مؤلف دامت برکاتہم کی طرف سے تصحیح اغلاط
اور اضافات کے ساتھ

# الدُّرُّ المنضود
## علی
# سُنن ابی داود

الجزء الاوّل

افادات درسیہ

مولانا محمد عاقل صاحب صدر المدرسین مظاہر علوم

تلمیذ رشید

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ

ناشر
مکتبۃ الشیخ
۳/۴۴۵-بہادر آباد-کراچی ۵

مؤلف دامت برکاتہم کی طرف سے تصحیح اغلاط
اور اضافات کے ساتھ پہلی بار

# الدر المنضود

## علی

# سنن ابی داود

افادات درسیہ مع اضافات ونظر ثانی


مولانا محمد عاقل صاحب صدر المدرسین مظاہر علوم

تلمیذ رشید

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ


الجزء الأول


ناشر

مکتبۃ الشیخ

۴۴۵/۳ - بہادر آباد - کراچی ۵

مؤلف دامت برکاتہم کی طرف سے تصحیح اغلاط اور اضافات کے ساتھ پہلی بار


نام کتاب :............ الدر المنضود علیٰ سنن ابی داؤد (الجزء الاول)

افادات درسیہ :..... حضرت مولانا محمد عاقل صاحب مدظلہ صدر المدرسین مدرسہ مظاہر العلوم

ناشر :............ مکتبۃ الشیخ ۳/۴۴۵ بہادر آباد کراچی ۵

اشاعت طبع جدید :............ ۱۴۲۹ھ/2008





# مکتبہ خلیلیہ

دکان ۱۹ اسلام کتب مارکیٹ بنوری ٹاؤن کراچی

## دیگر ملنے کے پتے:

| | | | |
|---|---|---|---|
| کتب خانہ اشرفیہ | اردو بازار کراچی | مکتبہ انعامیہ | اردو بازار کراچی |
| زم زم پبلشرز | اردو بازار کراچی | مکتبہ حقانیہ | ملتان |
| کتب خانہ مظہری | گلشن اقبال کراچی | کتب خانہ مجیدیہ | ملتان |
| اقبال بک سینٹر | صدر کراچی | ادارہ اسلامیات | لاہور |
| دار الاشاعت | اردو بازار کراچی | مکتبہ سید احمد شہید | لاہور |
| اسلامی کتب خانہ | بنوری ٹاؤن کراچی | مکتبہ رحمانیہ | لاہور |

# ضمیمہ

## مقدمہ الدر المنضود علی سنن ابی داؤد

حامداً ومصلیاً ومسلماً، وبعد۔

الحمدللہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات، الدرالمنضود علی سنن ابی داؤد کو حق تعالیٰ شانہ نے ایسی مقبولیت عطا فرمائی جس کا اس کتاب کی تالیف کے شروع میں وہم وگمان بھی نہ تھا، اس ضمیمہ کا پس منظر یہ ہے، جیساکہ بندہ کے علم میں آیا کہ محقق عصر ومحدث شہیر حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی رحمہ اللہ تعالیٰ کو جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن (کراچی) سے معہد الخلیل کراچی کے مدیر اعلیٰ حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب مدنی مجاز حضرت شیخ نوراللہ مرقدہ اپنے مدرسہ میں ہفتہ میں دوبار چند گھنٹوں کے لئے طلبۂ حدیث ومدرسین کے تعلیمی افادہ کے لئے بلاتے تھے، اس ذیل میں حضرت مولانا الدرالمنضود کا مقدمہ بھی سبقاً سبقاً اپنی تحقیقات وتشریحات کے ساتھ پڑھاتے تھے، اس دوران حضرت مولانا کو اس مقدمہ کی بعض چیزوں پر کچھ اشکال ہوا اور بعض ایسی چیزیں جو حضرت مولانا کو پسند آئیں جن کا حوالہ اس میں نہ تھا وہ درکار ہوا، اس پر حضرت مولانا موصوف نے بندہ کے نام گرامی نامہ تحریر فرمایا جس کا جواب بندہ بروقت نہ لکھ سکا، آج کل پر ٹلتا رہا، کیا خبر تھی کہ حضرت مولانا اس دارفانی سے اتنی جلدی رخصت ہو جائیں گے مولانا موصوف کی حیات میں جواب نہ لکھ سکا۔ حضرت مولانا کی وہ تحریر بندہ کے پاس ایک علمی امانت تھی، طبیعت پر اس کے جواب کا تقاضا ہوا چنانچہ بحمداللہ تعالیٰ جواب مرتب ہوگیا، جس کو اصل مکتوب کیساتھ ہدیۂ ناظرین کیا جارہاہے۔ یہ مکتوب بجائے خود مستقل علمی افادات کا مجموعہ ہے، جس سے ارباب علم وتحقیق کی دقت نظری اور طرز تحقیق کا ایک نمونہ سامنے آتاہے، اور اس سارے مضمون کو بندہ ۔ الدرالمنضود کے مقدمہ کا ضمیمہ قرار دیتے ہوئے شائع کررہاہے۔ شروع میں مکتوب گرامی بتمامہ نقل کیا گیاہے اس کے بعد اس کا جواب۔ اللہ تعالیٰ شانہ ہماری تقصیرات کو معاف فرمائے اور اس ضمیمہ کو اصل مقدمہ کی طرح مفید اور نافع فرمائے۔ آمین

# مکتوبِ گرامی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بگرامی خدمت حضرت مولانا محمد عاقل صاحب وفقنی اللہ وایاھم لما یحب ویرضی!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، اللہ تعالیٰ آپ کو بخیر وعافیت رکھے اور علم ودین وملت کی مزید خدمت کی توفیق ارزانی فرمائے۔ آمین۔ آپ کے ہدیہ ہائے گرامی ملتے رہے جزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔ سب سے پہلے "الفیض السمائی علی سنن النسائی" کی جلد اول ملی جس پر تاریخ ہدیہ ۱۵ ربیع الثانی ۱۴۱۱ھ مرقوم ہے۔ پھر "الدر المنضود علی سنن ابی داؤد" کا مقدمہ شرف صدور لایا جس پر تاریخ ہدیہ ۱۱ رمضان المبارک ۱۴۱۳ھ تحریر ہے اپنی سستی ضعف کم ہمتی کی وجہ سے جناب کی خدمت عالی میں رسید بھیجنے اور شکریہ ادا کرنے میں کوتاہی ہوئی امید ہے کہ آپ اپنے اخلاق کریمانہ کی بنا پر اس کوتاہی کو نظر انداز فرمائیں گے۔ میں اب بہت بوڑھا ہوگیا اسّی برس کو پہنچ گیا خط کم لکھتا ہوں جس کے باعث یہ تاخیر ہوئی، ۱۸ ذی قعدہ ۱۳۳۳ھ میری تاریخ ولادت ہے۔ "الفیض السمائی" بڑی گرانقدر خدمت ہے اللہ تعالیٰ شرف قبولیت سے نوازے۔ یہ کتاب جب وصول ہوئی تھی اسی زمانے میں اس کا مقدمہ پڑھ لیا تھا۔ "الدر المنضود" کا مقدمہ بھی پورا پڑھا، ایسا معلوم ہوتا ہے اس مقدمہ کی تحریر کے وقت اصل سے مراجعت کی نوبت نہ آسکی۔ اسکے بہت سے حوالے درج نہیں ہیں اگر حوالوں کے درج کرنے کا التزام کیا جاتا تو بہت ہی اچھا ہوتا۔

۱۔ حدیث "اطلبوا العلم یوم الاثنین" یہ ابو نعیم اصفہانی کی "تاریخ اصبہان" میں کس کے ترجمہ میں مذکور ہے۔ مولانا یونس سے پوچھ کر مطلع فرمائیں تو بڑی عنایت ہو، "جامع صغیر" میں یہ حدیث مذکور ہے اور ضعیف ہے۔ فیض القدیر میں اس کی تفصیل درج ہے:

۲۔ آپ نے لکھا ہے کہ موجودہ کتب حدیث میں سب سے قدیم مجموعہ موطا مالک ہے اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابو طالب مکی کے حضور کے وصال سے تقریباً ایک سو دس سال یا ایک سو بیس سال بعد ہے، کیونکہ مؤطا ۱۲۰ھ یا ۱۳۰ھ میں تیار ہوئی، اگر ابو طالب کی تصریح صحیح ہے تو ۱۱۰ھ یا ۱۲۰ھ میں تیار ہونا چاہیئے، اس کا آپ نے حوالہ نہیں دیا کہ ابو طالب مکی نے کس کتاب میں لکھا ہے تاریخی طور پر یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی کیونکہ موطا تو ہارون یا منصور کی فرمائش پہ لکھی گئی ہے۔ موطا کے رواۃ میں کوئی ایسا عالم آپ کے علم میں ہے جس نے ۱۱۰ھ سے لیکر ۱۳۰ھ تک امام صاحب سے موطا سنی ہے۔ بنی امیہ کی سلطنت ۱۳۲ھ میں ختم ہوئی ہے پھر عباسی آئے لہٰذا یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی، امام ابو حنیفہ کی کتاب الآثار اس سے کہیں پہلے تصنیف ہوئی ہے۔ جامع سفیان اور موطا دونوں اس کے بعد لکھی گئی ہیں۔ "ما تمس الیہ الحاجۃ" اور "امام ابن ماجہ اور علم حدیث" سے اس سلسلہ میں مراجعت کی جاسکتی ہے۔

۳۔ "سیستان" معروف شہر نہیں اقلیم ہے خود آپ نے آگے چل کر شاہ عبد العزیز صاحب کے حوالہ سے یہی لکھا ہے۔

۴۔ "مثل الذی لان الحدید وسبکہ" میں "الحدید" کی بجائے "الحدیث" چھپ گیا ہے۔

۵۔ ص ۳۳ سطر ۲ میں "قواعد کلیہ" کی جگہ "قوائد" طبع ہوگیا ہے۔

۶۔ ص ۸۳، یہ بات .. کہ امام ابوداؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابوحنیفہ کرچکے ہیں الخ۔ آپ نے حضرت شیخ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے نقل کی ہے اس کی سند کیا ہے کس کتاب میں مذکور ہے یہ تو بڑی اہم بات ہے۔ اس کا حوالہ درکار ہے۔

۷۔ ص ۴۶، امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے۔ "ما اخرجت فی الصغریٰ فھو صحیح" یہ کس کتاب میں مذکور ہے۔ آپ نے شاہ صاحب کا حوالہ دیا ہے مگر اس کی سند درکار ہے شاہ صاحب نے یہ بات کہاں سے لی؟ یہ الگ بحث ہے کہ "مجتبیٰ" ابن السنی کا اختصار ہے نسائی کا نہیں۔ اگر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے تو پھر صغریٰ۔ نسائی ہی کی تالیف ٹھہرے گی مگر ثبوت چاہیئے۔

۸۔ ص ۴۷، اور ابوالحسن سندھی فرماتے ہیں کہ طحاوی کی شرح معانی الآثار احق ہے کہ اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا جائے فانہ عدیم النظیر فی بابہ۔ بات تو اپنی جگہ صحیح ہے مگر یہ کہاں فرماتے ہیں اس کا حوالہ غائب، کیا آپ اتنا کرم کردیں گے کہ اس کا حوالہ نکالدیں، ہم تو ابھی تک اسی غلط فہمی میں ہیں کہ نہ تو ابوالحسن صاحب سندھی نے طحاوی کی صورت دیکھی ہے نہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اس لئے اس امر کا ثبوت ملجائے تو یہ احسان عظیم ہوگا طحاوی سے علماء مغرب نے اعتنا کیا ہے وہ اس کی قدر پہچانتے ہیں اسی لئے ابن حزم نے اس کو تلو الصحیحین ابوداؤد کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

۹۔ یہ خوب بات ہے، کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ باقی ہے۔ گویا متن کا حق تو ادا ہوگیا مگر تراجم کا نہیں امتی کے غوامض اقوال نبی علیہ السلام سے بڑھ گئے، اغراق اور مبالغہ کی بھی کوئی حد ہے؟

امام مسلم (رحمۃ اللہ تعالیٰ) نے تراجم منعقد نہیں کئے یہ ان کی غایت ورع کی دلیل ہے کہ وظیفہ محدث اور وظیفہ فقیہ میں فرق کیا۔ اور جو کام ان کے بس کا نہ تھا اس پر ہاتھ نہ ڈالا، امام بخاری مجتہد اور فقیہ تھے تو ترمذی نے اپنی کتاب میں ان کا کوئی قول کیوں نقل نہیں کیا حالانکہ احمد و اسحاق کے اقوال وہ بالالتزام نقل کرتے جاتے ہیں ہاں جہاں تک علم حدیث کا تعلق ہے اس میں وہ امام بخاری کے اقوال نقل کرتے ہیں۔ اختلاف الفقہاء کے زیر عنوان جتنی کتابیں ہیں ان میں بھی امام بخاری کے مذہب کا ذکر نہیں ملتا۔ یہ تو ایک مجتہد کے ساتھ بڑا ظلم ہوا۔ حالانکہ ان کتابوں میں متبوعین اور غیر متبوعین کی قید بھی نہیں۔ مذاہب متبوعہ پر جو طبقات لکھے گئے ہیں ان میں تو بخاری کے بارے میں کھینچا تانی ہے کوئی شافعی بتائے ہے کوئی حنبلی مگر زمامت فقہاء مجتہدین پر جو کتابیں ہیں ان میں بخاری کا ذکر نہیں۔

۱۰۔ ص ۵۰، سنن ابی داؤد، اول السنن ہے۔ مؤطا اور کتاب الآثار بھی سنن میں داخل ہیں یا نہیں؟

۱۱۔ ص ۵۱، ابن الاعرابی کی تصریح کہ یہ کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے اگر اس کا حوالہ ذکر کردیا جائے تو بہتر ہے بلکہ حوالوں سے اگر آپ کے مقدمے کو مزین کردیا جائے تو بہت بہتر ہے۔

۱۲۔ ص ۵۲، ذکی الدین ذال سے طبع ہوگیا ہے ان کی شرح آپ نے ملاحظہ کی ہے؟

۱۳۔ ص ۵۵ امام بخاری کی شرط الاتقان اور کثرۃ ملازمۃ الراوی للشیخ ہے .. تو یہ بات عنعنہ میں کیوں نہیں؟ یہ عجیب بات ہے کہ تحدیث و اخبار کی صورت میں تو کثرت اتقان اور کثرت لقاء شرط ہو اور عنعنہ میں صرف لقاء ولو لمحۃ!

۱۴- ص ۶۴ مشیخہ کی آپ نے جو تعریف لکھی ہے کس کتاب میں ہے. معجم میں اور اس میں کیا فرق ہے؟ مشیخہ کے عنوان سے کوئی کتاب آپ کی نظر سے گذری ہے؟

۱۵- امام مسلم کی تصانیف میں افراد وغرائب پر ان کی تالیف کا حوالہ چاہیئے. ان کی کتاب المنفردات والواحدان تو طبع ہوگئی ہے مگر وہ اس موضوع پر نہیں ہے.

۱۶- صاحب کنز العمال کی وفات ۹۸۵ھ غالباً طباعت کی غلطی ہے صحیح ۹۷۵ھ ہے ص ۶۸.

آج کل, معانی الآثار اور صحیح بخاری زیر درس ہیں. صحیح مسلم بھی چل رہی ہے, آپ سے استفادہ کے لئے عرض ہے کہ طحاوی "باب الرجل یدخل فی المسجد والامام فی صلوۃ الفجر ولم یکن رکع ایرکع اولا یرکع" میں جو پہلی دو روایتیں ہیں اس میں پہلی روایت میں "عن زکریا بن اسحاق عن عمرو بن دینار عن سلیمان بن یسار ہے حالانکہ صحاح کی دوسری روایات میں عن زکریا عن عمرو بن دینار عن عطاء بن یسار ہے.

اور دوسری روایت میں سلسلہ سند میں آتا ہے" حدثنا محمد بن النعمان قال حدثنا ابو مصعب قال ثنا عبد العزیز قال احمد الاصبہانی الصواب ابراہیم بن اسماعیل عن اسماعیل بن ابراہیم بن مجمع الانصاری. یہ بیچ میں قال احمد بن الاصبہانی کیسا آگیا ہے سہارنپور میں "نخب الافکار" ہے ذرا ان دونوں حدیثوں کی شرح اپنے کسی طالب علم سے نقل کروا کر روانہ فرمائیں تو بڑا کرم ہو اور آپ بھی اپنی معلومات سے مطلع کریں تو بہتر ہے.

یاد آتا ہے کہ تخصص فی الحدیث کے بارے میں آپ نے دریافت فرمایا تھا محترما! تخصص تو وہ ہے جو شیخ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہو جیسے آپ کو حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہوا, یا حضرت شیخ کو حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہوا. تجربہ بتاتا ہے کہ درجہ تخصص کھولنے سے طلباء کے دو سال اور لگ جاتے ہیں اور حاصل کچھ نہیں ہوتا. بس وہی طالب علم فائدہ حاصل کرتا ہے جو استاد کا ہو رہے. والسلام

محمد عبد الرشید نعمانی

۱۳ صفر ۱۴۱۴ھ

# الجواب

۱ (الف) "اطلبوا العلم یوم الاثنین" یہ ابونعیم اصفہانی کی "تاریخ اصبہان" میں کس کے ترجمہ میں مذکور ہے؟

یہ جواب چونکہ مدینہ منورہ کے قیام میں لکھا جا رہا ہے اس لئے مولانا یونس صاحب سے مراجعت کی تو کوئی صورت ہے نہیں، مولانا حبیب اللہ صاحب کے تعاون سے اس کا جواب تلاش کرنے کے بعد ہم خود ہی لکھ رہے ہیں (نہ صرف اسی سوال کا جواب بلکہ باقی جوابات بھی) تاریخ اصفہان میں یہ حدیث صالح بن سہل بن المنہال ابو النصر کے ترجمہ میں مذکور ہے بہذا السند: حدثنا ابو محمد بن حیان ثنا اسحاق بن محمد ابن حکیم ثنا صالح بن سہل بن المنہال ثنا القاسم بن جعفر بطرسوس ثنا موسی بن ایوب عن عثمان بن عبد الرحمن عن حمزۃ الزیات عن حمید عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اطلبوا العلم یوم الاثنین فانہ یسر لصاحبہ۔

یہ حدیث ابو نعیم نے اپنے استاذ ابن حیان ابو الشیخ سے روایت کی ہے اسی لئے یہ حدیث ان کے استاذ کی تصنیف طبقات المحدثین باصبہان میں بھی موجود ہے اسی سند سے اور اسی ترجمہ میں، نیز اس حدیث کو ابن عساکر نے بھی تاریخ دمشق میں ذکر کیا ہے الفضل بن سہل بن محمد بن حمزہ ابو العباس المروزی کے ترجمہ میں بلفظ اطلبوا العلم یوم الاثنین فانہ یسر لطالبہ۔ اس حدیث کو جب تلاش کرنا شروع کیا تو معلوم ہوا کہ یہ حدیث متعدد صحابہ سے مختلف طرق سے مروی ہے اور بعض میں یوم الخمیس کی زیادتی ہے اور بعض میں صرف یوم الخمیس ہی مذکور ہے۔

یہ حدیث انس بہذا الطریق ابن الجوزی کی "العلل المتناہیہ" میں بھی مذکور ہے اس کے لفظ یہ ہیں "اطلبوا العلم یوم الاثنین فانہ یسر لطالبہ" کتاب مذکور میں "احادیث فی ذکر الایام والشہور" عنوان کے تحت "حدیث فی طلب العلم یوم الاثنین والخمیس" کا ترجمہ قائم کیا ہے اور پھر اس مضمون کی متعدد روایات ذکر کی ہیں عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اطلبوا العلم کل اثنین وخمیس فانہ یسر لمن طلب واذا اراد احدکم حاجۃ فلیبکر الیہا فانی سألت ربی ان یبارک لامتی فی بکورہا اسی میں آگے ہے وقد روی الحث علی طلب العلم یوم الاثنین ویوم الخمیس وفی ذلک عن انس وعائشۃ، اور پھر اس کے بعد حضرت انس سے دو حدیثیں ذکر کیں ایک وہ جو اوپر مذکور ہوئی اور دوسری ایک دوسری سند سے جس کے الفاظ یہ ہیں: عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من کان طالب العلم فلیطلبہ یوم الاثنین ویوم الخمیس فانہ یسر لطالبہ، اسکے بعد حدیث عائشہ مذکور ہے۔ عن عروۃ عن عائشۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اغدوا فی طلب العلم غداۃ خمیس، ان احادیث کے بارے میں وہ فرماتے ہیں قال المؤلف ھذہ الاحادیث کلہا لاتصح اور پھر ہر ایک کی وجہ بیان کی ہے۔

(ب) جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ "جامع صغیر" میں یہ حدیث مذکور ہے اور ضعیف ہے۔ فیض القدیر میں اس کی تفصیل درج ہے۔ واضح رہے کہ صاحب فیض القدیر علامہ مناوی نے اس پر جو کلام فرمایا ہے اس پر تو علامہ احمد صدیق الغماری نے اپنی تالیف المداوی میں تعقب کیا ہے جو قابل مطالعہ ہے۔

۲- آپ نے لکھا ہے کہ موجودہ کتب حدیث میں سب سے قدیم مجموعہ موطأ مالک ہے اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابو طالب مکی کے ۱۳۰ھ
یہ بات جو مقدمہ الدر المنضود میں لکھی گئی وہ معترضین کی طرف سے بطور نقل کے لکھی گئی ہے اپنی طرف سے تحقیقی طور پر نہیں
لکھی گئی احقر نے کسی کتاب میں دیکھا ہوگا جو اس وقت ذہن میں نہیں، باقی شیخ ابو طالب مکی نے جو بات تحریر فرمائی ہے انکی اصل عبارت یہ ہے

"وهذه المصنفات من الكتب حادثة بعد سنة عشرين ومئة من التاريخ وبعد وفاة كل الصحابة وعلية التابعين، يقال ان اول كتاب صنف في الاسلام كتاب ابن جريج في الآثار وحروف من التفاسير عن مجاهد وعطا، واصحاب ابن عباس بمكة، ثم كتاب معمر بن راشد الصنعاني باليمن، ثم كتاب الموطأ بالمدينة لمالك بن انس ....... فهذه من اول ما صنف ووضع من الكتب بعد وفاة سعيد بن المسيب وخيار التابعين وبعد سنة عشرين ومئة من التاريخ" (قوت القلوب ۱۵۹)

جس کا حاصل یہ ہے کہ بالکل شروع کی جو تصنیفات ہیں جیسے کتاب ابن جریج اور کتاب معمر بن راشد الیمانی اور امام مالک کی موطأ ان کا حال یہ ہے کہ یہ ۱۲۰ھ کے بعد وجود میں آئی ہیں، اس میں یہ نہیں ہے کہ موطا امام مالک سب سے قدیم مجموعہ ہے اور وہ ۱۲۰ھ یا ۱۳۰ھ میں وجود میں آیا ہے، لہٰذا اشکال صحیح ہے۔ اور تحقیقی بات وہی ہے جو جناب نے اس مکتوب میں مجملاً اور اپنی تصنیف "امام ابن ماجہ اور علم حدیث" میں مفصلاً تحریر فرمائی ہے جس کو ہم یہاں عموم افادہ کے پیش نظر نقل کرتے ہیں

**موطا کا زمانۂ تالیف** حافظ ابن حزم نے تصریح کی ہے کہ امام مالک نے موطا کی تالیف یقیناً یحیٰی بن سعید انصاری کی وفات کے بعد کی ہے اور یحیٰی کی وفات ۱۴۳ھ میں ہوئی، محدث قاضی عیاض نے مدارک میں ابو مصعب سے جو امام مالک کے شاگرد خاص ہیں نقل کیا ہے کہ خلیفہ منصور عباسی نے امام مالک سے فرمائش کی تھی کہ "ضع كتاباً للناس احملهم عليه"۔ (آپ لوگوں کے لئے ایک ایسی کتاب لکھیں کہ جس پر میں ان سے عمل کراؤں) امام مالک نے اس سلسلہ میں کچھ کہا تو منصور بولا "ضعه فما احد اليوم اعلم منك" (آپ کتاب تصنیف فرمائیں آج آپ سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں) آخر امام موصوف نے موطا کی تصنیف شروع کی لیکن کتاب کے ختم ہونے سے پہلے منصور کی وفات ہوگئی، اس سے معلوم ہوا کہ موطا کی تصنیف منصور کی فرمائش پر خود اس کے عہد میں شروع ہوئی اور اس کی وفات کے بعد پایۂ تکمیل کو پہنچی، منصور نے ٦ ذی الحجہ ۱۵۸ھ میں وفات پائی اور اس کی جگہ اس کا بیٹا محمد المہدی مسند خلافت پر متمکن ہوا اور اسی کی خلافت کے ابتدائی زمانہ میں موطا کی تصنیف مکمل ہوئی، لہٰذا یہ جو لکھا گیا مقدمہ میں کہ موطا ۱۱۰ھ یا ۱۲۰ھ میں تیار ہوئی یہ صحیح نہیں بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ تقریباً ۱٦۰ھ میں تیار ہوئی، مولانا اپنے مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں: امام ابو حنیفہؒ کی کتاب الآثار اس سے کہیں پہلے تصنیف ہوئی ہے جامع سفیان اور موطا دونوں اس کے بعد لکھی گئی ہیں۔

مولانا اپنی تالیف لطیف "امام ابن ماجہ اور علم حدیث" میں "کتاب الآثار" کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں: فقیہ وقت حماد بن ابی سلیمان رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات کے بعد ۱۲۰ھ میں امام ابو حنیفہ جب جامع کوفہ کی اس مشہور علمی درس گاہ میں مسند فقہ و علم پر جلوہ آرا ہوئے کہ جو حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ سے باقاعدہ طور پر چلی آرہی تھی تو آپ نے جہاں علم کلام

کی بنیاد ڈالی فقہ کا عظیم الشان فن مدون کیا وہیں علم حدیث کی ایک اہم ترین خدمت یہ انجام دی کہ احادیث احکام میں سے صحیح اور معمول بہ روایات کا انتخاب فرماکر ایک مستقل تصنیف میں ان کو ابواب فقہیہ پر مرتب کیا جس کا نام کتاب الآثار ہے، اور آج امت کے پاس احادیث صحیحہ کی سب سے قدیم ترین کتاب یہی ہے جو دوسری صدی کے ربع ثانی کی تالیف ہے امام ابوحنیفہ سے پہلے حدیث نبوی کے جتنے صحیفے اور مجموعے لکھے گئے ان کی ترتیب فنی نہ تھی بلکہ ان کے جامعین نے کیف ما اتفق جو حدیثیں ان کو یاد تھیں ان کو قلم بند کر دیا تھا، امام شعبی نے بیشک بعض مضامین کی حدیثیں ایک ہی باب کے تحت لکھی تھیں لیکن وہ پہلی کوشش تھی جو غالباً چند ابواب سے آگے نہ بڑھ سکی، علاوہ ازیں شعبی کے الفاظ۔ ھٰذا باب من الطلاق جسیم سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے باب کو ٹھیک ان معنوں میں استعمال کیا ہے کہ جس معنی میں بعد کے مصنفین لفظ "کتاب" کا استعمال کرتے ہیں، اسلئے احادیث کو کتب وابواب پر پوری طرح مرتب کرنے کا کام ابھی باقی تھا جس کو امام ابوحنیفہ نے کتاب الآثار تصنیف کر کے نہایت ہی خوش اسلوبی کے ساتھ مکمل فرمایا، اور بعد کے ائمہ کے لئے ترتیب وتبویب کا ایک عمدہ نمونہ قائم کر دیا۔

ممکن ہے کہ بعض لوگ کتاب الآثار کو احادیث صحیحہ کا اولین مجموعہ بتانے پر چونکیں، اسلئے اس حقیقت کو آشکارا کرنا نہایت ضروری ہے کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ صحیح بخاری سے پہلے کوئی کتاب احادیث صحیحہ کی مدون نہیں کی گئی وہ سخت غلط فہمی میں مبتلا ہیں، حافظ سیوطی "تنویر الحوالک" میں لکھتے ہیں:

وقال الحافظ مغلطائی أول من صنف الصحیح مالك. وقال الحافظ ابن حجر كتاب مالك صحیح عنده وعند من یقلده علی ما اقتضاه نظره من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغیرهما، قلت مافیه من المراسیل فانها مع کونها حجة عنده بلاشرط وعند من وافقه من الائمة علی الاحتجاج بالمرسل فهی حجة ایضاعندنا لان المرسل عندنا حجة اذا اعتضد ومامن مرسل فی الموطأ الاوله عاضد او عواضد کما سابین ذلك فی هذا الشرح، فالصواب اطلاق ان الموطأ صحیح كله لایستثنی منه شئ۔

اور حافظ مغلطائی نے کہا ہے کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں، حافظ ابن حجر کا بیان ہے کہ مالک کی کتاب خود ان کے نزدیک اور ان کے مقلدین کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ ان کی نظر مرسل اور منقطع وغیرہ سے احتجاج کی مقتضی ہے (سیوطی کہتے ہیں) میں کہتا ہوں کہ موطا میں جو مراسیل ہیں وہ علاوہ اس امر کے کہ وہ بلاکسی شرط کے مالک اور ان ائمہ کے نزدیک کہ جو مرسل کو ان کی طرح سند مانتے ہیں حجت ہیں ہمارے نزدیک بھی حجت ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک جب مرسل کا کوئی مؤید موجود ہو تو وہ حجت ہوتی ہے اور موطا میں کوئی مرسل روایت ایسی موجود نہیں کہ جس کا ایک یا ایک سے زائد مؤید موجود نہ ہو، چنانچہ میں اپنی شرح میں اس کو بیان کروں گا اسلئے حق یہی ہے کہ کل موطا کو صحیح کہا جائے، اور اس سے کسی چیز کو مستثنیٰ نہ کیا جائے۔

امام سیوطی نے حافظ مغلطائی کے جس بیان کا حوالہ دیا ہے وہ خود ان کی زبان سے سننا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، علامہ محمد امیر یمانی "توضیح الافکار شرح تنقیح الانظار" میں رقم طراز ہیں کہ:

اول من صنف فی جمع الصحیح البخاریؒ هٰذا کلام ابن الصلاح قال الحافظ ابن حجر انه اعترض علیه الشیخ مغلطائیؒ فیما قرأه بخطه فان مالکا اول من صنف الصحیح، وتلاه احمد بن حنبل، وتلاه الدارمی، قال ولیس لقائل ان یقول لعله اراد الصحیح المجرد فلا یرد کتاب مالک لان فیه البلاغ والموقوف والمنقطع والفقه وغیر ذلک، لوجود ذلک فی کتاب البخاری. انتهی۔

پہلے جس نے جمع صحیح میں تصنیف کی وہ بخاری ہیں، یہ ابن الصلاح کا بیان ہے حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس پر شیخ مغلطائیؒ نے اعتراض کیا ہے چنانچہ انہوں نے خود ان کی تحریر میں پڑھا ہے کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں، ان کے بعد احمد بن حنبل اور پھر دارمی، اور کسی کو یہ اعتراض کا حق نہیں کہ غالباً ابن الصلاح کی مراد صحیح سے صحیح مجرد ہے، لہٰذا مالک کی کتاب اس اس سلسلہ میں پیش نہیں کی جاسکتی کیونکہ اس میں بلاغ، موقوف منقطع اور فقہ وغیرہ بھی موجود ہے اس لئے کہ یہ سب چیزیں تو بخاری کی کتاب میں بھی پائی جاتی ہیں۔

**حدیث میں سب سے پہلی تصنیف** بلاشبہ علامہ مغلطائی کے نزدیک اس بارے میں اولیت کا شرف امام مالک کو حاصل ہے لیکن کتاب الآثار موطأ سے پہلے کی تصنیف ہے، جس سے خود موطا کی تالیف میں استفادہ کیا گیا ہے، چنانچہ حافظ سیوطیؒ "تبییض الصحیفۃ فی مناقب الامام ابی حنیفۃ" میں تحریر فرماتے ہیں:

من مناقب ابی حنیفۃ التی انفرد بها انه اول من دون علم الشریعۃ ورتبه ابوابا، ثم تبعه مالک ابن انس فی ترتیب الموطأ ولم یسبق ابا حنیفۃ احد۔

امام ابوحنیفہ کے ان خصوصی مناقب میں سے کہ جن میں وہ منفرد ہیں ایک یہ بھی ہے: وہ ہی پہلے شخص ہیں جنہوں نے علم شریعت کو مدون کیا اور اس کی ابواب پر ترتیب کی پھر امام مالک بن انس نے مؤطا کی ترتیب میں ان ہی کی پیروی کی، اور اس بارے میں امام ابوحنیفہ پر کسی کو سبقت حاصل نہیں۔

⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂

آگے اس میں حضرت مولانا نے اس غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے کہ بہت سے علماء اور مصنفین نے کتاب الآثار کو امام محمد کی تصنیف سمجھا ہے، حالانکہ یہ بات خلاف تحقیق ہے، امام محمد تو کتاب الآثار کے رواۃ میں سے ایک راوی ہیں اور پھر اس کے بعد مولانا نے کتاب الآثار کے رواۃ کی تعیین تفصیل کے ساتھ لکھی ہے، اسی طرح موطأ امام مالک بروایۃ امام محمد کے بارے میں بھی مولانا نے لکھا ہے کہ اس کو بھی بعض حضرات امام محمد کی تصنیف سمجھتے ہیں، مولانا لکھتے ہیں:

> محدث ملا علی قاری نے خود موطأ امام محمد کے متعلق بھی یہی خیال ظاہر کیا ہے (کہ وہ امام محمد کی تصنیف ہے) حقیقت یہ ہے کہ امام محمد نے ان دونوں کتابوں کو (کتاب الآثار اور موطأ) انکے مصنفین سے جس انداز پر روایت کیا ہے اس کو دیکھتے ہوئے اس قسم کی غلط فہمی کا پیدا ہو جانا کچھ زیادہ محل تعجب نہیں، امام موصوف کا ان دونوں کتابوں میں طرز عمل یہ ہے کہ وہ ہر باب میں اولاً اس کتاب کی روایتیں نقل کرتے ہیں پھر بالالتزام

ان روایات کے متعلق اپنا اور اپنے استاد امام ابوحنیفہ کا مذہب بیان کرتے ہیں اور اگر اصل کتاب کی کسی روایت پر ان کا عمل نہیں ہوتا تو اس کو نقل کرنے کے بعد اس پر عمل نہ کرنے کے وجوہ و دلائل بالتفصیل لکھتے ہیں اور اسی ذیل میں کتاب الآثار اور موطأ دونوں کتابوں میں بہت سی حدیثیں اور آثار امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے علاوہ دیگر شیوخ سے بھی منقول ہیں اس بنا پر بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں کتابیں خود امام محمد ہی کی تصنیف کردہ ہیں حالانکہ واقع میں ایسا نہیں ...... لیکن چونکہ امام ممدوح نے ان کتابوں کی روایت میں امور مذکورہ بالا کا اہتمام رکھا ہے اس بنا پر ان کی افادیت بہت زیادہ بہت بڑھ گئی اور ان کا تداول اس درجہ عام ہوگیا کہ بجائے اصل مصنف کے خود ان کی طرف کتاب کا انتساب ہونے لگا اور کتاب الآثار امام محمد اور موطأ امام محمد کہا جانے لگا۔ الی آخرہ۔

۳۔ سیستان معروف شہر نہیں اقلیم ہے الخ

ہاں صحیح ہے اس کو آئندہ طبع میں درست کردیا جائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

۴۔ "مثل الذی لان الحدید دسبکة" میں "الحدید" کی بجائے "الحدیث" چھپ گیا ہے۔

یہ کتابت کی غلطی طبع اول میں تھی بعد میں درست کردی گئی۔

۵۔ ص۳۳ سطر ۲ میں "قواعد کلیۃ" کے بجائے "قوائد" چھپ گیا ہے۔

صحیح ہے اس کو آئندہ طبع میں درست کردیا جائیگا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

۶۔ ص ۴۸ یہ بات کہ امام ابوداؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابوحنیفہ کرچکے ہیں الخ

اوجز جلد سادس "باب ما جاء فی حسن الخلق" میں "من حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ" حدیث کے ذیل میں حضرت شیخ لکھتے ہیں: قلت وقد سبق الامام اباداؤد فی ذلک الامام ابوحنیفۃ ففی "جامع اصول الاولیاء" قال ابوحنیفۃ لابنہ حماد یا بنی ارشدک اللہ تعالیٰ وایدک اوصیک بوصایا ان حفظتہا وحافظت علیہا رجوت لک السعادۃ فی دینک ان شاء اللہ ـــــ اور پھر اسکے بعد متعدد وصایا مذکور ہیں۔ الی ان قال: التاسع عشر ان تعتمد خمسۃ احادیث انتخبتہا من خمس مئۃ الف حدیث تذکر الثلاثۃ المذکورۃ فی کلام ابی داؤد، قال والرابع الحلال بین والحرام بین وبینہما امور مشتبہات الحدیث والخامس المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ اھ ولعل الامام اباداؤد لم یعد الخامس لانہ ماجہ فی الثالث وعدہ الامام ابوحنیفۃ برأسہ لشدۃ للاہتمام بہ، اس عبارت سے مولانا نے جو حوالہ دریافت فرمایا ہے وہ معلوم ہوگیا کہ وہ "جامع اصول الاولیاء" ہے جس سے حضرت شیخ اوجز میں نقل فرمارہے ہیں۔

۷۔ ص ۴۶ امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے: ما اخرجت فی الصغری فہو صحیح، یہ کس کتاب میں مذکور ہے الخ

جواب: یہ بات علامہ انور شاہ کشمیری کی طرف سے "العرف الشذی، اور مقدمہ فیض الباری دونوں میں ذکر کی گئی ہے، مگر شاہ صاحب نے یہ بات کہاں سے لی یہ چیز واقعی تحقیق طلب ہے، ہوسکتا ہے کہ شاہ صاحب کی اس نقل کا منشاء وہ ہو جو مشہور ہے، تدریب وغیرہ میں

یہی مذکور ہے کہ امام نسائیؒ نے جب سنن کبریٰ تصنیف فرمائی تو اس کو امیر رملہ کی خدمت میں پیش کیا، اس پر امیر نے ان سے سوال کیا کل ما فیہا صحیح ؟ قال لا۔ قال فمیز لی الصحیح من غیرہ، فصنف لہ الصغری، اس کا مقتضا یہی ہے کہ امام نسائیؒ کے نزدیک سنن صغریٰ کی روایات درجۂ صحت کو پہنچی ہوئی ہیں، اور اس کے ظاہر سے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ سنن کبریٰ کی یہ تلخیص خود مصنف کی جانب سے ہے، اسی لئے شاہ صاحبؒ نے اس کو اس طرح تعبیر فرمادیا: ما اخرجت فی الصغری فہو صحیح، اس کے علاوہ اور کوئی ماخذ ہمارے علم میں نہیں۔

فائدہ: دراصل یہ مسئلہ مختلف فیہا چلا آرہا ہے کہ سنن صغریٰ کا انتخاب سنن کبریٰ سے خود مصنف کی طرف سے ہے یا ان کے تلمیذ رشید حافظ ابوبکر ابن السنی کی طرف سے، الفیض السمائی کے مقدمہ میں الفائدۃ الثانیۃ میں یہی بحث مذکور ہے، اس میں مولانا کی رائے جس کو انہوں نے "ما تمس الیہ الحاجۃ لمن یطالع ابن ماجۃ" میں بیان فرمایا ہے یہ ہے کہ یہ تلخیص خود مصنف کی طرف سے نہیں بلکہ ابن السنی کی طرف سے ہے۔

۸۔ ص ۱۴ اور ابوالحسن سندی فرماتے ہیں الخ

جواب: مولانا کا یہ اشکال درست ہے، اور شرح معانی الآثار کے بارے میں، فانہ عدیم النظیر فی بابہ۔ اس رائے کا انتساب ابوالحسن سندی کی طرف درست نہیں، بیشک بعض دوسرے علماء کی یہی رائے ہے جیسا کہ مولانا نے ما تمس الیہ الحاجۃ میں ثابت فرمایا ہے، اور ہمارے مقدمہ میں ابوالحسن سندی کی طرف نسبت اس کی مقدمہ لامع کی ایک عبارت کا ربط صحیح نہ سمجھنے کی وجہ سے ہوگئی ہے بادی الرای میں اس کی عبارت سے یہی شبہ ہوتا ہے، یہ غلطی واجب الاصلاح ہے، دوسرے اسلئے بھی کہ بقول مولانا کے ابوالحسن سندی نے اور اسی طرح شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے طحاوی شریف کی تو صورت بھی نہیں دیکھی۔

۹۔ یہ خوب بات ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ باقی ہے الخ

جواب: یہ بات جب مقدمہ میں لکھی جارہی تھی تو بندہ کو بھی کھٹکی تھی، مولانا کا اشکال بظاہر اصولاً تو صحیح ہے لیکن چونکہ یہ جملہ بعض بڑے اساتذہ کی زبان پر آیا ہے لہٰذا اسکے مناسب معنی نکال لینے چاہئیں، کہ پڑھنے والوں کے ذہن میں تراجم بخاری کی اہمیت پیدا کرنے کے لئے تاکہ وہ ان کے سمجھنے کی کوشش کریں، ایسا فرمادیا ہے اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ احادیث نبویہ تو دراصل کلام الٰہی کی تبیین و تشریح ہیں، "لتبین للناس ما نزل الیہم" لہٰذا ان کا درجہ تو ایک متن کی شرح کا ہوا جس میں اغلاق و غموض ہو ہی نہیں سکتا، بخلاف تراجم بخاری کے کہ وہ ایک امتی کا کلام ہے جس میں مصالح کے پیش نظر غموض رکھا گیا ہے۔ امام مسلم کے تراجم نہ منعقد کرنے کا نکتہ آپ نے بہت اچھا بیان فرمایا کہ یہ ان کی احتیاط اور غایت ورع ہے کہ وظیفہ محدث اور وظیفہ فقیہ میں فرق کیا۔

مولانا نے اسی سوال ۹ کے ضمن میں امام بخاری کو مجتہد ماننے پر بھی اشکال فرمایا ہے جو کہ ہمارے حضرت شیخ کی رائے ہے اور وجہ اشکال یہ تحریر کیا ہے کہ اگر امام بخاری مجتہد مطلق تھے تو امام ترمذی نے اپنی کتاب میں ان کا کوئی قول اور مذہب کیوں نقل نہیں کیا الیٰ آخرہ۔ مولانا کے اس اشکال کا جواب احقر نے الفیض السمائی کے مقدمہ میں حضرت شیخ کی جانب سے بحوالہ مقدمہ لامع نقل کیا ہے وہ یہ کہ حضرت امام بخاری چونکہ ائمہ غیر متبوعین میں سے تھے اسلئے بظاہر امام ترمذی نے ان کا مسلک اپنی کتاب میں نقل نہیں کیا واما عدم نقل مذہبہ کالائمۃ المجتہدین المعروفین فلانہ لم یکن اماما متبوعا لم یقلدہ احد مثل الائمۃ الاخر۔ الیٰ آخر ما فیہ۔ اور یہ بھی

کہا جاسکتا ہے کہ اور بعض دوسرے حضرات کی طرح امام ترمذی کے نزدیک بھی امام بخاری مجتہد مطلق نہ تھے اسی لئے ان کا مذہب ذکر نہیں کیا۔

١٠۔ ص ٥٠ سنن ابوداؤد اول السنن ہے الخ۔

اس پر مولانا کا اشکال کہ کیا مؤطا اور کتاب الآثار سنن میں داخل نہیں جو کہ اس سے بہت پہلے لکھی گئیں، سنن ابی داؤد کی یہ خصوصیت جو ہم نے لکھی ہے امام خطابی کے کلام سے لی ہے وہ فرماتے ہیں ابوداؤد کی شرح معالم السنن میں: اعلموا رحمکم اللہ ان کتاب السنن لابی داؤد کتاب شریف لم یصنف فی علم الدین کتاب مثلہ، وقد رزق القبول من الناس کافۃ، فصار حکما بین فرق العلماء وطبقات الفقہاء علی اختلاف مذاھبھم فلکل فیہ ورد ومنہ شرب۔ الی آخر ماذکر۔ اس کے بعد لکھتے ہیں: وکان تصنیف علماء الحدیث قبل زمان ابی داؤد الجوامع والمسانید ونحوھما، فتجمع تلک الکتب الی ما فیھا من السنن والاحکام اخبارا وقصصاً ومواعظ وآدابا، فاما السنن المحضۃ فلم یقصد واحد منھم جمعھا واستیفاءھا ولم یقدر علی تخلیصھا واختصار مواضعھا من اثناء تلک الاحادیث الطویلۃ ومن ادلۃ سیاقہا علی حسب ما اتفق لابی داؤد، ولذلک حل ھذا الکتاب عند ائمۃ الحدیث وعلماء الاثر محل العجب، فضربت فیہ اکباد الابل، ودامت الیہ الرحل اھ

یعنی احادیث احکام پر ایسی جامع مانع کتاب اس سے پہلے کوئی نہیں لکھی گئی، اور سنن کی تعریف کما فی، الرسالۃ المستطرفۃ لمحمد جعفر الکتانی: ومنہا کتب تعرف بالسنن وھی فی اصطلاحھم الکتب المرتبۃ علی الابواب الفقہیۃ من الایمان والطہارۃ والصلاۃ والزکاۃ الی آخرھا۔ ولیس فیہا شئ من الموقوف، لان الموقوف لایسمی فی اصطلاحھم سنۃ ویسمی حدیثا اھ (مقدمۃ الفیض السمائی) موطا اور کتاب الآثار میں تو احادیث مرفوعہ کم اور احادیث موقوفہ واقوال تابعین زائد ہیں بہ نسبت احادیث مرفوعہ کے، سنن ترمذی کو دیکھا جائے کہ انہوں نے ہر بڑی سرخی کے بعد مثلاً کتاب الطہارۃ، کتاب الصلاۃ، کتاب الصوم، کتاب الحج سب جگہ موٹی سرخی کے بعد۔ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی قید بڑھائی ہے، تمام کتاب میں اول سے آخر تک اسی طرح ہے، یہ اسی طرف اشارہ ہے جیسا کہ شراح نے لکھا ہے کہ ہمارا مقصود احادیث مرفوعہ کو بیان کرنا ہے، اور دوسری چیزیں کوئی حدیث موقوف یا اقوال ائمہ وغیرہ سب ضمناً ہیں

١١۔ ابن الاعرابی کی تصریح کہ یہ بات مجتہد کے لئے کافی ہے اس کا حوالہ الخ

جواب: امام خطابی معالم السنن کے مقدمہ میں تحریر فرماتے ہیں: وسمعت ابن الاعرابی یقول ونحن نسمع منہ ھذا الکتاب فاشار الی النسخۃ وھی بین یدیہ: لو ان رجلا لم یکن عندہ من العلم الا المصحف الذی فیہ کتاب اللہ ثم ھذا الکتاب لم یحتج معھما الی شئ من العلم بتۃ، قال ابو سلیمان: وھذا کما قال لاشک فیہ، اور مقدمہ منہل میں ابن الاعرابی کا مقولہ نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: ومن ثم صرح الغزالی وغیرہ بانہ یکفی المجتہد فی احادیث الاحکام اھ۔

١٢۔ ذکی الدین ذال سے طبع ہوگیا ہے۔

جواب: بیشک ایسا ہی ہے، زای سے ہونا چاہیئے آئندہ اس کی اصلاح کردی جائے گی، آگے آپ کا یہ اشارہ بھی صحیح ہے کہ یہ مختصر منذری باقاعدہ شرح نہیں، (بلکہ سنن ابی داؤد کا اختصار ہے جس میں سندیں حذف کردی گئی ہیں) اس میں تو کہیں کہیں حدیث پر کلام ہے من حیث الجرح والتعدیل نیز حدیث کا حوالہ کہ وہ باقی کتب ستہ میں سے کس کس میں ہے۔

۱۳۔ امام بخاری کی شرط " اتقان اور کثرۃ ملازمۃ الراوی للشیخ" ہے الخ

جواب: آپ کا یہ اشکال اور استعجاب کہ امام بخاری عنعنہ میں (یعنی حدیث معنعن کو اتصال پر محمول کرنے میں) نفس لقاء ولو لمحۃ کو کافی سمجھتے ہیں اور اخبار اور تحدیث میں طول صحبت اور ملازمت کو ضروری قرار دیتے ہیں، یہ زمین آسمان کا فرق کیوں؟

یہ شرائط جو احقر نے نقل کی ہیں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ ہیں جو "معارف السنن" میں منقول ہیں اس کی توجیہ آپ ہی کچھ فرمائیے، شاہ صاحب کا کلام ہے ہماری سمجھ میں تو یہ آتا ہے شاہ صاحب نے جو امام بخاری کی یہ شرط بیان فرمائی ہے وہ اپنی صحیح میں لینے کا اعتبار سے ہے، ہوسکتا ہے حضرت امام بخاری کے نزدیک حدیث معنعن کو بھی اپنی صحیح میں لینے کی یہی شرط ہو، اور وہ جو مشہور اختلاف ہے امام بخاری و مسلم کا حدیث معنعن کے بارے میں کہ امام مسلم کے نزدیک امکان لقاء اور امام بخاری کے نزدیک ثبوت لقاء ولو مرۃ ضروری ہے یہ عام معنعن کے لحاظ سے ہے، تخریج فی الصحیح کے اعتبار سے نہیں واللہ تعالیٰ اعلم اس کے لئے مزید تتبع کی ضرورت ہے۔

۱۴۔ مشیخہ کی آپ نے جو تعریف لکھی ہے کس کتاب میں ہے، معجم میں اور اس میں کیا فرق ہے الخ۔

جواب: مشیخہ کی یہ تعریف حضرت شیخ نے مقدمہ لامع میں لکھی ہے جس کے لفظ یہ ہیں: والمشیخۃ جمع روایات شیخ واحد او شیوخ عدیدۃ، اور ہمارے مقدمہ میں اس طرح ہے مشیخہ حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں روایات علی ترتیب الشیوخ بیان کی جاویں، یعنی مصنف نے جو احادیث اپنے کسی ایک شیخ سے سنی ہیں ان سب کو یکجا جمع کردے اسمیں یہ اضافہ اور ہونا چاہیئے "کسی ایک شیخ سے" کے بعد "یا متعدد شیوخ سے"۔

آپ نے دریافت فرمایا کہ مشیخہ اور معجم میں کیا فرق ہے؟ ہمارے مقدمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں نسبت عموم وخصوص کی ہے، مشیخہ صرف شیوخ کی ترتیب پر ہوتا ہے اور معجم عام ہے شیوخ اور صحابہ دونوں کی ترتیب کو۔

اس کے بعد مزید مطالعہ سے سمجھ میں آیا کہ مشیخات کے نام سے جو کتابیں لکھی گئی ہیں وہ اقرب الی کتب الطبقات ہیں یعنی کتب رجال کے زیادہ قریب ہیں، ان کتابوں میں روایات حدیثیہ کو جمع کرنا مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ مصنف کا مقصود اپنے شیوخ کو ذکر کرنا ہوتا ہے جن سے اس نے براہ راست کچھ لیا ہو یا ان سے اجازت حاصل کی ہو، ففی الرسالۃ المستطرفۃ للکتانی: ومنہا کتب الطبقات وھی التی تشتمل علی ذکر الشیوخ واحوالہم وروایاتہم طبقۃ بعد طبقۃ وعصرا بعد عصر الی زمن المؤلف، اس کے بعد اس کے پہلو ہی میں لکھتے ہیں؛ ومنہا کتب المشیخات وھی التی تشتمل علی ذکر الشیوخ الذین لقیہم المؤلف واخذ عنہم او اجازوہ، لیکن مشیخات میں مصنف کے خود اپنے شیوخ کا ذکر ہوتا ہے جن سے مؤلف نے کچھ اخذ کیا ہے اور طبقات کے شیوخ عام ہوتے ہیں جیسے محمد بن سعد کے طبقات، جمع فیہا الصحابۃ والتابعین فمن بعدھم الی وقتہ۔

اور حافظ ابن حجر کی کتاب "المعجم المفہرس" میں ہے: الباب الرابع فی المعاجم للشیوخ والمشیخات والاربعینات۔ اما المعاجم علی اسماء الصحابۃ تقدم معظمہا فی المسانید وبعضہا فی فنون الحدیث، اس عنوان کے تحت فصل منعقد کی فصل فی المعاجم علی ترتیب الاقدم فالاقدم اور پھر بہت سے معاجم ذکر کیے، معجم ابی یعلی الموصلی، معجم ابی سعید ابن الاعرابی، معجم الاسماعیلی، المعجم الاوسط للطبرانی وغیرہ وغیرہ۔

اسکے بعد لکھتے ہیں: فصل فی المشیخات وھی فی معنی المعاجم الا ان المعاجم یرتب المشائخ فیہا علی حروف المعجم فی اسمائہم بخلاف المشیخات

و قدر تبتها ایضاً الاقدم فالاقدم، پھر اس کے بعد بہت سے مشیخات لکھے ہیں، مشیخۃ یعقوب بن سفیان الفسوی مشیخۃ ابی علی ابن شاذان، مشیخۃ ابن شاذان الصغری، وغیرہ وغیرہ۔

۱۵۔ امام مسلم کی تصانیف میں افراد و غرائب پر ان کی تالیف کا حوالہ چاہیے الخ

جواب: جناب کے اس سوال پر مقدمہ لامع کی طرف رجوع کیا گیا، غور کرنے سے معلوم ہوا کہ امام مسلم کی تصنیف کا حوالہ یہاں درست نہیں، حضرت شیخ نے مقدمہ لامع میں الافراد والغرائب کے بیان میں دو قسمیں اور ذکر فرمائی ہیں فرق کرنے کے لئے ایک غریب الحدیث دوسرے کتاب الوحدان، وحدان کے بیان میں حضرت شیخ نے مسلم کی تالیف کا حوالہ دیا ہے ولمسلم فیہ کتاب۔

جزاکم اللہ احسن الجزاء، جناب نے بڑا کرم فرمایا کہ الدر المنضود کے مقدمہ کو بغور ملاحظہ فرمایا اور جہاں اس میں تسامح ہوا اس پر بڑی ہمدردی کے ساتھ نشاندہی فرمائی اور جس کی وجہ سے اس مقدمہ کی فرو گذاشتوں کی بحمداللہ تعالیٰ تلافی ہوگئی، اب بحمداللہ تعالیٰ اس مقدمہ کے تمام مضامین مندرجہ محقق ہوگئے۔

جناب نے بجا تحریر فرمایا کہ اگر مضامین کے لکھنے میں حوالوں کا اہتمام کیا جاتا پورے مقدمہ میں تو بہت اچھا ہوتا، یہ بالکل صحیح ہے لیکن اب میں سمجھتا ہوں کہ آپ کے ملاحظہ کے بعد اور ان اصلاحات کے بعد جو جناب کی نشاندہی پر کی گئیں اس نقص کی تلافی ہوگئی، اب گویا سارا مقدمہ با حوالہ ہی ہوگیا، میں نے تو در اصل یہ مقدمہ اور ساری کتاب ہی الدر المنضود طلبۂ حدیث یا زائد سے زائد متوسط الاستعداد مدرسین کے لئے لکھی ہے آپ جیسے محققین کے لئے تھوڑا ہی لکھی ہے، یہ جناب کی تواضع اور ذرہ نوازی ہے کہ آپ نے اس مقدمہ کو من اولہ الی آخرہ بغور ملاحظہ فرمایا۔

۱۶۔ صاحب کنز العمال کی وفات ۹۸۵ھ غالباً طباعت کی غلطی ہے صحیح ۹۷۵ھ۔

جواب: جی ہاں اس کو آئندہ طباعت میں درست کر دیا جائے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

طحاوی کی ان دو سندوں کے بارے میں عرض ہے کہ علامہ عینی نے "نخب الافکار" میں ان دونوں سندوں میں یہی فرق لکھا ہے کہ پہلی سلیمان بن یسار سے ہے اور دوسری عطاء بن یسار سے، ان کے لفظ یہ ہیں: وھذا کما تری قد اخرجہ الطحاوی فی الاول عن سلیمان بن یسار وفی الثانی عن عطاء بن یسار، اسی طرح ہم نے دیکھا کہ سنن دارمی میں بھی زکریا بن اسحاق عن عمرو بن دینار عن سلیمان بن یسار ہے، اور دوسری روایت میں عن ورقاء عن عمرو بن دینار عن عطاء بن یسار ہے۔

اور دوسری سند کے بارے میں یہ ہے کہ "نخب الافکار" کے نسخہ میں "قال احمد الاصبہانی الصواب ابراہیم بن اسماعیل" اصل حوض میں نہیں ہے بلکہ ایسے ہی جلی قلم سے اصل شرح کی طرح اس کے بالمقابل حاشیہ پر ہے، خط تو بظاہر دونوں ایک ہی ہیں لیکن ہمارے پاس شرح معانی الآثار کے دو قدیم نسخے مخطوط مزید اور ہیں ان دونوں میں یہ زیادتی نہیں ہے ان دو نسخوں میں سے ایک نسخہ کے بارے میں شیخ عبدالفتاح ابو غدہ نے آپ کی کتاب "ماتمس الیہ الحاجۃ" (جو الامام ابن ماجہ وکتابہ السنن کے نام سے چھاپی ہے) کے حاشیہ پر اس نسخہ کی بڑی تعریف کی ہے کہ بڑے بڑے علماء پر یہ پڑھا گیا ہے اور اپنا خیال یہ ظاہر کیا ہے لعلہا کتبت فی القرن السادس

ادقبلہ، سوممکن ہے احمد بن محمد السلفی ابن الاصبہانی نے اپنی کتاب کے بین السطور میں یہ لکھا ہو اور بعد میں ناسخین نے اس کو اصل میں لے لیا کیونکہ یہ سلفی بھی مصر میں تھے اور ان کی عادت بھی جمع کتب اور ان پر کچھ لکھنے اور اختصار کی معروف و مشہور ہے، تو ہو سکتا ہے انہوں نے اپنے ذاتی نسخہ کے بین السطور میں یہ لکھا ہو، الصواب ابراھیم بن اسماعیل ، ویسے علامہ عینی نے "نخب الافکار" میں اس راوی کے بارے میں یہ لکھا ہے: ویقال ابراھیم بن اسماعیل بن مجمع "

جناب نے اس مکتوب گرامی کے اخیر میں شعبۂ تخصص فی الحدیث کے بارے میں جو تحریر فرمایا ہے اس سے متعلق عرض ہے کہ اصل چیز تو وہی ہے جو جناب نے تحریر فرمائی کہ تخصص تو وہ ہے جو شیخ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہو، باقی اس شعبۂ تخصص کا فائدہ یہ ذہن میں ہے کہ طالب علم کو دو سال تک استاذ حدیث کی خدمت میں رہ کر کتب حدیث جو ابتک نہیں پڑھی ہیں اور نہ اس کی نظر سے گذری ہیں وہ سامنے آئیں تو ہو سکتا ہے اس کوشش کے ذریعہ کسی خوش قسمت کو اس فن میں آگے بڑھنے کا شوق پیدا ہو جائے اور وہ اس میں لگ جائے ، گویا اس کو لائن پر لانا مقصود ہے لیکن اگر کوئی اس شعبہ سے فارغ ہو کر یہ سمجھنے لگے کہ اب میں محدث بن گیا تو یہ اسکی نادانی ہے ، اور ایسے شخص کے لئے اس شعبہ میں داخل ہونا ہی مضر ہے ، اصل چیز سچی طلب ہے اگر اس شعبہ میں داخل ہونے سے کسی میں وہ پیدا ہو جائے تو یہ بہت بڑا فائدہ ہے ۔ فقط

محمد عاقل عفا اللہ عنہ

ذی الحجہ ۲۵ھ مدینہ طیبہ زادہا اللہ شرفا

# فہرست مضامین مُقدمۃ الدّر المنضود علی سنن ابی داؤد (تقریر ابوداؤد شریف)

# فہرست مضامین الدر المنضود علی سنن ابی داؤد (تقریر ابوداؤد شریف)

قد تم الجزء الاول ویلیہ الجزء الثانی. اولہ کتاب الصلوۃ

مکتبہ خلیلیہ محلہ مفتی سہارنپور یوپی

MAKTABA KHALILIA. MOHALLA- MUFTI, SAHARANPUR- (U.P.) Pin- 247 001.

Date. ۲ صفر [illegible]

باسمہ تعالیٰ

مکرم [illegible] حضرت مولانا [illegible] صاحب [illegible]

السلام علیکم ورحمۃ اللہ [illegible] ۔ امید کہ مزاج [illegible] بخیر و عافیت ہوں گے۔

[illegible] بخیر [illegible] ۔

الدر المنضود کی تمام [illegible] اصلاحات و اضافات [illegible]

اپنے کاتب سے [illegible] یہ سب چیزیں لکھوا کر اپنے لئے تو اصل کتابوں کو [illegible]

اور آپ کے لئے انکی فوٹو [illegible] کا بیان [illegible] جو تعداد میں

[illegible]

جو صاحب ان [illegible] آپ اپنی نگرانی میں اس کام کو انجام

کرا دیں [illegible] اور انکی جگہ ان

اوراق کے [illegible] تیار کرا کر انہیں لگوا دیں ۔ ان [illegible] بندہ نے

خود [illegible] کرایا ہے ۔ [illegible]

[illegible] ۔ اور [illegible] جزاکم اللہ خیرا

# فہرست مضامین الدر المنضود علی سنن ابی داؤد (تقریر ابوداؤد شریف) جلد ثانی

## ابواب السهو

ویتلوہ الجزء الثالث اولہ کتاب الزکوٰۃ

ان شاء اللہ تعالیٰ

# فہرست مضامین الدر المنضود علی سنن ابی داؤد (جلد ثالث)

تم الجزء الثالث ویتلوہ الجزء الرابع

اولہ کتاب النکاح

# فہرست مضامین الدر المنضود علی سنن ابی داؤد (جلد رابع)

# فہرست مضامین الدر المنضود علی سنن ابی داؤد، جلد خامس

❀❀❀

ويتلوه الجزء السادس اوله
كتـــاب الأطـــعـــمـة
وهو الجزء الاخير ان شاء الله تعالىٰ

# فہرست مضامین الدر المنضود جلد سادس

# تقریظ

از صدیقِ مخلص صاحب التآلیف والتعالیق محترم مولانا الحاج ڈاکٹر تقی الدین ندوی مظاہری
استاذ حدیث جامعۃ الامارات العربیۃ المتحدہ، العین،

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین محمد وآلہ
واصحابہ اجمعین ومن تبعہم باحسان
الی یوم الدین

میرے لئے سعادت ومسرت کا مقام ہے کہ فاضل گرامی محترم مولانا محمد عاقل صاحب دام مجدہم کی گراں قدر کتاب الدر المنضود علی سنن ابی داؤد یعنی تقریر ابوداؤد شریف پر چند سطریں تحریر کروں، سنن ابوداؤد کا صحاح ستہ میں جو مقام ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں، اس لئے ہمارے بڑے دینی مدارس میں جہاں دورۂ حدیث کا اہتمام ہے سنن ابوداؤد کو تدریسی لحاظ سے بہت اہمیت حاصل ہے، حضرت اقدس مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نور اللہ مرقدہٗ کے یہاں اس کتاب کا بیحد اہتمام تھا، سنن ابوداؤد پر علماء کی متعدد شروح وحواشی[۱] کے باوجود حضرت اقدس نور اللہ مرقدہ نے ایک جامع شرح کی ضرورت محسوس کی جو ان سب کا خلاصہ ہو، اور جو مشکل مقامات قابلِ حل رہ گئے ہیں ان کی تشریح کردی جائے، حضرت اقدس نے اس عظیم الشان کام کا آغاز اس وقت فرمایا جب عمر شریف کا اکثر حصہ گذر چکا تھا، اور اپنے شاگرد رشید حضرت اقدس شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مہاجر مدنی نور اللہ مرقدہٗ کو اس کام میں شریک بنایا، چنانچہ استاذ وشاگرد کی مسلسل دس سال پانچ ماہ دس دن کی محنت اور جانفشانی کے بعد یہ شرح مدینہ منورہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں پایۂ تکمیل کو پہنچی، جو ہندوستان میں پانچ ضخیم جلدوں میں متعدد بار شائع ہوچکی ہے، اور آخر میں استاذ محترم حضرت اقدس شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرقدہٗ کی خصوصی عنایت سے قاہرہ سے بیس جلدوں میں حضرت شیخ الحدیث نور اللہ مرقدہٗ کے حواشی کے ساتھ شائع ہوئی، اس ناچیز کو بھی تقریباً دو سال تک اس

---

[۱] ان میں سے بعض شروح وتعلیقات کا تعارف ناچیز نے اپنی کتاب "محدثین عظام اور ان کے علمی کارنامے" میں اور زیادہ تفصیل سے اپنی تصنیف "الامام ابوداؤد المحدث الفقیہ" میں کرایا ہے، یہ عربی تصنیف دمشق وبیروت سے متعدد بار شائع ہوچکی ہے، منہ

کی طباعت اور حواشی کے ترتیب وغیرہ میں اشتغال کی سعادت حاصل رہی۔

حقیقت یہ ہے کہ ہندوستانی علماء بالخصوص ہمارے اکابر کی طرف سے علم حدیث پر جو تصنیفات منصۂ شہود پر آئی ہیں ان میں فنی لحاظ سے اس کتاب کو بہت اہمیت حاصل ہے جس کا اعتراف مصر وشام کے بڑے بڑے علماء نے بھی کیا ہے

بذل المجہود میں بعض مقامات پر بہت ہی دقیق بحثیں اور مشکل مسائل آگئے ہیں ضرورت تھی کہ کوئی ایسا فاضل جس کو حضرت اقدس شیخ الحدیث نور اللہ مرقدہٗ کے علوم سے پوری مناسبت ہو اور سنن ابوداؤد کو متعدد بار پڑھا چکا ہو، اس کی باریکیوں سے واقف ہو وہ بذل المجہود کا اردو زبان میں شگفتہ اور سادہ اسلوب میں ملخص تیار کر دے تاکہ طلبہ و مدرسین اور باحثین و مصنفین کے لئے ان مباحث کا سمجھنا آسان ہو جائے، محترم مولانا محمد عاقل صاحب صدر المدرسین مدرسہ مظاہر علوم جو حضرت شیخ الحدیث نور اللہ مرقدہٗ کے ارشد تلامذہ میں ہیں، حضرت کی ان پر خصوصی شفقت کی نظر تھی، خلافت واجازت سے بھی ان کو سرفراز فرمایا ہے اور انھوں نے اپنے تعلیمی وتدریسی وتالیفی مراحل حضرت ہی کی زیر نگرانی وسرپرستی طے کئے ہیں، اور عرصہ دراز سے حدیث پاک اور سنن ابوداؤد کا درس دے رہے ہیں، نیز سنن ابوداؤد کو حضرت اقدس نے ان کو دوبارہ خاص طور سے پڑھایا تھا، ان سب خصوصیات کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے ان کو طویل بحث کو مختصر اور واضح کر کے بیان کرنے کا خاص ملکہ عطا فرمایا ہے۔

ان تمام خصوصیات کی بناء پر اور کتاب پر نظر ڈالنے کے بعد اندازہ ہوا کہ یہ کتاب طلبۂ مدارس کے لئے نادر تحفہ ہے، اور علماء و مدرسین کے لئے بہترین رہنما ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ حضرت مولانا کو بہترین جزائے خیر عطاء فرمائے اور اس کتاب اور انکی دیگر تالیفات کو قبول فرمائے اور دوام بخشے، آمین، وماذالك على الله بعزيز۔

ڈاکٹر تقی الدین ندوی

استاذ حدیث جامعۃ الامارات العربیۃ المتحدہ

العین،

۵ ربیع الاول ۱۴۱۳ھ

# پیش لفظ

الحمد للہ حمداً موافیاً لنعمہ مکافیاً لمزیدہ والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا محمدٍ النبی الامی
وآلہ وصحبہ وبعد

موجودہ دور میں علم دین سے جو بے رغبتی برتی جارہی ہے وہ سبھی دیکھ رہے ہیں، اور جن کو اس علم کے حاصل کرنے کی توفیق ہوتی بھی ہے ان میں سے اکثر و بیشتر بے شوقی کا شکار ہیں خصوصاً نصاب کی ابتدائی کتب میں جن سے استعداد پیدا ہوتی ہے اس کی حالت اور بھی زیادہ قابل شکایت ہے، کچھ نفوس ایسے ہوتے ہیں جن کو تعلیم کے ابتدائی درجات کو عبور کرنے کے بعد درجہ علیا میں پہنچ کر اپنی حالت کا احساس ہوتا ہے، اور اس درجہ میں پہنچ کر وہ کسی قدر کتاب دیکھنے اور مطالعہ کرنے کی طرف متوجہ ہونے لگتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ اس وقت کی توجہ و محنت سے حل کتاب کی استعداد پیدا ہونا تو بہت مشکل ہے اب وہ زیادہ سے زیادہ اتنا کر سکتے ہیں کہ اساتذہ کی تقاریر کو درس میں بیٹھ کر قلمبند کر لیتے ہیں، چنانچہ اساتذہ کی درسی تقاریر کو ضبط کرنے کا سلسلہ آج کل قائم ہے اپنی اپنی صلاحیت کے مطابق لکھنے والے طلبہ لکھتے ہیں ان میں بعض باصلاحیت اچھے لکھنے والے بھی ہوتے ہیں۔

اب سے تقریباً بیس سال قبل ہمارے مدرسہ کے ایک متعلم (مولوی ثناء اللہ ہزاری باغی) نے بندہ کی ابوداؤد شریف کی درسی تقریر کو ضبط کیا تھا، احقر کی نظر سے بھی وہ گذری تو اس وقت مجھے متعلم موصوف کی محنت دکاوش پسند آئی اس لئے بندہ نے اس کو نقل کرا لیا تھا، اور بوقتِ مطالعۂ کتاب (ابوداؤد شریف) اس پر کہیں کہیں حواشی کا بھی اضافہ کرتا رہا، اس طرح اس میں کافی مفید باتیں جمع ہو گئیں، بعض مدرسین نے اس کو اپنے لئے نقل بھی کرایا، اور بعض احباب نے اس کو طبع کرنیکا مشورہ دیا کہ مختصر اور مفید ہے، طباعتِ کتب کا سلسلہ میرے یہاں کچھ نہ کچھ چلتا ہی رہتا ہے اپنی یا حضرت شیخ قدس سرہٗ کی، اس لئے امسال کے شروع میں بندہ نے بنیتِ طباعت اس پر نظر ثانی شروع کر دی، نظر ثانی میں حذف و اضافہ توضیح و تنقیح حسبِ ضرورت ہو رہی ہے۔

میرے اس کام کی ابتداء کا علم کسی طرح محترم حضرت مولانا قاری صدیق احمد صاحب باندوی مدظلہٗ کو بھی ہو گیا، موصوف نے اپنی سہارنپور تشریف آوری پر بندہ کو اس کی تکمیل کا تقاضا فرمایا اور اپنے مبارک کلمات سے بندہ کی ہمت افزائی بھی فرمائی حضرت مولانا کا علمی ذوق و انہماک اس طرح کا ہے کہ وہ دوسرے طلبہ و فضلاء سے بھی یہی چاہتے ہیں کہ وہ زیادہ سے زیادہ اپنی رغبات و توجہات کا رُخ علمی کاموں کی طرف لگائے رکھیں، اب بحمد اللہ تعالیٰ موصوف کی دعاء کی برکت سے اخیر سال

تک ایک جلد کے بقدر مسودہ تیار ہوگیا، کتابت کا کام پہلے ہی سے شروع ہے،۔ اس تقریر کی جلد اول میں کتاب الطہارت مکمل آ گئی ہے، سنن ابوداؤد کی کتاب الطہارت کافی طویل ہے جلد ثانی میں اندازہ یہ ہے کہ کتاب الصلوٰۃ والزکوٰۃ اور کچھ حصہ کتاب الحج کا آجائے گا، اور انشاء اللہ تعالیٰ تیسری جلد آخر کتاب تک ہو جائے گی، وما ذٰلک علی اللہ بعزیز وہو المیسّر لکل عسیر۔

اس تقریر میں جہاں تک حل کتاب کا تعلق ہے اس کا زیادہ تر ماخذ بذل المجہود شریف ہے اس کے علاوہ دوسرے مضامین یا تو وہ ہیں جن کو احقر نے حضرت شیخ کے حواشی بذل و دیگر شروح حدیث و کتب فقہ سے اخذ کیا، یا وہ ہیں جن کو میں نے حضرت شیخ قدس سرہٗ اور حضرت مولانا اسعد اللہ صاحبؒ سے درس میں سنا، اس لئے کہ احقر کو سنن ابوداؤد شریف ان دونوں بزرگوں سے الگ الگ دو مرتبہ پڑھنے کی نوبت آئی ہے مؤخر الذکر سے ۱۳۸۰ھ میں جو احقر کے دورۂ حدیث کا سال تھا، اور اول الذکر سے ۱۳۸۶ھ میں جو بندہ کی تدریس سنن ابوداؤد کا پہلا سال ہے جس کی شکل یہ ہوئی تھی کہ لامع الدراری کی تالیف کا کام جب سال مذکور میں پورا ہوگیا تو چونکہ حضرت شیخ کا یہ وقت فارغ ہوگیا تھا اس لئے حضرت نے خود ہی احقر سے فرمایا کہ میری کتاب (سنن ابوداؤد) پر جو میرے حواشی و بین السطور ہیں تو ان کو مجھ سے سمجھ لے، احقر نے عرض کیا کہ باقاعدہ کتاب ہی نہ پڑھ لوں! حضرت نے اس کی تحسین فرمائی اور پڑھنے کا سلسلہ وہیں حضرت کی دارالتصنیف میں شروع ہوکر اخیر سال تک کتاب پوری ہوگئی، فالحمد للہ علی ذٰلک، دراصل اسی لئے احقر نے بھی چاہا کہ جب حضرت والا نے اس نالائق و ناکارہ کو اس قدر شوق سے پڑھایا تو جو کچھ حضرت کی برکت سے حاصل ہوا اس کو طبع ہی کر دیا جائے تاکہ اس کا نفع عام ہو۔ امید ہے کہ اس تقریر کے مطالعہ سے بہت سوں کے لئے بذل المجہود سے استفادہ بھی آسان ہوگا اسی لئے خیال تھا کہ اس کا نام تیسیر الوصول الی بذل المجہود رکھا جائے، مگر پھر یہ سوچا کہ کہیں سننے والوں کو نام سے یہ شبہ نہ ہو کہ یہ بذل المجہود کا حاشیہ ہے اس لئے پھر یہ دوسرا[۱] نام تجویز ہوا

اس جلد اول کی نظر ثانی کے وقت نقل و املاء اور تصحیح و مقابلہ میں احقر کا تعاون عزیزم مولوی عبیدالرحمٰن مظاہری گلبرگوی (کرناٹک) نے خوب انجام دیا، فجزاہ اللہ احسن الجزاء، ایسے ہی جو صاحب بھی آئندہ مسودہ کی تکمیل میں احقر کی اعانت کریں ان کو بھی اللہ تعالیٰ اپنی شایانِ شان جزاء خیر عطاء فرمائے، دعاء ہے کہ حق تعالیٰ شانہٗ اس کام کی بسہولت تکمیل فرمائے اور اس کو احقر کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے، والدین اور اساتذہ خصوصاً حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کے حق میں موجبِ اجر فرمائے اور طالبین کے لئے اس کو زائد سے زائد نافع بنائے۔ آمین، والحمد للہ اولاً و آخراً

محمد عاقل عفا اللہ عنہ

۲۱ رجب المرجب ۱۴۱۳ھ

---

[۱] لیکن اس تسمیہ میں بھی تأمل رہا اس لئے کہ یہ نام حضرت شیخ نے ابوداؤد کی حضرت گنگوہیؒ کی تقریر جمع کردہ حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحبؒ کے لئے تجویز فرمایا تھا لیکن چونکہ مستقبل قریب میں اس تقریر کے شائع ہونے کی توقع نہیں اگر شائع ہوئی تو اسی نام کو مقید بعربی کر دیا جائے گا، الدر المنضود علی سنن ابی داؤد (عربی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین محمد وآلہ واصحابہ اجمعین

اللّٰھم انی احمدك واستعینك

## بحث بدایۃ السبق یوم الاربعاء

ہمارے مشایخ واساتذہ نور اللہ مراقدہم کا معمول رہا ہے کہ یوم الاربعاء یعنی چہار شنبہ کو اسباق کے شروع کرانے کا فی الجملہ اہتمام اور رعایت فرماتے تھے، اب اسلاف کے اس اہتمام کی دلیل واصل معلوم کرنے کی ضرورت ہے۔

اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ کے شاگرد نے تعلیم المتعلم میں اپنے استاذ صاحب ہدایہ کی عادت نقل کی ہے، کان استاذنا الشیخ الامام برہان الدین رحمہ اللہ یوقف بدایۃ السبق علی یوم الاربعاء، ہمارے استاذ یعنی صاحب ہدایہ سبق کی ابتداء کے لئے بدھ کے دن کا انتظار کرتے تھے، اور دلیل میں اپنی سند سے ایک حدیث بیان کرتے تھے، جس کے الفاظ یہ ہیں،

مامن شیئ بدئ یوم الاربعاء الا وقد تم

مگر بعض محدثین کو اس حدیث پر کلام ہے، جیساکہ علامہ سخاوی رحمہ نے "المقاصد الحسنہ" میں لکھا ہے کہ لم اقف لہ علی اصل یعنی مجھے اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ملی ہے، اس کے بعد علامہ سخاوی رحمہ نے مندرجہ بالا حدیث کا معارضہ کیا ہے طبرانی کی اس حدیث سے جس میں یوم الاربعاء کو یوم نحس مستمر کا مصداق ٹھہرایا ہے،

ملا علی قاری رحمہ نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ علامہ سخاوی رحمہ کا لم اقف لہ علی اصل کہنا اپنے علم کے اعتبار سے ہے کیونکہ صاحب ہدایہ جیسا فقیہ محدث ایک حدیث اپنی سند سے مرفوعاً بیان کرتا ہے، اور اس پر عمل کرتا ہے تو یہ اس حدیث کے ثبوت کے لئے کافی ہے گو متداول کتب حدیث میں یہ حدیث نہ ملے، اور طبرانی کی روایت کا انھوں نے یہ جواب دیا ہے کہ وہ ضعیف ہے، اور اگر اس کو صحیح تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ چونکہ اس دن میں کفار پر عذاب نازل ہوا تھا، اس لئے یہ دن کفار واعداء اسلام کے حق میں منحوس ہے تو مسلمانوں کے حق میں یقیناً مسعود ومبارک ہوا۔

صاحب ہدایہ اور اکابر کے اس معمول کی تائید بعض علماء نے اس حدیث سے بھی فرمائی جو صحیح مسلم شریف جلد ثانی میں واقع ہے۔ ان اللہ خلق النور یوم الاربعاء کہ اللہ تعالیٰ نے نور کو چہار شنبہ کے دن پیدا فرمایا اور ظاہر ہے کہ علم بھی سراسر

---

ل بندہ کی عادت ہے کہ ہر روز سبق شروع کرنے سے پہلے یہ دعاء پڑھتا ہے اس کا مأخذ فعل بلال مؤذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو باب الاذان فوق المنارہ کی روایت میں آرہا ہے۔ ۱۲ منہ

ئ ذکرہ مولانا عبد الحی فی الفوائد البہیہ من ترجمۃ صاحب الہدایہ

نور ہے اس لئے بھی بدھ [1] کے دن اسباق کے شروع کرنے کی مناسبت ظاہر ہے۔ یہ ساری بحث حضرت مولانا عبدالحی صاحبؒ نے ذکر فرمائی ہے، ابھی قریب میں اس سلسلہ کی دوسری حدیث علم میں آئی جس میں یہ ہے کہ علم دوشنبہ کو طلب کیا جائے اس سے سہولت رہتی ہے، واللہ اعلم بصحۃ الحدیث۔ اب ہم مقدمۃ العلم شروع کرتے ہیں۔

# مقدمۃ العلم

اساتذہ وعلماء درس کا ہمیشہ سے یہ معمول رہا ہے کہ کتاب کے شروع کرانے سے پہلے جس فن میں وہ کتاب ہے اس فن کے مبادی اور مقدمۃ العلم کو بڑے اہتمام سے بیان فرماتے ہیں، اور علماء میزان ومنطق نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ فن کو شروع کرنے سے پہلے اس کا مقدمۃ العلم جاننا ضروری ہے۔

جاننا چاہئے کہ مقدمہ کی دو قسمیں ہیں ایک مقدمۃ العلم اور دوسرا [2] مقدمۃ الکتاب، ان دونوں میں فرق آپ حضرات مختصر المعانی میں پڑھ چکے ہیں اس کو یہاں بیان کرنے کی حاجت نہیں تاہم یہ بات تو بدیہی ہے کہ مقدمۃ العلم کا تعلق فن سے اور مقدمۃ الکتاب کا تعلق کتاب سے ہوتا ہے، آپ حضرات کے سامنے دونوں مقدمے بیان کئے جائیں گے۔ اولاً [3] مقدمۃ العلم

---

[1] اس سلسلہ میں گذشتہ سال رفیق محترم شیخ الحدیث مولانا محمد یونس صاحب سے ایک اور حدیث سننے میں آئی جس کا بظاہر تقاضا یہ ہے کہ سبق کی ابتداء یوم الاثنین (دوشنبہ) کو ہو تو زیادہ بہتر ہے، اس سے حصول علم میں سہولت رہتی ہے، جسکے الفاظ یہ ہیں، اطلبوا العلم یومَ الاثنینِ فانہ میسَّر لِصَاحبِہٖ، ابونعیم اصفہانی نے اس کو تاریخ اصفہان میں بسندہٖ حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے لیکن حدیث کی صحۃ وقوۃ کا حال معلوم نہیں،

[2] متقدمین کے یہاں صرف مقدمۃ العلم تھا، اور مقدمۃ الکتاب کی اصطلاح بعد کی ایجاد ہے، علامہ تفتازانیؒ نے اس کا اختراع کیا ہے۔ جیسا کہ مطول شرح تلخیص سے معلوم ہوتا ہے اور منشاء اختراع بھی وہیں سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔

[3] جملہ صحاحِ ستہ ایک ہی فن یعنی فن حدیث کی کتابیں ہیں، لہٰذا یہ مقدمۃ العلم جو ہم یہاں بیان کریں گے ان تمام کتب سے اس کا تعلق ہوگا، اور سب جگہ یہ مقدمہ کام دے گا، بخلاف مقدمۃ الکتاب کے، کہ وہ ہر کتاب کا الگ الگ ہوتا ہے اس لحاظ سے مقدمۃ العلم عام اور مقدمۃ الکتاب خاص ہوا، اور ترتیب میں باعتبار ذکر کے عام خاص پر مقدم ہوا کرتا ہے۔ اسی لئے مقدمۃ العلم کو ہم یہاں پہلے ذکر کر رہے ہیں۔



سنیئے مقدمۃ العلم کے ذیل میں بعض حضرات صرف تین امور بیان کرتے ہیں، تعریف، موضوع، غرض و غایت، اور بعض حضرات آٹھ امور ذکر کرتے ہیں جن کو "رؤس ثمانیہ" بھی کہتے ہیں، اور بعض حضرات نے امور عشرہ لکھے ہیں، ؎

اعلم ان مبادی کل فن عشرہ — الحد والموضوع ثم الثمرہ
الاسم والاستمداد وحکم الشارع — وفضلہ ونسبۃ والواضع
ومسائل والبعض بالبعض اکتفی — ومن دری الجمیع حاز الشرفا

ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کتاب کے شروع میں مقدمۃ العلم والکتاب کے ذیل میں بیس امور بیان فرمایا کرتے تھے، مقدمۃ العلم کے اندر نو، ۱ تعریف ۲ موضوع، ۳ غرض و غایت، ۴ اسمہ، ۵ مدون، ۶ نسبۃ ۷ مرتبہ ۸ قسمۃ تبویب، یہ آٹھ امور وہ ہیں جو رؤس ثمانیہ کہلاتے ہیں، اور علماء اسلام نے اس پر نویں چیز یعنی حکم شارع کا اضافہ کیا ہے اور حضرت شیخ فرمایا کرتے تھے کہ مقدمۃ الکتاب میں بھی یہی چیزیں ہیں، سوائے تعریف کے کہ کتاب کی تعریف[1] نہیں ہوتی ہے اور موضوع علم اور کتاب دونوں کا ایک ہی ہوا کرتا ہے، ان دو کے علاوہ مقدمۃ الکتاب میں باقی وہی سات چیزیں ہیں جو مقدمۃ العلم میں ہوتی ہیں، نو اور سات سولہ امور ہوئے اور ان کے علاوہ چار چیزیں متفرقات واشتات کے قبیل سے ہیں، ۱ نسخ کتاب ۲ شروح وحواشی، ۳ سند حدیث، ۴ آداب طالب، یہ کل بیس امور ہو گئے، اب ہم مقدمۃ العلم اسی مذکورہ بالا ترتیب کے مطابق بیان کرتے ہیں۔

## تعریف حدیث

جاننا چاہیئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک علم حدیث یعنی فن حدیث، دوسرے حدیث یعنی نفس حدیث، جیسے تمہیں معلوم ہوگا کہ ایک تو ہے علم بلاغت وفن بلاغت اور ایک ہے بلاغت جو فصاحت کا مقابل ہے، اسی لئے دونوں کی تعریف الگ الگ کیجاتی ہے، علم بلاغت کی الگ، جو معانی اور بیان کے مجموعہ کا نام ہے اور نفس بلاغت کی الگ یعنی کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا، اسی طرح یہاں بھی دو چیزیں ہیں، حدیث اور فن حدیث پھر فن حدیث کی دو قسمیں ہیں، ایک علم روایت حدیث، دوسرے علم درایۃ حدیث یا اس طرح کہئے علم الحدیث روایۃً علم الحدیث درایۃً، اور ہمارے سامنے جو کتاب ہے بلکہ دورۂ حدیث کی تمام کتابیں علم روایۃ حدیث سے تعلق رکھتی ہیں، اور اسی کی تعریف بیان کرنا اصل اور مقصود ہے، مناسب ہے کہ فن حدیث کی تعریف جاننے سے پہلے نفس حدیث کی تعریف جان لیجائے۔

حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال، احوال اور تقریرات کو کہتے ہیں، تقریر کا مطلب یہ ہے کہ کسی امتی نے آپ کے سامنے کوئی کام کیا، اور آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی نہ اس وقت نہ بعد میں تو اس کو حضور کی تقریر کہا جاتا ہے اور جو چیز اس طرح ثابت ہوگی اس کے بارے میں کہا جائیگا یہ چیز

---

[1] اس سے مراد حد منطقی کی نفی ہے، ورنہ تعریف بمعنی تعارف وہ کتاب کا بھی ہوتا ہے

حدیث سے ثابت ہے، یعنی آپ کی تقریر سے، وجہ اس کی یہ ہے کہ نبی کی شان سے یہ بات بعید ہے[1] کہ اس کے سامنے کوئی ناجائز کام کیا جائے یا اس کے علم میں آئے، اور وہ اس پر نکیر نہ فرمائے، اس سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جس طرح اقوال وافعال امت کے لئے حجت ہیں، اسی طرح آپ کا سکوت بھی حجت ہے، بلکہ یہ کہئے نبی کی ہر چیز حجت ہے، سبحان اللہ! انبیاء علیہم الصلوٰة والسلام کی کیا شان ہے، ان کی ہر چیز حجت ہے، پس جو چیز حضور کی تقریر سے ثابت ہوگی اس کو کہہ سکتے ہیں کہ یہ چیز حدیث سے ثابت ہے۔

تقریر تو بالاتفاق بین المحدثین والاصولیین حدیث کی تعریف میں داخل ہے، لانہ حجۃ ایضًا، اور احوال دو قسم کے ہیں، اختیاریہ اور غیر اختیاریہ (جیسے آپ کا حلیہ مبارک، قد، چہرہ وغیرہ) یا یوں کہئے خُلقیہ اور خَلقیہ، محدثین کی اصطلاح میں دونوں قسمیں حدیث میں داخل ہیں، بلکہ ہر وہ چیز جو آپ کی طرف منسوب ہو، حدیث ہے، کل ما انسب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی الحرکات والسکنات فی الیقظۃ والمنام، اور اصولیین یعنی اصول فقہ والوں کی اصطلاح میں قسم ثانی یعنی احوال غیر اختیاریہ حدیث کی تعریف میں داخل نہیں ہیں کیونکہ وہ تو اس چیز سے بحث کرتے ہیں جو حجت اور دلیل کے قبیل سے ہو، اور اوصاف خِلقیہ یعنی احوال غیر اختیاریہ کا تعلق کسی حکم شرعی سے نہیں ہے، لہٰذا وہ حجت بھی نہیں، یہ تو تعریف ہوئی نفس حدیث کی، اب ہم علم حدیث کی تعریف بیان کرتے ہیں، اولاً علم الحدیث روایۃً کی، جو یہاں مقصود[2] ہے، اس کے بعد علم الحدیث درایۃً کی،

## تعریف علم حدیث

اس کی ایک مشہور تعریف تو یہ ہے، ھو علم یعرف بہ اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ واحوالہ، علامہ کرمانیؒ و عینیؒ نے یہی لکھی ہے علامہ سیوطیؒ نے اس پر لکھا ہے، ھذا غیر محرر، یعنی یہ تعریف واضح اور منقح نہیں ہے، ان کا یہ اشکال صحیح ہے، اس لئے کہ یہ تعریف تو سیرت کی ہر کتاب پر صادق آسکتی ہے، خواہ اردو میں ہو یا عربی میں، سند سے ہو یا بلا سند کے، اور خود علامہ سیوطیؒ نے اس کی ایک دوسری تعریف بیان فرمائی ہے، جس پر کوئی اشکال نہیں ہے، اور میرے نزدیک سب سے بہتر وہی ہے، ھو علم یشتمل علی اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ وروایتہا وضبطہا وتحریر الفاظہا، یعنی علم روایۃ حدیث وہ فن ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال کو صحۃ الفاظ اور تحقیق سند کے ساتھ نقل کیا جائے غالبًا اس تعریف میں احوال کو اختصارًا

---

[1] اس کی مثال حضرت موسیٰ وحضرت خضر علیہما السلام کا قصہ ہے جو مشہور ومعروف ہے، اور قرآن کریم میں مذکور ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے باوجود معاہدہ کے کہ وہ حضرت خضر کے کسی فعل پر کچھ نہ فرمائیں گے، بلکہ خاموش رہیں گے، مگر جب موسیٰ علیہ السلام نے حضرت خضر کی جانب سے ایسے کاموں کا صدور دیکھا، جو ظاہر شریعت کے خلاف تھے، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے خاموش نہ رہا گیا اور فوراً نکیر فرمائی۔ [2] حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ گویا یہ کتب جو ہمارے سامنے ہیں روایۃ حدیث کی ہیں لیکن ہمارے مدارس میں یہ درایۃً ہی پڑھائی جاتی ہیں، گویا ہم لوگوں نے علم روایتِ حدیث کو علم درایۃِ حدیث بنا رکھا ہے۔ انتہی بلفظہ۔

حذف کردیا گیا ہے، اور حضور کی تقریر جو حدیث کی تعریف میں داخل ہے گو یہاں مذکور نہیں ہے لیکن آپ کی تقریرات افعال میں آسکتی ہیں، اس لئے کہ تقریر کہتے ہیں سکوت اور ترک نکیر کو، اور یہ بھی فعل من الافعال ہے،

علم درایۃ حدیث[1] کی تعریف جو نہایت[2] مختصر وجامع ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس طرح فرمائی ہے، معرفۃ القواعد المعرّفۃ بحال الراوی والمروی، یعنی فن درایۃ حدیث ان قواعد واصول کا جاننا ہے جن کے ذریعہ سے رواۃ اور روایات کے احوال پہچانے اور پرکھے جاسکیں۔

اسی تعریف کو علامہ سیوطیؒ نے اپنے الفیہ میں اس طرح بیان کیا ہے،

علم الحدیث ذو قوانین تحد یدری بہا احوال متن وسند

فذانک الموضوع والمقصود ان یعرف المقبول والمردود،

ان دو اشعار کے اندر علم اصول حدیث کی تعریف، موضوع اور غرض وغایت تینوں چیزیں آگئیں، یعنی علم اصولِ حدیث ان چند قوانین کا نام ہے جن سے حدیث کی سند اور متن کے احوال معلوم ہوں، اور یہی دو چیزیں یعنی متن اور سند اس علم کا موضوع ہیں، اور غرض اس فن کی یہ ہے کہ مقبول اور مردود روایات کی معرفۃ حاصل ہو جائے۔ کہ کونسی حدیث مقبول اور قابل استدلال ہے، اور کونسی حدیث مردود وغیر معتبر ہے۔

## موضوعِ علم حدیث

علامہ کرمانیؒ بڑے محدث ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ وعلامہ عینیؒ وغیرہ سب سے مقدم ہیں، انھوں نے شرح بخاری میں علم حدیث کے موضوع کے بارے میں فرمایا ہے، ھو ذات الرسول صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی علم حدیث کا موضوع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے، اس پر علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے استاذ علامہ کافیجیؒ ہمیشہ تعجب فرماتے تھے، کہ انھوں نے ذاتِ رسول کو کیسے علم حدیث کا موضوع قرار دیا، حالانکہ یہ تو علم طب کا موضوع ہے، اس لئے کہ رسول اللہ انسان ہیں، اور بدن انسان علم طب کا موضوع

---

[1] جس کا دوسرا نام علم مصطلح الحدیث اور اصولِ حدیث بھی ہے، نیز اس کو علوم الحدیث بھی کہا جاتا ہے، صاحب منہل نے لکھا ہے کہ علم درایۃ حدیث اور علم اصولِ حدیث دونوں ایک ہی ہیں، وھو کما قال کما فی مقدمۃ التدریب ۵ وکذا یفھم من مطالعۃ الکتب لاکما یتوھم من مقدمۃ الاوجز انہما عدان متغائران، فتأمل،

[2] علم درایۃ حدیث کی ایک مفصل تعریف سیوطیؒ نے یہ بیان کی ہے، ھو علم یعرف منہ حقیقۃ الروایۃ وشروطہا وانواعہا واحکامہا وحال الرواۃ وشروطھم واصناف المرویات ومایتعلق بہا، یعنی وہ علم جس کے ذریعہ روایۃ حدیث کی حقیقت معلوم ہو کہ روایۃ کیسے کیجائے اس کے معتبر طرق کیا ہیں، شرائط اور انواع کیا ہیں، نیز ان کے احکام کہ کونسی روایت مقبول ہوتی ہے اور کونسی مردود، اسی طرح رواۃ کے جرح وتعدیل کے اسباب اور طرق، اور دیگر اصطلاحاتِ فن معلوم ہوں۔ روایۃ کہتے ہیں نقل الحدیث بالسند کو۔

ہے، شراح نے علامہ سیوطیؒ کے اپنے استاذ کے اس اشکال کو نقل کرنے کے بعد خود ان کے خاموش رہنے پر تعجب کیا ہے کہ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اشکال سیوطی کے نزدیک بھی درست ہے، حالانکہ یہ اشکال غلط ہے اس لئے کہ ذاتِ رسول میں دو چیزیں ہیں، ایک وصف انسانیت اور ایک وصف رسالۃ، اور کرمانی کی مراد یہ ہے کہ ذاتِ رسول وصف رسالۃ کے اعتبار سے علم حدیث کا موضوع ہے نہ کہ وصفِ انسانیت اور بدن کے اعتبار سے، اور ظاہر ہے کہ وصفِ رسالۃ کو موضوعِ طب سے کیا واسطہ؟ اور انسان وبدنِ انسان علم طب کا موضوع ہے، صحت ومرض کے لحاظ سے پس یہ دو چیزیں الگ الگ ہوئیں۔

ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کی رائے مقدمہ اوجز میں یہ ہے کہ ذات الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مطلق علم حدیث کا موضوع قرار دیا جائے، خواہ وہ علم حدیث کی کوئی سی قسم ہو، اور علم روایت حدیث جس میں ہم بحث کررہے ہیں۔ چونکہ خاص ہے مطلق علم سے، اس لئے اس کا موضوع بھی خاص ہونا چاہیے، چنانچہ حضرت شیخؒ نے فرمایا کہ علم روایۃ حدیث کا موضوع الروایات والمرویات من حیث الاتصال والانقطاع ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سند کے اتصال وانقطاع وغیرہ اوصاف وکیفیاتِ سند کے لحاظ سے۔

## علم حدیث کی غرض وغایت

غرض کہتے ہیں مالاجلہ الفعل کو یعنی جس شئ کو حاصل کرنے کے لئے کوئی کام کیا جائے پھر اس کام پر جو شئ مرتب ہوتی ہے اس کو غایت کہا جاتا ہے، پس اگر وہ مرتب ہونے والی شئ آدمی کے منشأ ومقصود کے مطابق ہے تو وہ غرض بھی ہے اور غایت بھی، اور اگر ترتب منشأ کے خلاف ہوا ہے تو اس کو غایت یعنی نتیجہ تو کہا جائے گا لیکن غرض نہیں کہیں گے، لہٰذا غرض خاص اور غایت عام ہوئی، جیسے تاجر حصول نفع کے لئے تجارت کرتا ہے پھر اس تجارت پر کبھی نفع مرتب ہوتا ہے اور کبھی نقصان، تو اس نقصان کو غایت تو کہیں گے لیکن غرض نہیں کہہ سکتے۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ بخاری شریف کے سبق میں اس کی تین غرضیں بیان فرمایا کرتے تھے،

پہلی غرض۔ ان بشارتوں اور دعاؤں کا مصداق بننا جو حدیث پڑھنے اور پڑھانے والوں کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، مثلاً

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، نضر اللّٰه امرأ سمع مقالتی فوعاها وأداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الی من هو افقه منه رواه الترمذی۔ اور ابوداؤد شریف میں یہی مضمون زید بن ثابتؓ کی حدیثِ مرفوع میں وارد ہے، اللہ تعالیٰ تروتازہ خوشحال اور سرسبز وشاداب رکھے اس شخص کو جو میری بات کو سنے اور پھر اس کو محفوظ رکھے، اور دوسروں تک اس کو پہنچائے، (الحدیث) اس میں دونوں احتمال ہیں کہ جملہ دعائیہ ہو یا جملہ خبریہ، آگے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسروں تک روایت پہنچانے کا فائدہ

بیان فرمایا، وہ یہ کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بہت سے وہ لوگ جن کو روایت پہنچائی جارہی ہے وہ روایت پہنچانے والے سے زیادہ فہیم اور سمجھ دار ہوتے ہیں، اور ایک روایت میں ہے، فربّ مبلَّغ اوعی لہ من سامع یعنی جن کو روایت پہنچائی جارہی ہے وہ زیادہ محفوظ رکھنے والے ہوتے ہیں حدیث کو بہ نسبت سننے والے کے، اس حدیث سے ایک نکتہ معلوم ہوا وہ یہ کہ بعض شاگرد فہم وحفظ وغیرہ اوصاف میں استاذ سے بڑھے ہوئے ہوتے ہیں، جیسا کہ مشاہدہ بھی ہے۔

مذکورہ بالا حدیث کے ذیل میں بعض علماء نے لکھا ہے کہ، ما من رجل یطلب الحدیث الا کان علی وجھہ نضرۃٌ، یعنی جو شخص حقیقی معنی میں طالب حدیث ہوتا ہے اس کے چہرے پر رونق اور ترو تازگی کے آثار ہوتے ہیں، میں کہتا ہوں اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اہل جنّت کے بارے میں ارشاد ہے، تعرف فی وجوھھم نضرۃ النعیم (الآیہ) اور اگر کسی طالب حدیث میں یہ صفت نہ پائی جائے تو اس کو اس کی طلب کی کمی پر محمول کیا جائے گا، یا یہ کہ اس کی طلب، طلب صادق نہیں ہے۔

۲۔ اسی طرح عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، ان اولی الناس بی یوم القیامۃ اکثرھم علیّ صلاۃً، رواہ الترمذی وابن حبان فی صحیحہ، یعنی قیامت کے دن سب سے زیادہ قریب مجھ سے وہ لوگ ہوں گے جو مجھ پر کثرت سے درود پڑھتے ہوں، ابن حبان کہتے ہیں اس حدیث میں بیان صریح ہے اس بات کا کہ بروز محشر سب سے زیادہ قرب نبوی اصحاب حدیث ہی کو حاصل ہوگا، اس لئے کہ کثرۃِ صلوٰۃ کیساتھ یہی حضرات موصوف ہوتے ہیں، ان ہی حضرات کو صلوٰۃ وسلام پڑھنے اور لکھنے کی سبب زیادہ نوبت آتی ہے۔

۳۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اللھم ارحم خلفائی، اے اللہ میرے خلفاء کیساتھ رحم کا معاملہ فرما، صحابہؓ نے پوچھا، یارسول اللہ ومن خلفائک؟ اے اللہ کے رسول آپ کے خلفاء کون ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا، الذین یروون احادیثی ویعلمونھا الناس، یعنی وہ لوگ میرے خلفاء ہیں، جو میری احادیث کو روایت کرتے ہیں، اور لوگوں کو ان کی تعلیم دیتے ہیں، اس حدیث پاک میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے علم حدیث سے شغف رکھنے والوں کو اپنا نائب اور خلیفہ قرار دیا ہے اور اس کے علاوہ دعائے رحمت فرمارہے ہیں، اس سے بڑھ کر اور کیا فضیلت وسعادت کی بات ہوگی، تو خلاصہ یہ کہ یہ دعائیں اور بشارتیں جو احادیث میں وارد ہوئی ہیں ان کا مصداق بننے کے لئے ہم علم حدیث پڑھتے ہیں۔

تنبیہ: جاننا چاہیے کہ طالب حدیث کو اپنے فضائل سنکر جو احادیثِ بالا میں ذکر کئے گئے ہیں، مغرور اور اپنے بارے میں زیادہ خوش فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہئے بلکہ اپنے اندر تواضع کی صفت پیدا کرنی چاہیئے، دیکھئے! ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ جو اپنے زمانہ کے راس المحدثین تھے، ساری عمر اشتغال بالحدیث، کتب حدیث

کی شروح کی تصنیف وتالیف میں گذری. مگر اس کے باوجود مقدمہ لامع میں مراتب اہل حدیث پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں، نحن لسنا بمحدثین، یعنی ہم جیسے لوگ فی الواقع محدث نہیں ہیں محدث کہلانے کے مستحق نہیں ہیں، محض اشتغال بالحدیث کی وجہ سے عرفاً محدث کہا جاتا ہے. دراصل ہم تو مبتدئین ہیں،

دوسری غرض یہ ہے کہ دین اور شریعت کا مدار قرآن پاک پر ہے اور قرآن پاک میں اصول بیان کئے گئے ہیں جزئیات کی تفصیل اور تشریح اس میں نہیں ہے، اور حدیث پاک قرآن کریم اور اس کے مجملات کی تشریح ہے، لہٰذا حدیث پاک کے بغیر نہ صحیح معنی میں فہم قرآن حاصل ہو سکتا ہے، اور نہ اس پر صحیح عمل ممکن ہے، پس فہم قرآن اور عمل بالقرآن کے لئے ہم حدیث کو پڑھتے ہیں۔

تیسری غرض جسے حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ "چکی کا پاٹ"[1] فرمایا کرتے تھے، ہم سب مسلمانوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت ہے اور ہر شخص آپ کی محبت کا دعویدار ہے تو حضور ہمارے محبوب ہوتے اور محب کو محبوب کی ہر ادا اور اس کی ہر بات پسند ہوتی ہے، یہ احادیث طیبہ آپ ہی کے الفاظ اور آپ ہی کی باتیں ہیں. پس آپ کی محبت حدیث پاک پڑھنے پڑھانے کو مقتضی ہے. اور محبوب کے کلام سے لطف اندوز ہونا خود ایک مستقل غرض[2] ہے. من احب شیئاً اکثر من ذکرہ، مقولہ مشہور ہے۔

چوتھی غرض ہمارے استاذ محترم مولانا امیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ بیان فرماتے تھے کہ علم حدیث پڑھنے کی غرض معرفۃ کیفیۃ الاقتداء بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اور آپ کے نقش قدم پر کیسے چلا جائے اس کا طریقہ معلوم ہو اس لئے ہم حدیث پڑھتے ہیں، اور میں کہتا ہوں (یعنی استاذ محترم مولانا عاقل صاحب) کہ یہ غرض صاحب مشکوٰۃ کے کلام[3] سے جو خطبہ مشکوٰۃ میں ہے مستفاد ہوتی ہے، اور اسی مضمون کو صاحب مفتاح السعادۃ

---

[1] یہ حضرت نوراللہ مرقدہٗ کی ایک خاص اصطلاح ہے جس کی تشریح تقریر بخاری میں دیکھ لیجائے۔

[2] حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ اگر فرض کرو حدیث پڑھنے پڑھانے میں کچھ بھی فائدہ نہ ہو، کچھ بھی ثواب نہ ہو، اس کے پڑھنے کے لئے یہی ایک غرض کافی ہے کہ حدیث پاک کلام محبوب ہے اور محب کو کلام محبوب میں لذت حاصل ہوتی ہے۔

[3] خطبہ مشکوٰۃ کے الفاظ یہ ہیں، امابعد فان التمسک بہدیہ لایستتب الا بالاقتفاء لما صدر من مشکوٰتہ، والاعتصام بحبل اللہ لایتم الا ببیان کشفہ، جملۂ اولیٰ سے مولانا امیر احمد صاحبؒ کی بیان کردہ غرض مستفاد ہو رہی ہے. اور جملۂ ثانیہ سے حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ کے کلام میں جو غرض ثانی آئی ہے وہ پائی جا رہی ہے، فالحمد للہ علیٰ ذلک،

نے اس طرح لکھا ہے التحلی بالآداب النبویہ، والتوقی عمایکرہ وینہاہ، یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق واوصاف کے ساتھ اپنے آپ کو آراستہ کرنا، اور جو چیزیں آپ کو ناپسند تھیں ان سے بچنا۔

پانچویں غرض وہ ہے جو صاحب منہل نے لکھی ہے، الاحتراز عن الخطاء فی الانتساب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی چیز کے غلط انتساب ہونے سے محفوظ ہونا، اس لئے کہ یہ بات کہ فلاں بات حضور نے ارشاد فرمائی ہے یا نہیں، اس کو اچھی طرح محدثین ہی سمجھ سکتے ہیں، حدیث وغیر حدیث، کلام رسول وکلام غیر رسول میں امتیاز وہی حضرات کر سکتے ہیں جو فنِ حدیث سے واقف ہوں۔

چھٹی غرض، علماء نے بیان کیا ہے کہ ہر فن کی ایک تاثیر ہوتی ہے، جیسا کہ مثلاً منطق کی تاثیر بکواس یعنی قدرۃ علی الکلام ہے، اسی طرح اگر صحیح معنی میں اخلاص اور محبت کیساتھ حدیث پاک میں مشغول ہوجائے تو اس سے طالب حدیث میں شان صحابیت پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ صحابۂ کرام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور صحبت سے، اور طرز عمل کو دیکھنے ہی سے صحابہ بنے ہیں، اور طالب حدیث بھی ہر وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے احوال واوصاف کے مطالعہ اور اس کی چھان بین میں لگا رہتا ہے، پھر کیسے ان سے متاثر نہ ہوگا، گویا طالب حدیث کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل ہے۔

اور غرض مشترک تمام علوم دینیہ کی "الفوز بسعادۃ الدارین" بیان کیجاتی ہے،

فائدہ:- جاننا چاہئے کہ ان بیان کردہ اغراض میں کوئی تضاد وتباین نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ سب چیزیں حدیث پاک میں مشغول ہونے کے فوائد وثمرات ہیں، جو انسان کی حسبِ حیثیت وصلاحیت اس کے اندر پیدا ہوتے رہتے ہیں، ایک شئی کے بہت سے فوائد ومنافع ہو سکتے ہیں،

**تسمیہ** | تسمیہ یعنی فن کا نام اور اس کی وجہ تسمیہ۔ سو اس فن کا نام علم حدیث ہے، اب یہ کہ حدیث کو حدیث کیوں کہتے ہیں؟ حافظ ابن حجرؒ نے دو قول ذکر کئے ہیں۔

۱- حدیث کے معنی حادث کے آتے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنی ذات اور صفات کے اعتبار سے قدیم ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کا کلام (قرآن پاک) بھی قدیم ہے، اس کے بالمقابل رسول اللہ کی ذات حادث ہے، اس لئے آپ کا کلام بھی حادث ہے، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو حدیث (بمعنی حادث) کہا جاتا ہے

۲- حدیث کہتے ہیں بات اور کلام کو، اور یہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں ہیں، اس لئے اس کو حدیث کہا جاتا ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حدیث میں صرف باتیں کہاں ہیں، اس میں تو آپ کے احوال وافعال بھی داخل ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کے احوال وافعال کو تغلیباً احادیث کہا جاتا ہے،

بعض علماء نے لکھا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اقوال وافعال واحوال کو حدیث سے تعبیر کرنا خود ساختہ

اصطلاح نہیں ہے، بلکہ خود قرآن کریم سے مستنبط ہے، وہ اس طور پر کہ آپ کے ارشادات جن کو حدیث کہا جاتا ہے وہ سراسر بیانِ دین ہیں اور سورۃ والضحیٰ میں اسی بیانِ دین کو تحدیث سے تعبیر کیا ہے واما بنعمۃ ربک فحدث۔ یہاں پر نعمت سے مراد دین ہے جیسا کہ بعض دوسری آیاتؔ میں ہے، پس حدیث کا تسمیہ حدیث کے ساتھ اسی تحدیث سے ماخوذ ہے، اس کی قدرے مزید وضاحت یہ ہے کہ دراصل، واما بنعمۃ ربک فحدث مربوط ہے ووجدک ضالاً فھدیٰ کیساتھؔ اور آیت کے مضمون کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے آپ کو انجان اور ناواقف پایا تو ہم نے آپ کو علوم و معارف عطا کئے، پھر آگے چل کر کہتے ہیں سو آپ ان علوم و معارف کو (جو آپ کی احادیث میں موجود ہیں،) لوگوں کے سامنے بیان کیجئے، اس بیان کرنے کو آیت شریف میں تحدیث سے تعبیر فرمایا، پس اسی سے یہ لفظ حدیث ماخوذ ہے،

## حدیث کے قریب المعنیٰ چند الفاظ اور ان کا باہمی فرق

جاننا چاہئے کہ یہاں پر چند اصطلاحی الفاظ اور ہیں، حدیث، خبر، اثر اور سنت یہ الفاظ آپس میں مترادف ہیں، یا مختلف؛ جس کو محدثین بھی لکھتے ہیں، اور اصولیین بھی، جیسا کہ آپ نورالانوار اور شرح نخبہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں:

جمہور محدثین کی رائے یہ ہے کہ حدیث اور خبر دونوں مترادف ہیں پھر حدیث کی تعریف میں اختلاف ہے، بعضوں نے حضور کے اقوال و احوال ہی کے ساتھ مخصوص رکھا ہے اور بعض نے صحابہ کے اقوال کو بھی حدیث کی تعریف میں داخل مانا ہے، اور بعض نے تابعین کے اقوال کو بھی شامل کیا ہے، بعض محدثین کی رائے یہ ہے کہ حدیث اور خبر میں تباین ہے۔ حدیث، ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خبر ماجاء عن غیرہ، اور بعض نے حدیث کو خاص یعنی ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خبر کو عام یعنی ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعن غیرہ کہا ہے،

اب رہا فرق درمیان سنت وحدیث کے، سو بعض نے تو ان کو ایک دوسرے کے مرادف کہا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف اقوال پر ہوتا ہے اور سنت عام ہے، اس کا اطلاق آپ کے اقوال و افعال اور احوال سب پر ہوتا ہے، اور اثر کا اطلاق تو محدثین کے یہاں حدیث مرفوع وموقوف دونوں پر ہوتا ہے چنانچہ امام طحاویؒ نے اپنی کتاب کا نام شرح معانی الآثار رکھا اور اس میں وہ روایاتِ مرفوعہ وموقوفہ سب ہی لاتے ہیں اور بعض علماء نے اثر کو خاص قرار دیا ہے، موقوف کیساتھ، مرفوع پر اس کا اطلاق نہیں کرتے ہیں۔

---

لہ چنانچہ ارشاد ہے، واذکروا نعمۃ اللہ علیکم وما انزل علیکم من الکتاب والحکمۃ یعظکم بہ، الآیۃ، الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی، الآیۃ، ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے دین کو نعمت سے تعبیر کیا ہے۔ ٹہ اور فاما الیتیم فلا تقہر الم یجدک یتیماً فآویٰ سے مربوط ہے، واما السائل فلا تنہر، ووجدک عائلاً فاغنیٰ سے مربوط ہے، گویا لف ونشر غیر مرتب ہے ۱۲

## مدون اوّل (اور تدوینِ حدیث)

تدوینِ حدیث کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین وکبار تابعین کے یہاں تو تدوین اور ترتیب کا سلسلہ نہیں تھا، ان کے یہاں تو علوم نبویہ سینوں میں محفوظ تھے، تصنیف وتالیف کا ان کے یہاں دستور نہیں تھا، اسلئے کہ عربوں کے حافظے بڑے قوی ہوتے تھے، ان کو لکھنے کی ضرورت کیا تھی، ؟ غرضیکہ اس وقت عام طور سے احادیث صحابۂ کرام وتابعین کے سینوں میں محفوظ تھیں، صحابۂ کرام اور تابعین جب دنیا سے رخصت ہونے لگے اور قریب تھا کہ دنیا صحابہ کے متبرک نفوس سے خالی ہوجائے اس لئے کہ حضور کے وصال کو تقریباً سو برس ہورہے تھے، ۹۹ھ میں حضرت عمر بن عبد العزیزؒ جب خلیفہ ہوئے تو انھوں نے اس اندیشہ سے کہ ایسا نہو کہ ان متبرک ہستیوں کے اٹھنے کے ساتھ یہ علوم بھی جو ان کے سینوں میں محفوظ ہیں، ان کے ساتھ قبروں میں چلے جائیں اس لئے انھوں نے ۹۹ھ میں اپنے زیر اثر ممالک کے علماء وحفاظِ حدیث کے نام فرامین روانہ فرمائے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو جمع کیا جائے. چنانچہ حافظ ابو نعیم اصفہانیؒ تاریخ اصفہان میں لکھتے ہیں، کتب عمر بن عبد العزیز الی الآفاق انظروا احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاجمعوہ اور بعض روایات سے معلوم ہوتاہے کہ انھوں نے خاص طور سے قاضی ابوبکر بن حزمؒ کو، جو آپ کی طرف سے مدینہ منورہ کے قاضی اور امیر تھے، یہ فرمان لکھا، جیساکہ مؤطا محمد میں امام محمدؒ نے اپنی سند سے نقل کیا ہے. اور امام بخاریؒ نے صحیح بخاری باب کیف یقبض العلم کے ذیل میں تعلیقاً ذکر فرمایا ہے، کتب عمر بن عبد العزیز الی ابی بکر بن حزم انظر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاکتبہ لی، فانی خفت دروس العلم وذھاب العلماء، یعنی حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے ابوبکر بن حزمؒ کے نام فرمان بھیجا، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو تلاش کرو، ان کو لکھ کر میرے پاس بھیجو، اس لئے کہ مجھے علم کے مٹ جانے اور علماء کے ختم ہوجانے کا اندیشہ ہے، چنانچہ خلیفہ عادل عمر بن عبد العزیزؒ کی تحریک پر اس وقت کے حضرات محدثین نے احادیث کو جمع کیا. ابتداءً جن حضرات نے احادیث کو جمع کیا. ان میں دو نام زیادہ مشہور اور منقول ہیں ایک ابن شہاب الزہریؒ جن کا پورا نام محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب الزہریؒ ہے. دوسرے ابوبکر بن حزمؒ (ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم) چونکہ یہ دونوں حضرات معاصر وہم زمانہ ہیں، ابن شہاب زہری کی وفات ۱۲۵ھ میں ہے اور ابوبکر بن حزم کی وفات ۱۲۰ھ میں ہے اس لئے یقین کیساتھ یہ تعیین نہیں کیجا سکتی کہ اوّل مدون ان دو میں سے کون ہے ؟ اکثر حضرات کا میلان ابن شہاب الزہریؒ کی طرف ہے، یہی امام مالکؒ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ سیوطیؒ وغیرہ کی رائے ہے، اور امام بخاریؒ کا میلان بظاہر ابوبکر بن حزمؒ کی جانب ہے، اس لئے کہ حضرت امام بخاریؒ نے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، ان ہی کے نام کی تصریح فرمائی ہے،

جمہور کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابن عبد البر نے التمہید میں امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ وفات پاچکے تھے قبل اس کے کہ قاضی ابوبکر بن حزم اپنی جمع کردہ احادیث ان کی خدمت میں بھیجیں، اور مزید برآں ابن عبد البرؒ نے جامع بیان العلم واھلہ میں لکھا ہے کہ امام زہریؒ نے فرمایا کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے ہمیں جمع سنن کا حکم فرمایا، فکتبنا ھا دفتراً دفتراً، تو ہم نے احادیث کے دفتر کے دفتر لکھ ڈالے اور ان کو خلیفۂ راشد کی خدمت میں بھیجدیا، انھوں نے ان کو اپنے ماتحت ملکوں میں بھیجدیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن شہاب الزہریؒ نے احادیث ابن حزم سے پہلے لکھدی تھیں، لہٰذا اولیت کا سہرا ان ہی کے سر ہے۔

اس سلسلہ میں ایک تیسرا نام شعبی کا لیا جاتا ہے جن کا نام عامر بن شراحیل ہے، چنانچہ علامہ سیوطی رحمہ نے تدریب الراوی میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ سے نقل کیا ہے کہ اما جمع حدیث الی مثلہ فقد سبق الیہ الشعبی یعنی صرف ایک مضمون کی احادیث کو جمع کرنے کا کام سب سے پہلے شعبی نے کیا ہے، اور انھوں نے طلاق سے متعلقہ احادیث کو جمع کیا، اور لکھا، ھذا باب من الطلاق جسیم، یعنی احادیث متعلقہ بالطلاق کا یہ ایک بہت بڑا باب ہے اور قرین قیاس بھی یہی قول معلوم ہوتا ہے کہ شعبی کو مدون اوّل قرار دیا جائے تقدم زمانی کی وجہ سے، اس لئے کہ شعبی کی ولادت ۱۷ھ ہے، اور زہری کی ولادت ۵۰ھ ہے، لیکن اس کے باوجود مدونین میں ان کا نام مشہور نہیں ہوا، وجہ یہ ہے کہ ان کی تدوین کا تعلق ایک خاص مضمون کی احادیث سے تھا، یعنی جن کا تعلق طلاق سے ہو، ہر نوع کی روایات کو انھوں نے جمع نہیں فرمایا۔

بس اس کا خلاصہ اور تحقیق۔ واللہ اعلم۔ یہ ہے کہ صرف ایک نوع اور ایک مضمون کی احادیث کو جمع کرنے کا کام سب سے پہلے عامر بن شراحیل شعبی کا کارنامہ ہے، اور مطلقاً جمع حدیث کے سلسلہ میں دو قول ہیں، عند الاکثر الزہری وعند البعض ابوبکر بن حزم، ویظھر الیہ میل البخاریؒ۔

**فائدہ:**۔ مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا کہ تدوینِ حدیث کا یہ اہم ترین کام حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کی تحریک پر ہوا جو یقیناً ایک تجدیدی کارنامہ ہے، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے[1] حق تعالیٰ شانہ اس امّت میں ہر سو سال پر ایک ایسی شخصیت یا جماعت کو پیدا فرمائیں گے جو احیاء دین کے سلسلہ میں ایک نمایاں خدمت انجام دے گی۔ چنانچہ علماء نے خلیفۂ عادل عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کو پہلی صدی کا مجدد قرار دیا ہے، اور علامہ سیوطیؒ نے اس پر علماء کا اتفاق لکھا ہے، سو یہ احادیثِ شریفہ کا جو مبارک ذخیرہ ہمارے سامنے موجود ہے، موصوف

---

[1] من حدیث ابی ہریرۃ مرفوعاً ان اللہ یبعث لھذہ الامۃ علیٰ رأس کل مائۃ سنۃ من یجدد لہا دینہا اخرجہ ابو داؤد فی کتاب الملاحم وکذا الطبرانی فی الاوسط والحاکم فی المستدرک۔

ہی کی حسن تدبیر اور سعیٔ مشکور کا نتیجہ ہے، تقبل اللہ مساعیہ، وجزاہ اللہ عنا وعن جمیع المسلمین خیراً۔

ویسے علماء نے ہر زمانہ میں ہر صدی کے مجدد کی اپنی اپنی تحقیق اور معلومات کے مطابق تعیین فرمائی ہے، اور اس پر کتابیں لکھی گئی ہیں، بہت سے ارباب علم واصحاب بصیرت کی رائے یہ ہے کہ حضرت مولانا محمد الیاس صاحب نور اللہ مرقدہ کی دعوت وتبلیغ کی یہ مبارک تحریک چودہویں صدی ہجری کے تجدیدی کارناموں میں سے ایک کارنامہ ہے

## طبقات المدونین

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ تدوین حدیث کے مختلف دور ہیں، پہلا دور تو وہ ہے جو اوپر گذرا، جس کو تدوین علی الاطلاق کہا جائے گا، یعنی کیف ما اتفق ہر نوع کی روایات واحادیث کو بلا کسی خاص ترتیب اور مضمون کی رعایت کے یکجا کتابی شکل میں جمع کرنا، دوسرا دور تدوین علی الابواب کا ہے، یعنی احادیث کے مخلوط ذخیروں میں سے ہر مضمون کی حدیثیں الگ الگ چھانٹ کر الگ الگ ابواب میں ترتیب دی جائیں اس کے بعد پھر تیسرا دور آتا ہے تدوین علی الصحاح کا، جس میں حضرات محدثین نے یہ اہتمام کیا کہ موجودہ ذخیروں میں سے احادیث صحیحہ کو سقیمہ سے ممتاز کیا جائے، اور صرف صحیح احادیث کا الگ انتخاب کیا جائے، سب سے پہلا دور پہلی صدی کے اختتام پر پایا گیا، دوسرا دور دوسری صدی کے وسط میں پایا گیا، اور تیسرا دور تیسری صدی کے اوائل میں پایا گیا،

پہلے دور کے حضرات کی تعیین تفصیل کیساتھ اوپر گذر چکی، اور دوسرے دور کے حضرات میں یہ نام زیادہ مشہور ہیں، ابن جریج، ان کا نام عبد الملک بن عبد العزیز بن جریج ہے، ہشیم بن بشیر الواسطی، معمر بن راشد الیمنی، امام مالک[1] اور عبد اللہ بن مبارک وغیرہ اور تیسرے دور کے حضرات میں سب سے پہلے نام نامی اسم گرامی حضرت امام بخاری علیہ الرحمۃ کا ہے، اور اس کے بعد امام مسلم علیہ الرحمۃ کا۔

ان تینوں ادوار (طبقات ثلثہ) کا ذکر علامہ سیوطی نے اپنے الفیہ[2] میں اس طرح فرمایا ہے ؎

اول جامع الحدیث والاثر ۔۔۔ ابن شہاب أمر لہ عمر

واول الجامع للابواب ۔۔۔ جماعۃ فی العصر ذو اقتراب

---

[1] ان کی سوانح وسیرت پر مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں، منجملہ ان کے ایک کتاب وہ ہے جس کو حضرت امام مالک کے بلا واسطہ شاگرد رشید ابو محمد عبد اللہ بن عبد الحکم المالکی المصری المتوفی ۲۱۴ھ نے تالیف فرمایا ہے، جس میں موصوف کے زہد وقناعت تقویٰ وطہارۃ، خوف وخشیۃ اور زمانۂ خلافت میں عدل وانصاف اور تواضع کے قصے بہت اچھے انداز میں جمع کئے ہیں، جس کا اردو میں ترجمہ ابھی قریب میں مکتبہ خلیلیہ سے شائع ہوا ہے، کتاب کے مترجم مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی مدفیوضہم ہیں۔

[2] الفیہ بھی ایک نوع ہے تصنیف کی کہ ایک ہزار اشعار میں کسی بھی فن کی ایک کتاب لکھی جائے، اصول حدیث میں الفیۂ سیوطی اور الفیۂ عراقی مشہور ہیں

کابن جریج وھشیم مالک ومعمر وولد المبارک

واول الجامع باقتصار علی الصحیح فقط البخاری

یعنی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے حکم سے حدیث کو جمع کرنے والی سب سے پہلی ہستی ابن شہاب الزہری کی ہے اور خاص ابواب کی ترتیب پر سب سے پہلے احادیث کو جمع کرنے والے حضرات کی ایک جماعت ہے جو تقریباً ہم زمانہ ہیں، جیسے ابن جریجؒ، ہشیمؒ، امام مالکؒ، معمر بن راشد الیمنیؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ، اور صرف صحیح احادیث کو جمع کرنے والوں کے پیش رو حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

ہمارے حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ نے مقدمۂ اوجز میں لکھا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے طبقاتِ مدونین چار معلوم ہوتے ہیں، انھوں نے آخری طبقہ سے پہلے ایک طبقہ کا اضافہ کیا ہے، یعنی تدوین علی المسانید، مسند انواعِ کتب حدیث میں سے ایک خاص قسم کا نام ہے، جس میں احادیث صحابہ کے اسماء کی ترتیب پر ذکر کیجاتی ہیں، مضمون کا لحاظ اس میں نہیں ہوتا، اس طبقہ میں حافظ نے دو شخصوں کا نام پیش کیا ہے، عبیداللہ بن موسیٰ العبسی اور نعیم بن حماد الخزاعی اور پھر اس کے بعد تو سلسلہ قائم ہوگیا، اور بہت سی مسانید لکھی گئیں، مسندِ ابوداؤد الطیالسی، مسندِ حمیدی، مسند ابویعلی اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی مسند تو بہت ہی مشہور ہے، اور میرے خیال میں وہ اس وقت موجودہ کتب حدیث میں سب سے ضخیم اور بڑی ہے، سنا ہے کہ اس میں تیس ہزار حدیثوں کا ذخیرہ ہے، اور بہت بڑی خوبی کی بات یہ ہے کہ باوجود اس کثرۃِ تعداد روایات کے اس کی روایات قوی ہیں چنانچہ شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب کو طبقاتِ کتبِ حدیث میں سے دوسرے طبقہ میں شمار فرمایا ہے، یعنی سنن ثلاثہ (ابوداؤد، ترمذی، نسائی) کے درجہ میں لیا ہے۔

## کتابتِ حدیث

اس پانچویں نمبر۔ جو مدون حدیث کی بحث ہے۔ کا ایک تکملہ باقی ہے یعنی کتابتِ حدیث، اور حاصل اس کا یہ ہے جیسا کہ حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ درس بخاری میں فرماتے تھے کہ فرقۂ ضالہ یعنی منکرین حدیث نے یہاں پر یہ اشکال کیا کہ تدوینِ حدیث کا سلسلہ جیسا کہ مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے تقریباً سوسال بعد شروع ہوا، جو کلام متکلم کے انتقال کے سوسال بعد لکھا اور مرتب کیا گیا ہو، وہ کیونکر قابل قبول ہوسکتا ہے، اس طویل مدت میں بہت کچھ سہو و نسیان کا قوی امکان ہے، اس لئے کہ موجودہ کتب حدیث میں سب سے قدیم مجموعہ مؤطا مالک ہے، اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب مکی کے حضور کے وصال سے تقریباً ایک سو دس سال یا ایک سو بیس سال بعد ہے، کیونکہ مؤطا ۱۲۰ھ یا ۱۳۰ھ میں تیار ہوئی، منکرینِ حدیث کے اس

نوع کے اشکالات وتفوہات کے ہمارے علماء نے جوابات دیئے ہیں، مستقل کتابیں[1] چھپی ہیں ہمیں یہاں یہ کہنا ہے کہ منکرین کی جانب سے یہ سراسر مغالطہ ہے وہ کتابتِ حدیث اور تدوینِ حدیث میں فرق نہیں کر رہے ہیں حالانکہ دونوں میں فرق ظاہر ہے وہ یہ کہ تدوینِ حدیث جس کا بیان ابھی ہوا وہ اور ہے، اور نفس کتابتِ حدیث اور چیز ہے، تدوین سے مراد باقاعدہ کتابی شکل میں یکجا جمع کرنا ہے، یہ بیشک حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے تقریباً ایک سو سال بعد شروع ہوا لیکن نفس کتابتِ حدیث کا سلسلہ حضور کی حیاتِ طیبہ ہی سے شروع ہو چکا تھا، بہت سی احادیثِ صحیحہ اس پر دال ہیں اور اکثر مصنفین صحاح ستہ نے کتابۃ العلم کے عنوان سے مستقل ابواب قائم فرمائے ہیں،

حضرت امام بخاری علیہ الرحمہ نے بخاری شریف میں باب کتابۃ العلم کے ذیل میں تین احادیث ذکر فرمائی ہیں،

۱۔ سب سے پہلے حضرت ابو جحیفہؓ کی روایت نقل کی ہے جو شاگرد ہیں حضرت علیؓ کے انھوں نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ آپ کے پاس کوئی کتاب ہے؟ (جس میں احادیث نبویہ یا بعض خصوصی احکام اہل بیت سے متعلق لکھے ہوئے ہوں) اس پر حضرت علیؓ نے جواب میں ارشاد فرمایا، لا الا کتاب اللّٰہ اوفہم اعطیہ رجل مسلم اومافی ھذہ الصحیفہ، یعنی میرے پاس کوئی چیز لکھی ہوئی نہیں ہے سوائے کتاب اللہ کے کہ وہ لکھی ہوئی موجود ہے، یا ہمارے پاس وہ فہم اور سمجھ ہے جو ایک مسلمان شخص کو عطا کی گئی ہو یا وہ امور ہیں جو اس صحیفہ میں درج ہیں، حضرت ابو جحیفہؓ نے پوچھا ومافی ھذہ الصحیفہ، اس صحیفہ میں کیا باتیں ہیں؟ حضرت علیؓ نے جواب دیا، العقل وفکاک الاسیروان لایقتل مسلم بکافر، یعنی بعض دیات وقصاص اور قیدیوں سے متعلق احکام ہیں، اور نسائی کی روایت میں ہے، فاخرج کتابا من قراب سیفہ، یعنی حضرت علیؓ نے اپنی تلوار کی میان سے ایک نوشتہ نکال کر دکھایا۔ ابو جحیفہؓ کے اس سوال کا منشاء یہ تھا کہ حضرت علیؓ کے بارے میں بہت سے لوگ یہ کہتے تھے کہ ان کے پاس مخصوص علوم ہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کچھ خاص وصیتیں فرمائی ہیں، جیسا کہ روافض کہتے ہیں حضرت علیؓ نے اپنے جواب میں اس کی پوری پوری تردید فرما دی،

۲۔ مذکورہ بالا باب کی دوسری حدیث حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ فتح مکہ والے سال مکہ میں ایک رجل خزاعی نے رجل لیثی کو قتل کر دیا تھا تو اس موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم محترم کی حرمۃ اور تعظیم

---

[1] حضرت مولانا حبیب الرحمن اعظمی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف "نصرۃ الحدیث" کے نام سے اسی موضوع پر اردو میں ایک عمدہ اور مستند کتاب ہے، اور السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی عربی میں مصطفی حسنی السباعی کی،

کے بارے میں ایک خطبہ ارشاد فرمایا، اس وقت ایک یمنی شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ یارسول اللہ یہ خطبہ مجھ کو لکھدیجئے، اس پر آپ نے فرمایا، اکتبوا لابی شاہ، کہ یہ خطبہ ان کو لکھ کر دیا جائے۔

۳- تیسری حدیث بھی ابوہریرہؓ ہی کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ، مامن اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم احد اکثر حدیثا منی الا ماکان من حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص فانہ کان یکتب ولا اکتب۔ یعنی صحابۂ کرام میں سے کوئی بھی مجھ سے زیادہ احادیث روایت کرنے والا نہیں ہے، بجز حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کے اس لئے کہ وہ لکھتے تھے اور میں نہیں لکھتا تھا۔

بخاری کی روایت میں تو صرف اتنا ہی ہے، اور سنن ابوداؤد کی روایت میں اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ خود فرماتے ہیں میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر بات کو لکھا کرتا تھا، تو مجھ کو بعض قریش نے اس سے منع کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بعض مرتبہ غصہ کی حالت میں ہوتے ہیں اور بعض مرتبہ فرطِ خوشی میں ہوتے ہیں، غرضیکہ ہر حالت کی بات قابلِ نقل نہیں ہوا کرتی، اس پر حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اس کا ذکر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا، آپ نے سن کر ارشاد فرمایا کہ نہیں ضرور لکھ لیا کرو خواہ غضب کی حالت ہو خواہ رضا کی، فانی لا اقول فیہما الا حقا، کہ میری زبان سے ہر حال میں حق بات ہی نکلتی ہے،

اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے اپنے اس مجموعے کا نام "صحیفۂ صادقہ" رکھا تھا، اور وہ فرمایا کرتے تھے، مایرغبنی فی الحیوۃ الا الصادقۃ والوھط، مجھے دنیا میں رہنے کی رغبت صرف دو چیزوں کی وجہ سے ہے ایک تو یہی صحیفۂ صادقہ، دوسرے اپنی ایک زمین کا نام لیا، جس میں وہ کھیتی وغیرہ کرتے ہوں گے، جس کو وہط کہا جاتا تھا، جس کا ذکر نسائی شریف کی ایک روایت میں بھی آیا ہے، یہ صحیفہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی وفات پر ان کے پوتے شعیب بن محمد بن عبداللہ کو ملا تھا، اور شعیب سے ان کے صاحبزادے عمرو روایت کرتے ہیں، چنانچہ حدیث کی کتابوں میں جتنی حدیثیں اس سلسلہ سے منقول ہیں، یعنی عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ، وہ سب صحیفۂ صادقہ ہی سے لی گئی ہیں،۔

لیکن بخاری کی اس حدیث پر دو اشکال ہوتے ہیں، پہلا اشکال یہ کہ اس حدیث کا مقتضیٰ تو یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی مرویات حضرت ابوہریرہؓ کی مرویات سے زائد ہونی چاہئیں، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ حضرت ابوہریرہؓ "اصحاب الالوف" میں سے ہیں، سہ

کن حدیث بوہریرہ را شمار
پنج الف و سہ صد و ہفتاد و چار

یعنی حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ احادیث کی تعداد پانچ ہزار تین سو چہتر ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اصحاب مئین میں سے ہیں ان سے صرف سات سو کے قریب حدیثیں مروی ہیں۔

## ایک اشکال اور اس کا جواب

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں اس اشکال کے متعدد جوابات دیئے ہیں۔

۱۔ یہ استثناء منقطع ہے اور اس صورت میں اشکال سرے سے ہی ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ صحابہ میں سے مجھ سے زیادہ کسی کے پاس حدیثیں نہیں ہیں، گویہ بات ضرور ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کتابۃً حدیث کرتے تھے اور میں نہ کرتا تھا، سو اس میں امکان ہے اس بات کا کہ ان کی احادیث مجھ سے زائد ہوجائیں (جس کو میں یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتا)، ہاں! عبداللہ بن عمرو بن العاص کے علاوہ دوسرے صحابہ کے مقابلہ میں وہ بالجزم یہ بات کہہ رہے ہیں کہ میری احادیث ان سے زائد ہیں،

اور اگر استثناء کو متصل مانتے ہیں تو پھر اس صورت میں بیشک ابوہریرہؓ کے کلام کا مقتضیٰ یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی احادیث میری احادیث سے زائد ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ کتب حدیث میں ان کی روایات ابوہریرہؓ کی روایات سے بہت کم ہیں، جیساکہ پہلے گذرگیا، سو اس کا سبب کیا ہے؟ ان کی روایات کہاں چلی گئیں؟ علماء نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی قلتِ احادیث کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں،

ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا اشتغال بالعبادۃ تعلیمی اشتغال سے زائد تھا، اس لئے ان کی روایات میں قلت ہوئی۔

دوسرا سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ اسلامی فتوحات کے بعد ان کا زیادہ تر قیام مصر یا طائف میں رہا ہے، اور ان دونوں جگہوں کی طرف علماء کی رحلۃ علمیہ اتنی نہیں تھی جتنی مدینہ منورہ کی طرف تھی، اور ابوہریرہؓ کا قیام مدینہ منورہ میں تھا، وہاں طالبین علم حدیث حاصل کرنے کے لئے کثرت سے جاتے تھے، اور خود ابوہریرہؓ وہاں پر تحدیثِ روایات میں منہمک تھے اور آخر عمر تک رہے، اس لئے ابوہریرہؓ سے روایت کرنے والوں کی تعداد دنیا میں بہت ہوئی اور ان کی روایات عالم میں خوب نشر ہوئیں، چنانچہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ابوہریرہ سے روایت کرنیوالے اور ان کے شاگرد آٹھ سو تابعین ہیں، یہ بات کسی اور صحابی کو حاصل نہیں ہوئی۔

اور ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ ابوہریرہؓ کے حق میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعاء فرمائی تھی کہ وہ کسی روایت کو نہ بھولیں، اس لئے ان کی روایات عبداللہ بن عمروؓ کی روایات سے بھی زائد ہوگئیں۔

اور ایک سبب یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کو شام کی فتوحات میں بہت سی کتابیں اور صحائف اہل کتاب کے صحائف میں سے دستیاب ہوئے تھے، جن کا وہ مطالعہ کرتے تھے اور ان سے مضامین

نقل بھی کیا کرتے تھے تو ان کے اس طرز عمل کی وجہ سے بہت سے تابعین نے ان سے حدیث لینی چھوڑ دی تھی، یہ تمام جوابات حافظؒ نے فتح الباری میں ذکر کئے ہیں، جن صحائف کا ذکر حافظ کے کلام میں آیا ہے ان کی طرف اشارہ حافظ ابن کثیرؒ نے بھی اپنی تفسیر[1] میں کیا ہے، خاص طور سے صحیفۂ یرموکیہ کا ذکر جو حضرت عبداللہؓ کو یرموک سے حاصل ہوا تھا، اس کا ذکر ان کی تفسیر میں کئی جگہ ہے، نیز ابوداؤد شریف باب امارات الساعۃ میں ہے وکان عبداللہ یقرأ الکتب۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ بخاری شریف کی اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ احادیث لکھتے نہ تھے، اور مستدرک حاکم وغیرہ کتب کی روایۃ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ لکھتے تھے۔ اس لئے کہ حسن بن عمرو کہتے ہیں کہ میری موجودگی میں ایک روز ابوہریرہؓ کے سامنے ایک حدیث پڑھی گئی تو حسن کہتے ہیں اس پر ابوہریرہؓ میرا ہاتھ پکڑ کر اپنے گھر لے گئے اور وہاں جاکر بہت سی حدیث کی کتابیں اور مجموعے انھوں نے ہم کو دکھائے اور فرمایا کہ دیکھئے یہ حدیث میرے پاس لکھی ہوئی موجود ہے۔ اس تعارض کا ابن عبدالبرؒ نے یہ جواب دیا کہ حدیثِ ہمّام (بخاری کی حدیث جس کے راوی ہمام ہیں) اصح ہے۔ اور وہ دوسری روایت ضعیف ہے، دوسرا جواب انھوں نے یہ دیا کہ دونوں روایتوں کے درمیان جمع بھی ممکن ہے بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ ابوہریرہؓ عہد نبوی میں نہ لکھتے تھے بعد میں لکھنے لگے تھے۔ اس پر حافظؒ فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ اس سے زیادہ قوی جواب یہ ہے کہ ابوہریرہؓ کے پاس حدیث کے مکتوب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ان یکون بخطہ کہ ان کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہوں، سو جب بخاری کی روایۃ سے یہ ثابت ہے کہ وہ نہ لکھتے تھے، لہٰذا یہ بات متعین سی ہے کہ وہ حدیث ان کے پاس دوسرے کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی۔

اسی طرح دیگر صحابۂ کرام کے مکتوبات اور نوشتے ملتے ہیں، چنانچہ مکتوب سمرہ آپ نے صاحبزادوں کے نام مشہور ہے، مسند بزار میں جسکی ایک سو روایات ہیں اور امام ابوداؤد نے بھی اپنی سنن میں اس مکتوب سمرہ سے چھ روایات مختلف مضامین کی متفرق ابواب میں ذکر فرمائی ہیں جو سب کی سب ایک ہی سند سے مروی ہیں، اور ہر حدیث کے شروع میں امابعد[2]

---

[1] ذکرہ لی الشیخ محمد یونس الجونفوری۔ [2] سوال ہوتا ہے کہ ہر حدیث کے شروع میں امابعد کیوں ہے؟ جواب یہ ہے کہ در اصل صورتِ حال یہ ہے کہ مکتوبِ سمرہ احادیث کا ایک جزء یعنی رسالہ ہے، اس رسالہ کی جملہ احادیث ایک ہی سند سے مروی ہیں، گویا تمام احادیث سند میں مشترک ہیں اس لئے مرتب کتاب یعنی حضرت سمرہ نے یہ کیا کہ رسالہ کے شروع میں وہ سند لکھدی جس سے وہ سب احادیث مروی ہیں اس کے بعد رسالہ میں مسلسل متون احادیث کو ذکر فرمایا، اور چونکہ یہ رسالہ انھوں نے اپنے صاحبزادوں کے لئے لکھا تھا، یعنی یہ احادیث اس رسالہ میں ان کے لئے جمع کی تھیں، تو جس طرح مواعظ وغیرہ کے شروع میں خطبہ کے بعد لفظ امابعد ہوتا ہے، اسی طرح اس رسالہ کے شروع میں بھی ہے۔ اب بعد میں آنے والا ہر مصنف (بقیہ صفحہ آئندہ)

مذکور ہے۔ ایسے ہی ہمام بن منبہ کا صحیفہ عن ابی ہریرۃ معروف و مشہور ہے جو کچھ روز ہوئے حیدر آباد میں طبع ہو چکا ہے ۔اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوت نامے اور خطوط، اور بعض احکام صدقات و فرائض وغیرہ جو قلمبند کرا کر آپ نے اپنے عمال کو عطا فرمائے، چنانچہ کتاب الصدقات جو آپ نے عمرو بن حزم کو لکھوا کر عطا فرمائی جب کہ وہ نجران کے عامل بنا کر بھیجے جا رہے تھے، مشہور و معروف ہے۔

لیکن باقاعدہ کثرت سے اہتمام کے ساتھ کتابتِ حدیث حضور کے زمانے میں جمہور صحابہ نے نہیں کی، جس کی متعدد وجوہ ہیں۔

۱۔ اول یہ کہ کتابتہ خود مقصود بالذات نہیں بلکہ یہ تو صرف حفاظت کا ایک ذریعہ ہے، اگر کسی کا حافظہ نہایت قوی ہو تو اسے کتابت کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، اور عربوں کے حافظے بڑے قوی ہوتے تھے، بڑے بڑے قصیدے وہ نہایت سہولت سے ازبر کر لیتے تھے، ۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اکثر ان میں سے کتابت سے واقف ہی نہیں تھے، کم لوگ کتابت جانتے تھے،

اس کے علاوہ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض روایات سے کتابتِ حدیث کی ممانعت معلوم ہوتی ہے چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے، لا تکتبوا عنی غیر القرآن ومن کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ، اسی بنا پر صحابہ میں کتابتِ حدیث کے بارے میں اختلاف ہو گیا تھا، بعض جائز اور بعض ناجائز سمجھتے تھے، ان وجوہ سے صحابۂ کرام نے کثرت سے روایات کو نہیں لکھا۔

مذکورہ بالا تقریر سے معلوم ہوا کہ کتابتِ حدیث کے بارے میں روایات میں تعارض ہو گیا، بعض سے جواز بلکہ امر اور بعض سے منع ثابت ہو رہا ہے، اس کے کئی جواب ہیں۔

۱۔ مسلم شریف کی روایت میں محدثین کو کلام ہے، امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ حدیثِ مسلم کا رفع ثابت نہیں بلکہ وہ موقوف ہے صحابی پر۔

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ممانعت عارضی اور وقتی تھی تاکہ قرآن کے ساتھ حدیث کا التباس نہ ہو جائے۔

۳۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منع فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ یکجا دونوں کو نہ لکھا جائے۔

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) جب اس رسالہ میں سے کوئی حدیث لیتا ہے اوّل سے یا آخر سے یا درمیان سے، تو اس حدیث کے شروع میں وہ سند لگا دیتا ہے جو اس رسالہ کے شروع میں مذکور ہے، امام ابوداؤدؒ نے اس رسالہ سے مختلف قسم کی چھ احادیث اپنی پوری کتاب میں ذکر فرمائی ہیں، سب کے شروع میں وہ سند جوڑ دی جو رسالہ کے شروع میں ہے، اس لئے ان سب چھ حدیثوں کی سند کے ساتھ اما بعد پایا جا رہا ہے۔

اور اگر ایسا لکھا ہو تو اس کو مٹا دو۔

۴- اور کہا گیا ہے کہ نہی مقدم ہے، اذن کی روایات بعد کی ہیں جو اس کے لئے ناسخ ہیں۔

بہر حال اسلاف میں تو کتابتِ حدیث کے جواز و عدم جواز میں اختلاف رہا، لیکن بعد میں خلیفۂ عادل عمر بن عبدالعزیزؒ کے دورِ خلافت میں جوازِ کتابت بلکہ استحباب کتابت پر سب کا اجماع ہوگیا تھا، کما قال الحافظ بلکہ حافظ نے مزید لکھا ہے کہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس شخص پر تبلیغِ علم واجب ہو اور حال یہ کہ اس کو اپنے نسیان کا اندیشہ ہو تو اس کے حق میں کتابتِ حدیث واجب ہے۔

**نسبتہ**[1] جاننا چاہیے کہ علوم کی اجناس مقرر ہیں، اولاً علم کی دو قسمیں ہیں، عقلیہ، نقلیہ، پھر نقلیہ کی دو قسمیں ہیں ۱ شرعیہ ۲ غیر شرعیہ، پھر شرعیہ کی دو قسمیں ہیں، اصلیہ اور فرعیہ، اب دیکھنا یہ ہے کہ علم حدیث کونسی جنس میں سے ہے؟ سو علم حدیث کا تعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال وغیرہ سے ہے جو از قبیل منقول ہے، اور ہمارے دین کا مدار چونکہ قرآن و حدیث پر ہے، اور دونوں چیزیں اصلِ دین سے ہیں، لہذا علم حدیث علوم نقلیہ شرعیہ اصلیہ میں سے ہوا۔ اور علم فقہ گو علوم نقلیہ شرعیہ میں سے ہے لیکن فرعیہ ہے نہ کہ اصلیہ، اور نحو و صرف معانی وغیرہ گو علوم نقلیہ میں سے ہیں لیکن غیر شرعیہ ہیں۔

**مرتبہ** حضرت شیخؒ فرماتے تھے، مرتبہ دو اعتبار سے ہوتا ہے، ایک تعلیم و تعلم، دوسرے شرافت اور فضیلت کے لحاظ سے۔

تعلیم کے اعتبار سے علم حدیث کا مرتبہ یہ ہے کہ علوم عربیہ آلیہ کے بعد ہونا چاہئے، اس لئے کہ ہم عجمیوں کے لئے ان علوم کے بغیر حدیث کا سمجھنا مشکل ہے، دراصل علوم عربیہ کی دو قسمیں ہیں، آلیہ اور عالیہ یا مقصودہ اور غیر مقصودہ نحو و صرف، معانی بیان وغیرہ علوم آلیہ میں سے ہیں کہ قرآن و حدیث سمجھنے کے لئے آلہ ہیں، اور تفسیر، حدیث و فقہ علوم عالیہ اور مقصودہ ہیں، ترتیب اس طرح ہے تعلیم کی کہ اولاً علوم آلیہ کو پڑھا جائے اس کے بعد علوم عالیہ کو، جیسا کہ ہمارے ان مدارس عربیہ میں ہوتا ہے کہ نحو و صرف کی تعلیم ابتداء میں دیجاتی ہے، اس کے بعد حدیث اور تفسیر کی۔

---

[1] دوسری تعبیر اس کی جنس یا اجناس ہے، جیسا کہ حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ کی تقریر بر بخاری میں ہے، اور صاحب شرح تہذیب نے بھی جنس ہی کا لفظ اختیار کیا ہے، حاصل دونوں تعبیروں کا ایک ہی ہے کیونکہ نسبت کا مطلب بھی یہی ہے کہ اس علم کو فلاں علم سے کیا نسبت ہے، اور دونوں میں کیا تعلق اور فرق ہے، آیا یہ علم اس دوسرے علم ہی کی جنس سے ہے، یا اس کے علاوہ دوسری جنس سے۔

## علم حدیث کی فضیلت

اور فضیلت کے اعتبار سے یہ ہے کہ علم حدیث افضل العلوم الشرعیہ ہے، سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں لااعلم علمًا افضل من علم الحدیث علوم شرعیہ پانچ ہیں، حدیث، فقہ، تفسیر، اصول فقہ، اور علم العقائد، اور بعض علماء نے علم تصوف کو مستقل شمار کرکے علوم دینیہ بجائے پانچ کے چھ قرار دیئے ہیں، شرح عقائد کی مشہور شرح النبراس کے مصنف نے ایسا ہی کیا ہے، علامہ سیوطیؒ تدریب میں اس علم کی شرافت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دیگر تمام علوم شرعیہ اس علم کی طرف محتاج ہیں، فقہ کا محتاج ہونا تو ظاہر ہے (کہ زیادہ تر فقہی مسائل حدیث اور پھر دوسرے درجہ میں قیاس ہی سے ثابت ہیں)۔ اور تفسیر کی احتیاج اس علم کی طرف ایسے ہے کہ مفسرین نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ اولی التفاسیر ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، کہ بہترین تفسیر وہ ہے جو حدیث سے ثابت ہو لیکن عجیب بات یہ ہے کہ علامہ سیوطیؒ "اتقان فی علوم القرآن" میں بجائے علم حدیث کے علم تفسیر کو افضل العلوم فرمارہے ہیں، اور بظاہر یہی صحیح معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ علم کی افضلیت کا مدار اس کے موضوع پر ہوتا ہے، جتنا زائد افضل موضوع ہوگا اسی قدر علم افضل ہوگا اور علم حدیث کا موضوع اگر حضور کی ذات گرامی ہے تو علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم ہے جو کلام اللہ ہے، اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے جو علم حدیث کے موضوع سے افضل ہے، بہت عرصہ کی بات ہے کہ میں نے مولانا عبدالحی صاحب لکھنویؒ کی کسی تصنیف میں دیکھا تھا، انھوں نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ کا قصہ ہے کہ ماہ رمضان المبارک میں چند لوگ میرے پاس آئے جن کا آپس میں اس بات میں اختلاف ہو رہا تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات گرامی افضل ہے قرآن کریم سے یا قرآن کریم افضل ہے؟ مولانا لکھتے ہیں میں نے جواب دیا قرآن کریم افضل ہے، اور وجہ وہی بیان کی جو ابھی گذری یعنی حادث اور قدیم کا فرق کہ قدیم افضل ہوتا ہے حادث سے اس مضمون کی ایک حدیث المقاصد الحسنہ میں ملی ہے جس کے لفظ یہ ہیں اٰیۃ من کتاب اللہ خیر من محمد والہ، مگر علامہ سخاویؒ نے اس کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ مجھے یہ روایۃ کہیں نہیں ملی، لیکن آگے چل کر انھوں نے بہت سی روایات فضائل قرآن سے متعلق ایسی جمع کی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کریم کی ایک آیت آسمان وزمین اور دنیا ومافیہا سے افضل ہے، لیکن اس قسم کی روایات سے مسئلہ حل نہیں ہوتا۔

بندہ کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ قرآن کریم افضل ہے حضور کی ذات گرامی سے، تب بھی یہ کہا جائے گا کہ علم حدیث کا موضوع حضور کی ذات گرامی ہے بحیثیت وصف رسالۃ کے، اور علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم ہے باعتبار بیان معنی وایضاح مراد کے، جو بندوں کی صفت ہے، نہ باعتبار صفتِ باری ہونے کے یعنی علم تفسیر میں قرآن کریم سے بحث اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ وہ کلام الہی وصفتِ باری ہے بلکہ ایضاح معنی کے لحاظ سے بحث ہوتی ہے، لہٰذا کہہ سکتے ہیں کہ علم حدیث کا موضوع افضل ہے علم تفسیر کے

موضوع سے، وقد بقي بعض خبايا في الزوايا،[1]

**قسمة وتبويب** جس طرح کتاب کی قسمۃ اور تبویب ہوتی ہے جیسا کہ بعض مرتبہ مصنف شروع کتاب میں لکھدیتا ہے کہ میری یہ کتاب اتنے ابواب اور فصول پر مشتمل ہے، اسی طرح علم کی بھی قسمۃ اور تبویب ہوتی ہے، مثلاً، مناطقہ علم منطق کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس کے مباحث دو حصوں میں منقسم ہیں، تصورات اور تصدیقات یا قولِ شارح اور حجت صاحبِ تلخیص نے علم معانی کے بارے میں لکھا، الفن الاول في علم المعاني وهو ينحصر في ثمانية ابواب، کہ علم معانی کے مضامین آٹھ ابواب میں منحصر ہیں اسی طرح جاننا چاہیئے کہ علم حدیث کے مضامین منحصر ہیں ابواب ثمانیہ میں یعنی حدیث کی کتابوں میں آٹھ قسم کے مضامین بیان کئے جاتے ہیں، جس حدیث کو بھی آپ دیکھیں گے، اس کا مضمون ان ابوابِ ثمانیہ سے خارج نہیں ہوگا، بلکہ ان ہی میں سے کوئی سا ایک مضمون اس میں پایا جائے گا، اور وہ ابواب ثمانیہ یہ ہیں، عقائد، احکام، تفسیر، تاریخ، رقاق، مناقب آداب، فتن، حضراتِ محدثین نے ان ابواب ثمانیہ میں سے[2] ہر مضمون پر الگ الگ مستقل تصنیفات بھی لکھی ہیں، اور حدیثِ پاک کی جو کتاب ان جملہ ابوابِ ثمانیہ پر مشتمل ہوتی ہے، اس کو جامع کہا جاتا ہے (علی القول المشہور)

---

[1] اس کی وضاحت یہ ہے کہ یوں تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ حضور کی ذاتِ گرامی افضل ہے یا قرآن کریم؟ جو حضرات قرآن کو افضل قرار دیتے ہیں، وہ اس بنا پر کہ قرآن کریم کلامِ الٰہی وصفۃ باری ہے، اور تمام صفاتِ باری قدیم ہیں، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حادث ہیں، اور قدیم افضل ہوتا ہے حادث سے، اور علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم ہے جو قدیم ہے، یہاں پر بحث یہ ہے کہ لفظ قرآن کا اطلاق کلام نفسی اور لفظی دونوں پر آتا ہے، اور صفتِ باری جو قدیم ہے وہ قرآن بمعنی کلام نفسی ہے، نہ کہ قرآن بمعنی کلامِ لفظی اس لئے کہ وہ تو حادث مرکب من الحروف ہے، اور علم تفسیر کا موضوع قرآن بمعنی کلام لفظی ہے نہ بمعنی کلام نفسی کما ہو ظاہر فتأمل۔

[2] چنانچہ احادیث العقائد کا نام علم التوحید رکھا جاتا ہے، اس میں امام بیہقیؒ کی تصنیف، کتاب الاسماء والصفات، مشہور و معروف ہے اور احادیث الاحکام جن کا تعلق کتبِ فقہ کی ترتیب کے مطابق کتاب الطہارۃ سے لیکر کتاب الفرائض تک ہے، اس نوع کی تصانیف تو بیشمار ہیں، حدیث کی ایسی کتاب کا نام سنن رکھا جاتا ہے، اور احادیث التفسیر یعنی وہ احادیث جن کا تعلق تفسیر قرآن سے ہو اس کا نام علم التفسیر رکھا جاتا ہے، اس موضوع پر حدیث کی بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے تفسیر ابن مردویہ، تفسیر ابن جریر، تفسیر ابن ماجہ، تفسیر ابن کثیر، اور اسی طرح علامہ سیوطیؒ کی الدر المنثور جو فن حدیث میں تفسیر کی نہایت جامع اور مشہور و معروف کتاب ہے، اور احادیث التواریخ والسیر کے دو حصے ہیں، ایک وہ جس کا تعلق آسمان، زمین، ملائکہ، انبیاء سابقین و امم سابقہ جنات و شیاطین اور دیگر حیوانات کی تخلیق سے ہو، اس حصہ کا نام محدثین کی اصطلاح میں بدء الخلق ہے، (بقیہ صفحہ آئندہ)

**حکم شارع** جس علاقہ میں اس کی صلاحیت رکھنے والا صرف ایک ہی شخص ہو وہاں پر اس کو اس علم کا حاصل کرنا واجب لعینہٖ ہوگا، اور جہاں صلاحیت رکھنے والے متعدد اشخاص ہوں گے وہاں اس کی تحصیل واجب علی الکفایہ ہوگی، بفضلہ تعالیٰ وبتوفیقہ مقدمۃ العلم پورا ہوا۔

تنبیہ: مقدمۃ العلم کے یہ امور تسعہ ہم نے اس ترتیب اور نہج پر ذکر کئے ہیں جس کو حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ درس بخاری میں اختیار فرمایا کرتے تھے لیکن آگے مقدمۃ الکتاب میں ہم حضرت شیخ والی ترتیب کو قائم نہیں رکھ سکے اس میں جس ترتیب کو ہم نے زیادہ آسان اور سہل سمجھا اس کو اختیار کیا۔

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) صحیح بخاری میں بھی ایک کتاب، بدء الخلق، کے عنوان سے موجود ہے، اور دوسرا حصہ وہ ہے جس کا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتداء ولادت سے لیکر وفات تک، اور آپ کے آل واصحاب کرام کی ذات سے ہو، اس حصہ کا نام علم السیر ہے، چنانچہ اس میں بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد حافظ ابن قیمؒ کی سیرت ابن اسحاق، سیرت ابن ہشام، اور قسطلانیؒ کی مواہب لدنیہ اور شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کی مدارج النبوۃ اور مجد الدین فیروز آبادی صاحب قاموس کی سفر السعادۃ جس کی شرح شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لکھی جو شرح سفر السعادۃ کے نام سے مشہور ہے، اور احادیث الرقاق کو علم السلوک والزہد کہا جاتا ہے، اس موضوع پر حضرت امام احمد بن حنبلؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ وغیرہ محدثین کی کتاب الزہد مشہور ہے اور جامع ترمذی میں بھی زہد کی روایات کا کافی طویل باب موجود ہے، اور احادیث المناقب کا نام علم المناقب ہے اس میں بھی بہت سی تصانیف ہیں، جیسے مناقب قریش، مناقب الانصار، مناقب العشرۃ المبشرۃ اور محب طبری کی کتاب الریاض النضرہ فی مناقب العشرۃ المبشرۃ مشہور ہے اور القول الصواب فی مناقب عمر بن الخطاب، القول الجلی فی مناقب امیر المومنین علی، اور مناقب علی میں امام نسائیؒ کا رسالہ جس پر ان کی شدید مخالفت کی گئی تھی جس کا واقعہ مشہور ہے اور احادیث الآداب کا نام علم الادب رکھا جاتا ہے، امام بخاریؒ کی کتاب الادب المفرد اس موضوع پر مشہور ہے، بہت سے مدارس میں داخل نصاب ہے، اور احادیث الفتن کا نام علم الفتن رکھا جاتا ہے اس میں بھی متعدد تصنیفات ہیں، ایک طویل اور قدیم تصنیف اس میں نعیم بن حماد کی ہے اور اشراط الساعۃ یعنی علاماتِ قیامت کے موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ظاہر ہے کہ وہ بھی اسی علم الفتن میں شمار ہونگی، جیسے الاشاعۃ لاشراط الساعۃ سید شریف محمد البرزنجیؒ کی اور الاذاعۃ نواب صدیق حسن خاں بھوپالی کی اور شاہ رفیع الدین صاحب کی کتاب علاماتِ قیامت کے نام سے اردو میں۔ یہ سارا مضمون ہم نے انتہائی مفید ہونے کی بنا پر لامع الدراری کے مقدمہ سے تلخیص کے ساتھ لیا ہے۔

# مقدمۃ الکتاب

مقدمۃ الکتاب کا حاصل اور خلاصہ صرف دو چیزیں ہیں، احدھما یتعلق بالمصنِّف (بکسر النون) والثانی مایتعلق بالمصنَّف، اول ترجمۃ المصنف یعنی مصنف کے حالات اور پورا تعارف، دوسرے کتاب کا تعارف، اب اس ذیل میں جتنے امور بھی بیان کئے جائیں گے سب مقدمۃ الکتاب کہلائیں گے، سب سے پہلے مایتعلق بالمصنفؒ سنیئے۔

## مصنفؒ کا نام نسب اور نسبت

آپ کا نام نامی اسم گرامی سلیمان ہے، ابوداؤد کنیت ہے، والد ماجد کا نام اشعث ہے، پورا نسب اس طرح ہے،
سلیمان بن الاشعث بن اسحاق بن بشیر بن شداد بن عمر والازدی السجستانی، ویقال لہ السجزی، الازدی ازد یمن کا ایک مشہور قبیلہ ہے، السجستانی نسبت ہے، سجستان کی طرف، جو معرب ہے سیستان کا، یہ ایک معروف اقلیم ہے اطراف خراسان میں خراسان اور کرمان کے درمیان اسی لئے مصنف کو خراسانی بھی لکھتے ہیں، اور سجزی میں دو قول ہیں بعض کہتے ہیں سجستان کو سجز بھی کہا جاتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ تغیر نسبت میں آکر ہوا ہے، نسبت میں تغیر بہت ہوتے ہیں چنانچہ نسبت الی الری کے وقت رازی کہتے ہیں۔

سجستانی کے بارے میں مورخ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ یہ نسبت ہے سجستان یا سجستانہ کی طرف التی ہی قریۃ من قری بصرہ، یعنی جو بصرہ کا ایک قریہ ہے، شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ نے اس پر رد کیا ہے کہ ابن خلکان کو باوجود کمال تاریخ دانی اس میں غلطی ہوگئی، اور صحیح یہ ہے کہ اقلیم معروف کی طرف نسبۃ ہے، نواب صدیق حسن خان نے فرمایا ابن خلکان کے تخطیہ کی حاجت نہیں، اس لئے کہ انھوں نے اس قول کو قیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

## سنہ ولادۃ ووفاۃ

آپ تیسری صدی کے شروع میں ۲۰۲ھ میں سجستان میں پیدا ہوئے، تحصیل علم کے سلسلہ میں مختلف بلاد، مصر، شام، حجاز، عراق اور خراسان کا سفر کیا، بغداد

بار بار تشریف آوری ہوئی اور بصرہ ہیں سکونت اختیار فرمائی، اور اپنی اس سنن کی وہیں روایت کی۔

## بغداد کا قیام اور وہاں سے بصرہ منتقلی

آپ اخیر زمانۂ عمر میں وفات سے چار سال قبل ۲۷۱ھ میں امیر بصرہ کی درخواست پر بغداد سے بصرہ منتقل ہوگئے تھے، جس میں اس نے آپ سے تین فرمائشیں کی تھیں، جس کا قصہ وہ ہے جس کو امام صاحب کے ایک خادم ابو بکر بن جابر بیان کرتے ہیں کہ ایک روز کا واقعہ ہے کہ امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ مغرب کی نماز پڑھ کر بغداد میں اپنے مکان تشریف لے جاچکے تھے، امیر بصرہ ابواحمد الموفق آپ کے مکان کے دروازہ پر حاضر ہوئے دروازہ کو دستک دی، آپ کے خادم ابو بکر بن جابر نے جاکر عرض کیا کہ امیر بصرہ تشریف لائے ہیں، اندر داخل ہونے کی اجازت مل گئی، امام صاحب نے دریافت فرمایا کہ کیسے تشریف آوری ہوئی؟ انھوں نے کہا کہ تین حاجتیں ہیں، اوّل یہ کہ آپ بصرہ تشریف لے چلیں تاکہ بصرہ آپ کے علم سے معمور ہو، کیونکہ وہاں اقطار عالم سے آپ کے پاس لوگ علم حاصل کرنے کے لئے آئیں گے، دوسری حاجت یہ ہے کہ آپ میری اولاد کو اپنی یہ سنن پڑھادیں، اور تیسری یہ کہ ان کے لئے مجلسِ روایۃ (درس) الگ منعقد فرمائیں، اس لئے کہ اولاد امیر عوام کے ساتھ نہیں بیٹھا کرتی ہے، امام ابوداؤدؒ نے اوّل دو کو تو منظور فرمالیا، اور تیسری کی منظوری سے عذر فرمایا، اور فرمایا، الناس شریفهم ووضيعهم في العلم سواء، یعنی تحصیل علم کے بارے میں اونچے خاندان اور پست خاندان سب برابر ہیں ان کے خادم ابو بکر کہتے ہیں کہ پھر ایسا ہی ہوا ایک ہی مجلس میں سب سنتے تھے، لیکن امیر بصرہ کی درخواست کی رعایت میں صرف اتنا فرماتے تھے کہ اولاد امیر اور عوام کے درمیان ایک حجاب حائل کردیا جاتا تھا، باقی ان کے لئے مستقل علیحدہ مجلس منعقد نہیں کی گئی۔

امام موصوفؒ نے اپنی زندگی کے اخیر چار سال بصرہ میں گزار کر ۱۶ر شوال ۲۷۵ھ بروز جمعہ انتقال فرمایا۔ آپ نے وصیت فرمائی تھی کہ اگر ہوسکے تو حسن بن مثنی مجھے غسل دیں ورنہ سلیمان بن حرب کی کتاب الغسل کو دیکھ کر مجھے غسل دیا جائے، نماز جنازہ عباس بن عبدالواحد نے پڑھائی، اور حضرت سفیان ثوری کی قبر کے پاس مدفون ہوئے۔

## شیوخ واساتذہ

امام ابوداؤدؒ نے امام بخاریؒ وامام مسلمؒ کے شیوخ سے حدیث حاصل کی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے آپ کے شیوخ کی تعداد تقریباً تین سو بتائی ہے، بقیہ ارباب صحاح ستہ میں سے آپ کسی کے شاگرد نہیں ہیں، آپ کے شیوخ میں امام احمد بن حنبلؒ ہیں امام ابوداؤد امام احمد ابن حنبل کے بڑے ممتاز شاگردوں میں ہیں، اور خود امام احمد نے ان سے ایک حدیث سنی ہے۔ اور امام ابوداؤدؒ اس پر فخر کیا کرتے تھے، وہ حدیث "حدیث العتیرہ" ہے یعنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل

عن العتیرۃ فحسّنہا، صاحب منہل کو وہم ہوگیا، اور انھوں نے حدیث العتیرہ سے وہ مشہور حدیث سمجھی جو اکثر صحاحِ ستہ میں ہے، اور خود ابوداؤد میں بھی ہے یعنی لافرع ولا عتیرۃ، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ حدیث غریب نہیں ہے اور امام احمد بن حنبلؒ نے اس کو غریب فرمایا تھا، چنانچہ حافظ ابن کثیرؒ نے البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے کہ امام ابوداؤدؒ کہتے ہیں ایک روز میں امام احمدؒ کی خدمت میں حاضر تھا، اتفاق سے ابن ابی سمینہ بھی آگئے توان سے امام احمدؒ نے فرمایا کہ ان (امام ابوداؤد) کے پاس ایک غریب حدیث ہے اس کو لکھ لو، چنانچہ انھوں نے مجھ سے درخواست کی اس پر میں نے ان کو بھی وہ حدیث املار کرادی، اس قصہ میں اس حدیث کے غریب ہونے کی تصریح ہے۔

یہ ہمارے اور آپ کے سبق حاصل کرنے کا مقام ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ نے باوجود بے شمار احادیث معلوم و محفوظ ہونے کے اپنے ایک شاگرد کے پاس ایک حدیث دیکھی تو اس کو بڑے اہتمام سے سنکر اسی وقت نوٹ کرلیا، بلکہ دوسروں کو اس کی ترغیب فرمائی۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا ایک واقعہ اور یاد آیا جس کو ملا علی قاریؒ نے مرقاۃ میں لکھا ہے ایک مرتبہ امام احمدؒ کے کسی شاگرد نے ان سے سوال کیا، الی متی العلم؟ فاین العمل، کہ یہ پڑھنے پڑھانے کا کام آخر کب تک رہے گا، عمل کی نوبت کب آئیگی؟ امام احمدؒ نے یہ سن کر برجستہ ارشاد فرمایا علمنا هذا هو العمل کہ ارے! ہمارا یہ حدیثوں کو یاد کرنا سننا اور سنانا یہ بذاتِ خود عمل ہے، دراصل ان حضرات کے پاس محض الفاظ نہیں تھے، بلکہ علم کی حقیقت اور اس کی روح اور اس کا نور ان حضرات کے اندر موجود تھا، ایسی صورت میں یہ سب لکھنا پڑھنا اور علمی اشتغال خود عمل بن جاتا ہے، واللہ الموفق،

## امام ابوداؤد کے تلامذہ

یوں تو ظاہر ہے کہ امام ابوداؤدؒ کے سینکڑوں کیا بلکہ ہزاروں تلامذہ ہوں گے، لیکن ان میں جو مشہور شخصیتیں ہیں اور جو امامت کے درجہ کو پہنچے ہوئے ہیں ان میں امام ترمذیؒ و امام نسائیؒ یہ دونوں حضرات شامل ہیں، چنانچہ جامع ترمذی میں ایک روایت[1] کتاب الدعوات، کے اخیر میں اور ایک دوسری روایت کتاب المناقب میں مناقب اہلبیت کے بارے میں امام

---

[1] اس روایت کے الفاظ یہ ہیں، حدثنا ابوداؤد سلیمان بن الاشعث السجزی ..... عن انسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسأل احدکم ربہ حاجاتہ کلها حتی یسأل شسع نعلہ اذا انقطع ترمذی ص۲ ج۲، اور دوسری حدیث کتاب المناقب میں اس طرح ہے حدثنا ابوداؤد سلیمان بن الاشعث ..... عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احبوا اللہ لما یغذوکم من نعمہ واحبونی بحب اللہ واحبوا اهل بیتی بحبی، ترمذی ص۲۲ ج۲۔

ترمذیؒ نے امام ابوداؤدؒ سے نقل کی ہے ان دو روایات کے علاوہ بعض رواۃ کی تحقیق کے سلسلے میں دو جگہ اور بھی ذکر کیا ہے، اور امام نسائی کے بارے میں یہ بات تو محقق ہے کہ وہ امام ابو داؤد کے تلامذہ میں ہیں لیکن یہ بات کہ امام نسائی نے اپنی سنن میں امام ابوداؤد سے کوئی روایت لی ہے یا نہیں، یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی ہے دراصل صورتِ حال یہ ہے کہ امام نسائی کے امام ابوداؤد کے علاوہ ایک اور ابوداؤد استاذ ہیں اور ان کا نام بھی سلیمان ہے، سلیمان بن سیف الحرانی، امام نسائی اپنی سنن میں ان سے بکثرت روایت کرتے ہیں کہیں صرف کنیت ذکر کرتے ہیں اور بعض جگہ کنیت کیساتھ نام کی بھی تصریح کرتے ہیں اور فرماتے ہیں حدثنا ابوداؤد سلیمان بن سیف الحرانی، جہاں صرف کنیت ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں، حدثنا ابوداؤد، ان میں سے بعض مواقع کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ وغیرہ علماء کی رائے یہ ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس سے امام ابوداؤد سجستانی مراد ہیں، باقی میں نے پوری کتاب میں کسی جگہ بھی سجستانی یا سلیمان بن الاشعث کی تصریح[1] نہیں پائی، چونکہ حافظ کے نزدیک بعض مواضع میں ابوداؤد سے امام ابوداؤد سجستانی مراد ہیں، اسی لئے انھوں نے تقریب التہذیب میں امام ابوداؤد کے نام پر نسائی کا رمز بھی لکھا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب، اور چونکہ امام احمدؒ نے جو امام ابوداؤد کے بڑے اونچے اور مشہور اساتذہ میں سے ہیں، امام ابوداؤد سے ایک حدیث سنی ہے، اس لحاظ سے اگر امام احمدؒ کو ان کے تلامذہ کی فہرست میں ذکر کر دیا جائے، تو بیجا نہ ہوگا، اور امام ابوداؤدؒ کے لئے تو یقیناً یہ ایک بڑے فخر کی چیز ہے،

**اولاد** امام ابوداؤدؒ کے ایک صاحبزادے بھی ہیں ابوبکر عبداللہ بن ابی داؤد، یہ بھی بہت بڑے محدث ہوئے ہیں، اپنے والد سے حدیث حاصل کی، اور بغداد میں اکابر حفاظ میں ان کا شمار ہوتا تھا، گویا امام ابن امام تھے، ابھی قریب میں ان کی حدیث میں ایک تالیف بھی نظر سے گذری جس کا نام "البعث" ہے، جو بیروت سے شائع ہوئی ہے، جس میں احادیث متعلقہ حشر و نشر اور موت و قبر جمع فرمائی ہیں، مختصر سا پچاس ساٹھ صفحہ کا رسالہ ہے، جس میں بہت سی نادر حدیثیں انھوں نے جمع فرمائی ہیں، اسی طرح امام ابوداؤد کے ترجمہ میں ان کے ایک بھائی کا بھی ذکر ملتا ہے، چنانچہ حافظ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں لکھا ہے کہ امام ابوداؤدؒ کے بھائی محمد بن الاشعث عمر میں ان سے کچھ بڑے تھے اور علمی اسفار میں امام ابوداؤدؒ کے رفیق تھے،

---

[1] نسائی جلد ثانی ص۳۱۸ پر حاشیہ ۷ ملاحظہ فرمائیں، وہاں پر محشی نے یہ لکھا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ سند میں ابوداؤد سے امام ابوداؤد سجستانی مراد ہیں، کیونکہ وہ بھی امام نسائی کے شیوخ میں ہیں

## امام ابوداؤدؒ کا فقہی ذوق

امام ابوداؤدؒ پر فقہی ذوق دیگر مصنفین صحاح ستہ کی بنسبت غالب تھا چنانچہ بقیہ ارباب صحاح ستہ میں سے صرف یہی بزرگ ہیں، جن کو شیخ ابواسحٰق شیرازیؒ نے اپنی کتاب طبقات الفقہاء میں جگہ دی ہے اسی فقہی ذوق کا نتیجہ ہے، کہ ممدوح نے اپنی کتاب میں صرف احادیث احکام کو بڑے اہتمام سے جمع فرمایا ہے، چنانچہ دیگر کتب صحاح کی طرح اس میں آپ کو فضائل اعمال اور زہد کی روایات نہیں ملیں گی، گو اس لحاظ سے بہت سے ابواب سے یہ کتاب خالی ہوگئی، لیکن، فقہی احادیث کا جتنا بڑا ذخیرہ آپ کو اس میں ملے گا اتنا باقی کتب صحاح میں سے کسی میں نہیں ملے گا، امام غزالیؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ علم حدیث میں صرف یہی ایک کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے، زکریا ساجیؒ فرماتے ہیں، کتاب اللہ عزوجل اصل الاسلام وکتاب السنن لابی داؤد عہد الاسلام یعنی کتاب اللہ اصل الاسلام ہے اور سنن ابوداؤد فرمانِ اسلام ہے۔

## بئر بضاعہ کی زیارت اور ایک تحقیق علمی

امام ابوداؤدؒ کا بیان ہے کہ میں مدینہ منورہ کی حاضری کے موقع پر بئر بضاعہ کی زیارت کے لئے گیا تو میں نے اس کو اپنی چادر سے ناپا تو اس کا عرض سات ذراع تھا، جس باغبان نے دروازہ کھولا تھا اور مجھ کو کنویں تک پہنچایا تھا میں نے اس سے دریافت کیا کہ کیا عہد نبوی کے بعد اس کنویں کی دوبارہ تعمیر ہوئی ہے،؟ تو اس نے کہا نہیں، فرماتے ہیں میں نے اس کے پانی کو متغیر اللون پایا، امام ابوداؤدؒ نے بئر بضاعہ کی پیمائش کے قصہ کو اپنی اس کتاب میں احکام المیاہ میں حدیث بئر بضاعہ کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے، پہلے زمانے میں سفر حج وزیارت مدینہ منورہ علوم کی تحصیل اور تحقیقاتِ علمیہ کا بہت بڑا ذریعہ ہوتا تھا،

## کلمات الائمۃ فی وصفہ

ابن مندہؒ کہتے ہیں کہ جن حضرات نے احادیث کے درمیان نہایت جانفشانی سے چھان بین کی ہے، اور حدیث کے بڑے بڑے ذخیروں میں سے احادیثِ صحیحہ کو غیر صحیحہ سے علیحدہ اور ممتاز کیا ہے، ان میں چار حضرات خاص طور سے قابل ذکر ہیں، امام بخاری، امام مسلم، امام ابوداؤد، امام نسائی،

موسیٰ بن ہارونؒ ایک محدث ہیں وہ فرماتے ہیں، خُلِقَ ابوداؤد فی الدنیا للحدیث وفی الآخرۃ للجنۃ ما رأیت افضل منہ، یعنی امام ابوداؤد کی پیدائش دنیا میں حدیث کی خدمت کے لئے اور آخرت میں جنت کے داخلہ کے لئے ہوئی ہے، ان سے افضل آدمی میں نے نہیں دیکھا۔

ابراہیم حربیؒ کا مقولہ آپ کی شان میں مشہور ہے کہ جب مصنفؒ نے اپنی یہ سنن تالیف فرمائی تو انھوں نے اس کو دیکھ کر فرمایا اُلین لابی داؤد الحدیث کما الین لداؤد علیہ السلام الحدید، کہ امام ابوداؤدؒ کے لئے

فن حدیث ایسا آسان اور موم کر دیا گیا ہے جیسے حضرت داؤد علی نبینا علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے لئے اللہ تعالیٰ نے لوہے کو نرم فرما دیا تھا، کما قال تعالیٰ: والنا له الحديد، الآیۃ حافظ ابو طاہر السلفیؒ نے اسی مضمون کو منظوم کر دیا ہے[۵]

لان الحديثُ وعلمُہ بکمالہ لامام اھلیہ ابی داؤد

مثلُ الذی لان الحدید وسبکہٗ لنبی اھل زمانہ داؤد

بعض ائمہ سے منقول ہے کہ امام ابوداؤدؒ اپنے طور وطریق اور سیرت میں اپنے استاذ امام احمد بن حنبلؒ کے بہت مشابہ تھے، اور وہ مشابہ تھے اپنے استاذ وکیع کے، اور وہ مشابہ تھے سفیان کے، اور سفیان مشابہ تھے منصور کے، اور منصور ابراہیم کے، اور وہ علقمہ کے اور وہ عبداللہ بن مسعودؓ کے، اور عبداللہ بن مسعودؓ مشابہ تھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے رضی اللہ عنہم اجمعین،

## سہل بن عبداللہ تستریؒ کا قصہ

مشہور ہے کہ ایک مرتبہ سہل بن عبداللہ تستریؒ جو کہ اپنے زمانہ کے اکابر صوفیہ واولیاء میں سے ہیں، امام ابوداؤدؒ کی خدمت میں تشریف لائے اور عرض کیا کہ ان لی الیك حاجۃ مجھے آپ سے ایک غرض ہے جس کے لئے میں حاضر ہوا ہوں، امام صاحب نے فرمایا، ارشاد فرمائیے کیا ہے وہ حاجت؟ انھوں نے فرمایا اگر آپ پورا کریں تب بتلاؤں، امام صاحب نے فرمایا اگر ممکن ہوگا تو ضرور پورا کروں گا، اس پر انھوں نے فرمایا اَخرِج الیّ لسانك الذی تحدّث به احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی اُقبِّلہٗ، یعنی آپ اپنی زبان مبارک نکالیئے جس سے آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث بیان فرماتے ہیں، تاکہ میں اس کو چوموں، اس پر امام ابوداؤدؒ نے اپنی زبان نکالی، تو انھوں نے بوسہ لیا اور چلے گئے۔

## امام ابوداؤدؒ کا فقہی مسلک

امام ابوداؤدؒ کا فقہی مسلک کیا تھا؟ اس میں اختلاف ہے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے رسالہ "الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف" میں لکھا ہے۔ واما ابوداؤد والترمذی فهما مجتهدان منتسبان الی احمد واسحٰق، یعنی امام ابوداؤد اصول وقواعد کلیہ میں تو امام احمد کے متبع ہیں اور فروع میں ان کے تابع نہیں، امام احمدؒ کے وضع کردہ اصول کو سامنے رکھ کر خود استنباطِ احکام کرتے ہیں، خواہ وہ استنباط امام احمد کے مسلک کے موافق پڑے یا مخالف، ایسے مجتہد کو مجتہد منتسب کہا جاتا ہے، اور جو فقیہ اصول وقواعد میں بھی کسی دوسرے امام کا ماتحت نہ ہو وہ مجتہد مطلق

---

[۵] تستر معرب شوستر منہم سہل بن عبداللہ التستری شیخ الصوفیہ صحب ذاالنون المصری، کذا فی المعجم۔

کہلاتا ہے، حضرت شاہ عبد العزیز صاحب نے بستان المحدثین میں تحریر فرمایا ہے بعض ان کو شافعی کہتے ہیں اور بعض حنبلی، اور حضرت شیخ رح نے مقدمہ لامع میں لکھا ہے کہ تاج الدین السبکیؒ نے ان کو طبقات الشافعیہ میں ذکر فرمایا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ سبکی کے نزدیک یہ شافعی ہیں، اور اسی طرح نواب صدیق حسن خان نے ان کو شافعی شمار کیا ہے، اور شیخ ابو اسحٰق شیرازی رح نے اپنی کتاب طبقات الفقہاء میں ان کو اصحاب احمد میں شمار کیا ہے، اور عرف الشذی میں لکھا ہے، المشہور انہ شافعی والحق انہ حنبلی کالنسائی، اسی طرح فیض الباری میں ابن تیمیہ کے حوالہ سے ان کو حنبلی لکھا ہے علامہ انور شاہ صاحب کی طرح ہمارے حضرت شیخ کی بھی یہی رائے ہے کہ امام ابوداؤدؒ پکے حنبلی ہیں، جس کے حضرت نے کچھ شواہد بھی بیان فرمائے ہیں جو آگے آجائیں گے، مناسب یہ ہے کہ مصنفین صحاح ستہ میں سے باقی پانچ محدثین کے فقہی مسلک کا بھی ذکر کر دیا جائے۔

## دیگر مصنفین صحاحِ ستہ کا فقہی مسلک

حضرت امام بخاری رح کے مسلک میں اختلاف ہے مشہور یہ ہے کہ وہ شافعی المسلک ہیں، چنانچہ تاج الدین السبکی نے ان کو طبقات الشافعیہ میں ذکر فرمایا ہے، علامہ انور شاہ کشمیری رح اور اسی طرح ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری مجتہد ہیں، شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ جو مشہور ہے کہ امام بخاری شافعی المسلک ہیں سواس کی وجہ بظاہر یہ ہے کہ بعض مسائل خلافیہ مشہورہ میں وہ شافعیہ کے موافق ہیں، جیسے رفع الیدین، جہر بالآمین وغیرہٗ ورنہ ان کی موافقت امام اعظمؒ کے ساتھ امام شافعیؒ کے ساتھ موافقت سے کم نہیں ہے، چنانچہ وضوء من القبلہ وضوء من مس الذکر، مسئلہ القلتین اور جہر بالبسملہ وغیرہ مسائل میں حنفیہ کے موافق ہیں۔

امام مسلم رحؒ کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں، لا اعلم مذھبہ بالتحقیق، اور تراجم و ابواب (جو حاشیہ پر لکھے ہوئے ہیں) ان کے اپنے مقرر کئے ہوئے نہیں ہیں، بلکہ امام نوویؒ کی طرف سے ہیں، جیسا کہ مشہور ہے اور کسی مصنف کے مسلک فقہی کا اندازہ اس کے تراجم ابواب ہی سے ہوتا ہے، اور وہ یہاں ندارد ہے، اور نواب صدیق حسن خان نے الحطۃ فی ذکر الصحاح الستہ، اور اتحاف النبلاء میں ان کو شافعی المسلک لکھا ہے، اور مولینا عبد الرشید نعمانی نے ما تمس الیہ الحاجۃ، میں یہ لکھا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ یہ مالکی المسلک ہیں اس لئے کہ بعض علماء نے اپنی سند مسلسل بالمالکیہ امام مسلم تک پہنچائی ہے،

امام نسائی کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ رح نے تصریح کی ہے کہ وہ حنبلی ہیں، اور یہی علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ کی رائے ہے، اور تاج الدین السبکی نے اس کو طبقات الشافعیہ میں ذکر کیا ہے، اور یہی شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہٗ و نواب صدیق حسن خان کی رائے ہے کہ وہ شافعی المسلک ہیں۔

امام ترمذی رحؒ مسلکاً شافعی ہیں، کسی مسئلہ میں صراحۃً انھوں نے امام شافعیؒ کی مخالفت نہیں کی ہے،

بجز مسئلۂ ابراد بالظہر کے، امام شافعیؒ نے اِبراد بالظہر کے لئے جو شرائط لگائی ہیں اس پر امام ترمذیؒ نے اعتراض فرمایا ہے، کہ یہ قیود اطلاق حدیث کے خلاف ہیں، جس کی تصریح خود امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں فرمائی ہے، اور شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ امام ترمذی مجتہد منتسب الی احمد واسحق ہیں، جیساکہ امام ابوداؤد کے مسلک کے ذیل میں ابھی گذرا۔

امام ابن ماجہؒ کے بارے میں شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں غالباً وہ شافعی المسلک ہیں۔

## امام ابوداؤدؒ کے حنبلی ہونے کے قرائن

ہمارے حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ فرماتے تھے کہ امام ابوداؤد پکے حنبلی ہیں، اور اس کی تائید ان کے تراجم ابواب سے بخوبی ہوتی ہے، فانہ اھتم بذکر ادلۃ الحنابلۃ اکثر من غیرھم، اس لئے کہ امام ابوداؤد نے بنسبت دوسرے ائمہ کے حنابلہ کے دلائل کو کثرت واہتمام سے بیان کیا ہے، مثلاً باب البول قائماً کا ترجمہ قائم کیا اور روایت سے اس کا جواز ثابت کیا ہے جیساکہ حنابلہ کا مذہب ہے، اور اس کے خلاف جمہور کی روایات کو نہیں ذکر کیا، اور اسی طرح وضوء بفضل طہور المرأۃ کے سلسلہ میں جو صنیع اختیار فرمایا، اس سے بھی مذہب حنابلہ کی طرف رجحان معلوم ہوتا ہے اور وہ ایسے کہ مصنفؒ نے جواز کی روایات کو اولاً اور منع کی روایات کو اخیر میں ذکر فرمایا ہے جیساکہ مذہب حنابلہ ہے اور جمہور کے مسلک کا تقاضا یہ تھا کہ ابواب کی ترتیب اس کے برعکس ہوتی کہ پہلے منع کی روایات کو ذکر کیا جاتا بعد میں جواز کی اور اسی طرح باب الوضوء من لحوم الابل، قائم فرمایا اور اس کو حدیث سے ثابت کیا جیساکہ حنابلہ کا مسلک ہے اور اسی طرح ابواب الامامۃ، میں باب قائم فرمایا، باب الامام یصلی من قعود، یعنی اگر امام کسی عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھائے تو مقتدی کیسے نماز پڑھے؟ قائماً یا قاعداً جمہور کا مذہب یہ ہے کہ قائماً پڑھے اور امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ امام کی اتباع میں مقتدی بھی قاعداً پڑھے، اس باب میں مصنفؒ نے صرف حنابلہ کی دلیل ذکر فرمائی، واذا صلی جالساً فصلوا جلوساً، اور مصنف نے اس مسئلہ میں جمہور کے مسلک کے مطابق نہ باب قائم کیا اور نہ جمہور کی دلیل ذکر فرمائی، جمہور کی دلیل مرض الوفات کا قصہ ہے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی تھی، اور صحابہ نے آپ کے پیچھے قائماً پڑھی تھی، یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری فعل تھا، امام خطابی مشہور شارح سنن ابوداؤد نے بھی اس پر اظہار تعجب کیا ہے کہ مصنفؒ نے اپنی عادتِ شریفہ کے خلاف اس مسئلہ میں جمہور کی دلیل یعنی مرض الوفات کا قصہ ذکر نہیں فرمایا، ان کے الفاظ جن کو حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے یہ ہیں. فلست ادری کیف اغفل بذکر ھذہ القصۃ وھی من امہات السنن والیہ ذھب اکثر الفقہاء، یہ ہمارے حضرت شیخؒ کی رائے اور اس کی وضاحت ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے اس کتاب میں بعض ابواب مسلکِ حنابلہ کے خلاف بھی قائم کئے ہیں، لہٰذا یہ کہنا کہ یہ پکے حنبلی ہیں. محل نظر ہے۔

فائدہ: بعض علماء نے لکھا ہے کہ حضرات محدثین میں سے بعض کو جو شافعی اور کسی کو مالکی کہا جاتا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ان کے متبع اور مقلد محض ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حضرات خود مجتہد ہیں، کسی کا اجتہاد واستنباط کسی اما کے موافق پڑگیا، اور کسی کا کسی دوسرے امام کے موافق ہوگیا۔

## ائمہ متبوعین وغیر متبوعین

یہاں پر جان لینا مناسب ہے کہ اصحاب مذاہب دو قسم کے ہیں، ایک ائمہ متبوعین دوسرے غیر متبوعین، یعنی ایک تو وہ جن کے مذاہب رائج اور متبوع ہیں، ان کے اقوال منقح طور پر ترجیح الراجح کے ساتھ منقول اور محفوظ ہیں، اس نوع کے مذاہب اہلسنت والجماعۃ کے اس وقت دنیا میں صرف چار ہی ہیں، یعنی ائمہ اربعہ معروفہ کے مسالک، اور ان کا اتباع وتقلید بہت آسان ہے، کیونکہ ان حضرات کا فقہ مدون ومرتب ہے، امام بخاریؒ وغیرہ حضراتِ محدثین مجتہدین میں سے تو ہیں، لیکن ائمہ متبوعین میں سے نہیں ہیں، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ وغیرہ بعض حضرات کے مذاہب چند صدی تک متبوع اور رائج رہے، لیکن پھر ان کا سلسلہ ختم ہوگیا، چنانچہ سفیان ثوریؒ کا سلسلہ تقریباً پانچویں صدی تک چلتا رہا، اس کے بعد منقطع ہوگیا، اسی طرح امام اوزاعیؒ کا مسلک صرف دو صدی تک چل سکا، اس کے بعد منقطع ہوگیا، یہ شرف حق تعالیٰ شانہ نے ائمہ اربعہ ہی کو بخشا ہے، کہ ان کے مذاہب کے اتباع کا سلسلہ آج تک باقی رکھا، اور اخیر تک ان شاء اللہ باقی رہے گا، اس زمانہ میں ان چار ائمہ میں سے کسی ایک کی تقلید کے سوا کوئی اور مسلک ممکن الاتباع نہیں۔

## علامہ عبدالوہاب شعرانیؒ کا ایک مکاشفہ

یہ بات علامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لکھی ہے، نیز انھوں نے مذاہب اربعہ کی اہمیت بیان فرماتے ہوئے ائمہ اربعہ کے سلسلہ میں اپنا ایک مکاشفہ تحریر فرمایا ہے، وہ یہ کہ انہوں نے ان حضرات کے منازل وقباب کو اپنے مکاشفہ میں جنت کی نہر حیات پر دیکھا ہے انھوں نے اپنی مشہور ومعروف کتاب، المیزان الکبریٰ میں ان چاروں ائمہ کے چار قبوں کے نقشے بنائے ہیں، اور سب سے پہلے شروع میں ان قبوں کے متصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ بنایا ہے، گویا کل پانچ قبے ہوئے ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ، اس کے برابر میں امام ابو حنیفہؒ کا، پھر اس کے برابر میں امام مالکؒ کا، اور اس کے برابر میں امام شافعیؒ کا، اور اس سے آگے پھر امام احمدؒ کا انھوں نے ایک نہر کا نقشہ بنا کر اس کے کنارے پر یہ پانچوں قبے بنائے ہیں، اور یہ نہر جنت کی وہ نہر ہے جس کو نہرِ حیات کہتے ہیں، جس کا وجود دنیا میں بصورت دریائے شریعت مطہرہ ہے، وہ فرماتے ہیں ان چاروں ائمہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصی نیابت حاصل ہے، امت محمدیہ کو شریعت محمدیہ تک رہنمائی کرنے میں ان چاروں حضرات کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی خصوصی وابستگی ہے جس کی بناء پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ چاروں ائمہ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ دنیا میں جدا ہیں نہ آخرت میں، نیز وہ لکھتے ہیں کہ ہم نے اس نقشہ میں ائمہ اربعہ کے قبوں کے متصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے قبہ کو اس لئے ذکر کیا ہے کہ ان حضرات ائمہ کو یہ جو کچھ مقام عالی حاصل ہوا ہے، وہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے اتباع کا نتیجہ ہے اور اخیر میں وہ لکھتے ہیں کہ اس نقشہ میں جس ترتیب سے میں نے قبے بنائے ہیں وہ عقلی یا قیاسی نہیں ہیں، بلکہ یہ شکل اس شکل کے مطابق ہے جو میں نے اپنے بعض احوال میں جنت میں دیکھی ہے، قبوں کے اس نقشہ کو جو شخص دیکھنا چاہے تو وہ اصل کتاب، المیزان الکبریٰ، یا پھر حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی اردو تالیف ۔ شریعت وطریقت کا تلازم ص۱۵ دیکھے۔ حضرتؒ نے اس نقشہ کی شکل اس کتاب میں بنائی ہے،

**فائدہ** مضمون سابق سے معلوم ہوا کہ ان حضرات مصنفین صحاح ستہ میں سے کسی کے بارے میں یہ منقول نہیں کہ وہ حنفی تھے، لیکن یہ چیز بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے جس کو حضرت شیخؒ نے مقدمہ لامع میں لکھا ہے، حضرتؒ نے مقدمہ لامع میں بطور مثال تیس پینتیس ایسے اکابر محدثین کے نام گنوائے ہیں جو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ کے سلسلہ میں یا مذہب حنفی کے اتباع کرنے والوں میں داخل ہیں اور حال یہ ہے کہ وہ سب کے سب حضرت امام بخاریؒ یا دوسرے مصنفین صحاح کے اساتذہ وشیوخ یا شیوخ الشیوخ کی فہرست میں شامل ہیں۔

## امام ابوداؤدؒ کی احادیث منتخبہ

امام صاحبؒ فرماتے ہیں میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پانچ لاکھ حدیثیں لکھی ہیں ان میں سے چار ہزار آٹھ سو کا انتخاب کر کے اپنی اس سنن میں ذکر کیا، اور پھر ان چار ہزار حدیثوں میں سے صرف چار حدیثوں کا انتخاب کیا، فرماتے ہیں، ویکفی الانسان لدینہ من ذالک اربعۃ احادیث، یعنی ان چار ہزار میں سے صرف چار حدیثیں ایسی ہیں جو انسان کے دیندار بننے کے لئے کافی ہیں ۱ حدیث، انما الاعمال بالنیات ۲ حدیث من حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ ۳ حدیث لایکون المؤمن مؤمناً حتی یرضی لاخیہ مایرضی لنفسہ ۴ حدیث۔ الحلال بیّن والحرام بیّن وبینہما امور مشتبہات فمن اتقی الشبہات استبرأ لدینہ وعرضہ، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہٗ نے اس کی شرح یہ کی ہے کہ حدیث اوّل تصحیح عبادات کے لئے کافی ہے، اور ثانی عمر عزیز کے اوقات کی تضییع سے حفاظت کے لئے کافی ہے، اور ثالث حقوق العباد کی ادائیگی کے لئے کافی ووافی ہے، اور رابع مشتبہ امور سے بچنے کے لئے کافی ہے۔

امام ابوداؤدؒ کی ان احادیث منتخبہ کا ذکر تراجم رجال کی بہت سی کتابوں میں ملتا ہے، مشکوٰۃ شریف کے اخیر میں صاحب مشکوٰۃ کی طرف سے الاکمال کے نام سے ایک رسالہ ملحق ہے، اس میں بھی صاحب مشکوٰۃ

نے امام ابو داؤدؒ کے ترجمہ میں ان احادیث کو ذکر فرمایا ہے۔

حق تعالیٰ شانہٗ ان حضرات کو ہماری طرف سے اور تمام امتِ مسلمہ کی طرف سے بہت ہی جزائے خیر عطا فرمائے کہ انھوں نے واقعی امت محمدیہ کے ساتھ ہمدردی اور خیر خواہی کا حق ادا کر دیا، دیکھیے یہ کتنا بڑا کام ہے کہ لاکھوں احادیث کے ذخیرہ میں سے چند ہزار احادیث کا انتخاب فرماتے ہیں، اور پھر چند ہزار میں سے چند عدد کا انتخاب، صرف ہماری اور آپ کی سہولت کے لئے کہ ہمیں دین پر چلنا آسان ہو جائے، ہماری دنیا و آخرت سدھر جائے اس کے لئے کوشش فرمارہے ہیں، بہت غور سے ان احادیث کو اپنی زندگی کے تمام شعبوں میں ہم لوگوں کو پیش نظر رکھنا چاہیئے، ان احادیث منتخبہ کی افادیت اور جامعیت پر کوئی کہاں تک بیان کر سکتا ہے، بقول امام ابو داؤدؒ کے لاکھوں حدیثوں کا لب لباب ہے،

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ نے درس بخاری اور اسی طرح اوجز المسالک جلد سادس میں تحریر فرمایا ہے کہ امام ابو داؤدؒ کی بعینہٖ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہؒ کر چکے ہیں، البتہ امام اعظمؒ نے ان چار کے علاوہ ایک اور مزید حدیث کا بھی انتخاب فرمایا ہے، لہٰذا کل پانچ ہوئیں، اور وہ یہ ہے، المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ یہ بھی فرماتے تھے کہ اس پانچویں حدیث کو غالباً امام ابو داؤدؒ نے اس لئے نہیں لیا کہ اس کا مضمون اور معنی حدیث نمبر۲ یعنی لا یومن احدکم الخ سے مستفاد ہو رہا ہے۔

دراصل یہ، انما الاعمال بالنیات الخ والی حدیث بہت ہی اہم ہے اسی لئے حضرات محدثین اس کو اپنی تصانیف کے شروع میں لاتے ہیں، حضرت شیخؒ فرماتے ہیں تصوف کی حقیقت صرف تصحیح نیت ہے، آدمی جو بھی کام کرے تجارت و زراعت، تصنیف و تالیف، درس و تدریس، محنت و مزدوری پہلے اپنی نیت درست کرلے، حسن نیت سے مباحات بھی عباداتؔ میں داخل ہو جاتے ہیں، اور ایک موقعہ پر ارشاد فرمایا ہمارے

---

لہ اس پر مجھے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور معاذ بن جبلؓ کا ایک طویل قصہ یاد آیا جو ابو داؤد کی کتاب الحدود کے اوائل میں ہے، اور غالباً بخاری شریف میں بھی ہے، قصہ تو طویل ہونے کی وجہ سے حذف کیا جاتا ہے، البتہ اس کے آخر کا ٹکڑا یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات صحابی جن کا اوپر ذکر آیا آپس میں گفتگو فرمارہے تھے، ایک دوسرے کا حال دریافت کر رہے تھے، نیز یہ کہ عبادات میں ہر ایک کا معمول کیا ہے؟ ہر ایک نے اپنا معمول بیان کیا، پہلے ابو موسیٰ اشعریؓ نے معمولاتِ عبادات بیان کئے اس کو سننے کے بعد حضرت معاذ بن جبلؓ نے یہ فرمایا، واما انا فارجو فی نومتی ما ارجو فی قومتی، یعنی یہ کہ مجھ سے تورات بھر جاگا نہیں جاتا، زیادہ مجاہدات مجھ سے نہیں ہوتے، میں تو رات میں سوتا بھی ہوں اور اٹھ کر کچھ عبادت بھی کرتا ہوں، بقیہ صفحہ آئندہ

سلوک و تصوف کی ابتداء انما الاعمال بالنیات ہے یعنی تصحیح نیت اور اس کا منتہی، ان تعبد اللہ کانک تراہ ہے۔

## تصنیفاتِ امام ابوداؤدؒ

امام ابوداؤدؒ کی فن حدیث میں اس سنن کے علاوہ اور بھی دوسری تصانیف ہیں جن میں سے بعض ملتی ہیں اور بعض نایاب ہیں، ۱ مراسیل ابی داؤد، جس میں مصنفؒ نے صرف روایاتِ مرسلہ کو ذکر فرمایا ہے، یہ مختصر سی تالیف ہے اور سنن کے بعض نسخوں کے اخیر میں ملحق بھی ہے، ۲ الرد علی القدریۃ، ۳ الناسخ والمنسوخ، ۴ ما تفرد بہ اہل الامصار، جس کا مطلب بظاہر یہ ہے کہ وہ احادیث جن کے رواۃِ سند سب کے سب کسی خاص شہر کے باشندے ہوں، مثلاً کلھم بصریون، کلھم کوفیون، اس نوع کی سند کی احادیث کو یکجا جمع کردیا ہے، مصنفؒ کی عادت اس سنن میں بھی یہ ہے کہ بعض احادیث کے ذیل میں فرماتے ہیں، ھذا الحدیث رُواتہ کلھم بصریون، یہ چیز لطائف اسناد میں شمار ہوتی ہے، ۵ فضائل الانصار، ۶ مسند مالک بن انس، ۷ المسائل، یہ رسالہ کی شکل میں ہے جو حجاز میں طبع ہوچکا ہے، ۸ امام ابوداؤد کی ایک اور تصنیف بھی معلوم ہوتی ہے جس کا نام کتاب بدء الوحی ہے، اس لئے کہ حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب جلد اول کے اوائل میں اس کا تذکرہ کیا ہے، لیکن ان کی جملہ تصانیف میں سب سے اعلیٰ وافضل اور جامع یہ سنن ہے۔

ایک مزید فائدہ کی بات سنیئے وہ یہ کہ حافظ ابن حجرؒ کی جو مشہور تصنیف تقریب التھذیب ہے اس میں انھوں نے اصالۃً تو تمام صحاحِ ستہ کے رواۃ کو ذکر فرمایا ہے، اور بعض رواۃ غیر صحاح کے بھی ذکر کئے ہیں اور ان پر لفظ تمییز لکھدیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ راوی صحاحِ ستہ کے رواۃ میں سے نہیں ہے ان سے الگ ہے، اور صحاحِ ستہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے انھوں نے رموز مقرر کئے ہیں، جن سے اشارہ کرتے ہیں اس بات کی طرف کہ اس راوی کی روایات صحاح میں سے فلاں فلاں کتاب میں ہیں، سو اگر وہ راوی ایسا ہے کہ اس کی روایات تمام صحاحِ ستہ میں ہیں تو اس راوی کے نام پر رمز ع بناتے ہیں، جو الجماعۃ کا مخفف ہے، اور بخاری کا رمز خ اور مسلم کے لئے م، اور سنن ابوداؤد کے لئے د، اور نسائی کے لئے س اور ابن ماجہ کے لئے ق کیونکہ وہ قزوینی ہیں، اور اگر وہ راوی مراسیل ابوداؤدؒ کا ہوتا ہے تو اس پر مد

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اور میں اپنے سونے میں اللہ تعالیٰ سے اسی اجر وثواب کی امید رکھتا ہوں جو جاگ کر عبادت کرنے میں میرے اس نقل کرنے سے مقصود یہ ہے کہ جب آدمی کی نیت درست ہو اور وہ طالب آخرت ہو، ہر چیز میں آخرت کو پیش نظر رکھتا ہو تو پھر ایسے شخص کو مباحات کرنے میں وہی ثواب ملتا ہے جو عبادات میں ہونا چاہئے۔

کا رمز بناتے ہیں، اور اگر کتاب الرّد علی القدریہ کا راوی ہوتا ہے تو اس پر رمز قد لکھدیتے ہیں، ق سے اشارہ قدریہ کی طرف، اور د سے ابوداؤد کی طرف۔ اور اگر وہ راوی مصنفؒ کی تصنیف الناسخ والمنسوخ کا ہوتا ہے، تو اس کے لئے رمز خد ہے اور ماتفرد بہ اھل الامصار کیلئے ف اور فضائل الانصار کیلئے صد، اور مسند مالک بن انس کیلئے کد۔ اور المسائل کے لئے ل حافظؒ کے اس صنیع سے محدثین کا امام ابوداؤدؒ کی ان تصانیف کے ساتھ اعتناء معلوم ہوتا ہے۔

## مایتعلق بالمصنَّف

اب مقدمۃ الکتاب کا دوسرا حصہ یعنی مایتعلق بالمصنَّف ای الکتاب، بیان کیا جاتا ہے، اس میں سب سے پہلے اسم الکتاب ہے۔

**کتاب کا نام اور وجہ تسمیہ** سو جاننا چاہئے کہ ہمارے سامنے جو کتاب ہے اس کا نام سنن ہے، اور سنن حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جس میں خاص طور سے احادیث احکام کو ابواب فقہیہ کی ترتیب پر جمع کیا جائے اور اس کتاب میں ایسا ہی ہے چنانچہ اس کی ابتداء کتاب الطہارۃ سے ہے اس کے بعد کتاب الصلوۃ، کتاب الزکوۃ ہے، جو فقہاء کی ترتیب ہے یہ پہلے گذر چکا ہے کہ احادیث کے کل مضامین آٹھ ہیں، اور جس کتاب میں وہ سب جمع ہوں گے اس کو جامع کہا جائے گا، چونکہ اس کتاب میں تمام ابواب ثمانیہ نہیں ہیں، گو اکثر مضامین ہیں، اس لئے اس کو جامع نہیں کہا گیا، اس میں کتاب التفسیر اسی طرح تواریخ، مغازی اور رقاق یعنی زہد وغیرہ کے ابواب نہیں ہیں، بخلاف سنن ترمذی کے کہ اس میں دونوں باتیں ہیں کہ ابواب ثمانیہ پر مشتمل ہے، چنانچہ اس کی کتاب التفسیر اور کتاب الزہد بڑی طویل ہے، اور اس کی ترتیب ابواب فقہیہ کی ترتیب کے مطابق بھی ہے، اس لئے اس پر جامع اور سنن دونوں کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

دراصل حضرات محدثین نے مختلف نہج سے حدیث کی خدمت کی ہے اور مختلف طرز پر نوع بنوع حدیث کی کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، ہر نوع تصنیف کا نام بھی جدا رکھا گیا ہے، کسی کو سنن کہا جاتا ہے تو کسی کو جامع کسی کو معجم تو کسی کو مسند، کسی کو مستخرج تو کسی کو مستدرک وغیرہ وغیرہ بہت سی انواع واقسام ہیں جن کی اصطلاحات کا جاننا طلبہ کے لئے بہت ضروری اور مفید ہے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ نے مقدمہ لامع میں بڑی تفصیل سے انواع کتب حدیث کو مع امثلہ کے بیان فرمایا ہے، اور احقر نے بھی الفیض السمائی کے مقدمہ میں اچھی طرح بیان کیا ہے، آپ حضرات کو تھوڑا سا وقت نکال کر ان چیزوں کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیئے کہ بغیر محنت کے کچھ نہیں آتا، مسلم شریف میں آپ پڑھیں گے، ایک مقام پر ہے، لایُستطاع العلم براحۃ الجسم، کہ راحت

جسم کے ساتھ علم حاصل نہیں ہوتا، ع من طلب العلی سہر اللیالی

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ طلبہ کے سامنے اس شعر کو بکثرت پڑھا کرتے تھے، اگر موقع ہوا تو آگے چل کر ان شاء اللہ ہم بھی بعض انواع کتب حدیث بیان کر دیں گے،

## غرض مُصنّف یعنی وجہ تالیف

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ فرماتے تھے کہ امام ابو داؤدؒ کی غرض اس کتاب سے مستدلاتِ ائمہ کو جمع کرنا ہے، یعنی ائمہ فقہاء نے اپنے اپنے مسائل میں جن جن احادیث سے استدلال فرمایا ہے وہ سب استدلالات اور دلائل اس کتاب میں آجائیں، اور ہر مذہب والے امام کی دلیل اس کتاب میں ملجائے اور واقعہ بھی ایسا ہی ہے چنانچہ امام غزالیؒ نے تصریح فرمائی ہے، کہ ایک مجتہد کے لئے کتب حدیث میں سے صرف یہ ایک کتاب ایسی ہے جو اس کے مقصد کے لئے کافی ہوسکتی ہے،

علامہ ابن قیمؒ غرض تالیف کے سلسلہ میں فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حاسدین وطاعنین کی جانب سے جب ائمہ فقہاء پر تنقیدیں اور قلتِ روایۃ کے اعتراضات کئے گئے تو امام ابو داؤدؒ نے چاہا کہ جدید طرز پر ایک ایسی کتاب لکھی جائے جس میں مستدلاتِ ائمہ بالاستیعاب سامنے آجائیں، تاکہ ان ناقدین کا منہ بند ہو، امام ابو داؤدؒ نے اس خط میں جو انھوں نے اہل مکہ کے نام لکھا ہے، خود تحریر فرمایا ہے کہ میری اس کتاب میں امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ کے اصول و دلائل موجود ہیں، چنانچہ ابن الاعرابیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے پاس سوائے قرآن کریم اور سنن ابو داؤدؒ کے کوئی اور کتاب نہو، لم یحتج الی غیرھما،

## زمانِ تالیف

متعین طور سے یہ نہ معلوم ہوسکا کہ مصنفؒ اس کی تصنیف سے کس سنہ میں فارغ ہوئے، البتہ یہ ملتا ہے کہ وہ جب اس کی تالیف سے فارغ ہوئے تو انھوں نے اس کو اپنے مشہور استاذ امام احمد بن حنبلؒ کی خدمت میں پیش کیا تو انھوں نے اس کو پسند فرمایا، اور امام احمدؒ کا سنہ وفات ۲۴۱ھ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تالیف سنہ مذکور سے پہلے ہوچکی تھی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

## سنن ابوداؤد کا مرتبہ باعتبار تعلیم کے

مرتبہ دو اعتبار سے ہوتا ہے، ایک تو تعلیم کے اعتبار سے یعنی تعلیمی ترتیب کیا ہونی چاہیئے، دوسرا مرتبہ صحۃ وقوۃ کے اعتبار سے، تعلیم کے اعتبار سے ترتیب جو ہم نے اپنے اساتذہ سے سنی ہے، یہ ہے کہ مشکوٰۃ شریف کے بعد ترمذی ہونی چاہیئے، اس لئے کہ طالب علم کو سب سے پہلے مذاہب ائمہ کو معلوم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے سو وہ منجملہ وظائف ترمذی کے ہے، امام ترمذیؒ خاص طور سے حدیث بیان

کرنے کے بعد مسئلہ ثابتہ بالحدیث اور اس میں اختلافِ علماء و مذاہب پر روشنی ڈالتے ہیں، اب جب علماء کے مذاہب معلوم ہوگئے تو ضرورت پیش آئی اس بات کی کہ ہر ایک کی دلیل معلوم کیجائے، سو مستدلات ائمہ کو ذکر کرنا وظیفہ ہے، امام ابوداؤدؒ کا، لہذا ترمذی کے بعد ابوداؤد پڑھنی چاہئے، مسئلہ اور دلیل مسئلہ معلوم ہونے کے بعد ضرورت ہوتی ہے اس بات کی کہ طریق استخراج معلوم ہو یعنی یہ بات کہ یہ مسئلہ اس حدیث سے کیونکر ثابت ہو رہا ہے، سو طرق استخراج پر تنبیہ کرنا وظیفہ ہے امام بخاریؒ کا، اسی وجہ سے وہ ایک ایک حدیث دس دس جگہ بلکہ اس سے بھی زیادہ ذکر کرتے ہیں، کیونکہ ایک ہی حدیث سے مختلف مسائل ثابت ہوتے ہیں، اس لئے سنن ابوداؤد کے بعد بخاری شریف پڑھنی چاہئے، اب جبکہ مسئلہ دلیلِ مسئلہ اور طریقِ استخراج تینوں باتیں معلوم ہوگئیں، تو اب پھر مزید استحکام و تائید کے لئے دوسرے دلائل و شواہد کو حاصل کیا جاتا ہے، اور یہ چیز ملتی ہے مسلم شریف میں، کیونکہ وہ ایک مضمون کی متعدد احادیث کو مختلف اسانید سے یکجا ذکر فرما دیتے ہیں، لہذا چوتھا درجہ ہوا مسلم شریف کا، اب جب مذکورہ بالا سب چیزیں معلوم ہوگئیں تو اب ضرورت اس کی ہے کہ ان دلائل میں غور کر کے یہ دیکھا جائے کہ ان میں کوئی خامی یا علتِ خفیہ تو نہیں ہے، سو یہ بات حاصل ہوتی ہے سنن نسائی سے عللِ حدیث پر تنبیہ فرمانا ان کا خاص وظیفہ ہے، یہ ترتیب ہوئی اصول خمسہ کی باعتبار تعلیم و تعلم کے، متقدمین کے یہاں امہاتِ کتب پانچ ہی ہیں، چنانچہ امام نوویؒ نے تقریب میں ان ہی پانچ کتب کو کتب صحاح میں شمار کیا ہے، بعض علماء نے امہاتِ کتب بجائے پانچ کے چھ قرار دی ہیں جو صحاح ستہ کے نام سے مشہور ہیں، اور مشہور یہ ہے کہ وہ چھٹی کتاب ابن ماجہ ہے، لہذا اب سب کے بعد اخیر میں اسی کو پڑھنے کا نمبر ہے، اس کی ایک وجہ یہ گھڑی جاسکتی ہے کہ امام ابن ماجہؒ اپنی اس کتاب میں بہت سی نادر حدیثیں لائے ہیں اور نوادر کا جاننا بعد ہی کی بات ہے۔

لیکن یہ ترتیب تعلیم کے اعتبار سے اس وقت ممکن ہے جب ایک ہی استاذ ان سب کتابوں کو یکے بعد دیگرے پڑھا رہا ہو، لیکن اگر بیک وقت ان کتب کے پڑھانے والے متعدد اساتذہ ہوں جو ہر کتاب اپنے اپنے گھنٹہ میں پڑھاتے ہوں، جیسا کہ آج کل ہمارے ان مدارس میں ہوتا ہے تو پھر وہاں یہ ترتیب ظاہر ہے کہ نہیں چل سکے گی، حضرت اقدس گنگوہی قدس سرہٗ چونکہ تن تنہا دورۂ حدیث کی تمام کتابیں پڑھاتے تھے، اس لئے وہاں پر یہ ترتیب چل سکتی تھی، بہر حال یہ جو باتیں بیان کی گئیں تعلیمی ترتیب کے سلسلہ میں خواہ اس پر عمل کی نوبت نہ آئے لیکن اس سے ان حضرات مصنفین کا اپنا اپنا مخصوص طرز بیان اور ہر کتاب کی ایک خصوصیت سامنے آگئی جو طلبہ کے لئے مفید اور موجب بصیرت ہے۔

## طبقاتِ کتبِ حدیث

دوسرا مرتبہ جیساکہ ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں صحۃ وقوۃ کے اعتبار سے ہے، سو خاص سننِ ابوداؤد کا مرتبہ معلوم کرنے سے پہلے مطلق کتبِ احادیث کے مراتب معلوم ہونے چاہئیں، کیونکہ حدیث کی کتابیں تو سینکڑوں کی تعداد میں ہیں، اور سب کی سب حجۃ وقابلِ استدلال نہیں ہیں، صحۃ وضعف کے لحاظ سے مختلف ہیں، اس سلسلہ میں حضرت شاہ عبدُالعزیز صاحب قدس سرہٗ نے ایک نہایت مفید اور مختصر رسالہ تصنیف فرمایا ہے، جس کا نام ہے، مایجب حفظہ للناظر، اس میں شاہ صاحب قدس سرہٗ نے صحۃ وقوۃ کے اعتبار سے کتبِ حدیث کے طبقات ومراتب بیان فرمائے ہیں، حضرت شیخ نوراللہ مرقدہ درسِ بخاری میں اس رسالہ کی اہمیت بیان فرمایا کرتے تھے اور فرماتے کہ واقعی یہ رسالہ قابلِ حفظ ہے، شاہ صاحبؒ نے اس کا نام مایجب حفظہ للناظر صحیح رکھاہے، اور پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے اس رسالہ میں جو طبقاتِ کتب بیان فرمائے ہیں، ان سب کو بیان فرمایا کرتے تھے نیز حضرت شیخ نے اس رسالہ سے ان طبقاتِ کتب کو لامع الدراری کے مقدمہ میں بھی ذکر فرمایا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ اس رسالہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ طبقات کتب حدیث پانچ ہیں،

طبقۂ اولی۔ وہ کتب ہیں جن کی جملہ احادیث حجۃ اور قابلِ استدلال ہیں، بلکہ رتبۂ صحۃ کو پہنچی ہوئی ہیں، جو حدیث قوی کا سب سے اعلیٰ درجہ ہے، اس طبقہ میں تقریباً وہ تمام کتابیں داخل ہیں جو اسم صحیح کے ساتھ موسوم ہیں، اور بعض اس کے علاوہ ہیں، اس طبقہ میں شاہ صاحبؒ نے مؤطا مالک، صحیحین، صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن حبان، صحیح ابوعوانہ، صحیح ابن السکن، المنتقی لابن الجارود اور مستدرک حاکم کو شمار کیاہے،

طبقۂ ثانیہ۔ وہ کتابیں ہیں جن کی احادیث صالح للاخذ اور قابلِ استدلال ہیں، اگرچہ ساری صحۃ کے درجہ کو نہ پہنچی ہوں اور کسی حدیث کے حجۃ ہونے کے لئے اس کا رتبۂ صحۃ کو پہنچنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ حدیث حسن بھی حجۃ اور قابلِ استدلال ہے، اور اس طبقہ میں یہ کتابیں ہیں، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور مسند احمد بھی اسی طبقہ میں ہے اس لئے کہ اس میں جو بعض روایات ضعیف ہیں وہ حسن کے قریب ہیں۔

طبقۂ ثالثہ۔ ان کتب کا ہے جس میں سب قسم کی روایات ملتی ہیں، قابلِ استدلال اور غیر قابلِ استدلال جیسے ابن ماجہ، مسند ابوداؤد الطیالسی، مسند ابویعلی الموصلی، مسند البزار، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ، المعاجم الثلاثۃ للطبرانی، سنن البیہقی، شعب الایمان للبیہقی، سنن دارقطنی، الحلیۃ لابی نعیم اور تفسیر کی کتابیں، جیسے تفسیر ابن مردویہ الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور وغیرہ وہ تمام کتب حدیث جو تفسیر میں لکھی گئیں۔

طبقۂ رابعہ۔ ان کتب کا ہے جن کی ہر حدیث پر ضعف کا حکم لگایا جائے گا، یعنی بشرطیکہ وہ حدیث صرف اسی کتاب میں ہو، اوپر والے طبقات کی کتب میں نہو، جیسے حکیم ترمذی کی نوادر الاصول، دیلمی کی مسند الفردوس

الکامل لابن عدی، کتاب الضعفاء للعقیلی اور تاریخ کی کتابیں جیسے تاریخ الخلفاء، تاریخ ابن عساکر، تاریخ ابن النجار اور تاریخ الخطیب البغدادی وغیرہ یعنی ان کتب میں جو احادیث مذکور ہیں وہ سب ضعیف ہیں۔

طبقۂ خامسہ کتب موضوعات کا ہے، جن میں صرف احادیث موضوعہ ہی ذکر کی گئی ہیں، علماء محققین ومحدثین ناقدین نے بہت سی کتابیں ایسی لکھی ہیں جن میں وہ صرف احادیث موضوعہ کو تلاش کر کے لائے ہیں تاکہ عام اہل علم ان سے باخبر ہو کر دھوکہ میں آنے سے بچیں، چنانچہ الموضوعات الکبریٰ، ابن الجوزی کی اس سلسلہ کی مشہور کتاب ہے۔ اور بھی متعدد کتب ہیں، اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ، سیوطی کی، الموضوعات الکبریٰ، المصنوع فی معرفۃ الموضوع دونوں ملا علی قاری کی، تذکرۃ الموضوعات، شیخ محمد طاہر پٹنی کی، تنزیہ الشریعۃ عن الاخبار الشنیعۃ، ابن عُراق کی، اور الفوائد المجموعۃ، شوکانی کی، موضوعات المصابیح، قزوینی کی۔

مذکورہ بالا بیان سے تو معلوم ہوگیا کہ صحاح ستہ میں سے صحیحین اور مؤطا مالک طبقۂ اولیٰ میں داخل ہیں، اور سنن ابن ماجہ طبقۂ ثالثہ میں سے ہے، اور سنن ثلاثہ (ابوداؤد، ترمذی اور نسائی) طبقۂ ثانیہ میں سے ہیں اور صحاح ستہ میں سے کوئی کتاب طبقۂ رابعہ کی نہیں ہے۔

**تنبیہ[1]:** جاننا چاہئے کہ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ قدس سرہٗ نے اپنے رسالہ عجالۂ نافعہ میں طبقاتِ کتب حدیث چار ذکر فرمائے ہیں، اور فیما یجب حفظہ للناظر میں پانچ طبقے شمار کرائے ہیں، جیسا کہ ابھی بیان کیے گئے سو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عجالہ میں جو تقسیم کی گئی وہ صحۃ وشہرت دونوں کے اعتبار سے ہے اور فیما یجب حفظہ میں صرف صحۃ وضعف کے لحاظ سے ہے، اس لئے اس میں ایک قسم بڑھ گئی۔

**تنبیہ ثانی** شاہ ولی اللہ صاحبؒ رحمۃ اللہ علیہ نے جو طبقات کتب کے مراتب قرار دیئے ہیں، ان میں حدیث کی صحۃ وقوۃ کا مدار گویا کتابوں پر رکھا ہے، چنانچہ شاہ صاحب قدس سرہٗ صحیحین کی احادیث کو غیر صحیحین پر مقدم رکھتے ہیں، اور گویا کسی حدیث کا بخاری ومسلم میں ہونا ہی ترجیح کے لئے کافی ہے، یہی مسلک ابن الصلاح محدث کا ہے، لیکن شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے صحۃ حدیث کا مدار کتابوں پر نہیں رکھا، بلکہ صحۃ[1] حدیث کا مدار رجالِ سند اور اصولِ نقد پر رکھا ہے، اور یہی مسلک محقق ابن ہمام کا ہے۔

---

[1] مولانا عبدالحلیم چشتی نے عجالۂ نافعہ مصنفہ شاہ عبدالعزیز صاحب دہلویؒ کی اردو شرح فوائد جامعہ میں شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کے ترجمہ میں اس موضوع پر قدرے تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہ عبدالحلیم چشتی مولانا عبدالرشید نعمانی صاحب التصانیف کے برادر ہیں، انھوں نے عجالۂ نافعہ کی بڑی عمدہ محققانہ اردو زبان میں شرح لکھی ہے، فوائد جامعہ کے نام سے پاکستان سے کافی عرصہ پہلے شائع ہوئی تھی۔

## صحاحِ ستہ کے مابین فرق مراتب

اب صحاح ستہ کے درمیان آپس میں تفصیلاً فرق مراتب سنیئے! سو جاننا چاہیئے کہ اصح الستہ تو گویا بالاتفاق بلکہ یہ کہیئے عند الجمہور صحیح بخاری ہے۔ چنانچہ مشہور علی الالسنۃ ہے، انہ اصح الکتب بعد کتاب اللہ تعالیٰ۔

لیکن حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے، لا اعلم کتاباً اصح من الموطا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مقولہ اس وقت کا ہے جبکہ صحیحین کا وجود بھی نہیں ہوا تھا، امام شافعیؒ کی وفات ۲۰۴ھ ہے اور امام بخاریؒ کی ولادت ۱۹۴ھ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت امام شافعیؒ کے انتقال کے وقت امام بخاریؒ کی عمر صرف دس سال تھی، اسی طرح ابو علی نیشاپوریؒ (یہ حاکم صاحب مستدرک کے استاذ ہیں) سے جو مروی ہے ماتحت ادیم السماء کتاب اصح من مسلم، اس کی بھی علماء نے مختلف توجیہات فرمائی ہیں، مشہور جواب یہ ہے کہ صحت میں مسلم کی ترجیح مقصود نہیں بلکہ حسنِ ترتیب اور جودۃِ نظم کے اعتبار سے ترجیح مقصود ہے، اور یہ صحیح ہے اس لئے کہ ترتیب اور حسنِ سیاق اور دقائقِ اسناد میں مسلم شریف واقعی سب سے اونچی ہے، وہ ایک مضمون کی جملہ روایات کو بجمیع طرقہا یکجا نہایت سلیقہ اور عمدگی کے ساتھ بیان کر دیتے ہیں، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم کے شروع میں اسانید پر کلام کرتے ہوئے اس چیز کا بہت ہی شد و مد کے ساتھ اظہار فرمایا ہے اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کے طرزِ بیان کی مدح فرمائی ہے۔

بہر حال بخاری شریف کا مرتبہ صحت و قوۃ میں مسلم سے بڑھا ہوا ہے، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بخاری کی روایات متکلم فیہا مسلم کی روایات متکلم فیہا سے کم ہیں، اگرچہ جواب سب کا دیا گیا ہے، چنانچہ صحیح بخاری کی روایات متکلم فیہا جو صرف بخاری ہی میں ہیں، ان کی تعداد اٹھہتر ہے۔ اور صحیح مسلم کی وہ روایات جو متکلم فیہا ہیں۔ پوری ایک سو ہیں، اور ایسی روایات جن کی تخریج دونوں نے کی ہے، یعنی وہ روایات متفق علیہ اور متکلم فیہا ہیں، ان کی تعداد بتیس ہیں۔ لہذا مسلم کی متکلم فیہا روایات بخاری سے ۲۲ زائد ہیں، ان روایات متکلم فیہا کی تعداد بحسابِ ابجد بعض علماء نے نظم کی ہے، ؎

فدَعْ لجعفٍ و قافٌ لمسلمٍ    وبَل لهما فاحفظ وُقيتَ من الردى

۷۸    ۱۰۰    ۳۲

ایک دلیل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح کا انتخاب چھ لاکھ احادیث سے فرمایا ہے اور امام مسلمؒ نے صرف تین لاکھ سے انتخاب فرمایا ہے،

بخاری شریف کے بعد مرتبہ ہے مسلم شریف کا، پھر اس کے بعد عند الجمہور مرتبہ ہے ابو داؤد کا، لیکن ابن

سید الناسؒ کی رائے یہ ہے کہ سنن ابوداؤد اور مسلم دونوں ایک درجہ میں ہیں، لیکن یہ قول جمہور کے خلاف ہے، اس کے بعد مشہور یہ ہے کہ ترمذی شریف کا مرتبہ ہے، لیکن بہت سے حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ نسائی شریف کا درجہ ترمذی سے اونچا ہے، یہی ہمارے حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ کی رائے ہے اور قرین قیاس بھی یہی ہے اس لئے کہ ترمذی کی ایسی روایات متکلم فیہا جن پر ابن الجوزیؒ نے وضع کا حکم لگایا ہے، تیس ہیں اور نسائی شریف میں صرف دس حدیثیں ایسی ہیں جن پر ابن الجوزیؒ نے وضع کا حکم لگایا ہے، اور بعض مغاربہ نے تو یہاں تک کہدیا جیساکہ علامہ سخاویؒ نے فتح المغیث میں نقل کیا ہے کہ نسائی شریف کا درجہ بخاری سے بھی اونچا ہے، دوسری وجہ وہ ہے جو اس واقعہ سے معلوم ہوتی ہے کہ امام نسائی نے جب سنن کبریٰ تالیف فرمائی جس میں سب طرح کی روایات تھیں قوی اور ضعیف تو امیر وقت نے آپ سے سوال کیا، اکلہ صحیح؟ فقال لا فقال الامیر فاکتب منہ الصحیح مجردا فلخص منہا الصغری وسماہ المجتبی (بالباء اوالنون) یعنی کیا اس کی سب احادیث صحیح ہیں؟ امام نسائی نے فرمایا نہیں، تو اس پر امیر نے کہا کہ اس میں سے صرف صحیح روایات الگ لکھیئے، اس پر امام نسائی نے سنن کبریٰ کی تلخیص کرکے اس سے صرف احادیث صحیحہ کو لیا، اور اس سنن صغریٰ کا نام المجتبیٰ رکھا، باء کے ساتھ یا المجتنی نون کے ساتھ دونوں قول ہیں، ایک صورت میں ماخوذ ہوگا اجتباء (بالباء) سے، جس کے معنی ہیں انتخاب اور پسند کرنے کے اور دوسری صورت میں ماخوذ ہوگا اجتناء (بالنون) سے جس کے معنی پھل وغیرہ چننے کے ہیں، حاصل معنی دونوں کا ایک ہی ہے،

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے یہ ہے کہ نسائی شریف کا مرتبہ ابوداؤد سے بھی اونچا ہے، اور دلیل میں یہ پیش فرماتے ہیں کہ امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے، ما اخرجت فی الصغری فصحیح یعنی میں نے اس سنن صغریٰ میں جتنی روایات ذکر کی ہیں وہ سب صحیح ہیں، اور امام ابوداؤدؒ نے اپنی سنن کے بارے میں فرمایا کہ مالم اذکر فیہ شیئا فھو صالح، یعنی جس روایت پر میں کچھ کلام نہ کروں (اور ایسی روایات سنن ابوداؤد میں بہت ہیں،) تو وہ صالح ہے اور صالح عام ہے، صحیح وحسن دونوں کو شامل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ سنن صغریٰ افضل ہے سنن ابوداؤد سے۔

## سنن ابن ماجہ اور سادس ستہ میں علماء کا اختلاف

اب سب سے اخیر میں سنن ابن ماجہ کا مرتبہ ہے بالاتفاق اس لئے کہ اس میں بہت سی روایات ضعیف ہیں، حافظ ذہبی کی رائے یہ ہے کہ اس میں ایسی روایات جو حجۃ اور قابل استدلال نہیں ہیں، وہ تقریباً ایک ہزار ہیں اور ایسی احادیث جو بالکل مطروح اور ساقط الاعتبار ہیں وہ تیس کے قریب ہیں، اور ابن الجوزیؒ نے تو ان کو موضوعات میں داخل کیا ہے اور حافظ مزیؒ نے قاعدہ کلیہ فرمادیا، کل ما

انفرد بہ ابن ماجہ فہو ضعیف، کہ جو روایت ایسی ہو کہ صرف ابن ماجہ میں ہو اور صحاح ستہ کی کسی دوسری کتاب میں نہو وہ ضعیف ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس قاعدہ کلیہ کو تسلیم نہیں کیا ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ علی الاطلاق ایسا نہیں ہے، گو یہ صحیح ہے کہ اس میں بہت سی حدیثیں ضعیف اور منکر ہیں۔

حضرت شیخ نے مقدمہ لامع میں لکھا ہے کہ متقدمین نے سنن ابن ماجہ کو اصول اور امہات کتب میں شمار نہیں کیا، چنانچہ امام نوویؒ نے تقریب میں امہات کتب صرف پانچ قرار دی ہیں یعنی ان کے نزدیک صحاح ستہ کے بجائے صحاح خمسہ ہے، یعنی صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع ترمذی، سنن ابوداؤد اور سنن نسائی، ابن ماجہ کو انھوں نے نہیں لیا، کہا جاتا ہے، اول من ضمہ الی الاصول ابن طاہر المقدسی، یعنی ابن ماجہ کو کتب صحاح میں سب سے پہلے ابن طاہر المقدسی نے داخل کیا، یہ ابن طاہر المقدسی وہی ہیں جن کی دو کتابیں شروط الائمۃ الستۃ اور اطراف[1] الکتب الستۃ بہت مشہور ہیں، ان دونوں کتابوں میں انھوں نے صحاح کی پانچ کتابوں کے ساتھ چھٹی کتاب ابن ماجہ کو بھی لیا ہے، اور بعض حضرات نے بجائے ابن ماجہ کے مؤطا مالک کو سادس ستہ قرار دیا، چنانچہ رزین بن معاویۃ العبدریؒ انھیں میں سے ہیں بلکہ اصل وہی ہیں، انھوں نے اپنی کتاب تجرید الصحاح میں کتب خمسہ اور بجائے ابن ماجہ کے مؤطا کی احادیث کو لیا ہے، اسی طرح ابن الاثیر الجزری نے جامع الاصول لاحادیث الرسول میں صحاح ستہ کی احادیث کو جمع کیا ہے، اور ابن ماجہ کے بجائے مؤطا کو لیا ہے، اور ابو سعید علائیؒ نے بجائے اس کے سنن دارمی کو سادس ستہ قرار دیا ہے، اور ابوالحسن سندھیؒ فرماتے ہیں کہ طحاوی کی شرح معانی الآثار احق ہے کہ اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا جائے فانہ عدیم النظیر فی بابہ۔

## صحاحِ ستہ کی بعض خصوصیات

ہر کتاب کی جو کچھ خصوصیات ہوا کرتی ہیں، صحاحِ ستہ میں سے بھی ہر ایک کتاب کی الگ الگ خصوصیتیں ہیں، چنانچہ بخاری شریف میں بڑی خصوصیت واہمیت اس کے تراجم کو حاصل ہے، چنانچہ مشہور ہے، فقہ البخاری فی تراجمہ حضرت شیخ الہند نور اللہ مرقدہٗ کی تراجم بخاری میں لکھا ہے کہ امام بخاریؒ کی ساری کمائی ان کے تراجم میں ہے، تراجم بخاری میں لطیف اشارات اور دقیق طرق استنباط پائے جاتے ہیں جس سے حضرت امام بخاریؒ کی باریک بینی اور بالغ نظری کا پتہ چلتا ہے، بعض مرتبہ ترجمۃ الباب اور حدیث الباب میں بظاہر کوئی مناسبت نظر نہیں آتی، نیز بعض تراجم مکرر معلوم ہوتے ہیں، حالانکہ وہاں غرض مختلف ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ شراح بخاری

---

[1] اطراف حدیث کی ایک خاص قسم کی کتاب کا اصطلاحی نام ہے، جس کا تعارف انشاء اللہ آگے آئے گا۔

کو اس کے تراجم حل کرنے کے لئے مستقل اصول وضوابط بنانے پڑے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ نے مقدمۂ لامع میں اولاً شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کے تحریر فرمودہ بیس اصول اور اس کے بعد حضرت شیخ الہند کے بیان فرمودہ پندرہ اصول تراجم نقل فرمائے ہیں، پھر اس کے بعد مختلف شروح بخاری میں یا تراجم میں غور کرنے اور شروح کے مطالعہ سے جو اصول خود حضرت شیخ کے ذہن میں آئے ان کو ذکر فرمایا ہے۔ غرضیکہ سب مل ملا کر ستر اصول ہو گئے جن کو بڑی وضاحت اور ذکر امثلہ کے ساتھ تفصیل سے لامع الدراری کے مقدمہ میں تحریر فرمایا ہے، واقعی حضرت شیخ نے حتی الاستطاعۃ تراجم بخاری کے حل کرنے کا حق ادا فرمایا۔ گو مشہور یہ ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ ابھی تک باقی چلا آرہا ہے۔

اور صحیح مسلم کی ایک نمایاں خصوصیت اور وصفِ امتیازی یہ ہے کہ وہ ایک مضمون کی جملہ احادیث کو بڑی خوبصورتی یعنی حسن ترتیب کے ساتھ یکجا بیان فرماتے ہیں، ایک حدیث کی متعدد اسانید کو بڑے سلیقہ سے ذکر فرماتے ہیں، جس کو حضرات محدثین ہی بخوبی سمجھ سکتے ہیں، ہم اور آپ جیسے طلبہ کی رسائی ان باریکیوں تک کہاں ہے، چنانچہ امام نوویؒ نے اپنی شرح مسلم کے شروع میں جابجا امام مسلمؒ کی اس حسنِ ترتیب اور جودۃِ وضع کا ذکر فرمایا ہے، اس کتاب میں گو صورۃً تراجم ابواب مفقود ہیں لیکن فی الواقع مضامین کے اعتبار سے اصل کتاب مبوب اور مرتب ہے، ہر باصلاحیت شخص اس کی احادیث پر سرخیاں اور تراجم قائم کر سکتا ہے، چنانچہ موجودہ تراجم جو حاشیہ میں درج ہیں وہ امام نوویؒ شارحِ مسلم کی جانب سے ہیں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام نووی کے قائم کردہ تراجم صحیح مسلم کے شایانِ شان نہیں ہیں، اور ان سے کتاب کا حق ادا نہیں ہوتا، میں کہتا ہوں آپ سے ہو سکے تو آپ حق ادا کر دیجئے، خواہ مخواہ کی بات ہے، لوگوں کو رائے زنی اور تنقید میں مزہ آتا ہے، امام نوویؒ کی اس شرح میں بڑی خیر و برکت ہے، مسلم شریف کی نہایت نفیس اور جامع شرح لکھی ہے، فجزاہ اللہ عنا احسن الجزاء

اور ترمذی شریف کی سب سے اہم قابل اعتناء چیز جو نہایت محنت طلب ہے، اور اس زمانہ میں اس پر کوئی مستقل کتاب[1] نہیں ہے، وہ ان کا قول وفی الباب عن فلان وفلان ہے، یعنی ان روایات کی تخریج کہ یہ روایات جن کا وہ حوالہ دے رہے ہیں، کہاں اور کس کتاب میں ہیں۔

---

[1] یہ تقریر ۱۳۹۰ھ کی ہے، اور یہ نفی اسی وقت کے اعتبار سے ہے، ورنہ اب قریب ہی میں اس موضوع پر مستقل ایک کتاب کراچی سے شائع ہوئی ہے، جس کا نام ہے، کشف النقاب عما یقولہ الترمذی وفی الباب، اور قدیم شراح نے اس سلسلہ میں جو کتابیں لکھی ہیں جیسے ابن سید الناس، حافظ عراقی اور حافظ ابن حجر وغیرہ وہ اب نایاب ہیں۔

اور نسائی شریف کی ایک خاص چیز یہ ہے کہ وہ بعض احادیث پر اس طرح کلام فرماتے ہیں، قال ابوعبدالرحمن ھٰذا الحدیث خطأ، تو یہاں پر تحقیق طلب چیز یہ ہوتی ہے کہ جس چیز پر مصنفؒ نقد فرمارہے ہیں وہ کیا ہے؟ نیز اس کا مقابل جو صواب ہے وہ کیا ہے،؟ ویسے نسائی شریف کے تراجم ابواب کو بھی خاص اہمیت حاصل ہے. لیکن چونکہ اس خصوصیت میں بخاری شریف اس سے فائق ہے اس لئے اس کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اور میرا اندازہ یہ ہے کہ نسائی شریف کی کتاب الطہارۃ دقیق اور مشکل ہے. اور اس کے ابواب خاص طور سے قابل اعتناء ہیں۔

اور ابن ماجہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں بہت سی نادر اور غریب حدیثیں ہیں، نیز چونکہ اس کے اندر ضعاف بکثرت ہیں اور بعض روایات موضوع بھی ہیں، اس لئے اس کو ذرا سنبھل کر پڑھنے اور پڑھانے کی ضرورت ہے، یعنی یہ کہ اس کی احادیث موضوعہ اور مطروحہ پر تنبیہ اور ان کی نشاندہی کیجائے۔

اور طحاوی شریف کی خصوصیات میں ایک ممتاز چیز اس کی انظار ہیں، امام طحاویؒ اوّلاً مذہب حنفی کی ترجیح کو بطریقِ روایۃ ثابت فرماتے ہیں، اس سے فارغ ہونے کے بعد دلیل عقلی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور مذہب حنفی کی ترجیح بطریق درایۃ ونظر عقل بیان فرماتے ہیں،

## خصائصِ سنن ابوداؤد

اب ہم سنن ابوداؤد کی کچھ خصوصیات اور بعض عاداتِ مصنف کو ذکر کرتے ہیں۔

۱ سنن ابوداؤد میں منجملہ دیگر خصوصیات کے ایک اہم چیز قال ابوداؤد ہے، اس کی غرض کا جاننا بہت اہم ہے، چنانچہ کبھی تو وہ اس سے اختلاف رواۃ فی الاسناد کو بیان کرتے ہیں، اور کبھی اختلاف رواۃ فی الفاظ الحدیث کو بیان کرتے ہیں، اور کبھی صرف تعدد طرق وغیرہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اب ہر مقام پر قال ابوداؤد کا مطلب سمجھنا اور ان اختلافات اور فروق کو سمجھنا جن کو وہ بیان کرنا چاہتے ہیں، ایک اہم کام ہے ان اقاویل ابوداؤد کی جتنی صحیح تشریح وتوضیح صاحب بذل المجہود نے کی ہے، ایسی کسی اور شارح نے ہمارے علم کے اعتبار سے نہیں کی ہے۔

۲ ایک عادت مصنفؒ کی یہ ہے کہ وہ بعض مرتبہ جب کسی حدیث کی سند کو بیان کرتے ہیں تو وہ ایک سند کے ساتھ اسی حدیث کی دوسری سند بھی ساتھ ہی چلا دیتے ہیں، اور پھر ہر سند کے جو الفاظ مروی ہوتے ہیں ان کو الگ الگ ممتاز کر دیتے ہیں، اس طرح اگرچہ دوسرے حضرات مصنفین بھی کرتے ہیں لیکن بہت کم، سنن ابوداؤد میں یہ چیز بہت کثرت سے پائی جاتی ہے، غالباً اسی وجہ سے اس کو اس کتاب کے خصائص میں ذکر کیا جاتا ہے۔

۳ مصنفؒ کی ایک عادت یہ ہے کہ وہ بسا اوقات ترجمۃ الباب کے ذریعہ جمع بین الروایات اور دفع تعارض کی طرف اشارہ فرماتے ہیں جس کا کتاب کے مطالعہ سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

۴ منجملہ اس کے وہ ہے جس کی تصریح مصنفؒ نے خود فرمائی ہے، اپنے اس خط میں جو انھوں نے اہل مکہ کے نام لکھا ہے، وہ یہ ہے کہ امام ابوداؤد اس سنن میں کسی ایسے راوی کی حدیث کو نہیں لائے ہیں، جو ان کے نزدیک متروک ہو۔

۵ اسی طرح مصنفؒ نے اپنی سنن کے بارے میں یہ بھی فرمایا ہے انہ یقدم روایۃ الاقدم علی الاحفظ یعنی اگر کسی حدیث کی دو سندیں ہیں، جن میں سے ایک کے راوی اقدم ہیں (وہ سند عالی اور کم وسائط والی ہے) اور دوسری سند کے راوی احفظ ہیں تو وہ اوّل الذکر کو اختیار کرتے ہیں، یعنی سند عالی کو اختیار کرتے ہیں گو اس کے رواۃ احفظ نہوں۔

۶ نیز مصنفؒ کی ایک عادت یہ ہے جو ان کے اسی رسالۂ مذکورہ سے مستفاد ہے کہ ان کا اصل منشا یہ ہے کہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنے کے لئے اس کے ذیل میں بس ایک ہی روایۃ لائیں بشرطیکہ اس سے پورا ترجمہ ثابت ہو رہا ہو، اور اگر وہ کسی باب میں ایک سے زائد حدیث لاتے ہیں، تو وہ کسی خاص فائدہ کے تحت ہوتی ہے، مثلاً یہ کہ اس دوسری حدیث میں کسی لفظ کی زیادتی ہے جو اوّل میں نہیں پائی جاتی یا اور کسی خاص فائدہ کے پیش نظر اس خصوصیت کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ کا مقصود جمع روایات اور تکثیر روایات نہیں ہے، بلکہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنا ہے، جس کے لئے ایک یا دو حدیثیں کافی ہیں، بخلاف امام نسائی و امام مسلمؒ کے وہ ایک حدیث کو متعدد طرق سے لاتے ہیں ان کے پیش نظر تکثیر طرق ہے، بعض مرتبہ وہ کسی حدیث کو اپنی کتاب میں دس بارہ بلکہ اس سے بھی زائد طرق کے ساتھ لاتے ہیں۔

۷ نیز مصنفؒ نے اس رسالہ میں اپنی ایک عادت یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ وہ بسا اوقات طویل حدیث کا اختصار کرتے ہیں، اور اس حدیث کا صرف وہ حصہ ذکر کرتے ہیں جو ترجمۃ الباب کے مناسب اور اس سے متعلق ہو، اسلئے کہ پوری حدیث ذکر کرنے کی صورت میں اس حدیث کا جو جزو مقصود ہے وہ بعض لوگوں کے حق میں مخفی رہ سکتا ہے، یعنی یہ پتہ چلنے میں دشواری ہوگی کہ اس طویل حدیث کا کونسا حصہ مقصود ہے۔

۸ نیز ایک خصوصیت اس کی حسب تصریح مصنف یہ ہے کہ انھوں نے اس کتاب کی احادیث جو صرف چار ہزار آٹھ سو ہیں ان کا انتخاب پانچ لاکھ احادیث سے کیا، جبکہ مسلم کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ اس کا انتخاب تین لاکھ احادیث سے ہے۔

۹ اس کتاب کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ اوّل السنن ہے، یعنی اس طرز کی یہ پہلی کتاب ہے، اور

اس سے پہلے حدیث کی تصانیف جوامع اور مسانید کے قبیل سے تھیں۔

۱۰ نیز ایک خصوصیت اس کی یہ ہے کہ احادیثِ احکام پر ایسی جامع کتاب اس سے پہلے نہیں لکھی گئی، نہ فقہی احادیث کا جتنا بڑا ذخیرہ اس میں پایا جاتا ہے کسی دوسری کتاب میں نہیں ہے، چنانچہ بعض علماء جیسے ابن الاعرابیؒ وامام غزالیؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ کتب حدیث میں سے صرف یہ ایک کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے۔

۱۱ اس کتاب کے بارے میں ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں فرمایا: من اراد ان یستمسك بسنتي فليقرأ سنن ابي داؤد جو میری سنت کے ساتھ تمسک یعنی اتباع کرنا چاہے اس کو سنن ابوداؤد پڑھنا چاہئے، اور خواب دیکھنے والے کہا گیا ہے کہ ابوالعلاء الوادریؒ ہیں۔

## ماسکت عنہ ابوداؤدؒ کی بحث

یہ بحث بھی خصائص ابوداؤد میں سے ہے، اور علماء کے مابین اختلافی ہے، اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ امام ابوداؤد روایات کی تخریج کے ضمن میں اختلاف رواۃ فی الاسناد کو بھی بیان فرماتے رہتے ہیں، اور پھر جس راوی کی متابعت ان کے علم میں ہوتی ہے اس کو بھی ذکر فرمادیتے ہیں جس سے ایک روایت کا راجح اور دوسری کا مرجوح ہونا خود ہی مستفاد اور مترشح ہوجاتا ہے، غرضیکہ ایسا صنیع اختیار فرماتے ہیں جس سے فن حدیث سے مناسبت رکھنے والے باخبر حضرات انداز لگا سکتے ہیں کہ یہ روایۃ کس درجہ کی ہے، اور بعض مرتبہ مصنفؒ خود کسی طریق کے راجح ہونے کی تصریح یا کم از کم اشارہ فرمادیتے ہیں، لیکن بعض جگہ ایسا ہوتا ہے کہ روایۃ ذکر کرنے کے بعد بالکل خاموش چلے جاتے ہیں، روایۃ میں کوئی اختلاف یا کسی قسم کا کوئی اضطراب کچھ نہیں بیان فرماتے۔ اب یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ جس روایت پر مصنف سکوت فرمارہے ہیں وہ کس درجہ کی ہے، ؟ سو اس قسم کی روایات کے بارے میں مصنفؒ نے اس رسالہ میں جو اہل مکہ کے نام ہے، لکھا ہے مالم اذکر فيه شيئًا فهو صالح یعنی جس حدیث پر میں کوئی کلام نہ کروں اس کو صالح یعنی قابل احتجاج سمجھنا چاہئے، اب مصنفؒ نے تو فرمادیا کہ اس طرح کی روایۃ میرے نزدیک معتبر اور قابل استدلال ہوتی ہے، لیکن حضرات محدثین کا اس میں اختلاف ہے۔ اور اس میں تین قول مشہور ہیں، ایک قول وہ ہے جس کو ابن مندہؒ اور ابن السکن نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ ماسکت علیہ ابوداؤد بلا تردد حجۃ اور صحیح ہے، دوسرا قول وہ ہے جس کو امام نوویؒ اور ابن الصلاحؒ نے اختیار کیا ہے وہ یہ کہ اگر خارج سے اس کا ضعف ثابت نہ ہو تو وہ حسن کے درجہ میں ہے حجۃ اور قابل استدلال ہے، تیسرا قول وہ ہے جس کو حافظ ابن حجرؒ نے اختیار کیا ہے وہ یہ کہ جس روایت پر مصنفؒ سکوت فرمائیں اس روایۃ کا کوئی شاہد اور مؤید تلاش کیا جائے، اگر اس روایۃ کا کوئی شاہد ملجائے تب تو وہ حجۃ ہوگی ورنہ وہ روایۃ قابلِ توقف ہے، اور حافظؒ نے اپنے اس قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ

مصنفؒ نے اپنے رسالہ میں یہ بھی تحریر فرمایا ہے وما فیہ وھن شدید بینتہ، یعنی جس روایۃ میں شدید ضعف ہوتا ہے تو میں اس کو بتلا دیتا ہوں، حافظ کہتے ہیں کہ مصنفؒ کے اس کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ جہاں پر وہن غیر شدید ہوتا ہے اس کو نہیں بیان فرماتے بلکہ سکوت فرما جاتے ہیں، جب یہ صورتحال ہے تو ماسکت علیہ ابوداؤد کو مطلقاً کیسے حجۃ مان لیا جائے، نیز وہ فرماتے ہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ بعض جگہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی روایۃ کی سند میں کوئی ضعیف راوی ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود مصنفؒ وہاں سکوت فرماتے ہیں، جیسے مثلاً عبداللہ بن لہیعہ اور صالح مولی التوامہ وغیرہ نیز بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ وہ کسی ضعیف راوی کی بنا پر ایک جگہ کسی روایۃ پر کلام فرما دیتے ہیں، پھر دوسری جگہ جب وہ راوی کسی روایۃ میں آتا ہے تو ماسبق پر اعتماد کرتے ہوئے اس پر کلام نہیں فرماتے، لیکن دیکھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ مصنفؒ اس پر سکوت فرمارہے ہیں، غرضیکہ ان تمام وجوہ کا مقتضی حافظ نے یہ نکالا کہ ماسکت علیہ ابوداؤد کا حکم توقف ہے، کہ جب تک اس کا شاہد اور مؤید نہ ملے اس کو حجۃ نہ قرار دیا جائے، ایک چوتھا قول یہاں پر وہ ہے جو ہم نے اپنے اساتذہ سے سنا ہے وہ یہ کہ ماسکت علیہ ابوداؤد میں حافظ منذری کو دیکھنا چاہئے، اگر وہ بھی سکوت کریں تب تو ماسکت علیہ ابوداؤد حجۃ ہے ورنہ نہیں، چنانچہ بعض مقامات ایسے ہیں جہاں مصنفؒ نے تو سکوت فرمایا ہے لیکن حافظ منذری نے وہاں پر کلام فرمایا ہے، یہ منذری وہی حافظ زکی الدین منذری ہیں جو الترغیب والترھیب حدیث کی مشہور کتاب کے مصنف ہیں، بڑے مبصر اور ناقدین حدیث میں سے ہیں، انھوں نے سنن ابوداؤد کا اختصار کر کے اس کی شرح فرمائی ہے۔

## سنن ابوداؤد میں کوئی حدیث ثلاثی ہے یا نہیں؟

ایک بحث یہاں پر یہ ہے کہ اس سنن میں کوئی حدیث ثلاثی ہے یا نہیں؟

علامہ سخاویؒ نے فتح المغیث میں لکھا ہے کہ سنن ابوداؤد میں ایک حدیث ثلاثی ہے، اور یہ حدیث وہ ہے جو حوض کوثر کے بیان میں ہے جس کے راوی حضرت ابو برزۃ الاسلمیؓ ہیں، مضمون اس کا یہ ہے کہ ایک بار عبیداللہ بن زیاد امیر کوفہ نے ان صحابی کو اپنی مجلس میں طلب کیا، چنانچہ وہ تشریف لے گئے، امیر نے عرض کیا کہ میں نے آپ کو اس لئے بلایا ہے تاکہ آپ سے معلوم کروں کہ آپ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حوض کوثر کے بارے میں کچھ سنا ہے یا نہیں۔ اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤدؒ نے اواخر کتاب یعنی شرح السنۃ میں، باب فی الحوض کے تحت فرمائی ہے، اس کے بارے میں علامہ سخاوی نے لکھا ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے ثلاثی ہے۔ لیکن یہ ان کا تسامح ہے، سند حدیث پر نظر ڈالنے سے اوّل وہلہ میں بے شک یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثلاثی ہے، لیکن

---

[1] امام ابوداؤدؒ کا یہ رسالہ بعض نسخ ابوداؤد کے اوّل یا اخیر میں مطبوع ہے، قابل مطالعہ ہے اور علامہ زاہد الکوثری کی تحقیق کیساتھ مصر شائع ہو چکا ہے

غور کرنے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ ثلاثی نہیں بلکہ رباعی ہے، البتہ اس حدیث کو رباعی فی حکم الثلاثی کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ اس حدیث کو صحابی سے روایۃ کرنے والے تابعی ہیں اور تابعی کے شاگرد بھی تابعی ہیں، لہٰذا اتحاد طبقہ کی وجہ سے دو راوی ایک کے حکم میں ہوسکتے ہیں، سو اس لحاظ سے اس کو ثلاثی کہا جاسکتا ہے۔

اس حدیث کو بعض حضرات نے حدیث الدحداح سے تعبیر کیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ابو برزہ اسلمیؓ صحابی راوی حدیث دحداح یعنی پستہ قد اور بھاری بدن تھے، اور عبید اللہ بن زیاد نے ان کو دیکھ کر بطور طنز دحداح کہا تھا جس کو سن کر ابو برزہؓ نے ناگواری کا اظہار فرمایا تھا

## کتب صحاح میں ثلاثیات کا وجود

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حدیثِ ثلاثی کا مطلب یہ ہے کہ مصنف کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان صرف تین راویوں کا واسطہ ہو اور اگر صرف دو ہوں گے تو اس کو ثنائی کہا جائے گا، صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں حدیث ثنائی نہیں ہے، البتہ مؤطا مالک میں بعض روایات ثنائی پائی جاتی ہیں، اور ثلاثیات صحاح ستہ میں سے بعض میں ہیں اور بعض میں نہیں، ترمذی شریف میں صرف ایک حدیث ثلاثی ہے جو کتاب الفتن میں ہے، جس کے راوی حضرت انسؓ بن مالک ہیں، مضمون حدیث یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا یاتی علی الناس زمان الصابر فیھم علی دینہ کالقابض علی الجمر، یعنی لوگوں پر ایسا زمانہ آنے والا ہے جس میں دین پر قائم رہنا ایسا مشکل ہوگا جیسے چنگاری کو ہاتھ میں لینا، اور ابن ماجہ میں پانچ ثلاثیات ہیں اور سب سے زیادہ بخاری شریف میں ہیں اس میں بائیس حدیثیں ثلاثی ہیں، اور نسائی و مسلم شریف میں کوئی حدیث ثلاثی نہیں ہے، ان دونوں کتابوں میں زائد سے زائد علو سند بشکل رباعی ہے اور تمام صحاح ستہ میں رباعی بکثرت ملتی ہیں،

وسائط (یعنی رجال سند) کا کم ہونا محدثین کی اصطلاح میں علو سند کہلاتا ہے، اور جس سند کے راوی کم ہوتے ہیں اس کو سند عالی کہتے ہیں، اور اس کا مقابل ہے سند سافل یا نازل، صحاح ستہ میں زائد سے زائد جو نزول ہے وہ عشاری ہے، چنانچہ ترمذی اور نسائی میں ایک حدیث عشاری ہے۔ یعنی وہ حدیث جس کی سند میں صاحبِ کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان دس راویوں کا واسطہ ہو۔

## الروایات المنتقدۃ لابن الجوزی

ابن جوزیؒ کے تشدد فی الروایات کی وجہ سے علماء نے ان پر نقد کیا ہے، اس سلسلہ میں مستقل تصانیف ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے القول المسدد فی الذب عن مسند احمد، لکھی جس میں انھوں نے مسند احمد کی ایسی چوبیس احادیث کو مستثنیٰ کیا ہے، جس پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، حافظؒ فرماتے ہیں کہ ان چوبیس روایات میں عجیب یہ ہے کہ ایک روایۃ مسلم شریف کی بھی وھذہ غفلۃ شدیدۃ منہ اور علامہ سیوطیؒ نے ایک

رسالہ لکھا ہے جس کا نام القول الحسن فی الذب عن السنن ہے اس میں انھوں نے ایک سو بیس احادیث سے زائد کا استثناء کیا ہے جن میں ایک روایۃ بخاری نسخۂ حماد بن شاکر کی اور ایک روایۃ مسلم شریف کی ہے، ایک دوسری کتاب علامہ سیوطیؒ کی التعقبات علی الموضوعات ہے جس میں انھوں نے جیسا کہ حضرت شیخ نے مقدمۂ لامع میں تحریر فرمایا ہے، تین سو احادیث کو مستثنی کیا ہے، جن میں سے ایک روایت مسلم کی اور ایک بخاری کی ہے، اور ۳۸ روایات مسند احمد کی ہیں اور ۹ حدیثیں سنن ابوداؤد کی ہیں، اور دس نسائی شریف کی ہیں، اور تیس ترمذی شریف کی اور اتنی ہی ابن ماجہ کی ہیں، اور ساٹھ مستدرک حاکم کی ہیں، ان سب احادیث کے بارے میں انھوں نے ثابت کیا ہے کہ یہ موضوع نہیں، سنن ابوداؤد کی جن نو روایات پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، وہ یہ ہیں،

۱ حدیث صلوٰۃ التسبیح

۲ حدیث ابی بن عمارہ فی عدم توقیت المسح

۳ حدیث معاذ بن جبل فی جمع التقدیم فی السفر

۴ حدیث للسائل حق وان جاء علی فرس،

۵ حدیث لا تمنع ید لامس اخرجہ المصنف فی کتاب النکاح

۶ حدیث من سئل عن علم فکتمہ الجم بلجام من نار

۷ حدیث لا تقطعوا اللحم بالسکین،

۸ حدیث القدریۃ مجوس ہذہ الامۃ

۹ حدیث المؤمن غر کریم والمنافق خب لئیم

علامہ سیوطیؒ نے ان میں سے بعض کا تو القول الحسن فی الذب عن السنن میں جواب دیا ہے اور بعض کا التعقبات علی الموضوعات میں، یعنی یہ ثابت کیا ہے کہ یہ موضوع نہیں ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں بھی علاوہ ابن ماجہ کے، ان شاء اللہ تعالیٰ کوئی حدیث موضوع نہیں ہے، ہم نے یہ بات الفیض السمائی کے مقدمہ

---

۱ سنن ابوداؤد کی ان روایات کو موضوع کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ انھوں نے اس تصریح کے ساتھ یہ فرمایا ہو کہ فلاں فلاں حدیث جو سنن ابوداؤد یا ترمذی میں ہے وہ موضوع ہے بلکہ انھوں نے تو صرف احادیث موضوعہ پر ایک ضخیم کتاب لکھی ہے اس میں انھوں نے صرف ان روایات کو جو ان کی تحقیق میں موضوع تھیں جمع فرما دیا۔ اب چونکہ ان کا تشدد علماء کے مابین مشہور تھا، اس لئے علماء نے ان کی اس کتاب کا اس نیت سے جائزہ لیا کہ ان احادیث میں کوئی حدیث ایسی تو نہیں جو صحاح میں سے کسی میں موجود ہو، اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ سنن ابوداؤد میں ایسی روایات نو ملتی ہیں۔

میں بھی لکھی ہے

## امام ابوداؤد کی شرط تخریج

منجملہ ان امور کے جن کا جاننا طالب حدیث کے لئے اہم اور مفید ہے وہ شروط ائمہ حدیث ہے، تم شروح و حواشی کے اندر کثرت سے دیکھو اور پڑھو گے کہ فلاں حدیث چونکہ امام بخاری کی شرط کے مطابق نہیں تھی، یا فلاں مصنف کے چونکہ شرط کے مطابق نہیں تھی، اس لئے انھوں نے اس کو اپنی کتاب میں نہیں لیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات محدثین ومؤلفین صحاح ستہ کی تخریج احادیث کے لئے اپنی اپنی کچھ خاص شرطیں ہیں کہ جو روایت ان کے نزدیک ان کی اختیار کردہ شرائط اور معیار پر اترتی ہیں ان ہی کو وہ اپنی کتاب میں جگہ دیتے ہیں، حضرت شیخؒ نے مقدمہ لامع میں تحریر فرمایا ہے کہ شرائط محدثین کے سلسلہ میں بہت سی کتابیں اور رسائل تصنیف کئے گئے، چنانچہ حازمی کی شروط الائمۃ الخمسۃ مشہور ومعروف ہے جس پر علامہ زاہد الکوثریؒ کی تعلیق بھی ہے، اسی طرح ابن طاہر المقدسی کی شروط الائمۃ الستۃ اسی موضوع پر مستقل کتاب ہے، اور اس سے پہلے بھی بلکہ یہ کہئے کہ سب سے پہلے امام ابوعبداللہ بن مندہؒ نے جو چوتھی صدی کے علماء میں سے ہیں، اس موضوع پر کتاب لکھی ہے، بہرحال ضرورت یہ ہے کہ یہ جانا جائے کہ امام ابوداؤدؒ کی اس کتاب میں کیا شرائط ہیں؟ جس کو ملحوظ رکھتے ہوئے وہ اپنی اس سنن میں روایات لیتے ہیں۔

اس سلسلہ میں مجھے ایک بہت مختصر اور جامع بات معارف السنن میں ملی، جو انھوں نے علامہ انورشاہ کشمیریؒ سے نقل کی ہے، اس میں مختصر انداز میں اکثر صحاح ستہ کے مصنفین کی شرائط کو بیان کردیا ہے، اس کو ہم بیان کرتے ہیں جس سے امام ابوداؤدؒ کی شرط کا بھی علم ہوجائے گا، لیکن ان شرائط کے جاننے سے پہلے یہ بات بھی سمجھ لینا چاہئے کہ بعض علماء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ان حضرات مصنفین صحاح ستہ نے کسی مقام پر یہ تصریح نہیں کی کہ ہماری اس تصنیف میں فلاں فلاں شرط ہے، بلکہ صورت حال یہ ہے کہ حضرات محدثین نے ان صحاح ستہ کا مطالعہ کرکے ان کے مصنفین کا طرز عمل دیکھ کر کہ اپنی کتاب میں روایات لینے کی ترتیب کیا ہے، اور کس درجہ کی روایات کو لیتے ہیں ان چیزوں کو بغور دیکھ کر اپنے انداز سے یہ بات بیان کی ہے کہ فلاں مصنفؒ کی شرط تخریج یہ ہے اور فلاں کی یہ ہے، اب سنئے وہ شرائط جن کو مولانا یوسف بنوریؒ نے علامہ انورشاہ کشمیریؒ کے حوالہ سے معارف السنن میں ذکر کیا ہے، شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

امام بخاریؒ کی شرط الاتقان وکثرۃ ملازمۃ الراوی للشیخ ہے یعنی امام بخاریؒ ایسے راوی کی روایت کو لیتے ہیں جس میں دو صفتیں پائی جائیں، اول اتقان جس کا حاصل یہ ہے کہ راوی کے اندر قوت حفظ کے ساتھ اہتمام

حفظ کی شان موجود ہو، دوسری صفت ملازمۃ الشیخ ہے، یعنی اپنے شیخ کی خدمت میں حاضر باشی اور طولِ صحبت اس کو حاصل ہو۔

امام مسلمؒ کی شرط صرف اتقان ہے، کثرۃ ملازمۃ شرط نہیں بلکہ ان کے نزدیک تو صرف امکان لقاء اور معاصرۃ بین الراوی والمروی عنہ کافی ہے۔

امام ابوداؤد و امام نسائی کی شرط صرف کثرۃ ملازمۃ ہے نہ کہ اتقان۔

امام ترمذیؒ کے نزدیک دونوں کا پایا جانا ضروری نہیں ہے[1]

صاحب منہل نے ابن مندہؒ سے نقل کیا ہے کہ امام ابوداؤد کی شرط ایسے رواۃ کی احادیث کی تخریج کرنا ہے جن کے ترک پر اجماع نہو (یعنی جو بالاجماع متروک نہوں) اسی کے ساتھ سند میں انقطاع وارسال نہو بلکہ حدیث متصل السند ہو۔

## سنن ابوداؤد کے نسخے اور تعدد نسخ کا منشار

جاننا چاہئے کہ ان کتب صحاح کے نسخے مختلف ہیں سنن ابوداؤد کے نسخے بھی مختلف اور متعدد ہیں یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ تعدد نسخ کا منشار کیا ہے؟ سو جاننا چاہئے کہ ہمارے زمانہ میں تحصیل حدیث کا طریقہ اور صورت یہ ہوتی ہے کہ طالب علم حدیث کی کتاب سامنے رکھ کر کسی استاذ سے اس کو سمجھے اور پڑھے، اور جس زمانہ کی یہ تصانیف ہیں صحاح ستہ وغیرہ اس زمانہ میں مطابع نہیں تھے، اس طریقہ سے کتب حدیث کے نسخے مطبوعہ نہیں ملتے تھے جس طرح اس زمانہ میں ملتے ہیں بلکہ اس زمانہ میں تحصیل حدیث اس طرح پر ہوتی تھی کہ ایک طالب حدیث کسی محدث کی خدمت میں جاتا ہے اور ان کی خدمت میں جاکر عرض کرتا ہے کہ میں آپ سے آپ کی روایات کا سماع کرنا چاہتا ہوں اور ان کو معلوم کرنا چاہتا ہوں، اس پر وہ محدث اپنی اصل کتاب سے یا اپنے حافظہ سے اپنے شاگردوں کو ان احادیث کا املاء کرا دیا کرتے تھے، وہاں طالبعلم کا مقصود پڑھنے سے متونِ احادیث اور ان کی اسانید کو حاصل کرنا ہوتا تھا، جو پہلے سے ان کے علم میں یا کسی کتاب میں ان کے پاس موجود نہوتی تھیں۔ گویا اصل روایات کو حاصل کرنا مقصود ہوتا تھا، اور اس زمانہ میں یہ صورت حال نہیں ہے۔ بلکہ اب تو یہ ہے کہ جن احادیث کو وہ استاذ سے پڑھنا چاہ رہا ہے جس طرح وہ استاذ کے پاس مطبوعہ کتاب میں موجود ہیں اسی طرح وہ احادیث خود شاگرد کے پاس پہلے سے موجود اور محفوظ ہیں، اب جب یہ بات ہے کہ اس زمانہ میں تلامذہ اپنے استاذ سے احادیث سنکر لکھتے اور جمع کرتے تھے، ظاہر ہے لکھنے والے

---

[1] کذا فی معارف السنن ص ۲/۱۶

شاگرد مختلف ہوتے ہیں، بعض شاگردوں نے امسال پڑھا اور بعض نے گذشتہ، اور بعض نے گذشتہ سے گذشتہ، اسی محدث سے سن سنکر احادیث لکھیں تو جس سال اس محدث نے اپنے شاگردوں کو جتنی روایات کا املاء کرادیا ان کے پاس اتنی محفوظ ہوگئیں، اب استاذ کے املاء کرانے میں مختلف سنین میں روایات میں کمی وزیادتی ہوتی تھی، جیساکہ اس زمانہ میں آپ لوگ اساتذہ کی تقریر ضبط کرتے ہیں تو یہ ضروری نہیں کہ جتنی تقریر استاذ نے امسال کی ہے اتنی ہی تقریر گذشتہ سال کی ہو، بلکہ کلام کی کمی وزیادتی میں یقیناً فرق ہوتا ہے اسی طرح اس زمانہ میں نفسِ روایات کی تعداد میں کمی وزیادتی کا فرق ہوجاتا تھا، سو یہ ہے منشار اختلافِ نسخ اور تعددِ نسخ کا، اب ہمیں یہ بتلانا ہے کہ اس کتاب کے کتنے نسخے ہیں، سو اس کے بہت سے نسخے ہیں جن میں زیادہ مشہور امام ابوداؤد کے چار تلامذہ کے چار نسخے ہیں، جن کو حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہٗ نے بذل المجہود کے مقدمہ میں تحریر فرمایا ہے۔

۱۔ ایک نسخہ ابوعلی لؤلؤی کا ہے جن کا پورا نام محمد بن احمد عمرو البصری ہے، المتوفی ۳۳۳ھ واللؤلؤی منسوب الی بیع اللؤلؤ، یعنی لؤلؤی موتی کی خرید وفروخت کرنے کی طرف منسوب ہیں، غالباً ان کے یہاں جواہرات، موتیوں وغیرہ کی تجارت ہوتی ہوگی، ہمارے یہاں (بلاد مشرق میں) یہی نسخہ رائج ہے، انھوں نے ۲۷۵ھ میں اس کو امام ابوداؤد سے روایت کیا ہے اور یہ آخری املاء ہے جو انھوں نے سنہ مذکور میں کرایا، کیونکہ یہی سال مصنفؒ کا سنہ وفات ہے، اسی وجہ سے یہ نسخہ اصح النسخ سمجھا جاتا ہے۔

۲۔ دوسرا نسخہ ابن داسہ کا ہے جن کا پورا نام ابوبکر محمد بن بکر بن داسہ التمار البصری ہے، بلاد مغرب میں یہی نسخہ مشہور ہے، امام ابوسلیمان الخطابی جو مشہور شراح حدیث میں سے ہیں، اور سنن ابوداؤد کے بھی شارح ہیں انھوں نے سنن ابوداؤد براہِ راست ابن داسہ سے اخذ کی ہے، وہ فرماتے ہیں قرأتہ بالبصرۃ علی ابی بکر بن داسہ، اور پھر اخذ کرنے کے بعد اپنے اسی نسخہ پر شرح بھی لکھی ہے جو معالم السنن کے نام سے مشہور ہے ابن داسہ اور لؤلؤی کے نسخوں میں فرق صرف تقدیم وتاخیر کا ہے کمی زیادتی کا نہیں۔

۳۔ تیسرا نسخہ ابوعیسی الرملی کا ہے، ان کا پورا نام ابوعیسیٰ اسحٰق بن موسی الرملی ہے، وراق ابوداؤد کے لقب سے مشہور ہیں، وراق کے معنی بظاہر محافظ کتب خانہ کے ہیں، وھذہ النسخۃ تقارب نسخۃ ابن داسہ۔

۴۔ چوتھا نسخہ ابن الاعرابی کا ہے، ان کا نام ابوسعید احمد بن محمد ہے، المتوفی ۳۴۰ھ ___

ابن[1] الاعرابی کنیت سے مشہور ہیں، یہ نسخہ ناقص ہے اس میں کتاب الفتن، کتاب الملاحم، کتاب الحروف، اور اسی طرح نصف کتاب اللباس نہیں ہے۔

۵- پانچواں نسخہ ابوالحسن عبدی کا ہے، اس نسخہ میں بعض رواۃ اور اسانید پر ایسا کلام ہے جو دوسرے نسخوں میں نہیں پایا جاتا نبہ علیہ الحافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ۔

## الشروح والحواشی

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ نے مقدمہ بذل میں (جو کہ ہنوز غیر مطبوع ہے) بیس سے زائد اس کی شروح گنوائی ہیں، اس کی پانچ شروح تو مشہور اور کامل ہیں، اکثر ان میں سے مطبوع بھی ہیں۔

۱- معالم السنن، یہ شرح امام ابوسلیمان حمد بن ابراہیم الخطابی المتوفی ۳۸۸ھ کی تالیف ہے، ان کی یہ شرح نسخہ ابن داسہ پر ہے جیسا کہ اس سے پہلے ہم نے بیان کیا، اور یہ شرح کامل جامع ومختصر ہے، بندہ کا خیال تھا کہ یہ غالباً اقدم الشروح ہے، اس کے بعد اس بات کی تصریح مجھ کو فیض الباری میں مل گئی کہ یہ اس کتاب کی سب سے پہلی شرح ہے۔

۲- ایک شرح شہاب بن رسلانؒ نے بھی لکھی ہے جو حافظ ابن حجرؒ کے شاگرد ہیں ان کی یہ شرح شرح ابن رسلانؒ کے نام سے مشہور ہے، سنا ہے کہ یہ شرح کافی مبسوط آٹھ جلدوں میں ہے، لیکن اس کا کامل نسخہ دستیاب نہیں ہے، اس کی متفرق جلدیں بعض حضرات کے پاس محفوظ ہیں، اس کے دو جزء حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہٗ حجاز مقدس سے اپنے اہتمام سے نقل کراکر یہاں لائے تھے، جو مظاہر علوم کے کتبخانہ میں محفوظ ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ اس شرح کی بہت تعریف فرماتے تھے، اور حضرت نے اس کے موجودہ اجزاء سے اپنی تالیفات میں کافی استفادہ فرمایا ہے۔

۳- مرقاۃ الصعود الی سنن ابوداؤد یہ علامہ جلال الدین سیوطی المتوفی ۹۱۱ھ کی تصنیف ہے، علی بن سلیمان الدمنتیؒ نے اس شرح کی تلخیص کی ہے، اور اس تلخیص کا نام ہے درجاۃ مرقاۃ الصعود، حضرت سہارنپوریؒ بذل المجہود میں جو فرماتے ہیں کذا فی الشرح اس سے یہی شرح مراد ہوتی ہے۔

۴- المختصر للمنذری، اس کا نام مصنفؒ نے المجتبیٰ رکھا ہے، حافظ زکی الدین منذریؒ اور ان کی اس شرح کا ذکر

---

[1] ابن الاعرابی ہذا غیر ابن الاعرابی اللغوی المشہور، وہو محمد بن زیاد المتوفی ۲۳۱ھ وہذا الثانی اقدم من صاحب النسخۃ افادہ مولانا سعید پالنپوری۔

ہمارے کلام میں پہلے آچکا۔

۵ - تہذیب السنن، یہ علامہ ابن قیمؒ کی تصنیف ہے، اس میں ہر حدیث پر کلام نہیں ہے، بلکہ چیدہ چیدہ ابواب پر شارح نے کلام کیا ہے، اور بعض جگہ خوب تفصیل سے لکھا ہے کوئی کسر نہیں چھوڑی۔

یہ پانچ تو قدیم اور مشہور شرحیں ہیں، اور تین شرحیں اس کی بعد کی ہیں، جن کو شروح جدیدہ کہنا مناسب ہے۔

۱ - عون المعبود شرح سنن ابوداؤد، یہ ایک اہل حدیث عالم نے لکھی ہے جن کا نام محمد اشرف عظیم آبادی ہے یہ شرح مکمل ہے، اور چار ضخیم جلدوں میں ہند میں طبع ہو چکی ہے، اس شرح میں فوائد حدیثیہ کافی ہیں، لیکن شارح سے حل کتاب اور قال ابوداؤد کے بیان مراد میں بہت سی جگہ تسامح ہوا ہے جن کی ہمارے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود میں متعدد مقامات پر تنبیہ اور نشاندہی فرمائی ہے، اور چونکہ اہل حدیث دغیر مقلد ہیں اس لئے علماء مقلدین خصوصاً احناف پر استطالۃ لسان (زبان درازی) کی ہے، جس کی وجہ سے ہمارے حضرت سہارنپوریؒ ان سے ناخوش تھے، جس کا ذکر خود حضرت نے مقدمہ بذل میں فرمایا ہے، اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ میں اس شرح سے کوئی مضمون اپنی شرح میں اس وقت تک نقل نہیں کرتا جب تک میں اس مضمون کو اصل کتاب یعنی منقول عنہ میں نہ دیکھ لوں۔

۲ - بذل المجہود فی حل ابی داؤد جو ہمارے اور آپ کے لئے محتاج تعارف نہیں یا کم از کم نہیں ہونی چاہیئے، یہ شرح ممزوج پانچ ضخیم جلدوں میں ہے، حل کتاب اور قال ابوداؤد کے بیان مراد میں اس سے بہتر کوئی شرح نہیں ہے، حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ نے اپنے اخیر زمانہ حیات میں اس کو اپنے حواشی کے اضافہ کے ساتھ بیروت سے مصری طرز پر طبع کرایا ہے، جو بیس جلدوں میں ہے۔

اس شرح کی تالیف میں حضرت سہارنپوری نوراللہ مرقدہٗ کے تقریباً دس سال صرف ہوئے، اس تالیف میں حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ حضرت سہارنپوریؒ کے دستِ راست تھے، اور حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے مقدمہ بذل المجہود میں اس تعاون کا ذکر کرتے ہوئے میرے بارے میں تحریر فرمادیا تھا هو جدیر بان ینسب الیه هذا الشرح، اس عبارت کو میں نے اپنے ہاتھ سے قلمزد کر دیا تھا، جب حضرت سہارنپوری کی اس پر نظر پڑی تو پوچھا یہ کیا کیا؟ میں نے عرض کیا کہ حضرت اس میں بذل کی اہانت ہے، حضرت خاموش ہوگئے، حضرت سہارنپوری نے مقدمہ بذل میں حضرت شیخ کی اس تالیف میں اعانت کا تذکرہ ان لفظوں سے کیا ہے،

واعاننی علیه بعض احبائی خصوصاً منهم عزیزی وقرة عینی وقلبی الحاج الحافظ المولوی محمد زکریا بن مولٰنا الحاج الحافظ المولوی محمد یحیٰی الکاندهلوی رحمه الله تعالٰی۔ بذل المجہود پر

حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ کے بڑے قیمتی حواشی ہیں، ان میں سے بہت سے حواشی بذل المجہود مصری کے ساتھ حاشیہ پر طبع ہوگئے ہیں، احقر نے بذل المجہود سے استفادہ کے ساتھ ان حواشی سے بھی استفادہ کیا ہے اس تقریر ابوداؤد میں ناظرین بذل المجہود اور حضرت شیخ کے ان حواشی کا بکثرت حوالہ پائیں گے، امید ہے کہ یہ تقریر بذل المجہود شریف کے مضامین عالیہ کی طرف رسائی کا ایک عمدہ اور آسان ذریعہ ہوگی۔

۳- المنہل العذب المورود فی شرح سنن ابی داؤد. یہ محمود بن محمد بن خطاب سبکیؒ کی تصنیف ہے. علماء ازہر میں سے جو بڑے جیّد عالم ہیں اور مالکی المسلک ہیں ان کی یہ شرح پوری نہیں ہے عمر نے وفا نہ کی جس کی وجہ سے شرح کی تکمیل نہ ہوسکی، یہ شرح ممالک عربیہ میں مطبوع و دستیاب ہے. ان کا طرز علامہ عینیؒ کے اس طرز سے ملتا جلتا ہے جو انھوں نے شرح بخاری میں اختیار کیا ہے، اور اس کے دو تین حواشی مشہور و معروف ہیں

۱. فتح الودود، یہ ابوالحسن محمد بن عبدالہادی السندھی المتوفی ۱۱۳۹ھ کا حاشیہ ہے، موصوف مسلکاً حنفی ہیں علامہ سیوطیؒ کی طرح ان کے بھی تمام صحاحِ ستہ پر حواشی ہیں۔

۲- التعلیق المحمود یہ مولانا فخر الحسن گنگوہی المتوفی سنہ کا حاشیہ ہے، جو حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کے تلامذہ میں سے ہیں،

۳- انوار المحمود علی سنن ابی داؤد. یہ دراصل حضرت شیخ الہند، حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ مولانا انور شاہ کشمیری اور مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی. ان حضرات کی درسی تقاریر کا مجموعہ ہے، جن کو کسی صاحب نے جمع کیا ہے،

اس کے علاوہ اور بہت سے حضرات نے اس کی شرح لکھنی شروع کی لیکن تکمیل نہ ہوسکی چنانچہ امام نوویؒ نے بھی شروع کی علامہ عینیؒ نے بھی شروع کی جس کا انھوں نے عمدۃ القاری شرح بخاری میں حوالہ بھی دیا ہے، اسی طرح حافظ عراقی نے باب سجود السہو تک کی شرح سات جلدوں میں لکھی، کہا گیا ہے کہ اگر یہ شرح پوری کتاب کی اسی بسط کے ساتھ لکھی جاتی تو چالیس جلدوں میں پوری ہوتی۔

## آداب طالب حدیث

حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ کا معمول ہماری طالبعلمی کے زمانہ سے قبل ابوداؤد شریف کے سبق میں، اور اس کے بعد ہماری طالبعلمی کے دور میں بخاری شریف کے سبق میں طالب حدیث کے لئے دس آداب بیان فرمانے کا دستور تھا میں بھی عام طور سے سبق میں' ان ہی دس آداب کو بیان کیا کرتا ہوں' کبھی ذرا تفصیل سے' اور کبھی اختصار کے ساتھ، اس وقت بھی مختصراً ہی سنیئے'

۱- اخلاص نیت ۲- اہتمام الحضور فی الدرس یعنی سبق کی پابندی. میں نے اپنی طالبعلمی کے زمانہ میں بحمداللہ

خوب پابندی کی ہے، مجھے یاد نہیں کہ میں نے کبھی شرح جامی کے سبق میں بھی پورے سال میں ایک غیر حاضری کی ہو چہ جائیکہ حدیث کے سبق میں یہی نہیں کہ غیر حاضری نہیں بلکہ رخصت بھی نہیں لی، اس لئے کہ جو سبق استاذ کے سامنے پڑھنے سے رہ گیا بس سمجھو کہ وہ رہ ہی گیا، غیر حاضری میں تعلیم کا بڑا نقصان ہے، اور یہ بے برکتی کا باعث ہے، ۳- الاصطفاف یعنی صف بندی، طلبہ سبق میں صف بنا کر قاعدہ سے مل ملکر بیٹھیں یہ نہیں کہ درسگاہ میں دیر سے پہنچ رہے ہیں، اور چپکے سے آکر پیچھے کی جانب سے دروازے میں بیٹھ جائیں ۴- ہیئت جلوس کی اصلاح یعنی مؤدب اور جہاں تک ہوسکے دو زانو ہو کر بیٹھیں، غرضیکہ چوزانو پاؤں پھیلا کر نہ بیٹھیں، ۵- عدم النوم فی اثناء الدرس، دورانِ سبق نہ سوئے اور سبق ذوق وشوق کے ساتھ مستعد ہو کر سنے، گھنٹہ غفلت میں نہ گذر جائے، ۶ عدم الاعتماد علی الکتاب یعنی کتاب پر ٹیک نہ لگائیں اس پر کہنی وغیرہ رکھ کر بوجھ نہ دیں، ۷- عدم الضحک فی بعض الفاظ الحدود یعنی کتاب الحدود وغیرہ میں جب فحش اور گالی کے الفاظ آئیں تو ضرورۃً اگر ان کا ترجمہ اردو میں کیا جائے تو اس کو بڑی متانت اور سنجیدگی کے ساتھ سننا کہ ہنسی وغیرہ بالکل نہ آئے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ کتاب الحدود کی کی حدیث میں جب کوئی فحش اور گالی کا لفظ آتا تو اس لفظ کا ترجمہ اردو میں صاف صاف فرما دیتے، اور حضرت یہ فرمایا کرتے تھے کہ عربی کی گالی ہے، جب ضرورۃً ومصلحۃً سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم اس کو اپنی زبانِ مبارک سے ادا فرما سکتے ہیں تو ہماری کیا حیثیت ہے، چنانچہ حضرت شیخ کتاب الحدود میں جب یہ لفظ اَنِکْتَهَا یا بخاری شریف ج۱ ص۳۷۸ پر صلح حدیبیہ والی حدیث میں صدیق اکبر کے کلام میں یہ لفظ آتا، اُمْصُصْ بَظْرَ اللات، تو ان لفظوں کا اردو میں ترجمہ صریح کراتے، ۸- الادب بائمۃ الفقہ یعنی فقہاء کرام کے ساتھ نہایت ادب واحترام کا معاملہ کرنا، ایسا نہ ہو کہ کوئی حدیث ائمہ میں سے کسی امام کے خلاف سامنے آئے، تو اس امام کے بارے میں سوء ادبی کی بات ذہن میں آئے اس سلسلہ میں حضرت شیخ حضرت گنگوہیؒ کا واقعہ سناتے تھے جو حضرت نے اپنی تصانیف آپ بیتی وغیرہ میں بھی کئی جگہ لکھا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہٗ نے اپنے درس حدیث میں ایک ایسی حدیث کی جو بظاہر حنفیہ کے خلاف تھی بہت اچھی توجیہ اور تاویل فرمائی، شاگردوں میں سے کسی ایک نے عرض کیا کہ اگر حضرت امام شافعیؒ اس توجیہ کو سن لیتے تو اپنے قول سے رجوع فرما لیتے، اس پر حضرت قدس سرہٗ نے فرمایا توبہ توبہ، استغفر اللہ حضرت امام شافعیؒ اگر موجود ہوتے تو میری یہ تقریر ایک شبہ ہوتی، اور حضرت مجتہد اس کا جواب فرما دیتے، اب تو چونکہ ائمہ مجتہدین ہمارے سامنے موجود نہیں ہیں، صرف ان کے اقوال ہمارے سامنے ہیں، ان اقوال میں سے ہم امام ابوحنیفہ کے قول کو اقرب الی القرآن والحدیث پاتے ہیں، اس لئے اس کی تائید کرتے ہیں ورنہ ائمہ مجتہدین میں

سے (بالفرض) اگر اس وقت کوئی موجود ہوتا تو اس کی اتباع اور تقلید بغیر چارۂ کار نہ ہوتا، ۹۔ احترام العلم والعلماء یعنی اساتذہ کا ادب نہ صرف ظاہراً بلکہ دل سے، ورنہ استاذ کی بے ادبی علم سے محرومی کا قوی سبب ہے، استاذ ہی نہیں تکرار کرانے والے ساتھی اور رفیقِ درس اور کتاب بلکہ درسگاہ اور تپائی کا بھی جس پر کتاب رکھکر پڑھتے ہیں، ان سب کا احترام ملحوظ رکھنا چاہیئے، ۱۰۔ اصلاح الہیئۃ یعنی اپنی ہیئت وضع قطع اور لباس شریعت وسنت کے مطابق رکھنے کا اہتمام اور لباس جو حدیث سے ثابت اور منقول ہو اس کی رعایت رکھنا اور جس قسم کے لباس کا حدیث میں ذکر نہ ہو اس میں صلحائے وقت کا اتباع کرنا، چنانچہ قرآن کریم میں ہے واتبع سبیل من اناب الی، (الآیۃ)

## انواعِ کتبِ حدیث

بحمد اللہ مقدمۃ الکتاب پورا ہو رہا ہے، صرف سند کا بیان باقی ہے، آپ کو یاد ہوگا کہ ہم نے جہاں سننِ ابوداؤد کے تسمیہ کی بحث تھی وہاں انواعِ کتبِ حدیث کا اجمالاً ذکر کیا تھا، اور وہاں ہم نے کہا تھا کہ آئندہ اگر موقعہ ملا تو بعض انواعِ کتبِ حدیث اور ان کی تعریف، مصادیق وامثلہ بیان کریں گے۔ اب ان کو سنیئے!

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ فرماتے تھے کہ جب میں نے مشکوٰۃ شریف پڑھائی تو اس وقت تک مجھے تتبع اور تلاش سے صرف دس بارہ انواعِ کتبِ حدیث معلوم ہو سکیں، اس کے بعد جوں جوں اشتغال بالحدیث اور کتبِ حدیث کا مطالعہ بڑھتا گیا تو پھر بہت سی انواع سامنے آتی گئیں، چنانچہ مقدمۂ لامع کی تالیف تک پچیس سے زائد انواع معلوم ہو گئی تھیں، یہ بات حضرت شیخ نے درسِ بخاری میں بیان فرمائی تھی، اب آپ سنیئے کہ حضرت شیخ نے مقدمۂ لامع میں تفصیل کے ساتھ ستائیس انواعِ کتبِ حدیث اور ان کی مثالیں تحریر فرمائی ہیں، حضرت سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہٗ نے بھی بذل المجہود کے مقدمہ میں نہایت اختصار کے ساتھ دس انواعِ کتبِ حدیث بیان فرمائی ہیں، اور بندہ نے مقدمۂ بذل اور مقدمۂ لامع دونوں کو سامنے رکھ کر الفیض السمائی کے مقدمہ میں پچیس کے قریب انواعِ کتبِ حدیث کی تعریفات اور ان کے مصادیق وامثلہ بسط اور تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں، تھوڑا سا وقت نکال کر ان کو دیکھیئے، جن کتابوں کی تصنیف وتالیف میں حضراتِ محدثین نے اپنی عمریں پوری کر دیں، ہم کم از کم ان کے ناموں ہی سے واقفیت حاصل کر لیں، اور یہ دیکھ لیں کہ ان حضرات نے کس کس طرز سے حدیثِ نبوی کی خدمت فرمائی ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں بھی خادمانِ حدیث کے زمرہ میں شامل کر لے تو کیسی سعادت کی بات ہے، بہرحال چند انواعِ کتبِ حدیث ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔

۱۔ جامع ۲۔ سنن، یہ دو مستقل قسمیں ہیں، جن کی تعریف تسمیۂ کتاب کے ضمن میں آچکی۔

۳۔ مسند، حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں احادیث علی ترتیب اسماء الصحابہ، ذکر کی جائیں، اور مضامین

کی ترتیب ملحوظ ہو، چنانچہ ایسی کتب میں سرخی میں صحابی کا نام لکھا جاتا ہے، مثلاً مسند انس بن مالك، اور پھر صرف وہی روایات ذکر کی جائیں جو حضرت انسؓ سے مروی ہوں خواہ کسی مضمون کی ہوں۔

پھر بعض محدثین نے تو اس میں حروف تہجی کی ترتیب کا اعتبار کیا ہے، لہٰذا جس صحابی کے نام کے شروع میں الف ہوگا پہلے ان کی روایات کو ذکر کیا جائے گا، جیسے انس بن مالک و ابی بن کعب وغیرہٗ، اور پھر اس صحابی کی روایات کو جس کے نام کے شروع میں بار ہوگی، جیسے برار بن عازب و بلال بن الحارث وغیرہٗ اور بعض نے مراتب صحابہ کا اعتبار کیا ہے، اس صورت میں خلفار راشدین کی روایات کو مقدم کیا جائے گا، حالانکہ ان کے نام کے شروع میں عین ہے، مسند احمد اور مسند ابوداؤد الطیالسی جو حدیث کی کتب متداولہ میں سے ہیں یہ دونوں مراتب صحابہ کے اعتبار سے ہیں، اور بعض اس میں قبائل کی ترتیب ملحوظ رکھتے ہیں، اس صورت میں سب سے پہلے بنوہاشم کی روایات کو لیتے ہیں، ثم الاقرب فالاقرب،

اور کبھی مسند میں صرف ایک صحابی کی روایات کو جمع کرنے پر اکتفار کیا جاتا ہے، مثلاً مسند ابی بکر یا یہ کہ صحابہ کی ایک جماعت کی روایات ذکر کیجائیں، مثلاً مسند الاربعہ جس میں صرف خلفار اربعہ کی روایات ہیں اور مسند العشرہ جس میں صرف عشرہ مبشرہ کی روایات ذکر کی جائیں۔

۴۔ مشیخۃ، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں روایات علی ترتیب الشیوخ بیان کی جاویں، یعنی مصنف نے جو احادیث اپنے کسی ایک شیخ سے سنی ہیں ان سب کو یکجا جمع کردے، مثلاً اسماعیلی نے حدیث الاعمش کو جمع کیا، اور امام نسائیؒ نے فضیل بن عیاض کی احادیث کو جمع کیا ہے، یہ مشیخہ لفظِ شیخ کی جمع ہے۔

۵۔ المعجم بعض نے اس کی تعریف کی ہے، ماید کرفیہ الاحادیث علی ترتیب الشیوخ، لیکن حضرت شیخؒ نے مقدمۂ لامع میں تحریر فرمایا ہے کہ یہ تعریف تو مشیخہ کی ہے، اور معجم کہتے ہیں حدیث کی اس کتاب کو مایذکر فیہ الاحادیث علی ترتیب الھجاء، یعنی جس کے اندر احادیث حروف تہجی کے اعتبار سے ذکر کیجائیں، اب اس کی ترتیب خواہ صحابہ کے اعتبار سے ہو خواہ شیوخ کے اعتبار سے، لہٰذا معجم اوپر کی دونوں قسموں یعنی مسانید اور مشیخہ کو شامل ہوئی، چنانچہ طبرانی کی معجم کبیر کی ترتیب اسمار صحابہ کے اعتبار سے ہے، اور معجم اوسط و صغیر کی ترتیب شیوخ کے اعتبار سے ہے اور کہا جاتا ہے دونوں کو معجم ہی۔

۶۔ الترتیب، معاجم اور مسانید میں چونکہ مضامین کی ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی، اس لئے اس میں سے کوئی مضمون نکالنا آسان کام نہیں ہے، اس لئے حضرات محدثین نے ضرورت سمجھی اس بات کی کہ ایک نوع کتب حدیث کی وہ ہونی چاہیئے جس میں ان مسانید اور معاجم کی روایات کو مضمون کے اعتبار سے ترتیب دیا جائے

لہذا اب الترتیب انواع کتب حدیث میں سے ایک مستقل نوع ہو گئی، اور بعد کے علماء نے حدیث کی اس خدمت کو بھی انجام دیا ہے، چنانچہ مسند احمد کو بھی ترتیب دیا گیا ہے، حضرت شیخ نے مقدمۂ لامع میں اس کی بہت سی مثالیں لکھی ہیں، میرے والد صاحب نور اللہ مرقدہ نے بھی معجم صغیر کی احادیث کے مضامین کی فہرست مرتب فرمائی ہے۔

۷۔ الاطراف حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں ہر حدیث کا صرف سرا یعنی شروع کا حصہ ذکر کر کے پوری حدیث کی طرف اشارہ کر دیا جائے، اور پھر وہ حدیث جن جن کتب میں جس جس سند سے مروی ہو ان اسانید کو بالاستیعاب ذکر کر دیا جائے، یا جن کتب میں وہ حدیث ہے صرف ان کا حوالہ دیدیا جائے، ابن طاہر مقدسی کی تصنیف اطراف الکتب الستہ میں ایسا ہی کیا گیا ہے، یعنی وہ حدیث صحاح ستہ میں سے جس کتاب میں ہے، صرف اس کا حوالہ دیا ہے، اور حافظ جمال الدین المزیؒ کی تحفۃ الاشراف بمعرفۃ الاطراف قسم اول کے قبیل سے ہے، یہ بڑے فائدے اور کام کی چیز ہے، کہ مختصر سے وقت میں معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ حدیث کس کس کتاب میں ہے، اور کس سند سے ہے، یہ تمام چیزیں بیک وقت معلوم ہو جاتی ہیں، اگر خود تلاش کرنے بیٹھیں نہ معلوم کتنا وقت خرچ ہو جائے

۸۔ المستدرک حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جو کسی دوسری کتاب کو سامنے رکھکر لکھی جاتے اور اس کے اندر وہ احادیث ذکر کی جائیں جو کہ اصل کتاب میں ہونی چاہیئے تھیں، کیونکہ وہ مصنف اصل کی شرط پر پوری اترتی ہیں، لیکن کسی وجہ سے نہیں ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص بخاری پر استدراک کرنا چاہے تو اس میں یہ ہوگا کہ ایک کتاب ایسی لکھی جائے جس میں ان تمام احادیث کو لیا جائے گا، جو بخاری میں ہونی چاہئے تھیں علی شرط البخاری ہونے کی بنا پر لیکن بخاری میں وہ کسی وجہ سے نہیں آسکیں تو یہ کتاب جو بعد میں لکھی گئی مستدرک علی البخاری کہلائے گی، چنانچہ حاکم نے اسی قسم کی ایک کتاب صحیحین پر لکھی ہے جس کو مستدرک علی الصحیحین کہا جاتا ہے۔

مستدرک کی مذکورہ بالا تعریف سے معلوم ہوا کہ اس میں صرف وہ روایات ہونی چاہئیں جو اصل کتاب میں نہیں ہیں، لیکن حاکم کو ایک تساہل یہ ہوا کہ بعض روایات انہوں نے مستدرک میں ایسی ذکر فرما دیں جو اصل یعنی صحیحین میں موجود ہیں، اور دوسرا تساہل ان کا جو مشہور ہے وہ یہ کہ انہوں نے مستدرک میں بعض متکلم فیہ روایات کو بھی لے لیا جو مصنف اصل کی شرط کے مطابق نہیں تھیں، اسی لئے علماء نے ان کا تعقب کیا ہے۔

۹۔ المستخرج۔ حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں کسی دوسری کتاب کی احادیث کی تخریج کیجائے، اور وہ اس طرح کہ صاحبِ مستخرج اصل کتاب کی ہر ہر حدیث کو اصل ہی کی ترتیب کے مطابق اپنی سند سے الگ کتاب میں ذکر کرے، اس طرح کہ اس کی سند کے درمیان مصنفِ اصل واقع نہو بلکہ صاحبِ مستخرج کی سند مصنفِ اصل کے شیخ یا شیخ الشیخ یا اس سے آگے چل کر مل جائے، اور اس کا فائدہ تقویتِ حدیث

ہے، اب ہر کتاب کی دو سندیں ہوگئیں، ایک اصل کتاب کی سند اور دوسری مستخرج کی، جیسے مستخرج اسماعیلی جو بخاری شریف پر ہے اور صحیح مسلم پر ابو عوانہ کی مستخرج مشہور ہے۔ اور مستخرج ابو نعیم اصفہانی جو صحیحین پر ہے،

محدثین نے مستخرج کے لئے ایک شرط یہ بھی لکھی ہے کہ صاحبِ مستخرج ایسی سند سے عدول نہ کرے جو مصنفِ اصل سے قریب ہو، مثلاً اگر اس کے پاس ایسی سند ہے جو مصنفِ اصل کے شیخ سے مل رہی ہے تو پھر ایسی سند نہ لائے جو مصنفِ اصل سے شیخ الشیخ میں جاکر مل رہی ہو، البتہ اگر عدول کی کوئی غرض صحیح ہو مثلاً علوِ سند وغیرہ تو امر آخر ہے۔

۱۰- الافراد والغرائب، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں کسی شیخ کے تفردات ذکر کیے جائیں، وہ روایات جو اس شیخ کے دوسرے اصحاب (تلامذہ) کے پاس نہیں ہیں، اب ظاہر ہے کہ اس میں جتنی حدیثیں ہونگی سب غریب ہوں گی، جیسے دارقطنی کی کتاب الافراد جو بہت مشہور اور جامع ہے، امام مسلمؒ کی تصانیف میں بھی ایک کتاب اس نوع کی ہے۔

۱۱- غریب الحدیث، یہ وہ کتب ہیں جن میں احادیث کے الفاظِ غریبہ کے معنی اور ان کی تشریح کیجاتی ہے، دوسرے لفظوں میں کہیے کہ لغاتِ حدیث کو بیان کیا جاتا ہے، کیونکہ حدیث کے معنی بیان کرنا آسان بات نہیں ذمہ داری کی چیز ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبل سے حدیث کے ایک لفظ کے معنی دریافت کیے گئے تو انھوں نے فرمایا، سلوا اصحاب الغریب، یعنی جو لوگ لغاتِ حدیث کے امام اور اس کے ماہر ہیں ان سے اس لفظ کے معنی پوچھو، میں حدیث کی شرح اور بیانِ مراد اپنے گمان سے نہیں کرسکتا، اسی طرح اصمعی جو لغت کے بہت بڑے امام ہیں ان سے ایک بار، الجار احق بسقبہ، کے معنی دریافت کیے گئے کہ سقب کے کیا معنی ہیں؟ تو فرمانے لگے، انا لا افسر حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولکن العرب تزعم ان السقب اللزیق، یعنی میں اپنی طرف سے حدیث کے معنی بیان نہیں کرسکتا، ہاں! اتنا جانتا ہوں کہ عرب کہتے ہیں سقب کے معنی متصل اور پڑوسی کے ہیں، بہر حال اس موضوع پر چند مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں، ۱- کتاب الغریب ابو عبید قاسم بن سلام کی، ۲- الفائق زمخشری کی، ۳- کتاب الغریبین ابو عبید ہروی کی، اور اس وقت اس نوع کی نہایت جامع دو کتابیں عام طور سے متداول ہیں، ایک النہایہ ابن الاثیر الجزری کی جو پانچ جلدوں میں ہے، اور دوسری کتاب مجمع البحار شیخ محمد طاہر پٹنی (گجراتی) کی، یہ پانچ جلدوں میں ہے، اور النہایہ سے زیادہ ضخیم ہے۔

۱۲- العلل، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں اسانید کی علل کو بیان کیا جائے۔ علل جمع ہے علت کی، علت

محدثین کی اصطلاح میں سند کے پوشیدہ عیب اور نقص کو کہتے ہیں، یعنی ایک حدیث کی سند بظاہر سیدھی سچی ہے، لیکن فی الواقع اس میں کوئی باریک اور دقیق نقص ہے، جس کو ماہرین وناقدین حدیث ہی سمجھ سکتے ہیں پس علل حدیث کی وہ کتاب ہوئی جس میں اسانید کے دقیق اور پوشیدہ نقائص پر تنبیہ کیجائے، اس نام سے بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے کتاب العلل امام بخاریؒ کی، کتاب العلل دارقطنی کی، اور امام ترمذی کی اس میں دو کتابیں ہیں، ایک العلل الصغیر جو ترمذی کے اخیر میں ملحق ہے، اور ایک العلل الکبیر، اسی طرح العلل الکبیر ابن ابی حاتم کی، اور العلل المتناہیۃ فی الاحادیث الواہیہ ابن جوزی کی،

١٣- کتاب الاربعین یا اربعینات، جس کو ہمارے یہاں چہل حدیث کہتے ہیں، اس تصنیف کا سلسلہ قائم ہوا ہے ایک حدیث کی بنا پر جو بیہقی کی شعب الایمان میں ہے، حدیث کے راوی ابو الدرداءؓ ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ علم کی وہ کونسی مقدار ہے جس کے حاصل کرنے کے بعد آدمی فقیہ ہو جائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا من حفظ علی امتی اربعین حدیثاً فی امر دینہا بعثہ اللہ فقیہاً وکنت لہ یوم القیامۃ شافعاً وشہیداً، یہ حدیث تمام طرق کے اعتبار سے اگرچہ ضعیف ہے، لیکن اکثر حضرات محدثین نے اس مختصر سے عمل پر اتنا بڑا ثواب اور فضیلت حاصل کرنے کی لالچ اور حرص میں اربعینات تصنیف کی ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہٗ نے ایک چہل حدیث لکھی ہے، جو بہت مختصر ہے، حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ میرے والد صاحب مفید الطالبین کے بجائے اس کتاب کو پڑھایا کرتے تھے، امام نوویؒ کی بھی کتاب الاربعین ہے جس کی متعدد شروح لکھی گئی ہیں، ابن رجب حنبلی، ملا علی قاری اور شیخ ابن حجرؒ مکی ان سب حضرات نے اس کی شرح لکھی ہے، حافظ ابن حجر نے بھی ایک چہل حدیث لکھی ہے، اس میں انھوں نے ایک جدت یہ پیدا کی ہے کہ تمام احادیث صحیحین سے اس طرح لی ہیں کہ جن میں امام مسلمؒ کی سند امام بخاریؒ کی سند سے عالی ہے، حضرت شیخؒ نے مقدمۂ لامع میں لکھا ہے کہ میں مدینۂ منورہ میں اس چہل حدیث کی زیارت سے مشرف ہوا ہوں۔

١٤- تعالیق، حدیث کی وہ کتاب ہے جس کے اندر صرف متونِ احادیث بیان کی جائیں، اسانید کو حذف کر دیا جائے، جیسا کہ مصابیح السنۃ اور مشکوٰۃ المصابیح میں ہے، ان دونوں کتابوں میں صرف متونِ احادیث پر اکتفا کیا گیا ہے، البتہ صاحبِ مشکوٰۃ نے صحابی کے نام کا اضافہ کر دیا ہے، نیز حدیث ذکر کرنے کے بعد کتبِ مشہورہ میں سے جن میں وہ حدیث پائی جاتی ہے، اس کتاب کا حوالہ دیا گیا ہے، اور تعالیق بہت ہیں، جیسے جمع بین الصحیحین حمیدی کی، تجرید الصحاح رزین بن معاویہ العبدری کی، جامع الاصول ابن الاثیر الجزری کی، اور مجمع الزوائد ہیثمی کی، جس میں انھوں نے صحاحِ ستہ کے زوائد کو چھ کتابوں یعنی مسانید ثلاثہ

مسند احمد، مسند البزار، مسند ابو یعلی اور طبرانی کی معاجم ثلاثہ سے جمع کیا ہے، یعنی ان چھ کتب کی صرف ان احادیث کو جمع کیا ہے، جو صحاحِ ستہ میں نہیں ہیں، اور ان کتب کی وہ احادیث جو صحاحِ ستہ میں موجود ہیں ان کو نہیں لیا، ایسے ہی جمع الجوامع علامہ سیوطیؒ کی جس میں انھوں نے تمام احادیث کو بالاستیعاب لینے کا قصد کیا تھا کہ جتنی حدیثیں دنیا میں موجود ہیں سب اس میں آجاویں، لیکن ظاہر ہے کہ یہ کام بہت مشکل تھا، چنانچہ مصنفؒ کا انتقال ہوگیا، اور کام پورا نہ ہو سکا، اس کتاب کو انھوں نے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، اس طرح کہ احادیث قولیہ کو مرتبًا علی الحروف اور احادیث فعلیہ کو اسماء صحابہ کی ترتیب پر ذکر کیا، سیوطی کی جامع الصغیر جو مشہور کتاب ہے اور جس کی احادیث مرتب علی الحروف ہیں، انھوں نے اسی جمع الجوامع سے لی ہیں، اور کنز العمال جو حدیث کی مشہور و معروف کتاب ہے، یہ سیوطی کی جمع الجوامع ہی کی ترتیب ہے جس کو شیخ علی متقی مشہور صوفی و محدث نے ترتیب دیا ہے،

۱۵- المسلسلات حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں صرف احادیث مسلسلہ کو ذکر کیا جائے اور الحدیث المسلسل وہ حدیث ہے جس کی سند کے تمام رواۃ من اولہ الی آخرہ یا سند کے اکثر رواۃ کسی خاص وصف میں مشترک و متفق ہوں، جیسے الحدیث المسلسل بالاولیۃ یعنی وہ حدیث جس کو ہر شاگرد نے اپنے استاذ سے سب حدیثوں سے پہلے سنا ہو مگر محدثین نے لکھا ہے کہ اس میں تسلسل اول سے آخر تک نہیں پایا گیا، بلکہ سند کے بعض حصہ میں پایا گیا، ایسے ہی الحدیث المسلسل بالمصافحہ یعنی وہ حدیث جس کو ہر شاگرد نے اپنے استاذ سے مصافحہ کے ساتھ سنا ہو، ایسے ہی الحدیث المسلسل بقراءۃ سورۃ الصف یعنی ہر شاگرد نے جب استاذ سے یہ حدیث سنی تو استاذ نے بوقت تحدیث سورۂ صف کی تلاوت کی، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ احادیث مسلسلہ میں سب سے زیادہ صحیح مسلسل بقراءۃ سورۃ الصف ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہٗ کی کتاب المسلسلات جس کا پورا نام۔ الفضل المبین فی المسلسل من حدیث النبی الامین۔ مشہور ہے۔ مدارس میں پڑھائی جاتی ہے، حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ اس کتاب کو سب سے پہلے حضرتِ مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نور اللہ مرقدہٗ نے ۱۳۲۳ھ میں طبع کرایا تھا،

۱۶- شرح الآثار یہ بھی انواعِ کتبِ حدیث میں سے ایک خاص قسم ہے، اور اس کو علم تاویل الحدیث اور مختلف الحدیث بھی کہتے ہیں، جس کا موضوع یہ ہے کہ جو احادیث بظاہر متضاد ہیں ان میں مطابقت پیدا کیجائے یا بعض کی بعض پر ترجیح ثابت کیجائے۔ اور یہ کام وہی حضراتِ مصنفین کر سکتے ہیں جو علم حدیث و فقہ اور اصول تینوں میں مہارت رکھتے ہوں، چنانچہ اس نوع کی بعض تالیفات یہ ہیں۔ امام شافعیؒ کی اختلاف الحدیث اور ابن قتیبہ الدینوری کی تاویل مختلف الحدیث اور امام طحاویؒ کی شرح معانی الآثار اور

مشکل الآثار نہایت جامع کتابیں ہیں،

۱۷ - الکتب المؤلفۃ فی الادعیۃ الماثورۃ، انواع کتب حدیث میں بعض کتابیں ایسی ہیں جن میں صرف ادعیہ اور اذکار کی احادیث کو جمع کیا گیا ہے اور اس موضوع پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں عمل الیوم واللیلہ امام نسائیؒ کی، عمل الیوم واللیلہ ابن سنی کی، کتاب الاذکار امام نوویؒ کی، الحصن الحصین محمد بن محمد بن محمد جزری شافعیؒ کی، اور الحزب الاعظم ملا علی قاریؒ کی، حضرت شیخؒ نے مقدمۂ لامع میں تحریر فرمایا ہے، کہ ہمارے مشائخ واکابر الحزب الاعظم کے ورد کو ترجیح دیتے ہیں، محمد بن سلیمان الجزولی السملالی کی دلائل الخیرات پر کیونکہ اس کے اندر بعض روایات ضعیف ہیں۔

یہ مختصر طور پر مشہور انواعِ کتبِ حدیث ہم نے بیان کردی ہیں، تفصیل کے لئے مقدمہ لامع اور الفیض السمائی کا مقدمہ دیکھا جائے۔

بحمد اللہ تعالیٰ وتوفیقہ یہاں تک تمہیدی مضامین مقدمۃ العلم والکتاب پورے ہوگئے، اب صرف سند کو ذکر کرنا باقی ہے، اس کے بعد کتاب شروع ہوجائیگی، سند بیان کرنے سے قبل ایک اور مفید مضمون جو ذہن میں ہے، اور کبھی کبھی سبق میں اس کو میں بیان بھی کیا کرتا ہوں چونکہ اس کا تعلق بھی سند سے ہے لہٰذا پہلے اس کو سن لیجئے!

## ہندوستان میں علمِ حدیث

ہم لوگوں کی سندیں بلکہ یہ کہیئے کہ محدثین ہند کی تمام اسانید حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہٗ پر جاکر مل جاتی ہیں، دراصل صورتِ حال یہ ہے جس کو تاریخ حدیث سے واقفین نے لکھا ہے کہ ہند میں گو علمِ حدیث کا سلسلہ کچھ نہ کچھ ہمیشہ سے ہی رہا ہے، لیکن بلادِ عربیہ کے مقابلے میں بہت کم اور برائے نام، چنانچہ شروع میں صرف صغانی کی مشارق الانوار پڑھنے پڑھانے پر اکتفا کیا جاتا تھا، اس کے بعد اس میں مشکوٰۃ شریف کا اضافہ ہوگیا تھا اور بس۔

دسویں صدی کے وسط سے بلادِ عربیہ میں علمِ حدیث کا انحطاط شروع ہوا، اور اسی کے ساتھ ساتھ حق تعالیٰ شانہٗ نے اس کے بالمقابل ہندوستان کے باشندوں کو حدیث کی تحصیل اور خدمت کی طرف متوجہ فرمادیا، چنانچہ دسویں صدی میں حضرت شیخ علی متقی برہانپوریؒ صاحب کنز العمال، جن کی وفات ۹۷۵ھ میں ہے، کو حق تعالیٰ شانہٗ نے پیدا فرمایا اور ان کو خدمتِ حدیث کے لئے منتخب فرمایا، چنانچہ انہوں نے علمِ حدیث علماءِ حجاز سے حاصل فرماکر ہندوستان میں آکر اس کا چرچا کیا، ان کے بعد ان کے شاگردوں کا سلسلہ چلا جیسے شیخ عبدالوہاب برہانپوریؒ المتوفی ۱۰۰۱ھ، اور شیخ محمد طاہر پٹنیؒ المتوفی ۹۸۶ھ، جن کی تصنیفات علمِ حدیث

ہیں بہت مشہور ہیں جیسے مجمع البحار جس کو تمام صحاح ستہ کی شرح کہا جا سکتا ہے . ایسے ہی تذکرۃ الموضوعات وغیرہٗ

اس کے بعد پھر گیارہویں صدی میں دور آیا حضرت شیخ عبد الحق محدث البخاری ثم الدہلویؒ المتوفی ۱۰۵۲ھ کا، انھوں نے حجاز مقدس سے فن حدیث کو حاصل کیا، اور ہندوستان میں دہلی کو اس کا مرکز اشاعت بنایا، اور شروحِ حدیث میں بعض اونچی کتابیں تصنیف فرمائیں، چنانچہ موصوف نے مشکوٰۃ کی دو شرحیں تصنیف فرمائیں، ایک عربی میں یعنی لمعات التنقیح اور ایک فارسی میں یعنی اشعۃ اللمعات پھر ان کی اولاد واحفاد میں، محدثین پیدا ہوئے جنھوں نے حدیث کی شروحات لکھیں۔

اس کے بعد بارہویں صدی میں شیخ المشائخ حضرت شاہ ولی اللہ احمد بن عبد الرحیم دہلوی قدس سرہٗ العزیز المتوفی ۱۱۷۶ھ کا مبارک دور آیا، شاہ صاحبؒ نے حجاز تشریف لیجا کر وہاں کے مشائخ خصوصاً شیخ ابوطاہر مدنیؒ سے علم حدیث حاصل فرمایا، اور پھر ہندوستان واپسی کے بعد دینی خدمات خصوصاً علم حدیث کی خدمت میں ہمہ تن مشغول ہو گئے، اور آپ ہی کے زمانہ سے ہندوستان میں صحاح ستہ کے درس و تدریس کا سلسلہ شروع ہوا

اور پھر تیرہویں صدی میں حضرت شاہ صاحب کے بعد آپ کے اصحاب واولاد کا سلسلہ چلا، جن میں حضرت شاہ عبد العزیز صاحب قدس سرہٗ المتوفی ۱۲۳۹ھ نے آپ کی نیابت کا حق ادا فرمادیا . اور اس کے بعد ان کے تلامذہ میں سے ان کے نواسے حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب مہاجر مکیؒ المتوفی ۱۲۶۲ھ اور پھر ان کے تلامذہ میں سے حضرت شاہ عبد الغنی مجددی مہاجر مدنیؒ المتوفی ۱۲۹۶ھ جن کے درسِ حدیث سے ہندوستان اور حجاز میں محدثین کی ایک جماعت تیار ہوئی، چنانچہ ان کے تلامذہ میں حجۃ الاسلام قاسم العلوم حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتویؒ المتوفی ۱۲۹۷ھ۔

اور پھر اخیر میں یعنی چودہویں صدی میں قطب الارشاد رأس الفقہاء والمحدثین حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ المتوفی ۱۳۲۳ھ ہیں جنھوں نے دسیوں برس تک تمام دورۂ تن تنہا پڑھایا، اور اس کے بعد ان کے تلامذہ علماء دار العلوم و مظاہر علوم جن کو سب ہی جانتے ہیں، جن میں خاص طور سے ہمیں مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلویؒ کو ذکر کرنا ہے، اس لئے کہ وہ ہماری سند میں آتے ہیں، اور دوسرے اس لئے بھی کہ حضرت گنگوہی کی خدماتِ حدیث اور افاداتِ درسیہ موصوف ہی کی بدولت تالیفات کی شکل میں ہم سب کے سامنے آئی ہیں، اور اس کے بعد پھر ان کے صاحبزادے حضرت مولانا محمد زکریا صاحب الکاندھلوی ثم المہاجر مدنی نور اللہ مرقدہٗ ہیں، اور ان ہی کے تلامذہ کے سلسلے میں ہم بھی داخل ہیں . حق تعالیٰ شانہٗ

فی الواقع بھی ہمارا ان محدثین عظام کے سلسلہ میں شمول فرمالے، جس طرح صورۃً سندِ حدیث میں ان حضرات کے ساتھ شمول ہوگیا ہے تو اس کی رحمت بے پایاں سے کیا بعید ہے۔

## اسناد اس امت کی خصوصیت ہے

علماء نے لکھا ہے کہ اسناد یعنی باقاعدہ حوالہ کے ساتھ نقل در نقل من اولہ الی آخرہ اس طور پر کہ ہر زمانہ میں ہر راوی ہر حدیث کو اپنی سند سے صاحبِ حدیث تک پہنچائے، یہ اس امت محمدیہ کے خصائص میں سے ہے، گذشتہ امتوں کو یہ نعمت حاصل نہیں ہوئی، علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں ارسال و اعضال کیساتھ سند کا سلسلہ بہت سے یہود میں گو پایا جاتا ہے، لیکن وہ اپنی سند کو اخیر تک یعنی موسیٰ علیہ السلام تک نہیں پہنچا سکے، بلکہ ان کے اور موسیٰ علیہ السلام کے درمیان بہت سے وسائط باقی رہ جاتے ہیں جن کو وہ پورا نہیں کر سکے، وہ لکھتے ہیں بل یقفون بحیث یکون بینھم وبین موسیٰ اکثر من ثلاثین عصراً وانما یبلغون الی شمعون ونحوہ، اسی طرح انھوں نے نصاریٰ کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ بھی اپنی سند میں شمعون اور بولس سے آگے نہیں پہنچ سکے، بس یہ خصوصیت اللہ تعالیٰ نے صرف امت محمدیہ ہی کو عطا فرمائی ہے کہ انھوں نے اپنے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ہر قول و فعل کو بلکہ جملہ حرکات و سکنات کو پوری احتیاط اور سند متصل کے ساتھ نقل کیا ہے، امام مسلمؒ نے مقدمۂ مسلم میں حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کا ارشاد نقل فرمایا ہے الاسناد من الدین ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء، حضراتِ محدثین کے یہاں سند ذکر کرنے کا اہتمام نہ صرف احادیثِ نبویہ اور آثار صحابہ کے ساتھ خاص ہے، بلکہ وہ اقوال ائمہ کو بھی سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں، چنانچہ جامع ترمذی میں یہ چیز کثرت سے پائی جاتی ہے کہ وہ بسا اوقات ائمہ کے اقوال ذکر کرنے کے بعد اس کی سند بھی بیان کرتے ہیں۔

## بیانِ سند کی احتیاج

یہ بات ایک بدیہی سی ہے کہ کوئی حدیث خواہ مرفوع ہو یا موقوف بغیر سند کے ثابت اور معتبر نہیں ہو سکتی ہے، کسی شخص، عالم و محدث کی جلالۃ شان اس کو بیانِ سند سے مستغنی نہیں کر سکتی، بعض صحابہ کا تو یہ حال تھا کہ اگر ان سے کوئی صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کرتا جس کو اس نے آپ سے براہِ راست سنا ہے تو وہ اس سے اس سماعِ حدیث پر استحلاف کرتے (کہ پہلے آپ اس بات پر قسم کھائیے کہ یہ حدیث میں نے حضور سے سنی ہے) جیسا کہ حضرت علیؓ کے بارے میں مشہور ہے، اس بے مثال ضبط و احتیاط اتقان و اہتمام کے ساتھ احادیث کا یہ ذخیرہ اور ہمارا دین متین نقل ہوتا چلا آیا ہے، بعض اکابر فقہاء و صوفیاء نے اپنی تصانیف میں استدلال و استشہاد کے ذیل میں حدیثیں بلا سند بیان کر دی ہیں تو اس پر آنے والے علماء کو بیانِ اسانید کے

لئے مستقل طور سے کتابیں لکھنی پڑیں، مثلاً نصب الرایہ فی تخریج احادیث الہدایۃ، التلخیص الحبیر، تخریج عراقی وغیرہ جب تک دنیا میں نشر و اشاعت اور طباعت کا سلسلہ قائم نہیں ہوا تھا بلکہ محدثین حضرات روایتِ حدیث اپنے حفظ سے یا اپنی خاص کتاب سے جس کو محدثین کی اصطلاح میں اصل سے تعبیر کیا جاتا ہے، بیان کرتے اس وقت تک ہر شخص اس بات کا مکلف تھا کہ حدیث کو سند سے سن کر اس کو محفوظ رکھے، اور پھر بوقتِ روایت اس حدیث کو اپنی پوری سند سے طالبین کے سامنے بیان کرے، لیکن اب جب کہ کتبِ حدیث، متونِ احادیث مع اسانید کے طبع ہو کر سب جگہ منتشر ہو گئی ہیں، اور اب وہ دور نہیں رہا کہ کوئی محدث طلبہ کے سامنے حدیثیں اپنے حفظ سے یا اپنے مخصوص مجموعہ اور نوشتے سے بیان کرے بلکہ انہی مطبوعہ کتب سے سماعِ حدیث و اسماعِ حدیث کا سلسلہ قائم ہو گیا ہے، اور ان تصانیف و کتب کا انتساب ان کے مصنفین تک نہ صرف حدِ شہرت بلکہ حدِ تواتر تک پہنچ گیا ہے، تو اب ہر طالبِ حدیث یا محدث کو اپنی سند ان مصنفین تک بیان کرنا یا اس کو محفوظ رکھنا ثبوتِ حدیث کے لئے ضروری نہیں رہا، اور پھر سند کے آگے کا حصہ یعنی مصنفین سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک خود ان کتب میں موجود ہے۔

غرضیکہ اس زمانہ میں ثبوتِ حدیث یا صحۃ استدلال بالحدیث کے لئے صرف یہ کافی ہے کہ مروجہ و مشہورہ کتبِ حدیث میں سے کسی کتاب کا حوالہ پیش کر دیا جائے، لیکن اس میں شک نہیں کہ اپنی پوری سند کو بیان کرنا اور اس کو محفوظ رکھنا باعثِ برکت اور سرمایۂ افتخار ہے، اسی لئے ہمارے اساتذہ کرام کا معمول رہا ہے کہ وہ شروع سال میں کتاب کے شروع کرنے سے قبل اپنی سند بیان کرتے ہیں، انہی کے اتباع میں ہم بھی اپنی سند بیان کرتے ہیں۔

اس کے بعد ہم اصل مقصود یعنی اپنی سندِ حدیث کو بیان کرتے ہیں، یہ پہلے آچکا کہ ہماری بلکہ جملہ محدثین ہند کی مختلف سندیں سب کی سب حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہٗ سے جا کر مل جاتی ہیں، ہمارے اساتذہ حدیث خصوصاً حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کا معمول سند کے سلسلہ میں یہ تھا کہ وہ اپنی سند صرف حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہٗ تک بیان فرمایا کرتے، اور پھر اس سے آگے کی سند کے بارے میں حضرت شیخ یہ فرماتے تھے کہ شاہ صاحب نے اپنی سندیں تحریر فرما کر شائع کر دی ہیں، جو مطبوع ہیں، اور ملتی ہیں مثلاً الارشاد الی مہمات الاسناد، اور میں نے مثال کے طور پر شاہ صاحب کی ایک سند مقدمۂ اوجز میں اپنی سند کے ساتھ بیان کر دی ہے، جی چاہے تو وہاں دیکھ لیں، لہٰذا اب سند کے گویا تین حصے ہو گئے، ایک ہمارے سے لے کر شاہ ولی اللہ صاحب تک، دوسرا حصہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ سے لے کر صاحبِ کتاب تک، اور تیسرا حصہ صاحبِ کتاب سے لے کر جناب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک، تیسرا حصہ تو خود کتاب میں

موجود ہے، ہمیں یہاں صرف پہلا حصہ بیان کرنا ہے،

## میری ابوداؤد کی سند

اب اس کتاب یعنی ابوداؤد کی میری سند سنیئے، میں نے ابوداؤد شریف دو مرتبہ دو استاذوں سے پڑھی ہے،

پہلی مرتبہ سنہ ۸۰ھ میں جو میرا دورۂ حدیث کا سال تھا، اس میں ابوداؤد شریف میں نے سابق ناظم حضرت مولانا محمد اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہٗ سے پڑھی، اس کے بعد سنہ ۸۸ھ میں جب کہ احقر پہلی بار مظاہر علوم میں ابوداؤد پڑھا رہا تھا، اس وقت بندہ نے دوبارہ[1] ابوداؤد شریف حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ سے پڑھی۔

بہرحال بندہ کی پہلی سند اس طرح ہے، بندہ اس کتاب کو روایۃ کرتا ہے مولانا اسعد اللہ صاحبؒ سے. وہ روایۃ کرتے ہیں حضرت مولانا محمد یحیٰی صاحب کاندھلویؒ سے، وہ روایۃ کرتے ہیں حضرت اقدس مولانا رشید احمد گنگوہیؒ سے، وہ روایۃ کرتے ہیں حضرت شاہ عبد الغنی مجددیؒ سے، وہ روایۃ کرتے ہیں اپنے والد ماجد شاہ ابوسعید مجددیؒ سے، اور وہ روایۃ کرتے ہیں حضرت شاہ عبد العزیز صاحبؒ سے۔

---

[1] اس کی شکل یہ ہوئی تھی کہ لامع الدراری جس کا املاء حضرت شیخ احقر سے کراتے تھے، اور اس میں حضرت کا ہر روز ایک معتد بہ وقت صرف ہوتا تھا، اس کی آخری جلد کی تسوید اسی سال میں پوری ہوئی، اور یہ وہ سال تھا جس میں مجھے سنن ابوداؤد پہلی مرتبہ پڑھانے کے لئے دی گئی تھی، اور اس کا سبق میرے سپرد ہوا تھا، غرضیکہ تسوید کی تکمیل کے بعد حضرت شیخ کا کافی وقت فارغ ہوگیا، اس پر حضرت شیخ نے احقر سے فرمایا کہ میری ابوداؤد کا نسخہ جس میں میں سبق پڑھایا کرتا تھا، اس پر میرے حواشی اور بین السطور ہیں، میرا جی چاہتا ہے کہ میں اپنے بین السطور اور حواشی جن میں بہت سے اشارات کی شکل میں اور مجمل ہیں تجھے سمجھا دوں، اس پر احقر نے عرض کیا کہ بجائے اس کے کہ میں جناب والا کے صرف حواشی وغیرہ سمجھوں، باقاعدہ کتاب ہی آپ سے پڑھ لوں، حضرت نے احقر کی اس درخواست کو قبول فرمالیا، چنانچہ پھر حضرت اس احقر کو روزآنہ تھوڑا تھوڑا جتنا میں سبق مدرسہ میں پڑھاتا تھا اتنا حضرت احقر کو پڑھاتے رہے، اور اخیر سال تک بحمد اللہ کتاب پوری ہوگئی. سال کے اخیر میں آخری دن سبق کی مقدار کافی باقی رہ گئی تھی، پوری کتاب الادب باقی تھی، سردی کی رات تھی جس دن صبح کو کتاب ختم ہورہی تھی اس سے پہلی شب میں احقر نے پوری کتاب الادب حضرت شیخ سے عشاء کے بعد رات کے ۱۲ بجے تک پڑھکر ختم کی، دورہ کے باقی مدرسین کے سب اسباق پورے ہوچکے تھے، غالباً رجب کی ۲۹ یا ۳۰ تاریخ تھی، چنانچہ احقر نے صبح پہلے گھنٹہ میں کتاب کا آخری سبق شروع کراکر چوتھے گھنٹہ کے اخیر تک پڑھاکر کتاب کو ختم کرایا، کتاب ختم کرانے کے بعد احقر حضرت کی خدمت میں پہنچا، حضرت نے شاباش اور جزاک اللہ وغیرہ دعائیں دیں، اس وقت حضرت دسترخوان پر پہنچ چکے تھے، چنانچہ حضرت کے ساتھ کھانے میں شریک ہوا، ساتھ کھانے کا معمول پہلے ہی سے تھا، ایسا معلوم ہورہا تھا کہ اس پورے وقت میں حضرت کی توجہ احقر کے سبق پڑھانے ہی کی طرف رہی نور اللہ مرقدہ وجعل الجنۃ مثواہ وحشرنا معہ۔

بندہ کی دوسری سند حضرت شیخ رحمہ اللہ سے ہے اور حضرت شیخ کی تین سندیں ہیں دو سندیں قراءۃً اور ایک سند اجازۃً۔ حضرت شیخ رحمہ اللہ نے ۱۳۳۲ھ میں دورہ کی اکثر کتابیں اپنے والد ماجد مولانا محمد یحییٰ صاحب سے پڑھیں، اور اس کے بعد ۱۳۳۵ھ سے مسلسل کئی سال تک دورہ کی اکثر کتابیں حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ سے پڑھیں، اس لئے حضرت شیخ کی دو سندیں تو قراءۃً ہوگئیں اور تیسری سند اجازۃً ہے۔

حضرت شیخ کی پہلی سند اس طرح ہے، حضرت روایۃ کرتے ہیں مولانا محمد یحییٰ صاحب سے، وہ حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی سے، وہ شاہ عبد الغنی مجددی رحمہ اللہ سے، وہ شاہ ابوسعید مجددی رحمہ اللہ سے، اور وہ شاہ عبد العزیز صاحب رحمہ اللہ سے۔

حضرت شیخ کی دوسری سند اس طرح ہے، حضرت شیخ روایۃ کرتے ہیں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمہ اللہ سے، وہ حضرت مولانا محمد مظہر نانوتوی رحمہ اللہ سے، وہ حضرت مولانا مملوک علی نانوتوی رحمہ اللہ سے، وہ مولانا رشید الدین خان دہلوی رحمہ اللہ سے، اور وہ حضرت شاہ عبد العزیز صاحب رحمہ اللہ سے۔

حضرت شیخ کی تیسری سند جو اجازۃً ہے، وہ اس طرح ہے، حضرت شیخ روایۃ کرتے ہیں مولانا عنایت الٰہی صاحب رحمہ اللہ (مدرسہ کے مہتمم اول) سے، وہ روایۃ کرتے ہیں حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوری رحمہ اللہ سے، وہ شاہ محمد اسحاق صاحب رحمہ اللہ سے، اور وہ حضرت شاہ عبد العزیز صاحب رحمہ اللہ سے نور اللہ مراقدھم۔

حضرت شیخ کی اسانید ثلاثہ میں سے تیسری سند جو اجازۃً ہے، اس کو اگر آپ غور سے دیکھیں گے تو معلوم ہوگا کہ شاہ صاحب تک اس میں ایک واسطہ کم ہے، اس لئے وہ سند سندِ عالی ہوئی، یہ تین سندیں ہوئیں ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کی، اس میں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمہ اللہ کی صرف ایک سند آئی ہے۔

جاننا چاہئے کہ حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ کی بھی تین سندیں ہیں۔

ایک تو وہی جو اوپر مذکور ہوئی۔

دوسری یہ کہ حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ کو اجازت حدیث حاصل ہے، حضرت شاہ عبد الغنی مجددی رحمہ اللہ سے، اور شاہ صاحب کی سند اوپر گذر گئی۔

تیسری سند اس طرح ہے کہ حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ نے ابوداؤد شریف۔ بماہِ رمضان المبارک حضرت مولانا عبد القیوم صاحب بڈھانوی رحمہ اللہ نبیرۂ شاہ عبد العزیز صاحب و داماد شاہ اسحاق صاحب رحمہ اللہ سے پڑھی، اور مولانا عبد القیوم صاحب بڈھانوی شاگرد ہیں شاہ اسحٰق صاحب رحمہ اللہ کے، جن کی سند اوپر مذکور ہو چکی۔

اس کے علاوہ دو سندیں حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ کی سلاسل حجازیہ میں ہیں، جس وقت حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ

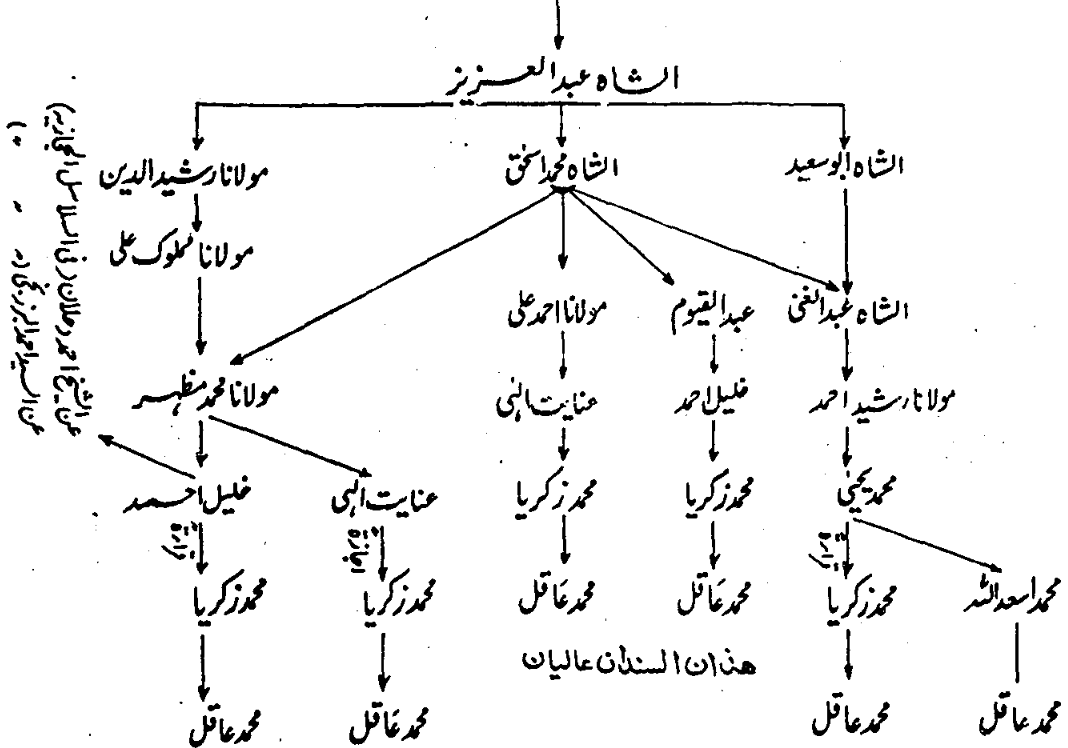
حجاز مقدس تشریف فرما تھے تو بعض علماء حجاز سے آپ نے اجازتِ حدیث حاصل فرمائی تھی، ۱۔عن الشیخ احمد دحلان، ۲۔عن السید احمد البرزنجی، اس طرح حضرت سہارنپوری کی کل پانچ سندیں ہوگئیں، جن میں دو سندیں قراءۃً ہیں، اور باقی تین اجازۃً۔

مذکورہ بالا سلسلۂ اسانید میں اب آپ بھی شامل ہو رہے ہیں، دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ سلسلہ کی برکات سے ہمیں نوازے اور ہمیں اس کی لاج رکھنے کی توفیق عطا فرمائے، ان اکابر و مشائخ کے اتباع کی توفیق عنایت فرمائے۔ (آمین)

قد تمت المبادی من مقدمۃ العلم والکتاب، واللہ ولی التوفیق والسداد وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین، وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ سیدنا ومولانا محمد والہ وصحبہ اجمعین

---

## مسند الہند شاہ ولی اللہ احمد بن عبدالرحیم الدہلوی



بسم اللہ الرحمن الرحیم

## ابتدار بالبسملہ وترکِ حمدلہ

مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی اس سنن کو صرف بسملہ پر اکتفار کرتے ہوئے شروع فرمایا حمدلہ کو ذکر نہیں کیا، اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کا اتباع کرتے ہوئے قال تعالیٰ اقرأ باسم ربك معلوم ہوا کہ بسم اللہ سے ابتدار ہونی چاہئے اسی طرح حدیث میں ہر کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ ببسم اللہ فھو ابتر اور ایسا ہی دوسرے حضرات مصنفین متقدمین نے اپنی تصانیف میں کیا ہے، جیسے امام مالکؒ نے موطا میں، امام احمد بن حنبلؒ نے مسند میں اور اسی طرح مصنفین صحاح ستہ میں سے سب ہی نے علاوہ امام مسلمؒ کے بسملہ پر اکتفا فرمایا، حمدلہ کو ذکر نہیں فرمایا۔

اب رہا یہ اشکال کہ ایک روایت میں جس کو مصنفؒ نے بھی اس سنن میں ذکر کیا ہے حمد کا ذکر ہے، کل امر ذی بال لایبدأ فیہ بحمد اللہ فھو اقطع، گویا مصنفؒ نے اپنی بیان کردہ روایت پر عمل نہیں کیا، علمار نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں۔

۱۔ اس مقام پر ابوداؤد کے نسخے مختلف ہیں، بعض نسخوں میں بسملہ کے بعد حمد بھی مذکور ہے، بذل المجہود میں اس نسخے کی عبارت لکھی ہے۔

۲۔ اس روایت میں کتابت کی قید نہیں ہے، بلکہ صرف ابتدار بالحمد مذکور ہے، ہو سکتا ہے مصنفؒ نے بسملہ کی کتابت کے بعد حمد کو زبان سے ادا کیا ہو، جیسا امام احمدؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ روایت حدیث کے وقت صلی اللہ علیہ وسلم زبان سے کہتے تھے لکھتے نہ تھے۔

۳۔ یہ روایت جس میں حمد مذکور ہے سنداً ضعیف ہے، اس کی سند میں مصنفؒ نے کلام کیا ہے کتاب الادب میں یہ حدیث مذکور ہے۔

۴۔ ابتدار بالحمد مخصوص ہے خطاب (بیان وتقریر) کیساتھ، کتاب، خطوط اس میں داخل نہیں، دلیل اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طرزِ عمل ہے وہ یہ کہ آپ اپنا خطبہ ہمیشہ حمد سے شروع فرماتے، الحمد للہ نحمدہ الخ اور خطبہ کے شروع میں بسم اللہ نہ پڑھتے تھے، اس کے بالمقابل خطوط کی ابتدار صرف بسملہ سے فرماتے، مثلاً بسم اللہ الرحمن الرحیم من محمد رسول اللہ الی ہرقل الخ اور صلحنامہ حدیبیہ میں ہے بسم اللہ الرحمن الرحیم

---

[۱] ذکرہ مولانا شبیر احمد العثمانی نقلاً عن الزرقانی، قلت قال الحافظ الذہبیؒ ان من برکۃ العلم ان ینسب لی قائلہ ۱۲۔

ھذا ما قاضی علیہ محمد رسول اللہ وغیرہ وغیرہ۔

۵ ــ حمد سے مقصود نفس ذکر ہے نہ کہ مخصوص لفظ حمد جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں تصریح ہے کل امر ذی بال لم یبدأ بذکر اللہ فھو اقطع وابتر، اور نفس ذکر بسملہ سے حاصل ہو گیا

٦ ــ حمد کہتے ہیں صفات کمالیہ کے اظہار کو اور یہ معنی یقیناً الرحمن الرحیم میں حاصل ہو گئے، یہ جواب حضرت شیخ کے والد مولانا محمد یحییٰ صاحب کو پسند تھا۔

فائدہ:- علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ یہ جو حضرات مصنفین ابتداء بالبسملہ والحمدلہ کی روایات میں تطبیق دیتے ہیں کہ ایک جگہ ابتداء حقیقی اور ایک جگہ ابتداء اضافی مراد ہے، یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث بسملہ وحمدلہ الگ الگ دو حدیثیں نہیں ہیں کہ ان دونوں میں تعارض مان کر یہ جواب دیا جائے بلکہ ایک ہی روایت ہے جس کے اندر اضطراب ہے بعض رواۃ حمدلہ کو اور بعض رواۃ بسملہ کو ذکر کرتے ہیں۔

# کتاب الطہارۃ

مصنف رحمہ اللہ نے سب سے پہلے کتاب الطہارۃ کو ذکر کیا جس کی وجہ اس کتاب کے نام سے ظاہر ہے وہ یہ کہ یہ کتاب سنن کے قبیل سے ہے اور سنن انواع کتب حدیث میں سے اس نوع کو کہتے ہیں جس کی ترتیب ابواب فقہیہ کی ترتیب پر ہو، اور چونکہ حضرات فقہاء کرام کتب فقہ کو کتاب الطہارۃ سے شروع کرتے ہیں، اس لئے امام ابوداؤد نے اپنی اس سنن کو کتاب الطہارۃ سے شروع فرمایا۔

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ فقہاء کتاب الطہارۃ سے کیوں شروع کرتے ہیں، سو اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی تخلیق عبادت کے لئے ہوئی ہے، حق تعالیٰ کا ارشاد ہے وماخلقت الجن والانس الا لیعبدون، الآیۃ اور ام العبادات وجامع العبادات صلوۃ ہی ہے، اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، بنی الاسلام علی خمس شہادۃ ان لا الہ الا اللہ وان محمداً رسول اللہ واقام الصلوۃ الخ اس میں آپ نے تمام ارکان پر نماز کو مقدم کیا ہے، اور نماز کے لئے کچھ شرائط ہیں جنمیں اقوی شرط طہارۃ ہے اور یہ ظاہر ہے کہ شرط ہمیشہ مشروط پر مقدم ہوا کرتی ہے بوجہ موقوف علیہ ہونے کے، اس لئے حضرات فقہاء اور اصحاب سنن اپنی کتابوں میں کتاب الطہارۃ کو پہلے ذکر کرتے ہیں۔

## کتاب اور باب کی اصطلاح

بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اگر مسائل کا اعتبار بحنسہا کیا جائے یعنی جنس مسائل بیان کرنا پیش نظر ہو تو اس کو کتاب[1] سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس لئے

[1] کتاب اور باب کی اصطلاح کا استعمال زمانۂ تابعین سے ہے جیسا کہ صاحب منہل نے بیان کیا ہے۔

کہ جنس متعدد انواع کو جامع ہوتی ہے اور کتاب کے معنی بھی لغۃً جمع ہی کے ہیں، اور اگر مسائل کا اعتبار بنوعہا کیا جائے یعنی صرف ایک نوع کے مسائل کو بیان کرنا مقصود ہو تو اس کو باب سے تعبیر کرتے ہیں، اس لئے کہ باب کے معنی بھی ایک لغت میں نوع کے آتے ہیں اور اگر بعض جزئیات کو ماقبل سے ممتاز کرکے بیان کرنا مقصود ہو تو اس کو فصل سے تعبیر کرتے ہیں، کیونکہ وہ ماقبل سے مفصول اور جدا ہے، ان تینوں کے درمیان آپس نسبت ایسے ہی سمجھئے جیسا کہ مناطقہ کے یہاں جنس، نوع اور صنف[1] کے درمیان ہے، یعنی جنس عام، جیسے الحیوان، نوع خاص جیسے الانسان، اور صنف اخص، جیسے الانسان الرومی ایسے ہی کتاب عام، باب خاص اور فصل اخص ہے۔

## طہارۃ کے معنی اور اقسام

طہارۃ مصدر ہے طہر یطہر کا نصر اور کرم[2] سے، اس کے معنی لغوی ہیں النظافۃ والتنزہ عن الاقذار والادناس یعنی گندگی اور میل کچیل سے پاک وصاف ہونا، اور شرعاً طہارۃ کہتے ہیں، «ازالۂ حدث یا خبث کے لئے قاعدۂ شرعیہ کے مطابق احد المطہرین (ای الماء والتراب) کو استعمال کرنا»، تو طہارۃ کی دو قسمیں ہوئیں، ۱- ازالۂ حدث ۲- ازالۂ خبث، پھر اول کی دو قسمیں ہیں، ۱- عن الحدث الاصغر جس کو وضو کہتے ہیں، ۲- عن الحدث الاکبر جس کو غسل کہتے ہیں، یہاں پر مطلق اور جنس طہارۃ مراد ہے اس لئے کہ مصنف کا مقصود دونوں کو ذکر کرنا ہے، چنانچہ قسم اول سے فارغ ہو کر قسم ثانی کو بیان کریں گے۔

صوفیہ کے یہاں طہارۃ کی چند قسمیں ہیں، امام غزالی رح فرماتے ہیں اس کی چار قسمیں ہیں، ۱- تطہیر الظاہر عن الحدث والخبث، ۲- تطہیر الجوارح عن الحرام، ۳- تطہیر القلب عن الرذائل، ۴- تطہیر السر عما سوی اللہ تعالیٰ یعنی اندرون قلب کو غیر اللہ کے تعلق سے پاک کرنا۔ ؎ پاک کن قلب مرا تو از خیال غیر خویش، وقال ابو الطیب۔

عذل العواذل حول قلبی التائہ

وہوی الاحبۃ منہ فی سودائہ

## باب التخلی عند قضاء الحاجۃ

یہاں پر سوال ہوتا ہے کہ مصنف[3] نے طہارۃ کی ابتداء آداب استنجاء کیساتھ کیوں فرمائی؟ جواب یہ ہے کہ حضرات فقہاء کرام

---

[1] صنف کہتے ہیں اس نوع کو جو مقید ہو کسی قید کیساتھ، جیسے الانسان الرومی [2] ابوداؤد کی شرح غایۃ المقصود میں اس کو باب نصر و ضرب سے لکھا ہے۔ بظاہر یہ کتابت کی غلطی ہے صحیح لفظ ضرب نہیں کرم ہے، حضرت نے بذل میں اس پر تنبیہ فرمائی ہے۔

نے لکھا ہے کہ وضوء اور غسل سے پہلے قضاء حاجۃ سے فارغ ہونا اولی اور مستحب ہے، سوجب یہ بات ہے تو مناسب ہوا کہ طہارۃ کی ابتداء آداب استنجا ہی سے کیجائے تاکہ ترتیب ذکری ترتیب خارجی کے مطابق ہو جائے ہم نے پوری کتاب کو دیکھنے سے یہی اندازہ لگایا ہے کہ مصنف علام رحمہ اللہ تعالیٰ ابواب کی ترتیب قائم کرنے میں وجود خارجی کی ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہیں جو بہت ہی مناسب طریقہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ طہارۃ کا وجوب آدمی سے اس وقت متعلق ہوتا ہے جب پہلے سے ناقض طہارۃ موجود ہو ورنہ بغیر اس کے تحصیل حاصل ہے، اور نواقض وضو میں کثیر الوقوع چیز خارج من السبیلین یعنی بول و براز ہیں، تو اس موجب وضو کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ان ابواب کو پہلے لایا گیا۔

مصنف رحؒ نے آداب خلاء بیان کرنے کے لئے تقریباً پچیس باب منعقد فرمائے ہیں۔ اور ان سب میں آداب استنجاء کو بیان کیا ہے، ابن العربیؒ نے عارضۃ الاحوذی شرح ترمذی میں استنجاء کے تیس آداب ذکر فرمائے ہیں سبحان اللہ! ہماری شریعت محمدیہ کتنی جامع شریعت ہے کہ اس میں استنجاء جیسی معمولی چیز کے لئے اس قدر آداب ہیں۔ اللھم اجعلنا متأدبین بآداب الشریعۃ علی صاحبھا افضل الصلوٰۃ والتحیۃ۔

یہاں پر مصنف نے سب سے پہلے جو ادب بیان کیا ہے وہ تخلی ہے یعنی استنجاء کے لئے خلوت و تنہائی اختیار کرنا، زمانۂ جاہلیت میں یہ ہوتا تھا کہ بلا تکلف ایک دوسرے کے سامنے بیٹھکر قضاء حاجۃ کرتے تھے اور آپس میں باتیں بھی کرتے رہتے تھے، جیسا کہ یہ مضمون پانچ چھ باب بعد ایک حدیث میں آرہا ہے، اسلامی تعلیمات نے آکر اس کو ختم کیا۔

نیز جاننا چاہئے کہ اسی سلسلہ کا ایک اور باب کتاب میں آگے آرہا ہے، باب الاستتار فی الخلاء، یہ دو ادب الگ الگ مستقل ہیں، تخلی مستقل ادب ہے اور تستر مستقل ادب ہے، تخلی حاصل ہوگی انتقال مکانی اور تباعد عن الناس سے کہ آبادی سے دور ہٹا جائے، اور استتار کے لئے ابعاد ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق آبادی سے بھی ہے، چنانچہ استنجاء کے لئے آباد جگہ کے علاوہ کوئی خالی مکان نہو تو اسی جگہ پردہ قائم کرنا ہوگا، اسی لئے ہم نے کہا کہ یہ دو ادب الگ الگ مستقل ہیں۔

۱۔ عن المغیرۃ بن شعبۃ، اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں بیان فرمائی ہیں ایک حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی دوسری حضرت جابر بن عبداللہؓ کی، دونوں کا مضمون ایک ہی ہے، البتہ دوسری حدیث میں تھوڑی سی زیادتی ہے جو معلوم ہو جائے گی۔

قولہ کان اذا ذھب المذھب۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب قضاء حاجۃ کے لئے جاتے تو دوری اختیار فرماتے یعنی آبادی اور لوگوں سے، اب یہ کہ آپ کتنی دوری اختیار فرماتے، اس حدیث میں مذکور نہیں ہے، اس سے اگلی حدیث میں مقدار بُعد کو بیان کیا گیا ہے اور اس میں ہے حتی لا یراہ احد، کہ اتنی دوری اختیار فرماتے کہ لوگوں کی نظروں سے

اوجھل ہو جائیں اور استنجاء کے وقت کسی کی نظر نہ پڑے، معارف السنن میں جمع الفوائد کے حوالہ سے لکھا ہے کہ طبرانی کی ایک روایت میں اس بُعد کی مقدار میلین کیساتھ بیان کی ہے یعنی دو میل کے قریب۔

اب یہ کہ اس ابعاد کی حکمت کیا ہے، علماء نے لکھا ہے کہ گو تستر یعنی لوگوں سے پردہ اور تنہائی آبادی میں بھی حاصل ہو سکتی ہے، لیکن دور جانے میں یہ فائدہ ہے کہ اطمینان سے اور کھل کر فارغ ہو سکے گا، اگر قریب میں لوگ ہوں گے تو اخراج ریح میں تأمل ہوگا اور حیا آئے گی، نیز آبادی والوں کی بھی اس میں مصلحت ہے، گندگی ان سے دور رہے گی، گو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات رائحۂ کریہہ سے محفوظ تھے بلکہ آپ کے خصائص میں سے یہ بات منقول ہے کہ آپ کا فضلہ زمین پر پڑا ہوا نہیں دیکھا گیا، زمین اس کو نگل لیتی تھی۔

قولہ ابعد یہ فعل متعدی ہے جس کو مفعول کی احتیاج ہے جو یہاں مذکور نہیں ہے تقدیر عبارت یہ ہو سکتی ہے ابعد نفسہ عن الناس، اور بعض شراح نے لکھا ہے کہ اَبْعَدَ یہاں پر فعل لازم کی جگہ استعمال کیا گیا ہے، ای بعد عن الناس اور فعل متعدی کو لازم کی جگہ بعض مرتبہ مبالغۃً استعمال کیا جاتا ہے، جیسے زید یعطی، یعنی زید خوب بخشش کرتا ہے، ایسے ہی یہاں پر مبالغہ مقصود ہے اور ترجمہ یہ ہوگا کہ دوری اختیار فرماتے تھے، المذهب، میں دو احتمال ہیں یا مصدر میمی ہے یا ظرف مکان ہے، اور الف لام بہر حال عہد خارجی ہے، یعنی جب آپ جاتے مخصوص جانا اور مخصوص جانے سے مراد قضاءِ حاجۃ کے لئے جانا ہے، اور دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا جب آپ جاتے جانے کی جگہ جس سے مراد بیت الخلاء ہے، شراح نے لکھا ہے کہ لفظ مذہب عرفاً بیت الخلاء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اسی طرح لفظ خلاء، مرفق، مرحاض اور کنیف سب کے ایک ہی معنی ہیں۔

اس حدیث سے مصنف نے ترجمۃ الباب یعنی تخلی کو ثابت کیا ہے، اس حدیث میں گو لفظ تخلی موجود نہیں ہے لیکن یہ معنی مصنفؒ نے اَبْعَدَ سے نکالے ہیں کہ دوری اختیار کرنے سے آپ کا مقصود خلوت حاصل کرنا تھا، حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے کبھی تو صریح یعنی لفظاً و معنًی ہوتی ہے اور کبھی مناسبت صرف معنًی ہوتی ہے یعنی بطریق استنباط، تو یہاں پر ایسا ہی ہے اور اگر مصنف یہاں پر بجائے تخلی کے باب الابعاد یا باب التباعد عند الحاجۃ قائم فرماتے، جیسا کہ بعض مصنفین امام نسائی و ابن ماجہ نے کیا ہے تو مطابقت لفظاً و معنًی ہر طرح ہو جاتی، لیکن اس صورت میں ترجمۃ الباب میں کوئی دقت اور باریکی نہ ہوتی، اب ایک استنباط کی شان پیدا ہو گئی ہے، امام ترمذیؒ نے اس حدیث پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے باب ماجاء ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا ذہب المذہب ابعد، یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، اور ظاہر ہے کہ اس میں کوئی باریکی نہیں ہے سادگی ہے، صحاح ستہ میں سب سے زیادہ آسان اور سیدھے سادے تراجم جامع ترمذی کے ہیں۔

## صحاح ستہ کے تراجم کا باہمی فرق ومرتبہ

مولینا انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں، جیسا کہ عرف الشذی میں ہے کہ صحاح ستہ میں سب سے اعلیٰ تراجم تو صحیح بخاری کے ہیں وہ اس معاملہ میں سباق الغایات ہیں، اور بخاری کے بعض تراجم اس قدر باریک اور دقیق ہیں کہ محیر العقول واقع ہوئے ہیں، شراح بخاری کو تراجم بخاری حل کرنے کے لئے مستقل اصول مرتب کرنے پڑے۔ چنانچہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ نے مقدمہ لامع میں تقریباً ستر اصول بیان فرمائے ہیں، غرضیکہ بخاری کے تراجم سب سے اعلیٰ ہیں، اور اس کی بہن یعنی صحیح مسلم اس کا حال یہ ہے کہ تراجم ندارد، نہ ایسے نہ ویسے، گو کتاب فی الواقع مضمون کے لحاظ سے مبوّب و مرتب ہے، لیکن عناوین اور تراجم ابواب انھوں نے از خود قائم نہیں کئے بعد میں شراح کو قائم کرنے پڑے، اور اس کے بعد درجہ ہے نسائی کے تراجم کا، اس کے تراجم بھی کافی دقیق اور وزنی ہیں کبھی تو ان کا ترجمہ بخاری کے ترجمہ سے بالکل ہی ملجاتا ہے، غرضیکہ اس کے تراجم کا حل کرنا بھی کافی محنت طلب ہے، اور اس کے بعد پھر درجہ ہے سنن ابوداؤد کے تراجم کا، اور اس کے بعد پھر درجہ ہے ترمذی کے تراجم کا، عرف الشذی میں اتنا ہی لکھا ہے اور میں کہتا ہوں کہ سنن ابن ماجہ کے تراجم بھی بہت صاف اور واضح ہیں۔

۲- عن جابر بن عبد اللہ قال کان اذا اراد البراز الخ براز با کے فتحہ اور کسرہ دونوں کیساتھ آتا ہے، اس کے معنی توسیع اور کھلے میدان کے ہیں، ابن الاثیر الجزری کہتے ہیں کہ اصلی معنی تو اس کے یہ ہیں، لیکن پھر بعد میں قضاء حاجۃ سے کنایہ ہوگیا ہے، اس لئے کہ لوگ ایسے میدان میں قضاء حاجۃ کرتے ہیں جس طرح کہ خلاء دراصل مکان خالی کو کہتے ہیں اور پھر اس کو مجازاً محل قضاء حاجۃ میں استعمال کرنے لگے، اس مناسبت سے کہ لوگ قضاء حاجۃ خالی جگہ کرتے ہیں، یہ جو ہم نے کہا کہ براز میں دونوں حرکت فتحہ اور کسرہ جائز ہے یہ جوہری اور صاحب قاموس کی رائے ہے، لیکن خطابی مشہور شارح حدیث نے یہاں پر کسرہ کا انکار کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ براز بالکسر تو باب مفاعلت کا مصدر ہے جس کے معنی مبارزت یعنی لڑائی میں مقابلہ کے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے جوہری نے لکھا ہے کہ براز بالکسر کے دونوں معنی آتے ہیں، مبارزت و مقابلہ اور غائط یعنی انسان کے بدن سے جو فضلہ نکلتا ہے لہٰذا براز مشترک ہوا دونوں معنی میں

## دفع تعارض بین الروایات الواردۃ فی الباب

حدیث الباب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو عادت شریفہ بیان کی گئی ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی بیت حفصہ والی روایت جو باب الرخصۃ فی استقبال القبلۃ میں آرہی ہے وہ اس کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے آپ کا مکان کے اندر قضاء حاجۃ کرنا ثابت ہورہا ہے، حضرت نے بذل میں اس کی دو توجیہیں لکھی ہیں یا تو یہ کہا جائے آپ کی عادت دور جانے کی بناء الکُنُف فی البیوت سے پہلے کی تھی

یعنی جب گھروں میں بیت الخلاء نہیں ہوتے تھے پھر بعد میں جب گھروں میں بیوت الخلاء بننے شروع ہو گئے تو آپ نے اس ابعاد کو ترک فرمادیا، اور یا یہ کہا جائے کہ یہ عادتِ شریفہ جو اس حدیث میں مذکور ہے اس کا تعلق سفر سے ہے، یعنی سفر میں جہاں منزل اور پڑاؤ ہوتا تھا اس وقت قریب میں استنجاء نہ فرماتے تھے بلکہ فاصلے پر جاکر استنجاء فرماتے تھے، حضر میں یہ عادت نہ تھی۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ مصنفؒ کی غرض جمع روایات و تکثیر روایات نہیں ہے، بلکہ وہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنے کے لئے ایک ہی حدیث کے ذکر کرنے کو کافی سمجھتے ہیں، جیسا کہ انھوں نے اپنی اس عادت کی تصریح اس رسالہ میں کی ہے جو اہل مکہ کے نام ہے۔ جس کا ذکر مقدمۃ الکتاب میں آچکا ہے اس میں انھوں نے لکھا ہے کہ اگر میں کسی باب میں ایک سے زائد حدیث لاؤں گا تو کسی کلمہ یا کلام کی زیادتی کی وجہ سے ہوگا، چنانچہ یہاں پر حدیث ثانی میں ایک زیادتی ہے، یعنی مقدار ابعاد جو حدیث اوّل میں نہ تھی، اس لئے دوسری حدیث لائے۔ لیکن یہاں پر یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر مصنف ایک باب میں بلا ضرورت و فائدہ کے ایک سے زائد حدیث لانا نہیں چاہتے تو اس کی ایک شکل یہ تھی کہ صرف حدیثِ ثانی کو ذکر فرمادیتے جس میں زیادتی فائدہ ہے، اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ دراصل حدیثِ ثانی حدیثِ اوّل کے اعتبار سے ضعیف ہے اسلئے مصنفؒ نے یہ مناسب نہ سمجھا کہ قوی کو چھوڑ کر ضعیف پر اکتفاء کیا جائے، اس لئے اصالۃً تو بوجہ قوت کے حدیثِ اوّل کو ذکر کیا، اور حدیثِ ثانی جس میں ضعف تھا تائید اور شاہد کے درجہ میں لے آئے اور شواہد میں ضعیف حدیثیں بھی چل جاتی ہیں، ضعف کی وجہ آگے معلوم ہوجائے گی۔

## سند سے متعلق بعض اُمور و اصطلاحات

قولہ حدثنا عبد اللّٰہ بن مسلمۃ، جاننا چاہئے کہ گذشتہ سال آپ نے مشکوٰۃ شریف میں صرف متونِ احادیث کو پڑھا ہے، مشکوٰۃ شریف اسانید سے خالی ہے انھوں نے صرف متونِ احادیث کو لیا ہے اسانید کو حذف کردیا ہے اسی لئے مشکوٰۃ کا شمار تعالیق میں کیا جاتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ کتب حدیث مختلف الانواع ہیں، ہر نوع کا نام الگ الگ ہے، بہرحال یہاں دورہ کی کتابوں میں متونِ احادیث کو اسانید کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے تو یہاں پر ایک مستقل کام بڑھ گیا یعنی اسانید کا سمجھنا اور ان کی اصطلاحات وغیرہ جاننا اور یہ کہ ان کے پڑھنے کا طریقہ کیا ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔

سو یہاں پر حدثنا کے قائل امام ابوداؤد ہیں، اور اس کے ناقل امام ابوداؤد کے شاگرد ابو علی لؤلؤی ہیں، اور عبداللّٰہ بن مسلمہ مصنفؒ کے استاذ ہیں، ابتدار سند میں حدثنا اور اخبرنا پورا لکھا جاتا ہے، اور اثنار سند میں اختصار کرکے حدثنا کو ثنا یا نا لکھتے ہیں اور اخبرنا کو انا لکھتے ہیں، نیز درمیان میں نا سے پہلے قال بھی محذوف ہوتا ہے، جو لکھنے میں نہیں آتا ہے، لیکن پڑھنا ضروری ہے، لہٰذا اس سند کو اس طرح پڑھیں گے، حدثنا عبداللّٰہ بن مسلمۃ قال، حدثنا عبدالعزیز. نیز ہر سند کو وبہ قال سے شروع کیا جائے جو مخفف ہے وبالسند المتصل منا الی المصنف

کا اس اضافہ کی ضرورت اس لئے ہے تاکہ ہر حدیث کی سند مکمل ہو جائے کیونکہ کتاب میں تو سند صرف مصنفؒ سے شروع ہو رہی ہے، اب سند کے شروع کا حصہ یعنی ہم سے لیکر مصنفؒ تک لانے کی ضرورت ہے تو اس عبارت سے سند کے اس حصۂ غیر مذکورہ کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اور ہر استاذ و مدرس اپنی سند شروع سے لیکر مصنف کتاب تک پہلے روز سبق میں بیان کر ہی دیتا ہے اور ہماری اور آپ کی سند ہر حدیث میں مصنف کتاب تک ایک ہی ہے، اس لئے ہر حدیث کے شروع میں مصنف کی سند سے پہلے وبہ قال پڑھنا تکمیل سند کے لئے کافی ہے، اور اگر کوئی شروع سند میں اس جملہ کو نہ بھی پڑھے تو کم از کم ذہن میں تو یہ بات ہونی ہی چاہئے۔

## لفظ ابن کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد

نیز جاننا چاہئے کہ لفظ ابن ماقبل کی صفت اور اپنے مابعد کی طرف مضاف ہوتا ہے، اور چونکہ موصوف صفت کا اعراب ایک ہوتا ہے تو جو اعراب ابن سے پہلے والے اسم کا ہوگا وہی اعراب لفظ ابن کا ہوگا، جیسے یہاں عبد اللہ بن مسلمة میں ابن عبد اللہ کی صفت ہے، اور عبد اللہ فاعل ہونیکی بنا پر مرفوع ہے اسی طرح ابن بھی مرفوع ہوگا، اور مسلمہ ابن کا مضاف الیہ ہے اور سب ہی جگہ ابن کا مابعد مضاف الیہ ہوتا ہے، لہذا اس پر مضاف الیہ والا اعراب پڑھا جائیگا۔

نیز ابن کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ علمین متناسلین کے درمیان واقع ہو اور اس سے پہلا اسم منون ہو تو اس کی تنوین ساقط ہو جاتی ہے، جیسے مسدَّدُ بن مُسَرْهَد میں مسدد منون تھا لیکن ابن کی وجہ سے تنوین ساقط ہو جائیگی، اس کو مُسَدَّدُ بنُ مُسَرْهَدٍ پڑھیں گے اور اسی طرح ابن کا الف کتابت سے حذف کر دیا جاتا ہے، اِلَّا یہ کہ شروع سطر میں واقع ہو اور اگر علمین متناسلین کے درمیان واقع نہ ہو تو وہاں ابن کا الف لکھا جاتا ہے اور ابن سے ماقبل جو تنوین ساقط ہوتی ہے وہ بھی ساقط نہ ہوگی بلکہ پڑھی جائے گی جیسے حَ: ثنا عَبْدُ اللهِ بنُ مَالِكٍ ابنُ بُحَينةَ، یہاں پر دوسرا ابن علمین متناسلین کے درمیان واقع نہیں ہو رہا ہے اس لئے کہ مالک عبد اللہ کے والد ہیں اور بحینہ عبد اللہ کی والدہ ہیں یعنی مالک کی زوجہ تو مالک اور بحینہ آپس میں متناسلین نہیں ہیں بلکہ زوجین ہیں، اور ابن بحینہ میں لفظ ابن ماقبل یعنی مالک کی صفت نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے جو اسم ہے یعنی عبد اللہ کی صفت ہے، گویا عبد اللہ کی دو صفتیں ہوئیں ایک یہ کہ وہ ابن مالک ہیں، دوسرے یہ کہ وہ ابن بحینہ ہیں، یہاں پر مالک کے بعد ابن کا الف لکھا جائے گا گو پڑھا نہیں جائے گا، نیز مالک سے تنوین بھی ساقط نہیں ہوگی، یہ لفظ ابن کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد ہیں جن کا جاننا ایک طالب حدیث کے لئے لابدی ہے ورنہ ہمیشہ پڑھنے اور لکھنے میں خطا کھائے گا۔ لہذا خوب سمجھ لینا چاہئے، عبارتِ حدیث کا صحیح پڑھنا انتہائی ضروری ہے، من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار کے ذیل میں اصمعیؒ لکھتے ہیں کہ مجھے اس حدیث کی بناء پر اس طالب علم کی طرف سے بڑا خطرہ اور

خوف رہتا ہے جو عبارتِ حدیث کو قواعد کے خلاف پڑھے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو قواعد کے مطابق تلفظ فرمایا تھا، اور وہ اس کے خلاف پڑھ کر آپ کی طرف منسوب کر رہا ہے۔

## تحدیث واخبار وغیرہ الفاظ میں فرق کی بحث

اب یہاں سندِ حدیث کی ایک خاص اصطلاح کا جاننا ضروری ہے وہ یہ کہ حدثنا اور اخبرنا میں کیا فرق ہے؟ اس لئے کہ کبھی یہ آتا ہے اور کبھی وہ، جواب یہ ہے کہ اخبار و تحدیث کے درمیان لغۃً تو کوئی فرق نہیں ہے، محدثین کی اصطلاح میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اس میں محدثین کی دو جماعتیں ہیں، متقدمین اور متاخرین، متقدمین اور اکثر علماء ان دونوں کے درمیان فرق کے قائل نہیں ہیں، بلکہ یوں کہتے ہیں کہ یہ دونوں لفظ ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، بعض اصحابِ درس نے ائمہ اربعہ کا یہی مسلک لکھا ہے یعنی عدم الفرق اور متاخرین ان دونوں کا مفہوم جدا جدا بیان کرتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ حدثنا تو اس وقت کہا جائے گا جب استاذ نے پڑھا ہو اور شاگرد نے سنا ہو اور اگر اس کا برعکس ہو کہ شاگرد پڑھے اور استاذ بغور سنے تو اس کے لئے لفظ اخبرنا استعمال ہوتا ہے تو متاخرین کے یہاں دونوں کا مفہوم مختلف ہوا۔

امام بخاری کا شمار بھی متقدمین میں ہے اسی طرح امام زہریؒ اور امام مالکؒ، امام بخاریؒ نے تو اسی مقصد کے لئے کتاب العلم میں ایک باب قائم کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور وہ باب ہے باب قول المحدث حدثنا واخبرنا وانبأنا، اور متاخرین جو ان الفاظ میں فرق کے قائل ہیں ان میں امام مسلمؒ وامام نسائیؒ خاص طور سے قابل ذکر ہیں جیسا کہ شراح نے لکھا ہے اور میں کہتا ہوں کہ یہی حال ہمارے امام ابوداؤد کا ہے وہ بھی محض اخبار وتحدیث کے فرق کی وجہ سے بعض مرتبہ حاء تحویل لاتے ہیں۔

اور تیسرا قول یہاں پر وہ ہے جس کو بعض کہتے ہیں کہ سماع من لفظ الشیخ ہیں تو مطلق اخبرنا وحدثنا استعمال کرنا چاہئے اور اگر تلمیذ قرأت کرے تو اس وقت اخبرنا قراءۃً علیہ اور حدثنا قراءۃً علیہ کہنا چاہئے، حاصل یہ کہ مطلق اخبار وتحدیث تو سماع من لفظ الشیخ کے لئے مستعمل ہوتا ہے اور اگر شاگرد استاذ پر قرأت کرے تو وہاں اخبرنا وحدثنا کیساتھ قراءۃً علیہ کا اضافہ کیا جائے گا۔ ایک قول یہاں پر یہ ہے کہ بعض مورثین (قیل ومنہم الامام النسائی) اخبار ہو یا تحدیث بوقت روایت اسکا استعمال اسوقت صحیح ہے جبکہ شیخ نے اسماع کا قصد بھی کیا ہو لہذا اگر کوئی طالب کسی محدث کی مجلس میں تبعاً شریک ہو جائے اور اس شیخ نے اس طالب کو اسماع کا قصد نہ کیا ہو تو پھر ایسی صورت میں اس طالب کو حدثنا یا اخبرنا کہنے کا حق نہیں ہے کما فعل ابوداؤد قرئ علی الحارث بن مسکین وانا شاہد وکذا الامام النسائی والبسط فی الفیض السمائی۔

ایک اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ سماع من لفظ الشیخ جس کو متاخرین تحدیث کہتے ہیں اور قراءۃ علی الشیخ جس کو اخبار کہتے ہیں، دونوں میں مرتبہ کے اعتبار سے کون افضل ہے؟ سو اکثر محدثین کی رائے یہ ہے کہ تحدیث اخبار سے افضل ہے اور امام اعظمؒ وغیرہ بعض فقہاء کا مذہب اسکے برعکس ہے یعنی اخبار اولی ہے تحدیث سے، اور تیسرا قول یہاں پر یہ ہے کہ یہ دونوں مرتبے میں مساوی ہیں، اور یہی قول امام بخاریؒ کا بتایا جاتا ہے۔

## تحملِ حدیث کے طرق

جاننا چاہیئے کہ حدثنا اخبرنا انبأنا کے علاوہ اور بھی الفاظ آتے ہیں، ان سب کو جاننے کے لئے اس کی ضرورت ہے کہ یہ معلوم ہو کہ تحملِ حدیث کے کتنے طرق ہیں اس لئے کہ ہر طریقِ تحمل کے لئے طریقِ تعبیر[1] الگ ہے، سو دو کا بیان تو آچکا ہے۔ ۱- سماع من لفظ الشیخ ۲- قراءۃ علی الشیخ تیسرا طریق ہے الاجازۃ من الشیخ مشافہۃً یعنی باقاعدہ پڑھنا تو کسی کی جانب سے نہ پایا جائے نہ استاذ کی جانب سے نہ شاگرد کی جانب سے، بس صرف کوئی شیخ کسی طالبِ حدیث کو بالمشافہہ روایتِ حدیث کی اجازت دیدے اس کے لئے بوقت روایت لفظ انبأنا استعمال ہوتا ہے۔

چوتھا طریق المناولۃ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ کسی طالب کو اپنی اصل سماع یعنی وہ کتاب جس میں اس کی مسموعات (روایات) لکھی ہوئی ہیں بعینہ وہ یا اس کی نقل دیدے روایت کی اجازۃ کیساتھ کہ میری طرف سے تم کو اس کی روایت کرنیکی اجازت ہے یا بغیر اجازت کے اور اس صورت میں بوقتِ روایت کہا جائے گا حدثنی فلان مناولۃً یا ناولنی فلان

پانچواں طریقِ تحمل الکتابۃ والمکاتبۃ[2] ہے یعنی شیخ کسی طالب کو کوئی حدیث خود لکھکر یا کسی سے لکھواکر دیدے جس کو دی جارہی ہے خواہ وہ حاضر ہو کہ لکھ کر اس کے حوالہ کردے یا غائب ہو کہ لکھکر اس کے پاس بھیجدے اس کی پھر دو قسمیں ہیں کتابۃ مجردۃ اور دوسری مقرونۃ بالاجازۃ۔ چھٹا طریق تحمل وہ ہے جس کو اصطلاح میں الوجادۃ کہتے ہیں، وجادہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی طالب حدیث کو کسی محدث کی کوئی کتاب جس میں حدیثیں لکھی ہوئی ہوں کسی طرح حاصل ہو جائے اس کے لئے طریق تعبیر وجدتُ فی کتاب فلان یا فی اصل فلان ہے۔

فائدہ یہ معلوم ہو ہی چکا کہ یہ تعبیرات کا فرق متاخرین کے یہاں ہے، اور متقدمین کے یہاں طرق تحمل تو یہی ہیں جن کا بیان اوپر آیا لیکن ان کے یہاں طریق تعبیر ہر ایک کا مختلف اور جدا نہیں ہے

## شرح السند

حدثنا عبدالعزیز یعنی ابنَ محمد، یہ عبدالعزیز بن محمد الدراوردی کے ساتھ مشہور ہیں، دراورد خراسان میں ایک قریہ ہے، یہ راوی متکلم فیہ، سیئ الحفظ ہے، بخاری کے رواۃ میں سے ہے لیکن امام بخاریؒ نے ان کی روایت کو منفرداً نہیں لیا ہے بلکہ مقروناً بغیرہ لیا ہے یہاں پر یہ چیز سمجھنے کے لائق ہے کہ یعنی کا اضافہ کیوں کیا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ حضرات محدثین کی غایۃ احتیاط ہے کہ راوی نے اپنے استاذ سے جتنا لفظ سنا تھا اس کی طرف سے صرف اتنا ہی نقل کیا اور جو چیز اس کے نزدیک محتاج وضاحت تھی، اپنی طرف سے اس نے اس وضاحت کو جلا کر کے بیان کیا تاکہ شاگرد

---

[1] یعنی بوقت روایۃ اسلئے کہ روایتِ حدیث تحملِ حدیث کے بعد ہی ہوتا ہے اور تحمل کے طرق چونکہ مختلف ہیں اس لئے اسی کے لحاظ سے روایت میں الفاظ لائے جاتے ہیں کبھی حدثنا اور کبھی اخبرنا وغیرہ۔ [2] اس پر دوسرے باب میں مزید کلام آرہا ہے۔

اور استاذ کے الفاظ مخلوط نہوں. حاصل یہ کہ عبداللہ بن مسلمہ نے اپنے استاذ عبدالعزیز کا نام بغیر نسب کے بیان کیا تھا، ان کی ولدیت نہیں بیان کی تھی تو اب مصنفؒ اپنی طرف سے یہ وضاحت کر رہے ہیں کہ میرے استاذ عبداللہ بن مسلمہ کی مراد عبدالعزیز سے عبدالعزیز بن محمد ہے یعنی کے لغوی معنی یُرید کے ہیں اس میں جو ضمیر فاعل ہے وہ عبداللہ بن مسلمہ کی طرف راجع ہے اور اس یعنی کے قائل مصنفؒ ہیں. مصنف کہہ رہے ہیں عبداللہ بن مسلمہ مراد لیتے ہیں عبدالعزیز سے عبدالعزیز بن محمد۔

عن ابی سلمۃ . یہ ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں جن کا فقہاء[1] سبعہ میں شمار ہے ان کے نام میں اختلاف ہے، بعضوں نے کہا ابو سلمہ ہی نام ہے، بعض مرتبہ کنیت ہی نام ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ ہے، وقیل اسماعیل، حضرت شیخؒ نے لکھا ہے کہ شیخ سراج احمد سرہندی شارح ترمذی کو وہم ہوا، ان سے اس راوی کی تعیین میں غلطی ہوگئی، انھوں نے لکھا ہے کہ اس سے مراد منصور بن سلمہ ہیں یہ غلط ہے اس لئے کہ منصور بن سلمہ طبقۂ عاشرہ میں سے ہیں ان کی صحابی سے تو کیا تابعی سے بھی ملاقات نہیں ہے، پھر یہاں صحابی سے کیسے روایت کر رہے ہیں، دوسرے یہ کہ منصور بن سلمہ سنن ابوداؤد کے رواۃ میں سے نہیں ہیں، مسدد بن مسرھد. یہ اونچے درجہ کے محدث ہیں، امام ابوداؤد ان سے اس سنن میں بہت کثرت سے روایت کرتے ہیں ان کے بارے میں لکھا ہے کہ بصرہ میں سب سے پہلے مُسنَد جو حدیث کی ایک خاص نوع کی کتاب ہے، انھوں نے ہی تصنیف فرمائی. ان کا سلسلۂ نسب بھی بہت عجیب وغریب سا ہے جو بذل میں مذکور ہے اور ان اسماء کی ایک خاصیت بھی لکھی ہے کہ اگر ان ناموں کو کسی کاغذ پر لکھ کر تعویذ کے طور پر محموم یعنی بخار زدہ کے گلے میں ڈالدیا جائے تو بہترین عمل ہے، بخار اتر جاتا ہے، ہمارے استاذ محترم ناظم صاحب (حضرت مولٰنا اسعد اللہ صاحب) نوراللہ مرقدہٗ بڑے ادیب اور ظریف الطبع تھے، وہ سبق میں فرماتے تھے مسدد کا سِیۂ مسدد. یعنی مسدد واقعی اسم بامسمّٰی ہیں دراصل مسدد کے معنی مُصلح اور اصلاح کردہ کے ہیں اسلئے ایسا فرمایا، عن ابی الزبیر ان کا نام محمد بن مسلم بن تدرس المکی ہے، ان کا شمار مدلسین میں ہے اور یہاں وہ بطور عنعنہ روایت کر رہے ہیں اس لئے اس روایت میں ضعف ہے، ضعف کی ایک اور بھی وجہ ہے کہ اس کی سند میں اسماعیل بن عبدالملک راوی کثیر الوہم ہے اسی لئے یہ حدیث سنداً حدیث اوّل سے کمزور ہے، امام ابوداؤد نے اگرچہ اس روایت پر سکوت فرمایا ہے لیکن حافظ منذریؒ نے اسماعیل بن عبدالملک کی بنا پر نقد فرمایا ہے، اور ما سکت علیہ ابوداؤد ایک مستقل علمی بحث ہے، جو مقدمہ میں گذر چکی ہے۔ الحمد للہ، باب اول پر کلام پورا ہوا، اس باب میں بہت سی اہم مفید اور ضروری اصطلاحات اور ابتدائی بحثیں آئی ہیں یہ سب چیزیں قابل حفظ ہیں۔

---

[1] یعنی سعید بن المسیب، قاسم بن محمد بن ابی بکر، عروۃ بن الزبیر، خارجۃ بن زید بن ثابت، ابوسلمۃ بن عبدالرحمٰن بن عوف، عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبۃ ابن مسعود، سلیمان بن یسار ۱۲ (تدریب ج۲ ص۲۴۲) وقیل سالم بن عبداللہ بن عمر بدل ابی سلمۃ بن عبدالرحمٰن (معارف السنن ج۱ ص۱۳۵)

# باب الرجل یتبوّأ لبولہ

یہ آداب استنجاء کے سلسلہ کا دوسرا باب آیا ہے جس کا تعلق بول سے ہے اور پہلے باب کا تعلق براز سے تھا جیسا کہ تقابل کا تقاضا ہے بلکہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ پہلے باب میں جو ادب مذکور ہے یعنی تخلی وہ عام اور مشترک ہے اس کا تعلق بول و براز دونوں سے ہے اور اس باب سے مقصود ایک دوسرا ادب بیان کرنا ہے، یعنی نرم زمین اختیار کرنا اس کا تعلق خاص بول سے ہے، پہلا ادب مشترک تھا اور یہ دوسرا ادب مختص بالبول ہے یتبوأ یعنی ٹھکانا اور جگہ حاصل کرنا، اسی سے مباءۃ بھی ہے جس کے معنی منزل کے ہیں، مطلب یہ ہوا کہ پیشاب کے لئے آدمی کو مناسب جگہ اختیار کرنی چاہیئے، چنانچہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ پیشاب مکان دمث یعنی رخوہ اور نرم زمین میں کرنا چاہیئے تاکہ رشاش البول سے حفاظت رہے۔

اب یہاں ایک مسئلہ کی بات پیدا ہوگئی وہ یہ کہ رشاش البول کا حکم کیا ہے؟ سو ابن رسلانؒ شارح ابوداؤد نے لکھا ہے کہ امام شافعیؒ کا مذہب عدم العفو ہے بدن ہو یا ثوب لیکن امام نوویؒ نے عفو کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے حرج کی وجہ سے، اور ہمارا مذہب درمختار میں لکھا ہے کہ رشاش البول اگر بدن یا کپڑے پر پڑ جائیں تو معاف ہے، لیکن اگر پانی میں ملجائیں تو معاف نہیں ہے، ماء قلیل ناپاک ہوجائے گا، وہ کہتے ہیں لان طہارۃ الماء اٰکد یعنی پانی کی طہارۃ کا مسئلہ زیادہ اہم ہے جس کی وجہ ظاہر ہے کہ پانی کی نجاست اس کے سیال ہونے کی وجہ سے متعدی ہے بخلاف ثوب اور بدن کے۔

## حدیث الباب کی تشریح

حدیث الباب جس کا مضمون ابھی اوپر گذرا، کے راوی ابو موسیٰ اشعریؓ ہیں اور یہ حدیث انہوں نے عبد اللہ بن عباسؓ کی خدمت میں ان کے استفسار پر بصرہ بھیجی جہاں ابن عباس مقیم تھے، استفسار کی صورت حال یہ ہوئی کہ ابن عباسؓ بصرہ میں حضرت علیؓ کی جانب سے والی بنا کر بھیجے گئے تھے انھوں نے وہاں پہنچنے کے بعد اہل بصرہ سے وہ حدیثیں سنیں جن کو اہل بصرہ ابو موسیٰ اشعریؓ سے سن کر روایت کرتے تھے تو ابن عباسؓ نے بعض ان احادیث کے بارے میں جو انھوں نے اہل بصرہ سے سنی تھیں ابو موسیٰؓ کی طرف مراجعت کی چنانچہ اس کے جواب میں ابو موسیٰؓ نے ابن عباسؓ کی طرف حدیث الباب لکھ کر بھیجی۔

مزید توضیح کے لئے جاننا چاہیئے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے پہلے بصرہ میں خود ابو موسیٰ اشعریؓ کا قیام تھا، کیونکہ وہ اس وقت حضرت عمرؓ کی جانب سے وہاں کے عامل تھے، اہل بصرہ نے ابو موسیٰؓ سے جو حدیثیں

سنی تھیں وہ بظاہر اسی زمانۂ قیام کی تھیں،

یہ تو ہوا حدیث الباب کا صحیح صحیح مفہوم صحیح ہم نے اس لئے کہا کہ بعض شراح سے یہاں لغزش ہوگئی، اور وہ یہ کہ انھوں نے فکان یُحَدِّث کو بجائے صیغۂ مجہول کے صیغۂ معروف پڑھا جس سے مضمون میں تغیر واقع ہوگیا، ایک بات یہاں پر رہ گئی کہ روایت کے جو الفاظ ہیں یسئلہ عن اشیاء اس سے تو یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ابن عباسؓ کا استفسار چند احادیث سے متعلق تھا اور یہاں جواب میں صرف ایک ہی حدیث مذکور ہے، اب اس میں دو احتمال ہیں، یا تو ابو موسیٰؓ ہی کی جانب سے جواب میں ایک حدیث آئی اور یا یہ کہ یہاں روایت کرنے میں راوی نے اختصار کردیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

قولہ فاتیٰ دَمِثًا. دَمِث کسر میم اور سکون میم دونوں کے ساتھ ہے لغۃً رخوہ یعنی نرم زمین کو کہتے ہیں جس میں پانی جلدی سے جذب ہوجاتا ہے۔ اس کو پیشاب کے لئے اسی لئے اختیار فرمایا، نیز دمث کا اطلاق مجازاً اس شخص پر بھی ہوتا ہے جو نرم خو اور نرم مزاج ہو چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف میں وارد ہے دَمِثٌ لَیسَ بالجافی ای کان لیّن الخُلُق فلیَرتَد، اس کا مصدر ارتیاد ہے، اِرتاد یرتاد اِرتیاداً، اور مجرد میں، راد یرود رودًا ور یاداً آتا ہے جس کے معنی طلب کرنے کے ہیں۔

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے وہ یہ کہ پیشاب کے اندر تیزی اور شوریت ہوتی ہے جس سے دیوار کی بنیاد کو نقصان پہنچتا ہے تو آپ نے دوسرے کی دیوار کی جڑ میں کیوں پیشاب کیا، ظاہر ہے کہ آپ کی شان سے یہ بعید ہے کہ آپ سے کسی کو نقصان پہنچے، اس کے متعدد جواب دئے گئے ہیں۔

۱ــ دیوار عادی تھی یعنی پرانی جو کسی کی ملک میں نہیں تھی، پھر کیا حرج ہے۔

۲ــ ہو سکتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم دیوار سے ہٹ کر بیٹھے ہوں جہاں سے پیشاب دیوار کی جڑ تک نہ پہنچ سکے لیکن راوی نے قرب کی وجہ سے اس کو مجازاً فی اصل جدار سے تعبیر کردیا۔

۳ــ ہو سکتا ہے آپ کو مالک کی رضامندی حاصل ہو، اذن مالک کے بعد کوئی اشکال ہی نہیں رہتا۔

۴ــ وہ منہدم مکان کی ٹوٹی پھوٹی دیوار تھی جسے کھنڈر کہتے ہیں، پھر کیا نقصان ہے۔

**الروایۃ بالکتابۃ** نیز اس حدیث سے اصولِ حدیث کا ایک مسئلہ ثابت ہو رہا ہے وہ یہ کہ روایۃ بالکتابۃ جائز ہے یہ بات پہلے گذر چکی کہ تحمل حدیث کے طرق میں سے ایک طریق کتابت بھی ہے اصولیین نے لکھا ہے کہ روایۃ بالکتابۃ کی دو قسمیں ہیں، ایک مجردہ یعنی صرف حدیث لکھ کر دیدی جائے، دوسری مقرونۃ بالاجازۃ۔ یعنی شیخ کسی طالب کو حدیث لکھ کر دے اور ساتھ میں روایۃ کی اجازت بھی دے مثلاً یوں کہے اجزتک ما کتبت لک، جمہور کے نزدیک کتابۃ کی دونوں قسمیں

معتبر ہیں مجردہ ہو یا مقرونہ بعض علماء جیسے قاضی ابوالحسن ماوردی شافعیؒ کتابۃ مجردہ کو معتبر نہیں سمجھتے، جمہور کے یہاں دونوں صورتیں معتبر ہیں لیکن شرط یہ ہے کہ مکتوب الیہ کاتب کے خط کو پہچانتا ہو، اور بعض نے بیّنہ کی بھی شرط لگائی ہے لیکن یہ ضعیف ہے۔

## شرح السند

حدثنا حماد یہ حماد بن سلمہ ہیں، سندوں میں دو حماد زیادہ مشہور ہیں، ایک حماد بن سلمہ دوسرے حماد بن زید، موسیٰ بن اسماعیل اکثر و بیشتر حماد بن سلمہ ہی سے روایت کرتے ہیں، حمادؒ بن زید سے ان کی روایات بہت کم ہیں، علامہ سیوطیؒ نے لکھا ہے کہ موسیٰ بن اسماعیل جب مطلق حماد بولتے ہیں تو ان کی مراد اس سے حماد بن سلمہ ہوتی ہے، ابوالتیاح یہ کنیت ہے ان کا نام یزید بن حمید الضبعی ہے شیخ بڑے میاں یا استاذ دونوں مراد ہو سکتے ہیں، یہ راوی مجہول ہے، مسند احمد کی روایت میں لفظ شیخ کے بجائے رجل اسود طویل واقع ہے عن ابی موسیٰؓ ان کا نام عبداللہ بن قیس ہے۔

## راویٔ مجہول کی روایت کا حکم

یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ راویٔ مجہول کی روایت معتبر ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے مجہول کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ مجہول العین، ۲۔ مجہول الحال، مجہول العین کہتے ہیں، من لم یروعنہ الا واحد۔ یعنی وہ راوی جس سے روایت کرنے والا صرف ایک ہی شخص ہو، مجہول العین کی روایات کے بارے میں تین قول ہیں، ۱۔ مطلقاً مقبول، ۲۔ مطلقاً غیر مقبول، اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس مجہول العین سے روایت کرنے والا راوی اگر ایسا ہے جس کی عادت صرف ثقہ سے روایت لینے کی ہے تب تو ایسے مجہول کی روایت معتبر ہے ورنہ غیر معتبر، اس لئے کہ بعض رواۃ کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ صرف ثقہ ہی سے روایت لیتے ہیں، جیسے عبدالرحمن بن مہدی اور یحییٰ بن سعید الانصاری، دوسری قسم مجہول کی مجہول الحال ہے مجہول الحال کی پھر دو قسمیں ہیں، مجہول الحال ظاہراً و باطناً اور مجہول الحال باطناً لا ظاہراً۔ یعنی جس کا ظاہر حال تو بہتر ہو لیکن باطن حال کا علم نہ ہو، اسی کو مستور بھی کہتے ہیں، جمہور کے نزدیک قسم اوّل کی روایت مردود ہے اور ثانی یعنی مستور کی معتبر ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مستور کی

---

لہ موسیٰ بن اسماعیل کی حماد بن زید سے روایت اگر آپ دیکھنا چاہیں تو الواب المواقیت میں باب من نام عن صلوٰۃ اونسیہا کی تیسری حدیث دیکھئے، اس میں ہے، حدثنا موسیٰ بن اسماعیل نا حماد عن ثابت، یہ روایت ترمذی اور نسائی میں بھی موجود ہے اور وہاں حماد بن زید کی تصریح ہے۔

روایت معتبر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ قرونِ ثلاثہ میں سے ہو ورنہ معتبر نہیں ہے۔
فائدہ:۔ نیز ایک بات اور جاننا چاہئے وہ یہ کہ یہ تمام تفاصیل اور اقسام اس مجہول کے بارے میں ہیں جو غیر صحابی ہو اور اگر سند میں کوئی صحابی مبہم اور مجہول مذکور ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے اس لئے کہ الصحابۃ کلہم عدول جمہور علماء کا مسلک ہے اسی لئے کتب رجال میں کسی صحابی کے ترجمہ میں آپ یہ نہیں دیکھیں گے کہ اس کے بارے میں لکھا ہو کہ ثقہ ہے حجۃ ہے اور مقبول ہے اس لئے کہ صحابۂ کرام محتاج توثیق ہی نہیں ہیں اور جرح کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

## (۳) باب مایقول الرجل اذا دخل الخلاء

منجملہ آدابِ خلاء کے ایک یہ ہے کہ جب آدمی بیت الخلاء میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو وہ دُعاء پڑھے جو ماثور و منقول ہے اللّٰھمّ انی اعوذبك من الخبث والخبائث، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے اور سنن سعید بن منصور کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ اعوذ باللہ من الخُبُثِ والخبائِثِ پڑھا کرتے تھے، اس روایت میں لفظ بسم اللہ کی زیادتی ہے، حافظ فرماتے ہیں یہ زیادتی علی شرط مسلم ہے۔

جمہور کے نزدیک یہ دعاء اندر داخل ہونے سے پہلے پڑھنا چاہئے اس میں بعض مالکیہ ابراہیم نخعیؒ، ابن سیرینؒ اور عبداللہ بن عمرو بن العاص کا اختلاف ہے، ان کے یہاں داخل ہونے کے بعد بھی پڑھ سکتے ہیں بذل میں ایک واقعہ لکھا ہے عرزمیؒ کہتے ہیں کہ میں شعبی کے پاس گیا کہ اگر مجھے بیت الخلاء میں چھینک آئے تو الحمد للہ پڑھوں یا نہیں، انھوں نے کہا کہ نہیں جبتک کہ باہر نہ آجاؤ، وہ کہتے ہیں پھر میں ابراہیم نخعیؒ کے پاس گیا میں نے ان سے بھی یہی سوال کیا، انھوں نے فرمایا اِحْمَدِ اللّٰہَ فان الحمد یصعد ولا یہبط۔ ہاں! کچھ حرج نہیں ہے۔ بیت الخلاء میں الحمد للہ پڑھو اس لئے کہ حمد اللہ تعالیٰ کا ذکر اور عمل صالح ہے، وہ اوپر آسمان کی طرف چڑھ جائیگا نیچے کی طرف نہیں آئے گا، بخلاف نجاسۃ کے وہ نیچے گر جاتی ہے، یہ اشارہ ہے باری تعالیٰ کے قول الیہ یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح کی طرف۔ بہر حال اس واقعہ سے ابراہیم نخعی کا مسلک معلوم ہو گیا۔

حدیث الباب میں اگرچہ اذا دخل الخلاء کا لفظ ہے جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعاء بیت الخلاء میں داخل ہونے کے بعد پڑھی جائے، لیکن الادب المفرد کی روایت میں اذا اراد ان یدخل الخلاء واقع ہوا ہے جس سے بات صاف ہو گئی، قولہ من الخبث والخبائث، خُبُث باکے ضمہ اور سکون دونوں کے ساتھ ہے، ضمہ کی صورت میں خبیث کی جمع ہے، اور سکون کی صورت میں دو احتمال ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ مفرد ہے مکروہ اور شر کے معنی میں،

یا یوں کہا جائے یہ بھی جمع ہی ہے، بار کو تخفیفاً ساکن کر دیا گیا ہے۔ ویسے قاعدہ بھی ہے کہ ہر ذی ضمتین میں ثانی کو تخفیفاً ساکن پڑھ سکتے ہیں، خبث اور خبائث کی تفسیر میں تین قول ہیں، ۱۔ خبث سے مراد ذکران الشیاطین اور خبائث سے مراد اُناث الشیاطین، دوسرا قول یہ ہے کہ خبث سے مراد قبائح وشرور ہیں اور خبائث سے مراد معاصی تیسرا قول یہ ہے کہ خبث سے مراد شیاطین اور خبائث سے مراد نجاسات[1]، اور اس تیسرے قول کی تشریح بعض ظرفاء نے یہ کی ہے کہ جب، اعوذ باللہ من الخبث، کہکر شیاطین سے پناہ چاہی گئی تو اب وہ شیاطین جو بیت الخلاء میں جمع ہیں وہاں سے منتقل اور منتشر ہوں گے، اب اس انتقال وانتشار کی وجہ سے احتمال تھا کہ نجاست اچھلکر لگ جائے اس لئے کہا گیا والخبائث یعنی نجاسات سے بھی پناہ چاہتا ہوں۔

**شرح السند** قولہ قال عن حماد الخ یہاں پر سند میں مصنفؒ کے استاذ الاستاذ دو ہیں، حماد بن زید اور عبدالوارث۔ دونوں کے لفظ مختلف ہیں، اس لئے مصنفؒ ان کو ممتاز کر رہے ہیں کہ مسدد نے حماد سے جو نقل کیا اس میں ہے اللّٰھمّ انی اعوذبك۔ اور مسدد نے عبدالوارث سے جو نقل کیا ہے اس میں بجائے اللّٰھم کے اعوذ باللہ ہے۔ اس تشریح سے معلوم ہوا کہ قال کی ضمیر مسدد کی طرف راجع ہے، اگلی حدیث آرہی ہے شعبہ کی، جس طرح حماد اور عبدالوارث دونوں اس حدیث کو عبدالعزیز سے روایت کرتے ہیں، اسی طرح شعبہ بھی اس حدیث کو عبدالعزیز سے روایت کرتے ہیں۔ شعبہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ یہ اللّٰھم اور اعوذبك لفظوں کا اختلاف خود عبدالعزیز کی جانب سے ہے، وہ کبھی اس طرح کہتے تھے اور کبھی اس طرح، لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ گذشتہ روایت میں حماد اور عبدالوارث کا جو اختلاف بیان کیا گیا تھا اس کا تعلق ہر ایک کی یاد اور حفظ سے تھا، ایک کو اس طرح یاد رہا اور دوسرے کو اس طرح، بلکہ یہ سمجھ میں آیا کہ خود استاذ ہی سے دونوں طرح منقول ہے۔

قولہ وقال وھیب عن عبدالعزیز، حدیث الباب کا یہ چوتھا طریق ہے، اور وہیب عبدالعزیز کے چوتھے شاگرد ہیں، انھوں نے آکر حدیث کو الٹ ہی دیا، گذشتہ تین راویوں نے حدیث کو فعلی قرار دیا تھا یعنی حضور کا عمل نقل کیا کہ آپ ایسا کیا کرتے تھے اور انھوں نے آکر حدیث کو قولی بنا دیا، یعنی حضور کا ارشاد کہ آپ نے فرمایا یہ دعاء پڑھنی چاہئے۔ وہیب کی روایت بظاہر تعلیقاً ہے کیونکہ اس کی سند کا ابتدائی حصہ مصنفؒ نے ذکر نہیں فرمایا اور یہ بھی احتمال ہے کہ مصنفؒ کی مراد یہ ہو کہ وقال وھیب ای بالسند المذکور، تو اس صورت میں یہ تعلیق نہ ہوگی بلکہ حدیث موصول ہوگی۔

۲ — عن زید بن ارقمؓ الخ یہ اس باب کی دوسری حدیث ہے، اس میں دعاء مذکور کے علاوہ علت استعاذہ کو بیان کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ بیوت الخلاء حضور شیاطین کا محل ہیں، لہٰذا اس میں داخل ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ سے استعاذہ کرنا چاہئے، اور بیوت الخلاء محتضر یعنی محل حضورِ شیاطین اس لئے ہیں کہ وہ ذکر اللہ سے خالی ہوتے

[1] اور کہا گیا ہے خُبث سے مراد خباثت یعنی فسق وفجور اور خبائث سے مراد افعال ذمیمہ اور خصال ردیہ۔

ہیں، جہاں پر ذکر اور اللہ کا نام نہیں لیا جاتا وہاں شیاطین پہنچ جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ذکر اللہ شیاطین سے بچنے کا ذریعہ ہے جس قلب میں اللہ کا ذکر سما جائے گا وہاں پر شیاطین کا تصرف زیادہ نہیں ہوگا، ترمذی شریف کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے جس کو انہوں نے کتاب الامثال میں ذکر کیا ہے کہ ذکر کی مثال ایک محفوظ و مضبوط قلعہ کی سی ہے جس طرح آدمی دشمنوں اور ڈاکوؤں کے تعاقب سے ایک مضبوط قلعہ کے ذریعہ سے بسہولت بچ سکتا ہے اسی طرح شیاطین کے اثرات سے ذکر کے ذریعہ ہی بچ سکتا ہے ورنہ یہ کسی کو بخشتے نہیں۔

قولہ ان ھذہ الحشوش، یہ حُشّ بضم الحار کی جمع ہے اور بعضوں نے اس کو مثلث یعنی حار پر تینوں حرکتیں پڑھا ہے۔ اس کے معنی ہیں کھجور کے چند درخت جو ایک جگہ کھڑے ہوں، چونکہ عام طور سے آدمی جب جنگل میں ہوتا ہے تو درختوں کی آڑ میں بیٹھ کر استنجار کرتا ہے اس لئے حشوش بولکر مجازاً قضار حاجۃ کی جگہ مراد لیا جاتا ہے۔

یہاں پر ایک طالبعلمانہ اشکال ہو سکتا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ درختوں کے نیچے بیٹھ کر استنجار کر سکتے ہیں تو پھر یہ حدیث اتقوا اللّاعِنَین والی حدیث کے خلاف ہو جائیگی جو آئندہ ابواب میں آرہی ہے، جس میں لوگوں کی سایہ دار جگہ میں بیٹھ کر استنجار کرنے کی ممانعت ہے، اس کا جواب اسی مقام کی تقریر دیکھنے سے حل ہو جائے گا، بس یہاں پر تنبیہ کر دی گئی۔

جاننا چاہیئے کہ زید بن ارقمؓ کی اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے جس کو امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب میں تفصیل سے بیان لیا ہے، اس اضطراب سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ بعض رواۃ نے اس حدیث کو حضرت انسؓ کی طرف منسوب کیا ہے اور اکثر حضرات نے زید بن ارقمؓ کی طرف منسوب کیا ہے اور صحیح یہی ہے کہ اس کے راوی زید بن ارقم ہیں، حضرت انسؓ کی طرف اس کی نسبت وہم ہے۔

## (ع) بَاب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة

منجملہ آدابِ خلار کے ایک ادب یہ ہے جس کو یہاں ذکر کیا جا رہا ہے کہ قضار حاجۃ یعنی بول و براز کے وقت میں قبلہ کا نہ استقبال ہونا چاہیئے نہ استدبار، اس سلسلہ میں مصنفؒ نے دو باب قائم فرمائے ہیں، پہلے باب میں مطلقاً ممانعت کی روایات کو ذکر فرمایا ہے، اور اس سے اگلے دوسرے باب میں جواز استقبال کی روایات کو بیان کیا ہے، چونکہ بظاہر روایات میں اختلاف ہے اس لئے علمار میں بھی اختلاف ہو گیا چنانچہ اس کے اندر آٹھ مذہب مشہور ہیں

**مذاہب الائمۃ فی مسئلۃ الباب**

۱۔ المنع مطلقاً اس کے قائل حنفیہ، ابن حزم ظاہریؒ اور بعض مالکیہ ہیں جیسے ابن العربیؒ

۲ ۔ الجواز مطلقاً اس کے قائل عروۃ بن الزبیرؒ ربیعۃ الرائیؒ امام مالکؒ کے استاذ اور داؤد ظاہریؒ ہیں۔
۳ ۔ الفرق بین الصحراء والبنیان یعنی صحراء میں کراہت اور بنیان یعنی آبادی کے اندر جواز بلکہ صحراء میں بھی اگر کوئی چیز درمیان میں حائل ہو تب بھی جائز ہے، یہ ائمہ ثلاثہ اور اسحق بن راہویہ کا مذہب ہے۔
۴ ۔ الفرق بین الاستقبال والاستدبار، یعنی استقبال مطلقاً ناجائز اور استدبار مطلقاً جائز ہے خواہ صحراء ہو یا بنیان، یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ سے ایک روایت ہے۔
۵ ۔ النہی للتنزیہ استقبال واستدبار دونوں میں کراہت تنزیہی ہے، یہ بھی امام ابوحنیفہؒ وامام احمدؒ سے ایک روایت ہے۔
۶ ۔ صرف استدبار صرف بنیان میں جائز ہے، باقی تین صورتیں یعنی استقبال فی البنیان، استقبال فی الصحراء استدبار فی الصحراء یہ تینوں ناجائز ہیں، یہ امام ابویوسفؒ سے ایک روایت ہے،
۷ ۔ النہی یشمل القبلتین یعنی قبلۂ منسوخہ بیت المقدس اور غیر منسوخہ بیت اللہ شریف دونوں کی طرف استقبال واستدبار ممنوع ہے، یہ ابراہیم نخعیؒ اور ابن سیرینؒ سے منقول ہے۔
۸ ۔ النہی یختص باہل المدینۃ ومن علی سمتہم کہ استقبال واستدبار کی ممانعت صرف اہل مدینہ اور ان لوگوں کے لئے ہے جن کا قبلہ اسی طرف ہے جس طرف اہلِ مدینہ کا ہے اور اہلِ مدینہ کا قبلہ بجانب جنوب ہے، یہ منقول ہے ابوعوانہؒ سے جو مزنی کے شاگرد ہیں

دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ علت منع کیا ہے؟ جمہور کے نزدیک علتِ منع احترام قبلہ ہے کہ قضاء حاجۃ کے وقت استقبال واستدبار میں قبلہ کی بے حرمتی ہے، اور شعبی کے نزدیک احترام مصلین ہے یعنی صحراء کے اندر جو فرشتے اور جنات نماز پڑھتے ہیں ان کی رعایت اور احترام کی وجہ سے ممانعت ہے، ایک اور اختلاف یہ ہے کہ اس استقبال واستدبار میں بے حرمتی کس بنا پر ہے؟ بعض نے کہا خروج نجاست کی وجہ سے، اور بعض کہتے ہیں کہ کشفِ عورت الی القبلہ کی وجہ سے ہے، لہذا جن چیزوں میں خروج نجس یا کشف عورۃ پایا جاتا ہو تو ان کاموں کے وقت بھی استقبال واستدبار ممنوع ہوگا، چنانچہ فصد اور حجامۃ میں خروج نجاست ہے اور وطی، ختان اور استحداد میں کشف عورۃ ہے، لہذا ان سب کاموں کے وقت بھی استقبال مکروہ ہوگا ویسے ہمارے یہاں وطی مستقبل القبلہ مکروہ تنزیہی اور تغوط مکروہ تحریمی ہے۔

۱ ۔ عن سلمان قال قیل لہ، حدیث کا مضمون یہ ہے کہ حضرت سلمانؓ سے بعض لوگوں نے اعتراضاً کہا، اور یہ کہنے والے مشرکین تھے جیسا کہ مسلم شریف اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے. لقد علمکم نبیکم کل شیءٍ حتی الخِرَاءَۃَ کہ تمہارے نبی عجیب شخص ہیں کہ ذرا ذرا سی باتوں کی تعلیم کرتے ہیں یہاں تک کہ قضاء حاجۃ کا طریقہ بھی بتلاتے ہیں

(بھلا یہ باتیں انبیاء کے بیان کرنے کی ہیں: انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تعلیمات تو بہت اونچی ہونی چاہئیں۔)
الخراءة میں خاء کا کسرہ اور فتحہ دونوں جائز ہے اس کے معنی قضاء حاجۃ کے ہیں، نیز غائط یعنی فضلہ پر بھی اس کا اطلاق آتا ہے بعضوں نے اس میں کسرہ اور فتحہ کا فرق کیا ہے، ایک صورت میں ایک معنی دوسری صورت میں دوسرے معنی، بعضوں نے کہا کہ دونوں معنی میں مشترک ہے۔

قولہ قال اجل، حضرت سلمانؓ نے معترض کے اعتراض کا جواب بہت موثر انداز میں دیا، یعنی جواب علی اسلوب الحکیم کو اختیار کیا اور یہ فرمایا کہ ہاں! بیشک بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ تم کہہ رہے ہو، ہمارے نبی نے واقعی ہمیں ہر چھوٹی بڑی چیز کی تعلیم فرمائی ہے اور ہر چیز کے آداب سکھائے ہیں، مطلب یہ ہوا کہ یہ تو خوبی اور تعریف کی بات ہے نہ کہ اعتراض کی جواب علی اسلوب الحکیم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ سائل کے حال اور موقع محل کے مطابق جواب دیا جائے خواہ وہ جواب سوال پر منطبق ہو یا نہ ہو جیسے، یسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج (الآیہ) نیز اس سے ہماری شریعت محمدیہ مطہرہ کی جامعیت معلوم ہو رہی ہے کہ اس کی تعلیمات کتنی کامل اور مکمل ہیں، اور کیوں نہ ہو جبکہ ارشاد باری ہے الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی الآیۃ الحمد لله الذی هدانا للاسلام۔

قولہ وان لانستنجی بالیمین، یہ لا، زائد ہے جیسا کہ ظاہر ہے استنجاء بالیمین شافعیہ حنابلہ کے یہاں مکروہ تنزیہی ہے اور ظاہریہ کے نزدیک حرام ہے اور حنفیہ کے یہاں مکروہ تحریمی ہے

## استنجاء کے مباحث اربعہ

قولہ وان لایستنجی احدنا باقل من ثلاثۃ احجار جاننا چاہیے کہ استنجاء میں چار بحثیں ہیں، ۱ تحقیقہ لغۃً ۲ حکمہ شرعاً ۳ عدد الاحجار ۴ الاستنجاء بشیءٍ نجس

سو جاننا چاہئے کہ استنجاء ماخوذ ہے نجوٌ سے نجوٌ کے معنی غائط یعنی پاخانہ کے ہیں تو استنجاء کے معنی ہوئے غسل موضع النجو او مسحہ کہ مقعد کو دھونا یا ڈھیلے پتھر وغیرہ سے صاف کرنا۔

دوسری بحث استنجاء کا حکم شرعی ہے، سو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ اور داود ظاہری کے نزدیک مطلقاً واجب ہے اور حنفیہ کے یہاں سنت ہے، یہی ایک روایت امام مالکؒ سے ہے اور یہ اس وقت ہے جب نجاستہ مخرج سے متجاوز نہ ہو ورنہ پھر ہمارے یہاں بھی واجب[۱] ہے

---

[۱] دراصل مخرج سے متجاوز ہونے کی صورت میں قدرے تفصیل ہے، اگر مقدار متجاوز مادون الدرہم ہے تو اس کا ازالہ مستحب ہے اور بغیر ازالہ کے نماز مکروہ تنزیہی ہے، اور اگر مقدار متجاوز بقدر درہم ہے تو اس کا ازالہ واجب ہے اور بغیر ازالہ کے نماز مکروہ تحریمی ہوگی، اور اگر مقدار متجاوز ایک درہم سے زائد ہو تو پھر اس کا ازالہ فرض ہے، بغیر اس کے نماز صحیح نہ ہوگی۔

تیسری بحث بھی اختلافی ہے حنفیہ مالکیہ کے نزدیک استنجاء میں ایتار بالثلاث ضروری نہیں ہے بلکہ مقصود انقاء محل ہے انقاء محل کے لئے جتنے احجار کافی ہو جائیں ان ہی کا استعمال ضروری ہے، ابتداءً کوئی عدد متعین نہیں ہے، داؤد ظاہری کا بھی یہی مذہب ہے باوجود ان کے ظاہری ہونے کے، اور اس کے بالمقابل امام شافعیؒ واحمدؒ کے یہاں ایتار بالثلاث واجب ہے، سبیلین میں سے ہر ایک کے لئے تین تین ڈھیلے ہونا ضروری ہے، اور اگر کوئی حجر ذواطراف ہو یعنی اس کے متعدد کنارے ہوں تو پھر ان کے یہاں ہر طرف قائم مقام ایک حجر کے ہو جاتا ہے، لہٰذا اگر کسی ڈھیلے کے اندر تین کونے ہوں تو وہ ان کے یہاں تین ڈھیلوں کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ دلائل پر کلام انشاء اللہ باب الاستنجاء بالاحجار میں آئے گا۔

چوتھا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے، امام شافعیؒ واحمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک شئ نجس سے استنجاء ناجائز ہے، حنفیہ کے نزدیک شئ نجس سے استنجاء کا تحقق ہو سکتا ہے، بشرطیکہ مقام کا انقاء ہو جائے، اور مالکیہ کا مذہب بھی تقریباً یہی ہے۔ لہٰذا روث ورجیع کیساتھ استنجاء شافعیہ حنابلہ کے یہاں جائز نہ ہوگا، حنفیہ مالکیہ کے یہاں جائز ہوگا گو مع الکراہتہ لیکن یہاں ایک دوسرا اختلاف ہے وہ یہ کہ امام مالک کے یہاں ماکول اللحم جانور کا روث ورجیع طاہر ہے، صرف غیر ماکول کی لید ان کے یہاں ناپاک ہے تو ان کے نزدیک ماکول اللحم جانور کی رجیع سے استنجاء جائز مع الکراہتہ ہے، اور غیر ماکول کی رجیع سے گو کافی ہو سکتا ہے لیکن مع الحرمتہ اس مسئلہ کے دلائل آنے والے باب، باب ما ینہی عنہ ان یستنجی بہ میں ذکر کئے جائیں گے۔

اس حدیث میں استنجاء کے بہت سے آداب ومسائل آگئے ہیں لیکن مصنفؒ کی غرض صرف ایک جزء لقد نہانا صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلۃ بغائط او بول سے متعلق ہے۔

**شرح السند** ابومعاویہ ان کا نام محمد بن خازم ہے، الاعمش یہ سلیمان بن مہران ہیں، عن سلمان یہ معمرین صحابہ میں سے ہیں ان کی عمر کے بارے میں دو قول مشہور ہیں ۲۵۰ سال اور کہا گیا ہے کہ ۳۵۰ سال عمر پائی، لیکن حافظ نے تہذیب التہذیب میں امام ذہبیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے ان کی عمر کے بارے میں اپنے سابق قول سے رجوع کر لیا اور اب میری رائے یہ ہے کہ ان کی عمر اسی سال سے متجاوز نہ تھی، حافظ کہتے ہیں مگر انھوں نے سبب رجوع نہیں بیان کیا۔

۲- حدثنا عبداللہ بن محمد النفیلی قولہ انما انا لکم بمنزلۃ الوالد۔ یہ کلام بطور تمہید آپ نے ارشاد فرمایا اس لئے کہ آگے جن امور پر آپ کو تنبیہ فرمانا ہے وہ اسی قسم کی باتیں ہیں جن پر بعض مشرکین نے اعتراض کیا تھا کہ ایسی چھوٹی چھوٹی باتیں بیان کرتے ہیں جن کو بچپن میں ماں باپ سکھایا کرتے ہیں، سو اسی لئے آپ نے یہاں پہلے ہی فرما دیا کہ میں تمہارے لئے بمنزلہ باپ ہوں۔

اس حدیث میں بمنزلۃ الوالد فرمایا گیا اس لئے کہ فی الواقع آپ امت کے باپ نہیں ہیں، اسی لئے قرآن پاک میں فرمایا گیا ہے مَا کَانَ محمد ابا احدٍ من رجالکم، الآیہ، اور رجال کی قید آیت میں اس لئے ہے کہ آپ نساء یعنی اپنی بنات، کے تو والد تھے اگرچہ آپ کے مذکر اولاد بھی پیدا ہوئی لیکن وہ سب بچپن ہی میں انتقال فرما گئے، حد رجولیت کو نہیں پہنچے تھے۔ اسلئے آپ رجال کے والد نہیں ہیں، بہرحال آیت کریمہ میں ابوۃ حقیقی اور نسبی کی نفی ہے اور اس حدیث میں بمنزلۃ الوالد کہا گیا ہے، لہٰذا حدیث اور آیت میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ ہاں! اشکال ایک اور طرح ہو سکتا ہے وہ یہ کہ سورۂ احزاب میں جہاں النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسھم وازواجہ امھاتھم (الآیہ) آیا ہے وہاں بعض قرأۃ میں وھواب لھم (اور خود وہ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم مومنین کے باپ ہیں) بھی وارد ہے جیسا کہ تفسیر ابن کثیر میں اس کا ذکر ہے۔ ان دو آیتوں میں بظاہر تعارض ہو جائے گا۔ جواب ظاہر ہے کہ جہاں ابوۃ کا اثبات ہے اس سے روحانی ابوۃ و تربیت مراد ہے، اور اس میں کیا شک ہے کہ آپ امت کے روحانی باپ ہیں اور جس آیت میں نفی ہے اس کا تعلق حقیقی اور نسبی ابوۃ سے ہے۔

قولہ وکان یامر، یہاں راوی نے سیاق کلام اور طرز تعبیر کو بدل دیا جیسا کہ محسوس بھی ہو رہا ہے بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ جہاں راوی کو استاذ کے اصل الفاظ اچھی طرح یاد نہیں رہتے تو وہاں سیاقِ عبارت بدل کر اپنے الفاظ میں اس طرح تعبیر کر دیا کرتا ہے۔

قولہ عن الرّوث والرِّمّۃ۔ رِمّۃ۔ یا تو جمع ہے رمیم کی، پرانی ہڈی کو رمیم کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ یہ مفرد ہے رمیم کے معنی ہیں، استنجاء بالرمیم کی ممانعت یا تو اس لئے ہے کہ اس میں ملاست، یعنی چکناہٹ ہوتی ہے جس کی وجہ سے مقام کا انقاء اچھی طرح نہیں ہوگا، یا خوف جراحت کی وجہ سے چبھ نہ جائے، اور یا نجاست کی وجہ سے اگر عظم میتہ مراد لیا جائے۔ اسلئے کہ عظم میتہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں ناپاک ہے گو حنفیہ کے یہاں طاہر ہے۔

۳ — عن ابی ایوب روایۃً اذا اتیتم الغائط۔ الخ روایۃً، سے مراد ہے مرفوعاً تقدیر عبارت یہ ہے روایۃً عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، یہ رفع حکمی کے الفاظ میں سے ہے ایسے ہی لفظ یرفع الحدیث، اور یبلغ بہ، یہ بھی رفعِ حکمی کے الفاظ ہیں یعنی اس طرح جو حدیث بیان کی جائے گی اس کو حکماً مرفوع کہا جائے گا، گو راوی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کی تصریح نہیں کر رہا ہے۔ عن ابی ایوب ان کا نام خالد بن زید الانصاری ہے،

اتیتم الغائط اس غائط سے مراد محل قضاء حاجۃ ہے اور آگے جو لفظ بالغائط آرہا ہے اس سے مراد نجاست اور فضلہ ہے، مراحیض یہ مِرحاض کی جمع ہے، رحض سے ماخوذ ہے جس کے معنی غسل (دھونے) کے ہیں، اس کا اطلاق بیت الخلاء پر آتا ہے۔ مِرحاض، کنیف، خلاء، مَذہب اور حُشُوش جو الفاظ حدیث میں آتے ہیں، سب ہم معنی ہیں

**مضمون حدیث** حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ ابوایوب انصاریؓ فرماتے ہیں کہ ہم ملک شام کو فتح کرتے ہوئے اس میں داخل ہوئے تو وہاں پر ہم نے بہت سے بیوت الخلاء ایسے دیکھے جو قبلہ رخ بنائے گئے تھے (کیونکہ وہ نصاریٰ اور مشرکین کے بنائے ہوئے تھے جو وہاں شام میں پہلے سے آباد تھے) تو بعض مرتبہ ایسا ہوتا کہ ہم جلدی میں غلطی سے ان بیوت الخلاء میں قضاء حاجت کے لئے چلے جاتے اور پھر جب وہاں پہنچ کر خیال آتا تو ایک دم اپنا رخ بدلدیتے، یعنی انہی بیوت الخلاء میں ذرا رخ پھیر کر بیٹھ جاتے، اور یہ بھی احتمال ہے یہ مراد ہو کہ ہم ان بیوت الخلاء کے اندر جانے کے بعد یاد آنے پر وہاں سے لوٹ آتے تھے، پہلی صورت میں عنہا کی ضمیر قبلہ کی طرف راجع ہوگی اور دوسری صورت میں مراحیض کی طرف راجع ہوگی۔

یہ حدیث جس میں، لکن شرّقوا او غرّبوا، مذکور ہے، ابوعوانہ کا مستدل ہے، ابوعوانہ کا مذہب پہلے گذر چکا ہے، جمہور یہ کہتے ہیں کہ یہ طریقہ یعنی تشریق و تغریب آپ نے اہل مدینہ کے لحاظ سے ارشاد فرمایا، اس کے وہی حضرات مخاطب ہیں، مدینہ میں استقبال و استدبار سے بچنے کی شکل یہی ہے کہ مشرق یا مغرب کی جانب رخ کیا جائے اور اگر جنوب کی جانب رخ کریں تو وہاں پر استقبالِ قبلہ ہو جاتا ہے اور شمال کی طرف کرنے سے استدبار قبلہ ہو جاتا ہے، اور ہم یعنی اہل ہند کے یہاں تغریب سے استقبالِ قبلہ اور تشریق سے استدبار قبلہ لازم آتا ہے، ہم لوگوں کو ان ہی دو سے بچنا ضروری ہے، ہمارے حق میں اگر یہ کلام ہوتا تو فرمایا جاتا، ولکن جنّبوا او شمّلوا جنوباً و شمالاً استنجا کرو۔

ابوایوب انصاریؓ کی یہ حدیث صحاح ستہ کی روایت ہے، سند کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے، کوئی کلام نہیں ہے، اور یہ مطلقاً استقبال و استدبار کی ممانعت پر دلالت کر رہی ہے صحراء اور بنیان کا اس میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

**دو متعارض حدیثوں میں تطبیق** قولہ فقدمنا الشام مشہور روایت یہی ہے اور صحیحین میں بھی اسی طرح ہے لیکن نسائی اور مؤطا کی روایت میں بجائے شام کے مصر ہے، اب یا تو یہ کہا جائے کہ جو یہاں ہے وہ راجح ہے یا تعدد واقعہ کا قول اختیار کیا جائے کہ دونوں جگہ یہی بات پیش آئی جیسا کہ حافظ عراقی نے کہا ہے اور اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے اس لئے کہ ابوایوب انصاری کے بارے میں یہ ہے کہ انہ لزم الجہاد بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ وہ حضور کے وصال کے بعد بجائے مدینہ میں قیام کرنے کے ان کا اکثر زمانہ جہاد اور فتوحات ہی میں گذرا یہاں تک کہ ان کی وفات بھی قسطنطنیہ میں سفر جہاد میں ہوئی، حالانکہ ان کا مکان مسجد نبوی سے بالکل متصل تھا، اور ۱۳۹۳ھ میں جب ہم حج کو گئے تھے وہاں مسجد نبوی سے متصل ایک گھر پر ایک تختی لگ رہی تھی جس پر لکھا ہوا تھا بیت ابی ایوب الانصاریؓ مجھے اس کو دیکھ کر بڑی

عبرت ہوئی آپ بھی اس کو سوچئے کہ وہ جوارِ رسول کو چھوڑ کر دین واسلام کی نشرواشاعت میں مشغول ہو گئے اور وطن مالوف مدینہ منورہ کے بجائے قسطنطنیہ میں وفات پارہے ہیں۔

۴ ۔ عن معقل بن ابی معقل الخ۔ یہ صحابی ابن الصحابی ہیں، رضی اللہ عنہما۔ اوران کو معقل بن ابی الہیثم بھی کہتے ہیں، قولہ ان نستقبل القبلتین، یہ حدیث مذاہب ثمانیہ میں سے ساتویں مذہب کی دلیل ہے جس کے ابراہیم نخعیؒ اور ابن سیرینؒ قائل ہیں۔

جمہور اس کے قائل نہیں ہیں اس کے کئی جواب ہو سکتے ہیں، اوّل یہ کہ یہ روایت ضعیف ہے، ابوزید راوی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کی بات تھی جب بیت المقدس قبلہ تھا، بعد میں وہ منسوخ ہوگیا اور بیت اللہ قبلہ ہوگیا تو راوی نے بوقت روایت دو حکموں کو جو مختلف اوقات میں دیئے گئے تھے جمع کردیا، اور تیسرا جواب یہ ہے کہ بیت المقدس کے استقبال کی ممانعت اس بنا پر ہے کہ مدینہ منورہ میں استقبال بیت المقدس سے استدبارِ کعبہ لازم آتا ہے، اور امام احمدؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا یہ حدیث بیتِ حفصہ والی ابن عمر کی حدیث سے منسوخ ہے، جو اگلے باب میں آرہی ہے۔

۵ ۔ عن مروان الاصفر قال رأیت ابن عمر الخ، یعنی ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنی سواری کی اونٹنی کو قبلہ کی جانب بٹھایا، اس کے بعد اس کے پیچھے اس طور پر بیٹھ کر کہ وہ سواری اُڑ بن جائے، پیشاب کیا، مروان الاصفر نے ان سے سوال کیا کہ کیا اس کی ممانعت نہیں ہے؟ ابن عمرؓ نے کہا بیشک ممانعت ہے، لیکن فضا اور کھلے میدان میں جہاں کوئی چیز حائل نہو، اور اگر استنجاء کرنے والے اور قبلہ کے درمیان کوئی ساتر حائل ہو جائے تو پھر کوئی حرج نہیں ہے، اور یہاں ساتر موجود ہے یعنی سواری، غالباً انھوں نے سواری کو اسی لئے بٹھایا ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ بٹھایا تو اس غرض سے نہیں تھا بلکہ اس لئے بٹھایا تھا کہ ان کو اسی جگہ اترنا تھا، اس کے بعد جب پیشاب کی حاجت ہوئی تو اس وقت سواری کو اس کام میں لے آئے۔

## حنفیہ کی طرف سے حدیث کے جوابات

جاننا چاہیئے کہ یہ حدیث باب کی گذشتہ تمام روایات کے اور ایسے ہی مذہب حنفیہ کے خلاف ہے کیونکہ گذشتہ تمام روایات میں نہی مطلقاً ذکر کی گئی ہے اور یہاں پر صحابی ابن عمرؓ اس کو مقید فرما رہے ہیں، اب اس تقیید میں دو احتمال ہیں یا تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کر کے یہ بات کہی، اس صورت میں تو ظاہر ہے کہ ان کی یہ بات حجت ہوگی لیکن دوسرا احتمال یہ ہے کہ انھوں نے یہ بات بطریق استنباط فرمائی ہو اور اس استنباط کا ماخذ بیت حفصہ والی روایت ہو جو آگے آرہی ہے، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اور بیت حفصہ والی روایت کے جوابات ہم وہیں دیں گے۔

نیز ایک اور بھی بات ہے جس کو حضرت نے بذل میں تحقیق سے بیان فرمایا ہے کہ اس حدیث پر اگرچہ امام ابوداؤدؒ نے بلکہ منذریؒ نے بھی سکوت فرمایا ہے لیکن اس حدیث کی سند میں ایک راوی حسن بن ذکوان ہے وہ ضعیف ہے، اکثر محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے، چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں احادیثہ اباطیل کہ ان کی روایات غیر معتبر ہیں، چونکہ یہ حدیث ائمہ ثلاثہ کے موافق ہے اس لئے وہ حسن بن ذکوان کی تضعیف کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حسن بن ذکوان تو صحیح بخاری کے رواۃ میں سے ہے، ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ بخاری کے ان رواۃ میں سے ہیں جن پر نقد کیا گیا ہے، اسی لئے حافظؒ نے ان کو مقدمہ فتح الباری میں بخاری کے ان رواۃ کی فہرست میں ذکر کیا ہے جن پر نقد کیا گیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ بخاری میں اس راوی کی صرف ایک روایت ہے اور وہ بھی ایسی جس کے شواہد موجود ہیں اور اسی وجہ سے امام مسلم اور نسائی ان کی روایت کو نہیں لیتے، حاصل یہ کہ اس باب میں اب تک جتنی روایات مرفوعہ آئی ہیں، سب کے اندر ممانعت علی الاطلاق مذکور ہے، اور باب کے اخیر کی صرف یہ ایک روایت جو مرفوعاً نہیں بلکہ موقوفاً ہے اس میں ممانعت مقید ہے مطلقاً نہیں ہے، اگر یہ روایت سنداً قوی بھی ہوتی تب بھی روایاتِ صحیحہ مرفوعہ کے مقابلہ میں معتبر نہ ہوتی، اب پھر جب کہ یہ سنداً ضعیف بھی ہے تو کیسے معتبر ہو سکتی ہے۔

## (۵) باب الرخصة فی ذلك

اس باب میں جوازِ استقبال کی روایات کو ذکر کرنا مقصود ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ترجمہ سے اس بات کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ منع کی روایات عزیمت پر محمول ہیں، اور ثبوت کی روایات رخصت یا عذر وغیرہ پر محمول ہیں، گویا جمع بین الروایات کی طرف اشارہ ہوگیا ذلك کا اشارہ ترجمہ سابقہ کی طرف ہے اور ترجمہ سابقہ میں استقبال مذکور ہے لیکن یہاں حدیث الباب میں استقبال قبلہ مذکور نہیں ہے بلکہ استدبارِ کعبہ ہے اس لئے کہا جائے گا کہ ترجمہ کا اثبات حدیث الباب سے بطریقِ قیاس ہے یعنی مصنفؒ استقبال کو استدبار پر قیاس کر رہے ہیں کہ جب استدبار جائز تو استقبال بھی جائز ہے، اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ترجمہ سابقہ میں گو صراحۃً صرف استقبال مذکور تھا، لیکن وہاں پر استقبال اور اس کا مقابل استدبار دونوں مراد تھے از قبیلِ "سرابیل تقیکم الحر"، اس صورت میں قیاس کی ضرورت نہیں رہتی، قولہ علی ظهر البیت، اور بعض روایات میں بیتنا اور بعض میں بیت حفصة مذکور ہے، یہ کوئی خاص اختلاف نہیں ہے، حفصۃؓ ان کی بہن تھیں، بہن کے گھر کی اپنی طرف نسبت مجازاً کر دی، اور خصوصاً اس لئے بھی کہ اپنی بہن کے یہی تنہا وارث تھے، اور حفصۃؓ کی طرف بھی بیت کی نسبت

سکنیٰ کے لحاظ سے ہے ورنہ وہ بیت تو دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک تھا۔

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ اپنی بہن حفصہ کے گھر گیا، اور وہاں کسی ضرورت سے چھت پر چڑھا تو دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لبنتین، یعنی دو کچی اینٹوں پر بیٹھے ہوئے قضاء حاجۃ فرمارہے تھے۔ اور اس وقت میں آپ کا رخ بیت المقدس کی طرف تھا، اور مدینہ منورہ میں بیت المقدس کے استقبال سے کعبہ کا استدبار ہوجاتا ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے استدبار قبلہ عند قضاء الحاجۃ ثابت ہوگیا۔

یہاں پر حدیث میں ایک سوال ہے جس کی طرف ابھی ہم نے اوپر اشارہ بھی کیا وہ یہ کہ ابن عمرؓ نے اوپر جاکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی حالت میں کیوں دیکھا؟ جواب اوپر آہی گیا کہ وہ قصداً دیکھنے کے لئے نہیں چڑھے تھے۔ بلکہ اپنی کسی ضرورت سے چڑھے تھے علامہ کرمانیؒ کی رائے یہ ہے کہ ہوسکتا ہے انھوں نے قصداً وارادۃً ہی دیکھا ہو لیکن صرف بدن کے اوپر کا حصہ دیکھا ہو، پھر اس سے اندازہ لگا لیا ہو کہ آپ کیسے بیٹھے ہیں اور اس حالت میں قصداً دیکھنا گویا علمی وشرعی مصلحت کے پیش نظر تھا، لیکن اکثر شراح نے اس کو بعید لکھا ہے،

قولہ علی لبنتین اس سے ایک ادب معلوم ہوا کہ استنجاء ہموار زمین پر بیٹھ کر نہ کرنا چاہئے بلکہ اونچی جگہ پر بیٹھ کر کرنا چاہئے ورنہ مقعد کے تلوث کا اندیشہ ہے چنانچہ اسی لئے اس حدیث پر امام بخاریؒ نے باب باندھا من تبرز علی لبنتین۔

## حنفیہ کی جانب سے حدیث الباب کے جوابات

جاننا چاہئے کہ چونکہ یہ واقعہ بنیان اور آبادی کا ہے، اس لئے حضرات ائمہ ثلاثہ نے اس سے اپنے مسلک پر استدلال کیا کہ قضاء حاجۃ کے وقت استقبال واستدبار فی البنیان جائز ہے، صرف صحراء میں ممنوع ہے، ہماری طرف سے اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں،

۱۔ عموم الدعوی وخصوص الدلیل، یعنی جمہور کا دعوی عام ہے کہ استقبال واستدبار دونوں بنیان میں جائز ہیں، اور حدیث الباب سے صرف جوازِ استدبار معلوم ہورہا ہے، لہٰذا دعوی عام اور دلیل خاص ہوئی۔

۲۔ توقف الاستدلال علی تقدم المنع، یعنی اس حدیث سے استدلال کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ یہ ثابت ہوجائے کہ منع کی روایات اس سے مقدم ہیں، اور یہ ثابت نہیں ہے۔ بلکہ ہوسکتا ہے منع کی روایات اس کے بعد کی ہوں۔

۳۔ ترجیح المحرم علی المبیح، یعنی جب محرم اور مبیح میں تعارض ہو تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے، یہاں بھی تعارض ہورہا ہے، باب اول کی روایات مطلقاً منع پر دال ہیں، لہٰذا ان ہی کو ترجیح ہوگی۔

۴۔ ترجیح القول علی الفعل، یعنی یہ روایت فعلی ہے اور منع کی روایات قولی ہیں، قول کو فعل پر ترجیح ہوتی ہے۔

۵۔ الفرق بین عین القبلۃ والجہۃ، یعنی اصل ممانعت عین قبلہ کے استقبال کی ہے، جہت قبلہ کی نہیں ہے۔

اور یہاں ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم گو جہت قبلہ کی طرف تھے لیکن عین قبلہ سے منحرف ہوں۔

۶ المعتبر الاستقبال بالفرج دون الصدر، یعنی یہاں پر استقبال بالفرج معتبر ہے نہ کہ استقبال بالوجہ تو ہو سکتا ہے آپ کا سینہ وچہرہ تو قبلہ کی طرف ہو لیکن فرج کا رخ اس سے ہٹا ہوا ہو۔

۷ النظر الفجائی لایعتد بہ یعنی حضرت ابن عمرؓ کی یہ نظر فجائی تھی، لہٰذا ایسی نظر پر مسئلہ شرعی کی بناء نہیں ہو سکتی ہے ویسے ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات اکثر علماء کے نزدیک طاہر ہیں، پھر اس صورت میں علتِ منع ہی نہیں پائی جا رہی ہے، حاصل یہ کہ یہ آپ کی خصوصیت ہے، احقر نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طہارت کے سلسلہ میں حضرت شیخ کے حکم سے کچھ مواد اور مذاہب اربعہ کی عباراتِ فقہیہ جمع کی تھیں، رسالہ شیم الحبیب کے اخیر میں یہ مضمون بطور ضمیمہ کے ملحق ہے جو دیکھنا چاہیں دیکھ لیں۔

۲ — عن جابر بن عبد اللہؓ الخ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استنجاء کے وقت استقبالِ قبلہ سے منع فرمایا تھا، لیکن میں نے آپ کو انتقال سے ایک سال پہلے دیکھا کہ آپ مستقبل قبلہ پیشاب کر رہے ہیں۔

اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ بہت سے علماء مثلاً ابن عبد البرؒ وغیرہ نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے۔ حافظ ابن قیمؒ نے تہذیب السنن میں بہت تفصیل سے اس پر کلام کیا ہے اور اس کا ضعف ثابت کیا ہے، اور انھوں نے فرمایا کہ اس کے اندر محمد بن اسحٰق راوی ہے، لایحتج بہ فی الاحکام، نیز وہ فرماتے ہیں کہ یہ حکایۃ فعلٍ لاعموم لہا کے قبیل سے ہے بخلاف احادیث منع کے وہ نہایت صریح اور صحیح ہیں، پھر یہ حدیث ان کا معارضہ کیسے کر سکتی ہے، البتہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین کی ہے اور امام نوویؒ نے اس میں توقف فرمایا ہے

دراصل محمد بن اسحٰق کی تعدیل وتجریح میں بڑا اختلاف ہے، اس میں تو شک نہیں کہ وہ امام المغازی ہیں — فن تاریخ وسیر کے امام ہیں، لیکن حدیث میں بھی معتبر ہیں یا نہیں، یہ مختلف فیہ ہے، شعبہ کہتے ہیں، ھوامیرالمومنین فی الحدیث، اور امام مالکؒ نے ان پر سخت نقد کیا ہے، اور یہاں تک فرمایا ہے، دجّال من الدجاجلۃ — یعنی مکار اور فریبی ہے، علامہ عینیؒ ان کی ثقاہت کے قائل ہیں، اور انھوں نے اکثر علماء سے یہی نقل کیا ہے ایسے ہی شیخ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں ثقۃ ثقۃ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## مسلک احناف کی وجہ ترجیح

منع کی روایات جو پہلے باب میں گذری ہیں جو حنفیہ کا مستدل ہیں وہ سب کی سب قولی ہیں اور اس باب میں مصنفؒ نے صرف دو روایات ذکر کی ہیں، اور وہ دونوں فعلی ہیں، ائمہ ثلاثہ کے پاس ایک روایت قولی بھی ہے جو مسند احمد وابن ماجہ میں ہے جس کی سند اس طرح ہے عن خالد بن ابی الصلت عن عراک بن مالک عن عائشۃؓ مضمون اس کا یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں حضور کے سامنے بعض ایسے لوگوں کا ذکر کیا گیا جو قضاء حاجۃ کے وقت

استقبال کو مکروہ سمجھتے تھے تو آپ نے فرمایا استقبلوا بمقعدتی القبلۃ، کہ اگر ایسا ہے تو پھر میرے محل قضاء حاجۃ کا رخ قبلہ کی طرف کردیا جائے، یہ حدیث بیہقی اور دارقطنی میں بھی ہے، امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اس کی تحسین کی ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ خالد بن ابی الصلت مجہول اور ضعیف ہے جیساکہ کتب رجال میں ہے، نیز خالد کا سماع عراک سے ثابت نہیں ہے ایسے ہی عراک کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے، کما قال البخاری واحمد، لہٰذا یہ حدیث احادیث صحیحہ کا جن میں مطلقاً ممانعت ہے، کیسے مقابلہ کرسکتی ہے۔

## (۳) باب کیف التکشف عند الحاجۃ

اس ترجمۃ الباب اور حدیث الباب میں ایک نہایت لطیف ادب بیان کیا گیا ہے، اور یہ ادب، ایک قاعدہ پر متفرع ہے، وہ یہ کہ، الضروری یتقدر بقدر الضرورۃ، کہ جو کام ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے اختیار کیا جارہا ہو اس کو بقدر ضرورت ہی اختیار کرنا چاہئے، یہی احوط طریقہ ہے تو اسی سلسلہ کا یہ باب ہے کہ آدمی بیت الخلاء میں جاکر قضاء حاجۃ کے لئے بدن سے کپڑا ہٹائے اور کشف عورۃ کرے تو یہ کپڑا ہٹانا اور کشف عورۃ بتدریج اور حسب ضرورت کرنا چاہئے، ایکدم پورا کپڑا نہیں ہٹانا چاہئے، چنانچہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب قضاء حاجۃ کا ارادہ فرماتے تو اپنا کپڑا نہیں اٹھاتے جب تک زمین کے قریب نہ ہوجاتے۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ بلا ضرورت تعرّی اور کشفِ عورۃ تنہائی میں بھی جائز نہیں ہے، جیساکہ امام نوویؒ اور علامہ شامیؒ نے اس کی تصریح کی ہے۔

قال ابوداؤد رواہ عبد السلام بن حرب الخ اس حدیث کی سند کا مدار اعمش پر ہے، اعمش کے یہاں پر دو شاگرد ہیں، وکیع اور عبد السلام، مصنفؒ کا مقصود تلامذۂ اعمش کا اختلاف بیان کرنا ہے، اختلاف یہاں دو طرح ہے، اوّل یہ کہ وکیع کی روایت میں اعمش اور صحابی کے درمیان ایک رجل مبہم کا واسطہ ہے بخلاف عبد السلام کی روایت کے کہ وہاں صحابی، اور اعمش کے درمیان واسطہ نہیں ہے، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ وکیع نے اس حدیث کا راوی صحابی ابن عمرؓ کو قرار دیا، اور عبد السلام نے انسؓ کو، اس کے بعد مصنفؒ حدیث ثانی کے بارے میں فرماتے ہیں وھو ضعیف

ضعف کی ظاہری وجہ یہ ہے کہ اعمش کا سماع حضرت انسؓ سے ثابت نہیں ہے، لہٰذا اس سند میں انقطاع ہے، اور پہلی سند میں واسطہ موجود ہے، لیکن واسطہ رجل مبہم کا ہے اس وجہ سے اس میں بھی ضعف آنا چاہئے اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے مصنفؒ کے نزدیک اس رجل مبہم کا مصداق کوئی قوی راوی ہوگا،

اس لئے اپنے اس ذاتی علم کی بنا پر اس کو ضعیف نہیں کہا، اب یہ کہ وہ رجل مبہم کون ہے؟ جواب: بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قاسم بن محمد ہے، حافظ ابن حجرؒ اور علامہ سیوطیؒ دونوں کی رائے یہی ہے، اور ابن قیمؒ کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد غیاث بن ابراہیم ہے، لیکن یہ اس لئے صحیح نہیں ہے کہ وہ ضعیف ہیں اگر اس کا مصداق مصنفؒ کے نزدیک غیاث بن ابراہیم ہوتے تو حدیث اوّل پر بھی ضعف کا حکم لگاتے۔

یہ جو اوپر آیا ہے کہ اعمش کا سماع انسؓ سے ثابت نہیں ہے، جمہور کی رائے یہی ہے کہ اعمش کا سماع نہ انسؓ سے ثابت ہے نہ اور کسی صحابی سے، لیکن اس میں ابو نعیم اصفہانیؒ کا اختلاف ہے جیسا کہ منذریؒ نے لکھا ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ اعمش نے انس بن مالکؓ اور عبداللہ بن ابی اوفیٰ کو دیکھا ہے، اور ان دونوں سے سماع بھی ثابت ہے، منذریؒ کہتے ہیں یہ خلاف مشہور ہے۔

فائدہ:۔ جاننا چاہئے کہ یہ حدیث ان ہی دو سندوں کیساتھ ترمذی شریف میں بھی ہے، لیکن امام ترمذیؒ نے دونوں حدیثوں پر مرسل یعنی منقطع ہونے کا حکم لگایا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں وکیع اور عبدالسلام دونوں کی سند میں انقطاع ہے، دونوں جگہ اعمش اور صحابی کے درمیان واسطہ مذکور نہیں ہے اس صورت میں امام ترمذیؒ کا دونوں پر کلام کرنا درست ہے، ترمذی کی سند کا تقاضہ یہی ہے کہ دونوں ضعیف ہوں۔

## (۷) بَابُ كَرَاهِيَةِ الْكَلَامِ عِنْدَ الْخَلَاءِ

قضاء حاجۃ کے وقت بلا ضرورت و مجبوری کے بات کرنا خلافِ ادب ہے، مکروہ تنزیہی ہے، ہاں! اگر اس کے ساتھ کوئی اور قباحت بھی شامل ہو جائے، مثلاً کشفِ عورۃ عند الآخر جیسا کہ حدیث الباب میں ہے تو اس صورت میں یقیناً کراہت تحریمی ہو جائیگی۔

حدثنی ابو سعید قال سمعت الخ قولہ لایخرج الرجلان، ظاہر یہ ہے کہ یہ نہی کا صیغہ ہے، لہذا اس کو جیم کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے، اور اگر مضارع منفی کہا جائے تو مرفوع ہوگا، یضربان الغائط ضرب الغائط کنایہ ہوا کرتا ہے قضاء حاجۃ سے۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ نہ چاہئے دو شخصوں کو یہ بات کہ وہ ایک ساتھ قضاء حاجۃ کے لئے جائیں، اور پھر بوقت قضاء حاجۃ ایک دوسرے کے سامنے کشفِ عورۃ کریں اور بات چیت بھی کرتے رہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ایسا کرنے پر سخت ناراض ہوتے ہیں، ابن ماجہ کی روایت میں اس حدیث میں، ینظر احدھما الی عورۃ صاحبہ کی زیادتی ہے۔

اس حدیث میں مقت یعنی شدتِ بغض و غضب کو مجموعۂ فعلین یعنی تحدث عند قضاء الحاجۃ اور کشف عورۃ عند الآخر پر مرتب کیا جارہا ہے، اس میں زیادہ سخت چیز جس کو حرام کہنا چاہیے کشف عورۃ عند الآخر ہے رہا مسئلہ بات کرنے کا سو یہ مکروہ تنزیہی ہے، لیکن علامہ شوکانیؒ اس حدیث کے ذیل میں یہ لکھتے ہیں کہ اس حدیث کا مقتضیٰ یہ ہے کہ قضاء حاجۃ کے وقت میں کلام کرنا حرام ہو، کیونکہ مقت یعنی شدت بغض و غضب کا ترتب صرف مکروہ چیز پر نہیں ہوسکتا ہے، لیکن ان کا یہ استنباط صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے یعنی جو حکم دو کاموں پر مرتب ہو رہا اس کو علیحدہ علیحدہ ہر ایک پر کیسے مرتب کہا جاسکتا ہے، یہ بات حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمائی ہے۔

قالوا ابوداؤد ولم یسندہ الا عکرمۃ بن عمار، یہاں سے مصنفؒ اس حدیث کی سند میں ان کے نزدیک جو ایک علت غامضہ خفیہ ہے اس کو ظاہر فرمارہے ہیں، علماء نے لکھا ہے کہ معرفتِ علل یعنی اسانید میں جو باریک اور پوشیدہ نقائص ہوتے ہیں ان کو پرکھنا علوم حدیث کی انواع میں سے ایک اہم نوع ہے، معرفتِ علل کا مطلب یہ ہے کہ ایک حدیث کی سند بظاہر سیدھی سچی ہے بظاہر اس میں کوئی قابل اشکال بات نہیں ہے لیکن فی الواقع اس سند میں ایک باطنی روگ ہے جس کو بڑے حضرات اور ائمۂ فن ہی سمجھ سکتے ہیں، جیسے دارقطنیؒ، امام ابوحاتم رازیؒ، امام بخاریؒ، امام نسائیؒ و امثالہم تو وہ باطنی روگ اس سند میں جس کو مصنفؒ بیان کرنا چاہ رہے ہیں، یہ ہے کہ اس حدیث کو یحییٰ بن ابی کثیر سے عکرمہ کے علاوہ کسی اور نے مسنداً نہیں بیان کیا، چنانچہ یحییٰ بن ابی کثیر کے دوسرے شاگرد امام اوزاعیؒ ہیں وہ اس حدیث کو بجائے مسند کے مرسلاً نقل کرتے ہیں، ان کی روایت بیہقی میں اس طرح ہے، عن الاوزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، دیکھئے یہ حدیث اس طریق سے مرسل ہے کیونکہ صحابی یہاں مذکور نہیں ہے تو حاصل یہ ہوا کہ بعض رواۃ اس حدیث کو مسنداً اور بعض مرسلاً نقل کرتے ہیں، اور یہ اضطراب ہے جس کی وجہ سے حدیث میں ضعف آگیا، اور اس اضطراب پر اطلاع ظاہر ہے کہ تتبع طرق ہی سے ہوئی ہے مصنفؒ کے ذہن میں چونکہ دوسرے طرق بھی اس لئے انھوں نے اس مسئلہ کو پرکھ لیا اور تنبیہ فرمادی۔

## (۷) بَابٌ فِی الرَّجُلِ یَرُدُّ السَّلَامَ وَهُوَ یَبُولُ

یہ ترجمہ ہمارے نسخے میں اسی طرح ہے، لہٰذا یہاں حرف استفہام محذوف ماننا ہوگا اور بعض نسخوں میں حرف استفہام مذکور ہے اس طرح، أیرد السلام وھو یبول، یعنی اگر کوئی شخص پیشاب کر رہا ہے اور دوسرا اس کو سلام کرے تو وہ اس حالت میں سلام کا جواب دے یا نہیں؟ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ ایسی

حالت میں جواب نہ دینا چاہئے، اور وجہ اس کی ظاہر ہے کہ یہ حالت کشفِ عورۃ کی حالت ہے، اور کشفِ عورۃ کی حالت میں مطلق بات کرنا بھی مکروہ ہے، چہ جائیکہ سلام اور ذکراللہ بعد میں اگر جواب دے تو یہ اس کا تبرع واحسان ہے واجب نہیں ہے۔

جس طرح جوابِ سلام اس حالت میں مکروہ ہے خود سلام کرنا بھی مکروہ ہے، اب یہاں پر مناسب ہے یہ معلوم ہو جائے کہ کن کن حالات میں سلام کرنا مکروہ ہے۔ چنانچہ حضرت نے بذل میں اس مضمون کو درمختار سے نقل فرمایا ہے، جو نظم میں ہے اس کو دیکھ لیا جائے [۱]

۱- حدثنا عثمان وابوبکر مر رجل الخ، اگلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مہاجر بن قنفذ نے سلام کیا تھا تو ہو سکتا ہے یہ رجل مبہم وہی ہوں اور ہو سکتا ہے کہ ابوالجہیم بن الحارث ہوں جیسا کہ مشکوٰۃ کی روایت میں ان کے نام کی تصریح ہے، اور ابوالجہیم کی روایت ابوداؤد میں بھی ابواب التیمم میں آرہی ہے اور ہو سکتا ہے کوئی اور شخص ہوں قطعی طور پر تعیین نہیں ہو سکتی ہے کہ یہ کون ہیں؟ لیکن ان کی تعیین نہ ہونے سے روایت پر کوئی اثر نہ پڑے گا حاصل یہ کہ ان صحابی کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گذر ہوا درانحالیکہ آپ پیشاب کر رہے تھے انھوں نے آپ کو سلام کیا تو آپ نے ان کے سلام کا جواب نہیں دیا۔ اس روایت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا، اگلی روایت میں ہے ثم رد علی الرجل السلام، اگر دونوں الگ الگ واقعے ہوں تو کوئی اشکال نہیں اور اگر ایک ہی واقعہ ہو جیسا کہ حضرت سہارنپوری کا رجحان اسی طرف ہے تو اس صورت میں فلم یرد کے معنی یہ ہوں گے کہ فی الفور جواب نہیں دیا، بلکہ بعد التیمم جواب دیا۔

ایک مسئلہ یہاں پر یہ ہے کہ اگر استنجاء بالحجر کرنے والے کو سلام کیا جائے تو وہ جواب دے سکتا ہے یا نہیں، سو اس میں اختلاف ہے، عرف الشذی میں یہ لکھا ہے حضرت اقدس گنگوہی کی رائے یہ ہے کہ جواب

---

[۱] ناظرین کی سہولت کے لئے ان اشعار کو یہیں نقل کیا جاتا ہے۔

سلامك مكروه على من ستسمع ... ومن بعد ما أبدي يسن ويشرع
مصلٍ وتالٍ ذاكرٍ ومحدثٍ ... خطيبٍ ومن يصغي إلى الشعر يسمع
مكرر فقهٍ جالسٍ لقضائه ... ومن بحثوا في الفقه دعهم لينفعوا
مؤذن أيضاً أو مقيم مدرسٍ ... كذا الأجنبيات الفتيات امنع
ولعاب شطرنج وشبه بخلقهم ... ومن هو مع أهل له يتمتع
ودع كافراً أيضاً ومكشوف عورة ... ومن هو في حال التغوط أشنع

دینا جائز ہے، اور حضرت مولانا مظہر نانوتوی کی رائے یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔

قال ابوداؤد وروی عن ابن عمر وغیرہ، جاننا چاہئے کہ اس باب میں مصنفؒ نے جو روایت موصولاً ذکر فرمائی ہے وہ بھی ابن عمر ہی کی ہے، اب یہاں ابن عمر کی روایت جو تعلیقاً ذکر کر رہے ہیں وہ آگے ابواب التیمم میں آرہی ہے اور مصنفؒ کے کلام میں غیرہ سے ابوالجہیم کی روایت کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے اور یہ روایت بھی ابواب التیمم ہی میں آرہی ہے، لیکن بذل میں حضرت نے وغیرہ کا مصداق ابن عباس کو لکھا ہے، لیکن واضح رہے کہ آگے ابواب التیمم میں ابن عمر کی روایت کے علاوہ جو دوسری روایت آرہی ہے، وہ ابوالجہیم کی ہے، ابن عباس کی نہیں ہے،

اب یہ کہ مصنفؒ کی غرض اس کلام سے کیا ہے، سو اس میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ مصنفؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس روایت میں اختصار واقع ہوا ہے، دوسری روایات جو مفصل ہیں، اس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کے بعد جواب دیا، دوسرا احتمال غرض مصنف میں یہ ہے کہ اس روایت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا، لیکن ایک دوسرے موقعہ پر جب یہی بات پیش آئی تو آپ نے سلام کا جواب تیمم کے بعد دیا تھا گویا واقعے متعدد ہیں،

## عبادات فائتہ لاالی خلف کے لئے تیمم کا جواز

قولہ تیمم ثم رد علی الرجل السلام۔ پیشاب سے فارغ ہونے کے بعد سلام کا جواب دینا جائز تھا، لیکن چونکہ سلام میں ذکر اللہ ہے اور ذکر اللہ طہارت کے ساتھ افضل ہے اس لئے آپ نے فوراً تیمم فرما کر سلام کا جواب دیا۔

اس سے امام طحاوی نے استدلال کیا کہ جو عبادات فائت لاالی خلف کے قبیل سے ہیں، یعنی جن عبادات کے فوت ہونے کے بعد قضاء نہیں ہے، مثلاً صلوٰۃ الجنازہ، صلوٰۃ العیدین، ان کو وضو کر کے ادا کرنے کی صورت میں اگر فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو پانی کے موجود ہوتے ہوئے فوراً تیمم کر کے ان عبادات کو ادا کر سکتے ہیں، یہ احناف کا مسلک ہے، ائمہ ثلثہ اس کے قائل نہیں ہیں، اسی لئے امام نوویؒ نے اس حدیث کی یہ توجیہ کی ہے کہ آپ کا یہ تیمم فرمانا پانی نہ ہونے کی وجہ سے تھا لیکن یہ بات خلافِ ظاہر ہے اس لئے کہ یہ مدینہ کا واقعہ ہے، اور آبادی میں تو پانی ہوتا ہی ہے۔

۲۔ حدثنا محمد بن المثنی ..... وھو یبول فسلم علیہ، روایات اس بارے میں مختلف ہیں کہ آپ کو سلام کس حالت میں کیا گیا، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عین پیشاب کرنے کے وقت کیا گیا، نسائی کی روایت میں بھی اسی طرح ہے، وھو یبول، اور مسند احمد کی روایت میں، کان یبول اوقد بال، شک راوی کیساتھ ہے لیکن ابن ماجہ میں ہے، وھو یتوضأ، یعنی وضو کرتے وقت سلام کیا۔ اب یا تو ابن ماجہ کی روایت کو مرجوح

قرار دیا جائے کہ اکثر روایات کے خلاف ہے، یا پھر وہ توجیہ کی جائے جو حضرت سہارنپوری نے بذل میں اپنے شیخ شاہ عبدالغنی صاحب نوراللہ مرقدہٗ سے نقل فرمائی ہے، وہ یہ کہ راوی نے یہاں پر استعارہ سے کام لیا کہ مسبب بول کر سبب مراد لیا یعنی سبب الوضوء وھوالبول۔

قولہ انی کرھت ان اذکراللہ تعالیٰ ذکرہ الا علی طہر، آپ ارشاد فرمارہے ہیں کہ میں نے بغیر طہارۃ کے اللہ کا نام لینا پسند نہیں کیا، اس لئے کہ سلام اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے، قرآن کریم میں ہے ھواللہ الذی لاالٰہ الا ھوالملک القدوس السلام المومن۔ الآیہ، اور الادب المفرد میں حضرت انسؓ کی حدیث میں مرفوعاً ہے — السلام اسم من اسماء اللہ تعالیٰ،

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ آپ کا یہ ارشاد اس حدیثِ عائشہؓ کے خلاف ہے جو اگلے باب میں آرہی ہے کان یذکراللہ عزوجل علی کل احیانہ، بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کے چند جواب ہو سکتے ہیں، ۱۔ حدیث الباب اولویت پر محمول ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث بیان جواز پر ۲۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ذکر سے ذکر قلبی مراد ہے اور یہاں ذکر لسانی فلامنافاۃ ۳۔ علی کل احیانہ کی ضمیر حضور کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ ذکر کی طرف راجع ہے اور معنی یہ ہوں گے۔ کان یذکراللہ عزوجل فی احیان الذکر، یعنی وہ تمام اوقات ذکر جن میں ذکر مناسب ہے، ان میں آپ ذکراللہ فرماتے تھے اس صورت میں کوئی اشکال نہ رہا، یہ جواب علامہ سندھیؒ نے دیا ہے۔

یہاں پر ایک دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ بیت الخلاء سے نکلتے وقت کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض دعائیں منقول ہیں، اور ظاہر ہے کہ وہ دعا بغیر طہارۃ کے پڑھی جائے گی، اور حدیث الباب سے حالت غیر طہارۃ میں ذکراللہ کی کراہت معلوم ہوتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اذکار کی دو قسمیں ہیں، ایک اذکار مطلقہ جن میں کسی خاص وقت کی تعیین نہیں ہوتی، دوسرے اذکار مخصوصہ وموقتہ کہ جن میں کسی خاص وقت کی تعیین ملحوظ ہوتی ہے، پس اذکار مخصوصہ کے لئے ضروری ہے کہ ان کو ان کے اوقات میں پڑھا جائے طہارۃ ہو یا نہو، اور جواذکار مطلقہ ہیں ان کے لئے البتہ اولیٰ یہ ہوگا کہ طہارۃ کے ساتھ ہوں۔

## (۵) باب فی الرجل یذکراللہ تعالیٰ علی غیر طہر

مصنفؒ کی عادت یہ ہے کہ وہ کبھی کبھی ایسا بھی کرتے ہیں کہ باب کے اخیر میں اگر کوئی ایسی روایت آجائے جس کے خلاف کوئی دوسری روایت ہو تو مصنفؒ اس مخالف روایت کو فوراً اگلے باب میں ذکر کر دیتے ہیں تاکہ اس روایت کو ملحوظ رکھ کر اس کا جواب سوچا جائے، چنانچہ یہاں پر گذشتہ باب کے اخیر میں حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کا ارشاد نقل ہوا انی کرھت ان اذکر اللہ، حالانکہ حضرت عائشہؓ کی روایت اس کے خلاف ہے۔ اس لئے مصنفؒ نے اس باب کو قائم فرما کر حضرت عائشہؓ کی حدیث کو ذکر کر دیا، ورنہ ظاہر ہے کہ اس ترجمۃ الباب کا تعلق سیاق و سباق کے جو ابواب چل رہے ہیں، یعنی آداب استنجاء ان سے نہیں ہے، اس باب میں مصنفؒ نے جو حدیث ذکر فرمائی ہے اس پر کلام گذشتہ ابواب میں آچکا ہے۔

## (۱) باب الخاتم یکون فیہ ذکر اللہ یدخل بہ الخلاء

آداب استنجاء کا بیان چل رہا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ منجملہ آداب کے ایک ادب یہ ہے کہ اگر کسی نے انگوٹھی پہن رکھی ہو جس میں اللہ یا رسول اللہ کا نام ہو تو اس کو بیت الخلاء میں جانے سے پہلے اتار کر رکھدیا جائے چنانچہ حدیث الباب میں ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء جانے کا ارادہ فرماتے تو اپنی خاتم باہر اتار کر رکھ دیتے اور یہ اس لئے کہ آپ کی انگوٹھی میں، محمد رسول اللہ لکھا ہوا تھا، اس میں انگوٹھی کی کوئی تخصیص نہیں ہے، بلکہ ہر وہ چیز یا کاغذ جس میں اللہ کا نام لکھا ہوا ہو، مثلاً دراہم و دنانیر کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا جائے بلکہ اگر ذکر اللہ کے علاوہ مطلق حروف بھی اس میں لکھے ہوئے ہوں وہ کیسے ہی ہوں تب بھی ایسا ہی کیا جائے گا، اس لئے کہ حروف اللہ تعالیٰ کے کلام اور اسماء کا مادہ ہیں اس حیثیت سے مطلق حروف بھی قابل احترام ہیں، جیسا کہ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے۔

یہاں پر ایک طالبعلمانہ سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ مصنفؒ فرماتے ہیں، باب الخاتم یکون فیہ ذکر اللہ خاتم میں ذکر اللہ کہاں، ذکر تو ذاکر کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر ذکر سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ذکر پر دال ہیں، اس پر بھی پھر وہی اشکال عود کرے گا کہ الفاظ تو لافظ کی زبان میں ہیں، نہ کہ خاتم یا کاغذ میں، پھر یہی کہا جائے گا کہ الفاظ سے ہماری مراد وہ نقوش اور حروف کی شکلیں ہیں جو الفاظ پر دال ہیں، جاننا چاہئے کہ نقوش الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور الفاظ معانی پر تو گویا تین چیزیں ہوگئیں، نقش لفظ، معنی، حاصل کلام یہ کہ ذکر اللہ سے مراد مایدل علی الذکر ہے اور مایدل علی الذکر دو ہیں، ایک بلا واسطہ جیسے الفاظ اور ایک بالواسطہ جیسے نقوش اور یہی یہاں مراد ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتم مبارک زینت کے لئے نہیں تھی بلکہ وہ آپ کی مہر تھی جس میں آپ کا اسم مبارک کندہ تھا، اور مہر کے طریقہ پر وہ خطوط پر لگائی جاتی تھی، اس لئے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مسلم بادشاہوں کو دعوت الی الاسلام کے خطوط روانہ کرنے کا ارادہ فرمایا تو آپ سے عرض کیا گیا کہ سلاطین کا دستور

یہ ہے کہ وہ غیر مختوم تحریر کو قبول نہیں کرتے، جب باقاعدہ مہر کے ساتھ ان کے پاس لفافہ یا خط پہنچتا ہے اس کو لیتے ہیں تو اس ضرورت کے تحت آپ نے اس موقعہ پر یہ خاتم بنوائی تھی،

یہاں پر یہ بھی جان لینا ضروری ہے کیونکہ اس کی آئندہ ضرورت پیش آئے گی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع میں خاتم ذہب بنوائی تھی، صحابۂ کرام نے بھی آپ کے اتباع میں خاتم ذہب بنوائی، لیکن پھر حضور نے اس خاتم ذہب کو ناپسند فرمایا اور پھینک دیا اور دوبارہ آپ نے خاتمِ فضہ بنوائی اور اسی کو پھر آپ آخر حیات تک استعمال فرماتے رہے، آپ کے وصال کے بعد خلیفۂ اول اور ان کے بعد خلیفۂ ثانی اور ان کے بعد خلیفۂ ثالث حضرت عثمان غنیؓ تک وہ پہنچی، پھر خلیفۂ ثالث کے ہاتھ سے نکل کر وہ کسی طرح بئرِ اریس میں جو مدینۂ منورہ کا مشہور کنواں ہے، اس میں گر کر لاپتہ ہوگئی، باوجود بہت تلاش کرنے کے دستیاب نہ ہوئی، علماء کا کہنا ہے کہ آپ کی خلافت میں جو اختلافات نمودار ہوئے جو تاریخ کی کتابوں میں مشہور و معروف ہیں، اس مبارک انگوٹھی کے گم ہونے کے بعد ہی یہ سب کچھ ہوا، نہ معلوم اس انگوٹھی میں کیا راز تھا اور وہ کتنی بابرکت تھی۔

یہاں ایک بات یہ بھی جان لینی چاہیئے کہ اس کی صحیح صورتِ حال وہ ہے جو اوپر مذکور ہوئی، لیکن ابواب الخاتم میں ایک روایت آئی ہے جس کی سند میں راوی امام زہریؒ ہیں، ان کی روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاتم فضہ بنوائی اور پھر اس کو ناپسند فرماکر پھینک دیا، جمہور شراح و محدثین کی رائے یہ ہے کہ یہ زہری کا وہم ہے، آپ نے خاتم فضہ کو نہیں بلکہ خاتم ذہب کو پھینکا تھا، جیساکہ شروع میں مفصلاً گذر چکا، اور بعض علماء نے زہری کی روایت کی ایک توجیہ بھی کی ہے، جو اپنے مقام پر آئے گی، یہاں یہ سب چیزیں تبعاً آگئیں۔

## حدیث الباب کے بارے میں محدثین کا اختلافِ رائے

قال ابوداؤد وهذا حديث منكر یہ قال ابوداؤد کافی اہم ہے اور قدرے تفصیل طلب ہے، اور مصنفؒ نے جو دعویٰ کیا ہے وہ مختلف فیہ ہے۔ سب حضرات کو اس سے اتفاق نہیں ہے، حضرتؒ نے بذل میں اس پر تفصیلاً کلام فرمایا ہے۔ امام نسائیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے اور امام دارقطنیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شاذ ہے۔ کیونکہ اس میں انہوں نے اختلاف رواۃ کا ذکر کیا ہے اس کے بالمقابل امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین فرمائی ہے اور ساتھ ساتھ غریب بھی کہا ہے، اب گویا امام ابوداؤدؒ ایک جانب ہوگئے دوسری جانب امام ترمذیؒ، دونوں کی رائے مختلف ہے۔ حافظ منذریؒ اس مسئلہ میں امام ترمذیؒ کے ساتھ ہیں۔ مصنفؒ کے ہمنوا نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کے رواۃ ثقات واثبات ہیں اور ہمارے حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہٗ کا میلان بھی امام ترمذیؒ کی رائے کی طرف ہے، حضرت کو مصنفؒ کی اس رائے سے اتفاق نہیں کہ یہ حدیث منکر ہے۔

## مصنفؒ کے دعوے کا ثبوت اور اس پر نقد

قولہ وانما یعرف عن ابن جریج الخ اس سے مصنفؒ اپنے دعویٰ پر دلیل قائم فرمارہے ہیں، یعنی نکارت کی وجہ بیان فرمارہے ہیں، جاننا چاہیئے کہ حدیثِ منکر کے مقابل کو معروف کہا جاتا ہے، اسی لئے مصنفؒ یہاں منکر کا جو مقابل یعنی معروف ہے اس کو اپنے قول وانما یعرف سے بیان فرمانا چاہتے ہیں. مصنفؒ کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں ہمام راوی سے دو وہم سرزد ہوئے، ایک کا تعلق سند سے ہے اور ایک کا متن سے، سند میں انھوں نے یہ کیا کہ ابن جریجؒ اور زہریؒ کے درمیان جو واسطہ تھا یعنی زیاد بن سعد کا اس کو چھوڑ دیا. اور دوسرا وہم متن سے متعلق ہے وہ یہ کہ اصل متن اس سند کا وہ نہ تھا جو ہمام نے ذکر کیا بلکہ وہ ہے جو ابن جریجؒ سے ہمام کے علاوہ دوسرے رواۃ نقل کرتے ہیں[1] جس کے الفاظ یہ ہیں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتخذ خاتما من ورق ثم القاہ تو گویا ہمام سے دو وہم ہوئے، ایک ترکِ واسطہ اور ایک تبدیل متن کہ بجائے اس متن کے دوسری بات ذکر کر دی اور کچھ کا کچھ کر دیا اور کہا کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل الخلاء وضع خاتمہ یہ تو وہ ہے جو مصنفؒ فرمارہے ہیں۔

اور دوسرا فریق جو اس حدیث کو صحیح مانتا ہے جیسے امام ترمذیؒ، حافظ منذریؒ اور حضرت سہارنپوریؒ، وہ یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث پر منکر کی تعریف صادق نہیں آتی، منکر کہنا غلط ہے، اس لئے کہ حدیثِ منکر کی تعریف میں دو قول ہیں اور دونوں تعریفیں یہاں صادق نہیں آتیں. اس لئے کہ حدیث منکر وہ حدیث ہے جس کی سند میں کوئی راوی شدید الضعف ہو مثلاً متہم بالکذب ہو اور وہ ثقہ راوی کی مخالفت کر رہا ہو، اور دوسرا قول منکر کی تعریف میں یہ ہے کہ جس کے اندر راوی شدید الضعف ہو اس سے بحث نہیں کہ مخالفتِ ثقہ کر رہا ہے یا نہیں غرضیکہ ہر دو قول کی بنا پر حدیثِ منکر کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر کوئی راوی شدید الضعف ہو اور ہمام ایسے راوی نہیں ہیں بلکہ ثقہ اور صحیحین کے رواۃ میں سے ہیں ان کی طرف وہم کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ وہ متفرد نہیں ہیں بلکہ بیہقی میں یحیی بن المتوکل نے اور دارقطنی کی کتاب العلل میں یحییٰ بن الضریس نے ان کی متابعت کی ہے، لہٰذا یہ حدیث منکر نہ ہوئی بلکہ ہم کہتے ہیں صحیح ہے، ترکِ واسطہ اور تبدیلِ متن کے دونوں اعتراض بے بنیاد ہیں یہ مستقل دو متن ہیں جو دو سندوں سے مروی ہیں جیسا کہ حافظ ابن حبانؒ کی رائے ہے، وہ یہی فرماتے ہیں کہ یہ الگ الگ حدیثیں ہیں ایک کا متن ہے اذا دخل الخلاء وضع خاتمہ

---

[1] اور وہ رواۃ یہ ہیں عبداللہ بن الحارث المخزومی، ابوعاصم، ہشام بن سلیمان، موسیٰ بن طارق جیسا کہ شرح سے معلوم ہوتا ہے۔

اور دوسرے کا متن ہے اتخذ خاتماً من ورق ثم القاہ ہر ایک کی سند الگ ہے، اول میں زیاد بن سعد کا واسطہ نہیں ہے دوسری میں ہے، آگے چل کر حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ البتہ اس حدیث کو مدلس کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کے اندر ابن جریجؒ راوی مدلس ہیں۔

اب جاننا چاہئے کہ مصنفؒ پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ انھوں نے حدیث ثانی کو معروف کیسے قرار دیا حالانکہ مشہور عند المحدثین یہ ہے کہ اس میں زہری کو وہم ہوا ہے کہ آپنے خاتم فضہ کو پھینکا تھا نقل کر دیا کما تقدم تفصیلہ

## توجیہ لطیف از حضرت گنگوہیؒ

یہاں پر حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حضرت گنگوہیؒ کی تقریر سے ایک بڑی لطیف بات نقل فرمائی ہے، وہ یہ کہ ہمام کی طرف تو وہم کی نسبت صحیح نہیں کیونکہ وہ ثقہ ہیں، باقی یہ کہ پھر انھوں نے اس طرح یہ حدیث کیسے نقل کر دی جو بقول مصنفؒ خلاف معروف ہے، اس کے بارے میں حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں غالباً ہوا یہ کہ زہریؒ کی وہ روایت جس میں خاتم فضہ کے القاء کا ذکر ہے عند الجمہور غلط ہے اور غلطی منسوب کی جاتی ہے زہریؒ کی طرف تو ہمام نے یہ سوچا کہ کسی طرح زہریؒ سے یہ اعتراض ہٹایا جائے اس لئے کہ صحیح یہ ہے کہ حضور نے خاتم فضہ کا القاء نہیں فرمایا تھا تو ہمام نے زہری کی بیان کردہ روایت کی توجیہ اور اصلاح یہ کی کہ خاتم فضہ کو پھینکنے سے مراد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء جانے سے پہلے اس کو اتار کر رکھدیتے تھے اور یہ کہ القاء کے متبادر معنی مراد نہیں ہیں، اس صورت میں کون زہری کی روایت کو غلط کہے گا، اس توجیہ کی بنا پر زہری سے اعتراض ہٹ جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## کلام مصنفؒ کی توجیہ

یہ سب باتیں تو تقریباً وہ ہیں جو حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمائی ہیں، عبد ضعیف کی رائے یہ ہے کہ مصنفؒ کے کلام کی ایسی توجیہ کی جائے جس سے مصنفؒ پر سے اعتراض ہٹے وہ یہ ہے کہ حدیث منکر کی تعریف میں متقدمین کی رائے الگ ہے اور متأخرین کی الگ، حضرت اقدس سہارنپوری نور اللہ مرقدہٗ نے تعریف منکر کے سلسلے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اور پھر مصنفؒ پر اعتراض کیا ہے وہ علی رأی المتاخرین ہے اور عند المتقدمین[1] حدیث منکر کا اطلاق ما تفرد بہ الراوی پر بھی آتا ہے

---

[1] قال الحافظ فی مقدمۃ الفتح فی ترجمۃ برید بن عبداللہ احمد وغیرہ یطلقون المناکیر علی الافراد المطلقۃ وفی قواعد علوم الحدیث ص۲۵۸ فرق بین قول المتقدمین ہذا حدیث منکر وبین قول المتأخرین ذالک۔ الی آخر مافیہ

اس کے بعد ۱۴۱۸ھ میں مزید غور کرنے سے ظاہر ہوا کہ یہ توجیہ اس وقت چل سکتی تھی جب مصنف اس پر صرف منکر کا اطلاق فرماتے۔ لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ مصنف نے اس حدیث کا مقابل بھی ذکر فرمایا جس کو معروف قرار دیا اور اس حدیث کو وہم ہمام قرار دیا پس سیاق کلام اس کو مقتضی ہے کہ یہ حدیث عند المصنف غیر محفوظ ہے کما ہو رأی النسائی۔ واللہ اعلم یہ امر آخر ہے کہ کسی کو مصنف کی اس رائے سے اتفاق نہو۔ فقط

جس کو حدیثِ شاذ کہتے ہیں خواہ وہ راوی ثقہ ہو یا غیر ثقہ، سو مصنفؒ کی مراد بھی یہاں پر منکر سے شاذ ہے علی اصطلاح القدماء اور قدماء محدثین میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ بھی ہیں اور امام ابوداؤدؒ ان کے خاص تلمیذ رشید ہیں، ہو سکتا ہے انھوں نے یہاں پر منکر بمعنی شاذ لیا ہو فثبت ما ادعاه المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ واللہ اعلم بالصواب

## ۞ بَابُ الاستبراءِ منَ البول

### ترجمۃ الباب کی تشریح اور غرض

جاننا چاہئے کہ استبراء اور استنجاء دو چیزیں الگ الگ ہیں فقہاء استنجاء کو سنت قرار دیتے ہیں اور استبراء کو لازم لکھتے ہیں، استنجاء کے مباحث و مسائل تو گذر چکے، استبراء کی تعریف ہے طلب البراءۃ عن بقیۃ البول کہ پیشاب سے فارغ ہونے کے بعد مثانہ یا پیشاب کی نالی میں جو قطرہ رہ جاتا ہے اس کے اثر سے اچھی طرح برأت اور اطمینان حاصل کرنا، یہ تو وہ استبراء[1] ہے جس کو فقہاء لازم قرار دیتے ہیں، اور جب تک یہ حاصل نہو وضوء شروع کرنا صحیح نہیں ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ مصنفؒ کی مراد یہاں استبراء سے عام معنی ہیں یعنی پیشاب سے احتیاط کرنا حتی الامکان اس سے محفوظ رہنے کی کوشش کرنا کہ کسی طرح کی اس کے بارے میں بے احتیاطی نہو خواہ بدن میں یا کپڑے میں، روایات الباب کا مقتضیٰ یہی ہے، ورنہ احادیث کی مطابقت ترجمہ سے مشکل ہو جائے گی کما لایخفی علی المتأمل، اور اسی غرض کے عموم میں یہ بھی آجائے گا کہ بول جالسًا ہونا چاہئے نہ کہ قائمًا، اس لئے کہ جو احتیاط وحفاظت بول جالسًا میں ہے وہ قائمًا میں ہرگز نہیں ہے، اسی لئے آگے چل کر مصنفؒ نے دوسرا باب باب البول قائمًا منعقد فرمایا ہے، اب دونوں بابوں میں مناسبت اچھی طرح واضح ہو گئی۔

تنبیہ:۔ جاننا چاہئے کہ چند صفحات کے بعد ایک باب باب الاستبراء اور آرہا ہے دونوں میں بظاہر تکرار ہے۔ دفعِ تکرار پر کلام وہیں کیا جاوے گا۔

١- قولہ مر النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قبرین الخ یہاں پر بحث یہ ہے کہ یہ دونوں قبر والے مسلم تھے یا غیر مسلم، اس میں دونوں قول ہیں، چنانچہ ابوموسیٰ المدینیؒ کی رائے بالجزم یہ ہے کہ یہ غیر مسلم تھے اور اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں آیا ہے ھلکا فی الجاھلیۃ لیکن یہ روایت ضعیف ہے، کیونکہ اس میں ابن لہیعہ

---

[1] استنجاء و استبراء کا بیان تو اوپر آگیا، یہاں ایک تیسرا لفظ ہے استنقاء جس کے معنی ہیں طلب النقاوۃ بان یدلک المقعد بالاحجار والاصبع عند الاستنجاء بالماء۔ یعنی صفائی طلب کرنا بایں طور کہ اگر استنجاء بالحجر کر رہا ہے تو حجر کو مقعد میں اچھی طرح رگڑے اور اگر پانی ہو تو انگلی کو مقعد پر رگڑے۔

راوی ہے اور ابن العطارؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ قبر والے مسلمان تھے، اور بعض روایات سے اسی کی تائید ہوتی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے بھی اسی رائے کو ترجیح دی ہے چنانچہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے مرعلی قبرین جدیدین اور مسند احمد کی روایت میں ہے مربالبقیع نیز آپ نے سوال فرمایا من دفنتوالیوم؟ ان سب روایات کا تقاضا یہی ہے کہ مسلمانوں کی قبریں تھیں۔

علامہ قرطبیؒ نے بعض اہل علم سے نقل کیا کہ ان میں سے ایک سعد بن معاذؓ تھے، لیکن قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ اس قول کو صرف تردید کے لئے ذکر کیا جا سکتا ہے معتبر ہونے کی حیثیت سے نہیں، حاصل یہ کہ یہ قول صحیح نہیں ہے، سعد بن معاذؓ کا واقعہ حدیث میں دوسری طرح آتا ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں صاحبوں کے نام نہ معلوم ہو سکے، کسی بھی روایت میں نام کی تصریح نہیں ملی، غالباً رواۃ نے مسلمان کی پردہ پوشی کے پیش نظر قصداً ایسا کیا ہے۔

## ایک دوسری حدیث سے اشکال اور دفع تعارض

قولہ وما یعذبان فی کبیر الخ یہاں پر ایک اشکال کیا جاتا ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں تو کبیر ہونے کی نفی کی گئی اور ایک دوسری روایت جو ادب المفرد میں ہے اس میں اس طرح ہے کہ آپ نے فرمایا بلی انہ کبیر اب بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض ہو گیا، جواب یہ ہے کہ کبیر کے دو معنی ہیں، نفی ایک معنی کے اعتبار سے ہے اور اثبات دوسرے معنی کے اعتبار سے، کبیر بمعنی امر شاق و مشکل کام کما فی قولہ تعالیٰ وانہا لکبیرۃ الا علی الخاشعین (الآیہ) نماز کو کبیرہ کہا جا رہا ہے، اس معنی کے اعتبار سے تو نفی کی جا رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس امر کی وجہ سے ان کو عذاب قبر ہو رہا ہے وہ کوئی ایسا کام نہیں تھا جس سے بچنا مشکل ہوا اور جس کبیر کو ثابت کیا جا رہا ہے اس سے مراد گناہ کبیرہ ہے یا یوں کہا جائے کہ دونوں جگہ ایک ہی معنی مراد ہیں یعنی گناہ کبیرہ لیکن جس کی نفی کی جا رہی ہے اس سے مراد اکبر الکبائر ہے مطلق کبیرہ نہیں، اور جس کا اثبات کیا جا رہا ہے اس سے مراد مطلق گناہ کبیرہ ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا حدیث کا کہ جس کام کی وجہ سے ان کو عذاب ہو رہا ہے وہ کوئی بہت بڑا گناہ نہیں تھا، گو فی نفسہ بڑا تھا یا یوں کہا جائے کہ نفی ان دو شخصوں کے اعتقاد کے اعتبار سے ہے یعنی ان کے نزدیک وہ گناہ کبیرہ نہیں تھا اور فی الواقع وعند اللہ وہ کام گناہ کبیرہ تھا، وغیر ذالک من الاجوبۃ والاحتمالات۔

آگے مضمون حدیث یہ ہے کہ ان دو میں سے ایک کا سبب عذاب اس کا پیشاب کے بارے میں ترک احتیاط ہے اور دوسرے کا سبب نمامی اور چغلخوری ہے، ترجمۃ الباب ثابت ہو گیا کہ استبراء من البول ضروری ہے ورنہ عذاب قبر میں ابتلاء کا اندیشہ ہے نمیمہ کی تعریف مشہور ہے نقل کلام الغیر علیٰ وجہ الافساد والاضرار کہ آپس کے تعلقات خراب کرنے کی نیت سے ایک شخص کی بات دوسری جگہ نقل کرنا۔

قولہ ثم دعا بعسیب رطب عذاب کا مل) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ تر وتازہ ٹہنی منگوائی اور طبرانی کی روایت میں ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ ٹہنی لائے اس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے لمبائی میں چیر کر ایک ایک دونوں قبروں پر گاڑی۔

قولہ لعلہ یخفف عنہما الخ[1] آپ نے ارشاد فرمایا امید ہے کہ ان دو شخصوں سے عذاب میں تخفیف کر دی جائے اس وقت تک جب تک ٹہنیاں خشک نہوں۔

اس سے معلوم ہوا کہ ٹہنیوں کی تری کو تخفیفِ عذاب میں دخل ہے، اب اس میں علماء کے دو قول ہیں بعض تو یہ کہتے ہیں ہاں! ایسا ہی ہے تری کو اس میں دخل ہے اس لئے کہ ٹہنی میں جب تک تری باقی رہتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی تسبیح کرتی ہے تو ذکر اور تسبیح کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہو گی قال اللہ تعالیٰ وَاِن مِن شیٔ اِلّا یسبح بحمدہٖ الآیۃ بعض حضرات نے تحریر فرمایاہے کہ یہاں شئی سے وہ شئی مراد ہے جو ذو حیات ہو اور درخت و ٹہنی کی حیات اس کی تری ہے اب جب تک وہ تر رہے گی ذکر کرتی رہے گی اس کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہو گی، دوسرا قول یہ ہے کہ تری و خشکی کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تخفیف عذاب کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے جو دعاء اور سفارش کی ہو وہ اسی قید کے ساتھ کی ہو یعنی یہ کہ یا اللہ کم از کم جبتک یہ ٹہنیاں خشک نہوں اسی وقت تک ان سے عذاب میں تخفیف فرما دیجئے یا یہ کہ آپ نے مطلق تخفیف کی دعاء فرمائی ہو لیکن ادھر سے جواب یہ ملا ہو کہ جب تک تری باقی رہے گی عذاب میں تخفیف کر دی جائیگی واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

## متعدد فوائد جو حدیث الباب سے حاصل ہو رہے ہیں

اس حدیث سے چند امور معلوم ہوئے ۱۔ عذاب قبر کا حق ہونا جیسا کہ اہلسنت والجماعت کا مذہب ہے اور محققین معتزلہ بھی اس کے قائل ہیں، لیکن بعض دوسرے معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں اور دلائل عقلیہ سے رد کرتے ہیں کہ مردہ جماد ہے اس کو عذاب قبر کا کیسے احساس ہو گا اور ویسے بھی یہ مشاہدے کے خلاف ہے، اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ یہ عذاب جسم کو ہوتا ہے اور اعادۂ روح کے ساتھ اب چاہے روح کا اعادہ پورے جسم میں ہو یا بعض میں جس کو اللہ بہتر جانتا ہے قالہ العینی. نیز علماء نے لکھا ہے کہ بچوں کو قبر میں فہم اور حس دیجاتی ہے تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کا مشاہدہ کریں۔

---

[1] اگر یہ بصیغۂ مجہول ہو تو ضمیر راجع ہو گی عذاب کی طرف، اگر معروف ہو تو لعلہ کی ضمیر کا مرجع یا تو اللہ تعالیٰ ہیں یا عسیب رطب ہے،

۲۔ بول کا مطلقاً ناپاک ہونا ماکول اللحم کا ہو یا غیر ماکول کا، اس لئے کہ حدیث میں لایستنزہ من البول مطلقاً ہے خواہ اپنا پیشاب ہو یا جانور کا اور المطلق یجری علی اطلاقہ مشہور قاعدہ ہے یہی احناف اور شوافع کا مسلک ہے، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بول ماکول اللحم طاہر ہے یہی امام محمدؒ فرماتے ہیں۔

خطابیؒ شارحِ حدیث نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ تمام ابوال مطلقاً ناپاک ہیں ماکول اللحم کے ہوں یا غیر ماکول کے، لیکن ابن بطال مالکیؒ فرماتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہاں اگرچہ لایستنزہ من البول آیا ہے مگر دوسری جگہ اسی روایت میں بولہ ہے اور مراد اس سے بول انسان ہے، اور بولِ انسان سب ہی کے یہاں ناپاک ہے۔

۲۔ اس حدیث سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ وضع الجریدۃ علی القبر یعنی قبر کے سرہانے کوئی پودا، درخت یا اس کی شاخ گاڑنا مشروع بلکہ مفید ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے کتاب الجنائز میں ترجمہ قائم کیا ہے باب وضع الجرید علی القبر اور پھر اس باب میں مرور علی القبرین والی حدیث کو ذکر فرمایا اسی طرح انھوں نے اس باب میں حضرت بریدۃ بن الحصیبؓ کی وصیت روایت کی ہے جو انھوں نے اپنے انتقال کے وقت کی تھی کہ میری قبر پر دو ٹہنیاں گاڑی جائیں، ہمارے فقہاء میں سے علامہ شامیؒ نے بھی اس کے جواز کی تصریح کی ہے، حافظ ابن حجرؒ بھی اس سے متفق ہیں اور بذل المجہود میں حضرت سہارنپوریؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے لیکن علامہ خطابیؒ اس کو تسلیم نہیں کرتے، انھوں نے اس میں بہت سے احتمالات پیدا کر کے اس مسئلہ کو ختم کر دیا ہے، ان کے احتمالات بس لیسے ہی ہیں، حافظ نے ان کو رد کیا ہے، البتہ اس مسئلہ سے قبروں پر پھول اور چادریں وغیرہ چڑھانے کو قیاس نہ کیا جائے کیونکہ یہ قیاس باطل ہے اس لئے کہ اس کا کہیں ثبوت نہیں ہے۔ وضع الجریدہ میں خود میت کو فائدہ پہنچانا مقصود ہے، مثلاً یہ کہ وہ عذاب اور تکلیف سے محفوظ رہے عقیدت کے طور پر نہیں ہوتا اور پھول چادریں وغیرہ چڑھانا عقیدت کی وجہ سے ہوتا ہے اور اپنی اغراض فاسدہ کا حصول مقصود ہوتا ہے فاین ھذا من ذاك۔

قال ھناد یستتر مکان یستنزہ میں نے پہلے بتایا تھا کہ مصنفؒ کی عادت یہ ہے کہ بسا اوقات دو استاذوں کی دو سندوں کو ایک ساتھ بیان کرتے ہیں اور ان دونوں کے الفاظ میں جو اختلاف ہوتا ہے اس کو آگے چلکر ممتاز کرتے ہیں، چنانچہ یہاں پر مصنفؒ کے دو استاذ ہیں زہیر اور ہناد، دونوں کے لفظوں میں جو تفاوت ہے اس کو بیان کر رہے ہیں، زہیر کی روایت میں لفظ یستنزہ واقع ہوا ہے اور ہناد کی روایت میں یستتر ہے استتار سے مراد یا تو استتار بینہ وبین البول ہے تب تو یہ مرادف ہوگا یستنزہ کے، یا اس سے مراد استتار بینہ وبین الناس ہے اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے بے پردگی اور کشف عورۃ۔

۲- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ اس سند کا مدار مجاہد پر ہے، مجاہد کے دو شاگرد ہیں، پہلی روایت میں اعمش تھے اور اس روایت میں منصور ہیں دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ اعمش کی روایت میں مجاہد اور ابن عباسؓ کے درمیان طاؤس کا واسطہ موجود ہے اور منصور کی روایت بلا واسطہ ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کونسا طریق صحیح ہے؟ بالواسطہ یا بلاواسطہ ابن حبانؒ کی رائے یہ ہے کہ دونوں طریق صحیح ہیں اور بظاہر مصنفؒ کی رائے بھی یہی معلوم ہوتی ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ مجاہد کو اولاً بواسطۂ طاؤس روایت پہنچی ہوگی بعد میں علوِ سند حاصل ہوگیا ہوگا کہ براہِ راست ابن عباسؓ سے سن لیا، یا اس کے برعکس،

اسی طرح امام بخاریؒ نے بھی اس حدیث کی دونوں طریق سے تخریج کی ہے، اس پر حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ کے نزدیک دونوں سندیں واسطہ و بلا واسطہ صحیح ہیں، میں کہتا ہوں کہ بظاہر تو ایسا ہی ہے جو حافظؒ کہہ رہے ہیں لیکن امام ترمذیؒ نے کتاب العلل میں امام بخاریؒ کی رائے یہ نقل کی ہے کہ روایۃ الاعمش اصح اور خود امام ترمذیؒ کی رائے بھی یہی ہے جیسا کہ انھوں نے جامع ترمذی میں اس کو واضح کیا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

قال کان لا یستتر من بولہ ظاہر یہ ہے کہ قال کی ضمیر راجع ہے منصور کی طرف، کیونکہ منصور کی روایت اعمش کے مقابل میں بیان کی جارہی ہے اور یہی صاحبِ منہل نے بھی لکھا ہے لیکن بذل میں حضرتؒ نے ضمیر کا مرجع جریر کو قرار دیا ہے، اعمش کی روایت میں من البول مطلق ہے عام اس سے کہ بولِ انسان ہو یا بولِ حیوان، ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول سب کو شامل ہے اور منصور کی اس روایت میں من بولہ سے اضافت کی وجہ سے خاص بولِ انسان مراد ہے۔

وقال ابومعاویۃ یستنزہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابومعاویہ منصور سے روایت کر رہے ہیں اس لئے کہ مصنفؒ نے منصور کی سند کے ذیل میں اس کو بیان کیا ہے، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق روایتِ اعمش سے ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے اس لئے کہ بخاری وغیرہ کتبِ صحاح سے یہی معلوم ہوتا ہے لہٰذا مصنفؒ کے لئے انسب یہ تھا کہ ابو معاویۃؒ کے الفاظ روایتِ اعمش کے ذیل میں بیان کرتے۔

۳- عن عبد الرحمن بن حسنۃ الخ حضرت عبد الرحمن بن حسنہؓ فرماتے ہیں کہ میں اور حضرت عمرو بن العاصؓ حضور کی خدمت میں جا رہے تھے تو ہم نے دیکھا کہ آپ تشریف لا رہے ہیں ومعہ درقۃ اور آپ کے ساتھ ایک ڈھال[۱] تھی، آپ نے پیشاب کرنے کے لئے اس کو اپنے آگے رکھ کر آڑ بنایا تاکہ کسی کی نظر نہ پڑے تو بال اور پھر آپ

---

[۱] جو دشمن کے حملے سے بچنے کے لئے چمڑے کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے۔

نے پیشاب کیا یعنی بیٹھ کر جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے جب ان دونوں نے حضور کو اس طرح پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو کہنے لگے انظروا الیہ یبول کما تبول المرأة دیکھئے آپ کی جانب! کس طرح پیشاب کر رہے ہیں جس طرح عورت کیا کرتی ہے۔

اس تشبیہ میں دو احتمال ہیں، یا آڑ اور پردہ قائم کرنے میں تشبیہ ہے یا بیٹھ کر پیشاب کرنے میں اس لئے کہ زمانۂ جاہلیت میں صرف عورتوں کی عادت بیٹھ کر پیشاب کرنے کی تھی، مرد کھڑے ہو کر پیشاب کیا کرتے تھے، چنانچہ ابن ماجہ کی ایک روایت میں ہے وکان من شأن العرب البول قائمًا اور بیٹھ کر پیشاب کرنے کو شہامتِ رجال یعنی مردانگی کے خلاف سمجھتے تھے اور یہ بھی احتمال ہے کہ تشبیہ دونوں باتوں میں ہو اس حدیث سے دو باتیں مستفاد ہوئیں اوّل یہ کہ پیشاب اور قضاءِ حاجت سے پہلے پردہ کا انتظام کرنا، دوسرے پیشاب بیٹھ کر کرنا۔

## حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

ترجمۃ الباب سے حدیث کی مناسبت ظاہر ہے مصنفؒ کی غرض ترجمۃ الباب سے جیسا کہ پہلے گذر گیا امر بول میں احتیاط کو ثابت کرنا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ بیٹھ کر پیشاب کرنے میں ہے نہ کہ قائمًا میں۔

جاننا چاہئے کہ ان دو صحابیوں نے جو واقعۂ بول نقل فرمایا ہے اس میں ظاہر یہ ہے کہ اس وقت تک یہ دونوں صاحب اسلام لا چکے تھے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اسلام سے قبل کا واقعہ ہو اب آگے ان دونوں کا یہ کہنا انظروا الیہ الخ اس میں بھی دو احتمال ہیں کہ یا تو ان کا یہ قول تنقیدًا و اعتراضًا ہو یا تعجبًا ہو، اگر واقعہ اسلام لانے کے بعد کا ہے تب تو یہ کہنا از راہ تعجب ہوگا اور اگر قبل اسلام کا واقعہ ہے تو اعتراضًا بھی ہو سکتا ہے۔

## حدیث الباب کا ترجمہ و تشریح

قولہ فقال الم تعلموا مالقی الخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو شخصوں کی یہ بات سن لی گو انھوں نے سنا کر نہیں کہا تھا، بہر حال آپ نے ارشاد فرمایا کیا تمہیں معلوم نہیں ہے کہ بنو اسرائیل کی شریعت میں حکم شرعی یہ تھا کہ جو چیز پیشاب سے ناپاک ہو جائے اس کو بجائے دھونے کے کاٹنا ضروری ہے، صرف دھونے سے پاک نہ ہوتی تھی، لیکن ایک اسرائیلی شخص نے لوگوں کو اس حکم شرعی پر عمل کرنے سے روکا اور یہ کہا کہ کوئی ضرورت نہیں ہے اس تکلف کی، اور اس نے اپنی شریعت کے حکم میں بے پرواہی برتی تو اس پر حضور فرما رہے ہیں کہ اس شخص مذکور پر جو گذری وہ تم کو معلوم نہیں ہے؟ آگے اس کا بیان ہے فعذب فی قبرہ یعنی یہ شخص عذابِ قبر میں مبتلا ہوا۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ تم دونوں کا میرے اس فعل پر اظہارِ تعجب یا تنقید کرنا یہ مرادف ہے اس عمل سے روکنے کے، حالانکہ حکم شرعی یہی ہے کہ پیشاب بیٹھ کر احتیاط سے کیا جائے تو اب جب تم مجھے اس حکم شرعی

سے روکنا چاہ رہے ہو تو اپنا انجام خود ہی سوچ لو کہ کیا ہوگا۔

جاننا چاہیئے کہ اوپر حدیث میں جو لفظ صاحب آیا ہے اس سے مراد وہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا یعنی بنو اسرائیل میں سے ایک شخص اور اس صورت میں عبارت کا مطلب بھی واضح ہے لیکن علامہ عینیؒ نے صاحب بنی اسرائیل کا مصداق حضرت موسیٰ علیہ السلام کو قرار دیا ہے اس لئے کہ ہر نبی اپنی قوم کا صاحب کہلاتا ہے تو ظاہر ہے کہ بنو اسرائیل کے صاحب موسیٰ علیہ السلام ہوئے، اب اگر اس سے مراد موسیٰ علیہ السلام ہیں جیسا کہ عینی کی رائے ہے تو عبارت کا صحیح مطلب تکلف کر کے نکالنا پڑے گا، لہذا فنهاهم جس کی ضمیر صاحب کی طرف راجع ہے اس کی تقدیر عبارت یہ ہوگی فنهاهم عن التهاون فی امر البول یعنی موسیٰ علیہ السلام نے بنو اسرائیل کو پیشاب کے بارے میں بے احتیاطی سے منع کیا اس پر ان کی بات کو بعضوں نے مانا اور بعض نے نہ مانا فعذب فی قبره ای من لم ینته یعنی جو اپنی حرکت سے باز نہیں آیا اس کو عذاب قبر دیا گیا، تو عُذِّبَ کا نائب فاعل مقدر ماننا پڑے گا اور پہلی صورت میں عُذِّبَ کا نائب فاعل صاحب بنی اسرائیل تھا، واللہ تعالیٰ اعلم، حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ عینی کا قول خواہ مخواہ کا تکلف ہے۔

## مَا اَصَابَہُ البول کے مصداق میں علماء کا اختلاف

قولہ قطعوا ما اصابہ البول یہاں پر ایک بحث یہ ہے کہ قطعوا ما اصابہ البول سے کیا مراد ہے؟ اس سے صرف کپڑا وغیرہ مراد ہے یا بدن بھی اس میں شامل ہے، اس میں حضرات علماء کے دونوں قول ہیں، ایک جماعت کہتی ہے اس سے مراد صرف کپڑا وغیرہ ہے اور بدن اس میں داخل نہیں ہے کیونکہ وہ تکلیف مالا یطاق ہے لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا۔ الآیۃ اور ایک جماعت کہتی ہے اس سے مراد عام ہے جسم کی کھال بھی اس میں داخل ہے اور یہ حکم اس اِصْر و اَغلال یعنی ان احکام شاقہ کے قبیل سے ہے جو شریعت موسویہ میں تھے اور بنو اسرائیل جس کے مکلف تھے جس کی طرف اس آیت کریمہ ویضع عنهم اصرهم والاغلال التی کانت عَلَیْهِمْ میں اشارہ ہے اور بحمد اللہ شریعت محمدیہ میں یہ اصر و اغلال اور احکام شاقہ نہیں ہیں۔

روایات کے الفاظ اس سلسلے میں مختلف ہیں، بعض میں ثوب وارد ہے اور بعض میں جلدا حدہم ہے اور بعض میں جسد احدہم ہے اور بعض میں مبہم ما اَصَابَہُ البول کے لفظ کیا تھ ہے، ہر فریق اپنے مسلک کے پیش نظر توجیہ و تاویل کرتا ہے، اگر ثوب کا لفظ ہے تب تو کسی کے خلاف نہیں ہے ایسے ہی اگر مبہم ما اصابہ البول وارد ہے، لیکن جس روایت میں جلد احدھم ہے وہ ایک فریق کے خلاف ہے وہ اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ جلد سے مراد بدن کی کھال نہیں ہے بلکہ جانور کی کھال مراد ہے جس کو پہنتے ہیں یعنی پوستین، لیکن اس تاویل پر یہ اشکال ہوگا کہ ایک روایت میں صاف جسد احدھم کا لفظ وارد ہے، انھوں نے اس کا جواب

یہ دیا کہ ہوسکتا ہے یہ روایت بالمعنیٰ ہو راوی نے جلد سے جلدِ انسان سمجھا اور پھر اپنی فہم کے اعتبار سے لفظ جسد کے ساتھ اس کو نقل کردیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ابوداؤد وقال منصور الخ یہاں سے مصنف رحؒ بعض روایات تعلیقاً ذکر فرمارہے ہیں اور مقصود اس سے روایات کے الفاظِ مختلفہ کو بیان کرنا ہے اور ان تعلیقات کے ذکر کرنے سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ یہ روایت جس طرح عبدالرحمٰن بن حسنہ رضؓ سے مروی ہے اسی طرح حضرت ابوموسیٰ اشعری رضؓ سے بھی مروی ہے پھر اس میں رواۃ کا اختلاف ہے، بعض نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور بعض نے موقوفاً، اس اختلافِ رواۃ کی مزید وضاحت اس طرح ہوسکتی ہے کہ مذکورہ بالا حدیث حضرت ابوموسیٰ اشعری رضؓ سے بھی مروی ہے جس کے راوی ابووائل ہیں، پھر ابووائل کے تلامذہ میں اختلاف ہے منصور نے ان سے اس روایت کو موقوفاً نقل کیا ہے اور عاصم نے اس کو مرفوعاً نقل کیا ہے۔

جہاں پر تعلیقات آتی ہیں وہاں ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ روایات موصولاً کہاں ملیں گی؟ چنانچہ حضرت رحؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ منصور کی روایت موصولاً مسلم میں موجود ہے، اور عاصم کی روایت کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ موصولاً کسی کتاب میں نہیں ملی، واللہ اعلم، ابوداؤد میں تعلیقات کثرت سے ہیں اسی طرح صحیح بخاری میں بھی، صحیح مسلم میں کم ہیں اور نسائی شریف میں بھی بہت کم ہیں۔

## ⑫ بَابُ البول قائمًا

باب سابق کے ذیل میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اس باب سے مصنف رحؒ نے توقّی عن البول اور احتیاط فی البول کو ثابت کرکے اسی کے ضمن میں بول جالسًا کو ثابت کردیا، چنانچہ انظروا الیہ یبول کما تبول المرأۃ اس کی صاف دلیل ہے جب بول جالسًا ثابت ہوگیا اور یہ بھی ثابت ہوگیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادتِ مستمرہ بول جالسًا ہی کی تھی تو اب یہاں سے مصنف رحؒ باب البول قائمًا منعقد کرکے بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے احیانًا بول قائمًا کا بھی ثبوت ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث سے ثابت ہو رہا ہے یہ تو ہے احقر کی رائے، اور ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ یہ فرمایا کرتے تھے کہ مصنف رحؒ حنبلی ہیں، حنابلہ کے مسلک اور ان کے دلائل کو زیادہ اہتمام سے بیان فرماتے ہیں حتی کہ بعض جگہ ایسا کیا کہ جمہور کے مسلک اور ان کی دلیل کو بیان ہی نہیں کیا بلکہ صرف مذہب حنابلہ کو ثابت کیا ہے، چنانچہ اس کی مثال میں حضرت شیخ رحؒ اس باب کو بھی پیش فرمایا کرتے تھے کہ دیکھیے مصنف رحؒ نے صرف مذہب حنابلہ کی حمایت میں بول قائمًا کا باب قائم فرماکر اسی کی دلیل کو ذکر کیا ہے، واللہ اعلم۔

**بول قائماً میں مذاہبِ ائمہ** جاننا چاہئے کہ مسئلۃ الباب اختلافی ہے، حنفیہ، شافعیہ کے نزدیک بول قائماً مطلقاً مکروہ ہے اور حنابلہ ومالکیہ کے یہاں ایک قید کے ساتھ بلاکراہت جائز ہے وہ یہ کہ رشاش البول وغیرہ سے امن ہو، چنانچہ فقہ حنبلی کی مشہور کتاب نیل المآرب میں اس قید کی تصریح ہے یعنی بشرطیکہ رشاش البول اور کشفِ عورۃ کا اندیشہ نہو اور مغنی میں لکھا ہے کہ حنابلہ کے یہاں بول قائماً خلاف مستحب ہے، بعض حضرات نے امام احمدؒ کا مذہب مطلقاً جواز لکھ دیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے البتہ بعض تابعین جیسے سعید بن المسیبؒ عروۃ بن الزبیرؒ کے نزدیک بول قائماً مطلقاً بلاکراہت جائز ہے۔

اب یہ کہ کراہت اس میں تنزیہی ہے یا تحریمی، جواب یہ ہے کہ کراہت تنزیہی ہے اور ادب کے خلاف ہے حرام نہیں ہے، بعض حضرات نے یہ لکھا ہے کہ چونکہ یہ نصاریٰ کا طریق ہے اور اس میں ان کے ساتھ تشبہ لازم آتا ہے اس لئے اگر کراہت تحریمی قرار دی جائے تو بجا ہے۔

۱- عن حذیفۃؓ اس باب میں مصنفؒ نے صرف ایک حدیث حضرت حذیفہؓ کی بیان فرمائی ہے، جس میں بول قائماً کی تصریح ہے، اور چونکہ یہ جمہور کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے جواب کی حاجت ہے، جمہور کی جانب سے کلی طور پر اس کے تین جواب دیئے گئے ہیں، (۱) یہ کہ بول قائماً منسوخ ہے یہ منقول ہے ابن شاہینؒ اور ابو عوانہؒ سے (۲) لبیان الجواز (۳) لاجل العذر، اب اس عذر کی تفصیل میں مختلف اقوال ہیں، (۱) لوجع کان فی مأبضہ کما فی روایۃ ابی ہریرۃ عند البیہقی، یعنی آپ کے گھٹنے میں درد تھا جس کی وجہ سے بیٹھنا دشوار تھا، (۲) للاستشفاء عن وجع الصلب۔ یہ حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عرب لوگوں کی عادت تھی کہ وہ وجع الصلب کرکے درد میں بول قائماً کو مفید سمجھتے تھے، (۳) للامن من خروج الریح، اس کی تشریح یہ ہے کہ آپ کی عادت شریفہ قضائے حاجت کے وقت تباعد کی تھی، مگر اس موقعہ پر کسی مجبوری کی وجہ سے آپ تباعد نہیں اختیار فرماسکے بلکہ لوگوں کے قریب آبادی میں استنجار کرنا پڑا، اب اگر بیٹھ کر پیشاب کیا جائے تو وہ مظنہ ہے خروجِ ریح کا، بخلاف حالتِ قیام کے کہ اس میں خروجِ ریح نادر ہے، یہ توجیہ ابو عبداللہ المازریؒ اور قاضی عیاضؒ سے منقول ہے، ہر دو شراحِ مسلم میں سے ہیں، (۴) لعدم وجدان مکان طاہر للقعود یعنی جس جگہ آپ کو پیشاب کرنا منظور تھا وہ جگہ اس قابل نہ تھی کہ اس میں بیٹھا جاسکے، قالہ ابن حبان (۵) لخشیۃ انحدار البول یہ توجیہ امام طحاویؒ سے منقول ہے یعنی وہ جگہ ایسی تھی کہ اگر وہاں بیٹھ کر پیشاب کیا جاتا تو پیشاب کے اپنے ہی طرف لوٹ کر آنے کا خطرہ تھا، اس لئے آپ نے کھڑے ہوکر پیشاب فرمایا تاکہ دوسری طرف چلا جائے۔

قولہ: قال فذهبتُ اتباعد یعنی حضرت حذیفہؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب استنجاء کا پانی رکھکر ہٹنے لگے تاکہ آپ تنہائی میں پیشاب فرمالیں مگر چونکہ وہاں آڑ کی ضرورت تھی اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جانے سے روک دیا اور اپنے قریب پیچھے کی جانب کھڑے ہونے کا حکم فرمایا تاکہ لوگوں سے تستر ہوسکے۔

## بول قائماً کے بارے میں احادیث کا تعارض اور اسکی توجیہ

جاننا چاہیئے کہ بول قائماً کے سلسلے میں روایات مختلف ہیں جیساکہ ترمذی اور نسائی سے معلوم ہوتا ہے اور امام نسائیؒ نے دفعِ تعارض کے لئے متعدد باب بھی قائم فرمائے ہیں، ترمذی اور نسائی کو اس مقام پر دیکھنا چاہیئے اس سے مسئلہ واضح ہوگا اس لئے کہ امام ابوداؤدؒ نے تو اس مسئلہ میں اختلافاتِ روایات سے تعرض ہی نہیں کیا، بہرحال خلاصہ کے طور پر ہم یہاں ذکر کرتے ہیں کہ ترمذی وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے من حدثکو ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بال قائماً فلا تصدقوہ یعنی حضرت عائشہؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بول قائماً کی نفی فرمارہی ہیں اور یہاں تک فرمارہی ہیں کہ اگر کوئی شخص اس طرح بیان کرے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے، حالانکہ روایت الباب یعنی حدیثِ حذیفہ سے آپ کا بول قائماً ثابت ہورہا ہے اس تعارض کے کئی جواب دیئے گئے ہیں، ایک یہ کہ حضرت عائشہؓ کی غرض مطلقاً نفی نہیں ہے بلکہ ان کی مراد نفئ عادت ہے لہٰذا ایک بار کھڑے ہوکر پیشاب کرنا اس کے منافی نہیں ہے، دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان کی نفی منزل اور بیت کے اعتبار سے ہے اور حضرت حذیفہؓ کی حدیث خارج البیت سے متعلق ہے تیسرا جواب یہ دیا گیا کہ وہ اپنے علم کے اعتبار سے نفی فرمارہی ہیں۔

اس حدیث پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادتِ شریفہ قضاء حاجت کے وقت إبعاد کی تھی، اور یہاں آپ نے ایسا نہیں فرمایا، اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ امورِ مسلمین میں اشتغال کی وجہ سے آپ کی مجلس بہت طویل ہوگئی ہو اور پیشاب کا تقاضا ہورہا ہو تو اس مجبوری کی وجہ سے آپ دور تشریف نہیں لے جاسکے اسی لئے امام نسائیؒ نے اس حدیث پر باب باندھا ہے الرخصة فی ترك الإبعاد عند الحاجة

## حاءِ تحویل کی تشریح

قولہ: ح وثنا مسدد سنن ابوداؤد میں سند میں یہ حاءِ تحویل پہلی مرتبہ آئی ہے، اس لئے اس کی توضیح کی ضرورت ہے، یہ محدثین کی ایک خاص اصطلاح ہے کہ جب کسی حدیث کی دو یا دو سے زائد سندیں ہوتی ہیں جو شروع میں مختلف ہوں اور آگے مل کر ایک ہوجاتی ہوں تو وہاں پر حضراتِ مصنفین اختصار کے لئے ایسا کرتے ہیں کہ پہلی سند کا جو حصہ غیر مشترک ہے صرف اسی کو لکھتے ہیں اور اس کے بعد حاءِ تحویل لکھ کر دوسری سند شروع کر کے اس کو اخیر تک لکھدیتے

ہیں جس میں دونوں سندوں کا مشترک حصہ بھی آجاتا ہے۔ اس صورت میں اختصار اس طور پر ہوا کہ جو حصہ مشترک تھا وہ صرف ایک بار ذکر کرنا پڑا، ہر ایک سند کو اگر پورا لکھا جاتا تو ظاہر ہے اس میں تکرار اور طوالت ہو جاتی اب یہاں یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ سندِ ثانی میں سند کا مشترک حصہ کس راوی سے شروع ہو رہا ہے اس میں بعض مرتبہ غلطی بھی ہو جاتی ہے اور اس راوی کو "ملتقی السندین" کہتے ہیں۔

اس ضروری وضاحت کے بعد جاننا چاہئے کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ لفظ حاء مہملہ ہے یا خاء معجمہ، اس میں دونوں قول ہیں، اگر خاء معجمہ ہے تو پھر اس میں دو قول ہیں، اول یہ کہ یہ مخفف ہے الی آخرہ کا یعنی الی آخر السند دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مخفف ہے وبسندِ آخر کا، اور اگر حاء مہملہ ہو تو یہ کس کا مخفف ہے اس میں چار قول ہیں ۱ مخفف ہے صح کا، ۲ مخفف ہے الحدیث کا، ۳ مخفف ہے الحائل کا، ۴ مخفف ہے التحویل کا۔ پھر ایک دوسرا اختلاف یہاں پر ہے وہ یہ کہ اس لفظ کو پڑھا کیسے جائے؟ جواب یہ ہے کہ مغاربہ جب یہاں پہنچتے ہیں تو اس کو التحویل پڑھتے ہیں اور مشارقہ جس میں ہم لوگ بھی داخل ہیں اس کو ح حروف تہجی کی طرح پڑھتے ہیں۔

یہاں پر دونوں سندیں سلیمان پر آکر مل رہی ہیں یعنی شعبہ اور ابو عوانہ دونوں اس حدیث کو سلیمان سے روایت کرتے ہیں، سلیمان سے سند کا مشترک حصہ شروع ہو رہا ہے تو سلیمان ملتقی السندین ہوئے، سلیمان یہ سلیمان بن مہران ہیں، مشہور اعمش سے ہیں ابو عوانہ یہ کنیت ہے نام ان کا وضاح بن عبداللہ ہے ابو وائل ان کا نام شقیق بن سلمہ ہے

## (۲۳) باب فی الرجل یبول باللیل فی الاناء ثم یضعہ عندہ

**ترجمۃ الباب کی غرض** آداب استنجاء چل رہے ہیں اس سلسلے میں ایک ادب یہ گذر چکا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادتِ شریفہ بول و براز کے وقت تباعد اختیار کرنے کی تھی لیکن یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرتے ہیں کہ عذر کی وجہ سے گاہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف بھی ثابت ہے یا یوں کہا جائے کہ مصنفؒ کی غرض اس باب سے بول فی الاناء کو ثابت کرنا ہے، ممکن ہے کسی کو یہ شبہ ہو کہ برتن میں پیشاب کرنا ٹھیک نہیں ہے، لیکن ضرورت اور عذر کے احکام چونکہ الگ ہوتے ہیں، لہذا ضرورۃً شرعاً اس کو جائز رکھا گیا امام نسائیؒ نے بھی اس پر ترجمہ قائم کیا ہے بلکہ دو باب منعقد کئے ایک البول فی الاناء، دوسرا "البول فی الطست" اس میں بظاہر تکرار معلوم ہو رہا ہے اس کی توجیہ ہم نے الفیض السمائی میں کر دی ہے۔

حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک لکڑی کا پیالہ تھا جس میں آپ گاہے بوقت حاجت وضرورت رات میں پیشاب فرماکر اس کو اپنے سریر (تخت) کے نیچے رکھدیتے تھے اور پھر صبح ہونے کے بعد اس کو خادم کے ذریعہ پھنکوا دیتے تھے۔

قولہ قدح من عیدان یہ لفظ عَیدان بفتح العین، بکسر العین دونوں طرح ہے۔ اگر بالفتح ہے تو جمع ہے عَیْدَانَۃٌ کی اور عیدانہ کہتے ہیں کھجور کے تنے کو، اور مطلب یہ ہوگا کہ اس تنے کو کھوکلا کر کے پیالہ بنایا گیا تھا، جس میں آپ پیشاب فرماتے تھے، اور اگر بالکسر ہے تو جمع ہے عود کی بمعنی لکڑی تو مطلب یہ ہوگا کہ آپ کے پاس لکڑی کا پیالہ تھا۔ مشہور بالکسر ہے، علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں کہ بالکسر اگرچہ مشہور ہے مگر معنیً غلط ہے، اس لئے کہ جب چند لکڑیوں سے پیالہ بنے گا تو اس میں رقیق چیز نہیں ٹھہرے گی، جیسے پانی، پیشاب وغیرہ بعض نے جمع کی یہ توجیہ کی ہے کہ عیدان کو جمع لایا گیا ہے اس کے اجزاء کے اعتبار سے، یہ مطلب نہیں کہ چند لکڑیوں سے ملاکر بنایا گیا ہے اس صورت میں علامہ سندھیؒ کا اشکال وارد نہیں ہوگا۔

قولہ یبول فیہ باللیل یہاں پر بعض شراح نے لکھا ہے کہ باللیل سے معلوم ہوا دن میں ایسا کرنا مناسب نہیں الا لضرورۃ، نیز لکھا ہے ظاہر یہ ہے کہ آپ ایسا سردی کے زمانے میں کرتے ہوں گے، دوسری بات حافظ عراقیؒ نے یہ لکھی ہے کہ یہ اس زمانے کی بات ہے جب گھروں میں بیوت الخلاء کا انتظام نہیں تھا، اس وقت میں آپ ایسا کرتے تھے اس لئے کہ رات میں تباعد اختیار کرنے میں مشقت کا ہونا ظاہر ہے اور اگر بیت الخلاء گھر میں موجود ہو تو پھر اس کی حاجت نہیں لیکن ظاہر یہ ہے کہ بیت الخلاء ہونے کے باوجود بھی اس کے اندر گنجائش ہونی چاہئے اس لئے کہ رات مطلقاً محل مشقت ہے (قالہ صاحب المنہل)

## حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طہارت کا مسئلہ

حدیث الباب ابوداؤد اور نسائی میں تو صرف اتنی ہی ہے البتہ بعض دوسری کتب حدیث جیسے بیہقی دارقطنی مستدرک حاکم وغیرہ میں اس حدیث میں ایک اور زیادتی وارد ہے وہ یہ کہ ایک روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خادمہ ام ایمن رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ اس پیالہ میں جو کچھ ہے اس کو پھینک آؤ، انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! وہ تو میں نے پی لیا۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نکیر نہیں فرمائی بلکہ یہ فرمایا کہ لن تشتکی بطنکِ اب تم کو کبھی پیٹ کی بیماری لاحق نہ ہوگی۔ اس حدیث سے بعض علماء نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات (بول وبراز) کی طہارت پر استدلال کیا ہے جو ایک اختلافی مسئلہ ہے، احقر نے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے ارشاد پر اس مسئلہ کی تحقیق کی ہے اور ایک مضمون لکھا ہے جس میں مذاہب اربعہ کی عبارتیں درج ہیں۔ تقریباً تمام ہی مذاہب اربعہ میں مجھے اس کی طہارت

کا قول مل گیا۔ یہ مضمون طبع ہو کر شیم الحبیب کے اخیر میں شامل کر دیا گیا۔ بعض اہلِ حدیث اس پر بہت بگڑتے ہیں کہ کیا واہیات بات ہے؟ بول و براز بھی کہیں پاک ہوتے ہیں لیکن کسی کے بگڑنے سے کیا ہوتا ہے جب منقول ہے۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طہارت کو تسلیم کیا جائے تب تو اس سے آپ کی عظمت اور علوِ شان ظاہر ہے ہی، لیکن اگر ان کو غیر طاہر کہا جائے تب دوسری طرح آپ کا علوِ شان ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ دوسرے انسانوں کی طرح آپ کے بھی بول و براز ناپاک ہونے کے باوجود آپ کو اتنی ترقی عطا ہوئی کہ سب آسمانوں کو تجاوز کر گئے سبحان اللہ! کیا شان ہے نیز اس سے باری تعالیٰ کی کمالِ قدرت اور وسعتِ عطا نمایاں ہے۔

## حدیث الباب کا بعض احادیث سے تعارض اور اس کا جواب

یہاں پر شراح نے دو اشکال لکھے ہیں اوّل یہ کہ حدیث الباب معارض ہے اس حدیث کے جس میں آتا ہے الملائکۃ لاتدخل بیتا فیہ بولٌ جو کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے من حدیث ابن عمرؓ نیز طبرانی کی ایک روایت میں ہے جس کو حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا لا یُنقع بولٌ فی طستٍ فی البیتِ کہ کسی برتن میں پیشاب کر کے گھر میں نہ رکھا جائے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث اوّل میں مراد کثرت نجاست فی البیت ہے یعنی گھر کو نجاست اور گندگی سے پاک رکھنا چاہئے اور دوسری حدیث میں مراد طول مکث ہے کہ برتن میں پیشاب جمع کر کے اس کو وہیں چھوڑ دیا جائے، اور اگر رات میں پیشاب کر کے علی الصباح اس کو پھینک دیا جائے تو یہ ممانعت میں داخل نہیں ہے۔ دوسرا جواب حضرتؒ نے بذل میں یہ دیا ہے کہ یوں کہا جائے کہ بول فی الاناء والی روایت جو اس باب میں مذکور ہے وہ ہو سکتا ہے ابتداءِ زمانہ کا واقعہ ہو، عادت مستمرہ آپ کی یہ نہو، اور یہ ممانعت والی روایات بعد کی ہوں لہذا کوئی تعارض نہ رہے گا، لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہوگا کہ شمائل کی روایت میں ہے۔ دعا بطست لیبول فیہ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الوفات میں پیشاب کے لئے برتن طلب فرمایا۔ مگر اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ ایک خاص عذر کی حالت کا واقعہ ہے عام حال نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسرا اشکال شراح نے اس مقام پر یہ کیا ہے کہ قَدَحٌ مِن عَیدانٍ والی روایت اس حدیث کے خلاف ہے جس میں آیا ہے اَکرِمُوا عمّتکم النخلۃَ فانہا خُلِقَت مِن فَضلۃِ طِینۃِ ابیکم آدمَ یعنی اس حدیث میں کھجور کے درخت کو آدمی کی پھوپھی کہا گیا ہے اور یہ کہ انسان کو چاہئے اپنی پھوپھی یعنی کھجور کے

کے درخت کا احترام کرے اور آگے عمہ ہونے کی وجہ حدیث میں یہ بیان کی کہ جس مٹی سے آدم علیہ السلام کا جسم بنایا گیا تھا اسی مٹی اور بچے ہوئے مادہ سے نخلہ کی تخلیق ہوئی، لہٰذا یہ ہمارے باپ کی بہن ہوئی۔ اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ یہ عمہ والی روایت بالاتفاق ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزیؒ نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، اور اگر صحت حدیث کو تسلیم کرلیا جائے تو پھر یہ کہا جائیگا کہ نخلہ کو پیالہ بنانے کے بعد اس پر نخلہ کا اطلاق نہیں ہوگا ہیئت کذائیہ بدل جانے کی وجہ سے، لہٰذا حدیث کے خلاف نہیں ہوا۔

## باب المواضع التي نُهِيَ عن البولِ فيها

شروع کتاب میں ایک باب گذر چکا ہے باب الرجل یتبوأ لبولہ کہ پیشاب کے لئے مناسب جگہ تلاش کرنی چاہئے یہ باب اس کا مقابل ہے، حدیث الباب سے معلوم ہورہا ہے کہ سایہ دار جگہ جس میں لوگ اٹھتے بیٹھتے ہوں وہاں استنجاء کرنا ممنوع ہے، ایسے ہی چالو راستہ پر جس پر لوگ چلتے پھرتے ہوں۔

### حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

حدیث میں لفظ تخلی وارد ہوا ہے جس کی تفسیر حضرتؒ نے بذل میں اور اسی طرح امام نوویؒ نے شرح مسلم میں تغوط کے ساتھ کی ہے یعنی بڑا استنجاء، تو پھر حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت کیسے ہے؟ ترجمۃ الباب میں تو بول کا ذکر ہے، جواب یہ ہے کہ ترجمہ کا اثبات بطریق قیاس ہے یعنی مصنفؒ بول کو تخلی اور تغوط پر قیاس فرما رہے ہیں، اس سے بہتر جواب یہ ہے کہ یوں کہا جائے تخلی اپنے مفہوم کے اعتبار سے عام ہے تغوط اور بول دونوں کو شامل ہے، اور مصنفؒ نے اپنے ترجمہ میں بول کی تخصیص اسی عموم کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ بول بھی حدیث کے مفہوم میں داخل ہے فلا حاجۃ الی القیاس۔ گویا مصنفؒ کی رائے عموم کی ہوئی بخلاف امام نوویؒ کے کہ انھوں نے تخلی کی تفسیر صرف تغوط کے ساتھ کی ہے جیسا کہ منہل میں ہے۔

قولہ اتقوا اللاعِنَين۔ لاعن میں دو احتمال ہیں، یا یہ اسم فاعل اپنے معنی میں ہے یا بمعنی ملعون ہے، اس لئے کہ بسا اوقات فاعل مفعول کے معنی میں آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے سر کاتم یعنی مکتوم اسی طرح یہاں لاعن بمعنی ملعون ہے۔ اور بہرکیف مضاف مقدر ہے یعنی اتقوا فعل اللاعنین اسلئے کہ ذات لاعن سے بچنا مقصود نہیں بلکہ اس فعل سے بچنا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اے لوگو! ان دو کاموں سے بچو جن کے کرنے والے ملعون ہیں، لوگ ان پر لعنت بھیجتے ہیں اور بددعائیں دیتے ہیں، اور اگر لاعن کو اپنے معنی میں لیا جائے تو وہ اس لحاظ سے کہ یہ دو شخص چونکہ اپنے اختیار سے ایسا کام کر رہے ہیں جس پر لعنت مرتب ہوتی ہے تو گویا وہ خود ہی اپنے

اوپر لعنت بھیجنے والے ہیں۔

آگے لاعنین کا بیان ہے الذی یتخلی فی طریق الناس او ظلہم یعنی صحابہ کرام نے پوچھا یا رسول اللہ! لاعنین کون ہیں؟ آپ نے فرمایا ایک وہ شخص جو لوگوں کے راستہ میں استنجا کرے، دوسرا وہ شخص جو لوگوں کی سایہ دار جگہ میں استنجار کرے۔ طریق اور ظل کی اضافت ناس کی طرف یہ بتلانے کے لئے کی گئی ہے کہ راستے سے مراد چالو راستہ ہے جس پر لوگوں کی آمدورفت ہوتی ہو، اور اگر کوئی راستہ اور سڑک غیر آباد ہو، ادھر کو لوگوں کی آمدورفت منقطع ہوگئی ہو تو وہ اس حکم سے خارج ہے، اس میں علتِ ممانعت یعنی لوگوں کی اذیت نہیں پائی جاتی ہے۔ علی ہذا القیاس سایہ کا حکم ہے کہ جس سایہ سے لوگ منتفع ہوتے ہوں وہ مراد ہے مطلق سایہ مراد نہیں ہے اس لئے کہ اس میں کوئی تاذی نہیں ہے، اور شراح نے لکھا ہے کہ اشتراکِ علت کی وجہ سے اسی ظل کے حکم میں سردی کے زمانہ میں دھوپ دار جگہ بھی داخل ہے، یعنی وہ جگہ جہاں دھوپ آتی ہے اور لوگ سردی کے زمانہ میں اس جگہ سردی سے بچنے کے لئے بیٹھتے ہوں۔

۲۔عن معاذ بن جبل الخ قولہ اتقوا الملاعن الثلثۃ ملاعن یا جمع ہے ملعن کی یا ملعنۃ کی، اور دونوں صورتوں میں یا مصدر میمی ہے یا ظرف مکان بمعنی مواضع اللعن، نیز ملعنۃ سبب لعن کے معنی میں بھی آتا ہے، ایک صورت میں مطلب ہوگا کہ لعنتوں سے بچو، اور ایک صورت میں مطلب ہوگا مواضع لعن سے بچو، اور ایک صورت میں مطلب ہوگا اسباب لعن سے بچو جو تین ہیں، ۱۔البراز فی الموارد، ۲۔البراز فی قارعۃ الطریق، ۳۔البراز فی الظل۔

موارد میں تین احتمال ہیں یا اس سے مراد مناہل الماء ہیں یعنی پانی کے چشموں کے اردگرد، یا اس سے مراد طرق الماء ہیں یعنی وہ راستے جو چشمہ پر جارہے ہوں، یا اس سے مراد مطلق مجالس لوگوں کے اٹھنے بیٹھنے اور آنے جانے کی جگہیں ہیں، قارعۃ الطریق سے مراد وسط الطریق ہے یعنی موارد میں استنجار کرنا، بیچ راستہ میں استنجار کرنا، یا سایہ دار جگہ میں استنجار کرنا، یہاں پر فعل تو ایک ہی ہے استنجار مگر مختلف جگہوں کے اعتبار سے اس کو تین کہا گیا، گویا تین جگہوں کے اعتبار سے تین فعل ہوگئے۔

اس باب میں مصنفؒ نے دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، پہلی حدیث حضرت ابوہریرہؓ کی ہے جس کی تخریج امام مسلمؒ نے بھی فرمائی ہے اور یہ حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہے، غالباً اسی لئے مصنفؒ نے اس کو مقدم فرمایا ہے اور حدیث ثانی حضرت معاذ بن جبلؓ کی ہے یہ ابوداؤد کے علاوہ ابن ماجہ میں ہے اور سنداً ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں ایک راوی ہیں ابوسعید الحمیری، کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہیں، نیز ان کا سماع حضرت معاذ بن جبلؓ سے ثابت نہیں اس لئے منقطع بھی ہے

فائدہ:۔ ابھی ہم نے بیان کیا کہ حدیث اول سنداً قوی ہے عام طور سے مصنفین کا طرز یہی ہے کہ

وہ حدیث قوی کو پہلے ذکر کرتے ہیں اور ضعیف کو بعد میں لاتے ہیں. لیکن امام ترمذی کا طرز اس کے برعکس ہے وہ عام طور سے غریب اور ضعیف کو پہلے ذکر کردیتے ہیں قوی کو بعد میں لاتے ہیں بلکہ بسا اوقات احادیث قویہ کو ترک کردیتے ہیں صرف ضعیف ہی پر اکتفا کرتے ہیں. بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث قوی پر تو کچھ کلام کرنا نہیں ہے وہ تو مفروغ عنہ ہے. اور حدیث ضعیف چونکہ محتاج تنبیہ ہے اس لئے وہ اس کے ذکر کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں لوگوں کو اس کے ضعف سے باخبر کرنے کے لئے. واللہ تعالیٰ اعلم۔

## (۵) باب فی البول فی المستحم

مستحم حمیم سے ماخوذ ہے جس کے معنی گرم پانی کے ہیں پس مستحم کے معنی ماء حمیم کے استعمال کی جگہ ہوئے اس کے بعد اس کا اطلاق غسل خانہ پر ہونے لگا خواہ اس میں ماء حمیم استعمال ہو یا ماء بارد، اور بعض علماء نے کہا ہے کہ لفظ حمیم اضداد کے قبیل سے ہے، اس کا اطلاق ماء حار و بارد دونوں پر آتا ہے، مستحم، مغتسل، حمام تینوں ہم معنی ہیں آگے ابواب المساجد میں ایک حدیث آرہی ہے جس میں لفظ حمام مذکور ہے الارض کلہا مسجد الا الحمام والمقبرۃ اور آج کل حجاز میں لفظ حمام ہی زیادہ رائج اور مستعمل ہے

### لفظ یغتسل میں وجوہ اعراب

۱- حدثنا احمد بن محمد بن حنبل الخ قولہ ثم یغتسل فیہ یہاں پر ثم استبعاد کے لئے ہے یعنی یہ بات عقلمند سے بعید ہے کہ جہاں غسل کرے وہیں پیشاب کرے. یغتسل کے اعراب میں دو احتمال ہیں، ۱- رفع اس لئے کہ یہ خبر ہے مبتدا محذوف کی یعنی ثم ہو یغتسل فیہ ۲- نصب بتقدیر اَن. لیکن علامہ قرطبیؒ نے اس کا انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ثم کے بعد اَن مقدر نہیں ہوتا ہے لیکن ابن مالکؒ فرماتے ہیں ثم کو واؤ کے معنی میں لیا جائے تو اَن مقدر ہوسکتا ہے اس پر امام نوویؒ نے کہا کہ اگر ثم کو واؤ کے معنی میں لیں گے تو مطلب یہ ہوگا کہ ممانعت دونوں کے جمع کرنے سے ہے ہر ایک کام الگ الگ کرسکتے ہیں. حالانکہ صرف پیشاب کرنا بھی غسل خانہ میں منع ہے چاہے بعد میں غسل کرے یا نہ کرے. امام نوویؒ کے اس اعتراض کا جواب ابن ہشام نے یہ دیا کہ ابن مالکؒ کی مراد یہ ہے کہ ثم کو واؤ کا حکم دیں گے تقدیر اَن میں. یہ مطلب نہیں کہ اس کو اس کے معنی میں لیں گے تاکہ وہ اعتراض وارد ہو جو نووی نے کیا ہے. اور ابن دقیق العیدؒ نے ایک دوسری بات بیان فرمائی کہ یہ بھی کہنا صحیح ہے کہ اس حدیث میں جمع سے روکا گیا ہے اب رہی یہ بات کہ صرف پیشاب کرنا بھی تو منع ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ تمام باتیں ایک ہی حدیث سے معلوم ہوں جمع بین الغسل والبول کا حکم اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے اور بول منفرداً کا حکم

دوسری حدیث سے معلوم ہو رہا ہے جیسا کہ اسی باب میں آگے آرہی ہے۔
جاننا چاہئے کہ شراح اور فقہاء کرام کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ کونسے غسل خانہ میں پیشاب کی ممانعت ہے سو جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس سے ارضِ رخوہ مراد ہے یعنی وہ غسل خانہ جس کی زمین کچی ہو کیونکہ اس میں ناپاک اور گندہ پانی جمع ہو گا، اور اگر غسل خانہ میں پختہ فرش یا پتھر رکھا ہوا ہو تو پھر کوئی مضائقہ نہیں، اور امام نوویؒ کی رائے اس کے برعکس ہے وہ فرماتے ہیں کہ ممانعت اس صورت میں ہے جب غسل خانہ میں پختہ فرش ہو اور اگر نرم زمین ہو تو کوئی مضائقہ نہیں اس لئے کہ نرم زمین پانی اور پیشاب کو جذب کرلے گی وہ اندر اترتا چلا جائے گا، بخلاف پتھر اور پختہ فرش کے کہ اس پر جب پانی پڑے گا تو اچٹے اور اچھلے گا جس سے وساوس پیدا ہوں گے، واللہ تعالیٰ اعلم۔
احقر کہتا ہے ان دونوں قولوں کے درمیان جمع کرنے کی صورت یہ ہے کہ کسی بھی غسل خانہ میں پیشاب نہ کیا جائے تاکہ ہر دو قول پر عمل ہو جائے اور ظاہر الفاظِ حدیث کی رعایت کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن یہ چیز آداب کے قبیلے سے ہے، لہٰذا غسل خانہ میں پیشاب کرنے کو مطلقاً ناجائز اور حرام سمجھنا یہ غلو ہو گا جو مذموم ہے۔ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں صاحبِ عون پر رد کرتے ہوئے اسی کی تردید فرمائی ہے اور عبداللہ بن مبارکؒ کا قول جو ترمذی میں منقول ہے قال ابن المبارك قد وُسِّع في البول في المغتسل إذا جرى فيه الماء حضرت نے اس کی تائید فرمائی ہے۔

**تشریح سند** قولہ فان عامۃ الوسواس منہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت انسؓ سے روایت ہے انما نُهِيَ عن البول في المغتسل مخافة اللَّمَم کہ بول فی المغتسل کی ممانعت جنون کے اندیشہ کی وجہ سے ہے اور حدیث الباب میں اس کی وجہ وساوس کو قرار دیا گیا ہے، جواب یہ ہے کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں وسوسہ بھی ایک طرح کا جنون ہی ہے والجنون فنون

قولہ قال احمد الخ اس سند میں مصنفؒ کے دو استاذ ہیں ایک احمد اور ایک حسن بن علی، دونوں کی بیان کردہ سند میں کچھ فرق ہے، مصنفؒ یہاں سے اس فرق کو بیان کر رہے ہیں کہ کس نے کس طرح سند بیان کی، چنانچہ فرماتے ہیں کہ عبدالرزاق سے آگے جو سند ہے اس کو احمد نے اس طرح بیان کیا قال حدثنا معمر قال اخبرنی اشعث اور مصنفؒ کے دوسرے استاذ یعنی حسن بن علی نے اس طرح کہا عن اشعث بن عبداللہ، اب اس میں دو فرق ہوئے ایک یہ کہ احمد کی روایت میں اِخبار کی تصریح ہے اور حسن نے روایت کو بطریقِ عنعنہ بیان کیا بجائے اخبرنی کے عن اشعث کہا، دوسرا فرق یہ کہ احمد کے کلام میں اشعث غیر منسوب واقع ہوا ہے اور حسن کے کلام میں نسبت کے ساتھ چنانچہ انھوں نے کہا اشعث بن عبداللہ۔ بذل میں حضرتؒ نے صرف یہی دو فرق بیان فرمائے ہیں، یہاں ایک تیسرا فرق بھی نکل سکتا ہے جس کی طرف ہمارے حضرت شیخؒ نے اپنی بذل کے حاشیہ میں اشارہ فرمایا ہے وہ یہ کہ احمد کی روایت میں عبدالرزاق اور اشعث کے درمیان معمر کا واسطہ ہے بخلاف حسن بن علی کی روایت کے

کہ انھوں نے معمر کا واسطہ نہیں ذکر کیا بظاہر تو ایسا ہی ہے باقی یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ حسن کی روایت میں معمر کا واسطہ ہے یا نہیں، اس کے لئے کتبِ حدیث کی طرف مراجعت اور طرقِ حدیث کے تتبع کی حاجت ہے بغیر اس کے اس کا فیصلہ ممکن نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

۲۔ حدثنا احمد بن یونس قولہ لقیتُ رجلاً الخ یہ رجلِ مبہم صحابی ہیں اور صحابی کے مجہول ہونے سے روایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اس لئے کہ تمام صحابہ عدول ہیں، اس رجل مبہم کی تعیین میں شراح نے تین احتمال لکھے ہیں، ۱۔ عبداللہ بن سرجسؓ، ۲۔ حکم بن عمرو الغفاریؓ، ۳۔ عبداللہ بن مغفلؓ، سند کے یہ الفاظ اسی طرح آگے باب الوضوء بفضل طہور المرأۃ سے اگلے باب میں آرہے ہیں وہاں پر ایک زیادتی ہے لقیتُ رجلاً صحبَ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اربع سنین کما صحبہ ابوھریرۃ اس سے معلوم ہوا کہ تشبیہ مدت صحبت میں ہے۔

باب کی اس دوسری حدیث میں دو ادب مذکور ہیں ایک یہ کہ مغتسل میں پیشاب نہ کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ ہر روز امتشاط یعنی کنگھی نہ کی جائے، ہر دو جملوں میں مناسبت ظاہر ہے کہ دونوں از قبیل آداب ہیں، اب یہ کہ ہر روز امتشاط کی ممانعت کی وجہ کیا ہے؟ علماء نے لکھا ہے کہ اس سے بال جھڑتے ہیں حالانکہ داڑھی کو بڑھانے کا حکم ہے دوسرے یہ کہ یہ بابِ زینت سے ہے جو شہامتِ رجال کے خلاف ہے، زینت تو عورتوں کی شان ہے۔ قال تعالیٰ اَوَمَن یُنَشَّأُ فی الحِلیۃِ وھو فی الخِصام غیرُ مُبین الآیۃ

ابن العربیؒ نے امتشاط کے بارے میں تین باتیں لکھی ہیں وہ فرماتے ہیں موالاتہ تصنّع وترکہ تدلیس وإغبابہ سنۃ یعنی کنگھی کثرت سے کرنا یہ سراسر تصنع ہے اور اس کو مطلق ترک کرنا یہ لوگوں کو دھوکہ دینا ہے کہ ہم بڑے زاہد اور اپنے نفس سے بے خبر ہیں، اور درمیان میں ایک روز چھوڑ کر کرنا سنت ہے، چنانچہ ایک روایت میں ہے نہی عن الترجُّل إلّا غِبًّا یہ روایت ابوداؤد میں آگے آئے گی، نیز إغباب میں ایک طرح کی سادگی ہے جس کا تعلق ایمان سے ہے البذاذۃ من الایمان۔

# باب النھی عن البول فی الجُحر

منجملہ آداب کے یہ ہے کہ کسی سوراخ میں پیشاب نہ کیا جائے لفظ جُحر بضم الجیم وسکون الحاء جس کے معنی ثقب اور سوراخ کے ہیں، چنانچہ حدیث الباب میں حضرت عبداللہ بن سرجسؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ سوراخ میں پیشاب کیا جائے۔

قولہٗ قال قالوالقتادة رحمہ قال کی ضمیر راجع ہے قتادہ کے شاگرد کی طرف جو اس سند میں ہشام ہیں، ہشام کہتے ہیں کہ قتادہ کے تلامذہ نے قتادہ سے پوچھا کہ سوراخ میں پیشاب کی ممانعت کیوں ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ اس کیوجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ یہ جو سوراخ ہوتے ہیں مساکن الجن ہیں جن سے مراد عام ہے ہر وہ چیز جو نظروں سے غائب اور پوشیدہ ہو خواہ جنات ہوں یا اور کوئی جانور سانپ بچھو وغیرہ حشرات الارض۔ اس لئے کہ جن ماخوذ ہے اجتنان سے جس کے معنی پوشیدہ ہونے کے ہیں، اب سوراخ میں پیشاب کرنے میں دونوں احتمال ہیں اپنی ذات کو ضرر پہنچنے کا یا اس چیز کو ضرر پہنچنے کا جو اس سوراخ کے اندر ہو، غرضیکہ مضرت سے خالی نہیں ہے۔

مایکرہ من البول میں دو احتمال ہیں یا تو ما موصولہ ہے اور یکرہ اس کا صلہ ہے اور من البول ما کا بیان ہے موصول صلہ سے مل کر مبتدا اور ماذا سببہ اس کی خبر محذوف ہے اب ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ چیز جو مکروہ ہے یعنی سوراخ میں پیشاب کرنا اس کا سبب کیا ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ مَا استفہامیہ ہو لِمَ کے معنی میں اس صورت میں مِن زائد ہوگا اور بول یکرہ کا نائب فاعل ہوگا یعنی لِمَ یکرہ البول فی الجحر سوراخ میں پیشاب کرنا کیوں مکروہ ہے اس صورت میں عبارت میں کچھ محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہوگی اور انہا مساکن الجن میں ضمیر مونث یا جحر کی طرف راجع ہے بتاویل فرجہ اور یا یہ کہا جائے کہ جحر سے جو اجحار مفہوم ہو رہا ہے اس کی طرف راجع ہے اس لئے کہ مفرد جمع پر اور جمع مفرد پر دلالت کرتی ہے۔

یہاں پر شراح نے اس حدیث کی تائید میں ایک واقعہ لکھا ہے وہ یہ کہ سعد بن عبادۃ الخزرجی رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ کسی سوراخ میں پیشاب کر دیا تھا پس ایک دم بیہوش ہو کر گرے، اور انتقال ہو گیا ہاتف غیبی سے آواز آئی جس کو سننے والوں نے سنا ہے

نحن قتلنا سید الخزرج سعد بن عبادۃ فرمیناہ بسہم فلم یخطئ فؤادہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ تعلیمات جہاں ہماری شریعت کی جامعیت پر دلالت کرتی ہیں وہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی غایت شفقت و محبت اور امت کے ساتھ ہمدردی کی خبر دے رہی ہیں صلی اللہ علیہ وسلم شرف وکرم۔

## (۷) باب مایقول الرجل اذا خرج من الخلاء

بیت الخلاء سے باہر آنے کی دعا کا بیان، داخل ہوتے وقت کی دعا کا باب کافی پہلے گذر چکا، مصنف رحمہ نے ان دو بابوں میں فصل کیوں کیا، متصلاً کے بعد دیگر کیوں نہ ذکر کیا جیسا کہ قیاس کا تقاضا ہے، یہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے اس سے کسی شارح نے تعرض نہیں کیا۔ میرے خیال میں اس کی حکمت یہ ہو سکتی ہے کہ اس میں تذکیر و یاددہانی

کا فائدہ ہے یعنی گذشتہ بات جو چند روز قبل پڑھی گئی تھی اس باب سے اس کی پھر دوبارہ یاد دہانی ہوجاتی ہے جس سے سابق علم میں تازگی پیدا ہوگی جو حفظ کے لئے معین ہے اور ظاہر ہے کہ ایک جگہ ذکر کرنے میں یہ فائدہ نہیں حاصل ہوسکتا۔

قولہ حدثتنی عائشۃ رض اس باب میں مصنفؒ نے ایک ہی حدیث بیان فرمائی ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء سے باہر تشریف لاتے تو غفرانك پڑھتے، دوسری احادیث میں اس کے علاوہ اور بھی دعائیں وارد ہیں، چنانچہ ایک روایت میں ہے الحمد للہ الذی اَذْھَبَ عنی الاذی وعافانی اور ایک روایت میں ہے الحمد للہ الذی اذھب عنی مایؤذینی وابقالی ماینفعنی بہتر یہ ہے کہ دونوں دعاؤں کو ملا کر پڑھا جائے۔

غفرانك میں دو احتمال ہیں مفعول مطلق ہونے کا اور مفعول بہ ہونے کا تقدیر عبارت ہوگی اغفر غفرانك یا اسألك غفرانك اے اللہ میں تیری مغفرت چاہتا ہوں۔

## دعاء ماثور کی اس مقام سے مناسبت میں توجیہات

یہاں ایک مشہور سوال ہے کہ اس دعاء کو اس مقام سے کیا مناسبت ہے؟ حضرات علماء نے اس کی مختلف توجیہات بیان فرمائی ہیں ایک یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر میں مشغول رہتے تھے جیسا کہ گذشتہ ابواب میں گذر چکا لیکن بیت الخلاء میں چونکہ ذکر نا جائز ہے اسلئے مجبوراً ذکر کو منقطع کرنا پڑتا تھا تو اس انقطاعِ ذکر کو تقصیر سمجھتے ہوئے آپ استغفار فرماتے تھے، دوسرا قول یہ ہے کہ اگرچہ آپ اس حالت میں ذکر لسانی کو ترک فرمادیتے تھے لیکن ذکر قلبی آپ سے اس وقت بھی بلا اختیار صادر ہوتا تھا جس کو آپ بعد میں کمالِ ادب کے خلاف سمجھتے ہوئے استغفار فرماتے تھے، ایک تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ قضاء حاجت سے فراغ کا وقت نعمتِ غذا کی تکمیل کا وقت ہے، اول اللہ تعالیٰ نے کھانے پینے کی نعمت عطاء فرمائی پھر اس کو سہولت کے ساتھ حلق سے نیچے اتارا ورنہ بعض مرتبہ پھندہ بھی لگ جاتا ہے پھر اس کے بعد معدہ کا اس غذا کو قبول کرنا اور اس کا ہضم ہونا، اور ہضم ہونے کے بعد کارآمد اجزاء کا جزوِ بدن بننا اور سب سے اخیر میں فضلہ کا عافیت کے ساتھ جسم کے اندر سے باہر آجانا جو آخری مرحلہ ہے غرضیکہ یہ نعمتِ غذاء کی تکمیل کا وقت ہے جس کا حق اور شکر ہم سے ادا نہیں ہوسکتا اس تقصیر پر آپ نے امت کو استغفار کی تعلیم فرمائی، ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ بدن سے جو فضلہ نکلا ہے وہ نجاستِ حسیہ ہے اس سے آپ کا ذہن نجاستِ معنویہ یعنی معاصی کی طرف منتقل ہوا اس پر آپ استغفار فرماتے تھے، کہتے ہیں الشیٔ بالشیٔ یُذکر والکلام الی الکلام یَجُرّ

بعض شروح میں اس دعاء کی اصل کے سلسلہ میں ایک بات اور لکھی ہے وہ یہ کہ حضرت آدم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کو جب آسمان سے زمین پر اتارا گیا تو ان کو قضاء حاجت کی ضرورت پیش آئی، اور

رائحہ کریہہ محسوس ہوئی تو ان کو خیال آیا کہ یہ میری تقصیر اکلِ شجرہ کا اثر ہے، اس پر انھوں نے فوراً غفرانک پڑھا تو اس وقت سے یہ سنت بابا آدم کی چلی آرہی ہے۔

## (٤) بَابُ كَرَاهِيَةِ مَسِّ الذَّكَرِ فِي الاسْتِبْرَاءِ

منجملہ آداب کے ایک ادب یہ ہے کہ استنجاء کے وقت مسّ ذکر بالیمین نہ ہونا چاہیئے، حدیث الباب میں دو ادب مذکور ہیں ایک استنجاء بالیمین کی ممانعت دوسرے مس ذکر بالیمین کی ممانعت، یعنی دائیں ہاتھ سے نہ استنجاء کیا جائے اور نہ اس سے ذکر کا مس کیا جائے، استنجاء بالیمین کا حکم تو گذشتہ ابواب میں آچکا، یہاں پر مقصود مس ذکر بالیمین ہے حدیث الباب میں مس ذکر بالیمین کی ممانعت مطلقاً ہے، ترجمۃ الباب میں مصنف نے اس کو استنجاء کیساتھ مقید کیا ہے یعنی استنجاء کے وقت مس ذکر بالیمین نہ کرے، امام بخاریؒ کی رائے بھی یہی ہے انھوں نے بھی ترجمۃ الباب میں استنجاء کی قید کو ذکر فرمایا ہے اور علامہ عینیؒ و نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ ممانعت مطلقاً ہے استنجاء کے وقت بھی اور بغیر اس کے بھی اس باب میں مصنفؒ نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں

۱- قولہ عن عبداللہ بن ابی قتادۃ عن ابیہ الخ　اذا بال احدکم فلا یمس ذکرہ الخ اس مقام پر شراح کو ایک اشکال ہو رہا ہے جس کو بذل میں حضرتؒ نے تفصیل سے نقل فرمایا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث میں مس ذکر بالیمین اور استنجاء بالیمین دونوں کی ممانعت کی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ استنجاء کے وقت دایاں ہاتھ مطلقاً استعمال نہیں کرنا چاہیئے، حالانکہ استنجاء بالحجر کے وقت دونوں ہاتھوں کا استعمال ہونا ضروری ہے تاکہ ایک ہاتھ میں ڈھیلہ لے کر استنجاء کر سکے اور دوسرے ہاتھ سے امساکِ ذکر ہو یعنی ذکر کو پکڑ کر ڈھیلے پر بار بار رکھ سکے تا آنکہ مقام خشک ہو جائے، اب اگر استنجاء بالیسار کرتا ہے یعنی بائیں ہاتھ میں ڈھیلہ لیتا ہے تو مس ذکر بالیمین کرنا پڑے گا جو ممنوع ہے، اور اگر مس ذکر بالیمین سے بچکر امساکِ ذکر بائیں ہاتھ سے کرتا ہے تو دائیں ہاتھ میں ڈھیلہ لینا پڑے گا اس سے استنجاء بالیمین لازم آئے گا، غرضیکہ احد المحذورین کا ارتکاب ضرور لازم آئے گا دونوں سے بچنا مشکل ہے تو حدیث پر عمل کی کیا شکل ہے؟

### استنجاء بالحجر بعد البول کی کیفیت میں فقہاء کا اختلاف

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ علامہ خطابیؒ نے اس کا ایک عجیب حل بیان کیا وہ یہ کہ استنجاء کرنے والا شخص کسی دیوار یا کسی بڑے پتھر کے قریب جاکر بائیں ہاتھ سے ذکر پکڑ کر اس سے لگاتا رہے یہاں تک کہ خشک ہو جائے تو اس صورت میں مس ذکر بالیمین سے محفوظ رہے گا، حافظ کہتے ہیں کہ یہ ہیئت ہیئت منکرہ ہے اور ہر جگہ اور ہر

موقعہ پر دیوار اور بڑا پتھر کہاں سے لائے گا، لہٰذا یہ کوئی حل نہوا. علامہ طیبیؒ نے ایک دوسرا حل نکالا کہ استنجاء بالیمین کی ممانعت بعد الغائط ہے نہ کہ بعد البول. لہٰذا استنجاء بعد البول دائیں ہاتھ سے کرنا جائز ہے حدیث میں اس کی ممانعت ہی نہیں ہے. اس کی صورت یہ ہوگی کہ استنجاء کے لئے ڈھیلہ دائیں ہاتھ میں لے اور بائیں ہاتھ سے ذکر پکڑ کر اس پر رکھتا رہے، حافظؒ نے اس جواب کو بھی رد کر دیا کہ طیبیؒ کا یہ قول کہ استنجاء بالیمین کی ممانعت بعد الغائط ہے نہ کہ بعد البول صحیح نہیں ہے بلکہ عند الجمہور یہ ممانعت عام ہے پھر حافظؒ نے اس کا حل خود بیان فرمایا اور یہ لکھا کہ استنجاء بالحجر کا صحیح طریقہ وہ ہے جس کو امام الحرمینؒ اور امام غزالیؒ وغیرہ نے تحریر فرمایا ہے وہ یہ کہ دائیں ہاتھ میں ڈھیلہ لے اور بائیں ہاتھ سے ذکر کو پکڑ کر بار بار ڈھیلے پر رکھے تا آنکہ مقام خشک ہو جائے اور دائیں ہاتھ کو حرکت نہ دے. وہ یوں کہتے ہیں کہ اس صورت میں مس ذکر بالیمین سے بھی محفوظ ہو جاتا ہے اور استنجاء بالیمین سے بھی محفوظ رہتا ہے کیونکہ صرف داہنے ہاتھ میں ڈھیلہ لینا بغیر حرکت کے استنجاء بالیمین نہیں کہلاتا ہے، یہ تو ایسا ہی ہے جیسا کہ استنجاء بالماء کے وقت میں دائیں ہاتھ سے ذکر پر پانی ڈالتے ہیں، وہاں داہنے ہاتھ میں پانی ہوتا ہے اور یہاں داہنے ہاتھ میں حجر ہے، ہاں! اگر داہنے ہاتھ کو حرکت بھی دے تب یہ استنجاء بالیمین کہلائے گا، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم میں یہی صورت تحریر فرمائی ہے. ہمارے بعض فقہاء نے بھی استنجاء بالحجر کی یہی شکل لکھی ہے۔

لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں ان سب چیزوں کو تکلف محض قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ نظریہ کہ استنجاء بالحجر میں دونوں ہاتھوں کا استعمال ہوتا ہے صحیح نہیں ہے. بلکہ ایک ہاتھ سے استنجاء ہو سکتا ہے، لہٰذا بائیں ہاتھ میں ڈھیلہ لے کر بغیر استعانہ بالیمین کے استنجاء کیا جائے جیسا کہ آج کل عام طور سے مروج ہے، دراصل یہ حضرات علماء امام الحرمینؒ، امام غزالیؒ وغیرہ دونوں ہاتھوں کے استعمال کو اس لئے ضروری سمجھتے ہیں تاکہ رأس ذکر ملوث نہوا اور وہاں پیشاب نہ پھیلے. اگر ایک ہی ہاتھ سے استنجاء کیا جائے گا تو اس کی شکل یہ ہوگی کہ ایک ہاتھ میں ڈھیلہ لیکر اس کو رأس ذکر سے دفعۃً مس کیا جائے گا جس سے پیشاب پھیلے گا حالانکہ مقصود تطہیر ہے نہ کہ تلویث، اب بغیر تلویث کے مقصود حاصل ہونے کی شکل یہی ہے کہ ایک ہاتھ میں ڈھیلہ لیا جائے اور دوسرے ہاتھ سے ذکر کو پکڑ کر تھوڑا تھوڑا حجر سے لگایا جائے اس میں تلویث لازم نہیں آئے گی جو عین مقصود ہے لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے آگے چلکر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ تلویثِ ذکر کا احتمال حجر میں ہے. کلوخ یعنی کچے ڈھیلے میں اس کا احتمال نہیں اس لئے کہ وہ

---

لہ لیکن سیاقِ حدیث اسی کو مشعر ہے جس کو طیبی کہہ رہے ہیں. اس لئے کہ آپ فرما رہے اذا بال احدکم فلا یمس ذکرہ یہ تو چھوٹا استنجاء ہوا، اس میں مس ذکر بالیمین سے منع فرما رہے ہیں اور آگے فرماتے ہیں اذا اتی الخلاء فلا یتمسح بیمینہ یہ بڑا استنجاء ہے اور اس میں استنجاء بالیمین کی ممانعت کی جا رہی ہے۔ فتأمل.

فوراً پیشاب کو جذب کرے گا، ہاں! البتہ اگر کچا ڈھیلہ نہ ملے بلکہ حجر ہو تو وہاں تلویث سے بچنے کی شکل یہ ہو سکتی ہے کہ بجائے ایک کے دو یا تین حجر احتیاط سے استعمال کرے تا آنکہ مقام خشک ہو جائے، اس صورت میں بھی تلویث لازم نہ آئیگی، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

دیکھنا یہ ہے کہ ہماری شریعت میں کتنی باریکیاں ہیں، سبحان اللہ! جب مسائل جزئیہ میں تحقیق وتدقیق کا یہ حال ہے تو اصولِ احکام اور عقائد اس کے کتنے مضبوط اور پختہ ہوں گے الحمد للہ الذی ھدانا للاسلام وما کنا لنھتدی لولا ان ھدانا اللہ۔

قولہ واذا شرب فلا یشرب نفساً واحداً [1] اس میں ایک سانس میں پانی پینے سے روکا گیا ہے اس لئے کہ مسلسل ایک سانس میں پینا معدہ کے لئے موجب ثقل ہے اور اچھی طرح سیرابی بھی حاصل نہیں ہوتی، نیز ایک سانس میں پینا بے صبری اور حرص کی علامت ہے، اس حدیث میں تو پانی پینے کا صرف یہی ایک ادب بیان کیا گیا، اور اسی حدیث کے بعض طرق میں، ایک دوسرا ادب بھی مذکور ہے وہ یہ کہ واذا شرب احدکم فلا یتنفس فی الاناء پس حاصل یہ ہوا کہ پانی صرف ایک سانس میں نہ پیا جائے بلکہ دو یا تین سانس میں پینا چاہئے، اور دوسرا ادب یہ ہے کہ درمیان میں سانس لیتے وقت برتن کو منہ سے جدا کر دیا جائے برتن میں سانس نہیں لینا چاہئے یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث کے دونوں جملوں اذا بال احدکم الخ اور اذا شرب الخ میں مناسبت کیا ہے؟ جواب یہ ہے جو غالباً حضرت گنگوہیؒ کی تقریر بخاری یعنی لامع الدراری میں مذکور ہے کہ ایک جملہ میں ادخال مارکا ادب بیان کیا گیا ہے اور ایک میں اخراج مار کا ادب ہے حضرتؒ نے اچھی مناسبت بیان فرمائی ہے۔

۲- حدثتنی حفصۃ الخ قولہ کان یجعل یمینہ الخ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دائیں ہاتھ کو استعمال فرماتے تھے کھانے اور پینے میں وثیابہ یعنی آپ کسی کو کپڑا دیتے تو دائیں ہاتھ سے دیتے تھے یا مطلب یہ ہے کہ جب آپ کپڑا پہنتے تھے تو ابتداء بالیمین فرماتے تھے اور اتارتے وقت ابتداء بالیسار فرماتے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جو چیز بابِ زینت اور تشریف سے ہو اس میں داہنا ہاتھ استعمال کیا جائے اور جو امور اس کے خلاف ہیں وہاں بایاں ہاتھ استعمال کیا جائے۔

قولہ ابو ایوب یعنی الافریقی ان کی تعیین میں اختلاف ہو رہا ہے، صاحب غایۃ المقصود نے لکھا ہے یہ

---

[1] واورد الشیخ فی البذل علی المصنف بانہ غیر سیاق الحدیث، والحدیث مخرج فی الصحیحین وغیرہما بلفظ واذا شرب فلا یتنفس فی الاناء قلت قال المنذری اخرجہ السنہ مطولاً ومختصراً وہذا یزیل الاعتراض المذکور واللہ تعالیٰ اعلم۔

عبدالرحمن بن زیاد بن انعم الافریقی ہیں بظاہر انھوں نے یہ تعیین اس لئے کی کہ الافریقی سے زیادہ مشہور وہی ہیں لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کی تردید فرمائی ہے اور لکھا ہے کہ یہ عبداللہ بن علی افریقی ہیں، حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ حاشیہ بذل میں فرماتے ہیں کہ ابن رسلان کی شرح میں بھی ان کو عبداللہ بن علی قرار دیا ہے، لہٰذا حضرت سہارنپوریؒ ہی کی تحقیق صحیح ہے۔

۴- حدثنا محمد بن حاتم، قولہ بمعناہٗ یعنی مضمون وہی ہے جو پہلی حدیث کا ہے مگر سند بدل گئی، اب جب کہ مضمون ایک ہی ہے تو اس حدیث کو کیوں لائے؟ جواب یہ ہے کہ پہلی حدیث کی تائید کے لئے، نیز ایک دوسرے فائدہ کے لئے وہ یہ کہ اس سند سے معلوم ہوا کہ پہلی سند میں ابراہیم اور حضرت عائشہؓ کے درمیان ترکِ واسطہ کی وجہ سے انقطاع ہے اور اس سند میں وہ واسطہ موجود ہے تو اس دوسری سند سے پہلی سند کا انقطاع معلوم ہوگیا۔

ترجمۃ الباب کی دوسری حدیث کے رواۃ، المصیصی یہ نسبت ہے مصیصہ کی طرف جو ملک شام میں ایک شہر ہے، ابن ابی زائدہ ہو یحیی بن زکریا بن ابی زائدہ یہ نسبت الی الجد ہے، تیسری حدیث میں ہیں، ابوتوبہ اسمہ ربیع بن نافع، ابن ابی عروبۃ اسمہٗ سعید، ابی معشر ہو زیاد بن کلیب۔

## (۱۹) باب فی الاستتار فی الخلاء

آداب استنجاء کا سب سے پہلا باب، باب التخلی عند قضاء الحاجۃ گذرچکا، اب اس باب اور گذشتہ باب کی غرض میں کیا فرق ہے؟ جواب یہ ہے کہ تخلی کے معنی ہیں تنہائی اختیار کرنا پردے کا نظم کرنا اس کے لئے لازم نہیں ہے اس باب سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ باوجود تخلی اور تنہائی اختیار کرنے کے تستر کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے، اس لئے کہ تخلی بغیر تستر کے اور تستر بغیر تخلی کے ممکن ہے، اگر کوئی شخص مکان کے اندر پردہ ڈال کر قضاء حاجت کرے، تو تستر تو ہوا لیکن تخلی اور تباعد عن الناس نہیں ہوا، اور اگر کوئی شخص تنہائی اختیار کرنے کے لئے قضاء حاجت کے وقت جنگل چلا جائے اور وہاں پہنچ کر بغیر کسی آڑ کے قضاء حاجت کرے تو وہاں تخلی تو پائی گئی لیکن تستر نہیں ہوا چنانچہ اگر کوئی ایسے میں وہاں پہنچ گیا تو یقیناً بے پردگی ہوگی۔

عن ابی ھریرۃ رضی الخ قولہ من اکتحل فلیوتر الخ اکتحال میں ایتار کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں، ایک یہ کہ وتر کی رعایت ہر آنکھ کے اعتبار سے ہو ہر ایک میں تین تین بار سرمہ لگائے اور یہی قول زیادہ اصح ہے، شمائل ترمذی کی روایت میں اس کی تصریح ہے۔ اور دوسری صورت یہ کہ دونوں کے مجموعے کے لحاظ سے وتر ہو مثلاً دائیں

آنکھ میں تین بار اور بائیں میں دوبار تو مجموعہ وتر ہو جائے گا، حضرتؒ نے بذل میں یہی دو صورتیں لکھی ہیں اور حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں شراحِ حدیث حافظ ابن حجرؒ، ملا علی قاریؒ، علامہ مناویؒ سے اکتحال کی تیسری صورت بھی لکھی ہے کہ اولاً ہر ایک آنکھ میں دو دو اور ایک سلائی دونوں میں مشترک رواہ ابن عدی فی الکامل عن انسؓ مرفوعاً ابن سیرینؒ نے اسی صورت کو پسند کیا ہے۔

قولہ ومن استجمر فلیوتر الخ استجمار کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک استنجاء بالجمار یعنی بالاحجار دوسرے تجمر یعنی کپڑوں کو دھونی دینا، منقول ہے کہ حضرت امام مالکؒ کی رائے پہلے یہ تھی کہ حدیث میں استجمار سے مراد تجمر ہے، لیکن بعد میں رائے بدل گئی کہ اس سے مراد استنجاء بالحجر ہے، شارح ابن رسلانؒ نے اس کی تفسیر تجمر المیت سے کی ہے نیز انھوں نے استنجاء بالحجر مراد ہونے کی نفی کی ہے۔

## حدیث الباب عدد احجار میں حنفیہ کی دلیل اور اس پر بحث

ومن لا فلا حرج گذشتہ ابواب میں جہاں استنجاء کے احکام اور مسائل بیان کئے گئے تھے، ایک بحث عدد احجار کی گذر چکی ہے کہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں عدد ثلاث کا ہونا ضروری ہے، بخلاف حنفیہ کے، یہ حدیث احناف کی دلیل ہے کہ ایتار بالثلاث غیر ضروری ہے۔

ابن رسلان نے اس کا جواب یہ دیا کہ استجمار سے مراد تجمر ہے، اور امام بیہقیؒ نے معرفۃ السنن والآثار میں شوافع کی جانب سے اس کے دو جواب دیئے ہیں، ۱- یہ حدیث ضعیف ہے اس حدیث کے راوی حصین الحبرانی مجہول ہیں، ۲- ایتار سے مراد ایتار مافوق الثلاث ہے یعنی نفیِ حرج کا تعلق مافوق الثلاث سے ہے ورنہ ایتار بالثلاث تو جیسا کہ دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے ضروری ہے، ہماری طرف سے علامہ زیلعیؒ نے بیہقیؒ کے جوابِ اول کو اس طرح رد کیا ہے کہ اس حدیث کی ابن حبانؒ نے اپنی صحیح کے اندر تخریج کی ہے، اور صحیح ابن حبان صحت کے اعتبار سے اونچی کتاب ہے، طبقۂ اولیٰ میں اس کا شمار ہے، لہٰذا اس حدیث کو کم از کم حسن ماننا چاہئے اور جواب ثانی کے بارے میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ اول تو یہ تحکم ہے، ثانیاً یہ کہ یہ خود شافعیہ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر تین سے مقام کا انقاء ہو جائے تو پھر چار اور پانچ کا استعمال نہ واجب ہے نہ مستحب، اور اگر تین سے مقام کا انقاء نہیں ہوتا ہے تو پھر اس سے زائد کا استعمال نہ صرف مستحب بلکہ واجب ہے اور بیہقیؒ کی اس توجیہ کا تقاضا یہ ہے کہ تثلیث پر زیادتی مطلقاً مستحب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

نیز اس حدیث سے ایک مسئلۂ اصولیہ مستفاد ہو رہا ہے وہ یہ کہ امر مطلق وجوب کے لئے آتا ہے اس لئے کہ اگر وجوب کے لئے نہ ہوتا بلکہ استحباب کے لئے ہوتا تو من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج کے ذکر کی حاجت نہ تھی۔

قولہ ومن اکل فما تخلل الخ یہ چیز آداب اکل سے ہے کہ آدمی جب کھانے سے فارغ ہو تو کھانے کے جن ذرات کو نوکِ زبان سے نکالا ہو اس کو تو نگل جانا چاہئے باہر پھینکنا نہ چاہئے اس میں کھانے کی ناقدری ہے، اور جس ذرہ طعام کو دانتوں کے درمیان سے خلال کے ذریعہ نکالا ہو اس کو نگلنا نہ چاہئے کیونکہ اس میں خون کی آمیزش کا خطرہ ہے ومن لا فلا حرج یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس ذرۂ طعام کے خون میں ملوث ہونے کا ظن غالب نہ ہو اور اگر اس کے ملوث ہونے کا ظن غالب ہو تو اس صورت میں حرج کی نفی مراد نہیں بلکہ اس صورت میں نگلنے میں یقیناً حرج ہے۔

قولہ ومن اتی الغائط فلیستتر الخ ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت اسی جزء سے ہے اور یہی مقصود بالذکر ہے، باقی حدیث تبعاً ذکر کی گئی، اور اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص قضاء حاجت کے لئے جائے تو اس کو چاہئے کہ آڑ قائم کرے بمقاعد بنی آدم، یہ مقاعد جمع ہے مقعد کی یا مقعدۃ کی، اور اس کے مطلب میں دو احتمال ہیں یا اس سے مراد اسفلِ بدن یعنی سرین ہے یا یہ بمعنی محل تعود کے ہے، اگر مراد اسفل بدن ہے تو باء الصاق کے لئے ہوگی اور اگر دوسرے معنی مراد ہیں تو یہ باء بمعنی فی ہوگی، ایک صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قضاء حاجت کے وقت اگر تستر نہ کیا جائے تو شیاطین لوگوں کے سرین کے ساتھ کھیل کود اور مذاق اڑاتے ہیں جیسا کہ مسخروں کی عادت ہوتی ہے، اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شیاطین قضاء حاجت کی جگہ میں کھیل کود کرتے ہیں۔

ومن لا فلا حرج یہ نفی حرج مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کوئی اس کو دیکھ نہ رہا ہو اور بے پردگی نہو رہی ہو اور اگر بغیر استتار کے بے پردگی ہوتی ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ ترکِ استتار کسی مجبوری کی وجہ سے ہو تو اس صورت میں گناہ دیکھنے والوں کو ہوگا، اور اگر ترکِ استتار اپنے اختیار سے بغیر کسی مجبوری کے ہو تو اس صورت میں بے پردگی کا وبال اس پر ہوگا، ھکذا قالوا

قال ابوداؤد رواہ ابو عاصم عن ثور الخ امام ابوداؤدؒ یہاں سے ثور کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، وہ یہ کہ عیسیٰ کی روایت میں عن الحصین الحُبرانی واقع ہوا ہے اور ابو عاصم کی روایت میں بجائے الحبرانی کے الحمیری ہے، لیکن یہ اختلاف صرف لفظی ہے اس لئے کہ حمیر بڑا قبیلہ ہے اور حُبران اسی کی ایک شاخ ہے ورواہ عبدالملک بن الصباح عن ثور یہ ثور بن یزید کے تیسرے شاگرد ہیں ان کے الفاظ میں ایک دوسرا تغیر ہے وہ یہ کہ سند میں حضرت ابو ہریرہؓ سے پہلے جو راوی مذکور ہیں ان کو بجائے ابو سعید کے انھوں نے ابو سعید الخیر کہا حالانکہ یہ دو راوی الگ الگ ہیں اس لئے کہ پہلی سند میں جو ابو سعید آئے ہیں وہ ابو سعید الحُبرانی ہیں الخیر نہیں کہلاتے ہیں، اور یہ دوسرے ابو سعید جو ابو سعید الخیر کہلاتے ہیں یہ حُبرانی نہیں بلکہ انماری ہیں، یہ اختلاف حقیقی ہے پہلا صرف لفظی تھا۔

## راوی کی تعیین میں حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ کی رائے کا اختلاف

قال ابو داؤد ابوسعید الخیر الخ مصنفؒ یہ فرما رہے ہیں کہ پہلی سند میں جو ابوسعید آئے تھے ان میں اور ابوسعید الخیر میں بڑا فرق ہے، وہ اور ہیں یہ اور، وہ تابعی تھے یہ صحابی ہیں لیکن مصنفؒ نے یہ فیصلہ نہیں فرمایا کہ صحیح کیا ہے یہاں کیا ہونا چاہئے؟ ابوسعید یا ابوسعید الخیر سو اس میں حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق یہ نقل فرمائی ہے کہ یہاں پر ابوسعید الحُبرانی ہے جو قطعاً تابعی ہیں اور جس نے انکی صفت الخیر ذکر کر دی اس سے غلطی ہوئی، ابوسعید الخیر دوسرے راوی ہیں وہ یہاں مراد نہیں ہیں لیکن یہ واضح رہے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس راوی کے بارے میں جو تحقیق فرمائی ہے اور یہ کہ یہاں پر صحیح ابوسعید الحبرانی ہے نہ کہ ابوسعید الخیر یہ صرف حافظ ابن حجرؒ کی رائے ہے، علامہ عینیؒ اس سے متفق نہیں ہیں، چنانچہ حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ علامہ عینی نے بہت سی روایات کی بناء پر جن میں الخیر کی تصریح وارد ہے یہ رائے قائم کی ہے کہ صحیح اس سند میں ابوسعد الخیر ہی ہے جیسا کہ عبدالملک بن الصباح نے اپنی روایت میں کہا۔

ایک چیز قابل تنبیہ یہاں پر یہ بھی ہے کہ جو ابوسعید الخیر صحابی ہیں ان کے نام کے ضبط میں اختلاف ہے، بعض نے اس کو ابوسعید یاء کے ساتھ لکھا ہے اور بعض نے ابوسعد بدون الیاء۔

## باب مَا یُنْهٰی عَنْهُ اَنْ یُسْتَنْجٰی بِهٖ

یعنی ان چیزوں کا بیان جن سے استنجاء کرنا ممنوع ہے، ان چیزوں کا بیان اگرچہ گذشتہ ابواب میں آچکا مگر وہاں قصداً نہ تھا بلکہ دوسرے ابواب کے ضمن میں تھا، اب یہاں مستقل باب میں لا رہے ہیں، اس باب میں مصنفؒ نے روایات بھی متعدد ذکر کی ہیں اور ان پر کلام بھی طویل اور تفصیل طلب ہے۔

اس باب میں مصنفؒ جو حدیث لائے ہیں اس میں ایک چیز راوی نے اصل حدیث بیان کرنے سے پہلے تمہیداً بیان کی ہے جس کی وجہ سے روایت لمبی ہو گئی، مصنفؒ کے نزدیک جو روایت مقصود بالبیان ہے وہ اخیر میں آرہی ہے فاخبر الناس ان من عقد الخ راوی نے روایتِ حدیث سے پہلے جو مضمون بطور تمہید بیان کیا، آپ پہلے اس کا مطلب سمجھ لیجئے۔

### مضمونِ روایت

شیبان راوی رُوَیفع بن ثابت سے روایت کرتے ہیں، اور یہ رویفع وہ ہیں جن کو والیٔ مصر مسلمہ بن مخلد نے اسفل ارض مصر کا عامل بنایا تھا، شیبان کہتے ہیں ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ ہم رویفع کے ساتھ سفر میں تھے، سفر کی ابتداء کوم شریک سے ہوئی اور ابھی علقما تک پہنچے تھے، اور

جانا تھا علقام لہ یا علقما سے چلے اور ابھی کوم شریک تک پہنچے تھے اور جانا بہر حال علقام ہی تھا، غرضیکہ اس سفر کے درمیاں رویفع نے مجھ سے ابتدار زمانۂ اسلام کا حال بیان کرنا شروع کیا، اور شیبان کو خطاب کرکے فرمایا کہ ہم لوگوں کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شروع زمانہ تنگیٔ معاش میں اس طرح گذرا ہے کہ اگر ہم میں سے کسی کو سفر جہاد میں جانا ہوتا تو اپنے پاس سواری نہونے کے سبب اپنے دوسرے دینی بھائی سے سواری کرایہ پر لیتا تھا، اور سواری بھی کیسی؟ لاغر اونٹ اور معاملہ بھی سواری والے سے اس طرح طے ہوتا کہ جو کچھ مال غنیمت حاصل ہوجائیگا، اس میں نصف ہمارا اور نصف تمہارا پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ بسا اوقات ایسا ہوتا کہ مال غنیمت میں ہمارے حصہ میں بہت معمولی سی چیز حاصل ہوتی، یعنی صرف ایک تیر جس میں تین اجزاء ہوتے ہیں، نصل، ریش اور قدح، ایک کو نصل اور ریش دیا جاتا اور دوسرے کو قدح دیدیا جاتا۔

قولہ لیطیرلہ اس کے معنی ہیں حصہ میں آنا، کہا جاتا ہے طار لفلانٍ النصف ولفلانٍ الثلث ای حصل لہ فی القسمۃ یعنی فلاں کے حصہ میں نصف آیا اور فلاں کے حصہ میں ثلث النصل والریش نصل کہتے ہیں تیر کے پیکان کو جس طرح چھری کا پھل ہوتا ہے اسی طرح تیر کے لئے پیکان ہوتا ہے جس کو عربی میں نصل کہتے ہیں، اور ریش کہتے ہیں تیر کے پر کو، اور ہر تیر کے دو پر ہوتے ہیں وللآخر القِدْح یہ کسرقاف وسکون دال کے ساتھ ہے تیر کا پچھلا حصہ جس میں تیر کی نوک اور پر لگاتے ہیں، یہ لکڑی کا ہوتا ہے جیسے چاقو میں پیچھے لکڑی کا دستہ ہوتا ہے، اور اس لفظ کا ترجمہ اس طرح بھی کرسکتے ہیں بے نوک اور پر کا تیر۔

شیبان کہتے ہیں کہ یہ تمہیدی مضمون بیان کرنے کے بعد پھر رویفع نے مجھ سے وہ اصل حدیث بیان کی جس کو بیان کرنا مقصود تھا وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اے رویفع! شاید تم میرے بعد بہت روز تک زندہ رہو، تو اگر میرے بعد تک زندہ رہنے کی نوبت آئی فاخبر الناس الخ یہاں سے وہ اصل حدیث شروع ہورہی ہے جس کا حاصل بعد میں بیان کیا جائیگا۔

رویفع بن ثابت نے حدیث بیان کرنے سے قبل یہ تمہید کیوں بیان کی؟ اس سے ان کی غرض کیا ہے معلوم ہونی چاہئے، وہ یہ کہ اس سے وہ اپنا قدیم الاسلام ہونا ثابت کرنا چاہ رہے ہیں کہ میں بحمد اللہ قدیم الاسلام صحابی ہوں اسلام کا ابتدائی دور میری آنکھوں کے سامنے سے گذرا ہے، اس طرح کی بات راوی اس لئے ذکر کیا کرتے ہیں تاکہ پھر سامع ان کی بات کو غور سے سنے اور ان کی بات پر اعتماد کرے، استاذ د شاگرد کے درمیان اعتقاد واعتماد ضروری ہے ورنہ فائدہ نہیں ہوتا یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم نے مشکوٰۃ میں پڑھا ہے، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ اصل حدیث

---

لہ یہ شک راوی ہے

بیان کرنے سے پہلے فرماتے ہیں کُنْتُ رِدْفَ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اس کا بھی فائدہ یہی ہے کہ حضور کے ساتھ اپنی خصوصیت بیان کرنا اور قرب ثابت کرنا اور ظاہر ہے کہ راوی جتنا حضور کے قریب ہوگا اتنی ہی اچھی طرح اس نے حدیث سنی ہوگی

## اجارۂ فاسدہ مذکورہ فی الحدیث کی توجیہ اور اس میں اختلافِ علماء

اس تمہیدی مضمون میں ایک فقہی مسئلہ آگیا وہ یہ کہ اگر کوئی شخص کسی کی سواری جہاد میں ساتھ لے جانے کے لئے اس طور پر کرایہ پر لے کہ جو کچھ مال غنیمت مجھ کو حاصل ہوگا وہ نصف میرا اور نصف تمہارا ہوگا تو کیا یہ صورت اجارہ کی جائز ہے؟ جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ اول تو یہی معلوم نہیں کہ غنیمت حاصل ہوگی یا نہیں اور پھر اگر حاصل ہو تو یہ معلوم نہیں کہ کتنی حاصل ہوگی، غرضیکہ اس اجارہ میں اجرت مجہول ہے، جہالتِ اجرت کی وجہ سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے۔ جمہور علماء اور ائمہ ثلثہ کا مسلک یہی ہے۔ البتہ امام احمدؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ بعض علماء کے نزدیک یہ اجارہ صحیح ہے، چنانچہ امام ابوداؤدؒ حنبلی نے اسی مسئلۂ اجارہ کو کتاب الجہاد میں مستقل ترجمۃ الباب قائم کر کے بیان کیا ہے مگر وہاں یہ حدیث ذکر نہیں کی، ایک دوسری حدیث ذکر فرمائی ہے، جب آپ وہاں پہنچینگے تو انشاء اللہ معلوم ہو جائے گا۔ جمہور کی جانب سے اس کے دو جواب دیئے گئے، علامہ انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح کے اجارہ میں قمار کے معنی پائے جاتے ہیں جو شروع میں جائز تھا بعد میں منسوخ ہو گیا، لہذا اجارہ کی یہ نوع بھی منسوخ ہوگی حضرت اقدس گنگوہیؒ کی تقریر ابوداؤد میں یہ ہے کہ فی الواقع یہ معاملہ اجارہ نہیں تھا، بلکہ مجازاۃ الحسنۃ بالحسنۃ کے قبیل سے تھا ھل جزاء الاحسان الا الاحسان یعنی دینے والا تو سواری مفت دیتا تھا، لیکن لینے والے کے ذہن میں ہوتا تھا کہ ہمیں غنیمت میں سے جو کچھ حاصل ہوگا اس میں اس کا بھی حصہ لگائیں گے مگر ان صحابی نے اس ذہنی تصور و ارادہ کو بوقت حکایت بیان اس طرح کیا کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر میں اجارہ کی شکل تھی،

قولہ لعل الحیوۃ ستطول بك بعدی الخ لعل ترجی یعنی توقع اور امید اور تحقیق دونوں کے لئے ہو سکتا ہے، اگر تحقیق کے لئے ہو تو یہ جملہ اخبار بالمغیب کے قبیلے سے ہوگا، بہرکیف ہوا وہی جو آپ نے ارشاد فرمایا تھا، چنانچہ حضرت رویفع آپ کے بعد بہت عرصہ تک حیات رہے، امیر معاویہؓ کا زمانہ پایا اور ۵۶ھ یا ۵۳ھ میں افریقہ میں انتقال ہوا اور یہ آخری صحابی ہیں جن کا وہاں انتقال ہوا۔

قولہ من عقد لحیتہ الخ یعنی جو شخص گرہ لگائے اپنی داڑھی میں، گرہ لگانے کے کئی معنی بیان کئے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ داڑھی کو چڑھانا اور اس کو گھونگھریالا بنانا، آپ نے اس سے منع فرمایا ہے اس لئے کہ یہ خلافِ سنت ہے مسنون طریقہ تسریح لحیہ ہے یعنی داڑھی کے بالوں کو سیدھا رکھنا اور بعض نے کہا کہ

زمانۂ جاہلیت میں متکبرین کفار جب جنگ کے لئے جاتے تھے تو داڑھی میں گرہ لگایا کرتے تھے اس سے آپ نے منع فرمایا کیونکہ اس میں تشبہ بالنساء ہے، اور بعضوں نے کہا کہ یہ عجمیوں کی عادت تھی، اور چونکہ اس میں تغییر خلقت ہے اس لئے منع فرمایا اور بعض نے کہا کہ کفار عرب کی یہ عادت تھی کہ جس کے ایک بیوی ہوتی وہ اپنی داڑھی میں ایک گرہ لگاتا، اور اگر دو بیویاں ہوتیں تو دو گرہ لگاتا۔

قولہ: تقلّد وتراً الخ وتر کہتے ہیں تانت کو جس کو تیر کمان میں باندھتے ہیں، اہل جاہلیت اپنے بچوں اور گھوڑوں کے گلے میں نظر بد سے بچنے اور دفع آفات کے لئے تانت میں تعویذ، گنڈے اور منکے باندھ کر ڈالتے تھے، اس عقیدہ کے ساتھ کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو پھر وہ محفوظ نہیں رہیں گے گویا انہیں مؤثر بالذات سمجھتے تھے، اور بعضوں نے کہا یہ تعلیق اجراس پر محمول ہے یعنی تانت وغیرہ میں گھونگھرو گھنٹی پرو کر جانوروں کے گلے میں ڈالنا اور جرس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے، اس کو مزامار الشیطان کہا گیا ہے۔

قولہ او استنجی برجیع الخ مصنفؒ کی غرض حدیث کا صرف یہی حصہ ہے فان محمداً صلی اللہ علیہ وسلم منہ بریٔ جو ایسا کرے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے برائت اور بیزاری کا اظہار فرما رہے ہیں، حدیث میں یہ مبالغہ فی الوعید زجر و توبیخ کے لئے ہے حقیقت مراد نہیں اس لئے کہ برائت کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ اس سے میرا کوئی تعلق نہیں، اور یہ نہایت سخت وعید ہے۔

## مسئلہ مترجم بہا میں مذاہب ائمہ

ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے اس میں جو اختلاف ہے وہ گذشتہ ابواب میں بیان ہو چکا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مایستنجی بہ کا طاہر ہونا ضروری ہے، حنفیہ مالکیہ کے یہاں طاہر ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور ظاہریہ کے نزدیک احجار متعین ہیں اور ایک مذہب یہاں پر ابن جریر طبریؒ کا ہے جو شاذ ہے وہ یہ کہ ان کے نزدیک استنجاء ہر طاہر اور نجس شئی سے بلا کراہت جائز ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے حدیث الباب سے استدلال کیا کہ استنجاء بشئ نجس صحیح نہیں غیر معتبر اور کالعدم ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ نہی فساد منہی عنہ پر دلالت نہیں کرتی، ہٰذا اس حدیث کا یہ مقتضیٰ نہیں کہ شئ نجس سے استنجاء کا تحقق ہی نہیں ہوتا ہے بلکہ نہی صرف ممانعت اور کراہت پر دلالت کرتی ہے[1]، شافعیہ نے دار قطنی کی ایک روایت

---

[1] مسئلہ اصولیہ مشہور ہے النھی عن الافعال الشرعیۃ یقتضی تقریرھا جیسے صوم یوم النحر کہ اس پر نہی وارد ہوئی ہے اور حرام ہے، اس کے باوجود اگر کوئی شخص اس دن میں روزہ رکھے تو شرعاً روزہ کا تحقق ہو جائے گا۔

پیش کی جس میں ہے انہما لایُطہّران (عظم اور رجیع سے طہارت نہیں حاصل ہوتی) دارقطنی کہتے ہیں اسنادہ صحیح علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں اس کا جواب یہ دیا کہ اس کی سند میں سلمۃ بن رجاء الکوفی راوی ہے جو متکلم فیہ اور ضعیف ہے۔ احقر کہتا ہے کہ لایطہران کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان چیزوں سے طہارت بلا تکلف حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ بہت احتیاط کے ساتھ اگر ان سے استنجاء کیا جائے تب ہی مقام کا انقاء ہو سکتا ہے تو چونکہ ان چیزوں کے ذریعہ مقام کا انقاء جو کہ مقصود ہے بسہولت حاصل نہیں ہو سکتا اس لئے کہا گیا انہما لایطہران۔

## استنجاء بالحجر کے مطہر محل ہونے میں علماء کا اختلاف

حضرت سہارنپوریؒ نے اس مقام پر ایک تحقیق بیان فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دراصل استنجاء کی حقیقت میں اختلاف ہو رہا ہے کہ وہ مطہّر محل ہے یا صرف مخفّفِ نجاست، شافعیہ کہتے ہیں وہ مطہر محل اور مزیل نجاست ہے مگر جب ہی جب کہ عدد ثلاث کا تحقق ہو جیسا کہ حدیث میں اس عدد کی تصریح ہے، اور رجیع وعظم چونکہ خود ناپاک ہیں اس لئے اگر ان سے استنجاء کیا جائے گا تو مقام پاک نہیں ہوگا، جیسا کہ دارقطنی کی روایت میں گذر چکا انہما لایطہران۔ اس کے تقابل سے معلوم ہو رہا ہے کہ حجر سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے، اور حنفیہ کہتے ہیں کہ استنجاء بالحجر صرف مقلّلِ نجاست ہے مطہّر محل نہیں ہے، ہاں! حق تعالیٰ شانہ نے ہمارے ضعف کی رعایت فرماتے ہوئے باوجود مقام کے پاک نہ ہونے کے اس کو طہارت کا حکم دیدیا ہے، گو فی الواقع طاہر نہیں ہوا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صرف استنجاء بالحجر پر اکتفاء کیا ہو اور ایسا شخص ماء قلیل میں داخل ہو جائے تو اس کے مقام کی نجاست لوٹ آنے کی وجہ سے پانی ناپاک ہو جائے گا، بہر حال ہمارے یہاں استنجاء خواہ بالحجر ہو خواہ بالروث والرجیع دونوں ہی مطہر محل نہیں، صرف طہارتِ محل کا حکم دیدیا جاتا ہے، لہٰذا دارقطنی کی روایت انہما لایطہران ہمارے مخالف نہیں رہی انتہی مافی البذل۔

لیکن احقر عرض کرتا ہے کہ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ان کے یہاں بھی استنجاء بالحجر سے مقام پاک نہیں ہوتا، بلکہ صرف عفو اور عدمِ مواخذہ کا درجہ ہے، البتہ حنابلہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں، طہارتِ محل وعدم طہارت جیسا کہ مغنی میں ہے، ہو سکتا ہے کہ شافعیہ کے یہاں بھی دونوں قول ہوں۔

۲ ۔ حدثنا یزید بن خالد الخ مصنفؒ کی غرض اس سے حدیث سابق کا طریق ثانی بیان کرنا ہے، چنانچہ پہلی سند میں شُیَیم روایت کرتے تھے شیبان سے اور شیبان رویفع سے، اور اس سند میں شُیَیم روایت کر رہے ہیں بجائے شیبان کے ابو سالم الجیشانی سے، اور ابو سالم جیشانی روایت کر رہے ہیں عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے، ایضاً کا مطلب یہی ہے کہ جس طرح شُیَیم اس کو روایت کرتے ہیں شیبان سے، اسی طرح روایت کرتے ہیں،

ابو سالم جیشانی سے، تو گویا یہ حدیث دو صحابہ سے مروی ہوئی، ایک حضرت رویفعؓ سے، دوسرے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، یذکر ذلك وھو معہ یعنی بیان کرتے تھے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اس حدیث کو جبکہ ابو سالم ان کے ساتھ حصن باب الیون میں پہرہ دے رہے تھے الیون مصر کا قدیم نام ہے، اور مسلمانوں کے اس کو فتح کرنے کے بعد اس کا نام فسطاط پڑ گیا تھا، اور آج کل مصر کے ساتھ مشہور ہے۔

قال ابوداؤد حصن الیون بالفسطاط علی جبل امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ حصنِ الیون جہاں ٹھہر کر پہرہ دیا جا رہا تھا، وہ ایک پہاڑ پر واقع ہے، جاننا چاہئے کہ الیون یا کے ساتھ ہے، اور البون باء موحدہ کے ساتھ بھی آتا ہے وہ ایک دوسرا شہر ہے یمن کے اندر، وہ یہاں مراد نہیں ہے۔

عن عبداللہ الدیلمی الخ دیلمی کا نام فیروز ہے، لہٰذا یہ عبداللہ بن فیروز الدیلمی ہوئے، تابعی ہیں وقیل لہ صحبۃ، یہ ضحاک بن فیروز الدیلمی کے بھائی ہیں قدم وفد الجن یعنی ایک مرتبہ جنات کا وفد آپ کی خدمت میں آیا اور انھوں نے آپ سے عرض کیا کہ آپ اپنی امت کو اس بات سے منع فرما دیں کہ وہ ہڈی یا لید یا کوئلہ سے استنجاء کریں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں میں ہماری روزی رکھی ہے، چنانچہ آپ نے اس سے منع فرمایا۔ وفد جمع ہے وافد کی۔ وفد کہتے ہیں ان منتخب اور چیدہ لوگوں کو جو ایک شہر سے دوسرے شہر میں کسی مسئلہ پر گفتگو کرنے کے لئے امراء سے ملنے آتے ہیں۔

شراح نے لکھا ہے یہ نصیبین کے جن تھے، نصیبین ایک شہر ہے جو موصل کے قریب منبعِ فرات پر واقع ہے، یہاں جنات کی کثرت ہے، اور یہاں کے جن سادات الجن کہلاتے ہیں، اور قرآن کریم میں جو آیا ہے واذ صرفنا الیك نفرًا من الجن تو اس آیت میں بھی جن سے جنِ نصیبین ہی مراد ہیں۔ بعض کہتے ہیں یہ سات تھے، اور بعض کہتے ہیں نو تھے۔ یہ قدوم وفد مکۂ مکرمہ میں، ہجرت سے پہلے ہوا تھا جیسا کہ بذل میں ہے۔

## حدیث الباب میں اختصار ہے

ایک روایت میں ہے آپ نے فرمایا اتانی داعی الجن فذھبت معہ یعنی ایک مرتبہ آپ کی خدمت میں جنات کا وفد حاضر ہوا، آپ اس وفد کے ساتھ ان کے یہاں تشریف لے گئے اور ان کے آپس کے نزاعات اور مقدمات فیصل فرمائے اخیر میں جنات نے آپ سے زاد کی بھی درخواست کی، چنانچہ آتا ہے فسألوہ الزاد فقال لکم کل عظم الحدیث یعنی حضور نے ان کی درخواست پر ان کو توشہ عنایت فرمایا اور فرمایا کہ تم جس ہڈی پر بھی گذروگے تو اس پر اس سے زائد گوشت پاؤگے جو اس پر پہلے تھا، اس پر پھر انھوں نے آپ سے یہ درخواست کی کہ اچھا جب یہ بات ہے تو آپ اپنی امت کو ہڈی وغیرہ سے استنجاء کرنے سے منع فرما دیں، چنانچہ آپ نے منع فرمایا، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث الباب مختصر ہے، پورا واقعہ اس طرح ہے جو اوپر

مذکور ہوا۔

جاننا چاہیئے کہ جنات کے وفود آپ کی خدمت میں کئی بار آئے مشہور ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ چھ بار پیش آیا، تین مرتبہ قبل الہجرت اور تین مرتبہ بعد الہجرت اس کا بیان باب الوضوء بالنبیذ میں آئیگا

قولہ جعل اللہ لنا فیہا رزقاً الخ رزق سے مراد صرف طعام اور کھانا نہیں ہے بلکہ قابل انتفاع چیز، اب جس طرح بھی انتفاع ہو لہذا کوئلہ سے اشکال ہٹ جائے گا، کیونکہ ضروری نہیں کہ کوئلہ کو کھائیں بلکہ مقصود انتفاع ہے جس طرح بھی ہو، ایسے ہی روث کے بارے میں کہا جائے گا۔ اور بعضوں نے کہا عظم جنات کے لئے اور روثہ ان کے حیوانات کے لئے رزق ہے۔ ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ جس طرح ہڈی پر دوبارہ گوشت پیدا فرما دیتے ہیں اسی طرح روث کو بھی اس کی اصلی شکل یعنی گھاس دانے کی طرف لوٹا دیا جاتا ہو تا کہ جنات کے دواب کے لئے رزق ہو جائے جیسا کہ شراح نے لکھا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## جنات کے لئے عظم کا رزق ہونا اور اس میں اختلاف روایات

جاننا چاہیئے کہ حدیث الباب میں ہڈی کا طعام الجن ہونا مطلقاً مذکور ہے لیکن روایات اس میں مختلف ہیں مسلم شریف کی روایت میں ہے لکم کل عظم ذکر اسم اللہ علیہ اور ترمذی میں اس کے خلاف ہے لکم کل عظم لم یذکر اسم اللہ علیہ یعنی ایک روایت میں ہے تمہارے لئے وہ ہڈی توشہ ہے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ اور ایک روایت میں ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، بعض شراح نے دفع تعارض اس طرح کیا ہے کہ مسلم کی روایت جس میں ذکر اسم وارد ہے وہ مسلمین جن کے لئے ہے، اور ترمذی کی روایت جس میں لم یذکر وارد ہے وہ کفار جن کے لئے ہے، لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اس جواب کو پسند نہیں فرمایا، حضرتؒ فرماتے ہیں کہ آپ سے صرف مسلمین جن نے سوال کیا تھا کفار جن آپ کے ساتھ کہاں تھے، نیز ان کے لئے آپ کو بیان فرمانے کی ضرورت کیا ہے، خود حضرتؒ کی رائے جیسا کہ کوکب میں مذکور ہے۔ یہ ہے کہ دونوں روایتوں کا محل الگ الگ ہے، مسلم کی روایت میں ذکر سے مراد ذکر عند الذبح ہے، اور ترمذی کی روایت میں لم یذکر سے مراد عند الاکل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جس عظم پر عند الاکل بسم اللہ نہیں پڑھی گئی وہ اوفر لحماً ہو جائے گی، اس لئے کہ ترک بسم اللہ کی وجہ سے اس کے کھانے والے نے اس کی برکت اس سے نہیں لی بخلاف اس کے جس نے بسم اللہ پڑھی اس کی برکت کھانے والے نے خود حاصل کر لی وہ جنات کے لئے اوفر لحماً نہ ہوگی، سبحان اللہ! کیا عمدہ توجیہ ہے، بھلا یہ باتیں شروح میں کہاں ہو سکتی ہیں، تو اب دونوں حدیثوں کو ملا کر مطلب یہ نکلا کہ وہ ہڈی جس پر ذبح کے وقت میں بسم اللہ پڑھی گئی ہو اور کھانے والے نے کھانے کے وقت بسم اللہ نہ پڑھی ہو اس کو جنات اوفر لحماً پائیں گے، باقی یہ بات کہ یہ کیسے پتہ چلے گا کہ کس حیوان

پر عندالذبح بسم اللہ پڑھی گئی ہے اور کس پر نہیں ؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی آپ نے ان لوگوں کو کوئی علامت بتادی ہوگی، یا یوں کہا جائے کہ جس پر عندالذبح بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو اس جانور کی ہڈی پر اللہ تعالیٰ گوشت پیدا ہی نہیں فرمائیں گے۔

## (۲۰) بَابُ الِاسْتِنْجَاءِ بِالْاَحْجَارِ

ترجمۃ الباب کی غرض میں دو احتمال ہیں، ممکن ہے استنجاء بالحجر کے ثبوت اور جواز کو بیان کرنا ہو، اور ہو سکتا ہے کہ بیانِ عدد مقصود ہو جیسا کہ لفظ جمع سے مفہوم ہو رہا ہے تو جاننا چاہئے کہ استنجاء بالحجر کے ثبوت اور جواز میں تو کوئی تردد اور کلام نہیں بے شمار احادیث سے اس کا ثبوت ہے، اسی لئے تمام علماء اہل سنت اس کے جواز کے قائل ہیں، البتہ شیعہ استنجاء بالحجر کا انکار کرتے ہیں، ایسے ہی ایک روایت ابن حبیب مالکیؒ کی ہے وہ یہ کہ استنجاء بالحجر صرف عادم الماء کے لئے ہے واجد الماء کے لئے جائز نہیں ہے، اور دوسری قسم استنجاء کی استنجاء بالماء ہے جس کا باب آگے مستقل آرہا ہے اس پر کلام وہاں آئے گا، ایسے ہی جمع بین الحجر والماء جو استنجاء کی تیسری قسم ہے، اس کو بھی وہیں بیان کیا جائے گا۔

دوسرا احتمال غرضِ ترجمہ میں بیان عدد کا تھا، سو یہ مسئلہ ائمہ کے درمیان اختلافی ہے، جو پہلے کئی بار گذر چکا ہے۔ شافعیہ حنابلہ کے یہاں عدد ثلاث کا ہونا ضروری ہے۔ حنفیہ مالکیہ کے یہاں مقصود انقاء ہے عدد ثلاث کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ ماقبل میں گو اختلاف گذر چکا لیکن دلائل پر کلام نہیں آیا تھا، یہاں اس مسئلہ کی ہمیں دلیل بیان کرنی ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیث الباب جس میں ہے فانہا تجزئ عنہ یعنی تین ڈھیلے ساتھ لے جائے اس لئے کہ وہ کافی ہوجاتے ہیں

**حدیث الباب حنفیہ کی دلیل ہے** سیاقِ کلام ولفظِ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ تین کی قید احترازی نہیں ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ عام طور سے تین کافی ہوجاتے ہیں، اور یہی بات حنفیہ کہتے ہیں لہذا یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہوئی، دارقطنی کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند صحیح حسن ہے

لیکن ابن رسلانؒ نے جو شافعی ہیں، اس حدیث سے اپنے مسلک پر دو طرح استدلال کیا ہے، ایک یہ کہ فلیذھب معہ امر کا صیغہ ہے، دوسرے یہ کہ لفظ یجزئ وجوب کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، ہم کہتے ہیں امر خواہ وجوب کے لئے ہو لیکن تین کی قید احترازی نہیں ہے، بلکہ عادی ہے کہ عادۃً تین کافی ہوجاتے

ہیں، اور دوسری بات جو انھوں نے فرمائی کہ اجزاء وجوب کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ طحاوی کی روایت کے الفاظ اس حدیث میں فانہا ستکفیہ وارد ہیں فثبت ماقلناہ۔

## حدیث بخاری سے وجوب و عدم وجوب ایتار کے سلسلہ میں فریقین کا استدلال

اس کے علاوہ اس مسئلہ میں عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جو بخاری شریف میں موجود ہے، جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاء حاجت کو جاتے وقت عبداللہ بن مسعودؓ سے فرمایا ابغنی بثلثۃ احجار، اس پر وہ فرماتے ہیں کہ میں نے تلاش کیا تو صرف دو حجر ملے، تیسرا نہیں ملا تو اس کے بجائے میں نے روثہ اٹھالیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجرین کو تو لے لیا اور روثہ کو پھینک دیا، اور فرمایا ھذا رکس۔ جاننا چاہئے کہ اس حدیث سے فریقین استدلال کرتے ہیں، شافعیہ تو عدد ثلاث کی قید سے کہ آپ نے یہ فرمایا تھا کہ تین ڈھیلے لے کر آؤ، اور حنفیہ اس طور پر کہ اس موقعہ پر آپ نے بظاہر حجرین پر اکتفار فرمایا، شافعیہ یوں کہتے ہیں کہ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ حجرین پر اکتفار فرمایا بلکہ ہو سکتا ہے کہ ایک حجر آپ کو آس پاس سے مل گیا ہو، ہم کہتے ہیں کہ اگر آپ کے پاس کوئی حجر ہوتا تو آپ شروع میں تین کی قید کیوں لگاتے۔ پس ظاہر یہ ہے کہ اس موقعہ پر آپ نے دو ہی پر اکتفار فرمایا نیز اگر حجر ثالث کا ہونا ضروری تھا تو آپ دوبارہ طلب فرماتے۔ یہ بات امام طحاویؒ نے فرمائی۔

اس پر علامہ سندھیؒ نے اشکال کیا، گو وہ حنفی ہیں کہ چونکہ امر سابق کی تعمیل ابھی تک نہیں ہوئی تھی، اس لئے امر جدید کی حاجت نہیں تھی۔ لہذا اس وقت تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سابق طلب باقی رہی، یہ بات ان کی بجا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ ایتار ثالث کا تحقق تو ہونا چاہئے، طلب سابق باقی ہو یا نہ ہو۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے شافعیہ کی طرف سے اس کا دوسرا جواب دیا ہے، وہ فرماتے ہیں وغفل الطحاوی رحمہ اللہ عما اخرجہ احمد فی مسندہ اور پھر انھوں نے عبداللہ بن مسعود کی یہی روایت ذکر کی ہے جس میں یہ زیادتی ہے ائتنی بحجر یعنی حضور نے دو حجر رکھ کر فرمایا، ایک ڈھیلا اور لے کر آؤ تو گویا حافظ نے امام طحاویؒ پر الزام دیا کہ وہ مسند احمد کی روایت پر مطلع نہیں ہوئے۔ حالانکہ اس میں حجر ثالث کی طلب موجود ہے، ہماری طرف سے علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں مسند احمد کی اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ زیادتی منقطع ہے، اس لئے کہ اس حدیث کو ابو اسحق علقمہ سے روایت کرتے ہیں۔ حالانکہ ابو اسحق کا سماع علقمہ سے ثابت نہیں جس کا اقرار خود امام بیہقیؒ کو ہے۔ مگر وہ یہاں سکوت کر گئے، دوسری جگہ وہ اس کے مُقِر ہیں، نیز میں کہتا ہوں اس حدیث عبداللہ بن مسعود پر امام ترمذیؒ اور امام نسائیؒ نے باب الاستنجاء بالحجرین ترجمہ قائم کیا ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کے نزدیک اس حدیث میں استنجاء بالحجرین مذکور ہے اور وہ زیادتی جس کو حافظ بیان

کررہے ہیں، ان دونوں حضرات کو بھی تسلیم نہیں ہے، کیا حافظ صاحبؒ یہاں بھی یہی کہیں گے غفل الامام الترمذی والامام النسائی۔

قال ابوداؤد کذا رواہ ابواسامة مصنفؒ کی غرض میں دو قول ہیں، حضرت نے بذل میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث کی سند میں اختلاف ہے، بعضوں نے ہشام بن عروہ اور عمرو بن خزیمہ کے درمیان ایک راوی کا واسطہ ذکر کیا ہے جس کا نام عبدالرحمن بن سعد ہے جیسا کہ بیہقی کی روایت میں ہے تو اب مصنفؒ یہ فرمارہے ہیں کہ اکثر رواۃ نے اس سند کو اسی طرح بیان کیا ہے جو اوپر مذکور ہے، یعنی بدون واسطہ عبدالرحمن کے اور صاحب منہل نے ایک دوسری غرض لکھی ہے کہ اس حدیث کو سفیان بن عیینہ نے بھی ہشام سے روایت کیا ہے لیکن انھوں نے شیخ ہشام ابووجزہ کو قرار دیا، بجائے عمرو بن خزیمہ کے، تو مصنفؒ یہ فرمارہے ہیں کہ جس طرح ابومعاویہ نے اس حدیث کو ہشام سے نقل کیا اسی طرح ابواسامہ اور ابن نمیر بھی اس کو روایت کرتے ہیں یعنی ہشام بن عروہ کا استاذ عمرو بن خزیمہ ہی کو قرار دیتے ہیں نہ کہ ابووجزہ کو جیسا کہ سفیان بن عیینہ نے کیا، لہذا سفیان کی روایت وہم ہے[۱]۔

**شرح السند** عن ابی حازم ان کا نام سلمہ بن دینار ہے، مسلم بن قرط یہ راوی ضعیف ہیں، ابومعاویة ان کا نام محمد بن خازم ہے، عُمارة بن خزیمة صاحب منہل نے عمارہ کو بکسر العین لکھا ہے مگر یہ وہم ہے صحیح بضم العین ہے، بظاہر ان کو وہم ایک اور نام سے ہوا وہ یہ کہ ایک صحابی ہیں اُبی بن عِمارة یہ عِمارہ البتہ بکسر العین ہے واللہ اعلم۔

خزیمة بن ثابت یہ مشہور صحابی ہیں، ذوالشہادتین ان کا لقب ہے جو ایک خاص[۲] واقعہ کی وجہ سے ان کو عطا ہوا تھا، یہ واقعہ ابوداؤد کی کتاب القضاء میں آئے گا جس کے اخیر میں یہ ہے من شهد له خزيمة فهو حسبه

---

[۱] صاحب منہل نے جو غرض بیان کی وہ احقر کو اقرب الی کلام المصنف معلوم ہوتی ہے، جس کی تقریر زیادہ واضح ہے، وہ یہ کہ مصنفؒ ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کررہے ہیں اور وہ یہاں کتاب میں تین ہیں ابومعاویہ، ابواسامہ، ابن نمیر یہ تینوں اس روایت کو ہشام سے ایک ہی طرح روایت کرتے ہیں، اور ہشام کے چوتھے شاگرد سفیان بن عیینہ ہیں وہ دوسری طرح روایت کرتے ہیں، اس تقریر میں تقابل خوب ہے۔ [۲] یہ واقعہ شراء فرس سے متعلق ہے جو آپ نے ایک اعرابی سے خرید لیا تھا لیکن معاملہ طے ہونے کے بعد اس نے بیع سے انکار کردیا اور آپ سے شاہد کا مطالبہ کیا، اس پر حضرت خزیمہ نے جو اصل واقعہ کے وقت موجود بھی نہیں تھے، آپ کی تصدیق کی آپ نے پوچھا کہ تم تصدیق کیسے کررہے ہو انھوں نے عرض کیا آپ کے ارشاد کے بموجب اس پر آپ نے فیصلہ فرمادیا کہ ہمیشہ کے لئے تنہا ان کی شہادت کافی ہوگی۔

(۲۲)

# باب فی الاستبراء

## ایک ہی سلسلہ کے متعدد تراجم ابواب اور ان میں باہمی فرق

صاحب غایۃ المقصود نے اس ترجمہ کو استنجار بالحجر پر محمول کیا ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوگا کہ استنجار بالحجر کا باب تو ابھی گذرا ہے اور حضرت سہارنپوری رحمہ نے اس کو استنجار بالمار پر محمول فرمایا ہے، اس پر بھی اشکال ہوگا کہ اس سے اگلا باب استنجار بالمار کا آرہا ہے اور اس کے علاوہ ایک اشکال یہ ہے کہ باب الاستبرار شروع کتاب میں گذرچکا، تو یہاں پر آخر اس سے کیا مراد ہے؟ اور اس استبرار و گذشتہ استبرار میں کیا فرق ہے؟ کسی طرح بات نہیں بن رہی ہے، لیکن بحمداللہ حضرت سہارنپوری رحمہ نے بذل میں ان جملہ ابواب کے مقاصد و اغراض کی توضیح اس طور پر فرمائی ہے کہ سب خلجان رفع ہوجاتے ہیں وہ یہ کہ ماقبل میں جو استبرار من البول آیا ہے اس سے مراد مطلق توقی عن البول ہے، یعنی پیشاب سے احتیاط کرنا خواہ اس کا تعلق بدن کے کسی حصہ سے ہو یا کپڑے سے ہو، اور خواہ اپنے پیشاب سے ہو یا دوسرے کے، اور یہاں پر استبرار سے مراد استنجار بالمار ہے، لیکن مقصود یہ ہے کہ استنجار بالمار لازم نہیں جیساکہ حدیث الباب سے ثابت ہو رہا ہے، اب جب اس باب سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ استنجار بالمار غیر لازم ہے تو اس سے شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید مسنون بھی نہیں ہے اور یہ کہ اس کی کوئی اہمیت نہیں تو اس کے دفعیہ کے لئے اگلا باب قائم کیا، باب فی الاستنجاء بالماء اور اس سے استنجار بالمار کو ثابت کیا، باب فی الاستبراء میں استنجار بالمار کے لزوم کی نفی ہے، اور آئندہ باب سے استنجار بالمار کا ثبوت ہے۔ اب تمام تراجم کی غرض واضح ہوگئی، اور تکرار کا اشکال بھی ختم ہوگیا۔ ثم ظہر لی ان الغرض من الترجمۃ الاولی اثبات الایتار کما ہو مسلک الشافعی واحمد، والغرض

عن عائشۃ، قولہ فقال ما ھذا یا عمر الخ ہم بیان کرچکے ہیں کہ اس باب سے مصنف رحمہ کی غرض استنجار بالمار کو بیان کرنا ہے، یعنی یہ کہ وہ ضروری نہیں ہے۔

## حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت

لیکن حدیث الباب میں تو استنجار کا ذکر نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ تتوضأ بہ کی تفسیر میں شراح کے دو قول ہیں، حافظ عراقی رحمہ کی رائے یہ ہے کہ اس سے وضوء شرعی مراد ہے، اور بعض حضرات کی رائے، جس میں امام ابوداؤد اور امام ابن ماجہ بھی ہیں، یہ ہے کہ یہاں وضوء سے طہارت یعنی استنجار بالمار مراد ہے تو مطلب یہ ہوا کہ حضرت عمرؓ جو پانی لائے تھے آپ کے پاس وہ استنجار کے لئے لائے تھے تو اس پر آپ نے فرمایا کہ میں اس بات کا مامور نہیں کہ ہمیشہ پیشاب کے بعد استنجار بالمار کروں۔

## باوجود اتحادِ سند کے حاء تحویل لانے کا منشاء

اس حدیث کی سند میں حاء تحویل واقع ہوئی ہے، پہلی سند میں مصنفؒ کے استاذ قتیبہ وغیرہ ہیں، اور دوسری میں عمرو بن عون، اور پھر ان دونوں کے استاذ دونوں سندوں میں ایک ہی ہیں یعنی ابویعقوب جن کا نام عبد اللہ بن یحیٰی ہے، لہٰذا دونوں سندیں مشائخ اور رواۃ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں دونوں سندیں رجال کے اعتبار سے بالکل ایک ہیں، لہٰذا تحویل کا کوئی موقعہ نہیں، لیکن چونکہ دونوں کی سند میں تعبیر کا فرق موجود ہے، صرف اس فرق کی وجہ سے حاء تحویل لے آئے اور وہ تعبیر کا فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں قتیبہ وغیرہ نے اپنے استاذ کا نام عبد اللہ بن یحیی ذکر کیا، اور عمرو بن عون نے بجائے نام کے کنیت ابویعقوب ذکر کی، دوسرا فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں حدثنا عبد اللہ ہے اور یہاں اخبرنا بس اسی فرق کو ظاہر کرنے کے لئے مصنفؒ حاء تحویل لے آئے، یہ غایت اہتمام و احتیاط کی بات ہے۔

# باب فی الاستنجاء بالماء

(۲۳)

## استنجاء کے اقسام اور ان کا ثبوت اور حکم شرعی

اس باب پر کلام کسی قدر گذشتہ باب میں بھی آچکا ہے، اس باب کو منعقد کرنے اور استنجاء بالماء کو ثابت کرنے کی ایک غرض یہ ہے کہ بعض علماء نے استنجاء بالماء کو مکروہ سمجھا ہے، جیسا کہ ابن حبیب مالکیؒ سے منقول ہے، وہ کہتے ہیں کہ پانی پینے کی چیز ہے، جس طرح آپ روٹی سے استنجاء نہیں کرسکتے جو کھانے کی چیز ہے تو پانی سے کیوں کرتے ہیں وہ پینے کی چیز ہے، جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، پانی کے بارے میں تصریح ہے کہ وہ مطہر ہے، تو جہاں وہ ایک پینے کی چیز ہے، تطہیر بھی اس کی تخلیق سے مقصود ہے، ارشاد باری ہے وانزلنا من السمآء ماءً طهورًا الآیۃ لہٰذا پانی کو خبز پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، نیز بعض صحابہ سے مروی ہے جیسے عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن زبیر کہ وہ استنجاء بالماء نہیں کرتے تھے، اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضرت حذیفہؓ بھی اس کے قائل نہ تھے، چنانچہ انھوں نے فرمایا اذا لایزال النتنُ بیدی کہ اگر میں (بعد الغائط) استنجاء بالماء کروں گا تو میرے ہاتھ میں اسے بدبو زائل نہ ہوگی تو ان جیسے اقوال کو رد کرنے کے لئے مصنفؒ نے باب الاستنجاء بالماء باندھا ہے، اور حدیث الباب سے ثابت کیا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استنجاء بالماء ثابت ہے، نیز ابن التین نے امام مالکؒ سے نقل کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے استنجاء بالماء ثابت نہیں ہے

چنانچہ مؤطا میں ہے قال یحیی سئل مالك عن غسل الفرج من البول والغائط، هل جاء فيه اثر؟ فقال بلغنی ان بعض من مضی کانوا

یتوضؤ ون من الغائط لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، صحیحین کی روایت سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا استنجاء بالماء ثابت ہے ہم۔ باب الاستنجاء بالاحجار کے شروع میں بیان کرچکے ہیں کہ استنجاء بالحجر کا ثبوت روایات کثیرہ سے ہے اور اسی کے قریب قریب استنجاء بالماء کا ثبوت بھی ہے۔

تیسری قسم ہے استنجاء کی، استنجاء بالحجر والماء یعنی حجر وماء دونوں کو جمع کرنا، اس کا ثبوت روایات سے زیادہ مشہور نہیں ہے، جو روایات صحیح ہیں وہ اس میں صریح نہیں اور جو صریح ہیں وہ زیادہ صحیح نہیں، ضعیف ہیں مجمع الزوائد وغیرہ میں ہیں جیساکہ معارف السنن میں لکھا ہے، حضرت مولانا عبدالحی صاحب نوراللہ مرقدہٗ کی رائے یہ ہے کہ جمع بین الحجر والماء بعدالغائط حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے ثابت ہے، اور بعدالبول ثابت نہیں ہے، لیکن حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے، جیساکہ طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ وہ جمع بین الحجر والماء بعدالبول فرماتے تھے (ذکرہ مولنا عبدالحیؒ فی مقدمۃ الہدایۃ)

۱۔ عن انس بن مالکؓ قولہ ومعہ غلام معہ میضاۃ الخ غلام کا اطلاق فطام سے لے کر سات سال تک ہوتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ پیدائش سے لے کر بلوغ تک، علامہ زمخشریؒ فرماتے ہیں حدّ التحاء یعنی داڑھی نکلنے تک، بعض روایات میں ہے غلامنا اور بعض میں ہے غلام من الانصار اس غلام کی تعیین میں اختلاف ہے، امام بخاریؒ کا سیاق اس بات کی طرف مشیر ہے کہ یہ عبداللہ بن مسعودؓ ہیں، لیکن آگے روایت میں آرہا ہے وھو اصغرنا، ایسی صورت میں عبداللہ بن مسعودؓ مراد لینا مشکل ہے وہ تو کبراء صحابہ میں ہیں، حضرت انسؓ جو راوی حدیث ہیں ان سے بہت بڑے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد جابر بن عبداللہ ہیں جیساکہ مسلم کی روایت کے سیاق سے مترشح ہوتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ ہوسکتا ہے حضرت ابوہریرہؓ ہوں بہرحال یہ سب حضور کے خدام میں سے ہیں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان تینوں کے علاوہ کوئی اور انصاری صحابی ہوں میضاۃ یعنی وضوء کا برتن جس میں وضوء کے بقدر پانی سماسکے، قولہ وقد استنجی بالماء یہ لفظ استنجاء بالماء کے بارے میں صریح ہے، اور اسی سے ترجمۃ الباب کو مطابقت ہے۔

۲۔ عن ابی ھریرۃؓ نزلت ھذہ الآیۃ الخ قباء مدینہ کے قریب ایک مشہور آبادی ہے، پہلے وہ اطرافِ مدینہ میں سے تھی، لیکن اب مدینہ کی آبادی وہاں تک پہنچ گئی ہے قُباء منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھا گیا ہے، اگر بتاویل بقعہ رکھا جائے تو علمیت اور تانیث کی وجہ سے غیر منصرف ہوگا، اور اگر بتاویل مکان رکھا جائے تو منصرف ہوگا، آیت کریمہ فیہ رجال میں ضمیر مسجد قباء کی طرف راجع ہے، مدینہ منورہ میں سب سے پہلے اس مسجد کی بناء ہوئی، اور اس کے بعد مسجد نبوی کی، اس مسجد کے بہت سے فضائل حدیث میں وارد ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر شنبہ کو وہاں تشریف لے جاتے اور اس مسجد میں دوگانہ ادا فرماتے

ایک روایت میں ہے کہ مسجد قباء میں دو رکعت پڑھنے کا ثواب ایک عمرہ کے برابر ہے، صحیحین وغیرہ کتب صحاح میں اس مسجد کے فضائل کے بارے میں ابواب موجود ہیں

قولہ کانوا یستنجون بالماء معلوم ہوا کہ آیت کریمہ میں طہارت سے استنجاء بالماء مراد ہے، ایک روایت میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ قباء تشریف لے گئے اور ان سے پوچھا کہ کیا ہے وہ چیز جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے طہارت کے بارے میں تم لوگوں کی تعریف فرمائی ہے تو ان لوگوں نے کہا کہ ہم نے اہل کتاب کو دیکھا کہ وہ استنجاء کے بعد پانی سے اپنے مقعد کو دھوتے ہیں، تو ان کے اتباع میں ہم بھی ایسا ہی کرنے لگے۔

## استنجاء میں جمع بین الحجر والماء کا ثبوت

اور مسند بزار کی روایت میں ہے جیسا کہ تفسیر جلالین میں ہے انا نتبع الحجارۃ الماء کہ ہم استنجاء بالحجر کے بعد استنجاء بالماء کرتے ہیں، اس پر آپ نے فرمایا ہو ذلك فعليكموہ یعنی ہاں! اسی پر تمہاری تعریف کی گئی ہے لہٰذا اس کو لازم پکڑ لو، حضرت سہارنپوری نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ استنجاء بالحجر والماء دونوں کرتے تھے، اور حضرت کی تائید اوپر والی روایت سے ہو رہی ہے، لیکن امام نووی نے اس کا انکار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا جمع بین الحجر والماء ثابت نہیں، ابھی قریب میں جمع بین الحجر والماء کے سلسلہ میں کلام گذر چکا ہے،

## باب الرجل يدلك يده بالارض اذا استنجى

یعنی استنجاء کے بعد ہاتھ زمین پر رگڑنا تاکہ رائحہ کریہہ اور آثار نجاست بالکل زائل ہو جائیں، عوام میں مشہور ہے کہ مٹی سے ہاتھ مانجھنا مورث فقر ہے، اس سے اس کی تردید ہو رہی ہے کہ یہ بے اصل بات ہے چنانچہ حدیث الباب میں ہے ثم مسح يده على الارض۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء تشریف لے جاتے تو میں آپ کے پاس کسی برتن میں پانی لاتا، آپ اس سے استنجاء فرماتے اور پھر ہاتھ زمین پر رگڑتے پھر میں دوسرے برتن میں پانی لے کر آتا اس سے آپ وضوء فرماتے تَوْرٌ کہتے ہیں اس برتن کو جو پیتل کا یا پتھر کا ہو، اور رَکْوَۃ کہتے ہیں اس چھوٹے سے برتن کو جو چمڑے کا ہوتا ہے، اس حدیث سے یہ شبہ نہ کیا جائے کہ استنجاء سے بچے ہوئے پانی سے وضوء کرنا مکروہ یا خلاف اولیٰ ہے، بلکہ دوسرے برتن میں،

وضوء کے لئے پانی لانا، اس لئے تھا کہ پہلا پانی دونوں کاموں کے لئے ناکافی تھا، ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک برتن کے پانی سے وضوء استنجاء اور غسل کرنا ثابت ہے، جیسا کہ حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے

## کیا استنجاء کے بعد ہاتھ سے رائحہ کریہہ کا ازالہ طہارت کے لئے ضروری ہے؟

قولہ ثم مسح یدہ علی الارض حضرت سہارنپوری نے بذل میں حضرت گنگوہیؒ کی تقریر سے اس مقام پر ایک مسئلہ کی تحقیق فرمائی ہے وہ یہ کہ ہاتھ سے ازالۂ نجاست کے بعد اس میں جو رائحۂ کریہہ باقی رہجاتی ہے، اس کا ازالہ ضروری ہے یا غیر ضروری، نیز یہ کہ اس رائحہ کی حقیقت کیا ہے اس میں حضرتؒ نے دو قول تحریر فرمائے ہیں، ایک جماعت فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس کا ازالہ ضروری ہے الا ماشق زوالہ، اور دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ ہاتھ سے یا بدن سے عین نجاست کے زوال سے ہاتھ اور بدن پاک ہوجاتا ہے، طہارت کا تحقق رائحہ کریہہ کے زوال پر موقوف نہیں، اب ان میں سے ہر ایک کی رائے کا ایک منشاء ہے، جو لوگ کہتے ہیں ازالہ ضروری ہے وہ کہتے ہیں کہ اس رائحۂ کریہہ کی حقیقت دراصل نجاست کے وہ اجزاء صغار ہیں جو پوشیدہ اور غیر مرئی ہیں اسلئے اس کا ازالہ ضروری ہے، دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ اجزاء نجاست نہیں ہیں بلکہ مصاحبت بالنجاست کا اثر ہے کہ چونکہ کچھ دیر تک ہاتھ پر نجاست لگی رہی ہے، اس سے ہاتھ متأثر ہوا تو یہ ہمنشینی کا اثر ہے، عین نجاست نہیں ہے، لہذا اس کا ازالہ ضروری نہیں واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم

## شرح السند

قولہ وھذا لفظہ، ضمیر شریک کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ اسود کی طرف راجع ہے، یہاں پر دو سندیں ہیں ایک کی ابتداء ابراہیم سے ہے، دوسری کی محمد بن عبداللہ سے، یہ دونوں مصنفؒ کے استاذ ہیں، پھر پہلی سند میں شیخ الشیخ اسود ہیں، اور دوسری میں وکیع، پھر یہ دونوں یعنی اسود اور وکیع روایت کر رہے ہیں شریک سے، لہذا شریک ملتقی السندین ہوئے تو مطلب یہ ہوا کہ یہ الفاظ اسود کے ہیں وکیع کے نہیں ہیں، یہاں پر شریک جو کہ ملتقی السندین ہے دونوں جگہ مذکور ہے، پہلی سند میں بھی اور دوسری میں بھی، ملتقی السندین کو کبھی صرف دوسری سند میں بیان کرتے ہیں، اور کبھی دونوں میں تو یہاں پہلی سند سے شریک کو حذف کرنا بھی صحیح ہے، کیونکہ آگے دوسری سند میں تو وہ آ ہی رہے ہیں خوب سمجھ لو۔

قولہ المعنی تقدیر عبارت ہے معنی حدیثھما واحدٌ یعنی اسود اور وکیع دونوں اس حدیث کے راوی ہیں، مضمون دونوں نے ایک ہی بیان کیا، لیکن لفظوں میں کچھ فرق ہے قولہ عن المغیرۃ

حضرت سہارنپوریؒ کی تحقیق بذل میں یہ ہے کہ لفظ المغیرہ یہاں پر سند میں نہیں ہونا چاہئے، چنانچہ حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوریؒ کے قلمی نسخہ میں نہیں ہے اور اسی طرح یہ روایت نسائی اور ابن ماجہ میں بھی ہے ان دونوں کتابوں میں یہ نام نہیں ہے، اس کے علاوہ طبرانی نے تصریح کی ہے کہ اس حدیث کو ابو زرعہ سے ابراہیم بن جریر کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا، لہٰذا اس سند میں ابراہیم کے بعد صرف عن ابی زرعۃ ہونا چاہئے، درمیان میں عن المغیرۃ غلط ہے، نیز جاننا چاہئے کہ ابراہیم ابو زرعہ کے چچا ہوتے ہیں تو گویا چچا بھتیجے سے روایت کر رہے ہیں، لہٰذا یہ روایت روایۃ الاکابر عن الاصاغر کے قبیل سے ہوئی۔

# (۲۷) بَابُ السِّوَاكِ

## ابواب کی مناسبت اور ترتیب

آداب استنجاء کے ابواب جو تقریباً بائیس ہوگئے ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنفؒ اصل مقصد یعنی وضوء کو بیان کرتے ہیں، گویا وضوء کی ابتداء باب السواک سے کر رہے ہیں، اور فرضیت وضوء کا باب، باب فرض الوضوء آگے آرہا ہے، جس میں مصنفؒ لاتقبل صلوٰۃ بغیر طہور، حدیث لائے ہیں، اب سوال یہ ہے کہ وضوء کا باب قائم کرنے سے پہلے سواک کا باب کیوں قائم کیا؟ سو ہو سکتا ہے کہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہو کہ مسواک اجزاء وضوء میں سے نہیں ہے، چنانچہ امام اعظمؒ سے منقول ہے انہ من سنن الدین یا اس بات کی طرف اشارہ کیا ہو کہ مسواک کو وضوء پر مقدم کرنا چاہئے، دراصل اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ مسواک کی ابتداء وضوء شروع کرنے سے پہلے ہونی چاہئے تاکہ تسمیہ علی الوضوء نظافتِ فم کے ساتھ ہو یا اس کو وضوء شروع کرنے کے بعد مضمضہ کے وقت کیا جائے، دونوں قول ہیں۔

## مسواک کے مباحث اربعہ کا تفصیلی بیان

یہاں پر چند بحثیں ہیں، ۱۔ سواک کے معنیٰ لغوی اور عرفی، اور مأخذ اشتقاق۔ ۲۔ اس کا حکم من حیث الوجوب والسنیۃ۔ ۳۔ مسواک صرف سنن وضوء سے ہے یا سنن وضوء وصلوٰۃ دونوں سے ہے، ۴۔ مسواک کے فضائل وخواص۔

بحث اول، سِواک بکسر السین مایدلک بہ الاسنان یعنی وہ لکڑی وغیرہ جس سے دانتوں کو رگڑا جائے سَاكَ يَسُوكُ سوکًا سے ماخوذ ہے، جس کے معنی مسواک سے رگڑنے کے ہیں، اور لفظ سواک کا

استعمال معنی مصدری اور آلہ یعنی مسواک دونوں میں ہوتا ہے، جس وقت آلہ مراد ہوگا اس وقت اس کی جمع سُوُكٌ آئے گی، جیسے کتابٌ کی جمع کتبٌ اور کہا گیا ہے کہ سواک ماخوذ ہے تساوکت الابل سے، اور یہ اس وقت کہتے ہیں جب کہ اونٹ ضعف کی وجہ سے بہت آہستہ اور نرم چال چل رہے ہوں، سو اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مسواک نرمی کے ساتھ کرنی چاہئے۔ اور اصطلاح فقہاء میں سواکٌ کے معنی ہیں لکڑی یا کوئی موٹا کپڑا وغیرہ دانتوں میں استعمال کرنا تاکہ دانتوں کی گندگی اور پیلاپن دور ہو جائے بہتر یہ ہے کہ مسواک کسی کڑوے درخت کی ہو، اور لکھا ہے افضل اراک یعنی پیلو کی ہے، اس کے بعد درجہ زیتون کا ہے۔ اور فقہاء نے لکھا ہے کہ عورت کے لئے عِلک یعنی گوند مسواک کے قائم مقام ہے۔

بحث ثانی مسواک کا حکم، بعض علماء نے اس کی سنیت پر اجماع نقل کیا ہے۔ لیکن نقلِ اجماع صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس میں اختلاف ہے، ائمہ اربعہ تو اس بات پر متفق ہیں کہ صرف سنت ہے واجب نہیں ہے اور ظاہریہ کے نزدیک مطلقاً واجب ہے، اور ابن حزم ظاہری صرف جمعہ کے دن اس کے وجوب کے قائل ہیں اور اسحق بن راہویہ کی طرف نسبت کی جاتی ہے کہ ان کے نزدیک مسواک عندا لتذکر صحت صلوٰۃ کے لئے شرط ہے، اور نسیان کے وقت معاف ہے۔ لیکن امام نوویؒ نے اس انتساب کا انکار کیا ہے، یعنی ان کا مذہب یہ نقل کرنا صحیح نہیں ہے، یہ اختلاف جو ذکر کیا گیا ہے امت کے حق میں ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ظاہر یہ ہے کہ مسواک واجب تھی، جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوگا

بحث ثالث، جاننا چاہئے کہ مسواک شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں سننِ وضوء اور سننِ صلوٰۃ دونوں سے ہے مستقلاً، اور حنفیہ کے یہاں مشہور قول کی بنا پر صرف سنن وضوء سے ہے نہ کہ سنن صلوٰۃ سے، لیکن ایک قول ہمارے یہاں یہ ہے کہ نماز کے وقت بھی مستحب ہے، جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے کہ پانچ اوقات میں مستحب ہے: ۱- عند اصفرار الاسنان ۲- عند تغیر الرائحہ یعنی جب منہ میں کسی قسم کی بو پیدا ہو جائے، ۳- عند القیام من النوم ۴- عند القیام الی الصلوٰۃ ۵- عند الوضوء سو اس قول کی بنا پر ہمارے اور شافعیہ کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ ہمارے یہاں مؤکد یعنی سنت ہے عند الوضوء اور غیر مؤکد یعنی مستحب ہے عند الصلوٰۃ، اور عند الشافعیہ نماز کے وقت بھی مؤکد ہے، اور کتبِ مالکیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی وہ سننِ وضوء سے ہے، لیکن ان کے یہاں ذرا تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر وضوء اور نماز کے درمیان زیادہ فصل ہو گیا ہو تو پھر اس صورت میں عند الصلوٰۃ بھی سنت ہے، میں کہتا ہوں کہ ہمیں اور آپ کو بھی ایسا ہی کرنا چاہئے کہ اگر کسی شخص کی وضوء پہلے سے ہے، اور اس کا تجدید وضوء کا ارادہ نہیں ہے، تو نماز سے پہلے صرف مسواک کرلے، اس لئے کہ آخر ہمارے یہاں بھی ایک قول

استحباب عند الصلوۃ کا ہے، اور کتبِ مالکیہ میں تو اس کی تصریح ہے ہی۔

**بحث ثالث میں اختلاف علماء کا منشاء و مدار** فتح الملہم شرح مسلم میں اس سلسلہ میں ایک نفیس تحقیق فرمائی ہے، وہ یہ کہ اس اختلاف اور بحث کا مدار الفاظ واردہ فی الحدیث پر ہے، چنانچہ اس سلسلہ میں چار[1] قسم کی روایات ہیں، ۱- عند کل وضوء ۲- مع کل وضوء ۳- عند کل صلوۃ ۴- مع کل صلوۃ، حاصل یہ کہ صلوۃ اور وضوء دونوں کے ساتھ احادیث میں سواک کا ذکر وارد ہے اور پھر دونوں میں دو صورتیں ہیں، بلفظ عند اور بلفظ مع، سو جاننا چاہئے کہ لفظ مع کا مدلول اتصال اور معیت ہے بخلاف عند کے کہ وہ اتصال اور قرب دونوں پر صادق آتا ہے، اتصال اس کے لئے ضروری نہیں، جیسا کہ شیخ الرضی کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے، اس کے بعد آپ سمجھئے صلوۃ کے ساتھ مشہور روایات میں لفظ عند وارد ہے، اور وضوء کے بارے میں لفظ عند اور لفظ مع دونوں کے ساتھ کثرت سے وارد ہوا ہے، لہٰذا جو مسواک وضوء کے وقت ہو رہی ہے اس پر عند کل وضوء اور مع کل وضوء دونوں روایتیں صادق آرہی ہیں، اسی طرح عند کل صلوۃ بھی وہاں صادق آرہا ہے، کیونکہ عند کا مقتضی صرف مقارنت و اتصال نہیں بلکہ قرب پر بھی صادق آتا ہے، البتہ مع کل صلوۃ وہاں صادق نہیں آرہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظ اگرچہ بخاری کی ایک روایت میں وارد ہے لیکن خلافِ مشہور ہے، چنانچہ حافظ نے اس کے شاذ ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے حاصل یہ کہ جو لفظ ہمارے خلاف ہو سکتا ہے وہی شاذ ہے، اس کے علاوہ باقی تینوں الفاظ ہمارے مسلک کے موافق ہیں، تقریر بالا سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ عند کل صلوۃ والی روایت میں حنفیہ کے نزدیک

---

[1] چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ حدیث جو اس باب میں مذکور ہے، اور یہی روایت مسلم میں بھی ہے، اس میں ہے عند کل صلوۃ اور عند کل وضوء یا مع کل وضوء یہ الفاظ نسائی، مسند احمد، بیہقی، طحاوی طبرانی میں موجود ہیں، اسی طرح بخاری شریف کی کتاب الصوم میں تعلیقاً عند کل وضوء کا لفظ آیا ہے، البتہ بخاری کی کتاب الجمعہ میں مع کل صلوۃ وارد ہے، جس کے شاذ ہونے کی طرف حافظ نے اشارہ کیا ہے، اور ابن حبان کی ایک روایت میں وارد ہے، مع الوضوء عند کل صلوۃ اور یہ لفظ حنفیہ کی توجیہ کے عین مطابق ہے، کیونکہ اس سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ مسواک وضوء کے ساتھ ہو گی وہی عند کل صلوۃ بھی ہے۔

مضاف محذوف ماننے کی حاجت نہیں جیساکہ بعض کرتے ہیں، اب اس تقریر سے تمام روایات مجتمع اور متفق ہوجاتی ہیں۔

بحث رابع مسواک کے فضائل اور خواص، اس کی فضیلت کے لئے یہ حدیث کافی ہے السواك مطهرة للفم مرضاة للرب، کہ مسواک سے منھ کی پاکیزگی اور نظافت اور باری تعالیٰ کی خوشنودی حاصل ہوتی ہے، یہ روایت تو نسائی شریف کی ہے وذکرہ البخاری تعلیقاً اور دوسری روایت جو مسند احمد وغیرہ میں ہے، اس میں یہ ہے صلوٰة بسواك افضل من سبعين صلوٰة بغير سواك یعنی وہ ایک نماز جو مسواک کرکے پڑھی جائے، ان ستر نمازوں سے بہتر ہے جو بلا مسواک پڑھی جائیں، ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس غیر معمولی فضیلت کی بڑی اچھی وجہ تحریر فرمائی ہے وہ لکھتے ہیں کہ مسواک کرکے نماز پڑھنا اہتمام پر دلالت کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کو بندہ سے اہتمام فی العبادت ہی مطلوب ہے، کثرتِ عمل مطلوب نہیں، چنانچہ ارشاد ربانی ہے الذی خلق الموت والحیوٰة لیبلوکم ایکم احسن عملاً۔ الآیۃ وہ فرماتے ہیں کہ احسن عملاً فرمایا گیا، اکثر عملاً نہیں فرمایا سو وہ دو رکعت جو مسواک کے ساتھ ہیں وہ احسن ہیں، گو اکثر نہیں ہیں، اور وہ ستر نمازیں جو بغیر مسواک کے پڑھی گئی ہیں، گو اکثر ہیں لیکن احسن نہیں ہیں۔

دوسری بات یعنی خواص، سو ملا علی قاریؒ نے بعض علماء سے مسواک میں ستر فوائد نقل کئے ہیں، اور آگے لکھتے ہیں ادناها تذكر الشهادتين عند الموت بخلاف الافيون، یعنی ادنیٰ فائدہ مسواک کا موت کے وقت کلمۂ شہادت کا یاد آنا ہے بخلاف افیون کے کہ اس کے اندر ستر مضرتیں ہیں، ادنیٰ مضرت نسیانِ کلمۂ عند الموت ہے، حضرت شیخؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات علامہ شامیؒ نے بھی لکھی ہے، لیکن انھوں نے بجائے ادناها کے اعلاها تذکر الشهادتین لکھا ہے، نیز علامہ شامیؒ نے اس کا مقابل افیون کا ذکر نہیں کیا ہے

---

۱۔ عن ابی ہریرۃ یرفعہ قال لولا ان اشق علی المومنین۔

**حدیث کی شرح** یعنی اگر میں مسلمانوں کے حق میں مشقت محسوس نہ کرتا، اور مجھ کو خوف مشقت نہ ہوتا، تو البتہ میں ان کے لئے مسواک کو ہر نماز کے وقت ضروری قرار دیتا مگر چونکہ خوف مشقت تھا اس لئے حکم ایجابی نہیں دیا، اور ایسے ہی حکم دیتا ان کو تاخیرِ عشاء کا، مگر چونکہ اس میں بھی خوفِ مشقت تھا اس لئے اس کا بھی حکم نہیں دیا،

یہاں پر عبارت میں لفظ مخافۃ مقدر ہے جیساکہ مذکورہ بالا ترجمہ سے معلوم ہو رہا ہے یعنی لولا مخافة ان اشق علی المومنین، ورنہ اشکال لازم آئے گا، وہ یہ کہ لولا، دلالت کرتا ہے انتفاء ثانی پر بسبب وجود

اول کے، جیسے لولا علیؓ لهلك عمرؓ تو اشکال یہ ہے کہ یہاں پر ثانی یعنی امر بالسواک کا انتفار تو ہے، لیکن وجودِ اول یعنی مشقت کہاں ہے ؟ لیکن جب مضاف محذوف مانا تو معلوم ہوا کہ امر اول یہاں مشقت نہیں ہے بلکہ مخافۃِ مشقت ہے سو وہ موجود ہے فانتفی الاشکال۔

## عشار کے وقتِ مستحب میں اختلاف

قولہ وبتاخیر العشاء اس سے معلوم ہوا کہ تاخیرِ عشار اولیٰ ہے، فقہار کے یہاں یہ چیز مختلف فیہ ہے بعض تعجیل کو افضل کہتے ہیں اور بعض تاخیر کو، شافعیہ مالکیہ سے افضلیتِ تعجیل اور افضلیتِ تاخیر دونوں روایتیں ہیں لیکن شافعیہ کا ظاہر مذہب افضلیت تعجیل کا ہے، جیسا کہ ابن دقیق العید نے فرمایا، اور حنفیہ کے یہاں مشہور قول کی بنا پر مطلقاً تاخیر مستحب ہے، جیسا کہ نور الایضاح میں بھی ہے، اس پر طحطاویؒ لکھتے ہیں کہ کہا گیا ہے کہ استحبابِ تاخیر سردی کے زمانہ میں ہے، اور گرمی کے زمانہ میں تعجیل افضل ہے گرمی میں رات کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے تاخیر کی صورت میں قلت جماعت کا اندیشہ ہے، اس کی مزید تحقیق کا محل ابواب المواقیت ہیں۔

اس حدیث سے دو اصولی مسئلے مستفاد ہو رہے ہیں ایک یہ کہ امر مطلق ایجاب کے لئے ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اس لئے کہ اگر استحباب کے لئے ہوتا تو اس کی نفی یہاں کہاں ہے، امر استحبابی تو اب بھی ہے

## حضورؐ کے حق میں جوازِ اجتہاد

دوسرا مسئلہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد فی الاحکام جائز تھا۔ آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں اس میں چار قول مشہور ہیں. ۱۔ الجواز مطلقاً، ۲۔ عدم الجواز مطلقاً، ۳۔ الجواز فی الحروب والآراء دون الاحکام یعنی غزوات اور جنگ کے امور میں اور دوسرے مشورے کی باتوں میں آپ کو حق اجتہاد تھا۔ حلال وحرام کے عام مسائل میں اجتہاد کا حق نہ تھا، ۴۔ التوقف، یعنی اس کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، اصح قول اول ہے یعنی مطلقاً جواز احکام اور غیر احکام سب میں ذکرہ شیخنا فی هامش البذل عن ابن رسلان۔

قال ابوسلمة فرأیت زیداً یجلس فی المسجد الخ ابوسلمہ کہتے ہیں میں نے زید بن خالد جہنیؓ کو دیکھا کہ جس وقت وہ مسجد میں نماز کے انتظار میں بیٹھے تھے، تو مسواک ان کے کان کے پیچھے اس طرح لگی رہتی تھی جس طرح لکھنے والے کے کان کے پیچھے قلم رکھا رہتا ہے، جیسا کہ آپ نے دیکھا ہوگا بعض مستری بڑھئی وغیرہ کو کہ وہ کان کے پیچھے پینسل لگائے رکھتے ہیں کہ جہاں ضرورت پیش آئی اس سے خط کھینچا اور پھر وہیں لگالی تو اسی طرح زید بن خالد جہنی بھی نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو کان کے پیچھے سے مسواک نکال کر مسواک کرتے۔

اس حدیث سے شافعیہ وغیرہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، سو اس کا جواب ظاہر ہے کہ سیاقِ کلام اور اور الفاظِ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ طرز صرف ان ہی صحابی کا تھا، اس لئے کہ اگر سب صحابہ اس طرح کیا کرتے تو روایات میں اس کا ذکر ہوتا، اس کے علاوہ ابو سلمہؓ یہ کیوں کہتے فرأیت زیداً بلکہ یہ کہتے فرأیت الصحابۃ۔

۳- عن عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ قال الخ قال کی ضمیر عبد اللہ کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ ان کے شاگرد محمد بن یحییٰ کی طرف راجع ہے۔

**مضمون حدیث** مطلب یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ کہتے ہیں میں نے سوال کیا اپنے استاذ عبد اللہ بن عمرؓ کے صاحبزادے سے جن کا نام بھی عبد اللہ ہے، بتائیے تو سہی آپ کے والد محترم یعنی عبد اللہ بن عمرؓ ہر نماز کے لئے وضوء کیوں کرتے تھے؟ خواہ پہلے سے وضوء ہو یا نہ ہو، تو انہوں نے اس کا جواب یہ دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک حدیث میں ہے جس کے راوی عبد اللہ بن حنظلہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں ہر حال میں وضوء لکلِّ صلوۃٍ کے مامور تھے، خواہ پہلے سے باوضوء ہوں یا نہ ہوں، چونکہ اس حکم کی تعمیل میں آپ کو مشقت لاحق ہوتی تھی، تو حق تعالیٰ شانہ نے آپ کی رعایت میں اس حکم کو منسوخ فرما دیا، اور بجائے وضوء لکلِّ صلوۃٍ کے سواک لکلِّ صلوۃٍ کا حکم فرمایا، غرضیکہ اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضور کے لئے اصل حکم وضوء لکلِّ صلوۃٍ کا تھا تو عبد اللہ بن عمرؓ نے یہ سوچا کہ جب حکم اصلی یہ ہے، اور میرے لئے اس پر عمل کوئی مشکل نہیں تو اس لئے وہ ہر نماز کے وقت وضوء کیا کرتے تھے، یہ بات عبد اللہ بن عمرؓ کے صاحبزادے عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ نے اپنے استنباط اور گمان سے کہی کہ ہو سکتا ہے میرے والد صاحب کا یہ طرز عمل اس بناء پر ہو

لیکن میں کہتا ہوں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے اس طرز عمل کی وجہ اور منشاء وہ ہے جو خود ان ہی سے منقول ہے جو باب الرجل یجدد الوضوء من غیر حدث، میں آرہی ہے جس میں یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے ایک مرتبہ ایک شخص کے سامنے تجدیدِ وضوء فرمائی اس پر اس شخص نے ان سے دریافت کیا کہ آپ ہر نماز کے لئے وضوء کیوں کرتے ہیں؟ تو اس پر انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے من توضأ علی طهر کتب له عشر حسنات یعنی جو وضوء پر وضوء کرتا ہے اس کو دس نیکیوں کا بلکہ دس وضوء کا ثواب ملتا ہے۔

قال ابو داؤد ابراهيم بن سعيد الخ یہاں سے مصنفؒ محمد بن اسحٰق کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، گذشتہ سند میں محمد بن اسحٰق کے شاگرد احمد بن خالد تھے، دوسرے شاگرد ان کے مصنفؒ

فرمارہے ہیں کہ ابراہیم بن سعد ہیں، انھوں نے بھی اس حدیث کو محمد بن اسحٰق سے روایت کیا ہے، دونوں کی سند میں فرق یہ ہے کہ احمد بن خالد کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن یحییٰ نے یہ سوال عبداللہ بن عمر کے ان صاحبزادے سے کیا تھا جن کا نام عبداللہ ہے، اور ابراہیم بن سعد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ بن عمر کے دوسرے صاحبزادے عبیداللہ سے کیا تھا، حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے ویمکن ان یکون الروایۃ عنہما ویحتمل ان یکون ذکرُ احدِہما وہمًا یعنی ہو سکتا ہے کہ یہ سوال سائل نے دونوں ہی سے کیا ہو یا یہ کہا جائے کہ ان میں سے کسی ایک سے کیا تھا، لیکن رواۃ کو صحیح یاد نہیں رہا، ایک نے ایک کا نام ذکر کر دیا دوسرے نے دوسرے کا،

## باب کیف یستاکُ (۲۷)

یعنی مسواک کا طریقہ اور اس کی کیفیت کیا ہونی چاہئے، کتب فقہ میں ان چیزوں کی تفصیل موجود ہے، اور یہ تفصیلات ان ہی کے لکھنے کی بھی ہیں، لہٰذا تفصیل تو وہاں دیکھی جائے مختصراً یہ ہے جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ مسواک کا تعلق صرف اسنان سے نہیں ہے بلکہ زبان پر بھی کرنا چاہئے، نیز مسواک کے ہاتھ میں پکڑنے کا طریقہ بھی مخصوص ہے جو فقہاء نے بیان کیا ہے، اور یہ کہ مسواک طول میں ایک بالشت اور موٹائی میں انگلی کے بقدر ہو ثلاثًا بثلاث ہو یعنی تین بار تین پانی سے الگ الگ کی جائے وغیرہ امور جن پر مستقل کتابیں بھی لکھی گئی ہیں، چنانچہ علامہ طحطاویؒ نے بھی مسواک کے بارے میں ایک تصنیف فرمائی ہے۔

عن ابی بُردۃ عن ابیہ اتینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نستحملہ الخ اس حدیث کے راوی ابو بُردہؓ ہیں جو اپنے باپ یعنی ابو موسی اشعریؓ سے روایت کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک مرتبہ حضور کی خدمت میں استحمال یعنی سواری طلب کرنے کے لئے آئے تو اس موقعہ پر میں نے دیکھا آپ کو کہ آپ اپنی زبان پر مسواک فرمارہے تھے۔

قال ابوداؤد وقال سلیمان الخ اس سند میں مصنفؒ کے دو استاذ ہیں، مسدد اور سلیمان، سابق الفاظ مسدد کے تھے، اب یہاں سے سلیمان کے الفاظ بیان کر رہے ہیں، ان دونوں کی روایت میں جو نمایاں فرق ہے وہ یہ ہے کہ مسدد کی روایت میں استحمال یعنی سواری طلب کرنے کا ذکر ہے۔ اور سلیمان کی روایت اس زیادتی سے خالی ہے، نیز اس دوسری روایت میں ایک دوسری زیادتی ہے، وہ یہ کہ مسواک کے

وقت آپ کے اندر سے جو آواز برآمد ہورہی تھی اس کو نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اُہ اُہ تھی یتھوّع کے معنی یتقیئ کے ہیں یعنی جس طرح قے کے وقت منہ سے آواز نکلتی ہے ایسی آواز ظاہر ہورہی تھی، اور بخاری کی ایک روایت میں لفظ اُع اُع ہے، اور نسائی کی روایت میں ہے وھویقول عاعا مقصود سب کا حکایتِ صوت ہے، اور چونکہ یہ جتنے الفاظ روایات میں وارد ہیں متقارب المخرج ہیں اس لئے یہ کوئی تعارض نہیں ہے۔

## ابوداؤد کی روایت میں وہم اور اس کی صحیح تحقیق

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس مقام پر ایک تحقیق فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت میں وہم اور خلط واقع ہوگیا ہے جیسا کہ دوسری کتبِ حدیث کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے وہ یہ کہ حدیث الباب بخاری مسلم اور نسائی میں بھی موجود ہے لیکن اس میں ذکرِ سواک کے ساتھ استحمال یعنی سواری کی طلب مذکور نہیں، ہاں البتہ صحیحین اور اسی طرح نسائی کی ایک دوسری روایت ہے جو نسائی کے شروع ہی میں ہے، جس میں سواک کے ساتھ استعمال یعنی طلب عمل کا ذکر ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جارہا تھا تو میرے ساتھ قبیلۂ اشعر کے دو شخص اور ہوگئے، جو میرے ساتھ حضور کی خدمت میں پہنچے، جب ہم وہاں پہنچے تو دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سواک فرمارہے ہیں، تو جو دو شخص میرے ساتھ پہنچے تھے انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عمل کی فرمائش کی، یعنی یہ کہ ان دونوں کو کسی جگہ کا عامل بناکر سرکاری ملازمت دیدی جائے، یہ روایت نسائی شریف کے بالکل شروع ہی میں ہے اور وہ روایت جس میں استحمال مذکور ہے اس میں سواک کا ذکر نہیں ہے، استحمال والی روایت یہ ہے جو کہ صحیحین میں موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ تبوک کے سفر میں جب تشریف لے جارہے تھے تو راستہ میں کچھ لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انھوں نے سواری کی ضرورت کا اظہار کیا کہ ہمیں سواری کی ضرورت ہے، لیکن اس وقت آپ کو ان کے سوال پر ناگواری ہوئی اور آپ نے ناراض ہوکر فرمایا واللہِ لا احملکم کہ بخدا! میں تم کو سواری نہ دوں گا، راوی کہتے ہیں لیکن پھر بعد میں آپ نے ان کو بلاکر سواری عنایت فرمائی، جس پر انھوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ تو قسم کھا چکے تھے، مطلب یہ تھا کہ ہماری رعایت میں آپ حانث نہوں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا ما انا حملتکم ولکن اللہ حملکم سواری دینے والا میں نہیں ہوں بلکہ اللہ تعالیٰ ہے، اس قصہ میں کہیں سواک کا ذکر نہیں، ہمارے حضرت سہارنپوری کا اشکال یہی ہے کہ استحمال والی روایت میں دوسری کتابوں میں سواک کا

ذکر نہیں ہے لہذا ابوداؤد کی روایت میں سواک کے ساتھ استعمال کا ذکر خلط بین الروایتین ہے باقی میرے نزدیک یہ وہم مصنفؒ کا نہیں ہے، بلکہ اگر ہے تو مسدد کا ہے، کیونکہ مصنفؒ نے تصریح کی ہے کہ مسدد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں، سلیمان کی روایت کے الفاظ یہ ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو توسب کچھ اچھی طرح محفوظ ہے جس استاذ سے ان کو جس طرح روایت پہنچی انھوں نے اس کو اسی طرح نقل کیا فالعُہدۃ فی ھذا الوھم علی مسدّد لا علی المصنف۔

## (۲۷) باب فی الرّجلِ یَستاکُ بسواکِ غیرِہٖ

مصنفؒ مسواک کے بعض آداب واحکام بیان فرمار ہے ہیں، یہاں یہ بیان کررہے ہیں کہ دوسرے کی مسواک لے کر کرسکتے ہیں یا نہیں؟ حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ کرسکتے ہیں، باقی اصولی بات یہ ہے کہ مِلکِ غیر کا استعمال اس کی اجازت ہی سے ہوسکتا ہے خواہ وہ اجازت دلالۃً ہو یا صراحۃً، غرضیکہ عندالجمہور اس میں کوئی شرعی کراہت نہیں ہے، حکیم ترمذی اس کو مکروہ سمجھتے تھے، بعض کتب فتاویٰ میں لکھا ہے کہ یہ بات جو مشہور بین العوام ہے کہ تین چیزوں میں شرکت نہیں، ۱۔ مشط (کنگھا) ۲۔ میل (سرمہ کی سلائی) ۳۔ مسواک یہ صحیح نہیں ہے، ہاں طبعی کراہت ہو تو وہ امر آخر ہے تو اس ترجمہ سے حکیم ترمذی کی رائے کا رد ہو رہا ہے ایسے ہی ابراہیم نخعی سے نجاستِ بُزاق مروی ہے یعنی آدمی کا تھوک باہر آنے کے بعد نجس ہے تو اس اس سے بھی یہ وہم ہوتا ہے کہ دوسرے کی مسواک شاید جائز نہو، اسی لئے اس ترجمہ سے اس کو رد کردیا،

**مضمونِ حدیث** عن عائشۃؓ قالت الخ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسواک فرمارہے تھے، اور آپکے پاس دو شخص حاضر تھے جنمیں سے ایک عمر میں چھوٹا تھا اور دوسرا بڑا تھا پس آپ نے مسواک سے فارغ ہونے کے بعد اپنی اس مسواک کو ان میں سے جو چھوٹا تھا اس کو دینے کا ارادہ فرمایا، راوی کہتے ہیں اسی وقت آپ پر مسواک کی فضیلت کے بارے میں وحی آئی کہ ابتدار بالاکبر کیجئے، ان میں جو بڑا ہے پہلے اس کو دیجئے، بظاہر یہ آپ کا مسواک عطا فرمانا دوسرے کو اسی لئے تھا تاکہ وہ بھی اس کو استعمال کرے لہذا ترجمۃ الباب سے حدیث کی مطابقت ہوگئی۔

اب یہ کہ آپ نے اصغر کو دینے کا کیوں ارادہ فرمایا تھا سو اس کی کوئی ظاہری وجہ ہوگی مثلاً یہ کہ وہی آپ سے اقرب ہوگا یا اور کوئی وجہ ہو مثلاً وہ آپ کی دائیں جانب ہوگا ابتدار بالاکبر کی جو وحی آپ

پر آئی اس سے راوی نے یہ استنباط کیا کہ اس وحی کی غرض مسواک کی فضیلت کو بتانا ہے اس لئے اس نے کہا فاُوحِيَ اِلَيهِ فِي فَضلِ السواك یہ راوی ہی کے الفاظ ہیں۔

## تقسیم کے وقت ضابطہ الایمن فالایمن یا الاکبر فالاکبر

اب یہاں پر ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ اس حدیث سے تو مستفاد ہو رہا ہے کہ تقسیم میں ابتدار بالاکبر ہونی چاہئے اَلاَکبَر فَالاَکبَر حالانکہ کتاب الاشربۃ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدار بالایمن ہونی چاہئے الایمن فالایمن جس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں آپ کی دائیں جانب تھا اور خالد ابن الولید آپ کی بائیں جانب تھے آپ نے دودھ نوش فرمانے کے بعد مجھ سے فرمایا کہ حق تو ہے تمہارا لیکن اگر تم اجازت دو تو میں یہ خالد کو دلا دوں اس پر میں نے عرض کیا کہ میں آپ کے سور مبارک کو کسی پر ایثار نہیں کر سکتا اس سے علمار نے تقسیم کا ضابطہ الایمن فالایمن نکالا ہے بلکہ بخاری کی ایک روایت میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے الایمن فالایمن کی تصریح ثابت ہے اس کا جواب شارح ابن رسلان یہ دیتے ہیں کہ الایمن فالایمن کا ضابطہ اس وقت چلتا ہے جب حاضرین مرتب فی الجلوس ہوں، بعض پر ایمن صادق آتا ہو اور بعض پر ایسر، اور اگر غیر مرتب فی الجلوس ہوں مثلاً سب ایک ہی جانب ہوں تو وہاں پر وہ قاعدہ چلے گا جو اس حدیث سے مستفاد ہو رہا ہے الاکبر فالاکبر ماشاء اللہ اچھی توجیہ ہے گویا اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ وہ دونوں مرتب فی الجلوس نہیں تھے، لیکن اس کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے یہاں بھی وہ مرتب فی الجلوس ہوں یمیناً و یساراً، اور آپ نے اسی لئے حسب ضابطہ اصغر کو دینے کا ارادہ فرمایا ہو کہ وہ ایمن تھا لیکن یہاں ایک خصوصیت مقام اور عارض کی وجہ سے آپ کو اس کے خلاف تقسیم کا حکم فرمایا گیا یعنی ابتدار بالاکبر کا، اور وہ عارض وہی ہے جس کی طرف راوی اشارہ کر رہے ہیں یعنی فضیلت سواک پر تنبیہ کرنا، عوارض کی وجہ سے احکام میں تغیر ہو ہی جاتا ہے، تو اصل قاعدہ یہی ہوا الایمن فالایمن لیکن اس خاص واقعہ میں اس قاعدہ کی مخالفت ایک عارض پر مبنی ہے۔

## ابوداؤد اور مسلم کی روایت میں تعارض کا دفعیہ

یہاں پر بذل میں ایک اور اشکال و جواب سے تعرض کیا ہے وہ یہ کہ بالکل اسی قسم کا واقعہ ابن عمرؓ کی حدیث سے مسلم شریف میں بھی ہے جس کے لفظ ہیں اَرَانِي فِي المَنَامِ حضور فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے آپ کو خواب میں دیکھا اور پھر بعینہ یہی واقعہ ذکر کیا جو حضرت عائشہؓ کی حدیث الباب میں

ہے، ابن عمرؓ کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ خواب میں پیش آیا تھا اسی لئے امام مسلمؒ نے ابواب الرؤیا میں ذکر کیا ہے اور حدیثِ عائشہؓ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بیداری میں پیش آیا، اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ ہو سکتا ہے دونوں جگہ پیش آیا ہو، بیداری میں بھی اور خواب میں بھی صورتِ حال یہ ہوئی ہو گی کہ پہلے تو یہ واقعہ آپ کو خواب میں پیش آیا، مگر آپ کو کسی سے اس کے ذکر کی نوبت نہیں آئی اور پھر یہی واقعہ بیداری میں پیش آیا، اس پر پھر آپ کو وہ اپنا خواب یاد آیا تو آپ نے اس خواب کا تذکرہ فرمایا، حضرت عائشہؓ روایت کر رہی ہیں بیداری والا واقعہ اور ابن عمرؓ روایت فرما رہے ہیں خواب والا واقعہ لہٰذا کوئی تعارض نہیں لیکن اس جواب پر تکرار وحی کا اشکال ہو گا کہ ایک ہی معاملہ میں، دو بار نزولِ وحی کیوں ہوا، اسلئے بہتر دوسرا جواب ہے وہ یہ کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں تو خواب کی تصریح ہے اور اس حدیثِ عائشہؓ میں بیداری کی کوئی تصریح نہیں تو ہم اس حدیث عائشہؓ کو بھی خواب کے قصہ پر کیوں نہ محمول کریں یعنی یہ کہ وہ بھی خواب ہی کا واقعہ بیان فرما رہی ہیں، اور قرینہ اس پر ابن عمرؓ کی روایت ہو گی جس میں خواب کی تصریح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

## (۲۸) بابُ غَسلِ السِّواکِ

**ترجمۃ الباب کی غرض** اس باب میں دو احتمال ہیں یا تو یہ ماقبل سے متعلق اور اس کا تکملہ ہو تب تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ آدمی کو چاہئے کہ جب دوسرے کی مسواک کرے تو پہلے اس کو دھولے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ باب مستقل ہے ماقبل سے متعلق نہیں تو اس صورت میں ترجمہ کا مطلب یہ ہو گا کہ آدمی کو چاہئے کہ جب مسواک شروع کرے تو اول اس کو دھوئے اسی طرح درمیان میں بھی دھوئے بلکہ اخیر میں جب فارغ ہو جائے تب بھی اس کو دھو کر رکھے۔

**مضمونِ حدیث** ۱۔ عن عائشۃؓ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب مسواک فرماتے تو درمیان میں یا بعد الفراغ مجھ کو مسواک عطا فرماتے تا کہ میں اس کو دھوؤں اور دھو کر پھر آپ کو عطا کروں یا بوجہ فارغ ہونے کے اٹھا کر رکھ دوں، تو وہ فرماتی ہیں کہ میں اس مسواک کو دھونے سے پہلے خود اس کو استعمال کرتی، یعنی حضور کے لعاب مبارک سے محظوظ ہونے کے لئے، اس کے بعد اس کو دھوتی اور پھر آپ کو دیتی یعنی فوراً اگر یہ مسواک کا دینا درمیان میں تھا یا دوسرے وقت میں اگر یہ دینا بعد الفراغ تھا، حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے ظاہر

ہے، ادب یہی ہے کہ مسواک دھونے کے بعد شروع کی جائے۔

## کیا زوجہ کے ذمہ خدمتِ زوج واجب ہے

قولہ لِاَغْسِلَہٗ حضرت شیخؒ کے حاشیہ بذل میں ابن رسلان سے نقل کرتے ہوئے ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے زوجہ کے ذمہ خدمت زوج ہے وہ فرماتے ہیں لیکن امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کے ذمہ شوہر کی خدمت واجب نہیں اس لئے کہ عقد کا تعلق استمتاع بالوطی سے ہے نہ کہ خدمت سے۔ اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت پر خدمت زوج قضاءً تو واجب نہیں البتہ دیانۃً واجب ہے پس اگر وہ خدمت نہیں کرتی تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک شوہر پر اس کے لئے صرف خشک روٹی بغیر سالن کی واجب ہے، سالن دینا واجب نہیں ہے، شامی میں اس کی تصریح ہے (جیسی کرنی ویسی بھرنی) اور یہی مذہب بعینہٖ حنابلہ کا ہے جیسا کہ مغنی میں ہے۔ البتہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ معمولی اور ہلکی خدمت تو واجب ہے جیسے عجن اور کنس آٹا گوندھنا، جھاڑو دینا وغیرہ دون الغزل والطحن یعنی خدمت شاقہ جیسے سوت کاتنا اور چکی میں آٹا پیسنا وغیرہ واجب نہیں، اور بعض مالکیہ نے یہ تفصیل بیان کی کہ زوجہ تین طرح کی ہیں، بہت اعلیٰ اونچے خاندان کی اس پر کسی قسم کی خدمت واجب نہیں اور متوسطہ اس پر معمولی خدمات واجب ہیں جیسے کھانا سامنے لاکر رکھنا، پانی پیش کرنا، بستر بچھانا لیکن تطبخ اور تکنس جیسے کام اس پر واجب نہیں۔ جو زوجہ ادنیٰ اور گھٹیا درجہ کی ہو اس پر تطبخ وتکنس جیسی خدمات تو واجب ہیں لیکن جن میں زیادہ مشقت ہو جیسے غزل وطحن وہ اس پر بھی واجب نہیں۔

## (۲۹) بَابُ السِّوَاكِ مِنَ الْفِطْرَةِ

یہ ترجمہ یہ سمجھئے کہ بلفظ الحدیث ہے، ترجمۃ الباب کی غرض میں یا تو یہ کہا جائے کہ مسواک کی اہمیت اور فضیلت بیان کرنا مقصود ہے یا یہ کہ حکم شرعی بیان کرنا مقصود ہے یعنی سنت ہے واجب یا فرض نہیں

۱- عن عائشۃؓ ...... عشر من الفطرۃ الخ عشرٌ ترکیب میں یا تو موصوف محذوف کی صفت ہے۔ یعنی خصالٌ عشرٌ من الفطرۃ۔ یا اس کا مضاف الیہ محذوف ہے یعنی عشرُ خصالٍ۔

## فطرۃ کی تفسیر میں شراح کے اقوال

فطرۃ کی تفسیر میں اختلاف ہے، یا اس سے مراد دین ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا الآیہ اس آیت میں فطرۃ سے مراد دین ہے امام صاحبؒ سے بھی یہی منقول ہے

کہ مسواک مِن سُنۃ الدِّین ہے، وضوء یا نماز کے ساتھ خاص نہیں جیساکہ گذرچکا، یا فطرۃ سے مراد فطرۃِ سلیمہ اور طبع سلیم ہے یعنی دس چیزیں صاحبِ فطرۃِ سلیمہ کی خصلتیں ہیں، جو لوگ طبع سلیم رکھتے ہیں ان کی عادات وخصائل میں سے ہیں اور اصحابِ فطرۃ سلیمہ کے اولین مصداق تو حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہی ہیں کہ ان کے مزاج اور طبیعت کی سلامتی واعتدال اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے ان کا اس میں کوئی ہمسر نہیں ہوسکتا ہے ثم الاقرب فالاقرب اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد سنت ابراہیمی ہے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آیت کریمہ واذ ابتلیٰ ابراھیمَ ربُّہ بکلمات فاتمھن میں کلمات سے مراد یہی خصالِ فطرت ہیں جو حدیث میں مذکور ہیں۔

میں کہتا ہوں اس سے ان خصال فطرت کی فضیلت واہمیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ حق تعالیٰ شانہٗ نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو نبوت مقدرہ عطا فرمانے سے پہلے ان خصال کا مکلف فرمایا اور جب ان کی جانب سے تکمیل وتعمیل ہوگئی تب ہی ان کو نبوت عطا ہوئی، اور علم سے مقصود عمل ہی ہے، لہٰذا ہم سب کو بھی اپنی پوری زندگی میں ان خصالِ فطرت کا اہتمام چاہیئے۔

## خصالِ فطرت کا حکم

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ان خصال میں اکثر ایسی ہیں جو علماء کے نزدیک واجب نہیں اور بعض ایسی ہیں جن کے وجوب اور سنیت میں اختلاف ہے جیسے ختان، ابن العربیؒ نے شرح مؤطا میں لکھا ہے کہ میرے نزدیک یہ خصالِ خمسہ جو حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں مذکور ہیں (جو ہمارے یہاں آگے آرہی ہے) سب کی سب واجب ہیں، اس لئے کہ اگر کوئی شخص ان کو اختیار نہ کرے تو اس کی شکل وصورت آدمیوں کی سی باقی نہیں رہے گی، لیکن اس پر ابوشامہؒ نے ان کا تعقب کیا ہے کہ جن اشیاء سے مقصود اصلاح ہیئت اور نظافت ہو وہاں امر ایجابی کی حاجت نہیں، بلکہ صرف شارع علیہ السلام کی طرف سے اس طرف توجہ دلانا کافی ہے۔

## حدیثِ عائشہ عشرٌ مِنَ الفِطْرَۃ کی جامعیت کے باوجود امام بخاریؒ نے اس کو کیوں نہیں لیا؟

یہ حدیث اسی طرح یعنی بلفظ عشرٌ من الفطرۃ مسلم میں بھی وارد ہے لیکن امام بخاریؒ نے اس حدیث کو نہیں لیا، امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ابوہریرہؓ کی حدیث کو لیا ہے جس میں ہے الفطرۃ خمسٌ. الختانُ والاستحدادُ وقصُّ الشاربِ وتقلیمُ الاظفارِ ونتفُ الابطِ لیکن ظاہر ہے کہ اس حدیث عائشہؓ کی افادیت زائد ہے اس میں بجائے پانچ خصلتوں کے دس خصلتیں ذکر فرمائی گئی ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے

اس حدیث کو نہیں لیا؟ علامہ زیلعیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس حدیث میں دو علتیں ہیں ایک یہ کہ اس کی سند میں مصعب بن شیبہ راوی ہے جو متکلم فیہ ہے، دوسری علت یہ کہ اس کی سند میں اضطراب ہے اس لئے کہ اس حدیث کو مصعب طلق بن حبیب سے مسنداً نقل کررہے ہیں اور سلیمان تیمی نے اس کو طلق بن حبیب سے مرسلاً نقل کیا ہے۔ ان ہی دو علتوں کی وجہ سے امام بخاریؒ نے اس کی تخریج نہیں فرمائی طلق کی یہ حدیثِ مرسل نسائی شریف میں ہے، انھوں نے اس حدیث کو دونوں طرح ذکر کیا ہے مسنداً اور مرسلاً، اسی طرح امام ابوداؤدؒ نے آگے چل کر طلق کی اس حدیث مرسل کو تعلیقاً ذکر فرمایا ہے جیساکہ آگے اس باب کے اخیر میں آرہا ہے۔

## خصالِ فطرۃ کی تعداد میں روایات کا اختلاف اور اس کی توجیہ

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوگیا کہ ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے خمس من الفطرۃ اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے عشرٌ من الفطرۃ اور بعض روایات میں تین کا ذکر ہے۔ چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں صرف تین ہی مذکور ہیں، حلقُ العانۃ تقلیم الاظفار وقصُّ الشارب جواب یہ ہے کہ ذکر القلیل لاینافی الکثیر اور دوسرے لفظوں میں کہیے مفہوم العدد لیس بحجۃ یعنی جہاں دس سے کم بیان کی گئی ہیں بلکہ خود دس میں بھی انحصار مقصود نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ منجملہ خصال فطرۃ کے اتنی ہیں، ہر جگہ منجملہ ہی مراد ہے خواہ اس کے ساتھ دس کا عدد ذکر کیا گیا ہو یا پانچ کا یا تین کا، لفظ الفطرۃ سے پہلے جو مِن ہے وہ اسی طرف مشیر ہے، ہاں! اگر ہر جگہ حصر مقصود ہوتا تب یقیناً تعارض تھا، باقی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حسب موقعہ اور حسبِ حاجت ان خصال کو بیان فرمایا جہاں صرف تین کا ذکر کرنا مناسب خیال فرمایا وہاں تین اور جہاں اس سے زائد مناسب سمجھا وہاں اس سے زائد بیان فرمایا، فصحاء وبلغاء کے کلام میں ان سب چیزوں کی رعایت ہوا کرتی ہے، اور آپ سے بڑا فصیح وبلیغ کون ہوگا۔ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مقصود اگرچہ حصر ہے لیکن شروع میں آپ کو تین کا علم دیا گیا تو آپ نے تین بیان فرمائیں پھر آپ کو مزید دو کا علم دیا گیا تو آپ نے پانچ بیان فرمائیں پھر آپ کے علم میں اور اضافہ ہوا تو دس بیان فرمائیں، تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ پانچ اور تین کا حصر حصرِ حقیقی نہیں بلکہ حصر ادعائی ہے مبالغہ کے لئے جیساکہ اس حدیث میں ہے الدین النصیحۃ، الحج عرفۃ تو جہاں جن خصلتوں کے بیان کی زائد ضرورت سمجھی آپ نے وہاں ان ہی کو حصر کے ساتھ بیان فرمایا گویا یہ سمجھئے کہ بس خصالِ فطرت یہی ہیں،

حافظؒ فرماتے ہیں کہ ابن العربیؒ نے ذکر کیا ہے کہ مختلف روایات کو جمع کرنے سے خصالِ فطرت تیس

تک پہنچ جاتی ہیں۔ اس پر حافظ نے اشکال کیا کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ خاص لفظ فطرۃ کے اطلاق کے ساتھ تیس خصال وارد ہیں تب تو ایسا نہیں ہے اور اگر مراد مطلق خصال ہے تب تیس میں بھی انحصار نہیں بلکہ اس سے بہت زائد ہو جائیں گی۔

## قصّ الشارب میں روایات مختلفہ کی توجیہ اور مذاہب ائمہ

قولہ قصّ الشارب شارب کے بارے میں چند الفاظ آئے ہیں۔ لفظ قص، لفظ جز اور لفظ احفاء اور نسائی کی ایک روایت میں بلفظ حلق بھی وارد ہوا ہے، سب سے کم درجہ قص ہے جس کے معنی ہیں موٹا موٹا کاٹنا، یہ دراصل مقص سے ہے جس کے معنی مقراض یعنی قینچی کے ہیں جیسا کہ قاموس میں ہے یعنی قینچی سے موٹا موٹا کاٹنا، اس سے زائد درجہ احفاء کا ہے یعنی مبالغہ فی القص باریک کاٹنا۔ اس سے بھی اگلا درجہ حلق کا ہے، استرہ سے بالکل مونڈ دینا، ایک تطبیق کی شکل تو یہی ہوگئی کہ مختلف درجات بیان کئے گئے، ادنی یہ ہے، اوسط یہ ہے، اعلی یہ ہے، بعض نے تطبیق بین الروایات اس طرح کی کہ قص کے اندر تھوڑا سا مبالغہ کر دیجئے وہی احفاء ہو جاتا ہے اور اسی احفاء کو کسی نے مبالغہ کر کے حلق سے تعبیر کر دیا، یہ توجیہ ہے الفاظ روایات کے اختلاف کی، رہی یہ بات کہ فقہاء کیا فرماتے ہیں۔

سو خلاصہ اس اختلاف کا یہ ہے کہ راجح عندنا و احمدؒ احفاء یعنی مبالغہ فی القص ہے، جیسا کہ طحطاوی وغیرہ میں ہے اور درمختار میں ہے کہ حلق شارب بدعت ہے، اور کہا گیا ہے کہ سنت ہے، چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ القصّ حسنٌ والحلق سنۃٌ وھو احسنُ من القصِّ اور انھوں نے پھر اس کو ہمارے ائمہ ثلاثہ یعنی امام صاحب وصاحبین تینوں کی طرف منسوب کیا ہے۔ اور اثرم کہتے ہیں میں نے امام احمد کو دیکھا کہ وہ احفاء شدید کرتے تھے اور فرماتے تھے انہ اولی من القص امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے نزدیک راجح قص ہے چنانچہ ابن حجر مکی شافعیؒ فرماتے ہیں اتنا کاٹا جائے کہ شفۃ علیا کی حُمرۃ ظاہر ہونے لگے اور بالکل جڑ سے بال نہ اڑائے، امام نوویؒ نے بھی احفاء سے منع کیا ہے اسی طرح امام مالکؒ سے منقول ہے کہ احفاء میرے نزدیک مُثلہ ہے نیز جو شارب کا احفاء کرے اس کی پٹائی کی جائے حلق کے بارے میں انھوں نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے۔

قولہ اعفاء اللحیۃ، ارسال لحیہ یعنی ڈاڑھی کو چھوڑے رکھنا اور بڑھانا، اتخاذ لحیہ مذاہب اربعہ میں واجب ہے اور اس میں مشرکین اور مجوس کی مخالفت ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا داڑھی رکھنا تشریعًا تھا محض عادۃً نہ تھا جیسا کہ بعض گمراہ کہدیا کرتے ہیں اور اس حدیث میں تو تصریح ہے کہ اعفاء لحیہ فطرت سے ہے

اور فطرت کے معنی پہلے گذر چکے تمام انبیاء سابقین کی سنت یا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان انبیاء کی سیرت کے اتباع کا حکم دیا گیا ہے ارشاد ربانی ہے۔ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ الآیۃ اور حلق لحیہ جملہ مذاہب اربعہ میں حرام ہے، صاحب منہل جو علماء ازہر میں سے ہیں انھوں نے منہل میں جملہ مذاہب کی معتبر کتابوں کی عبارتیں نقل کی ہیں جو حلق لحیہ کے حرام ہونے پر دال ہیں اور دیکھیے! وہ یہ مسئلہ جامع ازہر میں بیٹھ کر لکھ رہے ہیں جہاں کے بہت سے علماء اس میں غیر محتاط ہیں، فجزاہ اللہ احسن الجزاء

## اعفار لحیہ ومقدار لحیہ کی حد شرعی

یہاں پر ایک مسئلہ یہ ہے کہ داڑھی کی مقدار شرعی کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ عند الجمہور ومنہم الائمۃ الثلثۃ اس کی مقدار بقدر قبضہ ہے جس کا مأخذ فعل ابن عمر ہے کہ وہ مازاد علی القبضہ کو کتر دیتے تھے جیساکہ امام بخاریؒ نے اس کو کتاب اللباس میں تعلیقاً ذکر فرمایا اور امام محمدؒ نے مؤطا محمد میں اس کو ذکر فرما کر دیہ ناخذ تحریر فرمایا ہے اب یہ کہ مازاد علی القبضہ کا حکم کیا ہے، سو جاننا چاہئے کہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کی ایک روایت یہ ہے کہ مازاد علی القبضہ کو تراشش دیا جائے، اور یہ تراشنا ہمارے یہاں ایک قول کی بنا پر صرف جائز اور مشروع ہے اور ایک قول کی بنا پر واجب ہے شافعیہ مطلقاً اعفاء کے قائل ہیں، اخذ مازاد کے قائل نہیں ہیں جیساکہ ابن رسلان نے شافعیہ کا مذہب بیان کیا ہے، نیز انھوں نے کہا ہے کہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کان یأخذ من اطراف لحیتہ ضعیف ہے اور فروع مالکیہ وحنابلہ میں لکھا ہے کہ زیادۃ فی الطول یعنی داڑھی کا طول فاحش تشویہ الخلقۃ یعنی صورت کے بگاڑ کا باعث ہے اور لکھا ہے کہ حدیث میں اعفاء سے مقصود مطلق اعفاء نہیں ہے بلکہ مجوس اور ہنود کی طرح کاٹنے سے روکنا مقصود ہے۔

قولہ السواک اس پوری حدیث کو ذکر کرنے سے یہی جزء مقصود بالذات ہے۔ بخاری شریف میں جس باب میں لمبی چوڑی حدیث آتی ہے تو جب حدیث میں وہ لفظ آتا ہے جو مقصود بالذکر ہوتا ہے تو وہاں بین السطور میں آپ محشی کی جانب سے لکھا ہوا دیکھیں گے فیہ الترجمۃ تو اسی طرح یہاں ہم لفظ السواک پر کہہ سکتے ہیں فیہ الترجمۃ۔

قولہ الاستنشاق بالماء اس کا مقابل یعنی مضمضہ آگے آرہا ہے۔

## مضمضہ واستنشاق کے حکم میں اختلاف ائمہ

مضمضہ اور استنشاق کے حکم میں اختلاف ہے شافعیہ ومالکیہ کے یہاں دونوں وضوء

اور غسل دونوں میں سنت ہیں اور حنابلہ کے یہاں دونوں دونوں میں واجب ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ مضمضہ سنت اور استنشاق واجب ہے چنانچہ ترمذی میں ہے امام احمدؒ فرماتے ہیں الاستنشاق اوکد من المضمضۃ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ابوداؤد میں لقیط بن صبرہ کی حدیث مرفوع میں ہے وبالغ فی الاستنشاق الّا ان تکون صائماً اور حنفیہ کے یہاں فرق ہے وضوء میں دونوں سنت اور غسل میں دونوں واجب ہیں، اور اس فرق کی وجہ شرح وقایہ میں دیکھنی چاہئے، ظاہری وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں آیت وضوء میں صرف غَسلِ وجہ کا حکم مذکور ہے، مضمضہ اور استنشاق اس سے خارج ہے کیونکہ وجہ کہتے ہیں ما تقع بہ المواجہۃ یعنی گفتگو اور خطاب کے وقت جو چیز سامنے ہو اور داخل انف وفم کا حال یہ نہیں ہے، بخلاف غسل کے اس میں مبالغہ فی التطہیر کا حکم ہے چنانچہ ارشاد ہے وان کنتم جنباً فاطّہروا الآیۃ. یعنی اگر تم جنبی ہو تو حتی الامکان تمام بدن کی طہارت حاصل کرو، اور داخل انف وفم کی تطہیر حد امکان میں داخل ہے، لہٰذا اس کا دھونا بھی ضروری ہوگا۔

قولہ قص الاظفار اور بعض روایات میں تقلیم الاظفار کا لفظ ہے، علماء نے لکھا ہے کہ تقلیم اظفار جس طرح بھی کیا جائے اصل سنت ادا ہو جائیگی، اس میں کوئی خاص ترتیب نہیں ہے، لیکن بعض فقہاء نے اس کی ایک خاص ترتیب لکھی ہے وہ یہ کہ ابتداء داہنے ہاتھ کی مسبّحہ سے کی جائے پھر وسطیٰ پھر بنصر، پھر خنصر، پھر ابہام اس کے بعد بائیں ہاتھ کی ابتداء خنصر سے کی جائے مسلسل ابہام تک، اور بعض کی رائے یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی مسبحہ سے ابتداء کی جائے خنصر تک اور ابہام کو چھوڑ دیا جائے پھر بائیں ہاتھ کی خنصر سے ابہامِ یُسریٰ تک اور پھر اخیر میں دائیں ہاتھ کا ابہام تاکہ ابتداء بھی دائیں سے ہو اور اختتام بھی دائیں پر، اور رجلین میں ترتیب یہ ہے کہ تقلیم کی ابتداء دائیں پاؤں کی خنصر سے کیجائے اور مسلسل کرتے چلے آئیں خنصرِ یُسریٰ تک۔

بعض محدثین جیسے حافظ ابن حجرؒ اور ابن دقیق العیدؒ وغیرہ نے تقلیم اظفار کی اس کیفیت مخصوصہ کے استحباب کا انکار کیا ہے اس لئے کہ اس کا ثبوت روایات میں کہیں نہیں ہے اور وہ کہتے ہیں کہ اس کی اولویت وافضلیت کا اعتقاد بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ استحباب بھی ایک حکم شرعی ہے جو محتاج دلیل ہے۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے حاشیۂ بذل میں ہے کہ طحطاوی میں لکھا ہے جمعہ کی نماز سے پہلے تقلیم الاظفار مستحب ہے، نیز بیہقی کی ایک روایت میں ہے کان علیہ الصلوٰۃ والسلام یُقلِّم اظفارہ ویقُصُّ شاربہ قبل الجمعۃ (جمع الوسائل) احقر کہتا ہے کہ علامہ سیوطیؒ کا ایک رسالہ ہے

نور اللمعۃ فی خصائص الجمعۃ جس میں انھوں نے جمعہ کے دن کی ۱۰۰ خصوصیات ذکر فرمائی ہیں اسمیں ایک روایت یہ ہے کہ جمعہ کے روز تقلیم اظفار میں شفاء ہے۔

قولہ غسل البراجم براجم بُرجُمَۃ کی جمع ہے بمعنی عقود الاصابع یعنی انگلیوں کے جوڑ اور گرہیں اس کی خصوصیت اس لئے ہے کہ یہاں پر شکن ہونے کی وجہ سے میل جم جاتا ہے، لہٰذا اس کا تعاہد اور خبر گیری رکھنی چاہئے، علماء نے لکھا ہے جسم کے وہ تمام مواضع جہاں پسینہ اور میل جمع ہو جاتا ہے وہ سب اسی حکم میں ہیں جیسے اصولِ فخذین اور ابطین، کانوں کا اندرونی حصہ اور سوراخ وغیرہ، نیز یہ ایک مستقل سنت ہے وضوء کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

قولہ نتف الابط یعنی بغلوں کے بال اکھاڑنا، اس سے معلوم ہوا کہ اصل ابط میں نتف ہے نہ کہ حلق گو جائز حلق بھی ہے کیونکہ مقصود ازالۂ شعر ہے وہ اس سے بھی حاصل ہو جاتا ہے لیکن اولیٰ وہ ہے جو حدیث میں وارد ہوا ہے، اگر کوئی شخص شروع ہی سے اس کی عادت ڈال لے تو پھر اکھاڑنے میں تکلیف نہیں ہوتی، ہاں! ایک آدھ مرتبہ استعمال حدید کے بعد جڑیں مضبوط ہو جانے کی وجہ سے نتف میں تکلیف ہوتی ہے۔

## حضرت امام شافعی کا ایک واقعہ

منقول ہے کہ ایک بار یونس بن عبد الاعلی امام شافعیؒ کی خدمت میں گئے، اس وقت ان کے پاس حلاق بیٹھا تھا جو حلقِ ابط کر رہا تھا تو حضرت امام شافعیؒ نے ان کو دیکھ کر برجستہ فرمایا علمتُ انّ السنۃَ النتفُ ولکن لا اَقوٰی علی الوجَع کہ ہاں! میں جانتا ہوں مسنون نتف ہے لیکن اس میں جو تکلیف ہوتی ہے وہ مجھ کو برداشت نہیں ہے، یہ گویا ان کی طرف سے نتف نہ اختیار کرنے کی معذرت تھی، معلوم ہوا کہ علماء کو مستحبات کی بھی رعایت کرنی چاہئے اسلئے کہ وہ عوام کے لئے مقتدیٰ ہوتے ہیں، بلا کسی عذر اور خاص وجہ کے ترک مستحب بھی نہ چاہئے، واللہ الموفق۔

قولہ حلق العانۃ. زیرِ ناف بال صاف کرنا، عانہ کی تفسیر میں تین قول ہیں۔ ۱۔ زیر ناف بال، ۲۔ وہ حصہ جس پر بال اگتے ہیں جس کو پیڑو کہتے ہیں، ۳۔ ابو العباس ابن سریج سے منقول ہے کہ عانۃ سے مراد وہ بال جو حلقۂ دبر کے ارد گرد ہوں لیکن یہ قول شاذ ہے البتہ حکم یہی ہے کہ ان بالوں کو بھی صاف کرنا چاہئے، اور بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ عورت کے حق میں بجائے حلق کے نتف العانۃ بہتر ہے۔

قولہ انتقاص الماء یعنی الاستنجاء، انتقاص الماء کی جو تفسیر یہاں پر مذکور ہے یعنی

استنجار بالمار یہ وکیع راوی سند کی جانب سے ہے جیسا کہ مسلم شریف کی روایت میں ہے، استنجار بالمار کو انتقاص المار سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ لکھی ہے کہ پانی میں قطعِ بول کی تاثیر ہے کہ وہ قطراتِ بول کو منقطع کر دیتا ہے اس لئے اس کو انتقاص المار کہتے ہیں گویا مار سے مراد بول اور انتقاص سے مراد ازالہ ہے۔ انتقاص المار کی تفسیر میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد انتضاح ہے، چنانچہ ایک روایت میں بجائے انتقاص المار کے انتضاح آیا ہے، انتضاح کے مشہور معنی ہیں رشُّ الماءِ بالفرج بعد الوضوء کہ وضوء سے فارغ ہو کر قطع وساوس کے لئے شرمگاہ سے مقابل کپڑے پر پانی کا چھینٹا دینا، اور بعض نے انتضاح کے معنی بھی استنجار بالمار کے بیان کئے ہیں، انتضاح کا مستقل باب آنے والا ہے۔

قولہ الا ان تکون المضمضۃ راوی کہتے ہیں کہ مجھے دسویں چیز یاد نہیں رہی ہو سکتا ہے وہ مضمضہ ہو یہ بظاہر اس لئے کہ استنشاق کے ساتھ عام طور سے مضمضہ ذکر کیا جاتا ہے اور یہاں استنشاق کا ذکر تو آچکا مگر اب تک مضمضہ کا ذکر نہیں آیا، اور بعض شراح نے کہا ہے کہ ہو سکتا ہے دسویں چیز ختان ہو جیسا کہ اگلی روایت میں ہے۔

۲۔ عن عمار بن یاسر الخ اس باب کی دوسری حدیث ہے، مصنفؒ نے اس باب میں باقاعدہ صرف دو حدیثوں کی تخریج فرمائی ہے، اور باقی بہت سی روایات تعلیقاً ذکر فرمائی ہیں، پہلی حدیث حضرت عائشہؓ کی، دوسری عمار بن یاسر کی، دونوں حدیثوں میں خصالِ فطرت کی تعیین میں تھوڑا سا فرق ہے، وہ یہ کہ حدیث ثانی میں اعفار لحیہ مذکور نہیں بلکہ اس کے بجائے ختان مذکور ہے، نیز حدیث ثانی میں انتقاص المار مذکور نہیں اس کے بجائے الانتضاح مذکور ہے، اب دونوں حدیثوں کے ملانے سے خصال فطرۃ بجائے دس کے گیارہ ہو گئیں، اور انتضاح کی تفسیر میں چونکہ اختلاف ہے سو اگر وہ اور انتقاص المار کو ایک ہی قرار دیا جائے تب تو گیارہ ہی رہیں گی ورنہ بارہ ہو جائیں گی، نیز آگے ابن عباس کی روایت میں ایک اور خصلت کا ذکر آرہا ہے یعنی الفرق (بالوں میں مانگ نکالنا) تو اب مجموعہ خصالِ فطرۃ کا بارہ یا تیرہ ہو جائیگا

## ختان کے حکم میں اختلاف

حکمِ ختان میں اختلاف ہے، شافعیہ وحنابلہ کے یہاں رجال و نسار دونوں کے حق میں واجب ہے، حنفیہ کے یہاں ایک قول میں واجب ہے اور ایک قول میں سنت ہے، لیکن ایسی سنت ہے جو شعائر اسلام میں سے ہے، اور امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ذکور کے حق میں سنت اور اناث کے حق میں مندوب ہے، چنانچہ مسند احمد کی روایت میں ہے الختان سنۃٌ للرجال ومکرمۃٌ للنساء۔

قولہ قال موسیٰ عن ابیہ وقال داود عن عمار بن یاسر اس جملہ کی تشریح یہ ہے کہ اس حدیث

کی سند میں مصنفؒ کے دو استاذ ہیں موسیٰ اور داؤد، دونوں کی سند سلمۃ بن محمد تک تو برابر ہے لیکن اس سے آگے سند کیسے ہے اس میں اختلاف ہوگیا وہ یہ کہ موسیٰ کی روایت میں اس کے بعد صرف عن ابیہ ہے اس کے بعد ذکر صحابی نہیں ہے لہٰذا روایت مرسل ہوگی، اور داؤد کی روایت میں سلمۃ بن محمد کے بعد عن ابیہ نہیں ہے بلکہ صرف عن عمار بن یاسر ہے اس صورت میں یہ روایت مرسل تو نہ ہوگی کیونکہ صحابی مذکور ہے لیکن منقطع ہوجائے گی اس لئے کہ سلمہ کا سماع عمار سے ثابت نہیں ہے، حاصل یہ کہ موسیٰ کی روایت مرسل ہے اور داؤد کی روایت منقطع ہے۔

**تشریحِ سند میں دو قول** حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس مقام کی اسی طرح تشریح فرمائی ہے، لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ ابن رسلان شارح ابوداؤد کی رائے یہ ہے کہ عمار کا ذکر تو دونوں کی سند میں ہے، لیکن عن ابیہ کا اضافہ صرف موسیٰ کی روایت میں ہے داؤد کی روایت میں نہیں ہے موسیٰ کی سند اس طرح ہے عن سلمۃ بن محمد عن ابیہ عن عمار اور داؤد کی سند اس طرح ہے عن سلمۃ بن محمد عن عمار اس تشریح کے مطابق موسیٰ کی روایت میں کوئی اشکال نہ ہوگا، وہ مرفوع متصل ہوگی مرسل نہ ہوگی، اور داؤد کی روایت البتہ حسب سابق منقطع رہے گی، احقر عرض کرتا ہے کہ حضرت نے بذل میں سلمۃ بن محمد کے ترجمہ میں تہذیب التہذیب کی جو عبارت نقل فرمائی ہے وہ ابن رسلان کی تشریح کے زیادہ موافق ہے، خوب سمجھ لیجئے۔

**قال ابوداؤد کی تشریح** قال ابوداؤد ورُوِیَ نحوُہٗ عن ابنِ عباسؓ. اب یہاں سے مصنفؒ بعض روایات تعلیقاً بیان کرتے ہیں، اور مقصود ان تعلیقات کے ذکر کرنے سے یہ ہے کہ خصال فطرۃ کی تعیین میں روایات میں جو اختلاف ہے وہ سامنے آجائے، ان تعلیقات میں سب سے پہلے ابن عباسؓ کی حدیث موقوف ہے جس کے پورے الفاظ مصنفؒ نے یہاں ذکر نہیں فرمائے، پورے الفاظ اس کے تفسیر ابن کثیر میں بحوالۂ مصنف عبدالرزاق اس طرح ہیں وقال خمسٌ فی الرأسِ وخمسٌ فی الجسدِ، فی الرأس قصُّ الشاربِ والمضمضۃُ والاستنشاقُ والسواکُ وفرقُ الرأسِ، وفی الجسد تقلیمُ الاظفارِ وحلقُ العانۃِ والختانُ ونتفُ الابطِ والاستنجاءُ بالماء یعنی دس چیزوں میں سے پانچ کا تعلق رأس سے ہے اور وہ پانچ وہی ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں اور باقی پانچ کا تعلق سر کے علاوہ باقی بدن سے ہے البتہ ابن عباسؓ نے اعفاء لحیہ کے بجائے فرق کو ذکر کیا ہے، فرق مقابل ہے سدل کا جس کا مطلب یہ ہے کہ سر کے بالوں کے دو حصے کرکے مانگ

نکالنا، اس کی تفصیل کتاب اللباس میں آئے گی۔

قال ابوداؤد وروی نحو حدیث حماد الخ یہاں پر حماد سے وہ حماد مراد ہیں جو حدیث عمار کی سند میں اوپر مذکور ہیں یہ تین تعلیقات ہیں ایک طلق بن حبیب کی، دوسری مجاہد کی، تیسری بکر بن عبداللہ المزنی کی، قولھم یعنی ان لوگوں نے ان روایات کو مرفوعاً نہیں ذکر کیا بلکہ موقوفاً بیان کیا ہے ولم یذکروا اعفاء اللحیۃ اور ان تینوں روایات میں بھی اعفار لحیہ کا ذکر نہیں ہے جس طرح ابن عباسؓ کی روایت میں نہ تھا۔ آگے فرماتے ہیں کہ البتہ ابوہریرہؓ کی ایک حدیث مرفوع میں اعفار لحیہ مذکور ہے۔

قولہ وعن ابراھیم النخعی نحوہ یہ چوتھا اثر ہے، مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس میں بھی اعفار لحیہ مذکور ہے

## روایات الباب کی تعیین اور ان کا خلاصہ

سو حاصل یہ ہوا کہ مصنفؒ نے اوّلاً اس باب میں حدیث عائشہ وعمار کو ذکر کیا، اس کے بعد ابن عباس کی حدیث موقوف تعلیقاً لائے پھر اس کے بعد تین آثار لائے، اثر طلق ومجاہد وبکر، پھر اس کے بعد حدیث ابوہریرہ مرفوعاً کو تعلیقاً ذکر فرمایا اور اس کے بعد اخیر میں اثر نخعی کو لائے، اب اس مجموعہ میں تین حدیث تو مرفوع ہوئیں اور ایک حدیث موقوف یعنی ابن عباسؓ کی اور چار آثار تابعین، کل آٹھ روایات ہوگئیں، جن میں سے چار میں اعفار لحیہ مذکور ہے اور باقی چار میں نہیں ہے، اور ان تمام روایات میں خصال فطرۃ کی مجموعی تعداد ایک صورت میں بارہ اور ایک صورت میں تیرہ ہوگی جیسا کہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔

**فائدہ:-** جاننا چاہیئے کہ مصنفؒ نے طلق کی روایت شروع باب میں مسنداً ذکر فرمائی ہے جس کے راوی مصعب بن شیبہ ہیں، وہ روایت تو ہے مرفوع۔ اور دوسری روایت طلق کی وہ ہے جس کو یہاں تعلیقاً ذکر کر رہے ہیں، اور یہ موقوف ہے، مصنفؒ نے روایت طلق کا اختلاف تو ذکر فرمایا لیکن ان میں سے کسی ایک کی ترجیح سے تعرض نہیں کیا بلکہ سکوت فرمایا ہے۔

## امام نسائیؒ اور امام ابوداؤدؒ کی رائے میں اختلاف

البتہ امام نسائیؒ نے طلق کی روایت مرفوعہ کو جس کے راوی مصعب ہیں ذکر کرنے کے بعد طلق کی روایت موقوفہ[1] جس کے راوی سلیمان تیمی ہیں، اس کو ترجیح دی ہے اور فرمایا ومصعب منکر الحدیث تو گویا امام نسائیؒ اور امام ابوداؤدؒ کی تحقیق میں

---

[1] بلکہ مقطوعہ اس لئے کہ طلق تابعی ہیں انہوں نے اس حدیث کو اپنی طرف سے ذکر کیا ہے کسی صحابی کی طرف منسوب نہیں کیا ہے ففی النسائی صـ۲۷۴ عن المعتمر بن سلیمان عن ابیہ قال سمعت طلقاً یذکر عشرۃ من الفطرۃ السواک وقص الشارب الخ ۱۲

اختلاف ہوگیا۔ مصنفؒ کے نزدیک بظاہر دونوں صحیح ہیں اور امام نسائیؒ کے نزدیک صرف روایتِ موقوفہ لیکن اس میں امام مسلمؒ امام ابوداؤدؒ کے ساتھ ہیں اس لئے کہ امام مسلمؒ نے بھی طلق کی روایتِ مرفوعہ کی اپنی صحیح مسلم میں تخریج فرمائی جس کی وجہ یہ ہے کہ مصعب امام مسلم کے نزدیک ثقہ ہیں جیسا کہ علامہ زیلعیؒ کے کلام سے اس باب کے شروع میں گذر چکا ہے بذل میں بھی حضرتؒ کے کلام خلاصہ یہی ہے۔

# باب السِّواكِ لِمَنْ قَامَ بِاللَّيْلِ

۱- عن حذیفۃ ...... یشوص فاہ بالسواک یشوص بمعنی یَدْلُکُ یعنی اپنے منھ کو مسواک سے رگڑتے تھے، یا بمعنی یَغسِل اور تیسری تفسیر اس کی یُنَقِّی ہے تنقیہ سے، بمعنی صاف کرنا یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب رات میں اٹھتے تھے تو مسواک کے ذریعہ اپنے منھ کو صاف کرتے تھے، یہ روایت مطلق ہے مسلم شریف کی روایت میں ہے اذا قام لیتہجد یعنی آپ جب رات میں نماز تہجد کے لئے اٹھتے، مصنفؒ نے چونکہ ترجمہ کو بھی مطلق رکھا ہے اس لئے اس کی مناسبت سے حدیث بھی مطلق ہی لائے اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو عام رکھا جائے یعنی جو شخص رات میں بیدار ہو اور اٹھے خواہ اس کا ارادہ نماز پڑھنے کا ہو یا نہ ہو اس کے لئے مسواک مستحب ہے چنانچہ یہ پہلے آچکا کہ فقہاء نے بھی عندالقیام من النوم مسواک کو مستحب لکھا ہے۔

۳- عن علی بن زید عن ام محمد الخ علی بن زید ام محمد کے ربیب ہیں، وہ اپنی سوتیلی ماں ام محمد سے روایت کررہے ہیں۔

۴- عن جدہ عبد اللہ بن عباسؓ قال بِتُّ لیلۃ الخ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک رات حضور کے پاس رہ کر گذاری، یہ اس رات کا قصہ ہے جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابن عباسؓ کی خالہ حضرت میمونہؓ کے یہاں تھے، چنانچہ روایات میں آتا ہے بِتُّ عِندَ خالتی میمونۃؓ حضرت میمونہؓ ابن عباس کی خالہ اس طرح ہیں کہ ابن عباس کی والدہ اُمّ الفضل بنت الحارث حضرت میمونہ بنت الحارث کی بہن ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ نے حضور کے پاس رہ کر کیوں رات گذاری تھی،؟ وہ اس لئے کہ انھوں نے یہ چاہا کہ جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دن کے اعمال وعبادات ہمیں معلوم ہوتے رہتے ہیں اسی طرح آپ کے شب کے معمولات استراحت اور عبادت معلوم ہوجائیں اس لئے انھوں نے پوری رات

آپکے پاس بیدار رہ کر گذاری، غور کا مقام ہے! حضرت ابن عباسؓ کی اس وقت عمر ہی کیا تھی کمسن تھے، اس لئے کہ حضور کے وصال کے وقت ان کی عمر تقریبًا بارہ سال تھی، اور اس کم عمری کے باوجود طلبِ علم اور تحصیلِ علم کے شوق کا یہ عالم تھا!

من طلب العلی سہرا للیالی

قولہ ثم اوتر یعنی اوتر بثلث جیسا کہ ابواب قیام اللیل میں اس کی تصریح ہے، یہ حدیث تو دراصل تہجد کی روایت ہے اسی لئے مصنفؒ تہجد کے ابواب میں اس کو لائیں گے چونکہ اس روایت میں مسواک عندالوضوء کا ذکر تھا اس لئے مصنفؒ یہاں مسواک کی مناسبت سے لائے۔

## مبیت ابن عباسؓ والی روایت میں تخللِ نوم بینَ الرکعات

اس روایت میں تہجد کی مع وتر کے کل نو رکعات مذکور ہیں، نیز اس روایت میں ایک نئی سی بات تخلل نوم بین الرکعات مذکور ہے یعنی یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شب میں تہجد کی نماز مسلسل ادا نہیں فرمائی بلکہ ہر دو رکعت کے بعد استراحت فرماتے اور ہر مرتبہ وضوء مسواک فرما کر اس طرح متعدد مرتبہ میں تہجد کو پورا کیا، حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث بخاری شریف میں دسیوں جگہ ہے اور بخاری کی کسی روایت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آپ نے ہر دو رکعت کے بعد آرام فرمایا ہو اور بار بار وضوء فرمایا ہو، لہذا اس روایت کو مشہور روایات کے خلاف ہونے کی بناء پر شاذ کہا جائیگا ابوداؤد کی یہ روایت اسی طریق اور سند سے مسلم شریف میں بھی ہے وہاں بھی اسی طرح تخلل نوم واقع ہوا ہے، اسی لئے امام نوویؒ اور قاضی عیاضؒ دونوں نے اس روایت پر کلام کیا ہے، امام نوویؒ نے فرمایا کہ اس روایت میں دو باتیں خلاف مشہور ہیں، ایک تخللِ نوم، دوسرے تعداد رکعات، اس لئے کہ مبیت ابن عباس والی روایات میں مشہور گیارہ یا تیرہ رکعات ہیں، اور یہاں پر صرف نو رکعات ہیں، اسی طرح دار قطنی نے مسلم شریف کی جن روایات پر نقد کیا ہے یہ روایت بھی ان میں شامل ہے اور فتح الباری میں حافظ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، مگر بذل میں حضرت سہارنپوریؒ نے امام نوویؒ وغیرہ کے اس نقد کو تسلیم نہیں فرمایا ہے، میرے خیال میں شراح کا اشکال اور نقد صحیح ہے، اور اس اختلافِ روایت کو تعدد واقعہ پر محمول کرنا اس وجہ سے مشکل ہے کہ یہ ساری گفتگو مبیتِ ابن عباس والی حدیث[1] میں

---

[1] اس حدیث اور قصہ کے علاوہ نسائی صـ۲۴۲ پر ایک روایت میں یعلی بن مملک کی حدیث ام سلمہ سے اور اسی طرح حمید بن عبدالرحمن بن عوف کی روایت صحابیٔ مبہم سے ہے۔ ان دونوں میں تخلل نوم بین الرکعات موجود ہے۔ (بقیہ صـ آئندہ)

ہو رہی ہے مطلق صلوٰۃ اللیل میں نہیں ہو رہی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مبیت ابن عباس کے قصہ میں تعدد نہیں ہے، وہ صرف ایک ہی بار پیش آیا، کما قال الحافظ رحمہ اللہ،

جاننا چاہئے کہ اس واقعہ میں بار بار وضوء اور مسواک کا تذکرہ ہے لیکن مسواک وضوء کے ساتھ مذکور ہے عین قیام الی الصلوٰۃ کے وقت مذکور نہیں فتأمل۔

قال ابوداؤد رواہ ابن فضیل عن حصین الخ حصین اوپر سند میں آچکے ہیں وہاں پر ان کے شاگرد ہشیم تھے، اب مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ اس روایت کو حصین سے جس طرح ہشیم روایت کرتے ہیں اسی طرح محمد بن فضیل بھی روایت کرتے ہیں اور دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ہشیم کی روایت میں شک کے ساتھ آیا تھا حتی قارب ان یختم السورۃ اوختمہا یہاں ابن فضیل کی روایت میں بغیر شک کے ہے حتی ختم السورۃ۔

۵- عن المقدام بن شریح عن ابیہ قال قلت لعائشۃ الخ حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے حجرہ میں تشریف لاتے تو سب سے پہلے کیا کام کرتے تو انھوں نے فرمایا کہ سب سے پہلے مسواک فرماتے۔

**حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت** اس حدیث کو بظاہر ترجمۃ الباب سے کوئی مطابقت نہیں ہے، اس لئے کہ ترجمہ ہے سواک لمن قام باللیل اور اس حدیث میں قیام لیل کا کوئی ذکر نہیں ہے بذل میں اس کا جواب تحریر فرمایا ہے کہ قلمی اور مصری نسخوں میں یہ حدیث یہاں پر نہیں ہے لہٰذا اس حدیث کو یہاں ذکر کرنا ناسخین کا تصرف ہے، یہ حدیث یہاں ہونی ہی نہیں چاہئے، اور اگر اس کا یہاں ہونا تسلیم کرلیا جائے جیسا کہ ہمارے نسخہ میں ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ مطابقت بطریق العموم ہے یعنی آپ کا گھر میں داخل ہونا عام ہے کہ دن میں ہو یا رات میں، لہٰذا ہو سکتا ہے کہ آپ رات میں بیدار ہو کر گھر میں داخل ہوں تو اس وقت جو یہ مسواک ہوگی اس پر سواک لمن قام باللیل صادق آئے گا، بخاری شریف کے تراجم میں بعض موقعوں پر مطابقت اس طریقہ پر بھی ثابت کیجاتی ہے یعنی مطابقت

---

(بقیہ گذشتہ) لہٰذا اب یوں کہا جائیگا کہ فی نفسہٖ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تخلل نوم بین رکعات التہجد احیاناً ثابت ہے، البتہ مبیت ابن عباس والی روایت میں صحیح عدم تخلل نوم ہے۔ مبیت ابن عباس والی جو روایات سنن ابوداؤد میں آئندہ ابواب صلوٰۃ اللیل میں آرہی ہیں، بعض میں تخلل نوم ہے اور بعض میں نہیں، لیکن جن میں نہیں ہے ان کو ترجیح اس لئے ہوگی کہ وہ روایات بخاری کی روایات کے مطابق ہیں۔

بالعموم وبکل المحتمل. لیکن اس توجیہ کی صحت موقوف ہے اس بات پر کہ حضورصلی اللہ علیہ وسلم کا حالتِ حضر میں خارجِ بیت رات گذارنا ثابت ہو، ایک تیسرا جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ مطابقت بالاولویۃ ہو وہ اس طور پر کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ تھی کہ جب بھی گھر میں داخل ہوتے مسواک فرماتے خواہ نماز پڑھنی ہو یا نہ ہو تو اب ظاہر ہے کہ جب رات میں بیدار ہوں گے اور نماز کا ارادہ فرمائیں گے تو اس وقت مسواک بطریقِ اولیٰ فرمائیں گے یہ جواب صاحب غایۃ المقصود نے لکھا ہے

# باب فرض الوضوء

اس سے پہلے باب السواک کے ذیل میں اس باب کا حوالہ اور تذکرہ آچکا ہے۔ وضوء کو غسل پر مقدم کرنے کی وجہ ظاہر ہے کہ وضوء بنسبت غسل کے کثیر الوقوع ہے، ترجمۃ الباب یعنی فرض الوضوء کے لفظوں کے اعتبار سے دو مطلب ہوسکتے ہیں، اوّل وضوء کی فرضیت کا اثبات اور یہی مقصود ہے، دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے، فرض الوضوء بمعنی فرائض الوضوء یعنی وضوء کے اندر کتنی چیزیں فرض ہیں، مگر یہاں پر یہ معنی مراد نہیں ہیں۔

فرض کے لغوی معنی تقدیر اور تعیین کے ہیں یعنی کسی چیز کی مقدار وغیرہ متعین کرنا، اصطلاح فقہاء میں فرض اس حکم کو کہتے ہیں جس کا لزوم دلیل قطعی سے ثابت ہو، یہ نہیں کہ جس کا نفس ثبوت دلیل قطعی سے ہو اس لئے کہ بہت سی مستحب بلکہ مباح چیزیں ایسی ہیں جن کا نفس ثبوت دلیل قطعی سے ہے، جیسے وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا الآیۃ وغیرہ وغیرہ، یہاں پر تین بحثیں ہیں ۱ وضوء کا ماخذِ اشتقاق ۲ ابتداء مشروعیۃ ۳ سبب وجوب، وضوء مشتق ہے وضاءۃ سے، وضاءۃ کے معنی حسن و نظافت کے ہیں، اور شرعی معنی اس کے معلوم ہیں محتاج بیان نہیں۔

وضوء کی فرضیت کب ہوئی؟ جمہور کی رائے ہے کہ وضوء کی فرضیت نماز کے ساتھ ہوئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی اور کوئی نماز بغیر وضوء پڑھنا ثابت نہیں، نہ مکہ میں نہ مدینہ میں۔ البتہ ابن الجہم ایک عالم ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں وضوء کا درجہ سنت کا تھا، فرضیت بعد میں ہوئی۔ جب وضوء کی فرضیت عند الجمہور فرضیتِ صلوٰۃ کے ساتھ ہوئی تو اشکال ہوگا کہ آیتِ وضوء تو مدنی ہے، جب کہ نماز کی فرضیت مکہ میں قبل الہجرۃ ہوچکی تھی، اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ وضوء کی فرضیت تو اسی وقت ہوچکی تھی، باقی آیتِ وضوء کا نزول بعد میں صرف تاکید کے لئے ہوا ہے، فلا اشکال۔

ایک بحث یہاں پر یہ ہے کہ وضوء کا سببِ وجوب کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک راجح قول کی بنا پر اس کا سببِ وجوب قیام الی الصلوۃ بشرطِ الحدث ہے اور ظاہریہ کے نزدیک سببِ وجوب مطلق قیام الی الصلوٰۃ ہے اسی لئے ان کے یہاں ہر نماز کے لئے وضوء کرنا ضروری ہے پہلے سے حدث ہو یا نہو، جمہور کی دلیل اس باب کی حدیثِ ثانی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضوء کا حکم حدث کے وقت ہے مطلقاً نہیں ہے۔

۱- عن ابی الملیح عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لایقبل اللہ الخ ابو الملیح اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں ابو الملیح کا نام عامر یا زید ہے ان کے والد کا نام اسامہ ہے لہٰذا اس حدیث کے راوی اسامہ ہوئے، اس حدیث میں دو جزء ہیں جزء اول کا تعلق صدقہ سے ہے۔ جزء ثانی کا نماز اور طہارت سے ہے۔ مصنفؒ کا مقصود جزء ثانی ہے۔

غُلُول بضم الغین ہے جس کے مشہور معنی مالِ غنیمت میں خیانت کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا استعمال مطلق خیانت میں بھی ہوتا ہے، قولِ اول کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ مالِ غنیمت کے خیانت کی تخصیص کی وجہ کیا ہے؟ اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ غنیمت کی قید آپ نے مناسبت مقام کی وجہ سے لگائی ہے یعنی جس موقعہ پر آپ نے یہ حدیث ارشاد فرمائی ہو اس کا تقاضا یہی ہو کہ مالِ غنیمت کا حکم بیان کیا جائے۔ یا دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جب مالِ غنیمت میں خیانت کرنا حرام ہے، جس میں آدمی کا خود اپنا حصہ بھی ہوتا ہے تو دوسرے کے مال میں خیانت کرنا بطریقِ اولیٰ حرام ہوگا، گویا یہ قید احترازی نہیں بلکہ اثبات الحکم بطریق الاولویۃ کے لئے ہے۔

## صحت صلوٰۃ کے لئے طہارت کا شرط ہونا

قولہ ولاصلوٰۃ بغیر طہور الخ صلوۃ نکرہ تحت النفی ہے یعنی کوئی بھی نماز فرض ہو یا نفل وہ بغیر طہارت کے قبول نہیں ہے، اس میں اختلاف ہے کہ صلوٰۃ کے عموم میں صلوٰۃِ جنازہ اور سجدۂ تلاوت بھی داخل ہے یا نہیں، جمہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں دونوں داخل ہیں، شعبی اور محمد بن جریر طبری کے نزدیک دونوں داخل نہیں ہیں، اور حضرت امام بخاریؒ کے نزدیک صلوٰۃ جنازہ داخل ہے، سجدۂ تلاوت داخل نہیں ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صحتِ صلوٰۃ کے لئے طہارت شرط ہے اور طہارت کی دو قسمیں ہیں، طہارت عن الحدث اور طہارت عن الخبث، لہٰذا دونوں قسم کی طہارت کا حاصل ہونا ضروری ہوگا، طہارت عن الحدث میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ البتہ طہارت عن الخبث میں امام مالکؒ کا اختلاف مشہور ہے

ان کے نزدیک ثوبِ مصلی یا بدنِ مصلی کا نجاست سے پاک ہونا ایک قول میں سنت اور ایک قول میں واجب ہے شرط صحت نہیں ہے، پس یہ حدیث اس معاملہ میں جمہور کی حجت ہوسکتی ہے اور مالکیہ کے خلاف دلیل فلیتامل ولیتنبہ علی ذلک

## قبول کے معنی کی تحقیق اور احادیث میں اس کا مختلف معنی میں استعمال

یہاں پر ایک چیز تحقیق طلب لفظِ قبول کے معنی حقیقی کیا ہیں؟ اور یہاں کیا مراد ہے، اس لئے کہ ایک حدیث میں یہ بھی آتا ہے کہ شارب خمر کی نماز قبول نہیں ہوتی، حالانکہ اس کی نماز سب کے نزدیک صحیح ہو جاتی ہے، اور ایک دوسری روایت میں ہے لایقبل اللہ صلوۃ حائض الا بخمار، یعنی بالغہ عورت کی نماز بغیر ستر رأس کے قبول نہیں ہے یہاں مسئلہ یہ ہے کہ عورت کی نماز بغیر ستر رأس کے بالاتفاق صحیح نہیں ہے جبکہ شارب خمر کی نماز بالاتفاق صحیح ہے حالانکہ عدمِ قبول دونوں حدیثوں میں مذکور ہے، جواب یہ ہے کہ قبول کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے ۱ کون الشئ بحیث یترتب علیہ الرضاء والثواب کسی فعل کا ایسا ہونا کہ جس پر خوشنودی اور ثواب مرتب ہو۔ ۲ کون الشئ مستجمعا للشرائط والارکان کسی عمل کا تمام ارکان و شرائط کو جامع ہونا۔

اصحاب درس قبول بالمعنی الاول کو قبول اثابۃ اور قبول بالمعنی الثانی کو قبولِ اجابت سے تعبیر کرتے ہیں حافظ ابن حجر کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اول معنی قبول کے حقیقی ہیں اور ثانی معنی مجازی، قبول اثابۃ کا حاصل یہ ہے کہ ثواب اور انعام کا مستحق ہونا، اور قبول اجابت کا حاصل ہے صحت، لہذا قبول اثابت کی نفی کا حاصل یہ ہوگا کہ یہ عمل قابلِ ثواب و انعام نہیں، گو صحیح ہو جائے، اور قبول اجابت کی نفی کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ عمل صحیح ہی نہیں ہے چہ جائیکہ قابلِ انعام ہو، اس حدیث میں ظاہر ہے کہ قبول سے قبولِ اثابت مراد نہیں[۱] ہے بلکہ قبول اجابت مراد ہے اس لئے کہ تمام علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز بغیر

---

[۱] اس لئے کہ قبول بالمعنی الاول یعنی قبولِ اثابت باعتبار مفہوم کے خاص ہے اور قبول بالمعنی الثانی یعنی قبول اجابت عام ہے۔ اور خاص کی نفی عام کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی، البتہ اس کا برعکس ہے یعنی نفیٔ عام نفیٔ خاص کو مستلزم ہوتی ہے سو اگر حدیث میں معنی اول مراد لئے جائیں تو اس سے بدون طہارت کے عدم صحت صلوۃ مستفاد نہو گا جو خلافِ اجماع ہے لہذا حدیث میں معنی ثانی متعین ہیں جو کہ عام ہیں تو چونکہ عام کی نفی مستلزم ہوتی ہے خاص کی نفی کو تو اس لئے اس سے مستفاد ہوگا، کہ بدونِ طہارت کے نماز نہ صحیح ہوتی ہے اور نہ موجب ثواب، اس صورت میں ہر دو قبول کی نفی ہو جائے گی۔ اور یہی مقصود بھی ہے۔ قلت وہکذا اختارہ فی البذل وعکسہ فی درس ترمذی لکنہ کتب قبول الاصابۃ بالصاد لا بالثاء ۱۲

طہارت کے صحیح نہیں ہے، گو قبول کے یہ معنی مجازی ہیں مگر اجماع اس کا قرینہ ہے اور شارب خمر والی حدیث میں قبول سے قبول اثابت مراد ہے کہ شارب خمر کی نماز چالیس روز تک قبول نہیں ہوتی گو صحیح ہوجاتی ہے، اور خمار والی حدیث میں قبول اجابت مراد ہے. غرضیکہ قبول تو دونوں معنی میں مستعمل ہوتا ہے لیکن کسی ایک معنی کی تعیین قرائن پر موقوف ہوگی جس معنی کا قرینہ ہوگا اسی کو اختیار کیا جائے گا۔

## مسئلۂ فاقد الطہورین

یہاں پر ایک مسئلہ اور بیان کیا جاتا ہے جس کا نام ہے مسئلۂ فاقد الطہورین یعنی اگر کسی شخص کے پاس پاک پانی اور پاک مٹی دونوں نہوں تو اب وہ کیا کرے؟ اسی حالت میں نماز پڑھے یا نہ پڑھے، مسئلہ بہت مشہور ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عدمِ اہلیت کی وجہ سے ایسے شخص سے نماز ساقط ہوجائے گی، اور جب ادار ساقط تو قضار کا کوئی سوال نہیں اس لئے کہ وجوب قضار تو فرع ہے وجوب ادار کی۔ اور امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ایسے شخص پر فی الحال بغیر طہارت ہی کے نماز پڑھنا واجب ہے اس لئے کہ وہ اسی پر قادر ہے اور حدیث میں ہے إِذَا أمرتکم بشیء فافعلوا منہ ما استطعتم کہ جب میں تمہیں کسی کام کا حکم کروں تو حسب استطاعت اس کو بجالاؤ اور یہاں اس شخص میں بغیر طہارت ہی بجالانے کی استطاعت ہے لہذا فی الحال بغیر طہارت ہی نماز ادا کرے اور بعد میں قاعدہ کے مطابق طہارت کے ساتھ اس کی قضار کرے اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اسی حالت میں نماز پڑھ لے جس کی اس میں استطاعت ہے، یعنی فی الحال اس سے زائد پر قادر نہونے کی وجہ سے اس کی نماز معتبر ہوجائے گی، اور بعد میں قضار کی حاجت نہیں شافعیہ میں سے مزنی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور اسی کو امام نوویؒ نے ازروئے دلیل قوی قرار دیا ہے، احناف کے یہاں اس کے برعکس ہے یعنی فی الحال عدمِ اہلیت کی وجہ سے نہ پڑھے اور حصولِ طہارت کے بعد جب اہلیت ہوجائے تو قضار ضروری ہے۔

سو حاصل یہ ہوا کہ امام مالک کے یہاں نہ ادار ہے نہ قضار، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ادار اور قضار دونوں واجب ہیں امام احمدؒ کے نزدیک صرف ادار دون القضار، اور حنفیہ کے یہاں صرف قضار دون الادار، ان مذاہبِ اربعہ کو ہمارے استاذ محترم مولانا اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ نے نظم فرما دیا ہے۔ سہ

مالک بھی شافعی بھی ہیں احمد بھی اور ہم
لا لا، نعم نعم، ونعم لا، ولا نعم

اس شعر میں حرف اول کا تعلق ادار سے ہے اور ثانی کا قضار سے، اب لا لا کے معنی ہوئے

لا اداء ولا قضاء، اور نعم نعم کا مطلب ہوا علیہ الاداء والقضاء۔

## بغیر طہارت کے نماز پڑھنے کا حکم

جاننا چاہیئے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ قصداً بغیر طہارت کے نماز پڑھنا حرام ہے فرض اور نفل کا کوئی فرق نہیں ہے، اگر کوئی شخص جان کر بلا طہارت نماز پڑھے تو وہ کہتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک پڑھنے والا گنہگار ہوگا لیکن اس کی تکفیر نہیں کی جاتی ہے گی اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں وہ کافر ہو جائے گا، لیکن میں کہتا ہوں کہ ہمارے یہاں تکفیر کا مسئلہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کہ بطور استخفاف ایسا کرے یعنی نماز کو حقیر جان کر یا حکم شرعی کو حقیر سمجھ کر ایسا کرے اور اگر سستی اور کاہلی یا شرم و حیاء کی وجہ سے جیسے بعض مرتبہ سفر وغیرہ میں غسل جنابت میں اس کی نوبت آجاتی ہے تو اس صورت میں کفر لازم نہیں آئے گا۔

نیز جاننا چاہیئے کہ ہمارا جو مذہب اوپر گذرا ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ تشبّہ بالمصلین اختیار کرے، مزید تفصیل کتبِ فقہ سے معلوم کیجائے یہ شامی یا در مختار کا سبق نہیں ہے۔

## حدیث الباب اور ایک جزئیہ فقہیہ میں تعارض کا جواب

حدیث کے جزء اوّل لا یقبل اللہ صدقۃ من غلول کے ذیل میں حضرتؒ نے بذل میں ایک فقہی مسئلہ جزئیہ بیان فرمایا ہے اس لئے کہ یہ حدیث بظاہر اس کے خلاف ہے مسئلہ فقہیہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دوسرے کا مال ناجائز طریقہ سے لیا ہوا موجود ہو اور اس مال کو مالک یا اس کے ورثہ تک پہنچانا ممکن نہو تو فقہاء نے تحریر فرمایا ہے کہ ایسے مال کا تصدق واجب ہے نہ خود استعمال کرے نہ ضائع کرے بلکہ اس کو صدقہ کر دے اور حدیث یہ کہہ رہی ہے کہ مال حرام کا صدقہ اللہ کے یہاں قبول نہیں لہذا اس سے بچنا چاہیئے اس کا ایک جواب یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث میں ایسے مال حرام کا ذکر نہیں جس کو اس کے مالک تک پہنچانا ممکن نہو، یہ ایک نادر سی صورت ہے نوادر مستثنیٰ ہوا کرتے ہیں فلا اشکال یا یوں کہا جائے کہ حدیث میں ممانعت اپنی جانب سے صدقہ کرنے کی ہے اور فقہاء کی غرض یہ نہیں ہے کہ تحصیلِ اجر و ثواب کے لئے اپنی جانب سے صدقہ کرے بلکہ مراد یہ ہے کہ مالک کی طرف سے صدقہ کیا جائے بغیر حصولِ اجر و ثواب کی نیت کے۔

۲- عن ابی ھریرۃؓ ...... اذا احدث حتی یتوضأ الخ یعنی آدمی کی نماز صحیح نہیں ہوتی جب اس کو حدث لاحق ہو جائے جب تک کہ وضوء نہ کرے، اس حدیث کے عموم میں دو صورتیں داخل ہیں

ایک یہ نماز شروع کرنے سے پہلے حالتِ حدث ہو دوسرے یہ کہ نماز کے درمیان حدث لاحق ہوجائے ہر دو صورت کا حکم یکساں ہے کہ وضوء کیجائے نیز یہ حدیث اپنے عموم کی بناء پر ابتداء اور بناء دونوں کو شامل ہے اور مسئلۃ البناء مختلف فیہ ہے، جمہور علماء اس کے قائل نہیں ہیں حنفیہ قائل ہیں، نیز اس حدیث سے معلوم ہورہا ہے کہ وضوء لکل صلوٰۃ واجب نہیں ہے کما ہو مسلک الجمہور۔

حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ یہ حدیث آیت کریمہ اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم الآیۃ کی تفسیر ہے۔ یعنی آیت میں اگرچہ حدث کا ذکر نہیں ہے بلکہ عند القیام الی الصلوٰۃ وضوء کا ذکر ہے، لیکن یہ حدیث آیتِ کریمہ کی مراد بیان کررہی ہے کہ قیام الی الصلوٰۃ کے وقت وضوء کا حکم حدث کے وقت ہے ویسے نہیں، احقر کہتا ہے یہ حدیث تو اس معنی میں صریح ہے ہی جیسا کہ حضرت نے تحریر فرمایا ہے، باقی باب کی پہلی حدیث لا یقبل اللہ صلوٰۃ بغیر طہور سے بھی یہ بات مستفاد ہوسکتی ہے اسلئے کہ تحصیلِ طہارت کا حکم مشعر ہے وجودِ حدث کو ورنہ اگر پہلے سے حدث نہ ہو تو اس وقت طہارت حاصل کرنا تحصیلِ حاصل ہے

۳- عن علیؓ قال قال مفتاح الصلوٰۃ الطہور اس حدیث میں تین جملے ہیں پہلے میں طہارت کا ذکر ہے دوسرے میں تکبیر تحریمہ کا، تیسرے میں تسلیم صلوٰۃ کا، مگر مقصود عند المصنفؒ صرف پہلا جزء ہے، اس جملہ میں تشبیہ واستعارہ کو استعمال کیا گیا ہے، وہ اس طرح کہ حدث کو قفل کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور اس کی ضد یعنی طہارت کو مفتاح کے ساتھ گویا حدث آدمی کے حق میں دخول فی الصلوٰۃ کے لئے اس طرح مانع ہے جس طرح مکان میں داخل ہونے سے قفل مانع ہوتا ہے، اور جس طرح مقفل مکان میں بغیر مفتاح کے داخل ہونا ممکن نہیں، اسی طرح نماز میں بغیر طہارت کے داخل ہونا صحیح نہیں ہے۔

## مسئلہ نیّت فی الوضوء

نیز اس حدیث سے علماء احناف نے ایک اور اختلافی مسئلہ پر استدلال کیا وہ یہ کہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ انما الاعمال بالنیات کے پیش نظر نیت کو وضوء میں فرض قرار دیتے ہیں اور احناف اس سے متفق نہیں ہیں، احناف کہتے ہیں وضوء میں دو حیثیتیں ہیں، ایک عبادت ہونے کی اور ایک جوازِ صلوٰۃ کا آلہ اور مفتاح ہونے کی حیثیت سے، بقاعدۂ انما الاعمال بالنیات نیت ضروری ہے، اور مفتاح الصلوٰۃ ہونا نیت پر موقوف نہیں ہے، لہٰذا بغیر نیت کے جو وضوء کی جائے گی وہ مفتاح الصلوٰۃ تو ہوگی مگر موجبِ ثواب اور عبادت نہ ہوگی، لہٰذا احناف کا عمل ہر دو حدیث کے مطابق ہوا، کسی ایک حدیث کا اہمال لازم نہیں آیا۔

## حدیث کی توضیح وتشریح

قولہ وتحریمہا التکبیر[۱] ضمیر راجع ہے صلوۃ کی طرف اور تحریم کی اضافت صلوۃ کی طرف ادنی ملابستہ کی وجہ سے ہے، ورنہ دراصل تحریم کا تعلق صلوۃ سے نہیں ہے بلکہ ان افعال سے ہے جو خارج صلوۃ میں مباح ہیں اور نماز میں آکر حرام ہوجاتے ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ جو امور نماز کی حالت میں حرام ہیں ان کی تحریم کا سبب تکبیر ہے۔ اس تحریم کا اصل سبب تو دخول فی الصلوۃ ہے لیکن چونکہ دخول فی الصلوۃ کا تحقق تکبیر سے ہوتا ہے اس لئے تحریم کی اضافت تکبیر کی طرف کی گئی یہ تو الفاظ حدیث اور ترکیب عبارت کے لحاظ سے تشریح ہے، اور مقصود متکلم کے لحاظ سے کہا جائے گا کہ اس کی مراد یہ ہے دخول فی الصلوۃ کا ذریعہ صرف تکبیر ہے۔ اسی کے ذریعہ آدمی نماز میں داخل ہوتا ہے۔ لہذا اس کلام میں مُسَبَّب کا استعارہ سبب کے لئے کیا گیا ہے مُسَبَّب یعنی تحریم بول کر، سبب یعنی دخول فی الصلاۃ مراد لیا ہے۔ وہذا غایۃ توضیح لہذا المقام وما اردتُ بہ الا التسہیل واللہ سبحانہ وتعالیٰ ولی التوفیق

دوسرا قول اس جملہ کی تشریح میں یہ ہے کہ تحریم بمعنی احرام، اور احرام کے معنی دخول فی حرمت الصلوۃ۔ اس صورت میں عبارت میں کوئی مجاز یا استعارہ ماننے کی ضرورت نہیں اور مطلب بالکل واضح ہے یعنی نماز کی حرمت میں داخل ہونے کا طریقہ تکبیر ہے تکبیر کے ذریعہ آدمی حرمت صلوۃ میں داخل ہوسکتا ہے، یہ فقرہ دراصل جوامع الکلم میں سے ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو فصاحت وبلاغت کا جو اعلیٰ مرتبہ حاصل تھا یہ اس کا نمونہ ہے، علیٰ ہذا القیاس اگلے جملہ وتحلیلہا التسلیم کی تشریح ہے۔ یہاں بھی استعارہ مسبب کا سبب کے لئے کیا گیا ہے، خروج عن الصلوۃ سبب تحلیل ہے اور تحلیل اس کا مسبب ہے، سو یہاں بھی مسبب یعنی تحلیل بول کر سبب یعنی خروج عن الصلوۃ مراد لیا گیا ہے۔ پس مطلب یہ ہوا کہ نماز سے باہر آنے کا طریقہ صرف تسلیم ہے

## تحریمہ میں دو مسئلے اختلافی

تحریمہا التکبیر میں دو مسئلے ہیں، ایک تحریمہ کا حکم، دوسرے ہل یجوز الافتتاح بغیر التکبیر؟ یعنی اللہ اکبر کے علاوہ کسی اور ذکر کے ذریعہ بھی نماز شروع کرسکتے ہیں یا نہیں؟

سو جاننا چاہئے کہ اس پر تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ تحریمہ فرض ہے، لیکن پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ رکن کا درجہ ہے یا شرط کا۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو رکن ہے، اور امام طحاوی کا میلان بھی اسی طرف ہے۔ اور حنفیہ کے یہاں تحریمہ شرط ہے، رکن اور شرط کا فرق، ظاہر ہے کہ رکن داخلی چیز

---

[۱] تحریمہا التکبیر جو افعال فی حال الصلوۃ حرام ہیں انکی تحریم کا سبب دخول فی الصلوۃ ہے لیکن چونکہ دخول فی الصلوۃ موقوف ہے تکبیر پر اسلئے تحریم کی نسبت تکبیر ہی کیطرف کر دی گئی وہکذا قولہ وتحلیلہا التسلیم تو گویا حدیث میں تحریم جو کہ مسبب ہے بول کر سبب یعنی دخول فی الصلوۃ مراد لیا ہے ۲

ہوتی ہے اور شرط خارجی. حنفیہ کی دلیل آیت کریمہ وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى ہے. طریق استدلال آپ ہدایہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں کہ فاء تعقیب کے لئے ہوتی ہے، اور آیت میں ذکرِ اسمِ رب سے مراد تحریمہ ہے تو معلوم ہوا کہ ذکر اسم رب یعنی تحریمہ کے بعد نماز شروع ہوتی ہے، لہٰذا تحریمہ نماز سے خارج شیٔ ہوئی. اور تیسرا قول اس مسئلہ میں یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ صرف سنت ہے. لہٰذا دخول فی الصلوٰۃ بغیر تکبیر کے صرف نیت سے بھی ہو سکتا ہے، اس کے قائل زہری اوزاعی، ابن عُلَيَّة اور ابوبکر اصم ہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ افتتاحِ صلوٰۃ بغیر تکبیر کے صحیح ہے یا نہیں سو اس میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تحریمہ کا تحقق بغیر تکبیر کے نہیں ہوتا اور طرفین کے نزدیک ہر ایسے لفظ اور ذکر سے نماز کا شروع کرنا جائز ہے، جو خالص باری تعالیٰ کی تعظیم پر دلالت کرے دعاء کے معنی اس میں نہ پائے جاتے ہوں، لہٰذا اللہ اجل، اللہ اعظم، یا الرحمٰن اجل، یا لا الٰہ الا اللہ، سبحان اللہ وغیرہ الفاظ سے نماز شروع کرنا جائز ہے، دلیل ابھی اوپر گذری ہے وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى معلوم ہوا مطلق ذکر اس کے لئے کافی ہے. نیز تکبیر کے معنی تعظیم کے آتے ہیں جیسے وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ الآیۃ فَلَمَّا رَأَيْنَهٗٓ اَكْبَرْنَهٗ الآیۃ ای عَظَّمْنَهٗ پس مطلق ذکر اسم رب تو فرض ہوا، اور خاص تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنا یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت اور حدیث بالا کی روشنی میں جو کہ اخبارِ احاد سے ہے واجب ہے، اور غیر تکبیر سے شروع کرنا مکروہ تحریمی ہے سو جس چیز کا ثبوت دلیلِ قطعی سے ہے یعنی مطلق ذکر صرف اسی کو فرض کہا جائے گا، اور جس چیز کا ثبوت اخبار احاد سے ہے یعنی تکبیر اس کو واجب قرار دیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا پھر آپس میں اختلاف یہ ہو رہا کہ تکبیر کا مصداق کیا کیا الفاظ ہیں، امام مالکؒ و امام احمدؒ کے نزدیک تکبیر کا مصداق صرف لفظ اللہ اکبر ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اللہ اکبر اور اللہ الاکبر یعنی معرف باللام اور غیر معرف باللام دونوں ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا مصداق چار لفظ ہیں اللہ اکبر، اللہ الاکبر، اللہ کبیر، اللہ الکبیر، وہ یوں کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے اسماء اور صفات میں افعل اور فعیل کا فرق نہیں ہے بلکہ وہاں پر افعل بھی فعیل کے معنی میں ہے۔

## تسلیم میں دو اختلاف ہیں

دوسرا مسئلہ تحلیلها التسلیم میں ہے وہ یہ کہ تسلیم کا حکم کیا ہے؟ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں جس طرح تکبیر تحریمہ فرض ہے اسی طرح تسلیم بھی فرض ہے، بغیر اس کے نماز صحیح نہیں ہوگی، حنفیہ کہتے ہیں تسلیم واجب کا درجہ ہے فرض نہیں ہے جمہور دلیل میں یہ فرماتے ہیں کہ تعریفُ الجانبین یُفیدُ الحصرَ کہ مسند مسند الیہ جب دونوں معرفہ ہوں تو حصر کا فائدہ دیتے ہیں تحلیلها التسلیم میں بھی مسند مسند الیہ دونوں معرفہ ہیں، لہٰذا مطلب یہ ہوا

کہ نماز سے باہر آنے کا طریقہ تسلیم میں منحصر ہے یعنی بغیر اس کے نماز سے باہر آنا درست نہیں ہے نیز وہ کہتے ہیں کہ جس طرح تحریمها التکبیر سے تکبیر کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے اسی طرح تحلیلها التسلیم سے تسلیم کی فرضیت کیوں نہیں مانتے ہماری طرف سے اصولی جواب یہ ہے کہ خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی رہا مسئلہ تحریمہ کا سو اس کی فرضیت ہم اس حدیث سے ثابت نہیں کرتے ہیں بلکہ آیت کریمہ سے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔

نیز ایک بات یہ بھی ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہونے کا علاوہ ابن عقیل راوی کی وجہ سے ضعیف ہے، جن کے بارے میں کلام مشہور ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ خود راوی حدیث یعنی حضرت علیؓ کا مذہب یہ نہیں ہے، وہ بھی تسلیم کو غیر فرض قرار دیتے ہیں، جیسا کہ امام طحاویؒ نے فرمایا ہے حضرت علیؓ سے مروی ہے اذا رفع رأسه من اٰخر السجدة فقد تمت صلوته

ہماری ایک مشہور دلیل وہ ہے جس کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ مرفوعاً نقل فرماتے ہیں کہ اذا قلت هٰذا اوفعلت هٰذا فقد قضيت ما عليك اخرجه احمد فی مسنده اس حدیث سے حنفیہ کا طریق استدلال ظاہر ہے جس کو آپ ہدایہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں وہ اس پر یہ اشکال کرتے ہیں کہ اذا قلت هٰذا حدیث میں یہ زیادتی ابن مسعود کی جانب سے مُدرَج ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اِدراج خلافِ اصل ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو امر غیر مدرک بالرأی میں صحابی کا قول مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔

پھر جمہور کا اس مسئلہ میں اختلاف ہو رہا ہے کہ تسلیمتین فرض ہیں یا تسلیمہ واحدہ، امام شافعیؒ کے کے یہاں تسلیمۂ اولیٰ فرض اور ثانیہ سنت ہے اور مشہور امام احمدؒ سے یہ ہے کہ دونوں فرض ہیں، اور ہمارے یہاں دو قول ہیں ایک یہ کہ دونوں واجب وقیل الاول واجب والثانی سنة امام مالکؒ سرے سے تسلیمتین کے قائل ہی نہیں ہیں صرف تسلیمۂ واحدہ کے قائل ہیں، ان کا مسلک یہ ہے کہ امام اور منفرد کے حق میں صرف ایک سلام تلقاء وجہہ مائلاً الی الیمین فرض ہے البتہ مقتدی کے لئے ان کے یہاں ایک صورت میں دو اور ایک صورت میں تین سلام ہیں، پہلا سلام دائیں طرف، دوسرا تلقاء وجہہ اور تیسرا سلام بائیں جانب اگر بائیں طرف کوئی مصلی ہو ورنہ نہیں۔

یہاں پر تکبیر تحریمہ اور تسلیم کی بحث قبل از وقت آ گئی، اس کا تعلق کتاب الصلوۃ سے ہے مگر چونکہ حدیث میں یہ مسئلہ موجود تھا اس لئے بیان کر دیا گیا، اب جب اصل مقام پر آئے گا تو بیان کرنا نہیں پڑے گا۔

عن سفیان حضرت سہارنپوری کی تحقیق یہ ہے کہ یہ سفیان ثوری ہیں اور صاحب غایۃ المقصود

نے اس میں تردد ظاہر کیا ہے کہ ثوری ہیں یا ابن عیینہ ابن عقیل یہ عبداللہ بن محمد بن عقیل بن ابی طالب ہیں، ان کے بارے میں کلام مشہور ہے جیساکہ امام ترمذی نے بھی اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے محمد بن الحنفیۃ یہ محمد بن علی ہیں اور حنفیہ ان کی والدہ ہیں جن کا نام خولہ ہے قبیلۂ بنو حنیفہ سے ہیں، بنو حنیفہ یمامہ کا ایک قبیلہ ہے، حضرت صدیق اکبرؓ نے فتنۂ ارتداد کی وجہ سے اہل یمامہ سے جو قتال کیا تھا اور پھر یمامہ کو فتح کیا تھا، اس میں یہ حنفیہ یعنی قبیلۂ بنو حنیفہ کی ایک عورت قید ہو کر آئی تھیں، صدیق اکبرؓ نے یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ہبہ کردی تھیں، پھر ان سے یہ صاحبزادے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے تھے، حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ اگر آپ کے بعد میرے لڑکا پیدا ہو تو کیا میں اس کا نام آپ کے نام پر اور اس کی کنیت آپ کی کنیت پر رکھ سکتا ہوں؟ اس پر حضور نے ان کو اجازت دے دی تھی، چنانچہ ان کا نام محمد ہے جیساکہ سند میں تصریح ہے اور کنیت ابوالقاسم ہے، رضی اللہ تعالیٰ عنہ

# (۴۴) بَابُ الرَّجُلِ يُجَدِّدُ الْوُضُوْءَ مِنْ غَيْرِ حَدَثٍ

**مسئلہ مترجم بہا میں مذاہب ائمہ** ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ ظاہر ہے یعنی تجدید وضوء، ہر نماز کو تازہ وضوء سے پڑھنا، اس باب کا مقابل آگے چل کر ذرا فاصلہ سے ابواب المسح علی الخفین کے بعد متصلاً آرہا ہے جس کے الفاظ ہیں باب الرجل یصلی الصلوات بوضوء واحد بعض علماء کے نزدیک تو تجدید وضوء یعنی ہر نماز کے لئے مستقلاً وضوء کرنا فرض ہے جیساکہ وہاں آئے گا، جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں تجدید وضوء صرف مستحب ہے۔

لیکن استحباب کس صورت میں ہے اور کب ہے اس میں کچھ تفصیل ہے، امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ شافعیہ کے یہاں استحباب تجدید میں چار قول ہیں، ایک یہ کہ تجدید اس شخص کے حق میں مستحب ہے جس نے وضوء اول سے کوئی نماز پڑھی ہو فرض یا نفل، دوسرا قول یہ ہے کہ فرض نماز پڑھی ہو، تیسرا قول یہ ہے کہ وضوء اول سے کوئی ایسا عمل کیا ہو جو بغیر طہارت کے جائز نہیں جیسے مس مصحف اور سجدۂ تلاوت وغیرہ، چوتھا قول یہ ہے کہ تخلل بالزمان ہو یعنی پہلی وضوء اور دوسری وضوء کے درمیان زمانہ حائل ہو کچھ فصل ہو چکا ہو، ایک وضوء کے بعد فوراً دوسری وضوء کرنا بیکار ہے نیز انھوں نے لکھا ہے کہ غسل کی تجدید مستحب نہیں ہے اور تیمم میں دونوں روایتیں لکھی ہیں، اصح یہ ہے کہ اس کی تجدید مستحب نہیں ہے،

اور حنفیہ کے یہاں تجدیدِ وضوء کا استحباب اس صورت میں ہے کہ یا تو اختلافِ مجلس ہو یا توسط العبادت بین الوضوئین ہو، یعنی پہلی وضوء سے کوئی عبادت کر چکا ہو. حدیث الباب کا مضمون باب السواک کی حدیث کے ضمن میں آچکا ہے دوبارہ کلام کی حاجت نہیں ہے۔

فائدہ :۔ مسلم شریف کی ایک روایت میں کتاب الطہارت میں حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں آیا ہے کہ وہ ہر روز ایک بار مختصر سے پانی سے غسل فرمایا کرتے تھے،

**توضیح السند** قولہ ح وحدثنا مسدد الخ مصنفؒ کے دو استاذ ہیں پہلی سند میں محمد بن یحییٰ، دوسری میں مسدد، اور پہلی سند میں شیخ الشیخ عبداللہ بن یزید ہیں اور دوسری میں عیسیٰ بن یونس، پھر دونوں یعنی عبداللہ بن یزید اور عیسیٰ بن یونس روایت کرتے ہیں عبدالرحمٰن بن زیاد سے، لہٰذا عبدالرحمٰن ملتقی السندین ہوئے دونوں سندیں اس پر آکر مل گئیں، عن غطیف بعضوں نے بجائے غطیف کے ابو غطیف کہا ہے، یہ راوی مجہول ہیں، لہٰذا حدیث میں اس راوی کی وجہ سے ضعف آگیا۔

## باب مَا يُنَجِّسُ الماءَ

**طہارتِ ماء و نجاستِ ماء میں ائمہ کے مذاہب** اب یہاں اسٹیشن آگیا، یہاں سے احکام المیاہ شروع ہو رہے ہیں،

نجاست و طہارتِ ماء کے مسائل یعنی پانی کب ناپاک ہوتا ہے اور کب نہیں ،؟ کونسا ہوتا ہے اور کونسا نہیں؟ ماقبل سے اس کا ربط ظاہر ہے کہ مصنفؒ نے شروع میں فرضیتِ وضوء کو بیان کیا جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ وضوء فرض ہے تو اب وضوء کے لئے پانی درکار ہے، اس لئے اب یہاں سے پاک اور ناپاک کا فرق بیان کر رہے ہیں، تاکہ معلوم ہو جائے کہ کس پانی سے وضوء کی جاسکتی ہے، اور کس پانی سے نہیں یہ مسئلہ معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے، اس میں بڑی طویل طویل بحثیں کی جاتی ہیں مولانا عبدالحیؒ نے طہارتِ ماء اور نجاستِ ماء کے اندر پندرہ قول لکھے ہیں، لیکن مشہور ان میں سے چار مذہب ہیں جن کو ہم بیان کریں گے، پہلا مذہب ظاہریہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ پانی قلیل ہو یا کثیر وقوعِ نجاست سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اجزاء نجاست کا اجزاء ماء پر غلبہ نہ ہو جائے، ظاہریہ کا یہ مسلک

مولٰنا عبدالحیؒ اور علامہ عینیؒ نے لکھا ہے اور حاشیۂ کوکب میں بھی ہے، دوسرا مذہب اس میں مالکیہ کا ہے جو ظاہریہ کے مسلک کے زیادہ قریب ہے وہ یہ کہ ماء قلیل یا کثیر وقوع نجاست سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک پانی کے اوصافِ ثلٰثہ میں سے کوئی ایک وصف متغیر نہو، پانی کے اوصاف ثلٰثہ مشہور ہیں طعم، ریح، لون، جمہور اور باقی ائمہ ثلٰثہ فرق بین القلیل والکثیر کے قائل ہیں کہ قلیل وقوعِ نجاست سے فوراً ناپاک ہوجاتا ہے، البتہ کثیر اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کوئی سا ایک وصف نہ بدلے، پھر ان ائمہ ثلٰثہ جن میں حنفیہ بھی ہیں، کے درمیان اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ قلت اور کثرت کا معیار کیا ہے؟ اس میں شافعیہ اور حنابلہ ایک طرف ہیں اور حنفیہ ایک طرف، شافعیہ کے یہاں اس کا مدار قلتین پر ہے جو پانی بقدر قلتین یا اس سے زائد ہو وہ کثیر ہے اور قلتین سے کم ہو وہ قلیل ہے، اس پر شافعیہ وحنابلہ دونوں متفق ہیں، حنفیہ کے یہاں قلت وکثرت کے معیار میں تین قول ہیں، اول تحریک ثانی مساحۃ ثالث ظنِ مبتلیٰ بہ، اول کا مطلب یہ ہے کہ جو حوض اتنا بڑا ہو کہ اگر اس کی ایک جانب کے پانی کو حرکت دیجائے تو جانبِ آخر فوراً متحرک ہوجائے تو قلیل ہے اور اگر فوراً متحرک نہو تو وہ کثیر ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ حرکت سے مراد حرکت بالوضوء ہے یا حرکت بالغسل دونوں قول ہیں، قولِ ثانی یعنی مساحۃ کا مطلب یہ ہے کہ اس میں پیمائش کا اعتبار ہے، جو حوض یا یہ کہئے کہ جو پانی اپنے پھیلاؤ میں عشر فی عشر یعنی دہ در دہ ہو وہ کثیر ہے، اور جو اس سے کم ہو وہ قلیل ہے، مساحۃ والے قول میں ہمارے یہاں اور بھی اقوال ہیں، قول ثالث یہ ہے کہ اس میں مبتلیٰ بہ کی رائے معتبر ہے، اگر مبتلیٰ بہ کا گمان اس حوض کے بارے میں یہ ہے کہ اس کی ایک جانب کی نجاست کا اثر دوسری جانب پہنچ جاتا ہے تب تو وہ قلیل ہے، اور اگر اس کا ظن غالب یہ ہے کہ دوسرے کنارہ تک اس کا اثر نہیں پہنچتا ہے تو وہ کثیر ہے۔

اب جاننا چاہئے کہ یہاں پر مصنفؒ نے یکے بعد دیگرے دو باب قائم کئے ہیں، پہلے باب میں حدیث القلتین اور دوسرے باب میں حدیثِ بئر بضاعہ ذکر فرمائی، پہلا باب گویا شافعیہ اور حنابلہ کا مستدل ہے اور آگے ایک باب درمیان میں چھوڑ کر تیسرا باب جو آرہا ہے اس کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ اس سے مسلکِ حنفیہ کی تائید ہو رہی ہے، مصنفؒ کی غرض خواہ مسلکِ حنفیہ کی تائید نہو لیکن فی الواقع وہ حنفیہ کے حق میں ہے جیسا کہ وہاں پہنچ کر معلوم ہوجائے گا۔

۱- عن عبیداللّٰہ بن عبداللّٰہ بن عمر عن ابیہ قال سُئل الخ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کے بارے میں سوال کیا گیا جس پر نوبت بنوبت اور یکے بعد دیگرے

درندے وغیرہ پانی پینے کے لئے آتے جاتے ہیں اس سے مراد وہ پانی ہے جو فلاۃ یعنی جنگلات میں غاروں کے اندر جمع ہو جاتا ہے چنانچہ ایک روایت میں فی الفلاۃ کی تصریح ہے، یہ پانی دواب کے پینے کی وجہ سے سؤر سباع ہوا تو گویا سوال سؤرِ سباع کے بارے میں ہے کہ وہ پاک ہے یا ناپاک اس کو استعمال کر سکتے ہیں یا نہیں، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم زیادہ تر جہاد کے اسفار میں رہتے تھے، تو ان کو اس قسم کے پانیوں سے واسطہ پڑتا رہتا تھا اسی لئے یہ سوال کیا گیا، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا۔ اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث۔ یعنی جس پانی کے بارے میں آپ سوال کر رہے ہیں اس کو دیکھا جائے قلتین کے بقدر ہے یا نہیں۔ اگر قلتین سے کم ہے تب تو سمجھئے کہ وہ ناپاک ہے، اور اگر وہ قلتین ہے تو پاک ہے گویا مطلب یہ ہوا کہ قلتین ہے تو کثیر ہے ناپاک نہیں ہوا اور اس سے کم ہے تو قلیل ہے ناپاک ہو گیا جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حدیث القلتین حنفیہ و مالکیہ کے خلاف ہے، لہٰذا اس کے جوابات سنیئے۔

## حدیث القلتین میں سنداً و متناً اضطراب

اس حدیث میں سنداً و متن دونوں طرح کا اضطراب ہے پہلے اضطراب فی السند کو سمجھئے اس حدیث کو مصنفؒ نے تین طرق سے بیان کیا ہے، اور ہر طریق میں اضطراب ہے۔

طریق اول ولید بن کثیر کا ہے، اس میں اضطراب کی تشریح یہ ہے کہ اولاً تو رواۃ کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ولید کے شیخ کون ہیں بعض نے کہا محمد بن جعفر بن الزبیر اور بعض نے محمد بن عباد بن جعفر بیان کیا اسی طرح ولید کے شیخ الشیخ میں اضطراب ہے۔ بعض نے عبیداللہ بن عبداللہ ذکر کیا ہے، اور بعض نے عبداللہ بن عبداللہ لیکن مصنفؒ نے ولید کے شیخ الشیخ کے اضطراب کو بیان نہیں کیا ہے یہ طریق اول کا اضطراب ہوا۔

اب رہا یہ سوال کہ وہ اضطراب کا کیا جواب دیتے ہیں، سو اس میں دو جماعتیں ہیں، ایک جماعت نے دفع اضطراب کے لئے طریق ترجیح کو اختیار کیا ہے۔ ان ہی میں امام ابوداؤدؒ اور ابو حاتم رازیؒ ہیں، چنانچہ خود کتاب میں ہے مصنفؒ کہتے ہیں محمد بن عباد بن جعفر صحیح ہے یعنی محمد بن جعفر بن الزبیر غیر صحیح ہے اور ایک جماعت نے دفع تعارض کے لئے طریق جمع کو اختیار کیا ہے، ان ہی میں سے دارقطنی، بیہقی ہیں اور ان ہی کا اتباع حافظ ابن حجرؒ نے کیا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ روایت دونوں سے ہے، محمد بن جعفر بن الزبیر سے بھی اور محمد بن عباد ابن جعفر سے بھی، پھر آگے چل کر ولید کے شیخ الشیخ کے بارے میں حافظ فرماتے ہیں کہ ابن الزبیر تو روایت کرتے ہیں عبیداللہ بن عبداللہ سے، اور محمد بن عباد روایت کرتے ہیں عبداللہ بن عبداللہ سے۔ یعنی دونوں سے روایت کرنا ثابت اور محفوظ ہے، اور جب یہ اختلاف ثابت اور محفوظ ہے تو ظاہر ہے کہ اضطراب نہیں ہے، اضطراب کا تو مطلب یہ ہے کہ روایت فی الواقع کسی ایک سے مروی ہو، لیکن بعض رواۃ کچھ کہتے

ہوں اور بعض کچھ، اور جب فی الواقع دونوں سے روایت مان لی، تو دونوں طریق ثابت و محفوظ ہوئے پھر اضطراب کہاں ہوا۔

ہماری طرف سے جواب الجواب یہ ہوگا کہ آپ حضرات میں تو دفع اضطراب ہی میں اضطراب ہوگیا، بعض طریق جمع کو اختیار کر رہے ہیں اور بعض طریق ترجیح کو، اب کس کی بات کو صحیح تسلیم کیا جائے، لہٰذا تشفی نہیں ہوتی سند کا اضطراب علی حالہٖ قائم رہا، نیز حافظ نے یہ بھی کہا کہ محمد بن جعفر بن الزبیر اور محمد بن عباد بن جعفر دونوں ثقہ ہیں، پس یہ انتقال من ثقۃٍ الی ثقۃٍ ہے جو کچھ مضر نہیں ہے، ہمارا کہنا یہ ہے کہ ان دونوں کا ثقہ ہونا الگ بات ہے ہمارا مقصد تو رُواۃ کا اختلاف بیان کرنا ہے کہ بعض رواۃ اس طرح کہہ رہے ہیں اور بعض رواۃ اس طرح، اور یہ صورتِ حال عدم ضبط پر دلالت کرتی ہے، اسی سے سند میں ضعف پیدا ہوجاتا ہے۔

اس حدیث کا طریقِ ثانی محمد بن اسحاق کا ہے، یہ بھی اس حدیث کو ولید کی طرح محمد بن جعفر سے روایت کرتے ہیں، اس میں اضطراب اس طرح ہے کہ یہاں پر تو سند اسی طرح ہے جو مذکور ہے، اور مصنفؒ نے اس طریق میں کوئی اختلافِ سند بیان نہیں کیا لیکن ہمیں معلوم ہے کہ اس میں بھی اختلاف و اضطراب ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں اس طرح ہے عن محمد بن اسحق عن الزھری عن عبید اللہ عن ابی ھریرۃ اور ایک طریق میں ہے عن محمد بن اسحق عن الزھری عن سالم عن ابیہ دیکھیے یہ اختلاف و اضطراب فی السند پایا جا رہا ہے، نیز محمد بن اسحق راوی متکلم فیہ ہے۔

اس حدیث کا طریقِ ثالث عاصم بن المنذر کا ہے جیسا کہ کتاب میں موجود ہے، عاصم سے روایت کرنے والے دو ہیں، حماد بن سلمہ اور حماد بن زید، حماد بن سلمہ نے اس کو مرفوعاً نقل کیا اور حماد بن زید اس کو موقوفاً نقل کرتے ہیں، دارقطنی کی رائے یہ ہے کہ روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں روایتِ موقوفہ صحیح ہے، اب سند کے تینوں طریق میں اضطراب معلوم ہوگیا،

دوسرا اضطراب اس حدیث میں باعتبار متن کے ہے، وہ اس طرح ہے کہ حدیث الباب میں تو ہے۔ قلتین اور ایک روایت میں ہے قدر قلتین او ثلاثٍ اور ایک روایت میں ہے اذا بلغ الماء قُلّتین اور ایک روایت میں ہے اربعین قُلّۃ یہ اضطراب فی المتن ہوا، جب یہ صورتحال ہے تو استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

## حدیث القُلّتین کے جوابات

حدیث القلتین کے ہماری طرف سے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ مسلک الاضطراب[۱]. ایک جواب یہی ہے کہ اس میں سنداً و متناً اضطراب ہے جیسا کہ ابھی تفصیل سے معلوم ہوا۔

۲۔ مسلک التضعیف، چنانچہ ایک بڑی جماعت نے اس کی تضعیف کی ہے جیسے ابن عبدالبرؒ، ابن العربیؒ، علی بن المدینی، امام غزالیؒ اور اسی طرح ابن دقیق العیدؒ اور ابن تیمیہؒ نے، علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں کہ ابن دقیق العیدؒ نے کتاب الامام میں اس حدیث پر تفصیلی کلام کیا ہے اور اس کے تمام طرق کو جمع کیا ہے ہر ایک کی الگ الگ چھان بین کی ہے جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ یہ ضعیف ہے، ویسے یہ حدیث صحاح ستہ میں سے صرف سنن اربعہ میں ہے، اس کے علاوہ صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن حبان اور مسند احمد میں بھی ہے، امام ترمذیؒ نے خلافِ عادت اس حدیث پر کوئی حکم صحت یا حسن کا نہیں لگایا ہے۔

۳۔ مسلک الاجمال یعنی اس حدیث میں اجمال ہے اور حدیثِ مجمل سے استدلال صحیح نہیں، یہ جواب امام طحاویؒ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ قُلّہ کئی معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اس کے معنی قامتِ رجل، راسِ جبل، ہر بلند چیز اور اونٹ کا کوہان کے بھی آتے ہیں، نیز قُلّہ جرّہ یعنی گھڑے اور مٹکے کو بھی کہتے ہیں، اور پھر مٹکے بھی کئی طرح کے ہوتے ہیں چھوٹے اور بڑے وہ کہتے ہیں کہ یہاں قُلّہ جرّہ کے معنی میں ہے اور اس سے مراد جرّۂ کبیرہ ہے، جس کی مقدار ان کے یہاں ڈھائی سو اور ایک قول کی بنا پر تین سو رطل ہے اور قلتین کی مجموعی مقدار پانچ سو یا چھ سو رطل ہے، ہم نے کہا کہ قُلّہ تو سب طرح کا ہوتا ہے چھوٹا بھی بڑا بھی، انھوں نے کہا کہ مقام ہَجَر کا قلہ مراد ہے جو عرب میں مشہور ہے، چنانچہ ایک روایت میں قِلالِ ہجر کی تصریح ہے جیسا کہ ابن عدی کی کتاب الکامل میں ہے، علامہ زیلعیؒ نے جواب دیا کہ اس کی سند میں مغیرۃ بن سقلاب ہے جو منکر الحدیث ہے۔

۴۔ مسلک التاویل یعنی یہ حدیث ماؤّل ہے حدیث کے معنی وہ نہیں ہے جو آپ کہتے ہیں کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے، بلکہ لم یحمل الخبث کے معنی ہیں کہ ماء قلیل چاہے دو قُلّوں کے برابر ہی کیوں نہ ہو وہ نجاست کا متحمل نہیں ہوتا، اس کو برداشت نہیں کر پاتا اور ناپاک ہو جاتا ہے، اور اس میں قلتین کی کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ مراد ہر قلیل پانی ہے، یہ جواب صاحبِ ہدایہ نے اختیار کیا ہے وہ کہنے لگے کہ صاحب ہدایہ تو حنفی ہیں وہ تو کہیں گے ہی، ہم نے کہا کہ علامہ طیبیؒ جو شافعی ہیں اور مشہور شارحِ مشکوٰۃ ہیں انھوں نے

---

[۱] ہمارے استاذ محترم حضرت مولانا امیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے درس ترمذی میں حدیث قلتین پر کلام کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ہم اس حدیث کے جو جوابات دیں گے ان میں سے ہر جواب کو مسلک کے ساتھ تعبیر کریں گے۔ مثلاً مسلک الاضطراب۔ مسلک الاجمال وغیرہ چنانچہ ان ہی کے اتباع میں ہم نے بھی یہی طرز اختیار کیا۔ یغفر اللہ لنا ولھم۔

بھی اس معنی کا احتمال لکھا ہے۔

۵۔ مسلک المعارضۃ بالروایات الصحیحۃ، یعنی ہم اس حدیث کے مقابلے میں صحیح اور قوی روایات اس کے خلاف پیش کرتے ہیں، جن کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے. ۱ ایک حدیث المستیقظ من النوم ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ جب آدمی سو کر اٹھے تو پانی کے برتن میں ہاتھ بغیر دھوئے نہ ڈالے اس میں ہاتھ ڈالنے کی ممانعت مطلقاً کی گئی ہے خواہ اس پانی کی مقدار قلتین ہو یا کم زائد گھروں کے اندر برتنوں میں قلتین بلکہ اس سے بھی زائد پانی اس زمانے میں جمع رہتا تھا اس کے باوجود یہ حکم دیا جارہا ہے، قلتین اور ما دون القلتین کی کوئی تفریق نہیں ہے. ۲ نیز ایک صحیح روایت میں ہے جو آگے ابوداؤد میں بھی تیسرے باب میں آرہی ہے لا یبولن احدکم فی الماء الدائم یہ حدیث صحیحین بلکہ جملہ صحاح ستہ کی ہے، اس حدیث میں ماء راکد میں خواہ وہ قلتین سے کم ہو یا زائد مطلقاً پیشاب کرنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا ہے، اگر قلتین کا حکم ما دون القلتین سے مختلف ہوتا تو اس کی طرف ضرور اشارہ ہونا چاہئے تھا تاکہ لوگ تنگی میں مبتلا نہوں۔

۶۔ مسلک الالزام باہمال بعض الحدیث۔ یہ حدیث دراصل سؤر سباع کے بارے میں وارد ہوئی ہے، جیساکہ شروع باب میں ہم کہہ چکے ہیں اور اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ سور سباع ناپاک ہو حالانکہ شافعیہ اس کی ناپاکی کے قائل نہیں ہیں، لہٰذا حدیث کے جزئین میں سے ایک کا اعمال اور دوسرے کا اِہمال لازم آیا۔

۷۔ مسلک مخالفۃ الاجماع، یعنی یہ حدیث ایک لحاظ سے اجماع کے خلاف ہے تشریح اس کی یہ ہے جیسا کہ طحاوی میں ہے کہ ایک حبشی بئر زمزم میں گر کر مر گیا تھا تو اس وقت حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور ابن عباسؓ نے یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ اس کا پورا پانی نکالا جائے اس وقت وہاں پر دوسرے صحابۂ کرام بھی موجود تھے، کسی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، اور یہ ظاہر ہے کہ بئر زمزم کا پانی قلتین سے زائد ہی ہوگا پھر بھی ناپاک ہوگیا معلوم ہوا کہ قلتین بھی قلیل ہے. کثیر نہیں ہے۔

شافعیہ کی طرف سے کسی نے جواب دیا کہ ہوسکتا ہے کہ نزحِ بئر کا حکم خروجِ دم کی وجہ سے دیا گیا ہو یعنی اس حبشی کے بدن سے خون بہنے لگا ہو، ہم کہتے ہیں یہی سہی آخر جب وہ قلتین تھا تو کیوں ناپاک ہوا وہ اس کے علاوہ اور بھی مختلف جوابات دیتے ہیں، بیہقی وغیرہ نے اس قصہ کی روایت پر سنداً کلام کیا ہے کہ منقطع۔ ہے اور بعضوں نے کہا کہ خود اہل مکہ اس واقعہ سے ناواقف ہیں یہ قصہ ان کے یہاں مشہور نہیں ہے، اہل کوفہ کو اس کی خبر کیسے ہوگئی جب کہ واقعہ کا تعلق مکہ سے ہے تفصیل امانی الاحبار میں دیکھی جائے۔

حافظ ابن القیمؒ نے ابوداؤد کی شرح تہذیب السنن میں حدیث القلتین پر بہت تفصیلی کلام کیا ہے

اور شروع میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث سے استدلال کرنا پندرہ مقامات اور منازل کو طے کرنے پر موقوف ہے جو اب تک طے نہیں ہو سکے، نیز انھوں نے لکھا ہے کہ پانی کے مسئلہ میں عموم بلوی یعنی ابتلاء عام ہے سب کو اس کی حاجت ہے اور حدیث القلتین کو روایت کرنے والے صحابہ کی اتنی بڑی جماعت میں بجز عبداللہ بن عمرؓ کے اور کوئی نہیں ہے، مشہور روایات میں صرف وہی اس کے راوی ہیں، نیز اس حدیث کو عبداللہ بن عمرؓ کے تلامذہ میں سے سوائے عبداللہ یا عبیداللہ کے اور کوئی روایت نہیں کرتا ہے، فاین سالم وابن نافع؟ یعنی سالم اور نافع جو کثرت سے ان کی روایات کے راوی ہیں وہ کہاں گئے، وہ کیوں نہیں اس حدیث کو اُن سے روایت کرتے وغیرہ وغیرہ بہت سوال جواب کئے ہیں۔

## حدیث القلتین کے سلسلہ میں حضرت گنگوہی کی رائے گرامی

ہمارے حضرت اقدس گنگوہی نوراللہ مرقدہٗ نے حدیث القلتین کے بارے میں ایک الگ ہی مسلک اختیار فرمایا، وہ یہ فرماتے ہیں کہ نجاستِ ماء کے اندر اصل مبتلیٰ بہ کی رائے کا اعتبار ہے، حضرت مولٰنا یحیٰی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کوکب میں تحریر فرماتے ہیں کہ جب ترمذی شریف میں حدیث القلتین آئی تو حضرت نے اپنے شاگردوں سے ایک مختصر سا حوض حُفر کروایا جو طولاً وعرضاً تقریباً چھ بالشت تھا اور کھدوانے کے بعد قلتین پانی اس میں ڈالا گیا پھر اس کی ایک جانب کی تحریک کی گئی جس سے جانبِ آخر متحرک نہیں ہوئی تو اس پر حضرت نے فرمایا کہ حدیث القلتین ہمارے خلاف نہیں ہے لہذا کسی جواب کی حاجت نہیں ہے، حضرت اقدس گنگوہی کی طبیعت حدیث کی توجیہات کی طرف خوب چلتی تھی بنسبت تضعیفِ روایت یا رواۃ کی طرف وہم منسوب کرنے کے، اور حضرت کو احادیث کی توجیہ میں بہت بڑا ملکہ حاصل تھا، بہرحال حضرت گنگوہی کا یہ جواب ہے اور حضرت نے اس پر اور بھی تفصیلی کلام فرمایا ہے، کوکب میں دیکھا جائے لیکن ہمارے حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ کا میلان اس طرف نہیں ہے جیسا کہ حاشیۂ کوکب کے دیکھنے سے معلوم ہو سکتا ہے۔

## باب ماجاء فی بئر بضاعۃ

(م)

احکام المیاہ کے سلسلہ کا یہ وہ باب ثانی ہے جس میں مصنفؒ نے مالکیہ کا مستدل ذکر فرمایا ہے، پہلے باب میں شافعیہ وحنابلہ کا مستدل گذر چکا ہے۔

۱- عن ابی سعید الخدریؓ انہ قیل لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے عرض کیا گیا کہ کیا ہمیں بئر بضاعہ کے پانی سے وضوء کرنا چاہیئے، حالانکہ وہ ایک ایسا کنواں ہے جس میں گندگیاں حیض کے چیتھڑے۔ اور اسی طرح مردار جانور کتے اور دوسری گندی چیزیں اس میں ڈالی جاتی ہیں تو اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ پانی طاہر ومطہر ہے کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرتی ہے۔

قولہ انتوضاء یہ صیغہ جمع متکلم اور واحد مذکر حاضر دونوں طرح مروی ہے، لیکن اصح صیغۂ متکلم ہے اور بصیغۂ واحد حاضر خلاف اولیٰ اور طریقہ سوال کے خلاف ہے بڑوں سے اس طرح سوال کرنا مناسب نہیں ہے بضاعۃ باء کے ضمہ اور کسرہ دونوں طرح منقول ہے، مشہور ضمہ ہے یہ آبار مدینہ میں سے ایک مشہور کنواں ہے بعض کہتے ہیں بضاعۃ صاحب بئر کنویں کے مالک کا نام ہے، اور بعضوں نے کہا کہ یہ اس جگہ کا نام ہے جہاں پر یہ کنواں ہے، منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وضوء کا غُسالہ اور لعابِ دہن اس میں ڈالا ہے اور آپ اس کنویں کے پانی کو مریض کو صحت کی نیت سے پینے کے لئے فرماتے تھے یُطرح یعنی ڈالے جاتے ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ قصداً ڈالے جاتے ہیں اور لوگ ایسا کرتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کنویں کا محلِ وقوع کچھ ایسا نشیب میں تھا کہ ہوا اور سیلاب کے پانی سے کوڑیوں پر کی گندی چیزیں اس میں جاگرتی تھیں، اسلئے کہ پانی کو گندا کرنے کے لئے کوئی سمجھدار آدمی تیار نہیں ہوسکتا، غیر مسلم بھی ایسا نہیں کرسکتے چہ جائیکہ مسلمان۔ شراح نے اسی طرح لکھا ہے حِیَضٌ یہ جمع ہے حِیضَۃٌ بالکسر کی جس کے معنی ہیں حیض کے چیتھڑے۔

## حدیثِ بئر بُضاعہ سے مالکیہ کا استدلال اور دوسرے ائمہ کا اس سے اعتذار

قولہ الماء طہور لا ینجسہ شئ، پانی کے مسئلہ میں ائمہ اربعہ میں سب سے زیادہ توسّع مالکیہ کے یہاں ہے۔ اس حدیث سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں ماء قلیل وکثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی، ہر پانی کے بارے میں یہی کہا گیا ہے کہ وہ ناپاک نہیں ہوتا ہے لیکن اس میں یہ اشکال ہے کہ تغیّرِ وصف کے بعد تو ان کے یہاں بھی ناپاک ہوجاتا ہے اس لئے انھوں نے یہ کہا کہ تغیر وصف والی شکل مستثنیٰ ہے اس لئے کہ اسی حدیث میں دار قطنی کی ایک روایت میں اِلّا ما غلبَ علی ریحہ او طعمہ کی زیادتی موجود ہے اور اب مطلب یہ ہوگیا کہ ماء قلیل ہو یا کثیر ناپاک نہیں ہوتا الّا یہ کہ اس کا کوئی وصف بدل جائے۔ دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ اس حدیث سے آپ کا استدلال دار قطنی کی استثناء والی روایت کے بغیر ممکن نہیں ہے اور دار قطنی کی روایت ضعیف ہے وہ قابل استدلال نہیں ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے اپنے مسلک کے پیش نظر کہا کہ اس حدیث میں ماء سے مراد مطلق پانی نہیں ہے

بلکہ وہ پانی مراد ہے جو مسئول عنہ ہے یعنی ماء بئر بضاعہ، لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ بئر بضاعہ کا پانی پاک ہے لا ینجسہ شئ اور اس کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ بئر بضاعہ بڑے قسم کا کنواں تھا، اس کا پانی کسی حال میں قلتین سے کم نہ تھا، پس اسی لئے حضور نے فرمایا کہ کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کر سکتی، ہاں! تغیر وصف کے بعد تو بالاجماع ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے وہ صورت خارج ہے۔

احناف نے اس حدیث میں اپنے مسلک کی روشنی میں کہا کہ بات تو یہی ہے جو شافعیہ کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث میں پانی سے بئر بضاعہ کا پانی مراد ہے، مگر حدیث میں اس پر عدم تنجس کا جو حکم لگا ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ قلتین ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کنویں کا پانی بوجہ کثرتِ استعمال کے بمنزلہ جاری تھا اور ماء جاری وقوعِ نجاست سے ناپاک نہیں ہوتا، چنانچہ شراح نے لکھا ہے کہ متعدد بساتینِ بنو ساعدہ کو اس کنویں کے ذریعہ سیراب کیا جاتا تھا، کہتے ہیں وہ پانچ باغ تھے۔ پانی کے جاری ہونے کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ نہر کی طرح جاری تھا بلکہ مطلب وہ ہے جو اوپر لکھا گیا۔ اس کنویں کے پانی کے جاری ہونے کو امام طحاویؒ نے واقدی سے نقل کیا ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ واقدی کا قول حجت نہیں ہے، ہم یہ کہتے ہیں کہ واقدی کا قول کم از کم تاریخ میں حجت ہے، احکام شرعیہ میں نہ سہی اور یہ بات یعنی اس کے پانی کا جاری ہونا تاریخ یعنی تاریخ بئر بضاعہ سے متعلق ہے۔

## حدیثِ بئر بضاعہ کے بارے میں امام طحاویؒ کی رائے

ایک بات یہاں پر بہت اہم ہے جس کی طرف امام طحاویؒ نے اشارہ فرمایا ہے، وہ یہ کہ مالکیہ کا استدلال اس حدیث سے اس وقت صحیح ہے جب حدیث میں یہ مراد ہو کہ مذکورہ نجاسات اس کے اندر فی الحال موجود ہیں اس لئے کہ ان کا مسلک یہی تو ہے کہ ماء قلیل ہو یا کثیر وقوعِ نجاست کے بعد نجاست کے اس میں ہوتے ہوئے تاوقتیکہ اس پانی میں تغیر پیدا نہ ہو ناپاک نہیں ہوتا اور یہاں پر ایسا نہیں ہے اس لئے کہ یہ بات عند العقل محال ہے کہ کسی کنویں میں اتنی کثیر نجاسات واقع ہو جائیں اور پھر اس کا پانی متغیر نہ ہو بلکہ تغیر ضروری ہے، اور تغیر کے بعد پانی سب کے نزدیک ناپاک ہو جاتا ہے، لہٰذا حدیث کے معنی یہ متعین ہیں کہ صحابہ کی مراد یہ ہے کہ یا رسول اللہ! بئر بضاعہ ایسا کنواں ہے جس میں اس طرح کی نجاستیں واقع ہو جاتی ہیں، اور پھر کثرتِ استعمال کی وجہ سے وہ سب نکل جاتی ہیں تو اب ان نجاسات کے نکلنے کے بعد ہم اس کے پانی کو ناپاک قرار دیں یا پاک؟ حضور نے فرمایا نہیں! پاک قرار دیا جائے، لہٰذا الماء طہور لا ینجسہ شئ کے معنی یہ ہوتے کہ کنواں ناپاک ہونے کے بعد ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ناپاک نہیں ہو جاتا بلکہ اخراجِ نجاست کے بعد پاک ہو سکتا ہے جیسا کہ آپ نے ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا المؤمن

لا ینجس اس کے بھی یہ معنی نہیں ہیں کہ مومن ناپاک نہیں ہوتا بلکہ مراد یہ ہے لایبقی نجسًا ای بعد التطہیر علی ہذا القیاس کنویں کا پانی، یہ مطلب نہیں کہ ناپاک ہی نہیں ہوتا بلکہ ناپاک باقی نہیں رہتا، لہذا مالکیہ کا استدلال اس حدیث سے بے محل ہے ہذا ما قالہ الطحاوی میں کہتا ہوں اسی طرح شافعیہ نے اس حدیث کا جو عذر اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا تھا کہ بئر بضاعہ کا پانی قلتین تھا اس لئے ناپاک نہیں ہوا، امام طحاوی رح کی مذکورہ بالا تقریر کے بعد یہ اعتذار بھی ہباءً منثورا ہوجاتا ہے۔

اب امام طحاوی کی اس تقریر پر یہ اشکال ہوگا کہ اگر مراد یہ ہے کہ اخراج نجاست کے بعد صحابہ یہ سوال کررہے ہیں کہ پانی پاک ہے یا ناپاک؟ تو اب سوال کی بات ہی کیا رہ گئی ہے، جب نجاستیں نکال دی گئیں تو پاک ہو ہی گیا، جواب یہ ہے کہ اخراج نجاسات کے بعد بھی یہ مقام محل سوال ہے اس لئے کہ عقل وقیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کنواں کوئی سا بھی ہو ایک مرتبہ ناپاک ہونے کے بعد باوجود اخراج نجاست کے پھر وہ آئندہ کبھی پاک نہو اس لئے کہ کنویں کے اندر کا جو گارا مٹی ہے اور کنویں کی چاروں طرف کی جو دیواریں ہیں وہ ایک بار ناپاک ہوچکی ہیں، اخراج نجاست اور نزح ماء کے باوجود وہ دیواریں اور مٹی کیسے پاک ہوسکتی ہیں، لہذا ایک بار کنواں ناپاک ہو کر ہمیشہ کے لئے ناپاک ہونا چاہئے، تو اس خیال کی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تردید فرمائی کہ قیاس کا تقاضا کچھ بھی ہو لیکن حکم شرعی اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر کنواں وقوع نجاست سے ناپاک ہوجائے تو اخراج نجاست اور نزح ماء کے بعد اس کنویں کے پانی کو پاکی کا حکم دیا جاتا ہے۔

حدیث کی مذکورہ بالا تشریح وتقریر کے بعد حدیث بئر بضاعہ حنفیہ کا مستدل کہلانے کی مستحق ہوجاتی ہے چنانچہ علامہ عینی رح نے ایک جگہ لکھا ہے وعلیہ عمل الحنفیۃ ای بعد تعیین المراد، واللہ اعلم۔

ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ حدیث الباب اپنے عموم پر ائمہ میں سے کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے بلکہ ہر ایک نے اس میں اپنے مسلک کے مطابق قید لگا کر اس سے استدلال یا اعتذار کیا ہے۔

۲- حدثنا احمد بن ابی شعیب الخ قولہ عن عبید اللہ بن عبد اللہ، اس حدیث کی سند میں یہ راوی ہے اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ مجہول ہے، بعضوں نے کہا کہ مستور ہے، اور ان کے نام میں اختلاف ہے، بعض نے کہا عبید اللہ، اور بعض کہتے ہیں عبد اللہ، پھر باپ کے نام میں بھی دو قول ہیں، ایک عبد اللہ دوسرا عبد الرحمن، اس طرح چار قول ہوگئے، ۱- عبید اللہ بن عبد اللہ، ۲- عبید اللہ بن عبد الرحمن، ۳- عبد اللہ بن عبد اللہ، ۴- عبد اللہ بن عبد الرحمن، اور پانچواں قول یہ ہے کہ ان کا نام عبد الرحمن بن رافع ہے۔

**حدیثِ بئر بضاعہ صحت وسُقم کے اعتبار سے** یہ حدیث بئر بضاعہ سنن اربعہ کی روایت ہے صحیحین میں نہیں ہے امام ترمذی رح نے اس کو حسن

کہا ہے اور امام احمدؒ نے اس کی تصحیح کی ہے، البتہ ابن القطانؒ نے راوئ مذکور کی وجہ سے اس حدیث کو معلل قرار دیا ہے، اور یہ پہلے آچکا کہ اس حدیث میں دار قطنی کی ایک روایت میں اِلّا ماغلب علی ریحہ اوطعمہ کی زیادتی ہے اور یہ بھی آچکا کہ یہ زیادتی ضعیف ہے، کیونکہ اس میں رشدین بن سعد ہے جو متروک ہے۔

قال ابوداؤد وسمعت قتیبۃ الخ قتیبہ شیخ مصنفؒ کہتے ہیں کہ میں نے بئر بضاعہ کے نگراں سے اس کنویں کی گہرائی کے بارے میں سوال کیا کہ اس میں زائد سے زائد پانی کتنا رہتا ہے تو اس نے کہا الی العانۃ یعنی ناف کے قریب تک، اور بتایا کہ جب کم ہوجاتا ہے تو تقریباً گھٹنوں تک رہ جاتا ہے۔

اس کے بعد امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ جب میری مدینہ طیبہ حاضری ہوئی تو میں بھی اس کنویں کی زیارت کے لئے گیا، امام ابوداؤدؒ نے یہ اہتمام فرمایا کہ اپنی چادر کے ذریعہ اس کے عرض کو ناپا، ناپنے کی شکل یہ بتا رہے ہیں کہ اول میں نے اپنی چادر کو اس کنویں کے منھ پر پھیلا دیا، پھر جتنا حصہ کنویں پر تھا اس کپڑے کو ناپ لیا جس سے اس کا عرض معلوم ہوگیا، جو چھ ذراع تھا، اور کہتے ہیں کہ میں نے اس باغباں سے جس نے مجھے اس کنویں تک پہنچایا تھا سوال کیا کہ اس کنویں میں کوئی تعمیری تغیر ہوا ہے یا اسی بناء پر قائم ہے جو عہدِ نبوی میں تھی؟ تو اس نے بتلایا کہ یہ اسی حال پر ہے، امام ابوداؤدؒ کہتے ہیں میں نے اس میں جھانک کر دیکھا تو اس کے پانی کو متغیر اللون پایا، باغات میں جو کنویں ہوتے ہیں ان میں چونکہ درختوں کے پتے گرتے رہتے ہیں اس لئے پانی کی رنگت میں تغیر آ ہی جاتا ہے، بظاہر یہ اسی کا اثر تھا۔

یہاں پر ایک مسئلہ ہے وہ یہ کہ ماءِ مخلوط بشیءٍ طاہرٍ سے طہارت جائز ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے جس سے پانی کا وصف متغیر ہوجائے جیسے صابون یا خطمی کا پانی تو اس سے طہارت وضوء وغسل جائز نہیں، حنفیہ کے نزدیک جائز ہے اور یہی ایک روایت امام احمدؒ سے ہے، چنانچہ اس کتاب میں ابواب الغسل کے اندر ایک مستقل باب اس سلسلہ کا آرہا ہے باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمی۔

امام ابوداؤد اور ان کے شیخ قتیبہ دونوں نے اس کنویں کی تحقیق حال کا جو اہتمام فرمایا وہ اس وجہ سے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ایک مبارک کنواں ہے، مشہور آبارِ مدینہ میں سے ہے اور طہارتِ ماء ونجاستِ ماء کا ایک مسئلہ شرعیہ اس سے وابستہ ہے لہذا اسکے شایان اسکے ساتھ معاملہ کیا گیا۔

اور نیز یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ وہ ایک بڑے قسم کا کنواں تھا جس کے اندر پانی کثیر تھا، بظاہر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قلتین سے کم نہ تھا اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے عدم نجاست کا حکم فرمایا، ہم کہتے ہیں کہ اسکے پانی کی کثرت سے ہمیں انکار نہیں باوجود کثرت کے وہ بات ہے جس کو حنفیہ کہتے ہیں ماءُ کان جاریاً فی البساتین اور دراصل اس کے عدم تنجس کا یہی منشاء ہے۔

# باب الماء لا یجنب

(۳۱)

## ترجمۃ الباب کی تشریح اور اس کی غرض

یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، آگے حدیث میں یہی لفظ آرہے ہیں، احقر کی رائے یہ ہے کہ چونکہ نجاست کی دو قسمیں ہیں، حسیہ اور معنویہ، تو گذشتہ دو بابوں میں اس پانی کا ذکر تھا جو نجاست حسیہ سے متأثر ہوا ہو یہاں سے اس پانی کا حکم بیان کرتے ہیں جو نجاستِ معنویہ سے متأثر ہوا ہو، نجاست معنویہ سے مراد حدث اور جنابت ہے یعنی وہ پانی جس کے ذریعہ سے حدثِ اصغر یا اکبر کا ازالہ کیا گیا ہو وہ پانی پاک ہے یا ناپاک، اور آپ جانتے ہی ہیں کہ اس قسم کے پانی کو فقہاء کی اصطلاح میں ماء مستعمل کہا جاتا ہے تو گویا مصنفؒ کی غرض اس باب سے ماء مستعمل کا حکم بیان کرنا ہے[1]

## ماء مستعمل میں مذاہب ائمہ

ماء مستعمل کا مسئلہ اختلافی ہے، امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ طاہر و مطہر ہے اور امام شافعیؒ واحمدؒ کا راجح قول یہ ہے کہ طاہر ہے مطہر نہیں ہے، اور حنفیہ کے یہاں تین روایات ہیں مشہور اور راجح یہی ہے کہ طاہر ہے مطہر نہیں ہے یہ امام صاحب سے امام محمد کی روایت ہے، اور دوسری روایت امام صاحب کی جس کے راوی امام ابویوسفؒ اور حسن بن زیادؒ ہیں یہ ہے کہ وہ نجس ہے، لیکن حسن بن زیاد سے نجاستِ غلیظہ اور ابویوسفؒ سے نجاستِ خفیفہ منقول ہے۔

عن ابن عباس قال اغتسل بعضُ ازواجِ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ بعض سے مراد حضرت ابن عباسؓ کی خالہ حضرت میمونہؓ ہیں جیساکہ دارقطنی وغیرہ کی روایت میں ہے، اور چونکہ یہ ان کے محرم تھے اس لئے اندر کی بات نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت میمونہؓ نے ایک برتن کے پانی سے غسل فرمایا، اس کے بعد اسی پانی سے وضو یا غسل کے لئے حضور تشریف لائے، اس پر حضرت میمونہؓ نے عرض کیا کہ یہ میرے غسل کا بچا ہوا پانی ہے اور میں نے اس سے غسلِ جنابت کیا ہے، مطلب یہ تھا کہ آپ اس کو استعمال نہ فرمائیں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا ان الماء لا یجنب یعنی اگر جنبی کسی پانی کو استعمال کرے تو جو پانی باقی رہ گیا ہے اس کو جنبی نہیں کہا جائے گا وہ تو اپنے حال یعنی طہارت پر قائم ہے۔

---

[1] ترجمۃ الباب کی یہ غرض مصنفؒ کی تراجم کی ترتیب کے پیش نظر ہے کہ یہاں بحث طہارۃ الماء ونجاسۃ الماء کی چل رہی ہے بخلاف ترمذی شریف کے وہاں کی نوعیت دوسری ہے، امام ترمذی نے حدیث الباب کو باب فضل طہور المرأۃ کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے اور انہوں نے اس حدیث پر ترجمہ قائم کیا ہے باب الرخصۃ فی ذلک یعنی جواز الوضوء بفضل طہور المرأۃ وہاں یہ دقتِ استنباط اور باریک بینی نہیں چلے گی ۱۲

## حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

اب یہاں سوال یہ ہے کہ حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت کیسے ہے، کیونکہ ترجمہ سے مقصود تو ماء مستعمل کا حکم بیان کرنا ہے تو کیا یہ باقی پانی ماء مستعمل تھا؟ جواب یہ ہے کہ یہ پانی تو واقعی مستعمل نہیں تھا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو الفاظ ارشاد فرمائے ہیں الماء لا یُجْنِبُ اس سے یہ مفہوم نکلتا ہے، اس لئے کہ پانی کے جنبی ہونے کا کیا مطلب؟ یہی تو مطلب ہے کہ جنابت کے اثر اور جنابت میں استعمال کرنے سے پانی متاثر نہیں ہوتا، گویا ترجمۃ الباب لفظ حدیث سے مترشح ہو رہا ہے، اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب محدث یا جنبی پانی کے برتن میں ہاتھ ڈالدے گا تو اس لحاظ سے وہ پانی مستعمل ہو جائے گا، کیونکہ ہاتھ ڈالنے والا جنبی ہے اور یہاں بھی بظاہر ایسا ہی ہوا ہوگا کہ حضرت میمونہؓ نے غسل کے شروع میں اپنے ہاتھ اس میں ڈالے ہوں گے[۱] اور ہاتھوں میں ظاہر ہے جنابت کا اثر تھا لہٰذا یہ پانی مستعمل ہوا، غرضیکہ اثباتِ ترجمہ کے لئے صریح مطابقت ضروری نہیں ہے بلکہ ترجمہ کی طرف حدیث میں اشارہ ہو جانا بھی کافی ہے۔

قولہ فی جَفْنَةٍ، حضرتؒ نے بذل میں اس کی توجیہ اس طرح فرمائی ہے ای مُدخِلَةً یدَھا فی جَفْنَتِہٖ یعنی برتن میں ہاتھ ڈال کر پانی لے رہی تھیں اور دار قطنی کی روایت میں فِی کے بجائے لفظ مِن ہے، وہ تو بالکل صاف ہے محتاج تاویل نہیں ہے، حضرت نے جو تاویل فرمائی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر ظرفیتِ حقیقی مستبعد ہے اس لئے کہ یہ بات سمجھ میں آنے والی نہیں ہے کہ حضرت میمونہؓ نے پانی کے ٹپ میں اندر بیٹھ کر غسل فرمایا ہو اور پھر بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے وضو یا غسل کا ارادہ فرمائیں یہ نظافت کے قطعاً خلاف ہے لا یجنب یہ باب افعال سے بھی ہو سکتا ہے اس صورت میں بضم الیاء ہوگا، اور مجرّد سے بھی ہو سکتا ہے، مجرد میں اس کا مصدر باب فتح اور سمع اور کرم تینوں سے آتا ہے۔

# باب البول فی الماء الرّاکد

(۳۷)

## حدیث الباب مسلک احناف کی واضح دلیل

یہ وہ تیسرا باب ہے جس کے بارے میں پہلے آچکا کہ اس سے حنفیہ کے مسلک کی تائید

---

[۱] لیکن کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت میمونہؓ نے غسل کے وقت اس برتن میں ہاتھ دھونے کے بعد ڈالے ہونگے دھونے سے پہلے ان کا برتن میں ہاتھ ڈالنا ان کی شان سے بعید ہے لیکن حضور کے الفاظ ان الماء لا یجنب واقعہ پر اچھی طرح اسی وقت منطبق ہوتے ہیں جب انھوں نے ہاتھ برتن میں قبل الغسل ڈالے ہوں اور الفاظ نبوی ہی کے پیش نظر ترجمۃ الباب کا اثبات ہوا کرتا ہے۔

ہوتی ہے حدیث الباب میں ماءِ دائم میں پیشاب کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ کہ پیشاب کر کے اس کو ناپاک نہ کیا جائے، اب ہم کہتے ہیں کہ دیکھیئے آپؐ نے مطلقاً ماءِ دائم میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا اب وہ ماءِ دائم قلتین بھی ہو سکتا ہے اور اس سے کم وزائد بھی آپؐ کی جانب سے اس میں کوئی تخصیص نہیں کی گئی ابن دقیق العیدؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حنفیہ کا مستدل ہے، نیز وہ لکھتے ہیں۔

امام شافعیؒ اس کو ماءُ دونَ القلتین کے ساتھ مقید کرتے ہیں، امام مالکؒ چونکہ الماء طہورٌ لاینجسہ شئٌ والی روایت سے استدلال کرتے ہیں اور گویا وہ ان کے موافق ہے، اور ظاہر ہے کہ حدیث الباب اس کے خلاف ہے کیونکہ اس سے معلوم ہورہا ہے کہ پانی ناپاک ہوجاتا ہے، اس لئے مالکیہ نے اس حدیث کا حل یہ سوچا کہ اس کو صرف کراہت پر محمول کیا جائے یعنی گو ناپاک نہیں ہوگا لیکن کرنا نہیں چاہیئے، مکروہ ہے۔ شافعیہ نے اپنے مسلک کے مطابق یہ تاویل کی کہ یہ حدیث اس پانی پر محمول ہے جو ماء دون القلتین ہو، قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ شافعیہ وحنابلہ دونوں کا جواب ایک ہی ہوتا کیونکہ دونوں قلتین کے قائل ہیں، لیکن امام احمدؒ نے یہ نہیں فرمایا، بلکہ انھوں نے ایک اور بات فرمائی وہ یہ کہ مقدارِ قلتین و قوعِ نجاست سے اگرچہ ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ تغیر واقع نہ ہو، لیکن بولِ آدمی اس سے مستثنیٰ ہے یعنی بولِ آدمی کے وقوع سے قلتین بھی ناپاک ہوجاتا ہے، ہاں! اس کے علاوہ دوسری نجاسات کا حکم وہی ہے جو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قلتین ناپاک نہ ہوگا اس سے کم ناپاک ہوجائے گا، غرضیکہ یہ حدیث عند الجمہور ماوّل اور مقید ہے بخلاف احناف کے کہ انکی تو دلیل ہی ہے۔

## طہارت الماء کے مسئلہ میں حنفیہ کے دلائل

نیز حنفیہ کے مسلک کی تائید حدیث المستیقظ من النوم سے بھی ہوتی ہے اس لئے کہ اس کا حاصل بھی یہی ہے جو حدیث الباب کا ہے کہ برتن میں جو پانی رکھا ہوا ہے جو کہ ماءِ دائم ہے اس میں ہاتھ بغیر دھوئے نہ ڈالے جائیں، یہاں پر بھی قلتین اور ما دون القلتین کی کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے اور اسی طرح وُلوغِ کلب والی روایات بھی مطلق ہیں، اور یہ تینوں حدیثیں جو حنفیہ کا مستدل اور مأخذ ہیں صحت وقوۃ کے اعتبار سے حدیث القلتین کے مقابلہ میں بہت اونچی ہیں متفق علیہ ہیں ان کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے۔

قولہ لایبولنّ احدکم جمہور کے نزدیک بول کی تخصیص نہیں ہے، غائط کا بھی یہی حکم ہے بلکہ وہ اور بھی زیادہ سخت ہے، ایسے ہی فی الماء الدائم میں سب صورتیں داخل ہیں براہِ راست ماءِ دائم میں پیشاب کرے یا اس کے قریب بیٹھ کر کرے جس سے وہ بہکر اس میں پہنچ جائے یا کسی برتن میں پیشاب کر کے اس برتن سے اس میں ڈالے اور یہ سب چیزیں عقلی بدیہی اور ظاہر ہیں مزید دلیل کی محتاج نہیں ہیں، لیکن یہاں پر ظاہریہ نے اپنی ظاہریت خوب دکھائی اور انھوں نے کہا کہ یہ حکم بول کے ساتھ خاص ہے

غائط اس میں داخل نہیں ہے اسی طرح براہِ راست ماء دائم میں پیشاب کرنا ممنوع ہے۔ برتن وغیرہ میں کرکے اس میں ڈالے تو کوئی حرج نہیں ہے، اس کا منشاء صرف جمود علی الظاہر ہے۔

## باب کی دونوں حدیثوں کے مفہوم اور مقتضیٰ میں فرق

قولہ ثم یغتسل منہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ممانعت جمع بین الغسل والبول سے ہے یعنی پہلے ماء دائم میں پیشاب کرے اور پھر اس سے غسل کرے، منفرداً ہر ایک کی ممانعت نہیں ہے، چنانچہ ماء دائم سے غسل کرنے میں کچھ بھی حرج نہیں ہے اور دوسری حدیث جو آگے آرہی ہے اس میں بجائے ثم کے واؤ کے ساتھ ہے اور منہ کے بجائے فیہ ہے ولا یغتسل فیہ اس دوسری حدیث میں نہی کا تعلق بول فی الماء الدائم اور اغتسال فی الماء الدائم ہر ایک سے ہے یعنی ماء دائم میں نہ پیشاب کرے اور نہ اس میں داخل ہوکر غسل کرے دونوں صورتوں میں پانی گندہ ہوگا

## شرح السند

قولہ فی حدیث ھشام یہ اس سند میں ایک نیا سا لفظ آیا ہے جو عام طور سے نہیں ہوتا ہے اس کے مطلب میں دو قول ہیں، حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے ای فی حدیث ھشام الطویل والمذکور ھٰھنا جزءٌ منہ یعنی احمد بن یونس کہتے ہیں کہ زائدہ نے مجھ سے ہشام کی ایک طویل حدیث بیان کی جس کا ایک حصہ وہ ہے جو یہاں ذکر کیا جارہا ہے، دوسرا مطلب اس کا وہ ہے جو حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے فی حدیث ھشام ای من حدیثہ لا من حدیث غیرہ مطلب یہ ہے کہ زائدہ کے اس حدیث میں بہت سے شیوخ ہیں جن سے زائدہ کو یہ حدیث پہنچی، منجملہ ان کے ہشام بھی ہیں اور زائدہ کہتے ہیں کہ میں یہاں جو حدیث بیان کر رہا ہوں، وہ اپنے شیخ ہشام سے نقل کر رہا ہوں گو یہ حدیث دوسروں سے بھی مجھے پہنچی ہے۔

# باب الوضوء بسؤر الکلب

(۳۷)

## سؤرِ سباع میں مذاہبِ ائمہ

کلب سباعِ بہائم میں سے ہے تو گویا یہاں سے مصنفؒ سؤر سباع کا مسئلہ بیان کرنا چاہتے ہیں اور خاص طور سے کلب وہرۃ کا سؤر جیسا کہ اس سے اگلے باب میں آرہا ہے۔

سؤرِ سباع کے بارے میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے، امام مالکؒ جملہ حیوانات کے سؤر کو طاہر قرار دیتے ہیں، البتہ سؤر خنزیر کے بارے میں ان کے دو قول ہیں، طاہر اور غیر طاہر، امام شافعیؒ

کے یہاں بھی سؤرِ سباع پاک ہے البتہ انھوں نے صرف دو کا استثناء کیا ہے خنزیر اور کلب، حنفیہ کے یہاں سؤرِ سباع مطلقاً ناپاک ہے صرف ہرّہ اس سے ایک خاص عارض کی وجہ سے مستثنیٰ ہے جس کا باب آگے آرہا ہے اور حنابلہ کے یہاں سؤرِ سباع میں دونوں قول ہیں طہارت اور عدم طہارت۔

## حدیث الباب میں تین اختلافی مسائل

اس تمہید کے بعد جاننا چاہیئے کہ اس ترجمۃ الباب میں تین مسئلے ہیں، اول یہ کہ سؤرِ کلب پاک ہے یا ناپاک، دوسرے یہ کہ اس سے وضوء جائز ہے یا نہیں، تیسرے یہ کہ ولوغ کلب کے بعد برتن کے پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

سو جاننا چاہیے کہ سؤر کلب جمہور وائمہ ثلاثہ کے یہاں ناپاک ہے۔ مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، مشہور قول یہ ہے کہ سؤرِ کلب وخنزیر بلکہ تمام سباع کا سؤر پاک ہے فیض الباری میں لکھا ہے گویا مالکیہ کے یہاں نجاستِ سؤر کا باب ہی نہیں ہے، ویسے مالکیہ کے اس میں تین قول ہیں، ۱۔ مطلقاً ناپاک مثل جمہور کے ۲۔ مطلقاً پاک ہے، ۳۔ کلب ماذون الاتخاذ (جس کا پالنا جائز ہو) کا سؤر پاک ہے اور غیر ماذون کا ناپاک ہے، چوتھا قول وہ ہے جو ابن الماجشون مالکی کی طرف منسوب ہے، وہ کلب بدوی وحضری یعنی دیہاتی اور شہری کتے میں فرق کرتے ہیں کلب بدوی کا سؤر طاہر اور حضری کا غیر طاہر ہے۔

مسئلہ ثانیہ یعنی جواز الوضوء بسؤر الکلب، یہ پہلے ہی مسئلہ پر متفرع ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ جن کے یہاں سؤر کلب ناپاک ہے ان کے یہاں اس سے وضوء بھی جائز نہیں ہے۔ اور امام مالکؒ کے یہاں ایک قول کی بناء پر اس سے وضوء جائز ہے یہاں دو قول اور ہیں، امام زہری کہتے ہیں یجوز ان لم یکن غیرہٗ کہ سؤر کلب کے علاوہ کوئی اور پانی نہ ہو تو جائز ہے، دوسرا قول سفیان ثوری کا وہ فرماتے ہیں ھذا ماءٌ وفی النفس منہ شیٔ یتوضأ بہ ویتیمم یعنی وہ کہتے ہیں کہ سؤرِ کلب پانی ہی ہے لیکن نفس میں اس کی طرف سے کھٹکا ہے، لہٰذا اس سے وضوء کرے اور ساتھ میں تیمم کرے۔

مسئلہ ثالثہ میں اختلاف یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں تو اس برتن کے پاک کرنے کا وہی طریقہ ہے جو دوسری نجاسات سے پاک کرنے کا ہے، اور جمہور علماء ائمہ ثلاثہ اس باب کی روایات کے پیش نظر یہ فرماتے ہیں کہ اس میں تسبیع ہونی چاہیئے یعنی سات بار دھونا، اور چونکہ ایک روایت میں جو آگے باب میں آرہی ہے تثمین مذکور ہے اس لئے حنابلہ کے یہاں بجائے سات کے آٹھ بار دھونا ضروری ہے، پھر چونکہ مالکیہ کے یہاں سؤر کلب پاک ہے اس لئے ان کے نزدیک غسلِ اناء کا حکم استحبابی ہے وجوبی نہیں ہے۔ باقی ائمہ کے نزدیک وجوبی ہے نیز شافعیہ اور حنابلہ تتریب یعنی ایک بار مٹی سے

ما نجھنے کے قائل ہیں اور مالکیہ اس کے قائل نہیں ہیں، حاصل یہ کہ یہ حضرات ائمہ ثلاث جو روایات الباب پر عمل کے قائل ہیں اور ان کو منسوخ وغیرہ نہیں ملتے وہ احادیث کے اختلاف کی وجہ سے خود آپس میں مختلف ہیں ان سب کا عمل ان تمام روایات پر نہیں ہے، البتہ حنابلہ نے حدیث کے سب اجزاء پر عمل کیا چنانچہ وہ صرف تسبیع نہیں بلکہ تثمین کے قائل ہیں، اسی طرح تتریب کے بھی قائل ہیں، یہ تو ہوئے مسائل اور ائمہ کے اختلافات، اب رہ گئی بات دلیل کی۔

## حنفیہ کی طرف سے احادیث الباب کی توجیہات

جمہور احادیث الباب سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ یہ احادیث ان کی موافقت میں ہیں ہماری طرف سے ان کے کئی جواب دیئے گئے اول یہ کہ ان روایات میں اضطراب ہے بعض میں تسبیع ہے اور بعض میں تثمین، اور یہ دونوں قسم کی روایتیں صحاح میں موجود ہیں اور دارقطنی کی ایک روایت میں جو حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے اس میں تخییر مذکور ہے اس طرح یغسل ثلاثا او خمسا او سبعا۔ نیز بعض رواۃ نے تتریب کو ذکر کیا ہے اور بعض نے نہیں، بعض روایات میں ہے اُولٰہن بالتراب اور بعض میں ہے اُخراہن بالتراب، اور بعض میں ہے اِحداہن غرضیکہ ان روایات میں اضطراب مختلف اعتبار سے پایا جاتا ہے، دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ ان روایات کو استحباب پر محمول کیا جائے ہمارے یہاں بھی ایک قول استحبابِ تسبیع کا ہے، اور مشہور جواب یہ ہے کہ یہ احادیث ہمارے یہاں منسوخ ہیں، یہ روایات اس زمانہ کی ہیں جب امرِ کلاب میں تشدید تھی حتی کہ قتل کلاب کا حکم دیا گیا تھا اور بعد میں یہ تشدید اور قتل کا حکم منسوخ ہوگیا لہٰذا یہ دوسری تشدید یعنی سات بار دھونے کا حکم بھی منسوخ ہوگیا ایک اور قرینہ نسخ کا یہ ہے کہ دارقطنی میں ابوہریرہؓ سے موقوفاً مروی ہے کہ وہ ولوغ کلب کے بعد برتن کو تین بار دھوتے تھے، پس راوی کا عمل اپنی بیان کردہ روایت کے خلاف علامت ہوا کرتی ہے نسخ کی اس نسخ والے جواب کو امام طحاویؒ نے وضاحت سے بیان کیا ہے لیکن اس پر حافظ ابن حجرؒ نے اعتراض کیا اور طحاوی کے جوابات کو فرداً فرداً رد کیا ہے، پھر علامہ عینیؒ نے حافظ کے ایرادات کو الگ الگ رد فرمایا ہے، ایک مناظرہ کی سی شکل ہے جس کو حضرت نے بذل میں ذکر فرمایا ہے۔

حافظ کا اصل اشکال نسخ پر یہ ہے کہ قتل کلاب کا حکم ابتداءِ ہجرت میں تھا، اور تسبیع وغیرہ کی روایات بعد کی ہیں، کیونکہ ان کے راوی حضرت ابوہریرہ متأخر الاسلام ہیں، ۷ھ میں اسلام لائے حاصل یہ کہ قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، پھر کچھ روز بعد منسوخ ہوگیا تھا، اور یہ تسبیع والی روایات اس

کے بعد کی ہیں لہذا ان کے منسوخ ہونے کا کیا مطلب؟ ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ اولاً تو تأخر اسلام سے تأخر روایت پر استدلال صحیح نہیں ہے، دوسرے یہ کہ حضرت ابوہریرہؓ کی عادت جیسا کہ مشہور بین المحدثین ہے ارسال کی تھی، یعنی وہ کسی قدیم الاسلام صحابی سے حدیث سنکر بلا واسطہ اس کو نقل کر دیا کرتے تھے، اور ایسی روایت کو مرسل صحابی کہتے ہیں تو یہاں پر بھی یہ احتمال ہے کہ انھوں نے یہ روایات کسی قدیم الاسلام صحابی سے سنکر بیان کی ہوں، اور فی الواقع یہ روایات اسی زمانۂ ابتداء ہجرت کی ہوں، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابوداؤد کے اسی باب کے اخیر میں حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت آرہی ہے جس میں وہ یہ فرمارہے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل کلاب کا حکم فرمایا ثم قال مالهم ولها الخ کہنا یہ ہے کہ بقول آپ کے قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، حالانکہ عبداللہ بن مغفلؓ متأخر الاسلام صحابی ہیں تو پھر وہ اس کو کیسے نقل کر رہے ہیں؟ ظاہر ہے کہ یہاں بھی یہی کہا جائے گا کہ یہ مرسلِ صحابی ہے، کسی قدیم الاسلام صحابی سے سنکر نقل کر رہے ہیں۔

## نظرِ طحاوی اور اس پر اشکال وجواب

امام طحاویؒ نے ایک بات بطریقِ نظر فرمائی ہے کہ دیکھیے کتا اگر کسی برتن میں پیشاب پاخانہ کر دے تو وہاں پر تسبیع کسی کے یہاں نہیں ہے تو کیا ولوغ کلب کا حکم ان دونوں سے زیادہ شدید ہے، جب وہاں سات بار دھونا ضروری نہیں ہے تو یہاں بھی نہیں ہونا چاہئے، اس پر حافظ صاحب بولے یہ قیاس فی مقابلۃ النص ہے، علامہ عینیؒ نے اس کا جواب دیا کہ یہ قیاس نہیں ہے بلکہ استدلال بدلالۃ النص ہے۔

۱- قال ابوداؤد وکذلک قال ایوب الخ اس حدیث کا مدار محمد بن سیرین پر ہے، پھر ان کے تلامذہ مختلف ہیں، شروع میں ہشام آئے تھے، اس کے بعد مصنفؒ دو اور کا ذکر فرما رہے ہیں ایوب اور حبیب کہ جس طرح ہشام نے کہا اسی طرح ان دونوں نے بھی کہا اب سوال یہ ہے کہ تشبیہ کس بات میں ہے؟ کیونکہ یہاں رواۃ کے دو اختلاف ہیں ایک حدیث کے موقوف ومرفوع ہونے کا، دوسرے اُولٰھن بالتراب کا اس لئے کہ بعض نے کہا ہے السابعۃ بالتراب جیسا کہ قتادہ کی روایت میں آگے آرہا ہے، میرے نزدیک یہاں پر تشبیہ اس ثانی اختلاف میں ہے، مطلب یہ ہوا کہ محمد بن سیرین کے تلامذہ میں سے جس طرح ہشام نے اُولٰھن بالتراب نقل کیا ہے اسی طرح ایوب اور حبیب نے بھی اُولٰھن بالتراب نقل کیا۔

۲- حدثنا مسدد قولہ ح وحدثنا محمد بن عبید الخ یہاں دو سندیں ہیں پہلی سند میں مصنفؒ کے شیخ الشیخ معتمر ہیں اور دوسری سند میں حماد بن زید اور پھر یہ دونوں روایت کرتے ہیں ایوب سختیانی

سے لہٰذا ایوب مجمع السندین ہوئے ولو یرفعاہ یہ ہے وہ دوسرا اختلاف یعنی معتمر اور حماد نے ایوب سختیانی سے اس حدیث کو بجائے مرفوعاً کے موقوفاً نقل کیا اور یہ ایوب محمد بن سیرین کے تیسرے شاگرد ہیں گویا ایوب وہشام اس بات میں تو متفق ہیں کہ انھوں نے حدیث میں اُولٰھن بالتراب ذکر کیا لیکن ہشام اور ایوب میں باعتبار رفع اور وقف کے اختلاف ہے، ہشام نے اس روایت کو مرفوعاً اور ایوب نے موقوفاً ذکر کیا۔

۳۔ حدثنا موسیٰ بن اسماعیل الخ ابن سیرین کے تلامذہ میں سے یہ قتادہ کی روایت ہے گذشتہ تین تلامذہ کی روایت میں اُولٰھن بالتراب تھا اور قتادہ کی روایت میں السابعة بالتراب ہے۔

قال ابوداؤد واما ابو صالح الخ یہاں سے ان رواۃ کو بیان کر رہے ہیں جن کی روایت میں تراب مطلقاً مذکور ہی نہیں ہے، وابو السدی اس سے مراد والد سُدّی ہیں جن کا نام عبدالرحمٰن ہے اور خود سُدّی کا نام اسماعیل ہے۔

۴۔ قال ابوداؤد وھکذا قال ابن مغفل بظاہر مطلب یہ ہے کہ عبداللہ بن مغفل جو اس حدیث کے راوی ہیں جس میں تثمین مذکور ہے وہ خود بھی اس کے قائل ہیں یعنی ان کا عمل اسی پر ہے کہ آٹھ مرتبہ پاک کیا جائے۔ بخلاف ابوہریرہؓ کے کہ وہ تسبیع کے راوی ہیں مگر ان کا عمل اس پر نہیں تھا جیسا کہ بحث میں گذر چکا بذل میں اس کا یہی مطلب لکھا ہے۔

حضرت ناظم صاحب (مولانا اسعد اللہ صاحب) رحمۃ اللہ علیہ نے احتمالاً ایک اور مطلب بیان کیا ہے وہ یہ کہ قال کا فاعل ابن مغفل نہیں ہے بلکہ قال کی ضمیر راجع ہے راوی کی طرف، مطلب یہ ہے کہ اس سند کے اندر راوی نے بڑ قتِ روایت ابن مغفل کہا یعنی ابن المغفل معرف باللام نہیں کہا، کیونکہ یہ نام دونوں طرح چلتا ہے، عبداللہ بن مغفل اور عبداللہ بن المغفل، حضرت ناظم صاحب بڑے ادیب تھے اس لئے ان کا ذہن اس مطلب یعنی الفاظ کی باریکیوں کی طرف گیا۔ واللہ اعلم۔

## (۳۸) بَابُ سُؤْرِ الْهِرَّةِ

کلب وہرّہ گو دونوں سباع میں سے ہیں لیکن دونوں کے سؤر کے حکم میں بڑا فرق ہے ایک پاک ایک ناپاک، قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ سؤرِ ہرّہ بھی ناپاک ہو، مگر ایک علت کی بناء پر نجاست کا حکم نہیں لگایا گیا۔ وہ علت جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے کثرتِ دوران وطواف ہے یعنی اس کا گھروں میں بار بار آنا

جانا جس کی وجہ سے صونِ اَوانی دشوار تھا، ایسی صورت میں نجاست کا حکم حرج کو مستلزم تھا، ولاحرج فی الدین۔

## سؤرِ ہرّہ میں مذاہبِ ائمہ

سؤر ہرّہ میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک طاہر بلا کراہت ہے، اور طرفین کے نزدیک طاہر مع الکراہت ہے راجح قول کی بناء پر کراہت تنزیہی ہے، تیسرا مسلک بعض تابعین جیسے عطاء طاؤس مجاہد کا ہے کہ یہ نجس ہے، امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں امام محمدؒ کو امام ابو یوسفؒ کے ساتھ شمار کیا ہے اور مشکل الآثار میں ان کو امام صاحب کے ساتھ قرار دیا اور یہی صحیح ہے مشکل الآثار بعد کی تالیف ہے، اس کی نقل زیادہ صحیح ہے۔

## مضمونِ حدیث

۱- حدثنا عبد الله بن مسلمۃ الخ حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ کبشہ بنت کعب جو عبد اللہ بن ابی قتادہ کے نکاح میں تھیں، وہ کہتی ہیں کہ ایک مرتبہ میرے شوہر کے باپ حضرت ابو قتادہؓ میرے پاس آئے میں نے ان کو وضو کرائی وہ مجھ سے پانی ڈلوا رہے تھے تو اچانک ایک بلی وہاں آئی اور اس نے پانی پینا چاہا تو ابو قتادہؓ نے پانی کا برتن بلی کی جانب جھکا دیا یہاں تک کہ اس نے بسہولت پی لیا میں ان کو دیکھتی رہی وہ سمجھ گئے اور فرمانے لگے کیا تعجب کر رہی ہو؟ میں نے عرض کیا جی ہاں! اس پر انھوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اِنّھا لیست بنجس کہ بلی ناپاک نہیں ہے تحقیق کہ وہ گھروں میں کثرت سے آتی جاتی ہے تو گویا کثرت سے آنے جانے کی وجہ سے چونکہ اس سے بچنا مشکل ہے اس لئے اس کے سؤر کو معاف قرار دیا گیا۔

قولہ اِنّھا مِنَ الطوّافین علیکم والطوّافات، طوافین اور طوافات سے مراد وہ خدمت گذار نابالغ لڑکے اور لڑکیاں ہیں جن کا خدمت کے لئے گھر میں کثرت سے آنا جانا رہتا ہے تو گویا اس حدیث میں ہرّہ کو ان خدام کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح ان سے کثرتِ آمد و رفت کی بناء پر گھر میں داخل ہونے کے وقت استیذان ساقط ہے اسی طرح یہاں پر ہرّہ میں کثرتِ طواف کی وجہ سے اس کے سؤر سے نجاست کا حکم ساقط کر دیا گیا، کثرتِ طواف کی بناء پر وہاں استیذان کا سقوط ہوا، یہاں نجاست کا۔

## حدیث الباب کی امام طحاویؒ کی طرف سے توجیہ

یہ حدیث جمہور کا مستدل ہے امام طحاویؒ نے اس کا جواب دیا کہ جس چیز سے آپ استدلال کر رہے ہیں یعنی اِصغاءُ الاِناء یہ صحابی ابو قتادہؓ کا فعل ہے اور حجت

حضور کا قول یا فعل ہوتا ہے[1] اور حضور کا ارشاد جو یہاں پر ہے اِنَّھَا لَیْسَتْ بنجس اِنَّھا من الخ تو ہو سکتا ہے اس کا تعلق سؤر سے نہو بلکہ مماثلت ثیاب۔ و فراش سے ہو یعنی گھروں میں جو بلیاں رہتی ہیں وہ انسانوں کے لحاف اور بستروں میں آکر بیٹھ جاتی ہیں، گھس جاتی ہیں تو اس میں اس کی گنجائش دی گئی ہے سؤر سے اس کا تعلق نہیں ہے، اور پھر آگے چل کر امام طحاوی ؒ نے بیان فرمایا کہ ولوغ ہرّہ والی روایت جس میں یہ ہے کہ ولوغ ہرہ سے برتن کو ایک بار یا دو بار دھویا جائے وہ حدیثِ مرفوع قوی اور متصل الاسناد ہے لہذا اس پر عمل کیا جائے گا۔

نیز حنفیہ کے دلائل میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث الھرۃ سبعٌ ذکر کیجاتی ہے جو مستدرک حاکم اور مسند احمد وغیرہ میں ہے، لیکن اس کی سند میں عیسی بن المسیب ہیں جو ضعیف ہیں، نیز یہ حدیث موقوفاً اور مرفوعاً نقل کی گئی ہے، ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ اس کا موقوف ہونا اصح ہے۔

## حضرت سہارنپوری ؒ کی تحقیق

حضرت سہارنپوری ؒ نے بذل میں دلائل حنفیہ پر کلام کرتے ہوئے فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض روایات (مثلاً روایتِ کبشہ) دلالت کرتی ہیں طہارتِ سؤرِ ہرّہ پر اور بعض دوسری روایات ایسی ہیں جو دلالت کرتی ہیں اس کی نجاست پر جیسا کہ بعض تابعین عطاء و طاؤس وغیرہ کا یہ مسلک ہے لیکن چونکہ روایاتِ طہارت اقوی تھیں ان روایات سے جو اس کی نجاست پر دلالت کرتی ہیں فنزلنا من القول بنجاستھا الی القول بالکراھۃ یعنی جانبین کی رعایت کرتے ہوئے ہم نہ تو قائل ہوئے مطلق طہارت کے اور نہ مطلق نجاست کے بلکہ درمیانی قول یعنی طہارت مع الکراہت اختیار کیا[2]۔

---

[1] علامہ زیلعیؒ کہتے ہیں کہ اگرچہ اصغائ الاناء حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی ثابت ہے جیسا کہ دارقطنی کی روایت میں دو طریق سے ہے لیکن وہ ضعیف ہے اس لئے کہ ایک طریق میں عبداللہ بن سعید المقبری ہیں اور دوسرے میں واقدی اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

[2] اس پر یہ اشکال ہے کہ جب آپ خود اس بات کے قائل اور معترف ہیں کہ روایات دالّۃ علی الطہارۃ اقوی ہیں تو پھر ان ہی کے پیش نظر فیصلہ کیوں نہیں کرتے۔ اور سؤرِ ہرّہ کو مکروہ کیوں قرار دیتے ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسا کریں تو خلافِ احتیاط ہوگا، لہذا طریق احوط کو اختیار کیا گیا ہے۔ جانبین کی رعایت جب ہی ہوگی۔

**تحقیق السند** عن حمیدۃ یہ اسحٰق بن عبد اللہ راوی مذکور کی زوجہ ہیں عن کبشۃ یہ حمیدہ کی خالہ اور صحابیہ ہیں، یہ حدیث سنن اربعہ کی روایت ہے اور اس کے علاوہ صحیح ابن خزیمہ وصحیح ابن حبان میں بھی موجود ہے. بہر حال صحیحین میں سے کسی ایک میں نہیں ہے امام ترمذیؒ نے اس کو حسن صحیح کہا ہے، امام بخاریؒ اور دارقطنیؒ وغیرہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے. لیکن ابن مندہؒ نے اس حدیث کو معلل قرار دیا ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ اس کی سند میں حمیدہ اور کبشہ دونوں مجہول ہیں لیکن کبشہ اگر صحابیہ ہیں تو ان کی جہالت مضر نہیں ہے۔

۲- حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ الخ قولہ أن سیدتہا بعثتنی بہریسۃ إلی عائشۃ یہ باب کی دوسری حدیث ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ امِ داؤد کہتی ہیں کہ میری سیدہ نے میرے ذریعہ حضرت عائشہؓ کی خدمت میں ہریسہ یعنی دلیا وغیرہ کھانے کی چیز بھیجی، جب میں وہاں پہنچی تو میں نے ان کو نماز میں پایا، انھوں نے اشارہ سے اس کو رکھنے کا حکم فرمایا، اس کے بعد اچانک ایک بلّی آئی اور اس میں سے کھانے لگی، حضرت عائشہؓ جب نماز سے فارغ ہوئیں تو جس جگہ سے بلّی نے کھایا تھا انھوں نے بھی اسی جگہ سے نوش فرمایا اور یہ فرمایا کہ میں نے حضور کو اس کے سؤر کے سے وضوء کرتے دیکھا ہے۔

یہ حدیث بھی جمہور کا مستدل ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ ام داؤد مجہولہ ہیں، دوسرا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ ممکن ہے بیانِ جواز کے لئے آپ نے ایسا کیا ہو، ایک اور جواب ہے جو صاحبِ بحر کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے وہ یہ کہ جس سؤرِ ہرّہ سے آپ نے وضوء فرمایا ہوسکتا ہے کہ آپ نے اس بلّی کو اس سے قبل پانی پیتے دیکھا ہو، اور ایسی بلّی کا سؤر ہمارے یہاں بھی پاک ہے اس لئے کہ سؤرِ ہرّہ کی کراہت ایک قول کی بناء پر عدم توقی عن النجاست کی وجہ سے ہے یعنی یہ کہ وہ گندی چیزیں کھاتی ہے اس لئے اس کا منھ خارجی نجاست سے ناپاک ہوجاتا ہے، اور یہاں یہ علت مرتفع ہے اس کے منھ کا پانی پینے کی وجہ سے پاک ہونا معلوم ہے اور گو یہ صرف ایک احتمال ہے، لیکن احتمال کا وجود مانع عن الاستدلال ہوجاتا ہے۔

## (۳۹) بَابُ الوُضُوءِ بِفَضْلِ طَهُورِ المَرْأَةِ

ترجمۃ الباب والا مسئلہ اختلافی ہے، یعنی جس پانی کو عورت نے وضوء یا غسل میں استعمال کیا ہو اس کے استعمال کے بعد برتن میں جو پانی باقی رہا ہے اس سے مرد کے لئے وضوء جائز ہے یا نہیں؟

**مذاہبِ علماء** مطلق فضلِ طہور کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ مرد و عورت دونوں ایک برتن میں پانی لے کر ایک ساتھ وضوء یا غسل کریں (اس میں بھی ہر ایک کو دوسرے کے فضل کا استعمال لازم آتا ہے) دوسری شکل یہ ہے کہ تنہا مرد کے طہارت حاصل کرنے کے بعد باقی پانی کو عورت استعمال کرے، تیسری شکل اس کا عکس ہے اور یہی ترجمۃ الباب میں مذکور ہے یعنی عورت کے استعمال کرنے کے بعد باقی پانی کو مرد استعمال کرے، امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ پہلی دو شکلیں بالاجماع جائز ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے، اختلاف صرف اس تیسری شکل میں ہے، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کے یہاں ناجائز ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے یہاں جائز ہے، حافظ ابن حجرؒ نے امام نوویؒ کے اجماع نقل کرنے پر اشکال کیا ہے اور انھوں نے امام طحاویؒ کے حوالہ سے پہلی دو صورتوں میں بھی اختلاف نقل کیا ہے اور یہ کہ پہلی دو صورتوں کا اختلاف حضرت ابو ہریرہؓ اور امام احمد کی طرف منسوب ہے، ایک قول یہاں پر شعبی اور اوزاعی کا ہے وہ کہتے ہیں کہ صرف حائض اور جنب کا فضلِ طہور مرد کے لئے ناجائز ہے، غیر حائض کے فضل کا یہ حکم نہیں ہے۔

۱۔ عن عائشۃ قالت کنت اغتسل الخ ہم شروع میں کہہ چکے ہیں کہ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں، ترجمۃ الباب میں صرف اختلافی شکل مذکور ہے یعنی پہلے عورت استعمال کرے اس کے بعد مرد۔ لیکن اس حدیث میں بظاہر ایسا نہیں ہے بلکہ حدیث کے معنی متبادر ایک ساتھ غسل کرنے کے ہیں۔

**حدیث کی ترجمہ سے مطابقت** لیکن ترجمۃ الباب سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے حدیث کی تاویل اس طرح کر سکتے ہیں کہ یہاں وقتِ واحد اور زمان واحد میں غسل کرنے کی تصریح نہیں ہے، ہو سکتا ہے یکے بعد دیگرے غسل کرنا مراد ہو۔ اس لئے کہ وحدتِ اناء وحدتِ زمان کو مستلزم نہیں ہے، اب رہی یہ بات کہ حدیث میں تو غسل مذکور ہے اور ترجمۃ الباب میں وضوء سو اس کا جواب ظاہر ہے کہ غسل تو خود وضوء کو متضمن ہے۔

۲۔ عن ام صُبَیَّۃَ الجُھَنِیَّۃِ قالت الخ اُمِّ صُبیہ فرماتی ہیں کہ میرے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کے ہاتھ ایک برتن سے وضوء کرتے ہوئے اس برتن میں پڑے ہیں، اختلاف کے معنی آنے جانے کے ہیں، یعنی کبھی میرے ہاتھ اس میں آتے تھے اور کبھی حضور کے۔

اس حدیث میں بظاہر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ام صبیہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی محرمیت کا علاقہ نہیں تھا، پھر بیک وقت ایک ساتھ وضوء کرنے کی نوبت کیسے آئی؟ بعضوں نے جواب دیا کہ ہو سکتا ہے یہ واقعہ قبل الحجاب کا ہو لیکن حضرت سہارنپوریؒ کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے کہ حجاب سے پہلے

عورت کے لئے مرد کے سامنے صرف کشفِ وجہ ہی تو جائز ہوگا، باقی بدن جو وضوء میں کھل جاتا ہے اس کا کشف تو دوسرے کے سامنے جائز نہ تھا، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ خواہ یہ واقعہ نزولِ حجاب کے بعد ہی کا ہو لیکن آپ اور اُمِّ صُبیہ کے درمیان ہو سکتا ہے حجاب حائل ہو گو وضوء ایک ہی برتن سے کر رہے ہوں یا حجاب بھی حائل نہو صرف رخ پھرا ہوا ہو آمنے سامنے نہ بیٹھے ہوں یا یوں کہا جائے کہ یہ ایک برتن سے وضوء کرنا اور اختلافِ اَیدی وقتِ واحد میں نہ تھا بلکہ الگ الگ وقت میں تھا پہلے ایک نے وضوء کی اس کے فارغ ہونے کے بعد دوسرے نے، اس لئے کہ وحدتِ اناء وحدتِ زمان کو مستلزم نہیں ہے، اور ایسے پانی پر بھی یہ بات صادق آتی ہے کہ اس پر اختلافِ اَیدی ہوا ہے، یہ مطلب اختلافِ اَیدی کے خلاف نہیں۔

۳۔ عن ابن عمرؓ قال کان الرجال والنساء الخ اس سے وہ عورتیں مراد ہیں جو مردوں کی محرم اور قریبی رشتہ دار ہوں اور یا یہ کہا جائے کہ یہ واقعہ نزولِ حجاب سے پہلے کا ہے یا اس کو معاقبت پر محمول کیا جائے یعنی یکے بعد دیگرے اور آگے پیچھے، لیکن آگے لفظ جمیعًا آرہا ہے تو اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس اجتماع سے اجتماع فی الوقت نہیں بلکہ اجتماع فی الاناء مراد ہے، قولہ قال مسدد من الاناء الواحد مصنفؒ کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں عبداللہ بن مسلمہ اور مسدد، عبداللہ بن مسلمہ کے الفاظ ہیں، کان الرجال والنساء یتوضؤن فی زمانِ رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمیعًا اور مسدد کی روایت میں من الاناءِ الواحد کا اضافہ ہے، پس لفظ جمیعًا کا تعلق دونوں کی روایت سے ہے اور من الاناء الواحد صرف مسدد کی روایت میں ہے اور بذل کی عبارت سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ من الاناء الواحد اور لفظ جمیعًا دونوں صرف مسدد کی روایت میں ہے، عبداللہ بن مسلمہ کی روایت میں نہیں ہے، لیکن ایسا نہیں ہے، ورنہ حدیث کے معنی میں خلل واقع ہو جائے گا غور کر لیا جائے، نبہ علیہ شیخنا فی حاشیۃ البذل۔

**تحقیق السند** عن ابنِ خَرَّبُوذ ان کا نام سالم ہے یعنی سالم بن خربوذ، خربوذ پالان یا زین کو کہتے ہیں اسی لئے ان کو سالم بن السرج بھی کہا جاتا ہے امِ صُبَیَّۃ ان کا نام خولہ بنت سعد ہے قولہ ح وحدثنا مسدد یہاں دو سندیں ہیں پہلی سند مالک پر ختم ہوئی اور دوسری سند ایوب پر، اور مالک وایوب دونوں روایت کرتے ہیں نافع سے، لہٰذا نافع ملتقی السندین ہوا، ملتقی السندین کو کبھی صرف سندِ ثانی میں ذکر کرتے ہیں اور کبھی دونوں جگہ ذکر کرتے ہیں جیسا کہ یہاں پر ہے عبداللہ بن مسلمہ والی سند عالی ہے اور دوسری سند مسدد والی سافل ہے، اس میں ایک واسطہ زائد ہے۔

(خ)

# باب النهي عن ذٰلك

پہلے باب میں مصنفؒ نے جواز کی روایات کو ذکر فرمایا تھا جیساکہ جمہور کا مسلک ہے، اس باب میں منع کی روایات کو ذکر فرماتے ہیں جیساکہ ظاہریہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حضرت شیخؒ فرماتے ہیں کہ یہ مصنفؒ کے حنبلی ہونے کی علامت ہے کہ اخیر میں منع کی روایات کو ذکر کر رہے ہیں، ورنہ مسلکِ جمہور کے مطابق تو اس کا عکس ہونا چاہئے تھا۔

اس باب میں مصنفؒ نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں جن میں سے پہلی حدیث میں مرد وعورت ہر ایک کے فضل سے دوسرے کو منع کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں صرف ایک شق مذکور ہے اور وہ وہی ہے جس پر ترجمہ قائم ہے، بہرحال ان روایات میں ممانعت مذکور ہے۔

اب روایات میں تعارض ہوگیا جواز وعدمِ جواز دونوں طرح کی روایات جمع ہوگئیں، تطبیق کی تین شکلیں ہیں ترجیح. جمع بین الروایات اور نسخ ، جمہور کہتے ہیں جواز کی روایات زیادہ صحیح ہیں جو حضرت عائشہؓ حضرت میمونہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہیں صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہیں، اور جواز کی روایات کی صحت کی بہت سے محدثین نے تصریح کی ہے جیسے امام بخاریؒ بیہقیؒ ابن العربیؒ وغیرہ، اور منع کی روایت یعنی حکم بن عمرو کی روایت کو امام بخاریؒ اور بیہقیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، لہٰذا جواز کی روایات راجح اور منع کی روایات مرجوح وضعیف ہیں، دوسرا جواب یعنی جمع یہ ہے کہ ممانعت کی روایات نہی تنزیہ پر محمول ہیں اور اثبات کی روایات جواز پر یعنی نہ کرنا اولیٰ ہے اور کرنا جائز ہے، یا یہ کہا جائے کہ فضل سے مراد الماء المتساقط من الاعضاء ہے[1] یعنی عورت کا مستعمل پانی اور اس سے جمہور کے یہاں وضوء صحیح نہیں ہے، ایک جواب یہ دیا گیا کہ یہ محمول ہے اجنبیہ پر خوفِ فتنہ کی وجہ سے اور آخری جواب ہے نسخ کا کہ منع کی روایات منسوخ ہیں اور نسخ کی علامت یہاں موجود ہے وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت حضرت میمونہؓ کے فضلِ غسل سے وضوء کا ارادہ فرمایا تھا، تو اس پر حضرت میمونہؓ نے عرض کیا، یا رسول اللہ! یہ میرا بچا ہوا

---

[1] یہ اگرچہ ایک مشہور توجیہ ہے لیکن اس میں مجھے یہ اشکال ہے کہ اگر مار مستعمل مراد ہے تو پھر عورت کی اس میں کیا تخصیص، مار مستعمل مرد وعورت دونوں کا برابر ہے۔

پانی ہے جس پر حضور نے فرمایا تھا ان الماء لایُجنب تو حضرت میمونہؓ کا یہ عرض کرنا کہ یہ میرے مستعمل پانی کا بقیہ ہے علامت ہے اس بات کی کہ ان کے پاس اس ممانعت کی کوئی دلیل ہوگی تب ہی تو انھوں نے حضور کو ردکا تو اب حاصل یہ ہوا کہ منع کی روایات مقدم ہوئیں اور جواز کی مؤخر اور مؤخر مقدم کے لئے ناسخ ہوتا ہے

اس مقام کے مناسب ایک اور مسئلہ ہے جس کا تعلق شُرب سے ہے، وہ یہ کہ فقہاء نے لکھا ہے اجنبی عورت کا سور مرد کے لئے مکروہ ہے اور اس کا عکس یعنی مرد کا سوٗر عورت کے لئے مکروہ نہیں ہے، بشرطیکہ خوف فتنہ نہو ورنہ پھر کراہت دونوں کے حق میں ہوجاتی ہے اور اس کی وجہ فقہاء نے یہ لکھی ہے کہ عورت بجمیع اجزائہا مستور یعنی قابل حجاب ہے اور عورت کے سوٗر میں اس کا لعاب مخلوط ہوگا مقدارِ یسیر ہی سہی، تو اس سے عورت کے جزءِ مستور کا استعمال لازم آئے گا۔

قولہ لقیتُ رجلا صحِب الخ اس طرح کی سند باب البول فی المستحم میں گذر چکی اور وہاں ہم رجل کے مصادیق ثلثہ بیان کر چکے ہیں، لہذا یہاں دوبارہ بیان کی حاجت نہیں ہے، اس روایت سے معلوم ہوا کہ کماصحِبہ ابوھریرۃ کے اندر تشبیہ مدت صحبت میں ہے جو کہ چار سال ہے، باب کی دوسری حدیث کی سند میں ہے عن الحکم بن عمرو ھوالاقرع یہاں یہ ضمیر راوی حدیث حکم بن عمرو کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ خلافِ معمول عمرو کی طرف راجع ہے اس لئے کہ اقرع عمرو کا لقب ہے نہ کہ حکم کا۔

# باب الوضوء بماءِ البحر

۳۸

بحر کا اطلاق زیادہ تر بحرِ مالح پر ہوتا ہے یعنی سمندر جس کا پانی کھارا ہوتا ہے اور نہر کا اطلاق زیادہ تر شیریں پانی پر ہوتا ہے

**ترجمۃ الباب کی غرض** اس باب کو منعقد کرنے کی ضرورت کیا ہے؟ اسلئے کہ سمندر اور نہر کے پانی سے جوازِ وضوء تو سب ہی جانتے ہیں سو اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ اس کے جواز میں ایک شبہ ہوسکتا تھا وہ یہ کہ نہروں اور سمندروں کے اندر بڑی بڑی نجاستیں جاکر گرجاتی ہیں خصوصًا سواحل پر، تو اس سے عدم جواز کا شبہ ہوسکتا تھا، یا اس لئے کہ نہروں اور سمندروں کے اندر بیشمار جانور پیدا ہوتے ہیں اور اسی میں مرتے ہیں تو اس سے بھی شبہ ہوسکتا تھا، اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ وضوء بماء البحر میں بعض سلف کا اختلاف رہ چکا ہے، جیسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، یہ حضرات ماءالبحر

سے وضوء کو مکروہ کہتے تھے جیسا کہ امام ترمذیؒ نے بیان کیا ہے اور اس کی ایک وجہ بھی حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے منقول ہے جو آگے آرہی ہے، لیکن اس مسئلہ میں اب کوئی اختلاف باقی نہیں رہا بلکہ امت کا اس کے جواز پر اتفاق ہے اختلاف کرنے والے گذر گئے عن سعید بن سلمۃ اس راوی کے نام میں اختلاف ہے، بعض نے اس کا عکس یعنی سلمۃ بن سعید کہا ہے، اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ بن سعید ہے ان المغیرۃ بن ابی بردۃ ان کے نام میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں مغیرۃ بن عبداللہ بن ابی بردہ، اور کہا گیا ہے عبداللہ بن مغیرۃ بن ابی بُردہ۔

قولہ سأل رجل الخ اس رجل سائل کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے عبداللہ، عبد، عبید، حمید بن صخر اور سمعانی امام لغت والحدیث نے لکھا ہے کہ ان کا نام العرکی ہے، لیکن اس میں اشکال ہے وہ یہ کہ عرکی تو ملاح کو کہتے ہیں یہ نام کیسے ہوگیا یہ تو لقب اور وصف ہے، مضمونِ حدیث یہ ہے کہ ایک سائل نے آپ سے سوال کیا کہ یارسول اللہ! ہم لوگ بحری سفر کرتے رہتے ہیں، اور ایک روایت میں ہے للصید یعنی شکار کے لئے جس سے معلوم ہوا کہ شکار کے لئے بحری سفر کرنا جائز ہے اس میں ایک حدیث منع کی وارد ہے جس کا ذکر آگے آئے گا، غرضیکہ اس سائل نے کہا کہ ہم اپنے ساتھ بحری سفر میں ماء شیریں پینے کے لئے قلیل مقدار میں رکھتے ہیں، اب اگر ہم اسی سے وضوء کریں تو پیاسے رہ جائیں گے، تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضوء کرسکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا ھوالطھور ماءہٗ یعنی سمندر کا پانی پاک ہے۔

## شرحِ حدیث سے متعلق بعض ضروری توضیحات

قولہ ھوالطھور ماءہٗ الحل میتتہٗ۔ یہاں پر دو سوال ہیں، ایک یہ کہ ھُوَالطھور مَاءُہٗ پورا جملہ استعمال کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ جواب میں اگر صرف نعم فرمادیا جاتا تو وہ کافی تھا، اس طوالۃ میں کیا مصلحت ہے؟ آپ کے ارشادات تو جوامع الکلم ہوتے ہیں، جواب یہ ہے کہ اگر یہاں پر صرف نعم کیساتھ جواب پر اکتفاء کیا جاتا تو اس کا تعلق صرف اس صورت سے ہوتا جو سوال میں مذکور ہے، اور پھر اس سے یہ سمجھ میں آتا کہ ماء البحر سے وضوء اسی وقت کرسکتے ہیں جب ماء شیریں قلیل ہو ورنہ نہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ماء البحر سے وضوء ہر حال میں جائز ہے، اس لئے آپ نے جواب میں یہ اسلوب اختیار فرمایا۔

دوسرا سوال، یہ ہے کہ آپ نے جواب میں سوال پر کیوں اضافہ فرمایا؟ سوال تو صرف پانی سے متعلق تھا نہ کہ طعام سے، آپ نے شراب کے ساتھ طعام یعنی میتۃ البحر کا بھی حکم بیان فرمایا، جواب یہ ہے کہ اس سے ماقبل کے مضمون کی تائید مقصود ہے، یعنی ماء البحر کے طاہر ہونے کی دلیل ہے، وہ اس

طرح پر کہ ماء البحر کے طاہر ہونے میں یہ کلام ہو سکتا ہے کہ اس کے اندر تو بکثرت جانور مرتے رہتے ہیں، پھر اس کا پانی طاہر و مطہر کیسے تو اس شبہ کا آپ نے ازالہ فرمایا کہ میتۃ البحر پاک ہے، اس صورت میں الحلُّ بمعنی طاہر ہوگا۔ اور اگر بمعنی حلال ہو تو اس کو جواب علی اسلوب الحکیم کہا جائے گا یعنی سائل نے گو صرف سمندر کے پانی کے بارے میں سوال کیا تھا کہ اگر شیریں پانی نہ ہو تو سمندر کے پانی سے وضوء کر سکتے ہیں یا نہیں ؟ تو آپ کو اس سوال پر یہ خیال پیدا ہوا کہ جس طرح ان کو پانی کی ضرورت پیش آسکتی ہے اسی طرح زادِ راہ اور طعام ختم ہو جانے کی وجہ سے بحری سفر میں کھانے کی بھی حاجت پیش آسکتی ہے تو آپ نے پیشگی ان کے سوال سے پہلے طعام کے بارے میں بھی جواب ارشاد فرمایا کہ میتۃ البحر حلال ہے، زادِ راہ نہ رہنے پر اس کو خوراک بنا سکتے ہیں، جواب علی اسلوب الحکیم میں سوال کی مطابقت زیادہ ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ مخاطب کی حاجت اور مقام کی رعایت ملحوظ ہوتی ہے۔

جاننا چاہیئے کہ "ہو الطہور ماءہ" میں مسند اور مسند الیہ دونوں معرفہ ہیں، اور تعریف الحاشیتین مفید حصر ہوتی ہے، پھر حصر کبھی تو مسند کا مسند الیہ میں ہوتا ہے اور کبھی اس کا عکس، یہاں پر مسند الیہ کا حصر مسند میں ہو رہا ہے، یعنی ماء البحر منحصر ہے طہوریت میں، ماء البحر طہور ہی ہے غیر طہور نہیں اور اس کا عکس مراد نہیں، ورنہ لازم آئے گا کہ ماء البحر کے علاوہ کوئی اور پانی مطہر نہ ہو طہوریت منحصر ہو جائیگی ماء البحر میں۔

اس حدیث سے دو مسئلے مستفاد ہو رہے ہیں، ایک مسئلہ مترجم بہا یعنی ماء البحر کا حکم، یہ مسئلہ تقریباً اجماعی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

## مسئلہ میتۃ البحر میں احناف اور جمہور کا اختلاف اور ہر فریق کی دلیل

دوسرا مسئلہ میتۃ البحر کا مستفاد ہو رہا ہے کہ وہ حلال ہے، یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے حنفیہ کے یہاں میتۃ البحر جس پر حلت کا حکم لگایا جا رہا ہے اس کا مصداق صرف سمک ہے لحدیث احلت لنا المیتتان السمک والجراد اور جمہور کے یہاں تقریباً تمام بحری حیوانات مراد ہیں چنانچہ مالکیہ کے یہاں تمام انواع حلال ہیں سوائے خنزیر کے، اس میں ان کے تین قول ہیں، ۱۔ حلت، ۲۔ حرمت، ۳۔ توقف اور حنابلہ کے یہاں بھی سوائے تین کے سب حلال ہیں، اور وہ تین یہ ہیں، ۱۔ تمساح، ۲۔ ضفدع، ۳۔ کوسج اور شافعیہ کے یہاں جیسا کہ امام نووی نے لکھا ہے تین قول ہیں، اصح قول یہ ہے کہ سوائے ضفدع کے جملہ میتۃ البحر حلال ہیں، اور دوسرا قول مثل حنفیہ کے، کہ سوائے سمک کے سب حرام ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ جس میتۃ البحر کی نظیر ماکول فی البر ہے وہ حلال اور جس کی نظیر غیر ماکول

فی البر ہے وہ حرام ہے اس لئے کہ جتنی انواع کے حیوانات بر میں ہیں اتنے ہی بحر میں ہیں لہذا ان کے یہاں نظیر کا اعتبار ہے جس قسم کے جانور خشکی میں حلال جیسے گائے، بھینس، بکری وغیرہ اسی قسم کا میتۃ البحر بھی حلال ہے اور جس قسم کے جانور خشکی میں حرام جیسے کلب ذئب اسد وغیرہ تو اس نوع کا میتۃ البحر بھی حرام ہے۔

جمہور اس مسئلہ میں حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں مطلقاً میتۃ البحر کو حلال کہا گیا ہے ہم نے کہا کہ یہ حدیث اپنے عموم پر تو آپ کے یہاں بھی نہیں ہے، ہر ایک امام نے کچھ نہ کچھ استثناء کیا ہے لہذا یہ حدیث عام مخصوص منہ البعض ہوئی تو جس طرح آپ حضرات نے تخصیص کر رکھی ہے ہمارے یہاں بھی اس میں تخصیص ہے۔

نیز جمہور نے اس مسئلہ میں آیت کریمہ اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ سے بھی استدلال کیا ہے اس آیت میں بھی مطلق صید البحر کی حلت مذکور ہے، جواب یہ ہے کہ آپ کا استدلال اس آیت سے مبنی ہے اس بات پر کہ آیت میں صید سے مراد مَصید ہو ہم کہتے ہیں ایسا نہیں ہے بلکہ آیت میں صید معنی مصدری یعنی اصطیاد کے معنی میں مستعمل ہے، مصید اس کے معنی مجازی ہیں جو آپ نے اختیار کئے ہیں، اور مقصود آیت سے مُحرِم کے حق میں صید البر اور صید البحر کے فرق کو بیان کرنا ہے یعنی حالت احرام میں اصطیاد فی البحر (دریائی شکار) جائز ہے اور اصطیاد فی البر ناجائز، اس آیت سے مقصود حلتِ لحم کو بیان کرنا نہیں ہے جیسا کہ آپ نے سمجھا ہے، آیت کے سیاق وسباق سے حنفیہ ہی کی تائید ہوتی ہے۔

جاننا چاہئے کہ مسئلۃ الوضوء بماء البحر میں بعض سلف جیسے عبداللہ بن عمرؓ سے جو کراہت منقول ہے جیسا کہ شروع باب میں ہم نے بیان کیا تھا غالباً اس کا منشاء وہ حدیث مرفوع ہے جس کے راوی خود حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہیں جو ابوداؤد کی کتاب الجہاد میں ہے لا یرکب البحرَ الا حاجٌ او معتمرٌ اوغازٍ فی سبیل اللہ فانّ تحتَ البحرِ نارًا و تحت النارِ بحرًا چنانچہ امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں تحریر فرمایا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص ماء البحر سے وضوء کو مکروہ سمجھتے تھے اور یہ کہتے تھے انہ نارٌ امام ترمذیؒ کا اشارہ بھی اسی روایت کی طرف ہے چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماء البحر کو نار فرمایا ہے بظاہر عبداللہ ابن عمرو بن العاصؓ اس سے متاثر ہوئے اور عدم جواز الوضوء بماء البحر کے قائل ہوئے۔

اب رہی بات کہ ان تحت البحر نارًا کا کیا مطلب؟ بعض کی رائے یہ ہے کہ کلام تشبیہ پر محمول ہے مقصود صرف دریائی سفر کے خطرناک ہونے کو بیان کرنا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے ؎

بدریا در منافع بیشمار است ❁ اگر خواہی سلامت برکنار است

اور بعض کہتے ہیں کہ یہ حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہو سکتی ہے کیونکہ جہنم آخر زمین کے نیچے ہی ہے اور سمندر کی تخصیص بظاہر اس لئے کی گئی ہے کہ آخرت میں چل کر سمندر کے پانی میں آگ لگا کر اس کو خود جزء جہنم یعنی جہنم کا ایندھن بنادیا جائے گا، کما قال اللہ تعالیٰ وَاِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ الآیۃ

ابوداؤد کی اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ دریائی سفر سوائے حج وعمرہ اور جہاد کے جائز نہیں ہے، حالانکہ حدیث الباب میں جو اِنّا نرکب البحر ہے اس میں بعض روایات میں لِلصَّید کی زیادتی ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ شکار کے لئے بھی دریائی سفر جائز ہے اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ ابوداؤد کی یہ روایت لا یرکب البحر ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزیؒ نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، لہٰذا شکار وغیرہ کے لئے دریائی سفر کرنا جائز ہے۔

**حدیث البحر کا درجہ صحت وقوت کے اعتبار سے** حدیث الباب یعنی حدیث البحر سنن اربعہ اور صحیح ابن خزیمہ وصحیح ابن حبان کی روایت ہے موطا مالک میں بھی ہے، بہر حال صحیحین میں نہیں ہے امام بیہقیؒ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کی تخریج اس لئے نہیں کی کہ اس میں دو راوی ایسے ہیں جن کے نام میں اختلاف ہے، ایک سعید بن سلمہ دوسرے مغیرہ بن ابی بردہ، ویسے اکثر محدثینؒ نے اس کی تصحیح اور تلقّی بالقبول کی ہے، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے کما قال الترمذی، لیکن اس پر ابن عبد البرؒ نے اشکال کیا کہ لو کان صحیحاً عندہٗ لاخرجہٗ فی صحیحہ حافظ کہتے ہیں کہ ابن عبد البرؒ کا یہ اشکال غلط ہے اس لئے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک کسی حدیث کے صحیح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کو اپنی صحیح میں بھی لائیں کیونکہ انھوں نے استیعاب کا قصد نہیں کیا کہ جو بھی حدیث ان کے نزدیک صحیح ہو وہ اس کو اپنی صحیح میں ذکر کریں۔

پھر جاننا چاہیئے کہ حدیث الباب کی امام شافعیؒ نے بڑی اہمیت بیان کی ہے اور فرمایا کہ انہ نصف علم الطہارۃ جس کی وجہ ظاہر ہے کہ دنیا دو حصوں میں منقسم ہے، برا ور بحر، اس حدیث میں بحر کی پاکی و ناپاکی کے تمام مسائل آگئے۔

## باب الوضوء بالنبیذ (۴۲)

**اس باب سے متعلق پانچ بحثیں** یہاں پر چند باتیں ہیں، ۱ نبیذ کی تعریف لغۃً وعرفاً، ۲ اس کے اقسام

---

لہ البتہ ابن دقیق العیدؒ نے اس حدیث پر کلام کیا ہے اور اس کو معلل قرار دیا ہے۔

۴ ان اقسام کے احکام، ۴ نبیذ مختلف فیہ کی تعیین ۵ حدیث الوضوء بالنبیذ کا ثبوت،

بحث اول. نبیذ نبذ سے ہے جس کے معنی ڈالنے کے ہیں، فعیل کا صیغہ ہے مفعول کے معنی میں منبوذ، یہ ایک قسم کا شربت ہے جو مختلف چیزوں تمر، زبیب، عسل، حنطہ، شعیر وغیرہ سے بنتا ہے، لیکن زیادہ تر نبیذ تمر کی ہوتی تھی، اسی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نوش فرماتے تھے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ جس چیز کی نبیذ بنانی ہو مثلاً کھجور یا کشمش اس کو شام کے وقت پانی میں بھگو کر رکھدیا جائے صبح کو جب اس میں مٹھاس پیدا ہو جائے پی لیا جائے یا صبح کو پانی میں ڈال کر رکھ دیں اور شام کو پی لیں۔

بحث ثانی وثالث، احکام کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں، اول یہ کہ کھجوریں تھوڑی دیر کے لئے پانی میں بھگو دی جائیں اور پھر نکال لی جائیں کہ ابھی تک مٹھاس کا اثر بھی پانی میں نہ آیا ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ اتنی دیر پانی میں رکھی جائیں کہ اس پانی میں تغیر آجائے حدت اور تیزی، جھاگ اور نشہ پیدا ہو جائے، اور تیسری صورت یہ ہے کہ اتنی دیر بھگوئی جائیں کہ پانی کے اندر صرف مٹھاس پیدا ہو اور کسی قسم کا تغیر تیزی یا جھاگ پیدا نہو، قسم اول سے وضوء بالاتفاق جائز ہے اس لئے کہ فی الواقع عرفاً وہ نبیذ ہی نہیں ہے صرف لغۃً نبیذ ہے، اور قسم ثانی جس میں سکر پیدا ہو جائے اس سے وضوء بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور قسم ثالث جو درمیانی ہوتی ہے اس میں اختلاف ہو رہا ہے، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے وضوء جائز نہیں ہے، اور امام صاحب کا قول یہ ہے کہ اس سے وضوء جائز ہے، امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسی نبیذ سے وضوء بھی کی جائے اور تیمم بھی کیا جائے۔

بحث رابع پھر جاننا چاہئے کہ نبیذ تو مختلف چیزوں کی بنائی جاتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا، لیکن علماء کا اختلاف صرف نبیذ تمر میں ہے، تمر کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نبیذ بنائی جائے اس سے وضوء بالاتفاق جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وضوء بالنبیذ کا جواز امام صاحب کے نزدیک خلافِ قیاس حدیث کی بناء پر ہے، اور جو حکم خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہو وہ اپنے مَورِد پر منحصر ہوتا ہے دوسری شئی کو اس پر قیاس کرنا جائز نہیں ہوتا، نیز امام صاحب جو وضوء بالنبیذ کے جواز کے قائل ہیں وہ اس وقت میں ہیں جب ماءِ مطلق نہو اور ماء مطلق کی موجودگی میں وہ بھی جواز کے قائل نہیں ہیں، البتہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک ماء مطلق کی موجودگی میں بھی نبیذ سے وضوء جائز ہے۔

نیز یہ بھی واضح رہنا چاہئے کہ امام صاحب ابتداء میں نبیذ سے جوازِ وضوء کے قائل تھے، پھر بعد میں مسلکِ جمہور کی طرف ان کا رجوع ثابت ہے، لہذا اب فتویٰ اسی قولِ اخیر پر ہے اسی کو امام طحاویؒ نے بھی اختیار فرمایا ہے۔

بحث خامس. اب رہ گیا مسئلہ دلائل کا سو جاننا چاہیئے کہ امام صاحبؒ کا استدلال حدیث الباب یعنی عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث سے ہے جو لیلۃ الجن میں پیش آئی تھی، جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبیذ کے بارے میں فرمایا تمرۃٌ طیبۃٌ وماءٌ طھورٌ اور پھر اس سے وضوء فرمایا

جمہور علماء اس حدیث کی تضعیف کے درپے ہیں، احناف امام صاحبؒ کی طرف سے جمہور کے اعتراضات کے جواب کے درپے ہیں اور اس سے بحث طویل ہو جاتی ہے، مگر چونکہ امام صاحب کا رجوع اس مسئلہ میں ثابت ہے اور پھر جمہور کے ساتھ ہو جانا منقول ہے تو پھر دلائل پر کلام و بحث کی حاجت ہی نہیں رہتی، صاحبِ بحر الرائق نے بھی یہ لکھا ہے، لیکن چونکہ یہ بات یقینی ہے کہ شروع میں امام صاحب اس سے جوازِ وضوء کے قائل تھے تو سوال ہوتا ہے کہ آخر کس دلیل کی بناء پر قائل تھے اور کس درجہ میں اس دلیل کا ثبوت ہے یہ معلوم ہونا چاہیے، اس لئے اس بحث کو بیان کرنا ہی پڑتا ہے چنانچہ حضرتؒ نے بذل میں دلائل پر کلام فرمایا ہے اور حدیث الباب کو جو امام صاحبؒ کا مستدل تھا ثابت قرار دیا ہے اور اس پر جمہور محدثین کی جانب سے جو اعتراضات کئے جاتے ہیں ان کے جوابات دیئے ہیں لہٰذا ہم بھی کچھ کلام کرتے ہیں۔

سو جاننا چاہیئے کہ حدیث الوضوء بالنبیذ جس کو مصنفؒ نے اس باب میں ذکر فرمایا ہے یہ سنن ثلثہ ابوداؤد ترمذی، ابن ماجہ، کی روایت ہے اسی طرح طحاوی اور مسند احمد میں بھی موجود ہے، شیخین اور امام نسائی نے اس کی تخریج نہیں فرمائی، جمہور محدثین نے اس حدیث پر تین طرح کے نقد کئے ہیں۔

۱۔ اس کی سند میں ابوزید راوی ہیں جو باتفاقِ محدثین مجہول ہیں، چنانچہ ابن عبدالبرؒ نے ان کے مجہول ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے امام ترمذیؒ نے بھی یہی نقل فرمایا ہے کہ یہ مجہول ہیں، حدیثِ نبیذ کے علاوہ کوئی اور حدیث ان سے مروی نہیں ہے۔

علامہ عینیؒ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں اس حدیث کو ابوزید سے راوی مذکور فی السند ابو فزارہ کے علاوہ ابوروق بھی روایت کرتے ہیں، علامہ عینیؒ کہتے ہیں کہ جب ابوزید سے روایت کرنے والے دو ہو گئے تو پھر ابوزید حدِّ جہالت سے خارج ہو گئے (اس لئے کہ مجہول العین اس کو کہتے ہیں من لم یروِ عنہ اِلّا واحدٌ) پھر علامہ عینیؒ فرماتے ہیں اس حدیث کو ابن مسعودؓ سے نقل کرنے والے صرف ابوزید ہی نہیں ہیں بلکہ ابوزید کے علاوہ ایک جماعت بھی اس کو ان سے روایت کرتی ہے اور عینیؒ نے اربعۃ عشر رجلاً یعنی چودہ رواۃ مع کتبِ حدیث کے حوالہ کے ایسے شمار کرائے جو اس حدیث کو عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں، ان چودہ رواۃ کا بیان بذل المجہود میں موجود ہے وہاں دیکھ سکتے ہیں یہ پہلے اشکال کا جواب ہوا۔

۲۔ دوسرا اشکال ان حضرات کا اس حدیث پر یہ ہے کہ یہ حدیث اخبارِ آحاد سے ہے جو کتاب اللہ کے اطلاق

کے خلاف ہے اس لئے کہ کتاب اللہ میں تو یہ ہے کہ اگر ماءِ مطلق نہ پاؤ تو تیمم کرو اور ظاہر ہے کہ نبیذ ماءِ مطلق نہیں ہے بلکہ ماءِ مقید ہے لہذا تیمم کرنا چاہئے، وضوء کے لئے ماء مطلق کا ہونا ضروری ہے۔

اس اشکال کا جواب حضرتؒ نے بذل میں دیا ہے کہ چونکہ وضوء بالنبیذ کے بعض اکابر صحابہ قائل ہیں جیسے حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم لہذا اس حدیث کو عمل صحابہ اور تلقی بالقبول کی وجہ سے مشہور کا درجہ دیا جاسکتا ہے، اور اس قسم کی حدیث سے اطلاقِ کتاب اللہ میں ترمیم اور تخصیص جائز ہے۔

۳ تیسرا اشکال اس حدیث پر جمہور کی طرف سے یہ ہے کہ صحیح مسلم اور خود سننِ ابو داؤد کی ایک روایت میں یہ ہے کہ علقمہ نے اپنے استاذ عبداللہ بن مسعودؓ سے دریافت کیا کہ لیلۃ الجن میں آپ حضرات میں سے کوئی حضور کے ساتھ تھا تو انھوں نے جواب دیا ماکان معہ منا احد، امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں یہ حدیث صریح دلیل ہے اس بات کی کہ وضوء بالنبیذ کی وہ حدیث جو سننِ ابو داؤد وغیرہ میں موجود ہے باطل ہے اور اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ لیلۃ الجن کا واقعہ جیسا کہ مشہور ہے کئی بار پیش آیا ہے، جنات کے وفود آپ کی خدمت میں مختلف زمانوں میں چھ مرتبہ حاضر ہوئے ہیں جیسا کہ آکام المرجان فی احکام الجان میں لکھا ہے، پہلی بار خاص مکہ میں، اس وقت عبداللہ بن مسعودؓ آپ کے ساتھ نہیں تھے، دوسری مرتبہ بھی مکہ میں مقام حجون پر جو ایک پہاڑی ہے، تیسری مرتبہ مکہ کے ایک اور مقام میں، چوتھی مرتبہ مدینۂ منورہ بقیع الغرقد میں، ان تینوں مرتبہ میں عبداللہ بن مسعودؓ آپ کے ساتھ تھے، اور پانچویں مرتبہ خارجِ مدینہ، اس وقت آپ کے ساتھ زبیر بن العوامؓ تھے اور چھٹی مرتبہ بعض اسفار میں، اس وقت میں آپ کے ساتھ بلال بن الحارثؓ تھے (یہ بلال وہ نہیں ہیں جو حضور کے مؤذن تھے وہ تو بلال بن رباح ہیں)

اس تیسرے اشکال کے اور بھی جوابات دیئے گئے ہیں مثلاً یہ کہ ماکان معہ منا احد ای غیری یعنی میرے علاوہ اور کوئی آپ کے ساتھ نہیں تھا یا یہ مراد ہے کہ خاص مقامِ تعلیم میں جہاں آپ نے جنات کے مقدمات فیصل فرمائے تھے وہاں آپ کے ساتھ کوئی نہ تھا اس لئے کہ منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات کے یہاں جانے کے وقت عبداللہ بن مسعودؓ کو راستہ میں کسی جگہ میں روک کر بٹھا دیا تھا کہ تم یہیں رہنا آگے مت بڑھنا اور اس جگہ آپ نے ان کی حفاظت کی غرض سے حصار فرما دیا تھا چنانچہ یہ وہیں بیٹھے رہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کے قریب جنات کے پاس سے واپس تشریف لائے، اس وقت چونکہ نماز کا وقت ہو چکا تھا اس لئے آپ نے ان سے دریافت فرمایا جیسا کہ

حدیث الباب میں ہے مَافی اِدَاوَتِكَ ؟ یہ مشہور ایرادات کے جوابات ہیں حاصل یہ کہ حدیث ثابت ہے لہذا وضوء بالنبیذ جائز ہے۔

## وضوء بالنبیذ میں امام محمدؒ کی رائے

اس مسئلہ میں امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ جمع بین الوضوء والتیمم کرے وہ فرماتے ہیں کہ آیت تیمم تو متعین ہے کہ مدنی ہے اور لیلۃ الجن کا واقعہ مکہ میں بھی پیش آیا اور مدینہ میں بھی، لیلۃ الجن کا واقعہ اگر صرف مکی ہوتا تو آیت کو اس کے لئے ناسخ سمجھ لیا جاتا کیونکہ آیت بعد کی ہے مدنی ہے لیکن چونکہ لیلۃ الجن خود مدینہ میں بھی پیش آئی ہے، اس لئے یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ آیت کا نزول مؤخر ہے اس لئے عبداللہ ابن مسعودؓ کی حدیث کے منسوخ ہونے نہ ہونے میں تردد ہوگیا اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ وضوء بالنبیذ اور تیمم دونوں کرلیا جائے

۲۔ قولہ ماکان معنا منا احد مصنفؒ کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ انھوں نے وضوء بالنبیذ کا باب باندھا ہے، لیکن وہ اس کے قائل نہیں ہیں اور نہ وہ حدیث الوضوء بالنبیذ کو ثابت مانتے ہیں، غالباً اسی لئے انھوں نے مسلسل کئی چیزیں ایسی ذکر کی ہیں جو اس کے خلاف ہیں مثلاً ایک تو یہی حدیث جس میں ہے مَاکان معنا منا احدٌ اور اس کے بعد پھر آگے چل کر عطاء بن ابی رباح کا مسلک نقل کیا ہے انہ کرہ الوضوء باللبن والنبیذ اس کے بعد اثر ابو العالیہ ذکر کیا یہ ابو العالیہ کبار تابعین میں سے ہیں بلکہ مخضرم ہیں زمانہ جاہلیت اور اسلام دونوں پائے ہیں، حضور کی وفات کے بعد اسلام لائے ان سے کسی نے اغتسال بالنبیذ کا مسئلہ پوچھا کہ اگر کسی شخص کے پاس ماء مطلق نہ ہو تو وہ نبیذ سے غسل کرسکتا ہے یا نہیں ؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ نہیں کرسکتا۔

## اغتسال بالنبیذ کا حکم

لیکن جاننا چاہئے کہ مسئلہ اغتسال بالنبیذ خود ہمارے مشائخ کے یہاں مختلف فیہ ہے، امام صاحبؒ سے تو اس مسئلہ میں کوئی تصریح مروی نہیں ہے، امام صاحب کی طرف سے بعض مشائخ نے جواز اور بعض نے عدم جواز نقل کیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے اثر ابو العالیہ کو یہاں پورا ذکر نہیں فرمایا، ان کی پوری روایت دارقطنی میں موجود ہے جس کو حضرت نے بذل میں نقل فرمایا ہے اور اس میں یہ زیادتی ہے کہ جب ابو العالیہ نے غسل بالنبیذ کا انکار کیا تو سائل نے ان کو لیلۃ الجن کا واقعہ یاد دلایا کیونکہ اس سے جواز معلوم ہوتا ہے تو اس پر ابو العالیہ نے یہ فرمایا، اَنبِذَتکُم ھٰذہ الخبیثۃ انما کان ذلك زبیباً وماءً اس سے ابو العالیہ کا صحیح مسلک معلوم ہوگیا وہ یہ کہ انھوں نے جو غسل بالنبیذ کا انکار فرمایا تھا اس سے وہ نبیذ مراد تھی جو نجس اور خبیث

یعنی سکر ہو اور اس قسم کی نیند سے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

## (۴۳) بَابُ أَيُصَلِّي الرَّجُلُ وَهُوَ حَاقِنٌ

اس کتاب کے ابواب و مضامین بہت مرتب ہیں، ترمذی شریف میں تو بہت سے ابواب بے محل آجاتے ہیں، لیکن ابوداؤد میں یہ باب بھی بے محل سا ہے، یا یہ تو مکروہاتِ صلوٰۃ میں ہوتا اور ابھی کتاب الصلوٰۃ شروع نہیں ہوئی ہے، یا ابواب الاستنجاء میں ہونا چاہئے جو پہلے گذر چکے ہیں۔

**مسئلہ مترجم بہا کا حکم اور اختلافِ ائمہ** حَاقِن کہتے ہیں حابسُ البول کو یعنی جس کو پیشاب کا تقاضا ہو لیکن اس نے روک رکھا ہو اور اس کے بالمقابل لفظ حاقِب ہے یعنی حابس الغائط جس کو بڑے استنجاء کی حاجت ہو اور اس نے اس کو روک رکھا ہو یہ وہی مسئلہ ہے جس کو فقہاء صلوٰۃ عند مُدافعۃِ الأَخْبَثَیْن سے تعبیر کرتے ہیں، اس صورت میں نماز شروع کرنا بالاتفاق مکروہ تحریمی ہے، بلکہ مالکیہ کے یہاں تو بعض صورتوں میں نماز کا اعادہ واجب ہو جاتا ہے، ان کے یہاں اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جس کو صاحبِ منہل نے ذکر کیا ہے، اوجز میں ابن عبد البرؒ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اس حالت میں نماز پڑھے تو امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ یعید فی الوقت یعنی وقت کے اندر اندر اعادہ ضروری ہے اور اگر وقت گذر گیا تو خیر نماز ہو جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے وقت تو مدافعت یعنی استنجاء کا تقاضا نہیں تھا لیکن نماز شروع ہونے کے بعد تقاضا پیدا ہوا اس صورت کا بھی حکم یہی ہے کہ اس کو نماز قطع کر دینی چاہئے لیکن اگر قطع نہیں کیا تو نماز صحیح ہو جائے گی، امام ترمذیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض علماء کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں قدرے فرق ہے وہ یہ کہ مدافعتِ اخبثین کے وقت شروع تو مطلقاً نہ کرے، لیکن شروع کرنے کے بعد اگر مدافعت ہونے لگے تو نماز قطع کرنے میں جلدی نہ کرے جب تک کہ اس حالت کا زیادہ تقاضا نہ ہو۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اس حالت میں نماز پڑھنے کی ممانعت کی علت کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے جس کو ابن العربیؒ نے شرح ترمذی میں بیان کیا ہے، وہ لکھتے ہیں بعض کے نزدیک علتِ منع شغلِ بال ہے یعنی قلب کی توجہ اور دھیان سارا استنجاء ہی کی طرف لگا رہے گا اس لئے کراہت ہے اور امام احمدؒ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ علتِ منع انتقالِ حدث ہے یعنی پیشاب پاخانہ کا اپنے مستقر و معدن سے منتقل ہونا ہے، اگرچہ خروج نہیں ہوا ہے لیکن اپنی جگہ سے انتقال ہو چکا، گویا شخص مذکور حامل نجاست ہوا

اور حملِ نجاست مفسدِ صلوٰۃ ہے جیسے کوئی شخص شیشی میں اپنا پیشاب لے کر نماز کے وقت جیب میں رکھ لے اور جو نجاست اپنے معدن اور مستقر میں ہو اگرچہ وہ نماز میں نمازی کے ساتھ ہے لیکن وہ معاف ہے (اس علت کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کا اعادہ واجب ہونا چاہئے، چنانچہ امام احمدؒ کے نزدیک منی کا اپنے محل سے منتقل ہونا موجب غسل ہے اگرچہ خارج میں اس کا ظہور نہوا ہو) اور مالکیہ کہتے ہیں جو بعض صورتوں میں اعادۂ صلوٰۃ کے قائل ہیں جیسا کہ بیان مذاہب میں گذرا ہے کہ شدید تقاضے کے وقت آدمی کو شدت سے روکنا پڑے گا، اور یہ مُفضِی ہوگا عمل کثیر کی طرف، اور عمل کثیر مفسد صلوٰۃ ہے۔

**مضمونِ حدیث** حدیث الباب کا حاصل یہ ہے کہ عُروہ کہتے ہیں عبداللہ بن ارقمؓ صحابی ایک مرتبہ سفر حج یا عمرہ میں جارہے تھے، ان کے ساتھ بہت سے حضرات بھی اس سفر میں شریک ہوگئے، راستہ میں نماز کی امامت وہی فرماتے تھے، عُروہ کہتے ہیں ایک دن کی بات ہے کہ صبح کی نماز کا وقت تھا انھوں نے نماز کے لئے تکبیر شروع کرائی اور اقامت شروع کرانے کے بعد فرمایا کہ حاضرین میں سے کوئی صاحب آگے بڑھ کر امامت کریں، اور خود استنجاء کے لئے تشریف لے گئے، آگے روایت میں ہے فانی سمعتُ الخ اس میں دو احتمال ہیں یا تو انھوں نے اسی وقت جانے سے پہلے یہ حدیث سنائی اور یہ بھی احتمال ہے کہ واپس آنے کے بعد سنائی ہو، حدیث کا مضمون یہ ہے کہ جس شخص کا ارادہ استنجاء کے لئے جانے کا ہو اور ادھر نماز کھڑی ہو رہی ہو تو اس کو چاہئے کہ استنجاء کو مقدم کرے۔

**اختلاف فی السند کی تشریح اور توجیہ** قال ابوداؤد روی وھیب بن خالد الخ مصنفؒ کی غرض ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کرنا ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ عروہ اس واقعہ کو عبداللہ بن ارقم سے براہِ راست بیان کر رہے ہیں یا درمیان میں کسی کا واسطہ ہے؟ سو زہیر کی روایت جو شروع میں آئی وہ بلا واسطہ ہے، اور جن روایات کا مصنفؒ حوالہ دے رہے ہیں یعنی وُہیب، شعیب اور ابو ضمرہ ان تینوں کی روایت میں عروہ اور صحابی کے درمیان ایک رجل مبہم کا واسطہ ہے، اس اختلاف کو ذکر کرنے کے بعد مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہشام کے اکثر تلامذہ نے اسی طرح روایت کیا جس طرح زہیر نے یعنی بلا واسطہ لہٰذا وہی راجح ہے۔

حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ یہی رائے امام ترمذیؒ کی ہے انھوں نے بھی عدم واسطہ کی روایت کو ترجیح دی ہے اور حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں تہذیب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام ترمذیؒ نے العلل المفرد میں تحریر فرمایا ہے کہ امام بخاریؒ نے واسطہ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

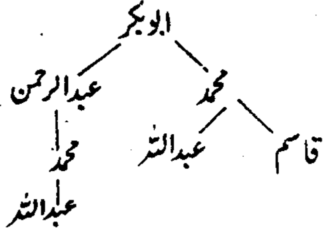
اب اگر دونوں روایتیں صحیح ہیں تو تطبیق کی شکل کیا ہوگی،؟ تو اس کی صورت حضرت نے بذل میں یہ تحریر

فرمائی ہے کہ ہوسکتا ہے اس سفر میں عروہ عبداللہ بن ارقمؓ کے ساتھ نہوں اور اس واقعہ کی روایت ان کو بالواسطہ پہنچی ہو اس کے بعد عروہ کی ملاقات عبداللہ بن ارقم سے ہوئی ہو اور ان سے براہِ راست بھی واقعہ سن لیا ہو لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں اوجز کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے کہ مصنفِ عبدالرزاق کی روایت سے عروہ کا اس سفر میں ساتھ ہونا مستفاد ہوتا ہے۔ لہذا یہ توجیہ کیجائے کہ عروہ گو اس سفر میں ساتھ تھے لیکن خاص اس موقعہ پر موجود نہیں تھے اس لئے اولاً بالواسطہ سنا اور ثانیاً بلا واسطہ۔

## سند کی تشریح

۲ قولہ قال ابن عیسیٰ فی حدیثہ ابن ابی بکر الخ اس حدیث میں مصنفؒ کے تین استاذ ہیں جن میں سے ایک استاذ یعنی ابن عیسیٰ نے عبداللہ بن محمد جو سند میں مذکور ہیں ان کی صفت ابن ابی بکر بیان کی بخلاف دوسرے دو استاذ احمد بن حنبل و مسدد کے کہ انھوں نے صرف عبداللہ بن محمد کہا، البتہ عبداللہ بن محمد کی دوسری صفت اخو القاسم بن محمد سب نے بیان کی۔

جاننا چاہئے کہ عبداللہ بن محمد دو ہیں ایک عبداللہ بن محمد بن ابی بکر اور دوسرے عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ قاسم ان دونوں میں سے پہلے کے حقیقی بھائی ہیں دونوں کے سلسلہ نسب کو اس نقشہ سے سمجھا جائے۔ اب جس




راوی نے صرف عبداللہ بن محمد کہا اس میں دو احتمال تھے، یا تو نقشہ میں مذکور دائیں طرف والے عبداللہ ہوں یا بائیں طرف والے ایک ابوبکر کے پوتے اور ایک پرپوتے ہیں، اب جس راوی نے ابن ابی بکر کی صفت کا اضافہ کیا تو اس نے گویا دائیں جانب والے کی تعیین کر دی اور آگے چل کر مصنفؒ کے سب اساتذہ نے دوسری صفت یعنی اخو القاسم بیان کی اس صفت کا بھی تقاضا یہی ہے کہ یہ عبداللہ بن محمد بن ابی بکر ہوں۔

لیکن صحیح مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ بن محمد بائیں طرف والے ہیں یعنی عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر اور حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے کہ محفوظ وہی ہے جو مسلم کی سند میں ہے، اب اگر یہ بات ہے تو پھر ان کو اخو القاسم بن محمد کہنا مجازاً ہوگا اس لئے کہ یہ عبداللہ قاسم کے حقیقی بھائی نہیں ہیں بلکہ چچازاد بھائی ہیں یعنی چچا کے لڑکے کے لڑکے۔

## مضمونِ حدیث

آگے حدیث کا مضمون یہ ہے کہ عبداللہ بن محمد کہتے ہیں میں اور قاسم دونوں اپنی پھوپھی عائشہؓ کے پاس تھے، کچھ دیر کے بعد کھانا آگیا تو بجائے اس کے کہ قاسم کھانے کی طرف متوجہ ہوتے فوراً کھڑے ہو کر نماز کی نیت باندھ لی گویا کھانے سے اعراض کیا، اس پر حضرت عائشہؓ نے ان کو تنبیہاً فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کھانا سامنے آنے کے بعد

نماز نہیں شروع کرنی چاہئے، اور نہ مدافعۃ الاخبثین کے وقت پڑھنی چاہئے، اس حدیث میں دو جزء ہیں، حضرت عائشہؓ کا مقصود جزء اول ہے یعنی لا یصلی بحضرۃ الطعام اور مصنف کا مقصود جزء ثانی ہے جیسا کہ ظاہر ہے

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت قاسم نے ایسا کیوں کیا؟ جواب یہ ہے کہ ابو داؤد کی اس روایت میں تو اختصار ہے، صحیح صورتحال مسلم شریف کی روایت سے معلوم ہوتی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کے بھتیجے عبداللہ تو فصیح اللسان تھے، صاف گفتگو کرتے تھے، اور یہ قاسم غیر فصیح تھے، ان کی گفتگو صاف اور شستہ نہ تھی، چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے وکان القاسم رجلاً لحّانۃ یعنی ان کے کلام میں لحن بہت پایا جاتا تھا، لحّانۃ بروزن علّامۃ، تاء اس میں تانیث کی نہیں بلکہ مبالغہ کے لئے ہے علامہ کی طرح، حضرت عائشہؓ خود بھی بڑی فصیح اللسان تھیں تو انھوں نے قاسم کو تنبیہ کی مالكَ لا تتحدَّث كما يتحدّث ابنُ اخي هذا یعنی تجھے کیا ہوگیا، تو ایسی صاف گفتگو کیوں نہیں کرتا جیسے میرا یہ دوسرا بھتیجا کرتا ہے اور مزید برآں قاسم کو ان کی والدہ کے بارے میں عار دلایا اس لئے کہ دراصل وہ اُمّ ولد تھیں، اس پر وہ ناراض ہوگئے اور حضرت عائشہؓ کے کھانے کو دیکھ کر نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہوگئے کہ جب تم ہمارے ساتھ اس طرح پیش آتی ہو تو ہم بھی تمہارا کھانا نہیں کھائیں گے، اس پر حضرت عائشہؓ نے وہ حدیث سنائی جو یہاں کتاب میں مذکور ہے۔

## لا يُصَلّٰى بحضرةِ الطَّعَام کی شرح اور فقہی مسئلہ

اس حدیث کا جزء اول یعنی حضورِ طعام کے وقت نماز نہ پڑھنا، یہ مشہور حدیث ہے جو مختلف الفاظ سے مروی ہے، بعض روایات میں اس طرح ہے اذا حضر العشاء والعَشاء فابدؤا بالعَشاء اس پر فقہی حیثیت سے کلام یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حضورِ طعام کے باوجود اول نماز پڑھے تو جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں نماز صحیح ہو جائیگی، اور ظاہریہ کے نزدیک صحیح نہ ہوگی، علامہ شوکانیؒ نے امام احمد کا بھی مذہب یہی لکھا ہے کہ نماز صحیح نہ ہوگی، لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ النقل عن احمد ليس بصحيح بلکہ وہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں جیسا کہ مغنی وغیرہ میں تصریح ہے، جمہور علماء کے نزدیک اس حدیث میں نہی تنزیہ کے لئے ہے اور ظاہریہ کے نزدیک تحریم کے لئے نیز عند الجمہور تقدیم طعام کا حکم اس وقت ہے جب کہ نماز کے وقت میں گنجائش ہو اور اگر وقت تنگ ہو تو پھر تقدیم صلوٰۃ واجب ہے، چنانچہ ابو داؤد کی کتاب الاطعمہ میں حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوع آرہی ہے لا تؤخّر الصلوٰةُ لطعامٍ ولا لغيرهٖ یہ حدیث اسی صورت پر محمول ہے، یعنی جب وقت میں تنگی ہو، ہماری اس تقریر سے دونوں حدیثوں کا تعارض بھی مرتفع ہو جاتا ہے، ایک اور بھی جواب ہے وہ یہ کہ حدیثِ جابر ضعیف ہے اور تقدیم طعام والی روایات صحیح اور متفق علیہ ہیں۔

نیز علامہ شوکانیؒ اس حدیث پر لکھتے ہیں کہ ظاہر حدیث سے اطلاق معلوم ہوتا ہے لیکن امام غزالیؒ نے فسادِ طعام کے اندیشہ کی قید لگائی ہے یعنی اگر تاخیرِ طعام میں اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو تب تقدیم کا حکم ہے ورنہ نہیں، اور شافعیہ نے اس میں احتیاج کی قید لگائی ہے یعنی اگر شدتِ جوع ہے تب تقدیم علی الصلوٰۃ ہے ورنہ نہیں۔ اور امام مالکؒ نے اس کو طعامِ قلیل کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی اگر کسی کو صرف دو چار لقمے کھانے ہوں اس کے لئے تقدیم عشاء ہے میں کہتا ہوں شوکانی نے مالکیہ کا مذہب یہی لکھا ہے، لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ الشرح الکبیر اور دسوقی (جو کتب مالکیہ سے ہیں) میں یہ لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے تقدیم عشاء والی حدیث کو اختیار ہی نہیں کیا عملِ اہل مدینہ کی وجہ سے چنانچہ وہ تقدیم عشاء کے قائل ہی نہیں البتہ الشرح الکبیر میں لکھا ہے کہ صائم کے لئے مستحب ہے کہ وہ غروب کے بعد صلوٰۃ مغرب سے پہلے چند کھجوروں سے روزہ افطار کرے اور پھر باقاعدہ تعشّی نماز مغرب کے بعد کرے نیز علامہ دسوقیؒ لکھتے ہیں کہ بعض مالکیہ نے تقدیم عشاء والی حدیث کو اکلِ خفیف (جیسے چند کھجور کے دانے یا کشمش) پر محمول کیا ہے اور حنفیہ نے اس کو شغلِ بال کے ساتھ مقید کیا ہے، جیسا کہ امام طحاوی کی مشکل الآثار میں ہے یعنی اگر تقدیم صلوٰۃ کی صورت میں اندیشہ ہو کہ دھیان اور خیال کھانے میں لگا رہے گا تب ہے یہ حکم اس لئے کہ آدمی بظاہر کھانے میں مشغول ہو اور دل اس کا نماز میں لگا ہوا ہو یہ بہتر ہے اس سے کہ بظاہر نماز پڑھ رہا ہو اور دل کھانے کی طرف متوجہ ہو، امام صاحبؒ سے منقول ہے لأن یکون طعامی کلّھا صلوٰۃً احبُّ إلیّ من ان تکون صلوٰتی کلّھا طعامًا اور ابن العربیؒ نے اس حدیث کو صائم پر محمول کیا ہے کہ صرف اس کے لئے تقدیم عشاء کا حکم ہے۔

۳۔ عن ثوبانؓ الخ اس حدیث میں تین باتیں ارشاد فرمائی گئی ہیں لیکن یہاں پر حدیث کا صرف تیسرا جزء ولا یصلی وھو حقنٌ مقصود بالذات ہے، اس تیسرے جزء پر تو کلام آہی چکا۔

## ابن قیمؒ کا اس حدیث پر نقد اور اس کا جواب

اس حدیث میں دو جزء اور ہیں ایک یہ لا یؤم رجلٌ قوماً فیخص نفسہ بالدعاء دونھم یعنی اگر کوئی شخص لوگوں کو نماز پڑھائے تو اس امام کو چاہئے دعاء کو اپنے لئے خاص نہ کرے بلکہ مقتدیوں کو بھی دعاء میں شامل کرے ورنہ خیانت ہوگی۔ ابن قیمؒ نے اس حدیث کو وہم قرار دیا ہے، اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو دعائیں منقول ہیں ان میں سے اکثر بصیغۂ افراد ہیں اور افراد میں بظاہر تخصیص ہے اور اس حدیث میں اس کو خیانت کہا گیا ہے، نیز انھوں نے آگے چل کر یہ کہا ہے اس حدیث کو اگر صحیح مان لیا جائے تو صرف دعاء قنوت پر محمول ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس میں جمع کے صیغے وارد ہیں اللّٰھم اھدنا فیمن ھدیت الخ حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث میں تخصیص سے مراد یہ ہے کہ اس دعاء کی دوسروں سے نفی

کرے جیسے ایک اعرابی نے دعا کی تھی اللھم ارحمنی ومحمداً ولاترحم معنا احداً پس اس صورت میں روایت کی تغلیط کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، چنانچہ لفظ دُونہم جو حدیث میں مذکور ہے اس سے اسکی تائید ہوتی ہے کہ دون نفی کیلئے آتا ہے۔

دوسرا جزء حدیث میں یہ ہے ولا ینظر فی قعر بیت قبل ان یستاذن یعنی کسی کے مکان کے دروازہ پر پہنچ کر استیذان سے قبل مکان کے اندر کا حال نہ دیکھا جائے یعنی باہر کھڑے ہو کر جھانکنا نہیں چاہیئے، اور اگر کسی نے ایسا کیا تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی بغیر استیذان کسی کے مکان میں داخل ہو جائے اس سلسلہ کی بعض اور روایات کتاب الادب کے باب الاستیذان میں آئیں گی، بعض روایات میں تصریح ہے کہ اگر کوئی کسی کے مکان میں باہر کھڑا ہو کر جھانکے اور صاحب مکان اس کی آنکھ پھوڑ دے تو اس کی یہ جنایت معاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک اس صورت میں ضمان واجب نہوگا اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک ضمان واجب ہوتا ہے لیکن غالباً اس حدیث کی بناء پر گناہ نہوگا۔

قال ابوداؤد وھذا من سنن اھل الشام یہاں سے مصنفؒ حدیث الباب کی سند میں جو ایک لطیفہ ہے اس کو بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ حدیث ثوبان اور حدیث ابوہریرہ ان دونوں کی سند کے راوی سب کے سب شامی ہیں، غیر شامی کوئی نہیں ہے، حضرتؒ نے بذل میں لکھا ہے کہ ہاں! ایسا ہی ہے، مگر حدیث ثانی میں حضرت ابوہریرہؓ کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا اس لئے کہ وہ شامی نہیں ہیں۔

## باب ما یجزئ من الماء فی الوضوء

گذشتہ ابواب سے یہ تو معلوم ہوگیا کہ کس پانی سے وضوء کیجا سکتی ہے اور کس سے نہیں اب یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ کتنے پانی سے وضوء ہونی چاہیئے، اکثر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تقریباً ایک صاع پانی سے غسل اور ایک مُد پانی سے وضوء فرماتے تھے، ایک روایت میں ثُلُثَیْ مُدٍّ یعنی ایک ثلث کم ایک مد بھی آیا ہے اور ایک روایت میں نصف مد بھی وارد ہے لیکن وہ روایت ضعیف ہے کما فی البذل

جمہور کے یہاں وضوء یا غسل کے لئے پانی کی مقدار حتمی طور سے متعین نہیں ہے کہ اس میں کمی وزیادتی جائز نہو بلکہ اس کا مدار دراصل اس پر ہے کہ جتنا پانی تمام بدن کو تر کرنے کے لئے اور وضوء میں اعضاء وضو کو تر کرنے کے لئے کافی ہو جائے بس وہی مقدار ضروری ہے ابتداءً اس کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے۔ وضوء میں دو رکن ہیں غَسل اور مسح، غسل کی حقیقت اِسالۃُ الماء ہے یعنی اتنا پانی بہانا جس سے تقاطر ہو جائے، اس حقیقتِ غَسل کا پایا جانا ضروری ہے اور یہی اس کا معیار ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہتر یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم

سے جو مقدار منقول ہے جہاں تک ہوسکے اس کی متابعت کی جائے۔

فقہار نے کلّی طور پر یہ بات لکھی ہے کہ جتنا پانی بغیر اسراف و تقتیر کے کافی ہو جائے اتنا ہی استعمال کیا جائے اسراف و تقتیر دونوں مکروہ ہیں، غرضیکہ مسئلہ تقریباً اجماعی ہے، البتہ ابن شعبان مالکی کا خلاف اس میں مشہور ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ جو مقدار پانی کی حدیث میں وارد ہے اس سے کم جائز نہیں ہے، حضرت شیخؒ نے اوجز میں تحریر فرمایا ہے کہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے مغنی میں اس مسئلہ میں حنفیہ کا جو اختلاف نقل کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے بلکہ حنفیہ کا مسلک اس میں وہی ہے جو جمہور علمار کا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں کہ وہ جو ہمارے یہاں ظاہر الروایۃ ہیکہ غسل کے لئے ادنیٰ مقدار ایک صاع اور وضور کے لئے ایک مُد ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مقدارِ مسنون کا ادنیٰ درجہ ہے، مقدارِ جائز مراد نہیں ہے۔

## صاع اور مُد کی مقدار کی بحث اور اس میں اختلافِ علمار و دلائلِ فریقین

یہاں صاع اور مُد کی مقدار کے سلسلہ میں ایک مشہور بحث ہے جس کو شراحِ حدیث اور فقہار سب ہی بیان کرتے ہیں صاع اور مُد یہ دو مشہور پیمانے ہیں، اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ایک صاع چار مُد کے برابر ہوتا ہے لیکن من حیث الوزن مقدارِ مُد میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک مُد رطل و ثلثِ رطل کا ہوتا ہے، لہٰذا ایک صاع پانچ رطل و ثلثِ رطل کا ہوا، طرفین کے نزدیک ایک مُد کی مقدار دو رطل ہے، لہٰذا صاع آٹھ رطل کا ہوا، جمہور کا صاع صاعِ حجازی اور ہمارا صاع صاعِ عراقی کہلاتا ہے اور صاعِ عراقی صاعِ حجاجی بھی کہلاتا ہے اس لئے کہ منقول ہے کہ جب صاعِ عمری مفقود ہوگیا تھا تو حجاج بن یوسف نے اس کا پتہ لگایا تھا، وہ اس بات کا اہل عراق پر احسان بھی جتلایا کرتا تھا اور اپنے خطبہ میں کہا کرتا تھا یا اهلَ العراقِ یا اهلَ الشقاقِ والنفاقِ ومساوی الاخلاق الواُخرِج لکم صاعَ عمر اور ظاہر ہے کہ صاعِ عمرؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے موافق ہوگا۔

ہمارے علمار کہتے ہیں کہ صاعِ عراقی جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے مطابق ہے، جمہور کا دعویٰ یہ ہے کہ صاعِ حجازی حضور کے صاع کے موافق ہے، اب فریقین کی دلیل سن لیجئے، جمہور نے اپنے مسلک پر چند دلیلیں قائم کی ہیں۔

**دلیل اول:** یہ ہے کہ صحیحینؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک فرق (جو ایک بڑے پیمانہ کا نام ہے)

---

لہ اسلئے کہ حدیثِ فدیہ میں وارد ہے کہ چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، ہر مسکین کو نصف صاع لہٰذا کل تین صاع ہوگئے اور دوسری روایت میں ہے کہ چھ مسکینوں کے درمیان ایک فرق تقسیم کیا جائے، دونوں حدیثوں کو ملانے سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک فرق مساوی ہوتا ہے تین صاع کے۔

مساوی ہوتا ہے تین صاع کے، اور یہ بات پہلے سے مشہور ہے کہ ایک فرق سولہ رطل کا ہوتا ہے لہذا سولہ کو تین پر تقسیم کریں گے تو پانچ اور ثلث ہوگا، پس معلوم ہوا کہ صاع پانچ رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ بات یقینی نہیں کہ ایک فرق سولہ رطل کے برابر ہوتا ہے اور نہ کسی حدیث سے ثابت ہے، اور اگر وہ یہ کہیں کہ بعض لغویین کے قول سے یہ ثابت ہے تو ہم کہیں گے کہ اہل لغت کا قول ائمہ احناف پر حجت نہیں ہے لانہم قدوۃ فی اللغۃ، ایضاً اسی طرح ہمیں یہ بھی تسلیم نہیں کہ ایک فرق مساوی ہے تین صاع کے، بلکہ ہمارے نزدیک یہ بات محلِ نظر ہے، ظاہر یہ ہے کہ یہ راوی کا استنباط ہے چونکہ راوی کے ذہن میں یہ بات تھی کہ تین صاع ایک فرق کے برابر ہوتا ہے تو اس نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے بجائے صاع کے لفظ فرق کو ذکر کر دیا۔

**دلیل ثانی:۔** جمہور نے امام ابو یوسفؒ کے قصۂ رجوع سے استدلال کیا ہے وہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ ایک مرتبہ حج کے لئے تشریف لے گئے تو مدینۂ منورہ حاضر ہوئے اور اہلِ مدینہ سے مقدارِ صاع کی تحقیق فرمائی اور اس کے بارے میں ان سے دریافت کیا تو انھوں نے کہا کہ صاعُنا صاعُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی ہمارے پاس جو صاع ہے یہی حضور کا صاع ہے، امام ابو یوسفؒ نے پوچھا ما حجتکم فیہ کہ اس بارے میں تمہاری دلیل کیا ہے؟ تو انھوں نے کہا نأتیك بالحجۃ غداً یعنی دلیل ہم آئندہ کل پیش کریں گے چنانچہ دوسرے دن ان کی خدمت میں ابناء مہاجرین میں سے پچاس شیوخ ہر ایک اپنے ساتھ صاع کو لے کر حاضر ہوئے وھو یخبر عن ابیہ اوعن اُمّہ انّ ھذا صاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی ان میں سے ہر ایک یہ خبر دے رہا تھا، کوئی اپنے والد کے حوالہ سے، کوئی اپنے چچا کے حوالہ سے کوئی اپنی ماں کے حوالہ سے کہ یہی صاع حضور کا صاع تھا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے اسکا وزن کیا تو وہ پانچ رطل اور ثلث رطل تھا اس پر امام ابو یوسفؒ نے امام صاحبؒ کا قول ترک کر دیا اخرجہ البیہقی بسندہٖ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس موقعہ پر امام مالکؒ نے امام ابو یوسفؒ سے مناظرہ کیا ان ہی صِیعان کی بناء پر جو یہ حضراتِ اہل مدینہ لے کر آئے تھے۔

اس کا جواب اولاً تو یہ ہے کہ قواعدِ محدثین کے پیش نظر اس قصہ سے استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ یہ مجاہیل پر مشتمل ہے، خمسون شیخاً من ابناء المہاجرین والانصار کون تھے؟ یہ سب مجہول ہیں، ثانیاً یہ کہ اگر یہ واقعہ اس ہیئۃ کذائیہ کے ساتھ جو بیان کی گئی ہے ثابت ہوتا تو عوام اور خواص سب کے درمیان مشہور ہو جاتا، حالانکہ امام محمدؒ نے نہ تو اس قصہ کو ذکر کیا جس میں امام ابو یوسفؒ کا رجوع ذکر کیا جاتا ہے اور نہ ہی انھوں نے اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف بیان کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ اس مسئلہ میں طرفین ہی کے ساتھ ہیں، ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ اختلاف صرف لفظی ہے اس لئے کہ امام ابو یوسفؒ نے اس صاع کو

جس کو ابنار مہاجرین نے کر آئے تھے جس رطل سے وزن کیا تھا وہ رطل مدنی تھا، اور اہل مدینہ کا رطل اہل بغداد وعراق کے رطل سے زائد ہوتا ہے اس لئے کہ رطلِ مدنی تیس استار کا ہوتا ہے اور رطلِ بغدادی بیس استار کا اس حساب[1] اور لحاظ سے پانچ رطل وثلث رطل اور آٹھ رطل دونوں کی مقدار برابر ہو جاتی ہے، دلائل کی یہ تمام تفصیلی بحث حضرت نے بذل المجہود میں کتاب الغسل میں پہنچ کر بڑی تفصیل کے ساتھ تحریر فرمائی ہے، ہم نے بطور خلاصہ کے اس کو وہیں سے لیا ہے، امام ابو یوسف کے مسلک اور ان کے قصہ رجوع کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ سب شیخ ابن الہمام سے منقول ہے، ان کے نزدیک راجح اور اصح یہی ہے کہ امام ابو یوسف اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ نہیں ہیں بلکہ امام صاحب کے ساتھ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

**دلیلِ ثالث:** امام طحاوی نے جمہور کی جانب سے یہ دلیل پیش کی ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن جس کو فرق کہتے ہیں، اس سے غسل کرتے تھے اور پہلے سے معلوم ہے کہ فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عائشہ ہر ایک کے غسل کے پانی کی مقدار ایک صاع اور نصف صاع ہے، اور دوسری روایت میں یہ ثابت ہے کہ آپ آٹھ رطل سے غسل فرماتے تھے، تو ان دونوں حدیثوں کے ملانے سے نتیجہ نکلا کہ ڈیرہ صاع برابر ہوتا ہے آٹھ رطل کے، جس سے معلوم ہوا کہ ایک صاع کی مقدار پانچ رطل وثلثِ رطل ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ فرق کا تین صاع کے برابر ہونا کوئی تحقیقی بات نہیں ہے، دوسرا جواب وہ ہے جو امام طحاوی نے دیا کہ حضرت عائشہ نے یہ تو فرمایا کہ ہم دونوں ایسے برتن سے غسل کرتے تھے جو بقدرِ فرق ہوتا تھا لیکن انھوں نے یہ نہیں بیان کیا کہ وہ برتن جس کو وہ فرق کہہ رہی ہیں مملو رہتا تھا یا اس سے کم، ہو سکتا ہے وہ مملو نہ ہو مثلاً پونا ہوا اور برابر ہو دو صاع کے تو پھر اب یہ حدیث ان احادیث کے موافق ہو جائے گی جن میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک صاع پانی سے غسل فرماتے تھے۔

حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں ان کے مسلک کی تصریح ہے یعنی مُد کی تفسیر رطلین کے ساتھ اور صاع کی تفسیر آٹھ رطل کے ساتھ واقع ہے، چنانچہ امام طحاوی نے حضرت عائشہ سے بسندِ جید نقل کیا ہے قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل بمثل ھذا اور ایک برتن کی طرف اشارہ فرمایا، مجاہد کہتے

---

[1] یعنی ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے اس طور پر کہ ہر رطل بیس استار کا ہو اور پانچ رطل وثلث رطل کا ہوتا ہے اس طور پر کہ ہر رطل تیس استار کا ہو آٹھ کو اگر بیس میں ضرب دیا جائے تو وہی عدد نکلے گا جو پانچ اور ثلث کو تیس میں ضرب دینے سے نکلتا ہے یعنی ایک سو ساٹھ استار۔

ہیں کہ میں نے اس برتن کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل تھا یا نو یا دس غرضیکہ آٹھ تو یقیناً تھا اس میں وہ کوئی تردد نہیں فرما رہے ہیں۔

اور نسائی میں موسی الجہنی سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت مجاہد کے پاس ایک قدح (پیالہ) لایا گیا وہ کہتے ہیں کہ میں نے اس کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل تھا مجاہد کہنے لگے کہ مجھ سے حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے غسل فرماتے تھے اس میں ہمارے مذہب کی تصریح ہے۔

نیز دار قطنی نے دو طریق سے حضرت انسؓ کی یہ حدیث نقل کی ہے کان صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ برطلین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال اس روایت کو اگرچہ دار قطنی نے ضعیف قرار دیا ہے لیکن تعدد طرق سے اس کے ضعف کا انجبار ہو جاتا ہے۔

فائدہ:- حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں ہے کہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صاع عراقی بھی رائج تھا (جو کہ صاع حجازی سے بڑا ہوتا ہے) اس لئے صدقۃ الفطر میں احوط یہ ہے کہ صاع عراقی کا لحاظ کیا جائے عرف الشذی میں بھی لکھا ہے کہ صاع عراقی و حجازی دونوں حضور کے زمانے میں پائے جاتے تھے، روایات صحیحہ اس پر دال ہیں۔

فائدہ ثانیہ:- صاع اور مد کی بحث و تحقیق اہتمام کے ساتھ حضرات فقہاء و محدثین اس لئے کرتے ہیں کہ یہ دونوں معیار شرعی یعنی شرعی پیمانے ہیں، بہت سے احکام شرعیہ ان سے وابستہ ہیں جیسے صدقۃ الفطر اور فدیہ و کفارات ایسے ہی وضوء و غسل کے پانی کی مقدار کما لایخفی۔

**شرح السند** قال ابوداؤد رواہ ابان عن قتادۃ قال سمعت صفیۃ یعنی قتادہ سے روایت کرنے والے دو ہیں، ایک ہمام جو اوپر سند میں آئے دوسرے ابان، دونوں کے لفظوں میں فرق ہے، ہمام کی روایت میں قتادہ عن صفیۃ اور ابان کی روایت میں بجائے عن صفیۃ کے سمعت صفیۃ ہے اس اختلاف پر تنبیہ کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ قتادہ کا شمار مدلسین میں ہے اور اوپر جو روایت آئی ہے وہ عن کے ساتھ ہے اور مدلس کا عنعنہ معتبر نہیں ہوتا، دوسرے طریق میں چونکہ سماع کی تصریح ہے اس لئے مصنفؒ نے دوسرا طریق ذکر کر کے اس کمی کو دور کر دیا، اب اس میں انقطاع کا شائبہ نہیں رہا۔

۳- حدثنا محمد بن بشار الخ قولہ عباد بن تمیم عن جدتہ یہاں پر دوسرا نسخہ عن جدتی ہے اور اس صورت میں جدہ سے جدہ حبیب مراد ہوں گی، اس لئے کہ متکلم وہی ہیں اور ہمارا نسخہ جس میں عن جدتہ ہے اس کی ضمیر عباد کی طرف راجع ہے اس صورت میں جدہ عباد مراد ہوں گی، حضرت نے بذل میں دوسرے

نسخہ پر کلام کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ مجھے یہ بات تحقیق نہو سکی کہ کیا یہ واقعی حبیب کی جدہ ہیں واللہ تعالیٰ اعلم یہ ام عمارہ ہیں جیساکہ کتاب میں مذکور ہے ان کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے کہ ان کا نام نُسَیبہ ہے (بالتصغیر) اور کہا گیا ہے کہ نَسِیبہ ہے بروزن سَفِینہ، اور تیسرا قول یہ ہے کہ ان کا نام لُسینہ بضم اللام ہے بجائے نون کے۔

۴- حدثنا محمد بن الصباح الخ قولہ یتوضأ باناء یسع رطلین اس سے بظاہر حنفیہ کی تائید ہو رہی ہے اس لئے کہ حضرت انسؓ ہی کی دوسری روایت میں ہے کہ آپ مُد سے وضوء فرماتے تھے اور اس میں یہ ہے کہ رِطلین سے وضوء فرماتے تھے۔

قولہ یتوضأ بمکوکٍ مکوک صاع ونصفِ صاع یعنی ڈیرھ صاع کو کہتے ہیں لیکن شراح نے لکھا ہے کہ یہاں پر مکوک سے مراد مُد ہے۔

قال ورواہ سفیان ... حدثنی جبر بن عبداللہ، سفیان کی یہ روایت شعبہ اور شریک کی روایت کے خلاف ہے، ان دونوں کی روایت میں عبداللہ بن جبر تھا، سفیان نے بجائے اس کے جبر بن عبد اللہ کہا، یہ مقلوب الاسماء میں سے ہے صحیح عبداللہ بن جبر ہے، دراصل یہ راوی عبداللہ بن عبداللہ بن جبر ہے، بعضوں نے نسبت الی الجد کے اعتبار سے عبداللہ بن جبر کہدیا، نیز بعض رواۃ نے بجائے جبر کے جابر کہا ہے جیساکہ مسلم شریف کی بعض روایات میں ہے، امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ یہ دونوں صحیح ہیں جابر اور جبر دونوں کہا جاتا ہے۔

قال ابوداؤد سمعت احمد بن حنبل الخ یہاں پر صاع کی مقدار پانچ رطل بیان کی ہے اور حضرت امام احمدؒ کا یہی مقولہ ابواب الغسل میں باب فی مقدار الماء الذی یجزئ بہ الغسل میں آرہا ہے، وہاں پانچ رطل کے ساتھ ثلثِ رطل بھی مذکور ہے، یہاں پر نقل میں مصنفؒ نے کسر کو حذف کر دیا ہے۔

## (۵۷) بابٌ فی الاِسرافِ فی الوضُوءِ

اِسراف فی الوضوء کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یا تکثیر ماء کی وجہ سے کہ زیادہ پانی بلاضرورت بہایا جائے یا تثلیث پر زیادتی یعنی اعضاء کو تین بار سے زائد دھویا جائے، بہرحال جو بھی صورت ہو اِسراف بالاتفاق مکروہ ہے خواہ کوئی شخص حوض یا نہر جاری ہی پر وضوء کر رہا ہو تب بھی یہ اِسراف ہے چنانچہ ابن ماجہ میں ایک روایت ہے جس کی تخریج امام احمد نے بھی کی ہے کہ ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر سعد بن ابی وقاصؓ

پر ہوا جو وضوء میں زیادہ پانی استعمال کر رہے تھے تو حضور نے فرمایا مَاهٰذَا السَّرَفُ يَا سعد۔ اے سعد! یہ اسراف کیسا، انھوں نے عرض کیا أَفِي الوضوء سَرَفٌ يَا رسولَ الله؛ تو آپ نے فرمایا نعم وإن كنتَ على نهرٍ جارٍ۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مغفلؓ نے اپنے بیٹے سے سنا جن کا نام یزید ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے کہ وہ یوں دعاء کر رہے تھے اللّٰهم اني اسألك القصرَ الابيضَ الخ کہ اے اللہ! جب میں جنت میں جاؤں تو سفید رنگ کا محل جو جنت میں دائیں جانب ہو، تجھ سے اس کا سوال کرتا ہوں، اس پر ان کے والد نے فرمایا کہ اے بیٹے! اللہ تعالیٰ سے مطلق جنت کا سوال کرو، اور مطلق جہنم سے پناہ چاہو یعنی یہ قیود مت لگاؤ، اس لئے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے کہ اس امت میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے يعتدون في الطهور والدعاء جو دعاء اور وضوء وطہارت میں حد سے تجاوز کریں گے۔

اس حدیث میں دو جزء ہیں، اوّل اعتداء فی الطہور، ثانی اعتداء فی الدعاء، صحابی کی غرض جزء ثانی ہے اور مصنفؒ کی غرض جزء اول کو بیان کرنا ہے، بہرحال اس حدیث میں اعتداء فی الطہور سے روکا گیا ہے جس سے مصنفؒ نے اِسراف فی الوضوء کی کراہت مستنبط فرمائی ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

## اعتداء فی الدعاء کی تفسیر میں اقوال

اب یہ کہ اعتداء فی الدعاء سے کیا مراد ہے یعنی دعاء میں تجاوز عن الحد کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ علماء نے اس کی کئی صورتیں لکھی ہیں ایک یہ کہ باعتبار جہر بلیغ کے یعنی زیادہ زور سے دعاء مانگنا اور چلّانا یا باعتبار قیود زائدہ کے کہ اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجات کا سوال کرتے وقت اس میں طرح طرح کی شرطیں لگانا اس لئے کہ یہ حاجتمند سائل کی شان کے خلاف ہے، اور تیسری شکل یہ ہے کہ دعاء کے الفاظ وکلمات میں سجع کی رعایت کی جائے مسجع عبارتوں سے دعاء مانگی جائے، ظاہر ہے کہ یہ چیز خشوع کے منافی ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد غیر ماثور دعائیں مانگنا ہے۔

اس پر یہ اشکال ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر دعائیں مسجع ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کے کلام میں سجع کا پایا جانا بالقصد نہ تھا، بلکہ کمالِ فصاحت وبلاغت جو آپ کو فطری طور پر عطاء ہوا تھا اس کے سبب مسجع الفاظ وعبارتیں بلا تکلف زبانِ مبارک پر آتی تھیں، اور ممانعت کا تعلق تصنع وتکلف سے ہے نہ کہ اس سے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ شراح کا یہاں اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ صحابی کے ان صاحبزادے

نے دعاء میں کیا زیادتی کی تھی جس پر ان کے والد نے ان کو ٹوکا، کوئی کچھ لکھ رہا ہے اور کوئی کچھ جیسا کہ بذل میں موجود ہے لیکن حضرت سہارنپوری کی رائے یہ ہے کہ موجودہ دعاء کے مضمون میں کوئی تجاوز عن الحد نہیں ہے لیکن ان کے طرزِ دعاء سے ان صحابی کو اندیشہ ہوا کہ یہ کہیں اس میں تجاوز عن الحد نہ کر جائیں، اس لئے پیش بندی کے طور پر انھوں نے اپنے بیٹے کو تنبیہ فرمائی، حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ قصر ابیض عن یمین الجنۃ کے سوال میں کوئی ایسی اشکال کی بات جس کو تجاوز عن الحد کہا جائے نہیں ہے، حدیث کے جزء اول یعنی اعتداء فی الطہور کے سلسلہ میں حضرت الاستاذ مولنا محمد اسعد اللہ صاحبؒ نے اپنی بذل کے حاشیہ پر تحریر فرمایا ہے کہ اسراف فی الوضوء اگر ماءِ مباح یا مملوک میں ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر مالِ وقف میں ہو جیسے مدارس کے حمام وغیرہ کا پانی تو وہ حرام ہے، عام طور سے طلبہ چونکہ مدرسہ کے زیر انتظام مہیا پانی میں بے احتیاطی کرتے ہیں اس لئے ناظم صاحبؒ نے طلباء کے سامنے خاص طور سے یہ بات بیان فرمائی۔

## (۲۷) بَابٌ فِی اِسْبَاغِ الْوُضُوْءِ

اِسباغ کے معنی اکمال کے ہیں، ارشاد باری ہے وَاَسْبَغَ عَلَیْکُمْ نِعَمَہٗ ظَاھِرَۃً وَّبَاطِنَۃً اور اکمال وضوء یہ ہے کہ وضوء کو اس کے آداب و مستحبات کی رعایت کے ساتھ کیا جائے، صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے اسباغ کی تفسیر انقاء کے ساتھ مروی ہے یعنی اعضاء کو اچھی طرح رگڑ کر دھونا۔

### اسباغِ وضوء کی انواع ثلثہ اور اطالۃ الغرۃ والتحجیل کی تشریح وتحقیق

حضرت مولنا شاہ اسحٰق صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے بعض حواشی میں منقول ہے کہ اسباغ وضوء کی تین قسمیں اور درجات ہیں پہلا درجہ فرض، دوسرا سنت، تیسرا مستحب، (۱) جملہ اعضاءِ وضوء کو ایک بار بالاستیعاب دھونا اسباغ بایں معنی فرض ہے، (۲) تثلیث غسل یعنی ہر عضو کو تین بار دھونا اور ایک مرتبہ پورے سر کا بالاستیعاب مسح کرنا، یہ سنت ہے، (۳) تثلیث غسل کے ساتھ اطالۃ الغرۃ والتحجیل کرنا جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ کیا کرتے تھے، اسباغ کی یہ نوع مستحب ہے۔

جاننا چاہئے کہ غرّہ کہتے ہیں اس سفیدی کو جو گھوڑے کی پیشانی میں ہوتی ہے اور یہاں پر اطالۂ غرّہ سے مراد یہ ہے کہ چہرہ دھوتے وقت پیشانی کے ساتھ مقدم رأس کا کچھ حصہ بھی شامل کر لیا جائے، اور اطالۂ تحجیل کا مطلب یہ ہے کہ یدین اور رجلین کو دھوتے وقت حدِّ مفروض یعنی مرفقین وکعبین سے تجاوز کیا جائے اور کچھ

اوپر کا حصہ بھی دھویا جائے، دراصل یہ مأخوذ ہے فرسِ مُحَجَّل سے، محجل اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کے دونوں ہاتھ اور دونوں ٹانگیں گھٹنوں تک سفید ہوں، اور وضوء میں مقدارِ مفروض سے تجاوز کو اطالۃ الغرۃ والتحجیل سے تعبیر کرنا بظاہر اس نکتہ کی بناء پر ہے کہ قیامت کے روز یہ اعضاءِ وضوء روشن اور چمکدار ہوں گے، غرہ اور تحجیل میں بھی روشنی کے معنی ہیں، نہایت حسین تعبیر ہے۔

جاننا چاہئے کہ اسباغ بالمعنی الثالث یعنی اطالۃ الغرہ والتحجیل مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ تو اس کے استحباب کے قائل ہیں، چنانچہ علامہ شامیؒ اور طحطاویؒ نے اس کو مندوباتِ وضوء میں شمار فرمایا ہے، اسی طرح امام نوویؒ نے شرح مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث من استطاع منکم ان یطیل غرتہ فلیفعل کے تحت اس اطالہ کو مستحب لکھا ہے اور حنابلہ کے یہاں اس کے استحباب کی تصریح نیل المآرب میں موجود ہے خلاصہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں یہ مستحب ہے لیکن مالکیہ اس کے قائل نہیں وہ اس کو مکروہ کہتے ہیں، وہ یوں کہتے ہیں کہ اطالہ سے مراد اِدامۃ اور تجدیدِ وضوء ہے یعنی ہمیشہ باوضوء رہنا اور تازہ وضوء کرنا۔

امام نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ شراحِ حدیث میں سے ابن بطال مالکیؒ اور قاضی عیاض مالکیؒ نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فوقَ المرفق والکعب دھونا مستحب نہیں ہے، یہ دعویٰ ان کا باطل ہے میں کہتا ہوں کہ اسی طرح طحاوی کی شرح امانی الاحبار میں علامہ مناویؒ سے نقل کیا ہے کہ ائمہ ثلاثہ یعنی حنفیہ مالکیہ حنابلہ اطالۃ الغرہ والتحجیل کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، علامہ مناویؒ کی یہ بات خلافِ تحقیق ہے! اس لئے کہ ہم ابھی کتابوں کے حوالہ سے حنفیہ وحنابلہ اور اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اس کا استحباب نقل کر چکے ہیں۔

امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ وضوء میں اطالۃ الغرہ والتحجیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوہریرہؓ دونوں سے ثابت ہے، لیکن ابن قیمؒ نے لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادۃ علی محلِّ الفرض عملاً ثابت نہیں ہے! البتہ حضرت ابوہریرہؓ ایسا کیا کرتے تھے۔

---

لہ جاننا چاہئے کہ اطالۃ الغرہ والتحجیل کے سلسلہ میں جو حدیث وارد ہے جس کو صاحب مشکوۃ نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں ان امتی یُدعون یوم القیامۃ غُراً محجلین من آثار الوضوء فمن استطاع منکم ان یطیل غرتہ فلیفعل (متفق علیہ) اور اس کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ اس حدیث کا آخری جملہ یعنی فمن استطاع الخ حضرت ابوہریرہ کی جانب سے مُدرَج ہے، اکثر حفاظِ حدیث کی یہی رائے ہے گو بعض نے اس کے مرفوع وموقوف ہونے میں تردد بھی ظاہر کیا ہے، حاصل یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک اس امت کا وضوء کی برکت سے بروز محشر اغر محجل ہونا، دوسرے (بقیہ صفحہ آئندہ)

عن عبداللہ بن عمرو الخ اس باب میں مصنفؒ نے ایک ہی حدیث ذکر فرمائی ہے حضرت عبداللہ بن عمرو ابن العاصؓ کی، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کو دیکھا جنہوں نے اسی وقت وضوء کی تھی کہ ان کی ایڑیوں کا کچھ حصہ خشک رہ جانے کی وجہ سے چمک رہا تھا یعنی محسوس ہو رہا تھا تو آپ نے ان کو یہ وعید سنائی "ویل للاعقاب من النار" یعنی تباہی ہے ان ایڑیوں کے لئے یعنی آگ، اور پھر فرمایا وضوء کامل و مکمل کیا کرو۔

**مضمون حدیث** اس حدیث میں دراصل اختصار ہے روایتِ مفصلہ مسلم وغیرہ میں ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک سفر میں تھے، چلتے چلتے جب منزل کے قریب پہنچے تو قافلے میں سے کچھ جوان قسم کے صحابہ قریب میں آنے والے چشمہ پر تیزی سے چل کر آگے چلے گئے، اور وہاں جا کر اپنی ضرورتیں پوری کیں، اور چشمہ پر ان لوگوں نے جلدی جلدی وضوء کیا جس میں بعض کی ایڑیوں کا کچھ حصہ خشک رہ گیا اور وہ لوگ اپنے نزدیک وضوء سے فارغ ہو کر گویا تیار ہو گئے تھوڑی دیر بعد باقی قافلہ جس میں حضور بھی تھے وہاں اس چشمہ پر پہنچا تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے بارے میں یہ فرمایا جو حدیث الباب میں مذکور ہے۔

حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے صاف ہے اور جس اسباغ کا ذکر اس حدیث میں ہے وہ اسباغ کی اقسام ثلثہ میں سے وہ قسم ہے جو فرض ہے اس لئے کہ ان لوگوں نے رجلین کو ایک بار بھی بالاستیعاب نہیں دھویا تھا حالانکہ ایک بار بالاستیعاب اعضاء کو دھونا فرض ہے۔

قولہ ویل للاعقاب من النار اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اعقاب سے اصحاب الاعقاب مراد ہیں، دوسرے یہ کہ اعقاب ہی مراد ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ تکلیف صرف اعقاب ہی کو پہنچائی جائے گی جس کی وجہ وہ ہے جو ایک دوسری حدیث میں وارد ہے کہ اعضاءِ وضوء کو نار مس نہیں کرے گی اور چونکہ ان اعقاب کو وضوء کا پانی نہیں پہنچا ہے اس لئے ان کو آگ مس کرے گی۔

ویل کی تفسیر میں کئی قول ہیں کہا گیا ہے کہ اس کے معنی رسوائی کے ہیں اور کہا گیا ہے کہ ہلاکت کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی خسران یعنی خسارہ کے ہیں، اور صحیح ابن حبان میں ایک مرفوع روایت ہے جس میں ہے ویل وادٍ فی جہنم یعنی ویل جہنم کے ایک طبقے کا نام ہے، چونکہ یہ حدیث ہے اس لئے اسی کو اصح التفسیر کہا جائے گا۔

---

وضوء کے درمیان اطالۃ الغرہ والتحجیل کرنا، سو امر اول آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے ثابت ہے، اور امر ثانی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف فیہ ہے، بعض اسکے قائل ہیں اور بعض منکر، اور حضرت ابو ہریرہؓ کے بارے میں یہ ثابت اور مشہور ہے کہ وہ ایسا کیا کرتے تھے۔

نیز اس سے ایک اور اشکال بھی رفع ہوگیا وہ یہ کہ یہاں ویل ترکیب میں مبتدا واقع ہو رہا ہے حالانکہ نکرہ ہے، اشکال اس لئے رفع ہو گیا کہ روایت مرفوعہ سے معلوم ہوا کہ یہ تو جہنم کے ایک خاص طبقہ کا نام ہے لہذا بنا بر علمیت کے معرفہ ہوا اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ جملہ دعائیہ میں واقع ہونے والا مبتدا نکرہ ہو سکتا ہے۔

## بَابُ الوضوءِ فِی آنِیَةِ الصُّفرِ (۷)

جاننا چاہئے کہ اس ترجمہ کو دیکھ کر یہ بات ذہن میں آئی کہ اتباعِ رسول اور حبِ رسول کا مقتضیٰ یہ ہے کہ محبوب کی ہر ادا کو دیکھا جائے، آپ وضوء کیسے کرتے تھے، غسل کیسے کرتے تھے، وضوء کتنے پانی سے کرتے تھے، کیسے برتن سے کرتے تھے، حضرات محدثین کے عشقِ رسول کا کون انکار کر سکتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ احکامِ شرعیہ کا مدار نقل پر ہے، ہر حکم کا ثبوت خواہ وہ کوئی اہم ہو یا معمولی محتاجِ نقل ہے اور تمام نقول کا منبع و مأخذ آپ کی ذاتِ گرامی ہے۔ محدثین کے یہ تراجم الابواب اسی حقیقت کے مظہر ہیں امام بخاریؒ نے بھی اوانی وضوء یعنی جن برتنوں سے وضوء کرنا ثابت ہے اس پر ایک دو باب منعقد کئے ہیں، لیکن بخاری میں آنیۃ الصُّفر پر کوئی مستقل باب نہیں ہے گو بخاری شریف کی حدیث میں یہ لفظ مذکور ہے، البتہ امام ابن ماجہؒ نے امام ابوداؤدؒ کی طرح آنیۃ الصفر پر باب باندھا ہے اس کے حاشیہ میں حضرت شاہ عبد الغنی صاحب مجددی نور اللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں کہ بعض فقہاء سے جو تانبے پیتل کے برتن سے وضوء کی کراہت منقول ہے، شاید ان کی مراد کراہت تنزیہی ہے اس لئے کہ مٹی کے برتن کا استعمال اقرب الی التواضع ہے اور حدیث بیانِ جواز پر محمول ہے، پھر آگے شاہ صاحب لکھتے ہیں، لیکن مجھے کسی روایت میں اس کی تصریح نہیں ملی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مٹی کے برتن سے وضوء فرماتے تھے، ہاں البتہ امام غزالیؒ نے احیاء میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک مٹی کا لوٹا تھا جس سے وضوء فرماتے اور پانی پیتے تھے لیکن حافظ عراقی نے احیاء العلوم کی تخریج میں لکھا ہے کہ مجھے اس کی اصل نہیں ملی۔

### صُفر اور شَبہ کی لغوی تحقیق اور حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

صُفر کے ترجمہ میں اختلاف ہے، حضرت شیخؒ کے حاشیۂ بذل میں ہے کہ حضرت گنگوہی سے سوال کیا گیا کہ صُفر کا ترجمہ غیاث اللغات میں کانسی کے ساتھ کیا ہے اور غایۃ الاوطار ترجمہ درمختار میں اس کا ترجمہ پیتل کے ساتھ کیا ہے تو حضرت نے اس کا جواب یہ مرحمت فرمایا جیسا کہ فتاوی رشیدیہ میں ہے کہ صاحب غایۃ الاوطار کا قول صحیح ہے۔

اب یہ کہ اٰنیۃ الصُّفر میں وضوء کرنا کیسا ہے تو باب کی دوسری حدیث میں تصریح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اٰنیۃ الصفر میں وضوء فرمائی، اور باب کی پہلی حدیث میں فِی تَوْرٍ مِن شَبَہٍ کا لفظ ہے شبہ پیتل ہی کو کہتے ہیں تو گویا پہلی حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت من حیث المعنیٰ ہے اور حدیث ثانی کو ترجمہ کے ساتھ مطابقت لفظاً و معنیً دونوں طرح ہے۔

بہر حال صحاح کی ان احادیث سے جن میں سے بعض بخاری میں بھی ہیں، اٰنیۃ الصفر میں وضوء کرنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا لیکن غیر صحاح کی بعض روایات سے وضوء فی اٰنیۃ الصفر کی کراہت معلوم ہوتی ہے، جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے، نیز ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ وہ اٰنیۃ الصفر سے نہ پانی پیتے تھے اور نہ وضوء کرتے تھے، اسی طرح ابن رسلان نے امام غزالیؒ سے اس کی کراہت نقل کی ہے، مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے انہ علیہ السلام کرھہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پیتل کے برتن کے استعمال کو مکروہ سمجھتے تھے۔

لیکن جواز کی روایات صحاح کی ہیں جو اصح اور راجح ہیں، ہوسکتا ہے مصنفؒ کی غرض اس باب سے انہی روایات کی طرف اشارہ اور ان پر رد ہو اور جمع بین الروایات کی شکل یہ ہے کہ کراہت کی روایات کو زہداً ور ترکِ تنعّم پر محمول کیا جائے، اور بعضوں نے کہا کہ کراہت اس لئے ہے کہ اس قسم کے قیمتی برتنوں کے استعمال کرنے میں فقراء و ناداروں کی دل شکنی ہے بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ تانبے پیتل کے برتن میں پانی اگر دیر تک رکھا رہے تو اس میں تغیر آجاتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ پیتل چونکہ لون میں ذہب کے ساتھ مشابہ ہے اس لئے کراہت ہے ویسے مسئلہ وہی ہے جس کو ابن قدامہؒ نے مغنی میں لکھا ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ، تانبے پیتل وغیرہ اور اسی طرح یاقوت اور قیمتی پتھروں کے برتنوں کا استعمال جائز ہے، البتہ امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ جو ظروف بہت زیادہ قیمتی جواہر سے بنائے گئے ہوں ان کا استعمال ناجائز ہے۔

نیز جاننا چاہئے کہ سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال صرف مردوں ہی کے لئے ناجائز نہیں ہے بلکہ عورتوں کے لئے بھی ناجائز ہے، عورتوں کے لئے صرف زیورات کا استعمال جائز ہے۔

**شرح السند** قولہ اخبرنی صاحبٌ لی اور اس سے اگلی سند میں ہے عن رجلٍ غرضیکہ دونوں جگہ سند میں یہ راوی مبہم ہے اس سے مراد شعبہ ہیں جیسا کہ حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے اور حضرتؒ نے اس کو بذل میں لیا ہے، نیز پہلی اور دوسری سند میں ایک فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں ہشام براہِ راست حضرت عائشہؓ سے روایت کر رہے ہیں، اور دوسری سند میں ہشام اور عائشہؓ کے درمیان عُروہ ہیں، پہلی سند منقطع ہوئی اس لئے کہ ہشام نے حضرت عائشہؓ کو نہیں پایا ہے۔

(۴)

# بَابٌ فِي التَّسْمِيَةِ عَلَى الْوُضُوءِ

ادعیہ واذکارِ وضوء دو طرح کی ہیں، ایک وہ جو ابتداءِ وضوء میں پڑھی جاتی ہیں، اور دوسرے وہ جو بعد الفراغ عن الوضوء ہیں، جس کا باب آئندہ آئے گا، اور کچھ دعائیں وہ ہیں جو اثناءِ وضوء میں ہر ہر عضو پر پڑھی جاتی ہیں ان سب کا بیان انشاء اللہ وہیں اگلے باب میں آئے گا۔

## مسئلۃ الباب میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تحقیق

تسمیہ عند الوضوء کے حکم میں اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں سنت یا مستحب دونوں قول ہیں اکثر نے سنت لکھا ہے اور صاحبِ ہدایہ نے استحباب لکھا ہے، علامہ عینیؒ نے ایک روایت امام صاحب سے عدمِ استحباب کی بھی نقل کی ہے لیکن علامہ شامیؒ وغیرہ فقہاء نے اس کو ذکر نہیں کیا، اور حنفیہ میں سے ابن الہمامؒ وجوب تسمیہ کے قائل ہیں لیکن یہ ان کی اپنی تحقیق ہے جس کا اعتبار نہیں، چنانچہ ان کے معروف شاگرد قاسم بن قطلوبغا فرماتے ہیں اَبحاثُ شَیخِنا اذا خالفت المنقول لا تعتبر، اور شافعیہؒ کے نزدیک تسمیہ عند الوضوء سنت ہے جیسا کہ ان کی کتابوں میں مصرح ہے۔ مالکیہ کے یہاں مشہور اور تحقیقی قول جیسا کہ علامہ دسوقیؒ نے لکھا ہے کہ تسمیہ علی الوضوء فضائل یعنی مستحبات میں سے ہے، غیر مشروع یا مکروہ ہونے کی انھوں نے تردید کی ہے، لہذا وہ جو ابن العربیؒ نے شرحِ ترمذی میں امام مالکؒ کی طرف تسمیہ کا عدمِ استحباب منسوب کیا ہے وہ خلافِ تحقیق یا کم از کم قولِ مرجوح ہے، امام احمدؒ کے نزدیک جیسا کہ کتب حنابلہ نیل المآرب وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ تسمیہ علی الوضوء واجب عند التذکر ہے یعنی نسیاناً معاف ہے یہی مذہب اسحٰق بن راہویہ کا ہے لہذا اگر کوئی عمداً تسمیہ ترک کریگا تو وضوء صحیح نہ ہوگی، اور ظاہریہ کے نزدیک تذکر کی قید نہیں بلکہ مطلقاً فرض ہے، حنابلہ کا مذہب مشہور عند الشراح بھی

---

لہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے پاس استحبابِ تسمیہ کی کوئی دلیل نہیں ہے نیز انھوں نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، اسی طرح حافظ منذریؒ نے لکھا ہے کہ احادیثِ تسمیہ کی اسانید مستقیم نہیں، اور معارف السنن میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہٗ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ کتبِ حدیث کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وضوء کے بارے میں جو احادیث فعلیہ وارد ہوئی ہیں جن میں حضورؐ کے وضوء کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں، اور صحابۂ کرام لوگوں کو اس کی تعلیم دیتے رہے ہیں ان میں کہیں بھی تسمیہ کا ذکر نہیں، سو اب حاصل یہ ہوا کہ وضوء کے سلسلہ میں احادیثِ کثیرہ صحیحہ فعلیہ میں تو تسمیہ کا ذکر ہی نہیں البتہ احادیث قولیہ میں اس کا ذکر ہے لیکن وہ ضعیف ہیں، غالباً یہی وجہ ہے کہ امام صاحب سے بھی ایک روایت اس سلسلہ میں عدمِ استحباب کی منقول ہے۔

یہی ہے جو اسحق بن راہویہ کا ہے، لیکن مغنی میں تسمیہ کے سنت ہونے کو اظہر الروایتین عن احمد لکھا ہے، نیز امام احمدؒ کے نزدیک وضوء غسل اور تیمم تینوں میں تسمیہ واجب ہے، خلاصہ یہ کہ اس میں پانچ قول ہیں، ۱ حنفیہ کے یہاں سنت یا مستحب ۲ شافعیہ کے نزدیک سنت ۳ مالکیہ کے نزدیک مستحب راجح اور مشہور قول کی بناء پر، ۴ حنابلہ کے کے نزدیک واجب عند التذکر بغیر اس کے وضوء درست نہیں ۵ ظاہریہ کے نزدیک مطلقاً واجب۔

اب یہ کہ تسمیہ علی الوضوء کے الفاظ کیا ہیں؟ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے اس کے الفاظ جو سلف سے منقول ہیں اور بعض نے کہا جو حضورؐ سے منقول ہیں وہ بسم اللہ العظیم والحمد للہ علی دین الاسلام ہیں اور علامہ عینیؒ نے طبرانی کے حوالہ سے مرفوعاً بسم اللہ والحمد للہ لکھے ہیں۔

## جمہور کی طرف سے حدیث الباب کے جوابات

حدیث الباب تسمیہ کے وجوب پر دال ہے جیسا کہ ظاہریہ اور حنابلہ کا مسلک ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں ایک کلی جواب، وہ ہے جس کو ابن العربیؒ نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے لم یصح فی ھذا الباب شئ، چنانچہ حدیث الباب میں یعقوب بن سلمہ غیر قوی ہیں وہ اپنے باپ سے روایت کر رہے ہیں ان کا اپنے باپ سے سماع ثابت نہیں، اور ایسے ہی ان کے باپ کا سماع حضرت ابوہریرہؓ سے ثابت نہیں، لہٰذا یہ حدیث ضعیف اور منقطع ہوئی، دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ ان احادیث میں کمال کی نفی ہے، اور کمال کی نفی اس لئے مراد لے رہے ہیں تاکہ دلائل کا آپس میں تعارض نہ ہو جائے، نیز ابن سید الناسؒ نے شرح ترمذی میں لکھا ہے کہ بعض روایات میں نفیٔ کمال کی تصریح ہے یعنی لا وضوء کاملاً وارد ہوا ہے، تیسرا جواب یہ دیا گیا جیسا کہ امام ابوداؤدؒ نے اسی باب میں ربیعۃ الرائی سے نقل کیا ہے کہ تسمیہ سے مراد نیت ہے اور جمہور کے نزدیک نیت ضروری ہے چوتھا جواب قاضی ابوبکر باقلانی نے یہ دیا ہے کہ اس قسم کے الفاظ یعنی لا وضو اور لا صلوۃ مجمل ہیں، کیونکہ کبھی یہ نفیٔ ذات وصحت کے لئے آتے ہیں اور کبھی نفیٔ کمال کے لئے، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال،

## اس مسئلہ میں جمہور کے دلائل

جمہور نے عدم وجوب تسمیہ عند الوضوء پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو دار قطنی اور بیہقی وغیرہ میں متعدد صحابہ حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے من توضأ وذکر اسم اللہ علیہ کان طہوراً لجمیع بدنہ ومن توضأ ولم یذکر اسم اللہ کان طہوراً لأعضاء وضوئہ، یعنی جو بسم اللہ پڑھ کر وضوء کرے اس سے تمام بدن کی طہارت حاصل ہوتی ہے، اور جو بغیر بسم اللہ پڑھے وضوء کرے اس سے صرف اعضاء وضوء طاہر ہوتے ہیں، یہاں پر طہارت سے مراد طہارت عن الذنوب ہے، طہارت عن الحدث نہیں اس لئے کہ حدث متجزی نہیں ہوتا ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے وضوء تو ہو جاتی ہے

لیکن ثواب کم ہے۔

یہ روایات گو ضعیف ہیں ہر ایک میں کوئی نہ کوئی راوی ضعیف ہے، مگر پہلی بات تو یہ ہے کہ احادیث دالّہ علی الوجوب کونسی ایسی قوی ہیں لہذا جانبین کی حدیثیں ضعیف ہوئیں، دوسری بات یہ ہے کہ یہ روایات گو بانفرادِہا ضعیف ہوں، لیکن کثرتِ طرق کی وجہ سے اعتضاد و تقویت ہو جاتی ہے، لہذا یوں کہا جائے گا کہ یہ احادیث قرینہ ہیں اس بات پر کہ جن روایات میں بغیر تسمیہ کے وضوء کی نفی ہے وہ نفی نفیٔ کمال پر محمول ہے۔

امام بیہقیؒ نے جمہور کی طرف سے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ہے لا تتم صلوۃ احدکم حتی یسبغ الوضوء کما امرہ اللہ یعنی آدمی کی وضوء اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک کہ وہ اس طرح وضوء نہ کرے جیسے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، اور اَمَرَہُ اللہ سے آیتِ وضوء کی طرف اشارہ ہے اور آیت وضوء میں کہیں تسمیہ مذکور نہیں۔

امام طحاویؒ نے عدم وجوب پر رد السلام بالتیمم کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کا مضمون باب فی الرجل یرد السلام وھو یبول کے ذیل میں گذر چکا کہ آپ نے سلام کا جواب بغیر وضوء اس لئے نہیں دیا کہ سلام ذکر ہے، اور ذکر کو آپ نے بغیر وضوء کے مکروہ سمجھا لہذا یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ کم از کم آپ نے اس موقعہ پر جو وضوء فرمائی وہ بغیر تسمیہ کے تھی، لہذا تسمیہ عند الوضوء ضروری نہیں ہے۔

## (۴۹) بَابٌ فِى الرَّجُلِ يُدْخِلُ يَدَهُ فِى الْإِنَاءِ

۱- عن ابی ھریرۃؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص رات میں سو کر اٹھے تو جب تک اپنے ہاتھوں کو تین بار نہ دھولے ان کو پانی کے برتن میں نہ ڈالے فانہ لا یدری این باتت یدُہٗ اس لئے کہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کے ہاتھوں نے رات کہاں گذاری ہے، پاک جگہ یا ناپاک جگہ۔

یہاں پر ایک طالبعلمانہ اشکال ہے، وہ یہ کہ این باتت یدہٗ جملۂ استفہامیہ ہے، جو صدارتِ کلام کو چاہتا ہے اور یہاں پر ایسا نہیں ہے بلکہ ترکیب میں مفعول واقع ہو رہا ہے، جواب یہ ہے کہ یہاں لفظ اَیْنَ مطلق ظرف کے معنی میں مجرداً عن معنی الاستفہام استعمال ہو رہا ہے، اور ترجمہ یہ ہے کہ وہ سونے والا نہیں جانتا بدن کے اس حصہ اور جگہ کو جہاں اس کے ہاتھ نے رات گذاری ہے گویا این موضع کے معنی میں ہے یا یہ کہا جائے یہ جملہ یہاں پر بطور سوال کے نہیں بلکہ حکایت عن السوال ہے کہ اگر سو کر اٹھنے والے سے یہ سوال کیا جائے کہ اس کے ہاتھ

نے کہاں رات گذاری ہے، تو وہ اس سوال کا جواب نہ دے سکے گا. اور تقدیر عبارت یہ ہے فانہ لایدری جواب این باتت یدہٗ

## حدیث سے متعلق مباحثِ اربعہ

اس حدیث میں چند بحثیں ہیں، اوّل یہ کہ نہی تنزیہ کے لئے ہے یا تحریم کے لئے، دوسری بحث یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قبل الغسل ہاتھوں کو پانی میں داخل کردے تو اس پانی کا حکم کیا ہے. طاہر ہے یا نجس، تیسری بحث یہ ہے کہ علتِ نہی اور سببِ حدیث کیا ہے؟ چوتھی بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں جو ابتدائً غسل الیدین کا حکم ہے، آیا یہ احکام المیاہ کے قبیل سے ہے یا سنن الوضوء کے قبیل سے ہے؟

بحث اول. جمہور اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ نہی تنزیہ کے لئے ہے خواہ استیقاظ دن میں ہو یا رات میں، اور امام احمدؒ و داؤد ظاہریؒ کے نزدیک نوم اللیل میں تحریم کے لئے ہے اور نوم النہار میں تنزیہ کے لئے، اور حسن بصریؒ فرماتے ہیں مطلق تحریم کے لئے ہے خواہ دن میں ہو یا رات میں، امام احمدؒ کا استناد باب کی حدیثِ اول سے ہے جس میں من اللیل کی قید موجود ہے اور حسن بصریؒ کا استناد اس روایت سے ہے جس میں مطلق استیقاظ من النوم مذکور ہے لیل کی قید نہیں ہے جیسا کہ باب کی حدیثِ ثالث میں ہے۔

بحث ثانی جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں پانی ناپاک نہیں ہوتا مطلقاً، اور اسحق بن راہویہؒ، حسن بصریؒ اور محمد بن جریر طبریؒ کے نزدیک نوم اللیل میں ناپاک ہوجائے گا، اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے، چنانچہ ابن قدامہؒ نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں اعجب الیّ ان یھریقہ،

اسحق بن راہویہ وغیرہ کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں اراقۃ ماء کا حکم ہے، جس کو ابن عدی نے روایت کیا ہے لیکن وہ خود یہ کہتے ہیں کہ یہ روایت منکر اور غیر محفوظ ہے، اور جمہور یہ کہتے ہیں کہ جو حکم احتمال پر مبنی ہو وہ وجوب کے لئے نہیں ہوسکتا ہے لہٰذا غسل یدین کے حکم کو وجوبی نہیں کہا جاسکتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ قاعدہ ہے الیقین لایزول الا بمثلہ اور یہاں پانی کا پہلے سے طاہر ہونا یقینی تھا، اور یدین کی نجاست صرف محتمل اور مشکوک ہے، لہٰذا شک سے یقینی چیز زائل نہ ہوگی۔

بحث ثالث عندالجمہور سبب نہی احتمالِ نجاست ہے امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ اہل حجاز کی عادت استنجاء بالحجر پر اکتفاء کرنے کی تھی، اور وہاں لوگوں کے مزاج اور ملک حار ہوتے ہیں، سونے کے بعد پسینہ آتا ہے، اور اس کی وجہ سے محل استنجاء تر ہوجاتا ہے جس سے نجاست کے عود آنے کا احتمال ہے اور ہوسکتا ہے کہ سونے والے کا ہاتھ حالتِ نوم میں مقام استنجاء تک پہنچا ہو، نیز چونکہ عندالجمہور یہ حکم احتمالِ نجاست کی بناء پر ہے اس لئے حکم اسی علت پر دائر رہے گا، لہٰذا جب بھی ہاتھوں میں نجاست کا احتمال ہو خواہ سوکر اٹھا ہو یا نہیں تب بھی یہی حکم ہوگا کہ بغیر دھوئے ہاتھ پانی میں نہ ڈالے جائیں، اور بعض علماء کے نزدیک جن میں قاضی ابوالولید باجیؒ بھی ہیں، یہ نہی تنظیف

کے لئے ہے اس لئے کہ سونے والے کا ہاتھ ایسی جگہوں پر پہنچ جاتا ہے جو میل کچیل اور پسینہ کے مواضع ہیں مثلاً ناک کے اندر اور بغل وغیرہ۔ لہذا ایسی صورت میں قبل الغسل ان ہاتھوں کو پانی میں ڈالنا نظافت کے خلاف ہے تیسرا قول اس میں یہ ہے کہ یہ حکم تعبّدی ہے، اس قول کی نسبت امام مالکؒ کی طرف کیجاتی ہے، نیز ابن القیمؒ اور ابن دقیق العیدؒ سے بھی یہی منقول ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں اس حکم کی تعلیل مذکور ہے لہذا یہ حکم معلّل ہوا نہ کہ تعبدی۔

اس اختلاف پر ثمرہ یہ مرتب ہوگا کہ جو حضرات کہتے ہیں کہ یہ حکم تعبّدی ہے، ان کے نزدیک غسل یدین کا حکم ہر حال میں ہوگا، اور جن کے نزدیک حکم معلل ہے احتمالِ نجاست کے ساتھ جیساکہ جمہور کی رائے ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ عدمِ احتمالِ نجاست کی شکل میں غسل یدین کا حکم نہو، مثلاً کوئی شخص سونے سے پہلے اپنے ہاتھوں پر کپڑا لپیٹ لے یا دستانے پہن لے اور پھر سوجائے تو چونکہ اس صورت میں احتمالِ نجاست نہیں ہے، اس لئے غسل الیدین کا حکم بھی مرتب نہو گا گو اولی اس وقت بھی یہی ہے کہ پہلے دھولیا جائے۔

## ابتداءِ وضوء میں غسلِ یدین کی بحث

بحث رابع، اس حدیث میں ادخالِ یدین فی الاناء سے پہلے جو غسلِ یدین کا حکم دیا گیا ہے، آیا یہ وہی غسل یدین ہے جو ابتداءِ وضوء میں ہوتا ہے جس کو فقہاء سننِ وضوء میں شمار کرتے ہیں، یا اس کے علاوہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس میں دونوں قول ہیں۔ فقہاء کے طرز سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی غسلِ یدین ہے جو ابتداءِ وضوء میں مسنون ہے لیکن علامہ سندھیؒ نے اس محمل پر اشکال کیا ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق سننِ وضوء سے نہیں ہے بلکہ احکام المیاہ سے ہے، یعنی مقصد یہ ہے کہ گھروں میں برتنوں میں جو پانی بھرا ہوا رکھا رہتا ہے جو وضوء غسل اور ساری ہی ضروریات میں استعمال ہوتا ہے، اس کے پاک رکھنے کا اہتمام ہونا چاہیئے، مثلاً سوکر اٹھ کر ہاتھ بغیر دھوئے اس میں نہ ڈالے جائیں تاکہ استعمال کے لئے پاک پانی میسر ہوسکے، اور یہی رائے ابن رشدؒ کی ہے، انھوں نے بھی بدایۃ المجتہد میں اس حدیث پر بحث فرمائی ہے، احقر کہتا ہے کہ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابتداءِ وضوء میں غسل یدین تو ہر حال میں مستحب ہے، سوکر اٹھنے کے ساتھ مقید نہیں اور اس حدیث میں استیقاظ من النوم کی قید ہے۔

حاصل یہ کہ سیاقِ حدیث اس بات کو مقتضی ہے کہ اس حکم کا تعلق مطلق پانی سے مانا جائے وضوء کے ساتھ اس کو خاص نہ کیا جائے لیکن مصنفؒ کے طرزِ عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس حدیث کو سننِ وضوء سے متعلق مانا ہے اس لئے کہ اس باب کو وہ ابوابِ وضوء کے درمیان میں لائے ہیں، احکام المیاہ اور اس کے ابواب اس سے پہلے گذر چکے۔

**ایک خاص اشکال اور اس کا جواب** یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ حضرت شیخؒ فرماتے ہیں کہ میرے استاذ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ نے اپنے استاذ محترم حضرت مولانا شاہ عبدالغنی صاحبؒ سے یہ سوال فرمایا کہ حدیث میں سو کر اٹھنے کے بعد غسلِ یدین کا حکم دیا گیا محض احتمالِ نجاست کی وجہ سے کہ نہ جانے ہاتھ کہاں کہاں پہنچا ہوگا، ہوسکتا ہے کہ شرمگاہ اور محل استنجاء پر پہنچا ہو، جب یہ بات ہے تو پھر پائجامہ اور لنگی کا وہ حصہ جو شرمگاہ کے متصل رہتا ہے، سو کر اٹھنے کے بعد اس کے دھونے کا حکم بطریقِ اولی ہونا چاہیئے حالانکہ حدیث میں اس کے دھونے کا حکم وارد نہیں ہوا، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ مرحمت فرمایا کہ بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کی نجاست متعدی ہے، اگر پانی ناپاک یا مشکوک ہوگا تو جس چیز کو بھی لگے گا وہ سب چیزیں مشکوک و ناپاک ہوجائیں گی بخلاف کپڑے کے کہ اس کی نجاست کا اثر کسی دوسری شئی کی طرف منتقل نہیں ہوگا اسی لئے فقہاء نے فرمایا ہر طہارۃ الماء اوکد یعنی پانی کی پاکی کا مسئلہ زیادہ اہم ہے، نیز ایک فرق اور بھی ہے کہ غسلِ یدین میں کوئی دشواری نہیں ہے، اور پائجامہ کی سیانی بار بار دھونے میں ظاہر ہے کہ حرج ہے، اور حرج شریعت میں مدفوع ہے

۲ - حدثنا مسدد الخ قولہ قال مرتین او ثلاثا مصنفؒ اعمش کے شاگردوں کا اختلاف بیان کر رہے ہیں پہلی روایت میں شاگرد ابومعاویہ تھے، اس میں عیسی بن یونس ہیں، پہلی روایت میں ثلاث مرات ہے بغیر شک کے، دوسری روایت میں مرتین او ثلاثا شک کے ساتھ ہے ظاہر یہی ہے کہ یہ اَوْ شک کے لئے ہے، لہذا اس کو اس طرح پڑھا جائے گا مرتین او قال ثلاثا دوسرا احتمال یہاں پر یہ ہے کہ اَوْ شکِ راوی نہو بلکہ متکلم یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے کلام میں ہو، اس صورت میں او کے بعد قال نہیں پڑھا جائے گا، او کے بعد قال وہاں پڑھا جاتا ہے جہاں شک راوی ہو

۳ - سمعت اباھریرۃؓ الخ قولہ اذا استیقظ احدکم الخ اس روایت میں نوم کا اضافہ ہے، سوال ہوتا ہے کہ استیقاظ کے بعد اس قید کی کیا ضرورت ہے؟ بیداری تو نوم ہی سے ہوتی ہے، جواب یہ ہے کہ استیقاظ کا استعمال اور اطلاق کبھی افاقۃ من الغشی پر بھی ہوتا ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ نومہ میں ضمیر کے اضافت کی کیا ضرورت تھی من النوم کہدیتے، کیونکہ ہر شخص اپنی ہی نیند سے بیدار ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے کہ متکلم اس حکم میں داخل نہیں، مخاطب کی نوم مراد ہے، اور اسی وجہ سے احدکم کو بھی ذکر کیا گیا ہے تاکہ اس حکم سے متکلم کا خارج ہونا معلوم ہوجائے۔

## ۵ بَابُ صِفَةِ وُضُوءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

اس باب سے مصنفؒ کی غرض وضوء کی تفصیلی کیفیت بیان کرنا ہے اور یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کس کس طرح وضوء کرنا ثابت ہے، یہ باب غالباً کتاب الطہارت کا سب سے طویل وعریض باب ہے، اس میں مصنفؒ نے نو صحابہ کی روایات ذکر فرمائی ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنفؒ کو بیانِ وضوء کا بڑا اہتمام ہے، اور فی الواقع ہے بھی وہ اہتمام کے لائق، روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کو آپس میں تعلیم وضوء کا بڑا اہتمام تھا۔

**مسانیدِ عثمانؓ** عن حُمران الخ قولہ قال رأیتُ عثمانَ سب سے پہلے مصنفؒ نے اس سلسلہ میں مسانیدِ عثمان کو بیان فرمایا ہے اس کے بعد مسانیدِ علی کو، ان دونوں کی روایات کو مصنفؒ نے مفصلاً ذکر فرمایا ہے وضوء کے اکثر مسائل واختلافاتِ ائمہ انہی دو روایات میں آگئے ہیں قولہ فافرغ علی یدیہ ثلاثاً ظاہر لفظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ دونوں ہاتھوں کو ایک ساتھ دھویا، اور بہت سی روایات میں اس طرح آیا ہے افرغ بیدہ الیمنیٰ علی الیسریٰ جس کا مطلب بظاہر تقدیم[1] الیمنیٰ علی الیسریٰ ہے یعنی پہلے دائیں ہاتھ کو دھو کر پھر اس سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا، اس صورت میں غسل یدین علی التعاقب ہوگا ابن دقیق العیدؒ لکھتے ہیں ان دونوں صورتوں میں کونسی صورت افضل ہے فقہاء کا اس میں اختلاف ہے۔

ابتداءِ وضوء میں غسلِ یدین عند الجمہور سنت ہے، اور ظاہریہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، ابتداء وضوء میں غسل یدین کا ذکر احادیثِ مرفوعہ فعلیہ میں تو بکثرت وارد ہوا ہے، جیسا کہ احادیث الباب میں آپ

---

[1] اس لئے کہ بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنے کے لئے جب دائیں ہاتھ کو پانی میں داخل کیا تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں دایاں ہاتھ پہلے دھلا۔ اور اگر یہاں ادخالِ یدفی الاناء کے بجائے اصغاءِ اناء والی صورت مراد لیں تو پھر تقدیم الیسریٰ علی الیمنیٰ لازم آئے گا جس کا کوئی قائل نہیں، اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ وضوء میں پانی استعمال کرنے کے دو طریقے ہیں، ادخالِ ید فی الاناء، اصغاءِ اناء، پہلی صورت حوض یا بڑے برتن میں چلتی ہے اور دوسری چھوٹے برتن میں، مزید یہ کہ ابن رسلان شارحِ ابوداؤد نے لکھا ہے کہ پہلی صورت میں پانی متوضی کی دائیں جانب ہونا چاہئے، اور دوسری صورت میں بائیں جانب۔ سبحان اللہ! ہماری شریعت کیسی جامع ہے کہ اس میں ہر چیز کا طریقہ اور تفصیل موجود ہے جیسا کہ ایک حدیث میں ہے لیلہا ونہارہا سواء۔

دیکھیں گے، اس سلسلہ میں کوئی حدیثِ قولی ہے یا نہیں؟ علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ نے لکھا ہے کہ مجھے اس مسئلہ میں کوئی قولی حدیث یاد نہیں، اور حدیث الاستیقاظ من النوم غسلِ یدین کے سلسلہ میں گو قولی حدیث ہے، لیکن اس حدیث کو سننِ وضوء سے قرار دینے میں علماء کا اختلاف ہے جس کی بحث اس سے پہلے باب میں گذر چکی۔

قولہ ثم تمضمض واستنثر مضمضہ کے لغوی معنی ہیں تحریك الماء فی الفم یا مطلق تحریک، چنانچہ کہا جاتا ہے مَضْمَضَ النُّعاسُ فی عینیہ ای تحرك یعنی فلاں شخص کے آنکھوں میں نیند پھر رہی ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی حقیقت ادخال الماء فی الفم ہے، پھر فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ مضمضہ کے لئے منہ میں پانی لینے کے بعد إدارۃ الماء بھی شرط ہے یا نہیں، جمہور علماء اس کے قائل نہیں ہیں، بعض قائل ہیں، اسی طرح منہ میں پانی لینے کے بعد اس کا مَج یعنی باہر گرانا بھی عند الجمہور ضروری نہیں ہے، بلکہ اگر اس کو نگل لے تو مضمضہ کا تحقق ہو جائے گا، ہاں! بعض فقہاء اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

ترتیب کا تقاضا یہ تھا کہ مضمضہ کے بعد استنشاق کا ذکر ہوتا چنانچہ بعض نسخوں میں بجائے استنثر کے استنشق ہے جیسا کہ حاشیہ پر نسخہ کی علامت بنا کر لکھا ہوا ہے، اور یہاں پر مراد یہ ہے استنثر ای بعد الاستنشاق اسلئے کہ ذکرِ استنثار مستلزم ہے استنشاق کو، جمہور کی رائے یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے، استنشاق کہتے ہیں ادخال الماء فی الانف کو، اور استنثار اس کی ضد ہے لیکن اس میں ابن الاعرابی اور ابن قتیبہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں استنثار کے معنی بھی استنشاق ہی کے ہیں، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ صحیح جمہور کا قول ہے، لیکن احقر کہتا ہے کہ مُغرّب اور المصباح المنیر دونوں میں استنثار کی تفسیر استنشاق کے ساتھ کی ہے۔

## مضمضہ واستنشاق کے حکم میں اختلافِ علماء

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ مضمضہ اور استنشاق کے حکم میں اختلاف ہے، امام مالکؒ وامام شافعیؒ کے نزدیک وضوء اور غسل دونوں میں دونوں سنت ہیں اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ وامام زہریؒ کا، اور امام احمدؒ کے نزدیک مشہور قول کی بناء پر یہ دونوں دونوں میں فرض ہیں اور داؤد ظاہری کے نزدیک استنشاق وضوء اور غسل دونوں میں واجب ہے اور مضمضہ دونوں میں سنت ہے، اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے، اور تیسری روایت امام احمدؒ کی مثل جمہور کے ہے، اور حنفیہ کے یہاں وضوء اور غسل میں فرق ہے، وضوء میں دونوں سنت اور غسل جنابت میں دونوں واجب ہیں، مضمضہ واستنشاق کے یہ اختلافات مع دلائل کے باب السواك من الفطرۃ میں گذر چکے ہیں

## مضمضہ واستنشاق کی کیفیت میں مذاہبِ ائمہ

جاننا چاہئے کہ یہاں پر ایک اختلاف اور ہے یعنی مضمضہ اور استنشاق کا طریقہ اور کیفیت، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اس سلسلہ میں دو باب قائم کئے ہیں، ایک مضمضہ اور استنشاق کے بیانِ حکم کیلئے

اور دوسرا باب مستقلاً بیانِ کیفیت کیلئے، اختلاف اسمیں یہ ہو رہا ہے کہ مضمضہ اور استنشاق میں وصل اولیٰ ہے یا فصل[1]، نیز یہ کہ دونوں بمابر واحد کئے جائیں یا دونوں کیلئے الگ الگ پانی لیا جائے، فعندنا و مالک علی الاشہر الفصل اولی وعن الشافعی واحمد روایتان والاشہر عنہما الوصل۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں ہمارے یہاں اس مسئلہ میں پانچ قول ہیں جن کو میں اپنے لفظوں میں حفظ کی سہولت کے لئے اس طرح تعبیر کیا کرتا ہوں، پہلا قول الوصل بثلاث غرفات یعنی ایک چلو میں پانی لے کر اس کے بعض حصہ سے مضمضہ اور بعض سے استنشاق کیا جائے، پھر اسی طرح دوسری اور تیسری مرتبہ کیا جائے، دوسرا قول الوصل بغرفۃ واحدۃ یعنی ایک چلو میں پانی لے کر پہلے مضمضہ اور پھر اسی پانی سے استنشاق، اسی طرح اس بچے ہوئے پانی سے دوسری اور تیسری مرتبہ کیا جائے، گویا وصل کے دو طریقے ہوئے، بثلاث غرفات اور بغرفۃ واحدۃ، پھر فصل کی ان کے یہاں تین صورتیں ہیں، ۱- الفصل بغرفۃ واحدۃ جس کا مطلب یہ ہے کہ غرفۂ واحدہ سے پہلے تین بار مسلسل مضمضہ کیا جائے اور پھر باقی پانی سے تین بار مسلسل استنشاق کیا جائے، ۲- الفصل بغرفتین یعنی ایک غرفہ پانی سے پہلے تین بار مضمضہ کر لیا جائے، پھر دوسرے غرفہ سے تین مرتبہ استنشاق کیا جائے، ۳- الفصل بست غرفات یعنی تین غرفہ تین بار مضمضہ کے لئے، اور پھر تین غرفہ تین بار استنشاق کے لئے، جس طرح ہمارے یہاں ہوتا ہے اور ہم اور آپ کرتے ہیں، لیکن شافعیہ کے یہاں ان پانچ صورتوں میں سے پہلی صورت یعنی الوصل بثلاث غرفات زیادہ اولیٰ ہے کما قالہ النوویؒ

جاننا چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک وصل کی وہ صورت تو جائز ہے جس میں ماءِ مستعمل کا استعمال لازم نہ آتا ہو، اور جس صورت میں ماءِ مستعمل کا استعمال لازم آتا ہو وہ صورت ناجائز ہے مثلاً اگر کوئی شخص ایک غرفہ سے پہلے مضمضہ اور پھر اسی باقی پانی سے استنشاق کرے تو جائز ہے لیکن ایک چلو میں پانی لے کر اس سے استنشاق کرنے کے بعد اسی پانی سے پھر دوبارہ استنشاق یا مضمضہ کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ایک بار استنشاق کرنے کے بعد چلو میں جو پانی باقی رہ جاتا ہے وہ مستعمل ہو جاتا ہے، جیسا کہ ظاہر ہے

قولہ وغسل یدہ الیمنی الی المرفق یہ غایت جمہور علماء جن میں ائمہ اربعہ بھی ہیں، کے نزدیک مغیا میں داخل ہے اس میں امام زفرؒ و داؤد ظاہری کا اختلاف مشہور ہے وہ کہتے ہیں غایت مغیا سے خارج ہے، اور بعض نے امام مالکؒ کا بھی اس میں اختلاف نقل کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔

## غایت کی دو قسمیں غایتِ اسقاط و غایتِ امتداد

غایت کبھی مغیا میں داخل ہوتی ہے اور کبھی خارج، باب الصوم یعنی آیت کریمہ ثم اتموا الصیام الی اللیل میں خارج ہے اور باب الوضوء میں داخل ہے، قاعدہ اس کا یہ لکھا ہے کہ غایت کی دو قسمیں ہیں

---

[1] فصل کا مطلب یہ ہے کہ مضمضہ سے فارغ ہونے کے بعد استنشاق کیا جائے اور وصل کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کو ساتھ ساتھ کیا جائے اس مسئلہ کو امام ابوداؤدؒ نے آگے چل کر ایک مستقل باب میں ذکر کیا ہے، باب الفرق بین المضمضۃ والاستنشاق۔

غایت الاسقاط اور غایت الامتداد، اول میں غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے اور ثانی میں خارج، غایت الاسقاط وہ کہلاتی ہے جہاں غایت مغیا کی جنس سے ہو کما فی الوضوء اس لئے کہ ید کا اطلاق انگلیوں سے لے کر بغل تک ہوتا ہے، اور یہاں یعنی فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق میں ذکرِ غایت مافوق المرفق کو حکمِ غسل سے ساقط کرنے کے لئے ہے، اگر غایت ذکر نہ کیجاتی تو غسلِ ید ابطاتک ضروری ہوتا اسی لئے اس غایت کا نام غایت الاسقاط رکھا گیا ہے کہ مابعد الغائط کو ساقط کرنے کے لئے ہے اسی کو صاحبِ ہدایہ فرمارہے ہیں اذ لولاھا لاستوعبت الوظیفۃ الکلّ۔ اور غایت الامتداد وہ کہلاتی ہے جو حکم کو بڑھانے اور پھیلانے کے لئے ذکر کیجائے اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں غایت مغیا کی جنس سے نہو جیسے ثم اتموا الصیام الی اللیل میں، اس لئے کہ روزہ کی ابتداء اوّلِ نہار سے ہوتی ہے، اور صوم کے لغوی معنی مطلق امساک کے ہیں خواہ ایک ہی ساعت کے لئے ہو، سو یہاں الی اللیل جو غایت ذکر کی گئی ہے وہ امتداد کے لئے ہے تاکہ امساک کا حکم آخرِ نہار تک ہو جائے، یہاں اگر غایت ذکر نہ کیجاتی تو لازم آتا کہ صوم کا تحقق امساک ساعۃ سے بھی حاصل ہو جائے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ وضوء میں یہ اختلاف مرفقین وکعبین دونوں ہی میں ہے، نیز اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ وضوء میں کعب سے کیا مراد ہے؟ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک کعب نام ہے العظمان الناتیان بین الساق والقدم کا اور ہر رجل میں دو کعب ہوتے ہیں، اس مسئلہ میں روافض کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ ہر رجل میں ایک کعب ہوتا ہے عند معقد الشراک (یعنی قدم کی پشت پر جوتے کا تسمہ باندھنے کی جگہ) وہ وضوء میں اسی کے قائل ہیں کہ پاؤں کو معقد الشراک تک دھویا جائے۔

یہاں پر حافظ ابن حجرؒ سے ایک وہم ہوا وہ یہ کہ انھوں نے امام محمدؒ کی طرف بھی اس قول کو منسوب کر دیا حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، علامہ عینیؒ نے اس کو رد کیا ہے، غالبًا حافظ کو مغالطہ باب الحج کے ایک مسئلہ سے ہوا وہ یہ کہ حدیث میں ہے اذا لم یجد النعلین فلیلبس الخفین ولیقطعھما اسفل من الکعبین امام محمدؒ نے اس مسئلہ میں فرمایا ہے کہ یہاں پر کعب سے مراد معقد الشراک ہے نہ کہ باب وضوء میں۔

## مسحِ رأس کے مباحثِ اربعہ

قولہ ثم مسح رأسہ جاننا چاہئے کہ مسح رأس میں چار بحثیں ہیں، اوّل مقدارِ مفروض۔ ثانی تثلیثِ مسح۔ ثالث مسحِ رأس کے لئے ماءِ جدید کا لینا، رابع کیفیتِ مسح یعنی مسح رأس کا طریقہ کیا ہے۔

## بحث اوّل مقدارِ مفروض

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں فقہاء کے اس میں تیرہ قول ہیں، مشہور ان میں سے تین ہیں، ۱- عند الحنفیہ ربعِ رأس یا مقدار ثلثۃ اصابع من اصابع الید ۲- عند الشافعیہ اس میں دو قول ہیں، ایک ادنی مایطلق علیہ اسم المسح یعنی کم سے کم وہ مقدار جس پر مسح کا اطلاق

ہو سکتا ہو، اگرچہ ایک بال ہی کیوں نہو، دوسرا قول یہ ہے کہ کم از کم ثلاث شعرات، ۳۔ امام مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک مشہور قول کی بناء پر استیعابِ رأس واجب ہے، اور امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ بعض رأس کا مسح کافی ہے اور یہ دو قول ان کے یہاں مردوں کے حق میں ہیں، اور عورتوں کے لئے مقدم رأس کا مسح کرنا کافی ہے، اسی طرح مالکیہ کے یہاں اور بھی اقوال ہیں، چنانچہ بعض مالکیہ کے نزدیک مسح الثلثین ہے، اور بعض کے نزدیک مسح الثلث ہے

حنفیہ کی دلیل مغیرۃ بن شعبہ کی حدیث ہے جو مسلم اور ابو داؤد وغیرہ میں ہے، جس میں ہے مسح علی ناصیتہٖ نیز حضرت انسؓ کی حدیث جو ابو داؤد میں ہے جس میں مسح مقدم رأسہ کے لفظ ہیں، ابن الہمامؒ فرماتے ہیں مقدم رأس اور ناصیہ اور ربع رأس یہ سب ایک ہی ہیں، نیز وامسحوا برؤسکم میں باتبعیض کے لئے ہے، شافعیہ فرماتے ہیں کہ آیتِ وضوء میں مسح رأس مطلقاً مذکور ہے والمطلق یجری علی اطلاقہٖ اس کا ایک جواب اصولیین نے یہ دیا ہے کہ آیتِ وضوء مسح رأس کے بارے میں مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے، اور مجمل پر عمل کے لئے مجملِ یعنی متکلم کی جانب سے بیان ضروری ہے، بغیر بیان کے اس پر عمل ممکن نہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یعنی مسح علی الناصیہ اس مجمل کا بیان ہے، لہٰذا مسح علی الناصیہ فرض ہوگا، رہی یہ بات کہ اس کو مطلق کیوں نہیں کہہ سکتے اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق کی علامت یہ ہے کہ اس کے افراد میں جس فرد کو بھی مکلف اختیار کرے تو مأمور بہ کو ادا کرنے والا سمجھا جائے، اور یہاں پر ایسا نہیں ہے، کیونکہ مطلق مسح رأس کے کئی فرد ہیں، مسح علی الکل، مسح علی الثلثین، مسح علی النصف، مسح علی الثلث، مسح علی الربع، مسح علی الخمس، مسح علی السدس وغیرہ وغیرہ تو دیکھئے اگر کوئی شخص مطلق کے ان افراد میں سے شروع کے چار کو اختیار کرتا ہے تو صرف مامور بہ کا ادا کرنے والا نہ آپ کے نزدیک ہے نہ ہمارے نزدیک بلکہ وہ ان صورتوں میں مامور بہ مع شیٔ زائد کو ادا کرنے والا ہے فلم توجد علامۃ المطلق فثبت ما قلناہ مالکیہ حنابلہ فرماتے ہیں قرآن میں مسح رأس کا حکم ہے واسم الرأس حقیقۃ فی العضو کلہٖ یعنی رأس نام ہے پورے عضو کا، نیز وہ کہتے ہیں وامسحوا برؤسکم میں باتبعیض کے لئے نہیں ہے بلکہ زائدہ ہے، ابن القیم الحنبلیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے بعض رأس کے مسح پر اکتفاء کیا ہو، ہاں! ایسا تو ہوا ہے کہ صرف ناصیہ پر مسح فرما کر باقی مسح کی تکمیل مسح علی العمامہ سے فرمائی۔

**بحث ثانی تثلیثِ مسح** جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح رأس میں توحید ہے، تثلیث مستحب نہیں ہے حضرت امام شافعیؒ وعطاء کے نزدیک تثلیث مستحب ہے، اور ابن العربیؒ نے ابن سیرین کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک مسح رأس مرتین ہے، ایک مرتبہ فرض اور ایک مرتبہ سنت۔

شافعیہ کا استدلال ان روایاتِ مجملہ سے ہے جن میں آتا ہے توضأ ثلاثاً ثلاثاً، وہ کہتے ہیں کہ ان روایات سے بظاہر عموم معلوم ہو رہا ہے، تمام اعضاء اس میں داخل ہیں، نیز حضرت عثمانؓ و علیؓ کی بعض روایات جو ابوداؤد میں آگے آرہی ہیں ان میں تثلیثِ مسح کی تصریح ہے، نیز وہ قیاس کرتے ہیں رأس کو بقیہ اعضاء پر، جمہور کا استدلال روایاتِ مفصلہ سے ہے، جمہور کہتے ہیں روایات مفصلہ قاضی ہیں روایاتِ مجملہ پر اور روایات مفصلہ صحیحہ سے توحیدِ مسح معلوم ہوتا ہے اور جن روایاتِ مفصلہ میں مسح رأس میں تثلیث مذکور ہے وہ متکلم فیہ اور ضعیف ہیں، چنانچہ امام ابوداؤدؒ نے آگے چل کر فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کی احادیث صحیحہ اس بات پر دال ہیں کہ مسحِ رأس صرف ایک مرتبہ ہے، معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ کی جن دو حدیثوں میں تثلیثِ مسح مذکور ہے وہ ضعیف ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ایک کی سند میں عبدالرحمن بن وردان ہے، اور دوسری کی سند میں عامر بن شقیق ہے وھما ضعیفان کما حققہ شیخنا فی البذل، علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں انصاف کی بات یہ ہے کہ تثلیثِ مسح کی احادیث درجۂ اعتبار کو نہیں پہنچی ہیں، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے بھی تثلیث کی روایات پر کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں ولو صح فمحمول علی الاستیعاب لانہا مسحات مستقلات یعنی اول تو تثلیث مسح کی روایات صحیح نہیں ہیں اور اگر صحیح مان لیا جائے تو وہ مؤول ہیں، یعنی وہاں پر تثلیث سے مراد تین بار مستقلاً مسح کرنا نہیں ہے بلکہ مقصود استیعابِ رأس ہے، ایک مشہور حدیث میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء فرمائی جس میں ایک بار مسح رأس مذکور ہے، وضوء پوری کرنے کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا من زاد علی ھذا فقد اساءَ وظلم، حافظ کہتے ہیں یہ روایت توحیدِ مسح پر قوی دلیل ہے، حنفیہ کی طرف سے دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ محمول ہے مسح بماءٍ واحدٍ پر، اور تثلیث المسح بماءٍ واحدٍ ایک روایت میں امام ابوحنیفہؒ سے بھی منقول ہے بخلاف حضرت امام شافعیؒ کے کہ وہ تثلیث مسح بثلثۃ میاہ کے قائل ہیں، نیز شافعیہ کا مسح رأس کو بقیہ اعضاء پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اس لئے کہ مسح کی بناء تخفیف پر ہے بخلاف غسل کے، پھر کیسے ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔

**بحث ثالث تجدیدِ ماء** مسحِ رأس کے لئے تجدید ماء حنفیہ کے یہاں سنت ہے اور شافعیہ و حنابلہ کے یہاں تجدید ماء واجب ہے، اس پر ہم کلام آگے چل کر عبداللہ بن زید بن عاصم کی روایت کے ذیل میں کریں گے۔

**بحث رابع کیفیتِ مسح** جمہور علماء ائمہ اربعہ کے نزدیک مسح رأس کی ابتداء مقدم رأس سے کی جائیگی اور وکیع بن الجراح فرماتے ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے کہ اس کی ابتداء مؤخرِ رأس سے ہوگی، اس پر ابن العربیؒ شرح ترمذی میں فرماتے ہیں لا نعلم احداً قال بہ غیرہ، کہ وکیع بن الجراح

کے علاوہ کسی اور نے اس کو اختیار کیا ہو ہمارے علم میں نہیں ہے، حضرت شیخؒ حاشیۂ کوکب میں تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ عینیؒ نے اس قول کو حسن بن صالح[1] سے بھی نقل کیا ہے، اور تیسرا قول وہ ہے جو حسن بصریؒ سے منقول ہے، البدایۃ من الہامۃ یعنی مسح رأس کی ابتداء وسط رأس سے ہوگی اس طور پر کہ وسط[2] رأس پر ہاتھ رکھ کر اس کو مقدم رأس کی طرف لائے، اور پھر لوٹا کر گردن کی طرف لیجائے، اس مسئلہ کے دلائل عبداللہ بن زید بن عاصم کی حدیث کے ذیل میں آئیں گے۔

فائدہ:- جاننا چاہئے کہ صاحب منیہ اور صاحب محیط نے مسح رأس کا ایک خاص طریقہ لکھا ہے وہ یہ کہ مسح رأس کے وقت میں سباحتین اور ابہامین کو سر سے جدا رکھا جائے تاکہ سباحتین سے باطن اذنین اور ابہامین سے ظاہر اذنین کا مسح کیا جائے، نیز ابتداء مسح میں جب دونوں ہاتھ آگے سے پیچھے کی طرف لیجائے تو اس وقت میں کفین کو بھی سر سے جدا رکھے، صرف دونوں ہاتھوں کی تینوں انگلیاں ملا کر ان سے سر کے بالائی حصہ کا مسح کیا جائے، اور پھر جب استیعاب رأس کے قصد سے دونوں ہاتھوں کو پیچھے سے آگے کی طرف لائے تو اس وقت کفین کو مسح میں استعمال کرے، تاکہ سر کے بالائی حصہ کا مسح انگلیوں سے اور جانبین کا مسح کفین سے ہو جائے، یہ خاص ترکیب ان حضرات نے اس لئے بیان کی ہے کہ اگر دونوں ہاتھوں کو سر پر رکھکر آگے سے پیچھے اور پیچھے سے آگے کی طرف لایا جائے گا تو اس میں ہاتھوں کی تری کا دو بار استعمال ہوگا گویا ماء مستعمل کا استعمال لازم آئے گا، لیکن محقق ابن ہمامؒ نے مسح کی اس خاص شکل کی تردید فرمائی ہے کہ اس کا ثبوت کسی روایت میں نہیں ہے، بلاوجہ تکلف ہے، اس لئے کہ ہاتھوں پر جو تری ہے اس کے تکرار استعمال میں کوئی قباحت نہیں ہے، پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک عضو سے منفصل نہو

قولہ ثم غسل قدمہ الیمنی وظیفۂ رجلین میں اختلاف ہے، جمہور علماء ائمہ اربعہ غسل کے قائل ہیں، اور بعض لوگ مسح رجلین کے قائل ہیں، اس کے لئے مصنفؒ نے آگے چل کر مستقل ترجمہ باب غسل الرجل قائم کیا ہے، تفصیل وہاں آئے گی۔

**شرح حدیث** قولہ لایحدث فیہما نفسہ یعنی جو شخص مذکورہ بالا طریقہ پر وضوء کرنے کے بعد دو رکعت اس طرح پڑھے کہ جن میں اپنے نفس سے باتیں نہ کرے تو اس کے گذشتہ سب

---

[1] ان کو حسن بن حی بھی کہتے ہیں، یہ نسبت الی الجد ہے، دراصل یہ نام اس طرح ہے حسن بن صالح بن صالح بن حی

[2] غالبًا اس کا ماخذ وہ روایت ہے جو آگے ربیع بنت معوذ بن عفراء کی حدیث میں آرہی ہے جس کے الفاظ ہیں ــــــ فمسح الرأس کلہ من قرن الشعر کل ناحیۃ لمنصب الشعر (الحدیث)

گناہ معاف ہوجاتے ہیں۔

اس حدیث میں وساوس کی نفی ہے، یہاں ایک اختلاف تو یہ ہے کہ کونسے وساوس کی نفی مراد ہے وساوسِ اختیاریہ کی یا مطلق وساوس کی، کیونکہ وساوس، دو طرح کے ہوتے ہیں اختیاری اور غیر اختیاری اکثر شراح جس میں امام نوویؒ اور قاضی عیاضؒ بھی ہیں، فرماتے ہیں کہ وساوسِ اختیاریہ کی نفی مراد ہے اس لئے کہ وساوسِ غیر اختیاریہ جن کو خطرات کہتے ہیں وہ اس امت سے معاف ہیں ان اللہ تجاوز عن امتی ما وسوست بہ صدورہا مالم تعمل او تتکلم بہ نیز مطلق وساوس کا نہ آنا آدمی کے اختیار میں نہیں ہے اس پر انسان قادر ہی نہیں ہے لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا، دوسرا قول اس میں وہ ہے جس کو قاضی عیاضؒ نے بعض علماء سے نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث میں مطلق وساوس کی نفی مراد ہے، رہی یہ بات کہ یہ چیز غیر اختیاری ہے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث باب تکلیف و وعید سے نہیں ہے باب وعد اور ترتب ثوابِ مخصوص سے ہے، یعنی وہ فضیلت جو حدیث میں مذکور ہے، ان دو رکعات پر اس وقت مرتب ہوگی جب مطلقاً وساوس نہ آئیں، خصوصی انعام و ثواب کے لئے اس قسم کی قید لگانے میں کوئی اشکال نہیں۔

اور دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ کونسے خیالات مراد ہیں، صرف مایتعلق بالدنیا یا مطلقاً، اس میں قولِ راجح جس کو امام نووی و قاضی عیاض نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ مطلق وساوس مراد ہیں، خواہ وہ امور دنیا سے متعلق ہوں یا امور آخرت سے علاوہ صلوٰۃ کے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مایتعلق بامور الدنیا مراد ہیں۔ اور وہ خیالات جو امور آخرت یا کسی دینی کام سے متعلق ہوں وہ اس میں داخل نہیں ہیں اس لئے کہ حکیم ترمذی کی ایک روایت میں بشیٔ من امور الدنیا کی قید وارد ہے نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے انی لاجھز جیشی وانا فی الصلاۃ کہ حضرت عمرؓ باوجود نماز میں مشغول ہونے کے تجہیز جیش جو امور دین سے ہے اس کا ان کو نماز میں خیال آتا رہتا تھا[1]

حدثنا محمد بن المثنی الخ یہ حضرت عثمان کی مذکورہ بالا حدیث کا طریقِ ثانی ہے، پہلی سند میں حمران سے روایت کرنے والے عطاء تھے، اور اس طریق میں ان سے روایت کرنے والے ابو سلمہ بن عبد الرحمن ہیں قولہ، فذکر نحوہ، ذکر کی ضمیر ابو سلمہ کی طرف راجع ہے، جو طریق ثانی کے راوی ہیں، اور نحوہ کی ضمیر عطاء کی طرف راجع ہے جو طریق اول میں مذکور ہیں، مصنفؒ کی غرض ابو سلمہ اور عطاء دونوں کی روایت کے الفاظ میں جو کمی و زیادتی ہے

---

[1] لیکن حضرت عمرؓ کے اس مقولہ کا دوسرا مطلب بعض علماء نے یہ لیا ہے کہ میں تجہیز جیش میں معروف رہتا ہوں، لیکن نماز کا وقت چونکہ قریب ہوتا ہے اس لئے خیال اور دھیان نماز ہی کا لگا رہتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ نماز پڑھتے ہوئے تجہیز جیش کا خیال لگا رہتا ہے۔

اس کو بیان کرنا ہے، چنانچہ اس روایت میں مضمضہ اور استنشاق مذکور نہیں، پہلی روایت میں مذکور تھا، ابوسلمہ کی روایت میں مسح ثلاثاً ہے عطار کی روایت میں مسح رأسہ مطلقاً ہے تیسرا فرق یہ ہے کہ ابوسلمہ کی روایت میں غسل رجلین کو مجملاً ذکر کیا ہے، اور عطار کی روایت میں دونوں کو الگ الگ ذکر کیا گیا ہے، اور چوتھا فرق یہ ہے کہ عطار کی روایت میں تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من توضأ مثل وضوئی ھذا الخ ابوسلمہ کی روایت میں یہ نہیں ہے، بلکہ اس کے بجائے من توضأ دون ھذا کفاہ ہے، اور پانچواں فرق یہ ہے کہ پہلی روایت میں ثم صلی رکعتین الخ مذکور تھا اس دوسری روایت میں یہ نہیں ہے، یہ وہ پانچ فرق ہیں جو مصنفؒ نے خود ان دونوں روایتوں کے درمیان بیان فرمائے ہیں۔

حدثنا محمد بن داؤد الخ قولہ فاتی بمیضأۃ یہ حدیث عثمان کا تیسرا طریق ہے، اس میں حضرت عثمانؓ کے شاگرد بدل گئے پہلی روایت میں حمران تھے، اس میں ان کے بجائے ابن ابی ملیکہ ہیں، جن کا نام عبداللہ بن عبیداللہ بن ابی ملیکہ ہے، یہ نسبت الی الجد ہے، میضأۃ یعنی وہ برتن جس میں وضوء کے بقدر پانی ہو۔

قولہ فاصغاھا علی یدہ الیمنیٰ یعنی بائیں ہاتھ سے اس برتن کو جھکا کر دائیں ہاتھ پر پانی ڈالا اس کا مقتضی یہ ہے کہ ماء وضوء کا برتن متوضی کی بائیں جانب ہونا چاہئے، ابن رسلان لکھتے ہیں کہ اگر وضوء کا برتن چھوٹا ہو جس کو ہاتھ سے جھکا سکتے ہوں تو برتن کو بائیں طرف رکھا جائے تاکہ غسل یدین میں ابتداء بالیمین ہو سکے اور اگر پانی بڑی چیز میں ہے جس کو ہاتھ سے جھکا نہیں سکتے تو پھر وہ متوضی کی دائیں جانب ہونا چاہئے تاکہ دائیں ہاتھ کو پہلے اس کے اندر دھو کر پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال سکے، قولہ فمسح برأسہ واذنیہ اس حدیث میں مسح اذنین مذکور ہے پہلی حدیث میں مذکور نہ تھا، غالباً وہ راوی کا اختصار ہوگا، حدیث تو دونوں حضرت عثمانؓ ہی کی ہیں، لیکن اس کے طرق مختلف ہیں، ایک حدیث کو متعدد طرق سے اس لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے تاکہ مضمون یا الفاظ میں اگر رواۃ کا اختلاف ہو تو وہ سامنے آجائے۔

## مسح اذنین میں مسائل خلافیہ

مسح اذنین میں چار بحثیں اختلافی ہیں، اول وظیفۂ اذنین کیا ہے، مسح یا غسل، ثانی واجب ہے یا سنت، ثالث مسح اذنین کے لئے تجدید ماء مسنون ہے یا نہیں، رابع اذنین مستقل عضو ہیں یا جزء راس ہیں۔

بحث اول، ائمہ اربعہ کے نزدیک وظیفۂ اذنین مسح ہے، اور داؤد ظاہریؒ وامام زہریؒ کے نزدیک ان کا وظیفہ غسل ہے، اور شعبی اور حسن بن صالح کے نزدیک اذنین کا حکم غسل اور مسح دونوں ہے، ما اقبل من الاذنین یعنی کانوں کا وہ حصہ جو چہرہ کی طرف ہے (جس کو باطن اذنین بھی کہتے ہیں) اس کا غسل ہوگا غسل وجہ کے ساتھ۔ اور ما ادبر من الاذنین کا مسح ہوگا مسح اذنین کے ساتھ، اور چوتھا قول اس میں اسحٰق بن راہویہ کا ہے، وہ یہ کہتے ہیں

کہ اذنین کا حکم ہے تو مسح ہی، لیکن ما اقبل من الاذنین کا مسح غسل وجہ کے ساتھ اور ما ادبر من الاذنین کا مسح مسح رأس کے ساتھ ہوگا۔

بحث ثانی، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح اذنین سنت ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک واجب ہے،

بحث ثالث، امام شافعیؒ[1]، امام مالکؒ، امام احمدؒ تینوں کے نزدیک مسح اذنین کے لئے تجدید ماء مسنون ہے، اور حنفیہ کے یہاں مسنون یہ ہے کہ مسح اذنین بماء الرأس ہو، چنانچہ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح اذنین کے لئے تجدید ماء ثابت نہیں[2] ہے۔ اسی طرح اس باب کی آخری حدیث الاذنان من الرأس ہماری دلیل ہے، اور وہ حضرات اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا ثابت نہیں جیساکہ اس کی تفصیل اس حدیث کے ذیل میں آخر باب میں آئے گی، اور بعض نے اس کا جواب یہ دیا کہ الاذنان من الرأس کا مطلب یہ ہے کہ انہما ممسوحان لا مغسولان، یعنی سر کی طرح کان بھی اعضاء ممسوحہ میں سے ہیں اور یہ مطلب نہیں کہ یہ سر کا جزء ہیں لہٰذا تجدید ماء کی ضرورت نہیں، (قالہ ابن عبد البر فی الکافی) نیز حدیث تکفیر الوضوء بھی حنفیہ کی دلیل ہے ع

سوال یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں تجدید ماء مستحب بھی ہے یا نہیں؟ اس میں ہمارے فقہاء کا اختلاف ہے، مراقی الفلاح میں تو مستحب[3] لکھا ہے اور فتح القدیر میں لایستحب لکھا ہے اور یہی علامہ شامیؒ کی بھی تحقیق ہے اور یہی حضرت گنگوہیؒ کی رائے ہے، چنانچہ کوکب میں اس کو لاباس بہ لکھا ہے

بحث رابع، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک الاذنان من الرأس، اور امام شافعیؒ کے نزدیک عضوان مستقلان

ع چنانچہ امام نسائی نے اس پر باب باندھا ہے باب مسح الاذنین مع الرأس وما یستدل بہ علی انہما من الرأس

---

[1] امام شافعیؒ کا یہ مسلک متن ابو شجاع اور اس کی شرح اور انوار ساطعہ ص۱۰ میں اسی طرح لکھا ہے، اور امام مالکؒ کا یہ مسلک انوار ساطعہ ص۱۸ ارشاد السالک اور کتاب الکافی ص۱۴۱ لابن عبد البر میں لکھا ہے اور امام احمدؒ کا یہ مذہب الروض المربع اور انوار ساطعہ ص۲۴۲ میں لکھا ہے۔

[2] لیکن متن ابو شجاع کے حاشیہ میں بحوالۂ حاکم ایک حدیث نقل کی ہے جس میں تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح اذنین کے لئے ماء جدید لیا، ونصہا هكذا روى الحاكم من حديث عبد الله بن زيدؓ في صفة وضوئه صلى الله عليه وسلم انه توضأ ومسح اذنيه بماء غير الماء الذي مسح به الرأس قال الحافظ الذهبي صحيح

[3] جاننا چاہئے کہ جس طرح صاحب مراقی الفلاح نے مسح اذنین کے لئے تجدید ماء کو مستحب لکھا ہے اسی طرح صاحب درمختار کے کلام سے بھی استحباب مفہوم ہوتا ہے لیکن علامہ شامیؒ نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ متون احناف میں مسح اذنین بماء الرأس کے سنت ہونے کی تصریح ہے اور یہی انھوں نے صاحب ہدایہ اور صاحب البدائع سے بھی نقل کیا ہے اور پھر آگے چل کر وہ لکھتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہوگیا کہ سنت عدم تجدید ہے تو پھر تجدید ماء کو مستحب کیسے کہہ سکتے ہیں، خلاف سنت (بقیہ ص آئندہ)

اور داؤد ظاہری و امام زہریؒ کے نزدیک الاذنان من الوجہ یعنی اذنین چہرہ کا جزء ہیں:
امام شافعیؒ دلیل میں یہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح اذنین کے لئے نیا پانی لیا، لہذا وہ مستقل عضو ہوئے اور حدیث الاذنان من الراس کو مرفوعاً ثابت نہیں مانتے کہتے ہیں کہ موقوف ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل اس باب کی آخری حدیث کے ذیل میں آئے گی، اور امام مالکؒ و احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ وہ جزء راس ہیں، لیکن تجدید ماء مسح اذنین کے لئے اس لئے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اور داؤد ظاہری و امام زہریؒ دلیل میں یہ پیش فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سجدہ میں یہ دعاء ثابت ہے سجد وجہی للذی خلقہ وشق سمعہ وبصرہ اس حدیث میں سمع اور بصر دونوں کی اضافت وجہ کی طرف کی گئی ہے، لہذا سمع وبصر چہرہ کا جزء ہوئے (کذا فی المنہل)

قولہ نغسل بطونہما وظہورہما یہاں پر غسل سے مراد مسح ہے، اس لئے کہ یہ جملہ تفسیر ہے فسمح برأسہ واذنیہ کی، اور غسل کا اطلاق مسح پر ثابت ہے، لہذا داؤد ظاہری اور امام زہری اس لفظ سے اپنے مسلک پر استدلال نہیں کر سکتے، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ ان دونوں کے یہاں غسل اذنین تو چہرہ کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ مسح راس کے وقت، اور یہاں ذکر چل رہا ہے مسح راس کا۔

## تثلیثِ مسح سے متعلق امام ابوداؤدؒ کی رائے

قال ابوداؤد احادیث عثمان الخ چونکہ ماقبل میں حدیثِ عثمان کے ایک طریق میں ومسح راسہ ثلاثاً آیا تھا، اس لئے یہاں مصنفؒ اس پر تنبیہ فرما رہے ہیں وہ یہ کہ حضرت عثمان کی جتنی صحیح احادیث وضوء کے بارے میں مروی ہیں، وہ سب اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مسح راس ایک مرتبہ ہے لہذا حضرت عثمانؓ کی جس حدیث میں اس کے خلاف ہوگا وہ غیر صحیح ہوگی۔

قولہ فانہم ذکروا الوضوء الخ یہاں سے مصنفؒ اپنے دعوے کو ثابت کر رہے ہیں، مصنفؒ کا دعویٰ یہ ہے کہ حضرت عثمان کی تمام احادیثِ صحیحہ توحید مسح پر دال ہیں، اب یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیسے؟ جب کہ ان کی اکثر احادیث مسح راس کے بارے میں مطلق ہیں، مرۃً کی ان میں قید نہیں، جواب، یہ اس لئے کہ جب راوی بقیہ اعضاء کے ساتھ بالتفصیل ثلاثاً ثلاثاً کہہ رہا ہے اور جب وہ مسح راس پر پہنچتا ہے تو صرف مسح براسہ کہتا ہے سو اگر مسح راس بھی تین بار ہوتا تو راوی یہاں بھی ثلاثاً کہتا السکوت فی محل البیان یفید الحصر اس سے معلوم ہوا مسح راس ایک بار ہے۔

---

(بقیہ گذشتہ) کام مستحب کیسے ہو سکتا ہے میں کہتا ہوں کہ یہی وجہ ہے کہ ہمارے حضرت گنگوہیؒ نے اس کو صرف مباح لکھا ہے۔

تنبیہ :- حضرت عثمانؓ کی ایک گذشتہ روایت اور ایک آئندہ آنیوالی روایت میں مسح رأسہ ثلاثًا کی تصریح ہے، اس بنار پر بعض شراح حدیث کو مصنفؒ کے اس دعوے پر قوی اشکال ہے، پھر اس اشکال کا انھوں نے خود ہی جواب دیا وہ یہ کہ مصنفؒ کی مراد کلیہ سے اکثریہ ہے وللاکثر حکم الکل. حافظ نے ایک دوسرا جواب دیا کہ مصنفؒ کی مراد تمام احادیث، سے ان دو طریق کے علاوہ ہے، یہ دونوں طریق مستثنیٰ ہیں حضرت سہارنپوریؒ بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کے دعوے پر یہ اشکال اس وقت صحیح تھا جب یہ دونوں طریق صحیح ہوتے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ ہر طریق میں ایک راوی ضعیف موجود ہے، ایک میں عبدالرحمٰن بن وردان اور دوسرے میں عامر بن شقیق، فلا اشکال غرضیکہ یہ اشکال اس وقت صحیح تھا جب یا تو مصنفؒ کا دعویٰ عام ہوتا صحاح کی قید اس میں نہ ہوتی یا پھر یہ دونوں روایتیں فی نفسہٖ صحیح ہوتیں۔

حدثنا ھارون بن عبد اللہ الخ ثم مسح رأسہ ثلاثًا اس پر کلام ابھی گذر چکا ہے قال ابوداؤد رواہ وکیع عن اسرائیل قال توضأ ثلاثًا فقط مصنفؒ کی غرض اس سے لفظ مذکور یعنی ومسح رأسہٗ ثلاثًا کی تضعیف ہے، اور وہ اس طرح کے لفظ مذکور کو اسرائیل سے نقل کرنے والے اس سند میں یحیی بن آدم ہیں، مصنفؒ فرمارہے ہیں کہ اس حدیث کو وکیع نے اسرائیل سے یحییٰ بن آدم کے خلاف نقل کیا، وکیع کی روایت میں لفظِ مذکور نہیں ہے بلکہ وہ روایت مجمل ہے، اس میں صرف توضأ ثلاثًا ہے اور وکیع کی روایت یحیٰی کی روایت سے راجح ہے کیونکہ وکیع یحیٰی سے اقوی ہیں، اور دوسرے اس لئے بھی کہ یحیٰی کی روایت عثمان کی احادیثِ صحیحہ کے خلاف ہے، جیساکہ مصنفؒ پہلے فرما چکے ہیں، ہماری اس تشریح سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہ لفظ متن میں قط سکونِ طار کے ساتھ ہے بمعنی فقط، اور تشدید طار کے ساتھ نہیں ہے، جیساکہ کتاب میں لکھا ہے یہ کاتب کی غلطی ہے۔

## مسانید علیؓ

حدثنا مسدد الخ اب تک حضرت عثمانؓ کی روایات چل رہی تھیں، اب یہاں سے حضرت علیؓ کی روایات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، مصنفؒ نے حدیث عثمان کی طرح حدیث علی کو بھی متعدد طرق سے ذکر فرمایا ہے، یہ ہم شروع میں کہہ چکے ہیں کہ اس باب میں مصنفؒ نے نو صحابہ کی روایات کی تخریج کی ہے، اور وہ یہ ہیں، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، عبداللہ بن زید بن عاصمؓ، مقدام بن معدیکربؓ، معاویہ بن ابی سفیانؓ، ربیع بنت معوذ بن عفرار، جد طلحہ، عبداللہ بن عباس، ابو امامہ، چونکہ وضو کے اکثر مسائل مع اختلافات اور دلائل سب گذر گئے ہیں اس لئے اب آگے مصنفؒ کا طرزِ عمل یہ ہے کہ جن جن صحابہ کی روایات کو لینا ہے ان میں سے ہر ایک کو پورا نہیں ذکر کیا بلکہ جس حدیث میں جو نئی سی بات آئی خاص طور سے اس کو لیا، لہٰذا اب ہم بھی آئندہ روایات میں جو بات قابل کلام ہوگی اسی کو لیں گے۔

قولہ عن عبد خیر یہ مخضرمین میں سے ہیں جنہوں نے اسلام اور جاہلیت دونوں کا زمانہ پایا لیکن اسلام حضور کے وصال کے بعد لائے، ایسے ہی شخص کو مخضرم کہا جاتا ہے، حضرت علیؓ کے شاگردوں میں سے ہیں، انھوں نے کافی عمر پائی، بذل میں لکھا ہے کہ ایک شخص نے ان سے دریافت کیا کم اتی علیک؟ آپ کی عمر کیا ہے؟ انھوں نے کہا عشرون ومائۃ سنۃ یعنی ایک سو بیس سال، امام ترمذیؒ نے حضرت علیؓ کی حدیث عبد خیر اور ابو حیہ دو طریق سے ذکر کی ہے، اور امام ابو داؤدؒ نے اس کو عبد خیر، ابو حیہ، زر بن جیش عبد الرحمن بن ابی لیلی اور ابن عباس پانچ طرق سے ذکر کی ہے۔

قولہ وقد صلی یہ نماز صبح کی نماز تھی جیسا کہ اگلی روایت میں آرہا ہے، یہ واقعہ مقام رحبہ کا ہے، جو کوفہ میں ایک محلے کا نام ہے، حضرت علیؓ کا دار الخلافہ کوفہ تھا، وہیں کا یہ واقعہ ہے۔

## صحابۂ کرام میں تعلیم وضوء کا اہتمام

روایت کا مفہوم یہ ہے کہ عبد خیر فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ صبح کی نماز سے فارغ ہو کر ہمارے پاس یعنی ہمارے محلہ میں تشریف لائے اور ہم لوگوں سے وضوء کا پانی منگایا، ہم نے دل میں سوچا کہ یہ وضوء کا پانی کیا کریں گے نماز تو پڑھ چکے ہیں ما یرید الا لیعلمنا یعنی معلوم ہوتا ہے کہ مقصود وضوء کرنا نہیں ہے بلکہ وضوء کا طریقہ تعلیم کرنا ہے، چنانچہ ایک برتن میں وضوء کا پانی لایا گیا، اور اس کے علاوہ وضوء کے غسالہ کے لئے ایک طشت لایا گیا، پھر آگے حضرت علیؓ کے وضوء کرنے کی تفصیل مذکور ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضراتِ صحابۂ کرام کے یہاں وضوء کی تعلیم اور لوگوں کو اس کا طریقہ سمجھانے کا خاص اہتمام تھا، ہم لوگ اس کو معمولی چیز سمجھتے ہیں، ہمارے یہاں بہت سے طلبہ کا حال یہ ہے کہ وہ فقہ کی ادنیٰ کتابیں حتی کہ مشکوٰۃ اور دورۂ حدیث سب پڑھ لیتے ہیں اس کے باوجود ان کو وضوء کا صحیح اور مسنون طریقہ نہیں آتا، طلبہ کو اپنے اساتذہ سے وضوء کا طریقہ سیکھنا چاہئے، ابو داؤد باب غسل الجنابۃ میں ایک روایت آئے گی جس میں یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی عادتِ شریفہ یہ تھی کہ جب غسل جنابت کرتے تو غسل یدین سات بار کرتے، ان کے شاگرد شعبہ بن دینار کہتے ہیں ایک مرتبہ وہ ہاتھ دھو رہے تھے میں بھی سامنے بیٹھا تھا دھونے کی تعداد بھول گئے، مجھ سے پوچھا کہ میں نے کئے مرتبہ دھویا؟ میں نے کہا لا ادری، وہ فرمانے لگے لاام لک وما منعک ان تدری یعنی تیرا ناس ہو کیوں نہیں معلوم، حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ تھا کہ شاگرد جو اساتذہ کی خدمت میں رہتے ہیں وہ اسی لئے تو کہ ان سے مسائل کی باتیں سیکھیں، دین حاصل کریں، محض خدمت تھوڑی مقصود ہے، اس وقت میں بھی یہی کہہ رہا ہوں کہ چھوٹوں کو بڑوں سے، شاگردوں کو اساتذہ سے یہ سب چیزیں سیکھنی چاہئیں، ہر کام سیکھنے ہی سے آتا ہے۔

قولہ فمضمض ونثر من الکف الذی یاخذ فیہ اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ مضمضہ اور استنثار ایک ہی ہاتھ سے کیا، حالانکہ مضمضہ دائیں ہاتھ سے اور استنثار بائیں ہاتھ سے ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں پر نثر سے مراد استنشق ہے، اس کے دو قرینے ہیں، ایک یہ کہ مضمضہ کے بعد استنشاق ہی ہوتا ہے نہ کہ استنثار، دوسرا قرینہ یہ ہے کہ یہاں پر ہے من الکف اور کف سے استنشاق ہوتا ہے نہ کہ استنثار استنثار تو اطراف اصابع سے ہوتا ہے، نیز پہلے گذر چکا کہ ابن قتیبہ وغیرہ کے نزدیک استنثار استنشاق ہی کے معنی میں ہے۔

حدثنا الحسن بن علی الخ قولہ ثم ساق قریبًا من حدیث ابی عوانۃ ساق کی ضمیر زائدہ کی طرف راجع ہے دراصل اس حدیث کا مدار خالد بن علقمہ پر ہے، پھر علقمہ کے متعدد تلامذہ ہیں، پہلے ابو عوانہ آئے تھے، اور یہاں پر ان کے شاگرد زائدہ ہیں مصنفؒ فرمارہے ہیں زائدہ راوی نے حدیث اسی طرح بیان کی جس طرح ابو عوانہ نے کی تھی۔

## سند حدیث میں وہم شعبہ

حدثنا محمد بن المثنی الخ قولہ قال ناشعبۃ قال سمعت مالک بن عرفطۃ، شعبہ خالد کے تیسرے شاگرد ہیں، مگر ان سے غلطی[له] یہ ہوئی کہ انھوں نے اپنے استاذ کا نام بجائے خالد بن علقمہ کے مالک بن عرفطہ بیان کیا، شعبہ کی یہ روایت نسائی میں بھی اسی طرح ہے، امام نسائیؒ نے اپنی عادت مستمرہ کے مطابق فرمایا قال ابو عبد الرحمن ھذا خطأ والصواب خالد بن علقمۃ، اور امام ترمذیؒ نے بھی جامع ترمذی میں اس پر تنبیہ فرمائی ہے اور انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابو عوانہ جو خالد کے دوسرے شاگرد ہیں، ان سے یہ لفظ دونوں طرح مروی ہے عن خالد بن علقمۃ بھی اور عن مالک بن عرفطۃ بھی، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں لکھا ہے ابو عوانہ شروع میں اپنے استاذ کا نام صحیح ذکر کیا کرتے تھے، یعنی خالد بن علقمہ، پھر جب کسی نے ان سے یہ کہا کہ شعبہ تو بجائے اس کے مالک بن عرفطہ کہتے ہیں تو انھوں نے شعبہ کے اتباع میں مالک بن عرفطہ کہنا شروع کردیا، اور یہ کہا شعبۃ اعلم منی۔ ابو داؤدؒ کی اس روایت میں ابو عوانہ

---

[له] یہاں پر شیخ احمد محمد شاکر نے حاشیۂ ترمذی میں ایک قوی اشکال کیا ہے وہ یہ کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ آدمی کو اپنے استاذ کا بھی صحیح نام یاد نہ ہو یہ تو شدید قسم کی غفلت ہے جو شعبہ جیسے راویٔ حدیث بلکہ امام حدیث سے مستبعد ہے لہذا ہوسکتا ہے کہ یہ مالک بن عرفطہ کوئی اور دوسرے راوی ہوں جن سے شعبہ روایت کرتے ہیں، احقر کہتا ہے کہ ان کا اشکال تو اپنی جگہ صحیح ہے لیکن تمام محدثین وہم شعبہ پر متفق ہیں، نیز مالک بن عرفطہ نام کا کوئی راوی کتب اسماء رجال میں ملتا بھی نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

نے اپنے استاذ کا نام صحیح ذکر کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے رجوع[1] سے رجوع کر لیا۔

قال رأیت علیاً اتی بکرسی فقعد علیہ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کرسی کا رواج صحابہ ہی کے زمانے سے ہے، بلکہ مسلم شریف کی ایک روایت میں جو کتاب الجمعہ میں ہے اس میں حضورؐ کے کرسی پر بیٹھنے کی تصریح ہے فاتی بکرسی، حسبت قوائمہ حدیداً، فقعد علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک کرسی لائی گئی پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس پر بیٹھ گئے، راوی کہتے ہیں میں گمان کرتا ہوں کہ اس کے پائے لوہے کے تھے، اور اس پر یہ بھی تفریع کیجا سکتی ہے کہ کرسی کا استعمال زہد کے خلاف نہیں ہے، اور پھر کرسی کا ثبوت تو خود قرآن کریم میں بھی ہے وسع کرسیہ السموات والارض (الآیۃ)

قولہ ثم تمضمض مع الاستنشاق بماء واحد اس روایت میں مضمضہ اور استنشاق کے درمیان وصل سمجھ میں آرہا ہے، شافعیہ کے یہاں تو یہی اولیٰ ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حضرت علیؓ کی وہی حدیث ہے جو اوپر سے ذکر ہوتی چلی آرہی ہے، پہلے طرق میں سے کسی طریق میں اس طرح وارد نہیں ہوا، صرف شعبہ کے طریق میں اس طرح ہے، اور ابھی معلوم ہوا کہ شعبہ سے یہاں ایک اور بھی خطا ہوئی ہے، پس اس کا ثبوت بھی بس ایسا ہی ہے، اکثر رواۃ نے جس طرح نقل کیا ہے اس کو اس پر ترجیح ہوگی، لہذا یہ لفظ شاذ اور مرجوح ہوا، اور اگر صحیح مان لیا جائے تو بیانِ جواز پر محمول ہو سکتا ہے۔

## لفظ حدیث "حتی لما یقطر" کی شرح

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ قولہ ومسح رأسہ حتی لما یقطر یعنی آپ اپنے سر کا مسح (بار بار) کرتے رہے یہاں تک کہ (قریب تھا کہ پانی ٹپکے) مگر نہیں ٹپکا، اس عبارت کا ہم نے جو ترجمہ کیا ہے اول تو اس لئے کہ حتی غایت کے لئے آتا ہے اور غایت وہاں ذکر کیجاتی ہے جہاں پر امتداد ہو، دوسرے اس لئے کہ لما کا استعمال ایسی شئ کی نفی میں کیا جاتا ہے جو متوقع الحصول ہو، یہ مطلب تو وہ ہے جو ظاہر الفاظ کے مطابق اور متبادر الی الذہن ہے۔

لیکن چونکہ احادیث صحیحہ سے توحید مسح ثابت ہوتا ہے نہ کہ تثلیث، اس لئے اس عبارت کی تاویل کیجائیگی کہ حتی بمعنی فا اور لما بمعنی لم ہے ای مسح رأسہ فلم یقطر اور نفی تقاطر اس بات پر دال ہوگی کہ مسح خفیف طریقہ سے کیا، چنانچہ پانی کا کوئی قطرہ نہیں ٹپکا، اور اگر مسح مبالغہ اور تکرار کے ساتھ کیا جائے، خصوصاً بمیاہ جدیدۃ جس کے شافعیہ قائل ہیں تو اس صورت میں تقاطر کا قوی امکان ہے افادہ استاذنا مولانا محمد اسعد اللہ

---

[1] قال الحافظ فی التقریب فی ترجمہ خالد بن علقمہ وکان شعبہ یہم فی اسمہ واسم ابیہ فیقول مالک بن عرفطۃ ورجع ابوعوانہ الیہ ثم رجع عنہ اھ

## مضمونِ حدیث اور اس میں بعض اشکال وجواب

حدثنا عبد العزیز بن یحیی الحرانی الخ

قولہ وقد اھراق الماء یعنی حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں ایک بار حضرت علیؓ میرے پاس تشریف لائے اور اسی وقت پیشاب سے فارغ ہوئے تھے، اور آنے کے بعد وضوء کا پانی منگایا، پس ہم ایک برتن میں ان کے پاس پانی لائے، حضرت علیؓ نے ابن عباسؓ سے فرمایا کہ میں تم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضوء جیسا وضوء کر کے نہ دکھاؤں،، انھوں نے عرض کیا ضرور۔

یہاں پر دو اشکال ہیں، ایک تو یہ کہ اس حدیث میں پیشاب پر پانی کا اطلاق کیا گیا ہے، حالانکہ طبرانی کی ایک روایت میں ہے، لا یقول احدکم اھرقت الماء ولکن یقول ابول یعنی کوئی شخص پیشاب کے لئے اھرقت الماء کا لفظ نہ استعمال کرے بلکہ صاف کہے ابول۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حدیث الباب صحیح ہے اور طبرانی کی مذکورہ بالا حدیث ضعیف ہے۔ بلکہ شراح نے تو یہ لکھا ہے کہ یہ کنایہ ہے بول سے، پس اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پیشاب وغیرہ کو بطریق کنایہ ذکر کرنا اولیٰ ہے۔ قلت وھذا کمایقال ماخرج من السبیلین۔

دوسرا اشکال یہاں پر یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا ابن عباسؓ سے یہ فرمانا کہ کیا میں تمہیں حضور کے وضوء جیسا وضوء کر کے نہ دکھاؤں، اور پھر ابن عباسؓ کا اس پر یہ فرمانا کہ ہاں! ضرور دکھایئے، کیا ابن عباسؓ نے براہ راست حضور کو کبھی وضوء کرتے نہیں دیکھا تھا، ظاہر ہے سینکڑوں دفعہ دیکھا ہوگا، اور صرف وضوء ہی کیا انھوں نے تو ایک مرتبہ ساری رات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گذاری اور آپ کی عبادت کے معمولات رات بھر جاگ کر دیکھے، جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی مراد یہ تھی کہ میں تم کو حضور کی ایسی وضوء کر کے نہ دکھلاؤں جو نئی طرح کی ہو اور تم نے کبھی نہ دیکھی ہوگی، اس پر انھوں نے فرمایا کہ ہاں! دکھلایئے، چنانچہ آگے چل کر حضرت علیؓ نے وضوء کا جو طریقہ بیان کیا ہے وہ بہت الوکھا تھا، اس میں بہت سی باتیں مشہور روایات کے خلاف ہیں۔

قولہ فضرب بھا علی وجھہ یعنی حضرت علیؓ نے دونوں ہاتھ میں پانی لے کر اس کو چہرہ پر مارا جس کو چھپکہ مارنا کہتے ہیں، اس میں اشکال کی بات یہ ہے کہ وضوء میں چہرہ پر زور سے پانی ڈالنا جس کو لطم کہتے ہیں خلاف ادب ہے جیسا کہ فقہاء نے لکھا ہے، سو اس کا کیا جواب ہے؟ اور حد تو یہ ہے کہ ابن حبان جیسے محدث نے اس حدیث پر اسی لفظ کی وجہ سے ترجمہ قائم کر دیا باب استحباب صک الوجہ بالماء ابھی ہم نے کہا تھا کہ اس حدیث میں بہت سی نئی چیزیں آئیں گی یہ بھی ان ہی میں سے ہے، اب اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ضرب الماء کنایہ ہے صب الماء سے، اور ضرب کے متبادر معنی مراد نہیں، یا یوں کہا جائے کہ یہ لفظ شاذ ہے، معروف اور مشہور روایات کے خلاف ہے لہذا قابل عمل نہیں یا پھر آخری جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے بیان جواز کے لئے گاہے ایسا بھی کیا ہو، صرف خلاف ادب ہی تو ہے حرام نہیں ہے

## مسح اذنین میں اسحق بن راہویہ کا مستدل اور اس پر کلام

قولہ ثم القمہما ابہامیہ ما اقبل من اذنیہ یہ ایک دوسری نئی بات آئی وہ یہ کہ حضرت علیؓ نے غسلِ وجہ کے ساتھ اپنے دونوں انگوٹھوں کو کانوں کا لقمہ بنایا یعنی جس طرح لقمہ کو منہ میں داخل کرتے ہیں اسی طرح ابہامین کو اذنین میں داخل کیا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ نے ما اقبل من الاذنین کا مسح غسل وجہ کے ساتھ فرمایا، جیسا کہ اسحق بن راہویہ کا مذہب ہے جمہور کی جانب سے اس کا جواب بھی یہی ہوگا کہ آپ نے احیانًا بیانِ جواز کے لئے ایسا کیا، ورنہ مسنون طریقہ تو وہی ہے جو روایاتِ کثیرہ وشہیرہ میں آتا ہے، علامہ شوکانیؒ نے لکھا ہے کہ یہ حدیث مسح اذنین کے بارے میں حسن بن صالح اور شعبی کے مسلک کی دلیل ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ ما اقبل من الاذنین کا وظیفہ غسل ہے اس کو چہرہ کے ساتھ دھویا جاتے، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کی تردید فرمائی ہے کہ صرف تر انگوٹھے کانوں میں داخل کرنے سے غسلِ اذنین ثابت نہیں ہوتا، بلکہ مسح ثابت ہوتا ہے لہٰذا یہ حدیث اسحق بن راہویہ کی دلیل ہوئی نہ کہ شعبی وحسن بن صالح کی، مسح اذنین کے اختلافات قریب میں گذر چکے۔

قولہ ثم اخذ بکفہ الیمنی قبضۃ من ماء فصبہا علی ناصیتہ یہ اس حدیث میں ایک تیسری نئی بات آئی وہ یہ کہ حضرت علی نے تین بار غسلِ وجہ فرمانے کے بعد چوتھی مرتبہ دائیں ہاتھ کی چلو میں پانی لے کر اس کو پیشانی پر رکھ چھوڑا جو آپ کے چہرہ پر اتر آیا، اشکال ظاہر ہے کہ یہ تثلیث غسل پر زیادتی ہے جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

## امام بخاریؒ کا اس حدیث پر نقد اور اس پر حضرتؒ کا اشکال

اس کا اور گذشتہ وآئندہ آنے والے سب اشکالات کا ایک مشترک جواب تو یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے، چنانچہ منذریؒ کہتے ہیں وفیہ مقال امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تو اس پر انھوں نے اس حدیث کی تضعیف کی،

---

لہ حضرتؒ نے بذل میں اس حدیث کی تضعیف پر اشکال کیا ہے کہ جب اس حدیث کی سند کے تمام رواۃ ثقات ہیں، تو پھر ضعیف کیوں ہے، حضرتؒ نے بذل میں تضعیف والے جواب کو نہیں اختیار فرمایا بلکہ تاویل کا پہلو اختیار فرمایا ہے، لیکن احقر عرض کرتا ہے کہ اہلِ اصول نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ثقاہتِ رواۃ صحتِ حدیث کو مستلزم نہیں، صحت حدیث کے لئے اور بھی دوسری شرطیں ہیں جن کے مفقود ہونے سے باوجود رجال کے ثقہ ہونے کے حدیث ضعیف ہوسکتی ہے۔ اس حدیث میں بہت سی باتیں خلاف معہود اور شاذ ہیں، اس بناء پر اس کو ضعیف کہنا درست ہوگا ویسے بھی حضرات امام بخاری ناقدینِ فن میں سے ہیں

دوسرا جواب اس اشکال کا یہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے اپنی پیشانی پر جو پانی ڈالا یہ تکمیلِ وضوء کے طور پر نہیں بلکہ یہ تبریداً تھا، یعنی محض چہرہ کو ٹھنڈک پہنچانے کے لئے، اور امام نوویؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ ہو سکتا ہے پیشانی کا بالائی حصہ تین بار میں اچھی طرح تر نہوا ہو اس لئے اس کی تکمیل میں آپ نے ایسا کیا، اور بعض نے کہا کہ یہ جو چوتھی مرتبہ آپ نے مقدم رأس پر پانی ڈالا تھا یہ اصل ہے، فقہاء کے اس قول کی کہ آدمی کو چاہئے کہ چہرہ دھوتے وقت پیشانی کے ساتھ مقدم رأس کا بھی کچھ حصہ دھولے استیعابِ وجہ کے قصد سے

## حدیث سے مسح رجلین پر استدلال اور اسکے جوابات

قولہ فضرب بہا علی رجلہ وفیہا النعل یعنی حضرت علیؓ نے بغیر جوتے نکالے پاؤں کو اس طرح دھویا کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور پھر پاؤں کو ہاتھ سے مل لیا، پھر ایک لپ پانی دوسرے پاؤں پر اسی طرح ڈال کر کیا، یہاں پر اشکال یہ ہے کہ ہر ایک پاؤں کو صرف ایک لپ پانی سے دھو رہے ہیں باوجودیکہ پاؤں جوتے کے اندر ہیں، جوتے سے باہر نہیں نکالا تو ایسی صورت میں غسل قدمین کا تحقق کیسے ہو سکتا ہے جب کہ پانی کی مقدار بھی قلیل ہی ہے، اسی لئے بعض نے اس سے مسح قدمین پر استدلال کیا ہے، اس اشکال کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، ایک جواب ابھی قریب میں اوپر گذرا کہ حدیث ضعیف ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ غسلِ رجلین کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ و علیؓ کی روایات مختلف ہیں، بعض سے غسل ثابت ہوتا ہے اور بعض سے مسح، اور حال یہ ہے کہ روایاتِ صحیحہ کثیرہ سے غسل رجلین ثابت ہے، لہٰذا اس روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے، بعض نے نسخ کا جواب دیا ہے کہ احادیث غسل نے آکر احادیث مسح کو منسوخ کر دیا بعض نے جواب دیا کہ بیشک اس حدیث سے مسح ثابت ہو رہا ہے لیکن مسح قدمین پر نہیں تھا بلکہ جوربین پر تھا، گو یہاں پر جوربین مذکور نہیں لیکن ان کی نفی بھی نہیں ہے

قولہ قال قلت وفی النعلین الخ اس میں شراح کا اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ سوال و جواب کن دو شخصوں کے درمیان ہے، اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ سوال ابن عباسؓ اور ان کے شاگرد عبیداللہ خولانی کے درمیان ہے عبیداللہ اپنے استاذ ابن عباسؓ سے بطور تعجب دریافت کر رہے ہیں کہ کیا انھوں نے باوجود نعلین کے غسل قدمین کیا، انھوں نے کہا ہاں! ایسا ہی کیا، اور یہی سوال و جواب بار بار ہوتا رہا، غالباً منشار تعجب ہے کہ اس سے مسح رجلین کا شبہ ہوتا ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ سوال و جواب حضرت علی و ابن عباسؓ کے درمیان ہے، لیکن اس صورت میں اشکال یہ ہوگا کہ ایک حدیث باب فی الوضوء مرتین میں آرہی ہے جس کے راوی خود

ابن عباسؓ ہیں اور اس میں غسلِ قدمین فی النعلین موجود ہے تو پھر جس مضمون کو وہ خود روایت کر رہے ہیں اس پر تعجب کیوں ہو رہا ہے، اس اشکال سے بچنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ احتمال اول کو اختیار کیا جائے اور یا یہ کہا جائے کہ ابن عباسؓ کو اس وقت اس مضمونِ روایت سے ذہول ہو گیا ہو۔

## قولِ ابوداؤد کی تشریح

قال ابوداؤد وحديث ابن جريج عن شيبة الخ میرے نزدیک یہ قال ابوداؤد خصوصیت رکھتا ہے، مشکل اور مغلق ہے، محتاج توضیح ہے، اس کا حاصل[1] یہ ہے کہ مصنفؒ نے اب تک حضرت علیؓ سے جتنی روایات ذکر کی ہیں ان میں سے کسی طریق میں مسح رأسہ ثلاثا مذکور نہیں ہے، اب یہاں سے مصنفؒ یہ فرما رہے ہیں کہ حدیث علی کا ایک طریق اور ہے جو اب تک کتاب میں نہیں آیا یعنی طریقِ ابن جریج اس کو یہاں تعلیقاً ذکر فرما رہے ہیں اور یہ فرما رہے ہیں کہ ابن جریج کا جو طریق ہے وہ مختلف فیہ ہے، ابن جریج کے بعض شاگردوں نے ان سے مسح برأسہ مرۃ ذکر کیا ہے، اور یہ شاگرد حجاج بن محمد ہیں، اور ان کے بعض شاگردوں نے ان سے مسح برأسہ ثلاثا ذکر کیا اور یہ شاگرد ان کے ابن وہب ہیں، اب مصنفؒ یہاں یہ کہہ رہے ہیں کہ ابن جریج کے ان دو طریق میں حجاج بن محمد کا جو طریق ہے جس میں مسح برأسہ مرۃ مذکور ہے یہ حضرت علیؓ کی گذشتہ روایات کے مطابق ہے، کیونکہ اب تک حضرت علیؓ کی جتنی روایات آئی ہیں ان میں بھی توحیدِ مسح ہی مذکور ہے، لہذا حجاج بن محمد کی روایت راجح ہوگی، ابن وہب کی روایت سے۔

جاننا چاہئے کہ حجاج بن محمد کے طریق میں ابن جریج کے استاذ اور ہیں اور ابن وہب کی طریق میں ابن جریج کے استاذ دوسرے ہیں حجاج بن محمد کی سند اس طرح ہے عن حجاج بن محمد عن ابن جريج عن شيبة

---

[1] مصنفؒ نے حضرت علیؓ کی حدیث مختلف طرق واسانید سے ماقبل میں ذکر فرمائی ہے، لیکن ان میں ابن جریج کے طریق سے کوئی روایت نہیں آئی، نسائی اور بیہقی نے اس کی تخریج کی ہے۔ مصنفؒ تعلیقاً اس روایت کو یہاں ذکر فرما رہے ہیں لیکن طرق ابن جریج میں ان کے شاگردوں کا اختلاف ہے وہ یہ کہ حجاج بن محمد نے تو ان سے مسحِ رأس مرۃً ذکر کیا ہے، اور ابن وہب نے ان سے مسحِ رأس ثلاثاً ذکر کیا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں چونکہ اب تک جتنی احادیث علی کی بیان ہوئی ہیں سب میں مسحِ رأس مرۃً ہے، اس لئے حجاج کی روایت کو ترجیح ہوگی ابن وہب کی روایت پر، لہذا حدیث علی میں صحیح اور راجح مسحِ رأس مرۃً ہوا نہ کہ ثلاثاً، جیساکہ حدیث عثمان میں بھی ایسا ہی ہے کہ صحیح مسحِ رأس مرۃً ہی ہے۔ کما تقدم التصریح بذلک عن المصنفؒ، اس حاشیہ سے مقصود صرف مزید توضیح مقام ہے۔ ۱۲ منہ

عن ابی جعفر عن ابیہ عن جدہ عن علی اور ابن وہب کی اس طرح عن ابن وہب عن ابن جریج عن محمد بن علی بن حسین عن ابیہ عن جدہ عن علی، حجاج کی روایت کی امام نسائی نے تخریج کی ہے اور ابن وہب کی روایت کی بیہقی نے جیساکہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے، اور ابو داؤد کی حضرت علیؓ کی گذشتہ روایات توحیدِ مسح میں حدیث ابن جریج عن شیبہ کے مشابہ ہیں اور حدیث ابن جریج عن محمد بن علی کے مخالف ہیں کیونکہ حدیث ابن جریج عن محمد بن علی میں تثلیثِ مسح مذکور ہے۔

ہماری اس جملہ تقریر سے معلوم ہوا کہ مصنفؒ کے اس کلام میں حدیث ابن جریج عن شیبہ جس کے راوی حجاج بن محمد ہیں وہ مشبہ ہے اور گذشتہ روایاتِ علی مشبہ بہ اور وجہ تشبیہ توحیدِ مسح ہے، اور یہ وجہ شبہ، حدیث ابن جریج عن محمد علی میں جس کو مصنفؒ نے بعد میں ذکر کیا ہے، نہیں پائی جارہی ہے اس لئے وہ مرجوح ہے۔

## ۲۱ مسانید عبداللہ بن زید بن عاصمؓ

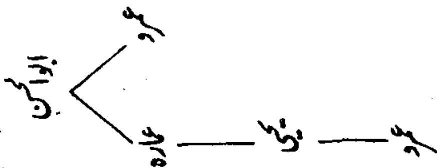
حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ یہاں سے عبداللہ بن زید بن عاصمؓ کی مسانید کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔

## عبداللہ بن زید سے سوال کرنے والے شخص کی تعیین میں اختلافاتِ روایاتؒ

قولہ انہ قال لعبد اللہ بن زید وھو جد عمرو بن یحیی المازنی یعنی عمرو بن یحیی روایت کرتے ہیں اپنے باپ یحیی سے کہ یحیی نے عبداللہ بن زید سے سوال کیا، سوال آگے مذکور ہے ھل تستطیع ان تریني الخ کیا آپ مجھ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وضوء کر کے دکھلا سکتے ہیں۔

ابو داؤد کی اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ عبداللہ بن زید سے وضوء کا طریقہ معلوم کرنے والے یحیی ہیں اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں اس حدیث میں ایک مشہور بحث تو یہ ہے کہ سائل کون ہے؟ اور دوسری بحث یہ ہے کہ وھو جد عمرو بن یحیی میں ضمیر کس کی طرف راجع ہے اور عمرو بن یحیی کا دادا کس کو کہا جارہا ہے؟

اول جواب یہ ہے کہ ابو داؤد کی اس روایت سے تو معلوم ہو رہا ہے کہ سائل یحیی ہیں، اور مؤطا امام محمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل یحیی کے دادا یعنی ابو الحسن ہیں، اور بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل یحیی کے چچا عمرو بن ابی الحسن ہیں، نیز بخاری کی ایک روایت میں ان رجلاً قال لعبد اللہ ہے یعنی سائل رجلِ مبہم ہے اس کی تعیین نہیں، اس کو سمجھنے کے لئے عمرو بن یحیی کا سلسلۂ نسب معلوم ہونا ضروری ہے اور وہ اس طرح ہے۔



حافظ ابن حجرؒ چونکہ شارحِ بخاری ہیں، اس لئے انھوں نے ان مختلف روایات کے درمیان جمع کرتے ہوئے بخاریؒ کی روایت کو اصل ٹھہرایا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان روایاتِ مختلفہ کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ ایک مجلس جس میں ابوالحسن اور عمرو بن ابی الحسن اور یحییٰ تینوں موجود تھے، اس مجلس میں سے عمرو نے عبداللہ بن زید بن عاصمؓ سے سوال کیا، لہٰذا عمرو کی طرف سوال کی نسبت تو حقیقی ہے، اور ابوالحسن کی طرف اس حیثیت سے ہے کہ وہ مجلس کے بڑے تھے، اور یحییٰ کی طرف نسبت اس وجہ سے کر دی گئی کہ وہ بوقتِ سوال مجلس میں موجود تھے۔

## ابوداؤد کی روایت میں ایک وہم اور اس کی تحقیق و تصحیح

دوسری بحث کی تحقیق یہ ہے کہ ابوداؤدؒ کی اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ ھُوَ کی ضمیر عبداللہ بن زید کی طرف راجع ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عبداللہ بن زید بن عاصم عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں حالانکہ یہ واقع کے بالکل خلاف ہے ان کے دادا تو عمارہ ہیں جیسا کہ نقشہ میں مذکور ہے، نیز معلوم ہونا چاہیئے کہ موطا مالک کی روایت کے الفاظ بھی بعینہٖ اسی طرح ہیں لہٰذا یہی اشکال وہاں بھی ہوگا، تحقیق اس سلسلہ میں یہ ہے کہ دراصل اس روایت میں کسی راویؔ[له] سے وہم واقع ہوا ہے، اصل روایت کے الفاظ وہ ہیں جو بخاری شریف میں ہیں ان رجلاً قال لعبد الله بن زید وھو جد عمرو بن یحیی اس روایت سے اشکال ختم ہو جاتا ہے، وہ اس طرح کہ یہاں پر اس روایت میں عبداللہ بن زید صحابی کا کسی سے رشتہ نہیں بیان کیا جا رہا ہے بلکہ سند میں جو رجل مبہم مذکور ہے یعنی سائل اس کی تعیین مقصود ہے کہ وہ رجل سائل عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں، اور سائل کی تحقیق ہمارے یہاں حافظ کے کلام سے پہلے گذر ہی چکی ہے کہ وہ عمرو بن ابی الحسن ہیں، اور عمرو بن ابی الحسن، عمرو بن یحییٰ کے اگرچہ دادا نہیں لیکن دادا کے بھائی تو ہیں جیسا کہ نقشہ سے واضح ہو رہا ہے، فالحمد للہ بخاری کی اس روایت سے صحیح صورتحال معلوم ہو گئی، سند کی مذکورہ بالا تحقیق حضرتؒ نے بذل میں اسی طرح تحریر فرمائی ہے اور ایسے ہی الفیض السمائی میں بھی ذکر کی گئی ہے۔

قولہ فاقبل بھما وادبر یعنی دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا، اور مسح کے وقت یدین کا اقبال اور ادبار کیا، اقبال کے معنی ہیں توجہ الی القبل یعنی پیچھے سے آگے کی طرف آنا، اور ادبار کے معنی ہیں توجہ

---

له شراحِ موطا کا خیال یہ ہے کہ یہ وہم خود امام مالکؒ ہی سے ہوا، امام مالکؒ اس سند کے راوی ہیں انھوں نے جب بھی اس روایت کو نقل کیا، اسی طرح کیا، چنانچہ ابوداؤد کی اس روایت کی سند میں بھی امام مالکؒ ہیں اور بعض اکابر محدثین علماء رجال میں سے اس روایت پر اعتماد کرنے کی وجہ سے غلطی میں مبتلا ہوئے چنانچہ انھوں نے ھُوَ کی ضمیر عبداللہ بن زید ہی کی طرف راجع کی اور یہ کہا کہ عبداللہ بن زید عمرو بن یحییٰ کے نانا ہیں حالانکہ فی الواقع نہ دادا ہیں نہ نانا۔

الی الدبر یعنی آگے سے پیچھے کی طرف جانا، اور بہما میں بآ تعدیہ کے لئے ہے لہذا ترجمہ ہوگا لائے دونوں ہاتھوں کو آگے کی طرف اور لے گئے دونوں ہاتھوں کو پیچھے کی طرف، اگلے جملہ میں اسی اقبال و ادبار کی ترتیب مذکور ہے۔

## کیفیتِ مسح رأس میں دلیلِ جمہور

قولہ بدأ بمقدم رأسہ الخ یعنی مسح راس کی ابتداء سر کے اگلے حصہ سے کی، سر کے اگلے حصہ پر دونوں ہاتھ رکھ کر ان کو پیچھے کی طرف لے گئے یہ تو ادبار ہوا، ثم ردّھما الی المکان الذی بدأ منہ، یہ اقبال ہوا، اس حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ مسح راس کی ابتداء مقدم رأس سے ہوگی جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے، نیز تفسیر راوی سے معلوم ہوا کہ لفظ اقبل بہما گو ذکر میں مقدم ہے، لیکن وجود میں وہ مؤخر ہے، اور ادبر اگرچہ لفظاً مؤخر ہے لیکن وجوداً مقدم ہے، اور اس میں من حیث العربیۃ کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ واؤ ترتیب کے لئے نہیں آتا اور یہاں اقبال ادبار کو واؤ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، ہم نے شروع میں بیان کیا تھا کہ مسح رأس میں چار بحثیں ہیں ان میں ایک بحث کیفیت مسح کی تھی

امام ترمذیؒ نے مسح راس کی کیفیت کے سلسلہ میں دو باب قائم کئے ایک باب میں مسلکِ جمہور یعنی بدایۃ بمقدم الرأس کو بیان فرمایا، اور دوسرے باب میں مستقلاً بدایۃ بمؤخر الرأس کو بیان کیا، اور اس دوسرے باب میں انہوں نے رُبیّع بنت معوّذ بن عفراءؓ کی روایت ذکر فرمائی جو آگے ابوداؤد میں بھی آرہی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں مسح برأسہ مرتین یبدأ بمؤخر رأسہ یہ حدیثِ رُبیّع، وکیع بن الجراحؒ کے مسلک کی دلیل ہے، اور جمہور کی دلیل عبد اللہ بن زید بن عاصمؓ کی یہ حدیث ہے، امام ترمذیؒ نے فرمایا حدیث عبد اللہ بن زید بن عاصم اصح، لہذا حدیثِ ربیع جو جمہور کے خلاف ہے وہ مرجوح اور ضعیف ہے، بظاہر وہ روایت غلط فہمی پر مبنی ہے، روایت کے اصل الفاظ فاقبل بہما وادبر تھے، اقبال چونکہ پہلے مذکور ہے اور ادبار بعد میں کسی راوی نے یہ سمجھا ہوگا کہ جس طرح اقبال لفظاً مقدم ہے شاید وجوداً بھی مقدم ہو، اس غلط فہمی کے پیشِ نظر اس نے روایت اس طرح نقل کی یبدأ بمؤخر رأسہ، اگر اس روایت کو صحیح مان لیا جائے تو یوں کہا جائے گا کہ ممکن ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی وقت مسح کی ابتداء مؤخر رأس سے فرمائی ہو بیانِ جواز کے لئے۔

نیز اس حدیثِ رُبیّع میں ایک چیز اور قابلِ اشکال ہے یعنی مسح برأسہ مرتین یہ بھی بظاہر وہی غلط فہمی ہے کہ راوی نے اقبال و ادبار دونوں کو مستقل شمار کرکے مرتین کہدیا، حالانکہ اقبال و ادبار سے مقصود تکرار نہیں ہے بلکہ استیعابِ رأس مقصود ہے، لہذا اس حدیث میں دو وہم ہوئے۔

حدثنا مسدد الخ قولہ فمضمض واستنشق من کف واحدۃ اس میں دو احتمال ہیں، یا تو یہ کہ اس سے مقصود تخصیصِ کف ہے، یعنی جس ہاتھ سے مضمضہ کیا اسی سے استنشاق کیا یعنی کف یمنیٰ، بخلاف استنثار کے کہ وہ بائیں ہاتھ سے ہوتا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ وحدتِ ماء کو بیان کرنا ہے کہ ایک چلو میں پانی لے کر اسی سے

مضمضہ اور استنشاق دونوں کیا یعنی وصل بین المضمضۃ والاستنشاق کیا، اور یہ ہمارے یہاں بھی جائز ہے گو خلافِ اولیٰ ہے، اس پر تفصیلی کلام باب کی پہلی حدیث کے ذیل میں گذر چکا۔

## مسحِ رأس کے لئے تجدیدِ ماء کی بحث

حدثنا احمد بن عمرو الخ۔ قولہ ومسح رأسہ بماءٍ غیرِ فضلِ یدیہ یعنی مسحِ رأس ماءِ جدید سے کیا، ہاتھوں پر بچی ہوئی تری سے نہیں کیا، مسحِ رأس کے لئے تجدیدِ ماء ضروری ہے یا نہیں باب کی حدیث اول میں اختلافات گذر چکے شافعیہ حنابلہ کے یہاں تجدیدِ ماء ضروری ہے، حنفیہ کے یہاں ضروری نہیں صرف سنت ہے روایاتِ حدیثیہ دونوں طرح کی ہیں، بعض سے تجدیدِ ماء ثابت ہے اور بعض سے نہیں، حنفیہ کے مسلک کے تو ان میں سے کوئی سی بھی خلاف نہیں، کیونکہ ہمارے یہاں دونوں جائز ہیں، لیکن ان میں ایک نوع کی روایات یعنی جن میں تجدیدِ ماء نہیں ہے وہ شافعیہ کے خلاف ہیں، امام نوویؒ فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تجدیدِ ماء والی روایت سے اس بات پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کہ بقیہ تری سے مسحِ رأس جائز نہیں، کیونکہ اس حدیث سے مسحِ رأس کے لئے تجدیدِ ماء کا صرف ثبوت ہو رہا ہے اور اس کا ضروری وشرط ہونا معلوم نہیں ہو رہا نفسِ فعل لزوم پر دلالت نہیں کرتا، امام نوویؒ کی یہ بات قاعدہ اور انصاف کی ہے ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تجدیدِ ماء والی روایت حنفیہ کے خلاف نہیں۔

جاننا چاہئے کہ حدیث الباب یعنی عبداللہ بن زید بن عاصمؓ کی حدیث کے راوی حبّان بن واسع ہیں اور پھر ان سے روایت کرنے والے ایک تو عمرو بن الحارث ہیں جیسا کہ یہاں کتاب میں ہے، اور دوسرے ابن لہیعہ ہیں امام ترمذیؒ نے دونوں طریق کو ذکر کیا ہے، اور ان دونوں کی روایت کے الفاظ مختلف ہیں عمرو بن الحارث کی روایت کے الفاظ تو آپ کے سامنے ہیں یعنی بماءٍ غیرِ فضلِ یدیہ، اور ابن لہیعہ کی روایت کے الفاظ اس طرح ہیں بماءٍ غبر فضل یدیہ، غَبَرَ بمعنی بقی ماضی کا صیغہ ہے، اور فضل یدیہ ماغبر سے بدل واقع ہو رہا ہے اس روایت کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے سر کا مسح باقی رہنے والی تری سے کیا، صرف ایک نقطہ کے فرق سے مضمون برعکس ہو گیا، اب احناف کے لئے تو اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں کیونکہ ہمارے یہاں دونوں طرح جائز ہے لیکن یہ ابن لہیعہ والی روایت شافعیہ کے خلاف ہے، امام ترمذیؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ عمرو ابن الحارث کی روایت اصح ہے اور ابن لہیعہ ضعیف ہیں، لیکن جاننا چاہئے کہ ابن لہیعہ کی روایت کے ہم معنی ایک اور حدیث ابوداؤد میں آگے آرہی ہے یعنی حدیثِ رُبَیِّع بنت معوّذ جس کے الفاظ یہ ہیں مسح برأسہ من فضلِ ماءٍ کان فی یدہ جو حنفیہ کی صریح دلیل ہے، اور جس روایت میں تجدیدِ ماء مذکور ہے اول تو وہ ہمارے خلاف نہیں ہم خود سنیتِ تجدیدِ ماء کے قائل ہیں، اور بعض احناف نے اس کے بارے میں کہا کہ تجدید والی

روایت اس صورت پر محمول ہے جب ہاتھ پر تری باقی نہ رہی ہو، اور اس کے بالمقابل شافعیہ کی جانب سے امام بیہقیؒ نے فضل ماء والی روایت کی توجیہ یہ کی ہے کہ آپ نے مسح راس کے لئے ہاتھ میں پانی لیا، اور پھر اس کو چھوڑ دیا، چھوڑنے کے بعد جو تری ہاتھوں پر باقی رہی اس سے مسح راس فرمایا، سبحان اللہ! جواب ترکی بترکی،

## غسل رجلین میں تثلیث کی قید ہے کہ نہیں؟

قولہ وغسل رجلیہ حتی انقاھما، اب تک روایات میں غسل رجلین کے بارے میں ثلاثاً کا لفظ آتا رہا، اور یہاں بجائے اس کے حتی انقاھما کا لفظ وارد ہے یعنی دونوں پاؤں کو دھوتے رہے یہاں تک کہ ان کو بالکل صاف کر دیا، اس سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ غسل رجلین میں تثلیث کی قید نہیں، بلکہ وہاں پر مقصود انقاء ہے جتنی مرتبہ میں بھی حاصل ہو، چنانچہ مالکیہ کے یہاں ایک قول یہی ہے، اور اس لفظ سے بظاہر ان کی تائید ہو رہی ہے لیکن چونکہ اکثر روایات میں ثلاثاً وارد ہوا ہے اس لئے جمہور نے اسی کو اختیار کیا ہے، دوسرا قول، مالکیہ کے یہاں بھی جمہور کی طرح ہے

## ۴ مسانید مقدام بن معدیکربؓ

حدثنا احمد بن محمد بن حنبل اب یہاں سے مصنفؒ مقدام بن معدیکربؓ کی مسانید کو بیان کرتے ہیں جو اس باب کی روایات کے اعتبار سے چوتھے صحابی ہیں قولہ ثم تمضمض واستنشق اس حدیث میں مضمضہ واستنشاق غسل وجہ اور یدین کے بعد آیا ہے جو ترتیب مسنون کے خلاف ہے لیکن یہاں پر نسخ ابوداؤد مختلف ہیں، بعض نسخوں میں یہ حدیث ترتیب مسنون ہی کے مطابق ہے جیسا کہ حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے، بہر حال اگر ہم اپنے نسخہ کی ترتیب کا اعتبار کریں تو یہ کہا جائے گا کہ یہ روایت شاذ ہے اور روایات شہیرہ صحیحہ کے خلاف ہے، لہذا وہ روایات راجح اور یہ مرجوح ہوگی اور عمل راجح پر ہوتا ہے نہ کہ مرجوح پر، یا اس کو بیان جواز پر محمول کیا جائے ممکن ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گاہے بیان جواز کے لئے ترتیب مسنون کے خلاف کیا ہو، اس لئے کہ اعضاء وضوء کے درمیان ترتیب حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں واجب نہیں، ہاں! البتہ شافعیہ وحنابلہ کے یہاں واجب ہے، وہ حضرات اس کو خلاف مذہب ہونے کی وجہ سے بیان جواز پر محمول نہیں کر سکتے۔ ان کے یہاں اس حدیث کا مرجوح اور شاذ ہونا متعین ہے۔

## ترتیب فی الوضوء میں مذاہب ائمہ اور ان کے دلائل

شافعیہ وحنابلہ وجوب ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ وضوء اسی ترتیب سے کی جو احادیث میں مذکور ہے کبھی اس کے خلاف نہیں کیا، اگر یہ ترتیب واجب نہ ہوتی تو

کبھی تو بیانِ جواز کے لئے اس کو ترک کرتے، جیسا کہ تثلیث صرف سنت ہے، آپ نے بیانِ جواز کے لئے بسا اوقات اس کو ترک کیا ہے۔

نیز حضور کا ارشاد ہے اِبدَاُ بما بدأ اللّٰہ بہ گو یہ حدیث کتاب الحج کی ہے لیکن حکم تو عام ہوگا، لہٰذا جو ترتیب قرآن کریم میں مذکور ہے اس کو اختیار کرنا ضروری ہوگا۔

نیز آیتِ وضوء میں اعضاءِ مغسولہ کے بیچ میں عضو ممسوح کو ذکر فرمایا ہے، ایسا نہیں کیا کہ اعضاءِ مغسولہ سب کے سب ایک طرف ذکر کر دیئے ہوں اور عضو ممسوح کو الگ، تو متجانسین کے درمیان خلافِ جنس کو ذکر کرنا یہ کسی خاص نکتہ اور فائدہ کو مقتضی ہے، ورنہ بلا فائدہ ونکتہ کے عرب لوگ متجانسین کے درمیان تفریق نہیں کرتے تفریق المتجانسین لا یرتکبہ العرب الا لفائدۃ، اور فائدہ اور نکتہ یہاں پر وجوبِ ترتیب کی طرف اشارہ ہے۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ یہ صحیح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء ہمیشہ مرتباً فرمائی ہے، ترتیب کے خلاف کبھی نہیں کیا، لیکن مجرد فعل وجوب پر نہیں دلالت کرتا، اور یہ احادیث میں اعضاء وضوء کے درمیان جو لفظ ثم مذکور ہے (جو ترتیب پر دال ہے) وہ راوی کا لفظ ہے حضور کے کلام میں نہیں، تاکہ اس سے ترتیب پر استدلال کیا جائے، بس زائد سے زائد اتنا کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے وضوء مرتباً فرمائی اور مجرد فعل وجوب کو مقتضی نہیں ہے، اول تو یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ایک ہی ترتیب سے وضوء فرمائی ہے، چنانچہ زیرِ بحث حدیث اس کے لئے شاہدِ عدل ہے۔

نیز آیتِ کریمہ میں اعضاء وضوء کو گو ایک خاص ترتیب سے ذکر کیا گیا ہے، لیکن وہاں پر تعبیر میں حرف واؤ ہے اعضاء وضوء میں سے ایک کا جو دوسرے پر عطف کیا گیا ہے وہ واؤ کے ذریعہ سے ہے جو کہ مطلق جمع کے لئے آتا ہے، البتہ فاء آیتِ وضوء کے شروع میں لائی گئی ہے اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا الآیۃ جس کا تعلق مجموعِ وضوء سے ہے، یعنی یہ کہ وضوء کا تحقق ارادۂ قیام الی الصلوۃ کے بعد ہونا چاہئے تو اس فاء سے قیام الی الصلوۃ اور وضوء کے درمیان ترتیب مستفاد ہو رہی ہے، آپس میں اعضاءِ وضوء کی ترتیب سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

رہی بات تفریق المتجانسین کی، تو یہ ضروری نہیں کہ اس کا نکتہ وہی ہو جو آپ فرما رہے ہیں بلکہ اس کا نکتہ ہمارے نزدیک وہ ہے جو علامہ زمخشریؒ نے بیان کیا وللّٰہ درہ وہ یہ کہ مسح راس کو غسلِ رجلین پر مقدم کرنے میں اشارہ اور تنبیہ ہے اس بات کی طرف کہ غسلِ رجلین میں پانی کم استعمال کیا جائے، اس لئے کہ عام لوگوں کی عادت ہے کہ وہ پاؤں پر زیادہ پانی بہاتے ہیں، جتنا برتن میں بچ جاتا ہے، سب بلا ضرورت پاؤں پر بہا دیتے ہیں، لہٰذا آیتِ کریمہ میں غسلِ رجلین کو ذکر کرنے سے قبل مسحِ راس کو ذکر کیا گیا گویا تقلیلِ ماء کی طرف

اشارہ کیا گیا، مسح میں ظاہر ہے کہ پانی بہت ہی کم خرچ ہوتا ہے، الحمد للہ یہاں تک باب کی ان تین چار حدیثوں میں تقریباً تمام مسائلِ وضوء اختلافی وغیر اختلافی سب آگئے ہیں، ایک دو مسئلے اور ہمارے ذہن میں آرہے ہیں جن کا یہاں ذکر کردینا مقام کے مناسب ہے۔

۱۔ نیت، جمہور علماء و ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طہارتِ صغریٰ وکبریٰ دونوں میں نیت ضروری اور شرط ہے اور احناف کے یہاں صرف سنت یا مستحب ہے، حنفیہ کی دلیل اس سلسلہ میں حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطہور، کے ذیل میں گذر گئی دوبارہ یہاں ذکر کرنے کی حاجت نہیں۔

۲۔ موالاۃ فی الوضوء، ابھی یاد آیا کہ اس سلسلہ میں تو کتاب میں مستقل باب آرہا ہے جس کا عنوان ہے باب فی تفریق الوضوء لہٰذا اس پر کلام وہیں ہوجائے گا۔

## دَلک فی الوضوء میں مسلک مالکیہ کی تحقیق

۳۔ دلک، مالکیہ کے نزدیک وضوء اور غسل دونوں میں دلک یعنی امرار الید علی الاعضاء واجب ہے علامہ دسوقی مالکیؒ الشرح الکبیر کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ غسل کا تحقق بغیر دلک یعنی امرار الید کے ہوتا ہی نہیں، ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ دو چیزیں الگ الگ ہیں افاضۃ الماء اور غسل، بغیر امرار الید کے غسل نہیں کہلاتا بلکہ وہ افاضۃ الماء ہے اور مامور بہ وضوء میں غسل ہے نہ کہ افاضۃ الماء، چنانچہ ان کے یہاں اگر کوئی شخص نہر یا حوض میں غوطہ لگائے اور دلک نہ کرے تو طہارت حاصل نہ ہوگی بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے یہاں حاصل ہوجائے گی۔

ابن عبد البرؒ نے کتاب الکافی میں اسی قول کو امام مالکؒ کا مذہب مشہور لکھا ہے، اور دوسرا قول انھوں نے امام مالکؒ کا یہ لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پانی میں غوطہ لگائے اور دیر تک اس میں ٹھہرا رہے تو یہ بھی کافی ہوجائے گا اگرچہ امرار الید علی الجسد نہ پایا گیا ہو۔

## ائمہ اربعہ کے نزدیک فرائضِ وضوء کی تعداد

صاوی حاشیہ جلالین میں آیت وضوء کے ذیل میں لکھا ہے کہ فرائضِ وضوء حنفیہ کے یہاں صرف چار ہیں جو آیت وضوء میں مذکور ہیں یعنی غَسلِ اعضاءِ ثلثہ اور مسحِ راس اور شافعیہ کے یہاں فرائض وضوء کل چھ ہیں، چار تو وہی فرائضِ قرآنیہ (یعنی جو آیت وضوء میں مذکور ہیں) اور دو اس کے علاوہ نیت اور ترتیب، اور مالکیہ کے نزدیک فرائضِ وضوء سات ہیں، الاربعۃ القرآنیہ اور نیت، موالاۃ، دلک (صاوی) میں کہتا ہوں کہ حنابلہ کے یہاں بھی سات چیزیں فرض ہیں، مثل مالکیہ کے، فرق یہ ہے کہ مالکیہ کے یہاں ساتویں چیز دلک ہے، حنابلہ کے نزدیک بجائے اس کے ترتیب ہے (کما فی زاد المستقنع للحنابلہ)

حدثنا محمود بن خالد الخ قولہ فلما بلغ مسح رأسہ یعنی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضوء کرتے کرتے مسح رأس پر پہنچے تو مسح اس طرح کیا جو آگے مذکور ہے، یہاں پر لفظ مسح مصدر ہے فعل ماضی نہیں، اور منصوب ہے بنار بر مفعولیت کے، اس جملہ میں بندہ کے نزدیک دو احتمال ہیں، اول یہ کہ یہ صحابی راوی حدیث کے الفاظ ہیں، اس صورت میں یہ اصل روایت ہوگی بغیر اختصار کے، جس کو مصنفؒ نے پورا پورا ذکر کر دیا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس جملہ کے قائل مصنفؒ ہیں یعنی مصنف کہہ رہے ہیں کہ مقدام بن معدیکربؓ جب روایت بیان کرتے ہوئے مسح رأس پر پہنچے تو آگے اس طرح ذکر کیا وضع کفیہ علی مقدم رأسہ اس مطلب کا مقتضیٰ یہ ہے کہ مصنفؒ نے روایت ذکر کرنے میں اختصار فرمایا، اور حدیث کے شروع کا حصہ ترک کر دیا کیونکہ اس میں کوئی نئی بات نہیں تھی، اور مصنفؒ ان روایات میں صرف ان زیادات کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو شروع کی روایات مفصلہ میں نہیں ہیں، باقی احتمال اول راجح ہے مراجعت الی الکتب سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

قولہ وضع کفیہ علی مقدم رأسہ فامرهما حتی بلغ القفا اسی طرح کا لفظ آگے چل کر جدّ طلحہ کی روایت میں بھی آرہا ہے، جس کے لفظ ہیں یمسح رأسہ مرۃ واحدۃ حتی بلغ القذال وھو اول القفا۔

## مسحِ رقبہ میں اختلافِ ائمہ

اس لفظ سے بعض علماء نے مسح الرقبہ پر استدلال کیا ہے جو کہ مختلف فیہ مسئلہ ہے، چنانچہ ابن قدامہؒ نے مغنی میں اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے مسح رقبہ کو مستحب لکھا ہے جو کہ امام احمدؒ کی ایک روایت ہے اور حنفیہ کی کتب میں مسح رقبہ کو مستحبات و آدابِ وضوء میں شمار کیا ہے، اور امام شافعی کا قولِ قدیم بھی یہی ہے لیکن امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ مسح رقبہ بدعت ہے لم یثبت عن الشافعی، دوسرے علماء نے امام نوویؒ کا تعقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ بغوی اور رویانی جو ائمہ شافعیہ میں سے ہیں، وہ اس کے استحباب کے قائل ہیں، ہاں! البتہ مسح الرقبۃ امانٌ من الغلّ یوم القیامۃ حدیث ضعیف ہے اور امام نوویؒ نے اس کو موضوع کہا ہے، اس مسئلہ پر مولٰنا عبدالحیٔ لکھنویؒ کا ایک مستقل رسالہ تحفۃ الطلبہ فی مسح الرقبۃ کے نام سے ہے، البتہ مسح الحلقوم کا کوئی قائل نہیں حافظ ابن قیم فرماتے ہیں جیسا کہ منہل میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح عنق میں قطعاً کوئی حدیث ثابت نہیں۔

حدثنا محمود بن خالد یہ مقدام بن معدیکربؓ کی حدیث کا ایک اور طریق ہے، اس کو مصنفؒ اس لئے لائے ہیں کہ اس میں ایک نئی چیز یہ ہے وادخل اصابعہ فی صماخ اذنیہ اصابع کا لفظ گو جمع ہے لیکن اس سے مافوق الواحد مراد ہے، چنانچہ ربیّع بنت معوّذ کی روایت میں آگے آرہا ہے فادخل اصبعیہ فی جُحرَی اذنیہ اور اصبعین سے مراد سباحتین ہیں جیسا کہ باب الوضوء ثلاثاً ثلاثاً میں آرہا ہے، حاصل یہ کہ ظاہر اذنین کا مسح ابہامین سے اور باطنِ اذنین کا مسح سبّاحتین سے ہونا چاہئے۔

یہاں پر ایک چیز اور ہے جس کو فقہاء الگ ذکر کرتے ہیں وہ یہ کہ ایک تو باطنِ اذنین ہے، دوسرے صماخِ اذنین، شروحِ حدیث سے تو ان دونوں میں کوئی فرق نہیں معلوم ہو رہا ہے، چنانچہ رُبیعؓ کی روایت میں فادخل اصبعیہ فی جُحری اذنیہ، کی شرح حضرتؒ نے بذل میں اصبعین کی تفسیر سباحتین اور حجرین کی تفسیر صماخین کے ساتھ فرمائی ہے، اور بعض فقہائے کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ باطنِ اذنین کا مسح سباحتین سے، اور صماخِ اذنین میں خنصر کو داخل کیا جائے۔

**۵ مسانیدِ معاویہؓ** حدثنا مؤمل بن الفضل الخ۔ قولہ فلما بلغ رأسہ غرف غرفۃ یہ اس باب کے پانچویں صحابی حضرت معاویہؓ کی حدیث ہے، یعنی حضرت معاویہؓ جب وضو کرتے کرتے مسحِ رأس پر پہنچے تو انھوں نے ایسا کیا کہ داہنے ہاتھ میں ایک چلو پانی لیا اور پھر اس پانی کو دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ میں لیا اور پھر اس پانی کو سر کے بیچ پر ڈالا، یہاں تک کہ ایک دو قطرہ پانی ٹپکا یا ٹپکنے کے قریب ہو گیا، پھر اس پانی سے اپنے سر کا بالاستیعاب مسح کر لیا، ظاہر ہے کہ یہ اس حدیث میں ایک نئی بات آئی، چلو میں پانی لینا غسل کے لئے ہوتا ہے نہ کہ مسح کے لئے۔

**حدیث کی تشریح اور مسئلہ اجزاء الغسل عن المسح پر کلام** حضرت سہارنپوریؒ بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں شراح نے کچھ نہیں لکھا البتہ حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ بات ملتی ہے کہ غالبًا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گلہے ایسا اس لئے کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ غسل مسح کے قائم مقام ہو سکتا ہے کہ اگر بجائے مسح کے غسل کر لیا جائے تو وہ جائز ہے اور اس کا عکس یعنی مسح غسل کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، چنانچہ فقہاء نے بھی لکھا ہے کہ اگر کسی کے سر پر بارش کا پانی پڑ جائے تو مسحِ رأس کے لئے کافی ہے خواہ بعد میں سر پر ہاتھ پھیرے یا نہ پھیرے، حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں ابن قدامہ حنبلیؒ سے نقل کیا ہے کہ حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ یعنی اجزاء الغسل عن المسح میں دونوں روایتیں ہیں جواز و عدمِ جواز لیکن عدمِ جواز کی روایت اس صورت میں ہے جب امرار الید نہ پایا جائے، اور اگر امرار الید پایا گیا ہو تو پھر غسل کافی ہے، اور ابن رسلانؒ نے امام الحرمینؒ سے شافعیہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ان کے یہاں مسح کی جگہ غسل معتبر ہے لِاَنَّ الغسل فوقَ المسح، البتہ ان کے یہاں کراہت و عدمِ کراہت دونوں روایتیں ہیں لیکن اصح عدمِ کراہت ہے۔

**ایک نادر تحقیق** اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اس حدیث میں ہے فتلقاھا بشمالہ یعنی دائیں ہاتھ میں جو پانی لیا تھا اس کو پھر آپ نے بائیں ہاتھ میں لیا اس کے بارے میں بذل میں کچھ لکھا نہیں ہے، البتہ حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں ہے لئلا یذہب الماء، حضرتؒ کی اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ پانی کو دائیں

سے بائیں میں الٹنا مراد نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ دائیں چلو میں پانی لے کر اس کو سر پر رکھنے کے لئے بایاں ہاتھ بھی شامل کر لیا تاکہ پانی ضائع نہ ہو سکے. یہ سب کچھ جو لکھا گیا حضراتِ شراح کی رائے ہے میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ یہاں پر غسلِ رأس کا تحقق ہی نہیں ہوا جیسا کہ یہ سب حضرات فرما رہے ہیں اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادتِ شریفہ اتخاذِ شعر کی تھی آپ ذو جُمّۃ تھے، نیز آپ سر کے بالوں میں تیل بھی کثرت سے استعمال فرماتے تھے تو اب ظاہر ہے کہ سر کے دُہنی (چکنے) بالوں کا صرف ایک چلو پانی سے غسل کیسے ہو سکتا ہے، بلکہ میرے نزدیک ایک چلو پانی بھی پورا نہ تھا اس لئے کہ دائیں ہاتھ کے پانی کو جب بائیں ہاتھ میں منتقل کیا تو اس انتقال میں ظاہر ہے کہ وہ پانی ایک چلو کے بقدر بھی نہ رہا ہوگا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ تقلیب الماء تقلیلِ ماء کے لئے ہو، کیونکہ سر کو دھونا تو مقصود تھا ہی نہیں اس لئے اس ایک چلو پانی کو کم کرنے کے لئے دائیں سے بائیں میں لیا، ہذا ما عندی۔

حدثنا محمود بن خالد الخ۔ قولہ وغسل رجلیہ بغیر عدد یہاں پر جار مجرور یعنی بغیر عدد غسل سے متعلق نہیں ورنہ تو مطلب یہ ہو جائے گا کہ غسلِ رجلین کیا انگنت بار، حالانکہ یہ مراد نہیں، بلکہ یہ جار مجرور قال کے متعلق ہے یعنی راوی نے غسل رجلیہ مطلقاً کہا بغیر ذکرِ عدد کے، غسلِ رجلین کے بعد عدد ذکر نہیں کیا بخلاف دوسرے اعضاء کے اس میں ثلاثاً ثلاثاً کہا، یہ تو مطلب ہوا اس جملہ کا، باقی اس مسئلہ میں اختلاف پہلے گذر چکا کہ مالکیہ کے یہاں فی روایۃ غسلِ رجلین میں تثلیث کی قید نہیں، یہ ان کی دلیل ہو سکتی ہے۔

## ۶ مسانید رُبَیّع بنت معوّذ بن عفراءؓ

حدثنا مسدد الخ۔ قولہ عن الربیّع بنت معوذ بن عفراء یہاں سے مصنفؒ ربیع بنت معوذ بن عفراءؓ کی روایات کو ذکر فرما رہے ہیں۔

## ربیع کی جدہ عفراء کے کچھ حالات

جاننا چاہئے کہ رُبَیّع کے والد مُعوّذ بھی صحابی ہیں اور عفراء معوذ کی والدہ کا نام ہے، یہ نسبت الی الام ہے یہ بھی صحابیہ ہیں اور معوّذ کے والد کا نام حارث بن رفاعہ ہے، معوّذ مشہور صحابی ہیں، قاتلینِ ابوجہل میں ان کا شمار ہے، جنگِ بدر میں شہید ہوئے ان کے دوسرے بھائی جن کا نام معاذ ہے وہ بھی قتلِ ابوجہل میں اپنے بھائی کے ساتھ تھے، یہ عفراء بہت مبارک خاتون ہیں، بذل میں لکھا ہے کہ یہ پہلے حارث بن رفاعہ کے نکاح میں تھیں، حارث سے ان کے تین لڑکے پیدا ہوئے مَعاذ، مَعوّذ، عَوف، پھر حارث کے بعد انھوں نے بُکیر بن یَالیل سے شادی کی تو چار لڑکے ان سے پیدا ہوئے، اِیَاس، عَاقل، خَالد، عَامر کل سات بیٹے ہو گئے، لکھا ہے کہ یہ ساتوں جنگِ بدر میں شریک ہوئے، یہ خصوصیت کسی اور صحابی یا صحابیہ کو حاصل نہیں ہے، معوّذ اور عفراء سے متعلق یہ سب باتیں اور

حالات ضمناً آگئے ہیں، اس حدیث میں ان دونوں کا کوئی دخل نہیں، اس حدیث کو روایت کرنے والی تو رُبیّع صحابیہ ہیں۔

میرے والد صاحبؒ فرماتے تھے کہ ایک مرتبہ حضرت جی مولنا محمد الیاس صاحب نور اللہ مرقدہ نے میرا نام عاقل سنکر فرمایا تھا کہ عاقل کیا ہوتا ہے، عقیل ہونا چاہئے، بظاہر حضرت کا منشأ یہ تھا کہ عقیل تو صحابی کا نام ہے جو حضرت علیؓ کے بھائی تھے، تو صحابی کے نام پر نام رکھنا چاہیئے۔ شاید حضرت کے ذہن میں نہو کہ عاقل بھی ایک صحابی کا نام ہے، عاقل بن بکیر بن یالیل اور اگر نسبت الی الام کریں تو عاقل بن عفراء۔

رُبیع کی حدیث میں دو ایک باتیں خلافِ معہود ہیں، چنانچہ مضمضہ واستنشاق کا ذکر غسل وجہ کے بعد ہے مسح برأسہ مرتین ہے، نیز مسح رأس کی ابتداء مؤخر رأس سے مذکور ہے، اس پر ہم کلام عبداللہ بن زید بن عاصمؓ کی روایت کے ذیل میں کرچکے، یہاں اس کے اعادہ کی حاجت نہیں۔

حدثنا اسحٰق بن اسماعیل الخ۔ قولہ یُغیّر بعض معانی بشر، یغیر کی ضمیر سفیان کی طرف راجع ہے، یعنی سفیان نے حدیث کے مضمون میں قدرے تغیر کردیا۔ بعینہٖ وہ مضمون نہیں ذکر کیا جو بشر نے کیا تھا، حدیثِ رُبیّع کو مصنفؒ نے متعدد طرق سے ذکر کیا ہے اور سب کا مدار عبداللہ بن محمد بن عقیل پر ہے، چنانچہ پہلی سند میں ان کے شاگرد بشر بن المفضل تھے، اور اس دوسری سند میں سفیان ہیں، اور آگے تیسری سند میں ان کے شاگرد ابن عجلان آرہے ہیں، مصنفؒ کی غرض ابن عقیل کے تلامذہ کی روایات میں جو فرق ہے اس کو بیان کرتا۔

حدثنا قتیبۃ بن سعید الخ۔ قولہ فمسح الرأس کلہ من قرن الشعر یہ حدیثِ رُبیّع میں ابن عجلان کا طریق ہے اس میں مسح رأس کی ایک نئی شکل مذکور ہے، حضرت عثمانؓ کی حدیث کے ذیل میں مسح رأس کے مباحثِ اربعہ کے ضمن میں ہم اس حدیث کا حوالہ دے چکے ہیں۔

## الفاظ متن کی شرح اور حل

یہاں پر نسخ مختلف ہیں، ہمارے نسخہ میں ہے مِن قرن الشعر، اور ایک نسخہ میں ہے مِن فَرقِ الشعر اور ایک میں ہے مِن فوقِ الشعر ان میں زیادہ صحیح قرن اور فرق کا نسخہ معلوم ہوتا ہے، اور مطلب یہ ہے کہ مسح رأس کی ابتداء سر کے بیچ سے کی جیسا کہ باب کے شروع میں گذر چکا کہ یہ حسن بصریؒ کا مذہب ہے کہ مسح رأس کی ابتداء وسطِ رأس سے کی جائے لِمُنصَبِّ الشعر میں لام الی کے معنی میں ہے ای الی مُنصَبِّ الشعر اور منصب بمعنی محل اِنصباب، انصباب کے معنی جھکنا یعنی سر کے جس حصہ کے بالوں کا رخ جس طرف کو تھا اسی طرف کو اس حصہ کا مسح کیا، تاکہ بال مسح رأس کی وجہ سے پراگندہ اور منتشر نہوں۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ سے ایک شخص نے دریافت کیا کہ عورت اور وہ شخص جس کے بال بڑے بڑے ہوں، وہ مسح کیسے کرے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اگر چاہے تو اس طرح کرے جس طرح رُبیعؓ بنت معوذ کی روایت میں آتا ہے، بہرحال مسح کا یہ طریقہ جائز ہے، اور بظاہر بیانِ جواز ہی کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا، دراصل ہمارے دین اور شریعت میں بڑی سہولتیں ہیں، مگر اُن ہی سہولتوں کو اختیار کیا جا سکتا ہے جو منقول اور ثابت ہوں اپنی طرف سے نہیں۔

حدثنا قتیبۃ بن سعید الخ۔ قولہ وصُدغیہ واذنیہ، صُدغ کی دو تفسیریں کی گئی ہیں، ایک مابین الاذن والعین جس کو کنپٹی کہتے ہیں، اور دوسری تفسیر اس کی ہے مابین الاذن والناصیۃ یعنی سر کا وہ حصہ جو کان اور پیشانی کے درمیان ہے، معنیٰ اول کے اعتبار سے صُدغ حدِ وجہ میں داخل ہے، اور معنیٰ ثانی کے اعتبار سے حدِ وجہ سے خارج اور حدِ راس میں داخل ہے، نیز صُدغ کا اطلاق ان بالوں پر بھی ہوتا ہے جو اس جگہ آجاتے ہیں یعنی زلفیں، صدغین کا مسح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تکمیلِ مسحِ راس اور اس کے استیعاب کے لئے فرمایا

حدثنا مسدد الخ۔ قولہ ومسح برأسہ من فضلِ ماء کان فی یدہ اس پر بحث عبداللہ بن زید بن عاصمؓ کی حدیث کے ذیل میں گذر چکی، جہاں پر آیا تھا ومسح رأسہ بماء غیر فضل یدیہ

**۷ مسند جدّ طلحہؓ**

حدثنا محمد بن عیسی الخ۔ قولہ عن جدّہ یہ ساتویں صحابی جدّ طلحہ کی حدیث شروع ہو رہی ہے، یہ روایت سنداً ضعیف ہے اس لئے کہ لیث بن ابی سُلیم ضعیف ہیں، طلحہ بن مصرف کے باپ جن سے وہ روایت کر رہے ہیں کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہیں عن جدہ میں ضمیر طلحہ کی طرف راجع ہے، جد طلحہ کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے کعب بن عمرو وقیل عمرو بن کعب اور بعض علماء کو ان کے صحابی ہونے میں کلام ہے۔

قولہ حتی بلغ القذال وھو اول القفا، اس سے بعض علماء نے مسح رقبہ کے استحباب پر استدلال کیا ہے جیسا کہ اس پر تفصیلی کلام مقدام بن معدیکرب کی حدیث ۶ کے ذیل میں آچکا ہے۔

قال ابوداؤد سمعت احمد یقول الخ اس حدیث پر جو کلام ہے اس کو مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں، یہاں پر جو جملہ ہے اس میں ترکیب نحوی کے اعتبار سے اغلاق ہے، یا یہ کہئے کہ اس میں تعقید لفظی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ کلام میں تقدم و تأخر ہے، اصل عبارت ایسے ہونی چاہئے تھی قال احمد زعموا ان ابن عیینۃ کان ینکرہ، امام احمدؒ فرماتے ہیں علماء یوں کہتے ہیں کہ سفیان بن عیینہ اس حدیث کا انکار کرتے تھے، ویقول أیْشَ ھذا؟ یہ لفظ ایُّ شیءٍ کا مخفف ہے، سفیان بن عیینہ نے اس حدیث پر جو کلام کیا ہے یہ اس کا بیان ہے، ایش ھذا میں ہذا کا اشارہ سند کے اس ٹکڑے کی طرف ہے جو آگے خود عبارت میں مذکور ہے یعنی طلحۃ بن مصرف عن ابیہ عن جدہ،

گویا ابن عیینہ کا اشکال اس سند پر ہے، اب جو حدیث بھی اس سند سے مروی ہوگی اس پر یہ اشکال ہوگا، موجبِ اشکال اس سند میں کیا امر ہے؟ شرح میں لکھا ہے کہ وہ طلحہ کے والد کا مجہول ہونا ہے جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ طلحہ کے باپ مجہول ہیں، اور ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ سفیان بن عیینہ کو جدِّ طلحہ کے صحابی ہونے میں تردد ہے، اس کے بعد مصنفؒ نے ابن عباسؓ کی حدیث ذکر کی ہے جسمیں کوئی نئی بات نہیں ہے۔

## ۹ مسند ابو امامہؓ

حدثنا سلیمان بن حرب الخ۔ قولہ عن ابی امامۃ یہ اس باب کی آخری حدیث ہے جس کے راوی ابو امامہؓ ہیں اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ ابو امامہ کونسے ہیں؟ اس لئے کہ ابو امامہ دو ہیں ایک ابو امامۃ الباہلی جن کا نام صُدی بن عجلان ہے، جو بالاتفاق صحابی ہیں، دوسرے ابو امامۃ الانصاری جن کا نام سعد بن حُنیف ہے، ان کا صحابی ہونا مختلف فیہ ہے، بعض ان کو تابعی کہتے ہیں اور بعض صحابی: یہ حدیث مشکوٰۃ شریف میں بھی ہے، اور مشکوٰۃ کے اخیر میں «الاکمال» کے نام سے ایک رسالہ ملحق ہے جو صاحبِ مشکوٰۃ ہی کی تصنیف ہے، اس میں انھوں نے مشکوٰۃ میں جتنے رواۃ آئے ہیں سب کا مختصر مختصر حال لکھا ہے، غرضیکہ صاحبِ مشکوٰۃ نے ان کو ابو امامۃ الانصاری قرار دیا ہے یعنی سعد بن حُنیف ملا علی قاریؒ نے صاحبِ مشکوٰۃ کی رائے لکھنے کے بعد لکھا ہے کہ ہوسکتا ہے ابو امامۃ الباہلی مراد ہوں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں لکھا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک یہ ابو امامۃ الباہلی ہی ہیں اس لئے کہ اس حدیث کو انھوں نے مسند احمد میں ابو امامۃ الباہلی کی مسانید میں ذکر فرمایا ہے، نیز حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ تہذیب التہذیب اور الاصابہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ کا میلان بھی اسی طرف ہے جو امام احمدؒ کی رائے ہے۔

قولہ یمسح المأقین یہ اس حدیث میں ایک نئی بات آئی جو اب تک کسی حدیث میں نہیں آئی تھی اور مسندِ احمد کی روایت میں ہے یتعاہد المأقین، مأق کہتے ہیں گوشۂ چشم کو جس میں اکثر میل آجاتا ہے۔ اسی لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم چہرہ دھوتے وقت آنکھوں کے اس حصہ کا بھی تعاہد (خبرگیری) فرمایا کرتے تھے، ایسا نہ ہو کہ وہاں پانی نہ پہنچ سکے، لہٰذا متوضی کو چاہئے کہ چہرہ دھوتے وقت اس کا خیال رکھے، آنکھوں کو اچھی طرح ملے۔ اسی کے مشابہ ایک لفظ اور آتا ہے یعنی مُوق، چنانچہ باب المسح علی الخفین میں ایک حدیث آرہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں ویمسح علی عمامتہ ومُوقیہ، یہاں مُوقین سے مراد خفین ہیں، موقین خفین کی ایک نوع کا نام ہے

## یہ حدیث حنفیہ کا مستدل اور شافعیہ کے خلاف ہے

قولہ قال وقال الاذنان من الرأس اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ الاذنان من الرأس کس کا قول ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یا صحابی کا؟ بعض علماء نے قال اول کی ضمیر کا مرجع شہر بن حوشب کو قرار دیا ہے اور قال ثانی کا مرجع ابو امامہ کو، اس صورت میں یہ مقولہ ہوگا صحابی کا، اور بعض علماء نے قال اول

کا مرجع ابو امامہ کو اور قال ثانی کا مرجع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قرار دیا ہے، اس صورت میں یہ جملہ مرفوع ہوگا، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ سنن ابن ماجہ کی روایت سے صاف طور سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے، میں کہتا ہوں کہ اس میں شک نہیں کہ یہ لفظ مرفوعاً وموقوفاً دونوں طرح مروی ہے، اور بعض رواۃ نے بوقت روایت تردد کا اظہار کیا ہے جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں ہے، اب ترجیح کس کو ہے اس میں علماء مختلف ہیں، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں قاعدہ کی بات یہ ہے کہ جب رفع اور وقف میں رُواۃ کا اختلاف ہو تو رفع کو ترجیح ہونی چاہئے اس لئے کہ رافع کے پاس زیادتی علم ہے اور یہی رائے ابن دقیق العیدؒ اور منذریؒ کی معلوم ہوتی ہے، لیکن حافظ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ لفظ مُدرَج ہے چنانچہ وہ التلخیص الحبیر میں لکھتے ہیں وقد بیّنت انہ مدرج اور یہی رائے دار قطنیؒ اور ابن العربیؒ کی ہے، کما فی حاشیۃ البذل، جاننا چاہئے کہ اس حدیث کی بناء پر حنفیہ مسح اذنین کے لئے تجدید ماء کے قائل نہیں ہیں اور چونکہ حضرت امام شافعیؒ اذنین کو عضوین مستقلین قرار دیتے اور ان کے لئے تجدید ماء کے قائل ہیں وہ اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ جملہ اس حدیث میں مدرج ہے مرفوعاً ثابت نہیں، ان کی طرف سے اس کی ایک اور توجیہ مسح اذنین کے مباحث میں پہلے گذر چکی۔

قولہ قال قتیبۃ عن سنان ابی ربیعۃ، سنان ترکیب میں مبدل منہ اور ابی ربیعہ اس سے بدل واقع ہے، سنان راوی کا نام ہے اور ابو ربیعہ کنیت، لہٰذا سنان اور ابو ربیعہ دونوں کا مصداق ایک ہی شخص ہوا، نیز سنان کے والد کا نام ربیعہ ہے لہٰذا ان کو سنان بن ربیعہ بھی کہہ سکتے ہیں، مصنفؒ کے اس سند میں دو استاذ ہیں، سلیمان بن حرب اور قتیبۃ بن سعید، مصنفؒ فرمارہے ہیں کہ میرے استاذ سلیمان نے بوقت روایت عن سنان بن ربیعہ کہا، اور قتیبہ نے عن سنان ابی ربیعۃ کہا، ایک صورت میں راوی کے ساتھ اس کے باپ کا نام مذکور ہوا، اور ایک صورت میں بجائے باپ کے نام کے راوی کا نام اور اس کی کنیت مذکور ہوئی، لہٰذا دونوں لفظوں میں کوئی تعارض نہیں۔

باب صفۃ الوضوء پورا ہوگیا جس میں تقریباً تمام ہی مسائل وضوء اور ان کے اختلافات آگئے، فالحمد للہ علی ذلک۔

## (۵) باب الوضوء ثلثاً ثلثاً

مصنفؒ نے یہاں پر مسلسل تین باب قائم کئے ہیں پہلا باب الوضوء ثلثاً دوسرا باب فی الوضوء مرتین تیسرا باب الوضوء مرۃً مرۃً اسی طرح کے تین باب امام ترمذیؒ نے بھی قائم فرمائے ہیں مگر انھوں نے ایک چوتھا

باب بھی قائم فرمایا ہے باب فی الوضوء مرۃً ومرتین وثلثاً یعنی تینوں صورتوں کو ایک ترجمہ میں جمع کر دیا ہے، اس پر اشکال ہوا کہ اس چوتھے باب سے کونسی نئی بات معلوم ہوئی، یہ تو پہلے تین کا مجموعہ ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کی غرض یہ ہے کہ الگ الگ مختلف روایات سے تین طرح وضوء ثابت ہے، اور چوتھے باب سے یہ ثابت کیا کہ بعض روایات ایسی بھی ہیں جن سے بیک وقت تینوں صورتیں ایک ہی حدیث سے ثابت ہیں، چنانچہ اس چوتھے باب کے ضمن میں امام ترمذیؒ اسی قسم کی حدیث لائے ہیں، پھر ایک پانچواں باب بھی انھوں نے قائم کیا ہے باب فی من توضّأ بعض وضوئہ مرتین وبعضہ ثلثاً یعنی ایک ہی وضوء میں بعض اعضاء کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا ثابت ہے۔

حدثنا مسدد الخ۔ قولہ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ یہ ایک مشہور سند ہے اور اس پر جو کلام ہے وہ بھی مشہور ہے، سلسلۂ نسب ایسے ہے عمرو بن شعیب بن محمد بن عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، یہ تو متعین ہے کہ ابیہ کی ضمیر عمرو کی طرف راجع ہے، لیکن عن جدہ میں اختلاف ہے کہ اس کی ضمیر بھی عمرو ہی کی طرف راجع ہے یا شعیب کی طرف؟ جدِّ عمرو کا نام محمد ہے اور جدِّ شعیب کا نام عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہے محمد تابعی ہیں اور عبداللہ بن عمرو بن العاص مشہور صحابی ہیں، اگر ضمیر عمرو کی طرف راجع مانیں تو روایت مرسل ہو گی، کیونکہ جد عمرو یعنی محمد تابعی ہیں، اور اگر جدہ کی ضمیر شعیب کی طرف راجع مانیں تو اس صورت میں روایت مسند ہو گی صحابی مذکور ہونے کی وجہ سے اور مطلب یہ ہوگا کہ شعیب روایت کرتے ہیں اپنے دادا عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے بعض محدثین جیسے ابن حبان اور ابن عدیؒ وغیرہ کو اس سند پر اشکال ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ سند ایک صورت میں مرسل اور ایک صورت میں منقطع ہے، منقطع اس لئے کہ ان کے نزدیک شعیب کا سماع اپنے دادا سے ثابت نہیں ہے، لیکن اکثر محدثین جیسے حضرت امام احمد بن حنبلؒ، علی بن مدینیؒ، اسحق بن راہویہؒ، امام بخاریؒ اور امام نوویؒ اس سند کو حجت مانتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ جدہ کی ضمیر شعیب کی طرف راجع ہے، اور شعیب کا سماع اپنے دادا عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے ثابت ہے، لہٰذا سند منقطع نہیں ہے امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں ثبوت سماع کی تصریح[۲] کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں وشعیب قد سمع من جدہ عبداللہ بن عمرو

---

[۱] اسی طرح امام ترمذیؒ نے یحیی القطان کی طرف سے نقل کیا ہے کہ وہ بھی اس سند کو حجت نہیں مانتے۔ اور یحیی بن معین بھی اسی فہرست میں شامل ہیں، لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ عمرو بن شعیب تو فی نفسہ ثقہ ہیں، البتہ اشکال اس سند سے نقل کرنے میں ہے۔

[۲] ترمذی صفحہ ۸۲ باب ماجاء فی زکوۃ مال الیتیم۔

نیز امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ومن ضعّفہ فانما ضعفہ من قبل انہ یحدّث من صحیفۃ جدّہٖ یعنی جن لوگوں نے عمرو بن شعیب کی تضعیف کی ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ فی نفسہٖ ضعیف ہیں بلکہ تضعیف کرنے والے اس لئے تضعیف کرتے ہیں کہ وہ جو حدیث اس سند سے بیان کرتے ہیں، یعنی عن ابیہ عن جدہ وہ از قبیلِ وجادہ ہے یعنی وہ اپنے دادا کے صحیفہ سے روایت کرتے ہیں بغیر ثبوتِ سماع کے، لیکن جمہور یہ کہتے ہیں کہ ان کا اپنے دادا سے سماع ثابت ہے، لہٰذا صحیفہ سے بھی نقل کرنے میں کوئی اشکال نہیں، دراصل بات یہ ہے کہ وجادہ کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ وہ از قبیلِ مرسل یعنی منقطع ہے، لیکن جب ائمہ فن ثبوتِ سماع کی تصریح کر رہے ہیں فاین الانقطاع تیسرا قول یہاں پر امام دار قطنی کا ہے وہ یہ کہ اگر سند کے اندر جدّہٗ کا مصداق عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ صراحۃً مذکور ہو جیسا کہ بعض جگہ مذکور ہے تب تو یہ سند معتبر ہے ورنہ معتبر نہیں، لہٰذا اس سند کے بارے میں تین قول ہو گئے، ایک قول ابن عدی وابن حبان اور یحییٰ القطان وغیرہ کا کہ حجۃ نہیں، دوسرا قول جمہور علماء کا جس میں امام بخاریؒ اور ان کے مشائخ ہیں کہ مطلقاً حجت ہے، تیسرا قول دار قطنی کا کہ ایک صورت میں حجت ہے اور ایک صورت میں نہیں۔

## ابوداؤد کی اس روایت پر ایک اشکال اور اسکے جوابات

قولہ فمن زاد علی ہٰذا او نقص الخ اس حدیث میں مشہور اشکال ہے وہ یہ کہ نقص عن الثلاث متعدد احادیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، ہاں! البتہ زیادۃ علی الثلاث ثابت نہیں، تو جو چیز آپ سے ثابت ہے اس کو اساءۃ اور ظلم کیوں کہا جا رہا ہے۔

نیز اس حدیث کی بناء پر ابو حامد اسفرائنیؒ نے بعض علماء سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک نقص عن الثلاث ناجائز ہے، اور ایسے ہی دارمی نے بعض علماء سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک وضوء کے اندر زیادۃ علی الثلاث مبطلِ وضوء ہے جیسا کہ زیادۃ فی الصلوٰۃ مفسدِ صلوٰۃ ہے، علامہ زرقانیؒ نے اس اختلاف کو غرائب میں شمار کیا ہے۔

بہرحال اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں لفظ نَقَصَ ثابت نہیں وہمِ راوی ہے، چنانچہ یہ حدیث نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد میں ہے، ان تمام کتب میں اس حدیث میں لفظ نقص مذکور نہیں صرف لفظ زاد ہے، اصل جواب تو یہ ہے۔

لیکن اگر اس لفظ کو ثابت مان لیا جائے تو اس کی تاویل یہ کیجائیگی کہ نقص سے مراد نقص عن مرۃٍ واحدۃٍ ہے، یعنی ایک مرتبہ بھی تمام اعضاء کو اچھی طرح نہیں دھویا اس صورت میں نقص کا اساءۃ اور ظلم ہونا ظاہر ہے، دوسری تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ یہاں پر شرط کی جانب میں دو چیزیں مذکور ہیں زاد اور نقص اسی طرح جانب جزاء میں دو چیزیں مذکور ہیں اساءۃ اور ظلم، اساءۃ کا تعلق نَقَصَ سے ہے اور ظلم کا تعلق زَادَ سے ہے

اس صورت میں اشکال واقع ہوگا اس لئے کہ نقصان کو اساءت اور زیادتی کو ظلم کہا جارہا ہے، یا یوں کہا جائے کہ مجموعہ مجموعہ پر مرتب ہورہا ہے، ہر ایک کو الگ الگ ظلم و اساءۃ نہیں کہا جارہا ہے، ایک جواب یہ ہے کہ ظلم کلی مشکک ہے، حرام سے لے کر خلافِ اولیٰ تک سب پر صادق آتا ہے۔

## (۵) باب فی الوضوء مرتین

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ۔ قولہ فرش علی رجلہ الیمنیٰ وفیھا النعل ثم مسحھا بیدیہ، ید فوق القدم ویدٌ تحت النعل الخ یعنی ابن عباسؓ نے جوتا پہنے ہوئے ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور پانی ڈالنے کے بعد پھر دونوں ہاتھوں سے پاؤں کو ملا اس طور پر کہ ایک ہاتھ تو پاؤں کے اوپر تھا اور دوسرا ہاتھ جوتے کے نیچے تھا، اس قسم کا مضمون باب صفۃ الوضوء میں حضرت علیؓ کی احدیث میں گذر چکا ہے، اور اس کی توجیہ بھی وہاں آچکی۔

**حدیث کی شرح اور بیانِ مراد میں اختلافِ آراء** لیکن یہاں پر ایک نئی چیز جو زیادہ قابلِ اشکال ہے وہ یہ ہے کہ راوی کہہ رہا ہے ید فوق القدم وید تحت النعل کہ ایک ہاتھ پاؤں کے اوپر تھا اور دوسرا ہاتھ جوتے کے نیچے، دوسرا ہاتھ اگر قدم کے نیچے ہوتا تب تو چنداں اشکال نہیں تھا کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور جلدی سے پاؤں کو اوپر نیچے سے دونوں ہاتھوں سے مل لیا، لیکن جب دوسرا ہاتھ بجائے پاؤں کے نیچے کے جوتے کے نیچے ہوگا تو پاؤں کے نیچے کا حصہ کیسے تر ہوگا؟

اس اشکال کے شراح نے کئی جواب دیئے ہیں، شوکانیؒ کی رائے یہ ہے کہ تحت النعل میں نعل سے مراد قدم ہی ہے، لہٰذا ایک ہاتھ قدم کے اوپر اور دوسرا ہاتھ قدم کے نیچے تھا، علامہ سیوطیؒ نے دوسرا جواب اختیار کیا وہ یہ کہ اس صورت میں، جو روایت میں مذکور ہے غسلِ قدم کا تو تحقق ہوگا نہیں، لہٰذا انھوں نے اس حدیث کو مسح علی الخف پر محمول کیا، یعنی اگرچہ اس حدیث میں خف کا ذکر نہیں لیکن نفی بھی نہیں ہے، تیسرا جواب وہ ہے جس کو حضرت سہارنپوریؒ نے اختیار فرمایا ہے، وہ یہ کہ نہ تو نعل کنایہ ہے قدم سے جیسا کہ شوکانیؒ نے کہا اور نہ مراد یہاں پر مسح علی الخف ہے جیساکہ سیوطیؒ نے کہا، بلکہ حدیث میں غسلِ رجل ہی مذکور ہے، رہی یہ بات کہ جب دوسرا ہاتھ قدم کے نیچے نہیں بلکہ جوتے کے نیچے ہے تو اس کا کیا ہوگا؟ حضرت نے فرمایا کہ دوسرا ہاتھ جو جوتے کے نیچے تھا وہ حملِ قدم اور امساکِ قدم کے لئے تھا، یعنی داہنا ہاتھ قدم کے اوپر تھا، اور

اور بایاں ہاتھ جو جوتے کے نیچے تھا اس کے ذریعہ پاؤں کو سنبھال رکھا تھا اور وہی دایاں ہاتھ جو شروع میں قدم کے اوپر تھا اسی ہاتھ سے پورے قدم کو اوپر نیچے سے "ملا" ملنے کے بعد ظاہر ہے غسل کا تحقق ہو ہی جائے گا یدُ ذوق القدم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ایک ہاتھ بس قدم کے اوپر ہی رہا بلکہ شروع میں اوپر تھا، پاؤں کے اوپر کے حصہ سے نمٹ کر پھر اس کو نیچے کی طرف لے گئے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا، اور جلدی جلدی دائیں ہاتھ سے پاؤں کو اوپر نیچے سے ملا اس طور پر کہ دوسرے ہاتھ سے پاؤں کو مع جوتے کے سنبھال رکھا تھا، الحمدللہ حدیث کی توجیہ اور وضاحت بخوبی ہوگئی ورنہ فی الواقع یہ مقام من مزال الاقدام ہے، نیز حضرت نے یہ بھی لکھا ہے کہ نعل کے باوجود غسل قدم میں کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ یہ نعل نعل عربی ہے، جو چپل کی شکل میں ہوتا تھا نیچے تلا اور اوپر صرف دو تسمے یوں سمجھئے جیسے آج کل ہوائی چپل ہوتا ہے، غرضیکہ بند جوتا مراد نہیں جس کے ہوتے ہوئے پاؤں کا دھونا تقریباً ناممکن ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

## (۴) بَابٌ فِی الفرقِ بین المضمضةِ والاستنشاقِ

اس مسئلہ میں اختلاف اور کلام باب صفۃ الوضوء میں آچکا، مصنفؒ کے اس ترجمۃ الباب سے حنفیہ اور حنابلہ کی تائید ہو رہی ہے، حدیث الباب میں فصل بین المضمضہ والاستنشاق کی تصریح موجود ہے۔

## (۵) بَابٌ فِی الاِستِنثار

۱- حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ الخ۔ قولہ فلیجعل فی انفہ ماءً ثم لینثر استنثار امام احمدؒ اور اسحق بن راہویہؒ کے نزدیک واجب ہے، عند الجمہور مستحب ہے، استنشاق اور استنثار کے درمیان فرق اور اختلافات وغیرہ باب صفۃ الوضوء میں گذر چکے۔

۲- حدثنا قتیبۃ بن سعید الخ۔ قولہ عن لقیط بن صبرۃ قال کنتُ وافد بنی المنتفق او فی وفد بنی المنتفق الخ۔ وفد جمع ہے وافد کی، یہاں پر شکِ راوی ہے کہ روایت میں وافد کا لفظ ہے یا وفد کا، اگر وافد کا لفظ ہے تو اس کا تقاضا بظاہر یہ ہے کہ حضور کی خدمت میں آنے والے تنہا یہ صحابی تھے، اور اگر روایت میں لفظ وفد ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کی خدمت میں آنے والی ایک جماعت تھی جس میں یہ صحابی یعنی

لقیط بن عبرہ بھی شامل تھے۔

**مضمونِ حدیث** حدیث کا مضمون یہ ہے کہ لقیط بن صبرہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ قبیلۂ بنی المنتفق کا وفد جس میں میں بھی شامل تھا، حضورؐ کی خدمت میں مدینہ منورہ حاضر ہوا، ہم حضور کے مکان پر پہنچے، حضرت عائشہؓ کے یہاں اس وقت حضور مکان پر تشریف فرما نہیں تھے، حضرت عائشہؓ نے ہماری خاطر مدارات فرمائی جیساکہ مہمان کی ہونی چاہئے تھوڑی دیر گذری تھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے، آپ نے پہنچتے ہی مہمانوں سے دریافت فرمایا کہ تمہاری کچھ خاطر بھی کی گئی یا نہیں؟ ہم نے عرض کیا جی ہاں! یا رسول اللہ، آگے صحابی بیان کرتے ہیں کہ ہم آپ کی مجلس میں بیٹھے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا چرواہا چراگاہ سے آپ کی بکریوں کو واپس لایا، نیز چرواہے کے ساتھ ایک بکری کا نوزائیدہ بچہ بھی تھا جو ممیا رہا تھا (یعنی مے مے کر رہا تھا)

فقال ما ولدت یا فلان قال بَهمة آپ نے چرواہے سے سوال فرمایا کہ تم نے بکری سے کیا جنوایا، چرواہے نے جواب دیا، بہمۃ، بہمۃ کہتے ہیں بکری کے بچے کو خواہ مادہ ہو یا نر، لیکن یہاں پر ظاہری لفظوں کے اعتبار سے مادہ ہی مراد ہے، اس لئے کہ اگر مطلق بچہ مراد لیا جائے تو ترجمہ یہ ہوگا کہ بکری نے بچہ دیا ہے اور یہ کلام بظاہر بے فائدہ ہے اس لئے مراد یہی ہے کہ بکری نے جو بچہ دیا ہے وہ مادہ یعنی اُنثیٰ ہے، لیکن علامہ سیوطیؒ کی رائے یہ ہے آپ کا مقصود سوال عن العدد ہے نہ کہ عن الذکر والانثی، یعنی آپ کا مقصد یہ ہے کہ بکری نے ایک بچہ دیا ہے یا دو، چرواہے نے جواب دیا ایک بچہ، اور یہی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے جو سیوطیؒ نے کہی، سیاقِ کلام سے اس معنی کی تائید ہوتی ہے۔

غرضیکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سوال وجواب کے بعد چرواہے سے فرمایا اذبح لنا مکانہا شاۃً یعنی بکری کے اس بچہ کے بدلہ میں ایک بکری ذبح کردو، اور اس کے بعد پھر حضور نے مہمانوں کو مخاطب کرکے فرمایا آپ لوگ یہ نہ سمجھیں کہ یہ اہتمام آپ کی وجہ سے کیا جارہا ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ آج کل ہمارے ریوڑ میں سوؔ[1] بکریاں ہیں، ہم نہیں چاہتے کہ ان میں سوؔ پر اضافہ ہو چنانچہ اگر کوئی بکری بیاتی ہے تو اگر وہ بکری ایک بچہ دیتی ہے تو ہم ایک بکری کو ذبح کرا دیتے ہیں اور اگر وہ دو بچے دیتی ہے تو دو بکریوں کو ذبح کرا دیتے ہیں،

---

[1] آگے ابوداؤد کی کتاب الاضحیۃ، میں ایک حدیث آرہی ہے۔ الفرع حق جس کی تفسیر میں اختلاف ہے، ایک معنی اس حدیث کے یہ بیان کئے گئے ہیں کہ بکریوں کا عدد جب پورا سوؔ ہو جائے تو اس کے بعد جو بچہ پیدا ہو اس کو ذبح کیا جائے، یہاں حدیث میں جو صورت مذکور ہے یہ اسی معنی کے قریب ہے فرق یہ ہے کہ فرع یہ ہوا کہ بچے کو ذبح کیا جاتے اور یہاں بڑی بکری مراد ہے۔

غرضیکہ یہ چاہتے ہیں کہ بکریوں میں سو کے عدد پر زیادتی نہو، سو اس وقت یہ بکری ذبح کرانا اسی بناء پر ہے، محض آپ کے لئے نہیں۔

قولہ وان لی امرأۃ وان فی لسانہا شیئاً ان صحابی نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مانوس ہونے کے بعد اپنے ذاتی خانگی مسائل دریافت کرنے شروع کر دیئے! اور ایک بات یہ دریافت کی کہ میری بیوی کو بکواس کرنے کی عادت ہے، ہر وقت بک بک کرتی رہتی ہے اس کا کیا کیا جائے؟ آپ نے برجستہ فرمایا فطلقہا اذاً کہ اس کو طلاق دے ڈال۔ اس پر انھوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! مجھے اس سے دیرینہ صحبت حاصل ہے اور اس سے مجھے اللہ نے اولاد بھی دی ہے، طلاق دینے کو جی نہیں چاہتا اس پر حضور نے فرمایا فمرہا یہ اَمَرَ یأمُرُ سے امر کا صیغہ ہے، اور اس کی تفسیر آگے راوی نے خود بیان کی یقول عِظہا یعنی حضور نے فرمایا اگر طلاق دینا نہیں چاہتا تو کم از کم اس کو وعظ و نصیحت کر دے، اگر اس میں کوئی ذرہ خیر ہوگا تو یقیناً تیری نصیحت قبول کرے گی، اس پر وہ صحابی خاموش ہو گئے گویا اس مشورہ کو پسند کیا۔

**حدیث پر ایک سوال اور اس کا جواب** یہاں پر ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کا مشورہ اتنی جلدی کیوں دیدیا وہ تو ابغض المباحات ہے، جواب یہ ہے کہ یہ طلاق کا مشورہ امتحاناً و تنبیہاً تھا اگر بیوی پسند نہیں ہے اور اس سے تم کو شکایت ہے تو طلاق دے ڈالو، وہ اس پر گھبرا گئے اور معذرت کرنے لگے، آپ بھی یہ کب چاہتے تھے کہ وہ طلاق دیں، آپ نے تو صرف تنبیہاً فرمایا تھا، چنانچہ آپ کی تنبیہ پر وہ سنبھل گئے اس کے بعد آپ نے اصل اور صحیح مشورہ دیا جو مقصود تھا، بات یہ ہے کہ نعمت کی قدر اسی وقت ہوتی ہے جب وہ ہاتھ سے جانے لگے، سبحان اللہ! حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا حکیمانہ تعلیمات ہیں۔

قولہ ولا تضرب ظعینتک کضربک امیتک، ظعینۃ، ہودج نشیں عورت کو کہتے ہیں جو عام طور سے حرّہ ہوتی ہے، لیکن اس کا اطلاق مطلق عورت پر بھی ہوتا ہے خواہ ہودج میں ہو یا نہو اُمَیّۃ اَمَۃ کی تصغیر ہے، اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اپنی حرّہ بیوی کو اس طرح مت مار جس طرح باندی کو مارا کرتے ہیں، شراح نے لکھا ہے یہ تشبیہ تقبیح کے لئے ہے، یعنی اپنی حرہ بیوی کو بھی کوئی مارا کرتا ہے، مارا تو باندی کو جاتا ہے نہ کہ بیوی کو۔

**تخلیلِ اصابع کا حکم اور اس میں اختلاف** قولہ وخلّل بین الاصابع تخلیل اصابع کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، مالکیہ کے یہاں اصابعِ یدین کی تخلیل واجب ہے اور اصابعِ رجلین کی مستحب ہے اور حنفیہ شافعیہ کے نزدیک اصابع الیدین والرجلین دونوں

کی تخلیل مستحب ہے، اِلّا اذا کانت الاصابع منضمۃً فحینئذٍ یجب التخلیل اور امام احمدؒ کے اس میں دو قول ہیں ایک مثل جمہور کے اور یہی ان کے یہاں اصح ہے جیسا کہ مغنی میں لکھا ہے، اور دوسری روایت امام احمدؒ سے یہ ہے کہ تخلیلِ اصابع مطلقاً یعنی یدین اور رجلین دونوں کی واجب ہے۔

قولہ وبالغ فی الاستنشاق یہ مسلکِ ظاہریہ اور امام احمدؒ کی ایک روایت کی دلیل ہے کہ مضمضہ سنت اور استنشاق واجب ہے۔

یہاں پر سوال یہ ہے کہ حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت کیسے ہے؟ ترجمہ میں تو استنثار کا ذکر ہے اور حدیث میں استنشاق کا۔ جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں استنشاق اور استنثار دونوں ہم معنی ہیں جیسا کہ باب صفۃ الوضوء میں تفصیل سے گذرچکا، اور اگر دونوں کو مختلف مانتے ہیں تو یوں کہا جائے گا کہ ترجمۃ الباب کا اثبات بطریقِ قیاس ہے، تیسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں لفظ اَسبغِ الوضوء مذکور ہے، اسباغ کے عموم میں جملہ آداب و مستحبات آجاتے ہیں جن میں استنثار بھی داخل ہے۔

حدثنا عقبۃ بن مکرم الخ قولہ فلم ینشب ..... یتقلع ویتکفأ۔ یہ لقیط بن صبرہؓ کی حدیث کا دوسرا طریق ہے، پہلے طریق میں اسماعیل بن کثیر سے روایت کرنے والے یحیی بن سُلیم تھے، اور یہاں ان سے روایت کرنے والے ابن جریج ہیں یہ زیادتی ابن جریج کے طریق میں ہے، طریق سابق میں نہیں ہے، یعنی راوی کہتا ہے کہ کچھ دیر نہیں گذری تھی ہمیں مکان پر پہنچے ہوئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جلد ہی تشریف لے آئے یتقلّع ویتکفأ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رفتار کی کیفیت کا بیان ہے وہ یہ کہ آپ بہت قوت سے قدم اٹھا رہے تھے اور آگے کو جھک کر چل رہے تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رفتار کے بیان میں یہی آتا ہے کہ آپ کی چال مردانہ وار تھی زمین سے پاؤں قوت کے ساتھ اٹھاتے تھے، نیز تواضعاً آگے کو جھک کر چلتے تھے کانما ینحطّ فی صَبَبٍ جیسے کوئی بلندی سے نشیب پر اترا کرتا ہے۔

ایک دوسرا فرق اس روایت میں یہ ہے کہ پہلی روایت کے الفاظ تھے فامرتْ لنا بخزیرۃ اور اس میں بجائے خزیرۃ کے عصیدہ ہے، خزیرہ کا ترجمہ آپ یہ سمجھئے کہ گوشت دار دلیہ یا حریرہ، اور اگر بغیر گوشت کے ہو تو وہ عصیدہ کہلاتا ہے۔

## (۵۵) باب تخلیلِ اللِّحیۃ

یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک تو وظیفۂ لحیہ یعنی وضوء میں داڑھی کا حکم کیا ہے، غَسل یا مسح؟ دوسرا مسئلہ

وہ ہے جس کو مصنفؒ ذکر فرمارہے ہیں یعنی تخلیلِ لحیہ، حضرت شیخؒ نے لکھا ہے کہ بعض شراح ان دو مسئلوں کو بیان کرنے میں خلط کر دیتے ہیں اس لئے ہر ایک کو الگ الگ سمجھنا چاہئے۔

## تخلیلِ لحیہ میں مذاہبِ ائمہ

تخلیلِ لحیہ میں تو اختلاف یہ ہے کہ آئمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ امام احمدؒ کے یہاں وضوء میں سنت اور غسل جنابت میں واجب ہے اور امام مالکؒ کی اس سلسلہ میں کئی روایتیں ہیں مشہور یہ ہے کہ تخلیلِ لحیہ وضوء میں مستحب نہیں، اور غسل میں ان سے دو روایتیں ہیں، ایک وجوب، دوسرے سنیت، اور ابو ثور و حسن بن صالح اور ظاہریہ کے نزدیک وضوء اور غسل دونوں میں واجب ہے۔

ہمارے یہاں ایک قول یہ ہے کہ تخلیلِ لحیہ کا وضوء میں سنت ہونا امام ابو یوسفؒ اور جمہور کا مسلک ہے، اور طرفین کے نزدیک سنت نہیں مستحب ہے، بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ صرف جائز ہے یعنی بدعت نہیں، اور وجہ اس قول کی یہ ہے کہ تخلیلِ لحیہ کے سلسلہ میں روایات ضعیف ہیں چنانچہ امام احمدؒ اور ابو حاتم رازیؒ فرماتے ہیں لیس فیہ شیٔ صحیح یعنی اس سلسلہ میں کوئی صحیح حدیث ثابت نہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ امام ترمذیؒ نے تخلیلِ لحیہ کے سلسلہ میں حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث ذکر فرمائی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخلل لحیتہ اور انھوں نے اس کے بارے میں فرمایا ھذا حدیث حسن صحیح نیز یہ حدیث صحیح ابن حبان و صحیح ابن خزیمہ و مستدرک حاکم میں بھی موجود ہے، لہٰذا امام احمدؒ اور ابو حاتمؒ کا قول محل نظر ہے، نیز علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں چودہ صحابہ سے تخلیلِ لحیہ کی روایات ذکر فرمائی ہیں، اور امام ترمذیؒ نے بھی وفی الباب کے تحت متعدد صحابہ کے نام ذکر کئے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ تخلیلِ لحیہ کا طریقہ یہ ہے کہ ٹھوڑی کے نیچے سے داڑھی کے اندر انگلیوں کو داخل کیا جائے مسح کے وقت تقاطر الماء من الاصابع شرط نہیں۔

## وظیفۂ لحیہ اور اس میں اختلاف

دوسرا مسئلہ وظیفۂ لحیہ ہے یعنی لحیہ کا حکم کیا ہے غسل یا مسح؟ جواب یہ ہے کہ لحیہ کی دو قسمیں ہیں، خفیفہ اور کثّہ، لحیۂ خفیفہ وہ ہے جس میں کو چہرہ کی کھال نظر آئے اس کا حکم ہے یجب غسل ما تحتہا یعنی ایسی صورت میں چہرہ کی کھال کو تر کرنا ضروری ہے، داڑھی کو تر کرنا کافی نہیں، اور اگر لحیۂ کثّہ (گھنی داڑھی) ہے تو اس میں ہمارے یہاں آٹھ قول ہیں، اصح قول ہے غسل جمیع اللحیۃ فرضٌ یعنی بجائے چہرہ کے خود داڑھی کو دھونا فرض ہے، مگر اس سے وہ داڑھی مراد ہے جو خدّین اور ذقن کے محاذات میں ہو، مسترسل حصہ اس میں داخل نہیں اس کا دھونا ضروری ہے نہ مسح، معارف السنن میں بحوالۂ امام نوویؒ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کا مذہب بھی یہی نقل کیا ہے۔

لحیۃ کثہ کے بارے میں اقوالِ ثمانیہ میں سے اصح قول ہمارے یہاں یہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا، باقی سات قول مرجوح ہیں، وہ یہ ہیں، مسح الکل، مسح الثلث، مسح الربع، مسح مایلاقی البشرۃ، غسل الثلث، غسل الربع، عدم الغسل والمسح۔

## (۵) باب المسح علی العمامۃ

مسح علی العمامہ کا مسئلہ مشہور اور مختلف فیہ بین الائمہ ہے، ظاہریہ اور حنابلہ اور ابو ثور کے یہاں بجائے مسحِ راس کے مسح علی العمامہ جائز ہے اور کافی ہو جاتا ہے جس طرح مسح علی الخفین غسلِ رجلین کے قائم مقام ہو جاتا ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے یہاں صرف مسح علی العمامہ کافی نہیں اس سے فرضِ مسح ادا نہ ہوگا،

البتہ ایک دوسرا مسئلہ یہاں پر ہے وہ یہ کہ مسح علی العمامہ سے سنتِ استیعاب بھی حاصل ہو سکتی ہے یا نہیں؟ یعنی بقدرِ فرض مسح سر پر کیا جائے اور سنتِ استیعاب حاصل کرنے کے لئے باقی مسح عمامہ پر کر لیا جائے سو شافعیہ کے یہاں مسح علی العمامہ سے سنتِ استیعاب حاصل ہو جاتی ہے اور یہی حکم ان کے یہاں قلنسوہ کا بھی ہے، چنانچہ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں تصریح کی ہے کہ مسح علی العمامہ اور مسح علی القلنسوہ سے سنتِ استیعاب حاصل ہو جاتی ہے، خواہ لبس علی طہارۃٍ ہو یا نہ ہو، اس مسئلہ کی تصریح کتب حنفیہ میں موجود نہیں البتہ حضرت گنگوہی کا کلام الکوکب الدری میں جواز کی طرف مشیر ہے، یعنی سنتِ استیعاب کی تحصیل کے لئے مسح علی العمامہ جائز ہے، مالکیہ فرماتے ہیں کہ مسح علی العمامہ بغیر عذر کے جائز نہیں نہ اس سے فرض ادا ہوتا ہے نہ سنتِ استیعاب لیکن اگر کسی عذر مثلاً سر میں کوئی زخم ہے یا اور کوئی بیماری ہے زکام وغیرہ جس کی وجہ سے کشفِ راس یعنی سر پر سے پگڑی اتارنا مشکل ہو تو پھر اس صورت میں ان کے یہاں مسح علی العمامہ جائز ہے جیسے مسح علی الجبیرۃ کیا جاتا ہے۔

### قائلینِ مسح علی العمامہ کے نزدیک اس کے شرائط

دوسری بات یہ ہے کہ جو لوگ مسح علی العمامہ کے جواز کے قائل ہیں، جیسے حنابلہ ان کے یہاں اس کے لئے کچھ شرطیں بھی ہیں کہ بغیر ان کے مسح علی العمامہ صحیح نہیں، اول یہ کہ لبس علی طہارۃٍ ہو یعنی وضوء اور طہارت حاصل کرنے کے بعد عمامہ باندھا گیا ہو، دوسری شرط یہ کہ عمامہ ساتر لجمیع الراس ہو، تیسری شرط ان تکون علی صفۃ عمائم المسلمین یعنی جس طرح مسلمان عمامہ باندھتے ہیں اس طرح باندھا گیا ہو جس کی تفسیر یہ ہے کہ عمامہ محنک یا شملہ دار ہو، چوتھی شرط توقیت ہے یعنی جس طرح مسح علی الخفین موقت ہے، مدت کے اندر اندر

کرسکتے ہیں، اس کے بعد نہیں، اسی طرح مسح علی العمامہ بھی۔

## حدیث مسح علی العمامہ کی توجیہات

اب رہ گیا مستدل دلائل کا سوچنا چاہئے کہ مسح علی العمامہ کی حدیث صحاح ستہ کے اندر موجود ہے اور سنن اربعہ میں اس کے بارے میں مستقل ترجمۃ الباب بھی قائم کیا گیا ہے، البتہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں اور امام نووی نے شرح مسلم میں اس پر کوئی مستقل باب قائم نہیں کیا، مولانا انورشاہ صاحب کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اگرچہ حدیث مسح علی العمامہ کی تخریج کی ہے، مگر انھوں نے اس پر مستقل ترجمہ قائم نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسح علی العمامہ ان کے نزدیک ضعیف ہے۔ وہ فرماتے ہیں میرا تجربہ یہ ہے کہ امام بخاریؒ کی عادت شریفہ یہ ہے کہ جب کوئی حدیث ان کے نزدیک قوی ہوتی ہے اور اس میں کوئی لفظ ایسا ہوتا ہے جس میں امام بخاری کو تردد ہوتا ہے تو ایسے موقعہ پر امام بخاریؒ یہ کرتے ہیں کہ اس حدیث کو تو ذکر کر دیتے ہیں لیکن جس لفظ میں تردد ہوتا ہے اس پر باب قائم نہیں کرتے، لہٰذا امام بخاری کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو مسح علی العمامہ کے جواز میں تردد ہے۔

مسح علی العمامہ کی روایات کے جمہور کی جانب سے متعدد جواب دیئے گئے ہیں ۱ یہ احادیث معلل ہیں کما قالہ مولانا عبدالحیؒ قلت لکن قال ابن العربی صحیحۃ لاغبار علیہا، ۲ امام محمدؒ مؤطا میں فرماتے ہیں بلغنا اَنَّ المَسحَ عَلَى العِمَامَةِ كَانَ ثُمَّ تُرِكَ یعنی مسح علی العمامہ شروع میں مشروع تھا بعد میں منسوخ ہو گیا، ۳ حدیث میں راوی کی جانب سے اختصار ہوا ہے بعض صحیح روایات میں مسح علی العمامہ کے ساتھ مسح علی الناصیۃ بھی مذکور ہے جیسا کہ مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے جو اسی کتاب میں باب المسح علی الخفین میں آئے گی جس کے لفظ یہ ہیں کان یمسح علی الخفین وعلی ناصیتہ وعلی عمامتہ نیز مسلم میں بھی یہی الفاظ موجود ہیں، لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ ناصیہ پر مسح کیا آپ نے بطور فرض کے اور اس کے ساتھ عمامہ پر بھی مسح کیا سنت استیعاب حاصل کرنے کے لئے، ۴ عمامہ سے مراد ماتحت العمامہ ہے، حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے اطلاق اسم الحال علی المحل کے قبیل سے ہے، چنانچہ اسی باب کی دوسری حدیث حضرت انسؓ کی روایت میں آرہا ہے فادخل یدہ من تحت العمامۃ، یعنی آپ نے بغیر عمامہ اتارے ہوئے عمامہ کے نیچے ہاتھ داخل کر کے سر کا مسح فرمایا، ۵ آپ نے مسح راس کے بعد پگڑی کو درست کیا ہوگا فظن التسویۃ مسحًا جس سے دیکھنے والے نے دور سے یہ سمجھا کہ آپ مسح کر رہے ہیں ۶ قاضی عیاض مالکی وغیرہ نے اپنے مسلک کے مطابق یہ جواب دیا کہ ہو سکتا ہے آپ نے مسح علی العمامہ کسی ایسے عذر کی وجہ سے کیا ہو جو کشف راس سے مانع تھا، لہٰذا آپ کا عمامہ پر مسح کرنا مثل مسح علی الجبیرہ کے ہے، ۷ مسح راس کا ثبوت قطعی ہے، لہٰذا اس کو ان اخبار آحاد کی وجہ سے ترک نہیں کیا جا سکتا جو کہ محتمل ہیں، اور مسح عمامہ کو مسح علی الخفین پر قیاس

کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ مسح علی الخفین کے سلسلہ میں روایاتِ حدیثیہ شہرت بلکہ تواتر کے درجہ کو پہنچ چکی ہیں، ایک فرق اور بھی ہے وہ یہ کہ غسلِ رجلین بغیر نزع خفین کے ممکن نہیں بخلاف عمامہ کے کہ بغیر نقض عمامہ کے مسح رأس کر سکتے ہیں غرضیکہ وہاں حرج ہے اور یہاں حرج نہیں ہے، ہاں! استیعاب، رأس بالمسح صرف سنت ہے فرض نہیں، لہٰذا سنت اس سے حاصل ہو سکتی ہے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے نزدیک یہی آخری جواب زیادہ صحیح ہے۔

حدثنا احمد بن محمد بن حنبل الخ قولہ بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سریۃ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ایک دستہ (چھوٹا سا لشکر) جہاد کے لئے روانہ فرمایا، ان اصحاب سریہ کو اس سفر کے دوران سردی لگ گئی، جب مدینہ منورہ حضور کی خدمت میں ان کی واپسی ہوئی امرھم ان یمسحوا علی العصائب والتساخین یعنی حضور نے ان کو حکم فرمایا کہ بجائے رجلین کے مسح علی الخفین اور بجائے مسح رأس کے مسح علی العمامہ کریں۔

سریۃ کہتے ہیں قطعۃ من الجیش کو یعنی لشکر کا ایک ٹکڑا اور حصہ جس کی تعداد کم سے کم پانچ اور زائد سے زائد تین سو ہوتی ہے، اور کہا گیا ہے چار سو، چنانچہ کہا جاتا ہے خیر السرایا اربعمائۃ رجل. عصائب جمع ہے عصابۃ کی جس سے مراد عمامہ ہے، اور تساخین جمع ہے تسخان یا تسخین کی، وہ چیز جس کے ذریعہ پاؤں کو گرم کیا جائے یعنی خف۔

شروع میں جو جوابات دیئے گئے ہیں ان کا تعلق مطلق احادیث مسح علی العمامہ سے ہے اور خاص اس حدیث کے دو جواب دیئے گئے ہیں، شیخ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں مخصوص بھذہ السریۃ یعنی یہ حکم اس سریہ کے ساتھ خاص ہے، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں المراد ما تحت العصائب یعنی حدیث میں عصائب سے ما تحت العصائب مراد ہے، حال بول کر محل مراد لیا گیا۔

## (۷٥) بَاب غَسل الرِّجل

باب اِسباغ الوضوء کے ذیل میں ایک حدیث گذری ہے ویلٌ للاعقاب من النار وہاں ہم نے بیان کیا تھا کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ غسلِ رجلین ضروری ہے، اور یہ کہ اس پر ہم کلام باب غسل الرجل میں کریں گے، چنانچہ وہ باب آ گیا ہے۔

## وظیفۂ رجلین میں مذاہب علماء

وظیفۂ رجلین کے بارے میں چار مذہب مشہور ہیں ۱ ائمہ اربعہ کے نزدیک رجلین کا حکم غسل ہے ۲ فرقۂ امامیہ کے نزدیک وظیفۂ رجلین مسح ہے، بلکہ وہ یہاں تک کہتے ہیں کہ غسل جائز نہیں ۳ حسن بصری محمد بن جریر طبری اور ابو علی جبائی کے نزدیک تخییر بین الغسل والمسح ہے، ۴ ظاہریہ کے نزدیک جمع بین الغسل والمسح ضروری ہے۔

لیکن جاننا چاہئے کہ محمد بن جریر طبری دو ہیں، ایک تو وہی جن کی تفسیر مشہور و معروف ہے یہ تو ہیں اہلسنت والجماعت سے، اور ایک ابن جریر طبری اہل تشیع میں سے ہیں، اور یہ دونوں ہی صاحب تفسیر ہیں، حافظ ابن القیمؒ کی رائے یہ ہے کہ ابن جریر طبری جو مسح رجلین کے قائل ہیں یہ ابن جریر طبری سنی نہیں بلکہ ابن جریر شیعی ہیں، مولانا یوسف بنوریؒ نے معارف السنن میں یہ بات لکھ کر ابن قیمؒ کے خیال کی تائید نہیں فرمائی بلکہ لکھا ہے کہ ابن جریر سنی کا کلام بھی اس سلسلہ میں مُوہم ہے نیز قاضی ابوبکر بن العربی نے شرح ترمذی میں ان ابن جریر سنی کی طرف تخییر بین الغسل والمسح کا قول منسوب کیا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اس مسئلہ کو اور زائد صاف و واضح کر کے لکھا ہے۔

رہ گیا مسئلہ دلائل کا سو جاننا چاہئے کہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں غسل رجلین کے سلسلہ میں احادیث مشہور و متواتر ہیں اور بعض صحابہ جیسے حضرت علیؓ و ابن عباسؓ سے جو جواز مسح منقول ہے ان سے رجوع بھی ثابت ہے، عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں اجمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی غسل الرجلین اور امام طحاویؒ و ابن حزم ظاہری کی رائے یہ ہے کہ جن احادیث سے مسح رجلین مستفاد ہوتا ہے وہ منسوخ ہیں، اور امام ترمذیؒ نے ویل للاعقاب من النار کی حدیث سے وجوب غسل رجلین پر استدلال کیا ہے۔

## مجوزین مسح کا استدلال قرات جر سے اور اسکے جوابات

مجوزین مسح کا استدلال آیت وضوء میں وارجلکم کی قراءت جر سے بھی ہے جمہور علماء نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں۔

۱- قراءت نصب معارض ہے قراءت جر کے یعنی اگر قراءت جر کا تقاضا جواز مسح رجلین کا ہے تو قراءت نصب کا تقاضا وجوب غسل رجلین کا ہے اور دو قراءتیں حکم میں دو مستقل آیتوں کے ہوتی ہیں، لہذا بہتر یہ ہے کہ دونوں قراءتوں کو دو حالتوں پر محمول کیا جائے، قراءت جر کو جس کا تقاضا مسح ہے حالت تخفف پر، اور قراءت نصب کو حالت تجرد قدمین پر۔

۲- ابو علی فارسی کہتے ہیں کہ مسح کا اطلاق غسل خفیف پر بھی ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے تمسح للصلوٰۃ ای توضأ

۳- علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں قراءت نصب پر عمل کرنے سے قرأت جر بھی معمول بہا ہو جاتی ہے اس لئے کہ غسل متضمن ہوتا ہے مسح کو، بخلاف قرأت جر کے کہ اس پر عمل کرنے سے قرأت نصب کا متروک ہونا لازم آتا ہے۔

۴ وارجلکم الی الکعبین کے اندر جر جرِّ جوار ہے یعنی پڑوس کی رعایت میں منصوب کو مجرور پڑھ دیا گیا اور فی الواقع یہ منصوب ہی ہے، کلام عرب میں جرِّ جوار ایک مشہور چیز ہے، کہا جاتا ہے عذابُ یومٍ الیمٍ، الیم کو مجرور پڑھتے ہیں حالانکہ عذاب کی صفت ہونے کی وجہ سے مرفوع ہونا چاہئے۔ اسی طرح جُحْرُ ضَبٍّ، خَرِبٍ میں خرب مجرور ہے جرِّ جوار کی وجہ سے، ورنہ فی الواقع مرفوع ہے، ترکیب میں جحر کی صفت واقع ہے

اس جواب پر فریق مخالف نے یہ اعتراض کیا کہ جرِّ جوار عطف کی صورت میں نہیں ہوتا، چنانچہ آپ نے جتنی مثالیں پیش کیں وہ بغیر عطف کی ہیں اور یہاں آیتِ وضوء میں حرف عطف موجود ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ اشکال قلتِ تتبع کی بناء پر ہے ورنہ کلام عرب میں جرِّ جوار حرفِ عطف کے ساتھ بھی آتا ہے، معلقہ کا مشہور شعر ہے ؎

فظلَّ طهاةُ اللحم من بين منضجٍ صفيفَ شِوَاءٍ اوقدیرٍ معجَّلِ

قدیر کا عطف صفیف پر ہے جو منصوب ہے، لہٰذا فی الواقع قدیر بھی منصوب ہی ہے لیکن پڑوس کی رعایت میں لفظ قدیر پر جر لایا گیا ہے، دیکھئے یہاں پر جرِّ جوار حرف عطف کے ساتھ موجود ہے۔

قدیر کے معنی ہیں ہانڈی میں پکا ہوا گوشت، اور صفیفِ شواء کا مطلب ہے گوشت کے وہ ٹکڑے جن کو گرم پتھر پر رکھ کر بھونا گیا ہو۔

۵ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ وارجلکم میں جر والی قراءت علفتها تبناً وماءً بارداً کے قبیل سے ہے یعنی ایسے دو فعل جو متقارب المعنی ہوں ان میں سے ایک کے ذکر پر اکتفاء کرتے ہیں اور دوسرے کو حذف کر دیتے ہیں، چنانچہ اس جملہ میں اصل عبارت اس طرح ہے علفتها تبناً وسقیتها ماءً بارداً اس لئے کہ پانی پلایا جاتا ہے کھلایا نہیں جاتا، مگر چونکہ اکل وشرب یہ دونوں فعل متقارب المعنی ہیں اس لئے ایک فعل کے ذکر پر اکتفاء کر دیا کرتے ہیں، اسی طرح اس آیت میں ہے کہا گیا مسح کرو سروں کا اور پیروں کا اور مراد یہ ہے مسح کرو سروں کا اور غسل کرو پیروں کا اس لئے کہ اصل عبارت یوں ہے وامسحوا برؤسکم واغسلوا ارجلکم چونکہ مسح اور غسل متقارب المعنی تھے اس لئے ایک کے ذکر پر اکتفاء کیا گیا۔

حدثنا قتیبۃ بن سعید الخ قولہ یدلك اصابع رجلیہ بخنصرہ اس حدیث سے مصنفؒ نے غسل رجلین پر استدلال کیا ہے، اس لئے کہ اصابع رجلین کی تخلیل اور یہ مبالغہ غسلِ رجلین کو مقتضی ہے، اس لئے کہ مسح کی بناء تو تخفیف پر ہوتی ہے، وہاں ایسا مبالغہ کہاں مطلوب ہوتا ہے۔

---

[1] شکار کا گوشت پکانے والیاں دو طرح کی ہوگئیں، بعض ہانڈی میں پکانے والی اور بعض گرم پتھر پر گوشت کو بچھا کر بھوننے والی۔

# (٧) بَابُ المسحِ علی الخفّین

مسائلِ وضوء اور اس کے احکام کا بیان تو ختم ہوا اب غسل کا نمبر تھا، مگر مصنفؒ نے مسح علی الخفین کو غسل پر اس لئے مقدم کیا کہ یہ توابعِ وضوء میں سے ہے غسل سے اس کا کوئی تعلق نہیں بالاجماع وضوء ہی کے ساتھ خاص ہے، نیز مصنفؒ نے مسح علی الخفین کو تیمم پر مقدم کیا اس لئے کہ تیمم خلیفہ ہے تمام وضوء کا اور مسح علی الخفین نائب ہے جزوِ وضوء کا، اور جزء مقدم ہوتا ہے کل پر۔

علماء نے لکھا ہے کہ مسح علی الخفین اس امت کے خصائص میں سے ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے صلوا فی خفافکم فان الیہود لایصلون فی خفافہم، روضۃ المحتاجین میں لکھا ہے کہ مسح علی الخفین کی مشروعیت ۹ھ غزوۂ تبوک میں ہوئی، امام نوویؒ فرماتے ہیں اجماع میں جن لوگوں کا قول معتبر ہو سکتا ہے ان سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسح علی الخفین مطلقاً جائز ہے خواہ سفر ہو یا حضر، کسی ضرورت کی وجہ سے ہو یا بلاضرورت، اور اس میں مرد و عورت سب برابر ہیں البتہ شیعہ اور خوارج نے اس کا انکار کیا ہے لیکن ان کا اختلاف قابل شمار نہیں، اور امام مالکؒ سے اس سلسلہ میں مختلف روایات ہیں، ان کا بھی مشہور مذہب وہی ہے جو جمہور کا ہے، نیز وہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین بیشمار صحابہ سے منقول ہے حسن بصریؒ فرماتے ہیں حدثنی سبعون من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یمسح علی الخفین۔

## امام مالکؒ کے مسلک کی تحقیق

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ابن عبد البرؒ سے نقل کیا ہے کہ فقہاء میں سے کسی فقیہ سے بجز امام مالکؒ کے مسح علی الخفین کا انکار منقول نہیں، اور روایاتِ صحیحہ امام مالکؒ سے بھی اس کے اثبات میں ہیں، امام شافعیؒ نے بھی کتاب الام میں مالکیہ کے اس قول پر نکیر فرمائی ہے پھر حافظؒ لکھتے ہیں اس وقت مالکیہ کے یہاں دو قول مشہور ہیں اول مطلقاً جواز، ثانی مسافر کے لئے جواز اور مقیم کے لئے عدمِ جواز، وہ کہتے ہیں کہ مدونہ کی عبارت کا مقتضی قولِ ثانی ہے، لیکن قاضی ابوالولید باجی مالکیؒ نے قولِ اول یعنی مطلقاً جواز کو صحیح قرار دیا ہے، نیز علامہ باجی فرماتے ہیں امام مالکؒ کو اپنے بارے میں مسح علی الخفین میں توقف تھا اور عام فتویٰ وہ جواز ہی کا دیتے تھے۔

حضرت شیخؒ نے اوجز میں لکھا ہے کہ امام مالک کی مؤطا شاہدِ عدل ہے اس بات پر کہ وہ سفراً و حضراً مسح علی الخفین کے قائل تھے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حفاظ حدیث کی ایک جماعت نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ مسح علی الخفین کا ثبوت متواتر ہے، کہا گیا ہے کہ اس کے رواۃ اسّی صحابہ سے متجاوز ہیں جن میں عشرۂ مبشرہ بھی داخل

ہیں، ابن المبارکؒ فرماتے ہیں مسح علی الخفین کے بارے میں صحابہ سے کوئی اختلاف منقول نہیں اور اگر بعض صحابہ جیسے حضرت علیؓ وابن عباسؓ وغیرہ سے اس کا انکار منقول بھی ہے تو ان سے اس کا اثبات بھی مروی ہے۔

اذ جز میں لکھا ہے کہ حضرت امام مالکؒ اور اسی طرح امام ابو حنیفہؒ سے اہل سنت والجماعت کی علامات کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا ان تفضّل الشیخین وتحبّ الختنین وتمسح علی الخفین نیز امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے ماقلتُ بالمسح حتی جاءنی فیہ مثل ضوء النہار یعنی میں اس وقت تک مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا جب تک کہ اس سلسلہ میں دلائل مجھ پر روز روشن کی طرح واضح نہ ہوگئے۔

شیعہ حضرات جو اس کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ مسح علی الخفین کے قائل نہیں تھے، جب ان سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا سبق الکتاب الخفین یعنی قرآن کریم کا حکم مسح علی الخفین پر غالب ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا یہ قول بسندِ متصل ثابت نہیں۔

اور خوارج یہ کہتے ہیں کہ مسح علی الخفین کتاب اللہ کے خلاف ہے اس کا جواب ظاہر ہے کہ اول تو اس سلسلہ میں روایات حدِّ تواتر کو پہنچ چکی ہیں، اس کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے حکم میں ترمیم کی جاسکتی ہے ثانیاً یہ کہ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ کتاب اللہ کے خلاف ہے اس لئے کہ آیتِ وضوء میں رجلین کے بارے میں دو قراءتیں، قراءت نصب اور قراءتِ جر، اور مسح علی الخفین قراءتِ جر کے مطابق ہے۔

دراصل بعض صحابہ کو اس وقت تک تردد تھا جب تک ان کے علم میں یہ نہیں آیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نزولِ مائدہ (آیت الوضوء) کے بعد بھی مسح علی الخفین کیا ہے، جب ان کو اس کا علم ہوگیا تو پھر تردد بھی ختم ہوگیا جیسا کہ حدیث جریر میں آگے آرہا ہے۔

یہاں ایک اختلافی مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ مسح علی الخفین افضل ہے یا غَسلِ رجلین؟ ابن قدامہؒ نے مغنی میں لکھا ہے امام احمدؒ سے مروی ہے کہ مسح افضل ہے غسلِ رجلین سے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اسی طرح آپ کے اصحاب طالبِ فضل تھے تو جب انھوں نے بجائے غسل کے مسح کو اختیار فرمایا تو معلوم ہوا کہ اسی میں فضیلت ہے، وہ لکھتے ہیں کہ یہی مذہب امام شافعیؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کا ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ان اللہ یحب ان یؤخذ برخصہ اللہ تعالیٰ کو یہ بات پسند ہے کہ اس کی رخصتوں کو قبول کیا جائے (کذا فی المغنی) لیکن میں کہتا ہوں کہ میں نے کتبِ شافعیہ میں دیکھا انھوں نے لکھا ہے الافضل الغسل چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں غَسل افضل ہے بشرطیکہ ترکِ مسح بطریق اعراض عن السنۃ کے نہو، اور امام مالکؒ کے یہاں بھی غسل ہی افضل ہے اور حنفیہ کا مذہب مراقی الفلاح میں یہ لکھا ہے اگر کوئی شخص باوجود جوازِ مسح کے اعتقاد کے مشقت برداشت کرے اور موزے اتار کر غسلِ رجلین کرے تو اس کو اس عزیمت کا زائد ثواب ہوگا، کیونکہ غسل بنسبت مسح کے اشق و

اصعب ہے، اور شعبی کی رائے یہ ہے کہ مسح افضل ہے، ابن المنذرؒ فرماتے ہیں یہ مسئلہ علماء کے مابین گواختلافی ہے لیکن میرے نزدیک مسح افضل ہے اس لئے کہ اہل بدع یعنی خوارج و روافض سنیت مسح کا انکار کرتے ہیں، لہذا ان کی مخالفت میں مسح کو اختیار کرنا اولیٰ ہوگا۔

**مضمونِ حدیث** ۱- حدثنا احمد بن صالح الخ۔ قولہ عدل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عدول سے مراد قطار سے نکلنا ہے، دستور اس وقت یہ تھا کہ مسافروں کا قافلہ سفر میں قطار باندھ کر چلتا تھا، پھر جس کسی مسافر کو قضاء حاجت وغیرہ کی کوئی ضرورت پیش آتی تو وہ قطار سے نکل آتا یہاں پر اسی کو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرمارہے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم استنجاء کی ضرورت سے قطار سے باہر نکل آئے، وہ کہتے ہیں کہ یہ غزوۂ تبوک کا واقعہ ہے صبح صادق سے پہلے اس کی نوبت آئی فعدلتُ معہ یعنی جب آپ قطار سے الگ ہوگئے تو میں سمجھ گیا کہ آپ کسی ضرورت سے علیحدہ ہوئے ہیں لہذا خدمت کے لئے میں بھی قطار سے نکل آیا اور آپ کے ساتھ ہولیا چنانچہ آپ استنجاء کے لئے فاصلہ پر تشریف لے گئے اور پھر استنجاء سے فارغ ہوکر تشریف لائے تو میں نے آپ کو وضوء کرائی اور برتن سے آپ کے اعضاء پر پانی ڈالا جب ہاتھ دھونے کا وقت آیا تو آپ نے اپنے جبہ کی آستین اوپر چڑھانا چاہیں، مگر وہ تنگ ہونے کی وجہ سے اوپر نہ چڑھ سکیں اس لئے آپ نے اپنے دونوں ہاتھ جبہ کے اندر کی جانب سے باہر کو نکالے، اور چونکہ آپ اس موقعہ پر لابس خفین تھے اس لئے آپ نے مسح علی الخفین فرمایا، راوی کہتے ہیں اس کے بعد ضروریات سے فارغ ہوکر ہم لوگ سواری پر سوار ہوکر جس طرف قافلہ جارہا تھا ادھر کو چلدیئے، جب قافلہ سے ہم جاملے تو دیکھا کہ ان لوگوں نے نماز کا وقت ہوجانے کی وجہ سے عبدالرحمن بن عوفؓ کو امامت کے لئے آگے بڑھا دیا ہے اور ہمارے پہنچنے تک ایک رکعت ہوچکی تھی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم جماعت میں شریک ہوئے، امام کے ساتھ ایک رکعت ادا فرمائی اور دوسری رکعت امام کے فارغ ہونے کے بعد حسب قاعدہ پڑھی۔

نمازیوں نے یہ دیکھ کر کہ ہم لوگوں نے دوسرے کو امام بنانے میں پیش قدمی کی گھبرائے اور بار بار تسبیح پڑھتے رہے، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز پوری کرکے سلام پھیرا تو آپ نے لوگوں سے فرمایا قد اصبتم یا قد احسنتم یعنی تم نے جو کچھ کیا صحیح کیا اس میں قلق اور افسوس کی کوئی بات نہیں۔

**سننِ ابوداؤد اور موطا کی روایت کا تعارض** ابوداؤد کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کا تسبیح پڑھنا نماز سے فارغ ہونے کے بعد ہوا اور موطا کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تسبیح پڑھنا اس وقت ہوا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچے، اور ظاہر بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نمازیوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پہنچنے پر اپنے امام کو متوجہ کرنے کے لئے نماز ہی میں یہ تسبیح پڑھی تاکہ وہ پیچھے ہٹ جائے چنانچہ روایت میں آتا ہے حضرت عبدالرحمن بن عوف نے پیچھے آنے کا

ارادہ فرمالیا تھا، لیکن حضورؐ کے اشارے پر انھوں نے اپنا ارادہ ملتوی کردیا اور نماز پڑھاتے رہے۔
یہاں پر جمع بین الروایتین بھی ممکن ہے، ہوسکتا ہے کہ دونوں وقت میں تسبیح پڑھی ہو، شروع میں تو امام کو آگاہ کرنے کے لئے، اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد اظہارِ افسوس وقلق کے طور پر. واللہ اعلم بالصواب۔
اس قصہ میں مسح علی الخفین مذکور ہے، اور یہ واقعہ غزوۂ تبوک ۹ھ کا ہے اور سورہ مائدہ (آیت الوضوء) جس میں غسلِ رجلین کا حکم مذکور ہے، اس کا نزول اس سے بہت پہلے غزوۂ بنو المصطلق ۵ھ یا ۶ھ میں ہوچکا تھا، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسح علی الخفین فرمانا نزولِ مائدہ کے بعد بھی ہے، اس سے بعض صحابہ کا یہ تردد مرتفع ہوجاتا ہے کہ نہ معلوم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نزولِ مائدہ کے بعد مسح علی الخفین کیا یا نہیں جیساکہ آگے حدیثِ جریر میں بھی آرہا ہے۔

## عبدالرحمن بن عوفؓ اور صدیق اکبرؓ کی امامت کے دو مختلف قصے

یہاں پر ایک علمی سوال ہے، وہ یہ کہ جس طرح یہاں پر امامتِ عبدالرحمن کا قصہ پیش آیا، اسی طرح کا ایک اور واقعہ حدیث کی کتابوں میں آتا ہے، چنانچہ ابوداؤد میں بھی آگے باب التصفیق فی الصلوٰۃ میں آرہا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قبیلۂ بنو عمرو بن عوف میں مصالحت کرانے کے لئے تشریف لے گئے، ان کے یہاں آپس میں کوئی قصہ پیش آگیا تھا، اسی اثناء میں عصر کی نماز کا وقت ہوگیا تو حضرت بلالؓ نے صدیق اکبرؓ سے آکر عرض کیا کہ نماز کا وقت ہوگیا ہے آپ نماز پڑھادیجئے، انھوں نے نماز شروع کرادی، نماز شروع کرانے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی تشریف لے آئے اور صف میں آکر شامل ہوگئے، اس پر لوگوں نے تصفیق کی، بہت دیر کے بعد صدیق اکبرؓ متوجہ ہوئے اور ان کو محسوس ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے، اس پر انھوں نے پیچھے ہٹنے کا ارادہ کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ سے منع فرمایا، مگر ان سے رہا نہیں گیا پیچھے ہٹ آئے پھر حضورؐ نے آگے بڑھ کر امامت فرمائی۔
سوال یہ ہے کہ یہ کیا بات ہے کہ عبدالرحمن بن عوف تو نماز پڑھاتے رہے، اور صدیق اکبر پیچھے چلے آئے، ان میں سے کس کا طرزِ عمل زیادہ مناسب ہے؟ بعض شراح نے لکھا ہے کہ طرزِ عمل میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عبدالرحمن بن عوف کے واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسبوق ہوگئے تھے، اگر وہ پیچھے چلے آتے اور حضورؐ آگے بڑھ جاتے تو اس صورت میں نماز کی ترتیب میں خلل واقع ہوجاتا اس لئے کہ لوگوں کی ایک رکعت ہوچکی تھی اور حضور کی دونوں رکعت باقی تھیں اور اس دوسرے قصہ میں آپ شروع ہی میں تشریف لے آئے تھے اس میں یہ اشکال نہیں تھا اس لئے صدیق اکبرؓ پیچھے ہٹ آئے۔
بعض حضرات نے اس میں دوسرا نکتہ پیدا کیا ہے، وہ یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں، ایک امتثالِ امر دوسرے

سلوکِ ادب، عبدالرحمن بن عوف نے امتثالِ امر کو ترجیح دی، اور صدیق اکبرؓ نے سلوکِ ادب کو اختیار فرمایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو بات مشہور ہے الامر فوق الادب یہ کوئی متفق علیہ چیز نہیں بلکہ دو مختلف الگ الگ پہلو ہیں، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں جس پہلو کو صدیق اکبرؓ نے اختیار فرمایا یعنی سلوکِ ادب وہ زیادہ اونچا ہے۔

۲۔ قولہ ح وحدثنا مسدد الخ اس تحویل کی میرے نزدیک کوئی خاص احتیاج نہیں، سندین فی الواقع دو نہیں ایک ہی ہیں مگر صرف فرقِ تعبیر کی وجہ سے مصنفؒ نے اس کو دو سندیں قرار دیدیا۔

**شرح السند**

حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں مصنفؒ کے استاذ دونوں سندوں میں مسدد ہیں اور پھر مسدد کے دو استاذ ہیں یحیی بن سعید اور معتمر بن سلیمان، اور پھر یحیی ومعتمر دونوں کے استاذ ایک ہی ہیں یعنی سلیمان تیمی، لیکن فرق یہ ہے کہ یحیی نے جب اس حدیث کو اپنے استاذ سے نقل کیا تو عن التیمی کہا جس سے مراد سلیمان تیمی ہیں اور معتمر نے جب اس روایت کو نقل کیا تو بجائے عن التیمی کے سمعت ابی کہا۔ ابی کا مصداق بھی وہی سلیمان تیمی ہیں سلیمان تیمی چونکہ معتمر کے والد تھے اس لئے انھوں نے اس طرح تعبیر کیا، پھر آگے اخیر تک سند ایک ہی ہے قولہ قال عن المعتمر سمعت ابی۔ قال کی ضمیر مسدد کی طرف راجع ہے یعنی کہا مسدد نے معتمر سے نقل کرتے ہوئے سمعت ابی۔ اور مسدد نے جب یحیی بن سعید سے نقل کیا تھا تو عن التیمی کہا تھا، جیسا کہ ابھی گذرا۔

قولہ عن الحسن عن ابن المغیرۃ اس ابن المغیرہ کا مصداق یا تو عروہ ہیں جیسا کہ اگلی سند میں آرہا ہے، یا مغیرہ کے دوسرے صاحبزادے ہیں جن کا نام حمزہ ہے، حسن بصریؒ نے یہاں پر عن ابن المغیرۃ مبہماً ذکر فرمایا ہے اور اگلی روایت شعبی کی ہے جس میں اس ابن کی تعیین فرماتے ہوئے انھوں نے سمعت عروۃ بن المغیرۃ کہا، اور بعض روایات میں حمزۃ بن المغیرۃ کی تصریح ہے۔

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں فی نفسہ یہ روایت عروہ اور حمزہ دونوں سے مروی ہے لیکن بکر بن عبداللہ کی روایت میں صحیح یا تو حمزہ ہے یا پھر مطلق ابن المغیرۃ ہے بلا تعیین کے، بکر بن عبداللہ کی روایت میں عروہ کی تعیین صحیح نہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کے بعد تہذیب التہذیب سے حافظ ابن حجرؒ کی عبارات نقل فرماکر ثابت فرمایا ہے کہ حافظ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بکر بن عبداللہ کی روایات میں بھی عروہ اور حمزہ دونوں طرح آیا ہے، بکر کی روایت میں عروہ کی تعیین حافظ کے نزدیک وہم نہیں۔

قولہ قال بکر وقد سمعتہ من ابن المغیرۃ گذشتہ سند میں، بکر اور ابن المغیرہ کے درمیان حسن کا واسطہ تھا، یہاں پر بکر یہ کہہ رہے ہیں کہ میں نے یہ حدیث براہِ راست ابن المغیرہ سے بھی سنی ہے بغیر واسطہ حسن کے۔

جاننا چاہئے کہ یحیی اور معتمر کی روایت میں سند کے اعتبار سے جو فرق تھا اس کا بیان اوپر آچکا، ان دونوں کی روایت میں الفاظِ متن کے اعتبار سے جو فرق ہے وہ بھی سمجھ لینا چاہئے، وہ دو طرح کا ہے، ایک یہ کہ یحیی کی روایت

میں مسح علی الخفین مذکور نہیں ہے اور معتمر کی روایت میں مذکور ہے، دوسرے یہ کہ یحییٰ کی روایت میں مسح علی العمامہ کو دوسرے انداز سے بیان کیا ہے اور وہ انداز وہ ہے جہاں پر راوی کو استاذ کے اصل الفاظ یاد نہیں رہتے وہ اس مضمون کو اپنے الفاظ میں ادا کرتا ہے، اور معتمر کی روایت میں ایسا نہیں ہے انھوں نے مسح علی العمامہ کو استاذ کے الفاظ میں بالجزم بیان کیا۔

۳- حدثنا مسدد الخ قولہ فی رکبتہ یعنی سوار مسافروں کا قافلہ قولہ فانی ادخلت القدمین الخفین وھما طاہرتان اس سے معلوم ہوا کہ مسح علی الخفین کے صحت کی شرط یہ ہے کہ لبس خفین طہارت پر ہوا ہو مسئلہ اجماعی ہے۔

## لُبسِ خفین کے وقت طہارتِ کاملہ ہونے میں اختلاف

لیکن اختلاف اس میں ہو رہا ہے کہ بوقتِ لبسِ خفین طہارتِ کاملہ ضروری ہے یا نہیں؟ یعنی اگر غسل قدمین کے بعد موزے پہن لے اور اس کے بعد وضوء کی تکمیل کرے یہ صحیح ہے یا نہیں؟ سو جمہور کے نزدیک طہارتِ کاملہ عند اللبس شرط ہے، اور حنفیہ کے نزدیک لبسِ خفین کے وقت صرف طہارت القدمین کافی ہے بشرطیکہ حدث لاحق ہونے سے پہلے وضوء کی تکمیل کرلے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص ترتیبِ مسنون کے مطابق وضوء کر رہا ہے اور ایک پاؤں دھونے کے بعد موزہ پہن لیا اور دوسرا پاؤں دھونے کے بعد دوسرا موزہ پہن لیا تو سفیان ثوریؒ اور مزنیؒ اور حنفیہ کے یہاں یہ صورت بھی جائز ہے جمہور علماء کے یہاں جائز نہیں۔

قولہ قال ابی قال الشعبی شہد لی عروۃ یہ عیسیٰ بن یونس کا مقولہ ہے کہ مجھ سے میرے باپ یونس نے بیان کیا وہ کہتے تھے کہ مجھ سے میرے استاذ شعبی نے بیان کیا کہ یہ حدیث مجھ سے میرے استاذ عروہ نے بلفظِ شہادت بیان کی تھی اور آگے عروہ بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ مجھ سے یہ حدیث میرے استاذ مغیرہ بن شعبہ نے بلفظِ شہادت بیان کی تھی، جاننا چاہیئے کہ حدیث کو بوقتِ روایت لفظِ شہادت سے بیان کرنا بعض مرتبہ تقویتِ حدیث کے لئے ہوا کرتا ہے۔

۴- قال ابوداؤد...... من ادرک الفرد من الصلوۃ علیہ سجدتا السھو یعنی ابوسعید خدری، عبداللہ بن الزبیر، اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کا یہ مسلک ہے کہ جس شخص کو امام کے ساتھ ایک یا تین رکعات ملی ہوں تو ایسے مسبوق کو نماز کے فراغ پر سجدہ سہو کرنا چاہیئے شرح میں لکھا ہے کہ یہی مذہب عطاءؒ اسحق بن راہویہ، طاؤس اور مجاہد کا ہے۔

بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص کو امام کے ساتھ ایک یا تین رکعات ملیں گی تو اس کو نماز میں جلوس فی غیر محلہ کرنا پڑے گا، چنانچہ جب اس کو صرف ایک رکعت ملے گی تو اس کو ایک ہی رکعت پر بیٹھنا پڑے گا، اور جس صورت میں تین رکعات ملیں گی، اور صرف ایک رکعت فوت ہوگی اس کو بھی ایک رکعت کے بعد فوراً بیٹھنا ہوگا کیونکہ امام کی وہ دوسری رکعت ہوگی، واللہ اعلم بالصواب۔

جمہور کے یہاں یہ کچھ نہیں اس لئے کہ اس واقعہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک رکعت ملی تھی اور آپ نے سجدہ سہو نہیں کیا، یہ جمہور کی دلیل ہے۔

۵- حدثنا عبید اللہ بن معاذ الخ قولہ ویمسح علی عمامتہ وموقیہ اس حدیث میں مسح علی الخفین اور مسح علی العمامہ دونوں مذکور ہیں موقین سے مراد خفین ہیں، اس سے پہلے باب صفۃ الوضوء میں لفظ کان یمسح علی الماقین گذر چکا اس کی شرح وہاں گذر گئی

۶- حدثنا مسدد الخ قولہ وما یمنعنی ان امسح حضرت جریر بن عبد اللہؓ نے جب مسح علی الخفین کیا تو اس پر بعض لوگوں نے اشکال کیا ہوگا اور یہ اشکال کرنے والے وہی حضرات ہوں گے جنھیں یہ بات معلوم نہیں تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نزول مائدہ یعنی آیت وضوء کے نزول کے بعد مسح علی الخفین فرمایا ہے. چنانچہ حضرت جریرؓ نے فرمایا جب میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسح علی الخفین کرتے دیکھا ہے تو پھر میں کیوں نہ کروں، اشکال کرنے والوں کے ذہن میں جو بات تھی وہ انھوں نے عرض کی انما کان ذلک قبل المائدۃ حضرت جریر بن عبد اللہؓ نے اس کا جواب دیا ما اسلمتُ اِلّا بعد نزول المائدۃ یعنی میں تو نزولِ مائدہ کے بعد ہی اسلام لایا ہوں، اور میں نے آپ کو مسح علی الخفین کرتے جو دیکھا ہے وہ نزولِ مائدہ کے بعد ہی ہے یہاں پر مسلم کی روایت میں ایک زیادتی ہے وہ یہ کہ راوی کہتا ہے وکان یُعجبھم ھذا الحدیث دراصل آیتِ وضوء کا نزول غزوۂ بنو المصطلق ۵ھ یا ۶ھ میں ہوا اور ایک قول کی بنا پر ۶ھ میں ہوا، اور حضرت جریرؓ کا اسلام بماہِ رمضان ۱۰ھ ہے۔

۷- حدثنا مسدد الخ قولہ ان النجاشی اھدیٰ نجاشی تخفیف جیم کے ساتھ اور یاء مشدد و مخفف دونوں طرح منقول ہے ان کا نام اصحمہ بن بحر ہے، اور نجاشی لقب ہے، اور ہر شاہِ حبشہ کا لقب نجاشی ہوتا ہے جیسے شاہ فارس کا کسریٰ اور شاہِ روم کا قیصر، یہ نجاشی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اسلام لے آئے تھے لیکن حضور کی خدمت میں حاضری کی نوبت نہیں آئی تھی۔ اور بوقتِ اسلام انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا جیسا کہ ابو داؤد کتاب الجنائز میں ہے ولولا ما انا فیہ من الملک لأتیتہ حتی احمل نعلیہ کہ اگر میں اپنے امورِ سلطنت میں مشغول نہ ہوتا تو البتہ ضرور آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ کے نعلین شریفین اٹھا کر فخر حاصل کرتا۔

قولہ خفین اسودین ساذجین، ساذج معرب ہے سادہ کا یعنی غیر منقوش، یا مراد یہ ہے کہ ان پر بال نہیں تھے صاف چمڑا تھا، یا یہ مطلب ہے کہ وہ خالص سیاہ تھے کوئی دوسرا رنگ شامل نہ تھا۔

قال ابو داؤد ھذا مما تفرد بہ اھل البصرۃ یعنی اس حدیث کے تمام رواۃ بصری ہیں لیکن یہ باعتبار اکثر کے صحیح ہے ورنہ بعض رواۃ اس میں غیر بصری بھی ہیں جیسے دلہم بن صالح کوفی ہیں۔

۸- حدثنا احمد بن یونس الخ قولہ قال بل انت نسیت اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ جب مغیرہ بن شعبہ نے حضور کو مسح کرتے ہوئے دیکھا اور اس پر اشکال کیا کہ کیا آپ بھول سے مسح کر رہے ہیں تو اس پر حضور نے فرمایا مجھے بھول نہیں واقع ہو رہی ہے بلکہ تم بھول رہے ہو اس لئے کہ مسح علی الخفین جائز ہے۔

دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ آپ ان کو تنبیہ فرمارہے ہیں کہ سوال کا یہ طریقہ نہیں ہے، بڑوں سے اس طرح خطاب نہیں کرنا چاہئے کہ ان کی طرف نسیان کی نسبت کیجائے، یعنی میں نہیں بھولا غسلِ رجلین کو بلکہ تم بھلا بیٹھے طریقۂ سوال کو۔

## (٥) بَابُ التَّوقِيتِ فِى المَسحِ

مسئلہ مترجم بہا مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ توقیت فی المسح کے قائل ہیں اور امام مالکؒ مشہور قول کی بناء پر توقیت کے قائل نہیں اور یہی مسلک لیث بن سعد کا ہے، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں حضرت عمرؓ سے بھی عدمِ توقیتِ مسح نقل کیا ہے۔

### توقیت فی المسح کی روایات

حافظؒ کہتے ہیں کہ توقیتِ مسح کے سلسلہ میں امام بخاریؒ نے کوئی روایت ذکر نہیں فرمائی، البتہ امام مسلمؒ نے حضرت علیؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون یہ ہے شریح بن ہانی کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہؓ سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا حضرت علیؓ سے دریافت کرو اس لئے کہ وہ سفر میں حضور کے ساتھ رہتے تھے، شریح کہتے ہیں کہ پھر ہم نے حضرت علیؓ سے اس کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات متعین فرمایا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں صفوان بن عسال کی حدیثِ مرفوع میں بھی اسی طرح توقیت فی المسح مذکور ہے، جس کی تخریج ابن خزیمہ نے کی ہے۔

امام ابو داؤدؒ وامام ترمذیؒ نے توقیت فی المسح کے بارے میں خزیمہ بن ثابت کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون بھی یہی ہے کہ مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے، امام ترمذیؒ نے وفی الباب کے ذیل میں متعدد صحابہ کی روایات کا حوالہ دیا ہے، اور حاشیۂ ابو داؤد میں لکھا ہے کہ توقیت فی المسح کی روایات اٹھارہ صحابہ سے مروی ہیں۔

### حدیثِ خزیمہ کی تصحیح اور تضعیف میں محدثین کا اختلاف

جاننا چاہئے کہ خزیمہ بن ثابت کی حدیث جس کو مصنفؒ نے باب کے شروع میں ذکر کیا ہے اس کی تصحیح وتضعیف میں محدثین کا شدید اختلاف ہے، ایک جماعت نے جس میں ابن حبانؒ، ابن معینؒ، اور ابن دقیق العیدؒ ہیں اس کی مطلقاً تصحیح کی ہے اور ایک جماعت نے جس میں امام بخاریؒ امام بیہقیؒ اور امام نوویؒ ہیں، اس کی مطلقاً تضعیف کی ہے امام نوویؒ نے یہاں تک کہہ دیا اتفقوا علی ضعفہ، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس پر اشکال کیا ہے کہ یہ

اتفاق نقل کرنا صحیح نہیں، اور تیسری رائے اس میں امام ترمذیؒ کی ہے، انھوں نے اس حدیث کو دو طریق سے ذکر کیا ہے، بطریق نخعی، و بطریق التیمی، طریق اول کے اعتبار سے تضعیف کی ہے اور طریق ثانی کے اعتبار سے تصحیح کی ہے۔
امام ترمذیؒ کی اس تفریق کا منشا یہ ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کے طریق میں انقطاع ہے اس لئے کہ وہ اس کو براہِ راست ابوعبداللہ الجدلی سے روایت کرتے ہیں، حالانکہ ان کا ان سے سماع ثابت نہیں اور ابراہیم تیمی نے اس حدیث کو ابوعبداللہ الجدلی سے بواسطۂ عمرو بن میمون روایت کیا ہے اس لئے وہ طریق انقطاع سے محفوظ ہے، اسی لئے امام ترمذیؒ نے اس کی تصحیح فرمائی ہے۔
اور امام بخاریؒ وغیرہ نے جو اس کی مطلقاً تضعیف کی ہے خواہ بطریق تیمی ہو یا بطریق نخعی سو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں طریق میں اس حدیث کو ابوعبداللہ الجدلی خزیمہ بن ثابت سے روایت کرتے ہیں اور امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ جدلی کا سماع خزیمہ سے ثابت نہیں، لہٰذا امام بخاریؒ کے نزدیک یہ حدیث دونوں طریق کے اعتبار سے ضعیف ہوئی۔
اور امام ابوداؤدؒ نے اس حدیث کو اگرچہ دو طریق سے ذکر کیا ہے لیکن ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ طریق النخعی والتیمی دونوں میں کوئی فرق نہیں دونوں کی سند ایک ہی ہے، جب کہ جامع ترمذی سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں فرق ہے جیسا کہ ابھی گذرا۔

## حدیثِ خزیمہ کس کی دلیل ہے؟

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حدیث خزیمہ بطریق نخعی تو یقیناً توقیت فی المسح میں جمہور کے مسلک کے مطابق ہے لیکن حدیثِ خزیمہ بطریق التیمی میں ایک خلجان کی بات پیدا ہوگئی ہے وہ یہ کہ اس میں ایک جملہ ولو استزدناہ لزادنا کا اضافہ ہے، یعنی راوی کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گو مسح کی مدت موقت فرمائی لیکن اگر ہم اس مدت میں زیادتی طلب کرتے تو آپ ضرور اضافہ فرماتے، اس جملہ کی وجہ سے یہ حدیث فی الجملہ مسلکِ جمہور کے خلاف ہو رہی ہے، اس کے تین جواب ہیں، اول یہ کہ طریق تیمی میں یہ زیادتی جو ابوداؤد کی روایت میں ہے سنن ترمذی میں نہیں ہے، وہاں دونوں روایتوں کے الفاظ ایک ہیں، لہٰذا اس کے ثبوت میں تردد ہوگیا، ثانی یہ کہ حرف لَو تو نفی ہی کے لئے آتا ہے لو جئتنی لاکرمتك اس میں مجیٔ اور اکرام کی سراسر نفی ہے، اسی طرح یہاں پر بھی ہے کہ اگر ہم زیادتی طلب کرتے تو آپ زیادہ فرمادیتے واذ لیس فلیس. ثالث یہ کہ یہ ظن راوی ہے جواز قبیل حسبان و تخمین ہے فلا یُعتبر۔
تنبیہ :- بذل میں حضرتؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ نے حدیثِ خزیمہ کی مطلقاً تصحیح کی ہے لیکن ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے صرف ایک طریق کے اعتبار سے اس کی تصحیح کی ہے اور دوسرے طریق کے اعتبار سے تضعیف کی ہے۔

## مدتِ مسح کی ابتداء کب سے معتبر ہے

جاننا چاہئے کہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح میں توقیت ہے اس میں اختلاف ہے کہ مدتِ مسح کی ابتداء کب سے ہوگی، اکثر علماء اور حنفیہ شافعیہ کے یہاں مدتِ مسح کی ابتداء موزے پہننے کے بعد جس وقت حدث لاحق ہو اس وقت سے ہوگی، اور امام احمدؒ و اوزاعیؒ کے نزدیک جس وقت موزے پہنے اسی وقت سے مسح کی مدت شمار ہوگی، یہاں پر تین حالتیں ہیں وقت اللبس، وقت المسح، وقت الحدث مذکورہ بالا اختلاف سے معلوم ہوا کہ مدتِ مسح کی ابتداء من وقت المسح ائمہ اربعہ میں سے کسی کے یہاں نہیں ہے البتہ حسن بصریؒ سے مروی ہے، جیسا کہ شامی میں لکھا ہے۔

۲- حدثنا یحیی بن معین الخ قولہ عن ابی بن عمارۃ یہ حدیث مالکیہ کی دلیل ہے اس لئے کہ اس سے عدمِ توقیت فی المسح ثابت ہو رہی ہے کہ جب تک چاہے مسح کرسکتے ہیں، درمیان میں موزے اتارنے کی حاجت نہیں۔

## اُبی بن عمارہ کی حدیث پر کلام اور اس کے جوابات

لیکن یہ حدیثِ ابی بن عمارہ بالاتفاق ضعیف ہے خود امام ابوداؤدؒ نے اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف واضطراب ثابت کیا ہے، امام بیہقیؒ اور دارقطنیؒ اور حافظ ابن عبد البرؒ کہتے ہیں اسنادہ غیر قائم بلکہ امام نوویؒ نے تو لکھا ہے اتفقوا علی ضعفہ امام نوویؒ کی یہ بات یہاں صحیح ہے اگرچہ باب کی پہلی حدیث یعنی حدیثِ خزیمہ کے بارے میں بھی امام نوویؒ نے یہی فرمایا تھا اتفقوا علی ضعفہ، لیکن وہاں نووی کی بات قابل تسلیم نہیں جیسا کہ مفصلاً گذر چکا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں وبالغ الجوزقانی فذکرہ فی الموضوعات میں کہتا ہوں اسی طرح ابن الجوزیؒ نے بھی اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہیں عبدالرحمن بن رزین، وہ مجہول ہیں، اسی طرح ان کے شیخ محمد بن یزید اور شیخ الشیخ ایوب بن قطن سب مجاہیل ہیں۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیثِ اُبی بن عمارہ کی جس میں یہ ہے کہ جب تک چاہے مسح کرتے رہو کوئی تحدید نہیں، ایک توجیہ اور تاویل بھی کی گئی ہے، وہ یہ کہ مطلب یہ ہے کہ مسح علی الخفین حسبِ قاعدہ وضابطہ جب تک چاہے کرتے رہو اور وہ ضابطہ وقاعدہ یہ ہے کہ مقیم ایک دن ایک رات اور مسافر تین دن تین رات کے بعد موزے اتار کر پاؤں دھوئے اور پہن لے اور پھر ہمیشہ اسی طرح کرتا رہے اتارتا رہے اور پہنتا رہے، جیسا کہ ایک دوسری حدیث میں ہے الصعید الطیب وضوء المسلم ولو الی عشر سنین یعنی پاک مٹی مسلمان آدمی کے لئے وضو ہے اگرچہ دس سال تک ہو یعنی دس سال تک حسبِ ضابطہ وقاعدہ عند الحاجت تیمم کرتا رہے، یہ مطلب نہیں کہ ایک ہی تیمم دس سال تک چلتا رہے گا۔

یہ توجیہ تو بہت لطیف ہے لیکن اس کی حاجت اس لئے نہیں کہ یہ حدیثِ ابی بن عمارہ بالاتفاق ضعیف ہے

# باب المسح على الجوربين (ج)

جوربین کی تعریف اور اقسام میں تفصیل ہے، اور مختلف اقوال ہیں لیکن اتنی بات واضح اور منقح ہے کہ خفین کہتے ہیں چمڑے کے موزوں کو، اور جوربین وہ موزے جو چمڑے کے علاوہ اون، سوت یا کتان وغیرہ کے ہوں۔

## مسح علی الجوربین میں اختلاف ائمہ

مسح علی الجوربین میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسح علی الجوربین اس وقت جائز ہے ان کا نا مجلدین او منعلین صاحبین اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر ثخینین ہوں تب بھی ان پر مسح جائز ہے اور امام صاحبؒ نے بعد میں اسی قول کی طرف رجوع فرمالیا تھا، لہٰذا اب یہی مسلک امام ابوحنیفہ کا ہے، امام مالکؒ کا مسلک ہے ان کا نا مجلدین فقط یعنی ان کے یہاں صرف اس وقت جائز ہے جب کہ وہ مجلد ہوں اوپر اور نیچے دونوں طرف چمڑا جڑا ہو، اور اگر منعل ہے یعنی چمڑا صرف نیچے کی جانب جڑا ہو یا نہ مجلد ہو نہ منعل بلکہ ثخین ہو ان دونوں صورتوں میں ان کے یہاں مسح جائز نہیں، امام شافعیؒ سے اس سلسلہ میں متعدد روایتیں ہیں، ایک مثل مالکیہ کے، دوسری مثل حنفیہ کے، اور تیسری روایت ان کی یہ ہے کہ ما یمکن متابعۃ المشی فیہ یعنی جن جوربین کو پہن کر آدمی بغیر جوتے کے ایک دو میل بلا تکلف چل سکتا ہو، اور یہی ان کے یہاں اصح قول ہے، اس کا حاصل وہی ہے جو امام احمدؒ اور صاحبین کا مسلک ہے۔

سو اب خلاصہ یہ ہوگیا کہ ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ، امام احمدؒ) اور صاحبین کے نزدیک مسح علی الجوربین جائز ہے ان کا نا مجلدین او منعلین او ثخینین، اور امام مالکؒ کے نزدیک ان کا نا مجلدین فقط۔

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ۔ قولہ ومسح علی الجوربین والنعلین الخ مطلب یہ ہے کہ جوتے پہنے ہوئے مسح علی الجوربین کیا، نعلین پر مسح کرنا مقصود نہیں تھا۔

قال ابوداؤد وکان عبدالرحمٰن بن مہدی امام ابوداؤدؒ فرمارہے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن مہدی مغیرہ بن شعبہ کی اس حدیث کو بیان نہیں کیا کرتے تھے ان کو اس کی صحت میں تردد تھا اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی مشہور حدیث میں مسح علی الجوربین مذکور نہیں بلکہ مسح علی الخفین منقول ہے۔

لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں یہ اشکال کیا ہے کہ دونوں حدیثوں میں تعارض ہی کیا ہے، یہ دو حدیثیں الگ الگ ہوسکتی ہیں، ایک وقت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح علی الخفین فرمایا اور دوسرے وقت میں مسح علی الجوربین فرمایا مغیرہ بن شعبہ نے ان دونوں کو روایت کیا ہے، ہاں! اگر ان دونوں حدیثوں کو ایک ہی واقعہ اور ایک وقت پر محمول کیا جائے تب بیشک یہ بات صحیح ہے کہ مغیرہ بن شعبہ کی مشہور حدیث میں مسح علی الخفین ہے

نہ کہ مسح علی الجوربین، پھر آگے حضرت سہارنپوریؒ تحریر فرماتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیثِ مغیرہ کی جو مسح علی الجوربین کے بارے میں ہے تصحیح کی ہے، حالانکہ امام ترمذیؒ مغیرہ بن شعبہ کی دوسری حدیث مسح علی الخفین کی بھی تخریج کر چکے ہیں، معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک بھی یہ دو حدیثیں الگ الگ ہیں۔

## بَاب (بلا ترجمہ)

بعض مرتبہ مصنفین لفظ باب بلا ترجمہ لکھتے ہیں جس کے مختلف اسباب ہوتے ہیں کبھی تو ترجمہ کا مضمون حدیث الباب سے ظاہر ہوتا ہے تو ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیتے ہیں، اور کبھی تشحیذِ اذہان کے لئے ایسا کرتے ہیں، یہاں اس باب پر ترجمہ المسح علی النعلین ہو سکتا ہے، کیونکہ حدیث الباب میں مسح علی النعلین ہی مذکور ہے، لیکن مسح علی النعلین کا ائمہ اربعہ میں سے کوئی قائل نہیں، البتہ امام طحاویؒ نے ایک قوم کی طرف یہ مذہب منسوب کیا ہے۔

**شرح السند** حدثنا مسدد الخ۔ قولہ قال عبّاد اخبرنی اس حدیث میں مصنفؒ کے دو استاذ ہیں، مسدد اور عباد، عن یعلی بن عطاء عن ابیہ تک دونوں کی سند مشترک اور موافق ہے عن ابیہ کے بعد سند کے الفاظ کیا ہیں اس میں مسدد اور عبّاد کا اختلاف ہو گیا، عباد کے لفظ تو یہ ہیں قال اخبرنی اوس بن ابی اوس الثقفی، قال کی ضمیر عطاء کی طرف راجع ہے، یعنی کہا عطاء نے اخبرنی اوس بن ابی اوس الثقفی، عباد کا مقولہ الثقفی پر آکر ختم ہو گیا، رہی یہ بات کہ مسدد کے الفاظ کیا ہیں؟ انھوں نے عن یعلی بن عطاء عن ابیہ کے بعد سند کیسے بیان کی؟ اس سے مصنفؒ نے یہاں تعرض نہیں کیا، ہو سکتا ہے مسدد کی روایت میں "اخبرنی اوس" کے بجائے حدثنی اوس، ہو یا عن اوس بن ابی اوس ہو

قولہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ متن حدیث ہے اور یہ مسدد کے الفاظ ہیں، عباد کے الفاظ آگے آرہے ہیں (بظاہر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ بھی عباد ہی کے الفاظ ہیں، مگر ایسا نہیں ہے) چنانچہ آگے چل کر مصنفؒ فرماتے ہیں وقال عباد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

قولہ ولم یذکر مسدد المیضاۃ والکظامۃ اب مسدد کی روایت کے الفاظ یہ ہوئے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ومسح علی نعلیہ وقدمیہ، اور عباد کی روایت کے الفاظ یہ ہوئے۔ رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی علی کظامۃ قوم فتوضأ ومسح علی نعلیہ وقدمیہ، حاصل یہ کہ مسدد کی روایت میں کظامۃ اور میضاۃ کا ذکر نہیں بلکہ وہ صرف عبّاد کی روایت میں ہے، اور مسح علی النعلین والقدمین دونوں کی روایت میں مشترک ہے۔

## حدیث الباب کی تشریح وتوجیہ

اس حدیث میں مسح علی النعلین والقدمین مذکور ہے، یہاں پر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ مسح سے مراد غسل ہو، مطلب یہ ہے کہ جوتے پہنے ہوئے غسلِ قدمین فرمایا، اور اس میں کسی قسم کے اشکال کی بات نہیں اس لئے کہ نعلین سے صرف دو تسمہ والے چپل مراد ہیں جن کو پہنے پہنے آدمی پاؤں دھو سکتا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ مسح کو اپنے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے تو اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ یہ منسوخ ہے بلکہ مسح علی القدمین کی تمام ہی روایات منسوخ ہیں ایک توجیہ یہ ہے کہ مسح سے مراد مسح ہی ہے اور قدمین سے مراد قدمینِ مجردین نہیں بلکہ مع الجوربین ہیں اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے نعلین پہنے ہوئے مسح علی الجوربین فرمایا، یہ آخری توجیہ امام طحاویؒ کی ہے وہ فرماتے ہیں الاحادیث یفسر بعضہا بعضاً اور مغیرہ بن شعبہ وابو موسی اشعریؓ کی حدیث میں مَسَحَ علی جَوْرَبَیہ ونعلیہ مذکور ہے، لہٰذا اس حدیث کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔

## (۶۲) باب کیف المسح

مصنفؒ مسح علی الخفین کی کیفیت بیان کرنا چاہتے ہیں، اور کیفیت سے مراد یہ ہے کہ مسح علی الخفین صرف اوپر کی جانب ہوگا یا اوپر اور نیچے دونوں طرف؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، حنفیہ حنابلہ کے یہاں صرف ظاہر خفین یعنی بالائی حصہ پر ہوگا، اور امام شافعی وامام مالک کے نزدیک خفین کے اعلی واسفل دونوں حصوں پر ہوگا، اعلی پر بطریق وجوب اور اسفل پر بطور سنت، امام مالکؒ کے نزدیک مسح علی الاسفل کافی نہیں اور امام شافعیؒ کا بھی قولِ اصح یہی ہے، اور تیسرا مذہب امام زہریؒ کا ہے، ان کے نزدیک مسح علی الاسفل کافی ہو جائے گا، جاننا چاہئے کہ ایک روایت ہمارے یہاں بھی مسح علی اسفل الخفین کے استحباب کی ہے لیکن یہ روایت مرجوح ہے، کما قال الشامی۔

پھر دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ مسح علی الخفین کی مقدار واجب کیا ہے؟ حنفیہ کے نزدیک مقدار ثلثہ اصابع اور امام شافعیؒ کے نزدیک ادنی ما یطلق علیہ اسم المسح، اور امام مالکؒ کے نزدیک اعلی الخف (بالائی حصہ) کا استیعاب، اور امام احمدؒ کے نزدیک مقدم الخف کا اکثر حصہ۔

۲ - عن علی لو کان الدین بالرأی الخ اس باب میں مصنفؒ نے تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، اول مغیرہ بن شعبہ کی حدیث جس میں مسح علی ظاہر الخفین مذکور ہے دوسرے حضرت علیؓ کی یہ روایت کہ اگر دین کا مدار صرف عقل اور رائے پر ہوتا تو بجائے ظاہر خفین کے، باطن خفین کا مسح مشروع ہوتا، یہ دونوں حدیثیں حنفیہ اور حنابلہ کی دلیل ہیں کہ مسح صرف

خفین کے بالائی حصہ پر ہونا چاہئیے۔
آگے چل کر مصنفؒ نے مغیرہ بن شعبہ کی ایک اور حدیث بیان کی جس کے راوی کاتب مغیرہ ہیں اس کے اندر مسح علی ظاہر الخفین و باطن الخفین دونوں مذکور ہے، وہ شافعیہ اور مالکیہ کی دلیل ہے۔
۴ - قولہ قال ما کنت اری باطن القدمین الا احق بالغسل اس جملہ میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ باطن القدمین سے مراد باطن الخفین اور غسل سے مراد مسح ہے اس صورت میں مطلب ظاہر ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو ظاہر پر رکھا جائے قدمین سے قدمین اور غسل سے غسل ہی مراد لیا جائے تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا میں وضوء میں قدمین کے نچلے حصہ کو دھونا زیادہ ضروری سمجھتا تھا بنسبت بالائی حصہ کے لیکن جب میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ صرف ظاہر خفین پر مسح کر رہے ہیں اور باطن خفین پر نہیں کر رہے ہیں تو پھر میرا یہ خیال نہ رہا، میری رائے بدل گئی۔

## حضرت علیؓ کے کلام کا مطلب

تمام شراح حدیث نے حضرت علیؓ کے اس کلام میں باطن الخفین سے اسفل الخفین ہی مراد لیا ہے یعنی وہ حصہ جو زمین سے متصل ہوتا ہے، اور شیخ ابن الہمامؒ کی رائے یہ ہے کہ باطن الخفین سے خفین کا وہ اندرونی حصہ مراد ہے جو جسم سے متصل ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے بغیر نزع خفین کے اندرونی حصہ کا مسح کیسے ہو سکتا ہے اسی لئے شراح نے اس مطلب کو اختیار نہیں کیا لیکن فی نفسہ شیخ ابن الہمامؒ کی رائے دقت نظر پر مبنی ہے اور ایک لحاظ سے معقول بات ہے اس لئے کہ وضوء اور مسح خفین سے مقصود ازالۂ حدث ہے نہ کہ ازالۂ نجاست و گرد و غبار اور حدث کا تعلق بدن سے ہے لہذا خفین کا جو حصہ بدن سے متصل ہو وہی مسح کا زیادہ مستحق ہے۔
**فائدہ** :- حضرت علیؓ کا یہ ارشاد گرامی کہ ہمارے دین اور احکام شرع کا مدار عقل پر نہیں یہ بالکل صحیح ہے لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ دین اور شریعت کے احکام خلاف عقل ہیں، فقہاء اور اصولیین نے بہت سے احکام کو غیر مُدرَک بالرائی لکھا ہے یعنی بعض احکام شرعیہ ایسے ہیں جن تک ہماری عقل کی رسائی نہیں لیکن خلاف عقل ہونے کے قول کی جرأت کسی نے نہیں کی، اس لئے کہ بحمد اللہ ہماری شریعت کے تمام احکام عقل سلیم اور فطرت کے عین مطابق ہیں، اصحاب عقل سلیم کا اولین مصداق حضرات انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام ہیں، ثم الامثل فالامثل۔

## حنفیہ حنابلہ کی طرف سے حدیث کے جوابات

۵ - حدثنا موسی بن مروان الخ ۔ قولہ نمسح علی الخفین واسفلھما یہ باب کی آخری حدیث ہے جس میں مسح علی خفین کے اوپر اور نیچے دونوں مذکور ہے جو شافعیہ اور مالکیہ کے موافق ہے امام ابوداؤدؒ نے اس پر کلام فرمایا ہے وہ یہ کہ ثور بن یزید نے اس حدیث کو رجاء بن حیوہ سے نہیں سنا لہذا یہ حدیث منقطع ہے اور امام بیہقیؒ نے اس حدیث کی سند میں ایک دوسری علت بیان کی ہے وہ یہ کہ بعض رواۃ نے اس حدیث کو کاتب

مغیرہ سے مرسلاً نقل کیا ہے، چنانچہ ترمذی میں عبداللہ بن المبارک نے اس حدیث کو اس طرح نقل کیا ہے عن ثور عن رجاء قال حُدِّثتُ عن کاتب المغیرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس میں صحابی یعنی مغیرہ بن شعبہ مذکور نہیں، نیز اس حدیث میں ایک اور جرح ہے وہ یہ کہ کاتب المغیرہ مجہول ہیں لیکن ابن ماجہ کی روایت میں کاتب المغیرہ تعیین کے ساتھ مذکور ہے اس طرح عن وراد کاتب المغیرۃ لہٰذا یہ اشکال تو رفع ہو جائے گا اور دوسرے اشکالات علی حالہا باقی ہیں شافعیہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ حدیث گو ضعیف ہے لیکن فضائلِ اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل جائز ہے، اس لئے کہ شافعیہ اسفلِ خفین کے مسح کو صرف سنت اور فضیلت کہتے ہیں، لہٰذا کوئی اشکال کی بات نہیں۔

## فضائل میں حدیث ضعیف پر عمل کے شرائط

ہماری طرف سے حضرتؒ نے بذل میں ملا علی قاریؒ سے نقل کرتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث ضعیف[1] پر عمل فضائلِ اعمال میں اس وقت صحیح ہے جب وہ حدیث ضعیف کسی حدیث صحیح یا حسن کے خلاف نہو، نیز حدیث ضعیف پر عمل ان فضائل اعمال میں ہو سکتا ہے جو دوسرے دلائل سے ثابت ہوں، اور جو حکم ابتدائی ہو وہاں حدیثِ ضعیف پر عمل فضائل اعمال میں بھی صحیح نہیں، ہاں! یہ ہو سکتا ہے کہ فی نفسہٖ ایک چیز ثابت ہے اور اس کی کوئی مزید فضیلت کسی حدیثِ ضعیف سے ثابت ہو رہی ہے تو بیشک وہاں پر حدیثِ ضعیف معتبر ہو سکتی ہے، اور یہاں یہ اسفلِ خف کے مسح کا حکم کسی حدیثِ صحیح سے ثابت نہیں صرف اس ضعیف حدیث میں مذکور ہے، اگر ہم اسفل خف کے مسح کو اس حدیث کی بناء پر مان لیتے ہیں تو حدیث ضعیف پر ایک حکم شرعی کی بناء لازم آتی ہے، بلفظِ دیگر حکمِ ابتدائی کا ثبوت حدیث ضعیف سے لازم آتا ہے۔

نیز علماء نے حدیثِ ضعیف پر عمل کرنے کے لئے ایک اور قید بھی لکھی ہے، وہ یہ کہ وہ حدیثِ ضعیف شدید الضعف یا موضوع نہو، اور شدید الضعف کا مطلب یہ ہے کہ اس کی سند میں کوئی راوی متہم بالکذب یا کثیر الغلط اور متروک نہو۔

## باب فی الانتضاح

(۶۲)

انتضاح کے شراح نے متعدد معنی لکھے ہیں، ۱۔ ابن رسلان کہتے ہیں کہ الانتضاح عند الجمہور رش الفرج بالماء

---

[1] اس مسئلہ پر تفصیلی کلام مولانا عبدالحی لکھنویؒ کی کتاب الاجوبۃ الفاضلۃ عن الاسئلۃ العشرۃ الکاملۃ، میں میری نظر سے گذرا ہے، اسی طرح انہاء السکن مقدمہ اعلاء السنن میں بھی اس پر بحث کی گئی ہے۔

بعد الوضوء یعنی وضوء سے فارغ ہونے کے بعد دفع وساوس کے لئے شرمگاہ کے مقابل کپڑے پر پانی کا چھینٹا دینا
۲- امام نووی فرماتے ہیں قال المحققون ھو الاستنجاء بالماء ۳- صب الماء علی الاعضاء ۴- استنجاء بالماء کے وقت شرمگاہ پر پانی ٹپکانا تاکہ تقاطر کا بالکلیہ انقطاع ہوجائے۔

ترجمۃ الباب میں مصنف کی مراد بظاہر معنیٰ اول ہے اور مصنفؒ نے اس باب میں تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں حدیث اول اور ثالث میں نضح کے ان معانی مذکورہ میں سے بظاہر اول معنی مراد ہیں اور حدیث ثانی میں ظاہر یہ ہے کہ دوسرے معنی مراد ہیں، اور تاویل کے بعد اس کو بھی اول معنیٰ پر محمول کرسکتے ہیں، اور ترمذی کی روایت میں من حدیث ابی ہریرہ مرفوعاً اس طرح ہے جاءنی جبرئیل فقال یا محمد اذا توضأت فانتضح۔ یہاں پر انتضاح کے تینوں معنی بلا تکلف مراد ہوسکتے ہیں، ۱- اے محمد جب آپ وضوء سے فارغ ہوجائیں تو کپڑے پر چھینٹا دے لیا کریں، ۲- جب آپ وضوء کا ارادہ فرمائیں تو اس سے پہلے استنجاء بالماء کرلیا کریں، ۳- جب آپ وضوء فرمائیں تو اعضاء پر اچھی طرح پانی بہائیں اور صرف مسح اعضاء پر اکتفاء نہ کریں۔

۱- حدثنا محمد بن کثیر الخ قولہ عن سفیان بن الحکم الثقفی[۱] اس راوی کے نام میں اختلاف ہے، بعض سفیان بن الحکم کہتے ہیں اور بعض حکم بن سفیان، امام ابوحاتم رازی، علی بن مدینی اور امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ حکم بن سفیان صحیح ہے۔

قال ابوداؤد وافق سفیان جماعۃ اس حدیث کی سند میں رواۃ کا جو اختلاف ہے مصنفؒ اس پر تنبیہ فرمارہے ہیں وہ یہ کہ سند کے جو آخری راوی ہیں یعنی سفیان بن حکم یا حکم بن سفیان بعض رواۃ نے اس کے بعد سند میں عن ابیہ کا اضافہ کیا ہے جیسا کہ بعد کی دونوں سندوں میں آرہا ہے، اور بعض نے عن ابیہ نہیں ذکر کیا، مصنفؒ فرماتے ہیں جس طرح سفیان نے اس سند میں عن ابیہ نہیں ذکر کیا اسی طرح ایک جماعت نے اس بات میں سفیان کی موافقت کی ہے، جماعت کا مصداق جیسا کہ بیہقی کے کلام کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے جو بذل میں مذکور ہے، ابوعوانہ، روح بن القاسم اور جریر بن عبدالحمید، ہیں ان تینوں نے بھی جب اس روایت کو منصور سے ذکر کیا تو عن ابیہ

---

[۱] روی ہذا اللفظ علی عشرۃ اوجہ ذکرت فی البذل عن الحافظ وغیرہ وحاصل ما فی المقام انہم اختلفوا فی التعبیر باسم ہذا الراوی، فبعضہم یقولون سفیان بن الحکم وبعضہم الحکم بن سفیان، وقال بعضہم علی الابہام یعنی عن رجل من ثقیف، والامر الثانی ان بعض الرواۃ یقولون بعدہ عن ابیہ وبعضہم لا، وایضا الصحیح الحکم بن سفیان عن ابیہ کما قال البخاری وعلی بن المدینی وابوحاتم الرازی، وہل للحکم صحبۃ؟ قال البخاری لا، وقال ابوزرعۃ نعم

کا اضافہ نہیں کیا۔

۲- حدثنا اسحٰق بن اسماعیل الخ۔ قولہ ثنا سفیان، جاننا چاہئے کہ پہلی سند میں سفیان سے سفیان ثوری مراد ہیں اور اس دوسری سند میں سفیان جو ابن ابی نجیح سے روایت کر رہے ہیں، اس سے مراد سفیان بن عیینہ ہیں، امام بیہقیؒ کہتے ہیں سفیان بن عیینہ اس سند میں کبھی عن ابیہ، کا اضافہ کرتے ہیں جیسا کہ ہماری اس سند میں ہے، اور کبھی اضافہ نہیں کرتے، اگر اس سند میں بھی سفیان سے سفیان ثوری مراد لئے جائیں جیسا کہ پہلی سند میں سفیان ثوری مراد ہیں تو مضمونِ کلام مختل ہو جائے گا کما لا یخفی علی الفطن اللبیب۔

## (۶۵) بَاب مَا یقول الرجل اذا توضّأ

توضأ تین معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اراد الوضوء، شرع فی الوضوء، فرغ عن الوضوء یہاں پر آخری معنی مراد ہیں، مصنفؒ کی غرض اختتام وضوء پر جو دعاء منقول ہے اس کو بیان کرنا ہے، ابتداء وضوء میں جو دعاء پڑھی جاتی ہے اس کا باب شروع میں آچکا، اب چونکہ ابوابِ وضوء کے بیان کا خاتمہ ہو رہا ہے اس لئے یہاں اختتام کی دعاء بیان کر رہے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ ادعیۂ وضوء دو طرح کی ہیں، بعض وہ جو بعد الفراغ پڑھی جاتی ہیں، اور بعض وہ جو اثناء وضوء میں ہر ہر عضو پر الگ الگ پڑھی جاتی ہیں، جن کو فقہاء دعاء الاعضاء سے تعبیر کرتے ہیں بعد الفراغ کی دعاء یعنی شہادتین احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے، ابوداؤد اور ترمذی کے علاوہ صحیح مسلم میں بھی موجود ہے، اور ترمذی کی روایت میں اس دعاء میں اللّٰھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطھرین کی زیادتی ہے جو ابوداؤد اور مسلم کی روایت میں نہیں ہے لیکن اس حدیثِ ترمذی میں اضطراب ہے۔

معارف السنن میں لکھا ہے کہ اذکار و ادعیۂ وضوء جو قوی روایات سے ثابت ہیں وہ چار ہیں، تین مرفوعاً ثابت ہیں اور ایک موقوفاً علی ابی سعید الخدریؓ۔

۱- بسم اللّٰہ والحمد للّٰہ یہ ابتداء وضوء میں ہے، علامہ عینیؒ نے اس کو شرحِ ہدایہ میں طبرانی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے۔ (بعض فقہاء نے اس طرح لکھا ہے، بسم اللّٰہ العظیم والحمد للّٰہ علی دین الاسلام)

۲- وہ دعاء جو حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی شہادتین۔

۳- اللّٰھم اغفرلی ذنبی ووسع لی فی داری وبارک لی فی رزقی، رواہ النسائی وابن السنی فی عمل الیوم واللیلۃ

۴- سبحانک اللّٰھم وبحمدک لا الٰہ الا انت وحدک لاشریک لک استغفرک اللّٰھم واتوب الیک رواہ النسائی

فی عمل الیوم واللیلۃ۔
میں کہتا ہوں کہ ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ میں اذکار وضوء پر تین باب قائم کئے ہیں ۱؎ باب التسمیۃ علی الوضوء ۲؎ مایقول بین ظہرانی وضوئہ یعنی درمیان وضوء کی دعاء، اس میں انھوں نے صرف ایک دعاء اللھم اغفرلی ذنبی الخ ذکر فرمائی ہے ۳؎ باب مایقول اذا فرغ من وضوئہ اور اس میں انھوں نے دو دعائیں ذکر کی ہیں، اول سبحانك اللھم الخ ثانی شہادتین۔ حافظ ابن القیم نے ان چار میں سے تین ذکر کی ہیں درمیانی کو نہیں لیا۔

## اعضاء وضوء کی ادعیہ کی بحث

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ بعض کتب حنفیہ وشافعیہ جیسے طحطاوی روضۃ المحتاجین اور انوار ساطعہ وغیرہ میں دعاء الاعضاء کے نام سے ہر ہر عضو کی الگ الگ دعائیں لکھی ہیں روضۃ المحتاجین کا محشی لکھتا ہے کہ یہ دعائیں تاریخ ابن حبان وغیرہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد طرق سے منقول ہیں، یہ روایات اگرچہ ضعیف ہیں لیکن فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل جائز ہے، اور علامہ طحطاوی فرماتے ہیں کہ ان ادعیہ کو بجائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرنے کے سلف صالحین کی طرف منسوب کرنا زیادہ اولیٰ ہے، نیز انھوں نے لکھا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ سے ان دعاؤں کے بارے میں سوال کیا گیا تو حافظ صاحب نے فرمایا یہ مرفوعاً ثابت نہیں۔
میں کہتا ہوں کہ حافظ ابن القیمؒ، ابن العربیؒ، ابن دقیق العیدؒ اور امام نوویؒ نے کتاب الاذکار میں لکھا ہے کہ اشناء وضوء کی دعائیں بے اصل ہیں بلکہ ابن دقیق العیدؒ نے لکھا ہے یجب الاقتصار علی الوارد کہ جو دعائیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں ان ہی پر اکتفاء کرنا چاہیئے میں کہتا ہوں کہ یہ ابن دقیق العیدؒ کی اپنی رائے ہے، ورنہ جو فقہاء قائل ہیں وہ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ان ادعیہ کو مسنون ہونے کی نیت سے نہ پڑھا جائے بلکہ مستحب السلف ہونے کی حیثیت سے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ حاشیۂ بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ ان ادعیہ کو بے اصل نہیں کہا جاسکتا، یہ صحیح ہے کہ ان کے ثبوت میں ضعف ہے، مولٰنا عبدالحئی صاحب نے سعایہ میں ان ادعیہ پر بحث فرمائی ہے اور ان کی اصل لکھی ہے، احقر عرض کرتا ہے کہ علامہ طحطاویؒ کی بات بہت موزوں اور معتدل ہے کہ ان ادعیہ کو مسنون نہ قرار دیا جائے بلکہ مستحب العلماء سمجھتے ہوئے ان کو پڑھا جائے۔

## مضمون حدیث

حدثنا احمد بن سعید الھمدانی الخ — قولہ خُدّامَ انفسنا نتناوب الرِّعایۃ
مضمون حدیث یہ ہے کہ عقبہ بن عامرؓ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شروع زمانہ میں (فتوحات سے پہلے) اپنے خادم خود ہی تھے نوکر چاکر اس وقت ہمارے پاس نہیں تھے، اپنے اونٹوں کو باری باری خود ہی چرایا کرتے تھے ایک مرتبہ کی بات ہے کہ جب میرے چرانے کی باری تھی میں اونٹوں کو شام کے وقت چراگاہ سے لے کر واپس لوٹا تو آبادی میں پہنچکر دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو وعظ

فرما رہے ہیں، آگے مضمون حدیث ظاہر ہے۔

قولہ نتحت لہ ابواب الجنۃ الثمانیۃ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت کے آٹھ دروازے ہیں، حالانکہ دوسری احادیث میں جنت کے دروازوں کی تعداد اس سے بہت زائد آئی ہے اس کے دو جواب ہیں، ایک یہ کہ یہاں پر مِنْ مقدر ہے ای من ابواب الجنۃ الثمانیۃ جیساکہ ترمذی کی روایت میں ہے، دوسرا جواب وہ ہے جو کوکب میں لکھا ہے، وہ یہ کہ دروازے دو طرح کے ہوتے ہیں ایک داخلی واندرونی اور ایک بیرونی یعنی صدر دروازے اور پھاٹک، تو یہاں پر صدر دروازے مراد ہیں ہو سکتا ہے وہ صرف آٹھ ہی ہوں جیساکہ جہنم کے بارے میں آتا ہے کہ اس کے اندر سات دروازے ہیں۔

علماء نے ان آٹھ دروازوں کے نام بھی لکھے ہیں، باب الایمان، باب الصلوٰۃ، باب الصیام (اس کا دوسرا نام باب الریّان بھی ہے) باب الصدقۃ، باب الکاظمین الغیظ، باب الراضین، باب الجہاد، باب التوبۃ، مطلب یہ ہے کہ جس شخص میں ان اعمال میں سے جس عمل کا غلبہ ہوگا وہ اسی دروازے سے داخل ہوگا۔

قولہ ثم رفع نظرہ الی السماء اس سے معلوم ہوا کہ وضوء کے بعد شہادتین پڑھتے وقت نظر آسمان کی طرف اٹھانا چاہئے، بہت سے فقہاء نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

## باب الرّجل یصلّی الصّلوات بوضوءٍ واحدٍ

اس باب کا مقابل باب الرجل یجدد الوضوء من غیر حدث شروع ابواب وضوء میں گزر چکا ہے۔

**مسئلۃ الباب میں اقوال علماء** مسئلہ مترجم بہا میں چار قول ہیں بعض صحابہ اور تابعین جیسے عبداللہ بن عمرؓ، ابو موسیٰ اشعریؓ، عبیدہ سلمانی اور سعید بن المسیب سے منقول ہے کہ وضوء لکل صلوٰۃ مطلقاً واجب ہے، اور ظاہریہ وشیعہ کہتے ہیں وضوء لکل صلوٰۃ صرف مقیمین کے حق میں واجب ہے، اور ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں ایک وضوء سے صرف پانچ نمازیں پڑھ سکتے ہیں اس کے بعد اعادۂ وضوء ضروری ہے اور جمہور علماء ائمہ اربعہ فرماتے ہیں کہ ایک وضوء سے جتنی چاہیں نمازیں پڑھ سکتا ہے جب تک حدث لاحق نہو۔

۱۔ حدثنا محمد بن عیسی الخ قولہ عن عمرو بن عامر البجلی، جاننا چاہئے کہ عمرو بن عامر دو ہیں ایک البجلی اور ایک الانصاری، یہاں پر البجلی کی تصریح ہے، اور اس کے بالمقابل ترمذی میں الانصاری کی تصریح ہے لیکن یہاں ابو داؤد میں آگے آرہا ہے ھو ابو اسد بن عمرو (یہ ابو اسد کنیت نہیں ہے بلکہ اضافی معنی مراد ہیں) مطلب یہ ہے کہ یہ عمرو بن عامر وہ ہیں جن کے بیٹے کا نام اسد ہے، اس کا تقاضا تو یہی ہے کہ یہ بجلی ہوں، اس لئے کہ اسد عمرو بن عامر بجلی

ہی کے بیٹے ہیں نہ کہ انصاری کے۔

## راوئ سند عمرو بن عامر کی تحقیق

لیکن حضرت سہارنپوری نے بذل میں یہ تحقیق فرمائی ہے کہ یہ عمرو بن عامر الانصاری ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے بجلی نہیں، اس لئے کہ تقریب التہذیب میں عمرو بن عامر کے نام پر تمیز کی علامت لکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحاح ستہ کے راوی نہیں، اور عمرو بن عامر الانصاری پر جماعت کی علامت لکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحاح ستہ کے راوی ہیں، نیز عمرو بن عامر بجلی طبقۂ سادسہ کے ہیں اور انصاری طبقۂ خامسہ کے طبقۂ خامسہ کے رواۃ وہ کہلاتے ہیں جنھوں نے ایک دو صحابہ کو دیکھا ہو اور طبقۂ سادسہ کے رجال وہ ہیں جن کا لقاء کسی صحابی سے ثابت نہیں، اور یہاں پر عمرو بن عامر یوں کہہ رہے ہیں کہ میں نے انس بن مالک سے سوال کیا، لہٰذا یہ عمرو بن عامر طبقۂ سادسہ کے نہیں ہو سکتے بلکہ طبقۂ خامسہ کے ہیں، اور وہ الانصاری ہیں نہ کہ البجلی۔

٢- قوله صلی یوم الفتح خمس صلوات بوضوء واحد یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ والے روز پانچوں نمازیں ایک ہی وضوء سے ادا فرمائیں اور مسح علی الخفین بھی فرمایا، اس پر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ میں نے آج آپ کو ایسا کام کرتے دیکھا جس کو آپ اس سے پہلے نہ کرتے تھے، آپ نے فرمایا میں نے قصداً ایسا کیا۔

ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی مراد اس کام سے صلوات خمسہ کو ایک وضوء سے ادا کرنا ہے، مسح علی الخفین سے سوال متعلق نہیں اس لئے کہ مسح علی الخفین تو آپ اسفار میں عام طور سے کرتے ہی تھے، آپ نے فرمایا میں نے قصداً ایسا کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ تجدید وضوء ضروری نہیں۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے پہلے ہر نماز کے لئے جو وضوء فرماتے تھے وہ وجوباً تھا یا استحباباً؟ امام طحاویؒ فرماتے ہیں اس میں دونوں احتمال ہیں ایک یہ کہ آپ وضوء لکل صلوٰۃ بطریق وجوب فرماتے ہوں، اور پھر یہ وجوب فتح مکہ کے دن منسوخ ہو گیا ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ وضوء لکل صلوٰۃ استحباباً فرماتے ہوں اور پھر فتح مکہ کے روز آپ نے بیان جواز کے لئے اس کو ترک فرمایا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی اقرب الی الصواب ہے، اس پر علامہ شوکانیؒ نے اضافہ فرمایا کہ عبداللہ بن حنظلہ کی حدیث (جو ابوداؤد میں باب السواک میں پہلے گذر چکی ہے) اس سے احتمال اول کی تائید ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں آپ پر وضوء لکل صلوٰۃ واجب تھی، لیکن امام طحاوی کا یہ کہنا اس کا نسخ فتح کے روز ہوا صحیح نہیں، بلکہ نسخ اس سے پہلے غزوۂ خیبر کے سفر میں ماننا پڑے گا جیسا کہ سوید بن النعمان کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں ہم غزوۂ خیبر کے سفر میں حضور کے ساتھ تھے جب آپ مقام صہباء پر پہنچے جو کہ خیبر کے قریب ہے تو

وہاں آپ نے نماز عصر اور اس کے بعد پھر نمازِ مغرب ایک ہی وضوء سے ادا فرمائی، اور یہ واقعہ فتح مکہ سے ایک سال پہلے کا ہے۔

## (۶۴) بَاب فِي تفريق الوضوء

تفریق سے مراد ترک موالاۃ ہے یعنی اعضاء وضوء کے غسل میں تفریق کرنا۔

**موالاۃ فی الوضوء میں مذاہبِ ائمہ** یہ گذشتہ ابواب میں آچکا کہ مالکیہ کے یہاں موالاۃ فی الوضوء واجب اور شرط صحتِ وضوء ہے، اگر کوئی شخص عمداً تفریق کرے تو اس کی وضوء باطل ہے، البتہ نسیان کی صورت میں معاف ہے اور کتب مالکیہ میں موالاۃ کو فور سے بھی تعبیر کیا گیا ہے اسی طرح حنابلہ کے یہاں بھی موالاۃ فرض ہے ان کے یہاں نسیان سے بھی ساقط نہیں ہوتی، اور حنفیہ کے نزدیک موالاۃ صرف سنت ہے، امام شافعی کے دونوں قول ہیں، ابن رسلان فرماتے ہیں امام شافعی کے قولِ قدیم میں موالاۃ واجب ہے اور اصح الروایتین عن احمد بھی یہی ہے، اور قولِ جدید امام شافعیؒ کا اور روایتِ ثانیہ امام احمد کی مثل حنفیہ کے ہے (کذا فی ہامش البذل)

۱ حدثنا ہارون بن معروف الخ — قولہ ارجع فاحسن، حاصل مضمون یہ ہے کہ ایک شخص نے حضور کے سامنے وضوء کی، اور اس کے پاؤں کا کچھ حصہ خشک رہ گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ارشاد فرمایا ارجع فاحسن وضوئك یعنی جاؤ اپنی وضوء کو درست کرو، حضرت سہارنپوریؒ بذل میں تحریر فرماتے ہیں احسانِ وضوء کی شکل یہ ہے کہ جو کچھ خشک رہ گیا ہے اس کو تر کر لیا جائے، پس اس سے غسلِ اعضاء میں تفریق کا جواز ثابت ہو گیا۔

امام خطابی شافعیؒ اور ابن بطال مالکیؒ نے اس حدیث سے وجوبِ موالاۃ پر استدلال کیا ہے۔

**حدیث الباب سے وجوب موالاۃ پر استدلال درست نہیں** لیکن امام نوویؒ نے ان کے استدلال کو رد فرمایا ہے، اور یہ لکھا ہے کہ یہ استدلال کم از کم ضعیف ورنہ باطل ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو احسانِ وضوء کا حکم فرمایا ہے اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ استینافِ وضوء کیا جائے، دوسرے یہ کہ جتنا حصہ خشک رہ گیا ہے اس کو تر کر لیا جائے، اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، ہاں اگر آپ اعادۂ وضوء کا حکم فرماتے تب استدلال صحیح تھا اگرچہ اس وقت بھی یہ احتمال ہے کہ اعادہ کا حکم بطریقِ استحباب ہو نہ بطریقِ وجوب۔

۲- حدثنا حیوۃ بن شریح الخ — قولہ فامرہ ان یعید الوضوء اس حدیث میں آپ نے اعادۂ وضوء کا حکم فرمایا

جس سے بظاہر قائلین موالاۃ کی تائید ہوتی ہے، لیکن اول تو یہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے کہ اس کی سند میں بقیۃ بن الولید راوی ہیں جو حجت نہیں، ابو مسہر غسانی ان کے بارے میں فرماتے ہیں احادیث بقیہ لیست بنقیہ فکن منہا علی تقیہ، نیز وہ مدلس ہیں، اور یہاں بطریق عنعنہ روایت کر رہے ہیں، اس کے علاوہ یہ بھی احتمال ہے کہ اعادۂ وضوء کا حکم آپ نے بطریق استحباب فرمایا ہو۔

جو حضرات وجوب موالاۃ کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آیتِ وضوء میں صرف غسل اعضاء اور مسح رأس کا حکم فرمایا ہے، اس میں موالات کا کہیں ذکر نہیں، نیز امام بیہقیؒ نے ابن عمرؓ کا ایک اثر صحیح ذکر کیا ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے بازار میں وضوء کی اور صرف غسلِ وجہ، ویدین اور مسح رأس کیا، اور نمازِ جنازہ پڑھانے کے لئے مسجد میں تشریف لے گئے، وہاں پہنچکر جملہ حاضرین کے سامنے مسح علی الخفین کیا، جب کہ وضوء خشک ہو چکی تھی اور اس پر حاضرین میں سے کسی نے نکیر نہیں کی۔ (منہل)

**احادیث الباب کا خلاصہ** خلاصہ یہ کہ اس باب میں مصنفؒ نے تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، تینوں کا مضمون مشترک ہے کہ ایک شخص وضوء کرنے کے بعد حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان کے پاؤں کا ایک حصہ ناخن کے برابر خشک رہ گیا تھا، ان تین احادیث میں سے پہلی اور دوسری حدیث میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو احسانِ وضوء کا حکم فرمایا، ظاہر ہے کہ ان دو حدیثوں سے تو موالات پر استدلال صحیح نہیں، اور تیسری حدیث میں البتہ آپ نے اعادۂ وضوء کا حکم فرمایا، اس کا جواب ہم دے چکے ہیں۔

## (۶۷) باب اذا شك فی الحدث

**نواقض وضوء کی ابتداء** جاننا چاہیئے کہ باب سابق یعنی باب تفریق الوضوء تک احکام و مسائلِ وضوء مصنفؒ کی ترتیب کے مطابق پورے ہوگئے، اب مصنفؒ کا مقصود نواقض وضوء کو بیان کرنا ہے، جس کی ابتداء اس سے اگلے باب الوضوء من القبلہ سے ہو رہی ہے گویا وہ نواقض وضوء کا پہلا باب ہے، اور یہ باب بطور تمہید اور توطئہ کے ہے اس لئے کہ شک فی الحدث میں دونوں جہتیں ہیں، ناقض ہونے کی بھی اور نہ ہونے کی بھی، گویا یہ ادنیٰ درجے کا ناقض ہے اس لئے مصنفؒ اس باب کو شروع میں لائے ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے، اس کتاب کے ابواب بہت مہذب و مرتب اور قابل تعریف ہیں فللّٰہ در المصنف۔

جاننا چاہیئے کہ حدث کے لغوی معنی تجدد یعنی وجود بعد العدم کے ہیں اور شرعاً حدث نام ہے اس حالت کا جو ناقض طہارت ہو، اس کی جمع احداث آتی ہے جیسے سبب کی جمع اسباب۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** مسئلۃ الباب مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو پہلے سے بالیقین طہارت حاصل ہے اور اس کے بعد زوالِ طہارت میں تردد اور شک واقع ہورہا ہے تو یہ کچھ مضر نہیں، الیقین لا یزول بالشک یعنی یقینی بات کو یقین ہی ختم کرسکتا ہے، امام مالکؒ کی اس میں مختلف روایات ہیں، ایک مثل جمہور کے، دوسری روایت یہ ہے کہ شک فی الحدث مطلقاً ناقض ہے، تیسری روایت یہ ہے کہ اگر خارجِ صلوٰۃ شک واقع ہو تب تو ناقض ہے لہذا بغیر اعادۂ وضوء کے نماز نہ شروع کرے، اور اگر داخلِ صلوٰۃ شک طاری ہو تو پھر ناقض نہیں اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ کا۔

داخلِ صلوٰۃ اور خارجِ صلوٰۃ میں فرق کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ حدیث میں فی الصلوٰۃ کی قید مذکور ہے اور دوسری وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر داخل صلوٰۃ شک فی الحدث کو ناقض قرار دیا جائے تو اس سے ابطالِ عمل لازم آتا ہے، اور یہ لا تبطلوا اعمالکم کے خلاف ہے اور خارج صلوٰۃ میں یہ خرابی لازم نہیں آتی لہذا وہاں شک فی الحدث کو ناقض قرار دیا جائے گا، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے مالکیہ کے اس استدلال پر اعتراض کیا ہے کہ ابطالِ عمل تو اس وقت لازم آئے گا جب شک فی الحدث کی حالت میں صحت صلوٰۃ کو تسلیم کیا جاتے اور صحتِ صلوٰۃ اس وقت ہوسکتی ہے جب شک فی الحدث ناقضِ وضوء نہ ہو، سو اگر شک فی الحدث فی الواقع ناقض نہیں تو خارج میں بھی ناقض نہ ہونا چاہئے، اور اگر فی الواقع ناقض وضوء ہے تو ابطالِ عمل کہاں۔

۱- حدثنا قتیبۃ بن سعید الخ۔ قولہ عن عمہ یعنی سعید بن المسیب اور عباد بن تمیم دونوں روایت کرتے ہیں عمِ عباد سے جن کا نام عبداللہ بن زید بن عاصم ہے۔

قولہ شکی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الرجل یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو نماز کی حالت میں کچھ محسوس کرے مثلاً بطریق شک و وہم کے خروجِ ریح وغیرہ، تو آپ نے فرمایا یہ شخص نماز سے نہ ہٹے جب تک اپنے کان سے ریح کی آواز نہ سنے یا ناک سے بدبو نہ محسوس کرے، کان اور ناک سے محسوس ہونا چونکہ ذریعہ ہے حصولِ یقین کا اس لئے آپ نے اس کو ذکر فرمایا، ورنہ مقصود حصولِ یقین ہے خواہ وہ جیسے بھی حاصل ہو۔

حدیث میں فی الصلوٰۃ کی قید سے بعض مالکیہ نے استدلال کیا کہ یہ حکم یعنی شک کا ناقض نہ ہونا داخل صلوٰۃ کے ساتھ خاص ہے خارجِ صلوٰۃ میں اگر شک واقع ہو تب پھر یہ حکم نہیں۔

جاننا چاہئے کہ یہ لفظ عن عمہ، شکی یہاں پر اور اسی طرح مسلم کی روایت میں بصیغۂ مجہول وارد ہے اور الرجل نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا، فاعلِ شکایت کون ہے؟ اس روایت سے کچھ معلوم نہیں ہوتا

لیکن بخاری کی روایت[1] سے اشارۃً اور ابن خزیمہ کی روایت سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ فاعل یہی عم عباد ہیں جو سند میں مذکور ہیں، امام نوویؒ فرماتے ہیں فاعل معلوم ہونے کے بعد بھی اس لفظ شکی کو بصیغۂ معروف نہیں پڑھ سکتے، علامہ عینیؒ نے امام نوویؒ کے کلام کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ فاعل معلوم ہونے کی صورت میں اس کو معروف پڑھ سکتے ہیں، اور ضمیر فاعل راجع ہوگی عمِ عباد کی طرف اس لئے کہ اس کا فاعل ہونا معلوم ہوگیا، حضرتؒ نے بذل میں یہ ساری بات نقل فرمانے کے بعد سکوت فرمایا ہے لیکن واضح رہے کہ امام نوویؒ کی بات درست ہے عینی کی تردید صحیح نہیں، وجہ اس کی یہ ہے یہ لفظ مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں شُکِیَ یار کے ساتھ لکھا ہے اور اس صورت میں اس کو مجہول پڑھنا متعین ہے، اس لئے کہ ناقص واوی ہونے کی وجہ سے شُکِیَ فعل مجہول یار کے ساتھ اور شکا فعل معروف الف کے ساتھ لکھنا ضروری ہے جس طرح دعا دعا عفا فعل معروف الف کے ساتھ لکھا جاتا ہے، اور جب فعل مجہول ہوں گے تو یار کے ساتھ لکھے جائیں جیسے دُعِیَ وعُفِیَ اسی طرح یہ لفظ شکی بھی ہے البتہ رَمیٰ فعل معروف بھی یار کے ساتھ لکھا جائے گا اس لئے کہ یہ ناقص یائی ہے، خلاصہ یہ کہ فاعل متعین ہونے کے بعد ہی لفظ شکی یہاں پر مجہول ہی پڑھا جائے گا نہ کہ معروف، کذا افادہ العلامۃ السندی فی حاشیۃ النسائی وھکذا سمعتُ من شیخی مولانا محمد اسعد اللہ رحمہ اللہ۔

### ریح القُبُل ناقض ہے یا نہیں؟

۲۔ حدثنا موسی بن اسماعیل الخ۔ قولہ فوجد حرکۃً فی دبرہٖ اس مقام کے مناسب ایک اور مسئلہ ہے، وہ یہ کہ ریح القبل ناقض ہے یا نہیں؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ناقض ہے، اور مالکیہ کے یہاں ناقض نہیں، اور حنفیہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں امام محمدؒ کہتے ہیں ناقض ہے اور امام کرخی کہتے ہیں ناقض نہیں۔

قولہ حتی یسمع صوتا او یجد ریحا یہ ہم پہلے بھی بتا چکے ہیں کہ سماع صوت اور وجدانِ ریح کنایہ ہے حصولِ یقین سے یعنی جب تک ریح خارج ہونے کا یقین نہ ہو اس وقت تک محض دبر میں سرسراہٹ اور حرکت ہونے سے وضوء باطل نہ ہوگی، چونکہ سماعِ صوت اور وجدانِ ریح حصولِ یقین کا ذریعہ اور سبب ہیں اس حیثیت سے ان کو ذکر کیا ورنہ لازم آئے گا کہ جو شخص اصم[2] اور اخشم ہو اس کی کبھی خروجِ ریح سے وضوء نہ ٹوٹے۔

---

[1] اس لئے کہ بخاری شریف میں یہ لفظ الف کے ساتھ اس طرح وارد ہے، عن عمہ انہ شکا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرجل اس کا فعل معروف ہونا متعین ہے۔

[2] اصم بہرہ اور اخشم جس کی قوتِ شامہ ضائع ہوگئی ہو۔

# باب الوضوء من القبلة (۶۷)

یہاں سے نواقض وضوء کا بیان شروع ہو رہا ہے، اس دنیا میں کسی حالت کو دوام اور بقاء نہیں، ہر کمالے را زوالے۔ قبلہ، یعنی قبلۃ المرأۃ سے مراد مس مرأۃ ہے مس مرأۃ ناقض وضوء ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، شافعیہ کے یہاں مطلقاً ناقض ہے، اور حنفیہ کے یہاں مطلقاً ناقض نہیں، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے، اگر مس مرأۃ شہوت کے ساتھ ہو تو ناقض وضوء ہے ورنہ نہیں۔

## مس مرأۃ کے ناقض وضوء ہونے کا مسئلہ قرآن میں مذکور ہے یا نہیں

دراصل یہ مسئلہ قرآن کریم میں آیت تیمم اوجاء احد منکم من الغائط اولمستم النساء میں مذکور ہے، اس میں دو قراءتیں ہیں، ایک لمستم النساء باب مجرد سے، دوسرے، لامستم النساء باب مفاعلت سے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لمس اپنے معنیٰ حقیقی یعنی لمس بالید پر محمول ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مس مرأۃ ناقض وضوء ہے، اور احناف کہتے ہیں کہ لمس سے جماع مراد ہے اس لئے کہ رئیس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس کی تفسیر جماع ہی کے ساتھ کی ہے اور علماء نے لکھا ہے حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر دوسروں پر راجح ہے، نیز اس آیت میں دوسری قرارت لامستم والی اس سے حنفیہ کے معنیٰ کی تائید ہوتی ہے لہذا اگر لمستم والی قرارت لمس بالید کے معنیٰ کے زیادہ قریب ہے تو لامستم والی قرأت اقرب الی معنی الجماع ہے جیسا کہ ابوبکر جصاص رازیؒ نے تحریر فرمایا ہے۔

نیز حنفیہ نے آیت کو جس معنیٰ پر محمول کیا ہے اس میں زائد افادیت ہے اس لئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح حدث اصغر میں تیمم مشروع ہے اسی طرح حدث اکبر میں بھی مشروع ہے بخلاف شافعیہ کی تفسیر کے کہ اس سے تیمم جنب کا حکم معلوم نہیں ہوتا، نیز حنفیہ کی تائید احادیث الباب سے بھی ہو رہی ہے اس لئے کہ ان احادیث سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مس مرأۃ ناقض وضوء نہیں، حنفیہ کے مسلک میں حدیث اور آیت کے درمیان تعارض سے سلامتی ہے، اور شافعیہ کی تفسیر حدیث الباب کے معارض پڑ رہی ہے اسی لئے شافعیہ حضرات حدیث الباب کی تضعیف یا تاویل کے درپے ہیں جیسا کہ آگے معلوم ہو جائے گا۔

حضرات مالکیہ اور حنابلہ نے اس آیت اور احادیث کے تعارض کو رفع کرنے کے لئے ایک دوسری شکل اختیار فرمائی وہ یہ کہ مس مرأۃ اگر شہوت کے ساتھ ہے تب تو ناقض ہے ورنہ نہیں لہذا آیت شریفہ میں لمس سے مس بالشہوت مراد ہے اسی لئے اس کو ناقض وضوء قرار دیا ہے اور حدیث میں مس سے مس بلا شہوت مراد ہے اسی لئے وہ ناقض وضوء نہیں ہوا۔

---

۱؎ قال ابوداؤد وھو مرسل

**حدیث الباب پر مصنفؒ کا نقد** جاننا چاہیئے کہ تقبیلِ مرأۃ کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی جو حدیث ہے اس کو مصنفؒ نے دو طریق سے ذکر فرمایا ہے، ایک بطریقِ ابراہیم تیمی عن عائشہؓ، دوسرے بطریق حبیب بن ثابت عن عروہ، اور ہر دو طریق پر مصنفؒ نے کلام فرما کر حدیث کو ضعیف قرار دیدیا۔

طریقِ اول پر کلام یہ ہے کہ یہ حدیث منقطع ہے، اس لئے کہ اس کو ابراہیم تیمی عائشہؓ سے روایت کر رہے ہیں حالانکہ تیمی کا سماع عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ انقطاع صرف اس طریق میں ہے، اس کے علاوہ دوسرے بعض طرق انقطاع سے سالم ہیں، چنانچہ یہ روایت دارقطنی میں موجود ہے اور اس کی سند میں ابراہیم تیمی اور عائشہؓ کے درمیان واسطہ مذکور ہے عن ابراھیم التیمی عن ابیہ عن عائشۃؓ یہ طریق انقطاع سے سالم ہے۔

۲- قولہ حدثنا الاعمش عن حبیب بن ثابت عن عروۃ یہ حدیثِ عائشہ کا دوسرا طریق ہے اس کے بارے میں مصنفؒ فرماتے ہیں، قال ابوداؤد وھکذا رواہ زائدۃ وعبدالحمید عن الاعمش یعنی وکیع نے جس طرح اس حدیث کو اعمش سے نقل کیا اسی طرح زائدہ اور عبدالحمید نے نقل کیا، مطلب یہ ہے کہ وکیع کی روایت میں جس طرح عروہ غیر منسوب، واقع ہوا ہے اسی طرح ان دونوں کی روایت میں بھی واقع ہوا ہے۔

اس کے بعد مصنفؒ نے اس حدیث کو اعمش سے ایک اور طریق سے ذکر کیا ہے ثنا عبدالرحمن بن مغراء قال ثنا الاعمش اس میں تصریح ہے اس بات کی کہ یہ عروہ عروۃ بن الزبیر نہیں بلکہ عروۃ المزنی ہیں اور آگے چل کر بھی مصنفؒ نے بعض ائمہ حدیث کے کلمات نقل کر کے یہی ثابت کرنا چاہا ہے کہ یہ عروہ عروۃ المزنی ہیں، اور عروۃ المزنی بالاتفاق مجہول ہیں، لہٰذا پہلے طریق پر تو یہ کلام ہوا کہ وہ مرسل یعنی منقطع ہے، اور اس دوسرے طریق پر یہ کلام ہوا کہ اس میں عروۃ المزنی ہیں جو بالاتفاق مجہول ہیں، لہٰذا حدیث الباب جو حنفیہ کا مستدل ہے وہ ثابت نہیں۔

قال ابوداؤد قال یحیی بن سعید القطان لرجل الخ مصنفؒ کہتے ہیں کہ یحیی بن سعید قطان نے ایک شخص سے کہا (اس شخص سے مراد علی بن مدینی شیخ بخاری ہیں) کہ میری طرف سے لوگوں سے کہدو کہ اعمش کی یہ حدیث (حدیث الباب اور وہ دوسری حدیث جو مستحاضہ کے بارے میں ہے جس میں یہ ہے انہا تتوضأ لکل صلوۃ میرے نزدیک یہ دونوں حدیثیں غیر معتبر اور لاشیٔ کے درجہ میں ہیں (یہ دوسری حدیث آگے ابواب الاستحاضہ میں باب من قال تغتسل من طھر الی طھر میں آرہی ہے)

یہ دونوں حدیثیں کیوں غیر معتبر اور لاشیٔ محض کے درجہ میں ہیں؟ اس کی وجہ مصنفؒ آگے سفیان ثوریؒ سے نقل کرتے ہیں وروی عن الثوری انہ قال الخ یعنی سفیان ثوری فرماتے ہیں حبیب بن ابی ثابت جب بھی روایت کرتے ہیں عروۃ المزنی ہی سے روایت کرتے ہیں یعنی عروۃ بن الزبیر سے روایت نہیں کرتے لہٰذا حدیث الباب

میں جو عروہ ہیں وہ عروۃ المزنی ہوئے اور وہ بالاتفاق ضعیف و مجہول ہیں۔
مصنفؒ کی رائے تو یہی ہے کہ حدیث الباب میں عروہ سے عروۃ المزنی مراد ہیں لیکن سفیان ثوری نے جو قاعدۂ کلیہ بیان کیا کہ حبیب بن ابی ثابت عروۃ بن الزبیر سے مطلقاً روایت نہیں کرتے یہ قاعدۂ کلیہ مصنفؒ کو تسلیم نہیں چنانچہ فرماتے ہیں قال ابوداؤد وقد روی حمزۃ الزیات عن حبیب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃ حدیثا صحیحا اس سند سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیب کبھی عروۃ بن الزبیر سے بھی روایت کرتے ہیں لہذا بالکلیہ ان سے روایت کی نفی کرنا درست نہیں۔
یہاں پر صاحب معارف السنن سے تسامح ہوا وہ یہ کہ وہ فرماتے ہیں امام ابوداؤدؒ کے نزدیک حدیث الباب کی سند میں عروہ سے عروۃ بن الزبیر مراد ہیں، بذل المجہود میں حضرتؒ کی وہی رائے ہے جو ہم نے بیان کی۔

## عروہ سے عروۃ بن الزبیر مراد ہونے کے قرائن

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ ہمارے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود میں اس بات پر نصف درجن سے زائد قرائن تحریر فرمائے ہیں کہ یہ عروہ عروۃ بن الزبیر ہیں عروۃ المزنی نہیں، لہذا مصنفؒ کی بات ہمیں تسلیم نہیں، وہ قرائن یہ ہیں
۱ عبدالرحمن بن مغراء جن کی روایت میں عروۃ المزنی ہونے کی تصریح ہے، وہ ضعیف ہیں ۲ ابن ماجہ اور مصنفؒ ابن ابی شیبہ میں وکیع نے عبدالرحمن بن مغراء کی مخالفت کی ہے اور ان کو عروۃ بن الزبیر قرار دیا ہے، ۳ اس سند میں عروہ سے نقل کرنے والے اصحاب ہیں جو جمع کا صیغہ ہے۔ اور جس راوی سے ایک جماعت نقل کرتی ہو وہ معروف ہوگا نہ کہ مجہول، اور عروۃ المزنی بالاتفاق مجہول ہیں لہذا یہ عروہ عروۃ المزنی نہیں ہو سکتے، ۴ عروۃ بن الزبیر معروف راوی ہیں اور عروۃ المزنی مجہول ہیں، اور اکثر روایات میں عروہ مطلقاً بغیر نسبت کے وارد ہوا ہے، اور محدثین کے یہاں راوی غیر منسوب کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ معروف پر محمول ہوتا ہے، لہذا یہ عروہ عروۃ بن الزبیر ہوئے نہ کہ عروۃ المزنی۔ ۵ اس روایت میں ہے نقلت من هي الا انتِ یعنی جب حضرت عائشہؓ نے عروہ کے سامنے مجملاً بیان کیا کہ حضور نے اپنی ازواج میں سے کسی زوجہ کی تقبیل کی تو اس پر عروہ بولے وہ کون ہے تم ہی تو ہوگی، اس پر وہ ہنس پڑیں، یہ سوال و جواب قرینہ ہے اس بات پر کہ یہ عروہ عروۃ بن الزبیر ہیں اس لئے کہ عروۃ بن الزبیر اور حضرت عائشہؓ کے درمیان بے تکلفی اور کثرتِ سوال و جواب مشہور و معروف ہے نہ کہ حضرت عائشہؓ اور عروۃ المزنی کے درمیان ۶ دار قطنی اور مسند احمد کی بہت سی روایات اس پر دال ہیں کہ یہ عروہ عروۃ بن الزبیر ہیں، ۷ اس سند میں عروۃ المزنی سے روایت کرنے والے ان کے شاگرد اصحاب ہیں جو مجہول ہیں، لہذا یہ سند غیر معتبر ہے، غرضیکہ مصنفؒ نے حدیث الباب کے ہر دو طریق پر جو نقد کیا وہ رفع ہوگیا۔

## حدیث الباب کی تائید میں دوسری روایات

اس کے علاوہ بھی بہت سی روایات حدیثیہ بخاری وغیرہ میں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مس مرأۃ ناقض وضو نہیں، ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں رات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لیٹی ہوئی تھی اور آپ نماز پڑھتے ہوتے اور میرے پاؤں آپ کے سجدہ کی جگہ ہوتے فاذا اراد ان یسجد غمزنی فقبضت رجلی اور ایک روایت میں ہے فاذا اراد ان یوتر مسنی برجلہ یعنی جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ میں جانے کا ارادہ فرماتے تو میرے بدن پاؤں وغیرہ کو چھو دیتے جس سے میں ان کو سمیٹ لیتی، یہاں پر عین حالت نماز میں مس مرأۃ پایا جارہا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تاویل کی ہے کہ ہوسکتا ہے مس بحائل ہو یا یہ آپ کی خصوصیت ہے، یہ سب باتیں ایسی ہی ہیں اپنے مسلک کی حمایت کے لئے۔

## امام بیہقیؒ کے زعم میں حدیث کا محمل

اور امام بیہقیؒ نے تو ایک عجیب بات فرمائی وہ یہ کہ یہ حدیث دراصل کتاب الصوم کی ہے جو قبلۃ الصائم کے بارے میں تھی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل وہو صائم کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت صوم میں تقبیل فرماتے تھے مگر بیان کرنے والے راویوں سے اس میں وہم واقع ہوا اور اس طرح روایت کردیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تقبیل کے بعد نماز کے لئے تجدید وضو نہ فرماتے تھے، حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں امام بیہقی کا بلادلیل رواۃ کی تضعیف کرنا اور ان کو وہم کا شکار قرار دینا دیانت کے خلاف ہے، واللہ الموفق۔

قال ابوداؤد وقد روی حمزۃ الزیات الخ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں لکھا ہے غالباً اس حدیث صحیح سے مراد وہ حدیث ہے جو ترمذی کی کتاب الدعوات میں اسی سند سے مذکور ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں اللھم عافنی فی جسدی وعافنی فی بصری واجعلہ الوارث منی لا الہ الا اللہ الحلیم الکریم سبحان اللہ رب العرش العظیم والحمد للہ رب العالمین۔ لیکن ترمذی کی سند میں عروۃ بن الزبیر ہونے کی تصریح نہیں، ہوسکتا ہے کہ امام ابوداؤدؒ کے نزدیک وہ عروۃ بن الزبیر ہی ہوں۔

# باب الوضوء من مس الذکر

(۶۹)

## مذاہب ائمہ

مسئلۃ الباب مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مس ذکر ناقض وضوء ہے امام احمدؒ کے نزدیک مطلقاً اور امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے نزدیک اذا کان المس بباطن الکف، اور حنفیہؒ کے نزدیک مطلقاً ناقض نہیں ہے، مصنفؒ نے یہاں پر دو باب قائم کئے ہیں، پہلے باب سے مس ذکر کا ناقض ہونا اور دوسرے باب سے ناقض نہ ہونا ثابت کیا ہے۔

اس باب میں مصنفؒ نے حدیث بُسرہ بنت صفوان ذکر فرمائی ہے جس سے مس ذکر کا ناقض وضوء ہونا معلوم ہوتا ہے، ہماری طرف سے اس حدیث کے دو جواب دیئے گئے ہیں تضعیف اور تاویل یا ترجیح۔

**حنفیہ کی طرف سے حدیث الباب کا جواب** حدیث ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت میں عروہ اور بُسرہ کے درمیان یا مروان کا واسطہ ہے یا اس کے شرطی کا، مروان غیر ثقہ ہیں ان کی روایت قابل استدلال نہیں، حضرت گنگوہی کی تقریر الکوکب الدری میں ہے، اما مروان فبغيته اظهر من الشمس وابین من الأمس واما الشرطی فمجهول، کما لا يخفى۔

جمہور نے اس کے دو جواب دیئے ہیں، بعض نے یہ کہا کہ مروان حجت اور قابل استدلال ہیں، امام بخاریؒ نے ان کی روایت کو اپنی صحیح میں لیا ہے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ مروان حجت نہیں لیکن یہ روایت بدون مروان کے بھی ثابت ہے، یعنی عروہ براہ راست بسرہ سے روایت کرتے ہیں، چنانچہ ابن حبان فرماتے ہیں ومعاذ الله ان نحتج بمروان لكن لم يقنع عروة بقول مروان یعنی عروہ نے مروان کے قول پر قناعت نہیں کی بلکہ انھوں نے براہ راست بسرہ سے جاکر اس مسئلہ کو دریافت کیا، لہذا مروان سند کے درمیان سے نکل گئے۔

ہماری طرف سے پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ امام بخاری نے ان کی روایت کو لیا ہے، اور یہ رجالِ بخاری میں سے ہیں، لیکن بخاری کے ان رجال میں سے ہیں جن پر نقد اور طعن کیا گیا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے مروان کو مقدمہ فتح الباری میں اس فصل میں ذکر کیا جس میں بخاری کے متکلم فیہ رواۃ ذکر کئے گئے ہیں، اسماعیلیؒ فرماتے ہیں کہ محدثین نے امام بخاری پر مروان کی روایات کی تخریج پر نقد کیا ہے، اس کے علاوہ دوسری بات یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے ان کی روایات کو متابعات میں لیا ہے نہ کہ اصول میں اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ امام بخاریؒ نے مروان کی ان روایات کو لیا ہے جس کو انھوں نے اپنی امارۃ سے پہلے بیان کیا ہے اور امارۃ کے بعد کی روایات کو نہیں لیا ہے، اور دوسری بات کا جواب وہ ہے جو خود بیہقی کے کلام سے مستنبط ہوتا ہے وہ کہتے ہیں کہ حدیث بسرہ کی تخریج شیخین نے اس لئے نہیں کی کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس روایت کو عروہ براہ راست بسرہ سے روایت کرتے ہیں یا بواسطۂ مروان اور اس کے شرطی کے، معلوم ہوا کہ مروان کا واسطہ نہ ہونا امر محقق نہیں۔

امام ابو داؤدؒ نے مروان کے واسطہ والی روایت کو لیا ہے اور امام ترمذیؒ نے دونوں طریق کو ذکر کیا ہے اور نسائی میں ایک روایت بلا واسطہ ہے اور ایک بواسطۂ مروان اور ایک بواسطۂ حرسی (شرطی)۔

**حدیث الوضوء من مس الذکر مأول ہے** ہم نے شروع میں کہا تھا کہ اس حدیث کے دو جواب ہیں، اول تضعیف جس کا بیان آچکا، دوسرے ترجیح

یا تاویل، اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک دوسرے باب کی حدیث یعنی حدیثِ طلق راجح ہے، اس لئے کہ وہ روایۃ الرجال کے قبیل سے ہے، دوسرے اس لئے کہ اس کی سند میں کوئی اختلاف واضطراب نہیں ہے، علی بن مدینی فرماتے ہیں ھو عندی احسن من حدیث بُسرہ۔

اور اگر تاویل کی جائے تو اس کا دروازہ بھی مفتوح ہے، متعدد تاویلیں ہیں، ۱- حدیث بسرہ استحباب پر محمول ہے، ۲- وضوء لغوی پر محمول ہے اور یہ اس لئے تاکہ روایات میں تعارض پیدا نہو، ۳- محمول علی ما اذا خرج من الذکر شیئ لاجل المس ۴- مس ذکر سے مراد مس الذکر بفرج المرأۃ ہے جس کو مباشرتِ فاحشہ کہتے ہیں، اور یہ ہمارے یہاں بھی ناقضِ وضوء ہے ۵- مس سے مراد مس عند الاستنجاء ہے، لہٰذا استنجاء ناقض ہوا نہ کہ مس۔

شافعیہ نے اس سلسلہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث بھی پیش کی ہے جو دارقطنی میں ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں اذا افضی احدکم بیدہ الی فرجہ فلیتوضأ۔

## (۷) باب الرخصة فی ذلك

جاننا چاہئے کہ پہلے باب کی حدیث یعنی حدیثِ بُسرہ، اور اس باب کی حدیث یعنی حدیثِ طلق دونوں سنن اربعہ کی روایات ہیں صحیحین میں سے کسی میں نہیں ہیں، البتہ حدیثِ بسرہ مؤطا مالک، صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان دونوں میں ہے، اور حدیثِ طلق سنن اربعہ کے علاوہ صحیح ابن حبان، بیہقی اور طحاوی میں ہے۔

### حدیث الباب پر شافعیہ کا نقد اور اس کا جواب

جمہور نے حدیثِ طلق کے دو جواب دیئے ہیں، اول یہ کہ یہ ضعیف ہے اس لئے کہ اس کے اندر ایک راوی ہیں قیس بن طلق ان کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں قد سألنا عن قیس بن طلق فلم نجد من یعرفہ

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ تو فرما رہے ہیں ہم نے ان کے بارے میں معلومات کیں مگر پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کون ہیں؟ ہم یہ کہتے ہیں کہ جن حضرات محدثین نے اس حدیث کی تصحیح یا تحسین کی ہے ظاہر بات ہے کہ ان کو قیس بن طلق کے بارے میں معلومات حاصل ہوں گی اور مَن عَرَفَ حجت ہوتا ہے مَن لم یَعرِف پر۔

دوسرا جواب جمہور نے اس حدیث کا یہ دیا کہ یہ حدیث طلق منسوخ ہے حدیث ابوہریرہ سے جس سے مس ذکر کا ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے (جس کے الفاظ پہلے باب کے اخیر میں گذر چکے) اس لئے کہ حدیث طلق مقدم ہے حدیث ابوہریرہؓ پر، کیونکہ قدومِ طلق مدینہ منورہ میں ہجرت کے پہلے سال، ہوا تھا جس وقت مسجد نبوی کی تاسیس ہو رہی تھی، اور حضرت ابوہریرہؓ کا اسلام ۷ھ میں ہے امام بغوی صاحب المصابیحؒ نے یہی جواب دیا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ دعویٰ نسخ کا ثبوت دو باتوں پر موقوف ہے، اول یہ کہ مسجد نبوی کی بناء حضور کے زمانہ میں صرف ایک ہی مرتبہ سنہ ۱ھ میں ہوئی، اور دوسری بات یہ کہ قدوم طلق صرف ایک ہی مرتبہ ہوا جس وقت مسجد نبوی کی تعمیر ہو رہی تھی، اسکے بعد پھر دوبارہ مدینہ میں آنے کی نوبت نہیں آئی، اور حال یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں ثابت نہیں اس لئے کہ مسجد نبوی کی تعمیر حضور کے زمانہ میں دو مرتبہ ہوئی جیسا کہ علامہ نورالدین سمہودی نے وفاء الوفاء میں تصریح کی ہے، پہلی مرتبہ سنہ ۱ھ میں اور دوسری مرتبہ فتح خیبر کے بعد سنہ ۷ھ میں، نیز دوسری بات بھی ثابت نہیں اس لئے کہ واقدی اور ابن سعد نے تصریح کی ہے کہ قدوم طلق وفد بنو حنیفہ میں ہوا تھا، اور اس وفد کا قدوم سنۃ الوفود سنہ ۹ھ میں ہے اس سے معلوم ہوا کہ قدوم طلق دوبار ہوا سنہ ۱ھ اور سنہ ۹ھ تو ہو سکتا ہے سماع طلق دوسری مرتبہ میں ہوا ہو، لہٰذا نسخ کا دعویٰ ثابت نہیں، اس بحث کو امانی الاحبار میں تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

## (۷) باب الوضوء من لحوم الابل

**مذاہب ائمہ** مسئلہ مترجم بہا مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لحم ابل ناقض وضوء نہیں، امام احمد بن حنبلؒ اور اسحٰق بن راہویہ اس کے قائل ہیں، شافعیہ میں سے امام بیہقیؒ نے بھی اس کو اختیار کیا ہے اور اس کی وجہ انھوں نے یہ لکھی ہے کہ حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے ان صح حدیث الوضوء من لحوم الابل قلت بہ، یعنی اگر وضوء من لحوم الابل کی حدیث ثابت ہو جائے تو پھر میں اس کا قائل ہوں اس پر امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دو حدیثیں صحیح اور ثابت ہیں، ایک حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث جو ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ میں ہے، دوسری حضرت جابر بن سمرۃؓ کی حدیث جو مسلم میں ہے، ابن العربیؒ اور امام نوویؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے وہ کہتے ہیں ھذا المذھب اقوی وان کان الجمھور علی خلافہ، لیکن خلفاء اربعہ اور ائمہ ثلاثہ اس کے قائل نہیں۔

---

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ قولہ سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الوضوء من لحوم الابل فقال توضؤوا منہا۔

**جمہور کی طرف سے حدیث کا جواب** یہ حدیث حنابلہ وغیرہ کی دلیل ہے، اور مصنفؒ بھی حنبلی ہیں، ان کا میلان بھی اسی طرف ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ جو وضوء من لحوم الابل کے قائل نہیں انھوں نے اس حدیث کے دو جواب دیئے ہیں۔

اول یہ کہ ان احادیث میں وضوء سے وضوء شرعی نہیں بلکہ وضوء لغوی مراد ہے اس لئے کہ لحوم ابل میں دسومۃ زائد ہوتی ہے اور عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے لان اتوضأ من العلطۃ المنتنۃ احب الی من ان اتوضأ

من اللقمة الطيبة اس کے علاوہ بھی بعض دوسرے آثارِ صحابہ ہیں جن کی تخریج امام طحاوی ؒ نے کی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ان احادیث کو وضوء شرعی پر محمول کیا جائے تو پھر یہ منسوخ ہیں اس حدیث جابر سے جس کی تخریج اصحاب السنن نے کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں کان اٰخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار۔

امام نووی ؒ وغیرہ نے قولِ نسخ پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ جس حدیث کو آپ ناسخ مان رہے ہیں یعنی ترک الوضوء مما مست النار وہ عام ہے اور وضوء من لحوم الابل والی حدیث خاص ہے، عام خاص کے لئے ناسخ نہیں ہوسکتا، بلکہ خاص عام پر راجح اور مقدم ہوتا ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ ہم وضوء من لحوم الابل کو منسوخ اس حیثیت سے نہیں مان رہے کہ وہ خاص ہے اور دوسری حدیث عام ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ خاص اس عام کے افراد میں سے ایک فرد ہے پس جب عام منسوخ ہو گیا تو وہ بجمیع افرادہ منسوخ ہوگا۔

لیکن یہاں پر ابن قیم ؒ نے ایک بات کہی جو بڑی قوی ہے وہ یہ کہ آپ ترک الوضوء مما مست النار والی حدیث کو ناسخ اور وضوء من لحوم الابل والی حدیث کو منسوخ مان رہے ہیں، حالانکہ وضوء من لحوم الابل کا مسئلہ مامست النار سے متعلق ہی نہیں اسلئے کہ امام احمد ؒ جو وضوء من لحوم الابل کے قائل ہیں، وہ اس سے ہر حال میں وضوء کے قائل ہیں خواہ لحم ابل کا آگ نے مس کیا ہو یا نہیں، لحم ابل نضیج اور غیر نضیج میں کوئی فرق نہیں، چنانچہ کتبِ حنابلہ جیسے نیل المآرب وغیرہ میں اس کی تصریح ہے۔

حضرت سہارنپوری ؒ نے بذل میں اس کا جواب دیا ہے اِنْ عَمَّمْتُمْ فَعَمَّمْنَا، یعنی اگر آپ اس مسئلہ میں تعمیم کرتے ہیں کہ لحم ابل سے وضوء ہر حال میں واجب ہے خواہ وہ کچا ہو یا پکا تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ جس طرح اس حدیث میں کچے اور پکے کی قید نہیں اسی طرح اس میں کھانے کی بھی قید نہیں لہذا آپ کو لحم ابل کے مس سے بھی وضوء کا قائل ہونا چاہئے فما ھو جوابکم فھو جوابنا، احقر کہتا ہے کہ یہ بس ایسا ہی الزامی جواب ہے اس سے تشفی نہیں ہوتی۔

قولہ لاتصلوا فی مبارک الابل مَبارِک جمع ہے مَبرَک کی بروزن جعفر یعنی اونٹوں کا باڑہ ان کے بندھنے کی جگہ، اس پر تو اتفاق ہے کہ مبارک ابل میں نماز پڑھنا مکروہ ہے لیکن آگے پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ صحیح بھی ہے یا نہیں؟ حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں نماز صحیح ہے اور ظاہریہ وحنابلہ کے یہاں مبارکِ ابل میں نماز صحیح نہیں اور امام مالک ؒ سے دو روایتیں ہیں ۱ الاعادۃ فی الوقت ۲ الاعادۃ مطلقاً، نیز جو حضرات فساد نماز کے قائل ہیں ان کے یہاں فساد ہر حال میں ہے خواہ محل طاہر ہی کیوں نہو۔

قولہ فانہا من الشیاطین یہ ضمیر یا تو مبارک کی طرف راجع ہے اس صورت میں مضاف مقدر ہوگا، ای فانہا

مادی الشیاطین، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیر راجع ہے ابل کی طرف، اس صورت میں لازم آئے گا کہ ابل شیاطین کی نسل سے ہو بعض نے کہا کہ یہ حقیقت پر محمول ہے لتولدہا من مائہا اور بعض نے یہ کہا کہ اس سے مقصود نفور اور شرارت میں تشبیہ ہے اور بعض نے کہا کہ شیطان دو ہیں ایک تو وہی جو جنات کی نسل سے ہے اور معروف ہے دوسرے ہر سرکش اور شریر پر بھی شیطان کا اطلاق ہوتا ہے کل عاد متمرد فھو شیطان (کمافی القاموس)

اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ مبارک ابل میں نماز پڑھنے کی علت نہی کیا ہے؟ بعض نے کہا کہ ارباب ابل کی عادت ہوتی ہے کہ وہ اونٹوں کی آڑ میں بیٹھ کر استنجار کرتے ہیں، وقیل لاینظفہا اھلہا یعنی مبارک ابل کو اونٹ والے صاف ستھرا نہیں رکھتے، وقیل لنفار الابل وشرادھا یعنی اونٹ بڑا شریر ہوتا ہے اچھلتا اور بدکتا رہتا ہے اس سے مصلی کو ضرر جسمانی پہنچنے کا اندیشہ ہے، وقیل لاجل ثقل رائحتہا الکریہۃ یعنی رائحہ کریہہ کی وجہ سے ممانعت ہے اور کتاب الام میں امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ کراہت کی وجہ، قرب شیطان ہے کیونکہ حدیث میں ابل کو من جنس الشیاطین کہا گیا ہے۔

قولہ وسئل عن الصلوٰۃ فی مرابض الغنم الخ مرابض جمع ہے مربض کی بروزن مجلس، مرابض غنم میں بالاتفاق نماز بلا کراہت جائز ہے۔

قولہ فانہا برکۃ بعض نے کہا کہ غنم کو برکت ابل کے مقابل میں کہا گیا ہے یعنی ابل ایک موذی جانور ہے بخلاف غنم کے کہ اس سے اذیت نہیں پہنچتی، اور بعض نے کہا کہ یہ حقیقت پر محمول ہے اس لئے کہ ایک روایت میں ہے الغنم برکۃ اور ایک روایت میں ہے ام ہانیؓ فرماتی ہیں کہ مجھ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اتخذی غنما فان فیہا برکۃ نیز ایک روایت میں ہے الغنم من دواب الجنۃ۔

## بول ماکول اللحم کے طہارت کی بحث

اس کے بعد جاننا چاہیے کہ علماء کی ایک جماعت نے صلوٰۃ فی مرابض الغنم کی حدیث سے ابوال وابعار غنم کی طہارت پر استدلال کیا ہے اس لئے کہ مرابض غنم ان چیزوں سے خالی نہیں ہوتے اور اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں نماز پڑھنے کی اجازت مرحمت فرمائی، پھر ان حضرات نے ابوال ابل کو بھی اسی پر قیاس کیا بلکہ تمام ہی ماکول اللحم جانوروں کو غنم پر قیاس کر کے ان کے ابوال وابعار کو طاہر قرار دیدیا، رہی یہ بات کہ مبارک ابل میں تو نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے سو اس کی وجہ وہاں نجاست کا ہونا نہیں بلکہ دوسرے اسباب ہیں اونٹ کی شرارت وغیرہ جو پہلے بیان کئے جا چکے، یہ قائلین طہارت امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ اور ائمہ اربعہ میں سے امام مالکؒ، امام احمد اور شافعیہ میں سے ابن المنذر، ابن حبان اور ابو سعید اصطخری اور حنفیہ میں سے امام محمد رحمہم اللہ ہیں۔

اور حنفیہ واکثر شافعیہ اور جمہور علماء نجاست کے قائل ہیں، جمہور کی دلیل حدیث استنزھوا من البول ہے،

رواه الدار قطني والحاكم وصححه، نیز حدیث المرور علی القبرین جو کہ متفق علیہ ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا اما ھذا فکان لا یستنزہ من البول۔

جاننا چاہیئے کہ حدیث الباب آگے کتاب الصلاۃ میں باب النھی عن الصلاۃ فی مبارک الابل کے ذیل میں آرہی ہے یہاں پر حدیث کا جزء اول یعنی وضوء من لحوم الابل مقصود ہے اور کتاب الصلاۃ میں حدیث کا جزء ثانی مقصود ہے۔

## باب الوضوء من مس اللحم النیّ وغسله

جاننا چاہیئے کہ غسلہ کے عطف میں دو احتمال ہیں، اوّل یہ کہ اس کا عطف الوضوء پر ہو اور الوضوء میں الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے، اس صورت میں تقدیر عبارت ہوگی، باب وضوء الرجل من مس اللحم النیّ وباب غسل الرجل ای یدہ من مس اللحم النیّ، ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہے کہ کچے گوشت کو چھونے سے وضوء شرعی واجب ہے یا صرف غسل ید جس کو وضوء لغوی بھی کہتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ غسلہ کا عطف اللحم پر مانا جائے، اس صورت میں تقدیر عبارت ہوگی، باب الوضوء من مس اللحم النیّ وباب الوضوء من غسل اللحم، ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہوگا کہ کچے گوشت کو چھونے اور اسکے دھونے سے وضوء کے بیان میں، یعنی اگر کوئی شخص گوشت کو دھوئے تو کیا اس سے وضوء ہے؟ عطف کے سلسلے میں حضرت سہارنپوری نے بذل میں احتمال اول ہی لکھا ہے، احتمال ثانی استاذ محترم مولٰنا اسعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا تھا۔

**ترجمۃ الباب کی غرض** یہاں پر سوال یہ ہے کہ کچے گوشت کے چھونے سے جمہور علماء اور ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی وضوء شرعی یا وضوء لغوی واجب نہیں، پھر مصنف نے ترجمۃ الباب کیوں قائم کیا؟ جواب یہ ہے کہ بعض تابعین جیسے سعید بن المسیب سے اسکے بارے میں وضوء منقول ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے عن سعید بن المسیب انہ قال من مسہ یتوضأ، اور حسن بصری وعطاء سے منقول ہے انہ یغسل یدہ تو مصنف نے ان روایات پر رد کرنے کے لیئے یہ باب قائم فرمایا ہے۔ قال ھلال لا اعلمہ، اس سند میں ہلال کے استاذ عطاء اور عطاء کے استاذ ابوسعید خدری ہیں لیکن ہلال یوں کہتے ہیں کہ مجھے اس میں تردد ہے کہ عطاء اس حدیث کو ابوسعید ہی سے روایت کرتے ہیں یا کسی اور صحابی سے باقی ظن غالب یہی ہے کہ وہ اس کو ابوسعید ہی سے روایت کرتے ہیں، ہلال کا یہ کلام نقل کرنے میں مصنف کے اساتذہ کے الفاظ ذرا مختلف ہیں چنانچہ ایک استاذ (ابن العلاء) نے تو اسطرح نقل کیا لا اعلم الا عن ابی سعید اور مصنف کے دوسرے دو استاذ (ایوب وعمرو) نے اسطرح نقل کیا اراہ عن ابی سعید صرف لفظوں کا فرق ہے حاصل سب کا یہی ہے کہ ہلال اس میں تردد ظاہر کر رہے ہیں کہ عطاء کے استاذ اس میں ابوسعید ہیں یا کوئی اور صحابی ظن غالب یہی ہے کہ ابوسعید خدری ہیں کذا یستفاد من المنہل والظاہر عندی ان التردد لیس فی تعیین الصحابی بل فی ذکر الصحابی اذ الحدیث رواہ بعضہم (کما سیأتی) مرسلا بدون ذکر الصحابی۔

**مضمونِ حدیث** قولہ عن ابی سعید ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مر بغلام الخ مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت ابوسعید خدری فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور نماز کے لئے مسجد تشریف لے جارہے تھے، راستہ میں ایک لڑکے پر گذر ہوا جو بکری ذبح کرنے کے بعد اس کی کھال اتار رہا تھا (اس غلام سے مراد معاذ بن جبل ہیں جیسا کہ طبرانی کی روایت میں ہے) مگر چونکہ وہ لڑکا ناتجربہ کار تھا، کھال اتارنا اچھی طرح نہیں جانتا تھا، یہ دیکھکر

آپ نے اس سے ارشاد فرمایا تَنَحَّ حتی اُرِیَكَ کہ پرے ہٹ میں تجھ کو کھال اتار کر دکھاتا ہوں کہ بکری کی کھال کیسے اتاری جاتی ہے، چنانچہ آپ نے بڑی پھرتی وچستی کے ساتھ مردانہ وار ایکدم کھال اور گوشت کے بیچ میں زور سے اپنا ہاتھ داخل کیا یہاں تک کہ آپ کا دستِ مبارک کھال کے اندر غائب ہوگیا اور ذراسی دیر میں کھال کو گوشت سے جدا کر کے آگے تشریف لے گئے اور مسجد میں جاکر لوگوں کو نماز پڑھائی نماز سے پہلے نہ وضوء فرمائی نہ ہاتھ دھویا۔

ترجمۃ الباب ثابت ہوگیا کہ کچے گوشت کو چھونے کے بعد نہ وضوءِ شرعی کی ضرورت ہے نہ غسلِ ید کی، سبحان اللہ! آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا شانِ عالی ہے، مزاجِ مبارک میں کس قدر سادگی ہمت وجوانمردی. نیز ہر وقت کے ضروری کاموں سے واقفیت اور اس میں سمجھ بوجھ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہٖ وصحبہٖ وسلّم۔

## (۷۷) بَابٌ فی تَرْكِ الوضوءِ مِن مسّ المیتۃ

جس طرح لحم مذبوح کے چھونے سے وضوء وغیرہ واجب نہیں ہوتی اسی طرح مسِّ میتہ سے وضوء واجب نہیں ہوتی، مسئلۃ الباب میں ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں۔

قولہ عن جعفر عن ابیہ، یہ جعفر وہی ہیں جو جعفر صادق کے ساتھ مشہور ہیں ان کے والد کا نام محمد ہے جن کا لقب باقر ہے، اور وہ بیٹے ہیں علی بن حسین کے جن کا لقب امام زین العابدین ہے جو حضرت حسین بن علیؓ کے بیٹے ہیں۔

قولہ مرّ بالسوق داخلاً من بعض العالیۃ، عالیہ عوالی کا مفرد ہے، عوالیٔ مدینہ مدینہ میں وہ محلے اور بستیاں ہیں جو مدینہ کی مشرقی جانب میں واقع ہیں۔

**مضمونِ حدیث** مضمونِ حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عوالیٔ مدینہ تشریف لے جارہے تھے، آپ کا گذر وہاں کے ایک بازار میں کو ہوا صحابۂ کرام آپ کے دائیں بائیں ساتھ جارہے تھے کہ آپ کا گذر بکری کے ایک مردار بچہ پر ہوا جس کے کان چھوٹے چھوٹے تھے اور وہ بچہ ایک کوڑی پر پڑا ہوا تھا آپ چلتے چلتے ٹھہر گئے صحابۂ کرام بھی ٹھہرے، آپ نے اس بکری کے بچہ کا کان پکڑ کر فرمایا ایکم یحب ان ھذا لہ بدرھم یہ الفاظ یہاں پر نہیں ہیں مسلم کی روایت میں ہیں یعنی آپ نے صحابۂ کرام سے فرمایا کوئی تم میں سے اس کو ایک درہم میں لے گا؟ صحابہ نے عرض کیا کہ اس کو تو کوئی مفت بھی نہ لے گا چہ جائیکہ قیمت دے کر تو اس پر آپ نے ارشاد فرمایا فواللہ للدنیا اھون علی اللہ من ھذا علیکم یعنی اللہ تعالیٰ شانہ کے نزدیک ساری دنیا اس سے بھی زیادہ ذلیل ہے جتنا یہ بکری کا بچہ تمہارے نزدیک ذلیل ہے۔

قولہ بجدیٍ اسکَّ میّتٍ، جُدیٌ کے معنی ہیں بکری کا بچہ اَسَک کا اطلاق فاقد الاذنین، مقطوع الاذنین اور

اور ملتصق الاذنین (جس کے کان سر سے بالکل ملے ہوئے ہوں) ان تینوں پر آتا ہے لیکن یہاں پر صغیر الاذنین مراد ہے کما قال النووی اس لئے کہ سیاق کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس کے کان نہ تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ایک کان کو پکڑا تھا۔

جاننا چاہئے کہ یہ حدیث دراصل کتاب الزہد کی ہے، چنانچہ امام مسلمؒ اور ترمذیؒ نے اس کو مفصلاً کتاب الزہد میں ذکر کیا ہے، امام ابو داؤد کو چونکہ اس سے طہارت کا ایک فقہی مسئلہ مستنبط کرنا تھا اس لئے انھوں نے اس کو یہاں کتاب الطہارت میں ذکر کیا فللّٰہ در المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ۔

## (۷۶) بسم اللہ الرحمن الرحیم بَابٌ فِی تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ

اس باب کے شروع میں تسمیہ ابو داؤد کے اکثر نسخوں میں ہے، مگر کسی شارح نے اس سے تعرض نہیں کیا کہ یہ بسم اللہ کیوں لکھی ہے؟ احقر کی سمجھ میں یہ آیا کہ خطیب بغدادیؒ نے سنن ابو داؤد کا تجزیہ کر کے اس کو بتیس اجزاء بنائے ہیں جیسا کہ بخاری شریف کا تجزیہ مشہور ہے اس کے تیس پارے ہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کا اہتمام فرمایا ہے کہ ہر پارے کے شروع میں ہر جزء کی تعیین کی ہے، چنانچہ یہاں پر بھی بذل کے حاشیہ میں لکھا ہوا ہے آخر الجزء الاول۔

تو چونکہ یہاں سے دوسرا پارہ شروع ہو رہا ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ بعض ناسخین نے اس مناسبت سے یہاں بسم اللہ لکھ دی ہو اور اگر اس کو مصنفؒ کی طرف سے مانا جائے تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مصنفؒ کو اس کتاب کی تصنیف کے وقت یہاں پہنچکر فترۃ واقع ہوئی ہو پھر جب یہاں سے تالیف کا سلسلہ شروع ہوا تو بسم اللہ لکھی۔

بخاری شریف میں بھی کہیں کہیں اسی طرح بیچ میں بسم اللہ آجاتی ہے، اس کی بھی شراح بخاری مختلف توجیہات کیا کرتے ہیں۔

### مسئلۃ الباب میں اختلاف ائمہ

مسئلہ مترجم بہا میں صدر اول میں اختلاف رہ چکا ہے بعض صحابہ و تابعین جیسے حضرت ابو ہریرہؓ، زید بن ثابتؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ ابن شہاب زہریؒ، حسن بصریؒ وغیرہ ماستت النار سے وجوب وضوء کے قائل تھے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ صدر اول کے بعد اختلاف مرتفع ہو گیا اور اب علماء کا ترک وضوء پر اجماع ہو گیا ہے۔

### وضوء مما مست النار میں مصنفؒ کا مسلک

بندہ کی رائے جو بہت غور و خوض کے بعد قائم ہوئی ہے، یہ ہے کہ امام ابوداؤد علیہ الرحمہ اس مسئلہ میں جمہور سے متفق نہیں، وہ وضوء مما مست النار کے قائل ہیں اس لئے کہ انھوں نے اس باب کے بعد ایک دوسرا باب

اور قائم کیا ہے باب التشدید فی ذالک باب اول سے تو مصنفؒ نے وضوء مما مست النار کا منسوخ ہونا ثابت کیا جیسا کہ اس باب کی احادیث سے بھی معلوم ہو رہا ہے اور ترجمۂ ثانیہ سے دوبارہ وجوبِ وضوء کو ثابت کر رہے ہیں گویا نسخ سابق کا نسخ ہو گیا، جس کے معنی یہ ہوئے کہ اس مسئلہ میں دو مرتبہ نسخ ہوا ہے۔

**وہ احکام جن میں تعددِ نسخ ہوا** چنانچہ علماء نے بعض ایسے احکام شمار کرائے ہیں جن میں تعددِ نسخ ہوا ہے اور منجملہ ان کے وضوء مما مست النار بھی ہے، چنانچہ قاضی ابو بکر بن العربیؒ شرح ترمذی میں فرماتے ہیں کہ قبلہ، نکاحِ متعہ اور لحوم حمر اہلیہ ان تینوں میں دو مرتبہ نسخ واقع ہوا ہے، وہ فرماتے ہیں ولا احفظ رابعًا ان تین کے علاوہ چوتھی چیز میرے ذہن میں نہیں ہے، اس پر علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ ابو العباس العرفی فرماتے ہیں کہ چوتھا حکم وضوء مما مست النار ہے علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ان چاروں کو ایک جگہ نظم کر دیا ہے ؎

واربع تکرر النسخ لہا جاءت بہا النصوص والآثار
بقبلۃ ومتعۃ وحمر کذا الوضوء لما تمس النار

۲- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ قولہ ضفت النبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت مغیرہ بن شعبۃؓ فرماتے ہیں کہ ایک رات میں حضور کا مہمان ہوا، یہ روایت شمائلِ ترمذی میں بھی ہے، اور اس کے لفظ ہیں ضفت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضور کے مہمان نہیں تھے بلکہ حضور کے ساتھ کسی اور کے یہاں مہمان تھے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ دراصل حضرت مغیرہ بن شعبۃؓ مہمان تو حضورؐ ہی کے تھے لیکن اس دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم مع اپنے مہمانوں کے دوسری جگہ مدعو تھے، لہٰذا دونوں طرح کہنا صحیح ہے۔

**دو حدیثوں میں رفعِ تعارض** قولہ واخذ الشفرۃ اس سے معلوم ہوا کہ گوشت کو چاقو سے کاٹنا جائز ہے، اور ابو داؤد کی کتاب الاطعمہ میں ایک حدیث ہے لا تقطعوا اللحم بالسکین دونوں میں تعارض ہے، جواب یہ ہے کہ کتاب الاطعمہ والی حدیث ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزیؒ نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے اور اگر اس کو صحیح مانا جائے تب یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ گوشت کو چھری سے کاٹ کر پھر اسی سے کھایا بھی جائے، اور اگر چھری سے کاٹ کر پھر ہاتھ سے اس کو منہ میں رکھے تو جائز ہے، یا یہ کہا جائے کہ اس کا مدار حاجت اور ضرورت پر ہے، منع اس صورت میں ہے جب بلا ضرورت محض تکلفًا استعمال کی جائے۔

قولہ وقال مالہ تربت یداہ وقام یصلی تَرِبَتْ یَدَاہ یہ جملہ تنبیہ کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے، اس کے اصلی معنی فقر و ذلت کی بد دعاء کے ہیں، لیکن یہ معنی یہاں مراد نہیں ہیں۔

**مضمون حدیث** مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں کہ میں حضور کا مہمان تھا، آپ بھنا ہوا گوشت اپنے دستِ مبارک سے مجھ کو چھری سے کاٹ کاٹ کر عنایت فرمارہے تھے، اسی اثنار میں حضرت بلالؓ آگئے اور انھوں نے نماز کی اطلاع کی، ان کی اطلاع پر حضور نماز کے لئے فوراً اٹھ گئے لیکن تنبیہاً آپ نے ارشاد فرمایا تربت یداہٗ اس لئے کہ ان کیلئے اولیٰ یہ تھا کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم مہمان نوازی میں مشغول تھے تو کچھ دیر توقف کرتے۔

اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ حدیث میں تو ہے اذا حضر العشاء والعشاء فابدؤا بالعشاء یعنی جب نماز اور کھانا دونوں حاضر ہوں تو کھانے کو مقدم کرنا چاہئے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ تقدیم طعام کا حکم غیر امام کے لئے ہے، امامِ راتب کے لئے نہیں ہے اور ابن رسلانؒ نے لکھا ہے کہ تقدیم طعام والی حدیث حالت صوم یا حالت جوع پر محمول ہے، اس تقدیم طعام والی حدیث پر کلام ہمارے یہاں ابواب الاستنجار میں باب الرجل یصلی وھو حاقن کے ذیل میں گذر چکا ہے۔

قولہ وکان شاربی وَفٰی فقصہ لی علی سواکٍ الخ حضرت مغیرہؓ کہتے ہیں کہ اتفاق سے اس روز میری لبیں بڑھی ہوئی تھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لب کے نیچے مسواک رکھ کر اوپر سے بالوں کو تراش دیا، یا یہ فرمایا کہ (نماز کے بعد آکر) کاٹ دیں گے۔

اس سے معلوم ہوا کہ میزبان کو مہمان کی مصالح اور اس کے احوال کا تفقد کرنا چاہئے، گویا ہر طرح سے اس کی خدمت کرے، سبحان اللہ! کیا اخلاقِ نبوی ہیں، اور ہمارے مذہبِ اسلام کی تعلیمات کس قدر عمدہ ہیں۔

---

حدثنا موسی بن سہل الخ۔ قولہ عن جابرؓ کان اٰخر الامرین عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما غیرت النار حضرت جابرؓ کی یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری فعل ترک الوضوء مما مست النار ہے چنانچہ جمہور علماء نے اس حدیث سے وضوء مما مست النار کے نسخ پر استدلال کیا ہے، امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں اس کی تصریح کی ہے۔

قال ابوداؤد وھذا اختصار من الحدیث الاول یہ قال ابوداؤد، ذرا مہتم بالشان ہے محتاج توضیح ہے امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کوئی مستقل حدیث نہیں بلکہ حدیث سابق کا اختصار ہے، حدیثِ سابق کے راوی بھی حضرت جابرؓ ہی ہیں، اس کا مضمون یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں ایک روز میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں خبز ولحم پیش کیا آپ نے اس کو تھوڑا نوش فرمایا اور اس کے بعد وضوء فرماکر ظہر کی نماز ادا فرمائی، نماز چونکہ درمیان میں پڑھی تھی اس لئے نماز سے فارغ ہوکر آپ نے باقی کھانا منگایا اور اس کو نوش فرمایا، اس کے بعد جب دوسری نماز پڑھی تو اس کے لئے آپ نے وضوء نہیں فرمائی، امام ابوداؤدؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جب اصل حدیث یہ ہے

جس کا مضمون ہم نے ابھی بیان کیا تو اسی کا اعتبار ہوگا، اب اگر اصل حدیث سے وضوء مما مست النار کے نسخ پر استدلال صحیح ہے تو اس حدیث کان اٰخر الامرین الخ سے بھی صحیح ہے، اور اگر اس سے نسخ پر استدلال صحیح نہیں تو اس حدیث سے بھی صحیح نہیں۔

لہٰذا دیکھنے کی بات یہ ہے کہ حدیث طویل سے نسخ پر استدلال صحیح ہے یا نہیں؟ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ سابق سے نسخ پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ آپ نے تناول لحم کے بعد ظہر کی نماز کے لئے جو وضوء فرمائی اس میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہ وضوء مامست النار کے اکل کی وجہ سے تھی، دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ وضوء کرنا اس لئے تھا کہ پہلے سے آپ کو وضوء نہ تھی، اور وضوء مما مست النار کا اس وقت تک حکم ہی نہیں ہوا تھا وہ اس قصہ کے بعد ہوا لہٰذا اس احتمال ثانی کی صورت میں نسخ پر استدلال صحیح نہیں واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، ہاں! اگر حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کان اٰخر الامرین الخ مستقل حدیث ہوتی تب بیشک اس سے نسخ پر استدلال صحیح تھا، یہ امام ابوداؤدؒ کے کلام کی تشریح ہے، امام بیہقیؒ نے بھی مصنف کے کلام کا یہی مطلب سمجھا اور یہی غرض بیان کی ہے۔

دوسرے لفظوں میں اس کی مزید وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ ان دونوں حدیثوں کا مدار محمد بن المنکدر پر ہے، ان کے دو شاگرد ہیں، ابن جریج اور شعیب بن ابی حمزہ، ابن جریج نے تو محمد بن المنکدر سے اصل حدیث بلا کسی اختصار اور تغیر کے نقل کی، اور شعیب بن ابی حمزہ نے اپنے نزدیک اس حدیث کا ایک مفہوم متعین کر کے اس کو مختصراً روایت کیا، اور مفہوم سمجھنے میں ان سے غلطی ہوئی اور کہدیا کہ کانَ آخرَ الأمرینِ مِن رسولِ اللّٰہ ترکُ الوضوءِ مما مسّتِ النارُ

لیکن امام ابوداؤدؒ کی یہ بات کہ ثانی حدیث، حدیثِ اول ہی کا اختصار ہے، ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ اختصار ماننے میں راوی کی طرف وہم کی نسبت لازم آتی ہے، کیونکہ حدیث اول سے نسخ پر استدلال واقعی صحیح نہیں ہے جیسا کہ آپ بھی فرمارہے ہیں، الحاصل حدیث جابر مستقل حدیث ہے اور نسخ کے بارے میں صریح ہے[1] کما قال الجمہور

**مضمونِ حدیث** حدثنا احمد بن عمرو الخ۔ قولہ لقد رأیتنی سابع سبعۃ عبید بن ثمامۃ المرادی کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں مصر میں عبد اللہ بن الحارث صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے میں نے ان سے مصر کی ایک مسجد میں سنا وہ فرمارہے تھے کہ ایک مرتبہ کی بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ ایک صحابی کے گھر میں ہم سات یا چھ آدمی تھے، ان میں سے ایک میں تھا، اس طرف کو حضرت بلالؓ گذرے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی اطلاع کی، بس ہم وہاں سے چلدیئے راستہ میں ہمارا گذر ایسے شخص پر ہوا جن کے یہاں ہانڈی

---

[1] لیکن مصنفؒ امام فن ہیں وہ اپنی رائے میں متفرد بھی ہوسکتے ہیں دوسروں کی رائے کے وہ پابند نہیں ہیں بلکہ مصنفؒ کی بات قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے، رواۃ اس طرح کے تصرف کردیا کرتے ہیں۔

آگ پر رکھی ہوئی پک رہی تھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابی سے دریافت کیا کہ تمہاری ہانڈی اچھی طرح پک گئی؟ ان صحابی نے عرض کیا جی ہاں! یا رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ہانڈی میں سے ایک بوٹی نکالی اور اس کو منہ میں رکھ کر چباتے ہوئے مسجد چلے گئے، مسجد پہنچکر نماز کی نیت باندھ لی۔

قولہ وانا انظر الیہ۔ اس جملہ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ یہ واقعہ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے اور چشم دید واقعہ نقل کر رہا ہوں، دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ گذشتہ واقعہ اس وقت میری نظروں میں پھر گیا، اور اس واقعہ کے بیان کے وقت نقشہ بالکل میرے سامنے آگیا، یہ دراصل تعلق ومحبت کی بات ہوتی ہے، اور صحابہ کرام کی محبت کا تو کہنا ہی کیا۔

اس حدیث سے بھی ترک الوضوء مما مست النار ثابت ہو رہا ہے جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے۔

## (۷) بَابُ التَّشْدِيْدِ فِيْ ذٰلِكَ

گذشتہ باب جس کا ترجمہ ترک الوضوء مما مست النار ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے مامست النار سے وضوء واجب ہوتی تھی بعد میں متروک ہوگئی یعنی اس کا نسخ ہوگیا، اور اس ترجمۃ الباب کا حاصل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دوبارہ تشدد ہوا اور پھر مامست النار سے وضوء واجب ہوگئی گویا نسخ اول کا نسخ ہوگیا، جیسا کہ میں پہلے باب کے شروع میں بہت اچھی طرح اس کی وضاحت کر چکا ہوں اس باب کی بناء پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ مصنف علام رحمۃ اللہ تعالیٰ وضوء مما مست النار کے قائل ہیں جیسا کہ وضوء من لحوم الابل کے بھی قائل ہیں جو پہلے سے پہلے باب میں گذر چکا۔

۲ ۔ حدثنا مسلم بن ابراھیم الخ ۔ قولہ ان ابا سفیان بن سعید بن المغیرۃ حدثہ انہ دخل علی ام حبیبۃ یعنی ابو سفیان بن سعید ام المومنین ام حبیبہ بنت ابی سفیانؓ کے پاس تشریف لے گئے، یہ رشتہ میں ان کی خالہ ہوتی ہیں۔

قال ابوداؤد فی حدیث الزھری یا ابن اخی، اس سے مصنفؒ رواۃ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، اس حدیث کو ابو سلمہ سے روایت کرنے والے دو ہیں یحییٰ بن ابی کثیر اور زہری، یحیی بن ابی کثیر کی روایت میں تھا کہ حضرت ام حبیبہؓ نے ابو سفیان بن سعید کو یا ابن اختی کہہ کر خطاب کیا اور زہری کی روایت میں ہے کہ بجائے اس کے یا ابن اخی کہہ کر خطاب کیا، یا ابن اختی کہنا تو واقعہ کے مطابق ہے اس لئے کہ یہ دونوں خالہ بھانجے ہیں اور یا ابن اخی کہنا مجازاً ہے۔

لیکن جاننا چاہئے کہ طحاوی اور نسائی کی روایت سے معاملہ اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے یعنی اس میں زہری کی روایت میں یا ابن اختی ہے اور یحیی کی روایت میں یا ابن اخی ہے صاحب منہل نے طحاوی کی روایت کے

پیش نظر یہ رائے قائم کی ہے کہ ابوداودؒ کی روایت میں وہم ہے صحیح وہ ہے جو نسائی اور طحاوی کی روایت میں ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ طحاوی کی شرح امانی الاحبار میں مولانا محمد یوسف صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ اس میں رواۃ کا اختلاف ہے اور ہر دو سے دونوں طرح مروی ہے۔

## (۷۶) بَاب الوضوءِ من اللَّبَن

ترجمۃ الباب میں اگر وضوء سے مراد وضوء لغوی ہے تب تو مصنفؒ کی غرض اس کا استحباب ثابت کرنا ہے، اور اگر وضوء سے وضوء شرعی مراد ہو تو اس کی نفی مقصود ہے، اس لئے کہ حدیث الباب میں یہ ہے کہ ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا اور اس کے بعد مضمضہ کیا۔

جاننا چاہئے کہ شربِ لبن کے بعد نماز سے پہلے وضوء لغوی یعنی مضمضہ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں مستحب ہے البتہ امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ لبنِ ابل سے وضوءِ شرعی واجب ہے، اس لئے کہ ابن ماجہ کی ایک روایت میں ہے توضؤا من البان الابل

**مسئلۃ الباب میں اختلاف** حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے کہ لبن سے وضوء شرعی واجب نہیں لیکن امام ترمذیؒ کے کلام سے اس میں اختلاف معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حضرت شیخؒ نے حاشیۂ کوکب میں لکھا ہے وہ یہ کہ اس کے اندر تین مذہب ہو سکتے ہیں، ایک ائمۂ اربعہ کا جو اوپر مذکور ہوا، دوسرا مسلک بعض صحابہ کا جیسے حضرت ابوہریرۃؓ، ابو سعید خدریؓ یہ حضرات اس سے وجوبِ وضوء کے قائل تھے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ان دونوں سے روایت ہے لا وضوء إلا من اللَّبَن اور تیسرا مسلک اس میں ابوسلمۃ بن عبدالرحمن کا ہے وہ استحباب کے بھی قائل نہیں تھے چنانچہ مصنف ابن شیبہ میں ہے کہ جب ان سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا أ من شراب سائغ للشاربین؟ کیا ایسی خوشگوار شراب سے وضوء کیجاتی ہے؟

## (۷۷) بَاب الرخصۃ فی ذلک

اس باب سے مقصود ترک المضمضۃ من اللبن ثابت کرنا ہے یعنی دودھ پینے کے بعد کلی کرنا کوئی ضروری نہیں چنانچہ حدیث الباب میں ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا اس

کے بعد نہ مضمضہ فرمایا نہ وضوء، اور نماز پڑھی۔

ابن رسلانؒ فرماتے ہیں واغرب ابن شاہین یعنی ابن شاہین نے ایک عجیب بات کہی وہ یہ کہ حضرت انسؓ کی یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے لئے جو گذشتہ باب میں گذری ناسخ ہے، عجیب کا مطلب یہ ہے کہ نسخ تو وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی وجوب کا قائل ہو، جب دونوں باتیں بالاتفاق جائز ہیں تو نسخ کیسا۔

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ ۔۔۔ قولہ قال زید دلنی شعبۃ علی ہذا الشیخ اس حدیث کی سند میں زید بن الحباب کے استاذ مطیع بن راشد ہیں، زید بن الحباب کہتے ہیں کہ سماعِ حدیث کے لئے مطیع بن راشد کی نشاندہی اور ان کی طرف رہنمائی مجھے شعبہ نے کی تھی غالباً زید کا مقصود اس سے اپنے شیخ کی توثیق ہے، اور یہ دو طرح سے ہو رہی ہے ایک یہ کہ ان کو شیخ سے تعبیر کر رہے ہیں اور شیخ الفاظ توثیق میں سے ہے گو ادنیٰ درجہ ہی کی سہی، دوسرے یہ کہ شعبہ جیسے بڑے محدث نے جب ان کی طرف رہنمائی کی ہے تو یقیناً وہ ثقہ راوی ہوں گے۔

## بَابُ الوضُوءِ مِنَ الدَّمِ (۷۹)

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ ہے وہ اختلافی ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً بدن سے دمِ سائل کا خروج ناقضِ وضوء ہے خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے (اس میں دم کی تخصیص نہیں بلکہ مطلق نجاست) شافعیہ کے نزدیک جو دم خارج من السبیلین ہو وہ ناقض ہے اور اس کے علاوہ ناقض نہیں، امام مالکؒ فرماتے ہیں سبیلین سے خارج ہونے والا خون اگر بالکل خالص ہو کوئی اور نجاست پیشاب پائخانہ اس کو لگا ہوا نہ ہو تو ناقض نہیں ہے، البتہ اگر اس کے ساتھ دوسری نجاست مخلوط ہو تو امر آخر ہے، امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں باب قائم کیا ہے "باب مَنْ لَمْ یَرَ الْوُضُوْءَ اِلَّا مِنَ الْمَخْرَجَیْنِ" جاننا چاہئے کہ حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ بدن کے کسی بھی حصے سے نجاست کا خارج ہونا ناقضِ وضوء ہے اور شافعیہ و مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر نجاست کا خروج غیر سبیلین سے ہو تو وہ ناقض نہیں، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ بدن سے اس نجاست کا خروج ناقض ہے جو مخرج معتاد یعنی سبیلین سے ہو اور امام مالک مخرج معتاد کے ساتھ ایک اور بھی قید لگاتے ہیں وہ یہ ہے کہ خروج بھی معتاد ہو لہٰذا اگر کسی عارض یا بیماری کی وجہ سے سبیلین سے نجاست خارج ہو گی تو وہ ناقض طہارت نہ ہو گی مثلاً کسی شخص کے سبیلین سے خون کا خروج ہو یا کوئی کنکری یا کیڑا وغیرہ خارج ہو تو ان کے یہاں ناقضِ وضوء نہیں اسلئے

کہ ان کا خروج معتاد نہیں یعنی عادت کے مطابق نہیں بلکہ خلافِ عادت ہے، اسی لئے مالکیہ کے یہاں استحاضہ ناقض وضوء نہیں اگرچہ وہ احد السبیلین سے خارج ہوتا ہے لیکن چونکہ اس کا خروج معتاد نہیں بلکہ خلاف عادت مرض کی وجہ سے ہے اس لئے وہ ان کے یہاں ناقض نہیں، اور امام شافعیؒ کے یہاں مخرجِ معتاد سے کسی شئی کا نکلنا ناقضِ طہارت ہونے کے لئے کافی ہے خروج کا معتاد ہونا ضروری نہیں، امام بخاریؒ نے مذکورہ بالا باب میں اسی اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

مصنفؒ نے اس باب میں جو واقعہ ذکر کیا ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ خروج دم من غیر السبیلین ناقض وضوء نہیں۔

**مضمون حدیث** مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں ہم حضور کے ساتھ غزوۂ ذات الرقاع میں تھے ایک مسلمان شخص نے ایک مشرک کی بیوی کو قتل کردیا اس مشرک کو اس پر بڑا غصہ آیا اور اس نے اس بات پر قسم کھالی کہ جب تک میں اصحابِ محمد میں سے کسی کا خون نہ کرلوں چین سے نہ بیٹھوں گا، چنانچہ اس مشرک نے مسلمانوں کے قافلہ کا تعاقب کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک منزل پر اترے اور حسب معمول آپ نے رات میں پہرہ کا نظم فرمایا، اور دریافت کیا کہ رات میں کون پہرہ دے گا؟ اس پر دو صحابی ایک مہاجرین میں سے یعنی حضرت عمار بن یاسرؓ اور ایک انصار میں سے یعنی حضرت عباد بن بشرؓ نے حضور کی آواز پر لبیک کہا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہدایت فرما دی کہ سامنے کی پہاڑی پر چلے جائیں اور وہاں جاگ کر رات گذاریں، چنانچہ یہ دونوں صحابی وہاں پہنچ گئے اور آپس میں طے کیا کہ ہم دونوں باری باری رات میں جاگیں گے چنانچہ شروع شب میں عمار بن یاسر کا لیٹنا اور عباد بن بشر کا جاگنا طے ہوا، عباد بن بشر نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہوگئے، وہ مشرک پہلے سے ان کی تاک میں تھا اس نے دور سے ان صحابی کو دیکھا تو وہ سمجھ گیا کہ یہ قافلہ کے چوکیدار و پہرہ دار ہیں، چنانچہ اس نے ان پر تیر چلایا وہ ان کو جاکر لگا، یہ صحابی نماز میں تھے نماز ہی میں انھوں نے یہ تیر اپنے بدن سے نکال کر پھینکا، اس مشرک نے یکے بعد دیگرے تین بار ان پر تیر سے حملہ کیا آخرکار صحابی نے رکوع سجدہ کیا اور نماز سے فارغ ہوکر اپنے ساتھی یعنی حضرت عمارؓ کو بیدار کیا، جب اس مشرک نے دیکھا کہ ان دونوں میں ہلچل ہے تو سمجھ گیا کہ ان کو میرا پتہ چل گیا ہے وہ فوراً وہاں سے بھاگ گیا، حضرت عمارؓ نے جب انصاری صحابی کے بدن پر خون ہی خون دیکھا تو کہا سبحان اللہ! تم نے مجھ کو شروع میں کیوں نہ جگایا، جب پہلی بار اس نے تیر مارا تھا تو ان انصاری صحابی حضرت عباد بن بشرؓ نے جواب دیا میں نے نماز میں ایک سورۃ شروع کر رکھی تھی اس کو پورا کئے بغیر میں نماز کو ختم کرنا نہیں چاہا، بعض روایات میں ہے کہ اس سورۃ سے مراد سورۂ کہف ہے۔

## حدیث الباب کے حنفیہ کی طرف سے جوابات

شافعیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ جو دم خارج من غیر السبیلین ہو وہ ناقض وضوء نہیں اور امام بخاریؒ کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ انہوں نے صحیح بخاری میں اس سلسلہ کے متعدد آثار ذکر فرمائے ہیں۔

اس کے ہماری طرف سے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، اول یہ کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں عقیل بن جابر ایک راوی ہیں جو مجہول ہیں اسی لئے امام بخاریؒ نے اس قصہ کو تعلیقاً بصیغۂ تمریض ذکر کیا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ فعل صحابی ہے، ہو سکتا ہے ان کا مسلک یہی ہو، تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ صحابی مناجات کی حالت میں تھے ہو سکتا ہے ان کو خروجِ دم کا پتہ ہی نہ چلا ہو، چوتھا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ خروجِ دم من غیر السبیلین ناقضِ وضوء نہیں لیکن فی نفسہٖ دم کثیر تو بالاتفاق نجس ہے اس کثرتِ دم کے باوجود نماز کیسے صحیح ہوگی فما ھو جوابکم فھو جوابنا۔

شافعیہ کی طرف سے استدلال میں حضرت عمرؓ کا واقعہ بھی پیش کیا جاتا ہے جو مؤطا مالک میں ہے کہ مِسوَر کہتے ہیں جس رات حضرت عمرؓ پر حملہ کیا گیا تھا میں نے دیکھا کہ حضرت عمرؓ نماز پڑھ رہے تھے اور ان کے بدن سے خون بہہ رہا تھا، ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ قصۂ عمرؓ خارج من البحث ہے اس لئے کہ ان کے تو خون مسلسل بہہ رہا تھا وہ معذور کے حکم میں تھے۔ اور معذور کا حکم علیحدہ ہے۔

## حنفیہ کی دلیل

حنفیہ کے مسلک کی بہت سی دلیلیں ہیں، منجملہ ازاں استحاضہ والی روایت ہے جو صحاحِ ستہ میں موجود ہے، اب اگر کوئی یہ کہے کہ استحاضہ تو خارج من السبیلین ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ استحاضہ کے ناقض ہونے کی علت یہ نہیں بیان کی گئی کہ وہ خارج من السبیلین ہے بلکہ آپ نے ارشاد فرمایا انّھا دم عرقٍ معلوم ہوا کہ نقضِ وضوء کا مدار استحاضہ اور خارج من السبیلین ہونے پر نہیں بلکہ صرف دمِ عرق ہونے پر ہے اور بدن کے جس حصہ سے بھی خون نکلے گا وہ دم عرق ہی ہوگا۔

نیز حنفیہ نے حدیث الرُّعاف سے استدلال کیا جو ابن ماجہ اور دار قطنی میں متعدد طرق سے ہے، جس کے لفظ یہ ہیں من اَصابہٗ قیئٌ اورُعافٌ او قلسٌ فلینصرف ولیتوضأ ثم لیبن علی صلوتہٖ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حنفیہ کے مسلک کی متعدد روایات تفصیل کے ساتھ ذکر فرمائی ہیں۔

## دم کی مقدارِ معفو میں مسالکِ ائمہ

اس مقام کے مناسب ایک مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ دمِ معفو کی مقدار کیا ہے؟ اور معاف ہے بھی یا نہیں؟ حنفیہ کے یہاں بقدر درہم معاف ہے اور امام شافعیؒ کی دو روایتیں ہیں، احدھما لایُعفی مطلقاً، ثانیھما یُعفی مادون الکف وھو مذھب احمد، وعند المالکیہ روایتان، ۱؎ قدر الدرہم ۲؎ مادون الدرہم کذا فی ہامش الکوکب والفیض السمائی۔

(۷۹)

# بَابٌ فِي الوضوء مِنَ النوم

نواقض وضوء کا بیان چل رہا ہے نوم ناقض وضوء ہے یا نہیں اور کس صورت میں ہے کس صورت میں نہیں اس میں علماء کے آٹھ قول مشہور ہیں جن کو امام نوویؒ نے بھی ذکر فرمایا ہے۔

## نوم کے ناقض ہونے میں مذاہب ائمہ

ع۱ مطلقاً ناقض ہے یہ مروی ہے اسحق ابن راہویہ حسن بصریؒ اور مزنیؒ سے۔ ع۲ مطلقاً غیر ناقض ہے یہ مروی ہے ابوموسیٰ اشعریؓ سعید بن المسیبؒ اور اوزاعیؒ سے۔ ع۳ نوم کثیر ناقض ہے مطلقاً اور قلیل ناقض نہیں مطلقاً یہ منقول ہے حضرت امام مالکؒ اور زہریؒ سے، اور ایک روایت امام احمدؒ کی بھی یہی ہے، ع۴ حالت قیام وقعود میں نوم کثیر اور ان دو حالتوں کے علاوہ باقی میں مطلقاً ناقض ہے، یہ مذہب ہے امام احمدؒ کا۔ ع۵ جو نوم علی ہیئۃ من ہیئات الصلوٰۃ ہو وہ ناقض نہیں ورنہ ناقض ہے، یہ مذہب ہے حنفیہ کا مگر اس سے نماز کی ہیئت مسنونہ مراد ہے، چنانچہ قیام وقعود اور رکوع وسجود جو سنت کے طریقے کے مطابق ہو اس میں سونا ناقض وضوء نہیں، باقی حالات جیسے نوم متکئاً یا مضطجعاً ومستلقیاً وہ ناقض ہوگی ع۶ جو نوم جالساً تمکین مقعد علی الارض کے ساتھ ہو صرف وہ ناقض نہیں باقی تمام حالات میں ناقض ہے، یہ مذہب ہے امام شافعیؒ کا ع۷ لاینقض الا نوم الراکع والساجد روایۃً عن احمدؒ ع۸ لاینقض الا نوم الساجد فقط روایۃً عن احمد ایضاً۔

ان اقوال ثمانیہ میں قول ثالث امام مالکؒ کا مسلک ہے اور قول رابع امام احمدؒ کا اور قول خامس حنفیہ کا اور قول سادس شافعیہ کا ہے، لہٰذا ان ہی چار کا یاد رکھنا طلباء کے لئے اہم ہے۔

## حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت

ملا حدثنا احمد بن حنبل، قولہ حتی، قدنا فی المسجد حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت یہ ہے کہ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ہر نوم ناقض وضوء نہیں ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے، اور ظاہر ہے کہ ان کی یہ نوم قاعداً تھی علی ہیئت الصلوٰۃ اس لئے کہ نماز کا انتظار بیٹھ کر ہی کرنا مستحب ہے، اسی لئے ناقض وضوء نہیں ہوئی، صاحب منہل لکھتے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے اس بات پر کہ نوم قلیل ناقض نہیں اس لئے کہ خفقانِ رأس نوم قلیل ہی میں ہوا کرتا ہے۔

فقال لیس احدٌ ینتظر الصلوٰۃ غیرکم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس ارشاد سے ان منتظرینِ صلوٰۃ صحابہ کی تسلی اور ہمت افزائی ہے تاکہ کلفت انتظار دور ہو، اور مطلب یہ ہے کہ تم کو اللہ تعالیٰ نے توفیق دی نماز کے

انتظار کرنے کی بخلاف دوسرے لوگوں کے کہ وہ نماز پڑھ کر سورہے یعنی بچے عورتیں معذورین وغیرہ۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ دوسرے اہل مساجد مراد ہوں کہ دوسری مسجدوں والے نمازیں پڑھ پڑھ کر سوگئے اور تم ہو کہ انتظار صلوٰۃ میں بیٹھے ہو، اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ غیرکم سے مراد دوسرے لوگ اہل کتاب یہود وغیرہ مراد ہوں، اس لئے کہ وہ عشار کی نماز پڑھتے ہی نہ تھے۔

قولہ حتی تخفق رؤسھم یعنی اونگھ اور نیند آنے کی وجہ سے ان کے سر جھک جاتے تھے جیسے بیٹھے بیٹھے سونے کی حالت میں ہوا کرتا ہے کہ ٹھوڑی سینے سے لگ لگ جاتی ہے

۲- حدثنا یحیی بن معین- قولہ عن ابی خالد الدالانی ان کا نام یزید بن عبدالرحمٰن ہے جیسا کہ مصنفؒ کے کلام میں آگے آرہا ہے بہت سے ائمہ رجال نے ان کی تضعیف کی ہے قولہ کان یسجد وینام وینفخ ترمذی کی روایت میں ہے نام وھو ساجد حتی غطّ ونفخ، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سونے سے مراد نماز میں سجدہ کی حالت میں سونا ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ نوم علی ھیئۃ من ہیئات الصلوٰۃ ناقض نہیں، صاحب منہل نے بھی یہی بات لکھی ہے باقی نوم انبیاء تو کسی حال میں ناقض نہیں۔

قولہ ولم تتوضأ وقد نمت فقال انما الوضوء الخ یعنی حضرت ابن عباسؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کو نماز کے درمیان نیند آگئی تھی آپ نے اسی حالت میں نماز کو پورا فرمالیا درمیان میں وضوء نہیں، فرمایا تو اس پر آپؐ نے فرمایا وضوء اس شخص پر واجب ہے جس کی نوم مضطجعًا ہو ہر قسم کی نوم ناقض وضوء نہیں۔

جاننا چاہئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا سوال تو ظاہر ہے محتاج تشریح نہیں لیکن آپ کا یہ جواب جو یہاں مذکور ہے۔

## دو حدیثوں میں رفع تعارض

اس پر ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ اس سے بطریق مفہوم معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم اگر مضطجعًا ہوگی تو ناقض وضوء ہوگی حالانکہ نوم انبیاء ناقض نہیں مشہور مسئلہ ہے، اسی لئے ایک دوسری حدیث میں جس کا ذکر آگے آرہا ہے حضرت عائشہؓ نے جب آپ سے اسی نوع کا سوال کیا تو اس وقت آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا تھا تنام عینای ولاینام قلبی، جس سے آپ نے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ نوم نبی ناقضِ وضوء نہیں ہے تو اب دونوں جوابوں میں تعارض ظاہر ہے اسی اشکال اور خلجان کی بناء پر امام ابوداؤد آگے چل کر اس روایت پر کلام فرمارہے ہیں، قال ابوداؤد قولہ الوضوء علی من نام مضطجعًا ھو حدیث منکر الخ اس حدیث کا جو آخری ٹکڑا ہے یعنی حضرت ابن عباسؓ کا آپ سے سوال کرنا اور پھر اس پر آپ کا جواب، انما الوضوء علی من نام مضطجعًا یہ ثابت نہیں اس کے ساتھ ابو خالد دالانی منفرد ہیں جو کہ ضعیف ہیں ابوخالد کے علاوہ دوسرے رواۃ نے اس حدیث کے صرف اول حصہ کو ذکر کیا ہے، آخری حصہ

کوذکر نہیں کیا لہذا ایک جواب تو اوپر والے اشکال کا یہ ہوگیا کہ حدیث ثابت ہی نہیں۔

**دعویٰ نکارۃ کے دلائل** آگے مصنفؒ اور بھی بعض دلائل حدیث کے اس ٹکڑے کے عدم ثبوت کے پیش کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں وقال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم محفوظاً یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس بات سے محفوظ اور بری تھے کہ حالت نوم میں آپ کو حدث (خروج ریح) لاحق ہو، اور آپ کو اس کا احساس نہو، یعنی نوم فی نفسہٖ تو ناقض نہیں بلکہ اس وجہ سے ناقض ہے کہ وہ مظنۂ خروج ریح ہے اور عام لوگوں کو حالتِ نوم میں خروجِ ریح کا پتہ چلتا نہیں اس لئے عام لوگوں کے حق میں نوم ہی کو خروجِ ریح کے قائم مقام کر دیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ نہیں ہے کہ آپ کو خروج ریح کا پتہ نہ چلے، لہذا آپ کے حق میں نوم ناقض بھی نہیں خواہ مضطجعاً ہو یا کسی اور طرح، یہ تو اس کلام کی تشریح ہوئی۔

لیکن جاننا چاہئے کہ وقال کی ضمیر کس طرف راجع ہے ظاہر سیاق سے معلوم ہو رہا ہے کہ ابن عباسؓ کی طرف ہے لیکن حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت کو امام بیہقیؒ نے بھی ذکر فرمایا ہے اس میں اس طرح ہے وقال عکرمۃ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم محفوظاً اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے نسخے میں قال کے بعد لفظ عکرمہ چھوٹ گیا ہے وقالت عائشۃ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تنام عینای ولا ینام قلبی یہ مصنفؒ کی جانب سے دعویٰ مذکور پر دوسری دلیل ہے اس کی تشریح ہمارے یہاں اوپر کلام میں گذر چکی۔

**لیلۃ التعریس کے واقعہ پر ایک شبہ** لیکن اس حدیث پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ جب یہ بات ہے کہ آپ کی نیند ایسی غفلت کی نہوتی تھی تو لیلۃ التعریس کا واقعہ کیوں پیش آیا وہاں نماز کے وقت سب سوتے رہ گئے، جواب یہ ہے کہ طلوعِ شمس کا تعلق آنکھ سے ہے قلب سے نہیں اور آنکھ بیدار نہیں، بخلاف حدث کے کہ اس کا تعلق باطن سے ہے اور قلب بیدار ہے، حضرات علماء کرام نے لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا اور اس میں اللہ تعالیٰ کی حکمت یہ ہے کہ چونکہ انبیاء علیہم السلام کے رؤیا وخوابات وحی ہوتے ہیں اس لئے آپ کا قلبِ مبارک بیدار رہتا تھا تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وحی کو محفوظ رکھ سکیں اور ہر حال میں معارفِ الٰہیہ میں ترقی فرماتے رہیں۔

نیز جاننا چاہئے کہ یہ صرف آپ ہی کی خصوصیت نہیں بلکہ دوسرے انبیاء علیہم السلام بھی اس میں شامل ہیں چنانچہ ابن سعدؒ کی ایک روایت میں جو عطاء سے مرسلاً مروی ہے اس میں اس طرح ہے انا معاشر الانبیاء تنام اعیننا ولا تنام قلوبنا اس سے معلوم ہوا کہ تمام ہی انبیاء کے قلوب حالت نوم میں بیدار رہتے ہیں (منہل)

وقال شعبۃ انما سمع قتادۃ الخ یہ مصنفؒ کے دعویٰ مذکور پر چوتھی دلیل ہے، وہ یہ کہ شعبہ فرماتے ہیں

کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں[1] آگے ان چاروں حدیثوں کی تعیین ہے، مطلب یہ ہے کہ حدیث الباب کو قتادہ ابو العالیہ سے روایت کرتے ہیں اور قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، اور یہ حدیث ان چار میں سے نہیں لہذا حدیث منقطع ہوئی۔

بہر حال مصنفؒ کا کہنا یہ ہے کہ حدیث کا یہ ٹکڑا ثابت نہیں اور معنوی اشکال اس پر وہی ہے جس کو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، لیکن اس اشکال کا ایک جواب دیا گیا ہے جس کو حضرتؒ نے بھی بذل میں ذکر فرمایا ہے۔ وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جواب انما الوضوء علی من نام مضطجعاً جواب علی اسلوب الحکیم کے قبیل سے ہے جواب علی اسلوب الحکیم اس کو کہتے ہیں جس میں سوال کی مطابقت کی رعایت نہ ہو بلکہ سائل کے حال اور مقام کی رعایت ملحوظ ہو، چنانچہ اس جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام لوگوں کے احوال کے پیش نظر تعلیم امت کے لئے یہ جواب ارشاد فرمایا اس لئے کہ امت کا حکم یہی ہے کہ ان کی نوم مضطجعاً ناقض ہے لہذا اس اشکال سے بچنے کی غرض سے تو حدیث کی تضعیف کی حاجت نہیں ہاں البتہ تحقیق روایت امر آخر ہے

۳- حدثنا حیوۃ بن شریح۔ قولہ وکاء السہ العینان فمن نام فلیتوضأ یعنی سرین کا بندھن آنکھیں ہیں آنکھوں سے مراد یقظہ یعنی بیداری ہے مطلب یہ ہوا کہ جب تک آدمی بیدار رہتا ہے اور اس کی آنکھیں کھلی رہتی ہیں تو گویا سرین پر بندھن لگا رہتا ہے کہ اندر کی چیز باہر نہیں آسکتی، اور جیسے ہی آدمی کی آنکھ لگی اور وہ سویا تو گویا وہ بندھن کھل جاتا ہے جس کی وجہ سے اندر کی چیز بسہولت باہر آسکتی ہے جس کا احساس اس نائم کو نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ آدمی کے پیٹ میں ریاح وغیرہ ہوتی ہی ہیں تو جب وہ سو جاتا ہے تو سرین سے بندھن کے ہٹ جانے کی وجہ سے ریح کے خروج کا قوی امکان ہے اسی لئے شریعت نے نوم ہی کو ناقض وضوء قرار دیا ہے، اس حدیث سے یہ بات بالکل صاف طور سے معلوم ہو رہی ہے کہ نوم فی نفسہ ناقض وضوء نہیں جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے جاننا چاہئے کہ السہ، جو اس حدیث میں مذکور ہے یہ حروف ناقصہ میں سے ہے یعنی جس کا حرف اصلی غائب ہے اس لئے کہ یہ لفظ دراصل سَتَہٌ، تھا جس کی جمع اَستاہ آتی ہے جیسے فرسٌ کی جمع افراس، سو اس میں تعلیل یہ ہوئی کہ اولاً اس کے حرف آخر ہاء کو تخفیفاً حذف کیا گیا اور پھر اس کے عوض شروع میں ہمزہ لایا گیا تو یہ اِستٌ ہو گیا، اور اور لفظ است احادیث میں وارد ہوا ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے فخرت لاستی پھر یہ ہوا کہ

---

[1] لکن الحصر فی الاربعۃ اما باعتبار علمہ او تقریبی اذ ذکر البیہقی حدیثین آخرین فالمجموع ستۃ وفی الترمذی قال شعبۃ لم یسمع قتادۃ من ابی العالیۃ الا ثلثۃ اشیاء

ہاء جو اس کا آخری حرف تھا یعنی لام کلمہ اس کو دوبارہ لایا گیا اور عین کلمہ یعنی تاء کو حذف کیا گیا تو وہ ہمزہ جو اس کے شروع میں ہاء کے عوض لایا گیا تھا اس کو حذف کردیا گیا لہذا اب سَہٌ رہ گیا۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ یہ جو اس حدیث میں وارد ہے فمَن نام فلیتوضأ، اس سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو نوم کو مطلقاً ہر حال میں ناقض مانتے ہیں، جو کہ منجملہ اقوال ثمانیہ کے ایک قول ہے اور یہ جمہور کے خلاف ہے اس لئے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس کی سند میں دو راوی ایسے ہیں جو ضعیف ہیں ایک بقیۃ بن الولید دوسرے وضین، نیز یہ حدیث منقطع ہے اس لئے کہ عبدالرحمن بن عائذ کا سماع حضرت علیؓ سے ثابت نہیں نقلہ العینی عن ابی زرعۃ الرازی تیسری تاویل حدیث کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس حدیث میں بتایا جارہا ہے کہ نوم اس لئے ناقض ہے کہ اس سے سرین کا بندھن کھل جاتا ہے تو جس نوم میں بندھن کا کھلنا اقرب و اغلب ہوگا وہی نوم یہاں مراد ہوگی ہر قسم کی نوم اس میں داخل نہ ہوگی، نیز احادیث سابقہ بھی اسی پر دال ہیں کہ ہر نوم ناقضِ وضوء نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب،

## (۷۸) بَاب فی الرجل یطأ الاذیٰ برِجلہ

یعنی ایک شخص ننگے پاؤں چلا جارہا ہے اور جا بھی رہا ہے وہ مسجد کی طرف نماز کے لئے اور پہلے سے باوضوء ہے، اب راستہ کی گندی اور ناپاک چیزوں پر سے گذرتا ہوا جارہا ہے تو کیا اس کے لئے ضروری ہے کہ مسجد میں پہنچ کر نماز سے قبل وضوء کرے یا پاؤں دھوئے؟ مصنفؒ نے اس باب میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے،

کنا لا نتوضأ من مَوْطِئٍ

**شرح السند** موطئ میں دو احتمال ہیں، یا یہ مصدر میمی ہے وطئ کے معنی میں یعنی روندنا، یا اسم مفعول ہے اصل میں موطوءٌ تھا، یعنی وہ چیز جو روندی گئی ہو، نجاست وغیرہ یعنی نہیں وضوء کیا کرتے تھے ہم روندنے کی وجہ سے، جاننا چاہئے کہ اس حدیث میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ وضوء جس کی نفی کی جارہی ہے اس سے وضوء شرعی مراد ہو یعنی روندنے کی وجہ سے باقاعدہ ہم وضوء نہیں کیا کرتے تھے، دوسرا یہ کہ وضوء سے وضوء لغوی مراد ہو یعنی غسل رجلین، یعنی ہم وہاں پہنچ کر غسل رجلین نہیں کیا کرتے تھے اگر روندنے سے یہاں طین شارع یعنی راستے کا گارہ کیچڑ یا اور گھناؤنی چیزوں کا روندنا مراد ہے جیسے تھوک بلغم وغیرہ، تب تو وضوء شرعی و لغوی ہر دو کی نفی کرنا صحیح ہے ایسے ہی اگر نجاست یابسہ مراد ہو تب بھی، لیکن اگر تر نجاست کو روندنا مراد ہو تو اس صورت میں متعین ہے کہ نفی وضوء شرعی کی ہوگی، وضوء لغوی کی نفی اس وقت مراد لینا صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں غسلِ رجلین ضروری ہے۔

ولا نکفُّ شعراً ولا ثوباً الخ یعنی نماز میں سجدہ میں جاتے وقت ہم اپنے سر کے بال اور کپڑوں کو (اس خیال سے کہ کہیں زمین کی مٹی گرد و غبار نہ لگ جائے) سمیٹتے نہیں تھے کیونکہ یہ چیز خشوع فی الصلوۃ کے خلاف ہے، یہ کلام تو متن حدیث سے متعلق تھا، اس حدیث کی سند کا سمجھنا ذرا مشکل ہے جس کو مصنف آگے بیان کر رہے ہیں

**شرح السند** قال ابراهیم بن ابی معویۃ فیہ الخ مصنف کے اس حدیث میں تین استاذ ہیں، ہناد، ابراہیم عثمان، مصنفؒ اپنے اساتذہ کا اختلاف فی السند بیان کر رہے ہیں، اصل سند جو شروع میں مصنفؒ نے بیان کی وہ تو الفاظ مصنفؒ کے استاد عثمان ابن ابی شیبہؒ کے ہیں، اب آگے مصنفؒ یہاں سے اپنے باقی دو استاذوں کی سند کے الفاظ نقل کرتے ہیں، ایک ابراہیم، دوسرے ہناد، عثمان کی سند کے الفاظ جو شروع میں مذکور ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعمش اور شقیق کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور ایسے ہی شقیق اور عبداللہ ابن مسعودؓ کے درمیان بھی واسطہ نہیں، اور ابراہیم کی روایت میں اعمش اور شقیق کے درمیان تو کوئی واسطہ نہیں ہے لیکن شقیق اور عبداللہ ابن مسعودؓ کے درمیان مسروق کا واسطہ ہے، اوحدثہ عنہ اس صورت میں دو واسطے ہوجائیں گے مسروق اور ایک اس کے علاوہ مبہم ہے سند میں مذکور نہیں اور یہ دوسرا مبہم واسطہ شقیق اور مسروق کے درمیان ہوگا تقدیر عبارت یہ ہے اوحُدِّث، شقیق عن مسروق یعنی یا تو شقیق براہ راست مسروق سے روایت کرتے ہیں یا کسی راوی کے واسطے سے اور پھر آگے مسروق حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں، وقال هناد ای عن الاعمش عن شقیق اوحدثہ عنہ ای حُدِّث الاعمش عن شقیق یعنی ہناد کو شک ہے اس بات میں کہ اعمش براہِ راست شقیق سے روایت کرتے ہیں یا کسی واسطے سے (جو یہاں سند میں مذکور نہیں) اس تیسرے استاذ یعنی ہناد کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ شقیق اور ابن مسعودؓ کے درمیان تو کوئی واسطہ نہیں البتہ اعمش اور شقیق کے درمیان تردد کے ساتھ واسطہ ذکر کر رہے ہیںؔ۔

---

قال ابن ابی معویۃ۔ ابراہیم کی روایت میں شقیق اور عبداللہ بن مسعودؓ کے درمیان مسروق کی زیادتی ہے اور ایک صورت میں جس کو وہ اوحدثہ عنہ سے بیان کر رہے ہیں، مسروق کے علاوہ ایک اور راوی کی بھی زیادتی ہے جو مبہم ہے۔ وقال هناد الخ ان کی روایت میں شک ظاہر کیا گیا ہے کہ اعمش کی روایت شقیق سے یا تو بلا واسطہ ہے یا بالواسطہ۔ ابراہیم کی روایت میں واسطہ خواہ ایک ہو یا دو وہ شقیق اور ابن مسعودؓ کے درمیان ہے اور ہناد کی روایت میں اگر واسطہ ہے تو وہ اعمش اور شقیق کے درمیان ہے اور عثمان کی روایت میں جو شروع میں مذکور ہے واسطہ دونوں جگہ نہیں نہ اعمش اور شقیق کے درمیان اور نہ شقیق اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے درمیان۔

یہ سند کی تمام تشریح اس صورت میں ہے جبکہ احدثہ عنہ کو بصیغہ مجہول پڑھا جائے اور اگر اس کو بصیغہ معروف پڑھتے ہیں اس صورت میں مطلب ہی دوسرا ہو جائے گا، پہلی جگہ مطلب یہ ہوگا کہ شقیق مسروق سے بطریق عنعنہ روایت کرتے ہیں یا بطریق تحدیث اسی طرح دوسری جگہ مطلب یہ ہوگا کہ اعمش شقیق سے بطریق عنعنہ روایت کرتے ہیں یا بصیغہ تحدیث یعنی راوی کو شک ہو رہا ہے کہ روایت بلفظ عن ہے یا بلفظ حدّث، واسطہ اور عدم واسطہ کی بحث اس صورت میں نہ ہوگی۔

## (۲) بَابٌ فِيمَن يُحدِثُ فِي الصَّلوٰة

یعنی اگر نماز کے درمیان حدث لاحق ہو جائے تو کیا کیا جائے، وضوء کر کے اسی نماز پر بناء کی جاسکتی ہے یا اعادۂ صلوٰۃ کیا جائے، مسئلہ مختلف فیہ ہے، سو اگر حدث عمداً ہو تب تو استینافِ صلوٰۃ بالاتفاق ضروری ہے اور اگر بغیر عمد کے ہے تو جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس وقت بھی استیناف ضروری ہے اور احناف کے نزدیک اس صورت میں بناء بھی جائز ہے لیکن اولیٰ استیناف ہے، حدیث الباب جس میں اعادہ مذکور ہے ہمارے نزدیک وہ استحباب پر محمول ہے یا یہ کہا جائے کہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ حدث عمداً ہو حنفیہ کا استدلال مسئلۃ البناء میں ان متعدد روایات سے ہے جو سنن ابن ماجہ اور دارقطنی میں مروی ہیں جن کو بذل المجہود میں باب الوضوء من الدم کے ذیل میں حضرتؒ نے نقل فرمایا ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں من اصابہ قئٌ او رُعافٌ او قلسٌ او مذیٌ فلینصرف فلیتوضأ ولیبن علی صلوتہ یہ حدیث تقریباً انہیں الفاظ سے متعدد صحابہ، عائشہؓ، ابوسعید خدریؓ، علی ابن ابی طالبؓ، ابن عباسؓ وغیرہم سے مروی ہے۔

**شرح السند** عن مسلم بن سلام یہ سلّام تشدید لام کے ساتھ ہے بلکہ سبھی جگہ سلّام مشدد ہے سوائے دو جگہ کے ایک عبداللہ بن سلام صحابی دوسرے محمد بن سلام، امام بخاریؒ کے استاذ (کذا قال الامام النووی فی مقدمۃ شرح مسلم) ہمارے ابوداؤدؒ کے استاذ محترم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب نوراللہ مرقدہ جو شعر و ادب سے کافی ذوق رکھتے تھے ان کا شعر ہے۔

بہر موضع مشدد ہست سلّام ؛ مگر شیخ بخاریؒ و صحابی

عن علی بن طلق آپ کو یاد ہوگا کہ وضوء من مس الذکر کے باب میں ایک راوی طلق بن علی گذر چکے ہیں، اور یہاں ہے علی بن طلق، سو یہ نہ سمجھا جائے کہ نام میں قلب واقع ہو گیا ہے بلکہ یہ دو راوی الگ الگ ہیں، چنانچہ بعض علماء رجال کی تحقیق کے پیش نظر یہ علی بن طلق گذشتہ راوی طلق بن علی ہی کے والد ہیں تو گویا طلق علی کے باپ

کا بھی نام ہے اور بیٹے کا بھی اور سلسلۂ نسب اس طرح ہے، طلق بن علی بن طلق یہی رائے حافظ ابن عبدالبرؒ کی ہے، چنانچہ وہ علی بن طلق کے بارے میں فرماتے ہیں اظنہ، والد طلق بن علی، اس پر حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں، ہو ظن قوی اذ نسبہما واحد۔

(۴۷)

# باب فی المذی

منجملہ نواقض وضوء کے خروج مذی ہے مَذْیٌ سکون ذال اور تخفیف یاء کے ساتھ اور مَذِیٌّ تشدید یاء کے ساتھ بروزن غنی دونوں طرح صحیح ہے، ہو ماءٌ رقیقٌ اصفر یخرج عند الشہوۃ الضعیفۃ، اور اسی حکم میں ودی ہے، ہو ماءٌ ابیض ثخینٌ جو پیشاب کے بعد یا کسی وزنی چیز کو اٹھانے سے نکلتی ہے۔

**مذی سے متعلق مسائل اربعہ خلافیہ** جاننا چاہئے کہ مذی سے متعلق چار مسائل اختلافی ہیں، کیا مذی حکم میں بول کے ہے جس طرح پیشاب کے بعد استنجاء بالحجر کافی ہے اسی طرح یہاں بھی کافی ہے یا غسل ضروری ہے، حنفیہ وشافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ اس میں استجمار کافی ہے غسل ضروری نہیں اور مالکیہ وحنابلہ کی دو روایتیں ہیں، جواز، اور عدم جواز، مسئلہ ثانیہ خروج مذی کے بعد صرف محل نجاست کو پاک کرنا ضروری ہے یا اس کے علاوہ بھی، امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ یغسل جمیع الذکر، اور حنابلہ کے نزدیک ذکر کے ساتھ انثیین کا دھونا بھی ضروری ہے اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک صرف موضع نجاست کا دھونا ضروری ہے، مسئلہ ثالثہ جس کپڑے کو مذی لگ جائے اس کا غسل ہی ضروری ہے یا نضح بھی کافی ہے، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غسل ضروری ہے نضح یعنی رش الماء کافی نہیں اور امام احمدؒ سے دونوں روایتیں ہیں، قول راجح ان کا یہ ہے کہ نضح کافی ہے (کما فی ہامش الکوکب) علامہ شوکانیؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے اور اپنی طرف سے اسکی وجہ ترجیح بھی بیان کی ہے جس کو حضرتؒ نے بذل میں رد فرمایا ہے، مسئلہ رابعہ یہ ہے کہ مذی ائمہ اربعہ اور جماہیر علماء سلفاً وخلفاً سب کے نزدیک نجس ہے بخلاف فرقۂ امامیہ کے روافض میں سے کہ وہ اس کو طاہر کہتے ہیں لفظ نضح سے استدلال کرتے ہوئے، لیکن ہم کہتے ہیں لفظ نضح تو دم حیض اور بول صبی کے بارے میں بھی وارد ہوا ہے حالانکہ دم حیض بالاتفاق نجس ہے۔

قولہ کنتُ رجلاً مذّاءً فجعلتُ اغتسل الخ حضرت علیؓ فرماتے ہیں مجھے مذی کثرت سے نکلتی تھی، اور مسئلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے میں اس سے غسل کیا کرتا تھا اور کثرت سے اس کی نوبت آتی تھی یہاں تک کہ موسم سرما میں سردی کی شدت اور بار بار غسل کرنے کی وجہ سے میری کمر میں شقوق اور پھٹن ہو گئی تھی،

## روایات مختلفہ کے درمیان تطبیق

فذکرت ذلک الخ اس میں روایات مختلف ہیں یہاں پر تو شک کے ساتھ ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا یا کسی اور نے آپ سے ذکر کیا اور آگے ابوداؤد میں آرہا ہے کہ میں نے مقداد بن اسود سے کہا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کریں اور نسائی کی روایت میں ہے کہ میں نے عمار بن یاسر کو کہا اور مصنف عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ علیؓ اور مقداد بن اسود اور عمار رضی اللہ عنہم کے درمیان اس مسئلہ میں مذاکرہ ہوا اور علیؓ نے ان دونوں کو حکم فرمایا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کریں، اور ترمذی و ابن ماجہ کی روایت میں ہے علی فرماتے ہیں سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المذی ابن حبانؒ نے ان روایات مختلفہ میں اس طرح جمع کیا ہے کہ علیؓ نے پہلے عمارؓ کو حکم دیا اور پھر مقدادؓ کو، اور پھر انھوں نے خود سوال کرلیا، حافظؒ فرماتے ہیں کہ یہ جمع جید ہے مگر ان کا یہ کہنا کہ پھر علیؓ نے خود سوال کیا یہ صحیح نہیں اس لئے کہ یہ ان کے قول انا استحیی کے خلاف ہے لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؓ کے لئے استحیاء شروع میں تھا لیکن جب ان دونوں نے سوال میں تاخیر کی تو حضرت علی نے شدت احتیاج کی وجہ سے خود سوال کرلیا امام نوویؒ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ جہاں پر سوال کی نسبت علیؓ نے اپنی طرف کی ہے وہ مجاز ہے آمر ہونے کی حیثیت سے اپنی طرف نسبت کردی اور بعضوں نے یہ کہا کہ سوال بالواسطہ اپنے لئے تھا اور اس میں استحیاء کا ہونا ظاہر ہے اور براہ راست سوال مطلق مسئلہ کی حیثیت سے تھا۔

یہاں یہ اشکال نہ کیا جائے کہ طلب علم میں حضرت علیؓ نے استحیاء کیوں کیا، اس لئے کہ طلب علم سے انھوں نے استحیاء نہیں کیا، طلب علم کے تو وہ مسلسل درپے رہے ہاں براہ راست سوال سے استحیاء ہوا جس کی وجہ ظاہر ہے کہ خروج مذی عامۃً اپنی اہل کیساتھ ملاعبت سے ہوتا ہے اور ان کے نکاح میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی تھیں اس لئے استحیاء کا ہونا قرین قیاس تھا یہ ساری تفصیل اسی طرح اوجز المسالک میں ہے۔

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تفعل الخ آپ نے علیؓ کو خروج مذی سے غسل کرنے سے منع کردیا، مسئلہ اجماعی ہے کہ خروج مذی سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ فاذا فضخت الماء فاغتسل جب کدائے تو پانی کو تب غسل کر یعنی غسل ماء دافق (منی) سے واجب ہوتا ہے نہ کہ مذی سے، قولہ لیغسل ذکرہ وانثییہ، اس روایت میں ذکر کے ساتھ انثیین بھی مذکور ہے یہ امام احمدؒ اور اوزاعیؒ کی دلیل ہے۔

قال ابوداؤد رواہ مفضل بن فضالۃ مصنفؒ یہاں سے ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، اوپر زہیر کی روایت میں انثیین کا ذکر تھا، مصنفؒ اسی کو بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح زہیر نے ہشام سے اس حدیث کو انثیین کے ساتھ ذکر کیا ہے اسی طرح مفضل اور سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ نے بھی ذکر کیا ہے، معلوم ہوا کہ انثیین کو ذکر کرنے والی ایک جماعت ہے آگے چل کر مصنفؒ کہہ رہے ہیں، بخلاف محمد ابن اسحاق کے کہ انھوں

نے بھی ہشام سے اس حدیث کو روایت کیا ہے مگر انثیین کو ذکر نہیں کیا، ہمارے حضرت شیخؒ فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک حضرت امام ابوداؤدؒ حنبلی ہیں اور یہ آپ کو اوپر معلوم ہی ہو چکا کہ امام احمدؒ غسلِ انثیین کے قائل ہیں بظاہر مصنفؒ بھی اسی کو ترجیح دے رہے ہیں، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ ذکرِ انثیین میں رُواۃ کا اختلاف واضطراب ہے اس لئے اس سے غسل ثابت نہ ہوگا، یا یہ کہا جائے کہ یہ اس وقت ہے جب انثیین مذی سے ملوث ہو گئے ہوں یا ہو سکتا ہے کہ غسلِ انثیین کا حکم آپ نے تبریداً فرمایا، ہو تاکہ سیلان مذی جلد منقطع ہو

قولہ، تاخذ کفاً من ماء فتنضح بہا من ثوبک اس حدیث سے بظاہر حنابلہ کی تائید ہو رہی ہے کہ جس کپڑے کو مذی لگ جائے اس کو پاک کرنے کے لئے رش الماء کافی ہے غسل کی حاجت نہیں اور مسلم شریف کی روایت میں ابن عباسؓ سے وانضح فرجک وارد ہوا ہے جمہور یہ کہتے ہیں کہ بہت سی احادیث میں لفظ نضح غسل کے معنی میں بھی آیا ہے یہاں وہی مراد ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں چونکہ دوسری روایت میں لیغسل ذَکَرَہ کی تصریح ہے لہذا نضح کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

۵۔ حدثنا ابراھیم بن موسیٰ۔ قولہ، وعن الماء یکون بعد الماء یعنی وہ پانی جو تھوڑا تھوڑا مسلسل آتا رہے جس کو رِسنا کہتے ہیں یعنی مذی اس لفظ کی صحیح تشریح یہی ہے اور علامہ شوکانیؒ کو اس کی شرح میں وہم ہو گیا انھوں نے بعد الماء میں ماء سے مراد بول لیا ہے یعنی وہ پانی جو پیشاب کے بعد نکلے لیکن یہ صحیح نہیں اس لئے کہ پیشاب کے بعد جو رقیق چیز نکلتی ہے اس کو ودی کہتے ہیں نہ کہ مذی، اور یہاں ذکر ہو رہا ہے مذی کا،

تنبیہ:- جاننا چاہیے کہ اب آگے جو دو حدیثیں آرہی ہیں ان دونوں میں مباشرتِ حائض کا ذکر ہے یہاں پر نسخے مختلف ہیں نسخۂ بذل المجہود میں یہ دو حدیثیں بھی ترجمہ سابقہ یعنی باب فی المذی میں داخل ہیں اور بعض نسخِ ابوداؤد میں ان پر مستقل ترجمہ قائم کیا گیا ہے "باب فی مباشرۃ الحائض"، اگر یہ ترجمہ یہاں پر مان لیا جائے تب تو ان دونوں حدیثوں اور ترجمہ میں مطابقت ظاہر ہے اور اگر یہاں ترجمہ نہیں مانتے ہیں جیسا کہ نسخہ بذل میں نہیں ہے تو عدم مطابقت کا اشکال ہوگا غالباً اسی اشکال سے بچنے کے لئے بعض ناسخین نے یہاں یہ باب قائم کر دیا ہے لیکن اس سے ایک دوسرا اشکال پیدا ہو جاتا ہے وہ یہ کہ حیض واستحاضہ کی روایات آگے چل کر آرہی ہیں نیز وہاں مباشرۃ الحائض کا مستقل باب بھی آرہا ہے تو گویا دو اشکال ہو جائیں گے، ایک تکرار فی الترجمہ کا، دوسرے اس باب کے یہاں بے محل ہونے کا کہ یہ محل اس باب کا نہیں ہے، لہذا بہتر یہ ہے کہ یہاں یہ ترجمہ نہ ہو بلکہ ان دونوں حدیثوں کو ترجمہ سابقہ ہی سے متعلق مانا جائے، اور ترجمۃ الباب سے مطابقت کچھ سوچ لی جائے چنانچہ مناسبت یہ ہو سکتی کہ مباشرتِ حائض خروجِ مذی کا سبب ہے، اور ترجمۃ الباب مذی ہی سے متعلق ہے لہذا فی الجملہ مناسبت ہو گئی۔

قولہ قال هشام وهو ابن قرط امیر حمص یہ ضمیر عائذ کی طرف راجع ہے یعنی عائذ بیٹے ہیں قرط کے اور آگے چل کر امیر حمص میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے کہ عبدالرحمن کی صفت ہو اور ہو سکتا ہے کہ عائذ کی ہو۔
قال ابوداؤد ولیس هو بالقوی ضمیر ہُو سعد اغطش کی طرف راجع ہے جو سند میں مذکور ہے مصنفؒ کی غرض اس راوی کی تضعیف ہے، اور شارح ابن رسلان نے یہ ضمیر حدیث کی طرف لوٹائی ہے یعنی یہ حدیث توی نہیں ہے اور منشأ قوی نہ ہونے کا یہی راوی سعد اغطش ہے اغطش بمعنی اعمش۔

## (۲۸۷) بَابٌ فِى الْإِكْسَال

نواقض وضوء کا بیان ختم ہوا اب یہاں سے مصنفؒ موجبات غسل کا بیان شروع کر رہے ہیں، اِکسال کے معنی یہ ہیں کہ آدمی اپنی بیوی سے جماع کرے اور انزال نہ ہو اور بعض عوارض کی وجہ سے ایسا ہو بھی جاتا ہے اب سوال یہ ہے کہ یہ جماع بلا انزال موجب غسل ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ جمہور علماء سلفاً وخلفاً اور ائمہ اربعہ کے نزدیک موجب غسل ہے داؤد ظاہری کے نزدیک نہیں ہے، دراصل اس سلسلے میں دو حدیثیں مروی ہیں، ایک اذا جلس بین شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب الغسل، یہ روایت تو متفق علیہ ہے، حضرت ابوہریرہؓ وعائشہؓ سے مروی ہے، اور دوسری حدیث الماء من الماء یہ حدیث بهذا اللفظ تو صحیح مسلم اور ابوداؤد وغیرہ میں ہے لیکن مضمون کے اعتبار سے یہ بھی متفق علیہ ہے، چنانچہ بخاری شریف میں عثمان غنیؓ اور ابی ابن کعبؓ سے یہ مضمون مروی ہے لیکن اس مسئلہ میں امام بخاریؒ نے صرف حدیث اول (اذا التقى الختانان الخ) سے استدلال کیا ہے اور اس دوسری حدیث کو ایک اور مسئلہ کے ذیل میں لائے ہیں، صحابہ کرام میں انصار کی ایک جماعت الماء من الماء کے پیش نظر اکسال میں غسل کی قائل نہ تھی جیسے ابوایوب اور ابوسعید خدری، زید بن خالد، ابی ابن کعب رضی اللہ عنہم، لیکن ابیؓ بن کعب سے رجوع ثابت ہے اور مہاجرین کی ایک جماعت غسل کی قائل تھی ان کے پیش نظر اذا التقى الختانان الخ حدیث تھی، ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کی مجلس میں اس مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی، یہ دونوں جماعتیں آپس میں اختلاف کر رہی تھیں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا انتم اهل بدر الاخیار فکیف بمن بعدکم تم اتنے بڑے بڑے اہل بدر حضرات جب اس مسئلہ میں اختلاف کر رہے ہو تو بعد والوں کا کیا حال ہوگا تو اس پر انھوں نے عرض کیا کہ اے امیر المؤمنین اگر آپ اس مسئلہ کی صحیح تحقیق چاہتے ہیں تو ازواج مطہرات سے معلوم کریں، چنانچہ انھوں نے اولاً حضرت حفصہؓ کے پاس آدمی بھیجا لیکن انھوں نے لاعلمی کا اظہار فرمایا اس کے بعد حضرت عائشہؓ کی خدمت میں قاصد بھیجا تو انھوں نے فرمایا، اذا جاوز الختانُ الختانَ فقد وجب الغسل، چنانچہ حضرت عمرؓ نے

اسی کے مطابق فیصلہ فرمادیا اس واقعہ کی تخریج امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں کی ہے۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کے مابین اس مسئلے میں اختلاف شروع میں رہا ہے حضرت عمرؓ کے فیصلہ کے بعد وجوب غسل پر اجماع ہوگیا تھا لیکن اس پر حافظ ابن حجرؒ نے اشکال کیا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف صحابہ کے درمیان مشہور تھا اور اس کے بعد تابعین میں بھی رہا، لیکن یہ صحیح ہے کہ جمہور کا مسلک ہمیشہ ایجابِ غسل ہی رہا ہے اور وہی صحیح ہے لیکن حافظ کے کلام پر علامہ عینیؒ نے تعقب کیا ہے اور ابن العربیؒ کے کلام کی تائید کی ہے، نیز ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ اہم مسائل میں سے ہے۔ یہ گو شروع میں مختلف فیہ رہا لیکن بعد میں اجماع ہوگیا تھا سوائے داؤد ظاہری کے ولایعبأ بخلافہ ان کے اختلاف کی ہمیں پرواہ نہیں پھر وہ آگے فرماتے ہیں لیکن مشکل معاملہ امام بخاریؒ کا ہے کہ وہ اجلِّ علماء مسلمین میں سے ہیں اور پھر بھی وہ اس میں صرف استحبابِ غسل کے قائل ہیں۔

## اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کا میلان

لیکن جاننا چاہیئے کہ اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کے میلان میں شراحِ بخاری مختلف ہیں، دراصل بخاری شریف میں امام بخاریؒ کے الفاظ یہ ہیں، قال ابوعبد اللہ الغسل احوط، اس پر بعض کی رائے تو یہ ہے کہ ان کی مراد احتیاط سے احتیاطِ ایجابی ہے یعنی غسل نہ کرنا خلافِ احتیاط ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کی مراد احتیاط سے احتیاط استحبابی ہے حضرت گنگوہیؒ اور اسی طرح حافظ ابن حجرؒ کی رائے یہ ہے کہ ان کا مذہب اس سلسلے میں جمہور کے موافق ہے، احقر کہتا ہے کہ امام بخاریؒ کے کلام کو دیکھنے سے بخوبی یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ وہ وجوبِ غسل ہی کے قائل ہیں، الماء من الماء کے قائل نہیں، امام نوویؒ شرحِ مسلم میں لکھتے ہیں کہ امت کا اس وقت اجماع ہے وجوبِ غسل پر خواہ انزال ہو یا نہ ہو

## حدیث الماء من الماء کی توجیہات

جمہور کی جانب سے الماء من الماء کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، ۱ یہ کہ یہ حدیث منسوخ ہے جیسا کہ ابی ابن کعبؓ کی حدیث میں اسی باب میں آرہا ہے۔ ۲ یہ حدیث محمول ہے مباشرت فی غیر الفرج پر اور اس صورت میں غسل سب کے نزدیک انزال ہی پر موقوف ہے قالہ ابن رسلان، ۳ الماء من الماء کو عام رکھا جائے حقیقی ہو یا حکمی پس ایلاج[1] ماء حکمی ہے یعنی انزال کے حکم میں ہے یہ جواب حضرت گنگوہیؒ کی بعض تقاریر میں ملتا ہے۔ ۴ ابن عباسؓ کی توجیہ جس کو امام ترمذیؒ نے بھی ذکر کیا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث احتلام پر محمول ہے، یعنی جماع کی دو قسمیں ہیں، ایک جماع فی الیقظہ اور ایک جماع فی المنام جس کو احتلام کہتے ہیں، اول صورت میں اذا التقی الختان الختان والی حدیث پر عمل ہوگا اور دوسری صورت میں الماء من الماء پر۔ چنانچہ احتلام میں بلا انزال کے بالاتفاق غسل واجب نہیں

---

[1] ادخال الذکر فی الفرج ۱۱

ہوتا، یہ ایک بڑی اچھی توجیہ ہے امام نسائیؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ انھوں نے اس حدیث پر باب قائم کیا ہے باب الذی یحتلم ولایری الماء۔

لیکن اس پر ایک بڑا قوی اشکال ہے وہ یہ کہ یہ توجیہ مسلم شریف کی روایت کے خلاف ہے جس کا مضمون یہ ہے ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قُبا جا رہا تھا راستے میں ہم محلہ بنو سالم میں پہنچے آپ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچکر عِتبان بن مالکؓ کے دروازے پر ٹھہرے اور دستک دی وہ اس وقت اپنی بیوی کے ساتھ مشغول تھے، آپ کی آواز سن کر اسی حال میں جلدی سے حاضر ہوئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کے بعد انھوں نے آپ سے مسئلہ دریافت کیا کہ اگر کوئی شخص بیوی سے صحبت کرے اور انزال نہ ہو تو کیا اس پر غسل واجب ہے، آپ نے اس پر فرمایا الماء من الماء، ظاہر ہے کہ انھوں نے جماع فی الیقظہ کے بارے میں سوال کیا تھا لیکن پھر بھی آپ نے یہی فرمایا، الماء من الماء، لہٰذا اس حدیث کو احتلام پر محمول کرنا صحیح نہیں، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی مراد یہ نہیں کہ یہ حدیث شروع ہی سے احتلام پر محمول ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس مسئلے میں نسخ واقع ہونے کے بعد اب یہ حکم صرف احتلام میں باقی رہ گیا ہے

۔قولہ انما جعل ذالك رخصۃ للناس فی اول الاسلام لقلۃ الثیاب یعنی ابتداء اسلام میں لوگوں کی سہولت کے لئے قلتِ ثیاب کی وجہ سے الماء من الماء کا حکم دیا گیا تھا اس جملہ کی شرح میں شراح کے دو قول ہیں ایک یہ کہ بار بار غسل کرنے کی صورت میں جب ایک ہی کپڑے میں جسم کی تری بار بار لگے گی تو وہ کپڑا جلد ہی کمزور اور پرانا ہوگا، دوسرا قول جس کو ابن رسلانؒ لکھا ہے یہ ہے کہ کپڑوں کی کمی کی وجہ سے زوجین کو جب رات میں ایک ہی بستر اور لحاف میں سونا ہوگا تو اس میں مقاربت اور مصاحبت کی نوبت زائد آئے گی جس میں کبھی انزال ہوگا اور کبھی نہیں ہوگا تو اس مجبوری کی وجہ سے بغیر انزال کے ترکِ غسل کی رخصت اور اجازت دیدی گئی تھی۔

اور ایک نسخہ میں بجائے ثیاب کے لفظ ثبات ہے جس سے مراد پختگی ہے یعنی ابتداء اسلام میں ثبات فی الدین کی کمی اور کمزوری کی وجہ سے یہ سہولت دیدی گئی تھی، دیکھئے! حضرات شراحِ حدیث نے شرحِ حدیث کا حق ادا کر دیا فجزاھم اللہ احسن الجزاء۔

۲۔قولہ والزق الختانُ بالختان، ختان سے مراد موضعِ ختان ہے اس لئے کہ ختانؑ کے معنی توختنہ کے ہیں، ختان کا استعمال مرد اور عورت دونوں کے حق میں ہوتا ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے اس کے بالمقابل دوسرا لفظ خِفاض ہے اس کا استعمال عورت کے ساتھ خاص ہے، عورت کی شرمگاہ کے اوپر ایک کھال کا ٹکڑا سا ہوتا ہے عُرفُ الدِّیک (مرغی کی کلغی) کے مشابہ اس کو قطع کیا جاتا تھا، عرب میں اس کا دستور تھا گو ہندوستان میں اس کا رواج نہیں۔

ع‍ قلت وفی مجمع البحار الختان مصدر وموضع القطع اھ فعلی ہذا لایحتاج الی تقدیر مضاف ۱۲ منہ

شراح نے لکھا ہے کہ الزق الختان بالختان کنایہ ہے ایلاجِ حشفہ سے اس لئے کہ اول تو جماع کے وقت میں ختانین کا تماس نہیں ہوتا کیونکہ عورت کا محل ختان فرج کے اوپر ہوتا ہے دوسرے یہ کہ محض التقاء ختانین سے جماع اور دخول کا تحقق نہیں ہوتا، چنانچہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے اذا التقی الختانان، وتوارت الحشفۃ فقد وجب الغسل بہر حال بدون غیبوبتِ حشفہ نہ جماع کا تحقق ہوتا ہے اور نہ غسل واجب ہوتا ہے بالاتفاق [1]۔

## بَابٌ فِی الْجُنُبِ یَعُوْدُ

یعنی اگر ایک مرتبہ جماع کرنے کے بعد عود الی الجماع کرے تو درمیان میں غسل کرنا ضروری ہے یا نہیں، جواب یہ ہے کہ بالاتفاق ضروری نہیں، زائد سے زائد اولیٰ ہے، البتہ درمیان میں وضوء کرنا جیسا کہ اگلے باب میں آرہا ہے یہ مختلف فیہ ہے، جمہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں وضوء علی المعاود یعنی وضوء بین الجماعین مستحب ہے، داؤد ظاہری ابن حبیب مالکیؒ کے یہاں واجب ہے اور امام ابو یوسفؒ سے عدم استحباب منقول ہے، انھوں نے اس سلسلے میں جو امر وارد ہوا ہے اس کو اباحت پر محمول کیا ہے اس لئے کہ وضوء عبادت کے لئے مشروع ہے نہ کہ قضاء شہوت کے لئے لیکن ان کی یہ تعلیل حدیث کے خلاف ہے۔

قولہ عن النبی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف ذات یوم علی نسائہ فی غسل واحد ، یعنی ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں جملہ ازواجِ مطہرات کے پاس پہنچے اور ہر ایک سے مقاربت فرمائی اور آخر میں صرف ایک غسل پر اکتفاء فرمایا اور بعض روایات میں ہے وہُنّ تِسعٌ کہ وہ نو تھیں۔ یوں تو ازواجِ مطہرات ایک قول کی بناء پر گیارہ اور دوسرے قول کی بناء پر بارہ تھیں، لیکن مشہور قول کی بناء پر نو سے زائد کا اجتماع ثابت نہیں۔

### ازواجِ مطہرات کے اسماء گرامی

ازواجِ مطہرات کے اسماء گرامی حسب ترتیب نکاح یہ ہیں، خدیجہؓ سودہ بنت زمعہؓ، عائشہؓ، حفصہؓ، زینب بنت خزیمہؓ، ام سلمہؓ، زینب بنت جحشؓ، جویریہؓ بنت الحارث، ام حبیبہ بنت ابی سفیانؓ، صفیہ بنت حیی بن اخطبؓ، میمونہ بنت الحارثؓ، یہ کل گیارہ ہوئیں جن سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا استمتاع ثابت ہے، اور بعض علماء نے ریحانہ بنت عمر یا بنت زید کو بھی ازواج میں شمار کیا ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ازواج میں سے نہیں بلکہ آپ کی سُرّیہ یعنی کنیز تھیں، چنانچہ دو کنیزیں آپ کی مشہور ہیں ماریہ قبطیہ اور دوسری ریحانہ۔ ان گیارہ ازواج میں سے دو یعنی خدیجہ اور زینب بنت خزیمہ نے آپ

---

[1] قال النووی فی شرح مسلم قال اصحابنا لو غیب الحشفۃ فی دبر امراۃ او دبر رجل او فرج بہیمۃ او دبرہا وجب الغسل الی آخر ما ذکرہ۔

حیات میں وفات پائی اور باقی تو آپ کی وفات کے وقت میں موجود تھیں، ان کے علاوہ بھی بعض اور نساء ہیں جن سے عقد ہوا لیکن دخول کی نوبت نہیں آئی بلکہ بعض وجوہ سے قبل از رخصت علیحدگی ہوگئی جن میں سے بعض کا واقعہ اور ذکر صحاح کی بعض کتب میں آتا ہے۔

فائدہ :۔ بخاری شریف کی روایت میں ہے کہ حضرت انسؓ سے ان کے شاگرد نے معلوم کیا کہ اَوَكَانَ يُطِيقُ ذٰلِكَ، کہ کیا آپ اتنی طاقت رکھتے تھے کہ ایک شب میں سب سے مقاربت فرمالیں تو انھوں نے جواب دیا، کنا نتحدث انہ اُعطی قوۃ ثلاثین رجلاً یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تیس مردوں کی طاقت عطاء کی گئی تھی، اور معارف السنن میں علامہ عینیؒ سے نقل کیا ہے کہ صحیح اسماعیلی میں ہے حضرت معاذؓ فرماتے ہیں اعطی قوۃ اربعین رجلاً اور کتاب الحلیہ لابی نعیم میں ہے مجاہد فرماتے ہیں کہ آپ کو رجالِ جنت میں سے چالیس مردوں کی طاقت عطاء ہوئی تھی، اور مسند احمد و ترمذی میں حضرت زید ابن ارقمؓ اور انسؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ رجالِ جنت میں سے ہر شخص کو سو مردوں کی طاقت عطاء کیجائے گی، اور چالیس کو سو میں ضرب دینے سے چار ہزار بن جاتے ہیں گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو چار ہزار مردوں کی طاقت عطاء کی گئی تھی،

## حدیث الباب پر یہ اشکال کہ اقل قسمۃ ایک شب ہے اور اس کے جوابات

جاننا چاہیئے کہ یہاں پر فقہی اشکال ہے وہ یہ کہ اقل قسمۃ ایک شب ہے تو پھر ایک شب میں ہر ایک کے پاس آپ کیسے پہنچے، اب یہ ہے کہ اول تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قسم یعنی عدل بین الزوجات واجب تھا یا نہیں اگر واجب نہیں تھا پھر تو کوئی اشکال ہی نہیں اور اگر واجب تھا تو پھر مختلف جواب دیئے گئے ہیں، ۱ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کان ذلك برضاهن یعنی صاحبۃ النوبۃ (جس کی باری تھی) کی رضامندی سے آپ نے ایسا کیا، ۲ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں کان ذلك عند قدومہ من سفر یعنی کسی سفر سے واپسی میں ابتداء دور سے پہلے آپ نے ایسا کیا، کسی زوجہ محترمہ کی باری میں آپ سب کے پاس تشریف نہیں لے گئے، ۳ ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دن و رات میں ایک ساعت ایسی عطاء فرمائی تھی جس میں کسی زوجہ کا حق نہ تھا بلکہ آپ کو اس میں اختیار تھا جس کے پاس چاہیں جاسکتے ہیں اور مسلم شریف کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساعت بعد العصر تھی اور اگر اس میں موقعہ نہ ملتا ہو تو بعد المغرب، ۴ کہا گیا ہے کہ یہ واقعہ سفر حجۃ الوداع کا ہے چنانچہ جملہ ازواجِ مطہرات اس سفر میں آپ کے ساتھ تھیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی نماز ادا فرماکر مدینہ منورہ سے روانہ ہوئے اور عصر ذوالحلیفہ میں پہنچکر ادا فرمائی جو میقاتِ اہل مدینہ ہے اور وہاں ایک رات قیام فرمایا، اگلے روز بعد الظہر احرام باندھ کر وہاں سے روانہ ہوئے تو اس شب میں آپ نے جملہ ازواج سے مجامعت فرمائی اور صبح کی نماز سے پہلے غسلِ جنابت فرمایا، جیسا کہ جزء حجۃ الوداع میں بحوالہ کتب حضرت شیخؒ نے لکھا ہے

جواب کا حاصل یہ ہوا کہ یہ واقعہ سفر کا ہے اور سفر میں قسم بین الزوجات واجب ہی نہیں، مولانا انورشاہ صاحب کی بھی یہی رائے ہے جیسا کہ عرف الشذی میں ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپ نے غسل بین الجماعین نہیں فرمایا اب یہ کہ درمیان میں وضوء بھی فرمایا یا نہیں اس میں دونوں احتمال ہیں ہوسکتا ہے کہ وضوء فرمایا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو بھی ترک کر دیا ہو بیان جواز کے لئے۔

قال ابوداؤد وهكذا رواه هشام الخ مصنفؒ حدیث مذکور کی تقویت کے لئے اس کے چند طرق اور ذکر فرما رہے ہیں، متن میں جو روایت مذکور ہے اس کو روایت کرنے والے انسؓ سے حمید طویل ہیں، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو انس سے نقل کرنے والے حمید کے علاوہ ہشام بن زید، قتادہ اور زہری بھی ہیں چونکہ یہ سب طرق مصنفؒ نے پوری سند سے بیان نہیں کئے اس لئے ان سب کو تعلیقات کہا جائے گا، اب یہ کہ یہ روایات موصولاً کس کتاب میں ہیں۔ حضرتؒ نے بذل میں لکھا ہے کہ ہشام کی روایت مسلم میں اور قتادہ و زہری کی ابن ماجہ میں موجود ہے

## باب الوضوء لمن اراد ان يعود

(۸۷)

اس مسئلے پر کلام گذشتہ باب میں آگیا۔

### بابین کی دو مختلف حدیثوں میں مصنفؒ کی رائے

قال ابوداؤد وحديث انس اصح من هذا اس سے پہلے باب میں مصنفؒ نے حضرت انسؓ کی حدیث ذکر فرمائی تھی جس میں صرف ایک بار غسل کرنا مذکور تھا اور اس باب میں ابورافعؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس میں تعدد غسل مذکور ہے کہ ہر ایک زوجہ کے یہاں آپ نے غسل فرمایا هذا ازكى واطيب واطهر یعنی تعدد غسل زیادہ ثواب والا ہے اور اس میں ظاہر و باطن کی طہارت بھی زائد ہے۔

یہاں پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ابورافعؓ کو اس خاص واقعہ اور ہر ایک کے پاس غسل کرنے کی کیسے اطلاع ہوگئی؟ جواب ظاہر ہے کہ ابورافعؓ آپ کے موالی اور خدام میں سے ہیں، کوئی اجنبی شخص نہیں ہیں ہوسکتا ہے کہ وہ غسل کا پانی مہیا کر رہے ہوں، اب یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مختلف طرز عمل ہیں جو ان دو بابوں کی دو حدیثوں میں مذکور ہیں، اکثر حضرات شراح کی رائے تو یہ ہے کہ ان دونوں میں آپس میں کوئی تعارض نہیں ایک وقت میں آپ نے ایسا کیا، اور ایک وقت میں ایسا، اگر ایک ہی واقعہ سے یہ دونوں حدیثیں متعلق ہوتیں تب بیشک تعارض تھا، بہرحال صحیح بات تو یہ ہے۔ لیکن مصنف علامؒ ان دونوں حدیثوں میں بظاہر تعارض سمجھ رہے ہیں اور دفع تعارض کے لئے فرما رہے ہیں کہ وحديث انس اصح من هذا یعنی پہلے باب میں جو حدیث انسؓ گذری ہے وہ اس ثانی حدیث کے مقابلے میں اصح ہے، لہذا یہ ثانی حدیث مرجوح اور پہلی حدیث راجح ہوئی

باقی اس ثانی حدیث کو مصنفؒ ضعیف نہیں قرار دے رہے ہیں بلکہ صرف اصحیت کی نفی فرما رہے ہیں لہذا یہ سوال پیدا نہیں ہونا چاہیئے کہ ثانی حدیث کیوں ضعیف ہے اور اسی بات کے پیش نظر مصنفؒ نے پہلے باب کی حدیث کے متعدد طرق کیطرف اشارہ فرما کر اس کو مؤکد کیا ہے۔

قولہ فلیتوضأ بینہما وضوءًا اس حدیث میں وضوء بین الجماعین کا امر ہے جو ظاہر یہ اور ابن حبیب مالکیؒ کے یہاں وجوب کے لئے ہے اور جمہور کے نزدیک استحباب کے لئے ہے جس کا قرینہ یہ ہے کہ حاکم کی روایت میں فانہ انشط للعود وارد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کوئی شرعی مصلحت نہیں بلکہ آدمی کی اپنی ذاتی اور طبعی مصلحت کے لئے ہے گویا یہ امر ارشادی ہوا

## بَابٌ فِي الْجُنُبِ يَنَامُ (۸۷)

جنبی کے لئے وضوء قبل النوم جمہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں مستحب ہے داؤد ظاہری اور ابن حبیب مالکیؒ کے نزدیک واجب ہے

قولہ انہ تصیبہ الجنابۃ من اللیل شراح کے درمیان اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ انہ کی ضمیر کس طرف راجع ہے بذل المجہود میں حضرتؒ نے یہ ضمیر ابن عمر کی طرف لوٹائی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ ضمیر اقرب کی طرف راجع نہیں بلکہ ابعد کی طرف راجع ہے۔ منشأ اس کا یہ ہے کہ نسائی کی سنن کبریٰ میں یہ روایت ذرا تفصیل سے وارد ہوئی ہے جس میں اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ عبداللہ ابن عمر کو رات میں جنابت لاحق ہوئی تو وہ اپنے والد حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور ان سے اس کا ذکر کیا اس پر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر مسئلہ دریافت کیا اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ ضمیر ابن عمر کی طرف راجع ہونی چاہیے گو ابوداؤد کی اس روایت کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ضمیر عمر کی طرف راجع ہو، چنانچہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے مسودہ بذل میں شروع میں ضمیر عمر ہی کی طرف راجع کی تھی چنانچہ اسی کے مطابق کتابت بھی ہوگئی تھی، اور حضرت شیخ کتابت شدہ کاپیوں کو طباعت کے لئے لے جا رہے تھے زرقانی کی شرح مؤطا حضرت شیخ کے ساتھ تھی ریل میں بیٹھے ہوئے حضرت اس کا مطالعہ کر رہے تھے اتفاق سے یہی حدیث نظر سے گذری اس میں علامہ زرقانیؒ نے ضمیر ابن عمر کی طرف راجع کی تھی تو حضرت شیخؒ نے فوراً اسی وقت حضرت سہارنپوریؒ کے نام ایک خط لکھ کر اس بات کو دریافت کیا کہ اگر حضرت والا کی رائے ہو تو ضمیر کا مرجع بدل دیا جائے، بجائے عمر کے ابن عمر کر دیا جائے، حضرتؒ کا جواب پہونچا مناسب ہے کہ بجائے عمر کے ابن عمر کر دیا جائے، حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپوریؒ کا جواب اس وقت پہنچا جب کاپی پلیٹ پر جم چکی تھی حضرت کا جواب پڑھ کر میں نے پلیٹ پر اصلاح کر کے بجائے عمر کے ابن عمر لکھوا دیا۔

بہر حال احقر کہتا ہے کہ ابوداؤد کی اس حدیث کے پیش نظر اگر ضمیر عمر کی طرف لوٹائی جائے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس روایت کے ظاہر الفاظ کا یہی تقاضا ہے اور اگر نسائی کی روایت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ضمیر ابن عمر کی طرف لوٹائی

جائے تب بھی ٹھیک ہے اس لئے کہ مشہور ہے کہ روایت مفصلہ قاضی ہوا کرتی ہے روایت مجملہ پر یعنی فیصلہ روایت مفصلہ کے مطابق ہوا کرتا ہے اور صاحب منہل کا میلان تعدد واقعہ کی طرف ہے اور یہ کہ ابوداؤد کی روایت میں ضمیر کا مرجع عمر قرار دیا جائے ہو سکتا ہے حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ اپنے لئے اور ایک مرتبہ اپنے بیٹے کے لئے سوال کیا ہو، لیکن میں کہتا ہوں تعدد خلافِ اصل ہے اور ورنہ ایک ہی مسئلہ کو دوبارہ دریافت کرنے کی حاجت ہے، اور روایت میں جو لفظ توضأ واغسل ذکرك بصیغۂ خطاب مذکور ہے اس کا مخاطب بھی ابن عمر ہو سکتے ہیں مطلب یہ ہے کہ آپ نے عمرؓ سے فرمایا کہ اپنے بیٹے سے جا کر یہ کہو۔

اس حدیث میں وضوء قبل النوم کا جو امر کیا گیا ہے وہ جمہور کے نزدیک "استحباب" کے لئے ہے، دوسری روایت سے جن کو حضرتؒ نے بذل میں ذکر کیا ہے عدم وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔

## (۷) باب الجنب یأکل

جنبی کے لئے اکل و شرب سے پہلے وضوء کرنا بالاجماع واجب نہیں بلکہ صرف اولیٰ ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اکل و شرب سے پہلے وضوء فرماتے تھے جیسا کہ آئندہ باب کی حدیث میں آرہا ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ صرف غسلِ یدین فرماتے تھے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ جہاں پر وضوء آیا ہے وہاں پر بھی وضوء سے مراد وضوء لغوی یعنی غسلِ یدین ہی ہے، حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ صحیحین کی ایک روایت میں ہے توضأ وضوءہ للصلوٰۃ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضوء شرعی مراد ہے پھر آگے حضرتؒ نے لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے یہ اختلاف اختلافِ اوقات پر محمول ہو کہ گاہے آپ غسل یدین فرماتے ہوں اور کبھی وضوء شرعی۔

**حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت** جاننا چاہئے کہ اس باب کی پہلی حدیث کو ترجمۃ الباب سے مناسبت نہیں اس لئے کہ اس میں وضوء عند الاکل کا ذکر نہیں ہے نہ نفیاً نہ اثباتاً، جواب یہ ہے کہ اس باب کی پہلی حدیث اور دوسری حدیث دونوں ایک ہی ہیں یہ دو مستقل حدیثیں نہیں ہیں اور حدیثِ ثانی میں آرہا ہے واذا اراد ان یأکل وھو جنب غسل یدیہ، لہٰذا اس حدیث ثانی میں جو زیادتی وارد ہے اس کی وجہ سے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہو گئی۔

۲- حدثنا محمد بن الصباح - قولہ زاد واذا اراد ان یأکل الخ زاد کی ضمیر یونس کی طرف راجع ہے پہلی سند میں زہری کے شاگرد سفیان تھے اور اس میں یونس، ہیں مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کو سفیان نے جب زہری سے نقل کیا تو انھوں نے صرف وضوء عند النوم کو ذکر کیا اور یونس نے جب اس کو ان سے نقل کیا تو انھوں نے اکل کا بھی ذکر کیا کہ آپ کھانے سے پہلے صرف غسل یدین فرماتے تھے۔

قال ابو داؤد ورواہ ابن وھب عن یونس فجعل قصۃ الاکل قول عائشۃ مقصورا یہاں سے مصنفؒ یونس کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، یونس کے شاگرد پہلی سند میں ابن المبارک تھے اس دوسری سند میں ابن وہب ہیں ان دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ابن المبارک نے یونس سے مسئلہ اکل ونوم دونوں کو مرفوعاً روایت کیا اور ابن وہب نے مسئلہ نوم کو تو مرفوعاً ہی ذکر کیا اور مسئلہ اکل کو موقوفاً علی عائشہ ذکر کیا اس کلام کی شرح حضرت نے بذل میں اور صاحب منہل نے اسی طرح کی ہے اور صاحب عون المعبود نے اس کا مطلب یہ لکھا ہے کہ ابن وہب نے صرف قصہ اکل کو ذکر کیا اور قصہ نوم کو ذکر ہی نہیں کیا بظاہر پہلا ہی مطلب صحیح ہے۔

ورواہ صالح بن ابی الاخضر اس سے ابن المبارک کی روایت کی تائید مقصود ہے جیسا کہ ظاہر ہے ورواہ الاوزاعی عن یونس عن الزھری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ زہری براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کو زہری بسندہٖ حضور سے روایت کرتے ہیں، مصنفؒ کی غرض اس سے بھی ابن المبارک ہی کی تائید ہے۔

## (۷) باب من قال الجنب یتوضأ

**ترجمۃ الباب کی غرض** جاننا چاہئے کہ یہ ایک ہی سلسلے کے تین باب ہیں جن میں یہ تیسرا ہے۔ مصنفؒ نے باب اول اور اس کی حدیث سے وضوء الجنب عند النوم کو ثابت کیا ہے، اس کے بعد کے دو باب وضوء عند الاکل سے متعلق ہیں، جن میں اول سے مصنفؒ نے یہ ثابت کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عند الاکل غسل یدین پر اکتفاء فرمایا اور اس دوسرے باب سے یہ ثابت کر رہے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عند الاکل (حالت جنابت میں) وضوء کرنا بھی ثابت ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے بذل کی عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے اس تیسرے باب سے وضوء الجنب عند النوم والاکل دونوں کو ثابت کیا ہے، اس باب کی حدیث میں تو دونوں ہی جزء مذکور ہیں لیکن میرے نزدیک مصنفؒ کی غرض صرف اکل سے متعلق ہے کیونکہ وضوء عند النوم کو مصنفؒ پہلے باب سے ثابت کر چکے ہیں، میری بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اس باب میں مصنفؒ نے حدیث ذکر کرنے کے بعد جن بعض صحابہ کے اقوال بیان کئے ہیں وہ بھی وضوء عند الاکل ہی سے متعلق ہیں۔

## (۸۹) باب فی الجنب یؤخر الغسل

یعنی یہ ضروری نہیں کہ اگر کسی شخص کو ابتداء لیل میں جنابت لاحق ہو تو وہ اسی وقت غسل کرے بلکہ آخر شب میں غسل کرے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔

## مضمونِ حدیث اور اس کی تشریح

جیسا کہ حدیث الباب میں حضرت عائشہؓ نے سائل کے سوال کے جواب میں فرمایا ربما اغتسل فی اول اللیل وربما فی اٰخرہ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی تو جنابت پیش آنے کے بعد شروع شب میں اسی وقت غسل فرمالیا کرتے اور کبھی ایسا ہوتا کہ اس وقت وضوء فرماکر سوجاتے اور آخر شب میں اٹھ کر غسل فرماتے لیکن یہاں ایک احتمال عقلاً یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ کی مراد یہ ہو کہ بعض مرتبہ جنابت کی حالت شروع شب میں پیش آتی تو آپ اسی وقت غسل فرماتے اور جب آخر شب جنابت پیش آتی تو آخر شب میں غسل فرماتے اس صورت میں تاخیر غسل جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے وہ ثابت نہو گا لیکن یہ معنی اس لئے مراد نہیں ہوسکتے کہ سائل نے حضرت عائشہؓ کا جواب سنکر کہا، الحمد للہ الذی جعل فی الامر سعۃً اس لئے کہ گنجائش کا ہونا تو جب ہی ثابت ہوگا جب پہلے معنی مراد ہوں۔

آگے پھر حدیث میں ہے کہ سائل نے حضرت عائشہ سے دو سوال اور کئے ایک وتر کے بارے میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول وتر کے بارے میں کیا تھا، شروع رات میں ادا فرماتے تھے یا اخیر شب میں. جس کا جواب انھوں نے یہ دیا کہ کبھی آپ اس طرح فرماتے اور کبھی اس طرح، دوسرا سوال یہ کیا کہ آپ قیام لیل میں قرآن کریم کی تلاوت جہراً فرماتے یا سراً، اس کا جواب انھوں نے یہی دیا کہ دونوں طرح۔

## ایک اشکال اور اس کا جواب

۲- حدثنا حفص بن عمر- قولہ لاتدخل الملئکۃ بیتاً فیہ صورۃ ولا کلب ولا جنب یہ حدیث بظاہر باب کی پہلی حدیث کے خلاف ہے کیونکہ پہلی حدیث سے تاخیر غسل کا جواز ثابت ہو رہا تھا۔ اور اس میں یہ ہے کہ جس گھر میں جنبی ہوتا ہے اس میں ملائکہ رحمت داخل نہیں ہوتے، نیز یہ حدیث بظاہر ترجمۃ الباب کے بھی خلاف ہے، مصنفؒ کی عادت ہے کہ وہ بعض مرتبہ ترجمۃ الباب کے موافق حدیث لانے کے بعد کوئی حدیث ایسی بھی لاتے ہیں جو بظاہر ترجمۃ الباب کے خلاف ہوتی، میرے نزدیک مصنفؒ کی غرض اس سے طالبین کو متوجہ کرنا ہے کہ وہ اس کا جواب سوچیں اور ہر دو حدیث کا محمل متعین کریں، سو اس کا جواب حضرتؒ نے بذل میں امام خطابیؒ سے یہ نقل فرمایا ہے کہ اس حدیث میں جنبی سے وہ جنبی مراد نہیں ہے جو غسل کو مؤخر کرے نماز کے وقت تک، اور نماز کا وقت آنے پر غسل کرلے بلکہ اس سے وہ جنبی مراد ہے جو غسل کے بارے میں ہمیشہ تہاون اور تکاسل برتتا ہو ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تاخیر غسل ثابت ہی ہے نفسِ تاخیر میں کیا اشکال ہے۔

میں کہتا ہوں کہ امام نسائیؒ نے اس حدیث کی ایک اور نفیس توجیہ فرمائی ہے اور انھوں نے اس توجیہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مستقل ترجمۃ الباب قائم کیا ہے وہ یہ کہ اس سے مراد وہ جنبی ہے جو رات میں جنابت پیش آنے پر بغیر وضوء کے سوجائے، یہ توجیہ ان کی بڑی اچھی ہے اور احادیث سے بھی عموماً یہی مفہوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں وضوء کے بعد ہی آرام فرماتے تھے، پھر اس کے بعد احقر کو یہ بات ابوداؤد کی ایک روایت میں صراحۃً مل گئی، چنانچہ مصنفؒ نے کتاب الترجل باب الخلوق للرجال میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی یہ حدیث مرفوع ذکر فرمائی، ثلاثۃ لا تقربھم الملئکۃ

جیفۃ الکافر والمتضمخ بالخلوق والجنب الا ان یتوضأ جس سے معلوم ہوا کہ وضو کر لینے کے بعد حالت جنابت قرب ملائکہ سے مانع نہیں ہوتی۔ فالحمد للہ۔

پھر جاننا چاہیئے کہ عند الجمہور حدیث میں صورت سے مراد صورت ذی روح ہے خواہ سایہ دار ہو (مجسم) یا غیر سایہ دار، نیز وہ صورت ایسی ہو کہ جس کو آویزاں کیا گیا ہو زینت کے لئے یا ثوب ملبوس میں ہو مثلاً، اور جو تصویر ممتہن و مبتذل ہو یا پامال ہوتی ہو مثلاً فرش میں ہو یا تکیے میں یا جوتے میں یا پائیدان میں اس کا جواز حدیث سے ثابت ہے، لیکن بنانا اس قسم کی صورت کا بھی جائز نہیں، تو گویا دو چیزیں ہوئیں ایک عمل تصویر (تصویر کشی) اور دوسرے استعمال تصویر، عمل تصویر یعنی ذی روح کی مطلقاً ناجائز ہے، اور استعمال تصویر بعض صورتوں میں حرام اور بعض صورتوں میں مباح ہے، تیسری چیز حدیث میں جو مذکور ہے وہ کلب ہے، کلب کی دو قسمیں ہیں، ماذون الاتخاذ جیسے کلب صید وغیرہ، غیر ماذون الاتخاذ، اس میں شراح کا اختلاف ہو رہا ہے کہ دخول ملائکہ سے مانع مطلق کلاب ہیں یا صرف وہ جو غیر ماذون الاتخاذ ہیں، چنانچہ امام نووی نے امام خطابیؒ اور قاضی عیاضؒ سے نقل کیا ہے کہ دخول ملائکہ سے مانع صرف وہ کلاب ہیں جو ممنوع الاقتناء ہیں اور اسی طرح تصویر بھی لیکن خود امام نوویؒ کی یہ رائے نہیں ہے ان کے نزدیک یہ حکم عام ہے دونوں قسموں کو شامل ہے اور حاشیہ ترمذی میں علامہ طیبیؒ کا قول قاضی عیاضؒ کے موافق اور امام محی السنۃ کی رائے امام نوویؒ کی رائے کے موافق لکھی ہے، اور ہمارے حضرت سہارنپوریؒ کی رائے جو بذل میں یہاں اور اس کے علاوہ آگے کتاب اللباس میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ امتناع ملائکہ مخصوص ہے ممنوع الاقتناء کے ساتھ مگر یہ بات حضرتؒ نے انشاء اللہ کے ساتھ لکھی ہے بالجزم نہیں۔

جاننا چاہیئے کہ بعض حضرات نے جرو کلب کے قصے کو امام نووی وَمَن وافقہ کی رائے کی تائید میں پیش کیا ہے کہ جب جرو کلب جس کا ہونا صاحب خانہ کو معلوم بھی نہ تھا وہ دخول جبرئیل سے مانع ہوا اور یہ علم میں نہ ہونا عذر نہیں سمجھا گیا تو پھر یہ حکم عام کیوں نہ ہوگا، لیکن یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ کلب صغیر اور کبیر کا کوئی فرق حدیث سے تو ثابت نہیں دونوں کا حکم ظاہر ہے کہ ایک ہی ہے، نیز یہ جرو کلب حراست یا صید کے لئے بھی نہ تھا لہٰذا یہ غیر ماذون الاتخاذ ہوا جو بالاتفاق مانع ہے لہٰذا اس سے تائید درست نہیں۔

۲۲۸- حدثنا محمد بن کثیر- قولہ ینام وھو جنب من غیر ان یمس ماءً اس حدیث سے بھی ظاہر ہے کہ تاخیر غسل ثابت ہو رہا ہے جس کے لئے ترجمہ منعقد کیا گیا ہے، لیکن من غیر ان یمس ماءً میں، دونوں احتمال ہیں کہ غسل اور وضو۔ دونوں کی نفی ہو، دوسرا یہ کہ صرف غسل کی نفی مراد ہو، ابھی قریب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث میں گذرا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب حالت جنابت میں نوم کا ارادہ فرماتے تو توضأ وضوءہ للصلوٰۃ اس کا مقتضی یہ ہے کہ یہاں صرف غسل کی نفی مراد لیجائے اور اگر دونوں کی نفی مراد لیجائے تو یہ بیان جواز پر محمول ہوگا، امام نوویؒ کا میلان اس دوسرے احتمال کی طرف ہے اور امام بیہقیؒ نے احتمال اول کو اختیار کیا ہے۔

## مصنفؒ کے دعوئے وہم کی توضیح اور اس مقام کی تحقیق

قال ابوداؤد هذا الحديث وهم جاننا چاہئے کہ اس حدیث کے بارے میں جو رائے مصنفؒ کی ہے وہی رائے امام ترمذیؒ کی ہے انھوں نے بھی بہت سے علماء سے اس حدیث کا وہم ہونا نقل کیا ہے اور یہی رائے امام احمد بن حنبلؒ کی ہے بلکہ بعض علماء جیسے ابن المفوزؒ نے تو اس حدیث کے خطاء ہونے پر محدثین کا اجماع نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اجماع نقل کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ اس حدیث کی امام بیہقیؒ نے تصحیح کی ہے بلکہ انھوں نے تغلیط کرنے والوں کی تردید کی ہے۔

جاننا چاہئے کہ یہ سب حضرات یہ کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث میں ابواسحاق راوی سے غلطی ہوئی، وہ غلطی کیا ہوئی؟ اس کو ابن العربیؒ نے شرح ترمذی میں واضح کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث دراصل طویل تھی جس کا صحیح مفہوم سمجھنے میں غلطی ہوئی اور پھر اسکے بعد اپنی فہم کے اعتبار سے اس کا اختصار کیا، صورت حال یہ ہے کہ اصل روایت میں اس طرح تھا حضرت عائشہؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتی ہیں كان ينام اوّل الليل ويحيي آخره ثم ان كانت له حاجة قضى حاجته ثم ينام قبل ان يمس ماءً جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ شروع شب میں آرام فرماتے اور آخر میں بیدار رہتے پھر اگر آپ کو حاجت ہوتی تو اس کو پورا فرماتے اور پھر سو جاتے قبل ان يمس ماءً ابن العربیؒ کہتے ہیں کہ یہاں پر قضاء حاجت سے مراد بول وبراز کی حاجت ہے اور مطلب یہ ہے کہ حاجت انسانیہ سے فارغ ہو کر آپ آرام فرماتے بغیر مس ماء کے، ابواسحاق سے یہاں پر یہ غلطی ہوئی کہ انھوں نے حاجت کو بجائے حاجت انسانیہ کے حاجت الی الاہل یعنی وطی پر محمول کیا حالانکہ یہ غلط ہے اس لئے کہ اسی حدیث کے آخر میں ہے وان نام جنبًا توضأ جس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حالت جنابت میں بغیر وضوء کے آپ نہ سوتے تھے، تو اب اگر شروع میں حاجت کو حاجت وطی پر محمول کیا جائے اور ولا يمس ماءً کو مطلق ماء پر محمول کیا جائے یعنی ماء وضوء اور ماء اغتسال دونوں کی نفی مراد لیجائے تو اس صورت میں اول حدیث آخر حدیث کے معارض ہو جائے گی وہ فرماتے ہیں کہ صحیح محمل تو اس حدیث کا یہ تھا کہ اگر حاجت وطی پر محمول کیا جائے تو ولا يمس ماءً میں ماء مطلق کی نہیں بلکہ صرف ماء اغتسال کی نفی مراد لیجائے اور اگر حاجت کو حاجت انسانیہ پر محمول کیا جائے تب بیشک ولا یمس ماءً کو اپنے عموم پر رکھ سکتے ہیں، لیکن ابواسحاق نے یہ کیا کہ حاجت کو حاجت وطی پر محمول کیا اور ولا يمس ماءً کو اپنے عموم پر رکھ غسل اور وضوء دونوں کی نفی کردی اور یہ بات خلاف واقع ہونے کے علاوہ آخر حدیث کے معارض بھی ہے کیونکہ آپ کا معمول حالت جنابت میں بغیر وضوء کے سونے کا نہ تھا، یہ تو تشریح ہوئی ان لوگوں کی مراد کی جو اس حدیث کو غلط کہتے ہیں۔

لیکن اس تنقید کا جواب یہ ہے کہ اول حدیث کا آخر حدیث سے معارضہ تو جب لازم آئے گا جب ہم حدیث ابواسحاق میں لا يمس ماءً کو عموم پر محمول کریں کہ وضوء اور غسل دونوں کی نفی ہو رہی ہے لیکن اگر حدیث میں ماء سے خاص ماء اغتسال مراد لیا جائے تو پھر کیا اشکال ہے، اور ابواسحاق نے یہ کب کہا کہ ماء سے مطلق ماء مراد ہے، تعارض تو اس حدیث میں ناقدین کا خود پیدا کردہ ہے کہ وہ ماء سے مطلق ماء مراد لے کر پھر اول حدیث و آخر حدیث میں تعارض بتلا رہے ہیں، لہٰذا حدیث

ابو اسحاق وہم ہوئی، چنانچہ امام بیہقیؒ اور ابو العباس بن سریج کی یہی رائے ہے کہ اس حدیث میں کچھ وہم نہیں ہے اور لا یمس ماء میں صرف ماء اغتسال کی نفی ہے، وضوء کی نفی نہیں اور امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ایک شکل یہ بھی ہے کہ یہاں مطلق ماء کی نفی مراد لیجائے اور اس کو بیانِ جواز پر محمول کیا جائے کہ گاہے آپ نے ایسا بھی کیا ہے عادت مراد نہیں، لیکن احقر کو اس میں یہ اشکال ہے کہ اس توجیہ سے تو ناقدین کا اصل اشکال پھر لوٹ آئے گا یعنی اولِ حدیث اور آخرِ حدیث میں، تعارض، کیونکہ یہاں پر گفتگو ایک خاص حدیث کو سامنے رکھ کر ہو رہی ہے، مطلقاً مسئلہ کی حیثیت سے نہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بھی بذل میں امام بیہقیؒ وغیرہ کی رائے کو اختیار فرمایا ہے اور اس میں حضرت ناقدینِ حدیث کے ہمنوا نہیں۔

تنبیہ :- جاننا چاہئے کہ ابو اسحاق کی یہ روایت مطولہ مسلم شریف میں بھی ہے جس کے لفظ یہ ہیں، ثم ان کانت له حاجة الی اهله قضی حاجته، اس روایت میں الی اہلہ موجود ہے اب اس کے معنی وطی کے متعین ہو گئے، لیکن مسلم شریف کی اس روایت میں اس کے بعد ولا یمس ماء جملہ نہیں ہے جس کی وجہ سے سارا اشکال کھڑا ہوا تھا۔

**امام طحاویؒ کی رائے** نیز جاننا چاہئے کہ امام طحاویؒ کی رائے بھی یہی ہے کہ اس روایت میں ابو اسحاق سے یہ غلطی ہوئی، مگر ان کے نزدیک غلطی یہ نہیں کہ ابو اسحاق نے حاجت کا مطلب غلط سمجھا، حاجت کا مفہوم تو امام طحاویؒ کے نزدیک بھی جماع ہی ہے لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ ابو اسحاق کا ولا یمس ماءً کے ذریعہ وضوء اور غسل ہر دو کی نفی کرنا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ دوسری روایات کے خلاف ہے، دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ حالتِ جنابت میں وضوء کے بعد ہی آرام فرماتے تھے نہ کہ قبل الوضوء، لیکن پھر امام طحاویؒ نے آگے چل کر لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ابو اسحاق کی مراد ولا یمس ماءً سے صرف غسل ہی کی نفی ہو لہذا پھر کوئی اشکال نہیں رہے گا، یہ وہی بات ہو گئی جو بندہ نے شروع میں کہی تھی کہ تعارض تو ناقدین کا خود پیدا کردہ ہے، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں امام طحاویؒ کی رائے نقل نہیں فرمائی بلکہ صرف قاضی ابو بکر ابن العربیؒ کی رائے شوکانی کے کلام سے اور بیہقی کی رائے خود ان کی کتاب سے نقل فرمائی، ہاں البتہ صاحب معارف السنن نے امام طحاویؒ کا کلام اور ان کی رائے نقل کی ہے، انھوں نے اس موضوع پر کافی طویل بحث کی ہے

## (۶) بَابٌ فِي الْجُنُبِ يَقْرَأُ

حالتِ جنابت میں اذکار و ادعیہ کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے لیکن تلاوتِ قرآن مختلف فیہ ہے، مذاہب اس میں یہ ہیں کہ داؤد ظاہری کے نزدیک مطلقاً جائز ہے اور یہی مروی ہے ابن عباسؓ سعید بن المسیبؒ اور عکرمہ سے، اور امام شافعیؒ کے یہاں مطلقاً حرام ہے ولو حرفاً، امام احمدؒ سے دو روایتیں ہیں ایک مثل شافعیہ کے، دوسری روایت ما دون الآیت کے جواز کی ہے اسی طرح ہمارے یہاں بھی دو روایتیں ہیں، چنانچہ امام طحاویؒ نے ما دون الآیت کی اباحت نقل کی ہے اور امام کرخیؒ

نے عدم جواز، اور امام مالکؒ کے نزدیک آیت یا آیتین پڑھنے کی گنجائش ہے، (کذا فی المیزان الکبری للشعرانی)
جاننا چاہئے کہ امام بخاریؒ کا میلان اس مسئلہ میں مطلق جواز کی طرف ہے چنانچہ انھوں نے اس سلسلہ میں متعدد روایات اور آثار ذکر فرمائے ہیں، نیز کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ علی کل احیانہ سے بھی استدلال کیا ہے اسی طرح ابن المنذرؒ اور ابن جریر طبریؒ کی رائے بھی یہی ہے، نیز طبری نے منع کی روایات کو اولویت پر محمول کیا ہے۔
جاننا چاہئے کہ مصنفؒ نے اس مسئلے میں حائض کا حکم بیان نہیں کیا، امام ترمذیؒ نے ایک ہی ترجمۃ الباب میں دونوں کو ذکر فرمایا ہے "باب الجنب والحائض لا یقرآن القرآن" حائض کا حکم جمہور کے یہاں وہی ہے جو جنبی کا ہے البتہ اس میں امام مالکؒ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک حائض کے لئے مطلقاً جائز ہے اس لئے کہ مدت حیض طویل ہوتی ہے اگر اس عرصہ کے اندر مطلقاً نہیں پڑھے گی تو نسیان کا خوف ہے جس پر وعید وارد ہوئی ہے بخلاف جنابت کے کہ وہ ایک وقتی چیز ہے اس کا ازالہ آدمی کے اختیار میں ہے (کذا فی المنہل)

**مضمون حدیث** قولہ عن عبد اللہ بن سلمۃ یہ سلمہ بکسر اللام ہے کتب رجال میں اس کی تصریح ہے، اور امام نوویؒ نے شرح مسلم کے مقدمہ میں ایک فصل لکھی ہے جس میں انھوں نے اسماء مشتبہ کے اصول لکھے ہیں تحریر فرمایا ہے کہ سلمہ ہر جگہ بفتح اللام ہے بجز عمرو بن سلمہ (جن کی امامت کا قصہ حالت صغر میں کتب حدیث میں مشہور ہے) اور بنو سلمہ کے یہ دونوں بکسر اللام ہیں لیکن انھوں نے عبد اللہ بن سلمہ کا استثنا نہیں کیا اس لئے کہ جو ضابطہ انھوں نے لکھا ہے وہ صرف رجال صحیحین سے متعلق ہے اور یہ عبد اللہ بن سلمہ کتب سنن کے راوی ہیں، (الفیض السمائی)
قولہ رجل منا ورجل من بنی اسد احسب الخ عبد اللہ بن سلمہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں اور دو شخص جن میں ایک ہمارے قبیلے یعنی قبیلہ مراد کا اور دوسرا شخص قبیلہ بنو اسد کا تھا، ان دونوں کو حضرت علیؓ نے کسی جگہ بھیجنے کا ارادہ فرمایا، اور فرمایا کہ تم قوی اور مضبوط آدمی ہو لہذا دین کی خدمت کرو (یہ بات ہوگئی اس کے بعد راوی کہتا ہے) پھر حضرت علیؓ اٹھے اور مخرج یعنی بیت الخلاء تشریف لے گئے فراغت کے بعد باہر آئے اور پانی طلب کیا پانی حاضر خدمت ہونے پر اس میں سے ایک چلو لے کر (ہاتھوں اور چہرہ کا) مسح کیا اور پھر قرآن شریف پڑھنے لگے، اس پر (یعنی بلا وضوء تلاوت پر) لوگوں نے اشکال کیا تو انھوں نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات بیت الخلاء سے آنے کے بعد ہم کو قرآن شریف پڑھاتے تھے اور کھاتے پیتے بھی تھے اور کوئی چیز آپ کے لئے قرأت قرآن سے مانع نہ ہوتی لیس الجنابۃ، بجز جنابت کے۔

## بَابٌ فِی الجُنُبِ یُصَافِحُ (۹۰)

جنبی کا ظاہر جسم پاک ہے جنابت ایک معنوی نجاست ہے لہذا جنبی کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا مصافحہ کرنا سب جائز ہے۔

جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہو رہا ہے۔

قولہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقیہ الخ حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجھ سے ملاقات ہوئی اس پر حضور حذیفہؓ کی طرف مصافحہ کے لئے مائل ہوئے تو انھوں نے عرض کیا کہ میں جنب ہوں۔

یہاں پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے لقاء کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی، یہ ادب کے خلاف ہے ملاقات چھوٹے کیا کرتے ہیں بڑوں سے نہ کہ برعکس، جواب یہ ہے کہ ایسا انھوں نے قصداً کیا اس لئے کہ وہ اپنے نزدیک اس حال میں نہیں تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کریں کیونکہ حالت جنابت میں تھے، فقال ان المسلم لیس بنجس۔ آپ نے فرمایا کہ مسلمان ناپاک نہیں ہوتا یعنی جنابت کیوجہ سے اس کا ظاہر جسم ناپاک نہیں ہوتا کہ مصافحہ وغیرہ سے مانع ہو، حافظؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے (بطریق المفہوم) بعض ظاہریہ نے کافر کی نجاست پر استدلال کیا ہے کہ وہ نجس العین ہے نیز انھوں نے باری تعالیٰ کے قول انما المشرکون نجس۔ الآیۃ سے بھی استدلال کیا ہے جواب یہ ہے کہ حدیث میں آپ کی مراد لیس بنجس سے تحامی عن النجاسۃ ہے یعنی مومن کی شان یہ ہے کہ وہ نجاست سے بچتا ہے بخلاف کافر کے کہ نجاست سے بچنا اس کا شعار نہیں، یا یہ کہا جائے کہ حدیث میں مومن کی تخصیص کافر کے مقابلے میں نہیں ہے بلکہ صرف اس حیثیت سے ہے کہ چونکہ خطاب اسی کے ساتھ ہو رہا ہے، اور آیت کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں نجاست سے اعتقاد اور باطن کی نجاست مراد ہے۔

## (۹۲) بَابٌ فی الجنب یدخل المسجد

جنابت کے احکام چل رہے ہیں منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ حالتِ جنابت میں آدمی مسجد میں داخل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، سو اس میں علماء کے تین مذہب ہیں۔

**مذاہبِ ائمہ اور ہر ایک کی دلیل** جاننا چاہئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں، ایک مرور، دوسرے مکث، امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک جنب اور حائض کے لئے مطلقاً کوئی خاص ضرورت ہو یا نہ ہو وضوء سے ہو یا بلا وضوء دخول اور مرور فی المسجد جائز ہے البتہ حائض کے لئے شرط ہے کہ تلویثِ مسجد کا خوف نہ ہو، دوسرا مذہب ہے حنفیہ اور مالکیہ کا ان کے یہاں جنب اور حائض کے لئے مرور فی المسجد جائز نہیں مگر کسی ضرورت اور مجبوری کی بناء پر، دوسری چیز ہے مکث فی المسجد یعنی جنبی کا مسجد میں ٹھہرنا اٹھنا بیٹھنا، سو یہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاث حنفیہ مالکیہ شافعیہ کے یہاں ناجائز ہے حنابلہ اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک جائز ہے لیکن بعد الوضوء، داؤد ظاہری اور مزنی وغیرہ کے نزدیک جنب اور حائض دونوں کے لئے مرور اور مکث دونوں مطلقاً جائز ہیں منہل میں مذاہب ائمہ اسی طرح لکھے ہیں، اھ۔

یہاں دو اختلاف ہیں، ایک حنفیہ و شافعیہ کا تقابل اور ایک تقابل جمہور علماء ائمہ ثلاثہ اور حنابلہ کا، دونوں کی دلیل

سنیئے، مصنفؒ نے اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث مرفوع ذکر فرمائی ہے جس کے اخیر میں ہے انی لا اُحِلّ المسجد لحائض ولاجنب یہ حدیث اس مسئلے میں جمہور علماء کی دلیل ہے اور حنابلہ وظاہریہ کے خلاف ہے، بذل میں لکھا ہے کہ اس حدیث کی ابن خزیمہؒ نے تصحیح اور ابن القطانؒ اور ابن سید الناسؒ نے تحسین کی ہے، لیکن ابن حزم ظاہری نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کے اندر ایک راوی ہیں افلت بن خلیفہ جو مجہول ہیں قابل استدلال نہیں، خطابی شارح ابوداؤد کہتے ہیں کہ تضعیف کرنیوالوں کی یہ بات درست نہیں اس لئے کہ افلت کی ابن حبانؒ و امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ محدثین نے توثیق کی ہے، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے بھی تضعیف کرنے والوں کی تردید کی ہے، پس صحیح یہ ہے کہ یہ راوی مجہول نہیں بلکہ ثقہ اور مشہور ہیں۔

اب حنفیہ اور شافعیہ کا تقابل لیجئے، شافعیہ جو جوازِ مرور کے قائل ہیں ان کا استدلال آیت کریمہ، لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ حتی تعلموا ما تقولون ولاجنباً الا عابری سبیل سے ہے وہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ سے مراد موضع صلوٰۃ یعنی مسجد ہے اور عابری سبیل سے یہی عبور و مرور مراد ہے، لہٰذا اس آیت سے معلوم ہوا کہ جنب کے لئے مرور فی المسجد جائز ہے، ہمارے علماء نے اس کا جواب دیا کہ آپ کا استدلال حذفِ مضاف پر مبنی ہے اور ہمارے نزدیک یہ آیت اپنے ظاہر پر ہے صلوٰۃ سے صلوٰۃ ہی مراد ہے موضع صلوٰۃ مراد نہیں اور عابری سبیل سے مراد مسافرین ہیں، اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ حالت جنابت میں نماز کے قریب نہیں جانا چاہئے مگر یہ کہ آدمی مسافر ہو اور پانی دستیاب نہ ہو تو پھر اس کو تیمم کرنا چاہئے، تیمم میں مسافر کی قید اس لئے لگائی گئی کہ عام طور سے سفر ہی میں عدم وجدان ماء کی حالت پیش آتی ہے لہٰذا آیت کریمہ کا مفہوم بغیر حذف مضاف کے بالکل صاف اور واضح ہے، اس پر انھوں نے یہ اشکال کیا کہ عابری سبیل سے اگر مسافر مراد لیا جائے تو پھر آیت میں مسافر کے اعتبار سے تکرار ہو جائے گا کیونکہ آگے پھر مسافر کا ذکر ہے وان کنتم مرضیٰ او علیٰ سفر، جواب یہ ہے کہ تکرار کوئی ایسی قبیح چیز نہیں کہ اس سے بچنا ضروری ہو، البتہ اس کے لئے کوئی نکتہ ہونا چاہئے سو یہاں نکتہ یہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ مریض کا حکم بیان کرنا تھا اور مریض واجد الماء ہونے کے باوجود تیمم کرتا ہے تو اس کے ساتھ مسافر کو دوبارہ اس لئے ذکر کیا گیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ واجد الماء یعنی مریض اور عادم الماء یعنی مسافر دونوں باعتبار حکم کے یکساں ہیں، لہٰذا مریض کو جواز تیمم میں وجدان ماء کی وجہ سے کوئی تردد نہ ہونا چاہئے مطمئن ہو کر تیمم کرلے۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ ابتداء میں بعض صحابہ کرامؓ کے حجرات مسجد نبوی کے ارد گرد تھے ان کے دروازے مسجد کے صحن کی طرف کھلے ہوئے تھے، ایک روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وجّھوا ھذہ البیوت عن المسجد کہ ان گھروں کے دروازوں کو مسجد کی طرف سے ہٹا کر دوسری جانب کھول لو، اس لئے کہ اس صورت میں بعض مرتبہ جنب اور حائض کا مرور فی المسجد لازم آئے گا لیکن صحابۂ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم پر اس توقع سے عمل نہیں کیا کہ شاید اس سلسلے میں کوئی رخصت نازل ہو جائے، پھر اس کے بعد دوسری مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس طرف کو گذر ہوا تو

آپ نے دوبارہ وہی بات ارشاد فرمائی کہ دروازوں کے رخ پھیر دو، چنانچہ صحابہ کرام نے اس پر حکم کی تعمیل کی۔
جاننا چاہئے کہ یہ جو اس باب میں مسئلہ چل رہا ہے یعنی جنبی کے لئے دخول مسجد کی ممانعت، اس حکم سے حضور اقدس صلی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ مستثنیٰ ہیں، چنانچہ ترمذی میں مناقب علی میں ایک روایت وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا علی لا یحل لاحد ان یجنب فی ھذا المسجد غیری وغیرک معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ بحالت جنابت مسجد میں آجا سکتے ہیں، حضرت شیخؒ حاشیہ لامع میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس خصوصیت کی تصریح ہمارے علماء میں سے علامہ شامیؒ نے بھی کی ہے، نیز علامہ شامیؒ لکھتے ہیں کہ روافض کا یہ کہنا کہ یہ حکم تمام اہلبیت کے لئے عام ہے اور یہ کہ لبس حریر بھی ان سب کے لئے جائز ہے غلط ہے مخترعات شیعہ میں سے ہے۔

**فائدہ**:- جاننا چاہئے کہ حدیث الباب میں تحویل ابواب کا حکم مطلقاً وارد ہوا ہے، باب علی یا باب ابو بکر کا اس میں استثناء مذکور نہیں جو ترمذی کے اندر مناقب علی میں بروایت ابن عباس موجود ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بسد الابواب الا باب علیؓ گو ابن الجوزی نے اس پر وضع کا حکم لگایا ہے کہ یہ روافض کا اختراع ہے جو انھوں نے باب ابی بکر کے استثناء کے مقابلہ میں کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس کی تردید کی ہے انھوں نے باب علی کے استثناء کے سلسلہ میں متعدد روایات ذکر کی ہیں اور ان سب کو ذکر کرنے کے بعد کہا کہ ان سب احادیث کے طرق قابل استدلال ہیں اور ایک کی دوسرے سے تقویت ہو رہی ہے، اور باب ابی بکر کے استثناء کی روایت تو بخاری شریف میں ہے، بخاری کی ایک روایت میں جو کتاب المناقب میں ہے لفظ باب کے ساتھ استثناء وارد ہے اور ایک روایت میں لفظ خوخہ کے ساتھ لا تبقین فی المسجد خوخۃ الاخوخۃ ابی بکر اور اسی طرح ترمذی میں بھی ہے، اب ان دونوں حدیثوں میں بظاہر تعارض معلوم ہو رہا ہے کہ ایک جگہ صرف باب علی کا استثناء فرمایا گیا اور دوسری روایت میں صرف باب ابو بکر یا خوخۂ ابی بکر کا، حافظ وغیرہ شراح نے جمع بین الروایتین اس طور پر کیا ہے کہ شروع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام صحابہ کو جن کے ابواب مسجد کی طرف مفتوح تھے تحویل ابواب کا حکم دیا بجز حضرت علیؓ کے، چنانچہ اس پر عمل درآمد ہو گیا، لیکن ان سب حضرات نے یہ کیا کہ اپنے گھروں میں مسجد کی طرف خوخات یعنی کھڑکیاں کھول لیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بھی بند کرنے کا حکم فرمایا، مگر اس مرتبہ خوخۂ ابی بکر کا استثناء فرما دیا کہ ان کی کھڑکی مسجد کی جانب کھلی رہے تو کچھ حرج نہیں یہ حضرت صدیق اکبرؓ کی خصوصیت تھی اور حضرت علیؓ کی خصوصیت تو شروع ہی میں فرما دی گئی کہ ان کا اصل دروازہ مسجد کی طرف باقی رکھا جائے اور اسی طرح یہ بھی کہ ان کے لئے بحالت جنابت مسجد میں آنا جانا مباح ہے، یہ بڑی اچھی توجیہ ہے جو شراح حدیث نے فرمائی ہے۔

قال ابوداؤد ھو فلیت العامری، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سند میں جو افلت بن خلیفہ راوی آئے ہیں یہ وہی ہیں جو فُلیت عامری سے مشہور ہیں، میں کہتا ہوں ممکن ہے کہ اس سے اشارہ ہو ان لوگوں کے رد کی طرف جو ان کو

مجہول اور غیر معروف کہتے ہیں۔

## باب فی الجنب یصلی بالقوم وھو ناسٍ (۹۳)

یعنی کوئی شخص اپنا جنبی ہونا بھول جائے اور بغیر غسل کے نماز پڑھانے کے لئے کھڑا ہو جائے۔

جاننا چاہئے کہ یہ باب اور اس کی احادیث فقہی حیثیت سے اہمیت رکھتی ہیں مسئلہ بھی مختلف فیہا اور باب کی روایات میں بھی اختلاف ہے مسئلۃ الباب کی وضاحت سے قبل باب کی حدیث اول کا مفہوم سمجھ لیجئے۔

ا۔ حدثنا موسی بن اسماعیل۔ قولہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل فی صلوۃ الفجر فاومأ بیدہ ان مکانکم ثم جاء ورأسہ یقطر فصلی بھم یعنی ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز شروع کرائی اور پھر فوراً یاد آیا کہ آپ حالت جنابت میں ہیں اسی وقت آپ نے ہاتھ کے اشارے سے صحابۂ کرام کو سمجھایا کہ اپنی اپنی جگہ کھڑے رہیں اور پھر فوری غسل فرماکر واپس تشریف لائے سر مبارک سے پانی کے قطرے ٹپک رہے تھے اور آپ نے لوگوں کو نماز پڑھائی۔

**امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے یا نہیں؟** اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپ حالت جنابت ہی میں نماز شروع کرا چکے تھے اور پھر بعد میں یاد آنے پر غسل فرماکر شروع کردہ نماز کو پورا کرادیا یعنی اس پر بناء فرمائی اس سے معلوم ہوا کہ امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم نہیں، چنانچہ شافعیہ وغیرہ جمہور علماء کا مسلک یہی ہے لہذا یہ حدیث حنفیہ کے خلاف اور جمہور کے موافق ہوئی اب احناف کو جواب کی فکر کرنی چاہئے، جواب یہ ہے کہ غالباً معترض کو اس مسئلے کی تحقیق نہیں۔ جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد اگر معلوم ہو کہ امام کی نماز کسی وجہ سے فاسد ہو گئی ہے تو اس صورت میں جمہور یہ کہتے ہیں کہ مقتدیوں کی نماز درست ہے فاسد نہیں ہوئی اور حنفیہ کے یہاں امام کے ساتھ مقتدیوں کی بھی نماز گئی، اصل مسئلہ تو یہ ہے اور اس حدیث میں جو صورت پیش آئی وہ یہ نہیں ہے یہاں تو نماز شروع کرنے کے بعد نماز کے دوران ہی میں امام کو یاد آگیا اور پھر طہارت حاصل کرنے کے لئے چلا گیا فاین ھذا من ذاک، اب رہی یہ بات کہ جو صورت اس حدیث میں مذکور ہے اس میں ائمہ کی کیا رائے ہے، سو جاننا چاہیے کہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے بعد اگر امام کو حدث سابق اثناء صلوۃ میں یاد آئے تو ان دونوں کے نزدیک نماز باطل ہو گئی اور تحصیل طہارت کے بعد استیناف واجب ہے بناء جائز نہیں، شافعیہ کا بھی صحیح مسلک یہی ہے کہ نماز باطل ہو گئی اور استیناف واجب ہوگا، چنانچہ ابن رسلان نے خود امام شافعیؒ سے ان کا مسلک یہی نقل کیا ہے لیکن ابن قدامہ نے مغنی میں شافعیہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں مقتدیوں کی نماز باطل نہیں ہوتی بلکہ اسی نماز پر بناء کر سکتے ہیں، ممکن ہے کہ یہ ان کی کوئی روایت ہو، اب رہ گیا مسلک امام مالکؒ کا

وہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت پیش آنے پر دو طریقے ہیں کہ یا تو مقتدی اپنی نماز فرادیٰ فرادیٰ پوری کرلیں یا کسی ایک کو ان میں سے نائب بنا کر اپنی نماز کو پوری کرلیں، حاصل یہ کہ ان کے یہاں نماز باطل نہیں ہوگی اسی پر بنار کر سکتے ہیں، لیکن اگر مقتدی امام کا انتظار کریں تو ان کے یہاں بھی مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی اور حدیث الباب میں بھی ایسا ہی ہے کہ انھوں نے امام کا انتظار کیا، تو اب خلاصہ یہ ہوا کہ صورت مذکورہ فی الحدیث میں مقتدیوں کی نماز ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی صحیح نہیں ہوئی، لہٰذا یہ حدیث سب ہی کے خلاف ہوئی اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں ۱ یہ کہ روایات صحیحہ جو صحیحین وغیرہ میں ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابھی تک نماز میں داخل ہی نہیں ہوئے تھے بلکہ صرف مصلے میں داخل ہوئے تھے اسی وقت آپ کو یاد آگیا لہٰذا سارا اشکال ہی رفع ہو گیا، چنانچہ آگے اسی باب میں کئی روایتیں ایسی آرہی ہیں جن میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مصلی اور مقام صلوٰۃ ہی میں پہنچے تھے کہ آپ کو اپنی جنابت یاد آگئی لہٰذا حدیث کسی کے بھی خلاف نہیں، ۲ یہ کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ آپ نماز میں داخل ہو چکے تھے تو پھر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آپ نے اپنی نماز پر بنار کی بلکہ نماز کا استیناف فرمایا، چنانچہ ابن حبان کی روایت میں استیناف صلوٰۃ کی تصریح ہے یہ جو کچھ مسئلے کی تحقیق و تفصیل ہم نے بیان کی اسی طرح حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل اور اسکے علاوہ لامع الدراری اور اوجز المسالک میں تحریر فرمائی ہے

**امام محمد کا استنباط** جاننا چاہئے کہ امام محمد نے موطا محمد میں حدیث الباب کو حدث فی الصلوٰۃ پر محمول کیا ہے اور پھر اس سے جواز البنار فی الصلوٰۃ کا مسئلہ مستنبط کیا ہے جس کے حنفیہ قائل ہیں اور جمہور نہیں جس کی تفصیل باب الحدث فی الصلوٰۃ میں ہمارے یہاں گذر چکی، مولانا عبدالحی صاحب نے حاشیہ موطا میں اس استنباط کو رد فرمایا ہے، اور اس سب بحث کو حضرت سہارنپوری نے بذل میں نقل فرمایا ہے اور حضرت نے اس میں امام محمد کی جانب سے مدافعت فرمائی ہے اور یہ لکھا ہے کہ مولانا عبدالحی صاحب کے جتنے اشکالات ہیں وہ سب اس بات پر مبنی ہیں کہ وہ موطا محمد کی روایت کو اور اس کے علاوہ دوسری کتب صحاح میں اس سلسلے کی جو روایات وارد ہوئی ہیں ان سب کو وہ وحدت واقعہ پر محمول کر رہے ہیں لیکن اگر ان روایات کو تعدد واقعہ پر محمول کیا جائے تو پھر امام محمد کی رائے میں کوئی اشکال نہوگا اور امام محمد نے روایت کے جو الفاظ موطا میں ذکر فرمائے ہیں ان کو حدث فی الصلوٰۃ پر بلا کسی تردد کے محمول کیا جا سکتا ہے، ہاں جو اس کے علاوہ یہ دوسری روایات ہیں ان کو بے شک حدث فی الصلوٰۃ پر محمول نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ان میں سے بعض میں جنابت اور غسل کی تصریح ہے۔

## باب فی الرجل یجد البلة فی منامه (ح)

بلة بکسر الباء ہے اور بَلَل بفتح الباء ہے بمعنی تری، یعنی آدمی سو کر اٹھے اور اپنے کپڑے پر تری پائے تو اس پر غسل

واجب ہے یا نہیں، احتلام کی کن کن صورتوں میں غسل واجب ہوتا ہے اور کن میں نہیں یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے خصوصًا حنفیہ کے یہاں اس میں بڑی تفصیل ہے۔

قولہ سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل الخ آپ سے سوال کیا گیا کہ جو شخص اٹھنے کے بعد کپڑے پر تری پائے اور احتلام اس کو یاد نہ ہو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسے شخص پر غسل واجب ہے اور اس شخص کے بارے میں جس کو احتلام ہونا یاد ہو لیکن تری نہ پائے تو اس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ ایسے شخص پر غسل واجب نہیں بعض علماء جیسے شعبی اور ابراہیم نخعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس حدیث میں بَلَل سے مطلق تری مراد ہے خواہ اس کا منی ہونا محقق ہویا نہو، اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اس سے منی کی تری مراد ہے۔

جاننا چاہئے کہ علامہ شامی نے اس مسئلے کی چودہ شکلیں ذکر فرمائی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے ۱ تیقن منی، ۲ تیقن مذی، ۳ تیقن ودی یہ تین شکلیں تیقن کی ہوئیں اور چار صورتیں عدم تیقن اور شک کی ہیں ۱ الشک بین الاولین (منی و مذی) ۲ الشک بین الاخیرین (مذی و ودی) ۳ الشک بین الاول والثالث (منی و ودی) ۴ الشک فی الثلاث یعنی تری کے بارے میں تینوں خیال ہوں ہو سکتا ہے کہ منی ہو، ہو سکتا ہے مذی ہو، ہو سکتا ہے ودی ہو، یہ کل سات صورتیں ہوئیں ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں تذکر احتلام و عدم تذکر احتلام، لہذا کل چودہ صورتیں ہوئیں اب ان کا حکم سنیئے۔ تذکر احتلام کی سات صورتوں میں سے ایک کے علاوہ باقی سب صورتوں میں غسل واجب ہے اور وہ ایک صورت تیقن ودی کی ہے اس میں امام صاحب اور صاحبین متفق ہیں، اور عدم تذکر احتلام میں یہ تفصیل ہے کہ ایک صورت یعنی تیقن منی کی صورت میں بالاتفاق غسل واجب ہے اور تیقن غیر منی کی صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہیں اور وہ تین صورتیں ہیں ۱ تیقن مذی ۲ تیقن ودی، ۳ شک بین المذی والودی، اور احتمال منی (جس کی تین صورتیں ہیں) میں طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب نہیں اور وہ تین صورتیں یہ ہیں، شک بین الاولین، شک بین الاول والثالث، شک فی الثلاث، حاصل یہ کہ عدم تذکر کی سات صورتوں میں سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف ایک صورت یعنی تیقن منی میں غسل ہے باقی چھ میں نہیں، اور عند الطرفین تیقن منی اور احتمال منی جس کی تین صورتیں ہیں ان چار صورتوں میں بھی غسل واجب ہے یہ تفصیل تو مذہب احناف میں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک کل تین صورتیں ہیں تیقن منی، تیقن غیر منی، اور احتمال منی، پہلی دو صورتوں کا حکم ظاہر ہے اور تیسری صورت میں ان کے یہاں اختیار ہے غسل اور عدم غسل میں، اور اسی طرح حنابلہ کے یہاں ہے لیکن وہ شک اور احتمال کی صورت میں یہ کہتے ہیں کہ اگر قبل النوم خروج مذی کے اسباب میں سے کوئی سبب پایا گیا ہو تب تو غسل واجب نہیں اور اگر سبب خروج مذی نہ پایا گیا ہو تو غسل واجب ہے اور مالکیہ کے یہاں احتمال منی کے سلسلے میں یہ ہے کہ اگر شک ہو منی اور باقی دو (مذی اور ودی) میں سے کسی ایک میں تب تو غسل واجب ہے اور اگر شک ایک ساتھ تینوں میں ہو تو اب چونکہ احتمال منی

ضعیف ہوگیا اس لئے غسل واجب نہوگا، ان ائمہ ثلاث کا مذہب صاحب منہل نے اسی طرح لکھاہے، اور اس سب سے یہ ظاہر ہوتاہے کہ ان کے یہاں تذکر احتلام اور عدم تذکر احتلام کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے

# (۱۰) بَابٌ فی المرأة تری مایری الرجل

باب سابق احتلام رجل سے متعلق تھا اور یہ احتلام مرأۃ ہے، لیکن احتلام فی النساء نادر ہے جیساکہ رجال میں عدم احتلام نادر ہے، کذا قالوا۔

قولہ ان اللہ لایستحیی من الحق حضرت ام سلیمؓ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایسا مسئلہ دریافت کرنا تھا جو عرفاً وطبعًا قابل استحیاء تھا، لیکن چونکہ شریعت میں تحصیلِ علم میں استحیاء نہیں ہے اس لئے انھوں نے بطور تمہید کے اپنے کلام کے شروع میں یہ بات کہی۔

جاننا چاہئے کہ حیاء انفعال اور تأثر کے قبیل سے ہے جس سے باری تعالیٰ منزہ ہیں اس لئے علماء نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں استحیاء سے اس کے لازم معنی مراد ہیں یعنی ترک اور امتناع، اس لئے کہ جس چیز سے آدمی شرماتا ہے اس کو ترک کردیتا ہے، لہذا یہاں لازمی معنی مراد ہوئے یعنی حق تعالیٰ شانہٗ حق بات ظاہر کرنے سے یا حق بات کے سوال کرنے سے منع نہیں فرماتے، بعضوں نے اس پر یہ کہا کہ اس سوال وجواب کی کوئی حاجت نہیں اس لئے کہ یہاں حدیث میں حق تعالیٰ کے لئے استحیاء کی نفی کی جارہی ہے نہ کہ اثبات، جواب یہ ہے کہ یہاں پر یہ مذکور ہے کہ حق تعالیٰ شانہ حق سے استحیاء نہیں فرماتے، تو اس سے بطور مفہوم مخالف مستفاد ہورہا ہے کہ غیر حق سے استحیاء فرماتے ہیں، لہذا سوال وجواب برمحل ہے فضول نہیں۔

قالت عائشۃ ۔۔۔ وهل تری ذلك المرأة. ام سلیمؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے احتلام مرأۃ کا جب مسئلہ دریافت کیا تو اس پر حضرت عائشہؓ کو جو وہاں پر موجود تھیں بڑی شرم آئی اور ام سلیم کو خطاب کرکے فرمانے لگیں بھلا عورت بھی اس چیز کو دیکھتی ہے۔

علماء نے لکھاہے کہ اول تو عورتوں میں احتلام نادر ہے دوسرے حضرت عائشہؓ نوعمر تھیں اس لئے ان کو تعجب ہوا اس پر علامہ سیوطی لکھتے ہیں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ جس طرح انبیاء علیہم السلام احتلام سے محفوظ ہوتے ہیں اسی طرح ازواج مطہرات احتلام سے محفوظ تھیں اور یہ انکے خصائص میں سے ہے اس کو علامہ زرقانی اور حافظ عراقی نے یہ کہہ کر رد فرمایا

---

لہ لکن لایذہب علیک ان ابن رسلان شارح ابی داؤد نقل مذہب الشافعی انہ لو تیقن انہ منی ولکن لم یذکر الاحتلام لایجب الغسل عندہ لہذا شافعیہ کے مذہب کی مزید تحقیق کرلیجائے۔

الخصائص لا تثبت بالاحتمال، مولنا عبدالحی صاحبؒ نے سعایہ میں اس مسئلے پر بحث کی ہے اور انھوں نے اپنی تحقیق یہ لکھی ہے انھن لا یحتلمن بالجماع بشخص اجنبی، نیز احتلام کا اثر شیطانی ہونا بھی متعین نہیں ہے بلکہ وہ کبھی کثرت شبع یا مرض، یا امتلاء اوعیہ منی کی وجہ سے بھی ہوتا ہے

قولہ تربت یمینك یا عائشة اس کے لفظی معنی تو یہ ہیں کہ تمہارے ہاتھ خاک آلودہ ہوں جو کنایہ ہوا کرتا ہے، فقر و احتیاج سے لیکن عرب لوگوں کی عادت ہے کہ وہ اس لفظ کو غیر معنی اصلی میں استعمال کرتے ہیں، اور اس سے صرف نکیر مقصود ہوتی ہے نہ کہ بد دعار ویسے ابن العربیؒ نے شرح ترمذی میں اس لفظ کے معنی کی تحقیق وتشریح میں علماء کے دس اقوال لکھے ہیں جن کو حضرت شیخؒ نے اوجز میں نقل کیا ہے۔

قولہ ومن این یکون الشبہ، شبہ بفتحتین اور بکسر الشین وسکون البار دونوں طرح منقول ہے یعنی مشابہت اور اشتراک آپ کے ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ بچہ کبھی والد اور کبھی والدہ کے جو مشابہ ہوتا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ یہی تو ہے کہ جب مرد کا نطفہ غالب ہوتا ہے تو بچہ مرد کے مشابہ ہوتا ہے اور جب عورت کا نطفہ غالب ہوتا ہے تو بچہ ماں کے مشابہ ہوتا ہے تو جب عورت کے لئے منی کا ثبوت ہو گیا تو پھر احتلام میں کیا استبعاد ہے، صحیح مسلم کی ایک روایت[له] میں ہے کہ جب مار رجل غالب ہوتا ہے مار المرأة پر تو بچہ اپنے چچاؤں کے مشابہ ہوتا ہے، اور جب مار المرأة غالب ہوتا ہے مار الرجل پر تو اس وقت مولود اپنے ماموؤں کے مشابہ ہوتا ہے، نیز مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے کہ جب مرد کی منی غالب ہوتی ہے تو بچہ مذکر ہوتا ہے باذن اللہ تعالیٰ اور جب اس کا عکس ہوتا ہے تو بچہ مؤنث ہوتا ہے باذن اللہ تعالیٰ۔

## ثبوت المنی للمرأة والاختلاف فیہ

جاننا چاہئے کہ اس حدیث میں عورت کے لئے اثبات منی ہے اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے، صرف بعض فلاسفہ کا اس میں اختلاف ہے، چنانچہ ارسطا طالیس کہتا ہے عورت کے منی نہیں ہوتی ہے بلکہ عورت کے دم حیض ہی میں قوت تولید ہوتی ہے اور ابو علی سینا کہتا ہے کہ عورت کے رطوبت ہوتی ہے جو منی کے مشابہ ہوتی ہے اور فی الواقع وہ منی نہیں ہوتی حضرت شیخؒ سعایہ سے نقل کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ محققین فلاسفہ کی تحقیق بھی یہی ہے کہ عورت کے منی ہوتی، پھر حضرت شیخؒ لکھتے ہیں لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں بعض علماء جیسے ابراہیم نخعیؒ سے عورت کے لئے منی ہونے کا انکار نقل کیا ہے اگرچہ امام نوویؒ نے شرح مہذب میں ابراہیم نخعیؒ کی طرف اس قول کی نسبت کو مستبعد لکھا ہے لیکن حافظ کہتے ہیں کہ ابن ابی شیبہ نے اس

---

[له] ولفظہ فی روایۃ اذا علا ماءھا ماء الرجل اشبہ الولد اخوالہ واذا علا ماء الرجل ماءھا اشبہ اعمامہ وفی روایۃ ماء الرجل ابیض وماء المرأۃ اصفر فاذا اجتمعا فعلا منی الرجل منی المرأۃ اذکرا باذن اللہ واذا علا منی المرأۃ منی الرجل آنثا باذن اللہ وفی نسخۃ انثا۔

قول کو ابراہیم نخعیؒ سے بسند جید نقل کیا ہے۔

قال ابوداؤد وکذا روی الزبیدی وعقیل الخ اوپر روایت میں ابن شہاب کے شاگرد یونس تھے، یہاں مصنفؒ یونس کے علاوہ ابن شہاب کے دوسرے تلامذہ کو بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح ابن شہاب سے یونس روایت کرتے ہیں اسی طرح اور بہت سے رواۃ بھی اس کو ان سے روایت کرتے ہیں جس سے یونس کی روایت کو تقویت ہوگئی اور وہ رواۃ یہ ہیں زبیدی، عقیل یونس (لیکن یونس کا ذکر یہاں مکرر ہے اس لئے کہ ان کی روایت تو اوپر آہی چکی) ابن اخی الزہری اور ابن ابی الوزیر جو کہ اس کو زہری سے بواسطۂ مالک روایت کرتے ہیں، واضح رہے کہ عبارت میں عن مالک کا تعلق صرف ابن ابی الوزیر سے ہے اس سے پہلے جو رواۃ مذکور ہیں ان سے نہیں وہ بغیر واسطۂ مالک کے براہِ راست زہری سے روایت کرتے ہیں۔

## روایتین میں تعارض اور اس کے دفعیہ میں محدثین کی آرار

قولہ ووافق الزہریؒ مسافع الحجبی الخ جاننا چاہئے کہ یہاں پر روایاتِ حدیثیہ میں یہ اختلاف ہو رہا ہے کہ حضرت ام سلیم کے سوال پر رد کرنیوالی حضرت عائشہؓ ہیں یا حضرت ام سلمہؓ زہری کی روایت میں یہ ہے کہ رد کرنے والی حضرت عائشہ ہیں اور اس کے بالمقابل ہشام بن عروہ کی روایت میں یہ ہے کہ وہ ام سلمہ ہیں، مصنفؒ زہری کی روایت کو ہشام کی روایت پر ترجیح دے رہے ہیں اس لئے کہ مسافع حجبی نے زہری کی موافقت کی ہے لہٰذا زہری کی روایت مؤید ومؤکد ہوگئی، ان دونوں روایتوں میں جو تعارض ہے اس کے جواب میں محدثین کی آرار مختلف ہیں امام ابوداؤدؒ نے زہری کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں رد کرنے والی حضرت عائشہؓ ہیں اور قاضی عیاضؒ نے ہشام کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں رد کرنے والی حضرت ام سلمہؓ ہیں اور امام نوویؒ نے بجائے مسلک ترجیح کے جمع بین الروایتین کو اختیار فرمایا ہے ان کی رائے یہ ہے کہ دونوں روایتیں صحیح ہیں گویا ام سلیمؓ کے سوال کے وقت ام سلمہؓ وعائشہ دونوں موجود تھیں دونوں ہی نے ام سلیم پر نکیر کی اب یہ رواۃ کا اختصار ہے کہ بعض نے انکو ذکر کیا بعض نے ان کو حافظ ابن حجرؒ نے امام نوویؒ کی رائے کو پسند کیا ہے، اور علامہ سندھیؒ نے حاشیۂ نسائی میں ایک اور توجیہ لکھی ہے یعنی احتمال تعدد واقعہ ممکن ہے کہ ام سلیمؓ نے جب پہلی بار حضورؐ سے سوال کیا تو ان دو میں سے کسی ایک نے نکیر کی، پھر کچھ روز بعد ام سلیم نے نسیان واقع ہونے کی وجہ سے دوبارہ آپؐ سے سوال کیا تو اس وقت مجلس میں دوسری زوجۂ محترمہ تھیں تو انھوں نے بھی اس سوال پر نکیر فرمائی لہٰذا دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔

## (۹) باب فی مقدار الماء الذی یجزئ بہ الغسل

موجبات غسل کا بیان پورا ہوا اب یہاں سے مصنفؒ غسل کا بیان شروع کرتے ہیں، مصنفؒ نے طہارتِ صغریٰ یعنی

وضوء میں بھی ایسا ہی کیا تھا کہ وضوء سے پہلے موجباتِ وضوء یعنی استنجاء اور آداب استنجاء کو بیان فرمایا اس کے بعد وضوء کو، مصنفؒ کیفیت غسل کے بیان سے پہلے مقدار ماء غسل کو بیان کرتے ہیں اسی قسم کا باب ابواب الوضوء کے شروع میں آچکا ہے، جس میں ماء وضوء کی مقدار بیان کی گئی تھی، ہم نے اسی جگہ مقدار ماء غسل کو بھی بیان کر دیا تھا، لہذا دوبارہ کلام کی حاجت نہیں ہے۔

قال ابو داؤد قال معمر عن الزهری فی هذا الحدیث، اس حدیث کے راوی ابن شہاب زہری ہیں ان سے روایت کرنے والے پہلی سند میں مالک اور دوسری میں جس کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں معمر ہیں، زہری کے ان شاگردوں کی روایت کے درمیان فرق یہ ہے کہ مالک کی روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک فرق پانی سے غسل فرماتے تھے، اور معمر کی روایت میں یہ ہے کہ حضرت عائشہ اور حضور دونوں مل کر ایک فرق پانی سے غسل فرماتے تھے، اب یا تو یہ کہا جائے کہ پہلی روایت میں غسل عائشہ مذکور نہیں تو اس کی نفی بھی نہیں ہے اور دوسری روایت میں دونوں کا غسل صراحۃً مذکور ہے، لہذا پہلی روایت کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا، یا یہ کہا جائے کہ یہ اختلافِ اوقات واحوال پر محمول ہے گاہے آپ تنہا ایک فرق پانی سے غسل فرماتے اور گاہے آپ اور حضرت عائشہ دونوں،

آگے مصنف نے فرق اور صاع کی مقدار کو بیان فرمایا ہے اس کی تفصیلی بحث ہمارے یہاں ابواب الوضوء میں گذر چکی ہے اور اس پر تفصیلی کلام حضرتؒ نے بذل میں یہاں فرمایا ہے۔

قال سمعت احمد یقول من اعطی صدقۃ الفطر الخ حضرت امام احمد کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ حدیث شریف میں صدقۃ الفطر کی مقدار ایک صاعِ تمر بیان کی گئی ہے اور صاع ایک مشہور پیمانہ کا نام ہے اب اگر کوئی شخص اس پیمانہ کے ذریعے صدقۃ الفطر ادا کرتا ہے تب تو کوئی شک شبہ کی بات ہی نہیں لیکن اگر کوئی شخص صدقۃ الفطر بجائے پیمانہ کے وزن کے ذریعہ پانچ رطل وثلث رطل ادا کر دے جو کہ وزن صاع ہے تو اس سے بھی صدقۃ الفطر ادا ہو جائیگا۔

قیل لہ الصیحانی ثقیل قال الصیحانی اطیب قال لا ادری صیحانی[1] ایک خاص قسم کی کھجور کا نام ہے جو عرب میں مشہور ہے

---

[1] صیحانی کی وجہ تسمیہ صاحب قاموس نے یہ لکھی ہے کہ دراصل صیحان ایک مینڈھے کا نام ہے جو کھجور کی اس قسم کے درخت کے ساتھ باندھا جاتا تھا، اس مناسبت سے اس درخت ہی کو صیحانی کہنے لگے، اور حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں لسان العرب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ایک غیر صحیح حدیث میں وارد ہے کہ صیحانی کھجور کو صیحانی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ صیاح سے ہے جس کے معنی بولنے اور چیخنے کے ہیں، ہوا یہ تھا کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی مرتضیٰ ایک کھجور کے درخت کے قریب تشریف فرما تھے تو اس درخت نے دوسرے درخت کو پکار کر کہا هذا النبی المصطفیٰ وعلیٌّ المرتضیٰ، گویا اصل مادہ اس کا صیاح ہے نسبت کے وقت تغیر کر کے صیحانی کہنے لگے۔

جب میں ۱۳۹۳ھ میں پہلی بار حج کو گیا تھا تو وہاں پہنچکر معلوم کیا تھا کہ کھجور کی کوئی قسم کیا صیحانی بھی ہے؟ تو لوگوں نے بتایا کہ ہاں ایک خاص قسم ہے، چنانچہ میں وہ خرید کر لایا تھا جو عام کھجوروں کے مقابلہ میں ذرا گراں تھی، اور عمدہ قسم کی شمار ہوتی ہے۔

**تشریح حدیث** حضرت امام احمدؒ سے کسی شخص نے سوال کیا کہ آپ نے ابھی فرمایا کہ اگر وزن کے اعتبار سے پانچ رطل وثلث رطل تمر ادا کی جائے تو وہ کافی ہے، حالانکہ صیحانی کھجور بھاری اور وزنی ہوتی ہے اس کے پانچ رطل وثلث رطل سے پیمانہ یعنی صاع پُر نہیں ہوگا اب بتلایئے کہ اس سے بھی واجب ادا ہوگا یا نہیں؟ اس لئے کہ حدیث میں تو ایک صاع دینے کا حکم ہے اور یہاں وزن کے اعتبار سے ایک صاع ہے لیکن صورۃً وکیلاً وہ ایک صاع سے کم ہے اس پر امام صاحبؒ نے سوال فرمایا الصیحانی اطیب یعنی کیا صیحانی کھجور عمدہ ہوتی ہے؟ یہ سوال انھوں نے بظاہر اس لئے کیا کہ اگر صیحانی کھجور عمدہ ہوتی ہے تو پھر اس سے صدقۃ الفطر یقیناً ادا ہو جائے گا، لیکن یہ بات جو ان کے ذہن میں آئی سوال کے مطابق نہ تھی چنانچہ امام صاحبؒ نے جب سوال میں دوبارہ غور کیا تب سمجھے کہ سائل کا سوال تو کچھ اور ہی ہے اس میں عمدہ وغیر عمدہ سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس لئے اپنی بات سے رجوع کرتے ہوئے امام صاحب نے فرمایا لا ادری یعنی اس سوال کا جواب مجھے مستحضر نہیں ہے، اس کلام کی شرح میں ایک دوسرا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ امام احمدؒ نے جب سوال فرمایا الصیحانی اطیب تو اس پر مجیب نے جواب دیا لا ادری کہ یہ تو میں نہیں جانتا کہ وہ عمدہ ہے یا غیر عمدہ، اور پھر اسی پر بات ختم ہوگئی، آگے معلوم نہیں کہ پھر امام صاحبؒ نے کیا فیصلہ فرمایا ہوگا گویا لا ادری کے قائل میں دو احتمال ہوئے ایک یہ کہ اس کے قائل خود امام احمدؒ ہیں، دوسرا یہ کہ اس کا قائل مخاطب یعنی سائل ہے حضرت نے بذل میں پہلے معنی اختیار کئے ہیں اور ابن رسلانؒ نے دوسرے معنی ذکر کئے ہیں۔

فقہی مسئلہ یہ ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ حنفیہ کے یہاں اس صورت میں صدقۃ الفطر ادا نہ ہوگا، اور منہل میں بقیہ ائمہ ثلاثہ کا مذہب بھی یہی لکھا ہے۔

## (۹۹) باب فی الغسل من الجنابۃ

یہ باب کیفیت غسل کے بارے میں ہے اور خاصا طویل ہے، اور کیفیت وضوء کا تو اس سے بھی بہت زیادہ طویل تھا اس باب میں مصنفؒ نے گیارہ حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، امام نسائیؒ نے اس سلسلہ میں متعدد ابواب قائم کئے ہیں، مکرر سہ کرر ابواب قائم کرکے کیفیت غسل کو خوب واضح فرمایا ہے، میں تو کہا کرتا ہوں تراجم کی یہ تکثیر اور ہر ہر جزء پر الگ باب قائم کرنا شغف بالحدیث، حدیث پاک عظمت اور حب رسولؐ کی بناء پر ہے۔ ؎

اعد ذکر نعمان لنا ان ذکرہ ۞ ھو المسك ما کررتہ یتضوع

۱- حدثنا عبد الله بن محمد النفیلی۔ قولہ اما انا فافیض علی رأسی ثلثا یعنی ایک مرتبہ بعض صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں غسل جنابت کے سلسلہ میں مذاکرہ فرما رہے تھے، ہرایک اپنا طریقۂ غسل بیان کر رہا تھا آپ نے ارشاد فرمایا کہ میرا طریقہ تو یہ ہے کہ میں غسل میں اپنے سر پر صرف تین بار پانی بہاتا ہوں ابن رسلانؒ لکھتے ہیں کہ ظاہر الفاظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ صحابۂ کرام نے تین سے زائد عدد ذکر کیا ہوگا یعنی کسی نے کہا ہوگا کہ میں پانچ مرتبہ بہاتا ہوں اور کسی نے کہا ہوگا کہ میں سات مرتبہ، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا اما انا فافیض علی رأسی ثلثا امّا دراصل تفصیل کے لئے آتا ہے جو تعدد کو چاہتا ہے یہاں روایت میں مدخولِ امّا کی صرف ایک شق مذکور ہے اس کی شق ثانی مقام سے سمجھ میں آرہی ہے یعنی اما انتم فتفعلون کذا وکذا۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث سے غسل میں تثلیثِ غسلِ رأس کا مستحب ہونا معلوم ہو رہا ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ غسل رأس میں تثلیث کا استحباب تو متفق علیہ ہے ہمارے علماء نے باقی بدن کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی تثلیث کو مستحب قرار دیا ہے اور اسی طرح وضوء پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے بلکہ غسل بہ نسبت وضوء کے تثلیث کا زیادہ مستحق ہے کیونکہ وضوء کی بناء تخفیف پر ہے البتہ اس میں قاضی ابوالحسن ماوردی شافعیؒ کا اختلاف ہے وہ باقی بدن کی تثلیث کو مستحب نہیں مانتے، صاحب منہل لکھتے ہیں کہ امام نوویؒ نے جو مسلک شافعیہ کا لکھا ہے وہی حنفیہ اور حنابلہ کا بھی ہے، اور مالکیہ کے یہاں صرف غسل رأس میں تثلیث مستحب ہے باقی بدن میں نہیں اسی طرح غسل کے شروع میں جو وضوء کیجاتی ہے ان کے یہاں اس میں بھی تثلیث مستحب نہیں بلکہ اعضاء وضوء کا غسل صرف مرۃً ہوگا۔ (کما فی الشرح الکبیر)

حدثنا محمد بن المثنی۔ قولہ اذا اغتسل من الجنابۃ دعا بشیٔ نحو الحلاب الخ یعنی جب آپ غسل کا ارادہ فرماتے تو ایسے برتن میں پانی منگاتے جو حلاب جیسا ہوتا ہے، حلاب کہتے ہیں اس برتن کو جس میں اونٹنی کا ایک مرتبہ کا دودھ سماجائے جس کی مقدار ظاہر ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک معروف ومتعین ہوگی، قولہ فقال بہما علی رأسہ یعنی دونوں ہاتھوں میں پانی لے کر اس کو سر پر بہاتے، لفظ قال متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے جو معنی مقام ومحل کے مناسب ہوتے ہیں وہ لے لئے جاتے ہیں، چنانچہ قال بیدہ وقال برجلہ کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ ہاتھ سے پکڑا اپنے پاؤں سے چلا۔

## حدیث الباب پر امام بخاریؒ کا ایک خاص ترجمہ

جاننا چاہئے کہ حضرت امام بخاریؒ نے لفظ حلاب کے پیش نظر اس حدیث پر بخاری شریف میں ترجمہ قائم فرمایا باب من بدأ بالحلاب او الطیب اور ان کا یہ ترجمہ بخاری شریف کے ان مشہور تراجم میں سے ہے جو معرکۃ الآراء اور مشکل سمجھے جاتے ہیں۔ ترجمۃ الباب کے الفاظ بظاہر اس بات کو مشعر ہیں کہ غسل کی ابتداء حلاب اور طیب سے ہونی چاہئے گویا حلاب کوئی ایسی شئ ہے جو از قبیل طیب ہے امام خطابیؒ فرماتے ہیں غالباً امام بخاریؒ کو وہم ہوا اور ان کا ذہن حلاب

سے محلب کی طرف چلا گیا اور محلب واقعی ایک ایسی چیز ہوتی ہے جو ہاتھ و بدن دھونے میں استعمال کی جاتی ہے لیکن حدیث میں محلب کا ذکر نہیں بلکہ حلاب کا ہے جو ایک ظرف کا نام ہے، حضرتؒ نے بذل میں خطابیؒ سے اسی قدر نقل فرمایا ہے ویسے شراح بخاری نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ حافظؒ فرماتے ہیں ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ امام بخاریؒ سے اس میں وہم ہوا، اور کوئی بھی انسان ایسا نہیں جو غلطی سے محفوظ ہو (اور غلطی وہی ہے جس کا ذکر اوپر خطابیؒ کے کلام میں آیا) اور بعض شراح کی رائے یہ ہے کہ حدیث میں تصحیف واقع ہوئی ہے، صحیح حلاب نہیں بلکہ جلّاب ضم جیم اور لام کی تشدید کے ساتھ ہے یعنی ماء الورد جو یقیناً از قبیل طیب ہے اور بعض شراحِ بخاری کی رائے یہ ہے کہ امام بخاریؒ کا مقصود اس ترجمۃ الباب سے استعمال طیب قبل الغسل کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ اس کی نفی مقصود ہے کہ غسل سے پہلے استعمال طیب ثابت نہیں

۲- حدثنا یعقوب بن ابراہیم — قولہ ونحن نفیض علی رؤسنا خمسًا من اجل الضفر حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل میں اپنے سر مبارک پر تین بار پانی بہاتے تھے اور ہم یعنی آپ کی ازواج مطہرات بالوں کے بٹا ہوا ہونے کی وجہ سے پانچ بار پانی بہاتی تھیں۔

اس حدیث پر حضرتؒ نے تو بذل میں کوئی اشکال نہیں فرمایا بلکہ یہ تحریر فرمایا ہے کہ بظاہر وہ ایسا احتیاطاً کرتی تھیں تاکہ پانی اچھی طرح اصول شعر تک پہنچ جائے اور حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ مراد عائشہ یہ ہے کہ گاہے ہم ایسا کرتے تھے ورنہ یہ حدیث اس حدیث کے خلاف ہو جائے گی جو اس سے اگلے باب میں آرہی ہے جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہؓ سے فرمایا انما یکفیك ان تحثی علیك ثلاث حثیات یعنی عورت کے لئے یہ بات کافی ہے کہ غسل کے وقت نقض ضفائر نہ کرے اور اپنے سر پر تین لپ پانی ڈال لے، لہٰذا اصل تو تثلیث ہی ہے اور اس حدیث کو یہ کہا جائیگا کہ یہ ان کا اپنا فعل تھا، حضور کی طرف سے اس کا حکم نہیں تھا اور یا یہ کہا جائے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کے اندر ایک راوی جمیع بن عمیر ہیں جو متکلم فیہ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## تشریح حدیث

۳- حدثنا سلیمان بن حرب — قال سلیمان یبدء فیفرغ بیمینہ وقال مسدد غسل یدیہ الخ

اس حدیث میں حضرت عائشہؓ غسل جنابت کے سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول بیان فرما رہی ہیں غسل کی کیفیت مسنونہ جو احادیث میں وارد ہوئی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب آپؐ غسل جنابت کا ارادہ فرماتے تو اوّلاً دونوں ہاتھ دھوتے اس کے بعد استنجاء بالماء فرماتے، اور بعض روایات میں ہے فیغسل مذاکیرہٗ یعنی محل استنجاء کے اردگرد مثلاً فخذین واصول فخذین وغیرہ پر جو نجاست ہوتی اس کو آپ زائل فرماتے پھر ہاتھ دھو کر وضوء فرماتے اس کے بعد اولاً سر پر تین بار پانی ڈالتے اور پھر باقی بدن پر پانی بہاتے

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ مصنفؒ کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں سلیمان اور مسدد ان دونوں استاذوں کے الفاظ

ہیں جو فرق ہے مصنفؒ اس کو بیان کر رہے ہیں سلیمان کی روایت میں ہے یبدأ فیفرغ بیمینہ یعنی آپ غسل یدین اس طرح فرماتے کہ پہلے برتن میں سے دائیں ہاتھ سے پانی لے کر بائیں ہاتھ پر ڈالتے اور پھر دونوں ہاتھوں کو دھوتے، اور مسدد نے ادنا تو غسل یدین کو مجملاً ذکر کیا اور کہا غسل یدیہ، اس کے بعد غسل یدین کی جو کیفیت بیان کی وہ سلیمان کی بیان کردہ کیفیت سے ذرا مختلف ہے، سلیمان کی روایت سے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے پانی لینے کے لئے ادخال ید فی الاناء فرمایا، اور مسدد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بجائے ادخال ید کے اصغاء اناء فرمایا یعنی برتن جھکا کر پانی ہاتھ پر ڈالا۔

قولہ ثم اتفقا فیغسل فرجہ یعنی سلیمان اور مسدد دونوں نے غسل یدین کا ذکر کرنے کے بعد کہا فیغسل فرجہ، جس سے استنجاء بالماء مراد ہے پھر آگے مصنف کہتے ہیں کہ مسدد نے کیفیت استنجاء کو بھی بیان کیا یفرغ علی شمالہ یعنی بوقتِ استنجاء آپ دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالتے تھے۔

قولہ وربما کنت عن الفرج مسدد کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کبھی تو لفظ فرج کو صراحۃً ذکر فرماتیں اور کبھی کنایۃً، چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے ثم یصب الماء علی الاذی الذی بہ، یہ الفاظ متن کی تشریح ہوئی جو یقیناً قابل اعتناء ہے۔

قولہ ثم یتوضأ وضوءہ للصلوۃ یعنی استنجاء وغیرہ سے فارغ ہونے کے بعد آپ غسل کے شروع میں وضوء فرماتے نماز والی وضوء۔

## ابتداء غسل میں وضوء سے متعلق اختلافات

جاننا چاہئے کہ وضوء قبل الغسل میں تین مسئلے اختلافی ہیں اول اس کا حکم ثانی یہ کہ یہ وضوء کامل ہوگی یا اس میں غسل رجلین کو مؤخر کیا جائے گا ثالث یہ کہ اس وضوء کے اندر مسح راس بھی ہوگا یا نہیں۔

اختلاف اول جمہور علماء کے نزدیک یہ وضوء سنت ہے اور داؤد ظاہری کے نزدیک واجب ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت وجوب کی ہے جس کی تحقیق اس سے اگلے باب باب فی الوضوء بعد الغسل میں آئے گی۔

اختلاف ثانی اس سلسلہ میں روایات بھی مختلف ہیں اور علماء کے اقوال بھی، حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے تکمیلِ وضوء سمجھ میں آرہا ہے اور حضرت میمونہؓ کی روایت جو اس سے آگے آرہی ہے اس میں تاخیر غسل رجلین مذکور ہے، امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں حضرت عائشہؓ کی روایات جو صحیحین میں ہیں ان کے ظاہر سے تکمیل وضوء مستفاد ہوتی ہے اور اکثر روایاتِ میمونہ سے تاخیر غسل قدمین معلوم ہوتی ہے نیز وہ لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا قولِ اصح واشہر اولویتِ تکمیلِ وضوء ہے اسی طرح علامہ زرقانی مالکیؒ فرماتے ہیں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب تکمیلِ وضوء ہے یعنی عدم تاخیر غسل قدمین اور حنابلہ کے یہاں اس میں دونوں روایتیں ہیں۔ کما فی المغنی، اور حنفیہ کے اس مسئلہ میں تین قول ہیں، ۱ قول مختار عند الاکثر جو متونِ احناف میں مذکور ہے وہ اولویتِ تاخیر مطلقاً ہے، ۲ عدم تاخیر مطلقاً ۳ اگر غسل کی جگہ مستنقع الماء ہے تب تو تاخیر ہے ورنہ تقدیم۔

اختلافِ ثالث، اس وضوء میں مسح رأس ہے یا نہیں؛ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں ہے البتہ حسن بن زیاد کی امام صاحب سے ایک روایت یہ ہے کہ اس وضوء میں مسح رأس نہیں ہے امام نسائیؒ نے اس مسئلہ پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے باب ترك مسح الرأس فی الوضوء من الجنابة اور اس باب میں انھوں نے حضرت عائشہؓ اور عبداللہ بن عمر کی وہ روایت ذکر فرمائی ہے جس میں ہے ——— حتی اذا بلغ رأسہ لم یمسح وافرغ علیہ الماء لیکن چونکہ کثرت سے روایات میں یتوضأ وضوءہ للصلوٰۃ وارد ہے اس لئے جمہور علماء نے اسی کو اختیار کیا، اور نسائی کی اس روایت کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں ممکن ہے بیانِ جواز کے لئے گاہے آپ نے ایسا بھی کیا ہو (کذا قال السندی فی الحاشیہ)

قولہ فیخلل شعرہ علامہ زرقانیؒ لکھتے ہیں کہ غسل میں تخلیلِ شعرِ رأس بالاتفاق غیر واجب ہے اِلّا یہ کہ سر کے بال کسی شئ کے ساتھ ملبّد ہوں یعنی کوئی چکنی چیز لگ رہی ہو جس سے بغیر تخلیل کے پانی خلال شعر میں نہ پہنچ سکے البتہ تخلیل لحیہ فی الغسل مختلف فیہ ہے جس کا بیان ابواب الوضوء میں گذر چکا۔

قولہ ثم اصاب البشرۃ یہ لفظ بفتحتین ہے اس کے معنی ظاہر جلد انسان کے ہیں صاحب عون المعبود کو یہاں پر وہم ہوا انھوں نے اس کو بکسر الموحدہ وسکون الشین ضبط کیا ہے یہ صحیح نہیں بشر بالکسر کے معنی ملاقۃ الوجہ یعنی خندہ پیشانی کے ہیں اسی طرح آگے لفظ فضلۃ کو صاحب عون نے بضم الفاء ضبط کیا ہے یہ بھی صحیح نہیں یہ لفظ بفتح الفاء ہے، کما ضبطہ فی البذل، البتہ فضالہ بضم الفاء ہے۔

۵- حدثنا عمرو بن علی الباھلی، قولہ ثم غسل مرافغہ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل میں غسل کفین سے ابتداء فرماتے اس کے بعد غسلِ مرافغ فرماتے، دراصل اس سے مراد استنجاء بالماء ہے جیسا کہ روایات میں مشہور ہے یہ رُفغ کی جمع ہے، مرافغ کہتے ہیں مغابن ومُطاوِی بدن کو یعنی مواضعِ عرق ووسخ بدن کا وہ حصہ جہاں پسینہ اور میل جمع ہو جاتا ہے جیسے ابطین اور اصولِ فخذین اور یہاں اس سے مراد فرج اور اصول فخذین ہے ایک روایت میں ہے اذا التقی الرفغان وجب الغسل ای الفرجان والختانان۔

قولہ وافاض علیہ الماء اس روایت کے الفاظ میں یہاں کچھ گڑبڑ معلوم ہوتی ہے حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ بظاہر روایت کے الفاظ میں تقدیم وتاخیر ہے، بندہ کی رائے یہ ہے جس کو حضرت نے بھی احتمالاً بیان فرمایا ہے، علیہ کی ضمیر بتاویل مذکور مرافغ کی طرف راجع ہے اور یہاں تک استنجے کا بیان پورا ہوا۔ آگے فاذا انقاھما میں غسل یدین کا ذکر ہے حاصل یہ ہے کہ اولاً آپ نے غسل مرافغ یعنی استنجاء بالماء فرمایا اس کے بعد پھر غسل یدین کیا اور نہایت تنظیف کے لئے اپنے ہاتھوں کو دیوار یعنی مٹی سے رگڑا اس صورت میں عبارت میں تقدیم وتاخیر ماننے کی ضرورت نہیں۔

۷- حدثنا مسدد بن مسرھد۔ قولہ ثم تنحی ناحیۃ الخ یہ ہے حضرت میمونہؓ کی وہ روایت جس میں تاخیر غسل قدمین کی تصریح ہے۔

## تمسح بالمندیل کی بحث اور مذاہب ائمہ

قولہ فناولتہ المندیل فلم یاخذہ حضرت میمونہؓ نے بدن خشک کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو رومال پیش کیا مگر آپ نے اس کو قبول نہیں فرمایا، تمسح بالمندیل کے بارے میں امام ترمذیؒ نے مستقل باب قائم کیا ہے اور پھر اس کے ذیل میں دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں ایک حضرت عائشہؓ کی حدیث جس کے الفاظ ہیں کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرقۃ ینشف بہا بعد الوضوء، اور دوسری حضرت معاذؓ کی حدیث جس میں ہے رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأ مسح وجہہ بطرف ثوبہ، اور ایک روایت میں ہے جس کو علامہ جزری نے نہایہ میں ذکر کیا ہے کان لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نشافۃ ینشف بہا غسالۃ وجہہ اور امام ترمذیؒ نے ان دونوں حدیثوں کی تضعیف کی ہے اور یہ فرمایا ہے کہ اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث صحیح اور ثابت نہیں، بندہ کہتا ہے صحیحین میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک تنشیف ہی مروی ہے اور اسی طرح حضرت امام بخاریؒ نے بخاری شریف میں بجائے تمسح بالمندیل کے باب نفض الیدین من الغسل قائم کیا ہے یعنی اعضاء کو بجائے کپڑے سے خشک کرنے کے ویسے ہی جھٹک دینا، اور امام نسائیؒ نے ترک المندیل بعد الغسل، کا ترجمہ قائم کیا ہے۔

علماء کے مابین بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے چنانچہ علامہ کرمانیؒ نے امام نووی سے شافعیہ کے یہاں اس میں پانچ قول نقل کئے ہیں، ۱ اصح یہ ہے کہ ترک تنشیف اولیٰ ہے ۲ تنشیف مکروہ ہے ۳ مباح ہے ۴ مستحب ہے ۵ مکروہ فی الصیف دون الشتاء، اور باقی ائمہ ثلاث امام ابوحنیفہؒ وامام مالکؒ وامام احمدؒ کے یہاں تنشیف مباح ہے، ہمارے یہاں راجح قول یہی ہے جیسا کہ قاضی خان نے فرمایا، لیکن صاحب منیہ نے نشف کو مستحب لکھا ہے، معارف السنن میں صاحب بحر سے نقل کیا ہے کہ حنفیہ کے یہاں اس کا استحباب بجز صاحب منیہ کے کسی اور نے نقل نہیں کیا، میں کہتا ہوں حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حنفیہ کا مسلک استحباب تنشیف تحریر فرمایا ہے اور لکھا ہے اس میں گو احادیث ضعیف ہیں، لیکن فضائل میں عمل بالضعیف جائز ہے اور حضرت شیخ حاشیۂ کوکب میں لکھتے ہیں کہ صاحب درمختار نے تمسح بالمندیل کو آداب میں شمار کیا ہے اور ابن عابدین نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، حضرت گنگوہیؒ کی رائے کوکب میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تمسح بالمندیل فرمانا بیان جواز کے لئے تھا اور اسی طرح علامہ طحاویؒ نے امام محمد کی کتاب الآثار سے نقل کیا ہے کہ تمسح بالمندیل لاباس بہ کے قبیل سے ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں وہو قول ابی حنیفۃ علامہ سندھی حنفیؒ حاشیہ ابن ماجہ میں لکھتے ہیں والظاہر انہ مباح ان لم یُفض الی الکبر اور بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ بہرکیف تنشیف مبالغہ کے ساتھ نہ کرنا چاہئے یہ تو تحقیق ہے مذاہب ائمہ کی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ کے یہاں قول اصح میں ترک تنشیف اولیٰ ہے،

---

لہ تمسح بالمندیل کے سلسلہ میں مثبت پہلو میں صرف امام ترمذی اور امام ابن ماجہ نے باب قائم کیا ہے۔

اور مالکیہ وحنابلہ کے یہاں تنشیف مباح ہے اور حنفیہ کے یہاں راجح قول کی بنا پر مباح اور دوسرے قول میں مستحب ہے،
اس کے علاوہ بعض دوسرے علماء سے اس کی کراہت منقول ہے، چنانچہ امام ترمذی نے سعید بن المسیبؒ وامام زہری سے کراہت تنشیف نقل کیا ہے اور اس کی وجہ یہ نقل کی ہے الوضوء یوزن یعنی ماء وضوء کا قیامت کے روز دوسرے اعمال کے ساتھ وزن ہوگا لہٰذا اس کا ازالہ نہیں کرنا چاہئے اور ابن العربیؒ فرماتے ہیں اس مسئلہ میں علماء کے تین قول ہیں، ایک یہ کہ جائز ہے وضوء اور غسل دونوں میں، قول ثانی یہ کہ مکروہ ہے دونوں میں اس کو انھوں نے منسوب کیا ہے ابن عمرؓ اور ابن ابی لیلی کی طرف، قول ثالث یہ کہ مکروہ ہے وضوء میں مباح ہے غسل میں، اس کو ابن عباسؓ کی طرف منسوب کیا ہے، نیز ابن العربی فرماتے ہیں وہ جو بعض علماء سے امام ترمذی نے نقل کیا ہے الوضوء یوزن اس سے کراہت پر استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس کا وزن ہونا اس کے مسح سے مانع نہیں ہے میں کہتا ہوں اس لئے کہ اگر مسح نہ بھی کیا گیا تب بھی بہرحال کچھ وقفہ بعد بدن کی حرارت اور ہوا سے تو خشک ہونا ہی ہے اور بعض نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی کہ وضوء ایک عبادت ہے اور تری آثارِ عبادت میں سے ہے لہٰذا اس کا ازالہ اپنے اختیار سے مناسب نہیں ہے۔

قولہ وجعل ینفض الماء عن جسدہ یعنی بجائے کپڑے سے بدن خشک کرنے کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدن سے پانی کو ویسے ہی جھاڑنے اور جھٹکنے پر اکتفار فرمایا، صاحب منہل لکھتے جس روایت میں نفض کی ممانعت وارد ہے یعنی لا تنفضوا ایدیکم فی الوضوء فانہا مراوح الشیطان وہ ضعیف ہے۔

## وضوء کے بعد نفض الیدین کی بحث

جاننا چاہئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک ترک تنشیف جس کی بحث اوپر گذر چکی، دوسرے نفض الیدین، نفض الیدین کو کسی نے مستحب نہیں لکھا امام نوویؒ فرماتے ہیں ہمارا مشہور قول یہ ہے کہ ترک نفض مستحب اور اولیٰ ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے اور تیسرا یہ کہ یہ مباح ہے امام نووی نے اسی کو پسند کیا ہے اس لئے کہ یہ حدیث صحیح سے ثابت ہے، علامہ قسطلانیؒ نے ترجمۃ بخاری باب نفض الیدین کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ اس کا ترک اولیٰ ہے اس لئے کہ نفض میں تبری من العبادۃ کا شائبہ ہے اور حنفیہ میں سے صاحب درمختار نے عدم نفض الیدین کو مندوباتِ وضوء میں شمار کیا ہے یہ ساری بحث بالتفصیل الحل المفہم میں مذکور ہے، نیز اس میں حضرت گنگوہیؒ کی بعض تقاریر سے نقل کیا ہے کہ حدیث میں جو وضوء یا غسل کے بعد نفض یدین آتا ہے؟ اس سے مراد ہے ان جعل یمشی مسترسلاً یدیہ فیقطر الماء من یدیہ بنفسہ یعنی ہاتھوں کو ویسے ہی ڈھیلا چھوڑ دینا جس سے پانی خود بخود ٹپک جائے، نفض الیدین مراد نہیں ہے۔

قولہ فذکرت ذلک لابراہیم الخ ابوداؤد کی اس روایت سے یہ پتہ چلنا مشکل ہے کہ اس جملہ کا قائل کون ہے مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے قائل راوی حدیث اعمش ہیں جو یہاں سند میں مذکور ہیں، اعمش کہتے ہیں کہ سالم سے جو حدیث میں نے سنی تھی اس کا میں نے ابراہیم نخعیؒ سے ذکر کیا تو انھوں نے اس حدیث کو سننے کے بعد

فرمایا کانوا لایرون بالمندیل باسًا الخ یعنی یہ لوگ مطلق استعمال مندیل میں حرج نہیں سمجھتے تھے البتہ یہ مکروہ سمجھتے تھے کہ اسکو عادت بنایا جائے

قال ابوداؤد قال مسدد الخ اس جملہ کی شرح میں شراح نے دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ مسدد کہتے ہیں میں نے اپنے استاذ عبداللہ بن داؤد سے پوچھا کہ یہ جو اس روایت میں اعمش اور ابراہیم کے درمیان سوال وجواب واقع ہوا کیا یہ آپ کو اچھی طرح یاد ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ جہاں تک حفظ کا تعلق ہے اس میں تو یہ زیادتی نہیں ہے بلکہ صرف حضرت میمونہؓ کی روایت مجھ کو یاد ہے بغیر اس سوال وجواب کے لیکن میرے پاس جو کتاب ہے اس میں یہ زیادتی مذکور ہے، اور دوسرا احتمال اس کی شرح میں یہ ہے کہ اوپر روایت میں آیا تھا کانوا یکرھون العادۃ (بغیر لام جارہ کے) تو اس پر مسدد نے اپنے استاذ سے پوچھا کہ کیا آپ کی مراد یکرھون العادۃ سے یکرھون للعادۃ ہے تو اس پر انھوں نے کہا کہ مراد تو یہی ہے لیکن میری کتاب میں بغیر لام جارہ ہی کے ہے حضرت نے بذل میں احتمال ثانی پر اکتفار کیا ہے اور صاحب منہل نے دونوں احتمال لکھے ہیں

۸- حدثنا الحسین بن عیسی الخراسانی ــــ قولہ یفرغ بیدہ الیمنی علی الیسری سبع مرار حضرت ابن عباسؓ ابتدار غسل میں سات بار ہاتھ دھویا کرتے تھے اس میں دو احتمال ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ایسا شروع میں تھا پھر احادیث تثلیث سے یہ حکم منسوخ ہوگیا ہو سکتا ہے ابن عباسؓ اس کے نسخ کے قائل نہوں یا یہ کہا جائے کہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں شعبۃ بن دینار راوی ہے جو ضعیف ہے۔

۹- حدثنا قتیبۃ بن سعید ــــ قولہ کانت الصلوۃ خمسین الخ یعنی شروع میں نمازیں پچاس اور غسل جنابت سات بار اور ثوب نجس کو سات بار دھونا واجب تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے تخفیف کا سوال کرتے رہے یہاں تک کہ نمازیں پچاس کی پانچ اور غسل جنابت ایک بار اور پیشاب سے ناپاک کپڑے کو ایک بار دھونا رہ گیا، نماز میں تخفیف کا واقعہ تو مشہور ہے کہ لیلۃ الاسرار میں پیش آیا اس کے علاوہ اور دو چیزیں جو اس حدیث میں مذکور ہیں اس میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے ان کا نسخ بھی اسی شب میں ہوا ہو یا اور کسی وقت۔

## ثوبِ نجس کی تطہیر میں مذاہب ائمہ

اس حدیث میں ثوب نجس کی تطہیر کا جو مسئلہ مذکور ہے وہ مختلف فیہ ہے امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے یہاں اس حدیث کے مطابق صرف ایک بار دھونا کافی ہے، اور امام احمد کی اس میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ سات بار دھونا ضروری ہے دوسری یہ کہ ایک بار کافی ہے، مغنی میں ان کا مذہب مثل شافعیہ کے لکھا ہے اور ابن العربیؒ فرماتے ہیں امام احمد کے نزدیک تمام نجاسات کا سات بار دھونا ضروری ہے اور حنفیہ کے یہاں تین بار دھونا ضروری ہے اس لئے کہ حدیث میں ولوغ کلب کے سلسلہ میں ایک روایت میں تطہیر اناء ثلثًا وارد ہوا ہے، نیز استیقاظ من النوم میں تین بار غسل یدین کا حکم حدیث میں وارد ہے جبکہ وہاں صرف احتمالِ نجاست ہے، ظاہر ہے کہ تحقق نجاست کی شکل میں یہ حکم بطریق اولیٰ ہوگا، اور

حدیث الباب مالکیہ اور شافعیہ کے موافق ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں ایوب بن جابر اور عبداللہ بن عصم دونوں ضعیف ہیں۔

جاننا چاہئے کہ ہمارے یہاں تقدیر بالثلاث لازم نہیں ہے بلکہ اصل اس میں مبتلیٰ بہ کی رائے کا اعتبار ہے جب اس کو طہارت کا ظن غالب ہوجائے تب کپڑا پاک ہوگا لیکن چونکہ عامۃً تین مرتبہ میں ظن غالب ہو ہی جاتا ہے اس لئے تین کی قید ہے، نیز یہ حکم نجاست غیر مرئیہ کا ہے اور نجاست مرئیہ میں طہارت کا مدار عین نجاست کے زوال پر ہے جب تک اس کا ازالہ نہ ہوگا طہارت حاصل نہ ہوگی۔

۱۰- حدثنا نصر بن علی — قولہ ان تحت کل شعرۃ جنابۃ الخ خطابیؒ کہتے ہیں بعض علماء نے اس سے استدلال کیا ہے کہ غسل جنابت میں استنشاق واجب ہے کیونکہ داخل انف میں بال ہوتے ہیں اور انقوا البشر جو آگے آرہا ہے اس سے ایجاب مضمضہ پر استدلال کیا ہے کیونکہ داخل فم پر بشَر صادق آتا ہے مگر خطابیؒ نے اس کو یہ کہہ کر رد کردیا ہے کہ بشرہ کا اطلاق ماظہر من البدن پر ہوتا ہے اور داخلِ فم کو اُدَمَۃ سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے وجوب مضمضہ پر بھی استدلال صحیح ہے اس لئے کہ داخلِ فم ظاہر بدن سے ہے یہی وجہ ہے کہ منہ کے اندر کھانے پینے کی کوئی چیز لینا روزہ میں مفر نہیں، میں کہتا ہوں خطابیؒ نے جو یہ بات کہی کہ داخلِ فم کو اُدَمَۃ کہتے ہیں اس پر حضرت نے بذل میں اور صاحب منہل نے بھی اہل لغت کے کلام کو لے کر اس پر تعقب کیا ہے لیکن یہ بھی یاد رہے کہ یہ حدیث ضعیف اور منکر ہے کما قال المصنفؒ اس لئے کہ اس کی سند میں حارث بن وجیہ ہیں (وَقیل وَجبہ) وہ ضعیف ہیں۔

۱۱- حدثنا موسی بن اسماعیل — قولہ قال علی فمن ثم عادیت رأسی الخ حضرت علیؓ کی اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جو شخص غسل جنابت میں ایک بال کے برابر جگہ بھی خشک چھوڑ دے گا تو اس کے ساتھ ایسا ایسا معاملہ کیا جائے گا یعنی عذاب دیا جائے گا، اس پر حضرت علیؓ فرماتے ہیں اسی خطرہ کی وجہ سے میں اپنے سر کے بالوں کے ساتھ عداوت اور دشمنی کا معاملہ رکھتا ہوں، چنانچہ راوی ان کا عمل نقل کرتا ہے وکان یَجُزُّ شعرہ رضی اللہ عنہ

## التفضیل بین حلق الرأس واتخاذ الشعر

علامہ طیبیؒ نے اس حدیث سے سنیتِ حلق رأس پر استدلال کیا ہے لیکن ملا علی قاریؒ اور شیخ ابن حجر مکیؒ نے اس کو رد کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور باقی خلفاء راشدین کی عادتِ شریفہ بال رکھنے کی تھی نہ کہ منڈانے کی، تو اس کو رخصت کہا جائیگا نہ کہ سنت، لہٰذا یہ تو سنت علوی ہوئی نہ کہ سنت نبوی، حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں ابن قدامہ حنبلی سے نقل کیا ہے کہ اتخاذِ شعر افضل ہے ازالۂ شعر سے اور حلقِ رأس امام احمد کی ایک روایت میں مکروہ ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلق کو خوارج کی علامت فرمایا ہے، حدیث میں ہے سیماھم التحلیق،

کیفیت غسل کا باب پورا ہوا جس میں مصنفؒ نے گیارہ حدیثیں بیان کی ہیں۔

## باب فی الوضوء بعد الغسل

بذل میں لکھا ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ غسل سے فارغ ہونے کے بعد وضوء کرنا مستحب نہیں اس پر حضرت شیخؒ تحریر فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ کا اس میں اختلاف ہے اس لئے کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو حدث اصغر و اکبر دونوں لاحق ہوں اس پر وضوء اور غسل دونوں واجب ہے اگر وضوء قبل الغسل نہ کی تو بعد الغسل کرے، دوسری روایت ان کی یہ ہے کہ اگر غسل ہی میں جنابت اور حدث دونوں سے طہارت کی نیت کرلے تو غسل کے ضمن میں وضوء بھی ادا ہو جائے گی اور اگر نہ مستقلاً وضوء کی اور نہ غسل میں طہارت عن الحدث کی نیت کی تو پھر ان کا مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ وضوء واجب ہے۔

## باب فی المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل

عورت کے بال اگر مضفور یعنی بٹے ہوئے ہوں تو کیا غسل کے وقت ان کو کھولنا ضروری ہے؟ ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک نقض ضفائر مطلقاً ضروری ہے، امام نوویؒ نے اپنا اور جمہور کا مسلک یہ لکھا ہے کہ اگر پانی بغیر نقض کے بالوں کے ظاہر و باطن سب میں پہنچ جاتا ہے تب تو نقض واجب نہیں ورنہ نقض ضفائر واجب ہے اور یہی مسلک مالکیہ کا ہے، صاحب منہل نے ان کے مسلک میں ذرا تفصیل لکھی ہے اور حنابلہ کے یہاں غسل حیض و نفاس میں نقض ضروری ہے اور غسلِ جنابت میں نہیں بشرطیکہ پانی اصولِ شعر تک پہنچ جائے (کما فی نیل المآرب والمنہل وغیرہما) اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ اور طاؤسؒ کا، ہمارے یہاں ظاہر الروایۃ یہی ہے کہ صرف اصولِ شعر کو تر کرنا کافی ہے، در مختار میں لکھا ہے اگر بال مضفور ہوں تو صرف اصولِ شعر کو تر کرنا کافی ہے اور اگر منقوض ہوں تو پھر پورے بالوں کو تر کرنا ضروری ہے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں یہ مسئلہ یہاں نہیں ذکر فرمایا ہے بلکہ اس سے پہلے باب میں ان تحت کل شعرۃ جنابۃ کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔

امام احمد کی دلیل حضرت انسؓ کی وہ حدیث مرفوع ہے جو دار قطنی اور بیہقی میں ہے جس میں غسل حیض اور جنابت میں اس فرق کی تصریح ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اس کی سند میں مسلم بن صبیح الیحمدی ہیں جو کہ ضعیف ہیں۔

جاننا چاہئے کہ حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں مرد و عورت کے درمیان فرق ہے، مرد کے لئے اگر ضفائر ہوں تو ان کو کھولنا اور اثنار شعر میں پانی پہنچانا ضروری ہے صرف اصولِ شعر کو تر کرنا کافی نہیں۔ بخلاف جمہور کے ان کے یہاں اس مسئلہ میں مرد و عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں (کذا نقل فی البذل عن الخطابی وہکذا فی ہامش الکوکب عن کتب الفروع) اس فرق کی دلیل اسی باب کی آخری حدیث ثوبان ہے جس کے لفظ ہیں اما الرجل فلینشر رأسہ فلیغسلہ۔

۱- حدثنا زهیر بن حرب ــ قولہ وقال زهیر انها قالت الخ اس حدیث کی سند میں مصنفؒ کے دو استاذ ہیں زہیر اور ابن السرح جن کا نام احمد بن عمرو بن السرح ہے ان دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ابن السرح کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال کرنے والی امرأة من المسلمین ہے اور زہیر کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال کرنے والی خود ام سلمہؓ ہیں اور جمع بین الروایتین یہ ہے ـــــــ جیسا کہ اس کے بعد آنے والی روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت ام سلمہؓ کی خدمت میں ایک عورت آئیں اور انھوں نے اپنا عرض حال کیا اس پر ام سلمہؓ نے حضور سے ان کے لئے مسئلہ دریافت کیا اس روایت سے معلوم ہوا سوال کرنے والی تو ام سلمہ ہی ہیں لیکن ان کا سوال اپنے لئے نہ تھا بلکہ اس امرأة کے لئے تھا لہٰذا جس روایت میں سوال کی نسبت ام سلمہ کی طرف کی گئی وہ حقیقت ہے جس میں امرأة کی طرف نسبت کی گئی وہ مجاز ہے لیکن بندہ کو اس میں یہ خلجان ہے کہ انی امرأة اشد ضفر رأسی کا مصداق کون ہے؟ چوٹی کو کسکر باندھنے والی کون ہیں؟ اگر امرأة من المسلمین ہے تو ام سلمہ کا بوقتِ سوال یہ کہنا انی امرأة اشد ضفر رأسی کہاں صحیح ہوگا اور اگر اس کا مصداق خود ام سلمہؓ ہیں تو پھر یہ کہنا کہاں صحیح ہوا کہ انھوں نے امرأة من المسلمین کے لئے سوال کیا، لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ سوال کرنے والی خود امرأة من المسلمین ہی ہیں، بعد میں سوچنے سے اس خلجان کا دفعیہ بھی ذہن میں آیا وہ یہ کہ اس کا مصداق تو امرأة من المسلمین ہی ہے لیکن سوال کرنے والی ام سلمہ ہیں اور ان کا یہ کلام بطریق حکایت عن الغیر کے ہے یعنی انھوں نے حضور سے اس طور پر سوال کیا کہ ایک عورت میرے پاس آئی جس نے اپنے بارے میں یہ کہا لیکن راوی نے روایت میں اجمال سے کام لیا۔

قولہ انی امرأة اشد ضفر رأسی ــ یہ لفظ یا تو بفتح الضاد وسکون الفاء ہے اس صورت میں یہ مصدر ہوگا اور یا بفتحتین ہے اس صورت میں یہ ضفیرہ کی جمع ہوگی یعنی میری عادت یہ ہے کہ اپنے سر کے بالوں کو کسکر باندھتی ہوں، کیا غسل جنابت کے وقت ان کو کھولوں؟ آپ نے ارشاد فرمایا تین لپ پانی ان پر بہا دینا کافی ہے اور اس سے اگلی روایت میں ہے واغمزی قرونك عند كل حفنة یعنی ہر مرتبہ بالوں کو نچوڑنا اور دبانا بھی ضروری ہے تاکہ پانی اندر تک پہنچ سکے۔

۲- حدثنا احمد بن عمرو بن السرح ــ قولہ عن اسامة عن المقبری الخ یہ پہلی حدیث ہی کا دوسرا طریق ہے پہلی سند میں مقبری سے روایت کرنے والے ایوب تھے اور یہاں پر اسامہ ہیں، مقبری سے مراد سعید بن ابی سعید ہیں پہلی سند میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں مقبری اور ام سلمہ کے درمیان عبداللہ بن رافع کا واسطہ تھا اور یہ روایت بلاواسطہ ہے مصنفؒ نے دونوں طریق ذکر کر دیئے ہیں کسی ایک کی ترجیح نہیں بیان کی، اور امام بیہقی نے واسطہ والی روایت کو ترجیح دی ہے، امام بیہقیؒ ایوب کے بارے میں فرماتے ہیں وقد حفظ فی اسناده مالم یحفظه اسامة بن زید۔

۳- حدثنا عثمان بن ابی شیبة ــ قولہ اخذت ثلث حفنات الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ہمارا معمول غسل جنابت میں یہ تھا کہ یکے بعد دیگرے تین لپ پانی اپنے سر پر بہاتیں اور پھر اس کے بعد ایک چلو پانی سر کی دائیں جانب اور ایک چلو پانی بائیں جانب ڈالتیں، لہٰذا کل مجموعہ ثلث حفنات اور غرفتین ہوا۔

۴ - حدثنا نصر بن علی — قولہ قالت کنا نغتسل وعلینا الضماد الخ ضماد بکسر الضاد اس کے مشہور معنی تو لیپ کرنے کے ہیں کسی چیز کو کسی چیز پر لگا دینا اور مَل دینا، اور یہاں اس سے گوند وغیرہ کا پانی مراد ہے جس کو عورتیں سر کے بالوں پر پھیر لیتی ہیں خصوصاً سفر میں کہیں جاتے وقت تاکہ بال پراگندہ اور منتشر نہوں۔

اس حدیث میں حضرت عائشہؓ فرما رہی ہیں کہ ہم غسل کرتی تھیں اور ہمارے سر کے بالوں پر ضماد اسی طرح باقی رہتا تھا حالانکہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتی تھیں، حالتِ احرام وحالتِ غیر احرام دونوں میں یعنی خواہ سفر حج ہو یا کوئی عام سفر، مصنفؒ نے اس حدیث سے عدم نقض ضفائر پر استدلال کیا اس لئے کہ ضماد بالوں پر اسی وقت باقی رہ سکتا ہے جب ان کو کھولا نجائے

**شرحِ حدیث** اس حدیث کی جو شرح ہم نے کی ہے یہ اس کے مطابق ہے جس کو حافظ ابن الاثیرؒ نے جامع الاصول میں بیان کیا ہے اور ترجمۃ الباب کے مناسب بھی یہی معنی ہیں لیکن حضرتؒ نے بذل میں اس حدیث کی شرح مجمع البحار سے دوسری نقل فرمائی ہے اور بذل والے معنی اس حدیث کے ہم معنی ہیں جو اس سے اگلے باب، باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمی، میں آرہی ہے۔

۵ - حدثنا محمد بن عوف قال قرأت فی اصل اسماعیل الخ اصلِ اسماعیل سے مراد وہ نوشتہ اور صحیفہ ہے جس میں اسماعیل کی اپنی مسموعات ومرویات لکھی ہوئی تھیں، محمد بن عوف کہہ رہے ہیں یہ حدیث جس کو میں اب بیان کر رہا ہوں وہ میں نے براہِ راست اسماعیل بن عیاش کی کتاب میں دیکھ کر پڑھی ہے اور اس حدیث کو مجھ سے ان کے بیٹے محمد بن اسماعیل نے بھی بیان کیا ہے، پہلی شکل وجادہ کی ہوئی اور دوسری تحدیث وسماع کی لیکن سماع براہِ راست اسماعیل سے نہیں بلکہ ان کے بیٹے محمد بن اسماعیل سے ہے یہ وہی حدیث ثوبان ہے جس میں یہ ہے کہ مرد کے لئے غسل جنابت میں نقض شعر ضروری ہے جس کا حوالہ ہمارے یہاں پہلے آچکا۔

## باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمی

خِطمی مشہور بکسر الخاء ہے اور فتح خاء کے ساتھ بھی آتا ہے، یہ ایک خوشبودار گھاس ہوتا ہے جو دواؤں میں بھی استعمال ہوتا ہے اس کا خاصہ یہ ہے کہ اس کو پانی میں بھگونے سے پانی میں لعاب پیدا ہو جاتا ہے پھر اس سے داڑھی اور سر کے بالوں کو دھوتے ہیں جس سے بال ملائم اور جلد صاف ہوتے ہیں، اس کے بیج بھی اسی کام میں آتے ہیں جو تخم خطمی کے نام سے مشہور ہیں، فقہاء نے بھی غسل میت میں خاص طور سے سر کے بال اور داڑھی کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کو ماء خطمی سے دھویا جائے اور باقی بدن کو بیری کے پانی سے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے یہاں ہندوستان میں لوگوں نے عملاً ماء خطمی کو میت کے ساتھ مخصوص کر رکھا ہے، حالانکہ اس میں میت کی خصوصیت نہیں، زندگی میں بھی اس

کا استعمال کرنا چاہیئے، چنانچہ کچھ عرصہ تک حضرت کے یہاں غسل میں اس کے استعمال کا معمول رہا جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سر کے بالوں کو خطمی سے دھوتے تھے، لہذا اس کا استعمال سنت ہوا۔

حدثنا محمد بن جعفر بن زیاد ــ قولہ یجتزئ بذالک، ولا یصب علیہ الماء الخ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل جنابت میں سر مبارک کو ماء خطمی سے دھونے پر اکتفار فرماتے تھے اور خالص پانی نہ بہاتے تھے۔

## ماء مخلوط بشئ طاہر سے وضوء اور غسل میں اختلاف

جاننا چاہیئے کہ جمہور کے نزدیک ماء مخلوط بشئ طاہر سے وضوء یا غسل جائز نہیں، حنفیہ کے یہاں جائز ہے۔

یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے اور ایسے ہی ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل فرمایا بماءٍ فیہ اثر العجین جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے اور امام نسائی نے اس پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے، اور اسی طرح غسل میت میں ماء سدر کا استعمال یہ سب چیزیں مسلک حنفیہ کی مؤید ہیں مگر غسل میت والی روایت کا حافظ نے شافعیہ کی طرف سے یہ جواب نقل کیا ہے کہ غسل میت تنظیف کے لئے ہے نہ کہ تطہیر کے لئے، حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ حافظ کا یہ کہنا کہ غسل میت تنظیف کے لئے ہے، یہ امام شافعیؒ وغیرہ کا قول ہے اور حنفیہ کے یہاں یہ غسل تطہیر کے لئے ہے اس لئے کہ حلول موت کی وجہ سے آدمی ناپاک ہوجاتا ہے جس طرح اور دوسرے حیوانات جن میں دم سائل ہے، موت سے ناپاک ہوجاتے ہیں، مگر آدمی کی خصوصیت یہ ہے اکراماً لہ کہ وہ غسل دینے سے پاک ہوجاتا ہے، حدیث الباب کا جواب یہ حضرات یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں ایک رجل مجہول ہے، اس کے علاوہ ابن رسلان نے اس حدیث کی ایک تاویل بھی کی ہے وہ یہ کہ ہوسکتا ہے مراد یہ ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سر پر خطمی رکھ کر پھر اوپر سے پانی بہاتے ہوں لیکن یہ خلاف ظاہر ہے اس لئے کہ ماء خطمی سے بالوں کو دھونے کا فائدہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب پہلے اس کو کچھ دیر پانی میں تر رکھا جائے تاکہ پانی میں لعاب پیدا ہو، دراصل اس کا لعاب ہی مطلوب ہوتا ہے۔

## باب فیما یفیض بین الرجل والمرأۃ من الماء

عن عائشۃ فیما یفیض بین الرجل والمرأۃ من الماء الخ حضرت عائشہ اس پانی کے بارے میں جو مرد اور عورت کے مابین اختلاط سے بہتا ہے فرماتی ہیں کہ اگر وہ کپڑے پر لگ جاتا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم چند بار اس پر پانی بہا کر اس کو دھوتے تھے، اس ماء کا مصداق اگر مذی ہے تب تو کپڑے کو دھونا بالاتفاق تطہیر کے لئے تھا اور اگر منی ہے تو پھر غسل ثوب حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں تطہیر کے لئے تھا اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں تنظیف کے لئے، کیونکہ منی ان کے یہاں طاہر ہے۔

# باب فی مؤاکلة الحائض ومجامعتها

یعنی حائضہ کے ساتھ کھانا پینا اور اس کے ساتھ رہن سہن، مجامعت سے مراد مساکنت فی البیوت ہے نہ کہ جماع

۱- حدثنا موسیٰ بن اسماعیل — قولہ ان الیھود کانت اذا حاضت منھم المرأة الخ یعنی یہود کا طرز عمل یہ تھا کہ عورت کے ساتھ حالتِ حیض کھانا پینا اٹھنا بیٹھنا سب بند کر دیتے تھے اس کی رہائش گاہ بھی الگ کر دیتے تھے صحابہ کرام نے اس سلسلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کیا اس پر آیت نازل ہوئی یسئلونک عن المحیض الخ

قولہ اصنعوا کل شیء الا النکاح یعنی حالت حیض میں عورت کے ساتھ صرف وطی سے اجتناب ضروری ہے اس کے علاوہ باقی انواعِ مباشرت جائز ہیں۔

## شرح حدیث میں شراح کی رائے کا اختلاف

قولہ افلا ننکحھن فی المحیض، اسید بن حضیر اور عباد ابن بشر حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! حائضہ کے بارے میں آپ نے جو حکم فرمایا ہے یہود اس سلسلہ میں چہ می گوئیاں کر رہے اور ناراض ہو رہے ہیں کہ ہر بات میں ہماری مخالفت کی جاتی ہے اگر آپ کی اجازت ہو تو ہم حالتِ حیض میں عورتوں کے ساتھ صحبت بھی کر لیا کریں تاکہ ان یہود بے بہبود کی پوری پوری مخالفت ہو جائے۔

جاننا چاہئے کہ مسلم شریف کی روایت میں بجائے افلا ننکحھن کے افلا نجامعھن وارد ہے اور اس کی شرح ملا علی قاری نے مرقاۃ میں اور شیخ عبدالحق نے لمعات میں مجامعت فی البیوت سے کی ہے اور مطلب یہ لکھا ہے کہ اگر آپ کی رائے ہو تو ہم عورتوں کے ساتھ حالت حیض میں مجامعت یعنی مساکنت (ان کے ساتھ رہن سہن) ترک کر دیں تاکہ فی الجملہ یہود سے موافقت ہو اور ان کے طعن وتشنیع سے بچ سکیں، حضرتؒ بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ ابوداؤد کی اس روایت سے معلوم ہوا کہ مسلم کی روایت میں مجامعت سے مجامعت فی البیوت مراد نہیں بلکہ نکاح یعنی وطی مراد ہے، اور صحابی کی مراد وہ ہے جو شروع میں ہم بیان کر چکے ہیں میں کہتا ہوں ترمذی شریف کی کتاب التفسیر میں بھی وہی لفظ ہیں جو یہاں ابوداؤد میں ہیں لیکن اس کے باوجود الکوکب الدری میں اس لفظ کے معنی میں دونوں احتمال لکھے ہیں گویا حضرت گنگوہیؒ کے نزدیک لفظ نکاح وطی کے معنی میں نص نہیں ہے جس طرح لفظ مجامعت عند الشراح معنیین کو محتمل ہے اسی طرح لفظ نکاح میں بھی دونوں معنی کا احتمال ہے لیکن ظاہر یہ ہے جیسا کہ حضرت سہارنپوریؒ نے تحریر فرمایا کہ فلا ننکحھن وطی کے معنی میں متعین ہے۔ بخلاف لفظ افلا نجامعھن کے وہ بیشک معنیین کو محتمل ہے، لیکن یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ ان صحابی کے اصل لفظ کیا تھے اس لئے کہ روایتیں دونوں صحاح کی ہیں اور واقعہ میں تعدد نہیں ہے۔ اب ظاہر ہے کہ

صحابی نے ان دونوں لفظوں میں سے کوئی سا ایک لفظ اپنے کلام میں اختیار کیا ہوگا اب وہ کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ فتمعر وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی اس سوال پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرۂ انور غصہ کی وجہ سے متغیر ہوگیا اس لئے کہ مخالفت یہود اگرچہ مطلوب ہے لیکن ایسی مخالفت جو حکم منصوص کے خلاف ہو کب جائز ہو سکتی ہے، ان دو صحابیوں کا سوال ظاہر ہے کہ اخلاص پر مبنی تھا لیکن خلافِ اصول تھا اس لئے آپ ناراض ہوئے مگر آپ کی ناراضی تنبیہًا اور صرف ایک وقتی تھی، اسی لئے آگے روایت میں آرہا ہے کہ ان دونوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدیۂ لبن میں شریک کرنے کے لئے بلایا جس سے حاضرین کو اطمینان ہوا کہ آپ ان سے ناراض نہیں ہیں۔

قولہ لم یجد علیہما یہ مَوْجِدَہ اور وجد سے ہے جس کے معنی غضب کے ہیں اور وَجَدَ یَجِدُ کا مصدر وجود بھی آتا ہے جسکے معنی پانے کے ہیں دونوں میں صرف مصدر کا فرق ہے۔

۲ - حدثنا مسدد - قولہ کنت اتعرق العظم وانا حائض حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں بسا اوقات ہڈی پر سے گوشت کو کھاتی جبکہ میں حائض ہوتی اور پھر اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطاء کرتی تو آپ خاص اس جگہ سے اس کو نوش فرماتے جس جگہ سے میں کھاتی، اس طرز میں جہاں کمالِ الفت بین الزوجین کی تعلیم ہے اسی طرح یہود کی مخالفت بھی مقصود ہے جیساکہ پہلے گذرچکا کہ وہ عورت سے زمانۂ حیض میں اظہارِ نفرت کرتے تھے۔

تعرّق کے معنی ہڈی پر سے گوشت کھانے کے ہیں اور بعض روایات میں آتا ہے کنت اتعرق العرق عَرْق اور عُراق اس عظم کو کہتے ہیں جس کا گوشت کھالیا گیا ہو، دوسرا قول یہ ہے کہ عرق وہ عظم ہے جس پر لحم باقی ہو اور جس سے لحم اتار لیا گیا ہو وہ عراق ہے۔

## (۵) باب فی الحائض تناول من المسجد

اگر یہ لفظ باب تفاعل سے ہے تو اصل میں تھا تتناول، تناول کے معنی لینے کے آتے ہیں اور اگر باب مفاعلت سے ہے تو پھر تُناوِل بضم التاء ہوگا جس کے معنی عطاء کرنے کے ہیں۔

قولہ ناولینی الخمرۃ من المسجد اس حدیث کی شرح میں دو قول ہیں ایک یہ کہ من المسجد حال واقع ہے رسول اللہ سے، اور معنی یہ ہیں کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا جبکہ آپ مسجد میں تھے مجھ کو بوریا دیدو، اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو ہوں گے داخل مسجد اور حصیر ہوگا خارج مسجد اور دوسرا احتمال یہ لکھا ہے کہ من المسجد حال واقع ہے الخمرۃ سے یعنی آپ نے فرمایا کہ خمرہ جو مسجد میں ہے وہ اٹھا کر مجھ کو دیدو، اس صورت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے خارج مسجد اور حصیر مسجد میں، صاحب مجمع البحار لکھتے ہیں کہ من المسجد یا تو متعلق ہے ناولینی

سے یا قال سے، پہلی صورت میں ترجمہ ہوگا یہ بوریا مسجد سے اٹھا کر مجھے دیدو، اور دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا کہ آپ نے مسجد سے فرمایا کہ یہ بوریا مجھے اٹھادو، اور بہرکیف دونوں ہی صورتوں میں حائض کا مسجد میں ہاتھ داخل کرنا پایا جائے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ حائض مسجد میں ہاتھ بڑھا کر کوئی چیز دوسرے سے لے دے سکتی ہے کیونکہ ممانعت دخول سے ہے نہ کہ ادخال ید سے اور ادخال ید کو عرف میں دخول نہیں سمجھا جاتا ہے، مسئلہ اتفاقی ہے کوئی اختلاف نہیں، اور یہ بھی ضروری نہیں کہ مسئلہ میں اگر اختلاف ہو تب ہی اس کو بیان کیا جائے، مختلف فیہ اور متفق علیہ سب ہی طرح کے مسائل بیان کئے جاتے ہیں۔

## لفظ حدیث کی تحقیق اور اس میں شراح کا اختلاف

قولہ ان حیضتک لیست فی یدک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طلب حصیر پر حضرت عائشہؓ نے عرض کیا کہ میں تو حالتِ حیض میں ہوں (مسجد میں ہاتھ کیسے داخل کر سکتی ہوں) اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ دم حیض تمہارے ہاتھ پر نہیں لگ رہا ہے۔

یہاں پر شراح کا اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ لفظ حیضہ بکسر الحاء ہے یا بفتح الحاء، خطابی کی رائے یہ ہے کہ یہ بکسر الحاء ہے اس کے معنی ہیں وہ حالت جو حائضہ کو حیض کی وجہ سے عارض ہوتی ہے، جیسے جنابت جو آدمی کو خروج منی سے عارض ہوتی ہے، اور حَیضہ بفتح الحاء کے معنی دم حیض کے ہیں، خطابی نے ان محدثین پر رد کیا ہے جو اس کو بالفتح پڑھتے ہیں اس کے بالمقابل قاضی عیاضؒ نے خطابی کا رد کیا ہے اور کہا ہے کہ درست وہی ہے جو محدثین کہتے ہیں یعنی بالفتح اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ دم حیض جس سے مسجد کو بچانا ضروری ہے وہ ہاتھ پر کہاں ہے، امام نوویؒ نے قاضی عیاضؒ کی رائے کو ترجیح دی ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ خطابی جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کی بھی ایک معقول وجہ ہے اور ہمارے حضرت نے بذل میں خطابی ہی کی رائے کو ترجیح دی ہے اس لئے کہ یہ بات تو حضرت عائشہؓ بھی جانتی تھیں کہ دم حیض ہاتھ کو نہیں لگ رہا ہے وہ ادخال ید فی المسجد سے اس لئے رکیں کہ خروج حیض کی وجہ سے عورت کو جو حالت عارض ہوتی ہے اس کا حلول ہاتھ میں بھی ہے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ حیض کی وجہ سے عورت کو جو حالت عارض ہوتی ہے اس کا تعلق مجموع بدن سے ہے الگ الگ اعضاء سے نہیں، چنانچہ صرف ہاتھ کو حائض نہیں کہا جاتا، علی ہذا القیاس جنبی شخص کے ید یا کسی اور عضو کو جنبی نہیں کہا جائے گا بلکہ اس کا اطلاق مجموعِ جسم پر ہوگا۔

## باب فی الحائض لا تقضی الصلوٰۃ (ج)

مسئلہ اہلسنت کے درمیان اجماعی ہے کہ زمانۂ حیض کی نمازوں کی قضاء واجب نہیں بخلاف صوم کے کہ اس کی قضاء واجب ہے

خوارج کا اس میں اختلاف ہے وہ وجوب قضاء صلوٰۃ کے قائل ہیں، صحابہ میں سے حضرت سمرۃ بن جندبؓ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ شروع میں نماز کی قضاء کے قائل تھے اس پر حضرت ام سلمہؓ نے ان پر نکیر فرمائی تب وہ رک گئے، جیساکہ ابوداؤد میں آگے باب فی وقت النفساء میں یہ روایۃ آرہی ہے اور دونوں میں فرق کی وجہ مشہور ہے کہ اگر نمازوں کی قضاء واجب ہوتو فرض مکرر اور دوگنا ہوجائے گا جس میں حرج ہے اور حرج شریعت میں مدفوع ہے، اور قضاء صوم میں یہ بات لازم نہیں آتی۔

۱۔ حدثنا موسی بن اسماعیل ــــ فقالت احرورية انت حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا کہ زمانہ حیض کی نمازوں کی قضاء ہے؟ تو اس پر انھوں نے یہ فرمایا۔

**لفظ حروریہ اور اس نسبت کی تشریح** حروریۃ نسبت ہے حروراء کی طرف جو کوفہ کے قریب ایک قریہ ہے حضرت علیؓ کے خلاف وہاں خوارج کا اجتماع ہوا تھا اس لئے خوارج کو اس قریہ کی طرف منسوب کرکے حروری کہا جاتا ہے۔

خوارج کی حضرت علیؓ کے ساتھ بغاوت کا قصہ کتب حدیث و تاریخ میں مشہور ہے، پہلے وہ حضرت علیؓ کے ساتھ تھے جنگ صفین کے موقعہ پر مسئلہ تحکیم میں حضرت علیؓ سے ناراض ہوکر علیحدہ ہوگئے تھے، اور مقابلہ کے لئے ہتھیار لے کر تیار ہوئے یہ آٹھ ہزار کا لشکر تھا اس لشکر کا امیر عبداللہ بن الکوی تھا، حضرت علیؓ نے عبداللہ بن عباسؓ کو ان لوگوں کے پاس سمجھانے اور مناظرہ کے لئے بھیجا، عبداللہ بن عباسؓ سے ان کا مناظرہ ہوا اور اس لشکر میں سے دو ہزار نے رجوع کرلیا چھ ہزار باقی رہ گئے، حضرت علیؓ نے مقام نہروان میں ان کا مقابلہ کیا، جنگ نہروان اسی کا نام ہے جس میں حضرت علیؓ کو شاندار فتح ہوئی، اس جنگ اور فتح سے متعلق روایت ابوداؤد شریف میں ابواب شرح السنہ میں موجود ہے۔

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اس سوال کرنے والی کو اس کے سوال پر دفعۃً فرقہ خوارج کی طرف کیسے منسوب کردیا جو کہ یقیناً ایک بددین فرقہ ہے، جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کو بظاہر یہ شبہ ہوا کہ سائلہ کو اس حکم شرعی کے ثبوت میں تردد ہے جیساکہ مسلم کی روایت کے الفاظ سے مستفاد ہوتا ہے، مسلم کی روایت میں اس طرح ہے کہ عورت نے کہا۔ ما بال الحائض تقضی الصوم ولا تقضی الصلوٰۃ اس بناء پر حضرت عائشہ نے جواب میں یہ طرز اختیار فرمایا، اور ایک جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ کہنا بطور ظرافت اور خوش طبعی کے تھا حقیقت کلام مراد نہیں۔

## باب فی اتیان الحائض

یعنی حالت حیض میں وطی کرنا، یہاں پر دو مسئلے ہیں ایک وطی فی حالۃ الحیض کا حکم، ثانی حدیث میں جو کفارہ مذکور ہے اس کی شرعی حیثیت، سو جاننا چاہئے کہ وطی فی حالۃ الحیض بالاجماع حرام ہے، نص قطعی سے اس کی حرمت ثابت ہے، البتہ اس

میں اختلاف ہورہا ہے کہ اس کے مستحل کی تکفیر کیجائیگی یا نہیں، قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی تکفیر کیجائے اور بہت سے علماء کے رائے بھی یہی ہے لیکن درمختار میں لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، کیونکہ وطی فی حالۃ الحیض قبیح لعینہ نہیں بلکہ لغیرہ ہے۔

دوسرے مسئلے کا جواب یہ ہے کہ جو کفارہ حدیث میں مذکور ہے وہ جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک بطریق استحباب ہے اور ایسے شخص پر اصل واجب توبہ واستغفار ہے، البتہ امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قولِ قدیم یہ ہے کہ اس میں کفارہ واجب ہے اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ، اسحق بن راہویہ اور سعید بن جبیر کا، پھر جو لوگ وجوب تکفیر کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے کہ کفارہ میں کیا واجب ہے؟ حسن بصری اور سعید بن جُبیر کے نزدیک عتق رقبہ ہے اور باقی کے نزدیک دینار یا نصف دینار۔

نیز جاننا چاہیئے کہ حدیث میں جو لفظ اَوْ وارد ہے کہ دینار دے یا نصف دینار یہ امام احمدؒ کے نزدیک تخییر کے لیے ہے (کما فی الروض المربع) اور امام شافعی کے نزدیک تنویع کے لئے ہے کما قال ابن رسلان یعنی اگر ابتدار زمان حیض میں وطی کی تب تو ایک دینار کا تصدق کیا جائے اور اگر اخیر زمان حیض میں وطی کی تو نصف دینار، اسی طرح ترمذی میں ابن عباس سے مروی ہے کہ اگر دم احمر ہے تو ایک دینار اور اگر اصفر ہے تو نصف دینار، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ حیض ابتدار مدت میں احمر اور آخر مدت میں اصفر ہوجاتا ہے، اور بظاہر اول وآخر کے حکم میں فرق اس لئے ہے کہ پہلی صورت میں جرم شدید ہے اور دوسری صورت میں صحبت کو کسی قدر فصل ہوجانے کی وجہ سے فی الجملہ اس کو معذور سمجھا گیا ہے۔ اسلئے کفارہ میں تخفیف کردی گئی۔

۱- حدثنا مسدد ــ قولہ قال ابوداؤد وھکذا الروایۃ الصحیحۃ اس روایت کو صحیح اس دوسری روایت کے مقابلے میں فرمارہے ہیں جو اس سے آگے آرہی ہے جس میں صرف نصف دینار مذکور ہے اور اس سے بھی آگے تیسری روایت میں بخُمُسَی دینار آرہا ہے۔

۲- حدثنا محمد بن الصباح البزار ــ قولہ وھذا معضل باب کی اس آخری حدیث کے بارے میں مصنفؒ معضل ہونے کا حکم لگا رہے ہیں، معضل وہ حدیث ہے جس کی سند سے دو راوی مسلسل ساقط ہوں، یہاں پر جو دوراوی ساقط ہیں وہ عبدالحمید کے بعد کے ہیں، وہ دو راوی کون ہیں؟ مصنفؒ نے اس سے تعرض نہیں کیا، البتہ بیہقی کی روایت جو آگے آرہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک حضرت عمرؓ ہیں، لیکن جاننا چاہیئے کہ ابوداؤد کی اس روایت کو امام بیہقیؒ نے ابن داسہ کے نسخہ سے نقل فرمایا ہے، جس کی سند اس طرح ہے عن عبدالحمید بن عبدالرحمن اظنہ عن عمر، اور امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے عبدالحمید اور عمر کے درمیان انقطاع ہے۔ لہذا یہ روایت نسخہ ابن داسہ کے اعتبار سے صرف منقطع ہے ہمارا نسخہ جو ابو علی لؤلؤی کی طرف منسوب ہے اس کے لحاظ سے معضل ہے

نیز بیہقی کی روایت سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہاں متن میں امرہ ان یتصدق میں ضمیر کا مرجع عمرؓ ہیں، آپ نے

حضرت عمرؓ کو بجائے دینار یا نصف دینار کے دو خمس دینار تصدق کا جو حکم فرمایا اس کی وجہ بظاہر یہ ہے جیسا کہ بیہقی میں اس عورت کے بارے میں ہے انہا کانت تکرہ الرجل کہ یہ عورت مرد کی خواہش نہ رکھتی تھی اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ نے اس سے وطی اس حالت میں یہ سمجھ کر کی کہ یہ ویسے ہی بہانہ کر رہی ہے، قصداً نہیں کی تھی اس لئے کفارہ میں تخفیف کی گئی۔

## (٤) باب فی الرجل یصیب منہا مادون الجماع

**مباشرتِ حائض کے انواع اور ان کے بارے میں ائمہ کا اختلاف**

جاننا چاہئے کہ مباشرتِ حائض کی تین قسمیں ہیں ایک بالاجماع حرام، اور ایک بالاجماع جائز اور ایک مختلف فیہ، مباشرت فی الفرج بالاجماع حرام ہے، اور مباشرت فیما فوق السرہ وتحت الرکبۃ باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے البتہ ابن عباسؓ اور عبیدۂ سلمانی کے نزدیک یہ بھی ناجائز ہے اور مباشرت بین السرہ والرکبۃ سوی القبل والدبر مختلف فیہ ہے[1] ائمہ ثلاث اور امام ابویوسف کے نزدیک ناجائز اور امام احمد ومحمد کے نزدیک جائز۔

قسم ثالث جو مختلف فیہ ہے اس کے بارے میں امام نووی نے لکھا ہے کہ قولِ اصح واشہر جمہور شافعیہ کے یہاں تو یہی ہے کہ یہ حرام ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ حرام نہیں بلکہ مکروہ تنزیہی ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر مباشر کو اپنے نفس پر اعتماد ہے تب تو جائز ہے ورنہ نہیں، امام نوویؒ نے قولِ جواز ہی کو قولِ مختار اور من حیث الدلیل اقوی لکھا ہے اسی طرح ہمارے علماء میں سے علامہ عینیؒ نے بھی اس کو اقوی لکھا ہے۔ مجوزین یعنی امام احمدؒ وامام محمدؒ کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث مرفوع اصنعوا کل شیٔ الا النکاح ہے جو صحیح مسلم اور سننِ ابوداؤد وغیرہ کی روایت ہے۔ مانعین کی دلیل احادیث الباب ہیں، چنانچہ حدیث اول جو حضرت میمونہؓ سے مروی ہے اس میں ہے کان یباشر المرأۃ من نسائہ وھی حائض اذا کان علیہا ازار، اور حدیث ثانی جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اس میں ہے یامر احدنا اذا کانت حائضاً ان تتزر ثم یضاجعہا اور مجوزین، اِن اتزار کی روایات کو استحباب اور تورع پر محمول کرتے ہیں۔

تنبیہ[2]:- جاننا چاہئے کہ حافظ نے فتح الباری میں امام طحاویؒ کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ انھوں نے امام محمد کے قول کو

---

[1] حضرت شیخ اس اختلاف کو اس طرح بیان فرمایا کرتے تھے کہ اس مسئلہ میں بڈھے ایک طرف اور جوان ایک طرف ہیں، بڈھوں کے نزدیک ناجائز اور جوانوں کے نزدیک جائز، امام محمدؒ چونکہ امام ابویوسف سے چھوٹے تھے اور حضرت امام احمد ائمہ اربعہ میں زماناً سب سے مؤخر ہیں، غالباً اس وجہ سے ان دو کو جوان فرمایا۔

ترجیح دی ہے، حضرت شیخ حاشیۂ اوجز میں لکھتے ہیں کہ حافظ کے علاوہ ابن رسلان اور صاحب تعلیق الممجد نے بھی امام طحاویؒ سے اسی قول کی ترجیح نقل کی ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں، امام طحاویؒ نے معانی الآثار میں اپنے شروع کلام میں اسی کو ترجیح دی تھی مگر پھر آگے چل کر اس سے رجوع کرتے ہوئے امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دی ہے، ان حضرات کو طحاوی کے شروع کلام سے وہم ہوا اور انھوں نے آخر کلام کو نہیں دیکھا۔

## لفظ حدیث پر قاعدۂ صرفیہ کی مخالفت کا اشکال اور اس کا جواب

۲- حدثنا مسلم بن ابراهیم — قوله یامر احدنا اذا کانت حائضًا ان تتزر لفظ تتزر کے سلسلہ میں شروح حدیث میں بڑا تفصیلی کلام کیا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے اس لفظ پر قواعد صرفیہ کے لحاظ سے اشکال ہے، قاعدہ کے اعتبار سے ان تأتزر ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ اس کا مصدر ائتزار ہے اور فاء افتعال کو تاء سے بدل کر تاء میں ادغام کرنا قاعدہ کے خلاف ہے اور اتخاذ میں گو ایسا ہی ہوا ہے لیکن اہل صرف نے اس کو شاذ کہا ہے روایات حدیثیہ میں کہیں تو قاعدہ کے مطابق آتا ہے اور کہیں ادغام کے ساتھ خلاف قیاس وارد ہے اب بہت سے شراح نے جن میں ابن ہشام، زمخشری اور صاحب قاموس وغیرہ ہیں اس کو خطا اور تحریف کہا ہے، البتہ ابن مالک نے یہ کہا کہ اس کا مدار سماع پر ہے باب افتعال کے بعض مصادر میں یہ تغیر ہوا ہے اس کی نظائر موجود ہیں جیسے اتّکل اور اتّمن کما فی قراءۃ فلیؤد الذی اتّمن لہذا یہ لفظ بھی اسی قبیل سے ہو سکتا ہے، اور اگر اس کو خطا ہی قرار دیا جائے تو اس صورت میں ہو سکتا ہے جب یہ مانا جائے کہ یہ رواۃ کا تصرف ہے، حضرت عائشہؓ کا لفظ نہیں لیکن اگر حضرت عائشہؓ سے ثابت ہو جائے تو پھر کلام عائشہؓ بذات خود حجت ہے، لانہا من فصحاء العرب، علامہ کرمانیؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ کلام عائشہ حجت ہے، اور حافظ فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے جواز ادغام کو کوفیین کا مذہب لکھا ہے اس صورت میں تو پھر کوئی اشکال ہی نہیں، ہمارے استاذ محترم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ جو بڑے ادیب تھے فرماتے تھے کہ اہل لسان قواعد صرف ونحو کے پابند نہیں بلکہ خود یہ قواعد فصحائے عرب کے کلام اور استعمالات سے ماخوذ ہیں۔

## ظاہر لفظ حدیث پر ایک اشکال اور اس کی توجیہ

۳- حدثنا مسدد — قوله نبیت فی الشعار الواحد وانا حائض فان اصابه منی شیٔ غسل مکانه ولم یعده ثم صلی فیہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ایک ہی کپڑے میں رات گذارتے تھے جبکہ میں حائض ہوتی تھی، پھر اگر آپ کو مجھ سے کچھ لگ جاتا یعنی دم حیض تو آپ صرف اسی جگہ کو دھوتے جہاں نجاست لگی ہوتی اس سے آگے تجاوز نہ فرماتے۔ آگے روایت میں ہے ثم صلی فیہ اس لفظ کا ماقبل سے کچھ ربط معلوم نہیں ہوتا اس لئے کہ ماقبل میں بظاہر بدن کا ذکر ہے کہ اگر اس کو کچھ لگ جاتا تو دھو لیتے، بدن میں نماز پڑھنے کا کیا مطلب؟ اور اس سے اگلا جو جملہ آرہا ہے وہاں پر بھی یہ لفظ ہے لیکن وہاں درست ہے اس لئے کہ اس میں ثوب کا ذکر ہے کہ اگر آپ کے کپڑے کو کچھ لگ جاتا تو اس کو

دھوکر اس میں نماز پڑھ لیتے اسی لئے حضرتؒ بذل میں لکھتے ہیں کہ بظاہر یہ لفظ یہاں پر غلط ہے جس کے دو قرینے ہیں ایک یہ کہ ماقبل سے معنوی ربط نہیں، دوسرے یہ کہ امام بیہقی نے بھی اس روایت کو ابن داسہ کے نسخہ سے نقل کیا ہے وہاں پر یہ لفظ ثم صلی فیہ مذکور نہیں میں کہتا ہوں اسی طرح یہ روایت آگے ابوداود کی کتاب النکاح میں آرہی ہے وہاں بھی یہ لفظ نہیں ہے

ہمارے استاذ محترم حضرت مولانا اسعد اللہؒ نے اپنی بذل کے حاشیہ میں اس کی ایک توجیہ فرمائی ہے وہ یہ کہ حدیث کے دونوں جملوں کا تعلق کپڑے ہی سے قرار دیا جائے بدن سے نہیں اور تکرار سے بچنے کے لئے یہ کہا جائے کہ جملۂ اولی میں شعار مذکور ہے اور جملۂ ثانیہ میں ثوب، اور ثوب سے مراد غیر شعار ہے، نیز ایک اور توجیہ بھی ہو سکتی ہے وہ یہ کہ مراد دونوں جگہ ایک ہی کپڑا ہو لیکن مقصود یہ ہے کہ ایک مرتبہ کپڑے کو دھوکر اس میں نماز پڑھ لیتے اس کے بعد پھر دوبارہ اگر اس پر کوئی چیز لگجاتی تو پھر اس کو اسی طرح دھوکر اس میں نماز پڑھ لیتے جیسا کہ یہی مضمون نسائی کی ایک روایت میں بھی ہے جس کو حضرت نے بذل میں نقل فرمایا ہے، لہٰذا یہ تکرار تعدد واقعہ پر محمول ہے غرضیکہ ان توجیہات کی صورت میں ثم صلی فیہ دونوں جگہ درست ہو جائیگا

قولہ ولم یَعْدُہٗ یہ لم یَدَعْ کے وزن پر ہے عدا یعدو سے ماخوذ ہے جس کے معنی تجاوز کرنے کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ صرف اسی جگہ کو دھوتے جہاں کچھ لگا ہو اس سے تجاوز نہ کرتے یعنی باقی کو نہ دھوتے۔

۴- حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قولہ انہا سألت الخ مضمون حدیث یہ ہے عمارۃ بن غراب کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میری پھوپھی نے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا کہ کبھی ایسا ہوتا ہے ہم میں سے کسی کو حیض آتا ہے اور حال یہ ہے کہ اس کے اور اس کے شوہر کے لئے ایک ہی بستر ہوتا ہے تو کیا حالت حیض میں ایک جگہ لیٹ سکتے ہیں، یعنی مضاجعۃ مع الحائض کا سوال کیا تو اس پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں تجھ کو ایک مرتبہ کا واقعہ سناؤں وہ یہ کہ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں داخل ہوئے اور مصلی یعنی نماز پڑھنے کی جو جگہ تھی اس پر تشریف لے گئے، اور نماز میں مشغول ہو گئے، ادھر میں اپنے بستر پر لیٹی ہوئی تھی جب تک حضور نماز سے فارغ ہو کر بستر پر تشریف لائے میں سوچکی تھی، آپ کو اس وقت سردی نے ستایا تھا اس لئے آپ نے مجھ سے فرمایا کہ مجھ سے قریب ہو جاؤ میں نے عرض کیا کہ میں حائض ہوں اس پر آپ نے (میرے شک اور تردد کو زائل کرنے کے لئے) یہ فرمایا کہ اپنی فخذین سے کپڑا بھی ہٹالو، چنانچہ میں نے ہٹالیا اور آپ اپنا رخسار مبارک اور سینہ میری فخذ پر رکھا اور میں بھی آپ پر کو اچھی طرح جھک گئی، یہاں تک کہ آپ کو گرماہٹ مل گئی اور آپ سو گئے۔

اس حدیث سے مباشرتِ حائض کی یہ نوع یعنی مضاجعت ثابت ہو رہی ہے جس کے لئے مصنفؒ نے ترجمہ منعقد کیا ہے، گو فی نفسہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اسکی سند میں عبد الرحمن بن زیاد بن انعم الافریقی ہیں جن کی جرح و تعدیل مختلف فیہ ہے اور اسی طرح عمارہ وام عمارہ دونوں مجہول ہیں لیکن مضاجعۃ مع الحائض احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، بلکہ علماء نے لکھا ہے کہ اگر اتباع کی نیت سے کیجائے تو ماجور ہوگا، ویسے انواع مباشرت میں اختلاف

علماء شروع باب میں آ ہی چکا۔

## حدیث محتاج تاویل ہے

۵- حدثنا سعید بن عبد الجبار۔ قولہ کنت اذا حضت نزلت عن المثال علی الحصیر الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ جب مجھے حیض آتا تو میں فراش سے (جو ان کا اور حضور کا مشترک تھا) نیچے حصیر پر اتر آتی تھی، اور جب تک حیض سے طہارت حاصل نہو جاتی ہم آپ کے قریب نہ جاتے. یہ حدیث احادیث صحیحہ نیز اسی باب کی گذشتہ احادیث کے خلاف ہے، لہٰذا اس کو یا تو ان احادیث سے منسوخ مانا جائے یا مؤول اور تاویل یہ کیجائے کہ یہاں قرب سے مخصوص قرب کی نفی مراد ہے یعنی قربان بالجماع، ویسے اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہیں ابو الیمان ان کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ مستور ہیں۔

وہ جو انواع مباشرت ہم نے بیان کی تھیں اس میں ایک قول ابن عباسؓ کا گذرا ہے کہ ان کے نزدیک مباشرت مطلقاً ممنوع ہے اس روایت سے ان کی تائید ہو سکتی ہے۔

۷- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ — قولہ یأمرنا فی فوح حیضنا الخ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے حیض کے شروع میں جو اس کی شدت اور کثرت کا وقت ہوتا ہے حکم فرماتے کہ اپنی ازار کو درست کرلیں، اس کے بعد آپ ہم سے مباشرت یعنی مضاجعت فرماتے بعض روایات میں بجائے لفظ فوح کے لفظ فور آیا ہے اور معنی دونوں کے ایک ہی ہیں، ابتداء زمانۂ حیض میں حیض کی کثرت وشدت ہوتی ہے اور پھر جوں جوں دن گذرتے جاتے ہیں اس میں کمی ہوتی جاتی ہے غالباً حضرت عائشہؓ اس سے یہ بیان فرمانا چاہتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حائض کے ساتھ مباشرت صرف آخر زمانۂ حیض ہی میں نہیں بلکہ اول زمانۂ حیض میں بھی فرمالیا کرتے تھے۔

قولہ وایکم یملك اربہ، اِرب بکسر الالف اور اَرَب بفتحتین دونوں طرح ہے اس کے معنی حاجت کے ہیں اور بعض نے لکھا ہے کہ اَرَب کے معنی تو حاجت کے ہیں اور ارب بالکسر کے معنی حاجت اور عضو مخصوص دونوں کے آتے ہیں۔

حضرت عائشہؓ فرما رہی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے زمانۂ حیض میں مضاجعت فرماتے تھے اور تم میں سے کون ایسا ہے جو اپنی حاجت اور خواہش پر اتنا قابو یافتہ ہو جتنا آپ تھے، شراح نے حضرت عائشہؓ کی بیان مراد میں دو احتمال لکھے ہیں، ایک یہ کہ ان کی غرض یہ ہے کہ دوسرے لوگ اپنے کو حضور پر قیاس نہ کریں ان کو احتیاط کرنی چاہئے، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب قابو یافتہ ہونے کے باوجود مباشرت حائض فرماتے تھے اور اس سے رکتے نہ تھے تو پھر دوسروں کے لئے کیوں جائز نہو گی بطریق اولیٰ ہوگی۔

(٩٠)

# بَاب فی المرأة تستحاض

## ومن قال تدع الصّلوة فی عدة الایام التی کانت تحیض

**استحاضہ کی روایات میں مصنفؒ کا اہتمام اوران روایات کا تعددِ انواع** یہاں سے استحاضہ کے ابواب کی ابتدار ہورہی ہے، حضرت امام بخاریؒ نے اولاً حیض سے متعلق چند ابواب واحکام ذکر کئے اس کے بعد استحاضہ کا صرف ایک باب ذکر فرمایا لیکن امام ابوداؤدؒ اور اسی طرح امام مسلمؒ نے ابتدار استحاضہ کی روایات سے کی ہے اس کے بعد جاننا چاہئے کہ استحاضہ کی روایات کو جس کثرت اور اہتمام سے امام ابوداؤدؒ نے بیان کیاہے ہمارے علم میں اتنا صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں نہیں بیان کیا گیا، مصنفؒ نے ہر نوع کی روایات کو الگ الگ ذکر کر کے ہر ایک پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے اور ہر ترجمہ کے ذیل میں متعدد روایات اور تعلیقات لائے ہیں۔

استحاضہ کے بارے میں روایات کا اختلاف مختلف اعتبار اور حیثیت سے ہے چنانچہ بعض روایات میں اعتبار تمییز[1] مذکور ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ایام عادت کا اعتبار ہے، نیز بعض میں توحید غسل ہے، اور بعض میں تعدد غسل اور بعض میں جمع بین الصلوتین بغسلٍ اور بعض میں غسل لکل صلوٰۃ اور بعض من ظہر الی ظہر ہے اور بعض میں من طہر الی طہر نیز ان روایات میں ایک اشکال اور خلجان کی بات یہ پائی جاتی ہے کہ ایک ہی عورت کے بارے میں بعض روایات میں رد الی العادۃ کا حکم دیا گیا ہے اور بعض میں اعتبار تمییز کا، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ فرماتے تھے کہ ہمارے حضرت سہارنپوریؒ فرماتے تھے کہ استحاضہ کی روایاتِ مختلفہ میں ہمیشہ (سمجھنے کے اعتبار سے) اشکال وخلجان رہا، یہ سمجھتے تھے کہ ابوداؤد کی شرح لکھنے پر شاید یہ خلجانات رفع ہوجائیں، مگر شرح پر عبور کے بعد بھی انشراح اور تسلی نہیں ہوئی میں کہتا ہوں کہ خاص طور سے اس کتاب میں سردِ روایات کے وقت بعض ابواب میں مصنفؒ کی بعض عبارات ایسی ہیں جن کا حل دشوار نظر آتا ہے چنانچہ اسی باب کی آٹھویں حدیث حدثنا یوسف بن موسی میں ایک مقام خاص طور سے قابلِ اشکال ہے جب ہم انشاء اللہ تعالیٰ وہاں پہنچیں گے تو معلوم ہوجائے گا۔

**استحاضہ کی تعریف اور مستحاضہ کی انواع** استحاضہ کی تعریف کی گئی ہے وھی دم یخرج من المرأۃ فی غیر اوقاتھا المعتادۃ والمعینۃ یعنی استحاضہ وہ خون ہے جو فرج مرأۃ سے جاری ہوتاہے اوقات معینہ کے علاوہ میں رحم کے قریب ایک رگ ہوتی ہے جس کا نام عاذل ہے اس سے یہ خون بہتاہے

---

[1] یعنی الوانِ دم کا اعتبار ایک مخصوص رنگ (اسود واحمر) کے خون کو حیض اور دوسرے (مثلاً اصفر) کو استحاضہ قرار دیا جائے۔

بخلاف حیض کے کہ وہ قعر رحم سے نکلتا ہے استحاضہ حیض سے ماخوذ ہے جس کے معنی لغۃً سیلان کے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے حاض الوادی جب اس میں پانی بہنے لگے، اس کو باب استفعال میں لے گئے تاکہ انقلاب اور تغیر پر دلالت کرے جو کہ خاصہ ہے باب استفعال کا جیسے کہا جاتا ہے استحجر الطین یہاں بھی حیض میں تغیر واقع ہو کر وہ استحاضہ ہو گیا یا یہ استفعال میں لے جانا اس لئے ہے تاکہ مبالغہ اور کثرت پر دلالت کرے، علماء نے لکھا ہے کہ حیض ہمیشہ بصیغۂ معروف استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے حاضت المرأۃ اور استحاضہ بصیغۂ مجہول اُستحیضت المرأۃ اس میں نکتہ یہ ہے کہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ دم استحاضہ خلاف عادت اور غیر معروف چیز ہے فکانہ امرٌ جُہِلَ سَبَبُہٗ بخلاف حیض کے کہ وہ معروف اور جانی پہچانی چیز ہے سب ہی عورتوں کو آتا ہے۔

استحاضہ کی روایات کو من حیث الفقہ والمسائل سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اولاً استحاضہ کے اقسام اور ان میں اقوالِ ائمہ معلوم کئے جائیں تاکہ پھر اس کی روشنی میں روایات کو سمجھنا اور ان کا انطباق سہل ہو جائے اس لئے کہ حضرات فقہاء کرام احادیث اور الفاظ کے مغز تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں اور روایات کا لبِّ لُباب نکال لیتے ہیں لہذا ان ہی حضرات کے اقوال اور مذاہب کی رہنمائی میں ان روایات کو اچھی طرح سمجھا جا سکتا ہے پہلے ایک بات سنئے وہ یہ کہ حضرت شیخ نے اوجز میں مغنی سے نقل کیا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا حیض و استحاضہ کا مدار صرف تین احادیث پر ہے، حدیث فاطمہ، حدیث ام حبیبہ اور حدیث حمنہ، حضرت ام حبیبہ حضرت حمنہ، حضرت زینب بنت جحش تینوں آپس میں بہنیں ہیں سب کی سب بنات جحش ہیں گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بنات جحش نے استحاضہ کا ٹھیکہ لے رکھا تھا، رضی اللہ عنہن اجمعین۔

مستحاضہ کی انواع حنفیہ کے یہاں تو تین ہیں، المبتدئہ، المعتادہ، المتحیرہ لیکن مجموع مذاہب ائمہ کی حیثیت سے کل انواع پانچ ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ نے اوجز المسالک میں یہ جملہ انواع نہایت تہذیب و ترتیب کے ساتھ مع اختلافِ ائمہ بیان فرمائی ہیں، اسی کے مطابق میں بھی اسباق میں بیان کیا کرتا ہوں۔

انواع مستحاضہ کے بیان سے پہلے ایک بنیادی بات سمجھنے کی ہے وہ یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک العبرۃ بالعادۃ اور ایک العبرۃ بالتمییز خواہ اس طرح کہہ لیجئے اعتبار الایام اور اعتبار الالوان یعنی عورتوں کی حیض کے بارے میں خاص عادت بھی ہوتی ہے کسی کو سات روز آتا ہے اور کسی کو دس روز اور ایسی عورت کو فقہاء معتادہ سے تعبیر کرتے ہیں اور بہت سی عورتوں کو حیض کی رنگ کی پہچان ہو جاتی ہے اور وہ رنگ کے ذریعہ پہچان لیتی ہیں کہ یہ حیض ہے یا غیر حیض ایسی عورت کو ممیزہ کہا جاتا ہے، بہت سی احادیث سے حیض کا مدار ایام عادت پر ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات سے الوان دم پر، اسی لئے حضرات فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہو گیا اور حضرات محدثین بھی الگ الگ دونوں کے باب قائم کرتے ہیں ہر باب میں اس کے موافق روایات ذکر کرتے ہیں، جمہور علماء عادت اور تمییز دونوں ہی کو تسلیم کرتے ہیں، اور احناف کے یہاں تمییز باللون کوئی معیاری چیز نہیں اصل چیز ایام عادت ہے، نیز اس میں بھی

اختلاف ہے کہ عادت کا ثبوت کتنے مرتبہ سے ہوتا ہے اس کی تفصیل اوجز میں مذکور ہے جو وہاں دیکھی جا سکتی ہے، اب اس تمہید کے بعد آپ انواع مستحاضہ عندالائمہ سمجھئے۔

اوّل ممیزہ غیر معتادہ یعنی وہ عورت جس کو حیض و غیر حیض کی پہچان ہو اور عادت کچھ نہو اسمیں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تمیز کا اعتبار ہوگا۔

ثانی معتادہ غیر ممیزہ یعنی صرف عادت ہے تمیز نہیں، اس میں بالاتفاق عادت کا اعتبار ہوگا، مگر امام مالک اعتبار عادت کے ساتھ تین دن استظہار کے بھی قائل ہیں بشرطیکہ ایام عادت و استظہار کا مجموعہ پندرہ دن سے متجاوز نہو ورنہ استظہار اسی حساب سے ہوگا لہٰذا اگر کسی عورت کو بارہ روز کی عادت ہو تو تین دن استظہار کے ملا کر پندرہ دن ہو جائیں گے، اور اگر کسی کو تیرہ دن کی عادت ہو تو اس کے لئے استظہار صرف دو دن کا ہوگا، استظہار کے معنی انتظار کے ہیں مراد احتیاط ہے۔

ثالث غیر ممیزہ معتادہ یعنی عادت اور تمیز دونوں ہیں، پس اگر عادت اور تمیز دونوں متفق ہوں فبہا ورنہ حنفیہ اور امام احمدؒ کے راجح قول میں عادت کا اعتبار ہوگا اور ایام عادت میں جس رنگ کا بھی خون آئے گا اس کو حیض قرار دیا جائے گا اور ایام گذرنے کے بعد جیسا بھی خون ہوگا اس کو استحاضہ کہا جائے گا اور امام شافعی و امام مالکؒ کے نزدیک تمیز کا اعتبار ہوگا یعنی جس خون کو اس کے رنگ کی وجہ سے حیض سمجھتی ہے اس کو حیض قرار دے اور جو اس کی پہچان میں استحاضہ ہو اس کو استحاضہ قرار دے، ایام اور زمانِ حیض پر مدار نہیں ہوگا۔

رابع غیر معتادہ و غیر ممیزہ یعنی اس کو نہ عادت ہے نہ تمیز، اس نوع رابع کی دو قسمیں ہیں مبتدئہ اور متحیرہ، متحیرہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کو عادت تھی لیکن بھول گئی، مبتدئہ کے بارے میں جمہور کے تین قول ہیں، غالب حیض کا اعتبار ہوگا اقل حیض کا اعتبار ہوگا، اکثر مدت حیض ــــ غالب حیض کا مطلب یہ ہے کہ اس عورت کے مشابہ خاندان کی جو دوسری عورتیں ہیں ان کو عام طور سے جتنے روز آتا ہے اس کا اعتبار کیا جائے یہ تو مسلک ہوا ائمہ ثلاثہ کا، اور حنفیہ کے نزدیک اکثر مدت حیض کا اعتبار ہے اور قسم ثانی یعنی متحیرہ کے بارے میں جمہور کے یہاں تفصیل ہے جو ان کی کتابوں میں مذکور ہے، اور حنفیہ کے نزدیک متحیرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ تحری کرے، پس اگر اس کی تحری کسی شیٔ پر واقع ہو جائے فبہا، اور اگر تحری میں کوئی رائے متعین نہیں ہوئی بلکہ تردد ہی رہتا ہے فمتی ترددت بین حیض وطہر ودخول فی الحیض تتوضأ لکل صلوۃ ومتی ترددت بین حیض وطہر ودخول فی الطہر تغتسل لکل صلوۃ، یعنی جب عورت کو حیض و استحاضہ میں تردد ہونے کے ساتھ خیال ہو کہ میں

---

ؒ حضرت شیخ نے لکھا ہے علامہ زرقانیؒ فرماتے ہیں اصح عندالمالکیہ والشافعیہ یہ ہے کہ عادت کا ثبوت ایک مرتبہ سے ہو جاتا ہے اور ابن قدامہؒ نے مغنی میں حنابلہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں ایک مرتبہ سے عادت بالاتفاق ثابت نہیں ہوتی، اور دو مرتبہ سے ثبوت میں اختلاف ہے اور تین مرتبہ میں بلا اختلاف ثابت ہو جاتی ہے، اور حنفیہ میں سے طرفین کے نزدیک عادت کا ثبوت مرتین سے ہوتا ہے اس لئے کہ عادت عود سے مشتق ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔

اس وقت زمانۂ حیض میں داخل ہو رہی ہوں تو اس کا حکم وضوء لکل صلوٰۃ ہے اور جب اس کو حیض واستحاضہ کے درمیان تردد ہونے کے ساتھ یہ خیال ہو کہ اب میں زمانۂ طہر میں داخل ہو رہی ہوں اور یہ انقطاع حیض کا وقت ہے تو پھر وہ غسل لکل صلوٰۃ کرے۔

مستحاضہ کے اقسام واحکام جو ذکر کئے گئے ہیں اس سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ حنفیہ کے یہاں کسی قسم میں تمییز کا اعتبار نہیں اور جو عورت صرف معتادہ ہے اس میں بالاتفاق عادت کا اعتبار ہے، اور جو ممیزہ و معتادہ دونوں ہو اس میں امام احمدؒ ہمارے ساتھ ہیں اور امام شافعی وامام مالکؒ ایک طرف ہیں، گویا حنابلہ اس مسئلہ میں اقرب الی الحنفیہ ہیں اور امام مالک کے یہاں ایک اور چیز بھی ہے استظہار، اس کا بھی ان کے یہاں اعتبار ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہو گیا کہ بعض انواع متحیرہ میں حنفیہ کے یہاں بھی غسل لکل صلوٰۃ ہے۔

## حکم استحاضہ اور اقل مدت حیض واکثر میں اختلاف ائمہ

جاننا چاہئے کہ مستحاضہ کا حکم ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ ہے کہ وہ پورے ماہ میں صرف ایکبار غسل کرے عند انقطاع الحیض یہ الگ بات ہے کہ انقطاع حیض کا پتہ شافعیہ کے یہاں الوان اور ایام دونوں سے ہو سکتا ہے اور ہمارے یہاں صرف ایام سے، اور اس کے بعد پھر پورے[1] ماہ میں غسل نہیں بلکہ وضوء ہے امام شافعی کے نزدیک لکل مکتوبۃ اور حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک لوقت کل صلوٰۃ (حضرت شیخؒ اوجز میں لکھتے ہیں بعض شراح کو وہم ہوا انھوں نے اس مسئلہ میں امام احمد کو امام شافعی کے ساتھ کر دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے) اور امام مالکؒ کے نزدیک وضوء مطلقا واجب ہی نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ استحاضہ ان کے نزدیک ناقض نہیں جیسا کہ نواقض وضوء کے بیان میں گذر چکا۔

نیز جاننا چاہئے کہ حیض کی اقل مدت واکثر مدت میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک اقل مدت تین دن تین رات ہے اور اکثر مدت عشرۃ ایام، امام شافعی وامام احمدؒ کے نزدیک اقل حیض یوم ولیلۃ اور اکثر مدت پندرہ یا سترہ دن ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک لاحد لاقلہ اور اکثر مدت سترہ یا اٹھارہ دن ہیں، لیکن امام ترمذیؒ نے ائمہ ثلاث تینوں کا مسلک ایک ہی لکھا ہے اقلہٗ یومٌ ولیلۃٌ واکثرہ خمسۃ عشر یوما۔

## احناف کے نزدیک عدم اعتبار تمییز کا منشا

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حنفیہ نے الوان دم کو معیار نہیں ٹھہرایا جس کی متعدد وجوہ ہیں جو مشہور ہیں اور بذل میں بھی مذکور ہیں، اصل وجہ یہ ہے کہ تمییز کے بارے میں جو روایات صریح ہیں وہ صحیح نہیں بلکہ متکلم فیہ ہیں اور جو صحیح ہیں وہ صریح نہیں، چنانچہ لون کے بارے میں جو روایت صریح ہے وہ اس باب سے اگلے باب میں بروایتِ عائشہ آ رہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں اذا کان دم الحیضۃ فانہ دم اسود یعرف یہ حدیث ابوداؤد اور نسائی دونوں میں ایک ہی سند سے مروی ہے اور دونوں ہی نے اس پر کلام کیا ہے جو اس جگہ پہنچ کر آئے گا اس کو آپ الفیض السمائی میں بھی دیکھ سکتے ہیں، اور یہ جو ہم نے کہا کہ جو روایات صحیح ہیں وہ

صریح نہیں اس کی تشریح یہ ہے کہ بہت سی روایات صحیحہ کے اندر وارد ہے فاذا اقبلت الحیضۃ فدعی الصلوٰۃ واذا ادبرت فاغتسلی جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ اقبال وادبار کی روایات تمییز پر محمول ہیں اور وہ مطلب ان روایات کا یہ لیتے ہیں کہ جب مخصوص رنگ کا خون آنے لگے تو نماز چھوڑ دے اور جب وہ خاص رنگ کا خون چلا جائے اور دوسرے رنگ کا آنے لگے تو نماز شروع کر دے گویا یہ آنا اور جانا ان کے یہاں لون کے اعتبار سے ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ احادیث اس معنی میں صریح نہیں کیا یہ آنا اور جانا ایام کے اعتبار سے نہیں ہو سکتا جبکہ ایام کا ذکر روایاتِ صحیحہ شہیرہ میں موجود ہے لہذا احناف کی رائے یہ ہے کہ ایام کی روایات تو اپنے معنی میں صریح ہیں ہی اقبال وادبار کی روایات بھی اسی پر محمول ہیں لہذا اقبلت وادبرت کے معنی یہ ہوں گے کہ جب آئے حیض یعنی اس کے ایام اور تاریخیں اور گذر جائیں اس کے ایام وتاریخیں، ہمارے علماء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اول تو لون کا ثبوت روایۃً ضعیف ہے دوسرے درایۃً وعقلاً بھی اس لئے کہ لون میں اختلاف بسا اوقات اختلافِ اغذیہ واختلافِ امزجہ کی وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ کسی عورت کا مزاج حار اور کسی کا بارد اور کسی کا معتدل ہوتا ہے لہذا اس کو معیار قرار دینا کوئی مضبوط بات نہیں۔

ان ابتدائی مباحث کے جاننے کے بعد آپ سمجھئے کہ مصنفؒ نے استحاضہ کے سلسلہ میں یہ پہلا باب جو قائم کیا ہے یہ عادت اور عبرۃ بالایام پر ہے اور تمییز کے بارے میں ترجمۃ الباب اس کے بعد آ رہا ہے جس کو مصنفؒ نے اقبالِ حیض وادبار سے تعبیر کیا ہے۔

یہ باب کافی طویل ہے اس میں مصنفؒ نے تقریباً آٹھ حدیثیں اور متعدد تعلیقات ذکر فرمائی ہیں، باب کے شروع میں مصنفؒ نے ام سلمہؓ کی حدیث متعدد طرق سے بیان کی ہے، اکثر طرق کا مدار نافع پر ہے اور پھر نافع سے روایت کرنے والے ان کے مختلف تلامذہ ہیں، چنانچہ سب سے پہلی سند میں ان سے روایت کرنے والے مالکؒ ہیں اور دوسری میں لیث اور تیسری میں عبید اللہ اور چوتھی میں صخر بن جویریہ۔ اس کے بعد مصنفؒ نے ایک اور طریق ذکر کیا جس میں نافع کے بجائے ایوب مذکور ہیں گویا ایوب نافع کے عدیل ہوئے جس طرح نافع اس حدیث کو سلیمان بن یسار سے روایت کرتے ہیں اسی طرح ایوب بھی ان سے راوی ہیں، اس حدیث ام سلمہ کا مضمون یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں، کہ ایک عورت کو حضور کے زمانہ میں کثرت سے خون آتا تھا اس کے بارے میں میں نے حضور سے مسئلہ دریافت کیا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اس عورت کو چاہئے کہ اپنے حیض کے ایام اور ان کی تاریخوں کو شمار کرے، استحاضہ میں مبتلا ہونے سے پہلے جتنے روز اس کو حیض کی عادت تھی اتنے روز اپنے آپ کو حائضہ قرار دے اور نماز چھوڑے رکھے، اور جب وہ ایام گذر جائیں تو غسل کر کے نماز شروع کر دے، اس مرأۃ کی تعیین نافع کے طریق سے کسی روایت میں نہیں ہے البتہ ایوب کے طریق میں بعض رواۃ نے اس مرأۃ کی تعیین فاطمہ بنت ابی حبیش کے ساتھ کی ہے چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں قال ابوداؤد وسمی المرأۃ التی کانت استحیضت حماد بن زید عن ایوب الخ۔

فائدہ:- جاننا چاہئے کہ امام ترمذیؒ اور امام بیہقیؒ کی رائے یہ ہے کہ فاطمہ ممیزہ تھیں اور ام سلمہؓ کی اس روایت میں جو بطریقِ ایوب ہے اس عورت کی تعیین فاطمہ بنت ابی حبیش کے ساتھ کی گئی جس کا مطلب یہ ہوا کہ فاطمہ معتادہ تھیں اسی لئے ان کو رد الی العادۃ کا حکم دیا گیا اور یہ بات امام بیہقی کی رائے کے خلاف ہے اسی لئے انھوں نے ام سلمہؓ کی اس حدیث کو مرجوح قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ فاطمہ کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث بطریق ہشام بن عروہ عن ابیہ زیادہ صحیح ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فاطمہ ممیزہ تھیں، اور ام سلمہؓ نے جس عورت کے بارے میں سوال کیا تھا وہ فاطمہ کے علاوہ کوئی اور ہوں گی اور پھر آگے چل کر لکھتے ہیں کہ اگر حدیث ام سلمہؓ کو فاطمہ کے سلسلہ میں صحیح اور ثابت مان لیا جائے تو پھر یوں کہا جائے گا کہ ہو سکتا ہے فاطمہ کی مختلف زمانوں میں دو حالتیں ہوں ایک تمیز کی دوسرے عدم تمیز کی، تمیز کے زمانہ میں ان کو اس کے مطابق حکم دیا گیا، اور عدم تمیز کے زمانہ میں رد الی العادۃ کا (کذا فی البذل) میں کہتا ہوں امام بیہقیؒ حضرت عائشہؓ کی جس حدیث کو اصح قرار دے رہے ہیں جس سے فاطمہ کا ممیزہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ آئندہ باب کی پہلی ہی حدیث ہے اس کو دیکھ لیا جائے [1]

۶- حدثنا قتیبۃ بن سعید -- قولہ عن عائشۃ انہا قالت ان ام حبیبۃ سألت الخ اس سے پہلی روایت جس کو مصنفؒ نے متعدد طرق سے ذکر کیا وہ ام سلمہؓ کی تھی، فاطمہ بنت ابی حبیش کے بارے میں، اور یہ حدیث حضرت عائشہ کی ہے، ام حبیبہ بنت جحش کے بارے میں، جو عبدالرحمن بن عوفؓ کی زوجہ ہیں جیسا کہ صحیح مسلم اور نسائی کی روایت میں مصرح ہے۔

## مؤطا کی روایت میں ایک وہم اور اس کی تحقیق

اور یہ جو ابوداؤد و مسلم وغیرہ کی روایت میں ہے یہی صحیح ہے بخلاف مؤطا امام مالک کے کہ اس میں اس روایت میں بجائے ام حبیبہ کے زینب بنت جحش مذکور ہے وہ صحیح نہیں دوسری تمام کتب کی روایات کے خلاف ہے، نیز تحت عبدالرحمن ابن عوف جو خود مؤطا کی روایت میں بھی موجود ہے وہ زینب پر صادق نہیں آتا بلکہ وہ ام حبیبہ ہی ہیں، چنانچہ شراح موطأ نے موطأ کی اس روایت کو وہم قرار دیا ہے اور یہاں ایک لطیفہ کی بات یہ ہے کہ بعض شراحِ موطأ نے مؤطا کی روایت کو وہم سے بچانے کے لئے یہ تاویل کی کہ جملہ بناتِ جحش کو زینب کہا جاتا ہے تو گویا ان کا مطلب یہ ہوا کہ مؤطا کی روایت میں زینب بنت جحش کا مصداق ام حبیبہ ہی ہے۔

نیز واضح رہے کہ زینب بنت جحش تو ام المومنین ہیں، جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں آنے سے پہلے زید بن حارثہ

---

[1] آپ کو یاد ہوگا کہ ہم نے شروع میں تمہیدی مضمون میں بیان کیا تھا کہ استحاضہ کی بعض روایات میں ایک اشکال یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی عورت کے بارے میں دو مختلف روایتیں آجاتی ہیں کسی میں رد الی العادۃ کا حکم ہوتا ہے اور کسی میں تمیز کا یہ اسی کی ایک مثال ہوئی۔

کے نکاح میں تھیں جیسا کہ مشہور ہے، اور وہ ام حبیبہ جو ام المومنین ہیں وہ بنت جحش نہیں بلکہ بنت ابی سفیان ہیں،

قولہ قالت عائشۃ فرأیت مرکنہا ملآن دما یعنی ام حبیبہ بڑے برتن میں پانی بھر کر علاجاً اس میں بیٹھا کرتی تھیں چونکہ مستحاضہ تھیں اس لئے خون کی رنگت کی وجہ سے وہ برتن ایسا معلوم ہوتا تھا کہ خون میں لبریز ہے، آگے اس روایت میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو عبرۃ بالایام کا حکم فرمایا یعنی صرف ایام عادت میں اپنے آپ کو حائضہ سمجھیں اس کے بعد طاہرہ، اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت بالکل ظاہر ہے کیونکہ ترجمۃ الباب بھی عبرۃ بالایام ہی کے بارے میں ہے۔

قال ابوداؤد ورواہ قتیبۃ بین اضعاف حدیث جعفر بن ربیعۃ فی آخرہا الخ اس جملہ کے صحیح معنی یہ ہیں کہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو میرے استاذ قتیبہ نے جعفر بن ربیعہ کی حدیث کے سلسلہ اور اس کے اثناء میں ذکر کیا اخیر میں کو، اضعاف اور تضاعیف کا استعمال اثناء اور درمیان کے معنی میں آتا ہے، مصنفؒ دراصل یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ اوپر سند میں جو جعفر مذکور ہیں ان سے مراد جعفر بن ربیعہ ہیں اور قرینہ اس کا یہ بیان کیا کہ میرے استاذ قتیبہ نے اس حدیث کو جعفر بن ربیعہ کی احادیث کے اثناء میں ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ جعفر جعفر بن ربیعہ ہیں ایک ہی نام کے بہت سے راوی ہوتے ہیں، نسب سے تعیین ہو جاتی ہے۔

دوسرے معنی اس کے جو غلط ہیں وہ یہ کہ بعض شراح نے یہ سمجھا کہ بَیَّنَ تبیین سے ماضی کا صیغہ ہے اور اس کے بعد جو لفظ اضعاف ہے اس کو انھوں نے باب افعال کا مصدر بمعنی تضعیف قرار دیا اور حاصل معنی یہ بیان کئے کہ مصنف کہتے ہیں میرے استاذ قتیبہ نے جعفر بن ربیعہ کی حدیث کا ضعیف ہونا بیان کیا، غلط فہمی کی وجہ یہ ہوئی کہ لفظ اضعاف ان بعض شراح کی سمجھ میں نہیں آیا کہ کیا ہے؟ حالانکہ اضعاف بفتح الالف اور تضاعیف دونوں کا استعمال مصنفین کے یہاں رائج ہے جس کو وہ اثناء اور درمیان کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

۸ - حدثنا یوسف بن موسیٰ - قولہ حدثتنی فاطمۃ بنت ابی حبیش انہا امرت اسماء الخ عروہ کہتے ہیں کہ مجھ سے فاطمہ نے بیان کیا کہ انھوں نے حضرت اسماءؓ سے عرض کیا کہ میرے لئے حضور سے مسئلہ دریافت کریں، آگے شک راوی ہے وہ یہ کہ عروہ کہتے ہیں کہ یا اسماء نے مجھ سے بیان کیا کہ ان سے فاطمہ نے کہا تھا کہ حضور سے میرے لئے مسئلہ دریافت کرو، جاننا چاہئے کہ اس حدیث کے راوی زہری ہیں اور ان کی یہ روایت فاطمہ کے قصہ میں ہے اور آگے چل کر اس میں یہی مضمون ہے کہ حضور نے ان کو عبرۃ بالایام کا حکم فرمایا۔

## مصنفؒ کی غرض اور اس مقام کی صحیح تحقیق

قال ابوداؤد ورواہ قتادہ عن عروۃ الخ رَوَاہُ کی ضمیر منصوب کا مرجع یہاں عبارت میں صراحۃً تو کہیں مذکور نہیں ہے پس یہ کہا جائے گا کہ یہ ضمیر راجع ہے ما یدل علی الترجمہ کی طرف، دراصل ہر مصنف ہر باب کے تحت میں وہی حدیث لاتا ہے

جو ترجمۃ الباب پر دال ہو. لہٰذا یہاں اس ضمیر کا مرجع وہ حدیث مستحاضہ ہوگی جو ترجمۃ الباب یعنی ایام عادت پر دلالت کرے اس تعلیق میں مصنفؒ نے قتادہ کی روایت کو ذکر کیا ہے جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے، دراصل یہ قتادہ مقابل ہیں زہری کے زہری کی ایک روایت تو اوپر آچکی ہے جو فاطمہ کے سلسلہ میں تھی، زہری کی ایک دوسری بھی روایت ہے جو ان ہی ام حبیبہ کے قصہ میں ہے اس میں بھی ایام عادت مذکور ہے جس کا بیان آگے آرہا ہے تو اب زہری کی دو روایتیں ہوئیں ایک وہ جو اوپر گذری فاطمہ کے قصے میں دوسری وہ جو ام حبیبہ کے قصہ میں وارد ہے قتادہ کی طرح۔

قال ابوداؤد وزاد ابن عیینۃ فی حدیث الزھری عن عمرۃ عن عائشۃ قالت ان ام حبیبۃ کانت تستحاض[۱]

یہ مقام مشکل اور من مزال الاقدام ہے، غور سے سنئے! اولاً یہ سمجھ لیجئے کہ قتادہ اور زہری دونوں ایک طبقہ کے ہیں ان دونوں کی روایت کا تقابل ہو رہا ہے مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ قتادہ کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے جو ابھی اوپر گذری، اس میں تو ذکر ایام صحیح ہے اور زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اس میں ذکر ایام صحیح نہیں، لیکن زہری کے شاگردوں میں سے ابن عیینہ نے یہ غلطی کی کہ انھوں نے زہری سے ام حبیبہ کے سلسلہ میں ایام عادت کو ذکر کر دیا حالانکہ یہ صحیح نہیں چنانچہ ابن عیینہ کے علاوہ زہری کے جو دوسرے تلامذہ ہیں ان میں سے کسی نے اس روایت میں ایام عادت کو ذکر نہیں کیا۔

جاننا چاہئے کہ زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے بارے میں ہے اس میں مصنفؒ کے نزدیک زہری کے دو شاگردوں سے غلطی ہوئی۔ ایک ابن عیینہ سے جس کو مصنفؒ نے یہاں ذکر کر دیا ہے۔

اور دوسرے اوزاعی سے جس کو مصنفؒ آئندہ باب میں ذکر کریں گے۔ چنانچہ مصنفؒ اس باب میں فرماتے ہیں قال ابوداؤد زاد الاوزاعی فی ھذا الحدیث عن الزھری عن عروۃ وعمرۃ عن عائشۃ قالت استحیضت ام حبیبۃ بنت جحش فامرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقبلت الحیضۃ فدعی الصلوۃ فاذا ادبرت فاغتسلی وصلی مصنفؒ کے بیان کے مطابق اوزاعی نے یہ غلطی کی کہ اس روایت میں اقبال وادبار کو ذکر کر دیا، اور یہ پہلے آہی چکا کہ اقبال ادبار محدثین کے یہاں تمییز پر محمول ہے تو اب زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اس میں دو غلطیاں ہوئیں ایک ابن عیینہ کی طرف سے کہ انھوں نے اس روایت میں ایام عادت کو ذکر کر دیا، دوسری غلطی اوزاعی سے کہ انھوں نے اس روایت میں اقبال وادبار

---

[۱] غرض المصنفؒ ان الروایۃ الصحیحۃ من روایات الزھری التی فی قصۃ ام حبیبۃ لیس فیھا ذکر الایام ومن ذکرھا فیہ فقد وہم، نعم ذکر الایام فی حدیث الزھری الذی ھو فی قصۃ فاطمۃ صحیح کما تقدم فی روایۃ سھیل عن الزھری، والصحیح من روایۃ الزھری فی قصۃ ام حبیبہ ماسیأتی عند المصنفؒ فی الباب الآتی۔

واما روایۃ قتادہ (مقابل الزھری) فی قصۃ ام حبیبہ فقد وقع فیھا ذکر الایام فلیس الغرض نفی ذکر الایام فی قصۃ ام حبیبہ رأسا بل فی روایۃ الزھری فی قصتھا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم، وعلی ہذا الغرض لایرد شیٔ من الایراد المذکور فی البذل وغیرہ من الشروح فکلام المصنف مضبوط محفوظ من الوھم او الخبط ان شاء اللہ تعالیٰ

کو ذکر کیا گویا ابن عیینہ کی بیان کردہ روایت کے مطابق ام حبیبہ معتادہ ہوئیں جن کو عبرۃ بالایام کا حکم دیا گیا، اور اوزاعی کی روایت کے مطابق علی اصطلاح المحدثین ان کو ممیزہ قرار دیا گیا۔

## الصحیح من روایۃ الزہری فی قصۃ ام حبیبہ عند المصنف

اب سوال یہ ہے کہ پھر اس روایت میں صحیح عند المصنفؒ کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک اس روایت میں صرف اتنا ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام حبیبہ کے بارے میں فرمایا ان ھذہ لیست بالحیضۃ ولکن ھذا عرق فاغتسلی وصلی، نہ اس میں ذکر ایام ہے نہ ذکر اقبال وادبار جیسا کہ اگلے باب میں حدثنا ابن ابی عقیل والی روایت میں آرہا ہے وہیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک صحیح کیا ہے اس مقام کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے اس کی تشریح جس طرح میں نے کی۔ یہ اس طرح مجھے کہیں اور نہیں ملی ہے۔

نیز جاننا چاہئے کہ صحیح مسلم میں بھی ام حبیبہ سے متعلق یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض میں تو صرف اتنے ہی الفاظ مذکور ہیں جو ابھی ہم نے بیان کئے، اور بعض طرق میں امکثی قدر ما کانت تحبسک حیضتک بھی وارد ہے قال ابو داؤد ھذا وھم من ابن عیینہ لیس ھذا فی حدیث الحفاظ عن الزہری اس وہم کی تشریح ہمارے یہاں اوپر آچکی ہے۔

قولہ الاماذکر سہیل بن ابی صالح مصنفؒ یہ کہہ رہے ہیں کہ زہری کی روایت میں صحیح وہ ہے جس کو سہیل بن ابی صالح نے ذکر کیا، سہیل بن ابی صالح کی روایت وہی ہے جو اوپر متن میں مذکور ہے، شراح کو جن میں حضرت اقدس سہارنپوری اور صاحب منہل بھی ہیں یہاں پر یہ اشکال ہو رہا ہے کہ سہیل بن ابی صالح کی روایت تو فاطمہ بنت ابی حبیش کے قصہ میں ہے، اور گفتگو یہاں اس روایت کے بارے میں ہو رہی ہے جو ام حبیبہ کے قصہ میں ہے تو پھر اسکا حوالہ دینا کیسے صحیح ہے، اور دوسرا اشکال شراح کو یہاں مصنف کے کلام پر یہ ہو رہا ہے کہ ابن عیینہ نے جو زیادتی ذکر کی ہے اس کا مضمون اور سہیل ابن ابی صالح کی روایت کا مضمون دونوں ایک ہی ہیں، دونوں میں عادت اور ایام کا ذکر ہے پھر ایک کو صحیح قرار دینا اور ایک کو وہم، اس کا کیا مطلب[1]؟ ہم نے مصنف کے کلام کی جو تشریح کی ہے اس کو سمجھنے کے بعد ان میں سے کوئی سا بھی اشکال وارد

---

[1] حضرت نے تو بذل میں اشکال فرما کر چھوڑ دیا لیکن صاحب منہل نے اس کے جواب کی کوشش کی ہے انھوں نے لکھا کہ اگرچہ دونوں کے لفظوں کا مفہوم ایک ہی ہے لیکن بہرحال لفظوں میں فرق ہے اور حضرات محدثین لفظوں کے فرق کو بھی بڑے اہتمام سے بیان کرتے ہیں لیکن میں کہتا ہوں یہ بات گو صحیح ہے کہ حضرات محدثین لفظی فرق کو بھی بیان کرتے ہیں مگر محض لفظی فرق کو وہم سے تعبیر نہیں کرتے، نیز مصنف نے یہاں پر کہا ہے زاد ابن عیینہ جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ انھوں نے مضمون حدیث میں اضافہ کیا ہے، ہمارے خیال میں یہاں شراح غرض مصنف ہی کو نہیں سمجھے، دکم ترک الاول للآخر۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

نہیں ہوتا، مصنف یہی تو کہہ رہے ہیں کہ زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے بارے میں ہے اس میں ذکرِ ایام غلط ہے، ہاں! زہری کی وہ روایت جس کو سہیل بن ابی صالح نے ذکر کیا ہے جو فاطمہ کے قصہ میں ہے اس میں ذکرِ ایام صحیح ہے، مصنفؒ کی بات بالکل واضح ہے، بحمد اللہ اس میں کوئی تردد کی بات نہیں، صاحبِ منہل نے اس اشکالِ ثانی کا جو جواب دیا ہے اور مصنفؒ کی جو غرض بیان کی ہے احقر کو اس سے اتفاق نہیں۔

نیز حضرت نے بذل میں مصنفؒ کے کلام پر ایک اور اشکال فرمایا ہے، وہ یہ کہ مصنفؒ حصر کے ساتھ فرما رہے ہیں کہ اس زیادتی کو صرف ابن عیینہ نے ذکر کیا، مصنفؒ کا یہ دعوئے تفرد صحیح نہیں بلکہ اس زیادتی کو اوزاعی نے بھی ذکر کیا ہے جس کو خود مصنفؒ نے بھی آگے چل کر بیان کیا ہے لیکن ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ان دونوں زیادتیوں میں فرق ہے اور اس فرق بین المعنیین کا اعتراف خود حضرتؒ نے بھی آگے چل کر جہاں یہ مضمون آرہا ہے فرمایا ہے لہذا کوئی خلجان کی بات نہیں رہی

قولہ وقد روی الحمیدی ہذا الحدیث عن ابن عیینۃ لم یذکر فیہ تدع الصلوٰۃ ایام اقرائہا[2] مصنف کے نزدیک چونکہ ابن عیینہ کی روایت وہم ہے اس سے اس وہم ہونے کی تائید فرما رہے ہیں وہ اس طور پر کہ خود ابن عیینہ کا حال یہ ہے کہ کبھی وہ اس زیادتی کو ذکر کرتے ہیں اور کبھی نہیں، چنانچہ حمیدی کی روایت جو ابن عیینہ سے ہے، اس میں یہ زیادتی نہیں پائی جاتی۔

قولہ ورو ت قمیر بنت عمرو الخ، وقال عبد الرحمٰن بن القاسم الخ، وروی ابو بشر جعفر بن ابی وحشیۃ الخ، وروی شریک عن ابی الیقظان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان المستحاضۃ تدع الصلوٰۃ ایام اقرائہا الخ وروی العلاء بن المسیب الخ یہ پانچ تعلیقات ہیں اور سب میں مستحاضہ کے لئے ایام عادت کے اعتبار کا حکم دیا گیا ہے ان سب کو ذکر کرنے سے مصنفؒ کی غرض یہ ہے کہ مصنفؒ کے ابن عیینہ کی روایت میں ذکرِ ایام کو وہم قرار دینے سے کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ

---

[1] آپ کو یاد ہوگا کہ باب کی پہلی حدیث یعنی حدیث ام سلمہ کے ذیل میں ہم یہ بتا چکے ہیں کہ امام بیہقیؒ کی رائے یہ ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیش ممیزہ ہیں نہ کہ معتادہ (البتہ ام حبیبہ معتادہ ہیں) اسی لئے جس حدیث سے فاطمہ کا معتادہ ہونا معلوم ہوتا ہے، امام بیہقیؒ یا تو اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں یا تاویل کرتے ہیں چنانچہ سہیل بن ابی صالح کی روایت جس کا امام ابوداؤد نے حوالہ دیا ہے اور درست کہا ہے، اس سے چونکہ فاطمہ کا معتادہ ہونا ظاہر ہوتا ہے اس لئے امام بیہقیؒ نے اس کو بھی وہم قرار دیا ہے لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ جو تحقیق بیہقی کی ہو وہی مصنف کی بھی ہو، ۱۲۔

[2] مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ حمیدی کی روایت ابن عیینہ سے ام حبیبہ بنت جحش کے قصہ میں ہے لیکن سنن بیہقی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ بذل میں ہے کہ حمیدی کی روایت فاطمہ بنت ابی حبیش کے قصہ میں ہے لیکن مصنفِ علام بجائے خود امام اور حجت ہیں اس لئے ہو سکتا ہے حمیدی کی روایت ام حبیبہ کے سلسلہ میں بھی ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصنف مستحاضہ کے لئے ایام عادت کا اعتبار کرنے کے قائل نہیں ہیں اس لئے کہ یہ حکم فی نفسہ متعدد روایات سے ثابت ہے اور ابن عیینہ کی روایت میں ذکر ایام کو وہم قرار دینا ایک مخصوص روایت کے اعتبار سے ہے۔

قولہ وروی سعید بن جبیر الخ یہاں سے مصنفؒ نے متعدد صحابہ حضرت علیؓ حضرت ابن عباسؓ، حضرت عائشہ رضہ اور بہت سے تابعین حسن بصری، سعید بن المسیب عطار، مکحول، ابراہیم نخعی، سالم اور قاسم کے متعلق نقل کیا ہے کہ یہ سب حضرات بھی عبرۃ بالایام کے قائل ہیں۔

## کیا امہات المومنین میں سے کوئی مستحاضہ تھیں؟

مصنفؒ نے اوپر جو تعلیقات بیان کی ہیں ان میں ایک روایت میں آیا ہے ان سودۃ استحیضت یہ سودہ بنت زمعہ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہیں اس روایت سے معلوم ہوا کہ بعض ازواج مطہرات مستحاضہ ہوئی ہیں، اور یہی صحیح ہے لیکن ابن الجوزیؒ نے امہات المومنین کے استحاضہ کے ثبوت کا انکار کیا ہے، حضرت شیخ اوجز میں لکھتے ہیں کہ ابن الجوزی نے جو ازواج مطہرات کے استحاضہ کی مطلقاً نفی کی ہے یہ ان کی روایات صحیحہ سے غفلت ہے، جس کی حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے تصریح کی ہے، آپ کی ازواج میں سے زینب بنت جحش کا مستحاضہ ہونا بھی بعض روایات میں آتا ہے، خود مصنفؒ نے بھی اگلے باب میں بروایت عائشہ اس کو ذکر کیا ہے، لیکن حضرت زینب کے استحاضہ والی روایت کا ثبوت محدثین کے یہاں متنازع فیہ ہے، بعض محدثین اس کو ثابت مانتے ہیں اور بعض نہیں، دراصل زینب بنت جحش کے استحاضہ کی روایت مؤطا مالک میں بھی ہے، اور حضرت شیخ نے اوجز میں اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے ابن العربی، علامہ سیوطی اور ابن رسلان شارح ابوداؤد اس روایت کے ثبوت کے منکر ہیں اور حافظ ابن عبدالبر اس کے ثبوت کے قائل ہیں، حافظ ابن حجرؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ کی روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ام حبیبہ بنت جحش تو مستقل مرض استحاضہ میں مبتلا تھیں اور ان کی بہن زینب بنت جحش ام المومنین کو بھی کبھی کبھی آتا تھا

فائدہ:- جاننا چاہئے کہ بنات جحش میں سے تین کا استحاضہ کی روایاتِ حدیثیہ میں ذکر آتا ہے، ام حبیبہ، حمنہ، زینب علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں بعض علماء کی رائے ہے بنات جحش کلھن استحضن، اور بعض کہتے ہیں زینب کے علاوہ باقی دو کا مستحاضہ ہونا ثابت ہے اور ایک قول یہ ہے کہ صرف ام حبیبہ کا مستحاضہ ہونا ثابت ہے اس سے معلوم ہوا کہ ام حبیبہ کا مستحاضہ ہونا متفق علیہ ہے، چنانچہ آگے روایت میں آرہا ہے انہا استحیضت سبع سنین۔

# باب من قال اذا اقبلت الحیضۃ تدع الصلوۃ

یہاں پر اختلاف نسخ ہے، بذل المجہود کے نسخہ میں یہ ترجمہ یہاں نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں کے بعد آرہا ہے، اس

باب کی شروع کی دو حدیثیں حدثنا احمد بن یونس الخ اور حدثنا القعنبی الخ ترجمہ سابقہ کے تحت میں ہیں لیکن یہ نسخہ جس کو ہم نے اختیار کیا ہے وہ زیادہ صحیح ہے، بذل کے نسخہ کے اعتبار سے اشکال ہو جائے گا اس لئے کہ ان دونوں حدیثوں میں ایام کا ذکر نہیں ہے بلکہ اقبال وادبار مذکور ہے اس کے بعد سمجھئے!

اب تو آپ اچھی طرح واقف ہو چکے ہیں کہ عادت اور تمییز دو مختلف چیزیں ہیں ترجمۂ سابقہ عادت سے متعلق تھا اور یہ ترجمہ تمییز سے متعلق ہے، کیونکہ حضرات محدثین اقبال وادبار والی روایات کو تمییز یعنی معرفت لون پر محمول کرتے ہیں، لیکن یہاں یہ کہنا پڑے گا کہ مصنفؒ کی مراد اس ترجمۂ ثانیہ سے صرف تمییز نہیں بلکہ مطلق حیض کا آنا مراد ہے خواہ وہ ایام عادت کے اعتبار سے ہو یا الوان کے اعتبار سے اس لئے کہ مصنفؒ نے اس باب میں دونوں طرح روایات ذکر فرمائی ہیں، لہٰذا ترجمہ کو عام رکھنا ہی مناسب ہوگا۔

۱- حدثنا احمد بن یونس - قولہ هشام بن عروۃ عن عروۃ عن عائشۃ قالت ان فاطمۃ بنت ابی حبیش الخ حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث فاطمہ کے قصہ میں اسی طریق سے بخاری اور مسلم میں بھی ہے جس میں اقبال وادبار مذکور ہے جو محدثین کے یہاں تمییز پر محمول ہوتا ہے، لہٰذا اس متفق علیہ روایت سے معلوم ہوا کہ فاطمہ ممیزہ تھیں، فاطمہ کے بارے میں یہی رائے امام بیہقی و ترمذی کی بھی ہے جس کا ذکر ہمارے یہاں پہلے بھی آچکا ہے۔

۲- حدثنا القعنبی - قولہ فاذا ذهب قدرها الخ اس حدیث میں یہ ہے کہ جب اقبال حیض ہو تو عورت نماز ترک کر دے اور جب اس کی مقدار گذر جائے تو غسل کر کے نماز شروع کر دے، ایک بات سمجھئے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اقبال کی روایات محدثین لونِ دم پر محمول کرتے ہیں اور حنفیہ ایام عادت پر، اس حدیث میں ذکر اقبال کے بعد فرمایا جا رہا ہے فاذا ذهب قدرها یہ قرینہ ہے اس بات کا کہ اقبالِ حیض باعتبار ایام عادت کے مراد ہے نہ کہ باعتبارِ الوان کے اس لئے کہ لون مقدار کے قبیل سے نہیں بلکہ کیف کے قبیل سے ہے، سبحان اللہ کیا خوب رہا، افادہ الشیخ فی الاوجز۔

۴- حدثنا ابن ابی عقیل ومحمد بن سلمۃ المصریان، زہری کی وہ روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے جو عند المصنف صحیح ہے اور جس کا حوالہ ہمارے یہاں اس سے پہلے آچکا وہ یہ حدیث ہے جس کو مصنف یہاں ذکر کر رہے ہیں اس کے الفاظ آپ خود دیکھ لیجئے وہ صرف یہ ہیں ان هذه لیست بالحیضۃ ولکن هذا عرق فاغتسلی وصلی اس میں نہ ذکر ایام ہے نہ ذکر اقبال وادبار خوب سمجھ لیجئے۔

## ابن ابی عقیل راوی کی تحقیق

اس کے بعد آپ سند کے بارے میں سنئے! وہ یہ کہ اس حدیث کی سند میں ابن ابی عقیل مذکور ہیں جن کے بارے میں حضرت نے بذل میں یہاں پر لکھا ہے لم اجد ذکرہ فی شیئ من کتب الرجال اس کے بعد یہ راوی باب غسل الجمعۃ میں بھی ایک حدیث کی سند میں آئے ہیں، وہاں پہنچکر حضرت نے اس راوی کا نام تہذیب التہذیب سے احمد بن ابی عقیل المصری نقل فرمایا ہے اور یہی

صاحبِ منہل نے بھی لکھا ہے لیکن حضرت شیخ کے حاشیۂ بذل میں ہے کہ ابن رسلان شارحِ ابوداؤد نے ان کا نام عبدالغنی ابن رفاعہ لکھا ہے اور لکھا ہے روی عنہ الطحاوی، میں کہتا ہوں کہ ابن رسلان نے جو تعیین کی ہے وہ بھی محتمل ہے اس لئے کہ عبدالغنی بھی امام ابوداؤد کے اساتذہ میں ہیں اور ان کو بھی ابن ابی عقیل کہا جاتا ہے، چنانچہ حافظ نے تقریب میں عبدالغنی بن رفاعہ کے نام پر ابوداؤد کا رمز بنایا ہے، اور اس کتاب میں کتاب الحدود کے باب الرجم میں عبدالغنی بن رفاعہ سے ایک روایت آرہی ہے۔ جو دیکھنا چاہے دیکھ لے۔

قال ابوداؤد زاد الاوزاعی فی ھذا الحدیث الخ اس پر کلام ہمارے یہاں قریب میں خاصی تفصیل سے گذر چکا، قال ابوداؤد وانما ھذا لفظ حدیث ہشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشہ یعنی اقبال وادبار کی زیادتی زہری کی اس حدیث میں صحیح نہیں جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے، ہاں! یہ زیادتی ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ کی حدیث میں صحیح ہے جو کہ فاطمہ بنت ابی حبیش کے قصہ میں ہے، اور یہ حدیث عائشہ فی قصۃ فاطمہ اسی باب کی پہلی حدیث ہے جس کی ابتداء حدثنا احمد بن یونس سے ہے، خوب سمجھ لیجئے۔

قال ابوداؤد وزاد ابن عیینۃ فیہ ایضاً ایضاً کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اوزاعی نے اس حدیث میں وہماً ایک زیادتی ذکر کردی اسی طرح ابن عیینہ نے بھی، جیساکہ پوری تفصیل کے ساتھ گذشتہ باب میں گذر چکا۔

قولہ وحدیث محمد بن عمرو عن الزھری فیہ شیٔ یقرب من الذی زاد الاوزاعی فی حدیثہ محمد بن عمرو کی حدیث وہی ہے جو اس کے بعد متصلاً آرہی ہے، مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ اوزاعی نے جو زیادتی ام حبیبہ کے قصہ میں ذکر کی اسی کے ہم معنی محمد بن عمرو کی حدیث میں مذکور ہے، محمد بن عمرو کی حدیث میں یہ ہے اذا کان دم الحیضۃ فانہ دم اسود یعرف، یہ اوزاعی کی زیادتی کے قریب المعنی اس لئے ہے کہ اوزاعی نے اقبال وادبار کو ذکر کیا اور محدثین کے نزدیک اقبال وادبار تمییزاً اور لون پر محمول ہے اور اس محمد بن عمرو کی روایت میں لون کا ذکر صراحۃً ہے۔

۵- قال ابوداؤد قال ابن المثنی ثنا بہ ابن ابی عدی من کتابہ ھکذا ثم ثنا بہ بعد حفظا الخ اوپر سند میں ابن المثنی کے استاذ ابن ابی عدی ہیں، ابن المثنی یہ کہہ رہے ہیں کہ میرے استاذ ابن ابی عدی نے مجھ کو یہ حدیث جب اپنی کتاب سے سنائی تو اسی سند کے ساتھ سنائی جو اوپر مذکور ہے لیکن پھر اس کے کچھ روز بعد انھوں نے جب مجھ کو یہ حدیث اپنے حفظ سے سنائی تو سند میں فرق کردیا، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں عروۃ ابن الزبیر روایت کر رہے ہیں فاطمہ سے اور دوسری میں عائشہ سے، یہ کلام بعینہٖ اسی طرح نسائی شریف کی روایت میں بھی ہے۔

## الکلام علی قولہ فانہ دم اسود یعرف

جاننا چاہئے کہ یہ وہی حدیث ہے جو اعتبارِ لون کے بارے میں صریح ہے اور جس کا حوالہ ہمارے یہاں پہلے آچکا، اس کی سند

میں اختلاف واضطراب مصنفؒ نے خود ہی بیان کر دیا، چنانچہ شوکانی کہتے ہیں وقد ضعف الحدیث ابوداؤد اور امام نسائی نے بھی اس پر کلام کیا ہے وہ یہ کہ فانہ دم اسود کو ابن ابی عدی کے علاوہ کسی اور نے ذکر نہیں کیا لم یذکر احد منھم ماذکرہ ابن ابی عدی اور امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں فرمایا انہ مُدرج اسی طرح حضرت شیخؒ اوجز میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے جیساکہ علامہ ابوالولید الباجیؒ نے اس کا اقرار کیا ہے اور شوکانی لکھتے ہیں کہ امام ابوحاتم رازی نے اسکو منکر قرار دیا اور صاحب الجوہر النقی کہتے ہیں کہ ابن ابی حاتم کی کتاب العلل میں ہے کہ میں نے اپنے والد ابوحاتم سے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا، فقال منکر، اور ابن القطان فرماتے ہیں، عندی منقطع۔

اسکے بعد مصنفؒ نے بہت سی روایات تعلیقاً ذکر کی ہیں، بعض سے عبرۃ بالایام معلوم ہوتا ہے اور بعض سے تمییز اور بعض سے استظہار۔

قال ابوداؤد وروی یونس عن الحسن الخ اس تعلیق میں استظہار مذکور ہے، حسن بصریؒ انقطاع حیض کے بعد ایک یا دو دن استظہار کے قائل ہیں، یہ ہمارے یہاں پہلے بالتفصیل گذر چکا کہ امام مالکؒ بھی استظہار کے قائل ہیں۔

وقال التیمی عن قتادہ — قال التیمی فجعلت انقص حتی بلغت یومین الخ قتادہ چونکہ تیمی کے استاذ ہیں اور وہ پانچ دن تک استظہار کے قائل تھے، تیمی کہتے ہیں کہ میں ان سے استظہار کے ایام میں کمی کا سوال کرتا رہا یہاں تک کہ وہ پانچ سے نیچے اتر کر دو پر آگئے اور کہا کہ دو دن تو استظہار کے لئے ضروری ہیں۔

۶- حدثنا زھیر بن حرب — قولہ عن حمنۃ بنت جحش قالت کنت استحاض حیضۃ کثیرۃ شدیدۃ الخ اسمیں اختلاف[1] ہے کہ حمنہ بنت جحش اور ام حبیبہ دونوں ایک ہی ہیں یا الگ الگ صحیح یہی ہے کہ الگ الگ ہیں۔

قولہ فقال انعت لک الکرسف، کرسف قطن کو کہتے ہیں جو رطوبت کو جذب کر لیتی ہے اور خصوصاً جبکہ کہنہ ہو جس کو گُودڑ کہتے ہیں، قال فتلجمی یعنی آپ نے فرمایا کہ وضع کرسف کے بعد اس مقام کو ایک دوسری پٹی سے اس طرح باندھ لو جس طرح جانور کے منہ کو لگام سے باندھ دیتے ہیں، لجام معرب ہے لگام کا، اس پر حمنہ نے کہا ھو اکثر من ذلک آپ نے فرمایا پھر ایک اور کپڑے کا اضافہ کر لو، انھوں نے کہا انما اثج ثجًا جز ایں نیست کہ میں بہہ رہی ہوں بہنا، مبالغۃً کہتی ہیں کہ میری ساری جان کا خون بن گیا اور گویا میں خود بہہ رہی ہوں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا سآمُرُکِ بِاَمْرَیْنِ یعنی میں تمکو دو باتوں کا حکم کرتا ہوں اس میں سے جس کو بھی اختیار کروگی کافی ہوگا۔

قولہ انما ھذہ رکضۃ من رکضاتِ الشیطان، رکضۃ بمعنی ایڑ مارنا، اس میں دونوں احتمال ہیں، حقیقت پر بھی محمول ہو سکتا ہے، جیسے حدیث میں آتا ہے کہ بچہ کی پیدائش کے بعد شیطان اس کو مس کرتا ہے یعنی چونکا مارتا ہے

---

[1] ذکر ہذا الاختلاف فی البذل تحت حدیث فرأیت مرکنہا ملآن دمًا۔

جس سے وہ چلاتا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوا کہ خون کی کثرت شیطان کے ایڑ مارنے کی وجہ سے ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایڑ مارنے سے مراد وسوسہ ڈالنا ہے کہ وہ مستحاضہ کو شک میں مبتلا کر کے پریشان کر دیتا اور اس کے ذہن میں یہ بات ڈالدیتا ہے کہ وہ حائضہ ہے نماز کے قابل نہ رہی حالانکہ استحاضہ صوم وصلوۃ سے مانع نہیں۔

قولہ فتحیضی ستۃ ایام او سبعۃ ایام یعنی اپنے آپ کو حائضہ قرار دے مہینہ میں چھ یا سات دن، دراصل یہ معتادہ تھیں جو اپنی عادت کو بھول گئی تھیں کہ چھ دن ہے یا سات دن، گویا یہ متحیرہ ہوئیں لہذا آپ نے انکو تحری کا حکم فرمایا کہ جس عدد پر تحری واقع ہو جائے اس کو اختیار کرلے، اور خطابیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ مبتدئہ تھیں اور مبتدئہ کا حکم یہ ہے کہ وہ غالب حیض کا اعتبار کریگی اور وہ چھ یا سات ہی ہے اسلئے آپ نے چھ یا سات دن کا حکم فرمایا (قالہ ابن رسلان) حضرت شیخؒ حاشیہ بذل میں لکھتے ہیں کہ بیہقی کی رائے بھی وہی ہے جو خطابی کی ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ او شک راوی ہے۔

قولہ فی علم اللہ یعنی میں تجھ سے حکم شرعی بتاتا ہوں، اب آگے تو جانے اور تیرا خدا کہ تو اس پر صحیح طور پر عمل پیرا ہوتی ہے یا نہیں یا علم اللہ بمعنی حکم اللہ یعنی جو بات میں تجھے بتارہا ہوں استحاضہ کے سلسلے میں سو وہ اللہ ہی کا حکم ہے یعنی حکم شرعی ہے (کذا فی العون عن ابن رسلان) بندہ کی رائے یہ ہے کہ ماقبل میں جو چھ یا سات دن کی تحری کا حکم دیا گیا تھا یہ اسی سے متعلق ہے، اور علم اللہ کنایہ ہے "ماہو الصواب الموافق للواقع" سے اسلئے کہ جو بات اللہ تعالیٰ کے علم میں ہوگی وہ یقیناً صحیح اور واقعی ہوگی لہذا معنی یہ ہوئے کہ تو تحری کرلے ماہو الصواب کی یعنی صحیح صحیح اندازہ لگالے چھ یا سات جونسا بھی ہو۔

قولہ فان قویت علی ان تؤخری الخ یہاں سے امر ثانی کا بیان ہورہا ہے، آپ نے فرمایا تھا میں تجھکو دو باتوں کا حکم کروں گا جن میں سے ایک بات تو گذر گئی وہ یہ کہ چھ یا سات دن کی تحری کے بعد مہینہ میں ایک بار غسل کر کے نمازیں شروع کردے اور امر ثانی جس کو یہاں سے بیان فرمارہے ہیں وہ یہ ہے کہ چھ یا سات، روز حیض کے مستثنیٰ کر کے پھر روزانہ جمع بین الصلوتین بغسل کرے، اور فجر کی نماز کے لئے مستقل غسل، اس صورت میں روزانہ (تیس یا چوبیس دن تک) تین بار غسل ہوگا۔

## اعجب الامرین الیّ کے مطالب

قولہ وھذا اعجب الامرین الیّ امر ثانی یعنی جمع بین الصلوتین بغسل کا حکم فرمانے کے بعد آپ فرمارہے ہیں کہ یہ امر ثانی میرے نزدیک دونوں میں زیادہ پسندیدہ ہے، اعجب اسم تفضیل کا صیغہ ہے جمع بین الصلوتین بغسل تو ہے مفضل جس کو پسند کیا جارہا ہے اس کا مفضل علیہ کیا ہے؟ اس میں دو قول مشہور ہیں، بعض شراح جن میں ملا علی قاریؒ، حضرت سہارنپوریؒ اور اسی طرح کوکب میں حضرت گنگوہی کی رائے یہ ہے کہ اس کا مفضل علیہ غسل لکل صلوۃ ہے جسکا ذکر گو اس روایت میں نہیں

لیکن مستحاضہ کی دوسری روایات میں موجود ہے تو مطلب یہ ہوا کہ یہ امر ثانی یعنی جمع بین الصلوتین بغسل میرے نزدیک زیادہ بہتر ہے بنسبت غسل لکل صلوٰۃ کے. کیونکہ وہ شاق زائد ہے اور اس میں مشقت کم ہے اور فائدہ دونوں کا تقریبًا ایک ہی ہے کہ ہر نماز غسل سے ہوئی، اس صورت میں اعجب بمعنی اسہل ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اعجب کا مفضل علیہ غسل لکل صلوٰۃ نہیں ہے کیونکہ وہ تو یہاں مذکور ہی نہیں بلکہ اس کا مفضل علیہ وہ امر اول ہے جو اسی حدیث کے شروع میں مذکور ہے یعنی تحری کے بعد پورے ماہ میں صرف ایک بار غسل کرنا. اور اس صورت میں آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہوگا کہ پورے مہینہ میں ایک بار غسل کے مقابلہ میں ہر روز جمع بین الصلوتین بغسل زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں احتیاط زائد ہے، اس مطلب کو حضرت شیخؒ نے حاشیۂ کوکب میں اختیار فرمایا ہے جس کو شیخ الاسلام حضرت مدنی نوراللہ مرقدہ نے بھی پسند فرمایا تھا. اور اس مطلب کی تحسین کیلئے دیوبند سے سہارنپور تشریف لائے اور حضرت شیخ سے فرمایا کہ آپ نے اعجب الامرین کا جو مطلب حاشیۂ کوکب میں لکھا ہے ہمیں بہت پسند آیا اور فرمایا کہ کیا بات ہے بڑوں میں سے کسی اور نے یہ مطلب نہیں لکھا اس پر شیخ نے فرمایا کیا! میں اس کا ذمہ دار ہوں کہ کسی نے کیوں نہیں لکھا۔

جاننا چاہئے کہ اسی مطلب کو صاحب عون المعبود نے بھی اختیار کیا ہے. لیکن انھوں نے اعجب ہونے کی لِمْ دوسری لکھی ہے وہ یہ کہ اس میں مشقت زیادہ ہے والاجر علی قدر المشقۃ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب ما فیہ اجر عظیم، اس علت کو حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں رد فرمایا ہے کہ یہ صحیح نہیں اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امت کے حق میں امر اسہل کو پسند فرماتے تھے نہ کہ اصعب کو۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث کا پہلا جو مطلب لکھا گیا ہے یعنی یہ کہ جمع بین الصلوتین بغسل کا مقابل غسل لکل صلوٰۃ ہے یہی رائے امام ابوداؤد کی بھی معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ انھوں نے اگلا باب جو غسل لکل صلوٰۃ پر ہے اس کے اخیر میں فرمایا ہے قال ابوداؤد فی حدیث ابن عقیل الامران جمیعًا، ابن عقیل کی حدیث سے بظاہر یہی حدیثِ حمنہ مراد ہے جو یہاں چل رہی ہے اس لئے کہ اس کی سند میں بھی ایک راوی ابن عقیل ہیں۔

اعجب الامرین الی کا ایک مطلب اور بھی سن لیجئے وہ یہ کہ آپ فرمارہے ہیں جمع بین الصلوتین بغسل لاجل الاستحاضہ میرے نزدیک زیادہ اولی ہے بنسبت جمع بین الصلوتین لاجل السفر کے، مشکوۃ کے مشہور شارح ابن الملک نے یہی معنی لکھے ہیں لیکن ملاعلی قاریؒ نے اس کو خلافِ ظاہر قرار دیا ہے۔

## باب ماروی ان المستحاضۃ تغتسل لکل صلوۃ

مرقاۃ میں لکھا ہے غسل لکل صلوٰۃ کے وجوب کے قائل بعض صحابہ جیسے حضرت علی، ابن مسعود، ابن الزبیر وغیرہم ہیں۔

اور مصنف نے آخر باب میں ابن عباس کا بھی نام لکھا ہے۔

۱- حدثنا ابن ابی عقیل ــــ قولہ قالت عائشۃ فکانت تغتسل فی مرکن یعنی ام حبیبہ ایک بڑے برتن میں پانی بھر کر اس میں بیٹھ کر غسل کرتی تھیں اور چونکہ استحاضہ جاری تھا اس لئے خون کی رنگت پانی پر غالب آجاتی تھی لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ پانی چونکہ ناپاک تھا اس کے بعد پاک پانی بدن پر ضرور بہاتی ہونگی، اور یہ اس طور پر پانی کے برتن میں بیٹھنا علاجاً تھا۔

۵- حدثنا هناد بن السری ــــ قولہ فامرها بالغسل لکل صلوٰۃ جاننا چاہئے کہ یہ ترجمۃ الباب غسل لکل صلوٰۃ یہ ہے، اس باب میں مصنف نے متعدد روایات ذکر کی ہیں بعض میں تو غسل لکل صلوٰۃ مطلقاً مذکور ہی نہیں، اور بعض میں ہے فکانت تغتسل لکل صلوٰۃ یعنی وہ اپنے طور پر غسل لکل صلوٰۃ کرتی تھیں گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اسکا حکم نہیں فرمایا تھا، باب کی اکثر روایات کا مدار زہری پر ہے، اور زہری سے روایت کرنے والے ان کے متعدد تلامذہ ہیں چنانچہ سب پہلی حدیث میں ان کے شاگرد عمرو بن الحارث تھے، دوسری حدیث میں یونس تھے، تیسری میں لیث بن سعد ہیں اور ایک روایت میں ابن ابی ذئب ہیں یہ تمام روایات اسی باب میں مذکور ہیں ان میں سے کسی میں بھی غسل لکل صلوٰۃ مرفوعاً مذکور نہیں اور جمہور علماء بھی مستحاضہ کے لئے وجوب الغسل لکل صلوٰۃ کے قائل نہیں۔

## جمہور کی طرف سے حدیث الغسل لکل صلوٰۃ کے جوابات اور اس میں مصنف کی رائے

لیکن ایک روایت اس باب میں جو بطریق ابن اسحٰق عن الزہری ہے اس میں البتہ غسل لکل صلوٰۃ مرفوعاً مذکور ہے، لہٰذا اس روایت کو مسلک جمہور کے خلاف کہہ سکتے ہیں، جواب یہ ہے کہ دراصل یہ حدیث ایک ہی ہے جس کے طرق مختلف ہیں اکثر رواۃ نے غسل لکل صلوٰۃ کو مرفوعاً ذکر نہیں کیا صرف ابن اسحٰق کے طریق میں ہے اور وہ متکلم فیہ ہیں اور اگر اس روایت کو صحیح مان بھی لیا جائے تو یہ استحباب یا علاج پر محمول ہے، اور امام طحاوی کی رائے نسخ کی ہے، یہ جو کچھ ہم نے کہا جمہور کی طرف سے ہے، لیکن مصنف کی رائے یہ ہے کہ حدیث الغسل لکل صلوٰۃ مرفوعاً ثابت ہے جیسا کہ ابن اسحٰق کی روایت میں ہے، اور پھر آگے چل کر مصنف اس کی تائید بھی پیش کر رہے ہیں۔

قال ابوداؤد ورواہ ابو الولید الطیالسی، ولم اسمعہ منہ، یہ ابن اسحٰق کی روایت کی تائید ہے لیکن اس میں اشکال[1] یہ ہے کہ ابن اسحٰق کی روایت بلکہ باب کی جملہ روایات تو ام حبیبہ کے قصہ میں ہیں اور یہ روایت جس کو آپ تائید میں پیش کر رہے ہیں، زینب بنت جحش کے قصہ میں ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ اس روایت کے بارے میں مصنف خود

---

[1] مصنف کی جانب سے اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ مصنف کی غرض طریق ابن اسحٰق کی تقویت مقصود نہیں، بلکہ نفس مسئلہ کی حیثیت سے غسل لکل صلوٰۃ کے لئے ایک دوسری حدیث بطور شاہد پیش کر رہے ہیں۔ ہذا ما عندی۔

فرمارہے ہیں کہ میں نے یہ روایت ابوالولید الطیالسی سے نہیں سنی، لہذا یہ روایت تو منقطع ہوئی، حدیث منقطع سے کیا تائید ہوگی۔

قال ابوداؤد ورواہ عبدالصمد..... وھذا وھم من عبدالصمد اس کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے ابھی جو روایت تائیداً پیش کی تھی اس کو سلیمان سے روایت کرنے والے ابوالولید تھے اس میں تو بیشک غسل لکل صلوٰۃ مذکور تھا لیکن اسی روایت کو سلیمان سے عبدالصمد بھی روایت کرتے ہیں اور انھوں نے بجائے غسل لکل صلوٰۃ کے وضوء لکل صلوٰۃ ذکر کیا اس سے مصنفؒ کی تائید ختم ہوگئی اس لئے مصنفؒ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ عبدالصمد کی روایت وہم ہے اور ابوالولید کی روایت صحیح ہے، لیکن بیہقی کہتے ہیں جیساکہ بذل میں ہے ابوالولید کی روایت بھی غیر محفوظ ہے۔

قال ابوداؤد فی حدیث ابن عقیل الامران جمیعاً مصنفؒ یہ فرمارہے ہیں کہ اس باب کی روایات میں تو صرف غسل لکل صلوٰۃ مذکور ہے لیکن ابن عقیل کی حدیث میں دو چیزیں مذکور ہیں غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوتین بغسل یہ پہلے ہمارے یہاں گذرچکا کہ اکثر شراح کی رائے یہ ہے کہ مصنفؒ کی مراد حدیث ابن عقیل سے وہی حدیثِ حمنہ ہے جسمیں سامُرُكِ بامرین مذکور ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ حدیثِ حمنہ میں تو صرف جمع بین الصلوتین بغسل مذکور ہے غسل لکل صلوٰۃ مصرح نہیں حضرت شیخ نوراللہ مرقدہ فرماتے ہیں ممکن ہے مصنفؒ کی مراد اس سے کوئی اور حدیث ہو جس میں دونوں حکم صراحۃً مذکور ہوں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## باب من قال تجمع بين الصلوتين وتغتسل لهما غسلاً

۱۔ حدثنا عبیداللہ بن معاذ ــــ قولہ استحیضت امرأۃ یہ سہلہ بنت سہیل بھی ہوسکتی ہیں جن کا ذکر اگلی روایت میں آرہا ہے اور حمنہ بنت جحش بھی، بہرحال آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جمع بین الصلوتین بغسل کا حکم فرمایا۔

### جمع بین الصلوتین بغسل والی روایات پر عمل کے لئے مسلک احناف کے پیشِ نظر توجیہ

جاننا چاہئے کہ جمع بین الصلوتین بغسل والی روایات پر عمل کرنے میں جمہور کے مسلک کے پیش نظر تو کوئی اشکال نہیں اسلئے کہ ان کے یہاں جمع حقیقی جائز ہے جیساکہ سفر میں احناف کے یہاں جمع حقیقی نہ وہاں جائز ہے نہ یہاں، اب اگر ہم اس کو جمع صُوری[۱] پر محمول کرتے ہیں تو مستحاضہ کے معذور ہونے کی

---

[۱] بایں طور کہ آخر وقتِ ظہر میں غسل کرکے ظہر کی نماز پڑھ لے اور پھر عصر کا وقت شروع ہونے پر اول وقت میں عصر کی نماز اسی غسل سے پڑھے۔ اب ظاہر ہے جس طرح خروجِ وقت سے معذور کی وضوء ٹوٹ جاتی ہے اسی طرح یہ غسل بھی ٹوٹے گا، لہذا عصر کی نماز بغیر طہارت کے ہوگی۔

وجہ سے نقض وضوء بخروج الوقت کا اشکال وارد ہوگا اسلئے کہ خروج وقت سے معذور کی طہارت زائل ہو جاتی ہے اس کا جواب شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے لمعات میں یہ دیا ہے کہ ممکن ہے یوں کہا جائے عام معذورین کا حکم تو یہی ہے کہ خروج وقت انکے حق میں ناقض ہے لیکن اس حدیث کی رو سے مستحاضہ اس حکم سے مستثنی ہے (یعنی گو ہمارے فقہاء نے اس کی تصریح نہ کی ہو) دوسرا جواب اس کا یہ ہو سکتا ہے کہ اسی باب کی آخری حدیث میں ایک لفظ کی زیادتی آرہی ہے جس سے انشاء اللہ مسلک احناف سے اعتراض ہٹ جائیگا وہ یہ کہ آپ نے فرمایا وتوضأ فیما بین ذلك. اب اس حدیث پر عمل کرنے کی شکل یہ ہوگی کہ ظہر کے آخر وقت میں غسل کر کے ظہر پڑھے پھر جب عصر کا وقت داخل ہو تو وضوء کر کے عصر کی نماز پڑھ لے اسی طرح آخر وقت مغرب میں غسل کر کے نماز پڑھ لے، پھر دخولِ وقتِ عشاء کے بعد وضوء کر کے عشاء کی نماز پڑھ لے اس لفظ توضأ فیما بین ذلک کی شرح حضرت نے بذل میں اسی طرح فرمائی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ یہ اسلئے ہے کہ معذور کی وضوء خروج وقت سے باقی نہیں رہتی۔

لیکن واضح رہے کہ اس جملہ کے دوسرے معنی بھی ہو سکتے ہیں وہ یہ کہ وتوضأ فیما بین ذلك ای لِاَحَداثٍ اُخر غیر الاستحاضۃ یعنی استحاضہ کی وجہ سے ظہر اور عصر کی نماز کیلئے ایک غسل کافی ہو گیا، اس سے ان دونوں نمازوں کو ادا کرے گی لیکن ان اوقات کے درمیان اگر استحاضہ کے علاوہ کوئی اور حدث پایا جائے تو اس کے لئے وضوء کرنا ہوگا، چنانچہ مالکیہ کے یہاں اس جملہ کے یہی معنی متعین ہیں اسلئے کہ استحاضہ ان کے یہاں مطلقاً ناقض ہی نہیں ہے نہ وقت کے اندر نہ بعد میں، اور شافعیہ چونکہ جمع بین الصلوتین میں جمع حقیقی کے قائل ہیں اسلئے ان کے یہاں خروج وقت کا تو اشکال ہوگا نہیں لہذا وہ اپنے مسلک کے پیش نظر وتوضأ فیما بین ذلك کے معنی یہ لیتے ہیں ای لغرضٍ اُخر یعنی ایک غسل تو ظہر و عصر کیلئے کافی ہو گیا اب اگر مستحاضہ کو اس دوران میں کوئی اور فرض قضاء نماز پڑھنی ہو تو اس کے لئے وضوء کرے اسلئے کہ شافعیہ کے یہاں معذور کے حق میں وضوء لکل صلوۃ واجب ہے۔

## مثل اول و ثانی سے متعلق مولانا انور شاہ صاحبؒ کی مخصوص رائے

حضرت مولانا انور شاہ صاحبؒ کی یہاں ایک جداگانہ رائے ہے وہ فرماتے ہیں کہ مختلف روایات حدیثیہ کو دیکھ کر میری یہ رائے قائم ہوئی ہے کہ زوال سے لے کر مثل اول تک خالص وقت ظہر ہے اور مثل ثانی سے غروب تک خالص وقت عصر ہے، اور مثل اول و ثانی کا درمیانی وقت معذورین جیسے مستحاضہ و مسافر کے حق میں دونوں کام آسکتا ہے گویا یہ درمیانی وقت معذورین کے حق میں مشترک بین الظہر والعصر قرار دیا جائے، اور علی ہذا القیاس آخر وقتِ مغرب اور اولِ وقتِ عشاء کے درمیان کا وقت یعنی شفقِ ابیض جو جمہور کے نزدیک تو [illegible] کا وقت ہے اور امام صاحب کے نزدیک مغرب کا، اس کو بھی مشترک قرار دیا جائے۔

---

لہ لیکن ظاہر ہے کہ اس دوسرے معنی کے مراد ہونے کی [illegible] میں حنفیہ پر وارد ہونیوالے اشکال کے لئے یہ حدیث رافع نہوگی فتأمل۔

قولہ فقلت لعبد الرحمن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لا احدثك الا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

یہاں پر اس عبارت میں کتاب کے نسخے مختلف ہیں، بذل کے نسخہ میں دوسری طرح ہے، اس میں بغیر استثناء کے اس طرح ہے لا احدثك عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بشئی، اور بذل ہی کا نسخہ اقرب الی القیاس معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہاں آگے عبارت میں بشئی آرہا ہے، الا کی صورت میں اس کا جوڑ نہیں لگتا۔ بہرحال تشریح اس مقام کی یہ ہے کہ اوپر روایت میں آیا تھا فأمرت اس میں اس بات کی تصریح نہیں تھی کہ اس عورت کو یہ حکم کس کی جانب سے دیا گیا تو اس کے بارے میں شعبہ اپنے استاذ عبدالرحمن سے پوچھ رہے ہیں کیا یہ امر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے تھا؟ اس پر انھوں نے یہ جواب دیا، الا کی صورت میں تو مطلب ظاہر ہے یعنی میں تم سے حدیث نہیں بیان کر رہا ہوں مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی، یہ امر آپ ہی کی طرف سے تھا، اور بغیر الا کے جیساکہ دوسرے نسخہ میں ہے، عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ میں اس امر کی نسبت صراحۃً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں کرسکتا اس لئے کہ یہ روایت اسی طرح بغیر تصریح نسبت مجھے پہنچی ہے، اب خواہ حضور ہی مراد ہوں لیکن اپنی طرف سے صریح نسبت خلافِ احتیاط ہے، دوسرا مطلب اس کا وہ ہوسکتا ہے جس کو حضرتؒ نے بذل میں اختیار فرمایا ہے کہ یہاں استفہام انکاری مقدر ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیا میں تم سے حضور کی کوئی حدیث نہیں بیان کرتا ہوں یعنی یہ بھی حضور ہی سے مروی ہے، جب استفہام انکاری مقدر مان لیا گیا تو نفی نفی ملکر اثبات ہو گیا۔

۳۔ حدثنا وهب بن بقیۃ ۔۔۔ قولہ ان فاطمۃ بنت ابی حبیش استحیضت کذا وکذا بذل میں کذا وکذا کی تعیین سبع سنین سے کی ہے، اور اسی طرح صاحب منہل نے بھی لکھا ہے اور انھوں نے مزید براں یہ لکھا ہے کما تقدم لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ اس سے پہلے کتاب میں سبع سنین جو وارد ہوا ہے وہ فاطمہ کے بارے میں نہیں بلکہ ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اور ملا علی قاریؒ نے شرح مشکوۃ میں اسکی تفسیر شہرین کے ساتھ کی ہے اور یہی صحیح بھی معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ طحاوی کی ایک روایت میں ہے فاطمہ کہتی ہے، احیض الشہر والشہرین کہ مجھے دو دو مہینہ تک استحاضہ آتا رہتا تھا۔

## حدیث کی تشریح میں متعدد قول

قولہ لتجلس فی مرکن فاذا رأت صفرۃ فوق الماء اس جملہ کی شراح نے مختلف شرحیں کی ہیں، بذل میں اسکے معنی یہ لکھے ہیں کہ دراصل ان کو پانی کے برتن میں دیر تک بیٹھنے کا حکم علاجاً تھا تاکہ پانی کی برودت سے اندر کی حرارت میں کمی ہو جس سے خون میں کمی ہوجائے جب اس کو اسمیں بیٹھے بیٹھے زیادہ دیر ہوجائے، یہاں تک کہ پانی کی رنگت بدل جائے تواب چونکہ طبیعت کو اسمیں بیٹھنے سے کراہت ہوگی اور ویسے بھی وہ پانی ناپاک ہو چکا ہے لہذا اس کو چاہئے کہ اس برتن میں سے ہٹ کر نجاستِ دم کو زائل کرنے کے لئے پاک پانی سے غسل کرکے ظہر وعصر کی نماز پڑھ لے اور صاحب منہل وصاحب عون المعبود نے اس

کو معرفۃ لون پر محمول کیا ہے کہ یہ عورت ممیزہ تھیں اور مطلب یہ لکھا ہے کہ برتن میں بیٹھنے سے جب تک پانی پر لونِ حیض دکھائی دیتا رہے اس وقت تک تو نمازیں شروع نہ کریں کہ زمانِ زمانِ حیض ہے اور جب اس لون میں تغیر آجائے اور بجائے حمرۃ کے صفرۃ پیدا ہو جائے جو کہ لونِ استحاضہ ہے تو اس روز سے غسل کرکے نمازیں شروع کردے۔ اور اس جملہ کے تیسرے معنی وہ ہیں جو مرقاۃ میں ملا علی قاریؒ نے لکھے ہیں کہ اس سے مقصود معرفتِ وقت ہے اور صفرۃ سے مراد صفرۃ شمس ہے نہ کہ صفرۃ دم اسلئے کہ اس عورت کو ظہر کے آخر وقت میں غسل کرنا منظور ہے یعنی ایسے وقت میں کہ جوں ہی غسل کرکے ظہر کی نماز پڑھے تو عصر کا وقت شروع ہو جائے تو یہ اس غسل کا وقت بتایا گیا ہے کہ ایسے وقت میں غسل کرے، فیاللعجب ایک جملہ کے کتنے معانی، حق تعالیٰ شانہ ان شراحِ حدیث کو جزاء خیر عطاء فرمائے کہ ان حضرات نے خدمتِ حدیث اور شرحِ حدیث کا حق ادا کردیا نیز اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زبان مبارک سے نکلے ہوئے الفاظ و کلمات کی جامعیت بھی عیاں ہے

## (۱۱۱) بَاب مَن قَال تغتسل من طهرٍ الی طهرٍ

یعنی ایک ہی غسل جو ابتداء طہر میں کیا گیا وہ انتہاء طہر تک کافی ہے جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے اس سے پہلے جتنے ابواب قائم کئے گئے ہیں وہ تعدد غسل کے تھے۔

### مصنفؒ کے قائم کردہ ابواب کی ترتیب

مصنفؒ نے پہلے غسل لکل صلوٰۃ کا باب باندھا جس کے خود مصنفؒ قائل ہیں اس کے بعد جمع بین الصلوتین بغسلٍ کا باب ہے جس کے بعض علماء قائل ہیں اور یہ باب غسل واحد کا ہے جسکے ائمہ اربعہ قائل ہیں یہ پہلے آچکا کہ ائمہ اربعہ کے یہاں صرف ایک مرتبہ غسل ہے پھر اس کے بعد حنفیہ حنابلہ کے یہاں لوقت کل صلوٰۃ وضوء واجب ہے اور شافعیہ کے یہاں لکل صلوٰۃ۔

جاننا چاہئے کہ مصنفؒ نے اس باب کی جملہ روایات پر کلام کیا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنفؒ غسل مرۃً ثم الوضوء لکل صلوٰۃ کی روایات کی تضعیف کے درپے ہیں حالانکہ یہ جمہور کا مسلک ہے، لیکن مصنفؒ تو امام فن ہیں ان کے پیشِ نظر تو صرف تحقیقِ روایات ہے۔

### غسل مستحاضہ کے بارے میں ائمہ اربعہ کے موقف کی تائید صحیحین کی روایات سے

جاننا چاہئے کہ غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوتین بغسلٍ مرفوعاً صحیحین میں سے کسی ایک بھی روایت سے ثابت نہیں ہے امام بخاریؒ نے استحاضہ کے سلسلہ میں بخاری شریف میں صرف

ایک روایت ذکر کی ہے جو فاطمہ بنت ابی حبیش کے بارے میں ہے اور اتفاق سے اس میں ایک مرتبہ بھی غسل کا ذکر نہیں ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ ایک بار غسل کرنا تو مجمع علیہ ہے اور امام مسلمؒ نے اس سلسلہ میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، ایک وہ جو فاطمہ کے قصہ میں ہے جس کو انھوں نے دو طریق سے ذکر کیا ہے، دوسری وہ جو ام حبیبہ کے قصہ میں ہے اس کو انھوں نے متعدد طرق سے ذکر کیا ہے جس میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو صرف ایکبار غسل کا حکم دیا تھا لیکن راوی کہتا ہے فکانت تغتسل عند کل صلوۃ یہ ان کا اپنا فعل تھا حضور کی طرف سے نہ تھا، حاصل یہ کہ صحیحین میں مستحاضہ کے حق میں تعدد غسل کی کوئی بھی روایت مرفوعًا نہیں ہے، اس سے ائمہ اربعہ کے مذہب کی مضبوطی معلوم ہوتی ہے، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم میں یہی بات لکھی ہے جو ہم نے کہی، نیز وہ فرماتے ہیں واما الاحادیث الواردۃ فی سنن ابی داؤد والبیہقی وغیرھما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرھا بالغسل لکل صلوۃ فلیس فیھا شئ ثابت وقد بین البیہقی ومن قبلہ ضعفھا۔

نیز امام نوویؒ لکھتے ہیں جمہور علماء سلفًا وخلفًا اور ائمہ اربعہ کے نزدیک مستحاضہ پر صرف ایک بار غسل واجب ہے، اور ابن عمرؓ وابن الزبیر وعطاء بن ابی رباح سے مروی ہے کہ غسل لکل صلوۃ واجب ہے، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ہر روز ایک بار غسل واجب ہے، اور ابن المسیب وحسن بصریؒ کے نزدیک روزآنہ ایک مرتبہ ظہر کے وقت، اور حضرت علیؓ وابن عباسؓ سے دونوں روایتیں ہیں غسل مرۃً واحدۃً اور غسل لکل صلوۃ۔

۱- حدثنا محمد بن جعفر — قولہ عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ جدّ عدی کا نام عبداللہ بن یزید الخطمی ہے یہ جد لأمّہ یعنی نانا ہیں ویسے ان کے نام میں اختلاف ہے حافظؒ کے نزدیک راجح قول یہی ہے، اس حدیث میں غسل مرۃً مذکور ہے مگر یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ ابوالیقظان راوی متکلم فیہ ہے یہ روایت تعلیقًا اسی سند سے ابواب استحاضہ میں سے سب سے پہلے باب میں تعلیقات کے ذیل میں گذر چکی۔

۲- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ — قولہ عن الاعمش عن حبیب عن عروۃ یہ وہی روایت ہے جس کا حوالہ مصنفؒ نے باب الوضوء من القبلۃ میں دیا تھا، وہاں مصنفؒ یحیی بن سعید کا یہ مقولہ نقل کر چکے ہیں کہ یہ حدیث شبہ لاشئ ہے اس کی وجہ وہاں یہ گذر چکی کہ یہ عروہ عروۃ بن الزبیر نہیں بلکہ عروۃ المزنی ہیں جو بالاتفاق مجہول ہیں اس عروہ کی تفصیلی بحث وہاں گذر چکی، مگر یہاں حضرت نے بذل میں ان کو عروۃ بن الزبیر قرار دیا ہے اور صاحب منہل نے اس میں اختلاف اور دونوں احتمال لکھے ہیں۔

۳- حدثنا احمد بن سنان — قولہ عن ام کلثوم عن عائشۃ فی المستحاضۃ تغتسل مرۃ واحدۃً عائشہ کی یہ روایت موقوفًا ہے اس کو ان سے روایت کرنے والی ام کلثوم ہیں اس سے اگلی حدیث بھی عائشہؓ ہی کی ہے اسکو نقل کرنے والی امرأۃ مسروق ہے جس کا نام قمیر ہے لیکن وہ حدیث مرفوع ہے، مضمون دونوں کا ایک ہی ہے غسل مرۃ واحدۃً

ثم الوضوء لکل صلوٰۃ، یہاں تک باب کی کل چار روایتیں ہوگئیں، ۱ حدیث جدّ عدی، ۲ حدیث عروہ عن عائشہ مرفوعًا ۳ حدیث ام کلثوم عن عائشہ موقوفاً ۴ حدیث قمیر عن عائشہ مرفوعًا۔

## مصنفؒ کی طرف سے احادیث الباب کی تضعیف

قال ابوداؤد وحدیث عدی بن ثابت ھذا، والاعمش عن حبیب، وایوب ابی العلاء کلھا ضعیفۃ لا تصح اخیر کی دونوں حدیثوں کی سند میں ایوب مذکور ہیں لہٰذا حدیث ایوب سے اخیر کی دونوں حدیثیں مراد ہیں گویا مصنفؒ نے چاروں حدیثوں پر ضعف کا حکم نافذ کردیا۔

ودل علی ضعف حدیث الاعمش عن حبیب یہاں سے مصنف اپنے دعوئے تضعیف کو مبرہن کرنا چاہتے ہیں لیکن پہلے بجائے حدیث اول کے حدیث ثانی کے ضعف کی دلیل کو بیان فرما رہے ہیں بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث اول کا ضعیف ہونا کچھ زیادہ محتاج دلیل نہ تھا بخلاف اس دوسری حدیث کے، مصنفؒ نے اسکے ضعف کی دو دلیلیں پیش کی ہیں پہلی دلیل یہ کہ اس حدیث کا مدار اعمش پر ہے اور اعمش کے تلامذہ میں اختلاف ہے، وکیع اس کو ان سے مرفوعًا نقل کرتے ہیں اور حفص بن غیاث اور اسباط یہ دونوں موقوفاً گویا حدیث میں رفعًا و وقفًا اضطراب ہوا اور حدیث مضطرب ضعیف ہے۔

قال ابوداؤد ورواہ ابن داؤد عن الاعمش مرفوعًا اولہ یہ دفع دخل مقدر ہے وہ یہ کہ کسی نے کہا کہ آپ نے کہا تھا کہ اس روایت کو مرفوعًا صرف وکیع روایت کرتے ہیں اور موقوفاً روایت کرنے والے دو شخص ہیں گویا موقوفاً نقل کرنے والوں میں تعدد ہے، معترض کہتا ہے مرفوعًا نقل کرنے والے بھی دو ہیں ایک وکیع دوسرے ابن داؤد (حضرتؒ نے لکھا ہے ابن داؤد کی روایت دارقطنی میں ہے) مصنفؒ اسکا جواب دے رہے ہیں وہ یہ کہ ابن داؤد نے بیشک اس کو اعمش سے مرفوعًا نقل کیا لیکن اس حدیث کے صرف پہلے جزء یعنی غسل مرۃً کو اور حدیث کا جزء ثانی یعنی وضوء لکل صلوٰۃ جو دراصل ہمارا مطمح نظر ہے اس کو انھوں نے مطلقاً ذکر ہی نہیں کیا نہ مرفوعًا نہ موقوفاً، لہٰذا ابن داؤد کی روایت کان لم یکن ہوئی۔

## حدیث ثانی کے ضعف کی دوسری دلیل

ودل علی ضعف حدیث حبیب ھذا ان روایۃ الزھری عن عروۃ عن عائشۃ الخ حدیث حبیب سے مراد وہی حدیث الاعمش عن حبیب ہے جس پر بحث ہو رہی ہے، یہاں سے مصنفؒ اسکی تضعیف کی دوسری دلیل بیان فرما رہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں حبیب نے امام زہری کی مخالفت کی ہے اس لئے کہ حبیب اور زہری دونوں اس حدیث کو عروہ سے روایت کرتے ہیں، حبیب نے تو ان سے غسل مرۃً ثم الوضوء لکل صلوٰۃ روایت کیا اور زہری نے ان سے غسل لکل صلوٰۃ نقل کیا ہے، اور زہری حبیب سے زیادہ اونچے راوی ہیں، لہٰذا اب وضوء لکل صلوٰۃ والی روایت کے ضعف کی دو دلیلیں ہوگئیں لیکن دلیل ثانی کو حضرت نے بذل میں خطابی کے کلام سے رد کیا ہے کہ وضوء

لکل صلوۃ اول تو جمہور فقہاء کا مسلک ہے دوسرے یہ کہ زہری کی روایت سے حبیب کی روایت کی تردید نہیں ہوتی اور نہ ان دونوں روایتوں میں کچھ تخالف ہے اسلئے کہ زہری کی روایت میں وضوء لکل صلوۃ کے بجائے غسل لکل صلوۃ جو مذکور ہے وہ مرفوعًا نہیں ہے بلکہ وہ منسوب ہے فعل مرأۃ کی طرف چنانچہ اس میں ہے فکانت تغتسل لکل صلوۃ یہ نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو غسل لکل صلوۃ کا امر فرمایا تھا۔

فائدہ :۔ جاننا چاہیئے کہ حضرت نے بذل میں اس حدیثِ عروہ عن عائشہ میں وضوء لکل صلوۃ کا مرفوعًا مروی ہونا حدیثِ بخاری سے ثابت کیا ہے گو اس کا مرفوع ہونا بخاری میں لفظ روایت کے اعتبار سے منصوص اور صریح نہیں لیکن حافظ کی رائے یہی ہے کہ یہ مرفوع ہے، اس پر تفصیلی کلام ہم نے الفیض السمائی میں کیا ہے اس کو دیکھا جائے۔

ورویٰ ابو الیقظان عن عدی بن ثابت الخ ابتک بات چل رہی تھی باب کی حدیث ثانی کی تضعیف پر جسکی مصنفؒ نے دو دلیلیں بیان کیں اب یہاں سے مصنفؒ بظاہر حدیث اول کے ضعف کی دلیل کی طرف اشارہ کر رہے ہیں وہ اس طرح کے ابو الیقظان کی روایت میں اضطراب پایا جارہا ہے، چنانچہ انھوں نے پہلے سند اس طرح بیان کی تھی عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ اور یہاں وہ کہہ رہے ہیں عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن علی، اور یہ اضطراب فی السند علامتِ ضعف ہے۔

وروی عبد الملک بن میسرۃ الخ بظاہر یہاں سے مصنفؒ حدیث ۲ کے ضعف کی دلیل بیان کر رہے ہیں وہ اس طور پر کہ شروع میں امرأۃ مسروق یعنی قمیر عن عائشہؓ کی جو روایت گذری وہ مرفوعًا تھی اور یہاں انکی یہ روایت جس کو قمیر سے شعبی روایت کر رہے ہیں موقوفًا ہے اور اسی سے حدیث ۳ ام کلثوم عن عائشہؓ کی بھی تضعیف نکل آئیگی اسلئے کہ اس سند میں نیچے کے راوی ایوب ابو العلاء ہیں جو حدیث ۲ و ۳ دونوں کی سند میں مشترک ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ایوب کبھی کسی طرح روایت کرتے ہیں اور کبھی کسی طرح، لہٰذا اس اضطراب سے دونوں روایتیں متأثر ہوئیں۔

ورواہ داؤد وعاصم عن الشعبی اس سے مصنفؒ مزید اختلاف ثابت کر رہے ہیں وہ اس طور پر کہ حدیث قمیر جو بطریق شعبی ہے اس میں اکثر رواۃ نے وضوء لکل صلوۃ کو ذکر کیا اور داؤد و عاصم نے شعبی سے اس حدیث میں بجائے وضوء لکل صلوۃ کے غسل کل یوم کو ذکر کیا۔

قولہ وروی ہشام بن عروۃ عن ابیہ مصنفؒ چونکہ وضوء لکل صلوۃ کی روایات کی تضعیف کے درپے ہیں، اس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ یہ وضوء لکل صلوۃ بعض طرق سے تو اس کا عن عائشہ مرفوعًا ہونا ثابت ہوتا ہے اور بعض سے موقوفًا علی عائشہؓ اور بعض سے موقوفًا علی عروہ۔

وھذہ الاحادیث کلھا ضعیفۃ جاننا چاہیئے کہ مصنفؒ نے اس باب میں کل نو روایات ذکر کی ہیں جن میں تین مرفوع ہیں، ۱ حدیث جد عدی ۲ حدیث عروہ عن عائشہ ۳ حدیث قمیر عن عائشہ، اور چھ روایات موقوفہ ہیں۔

۱ اثر ام کلثوم عن عائشہ ۲ اثر علی، ۳ اثر عمار عن ابن عباس ۴ اثر قمیر عن عائشہ (اول) جس میں وضور لکل صلوۃ ہے، ۵ اثر قمیر عن عائشہ (ثانی) جس میں غسل کل یوم مرۃ ہے ۶ اثر عروہ، مصنف علام نے شروع میں احادیث مرفوعہ ثلثہ اور اثر ام کلثوم چاروں کو ذکر کرنے کے بعد ان پر ضعف کا حکم لگایا تھا اس کے بعد پانچ آثار اور ذکر کئے، اب اخیر میں پھر فرما رہے ہیں ھذہ الاحادیث کلھا ضعیفۃ اس میں آپکو اختیار ہے کہ چاہے تو ہذہ الاحادیث سے جملہ روایات تسعہ مراد لے لیجئے اور چاہے اخیر کی پانچ روایات، کیونکہ پہلی چار کی تضعیف تو شروع میں کر ہی چکے ہیں، لیکن آگے چل کر مصنفؒ نے ان نو روایات میں سے تین کا استثناء کردیا کہ وہ ضعیف نہیں ہیں ۱ اثر قمیر عن عائشہ اول، ۲ اثر عمار عن ابن عباس ۳ اثر عروہ، پھر مصنفؒ فرماتے ہیں والمعروف عن ابن عباس الغسل، لہٰذا ان تین میں سے پھر ایک ساقط ہوگیا، اب حکم ضعف سے صرف دو کا استثناء باقی رہا، باقی سب ضعیف ہیں، الحمد للہ اس باب پر کلام پورا ہوا۔

**ہذا الباب عندی من اصعب الابواب** یہ باب باعتبار حل عبارات کتاب وبیان غرض مصنف کے میرے نزدیک مشکل ترین باب ہے، حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے بذل میں اس باب کے حل کرنے میں کوئی کمی نہیں چھوڑی، فجزاہ اللہ تعالیٰ احسن الجزاء، بحمد اللہ احقر کو صحیح بخاری کے علاوہ صحاح کی سب ہی کتابوں کے پڑھانے کا موقعہ ملا، میرے خیال میں مجموعی حیثیت سے سنن ابوداؤد ان کتب میں سب سے زیادہ اہم اور دقیق ہے۔

## (۲۵) بَابُ مَنْ قَالَ تَغْتَسِلُ مِنْ ظُهْرٍ إِلَى ظُهْرٍ

یہ دونوں ظہر ظاء معجمہ کے ساتھ ہیں یعنی روزانہ ایک بار ظہر کے وقت غسل کرنا اس باب میں مصنف نے کوئی حدیث مرفوع نہیں ذکر کی بلکہ شروع میں سعید بن المسیب کی ایک روایت ہے اور اس کے بعد بعض صحابہ کے آثار تعلیقاً ہیں، مستحاضہ کے لئے روزآنہ بوقت ظہر غسل ہمارے یہاں گذشتہ باب کے شروع میں امام نووی سے گذر چکا ہے کہ یہ سعید بن المسیبؒ اور حسن بصری سے منقول ہے۔

قولہ عن الشعبی عن امرأۃ عن قمیر اور بعض نسخوں میں ہے عن امرأتہ عن قمیر یہ دوسرا نسخہ تو بالکل غلط ہے اسلئے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شعبی روایت کرتے ہیں اپنی بیوی سے اور ان کی بیوی قمیر سے حالانکہ شعبی تو براہ راست قمیر سے روایت کرتے ہیں جیسا کہ ابھی قریب میں اس سے پہلے باب میں گذرا، اور پہلا نسخہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ شعبی کسی عورت سے روایت کرتے ہیں اور وہ قمیر سے، ہاں! اس نسخہ کی صحت کی ایک شکل ممکن ہے وہ یہ کہ عن قمیر کو عن امرأۃ سے بدل قرار دیا جائے، اصل بات یہ ہے کہ یہ لفظ یہاں ہونا ہی نہیں چاہئے، صحیح

عن الشعبی عن قمیر ہے یا پھر اس طرح ہو عن الشعبی عن امرأۃ مسروق اور یہ امرأۃ مسروق قمیر ہی ہیں جیسا کہ باب کے شروع میں گذر چکا۔

ان روایات میں وقت ظہر کی تخصیص بظاہر اس لئے ہے کہ دراصل یہ غسل کا حکم علاجاً ہے، برودت پیدا کرنے کیلئے اور ظہر کا وقت چونکہ حرارت کا ہوتا ہے اس لئے وہی زیادہ مناسب ہے۔

قولہ و قال مالک انی لاظن الخ حضرت امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ سعید بن المسیب کی روایت جس میں من ظہر الی ظہر ہے وہم ہے صحیح من طہر الی طہر ہے، ایک نقطہ کی زیادتی سے کچھ کا کچھ ہوگیا اس لئے کہ نقطہ والی روایت کا حاصل یہ ہے روزانہ ایک مرتبہ غسل کرے اور حذف نقطہ والی روایت کا مقتضی یہ ہے کہ پورے ماہ میں صرف ایک مرتبہ غسل کرے، امام مالکؒ کی اس رائے پر امام خطابیؒ خوشی میں اچھل پڑے اور کہنے لگے ما احسنَ ماقال مالک وما اَشْبَہَہٗ بما ظنّہٗ مِنْ ذلک یعنی امام مالکؒ نے کیا ہی اچھی بات کہی اور کیسا صحیح گمان ہے ان کا، لیکن حضرت کو اس رائے سے اتفاق نہیں اس لئے کہ حضرت فرماتے ہیں کہ سعید بن المسیب کا یہ اثر سنن دارمی میں متعدد طرق اور مختلف الفاظ سے مروی ہے ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ طہر نہیں بلکہ ظہر ہی ہے (ظاء منقوطہ کے ساتھ) اس لئے کہ اس کی ایک روایت میں اس طرح ہے تغتسل کل یوم عند الصلوۃ الاولی اور صلوۃ اولیٰ ظہر ہی کو کہتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## (۵) باب من قال تغتسل کل یوم مرۃ ولم یقل عند الظہر

مستحاضہ کا روزانہ ایک بار غسل کرنا یہ حضرت علی وابن عباس سے ایک روایت ہے کما تقدم۔

قولہ واتخذت صوفۃ فیہا سمن اوزیت یہ تدبیر و علاج کے طور پر بتلایا جا رہا ہے کہ ایک پھایا روغن زیتون وغیرہ میں ترکرکے مخصوص مقام پر رکھ لے اس لئے کہ یہ پھایا صلابۃِ عروق جو کہ سیلانِ دم کا سبب ہے اس کو دور کرکے عروق میں نرمی پیدا کرے گا۔

## (۶) باب من قال تغتسل بین الایام

یعنی مستحاضہ ایک مرتبہ غسل تو عند انقطاع الحیض کرے اور پھر ایک مرتبہ دوبارہ وجوباً زمانہ طہر کے اثناء میں کرے یہ قاسم بن محمد کا قول ہے جس میں وہ متفرد ہیں جمہور کے نزدیک صرف ایک بار غسل واجب ہے اس سے زائد مستحب ہے۔

## (۴۷) بَابُ مَنْ قَالَ تَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ

مستحاضہ کے لئے وضوء لکل صلوٰۃ یعنی ہر فرض نماز کے لئے مستقل وضوء کرنا اگرچہ وقت کے اندر ہو یہ شافعیہ کا مسلک ہے مصنفؒ کی غرض اسی مذہب کو بیان کرنا ہے، اس باب کی حدیث پر کلام اور اس کی شرح باب اذا اقبلت الحیضۃ میں گذر چکی ہے

## (۴۸) بَابُ مَنْ لَمْ يَذْكُرِ الْوُضُوْءَ اِلَّا عِنْدَ الْحَدَثِ

بظاہر اس ترجمہ میں مالکیہ کا مسلک مذکور ہے جو یہ کہتے ہیں کہ استحاضہ موجب وضوء نہیں الا یہ کہ استحاضہ کے علاوہ کوئی دوسرا حدث پایا جائے۔

۱- حدثنا زیاد بن ایوب — قولہ فان رأت شیئا من ذلک ای من نواقض الوضوء غیر الاستحاضۃ یعنی ذلک سے مراد استحاضہ کے علاوہ دوسرے نواقض وضوء ہیں، مطلب یہ ہے کہ مستحاضہ عند انقطاع الحیض ایک بار غسل کرکے اسی غسل سے نمازیں پڑھتی رہے جتنی چاہے خروج وقت کے بعد بھی جبتک استحاضہ کے علاوہ کوئی دوسرا حدث پایا نہ جائے اور یہی مذہب بعینہ مالکیہ کا ہے، اس مطلب کو لیکر یہ حدیث جمہور کے خلاف ہو جاتی ہے لہذا یہ کہا جائے کہ ذلک سے اشارہ استحاضہ کی طرف ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب تک استحاضہ کا سلسلہ قائم رہے مستحاضہ وضوء کرکے نماز پڑھتی رہے ایک مرتبہ سے زائد غسل کی حاجت نہیں، اب یہ وضوء کرنا عام ہے خواہ لکل صلوٰۃ ہو کما عند الشافعیہ، خواہ لوقت کل صلوٰۃ ہو کما عند الحنفیہ۔

قولہ عن ربیعۃ انہ کان لا یری علی المستحاضۃ وضوءً الخ ربیعہ شیخ مالک اور خود امام مالکؒ دونوں کا مسلک ایک ہی ہے کہ مستحاضہ کو استحاضہ کی وجہ سے وضوء کی حاجت نہیں نہ وقت کے اندر اور نہ بعد خروج الوقت، اور حنفیہ کے نزدیک گو داخل وقت وضوء کی حاجت نہیں لیکن خروج وقت کے بعد وضوء ضروری ہے، ربیعہ اور حنفیہ کے مسلک کے درمیان یہی فرق ہے، بذل میں حضرتؒ نے قول ربیعہ کو اس پر محمول کیا ہے کہ داخل وقت وضوء کی حاجت نہیں پھر اسی لئے حضرت نے اس پر لکھا کہ یہی مذہب حنفیہ کا بھی ہے، نبہ علیہ شیخنا ایضاً فی ہامش البذل۔

# (۱۱۹) بَاب فی المرأة ترى الصُّفرة والكدرة بعد الطهر

یعنی جو عورت صفرۃ وکدرۃ یہ دو رنگ دیکھے حصول طہر یعنی مدت حیض کے گذر جانے کے بعد، کدرۃ سے مراد وہ رنگ ہے جو مشابہ ہو ماء مکدر یعنی گدلے پانی کے جس میں غبار وغیرہ ملجائے، مصنفؒ کا یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے۔

## مسئلۃ الباب میں مذاہبِ علماء اور ان کے دلائل

یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، اس میں علماء کے تین قول ہیں، جمہور علماء جس میں حنفیہ بھی ہیں، کا مسلک یہ ہے کہ عورت صفرۃ وکدرۃ اگر مدت حیض میں دیکھے تب تو وہ حیض ہے ورنہ استحاضہ، اور یہی مصنف ترجمۃ الباب میں بھی کہہ رہے ہیں لہٰذا یہ ترجمہ مسلک جمہور کے موافق ہوا، دوسرا قول ابن حزم ظاہری کا ہے کہ یہ دونوں رنگ مطلقاً استحاضہ ہیں اگرچہ مدت حیض کے اندر دیکھے، تیسرا قول وہ ہے جو امام مالکؒ کی ایک روایت ہے کہ صفرۃ وکدرۃ مطلقاً حیض ہیں خواہ عادت کے اندر دیکھے یا اس کے پورا ہونے کے بعد، اور دوسری روایت امام مالکؒ کی مثل جمہور کے ہے۔ یہاں پر ایک چوتھا قول وہ ہے جو حنفیہ میں سے امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ کدرۃ حیض ہے بشرطیکہ شروع میں اثرِ دم (اسود یا احمر) دیکھے ورنہ یہ محض ایک رطوبت ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں۔

جمہور کی دلیل ابوداؤد کی حدیث الباب ہے، ابن حزم کی دلیل بھی یہی حدیث الباب یعنی حدیث ام عطیہ ہے لیکن بروایتِ بخاری ونسائی، اس لئے کہ ان دونوں میں اس روایت کے الفاظ میں "بعد الطہر" مذکور نہیں بس اس طرح ہے کنا لانعد الکدرۃ والصفرۃ شیئاً، اسی لئے امام نسائیؒ نے اس پر ترجمہ بھی مطلق ہی قائم کیا ہے، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ابوداؤد کی روایت میں بعد الطہر کی زیادتی موجود ہے اسی لئے امام ابوداؤد نے ترجمۃ الباب میں بھی یہ قید ذکر فرمائی ہے اور اسی طرح امام بخاریؒ نے بھی بخاری شریف میں ترجمۃ الباب ابوداؤد ہی کی روایت کے مطابق بعد الطہر کی قید کے ساتھ قائم کیا ہے، لہٰذا ابن حزم کے لئے اب اس سے استدلال کی گنجائش نہیں رہی، اور تیسرے قول کی دلیل بخاری شریف کی وہ مشہور حدیث ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں، لا تعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء کیونکہ بظاہر اس حدیث عائشہ سے صفرۃ وکدرۃ کا مطلقاً حیض ہونا ثابت ہوتا ہے مدت حیض کی قید نہیں، اس کا جواب بھی حدیث ام عطیہ سے خود بخود نکل آیا کہ حدیث عائشہ کو محمول کیا جائے گا زمانۂ حیض پر، لہٰذا اب حدیث عائشہ وحدیث ام عطیہ دونوں کو ملا کر حاصل یہ ہوا کہ صفرۃ وکدرۃ حیض ہیں قبل الطہر یعنی زمانِ حیض میں اور استحاضہ ہیں بعد الطہر یعنی غیر ایام حیض میں۔

جاننا چاہئے کہ یہ اختلافِ مذاہب کا بیان تو کلی طور پر تھا، پھر آگے اس میں مزید تفصیل ہے وہ یہ کہ عورت کے

صفرۃ وکدرۃ کو مدت حیض میں دیکھنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ یہ دیکھنا عادت سے متجاوز ہو کر اکثر مدت حیض پر آکر منقطع ہو جائے دوسرے یہ کہ اکثر مدت پر آکر منقطع نہ ہو بلکہ اس سے بھی متجاوز ہو جائے حنفیہ کے یہاں اول صورت میں سب حیض ہے اور صورت ثانیہ میں مازاد علی العادۃ استحاضہ ہے اور یہی قول شافعیہ کا بھی ہے مگر فرق یہ ہے کہ ہمارے یہاں اکثر مدت حیض دس دن ہے اور ان کے یہاں پندرہ دن، اور دوسرا قول شافعیہ کا یہ ہے کہ صفرۃ وکدرۃ ایام عادت میں تو حیض ہے اور مازاد علی العادۃ مطلقاً استحاضہ ہے۔

## (۱۳۲) باب فی المستحاضۃ یغشاہا زوجہا

وطی مستحاضہ جمہور کے نزدیک جائز ہے اور ایک جماعت کے نزدیک ناجائز ہے جس میں ابراہیم نخعی بھی ہیں اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے، اور ابن سیرینؒ سے کراہت منقول ہے۔

مصنفؒ نے اس باب میں کوئی حدیث مرفوع نہیں ذکر کی بلکہ اثر عکرمہ کو ذکر کیا وہ یہ کہ ام حبیبہ سے ان کے شوہر اور حمنہ سے ان کے شوہر بحالت استحاضہ وطی کرتے تھے، ام حبیبہ کے شوہر عبدالرحمن بن عوف ہیں اور حمنہ بنت جحش کے شوہر طلحۃ بن عبید اللہ ہیں، اس مسئلہ میں فعل صحابی سے استدلال اس طور پر ہے کہ یہ ہر دو جلیل القدر صحابی جو کہ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں اس فعل پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے بغیر جرأت نہیں کر سکتے تھے خصوصاً جبکہ قربان حائض سے ممانعت بھی وارد ہے، دوسری بات یہ ہے کہ منع کے لئے دلیل کی حاجت ہے اور اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی نہی ثابت نہیں لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ اس سلسلہ کی بعض روایات جمع الفوائد[1] میں موجود ہیں

## (۱۳۳) باب ما جاء فی وقت النفساء

اقل مدت نفاس میں عندالائمۃ الاربعہ کوئی تحدید نہیں ہے، اکثر مدت میں اختلاف ہے، حنفیہ وحنابلہ کے یہاں چالیس

---

[1] جمع الفوائد میں اس سلسلہ میں دونوں طرح کی روایات ہیں جواز وعدم جواز، ہم اسکی عبارت بعینہٖ یہاں نقل کرتے ہیں (عائشہ) قالت المستحاضۃ لا یأتیہا زوجہا. للدارمی (ولہ) بلین عن ابراہیم النخعی قال کان یقال المستحاضۃ لا تجامع ولا تصوم ولا تمس المصحف انما رخص لہا فی الصلوۃ - وقال یزید- یجامعہا زوجہا ویحل لہا ما یحل للطاہر (ولہ) عن ابن جبیر وقد سئل اتجامع المستحاضۃ فقال الصلوۃ اعظم من الجماع اس کے بعد اس میں ابوداؤد کے حوالہ سے اسی اثر عکرمہ کو ذکر کیا ہے، ام حبیبہ اور حمنہ کے بارے میں۔

روز ہے اور امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے نزدیک ستون یوما، اور ایک روایت میں امام شافعیؒ سے سبعون یوما مروی ہے اور امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک وہی لکھا ہے جو حنفیہ اور حنابلہ کا ہے لیکن کتب شافعیہ میں ستون یوما مذکور ہے،

۱- حدثنا احمد بن یونس ـــ قولہ کانت النفساء علی عہد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم تقعد بعد نفاسہا اربعین یوما۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکثر مدت نفاس چالیس دن ہے جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اور صحابی کا قول کنا نفعل کذا فی زمن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بالاتفاق حدیث مرفوع[1] کے حکم میں ہے کما فی کتب الاصول اور یہاں تو یہ حدیث ایک اور لحاظ سے بھی مرفوع ہے وہ اس لئے کہ صحابیہ کی مراد یہ ہے کہ نفساء حضور کی جانب سے اس بات کی مامور تھی کہ چالیس دن بیٹھے یہ مطلب نہیں کہ بیٹھتی تھی اور یہ مراد اس لئے ہے کہ حدیث کو اگر ظاہر پر رکھا جائے تو مضمون حدیث خلاف واقع ہوگا کیونکہ یہ مستبعد ہے کہ ایک زمانہ کی تمام عورتیں عادت نفاس میں متحد ہو جائیں یقیناً سب کو چالیس ہی روز نفاس آئے یقیناً اس میں عادت کے اعتبار سے عورتیں مختلف ہوتی ہیں، کذا فی البذل عن الشوکانی، اور یہی بات شیخ ابن الہمام نے فتح القدیر میں بھی لکھی ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ بڑے بڑے حضرات تو یہی لکھ رہے ہیں لیکن مضمون کے خلاف واقع ہونے کی بات اس احقر کے کچھ سمجھ میں نہیں آرہی اس لئے کہ اس حدیث میں مراد یہ ہے کہ آپ کے زمانہ میں نفساء زائد سے زائد چالیس روز بیٹھتی تھی اس میں کچھ بھی اشکال نہیں، اور اگر یہاں امر مقدر مانیں تب بھی یہی مطلب لینا پڑے گا کہ نفساء آپ کی طرف سے مامور تھی اس بات کی کہ زائد سے زائد چالیس روز بیٹھے، اور اگر یہ مطلب لیا جائے کہ چالیس دن بیٹھتی تھی یا ہر نفساء چالیس دن بیٹھنے کی مامور تھی تب دونوں صورتوں میں اشکال ہوگا۔

فائدہ:- مصنفؒ نے مدت نفاس کے بارے میں تو ترجمہ قائم کیا لیکن مدت حیض کے بارے میں کوئی ترجمہ نہیں قائم کیا اور نہ ہی اس کی کوئی حدیث ذکر کی بظاہر اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی حدیث ثابت ہی نہیں جیسا کہ ابن العربی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ (کذا فی ہامش البذل)

(فائدہ ثانیہ) مصنفؒ نے غسل نفاس کے بارے میں ترجمہ قائم نہیں فرمایا اسلئے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث وارد نہیں ہے۔ کما فی الفیض السمائی فارجع الیہ ۱۲

قولہ وکنا نطلی[2] علی وجوہنا الورس من الکلف کلف یعنی داغ و نشان عورت کے چہرہ پر ولادت کی شدت تکلیف وغیرہ کی وجہ سے کچھ نشان سے پڑ جاتے ہیں حضرت ام سلمہ اس کے بارے میں کہہ رہی ہیں ہم اس کی تدبیر یہ کیا کرتی تھیں کہ ورس جو ایک مشہور گھاس ہے اس کو پیس کر نفساء اپنے چہرہ پر مل لیا کرتی تھی، جس سے وہ نشانات

---

[1] اور اس سلسلہ میں ایک حدیث سنن ابن ماجہ میں مرفوع صریح بھی ہے عن انس ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وقت للنفساء اربعین یوما الا ان تری الطہر قبل ذلک۔

[2] یہ طلا یطلی مجرد سے بھی ہو سکتا ہے اور نطلی بتشدید الطاء باب افتعال سے بھی ہو سکتا ہے، یہ دو احتمال علامہ سندھی نے حاشیہ نسائی میں قول ابن عمر لان اصبح مطلیا بقطران کے ذیل میں لکھے ہیں۔

صاف ہو جاتے تھے۔

۲- حدثنا الحسن بن یحیٰی ــــ قولہ ان سمرۃ بن جندب یأمر النساء الخ حضرت سمرہ بن جندبؓ غالباً اپنے قیاس واجتہاد سے عورتوں کو زمانۂ حیض کی نمازوں کی قضاء کا حکم دیا کرتے تھے. حضرت ام سلمہؓ کو جب معلوم ہوا تو انھوں نے اس کی تردید فرمائی اور فرمایا آپ صلی اللہ علیہ وسلم زمانۂ نفاس کی نمازوں کی قضاء کا حکم نہیں فرمایا کرتے تھے مطلب یہ ہے کہ جب زمانۂ نفاس کی نمازوں کی قضاء نہیں تو زمانۂ حیض کی نمازوں کی قضاء بطریق اولیٰ نہ ہوگی اس لئے کہ اس میں حرج زائد ہے، کیونکہ حیض نفاس کے مقابلہ میں بہت زائد کثیر الوقوع ہے تو جب دفع حرج کے لئے وہاں قضاء نہیں تو یہاں بطریق اولیٰ نہ ہوگی۔

## باب الاغتسال من الحیض (۱۲۲)

اس باب سے مقصود غسل حیض کی کیفیت کو بیان کرنا ہے جیسا کہ اس سے پہلے شروع میں غسل جنابت کی کیفیت کو بیان کیا تھا غسل چاہے جنابت کے لئے ہو یا حیض کے لئے دونوں کا طریقہ تو ایک ہی ہے لیکن غسل حیض کے بارے میں روایات میں بعض ایسی چیزیں آتی ہیں جن کا تعلق خاص حیض ہی سے ہے، مثلاً فرصۂ ممسکہ وغیرہ کا ذکر جو آگے روایت میں آرہا ہے اس لئے اس کو الگ بیان کیا جاتا ہے۔

**مضمون حدیث** ۱- حدثنا محمد بن عمرو الرازی ــــ قولہ عن امرأۃ من بنی غفار الخ کہا گیا ہے ان کا نام لیلیٰ ہے اور یہ ابوذر غفاریؓ کی بیوی ہیں، مضمون حدیث یہ ہے کہ وہ اپنے کسی سفر کا حال بیان کر رہی ہیں غالباً یہ سفر غزوۂ خیبر کے لئے تھا جیسا کہ آخر حدیث سے معلوم ہو رہا ہے، وہ کہتی ہیں کہ سفر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اپنے حقیبۂ رحل یعنی پالان کے پیچھے کی لکڑی پر ردیف بنا لیا اور (یہ قافلہ جس میں آپ بھی تھے رات بھر چلتا رہا یہاں تک کہ) صبح کے قریب کسی منزل پر پہنچکر آپؐ نے نزول فرمایا اور میں بھی اپنی جگہ پر سے اتری، تو میں نے دیکھا کہ وہاں خون کا دھبہ لگ رہا ہے اور یہ مجھے پہلی مرتبہ حیض آیا تھا، وہ کہتی ہیں اس کو دیکھ کر میں وہاں سکڑ گئی اور شرما گئی، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میری یہ کیفیت دیکھی اور اس دم پر بھی آپ کی نظر پڑی تو آپ نے دریافت فرمایا کہ شاید تجھ کو حیض آگیا ہے میں نے عرض کیا ہاں تو آپ نے فرمایا اپنے کپڑے درست کرلے تاکہ حیض کا خون منتشر نہو اور پھر آپ نے ارشاد فرمایا تھوڑا پانی لیکر اس میں نمک ملاؤ اور حقیبۂ رحل کو جس پر خون لگ گیا ہے اس سے دھو دو پھر اپنی سواری پر لوٹ جاؤ، آگے راوی کہتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد ان کا یہ معمول ہو گیا تھا کہ جب بھی غسل حیض کرتی تھیں تو غسل کے پانی میں نمک ملا لیا کرتی تھیں، بلکہ یہاں تک اس کا اہتمام ہوا کہ وصیت کی کہ مرنے کے بعد جب مجھ کو غسل دیا جائے اس پانی میں بھی نمک ملایا جائے۔

اس حدیث میں غسل حیض کی کوئی خاص کیفیت تو مذکور نہیں نہ جانے مصنفؒ نے سب سے پہلے اسی روایت کو کیوں ذکر کیا، ہاں البتہ اس حدیث سے ایک مسئلہ اور معلوم ہو رہا ہے یعنی ماء مخلوط بشیء طاہر سے غسل کا جواز جو باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمی میں تفصیل سے گذر چکا۔

قولہ قالت فلما فتح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیبر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سفر غزوات میں گاہے عورتوں کو بھی ساتھ لیجاتے تھے لیکن یہ لیجانا قتال کے لئے نہیں ہوتا تھا بلکہ دوسری خدمات کے لئے مجروحین کی مرہم پٹی اور تیمار داری کے لئے، اور اس قسم کی عورتوں کو باقاعدہ سہم غنیمت تو نہیں دیا جاتا تھا البتہ انعام کے طور پر کوئی معمولی سی چیز مال غنیمت میں سے دے دی جاتی تھی جس کو رضخ کہتے ہیں، فیئ سے مراد یہاں مال غنیمت ہے، ویسے مشہور یہ ہے کہ فیئ وہ مال ہے جو کفار سے حاصل ہو بغیر قتال کے اور جو حاصل ہو قتال سے اس کو غنیمت کہتے ہیں، یہ چیزیں کتاب الجہاد میں آئیں گی۔

۲- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ — قولہ عن عائشۃ قالت دخلت اسماء الخ یہ اسماء بنت شکل ہیں جیسا کہ مسلم شریف کی روایت میں ہے۔ بخاری میں بھی یہ حدیث ہے اس میں دخلت امرأۃ بلا تعیین ہے حافظ کہتے ہیں خطیب نے مبہمات میں اس روایت کو ذکر کیا اس میں بجائے بنت شکل کے اسماء بنت یزید بن السکن ہے دمیاطی وغیرہ بعض محدثین نے مسلم کی روایت کو تصحیف قرار دیا ہے اس لئے کہ انصار میں کوئی شخص ایسا نہیں جس کا نام شکل ہو، حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ ہو سکتا ہے شکل ان کا لقب ہو اور نام یزید ہو بلکہ حافظ کہتے ہیں زیادہ تر مشہور کتابوں میں اسماء بنت شکل ہی ہے یا اسماء بغیر نسب کے جیسا کہ ابوداؤد میں ہے۔

قولہ ثم تأخذ فرصتہا فتطہر بہا یعنی آپ نے فرمایا کہ حائضہ کو چاہیئے کہ غسل سے فارغ ہونے کے بعد مزید نظافت وطہارت حاصل کرے۔ فرصۃ کی فاء میں تینوں حرکات پڑھی گئی ہیں اس کے معنی ہیں روئی یا اون کا قطعہ یعنی پھایہ، یہاں پر اس سے مراد مشک آلود پھایہ ہے جیسا کہ اگلی روایت میں ہے فرصۃ ممسکۃ اور بعض روایات میں ہے من مسک، مطلب یہ ہے کہ کسی پھایہ پر مشک لگا کر رائحہ کریہہ زائل کرنے کے لئے اس کو اپنی فرج میں رکھے اور یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ فرج کے علاوہ جہاں جہاں خون کا اثر ہو وہاں اس کو لگا کر پھر فرج میں رکھے، چنانچہ اس سے اگلی روایت میں تتبعین بہا آثار الدم آ رہا ہے بعض روایات میں فِرصۃ کے بجائے قِرصۃ قاف کے ساتھ ہے اور بعض نے اس کو قرضۃ قاف اور ضاد کے ساتھ ضبط کیا ہے تو گویا اس میں تین روایتیں ہو گئیں فِرصۃ، قِرصۃ، قرضۃ

---

لہ ممکن ہے مصنفؒ کو ان صحابیہ کی یہ ادا بہت پسند آئی ہو کہ حدیث پر عمل میں اس قدر اہتمام رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس حدیث کا جو مرفوع حصہ ہے اسمیں تو اغتسال حائض ہی مذکور نہیں بلکہ غسل دم حیض مذکور ہے البتہ فعل صحابیہ غسل حیض سے متعلق ہے، ۱۲

مراد سب سے ایک ہی ہے۔

ہم نے ابھی کہا تھا کہ بعض روایات میں مِن مِسْک ہے مشہور تو یہ ہے کہ یہ مسک بکسر المیم ہے جو کہ معروف خوشبو ہے، اور بعض نے اس کو مَسک بفتح المیم پڑھا ہے اور مسک چمڑے کو کہتے ہیں اور اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ مُشک تو بڑی گراں چیز ہے اور حضرات صحابہ عام حالات میں عسرت کی زندگی بسر کرتے تھے لہٰذا مطلب یہ ہے کہ چمڑے کا ٹکڑا لے کر بدن کے جس جس حصہ پر خون کا اثر ہو اس سے رگڑ دے اور جن لوگوں نے اس کو مِسک پڑھا ان کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں آتا ہے فِرْصَةً مُمَسَّكَةً (وہ پھایہ جس میں مشک کی خوشبو بسائی گئی ہو) دوسرے فریق نے اس کا جواب ہو سکتا ہے یہ لفظ مُمْسَكَةً ہو امساک بالید سے اس صورت میں معنی ہوں گے وہ پھایہ جس کو ہاتھ میں پکڑا گیا ہو، لیکن یہ معنی رکیک اور خلافِ ظاہر ہیں، امام نووی کی رائے یہ ہے کہ مسک بکسر المیم زیادہ صحیح ہے، اور عسرت و حاجت والی بات بس ایسی ہی ہے، عرب لوگ بڑے فراخ دل تھے خصوصاً استعمال طیب کے معاملہ میں)۔

نیز اس میں بھی اختلاف ہے کہ استعمال مشک میں حکمت کیا ہے اس میں دو قول ہیں بعض نے کہا رائحہ کریہہ کے ازالہ کے لئے اور بعض نے کہا اس لئے کہ مشک کا استعمال فرج میں اسرع الی الحبل ہے اس سے استقرار حمل جلد ہوتا ہے لیکن امام نووی نے اس قول کی تردید فرمائی ہے حضرت شیخ فرماتے تھے کہ امام نووی فرماتے ہیں لاحول ولاقوۃ کہاں پہنچ گئے۔

قولہ فاثنت علیہن الخ حضرت عائشہؓ نے انصاری عورتوں کا ذکر کیا اور ان کی تعریف و مدح کی، مدح کے الفاظ اگلی روایت میں آرہے ہیں نعم النساء نساء الانصار لم یکن یمنعھن الحیاء یعنی انصاری عورتیں کیسی اچھی ہیں ان کو دین سیکھنے اور مسائل معلوم کرنے سے حیاء مانع نہ ہوتی تھی۔

طہارۃ مائیہ جو کہ اصل ہے اس کا بیان پورا ہوا۔ الحمد للہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات۔

# بَابُ التَّيَمُّم (۱۲۱)

اس باب سے مصنفؒ کا مقصود مشروعیتِ تیمم اور صفت تیمم دونوں ہی کو بیان کرنا ہے چنانچہ باب کی حدیث اول سے مشروعیت اور اس کے مابعد کی روایات سے صفتِ تیمم کو بیان کیا۔

**تیمم سے متعلق مباحثِ عشرہ** یہاں پر ہمیں مندرجہ ذیل امور بیان کرنا ہیں، المناسبۃ بما قبلہ، معنی التیمم لغۃً وشرعاً، متیٰ شرع التیمم، طہارۃ مطلقۃ او ضروریۃ، رخصۃ او عزیمۃ، کل التیمم من خصائص ہذہ الامۃ، ما یجوز بہ التیمم، اختلاف الائمۃ فی کیفیۃ التیمم، دلائل فریقین اور حدیث عمار جو کہ اس باب میں

اصل ہے اس پر کلام. ہل یجوز التیمم للجنابۃ۔

بحث اوّل:۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب طہارۃ مائیہ صغری وکبری یعنی وضوء اور غسل اور ان کے متعلقات کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب یہاں سے طہارۃ ترابیہ کو شروع کر رہے ہیں جو کہ طہارتِ مائیہ کا نائب اور اس کا بدل ہے اور نائب مؤخر ہوا کرتا ہے اصل سے۔

بحث ثانی:۔ تیمم کے لغوی معنی قصد کے ہیں اور حج کے معنی بھی قصد کے ہیں لیکن اسمیں معظم ومحترم کی قید ہے یعنی کسی معظم ومحترم چیز کا قصد کرنا اور تیمم کے معنی شرعی ہیں پاک مٹی کو قاعدہ شرعی کے مطابق استعمال کرنا طہارۃ[1] کی نیت سے۔ ابن رسلان کہتے ہیں چونکہ تیمم کے لغوی معنی ہی قصد کے ہیں اس لئے فقہاء امصار کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تیمم میں نیت واجب ہے گو وضوء میں اختلاف ہے اس لئے کہ ہر اصطلاحی معنی میں لغوی معنی ملحوظ ہوا کرتے ہیں، البتہ امام اوزاعی سے اس میں اختلاف منقول ہے کہ ان کے نزدیک تیمم میں نیت ضروری نہیں، اور اسی طرح صاحب ہدایہ نے اس میں امام زفر کا اور ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں حسن بن حی کا بھی اختلاف لکھا ہے۔

بحث ثالث:۔ جاننا چاہئے کہ جس طرح افکِ عائشہ کے قصہ کی بناء فقدِ عِقد (ہار کا گم ہونا) ہے اسی طرح مشروعیتِ تیمم کا سبب بھی یہی ہار کا گم ہونا ہے، افک کا واقعہ بالاتفاق غزوۂ مریسیع میں پیش آیا جس کو غزوۂ بنو المصطلق بھی کہتے ہیں اور ایک بڑی جماعت جن میں ابن عبدالبر، ابن سعد، ابن حبان بھی ہیں ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ آیت تیمم کا نزول بھی اسی غزوہ میں ہوا، اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ قصۂ افک پیش آنے کے بعد ایک دوسرے سفر میں دوبارہ ہار گم ہوا اور اسپر آیت تیمم کا نزول ہوا، چنانچہ طبرانی کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ واقعۂ افک پیش آنے کے بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک دوسرے غزوہ میں شریک ہوئی اس میں تیمم کا نزول ہوا لیکن

---

[1] فی نفسہ تیمم تو مطلق طہارۃ کی نیت سے صحیح ہو جاتا ہے لیکن اس کے ذریعہ سے اداء صلوۃ یہ امر آخر ہے اس میں تفصیل اور اختلاف ہے طرفین کے نزدیک تیمم کے ذریعہ صحۃ صلوۃ اس پر موقوف ہے کہ وہ تیمم ایسی عبادت مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو جو بغیر طہارت کے صحیح نہو، مثلاً صلوۃ جنازہ اور سجدۂ تلاوت، اور اگر ایسی عبادتِ مقصودہ ہے جو بغیر طہارۃ کے صحیح ہو جاتی ہے جیسے اسلام لانا تو اس تیمم سے نماز صحیح نہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جو تیمم عبادتِ مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو عام اس سے کہ وہ بغیر طہارت کے صحیح ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو اس سے اداء صلوۃ جائز ہے اور جو تیمم قربت غیر مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو جیسے دخول مسجد اور مس مصحف اس تیمم سے بالاتفاق اداء صلوۃ جائز نہیں، نیز یہ بات بھی واضح رہے کہ اس بحث میں مقصودہ وغیر مقصودہ کا بھی ایک خاص مفہوم ہے جو کتب فقہ میں مذکور ہے، شرح وقایہ کے حاشیہ میں بھی لکھی ہے۔

اس روایت میں اس سفر کا نام مذکور نہیں ہے، حافظ ابن القیمؒ زاد المعاد میں فرماتے ہیں وہذا ہو الظاہر، اور ایسے ہی حافظ ابن حجر کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، حافظؒ نے بعض علماء سے آیت تیمم کا نزول غزوۂ ذات الرقاع میں ہونا نقل کیا ہے، ہوسکتا ہے وہ دوسرا غزوہ یہی ہو جس کو حضرت عائشہؓ فرمارہی ہیں لیکن یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ذات الرقاع مقدم ہے یا بنو المصطلق، قسطلانی فرماتے ہیں آیت تیمم کا نزول ۵ھ یا ۶ھ میں ہوا، اور تاریخ خمیس میں ۵ھ لکھا ہے اور ابن الجوزیؒ نے التلقیح میں ۴ھ لکھا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث رابع:۔ تیمم حنفیہ کے نزدیک طہارۃ مطلقہ (کاملہ) ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طہارۃ ضروریہ ہے، اسی لئے ہمارے یہاں تیمم ———— دخولِ وقت صلوٰۃ سے پہلے بھی کرسکتے ہیں اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں دخولِ وقت صلوٰۃ سے پہلے تیمم جائز نہیں اس لئے کہ ضرورۃ کا تحقق وقت کے بعد ہی ہوتا ہے، نیز ان کے یہاں خروجِ وقت سے تیمم ٹوٹ جاتا ہے نیز امام احمدؒ کے نزدیک وقت کے اندر اندر تیمم واحد سے متعدد نمازیں قضاء واداء پڑھ سکتے ہیں۔ اور شافعیہ ومالکیہ کے نزدیک ہر فرض نماز کے لئے مستقل تیمم ضروری ہے ولوفی وقتٍ واحدٍ البتہ نوافل ان دونوں کے یہاں فرائض کے تابع ہیں، شافعیہ کے یہاں نوافل قبلیہ وبعدیہ دونوں مالکیہ کے یہاں صرف بعدیہ۔

بحث خامس:۔ اس میں تین قول ہیں ۱؎ عزیمت ہے مطلقاً ۲؎ رخصت ہے مطلقاً، تیسرا قول یہ ہے کہ عند عدم الماء عزیمت ہے، اور پانی کے ہوتے ہوئے مرض وغیرہ کی وجہ سے رخصت ہے۔

بحث سادس:۔ تیمم اس امت کے خصائص میں سے ہے جیسا کہ صحیحین کی حدیث میں اس کی تصریح ہے أُعطیتُ خمسا لم یُعطهن (احدٌ) قبلی اور اس کے اخیر میں ہے جُعلَتْ لی الارضُ مسجداً وطهوراً۔

بحث سابع:۔ قرآن پاک میں حکم ہے کہ صعید طیب سے تیمم کیا جائے لہذا صعید طیب سے بالاجماع جائز ہے لیکن صعید طیب کی تفسیر میں اختلاف ہے امام شافعیؒ وامام احمدؒ نے اس کی تفسیر صرف تراب کے ساتھ کی ہے لہذا انکے یہاں تیمم صرف تراب سے کرسکتے ہیں، نیز ان دونوں کے نزدیک تراب ذی غبار ہونی چاہئے تعلق الغبار بالید ضروری ہے کتب شافعیہ وحنابلہ میں اس کی تصریح ہے اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف کے نزدیک بھی علی القول الاصح تیمم تراب کے ساتھ خاص ہے، اور امام ابوحنیفہؒ وامام مالکؒ کے نزدیک صعید کا مصداق وجہ الارض (روئے زمین) ہے لہذا تیمم تراب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ کل ماکان من جنس الارض سے جائز ہے، اور جنس الارض سے مراد یہ ہے کہ جو چیز آگ پر گرم کرنے سے نہ پگھلے اور جلانے سے راکھ نہ ہو جیسے جص نورہ زرنیخ، حجر وغیرہ، اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس میں مزید عموم ہے وہ یہ کہ ما اتصل بالارض سے بھی جائز ہے جیسے نبات بشرطیکہ مقلوع نہ ہو نیز وقت میں تنگی ہو اور دوسری کوئی چیز سامنے نہ ہو (ذکرہ صاحب المنہل)۔

بحث ثامن:۔ کیفیت تیمم میں اختلاف ائمہ، جاننا چاہئے کہ یہاں پر اختلاف دو جگہ ہے، ایک عدد ضربات، دوسرے مقدار یدین میں، امام احمدؒ، اسحق بن راہویہؒ اور امام بخاریؒ وغیرہ محدثین کے نزدیک تیمم کے لئے ضربۂ واحدہ ہے،

اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک ضربتین ہیں اور مالکیہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں مثل المذہبین اور تیسری روایت امام مالکؒ کی یہ ہے کہ ضربۂ واحدہ فرض اور ثانیہ سنت اور یہی ان کا راجح قول ہے اسی کو مختصر خلیل وغیرہ کتب مالکیہ میں اختیار کیا گیا ہے اور مقدار یدین میں اختلاف یہ ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک مسح صرف الی الکوعین (کفین) ہے، اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک الی المرفقین، اور امام مالکؒ سے دونوں روایتیں ہیں، اور تیسری روایت ان سے یہ ہے کہ مسح الی الکفین فرض ہے اور الی المرفقین سنت، لیکن کتب مالکیہ میں الی المرفقین ہی لکھا ہے اور امام مالکؒ کی مؤطا اور مدونہ کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے لہٰذا راجح قول کی بنار پر مالکیہ اس مسئلہ میں حنفیہ وشافعیہ کے ساتھ ہوئے اور عددِ ضربات میں راجح قول کی بنار پر وہ امام احمدؒ کے ساتھ ہیں

**بحث تاسع دلائل فریقین:۔** جاننا چاہیئے کہ امام بخاریؒ نے ان دونوں مسئلوں میں حنابلہ اور جمہور اہل حدیث کے مسلک کے مطابق باب قائم کئے ہیں باب التیمم للوجہ والکفین اور باب التیمم ضربۃ اور پھر اسی کے مطابق روایات لائے ہیں اور امام مسلمؒ نے بھی ایسا ہی کیا ہے اور وہ روایات جو تعددِ ضربہ اور مسح الی المرفقین پر دال ہیں وہ غیر صحیحین اور سنن کی روایات ہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں ان کو تفصیل کے ساتھ مع سند وحوالۂ کتب کے درج فرمایا ہے جو متعدد صحابہ سے مروی ہیں، حضرتؒ فرماتے ہیں یہ روایات اگرچہ قوۃ وصحت میں صحیحین کی روایات کے مثل نہیں ہیں تاہم ان کے ضعف کا انجبار تعددِ طرق اور موافقتِ قیاس سے ہو رہا ہے یعنی قیاس الفرع بالاصل وہ اس طور پر کہ وضور جو کہ تیمم کی اصل ہے اس میں ایک ہی پانی کو دو عضو میں استعمال کرنا جائز نہیں لہٰذا تیمم میں بھی ایک ہی تراب کو دو عضو میں استعمال کرنا جائز نہونا چاہیئے اور اسی طرح وضور میں غسل یدین الی المرفقین ہے لہٰذا تیمم میں بھی مسح یدین الی المرفقین ہونا چاہیئے، نیز حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ جن روایات میں صرف ضربۂ واحدہ مذکور ہے یا مطلق ضرب ہے وہ ما فوق کی نفی پر دلالت نہیں کرتیں مگر بطریق مفہوم مخالف کے اور استدلال بالمفہوم کے حنفیہ قائل نہیں لہٰذا روایاتِ دالہ علی وحدۃ الضربۃ کو روایات مثبتہ للضربتین کے معارض نہیں کہا جاسکتا۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ امام ابوداؤد نے باب التیمم مطلق قائم کیا ہے جس میں نہ ضربۂ واحدہ کی قید ہے نہ ضربتین کی، اسی طرح نہ کفین کی نہ الی المرفقین کی، اسی لئے مصنفؒ نے اس باب میں ضربۂ واحدہ، ضربتین الی الکفین، الی المرفقین الی الذراعین حتی کہ الی المنکبین سب طرح کی روایات ذکر کی ہیں۔

**حدیث عمار کا اضطراب** اور یہ سب اختلافات حدیث عمار ہی کے مختلف طرق میں موجود ہیں اسی لئے امام طحاویؒ وغیرہ بعض علماء نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں حدیث عمار قابلِ استدلال نہیں، امام ترمذی نے بھی لکھا ہے کہ اسی اختلاف کی بنار پر بعض اہل علم نے حدیث عمار کی تضعیف کی ہے۔

## حدیثِ عمار باوجود اضطراب کے صحیحین میں

امام بخاریؒ اور امام مسلم نے حدیث عمار کو صرف ان طرق سے لیا ہے جس میں ضربۃ واحدہ اور کفین مذکور ہے

بندہ کو اس سلسلہ میں ایک خلجان رہا ہے وہ یہ کہ اس حدیث عمار میں جب اتنا شدید اضطراب ہے تو پھر امام بخاریؒ وامام مسلمؒ نے اس کو اپنی صحیحین میں کیسے جگہ دی؟ یہ تو الگ بات ہے کہ ان حضرات نے صرف ان طرق کو لیا جن میں ضربۃ واحدہ اور کفین مذکور ہے مگر صرف ان طرق کو اختیار کرنے سے دوسرے طرق تو کالعدم نہیں ہو سکتے اس کا صحیح جواب تو بڑے حضرات ذہن گے میرے غور کرنے سے ایک بات سمجھ میں آئی وہ یہ کہ دراصل حدیث عمار دو ہیں، ایک وہ جس میں ابتدار تیمم اور اس کی مشروعیت کا ذکر ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ہم نے نزول تیمم کے بعد حضور کے ساتھ تیمم کیا، اور دوسری حدیثِ عمار وہ ہے جس کو انھوں نے حضرت عمرؓ کے سامنے بیان کیا جو تیمم جنب کے سلسلہ میں ہے زیادہ تر اختلاف واضطراب جس کا اوپر ذکر آیا عمار کی حدیث اول میں ہے اسی لئے حضرات شیخین نے اس کو نہیں لیا اور عمار کی وہ حدیث ثانی جس کو حضرات شیخین نے لیا اس میں یہ سارے اختلافات نہیں بلکہ اس کے تمام طرق میں ضربۃ واحدہ مذکور ہے اس کے خلاف نہیں البتہ مقدار یدین کے بارے میں اس میں بھی فی الجملہ اختلاف ہے بعض میں الی الکفین ہے اور اسی کو شیخین نے لیا ہے اور بعض میں اسکے خلاف بھی ہے الی المرفقین وغیرہ، الی المناکب والآباط اس میں نہیں ہے هذا ما عندی واللہ تعالیٰ اعلم۔ بعد میں جب ترمذی شریف کو دیکھا گیا تو اس سے معلوم ہوا امام ترمذی نے اسحق بن راہویہ سے یہی بات نقل فرمائی یعنی یہ کہ حدیث عمار دو ہیں اور یہ اختلاف واضطراب ان میں سے صرف ایک میں ہے، فللہ الحمد والمنۃ ۱۲

حضرات شیخین نے حدیث عمار کے علاوہ ابوالجہیم کی حدیث بھی ذکر کی ہے جس کو امام ابوداؤدؒ نے آئندہ باب میں ذکر کیا ہے، ابوالجہیم کی حدیث میں ضربۃ واحدہ مذکور ہے اور یدین کے بارے میں وہ مجمل ہے راوی نے صرف الی الیدین کہا اسکی مقدار نہیں بیان کی۔

بحث عاشر۔ یہ کل نو بحثیں ہوئیں تکمیل عشرہ کے لئے ایک مسئلہ اور سن لیجئے وہ بھی اہم ہے وہ یہ کہ تیمم حدث اصغر واکبر دونوں میں مشروع ہے یا صرف حدث اصغر میں؟ دبعبارۃ اخری تیمم صرف وضور کے قائم مقام ہوتا ہے یا وضور وغسل دونوں کے؟ جمہور علمار سلفاً وخلفاً ومنہم الائمۃ الاربعہ کے نزدیک عموم ہے، البتہ ابراہیم نخعیؒ کا اس میں خلاف منقول ہے ان کے نزدیک صرف حدثِ اصغر میں مشروع ہے اور صحابہ میں حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے لیکن اخیر ان سے رجوع مروی ہے۔

## تیمم جنب کا ثبوت کتاب اللہ سے

بلکہ حنفیہ کے نزدیک تو تیمم جنب کتاب اللہ سے ثابت ہے اس لئے کہ آیت تیمم میں جو اولٰمستم النسآء ہے اس کو حنفیہ جماع پر محمول کرتے ہیں جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے محل میں گذر چکی۔ تیمم کے ان مباحث کے بعد اب باب کی حدیث اول لیجئے۔

---

۱- حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی ۔۔۔ قولہ فحضرت الصلوۃ فصلوا بغیر وضوء الخ صلوۃ سے مراد فجر کی نماز ہے،

صحابۂ کرام نے پانی نہونے کی وجہ سے بغیر وضوء کے نماز ادا کی اور تیمم اس وقت تک مشروع نہوا تھا، اس سے فاقد الطہورین کا مسئلہ نکلتا ہے جس میں اختلاف مشہور ہے، ہمارے یہاں یہ مسئلہ باب فرض الوضوء میں گذر چکا۔

قولہ فنزلت اٰیۃ التیمم آیت کے مصداق میں شراح کا اختلاف ہے ابن العربیؒ فرماتے ہیں ہذہ معضلۃ ما وجدت لدائہا دواءً یعنی یہ ایسا مشکل مسئلہ ہے کہ اس مرض کا میں نے کوئی علاج نہیں پایا کہ حضرت عائشہؓ کی مراد کونسی آیت ہے ابن بطالؒ نے کہا کہ اس سے مراد آیۃ النساء ہے یا آیۃ مائدہ انھوں نے کوئی تعیین نہیں کی، اور علامہ قرطبیؒ کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد آیۃ النساء ہے اس لئے کہ آیتِ مائدہ آیت وضوء کے نام سے مشہور ہے گو اس میں تیمم کا بھی ذکر ہے، اور آیتِ نساء میں صرف تیمم ہی ہے وضوء نہیں، علامہ عینیؒ نے ایک روایت کی بناء پر جو حمیدی کی جمع بین الصحیحین میں ہے جس میں اس طرح ہے فنزلت یاایہا الذین اٰمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ الآیۃ آیت مائدہ کا متعین ہونا لکھا ہے،

قولہ ما نزل بک امرٌ تکرھینہ الاجعل اللہ للمسلمین ولک فیہ فرجًا حضرت اسید بن حضیر حضرت عائشہؓ کو دعاء دے رہے ہیں کہ جب بھی ان کو کوئی ناگوار بات پیش آئی تو اس میں اللہ تعالیٰ نے ابوبکر کے گھرانے کی بدولت (کما فی روایۃ ماھی باول برکتکم یا آل ابی بکر) خود ان کے لئے اور تمام مسلمانوں کے لئے راحت وسہولت کا سامان مہیا فرمایا، شراح نے لکھا ہے اس سے واقعۂ افک کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے اس لئے کہ اس کا بھی امر مکروہ ہونا ظاہر ہے اور اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ واقعۂ افک مقدم ہے واقعۂ نزول تیمم پر جیسا کہ ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں۔

۲- حدثنا احمد بن صالح — قولہ عن عمار بن یاسر باب کی حدیث اوّل سے مشروعیت تیمم بیان کرنے کے بعد اب مصنف اس حدیث سے کیفیت تیمم بیان کرتے ہیں یہ حدیثِ عمار ہے جس کو مصنفؒ نے مختلف اور متعدد طرق سے بیان کیا ہے اس حدیث کے تمام طرق کا مدار ابن شہاب پر ہے، پھر ابن شہاب سے روایت کرنے والے متعدد ہیں، پہلی سند میں ان کے شاگرد یونس بن یزید الایلی ہیں اور دوسری سند میں بھی وہی ہیں لیکن نیچے کے راوی یعنی مصنفؒ کے استاذ بدل گئے ان دونوں روایتوں میں ضربتین مذکور ہے، البتہ مقدار یدین میں کچھ فرق ہے ایک میں الی المناکب والآباط ہے اور دوسری میں نہیں۔

۴- حدثنا محمد بن احمد بن خلف حدیثِ عمار کا یہ دوسرا طریق ہے اس میں ابن شہاب سے روایت کرنیوالے صالح بن کیسان ہیں دونوں طریق میں فرق یہ ہے کہ یونس کی روایت میں عبید اللہ بن عبد اللہ اور عمار بن یاسر کے درمیان کوئی واسطہ نہ تھا اور اس دوسری سند میں ابن عباس کا واسطہ ہے، اس چوتھی روایت میں بھی ہار گم ہونے کا ذکر ہے جیسا کہ باب کی حدیثِ اول حدیثِ عائشہ میں تھا۔

**ذات الجیش کی تحقیق**

قولہ عرّس باولات الجیش تعریس کہتے ہیں مسافر کا آخر شب میں استراحت کے لئے کسی منزل پر اترنا اولات الجیش جس کو ذات الجیش بھی کہتے ہیں، کہا گیا ہے

ہے کہ یہ مدینہ کے قریب تقریباً ایک برید (منزل) کی مسافت پر ایک وادی ہے بخاری کی ایک روایت میں بالبیداء او بذات الجیش ہے مشہور قول کی بناء پر یہ دونوں جگہیں ذوالحلیفہ کے قریب مکہ و مدینہ کے درمیان ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ بیداء بنسبت ذوالحلیفہ کے مکہ سے زیادہ قریب ہے اور تیسرا قول اس میں یہ ہے کہ بیداء اور ذات الجیش مدینہ اور خیبر کے درمیان ہیں مکہ کے راستہ میں نہیں، حافظ نے قول اول کو ترجیح دی ہے قول ثالث کو مرجوح قرار دیا ہے، نیز قول ثالث پر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ نزول تیمم کا قصہ غزوۃ المریسیع میں نہیں پیش آیا کیونکہ مریسیع مدینہ سے بجانب مکہ واقع ہے۔ قولہ من جزع ظَفارِ، ظفار بفتح الظاء مبنی علی الکسر ہے جیسے قطام، یمن میں ایک شہر کا نام ہے، لفظ جزع جمع ہے جزعۃ کی اس کے معنی ہیں خرز یمانی یعنی خرمہرے اور قیمتی پتھر و جواہر جن سے ہار بناتے ہیں۔

## ظفار واظفار کی تحقیق

بعض روایات میں بجائے ظفار کے اظفار ہے جیسا کہ نسائی میں ہے، شراح نے لکھا ہے اظفار جمع ہے ظُفر کی یہ ایک معروف خوشبو کا نام ہے جس کو قسط اور قسط اظفار بھی کہتے ہیں ـــ جس سے بخور یعنی دھونی دیجاتی ہے، چونکہ وہ ظفر الانسان کے مشابہ ہوتی ہے اس لئے اس کو اظفار کہتے ہیں، لیکن جاننا چاہئے کہ اس لفظ کا ذکر دو جگہ آتا ہے ایک یہاں باب التیمم میں دوسرے غسل حیض[1] میں، باب تیمم میں صحیح ظفار ہے، اور غسل میں بھی روایات میں دونوں طرح آتا ہے لیکن وہاں صحیح اظفار ہے، ظفار ایک شہر کا نام ہے اور اظفار جس کو قسطِ اظفار بھی کہتے ہیں خوشبو کا نام ہے۔

قولہٗ قال حبست الناس ولیس معھم ماءٌ یہاں پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس قافلہ نے تعریس اور نزول ایسی جگہ پر کیوں کیا جہاں پانی نہیں تھا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ تعریس اور نزول بالقصد نہ تھا بلکہ التماس عقد کے لئے مجبوراً ہوا تھا کذا یستفاد من امانی الاحبار غفر اللہ لمؤلفہ، اور حضرت شیخ کی تقریر بخاری میں اس کی ایک دوسری توجیہ لکھی ہے۔

قولہٗ فضربوا بایدیھم الی الارض، حدیث عمار کے اس طریق میں ضربۂ واحدہ مذکور ہے جبکہ اس سے پہلے طریق میں ضربتین کا ذکر تھا، نیز اس طریق میں مسح الیدین الی المناکب والآباط مذکور ہے جس کے بارے میں ابن شہاب کہہ رہے ہیں ولا یعتبر بھذا الناس یعنی بہت سے فقہاء اس کا اعتبار نہیں کرتے یا اشارہ ضربۂ واحدہ کی طرف ہے یعنی بہت سے علماء اکتفاء بضربۃ واحدۃ کے قائل نہیں یا دونوں کی طرف اشارہ مانا جائے۔

جاننا چاہئے کہ اس طرح کی عبارت ہوتی تو ہے رد اور تضعیف کے لئے لیکن چونکہ کیفیت تیمم کے بارے میں شراح نے ابن شہاب کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ مسح الی المناکب والآباط کے قائل تھے اس لئے یہ مطلب لینا شاید صحیح نہ ہو لہٰذا یہ کہا

---

[1] چنانچہ حدیث ام عطیہ میں وارد ہے وقد رخص لنا عند الطھر اذا اغتسلت احدانا من محیضھا فی نبذۃ من کستِ اظفار اور ایک روایت میں بجائے کست کے قسط ہے اور امام بخاریؒ نے اس پر باب باندھا ہے، باب الطیب للمرأۃ عند غسلھا من المحیض یہ سب تفصیل

جائے کہ وہ بطور شکوہ کے کہہ رہے ہیں کہ دیکھئے مسح الی المناکب والاباط روایت سے ثابت ہے لیکن پھر بھی بہت سے علماء اس کے قائل نہیں اور یا یہ کہا جائے کہ انھوں نے اپنا مسلک بدل دیا ہو پہلے قائل ہوں بعد میں نہ رہے ہوں یا اس کے برعکس، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## مصنفؒ کے مسلسل کلام کی تشریح

قال ابو داؤد وکذالک رواہ ابن اسحق قال فیہ عن ابن عباس وذکر ضربتین کما ذکرہ یونس اس جملہ میں مصنفؒ نے دو باتیں بیان کی ہیں ایک سند سے متعلق اور دوسری متن سے، ابن اسحٰق زہری کے تلامذہ میں سے ہیں ذکر واسطہ وعدم واسطہ میں تلامذۂ زہری کا اختلاف چل رہا ہے مصنفؒ فرما رہے ہیں جس طرح صالح بن کیسان نے سند میں ابن عباس کا واسطہ ذکر کیا اسی طرح ابن اسحٰق نے بھی کیا ہے لیکن دونوں کے متن میں فرق ہے وہ یہ کہ صالح کی روایت میں ضربۂ واحدہ مذکور تھا اور ابن اسحٰق کی روایت میں ضربتین ہے جیسا کہ یونس کی روایت میں بھی ضربتین گذر چکا۔

وقال مالک عن الزہری الخ امام مالکؒ زہری کے چوتھے شاگرد ہیں انھوں نے عبید اللہ اور عمار کے درمیان واسطہ تو ذکر کیا لیکن بجائے عن ابن عباس کے عن ابیہ کا، اور پھر آگے مصنفؒ کہتے ہیں وشک فیہ ابن عیینہ یہ بھی زہری کے تلامذہ میں ہیں انھوں نے اپنی سند میں واسطہ تو ذکر کیا لیکن اس واسطہ کی تعیین نہیں کی شک ظاہر کیا کہ وہ عن ابیہ ہے یا عن ابن عباس اور گاہے وہ بدون شک کے عن ابیہ اور کبھی عن ابن عباس کہتے تھے۔

قولہ ولم یذکر احدٌ منھم الضربتین الا من سمیتُ مَن سَمَّیتُ کا مصداق مصنفؒ کی بیان کردہ روایات کے مطابق اصحاب زہری میں سے صرف تین ہیں یونس، ابن اسحٰق اور معمر لیکن حضرتؒ بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کا دعوئے حصر منقوض ہے، اس لئے کہ امام بیہقی نے اس میں ابن ابی ذئب اور امام طحاویؒ نے صالح بن کیسان کا اضافہ کیا ہے کہ یہ ہر دو بھی ضربتین کا ذکر کرنے والوں میں سے ہیں۔[1]

## تیمم جنب کے بارے میں حضرت ابن مسعودؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ کا مباحثہ

۵ حدثنا محمد بن سلیمان الانباری۔ قولہ قال ابو موسیٰ یا ابا عبد الرحمٰن الخ اس حدیث میں تیمم جنب کا مسئلہ مذکور ہے، ابو عبد الرحمٰن عبد اللہ ابن مسعود کی کنیت ہے ابو موسیٰ اشعریؓ نے جو کہ تیمم جنب کے جواز کے قائل تھے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے یہ مسئلہ دریافت کیا کہ اگر کسی جنبی کو پانی نہ ملے تو کیا وہ تیمم کر سکتا ہے، عبد اللہ بن مسعودؓ نے فرمایا نہیں کر سکتا۔ اس پر

---

[1] میں کہتا ہوں صالح بن کیسان کی روایت جو ابو داؤد میں ہے اس میں ضربۂ واحدہ ہی مذکور ہے ہو سکتا ہے امام طحاویؒ کو ان کی جو روایت پہنچی ہو اس میں ضربتین ہو اور یہ دونوں روایتیں دو مختلف وقت کی ہوں۔

ابو موسی اشعریؓ نے سورۂ مائدہ کی آیت او لامستم النساء پیش کی جس سے تیمم جنب ثابت ہوتا ہے، اس پر عبداللہ ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ بات تو ٹھیک ہے لیکن اگر ہم لوگوں کو تیمم جنب کی اجازت دیدیں تو اندیشہ ہے اس بات کا کہ وہ اس میں بے احتیاطی کریں گے جہاں دیکھا کہ پانی ٹھنڈا ہے اور سردی ہو رہی ہے بس تیمم کرنے لگیں گے فقال لہ ابو موسیٰ انما کرھتم ھذا لھذا یعنی ابو موسیٰ اشعریؓ نے فرمایا اچھا! اس وجہ سے فتوی نہیں دیتے ہو کیا حضور نے جواز کا فتوی نہیں دیا تھا، آپؐ سے زیادہ کون مصلحت بین ہوگا، اور حضرت عمار کی ایک حدیث بیان کی جو انھوں نے حضرت عمرؓ کے سامنے بیان کی تھی یہ پوری حدیث آگے متن میں آرہی ہے جس سے تیمم جنب کا جواز ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ حضرت عمار کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے کہیں سفر میں ایک کام سے بھیجا تھا مجھے وہاں جنابت لاحق ہوئی اتفاق سے پانی تھا نہیں وہ کہتے ہیں میں نے جنابت کی نیت سے تیمم کیا (اور یہ مجھے معلوم نہ تھا کہ حدثِ اصغر و اکبر دونوں سے تیمم کا طریقہ ایک ہی ہے) چنانچہ میں نے زمین میں لوٹ لگائی جس طرح دابۃ گھوڑا وغیرہ لگاتے ہیں پھر جب میں سفر سے واپسی پر حضور کی خدمت میں حاضر ہوا اور میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تو اس پر حضور نے ارشاد فرمایا جنابت کے تیمم کے لئے تمرغ کی ضرورت نہیں تھی، اس کے بعد آپؐ نے تیمم کا جو معروف طریقہ ہے وہ بتلایا، عبداللہ بن مسعودؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کی یہ پوری بات سنکر فرمایا افلم تر عمر لم یقنع بقول عمار کیا نہیں دیکھتے ہو حضرت عمرؓ سے حضرت عمارؓ نے جب یہ حدیث بیان کی تھی تو عمرؓ نے اس پر قناعت اور اظہار اطمینان نہیں کیا تھا۔ اس پر ابو موسیٰ اشعریؓ خاموش ہوگئے، قناعت نہ کرنے کی تشریح آئندہ روایت میں آرہی ہے

## ترتیب استدلال پر اشکال اور اسکی توجیہ

جاننا چاہیئے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے عبداللہ بن مسعودؓ کے سامنے تیمم جنب کے جواز پر استدلال میں دو چیزیں پیش کیں، ایک آیتِ مائدہ دوسرے حدیث عمار، ابوداؤد کی اس روایت میں ترتیب یہ ہے کہ انھوں نے پہلے استدلال بالآیۃ کیا اس کے بعد استدلال بالحدیث، اوّلاً جب انھوں نے آیت سے استدلال کیا تو اس پر عبداللہ بن مسعودؓ نے ان کی بات کو تسلیم کرلیا لیکن یہ فرمایا کہ ایک مصلحت سے ہم جواز کا فتوی نہیں دیتے، اس ترتیب پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے ابو موسیٰ اشعری کے سامنے جب تیمم جنب کے جواز کا اعتراف کرلیا تو پھر ابو موسیٰ اشعریؓ نے اس کے بعد دوبارہ استدلال بالحدیث کیوں کیا اس کی کیا حاجت رہی تھی، دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب عبداللہ بن مسعودؓ نے جوازِ تیمم کا اعتراف کرلیا تھا تو بعد میں

---

[1] اس سے معلوم ہوا کہ عبداللہ بن مسعودؓ اس آیت کی تفسیر میں ابن عباسؓ کی رائے سے متفق ہیں کہ آیت میں لمس سے لمس بالید نہیں بلکہ جماع مراد ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

ابو موسیٰ اشعریؓ نے ان کے سامنے جب حدیث عمار پیش کی تو عبداللہ بن مسعودؓ نے اس استدلال پر نقد کیوں کیا، یہ حدیث بخاری شریف میں بھی ہے ایک جگہ تو اس میں بھی ترتیب استدلال اسی طرح ہے جس طرح یہاں ابوداؤد میں لیکن بخاری کی دوسری روایت میں ترتیب اس کے برعکس ہے اولاً استدلال بالحدیث پھر جب عبداللہ بن مسعودؓ نے اس پر نقد فرمادیا تو ثانیاً ابو موسیٰ اشعریؓ نے استدلال بالآیۃ فرمایا، روایت بخاری کی اس ترتیب پر کوئی اشکال واقع نہیں ہوتا اسی طرح ابوداؤد کی روایت کی تشریح اوپر جس اسلوب سے ہم نے کی ہے اس سے بھی اشکال رفع ہو جاتا ہے اس لئے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے شروع میں جواز تیمم کا گو اعتراف کرلیا تھا لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی بیان فرمائی کہ فتوئے جواز خلاف مصلحت ہے، خلاف مصلحت ہونے کی تردید جب ابو موسیٰ اشعریؓ نے حدیث عمار سے کی تو اس پر عبداللہ بن مسعودؓ نے ان کی دلیل پر نقد کردیا، سو ان کا نقد اصل جواز پر نہ ہوا بلکہ انکار مصلحت پر۔

۶- حدثنا محمد بن کثیر العبدی — قولہ قال کنت عند عمر فجاءہ رجل الخ یہ وہی حدیث عمار ہے جس کا حوالہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے اپنے استدلال میں دیا تھا، مضمون اس کا یہ ہے۔

## تیمم جنب کے بارے میں حدیثِ عمار

ایک مرتبہ ایک شخص حضرت عمرؓ کی خدمت میں آیا اور اس نے تیمم جنب کے بارے میں سوال کیا کہ اگر کسی کو جنابت پیش آئے اور پانی نہ ہو تو کیا تیمم کرسکتا ہے؟ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر خود مجھے اس طرح کی نوبت آئے تو میں جنابت سے تیمم کرکے نماز نہ پڑھوں گا (گویا وہ تیمم جنب کے قائل نہ تھے) اس سوال و جواب کے وقت مجلس میں حضرت عمارؓ بھی موجود تھے وہ بولے یا امیرالمؤمنین! کیا آپ کو وہ واقعہ یاد نہیں کہ ایک مرتبہ مجھے اور آپ کو سفر میں جنابت پیش آگئی تھی اور میں نے ایک خاص قسم کا تیمم کرکے نماز پڑھی تھی پھر سفر سے واپسی پر آپ کے سامنے میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تھا تو اس پر حضور نے مجھے تیمم کرکے بتلایا تھا کہ ایسے کرنا چاہئے تھا زمین پر لوٹ لگانے کی ضرورت نہیں تھی، لیکن حضرت عمرؓ کو یہ واقعہ ان کے یاد دلانے پر بھی یاد نہ آیا اور فرمایا یا عمار! اتق اللہ، اس پر عمارؓ نے عرض کیا کہ اچھا! اگر آپ فرمائیں تو میں اس حدیث کا لوگوں سے ذکر نہ کروں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا یہ تو میں نہیں چاہتا لنولینّك من ذلك ما تولیت تم اپنی ذمہ داری پر اس حدیث کو بیان کرو، واضح رہے کہ یہ وہی ثانی حدیثِ عمار ہے جس کو شیخین نے صحیحین میں لیا ہے جس کو وضاحت سے ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔

# بَابُ التَّیَمُّمِ فِی الْحَضَرِ

(۱۲۳)

کیفیت تیمم کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنفؒ تیمم سے متعلق بعض دوسرے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں

منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ کیا پانی کے موجود ہوتے ہوئے حالت حضر میں بھی کسی عبادت کے لئے تیمم کر سکتے ہیں؟ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ ہاں! رد السلام کے لئے تیمم کر سکتے ہیں اس لئے کہ ردِّ سلام ایک فوری چیز ہوتی ہے جس میں تراخی کی گنجائش نہیں ہوتی لہٰذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں سلام کا جواب طہارت کے ساتھ دوں تو اب ظاہر ہے کہ وضوء کرتا رہے کا تو رد کا وقت نکل جائے گا، لہٰذا تیمم کرکے جواب دیدے۔

## حدیث الباب سے امام طحاوی کا ایک استنباط

امام طحاوی نے حدیث الباب[1] سے ایک اور مسئلہ بلکہ قاعدہ کلیہ پر استدلال کیا ہے جس کے صرف احناف قائل ہیں جمہور نہیں، وہ یہ کہ ہر وہ عبادت جو فائت لا الی خلف ہو یعنی جس کی قضاء نہ ہو، مثلاً صلوٰۃ الجنازہ صلوٰۃ العیدین اگر وضوء کرنے کی صورت میں دیر ہو جانے کی وجہ سے اس کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے تیمم جائز ہے، شافعیہ وغیرہ کے یہاں چونکہ یہ مسئلہ نہیں ہے اس لئے امام نووی نے حدیث الباب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تیمم کی توجیہ یہ کی کہ یہ تیمم عدم وجدان ماء کی وجہ سے تھا لیکن ظاہر ہے کہ یہ واقعہ مدینہ منورہ یعنی حضر اور آبادی کا ہے، وہاں پانی نہ ہونے کا کیا مطلب فلعل النووی لم یحملہ علی ذلک الالنصرۃ مذہبہ، اس سلسلہ میں اور بھی بعض آثار صحابہ ہیں جن سے ہمارے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

## تیمم فی الحضر کے اسباب اور صورتیں مع اختلافِ ائمہ

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے یعنی تیمم فی الحضر یہ طویل الذیل اور تفصیل طلب ہے سو اس کے مختلف اسباب اور وجوہ ہو سکتی ہیں، اور وہ ہمارے تتبع کے اعتبار سے چار ہیں۔

الوجہ الاول۔ لعدم وجدان الماء، حنفیہ کے یہاں عدم وجدان ماء کی وجہ سے شہر میں تیمم کر سکتا ہے یا نہیں؟ بعض متون احناف سے معلوم ہوتا ہے عدم وجدان الماء فی الحضر معتبر نہیں کیونکہ یہ بہت نادر ہے، صاحب ہدایہ کا میلان اسی طرف ہے اور بعض فقہاء لکھتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ نادر ہے لیکن اتفاقاً ایسا ہو جائے تو راجح قول کی بناء پر ہمارے یہاں جائز ہے، درمختار میں اسی کو اختیار کیا گیا ہے اور لامع میں حضرت گنگوہی کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، اور یہی ائمہ

---

[1] نیز حنفیہ کے پاس اس سلسلہ میں حضرت عمر اور ابن عباس کا اثر بھی موجود ہے ابن عباس فرماتے ہیں اذا فجأتک جنازۃ وانت علی غیر طہارۃ فتیمم طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے اور اسی طرح امام نسائی نے کتاب الکنی میں اس کو روایت کیا ہے، اثر ابن عمر میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ ان کو جنازہ کی نماز پڑھنی تھی اور پہلے سے باوضوء نہ تھے انھوں نے تیمم کرکے نماز پڑھ لی۔ امام بیہقی نے اس کو معرفۃ السنن میں متعدد طرق سے ذکر کیا ہے، (کذا فی المنہل)

ثلاثہ کا مذہب ہے لیکن ان کے یہاں وجوب اعادہ میں اختلاف ہے یعنی جب پانی ملجائے تو اعادۂ صلوۃ واجب ہے یا نہیں؟ امام احمدؒ کے اس میں دونوں قول ہیں کما فی المغنی لیکن الروض المربع میں عدم وجوب اعادہ کی تصریح ہے اور امام مالکؒ کا بھی راجح قول عدم اعادہ ہی ہے اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے البتہ امام شافعیؒ وجوب اعادہ کے قائل ہیں، فالائمۃ الثلاثۃ فی جانب والامام الشافعی فی جانب۔

الوجہ الثانی تیمم فی الحضر لاجل المرض، ایک شخص مریض ہے اس کو استعمال ماء یا حرکت وغیرہ کی وجہ سے اشتداد مرض کا اندیشہ ہے سو ایسا مریض جمہور علماء ومنہم الائمۃ الثلثۃ حنفیہ مالکیہ حنابلہ کے نزدیک تیمم کرسکتا ہے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف اشتداد مرض کا اندیشہ کافی نہیں تا وقتیکہ تلف نفس یا تلف عضو کا خوف نہو (کما فی الہدایہ) لیکن کتب شافعیہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خوف تلف کی قید ان کے یہاں بھی نہیں ہے۔ لہذا وہ بھی اس مسئلہ میں جمہور ہی کیساتھ ہوئے، داؤد ظاہری کے نزدیک تیمم لاجل المرض مطلقاً جائز ہے خواہ استعمال ماء مضر ہو یا نہو، اور یہی امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے، کما فی العینی۔

الوجہ الثالث تیمم الجنب لاجل البرد یعنی پانی کے موجود ہوتے ہوئے سردی کی وجہ سے بجائے غسل کے تیمم کرنا، اس مسئلہ پر مصنفؒ نے آگے چل کر مستقل باب باندھا ہے باب اذا خاف الجنب البرد ایتیمم اس مسئلہ میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک تو ایسے شخص کے لئے تیمم ہی ضروری ہے البتہ حنفیہ میں سے صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ سردی کی وجہ سے جنبی کا تیمم کرنا مصر میں جائز نہیں خارج مصر جائز ہے[1] کیونکہ شہر میں گرم پانی کا انتظام ہو سکتا ہے بخلاف صحراء کے، پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اگر کسی شخص نے سردی کی وجہ سے بجائے غسل کے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو پھر زوال عذر کے بعد غسل کر کے اعادۂ صلوۃ واجب ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک واجب نہیں، اور امام شافعیؒ کے یہاں واجب ہے، وعن احمد روایتان، لیکن الروض المربع میں صرف عدم وجوب اعادہ مذکور ہے، لہذا اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ ایک طرف ہوئے اور امام شافعی ایک طرف یہ تو مذاہب ہوئے ائمہ اربعہ کے، اور عطاء ابن ابی رباح وحسن بصری کے نزدیک اصل مسئلہ میں اختلاف ہے ان کے یہاں تیمم الجنب لاجل البرد مطلقاً جائز نہیں، بل یجب الغسل وان مات۔

---

[1] محشی ہدایہ لکھتے ہیں ظاہر یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک تسخین الماء فی المصر واجب ہے اور یا یہ کہ اجرت دیکر حمام میں غسل کرے اور اصحاب المغتسل کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ اجرۃ بعد الفراغ عن الغسل لیتے ہیں لہذا اگر اس کے پاس اس وقت اجرۃ نہو تو عذر کردے اسی لئے کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف اختلاف زمان ہے نہ کہ اختلاف برہان، لیکن اس طرح کے مسائل میں عمل کرنے کیلئے ارباب فتویٰ کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

تنبیہ: حضرت شیخ قدس سرہٗ نے حاشیہ بذل میں بحوالہ عینی ومغنی اس مسئلہ میں شافعیہ کے ساتھ صاحبین کو بھی ذکر فرمایا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اعادہ واجب ہے لیکن صاحبین کا یہ مذہب باوجود کافی تتبع کے کہیں نہیں ملا، شرح وقایہ اور اس کے حاشیہ میں یہ قاعدہ کلیہ لکھا ہے کہ وہ عذر جو تیمم کے لئے مبیح ہوتا ہے کبھی من جانب اللہ ہوتا ہے جیسے مرض، برد اور خوف عطش وغیرہ اس صورت میں تیمم جائز ہے اور بعد میں اعادہ واجب نہیں اور جو عذر من جہۃ العباد ہو جیسے وہ شخص جو کفار کے قبضہ میں قید ہو جو اس کو وضو سے روکتے ہوں یا محبوس فی السجن وغیرہ ان صورتوں میں تیمم کرکے نماز پڑھنا جائز ہے لیکن زوال مانع کے بعد اعادہ واجب ہے، یہ تیمم کے جملہ مسائل واختلاف ائمہ مراجعۃ الی الکتب کے بعد احتیاط کیساتھ ذکر کئے گئے ہیں ان شاء اللہ تعالیٰ تحقیق یہی ہے

الوجہ الرابع۔ وہ صورت جو حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی وہ تیمم جو اس عبادت کے لئے کیا جائے جو فائت لاالی خلف ہو جس کی تشریح باب کے شروع میں گذر چکی۔

۱- حدثنا عبد الملك بن شعيب — قوله دخلنا على ابي الجهيم بن الحارث بن الصمة الانصاري ابو الجہیم کنیت ہے ان کے نام میں اختلاف ہے بعض نے کہا ان کا نام حارث بن الصمۃ ہے لہٰذا لفظ بن جو ابو الجہیم اور حارث کے درمیان متن میں ہے وہ غلط ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ ہے اس کے بعد جاننا چاہئے کہ یہ نام اسی طرح مصغراً بخاری کی روایت میں بھی ہے اور مسلم میں بجائے مصغر کے مکبر یعنی ابو الجہم واقع ہے حافظ کہتے ہیں کہ یہ تحریف ہے اور صحیح بالتصغیر ہے۔ ان کی روایت صحاح ستہ میں دو جگہ آتی ہے، ایک یہاں رد السلام میں اور دوسرے مرور بین یدی المصلی یعنی ابواب السترہ میں علامہ عینیؒ لکھتے ہیں کہ صحابہ میں ایک شخص اور ہیں جن کی کنیت ابو الجُہم (مکبراً) ہے اور ان کا نام عامر بن حذیفہ ہے یہ ابو الجہم وہی ہیں جن کے بارے میں حدیث میں آتا ہے ائتونی بانبجانیۃ ابی جہم ابو الجہیم کی اس حدیث میں ضربۃ واحدہ مذکور ہے، حضرات شیخین امام بخاری ومسلم چونکہ ضربۃ واحدہ کے قائل ہیں اس لئے ان دونوں نے بھی اس روایت کو اپنی اپنی صحیح میں لیا ہے،

۲- حدثنا احمد بن ابراهيم الموصلي — قوله وكان من حديثه يومئذ حدیثہ کی ضمیر ابن عمر کی طرف راجع ہے نہ کہ ابن عباس کی طرف، گو سیاق کلام دونوں کو محتمل ہے۔ لیکن دوسری روایات کے پیش نظر یہ متعین ہے کہ یہ ضمیر ابن عمر ہی کی طرف راجع ہے۔

## کیفیت تیمم میں حنفیہ کی دلیل اور مصنفؒ کا اس پر نقد

قال ابوداؤد سمعت احمد بن حنبل الخ اس حدیث ابن عمر میں ضربتین مذکور ہے اسی طرح بجائے کفین کے ذراعین ہے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے مگر اس پر مصنفؒ کلام کر رہے ہیں کہ امام احمد فرماتے ہیں محمد بن ثابت کی یہ حدیث منکر ہے، اور پھر آگے مصنفؒ فرماتے ہیں محمد بن ثابت نافع سے اس کو مرفوعاً نقل کرنے میں متفرد

ہیں، اس میں کسی نے ان کی متابعت نہیں کی، محمد بن ثابت کے علاوہ نافع کے دوسرے تلامذہ نے اس کو موقوفاً علی ابن عمر روایت کیا یعنی فعلِ ابن عمر قرار دیا، حضرت نے بذل میں اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد بن ثابت ثقہ ہیں اور زیادۃ الثقہ مقبول ہے۔

۳- حدثنا جعفر بن مسافر الخ یہ مذکورہ بالا حدیثِ ابن عمر کا دوسرا طریق ہے اس میں نافع سے روایت کرنے والے ابن الہاد ہیں اور گذشتہ روایت میں محمد بن ثابت تھے، ان دونوں میں متن کے اعتبار سے فرق ہے وہ یہ کہ پہلی روایت میں ضربتین مذکور تھا اور اس میں ضربۃ واحدہ مذکور ہے، بظاہر مصنفؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حدیثِ ابن عمر جو مرفوعاً ہے اس میں ضربۃ واحدہ ہے اور حدیثِ ابن عمر جو موقوفاً ہے اس میں ضربتین مذکور ہے، محمد بن ثابت نے ابن عمر کی ضربتین والی روایت کو مرفوعاً نقل کر دیا۔

# باب الجنب یتیمم (۱۲۵)

جنابت کے لئے تیمم باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے اس میں بعض علماء کا اختلاف منقول ہے، جو تیمم کی ابحاثِ عشرہ میں سے بحث عاشر میں گذر چکا۔

**تشریح حدیث** ۱- حدثنا عمرو بن عون ــــ قولہ قال اجتمعت غُنَيْمَةٌ الخ غُنیمہ غنمٌ کی تصغیر ہے جو یہاں تقلیل کے لئے لائی گئی ہے، مضمونِ حدیث یہ ہے کہ ابوذر غفاریؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ کچھ بکریاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں جمع ہو گئیں (ممکن ہے یہ بکریاں آپ ہی کی ملک ہوں یا بیت المال و صدقہ کی ہوں لیکن آگے متن میں آ رہا ہے کہ مسدد کی روایت میں غُنَيْمَةٌ مِنَ الصَّدَقَةِ ہے) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ ان بکریوں کو کسی گاؤں میں لے چلے جاؤ (تاکہ بکریوں کے رہنے اور گھاس پانی کی سہولت رہے، یہ وجہ تو محض احتمالِ عقلی ہے آگے روایت میں اس کی علت دوسری مذکور ہے، یعنی ابوذرؓ کو مدینہ کی آب و ہوا کا موافق نہ آنا) حضرت ابوذرؓ فرماتے ہیں میں ان بکریوں کو لیکر مع اپنے اہل و عیال کے قریہ ربذہ میں چلا گیا اور بکریوں کی نگرانی و خدمت کے لئے وہیں قیام اختیار کر لیا، تو وہاں دورانِ قیام مجھکو جنابت بھی پیش آتی اور کئی کئی دن گذر جاتے کہ غسل کے لئے پانی نہ ملتا (اور یہ تیمم کر کے نماز پڑھ لیتے جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے) مگر ان کو مسئلہ کی تحقیق نہ ہونے کی بناء پر تیمم جنابت پر انشراح نہیں تھا جس کی وجہ سے طبیعت پر بوجھ محسوس کر رہے تھے، وہ فرماتے ہیں اسی کشمکش کی حالت میں مدینہ منورہ حضور کی خدمت میں حاضر ہوا، چونکہ یہ بغیر اطلاع اور بغیر حضور کی طلب کے آئے تھے، اس لئے خاموش کھڑے ہو گئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دریافت کرنے پر بھی خاموش رہے

اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ لِأُمِّكَ الْوَيْلُ (تجھ کو تیری ماں روئے اور تیری ماں کے لئے خسارہ ہو) اس سے مقصود بددعار کرنا نہیں ہے بلکہ صرف اظہار ناگواری ہے، بظاہر یہ اس لئے کہ اول تو تیمم کا مسئلہ معلوم کئے بغیر چلے گئے، جس کی بنار پر وہاں کشمکش کی حالت میں رہے دوسرے یہ کہ جس کام پر مامور فرمایا تھا وہاں سے بغیر طلب واجازت کے چلے آئے فدعا لی بجاریۃ سوداء آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے غسل کے لئے ایک گھڑے میں پانی منگایا اور چونکہ وہاں کوئی باقاعدہ غسل کی جگہ نہ تھی، وقتی طور پر پردہ کی آڑ میں غسل کیا۔ اس طور پر کہ ایک طرف سواری کو بٹھالیا اور دوسری طرف وہ جاریہ کپڑا لیکر کھڑی ہوگئی فَكَأَنِّي أَلْقَيْتُ عَنِّي جَبَلًا یعنی غسل کے بعد میں نے اپنی طبیعت میں ایسا ہلکا پن محسوس کیا جیسے میں نے اپنے اوپر سے پہاڑ اتار کر رکھدیا ہو۔

**تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے کی دلیل** فقال الصعید الطیب وضوء المسلم ولو الی عشر سنین آپ نے ان کو ہمیشہ کے لئے ایک مسئلہ بتلایا کہ پانی نہ ہونے کے وقت صعید طیب وہی کام کرتا ہے جو وضور اور غسل لہذا تیمم سے طہارت حاصل ہونے میں آدمی کو کوئی شک وشبہ نہ ہونا چاہئے۔

امام خطابیؒ فرماتے ہیں اس حدیث[1] سے حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا کہ تیمم وضور کے حکم میں ہے کہ جس طرح ایک وضور سے متعدد نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں، اسی طرح تیمم سے بھی اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کوفیین اور جمہور کے ساتھ ہیں۔

**شرح السند** جاننا چاہیے کہ حدیث الباب کی سند ہمارے نسخہ میں اس طرح ہے حدثنا عمرو بن عون ناخالد الواسطی ح وحدثنا مسدد قال ناخالد اور بعض نسخوں میں حار تحویل نہیں ہے، بلکہ اس طرح ہے، حدثنا عمرو بن عون ومسدد قالا ناخالد اور ہونا بھی اسی طرح چاہئے، بظاہر حار تحویل کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ یہ دو مختلف سندیں نہیں ہیں جن کو الگ الگ بیان کیا جائے بلکہ مصنفؒ کے استاذ دو ہیں عمرو بن عون اور مسدد یہ دونوں روایت کرتے ہیں ایک ہی استاذ یعنی خالد واسطی سے، اور ہمارے نسخہ کے اعتبار سے مصنف کے دونوں استاذوں میں تعبیر کا بھی کوئی فرق نہیں البتہ بذل کے حاشیہ پر ایک نسخہ کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں عمرو بن عون کے بعد بجائے نا کے اخبرنا ہے، اس صورت میں فرق تعبیر کی وجہ سے حار تحویل لانا درست ہوجائیگا

---

[1] جاننا چاہئے کہ یہ حدیث مسند احمد صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم میں بھی ہے اور ترمذی میں مختصراً اور حاکم فرماتے ہیں شیخین نے اس کی تخریج اس لئے نہیں کی کہ اس حدیث کو عمرو بن بجدان سے ابو قلابہ کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا، صاحب منہل کہتے ہیں حافظ منذریؒ نے تہذیب السنن میں امام ترمذیؒ سے اس حدیث کی تصحیح نقل کی ہے لیکن ہمارے پاس ترمذی کے موجودہ نسخہ میں اس کی تصحیح نہیں بلکہ تحسین ہے، ممکن ہے ان کے پاس جو نسخہ ہو اس میں تصحیح ہو۔

اس لئے کہ عمرو بن عون اور مسدد دونوں کے استاذ گو ایک ہی ہیں لیکن ان میں سے ایک اپنے استاذ سے بطریق تحدیث نقل کر رہا ہے اور دوسرا بطریق اخبار، اور اخبار و تحدیث کے فرق کی وجہ سے مصنفؒ بعض مرتبہ حاء تحویل لے آتے ہیں۔

۲- حدثنا موسی بن اسماعیل ـــ قولہ فقال لی اشرب من البانہا واشک فی ابوالہا حضرت ابوذرؓ فرماتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ان ابل وغنم کا دودھ پینے کا حکم فرمایا، اور راوی کہتا ہے کہ ذکرِ بول میں مجھے شک ہے، بظاہر یہ شک حماد کی جانب سے ہے اس لئے کہ آگے چل کر مصنفؒ فرما رہے ہیں قال ابوداؤد ورواہ حماد بن زید عن ایوب لم یذکر ابوالہا یعنی اس حدیث کو ایوب سے حماد بن زید نے روایت کیا تو انھوں نے ابوالہا کو ذکر نہیں کیا، نیز مصنفؒ کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ سند کے شروع میں جو حماد مذکور ہیں وہ حماد بن سلمہ ہیں۔

قولہ ھذا لیس بصحیح الخ یعنی اس حدیث میں ابوال کا ذکر صحیح نہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذرؓ کو صرف شرب البان کا حکم دیا تھا ولیس فی ابوالہا الاحدیث انس یعنی جس حدیث میں البان کے ساتھ شرب ابوال کا بھی ذکر ہے وہ دوسری حدیث ہے جس کے راوی حضرت انسؓ ہیں۔ مصنفؒ کا اشارہ اس سے حدیث العرنیین کی طرف ہے جو کہ مشہور ہے اور صحیحین و دیگر اکثر کتب صحاح میں مذکور ہے۔

قولہ تفرد بہ اھل البصرۃ اس کا تعلق حدیث انس سے نہیں بلکہ حدیث الباب حدیث ابوذرؓ سے ہے۔ بول ماکول اللحم کی طہارت و نجاست میں اختلاف باب الاستبراء من البول میں گذر چکا۔

## (۱۲۴) باب اذا خاف الجنب البرد أیتیمّم

اس ترجمۃ الباب کا حوالہ اور جو مسئلہ اس میں مذکور ہے وہ مع اختلافِ ائمہ بالتفصیل باب التیمم فی الحضر میں گذر چکا۔

۱- حدثنا ابن المثنی قولہ عن عمرو بن العاص قال احتلمت فی لیلۃ باردۃ فی غزوۃ ذات السلاسل اس کو غزوہ کہنا توسعاً ہے اس لئے کہ مشہور قول کی بنا پر غزوہ تو وہ ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شرکت ہو اور جس میں آپ کی شرکت نہ ہو وہ سریّہ ہے، اور اس میں آپ کی شرکت نہ تھی، لیکن یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں، یہ سریّہ سریّۂ ابن العاصؓ کے نام سے معروف ہے جو جمادی الاولیٰ ۸ھ میں بھیجا گیا تھا، امیر سریّہ عمرو بن العاصؓ ہی تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تین سو سربر آوردہ مہاجرین و انصار کا امیر بنا کر مشرکین کے قبائل لخم وجذام وغیرہ کے مقابلہ میں بھیجا تھا، یہ مقابلہ موضع سلاسل میں ہوا۔ سلاسل ایک چشمہ (کنواں) کا نام ہے اس کے اور مدینہ کے درمیان دس دن کی مسافت ہے۔ اسی لئے اس کو غزوہ ذات السلاسل کہتے ہیں۔ بعض نے اس کی وجہ تسمیہ یہ لکھی ہے کہ اس لڑائی میں مشرکین نے آپس میں ایک کو دوسرے سے باندھ لیا تھا تاکہ ان میں سے کوئی

بھاگ نہ سکے، اور بعض کہتے ہیں کہ اس میدان میں ریت کے ٹیلوں کا سلسلہ دور تک چلا گیا ہے جو ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور جو پاؤں کی زنجیر (سلسلہ) کی طرح آگے قدم بڑھانے سے مانع ہوتے ہیں اس لئے ان ٹیلوں کو ذات السلاسل کہا جاتا ہے۔

**شرحِ حدیث** مضمونِ حدیث یہ ہے عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ مجھ کو اس غزوہ میں ایک سردی کی رات میں احتلام ہوا (ظاہر ہے کہ گرم پانی کا انتظام وہاں کہاں تھا) پس مجھے اندیشہ ہوا کہ اگر میں نے ٹھنڈے پانی سے غسل کیا تو ہلاک ہو جاؤں گا اس لئے تیمم کر لیا اور اسی تیمم سے اپنے اصحاب کو صبح نماز پڑھائی، سفر سے واپسی پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا گیا اس پر آپ نے ان سے فرمایا کہ تم نے حالتِ جنابت میں نماز پڑھادی؟ آگے مضمونِ حدیث واضح ہے۔

قولہ ولم یقل شیئاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سکوت اور تقریر سے جوازِ تیمم للجنب لاجل البرد معلوم ہو گیا، لیکن یہاں پر اشکال یہ ہے کہ اس سے پہلے آپ نے صَلَّيْتَ باصحابك وانت جنب کیوں فرمایا، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید آپ کا ان سے یہ فرمانا امتحاناً ہو کہ دیکھیں کیا جواب دیتے ہیں چنانچہ ان کے جواب پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے۔

اس حدیث سے ایک مسئلہ اور معلوم ہوا یعنی امامۃ المتیمم للمتوضئین جو کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس میں کراہت ہے، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

۲- حدثنا محمد بن سلمة المرادی الخ یہ حدیثِ سابق کا دوسرا طریق ہے، گذشتہ سند میں یزید بن ابی حبیب سے روایت کرنے والے یحییٰ بن ایوب ہیں اور اس میں عمرو بن الحارث۔

قولہ فغسل مغابنہ وتوضأ وضوءہ للصلوٰۃ ان دونوں روایتوں میں بڑا فرق ہے، پہلی روایت میں یہ تھا کہ انھوں نے تیمم کر کے نماز پڑھائی اور اس دوسری روایت میں تیمم کا ذکر نہیں بلکہ یہ ہے کہ انھوں نے غسل مغابن (یعنی استنجاء بالماء) اور وضوء کیا، یہ بڑے اشکال کی بات ہے اس لئے کہ تیمم تو جنابت کے لئے کافی ہو سکتا ہے لیکن وضوء غسل کے قائم مقام نہیں ہو سکتی یہ کسی کا بھی مذہب نہیں، بہر حال ان دونوں روایتوں میں اختلاف ہو گیا، امام بخاریؒ نے ذکرِ تیمم والی روایت کو ترجیح دی ہے اور اسی کو صحیح بخاری میں تعلیقاً لیا ہے، امام بیہقی فرماتے ہیں یحتمل انہ جمعہما یعنی احتمال ہے کہ غسلِ مغابن کے ساتھ وضوء اور تیمم دونوں کیا ہو امام نوویؒ فرماتے ہیں یہی توجیہ صحیح اور متعین ہے اور امام ابو داؤد کا میلان امام بخاریؒ کی رائے کی طرف معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ انھوں نے آگے چل کر ذکرِ تیمم کو حسان بن عطیہ کے طریق سے مؤید کیا ہے، مغابن کہتے ہیں مواضعِ وسخ وعرق کو یعنی بدن کے وہ حصے جہاں شکن اور جوڑ ہونے کی وجہ سے میل جمع ہو جاتا ہے جیسی ابطین واصول فخذین، یہاں اصول فخذین ہی مراد ہے اور اس کے ارد گرد اسی لئے ہم نے اس کا ترجمہ استنجاء سے کیا ہے۔

# (۱۲۶) بَاب فی المجروح یتیمّم

یہاں پر تین نسخے ہیں، ہمارے نسخہ میں مجروح ہے اور ایک نسخہ میں المعذور ہے اور ایک میں المجدور ہے یعنی وہ شخص جس کو جدری ہو، جدری چیچک کو کہتے ہیں سارے بدن میں چھوٹی چھوٹی پھنسیاں نکل آتی ہیں، قیل اول من عُذّب بہ قوم فرعون

۱- حدثنا موسی بن اسماعیل الخ مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں ہم ایک سفر میں تھے ہمارے ایک ساتھی کے سر پر پتھر آ کر لگا جس سے اس کا سر زخمی ہو گیا، پھر اتفاق سے ان کو احتلام بھی ہو گیا، ان صحابی نے اپنے رفقاء سے معلوم کیا کہ کیا میرے لئے تیمم کی گنجائش ہے؟ انھوں نے کہا پانی موجود ہے اور اس کے استعمال پر قدرت بھی ہے لہذا کوئی گنجائش نہیں چنانچہ ان صحابی نے غسل کیا جس سے دماغ کے اندر پانی پہنچا اور انتقال ہو گیا، واپسی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر کی گئی اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں سے سخت ناگواری کا اظہار فرمایا اور فرمایا قتلوہ قتلھم اللہ ان ہی لوگوں نے اس شخص کو مارا ان کا ناس ہو، اس میں ہلاکت کی نسبت لوگوں کی طرف کی گئی ہے اس لئے کہ بظاہر یہی لوگ ان صحابی کی موت کا سبب بنے تھے۔

قولہ فانما شفاء العِیّ السوال جزیں نیست عاجز اور ناواقف کی شفاء اہل علم سے معلوم کرنے میں ہے، عِیّ کے معنی ہیں عدم قدرت علی الکلام، یہاں اس سے مراد عدم علم ہے اس لئے کہ بولنا اسی کو چاہئے جس کو معلوم بھی ہو۔

بذل میں لکھا ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر مفتی کے خطأً غلط فتوی دینے کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو اس میں قصاص یا دیت نہیں ہے، حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں ابن الصلاح محدث سے نقل کیا ہے کہ اگر مستفتی کسی شخص کے فتوے پر کوئی چیز تلف کر دے اور پھر بعد میں فتوے کا خطاء ہونا معلوم ہو تو اس صورت میں مفتی ضامن ہوگا[1] بشرطیکہ وہ مفتی افتاء کا اہل ہو، ورنہ ضمان نہیں کیونکہ اس دوسری صورت میں تقصیر مستفتی کی طرف سے

---

[1] بخاری شریف کتاب الاحکام میں ابن عمر کی ایک حدیث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خالد بن الولیدؓ نے بعض قیدیوں کو اجتہاداً غلطی سے قتل کر دیا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا اللّٰھم انی ابرأ الیک مما صنع خالد بن الولید اس پر شراح لکھتے ہیں وانما لم یعاقبہ لانہ کان مجتہداً واتفقوا علی ان القاضی اذا قضی بجور او بخلاف ما علیہ اھل العلم فحکمہ مردود، فان کان علی وجہ الاجتہاد واخطأ کما صنع خالد فالاثم ساقط والضمان لازمٌ فان کان الحکم فی قتل فالدیۃ فی بیت المال عند ابی حنیفۃ واحمد وعلی عاقلتہ عند الشافعی وابی یوسف ومحمد اھ لیکن ان دونوں قصوں میں مباشر اور متسبب کا فرق ہے، ابو داؤد کی روایت میں یہ مسئلہ بتانے والے متسبب تھے، اور حضرت (بقیہ برصفحہ ۴۳۹)

سے ہے اور ابن رسلان کہتے ہیں جو شخص منصب افتاء پر قائم ہو اور اس میں شہرت یافتہ ہو تو اس صورت میں مستفتی کی تقصیر نہیں۔

قولہ انما کان یکفیہ- ان یتیمم ویعصر اویعصب، آپ نے فرمایا اس شخصِ مذکور کو یہ کرنا چاہئے تھا کہ تیمم کرتا اور زخمی سر پر پٹی باندھ کر اس پر مسح اور باقی بدن کا غسل کرتا۔

## مسئلہ ثابتہ بالحدیث میں اختلافِ علماء

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ اگر کسی شخص کو غسل کی حاجت ہو اور اس کے بدن کا بعض حصہ زخمی ہو تو اس زخمی حصہ کو نہ دھوئے بلکہ اس کی نیت سے تیمم کرے اور بدن کے صحیح حصہ کو پانی سے دھوئے یہی مذہب ہے امام شافعیؒ وامام احمدؒ کا جیسا کہ مغنی وغیرہ کتب فقہیہ میں ہے، اور حنفیہ ومالکیہ فرماتے ہیں بدن کے اکثر حصہ کا اعتبار ہوگا، اگر وہ جریح ہے تو صرف تیمم کرے اور اگر بدن کا اکثر حصہ صحیح ہے تو اس حصہ کا غسل کرے اور باقی کا مسح، غسل اور تیمم کو جمع نہیں کیا جائیگا اور اگر جریح وصحیح دونوں حصے برابر ہوں تو اس تساوی کی صورت میں ہمارے یہاں دونوں روایتیں ہیں، ایک یہ کہ صرف تیمم کرے دوسری یہ کہ صحیح کا غسل اور جریح کا مسح، اور کتب مالکیہ دسوقی وغیرہ میں اس مسئلہ میں بڑی تفصیل لکھی ہے، نیز لکھا ہے کہ جن صورتوں میں تیمم کا حکم ہے ان میں اگر تمام جسم کا غسل کرے تو کافی ہو جائے گا، لیکن اگر صحیح کا غسل اور جریح کا مسح کرے تو یہ بجائے تیمم کے کافی نہ ہوگا اور بہر کیف جمع بین الغسل والتیمم ان کے یہاں نہیں ہے۔

## حنفیہ کی طرف سے حدیث کا جواب

اس حدیث میں چونکہ جمع بین الغسل والتیمم مذکور ہے اس لئے یہ حنفیہ ومالکیہ کے خلاف ہوئی، جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی اگرچہ ابن السکن نے تصحیح کی ہے لیکن دارقطنی اور بیہقی نے تضعیف کی ہے بیہقی نے متعدد طرق سے تخریج کے باوجود اس کی تضعیف کی ہے اور امام نوویؒ نے تو لکھا ہے اتفقوا علی ضعفہ، دراصل اس حدیث کے متن میں رواۃ کا اختلاف واضطراب ہے بعض رواۃ نے اس میں جمع بین الغسل والتیمم ذکر کیا ہے اور بعض نے صرف غسل، چنانچہ زبیر بن خریق نے جب اس حدیث کو عطاء سے نقل کیا تو جمع بین الغسل والتیمم ذکر کیا، لیکن اوّل تو زبیر بن خریق ضعیف ہیں۔ ثانیاً یہ کہ عطاء کے دوسرے تلامذہ نے ان کی مخالفت کی چنانچہ اوزاعی اس حدیث کو عطاء سے بلاغاً روایت کرتے ہیں اور اس میں صرف غسل کا ذکر ہے تیمم کا نہیں جیسا کہ باب کی اگلی روایت میں آرہا ہے، اس کا جواب ایک اور بھی ہو سکتا ہے جس کو حضرت نے بذل میں ذکر فرمایا ہے وہ یہ کہ اس حدیث کی تاویل کیجائے کہ ان یتیمم ویعصر میں واؤ بمعنی أو لیا جائے، اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے شخصِ مذکور کے لئے حصولِ

---

(بقیہ گذشتہ) خالانکہ مباشر، گو بعض جگہ دونوں کا حکم ایک ہو جاتا ہے، کما فی الاشباہ والنظائر وکما فی مسئلہ قطاع الطریق ففی الکثر وغیر المباشر کالمباشر، واللہ تعالیٰ اعلم

طہارت کے دو طریقے ذکر فرمائے ایک یہ کہ صرف تیمم کرے دوسرے یہ کہ سر پر پٹی باندھنے کے بعد اس پر مسح کرے اور باقی بدن کو دھوئے یعنی آپ کی مراد یہ نہیں کہ دونوں کو جمع کیا جائے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب اس قسم کی صورت پیش آئے تو یا صرف تیمم کیا جائے یا صرف غسل و مسح، جیساکہ حنفیہ و مالکیہ کے یہاں ہے کہ ایک صورت میں تیمم اور ایک صورت میں غسل.

## کیا حدیث الباب پر مصنفؒ نے سکوت فرمایا ہے

واضح رہے کہ یہ حدیث جو کہ شافعیہ کے موافق پڑتی ہے امام نوویؒ نے تو اس کا ضعف تسلیم کرلیا ہے لیکن شیخ ابن حجر مکی شافعیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ امام ابوداؤد نے اس پر سکوت کیا ہے لہٰذا یہ حجت ہے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں امام ابوداؤدؒ کا سکوت دوسرے محدثین کی تضعیفِ صریح کا مقابلہ نہیں کرسکتا، احقر کہتا ہے ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں کہ امام ابوداؤدؒ نے اس پر سکوت کیا ہے اس لئے کہ مصنفؒ نے اس میں اختلافِ روایت کو ذکر کیا ہے، اولاً بایں سند روایت کیا عن الزبیر بن خریق عن عطاء عن جابرؓ اور اس میں جمع بین الغسل والتیمم مذکور ہے، پھر مصنفؒ نے اس کو ذکر کیا عن الاوزاعی انہ بلغہ عن عطاء بن ابی رباح عن ابن عباسؓ، اس میں جمع بین الغسل والتیمم نہیں ہے بلکہ صرف غسل ہے لہٰذا اس حدیث میں بظاہر سنداً و متناً دونوں طرح اضطراب ہوا، پس اب یہ کہنا کہاں صحیح ہے کہ مصنفؒ نے اس پر سکوت فرمایا ہے، امام ابوداؤدؒ کا عموماً وہ طرز نہیں ہے جو امام ترمذیؒ کا ہے کہ صراحۃً روایت پر نقد کریں بلکہ مصنفؒ کا تو صنیع بتلاتا ہے کہ وہ روایت پر نقد کر رہے ہیں یا سکوت خوب سمجھ لیجئے۔

۲- حدثنا نصر بن عاصم — قولہ فبلغ ذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اس طریق میں صرف واقعہ کا ذکر ہے اور یہ نہیں بتایا گیا کہ حضور نے ان کو کس چیز کا حکم فرمایا غسل یا تیمم یا ہر دو کا، لیکن بذل میں لکھا ہے کہ یہ حدیث اسی سند سے ابن ماجہ میں بھی ہے اور اس میں ایک زیادۃ ہے جو ابوداؤد میں نہیں قال عطاء بلغنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لوغسل جسدہ وترک رأسہ وحیث اصابہ الجراحۃ، دیکھئے اس حدیث میں صرف غسل کا ذکر ہے، جمع بین الغسل والتیمم نہیں اور ویسے بھی جمع بین الغسل والتیمم کا خلاف قیاس ہونا ظاہر ہے کیونکہ اس میں نائب اور اصل دونوں کا اجتماع ہے۔

## باب فی المتیمم یجد الماء بعد ما یصلی فی الوقت ۱۲۲

یعنی ایک شخص نے عدم وجدان ماء کی وجہ سے تیمم کرکے نماز ادا کرلی اس کے بعد نماز کے وقت میں پانی دستیاب ہوگیا تو کیا اس صورت میں نماز کا اعادہ ہے؟ باتفاق ائمہ اربعہ نماز کا اعادہ نہیں ہے البتہ بعض تابعین جیسے عطاء

طاؤس، زہری وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے، اور اگر پانی حاصل ہو خروج وقت کے بعد تو پھر بلاخلاف اعادہ واجب نہیں۔

## مسئلۃ الباب کی متعدد صورتیں اور ہر ایک کا حکم

یہاں دو صورتیں اور ہیں، ایک یہ کہ تیمم کے بعد نماز شروع کرنے سے پہلے پانی ملجائے اور دوسری یہ کہ اثنار نماز میں پانی میسر ہوجائے، پہلی صورت میں باتفاق ائمہ اربعہ وجمہور علمار تیمم باطل ہو جائے گا، وضوء سے نماز پڑھنا ضروری ہے البتہ داؤد ظاہری اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کا اس میں اختلاف ہے وہ کہتے ہیں وضور کی حاجت نہیں اسی تیمم سے نماز پڑھ لے اس لئے کہ تیمم اس کی صحت کے شرائط پائے جانے کے بعد کیا گیا تھا جو ایک عمل ہے اور ابطال عمل جائز نہیں، قال تعالیٰ. لَا تبطلوُا اعمالکم (الآیۃ) اور دوسری صورت یعنی جب اثنار صلوٰۃ میں پانی ملے یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام[1] ابو حنیفہ واحمد کے یہاں تیمم باطل ہوجائے گا، امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے نزدیک باطل نہوگا، مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ کی کل چار صورتیں ہیں بعض اجماعی اور بعض مختلف فیہ۔

عن ابی سعید الخدری خرج رجلان الخ اس حدیث میں وہی صورت مذکور ہے جو ترجمۃ الباب میں ہے کہ دو شخصوں نے ایک سفر میں پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کرکے نماز ادا کرلی، پھر وقت کے اندر ان کو پانی مل گیا، ایک نے ان میں سے وضور کرکے نماز کا اعادہ کیا اور دوسرے نے نہیں کیا، پھر سفر سے واپسی پر انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا، فقال للذی لم یُعِد اصبتَ السُنۃ یعنی آپ نے اس شخص سے جس نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا فرمایا تونے طریقہ مشروعہ کے مطابق کیا، اور دوسرے شخص سے آپ نے فرمایا تیرے لئے دوہرا ثواب ہے. تیمم کے ذریعہ فرض ادا ہوگیا، اور دوسری نماز جو وضور سے پڑھی وہ نفل ہوگی. یہ حدیث ائمہ اربعہ کے موافق اور عطار وغیرہ کے خلاف ہے۔

قال ابوداؤد وغیرُ ابنِ نافع یرویہ الخ مصنفؒ اختلاف فی السند کو بیان فرمارہے ہیں وہ یہ کہ لیث کے بعض تلامذہ نے اس حدیث کو لیث سے مرسلاً اور بعض نے مسنداً ذکر کیا دوسرا اختلاف یہ کہ ابن نافع نے لیث وبکر بن سوادہ کے درمیان واسطہ نہیں ذکر کیا اور بعض رواۃ نے درمیان میں عمیرۃ بن ناجیہ کا واسطہ ذکر کیا ہے. ان بعض کی تعیین بذل میں یحیی بن بکیر اور عبداللہ بن مبارک سے کی ہے، مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ اس حدیث کا مسنداً ہونا صحیح نہیں بلکہ مرسلاً صحیح ہے، ابواب التیمم کا یہ آخری باب تھا، تیمم کا بیان پورا ہوا. فالحمدللہ۔

---

[1] اس صورت میں صحۃ صلوٰۃ وعدم صحۃ کے اعتبار سے صاحبین وامام صاحب کے درمیان قدرے اختلاف ہے. امام صاحب فرماتے ہیں اگر سلام پھیرنے سے پہلے ایسے شخص کو پانی ملجائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی. اور صاحبینؒ کے نزدیک قعود قدر التشہد کے بعد پانی ملنے سے نماز باطل نہوگی اور یہ مسئلہ ان مسائل اثنا عشریہ میں سے ہے جن میں امام صاحب وصاحبینؒ کا اختلاف مشہور ہے۔

# (۱۲۹) بَاب فی الغسل للجمعہ

**بَاب سے متعلق ابحاثِ ستہ** یہاں پر چند باتیں سمجھ لیجئے، ۱ المناسبۃ بما قبلہ ۲ التسمیہ ووجہہ ۳ حکم الغسل ۴ ہل الغسل للیوم او للصلوۃ ۵ ہل الغسل للجنابۃ یکفی غسل الجمعۃ ۶ ہل الغسل یختص بمن یحضر الجمعۃ ام لیعم

**بحث اول** مصنف جب طہارتِ صغری وکبریٰ وضوء وغسلِ فرض اور اس کے نائب یعنی تیمم سے فارغ ہو گئے تو اب طہارت مسنونہ کو بیان کر رہے ہیں اس لئے کہ سنت کا درجہ تو فرض کے بعد ہی ہے، امام بخاریؒ نے غسل جمعہ کتاب الطہارۃ میں نہیں بلکہ کتاب الصلوۃ کے ذیل میں کتاب الجمعہ کے اندر بیان فرمایا ہے، سنن ابو داؤد میں کتاب الجمعہ گو کتاب الصلوۃ کے ذیل میں مستقلاً آرہی ہے، لیکن مصنفؒ نے غسل جمعہ کو وہاں نہیں بیان فرمایا وہاں جمعہ کے دوسرے احکام مسائل وفضائل بیان کئے ہیں، طہارت کی مناسبت سے غسل جمعہ کو مصنفؒ کتاب الطہارۃ میں بیان کر رہے ہیں اور اس میں انھوں نے غسلِ مسنون کی صرف دو قسمیں بیان کی ہیں ایک غسل جمعہ دوسرا غسل عند الاسلام، اس کے علاوہ غسل مسنون کی کوئی اور قسم یہاں نہیں ذکر کی، فقہار کرام نے غسل عیدین کو بھی مستحب قرار دیا ہے، لیکن غسل عیدین کی روایات سب کی سب ضعیف ہیں، صحاح میں سے صرف ابن ماجہ میں موجود ہیں، نیز موطأ میں حدیثِ ابن عمر موقوفاً انہ کان یغتسل یوم الفطر مروی ہے۔

**بحث ثانی** لفظ جمعہ میں دو لغت مشہور ہیں اول بضم المیم وہو الافصح کما فی التنزیل العزیز، ثانی بسکون المیم اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر ذی ضمتین میں ثانی کو ساکن پڑھ سکتے ہیں اور تیسرا قول جمعہ بفتح المیم ہے، اس صورت میں یہ بمعنی الجامع ہوگا اور پہلی دو صورتوں میں المجموع فیہ کے معنی میں، اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ اسلامی نام ہے یا جاہلی، اس میں دونوں ہی قول ہیں بعض کہتے ہیں یہی نام پہلے سے چلا آرہا ہے، چنانچہ ابن عباسؓ سے مروی ہے انما سمی بہ لان اللہ تعالی جمع فیہ خلق آدم علیہ السلام یعنی تخلیق آدم کے لئے اللہ تعالی نے ان کے مادہ کو اسی روز میں جمع فرمایا تھا اسی لئے اس کو جمعہ کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ یہ اسلامی نام ہے جاہلیت میں اس کو عروبہ کہتے تھے، اور اسلام میں جمعہ اس لئے کہا گیا کہ لوگ اس دن میں نماز کے لئے زیادہ جمع ہوتے ہیں، بعض کہتے ہیں اس دن کا یہ نام انصار کی جانب سے ہے اس لئے کہ جمعہ کی نماز سب سے پہلے نزولِ جمعہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت سے بھی پہلے انصار ہی نے مدینہ منورہ میں پڑھی جیساکہ کتاب میں باب الجمعۃ فی القری کی ایک روایت میں اس کی تصریح آرہی ہے کہ اسعد بن زرارہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت سے پہلے مدینہ منورہ میں اسکی ابتدار کی پھر بعد میں

باقاعدہ منجانب اللہ مشروع ہوگئی، اور اس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں اس دن قریش قبیلۂ قصی کی طرف دار الندوہ میں جمع ہوا کرتے تھے، اور کہا گیا ہے کہ کعب بن لوی اس روز اپنی قوم کو جمع کرکے وعظ و تذکیر اور تعظیم حرم کی ترغیب دیا کرتا تھا، اور نیز یہ کہ اس کی نسل میں سے ایک نبی مبعوث ہوں گے۔

بحث ثالث غسل جمعہ عند الظاہریہ واجب ہے اور یہی امام مالکؒ واحمدؒ سے بھی ایک روایت ہے لیکن قول راجح ان دونوں کا عدم وجوب ہے، ابن القیمؒ نے اس میں حنابلہ کی تین روایتیں ذکر کی ہیں، وجوب اسی کو انھوں نے ترجیح دی ہے، عدم وجوب۔ اور تیسری روایت یہ کہ اگر بدن یا کپڑے میں رائحہ کریہہ ہے تو واجب ورنہ سنت، اور حنفیہ وشافعیہ کے یہاں سنت ہے۔

بحث رابع یہ غسل جمہور علماء ومنہم الائمۃ الاربعہ کے نزدیک للصلوۃ ہے۔ اور امام محمدؒ وحسن بن زیادؒ وداؤد ظاہری کے نزدیک للیوم ہے، لشرافۃ ہذا الیوم، بعض علماء نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ غسل بعد صلوٰۃ الجمعہ معتبر نہیں لیکن نقل اجماع صحیح نہیں اسلئے کہ داؤد ظاہری کے نزدیک غسل قبیل مغرب بھی معتبر ہے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں صحیح یہ ہے کہ یہ غسل للصلوٰۃ ہے اور یہی ظاہر الروایۃ وامام ابو یوسفؒ کا قول ہے بخلاف حسن بن زیاد وامام محمد کے۔ پھر آگے چلکر وہ لکھتے ہیں ثمرۂ اختلاف اس شخص کے حق میں ظاہر ہوگا جس پر صلوٰۃ جمعہ نہیں ہے اور ایسے ہی جس شخص کو غسل کے بعد حدث لاحق ہوگیا ہو اور اس نے وضوء کرکے نماز پڑھی ہو حسن بن زیاد کے نزدیک اس کو فضیلت حاصل ہوجائے گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں۔

بحث خامس علامہ شعرانیؒ نے المیزان الکبریٰ میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ غسلِ جنابت غسلِ جمعہ کے لئے کافی ہوجاتا ہے، اور انھوں نے اس میں امام مالکؒ کا خلاف نقل کیا ہے لیکن حضرت شیخؒ نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ کے یہاں بھی کافی ہوجاتا ہے بشرطیکہ دونوں کی نیت کرلے جیسا کہ مُدَوَّنہ میں اس کی تصریح ہے، علامہ عینیؒ نے حنفیہ کا مذہب مطلقاً کفایت نقل کیا ہے خواہ غسل جمعہ کی نیت کرے یا نہ کرے اور باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفایت کے لئے نیت ضروری ہے۔

بحث سادس جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ غسل خاص ہے اس شخص کے لئے جو جمعہ کی نماز کیلئے آئے اس لئے کہ یہ غسل للصلوۃ ہے، لا للیوم، علامہ شعرانیؒ نے ائمہ اربعہ کا مذہب یہی لکھا ہے اور جو علماء یہ کہتے ہیں یہ غسل للیوم ہے ان کے نزدیک یہ حکم عام ہوگا، امام بخاریؒ نے اس مسئلہ پر مستقل باب قائم کیا ہے، باب علی من لا یشہد الجمعۃ غسل من النساء والصبیان، حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ جس حدیث میں یہ ہے حق علی کل مسلم ان یغتسل اس کا تقاضا عموم ہے اور جس روایت میں ہے اذا اتی احدکم الجمعۃ فلیغتسل اس کا تقاضا خصوصیت کا ہے۔

## حضرت شیخؒ کی رائے میں اغتسالاتِ ثلثہ

یہ پہلے آچکا کہ اس غسل میں یہ اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ یوم کے لئے ہے یا صلوٰۃ کے لئے اور اس اختلافِ علماء کا منشأ اختلافِ الفاظِ روایات ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غسل یوم جمعہ کے لئے ہے اور بعض روایات سے صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات میں نہ جمعہ کے دن کی قید ہے نہ نماز کی بلکہ فی کل سبعۃ ایام ہے چنانچہ صحیحین میں بروایت ابوہریرہ وارد ہے حق اللہ علی کل مسلم ان یغتسل فی کل سبعۃ ایام، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی یہاں ایک جداگانہ رائے ہے وہ یہ کہ مجموع روایات کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تین غسل ہیں ایک وہ جو سنت ہے اور بعض علماء کے نزدیک واجب اور دو اس کے علاوہ جو مندوب و مستحب ہیں، چنانچہ حضرت فرماتے ہیں تین غسل اس طور پر ہیں، اول غسل اسبوع یعنی ہفتہ میں کسی روز ایک بار غسل کرنا یہ غسل نظافتِ مطلقہ کے قبیل سے ہے، اور یہ ہر مسلم کے حق میں ہے مرد ہو یا عورت جمعہ کی نماز اس پر واجب ہو یا نہ ہو اور اس غسل کا ماخذ حضرت فرماتے ہیں صحیحین کی حدیث مذکور ہے جو بلفظ سبعۃ ایام مروی ہے جمعہ کے دن کی اس میں قید نہیں اسی طرح بعض فقہاء کے کلام میں بھی اس کی تصریح ملتی ہے، چنانچہ علامہ طحطاوی اور صاحب درمختار نے تقلیم اظفار، حلق عانہ وغسل فی کل اسبوع کے ذریعہ نظافت حاصل کرنے کو مستحبات میں لکھا ہے۔ ثانی غسل یوم الجمعۃ اس کا تعلق خاص یوم جمعہ سے ہے، صلوٰۃ جمعہ سے پہلے ہو یا بعد بہرصورت اس کا تحقق ہو جائے گا بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کے دن کے لئے غسل کیا جائے چنانچہ صحیح ابن خزیمہ میں ابوقتادہ سے مرفوعاً مروی ہے من اغتسل یوم الجمعۃ کان فی طہارۃ الی الجمعۃ الاخری اور یوم جمعہ کی فضیلت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کے لئے مستقل غسل ہونا چاہئے اس لئے کہ اس دن کو حدیث میں سید الایام کہا گیا ہے لیکن ان دونوں قسموں میں تداخل ہو سکتا ہے جو شخص جمعہ کے روز غسل کرے گا اسکو غسل جمعہ کے ساتھ غسل اسبوع کی بھی فضیلت حاصل ہو جائے گی، ثالث غسل صلوٰۃ الجمعہ اس کا تعلق صرف اسی شخص سے ہے جو جمعہ کے لئے حاضر ہو، چنانچہ بہت سی روایات میں حضور فی الصلوٰۃ کی قید موجود ہے، لیکن اس قسم ثالث کا بھی قسمیں اولین میں تداخل ہو سکتا ہے، چنانچہ جو شخص ایام اسبوع میں سے یوم جمعہ میں صلوٰۃ الجمعہ سے قبل غسل کرے گا اس کو ان اغتسالاتِ ثلثہ کا ثواب حاصل ہو سکتا ہے۔ اس مضمون کو حضرت شیخ نے اوجز المسالک میں بڑی توضیح اور تفصیل کے ساتھ کئی صفحات میں لکھا ہے

---

۱- حدثنا ابوتوبۃ الربیع بن نافع — قولہ ان عمر بن الخطاب بینا ھو یخطب یوم الجمعۃ اذ دخل رجل الخ

یہ آنے والے شخص حضرت عثمان غنیؓ تھے جیسا کہ مسلم کی روایت میں ہے یعنی حضرت عمرؓ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے اس وقت حضرت عثمانؓ مسجد میں داخل ہوئے تو حضرت عمرؓ نے اثناء خطبہ میں خطبہ کو روک کر ان پر نکیر کی کہ جمعہ کی نماز سے بھی رکے رہتے ہو اور دیر سے آتے ہو، حضرت عثمان رضؓ نے معذرت کے طور پر عرض کیا کہ میں نے اذان کی آواز سنتے ہی وضوء کی اور نماز کے لئے حاضر ہوا (یعنی اذان سننے کے بعد تاخیر نہیں کی) تو اس پر حضرت عمرؓ

نے فرمایا والوضوء ایضاً کہ اچھا! ایک کمی آپ نے یہ کی کہ بجائے غسل کے وضوء پر اکتفاء کیا (یک نہ شد دو شد) اور مسلم کی روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے نکیر بطریق تعریض فرمائی تھی ما بال رجال یتأخرون بعد النداء اس پر حضرت عثمانؓ نے یا امیرالمؤمنین کے خطاب کے ساتھ اپنا عذر ظاہر کیا انی شغلت الیوم فلم انقلب الی اھلی حتی سمعت النداء اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ سے ترکِ غسل اور تاخیر کسی مشغولی کی وجہ سے اتفاقاً ہو گئی تھی۔

## واقعۂ عثمانؓ سے علماء کا استنباط

اس واقعہ پر امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ غسل جمعہ واجب نہیں اسی لئے حضرت عثمانؓ سماع نداء کے بعد بجائے غسل میں مشغول ہونے کے وضوء فرما کر نماز کی طرف متوجہ ہو گئے ورنہ ظاہر ہے کہ غسل واجب ہوتا تو غسل فرما کر نماز کے لئے جاتے اور جو علماء وجوب کے قائل ہیں وہ بھی اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا علی رؤس الاشہاد ایک جلیل القدر صحابی پر اثناء خطبہ نکیر کرنا یہ صرف ترک مستحب پر نہیں ہو سکتا استحباب کی صورت میں نہ عمر کا نکیر کرنا مناسب تھا نہ عثمان کو عذر پیش کرنے کی حاجت تھی۔

۲- حدثنا عبداللہ بن مسلمۃ — قولہ غسل یوم الجمعۃ واجب علی کل محتلم، وجوب سے مراد ثبوت اور تاکد ہے، محتلم سے لازمی معنی بالغ مراد ہیں۔

۳- قال ابوداؤد اذا اغتسل الرجل بعد طلوع الفجر الخ یعنی اگر کوئی شخص جمعہ کے دن صبح کے بعد غسل کرے تو یہ غسل جمعہ کے لئے کافی ہوگا اگرچہ یہ غسلِ غسلِ جنابت ہو، یہ مسئلہ شروع میں گذر چکا بحث خامس یہی ہے۔

۴- حدثنا یزید بن خالد — قولہ ویقول ابوہریرۃ وزیادۃ ثلاثۃ ایام اس حدیث کے راوی ابوسعید خدری اور ابوہریرہ دونوں ہیں اب تک حدیث کے جو الفاظ آئے وہ دونوں کے مشترک تھے اور زیادۃ ثلاثۃ ایام صرف ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے، ابوسعید خدری کی روایت میں نہیں ہے، مضمون روایت یہ ہے جو شخص جمعہ کے لئے ایسا اہتمام کرے جو حدیث میں مذکور ہے اس کے لئے اس کی جمعہ کی نماز گذشتہ جمعہ کی نماز کے وقت سے لیکر موجودہ جمعہ کی نماز کے وقت تک کے گناہوں کا کفارہ ہے اس صورت میں یہ سات روز ہوتے، اور ابوہریرہ کی روایت میں تین دن کی زیادتی مذکور ہے، اس لئے کل دس دن ہوئے، یعنی ایک جمعہ کی نماز دس دن کے گناہوں کا کفارہ ہے، اور اگر دونوں طرف سے جمعہ کے دن کو ساقط کر دیں گے تو صرف چھ دن رہ جائیں گے اور اگر دونوں جمعہ کے پورے دن مراد لئے جائیں تو آٹھ دن ہو جائیں گے، پہلی صورت میں تین کی زیادتی ملا کر کل نو ہوں گے اور دوسری صورت میں گیارہ دن ہو جائیں گے، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ ہر دو جمعہ کا نصف نصف روز مراد لیا جائے۔

یہاں پر یہ اشکال نہ کیا جائے کہ ابوہریرہ اپنی طرف سے یہ زیادتی کیسے کر رہے ہیں جبکہ حدیث میں صرف ایک ہفتہ مذکور ہے اس لئے کہ یہ تین دن کی زیادتی ان کی اپنی جانب سے نہیں ہے بلکہ یہ بھی مرفوعاً ثابت ہے۔

جیسا کہ مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، البتہ الحسنۃ بعشر امثالہا ابو ہریرہ کی جانب سے مُدرَج ہے۔

۵ حدثنا محمد بن سلمۃ — قولہ ویمس من الطیب ماقُدِّرَ لہٗ اور مسلم کی روایت میں ہے ماقدّر علیہ اس میں دو احتمال ہیں یا اس سے مقصود تکثیر ہے کہ جتنی بھی لگا سکے لگائے یا تاکید ہے کہ جس طرح بھی ممکن ہو لگانی چاہئے چنانچہ بعض روایات میں ہے ولو من طیب المرأۃ لیکن ابو داؤد کی روایت کے الفاظ ماقُدِّرَ لہٗ احتمال ثانی کے زیادہ قریب ہیں یعنی جیسی بھی خوشبو مقدر میں ہے (گھٹیا یا بڑھیا) اس کو بہر حال لگائے، کہا گیا ہے کہ ابو ہریرہ رضؓ کے نزدیک یہ امر وجوب کے لئے ہے ان کے نزدیک جمعہ کے روز استعمالِ طیب واجب ہے۔

## شرحِ حدیث

۶ - حدثنا محمد بن حاتم — قولہ من غسل یوم الجمعۃ واغتسل غَسَل تخفیف وتشدید دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور دونوں صورتوں میں دو معنی کا احتمال ہے یا اس سے مراد غسل رأس بالخطمی وغیرہ ہے یا مراد جماع ہے اور اس صورت میں اس کا مفعول محذوف ہوگا ای من غسل امرأتہ محاورۂ عرب میں غسل امرأتہ جماع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لئے کہ جو شخص اپنی بیوی سے جماع کرتا ہے گویا وہ اپنی بیوی کو غسل پر آمادہ کرتا ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد اعضاء وضوء کو دھونا ہے اس صورت میں اشارہ ہوگا غسل مسنون کی طرف اس لئے کہ ابتداء غسل میں وضوء سنت ہے، معنی ثانی کے پیش نظر بعض علماء نے جمعہ کے روز اپنی اہل کے ساتھ مجامعت کا استحباب بیان کیا ہے تاکہ خواہش پورا ہوجانے کی وجہ سے جمعہ کو جاتے وقت بدنظری وغیرہ سے حفاظت رہے اس پر مزید کلام حدیث ؁۱۱ کے ذیل میں آرہا ہے۔

قولہ ثم بکّر وابتکر، ان دونوں کو بعض علماء نے تاکید پر محمول کیا ہے اور ایک ہی معنی مراد لئے ہیں یعنی نماز کے لئے سویرے جانا، اور کہا گیا ہے کہ اول کا تعلق نماز سے ہے اور ثانی کا خطبہ سے، یعنی گیا نماز کے لئے سویرا اور اول خطبہ کو پایا ابتکر باکورۃ سے ماخوذ ہے، ہر چیز کے اول کو باکورہ کہتے ہیں باکورۃ کل شئ اوّلہ۔

## مشی الی الجمعہ کا ثبوت اور اس کی فضیلت

قولہ ومشی ولم یرکب، اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ کی نماز کے لئے سعی ماشیاً افضل ہے نہ کہ راکباً، چنانچہ امام بخاریؒ نے اس پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے باب المشی الی الجمعۃ اور یہ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، بخلاف صلوۃ عید کے کہ

---

لہ کما فی المنہل لیکن مرقاۃ میں ملا علی قاریؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جماع کے معنی میں صرف غُسّل بالتشدید ہے اور غَسَل بالتخفیف کی صورت میں اس سے مراد غسل رأس بالخطمی وغیرہ ہے۔ ؎ جیسا کہ ابو داؤد کی اس روایت میں ہے اور یہی روایت نسائی میں بھی ہے، امام بخاریؒ نے گو مشی الی الجمعہ کا مستقل باب قائم کیا ہے لیکن اسکی کوئی صریح روایت باب میں ذکر نہیں فرمائی بلکہ من اغبرت قدماہ فی سبیل اللہ حرمہ اللہ علی النار سے استدلال کیا ہے اسلئے کہ ظاہر ہے اغبرار قدم تو پیدل چلنے ہی میں ہوتا ہے۔

اس کے لئے مشی روایات صحیحہ سے ثابت نہیں گویہ بھی جمہور علماء کے نزدیک اولی و مستحب ہے لیکن اس کا ثبوت روایۃً ضعیف ہے اس کی چند روایات سنن ابن ماجہ میں ہیں اور ایک روایت ترمذی میں بھی ہے اسی لئے امام بخاریؒ نے عید کے لئے اپنی صحیح میں ترجمہ قائم کیا ہے باب المشی والرکوب الی العید گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نمازِ عید کو جانے کیلئے مشی اور رکوب دونوں برابر ہیں، حافظ فرماتے ہیں ہوسکتا ہے امام بخاری کا اشارہ ترمذی کی روایت کی تضعیف کی طرف ہو جو حضرت علیؓ سے مروی ہے من السنۃ ان یخرج الی العید ماشیًا۔

قولہ وَدَنا من الامام اس سے معلوم ہوا کہ خطبہ کے وقت امام کا قرب مطلوب ہے، مصنفؒ نے کتاب الجمعہ میں اس پر مستقل باب باندھا ہے باب الدنو من الامام عند الموعظۃ حضرت شیخ نوراللہ مرقدہٗ مدینہ منورہ کے قیام میں اخیر زمانہ میں اپنی معذوری کی وجہ سے حرم شریف تک گاڑی سے تشریف لیجایا کرتے تھے مسجد نبوی کے پچھلے حصہ میں ایک کونہ میں نماز ادا کرنے کا معمول تھا، میں نے سنا ہے کہ جب حضرت زیادہ معذور نہیں ہوئے تھے جمعہ کے روز خدام کو ہدایت فرماتے کہ مسجد کے اندر کے حصے میں ایسی قریب جگہ لیجاکر بٹھائیں جہاں سے خطیب بھی نظر آتا ہو۔

## حکم الکلام عند الخطبۃ

قولہ وَلم یَلغُ اس سے مراد عدم تکلم ہے اسلئے کہ کلام عند الخطبہ لغو[1] ہے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں جمہور علماء ائمہ ثلاث کے نزدیک مکروہ تحریمی بلکہ حرام ہے، اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے اور قولِ جدید ان کا یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے اور یہی مذہب ہے سفیان ثوری وداؤد ظاہری کا احادیثِ صحیحہ سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

## اکثر الاعمالِ ثواباً

قولہ کان لہ بکل خطوۃٍ عمل سنۃٍ اجر صیامہا وقیامہا[2] یعنی ایسے شخص کے لئے جمعہ کی نماز کے لئے چلنے میں ہر ہر قدم پر ایک سال کے صیام وقیام یعنی قیام لیل جس کو تہجد کہتے ہیں کا ثواب ملتا ہے، اگر ہر قدم پر ایک روزہ اور ایک رات کے تہجد کا ثواب ملتا تب بھی ظاہر ہے کہ بہت تھا چہ جائیکہ ایک سال کا، میں اکثر سبق میں کہا کرتا ہوں کہ فضائلِ اعمال میں کوئی صحیح حدیث اس سے زیادہ فضیلت کی میرے علم میں نہیں ہے ضعاف تو

---

[1] شراح نے لکھا ہے حدیث شریف میں لفظ لم یلغ ہوسکتا ہے کہ مقتبس ہو، اس آیت کریمہ سے وقال الذین کفروا لاتسمعوا لہذا القرآن والغوا فیہ۔ الایۃ، اس سے کلام عند الخطبہ کی بڑی شناعت معلوم ہورہی ہے۔

[2] اس حدیث کو صاحبِ مشکوٰۃ نے سنن اربعہ کی طرف منسوب کیا ہے، مرقاۃ میں ہے قال الترمذی حدیث حسنٌ وقال النووی اسنادہ جیدٌ، قال میرک ورواہ الحاکم وقال صحیح وقال ابن حجر ورواہ احمد وصححہ ابن حبان والحاکم وقال انہ علی شرط الشیخین قال بعض الائمۃ لم نسمع فی الشریعۃ حدیثا صحیحًا مشتملاً علی مثل ہذا الثواب۔

بہت سے اعمال کے بارے میں بکثرت وارد ہیں، لیکن صحیح کی قید کے ساتھ کسی اور عمل پر اتنی زیادہ فضیلت نہیں ہے، بعد میں مجھے یہ بات مرقاۃ شرح مشکوۃ میں بھی مل گئی۔

۹- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ — قولہ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یغتسل من اربع الخ اس حدیث میں چار چیزوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے غسل فرمایا کرتے تھے جنابت، یوم الجمعۃ، حجامۃ یعنی پچھنے لگوانے کی وجہ سے اور غسل میت کی وجہ سے، بذل میں بحوالہ علامہ سندھی لکھا ہے غسل سے مراد امر بالغسل ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم چار چیزوں سے غسل کا حکم دیا کرتے تھے اور یہ اس لئے کہ ان چار میں غسلِ میت کا بھی ذکر ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی میت کو غسل دینا ثابت نہیں۔ اور منہل میں لکھا ہے یغتسل سے مراد عام ہے غسل کرنا اور امر بالغسل اس لئے کہ ان چار میں سے صرف تین سے آپ کا غسل کرنا ثابت ہے چوتھی سے نہیں۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث میں غسل من الحجامۃ مذکور ہے، جمہور علماء اس کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، اس لئے کہ اس کی حیثیت رعاف سے زائد نہیں تو جب رعاف سے غسل کا حکم نہیں ہے تو اس سے بطریق اولیٰ نہ ہوگا، نیز دار قطنی کی ایک روایت میں ہے انہ علیہ الصلوۃ والسلام احتجم ولم یزد علی غسل محاجمہ یعنی آپ نے بدن کے صرف محل احتجام کو دھویا غسل نہیں کیا اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس میں ایک راوی ہیں مصعب بن شیبہ جو ضعیف ہیں بعض نسخ ابوداؤد میں امام ابوداؤدؒ سے ان کی تضعیف منقول ہے، دراصل مصعب بن شیبہ کی جرح وتعدیل میں علماء کا اختلاف ہے بعض ان کی تعدیل کرتے ہیں اور بعض تجریح۔

## غسلِ میت سے وجوبِ غسل میں اختلاف

چوتھی چیز اس حدیث میں غسل میت کی وجہ سے غسل کرنا ہے یہ بھی مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مستحب ہے بلکہ امام مالکؒ وامام شافعیؒ کی ایک روایت وجوب کی بھی ہے اور حنفیہ کے یہاں اصالۃً تو مستحب بھی نہیں ہے، ہاں! البتہ خروج عن الخلاف کے طور پر مستحب ہے، اور بعض صحابہ جیسے حضرت ابوہریرہؓ سے اس کا وجوب منقول ہے اسی طرح روافض میں سے فرقۂ امامیہ بھی وجوب کے قائل ہیں، یہ مسئلہ اصالۃً کتاب الجنائز کا ہے وہاں آئیگا۔ حافظ ابن قیم نے اسمیں تین مذہب لکھے ہیں، یجب عند ابن المسیب وابن سیرین، عند الائمۃ الاربعۃ لایجب یجب من غسل المیت الکافر روایۃ لاحمد

۱۱- حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قولہ من اغتسل غسل الجنابۃ الخ اس میں دو احتمال ہیں ایک تشبیہ کا یعنی جو شخص جمعہ کے روز اسی اہتمام سے غسل کرے جس طرح غسل جنابت کیا کرتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ حقیقت پر محمول ہو اور اشارہ ہو جمعہ کے روز جماع کی طرف جیسا کہ من اغتسل وغتسل میں گذر چکا، امام نوویؒ اس دوسرے معنی کے بارے میں لکھتے ہیں ضعیف او باطل لیکن حافظ ابن حجرؒ اور علامہ قرطبیؒ نے امام نوویؒ کے کلام کا تعقب کیا ہے کہ یہ معنی بہت سے حضرات نے لکھے ہیں جن میں امام احمدؒ بھی ہیں لیکن علامہ قرطبیؒ نے امام نووی کے کلام

کی یہ توجیہ لکھی ہے کہ شاید ان کی مراد اس معنی کی تغلیط من حیث المذہب ہے کیونکہ انھوں نے اس سے پہلے لکھا ہے کہ ہمارے بعض فقہاء نے اس حدیث کو ظاہر پر رکھتے ہوئے لکھا ہے کہ جمعہ کے دن انسان کے لئے اپنی بیوی سے مجامعت کرنا مستحب ہے تو امام نووی کا انکار نقلِ استحباب پر ہے نہ کہ شرحِ حدیث پر۔

قولہ ثم راح فکان اقرب بدنۃ یہاں پر دو بحثیں ہیں، اول یہ کہ حدیث میں جو ساعات مذکور ہیں ان کی ابتدار کب سے ہے۔

## حدیث الباب میں دو بحثیں

چنانچہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام مالکؒ، قاضی حسین اور امام الحرمین اس بات کے قائل ہیں کہ ساعات سے مراد لحظات لطیفہ ہیں جن کی ابتدار زوالِ شمس کے بعد ہوتی ہے اس لئے کہ حدیث میں لفظ راح مذکور ہے، ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ رواح لغۃً ذہاب بعد الزوال کو کہتے ہیں اس لئے ان ساعات کی ابتدار زوال کے بعد ہی سے مانی جائے گی، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ اسی لئے امام مالکؒ تبکیر الی الجمعہ کے قائل نہیں اس کو وہ مکروہ فرماتے ہیں، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ وغیرہ نے امام مالکؒ کے اس قول کی شدت سے نکیر کی ہے کہ یہ خلافِ حدیث ہے اور جمہور علمار کے نزدیک ان ساعات کی ابتدار اول نہار سے ہے اس سے لحظاتِ لطیفہ نہیں بلکہ ساعاتِ زمانیہ مراد ہیں جو ساعت کے مشہور معنی ہیں، اور رواح کے معنی لغت میں مطلق ذہاب کے بھی آتے ہیں خواہ قبل الزوال ہو یا بعد الزوال جیساکہ بعض ائمہ لغۃ نے اس کی تصریح کی ہے اور دوسری روایات میں چونکہ تبکیر الی الجمعہ کی ترغیب وارد ہے اس لئے اس کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔ اس کے بعد جمہور کے درمیان پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ان ساعات کی ابتدار طلوعِ فجر سے ہوگی یا طلوعِ شمس سے، اکثر کی رائے یہ ہے کہ طلوعِ فجر سے۔

حافظ ابن حجرؒ نے یہاں ایک اور بات فرمائی ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں لفظ رَاحَ صرف امام مالکؒ کے طریق میں ہے اور غیر طریقِ مالک میں بجائے لفظ راح کے غدا ہے جس کے معنی علی الصباح چلنے کے ہیں اور بعض روایات میں بلفظ المتعجّل الی الجمعۃ کالمہدی بدنۃ آیا ہے اس کے علاوہ اس سلسلہ کی اور بھی بعض روایات میں لفظ غُدُوّ وارد ہوا ہے جیسے اذا کان یوم الجمعۃ غدت الشیاطین براياتها الی الاسواق وتغدو الملائکۃ الی ابواب المساجد یکتبون الاول فالاول، جس سے مسلکِ جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

---

[1] حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ اوجز میں لکھتے ہیں روایات میں اس سلسلہ میں چار طرح کے الفاظ ملتے ہیں، الرواح الغدو التبکیر التہجیر جو ہاجرہ سے ماخوذ ہے قرطبی کہتے ہیں تہجیر کے معنی سیر وقت الحر کے ہیں اور شدۃ الحر کی ابتدار عامۃً ربع نہار سے ہوجاتی ہے۔

بحث ثانی یہاں پر یہ ہے کہ نہار بارہ گھنٹہ کا ہوتا ہے جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے یوم الجمعة ثنتاعشرة ساعةً لہٰذا اول نہار سے لے کر زوال تک چھ ساعتیں ہوں گی حالانکہ یہاں حدیث میں پانچ ساعات مذکور ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ نسائی کی روایت میں ساعت سادسہ[1] بھی ہے، چنانچہ اسکی ایک روایت میں بطة اور ایک میں عصفور مذکور ہے۔ فزال الاشکال بحمداللہ

قولہ: من راح فی الساعة الثانیة فکانما قرب بقرة مضمون حدیث یہ ہے کہ جو شخص جمعہ کی نماز کے لئے ساعت اولیٰ میں حاضر ہوگا اس کو تصدق ابل کا ثواب ملے گا اور جو ساعت ثانیہ میں حاضر ہوا سکو تصدق بقرہ کا، اور جو ساعت ثالثہ میں حاضر ہو اس کے لئے کبش اقرن کا، اور جو ساعت رابعہ میں حاضر ہو اس کے لئے تصدق دجاجہ کا، اور پھر ساعت خامسہ میں ایک بیضہ کا اور پھر ساعت سادسہ میں جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے ایک عصفور کا۔

فائدۂ اولیٰ: نسائی کی ایک روایت میں اس طرح وارد ہے فالناس فیہ کرجل قدم بدنة وکرجل قدم بدنة وکرجل قدم بقرةً وکرجل قدم بقرةً، اس روایت میں تمام ساعات کے اجر کو تکرار کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے بظاہر اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تمام ساعات متجزی وذو اجزاء ہیں، لہٰذا ساعت اولیٰ کے اجزاء میں سے جس جزء میں بھی کوئی شخص حاضر ہوگا ثواب موعود کا مستحق ہوگا ایسے ہی ساعت ثانیہ کے اجزاء میں سے جس جزء میں بھی آنے والا آئے گا وہ اس ساعت کے ثواب کا مستحق ہوگا، میں کہتا ہوں اس سے بھی جمہور کی تائید ہوتی ہے کہ یہ ساعات، لحظات لطیفہ نہیں بلکہ ساعات زمانیہ (نجومیہ) ہیں۔

فائدۂ ثانیہ: حضرت عبداللہ بن مسعود ہمیشہ اس بات کی کوشش فرماتے تھے کہ جمعہ کی نماز کے لئے مسجد ساعت اولیٰ میں پہنچیں، ایک مرتبہ کسی وجہ سے تاخیر ہوگئی مسجد میں دیر سے پہنچے، اس وقت مسجد میں پہلے سے تین شخص موجود تھے جو ان سے پہلے پہنچ گئے تھے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اپنی تاخیر پر بڑا تاثر ہوا اور فرمانے لگے جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے رابعُ اربعةٍ کہ اف ہو! اس جمعہ کو میں مسجد میں چوتھے نمبر پر پہنچنے والا ہوں، اور پھر فرماتے ہیں وما رابعُ اربعةٍ ببعید اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک وہی تاثر والی بات کہ چوتھے نمبر پر آنے والا کس قدر بعید ہے، اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ بطور تسلی کے فرماتے ہیں کہ خیر میں چوتھا ہی آنے والا ہوں زیادہ بعید نہیں ہوں۔

قولہ: فاذا خرج الامام حضرت الملائکة یستمعون الذکر اس سے معلوم ہوا کہ خروج امام کے بعد انصات کا وقت شروع ہو جاتا ہے، یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک قطع صلوٰة دوسرے قطع کلام ان دونوں کا وقت ایک ہی ہے یا الگ الگ یہ مسئلہ اختلافی ہے یجیئ فی محلہ ان شاء اللہ وھو کتاب الجمعة۔

---

[1] چنانچہ اسمیں ذکر شاة کے بعد ثم کالمھدی بطةً ثم کالمھدی دجاجةً ثم کالمھدی بیضةً اور ایک روایت میں بجائے بطة کے عصفور ہے۔

# باب الرخصة فی ترک الغسل یوم الجمعة

غسل جمعہ کے سلسلہ میں چونکہ روایات دو طرح کی ہیں بعض سے وجوب مستفاد ہوتا ہے اور بعض سے عدم وجوب، مصنفؒ نے باب سابق میں پہلی قسم کی روایات کو ذکر کیا تھا اور اس دوسرے باب میں دوسری قسم کی روایات کو ذکر کرنا مقصود ہے، جمہور کے نزدیک وجوب کی روایات یا تو تاکد اور اہتمام پر محمول ہیں یا پھر نسخ پر۔

۱- حدثنا مسدد — قولہ کان الناس مُھّان انفسہم الخ مُھّان جمع ہے ماھن کی بمعنی خادم، یعنی ابتداء اسلام میں فتوحات کے زمانہ سے قبل لوگ اپنے خادم خود ہی تھے ان کے نوکر چاکر نہیں تھے، اپنے محنت و مشقت کے کام سب خود ہی کیا کرتے تھے، جس سے بدن اور کپڑوں میں بو پیدا ہو جاتی تھی اور چونکہ اس وقت تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غسل کا حکم نہیں ہوا تھا اس لئے صحابہ اسی حال میں جمعہ کی نماز کے لئے پہنچ جاتے تھے اس لئے آپ نے ہدایت فرمائی لو اغتسلتم الخ اگر غسل کر لیا کرو تو بہتر ہے کیونکہ اس صیغہ سے بظاہر غسل کا استحباب اور عدم وجوب سمجھ میں آرہا ہے اسی لئے مصنف اس حدیث کو اس باب میں لائے ہیں۔

**مضمونِ حدیث**

۲- حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قولہ ان ناسًا من اہل العراق جاء وا فقالوا یا ابن عباس الخ بعض اہل عراق ابن عباس کی خدمت میں آئے ممکن ہے یہ اس وقت کا واقعہ ہو، جب ابن عباس والیٔ بصرہ تھے، بصرہ اور کوفہ دونوں ہی عراق کے شہر ہیں، ان لوگوں نے یہ سوال کیا کہ کیا غسلِ جمعہ آپ کے نزدیک واجب ہے؟ حضرت ابن عباسؓ نے صفائی کے ساتھ فرمایا کہ واجب نہیں صرف بہتر ہے اور پھر فرمایا کہ میں تم کو بتلاتا ہوں کہ غسل کی ابتداء کیسے ہوئی تھی کان الناس مجھودین یلبسون الصّوف دراصل بات یہ ہے کہ شروع میں لوگ تنگی و ترشی کی زندگی بسر کر رہے تھے موٹا جھوٹا پہنتے تھے مزدوری اور مشقت کے کام کرتے تھے جس سے کپڑے میلے اور خراب ہو جاتے تھے پسینہ کی وجہ سے بو پیدا ہو جاتی تھی، اور مسجد بھی تنگ اور اس کی چھت نیچی تھی، چھپر کی طرح تھی، ایک روز کی بات ہے کہ گرمی کا دن تھا اس اونی موٹے لباس میں لوگوں کو پسینہ آرہا تھا حضور تشریف لائے تو آپ نے بدبو محسوس کی جس سے سب ہی کو اذیت پہنچ رہی تھی تو اس موقعہ پر حضور نے غسل کا حکم فرمایا تھا، لیکن پھر اللہ تعالیٰ نے حالت بدلی فتوحات کی وجہ سے مال و دولت حاصل ہوا لباس بھی پہلے سے اچھا ہو گیا خدمت گذار اور کام کرنے والے بھی حاصل ہو گئے، نیز مسجد میں توسیع ہو گئی اور رائحہ کریہہ والی بات ختم ہو گئی، جس سے ایک دوسرے کو اذیت پہنچتی تھی۔

## ابن عباسؓ کی بیانِ مرادمیں شراح کے تین قول

حاصل کلامِ ابن عباس یہ ہے کہ ایجابِ غسل کا حکم معلل بعلۃ ہے شروع میں علت پائی جاتی تھی اس لئے واجب تھا اب نہیں پائی جارہی ہے اس لئے واجب نہیں لہذا اس کو منسوخ نہیں کہا جائے گا بلکہ اگر اب بھی وہ علت پائی جائے گی ایجاب غسل کا حکم لوٹ آئے گا، ابن رسلانؒ نے اس کی تشریح اسی طرح کی ہے، کما فی ہامش الشیخ، اس سے امام احمدؒ کی ایک روایت کی تائید ہوتی ہے کہ رائحہ کریہہ کی صورت میں غسل واجب ہے ورنہ نہیں، اور صاحب منہل یہ لکھتے ہیں کہ ابن عباس کی مراد یہ ہے کہ غسل شروع میں واجب تھا بعد میں منسوخ ہوگیا اور حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ابن عباس کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غسل کا حکم بطریقِ ایجاب نہ تھا بلکہ اس لئے تھا کہ کسی کو اذیت نہ پہنچے۔

۳- حدثنا ابوالولید الطیالسی — قولہ من توضأ فبہا ونعمت ای فبالسنۃ اخذ ونعمت السنۃ ھی، اس میں اشکال یہ ہے کہ سنت تو غسل ہے نہ کہ وضوء لہذا تقدیر عبارت یہ اولی ہے فبالرخصۃ اخذ ونعمت الرخصۃ نعمت کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں نِعْمَتْ کسر نون اور سکون عین کے ساتھ، نَعِمَتْ فتح نون وکسر عین کے ساتھ اور اصل یہی ہے۔

# باب فی الرجل یسلم فیؤمر بالغسل

## مسئلۃ الباب میں مذاہبِ ائمہ

غسل مسنون کا یہ دوسرا باب ہے یعنی اسلام لانے کے بعد یا ارادۂ اسلام کے وقت غسل کرنا، اس میں کسی قدر اختلاف ہے امام احمد کے یہاں مطلقاً واجب ہے۔ ائمہ ثلثہ جن میں حنفیہ بھی ہیں کہتے ہیں اگر بوقت اسلام کوئی شخص جنبی ہو تو اس پر غسل واجب ہے ورنہ صرف مستحب ہے لیکن اس میں اختلاف ہورہا ہے کہ اگر اسلام لانے سے پہلے جنابت کی حالت تھی اور اس نے غسل کرلیا تھا اس کے بعد اسلام لایا تو یہ غسل جو بحالت کفر کیا ہے معتبر ہوگا یا نہیں؟ حنفیہ کے یہاں غسلِ کافر معتبر ہے جمہور کے نزدیک معتبر نہیں کیونکہ ان کے یہاں صحتِ غسل کے لئے نیت شرط ہے اور کافر کی نیت معتبر نہیں۔

۱- حدثنا محمد بن کثیر — قولہ اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ارید الاسلام فامرنی ان اغتسل، حضرتؒ نے اس حدیث کی شرح میں دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ قیس بن عاصم فرماتے ہیں میں حضور کی خدمت میں اسلام لانے کی غرض سے حاضر ہوا، چنانچہ اسلام لے آیا اس کے بعد آپ نے مجھے غسل کا حکم فرمایا، دوسرا احتمال یہ کہ میں آپ کی خدمت میں اسلام کے ارادہ سے حاضر ہوا تھا تو آپ نے مجھ سے فرمایا اول غسل کرکے آؤ، حضرتؒ نے

جو احتمالِ اول لکھا ہے اس پر تو اشکال نہیں لیکن ظاہر الفاظ اس کے مساعد نہیں۔

## تقدیم غسلِ کافر کی بحث

اور دوسرا احتمال جو ظاہر الفاظ کے زیادہ قریب ہے اس پر فقہی طور پر اشکال ہے وہ یہ کہ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں تصریح کی ہے کہ کافر جب اسلام لانے کا ارادہ کرے تو اسلام لانے سے پہلے اس کو غسل کا حکم دینا جائز نہیں اس سے تاخیر لازم آئے گی اور اسلام لانے میں کسی قسم کی تاخیر کی قطعاً گنجائش نہیں ہے۔ ابن رسلانؒ نے اختیار تو معنی ثانی ہی کئے ہیں لیکن، الفاظ حدیث کی ایک دوسری تاویل کی ہے وہ یہ کہ اُرِیْدُ الاسلام سے قیس بن عاصم کی مراد اصل اسلام نہیں بلکہ تجدید اسلام علی ید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے اسلام وہ آپ کی خدمت میں آنے سے پہلے ہی لا چکے تھے اور وجہ اس تاویل کی یہی لکھی ہے کہ اسلام میں تاخیر کی گنجائش نہیں، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو یہ فرما رہے ہیں کہ پہلے غسل کر کے آؤ، اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ غسل کافر صحیح نہیں۔

## قیس بن عاصم صحابیؓ

جاننا چاہیئے کہ قیس بن عاصم جن کے اسلام لانے کا قصہ اس حدیث میں ہے، حضرتؒ نے بذل میں ان کے حالات میں لکھا ہے کہ یہ ۹ھ میں وفد بنو تمیم کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور اسی وقت اسلام لائے یہ اپنی قوم کے سردار تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیکھ کر فرمایا ھذا سید اھلِ الوَبَر لکھا ہے یہ بڑے فہیم اور حلیم الطبع تھے۔ کسی نے ان کے شاگرد احنف بن قیس سے پوچھا ممن تعلّمتَ الحلم قال من قیس۔ ان کی وفات پر کسی نے مرثیہ میں یہ اشعار کہے تھے۔

عَلیكَ سَلامُ اللّٰہِ قیسُ بنُ عاصمٍ ؛ ورحمتہ مَا شاءَ ان یترحّما۔

وما کانَ قیسٌ هُلكہ ھلكَ واحدٍ ؛ ولکنہ بنیانُ قومٍ تہدّما

۲۔ حدثنا مخلد بن خالد ۔ عن عثیم بن کلیب عن ابیہ عن جدہ یہ عثیم۔ عثیم بن کثیر بن کلیب ہیں یہاں سند میں نسبت الی الجد مذکور ہے، لہٰذا عن ابیہ کا مصداق کثیر ہوئے اور عن جدہ کا کلیب، یہ بات قابلِ تنبیہ تھی اس لئے تنبیہ کی گئی۔

قولہ الق عنك شعر الکفر کلیب کہتے ہیں میں حضور کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں اسلام لے آیا ہوں، اس پر آپ نے فرمایا کہ زمانۂ کفر کے بالوں کا حلق کرا لو یا شعر الکفر سے مراد وہ بال ہیں جو کفر کی علامت اور اس کا شعار ہیں مثلاً شاربِ طویل یا سر کے لیسے بال جیسے یہاں ہندو سر پر چوٹا رکھتے ہیں۔

اس سے اگلی روایت میں یہ ہے کہ آپ نے اختتان کا بھی حکم فرمایا، ختان کا حکم اور اس میں اختلاف

علاء عشر من الفطرۃ والی حدیث کے ذیل میں گذر چکا لیکن باب کی اس حدیث میں غسل کا ذکر نہیں ہے جس پر مصنفؒ نے ترجمہ باندھاہے، ممکن ہے مصنفؒ نے اس کو بطریقِ قیاس ثابت کرنا چاہا ہو کہ جب زمانۂ کفر کے بالوں کے ازالہ کا حکم دیا گیا ہے تو اسی طرح اور بھی اوساخِ بدن کا بذریعۂ غسل ازالہ ہونا چاہئے۔

## (۱۳۲) باب المرأة تغسل ثوبها الذى تلبسه فى حيضها

**ماقبل سے ربط اور ترجمۃ الباب سے مقصود** یہاں سے مصنفؒ ان مسائل اور ابواب کا سلسلہ شروع کر رہے ہیں جن کو فقہاء کرام باب تطہیر الانجاس سے تعبیر کرتے ہیں، نجاست کی دو قسمیں ہیں حسیہ اور معنویہ، یعنی انجاس واحداث، ابتک وضوء اور غسل کا بیان چل رہا تھا جس کا تعلق احداث سے ہے اس سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنفؒ طہارت عن النجاسات الحسیہ کو بیان فرماتے ہیں باب فرض الوضوء میں ہم یہ اختلاف بیان کر چکے ہیں کہ صحۃ صلوۃ کے لئے طہارت عن الحدث کا شرط ہونا اجماعی ہے اور طہارت عن الخبث میں اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک صحۃ صلوۃ کے لئے یہ بھی ضروری اور شرط ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے امام شافعی بھی قول قدیم میں امام مالکؒ کے ساتھ ہیں

۱- حدثنا احمد بن ابراهيم — قوله سئلت عائشة من الحائض يصيب ثوبها الدم الخ حضرت عائشہؓ سے پوچھا گیا کہ اگر حائض کے کپڑے میں خون لگ جائے تو کیا کرے؟ انھوں نے فرمایا اس کو دھوئے پھر اگر خون کا اثر، یا رنگت باقی رہ جائے تو اس کو صُفرۃ کے ذریعہ زائل کرے، صفرۃ سے مراد ورس یا زعفران ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے۔

۲- حدثنا محمد بن كثير — قوله فاذا اصابه شئ من دم بلّته بريقها الخ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ہمارے پاس زمانۂ حیض میں پہننے کے لئے ایک ہی کپڑا ہوتا تھا اسی کو حیض سے پاک ہونے کے بعد پہنتی تھی (پاک ہونے کا ذکر اگلی روایت میں آرہا ہے) وہ فرماتی ہیں کہ میں اس کپڑے کو دیکھتی پس اگر اس پر خون لگا ہوا ہوتا تو اس کو اپنی ریق اور لعابِ دہن سے تر کرکے رگڑتی اس حدیث میں صرف رگڑنے کا ذکر ہے اس کے بعد غسل کا نہیں، اس کی تین وجہ ہو سکتی ہیں ۱۔ یہ لعاب دہن سے اس کو تر کرنا اور رگڑنا زمانۂ حیض میں تھا انقطاع حیض کے بعد نہیں، لہٰذا کپڑے کو پاک کرنے کی حاجت نہیں اس لئے کہ اس سے نماز ہی نہیں پڑھنی ہے ۲۔ بوجہ دم کے مقدار قلیل ہونے کے جو شرعاً معاف ہے ۳۔ گو اس روایت میں غسل کا ذکر نہیں ہے لیکن مراد ہے، دمِ معفو کی مقدار اور اس میں اختلاف ہمارے یہاں باب الوضوء من الدم میں گذر چکا۔

۴- حدثنا عبداللہ بن محمد النفیلی ــــ قولہ فلتقرصہ بشیٔ من ماءٍ ولتنضح مالم تر یعنی کپڑے پر جو خون لگا ہے اس کو پانی سے رگڑ کر دھوئے تاکہ اس کا بالکلیہ ازالہ ہو جائے، اور جملہ ثانیہ ولتنضح مالم تر کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ یہ ماقبل سے متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ کپڑے کو دھوتے وقت اس پر پانی ڈالتی رہے جب تک اثر نجاست نہ دیکھے (جیساکہ کپڑے کے پاک کرنے کا طریقہ ہے) اس صورت میں مَا بمعنی مَا دام ہوگا۔

## ثوبِ مشکوک کی طہارت کا طریق

دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ما موصولہ ہو اور اس جملہ کا تعلق ماقبل سے نہیں بلکہ مستقل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ زمانۂ حیض کے جس کپڑے میں خون کا اثر لگا ہے اس کو تو باقاعدہ دھویا جائے، اور جس کپڑے میں خون لگا ہوا نظر نہیں آتا بلکہ صرف شبہ ہے ناپاک ہونے کا تو اس کا بجائے غسل کے نضح یعنی رش الماء کیا جائے جیساکہ مالکیہ کا مذہب ہے مالکیہ فرماتے ہیں ثوب نجس کا حکم غسل ہے اور ثوب مشکوک کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس پر صرف پانی کا چھینٹا دیدیا جائے۔

یہ روایت جس میں ولتنضح مالم تر مذکور ہے فاطمہ بنت المنذر کی روایت ہے محمد بن اسحق کے طریق سے، اس کے بعد مصنفؒ نے فاطمہ کی روایت بطریق ہشام بن عروہ ذکر کی اس میں یہ جملہ نہیں ہے اور ہشام بن عروہ محمد ابن اسحق سے اثبت واقوی ہیں لہذا ان کی روایت راجح ہوگی۔ اس سے اس جملہ کے ثبوت میں ضعف پیدا ہو گیا جو ایک معنی کے اعتبار سے جمہور کے خلاف تھا۔ فزال الاشکال عن مذہب الجمہور۔

۷- حدثنا مسدد ــ قولہ حُکّیْہِ بضلعٍ واغسلیہ بماءٍ وسدرٍ ضلع دراصل پسلی کی ہڈی کو کہتے ہیں اور یہاں مراد مطلقاً سخت چیز ہے جس کے ذریعہ دمِ حیض کو کھرچ سکے۔

## حدیث الباب میں دو اختلافی مسئلے

جاننا چاہئے کہ احادیث الباب سے دو مسئلے اور اختلافی ثابت ہو رہے ہیں، ایک یہ کہ عند الجمہور ومنہم الائمۃ الثلاثۃ ازالۂ نجاست کے لئے پانی متعین ہے، پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے طہارت نہیں حاصل ہوتی، اور حنفیہ کے نزدیک ازالۂ حدث کے لئے تو پانی متعین ہے اور ازالۂ خبث پانی اور دیگر مائعات سے بھی جائز ہے، خطابی کہتے ہیں حدیث الباب اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے اس لئے کہ اس حدیث سے ریق کے ذریعہ ازالۂ نجاست مذکور ہے اگر ریق کو مزیل نجاست نہ مانا جائے تو پھر اس سے مزید تلویث ہوگی۔ خطابی کہتے ہیں جمہور اس کا جواب یہ دے سکتے ہیں کہ ریق کے ذریعہ ازالۂ نجاست مقصود نہیں بلکہ صرف تحلیلِ دم تاکہ بعد میں پانی سے بسہولت پاک ہو جائے،

مسئلہ ثانیہ اس حدیث میں ماء مخلوط بشیٔ طاہر کا ہے کہ اس کے ذریعہ ازالۂ نجاست جائز ہے اس لئے کہ اس حدیث میں فرما رہے ہیں۔ بماءٍ وسدرٍ یہ مسئلہ ہمارے یہاں باب الرجل یغسل راسہٗ بالخطمی میں

تفصیل سے گذر چکا۔

## (۱۴۳) باب الصلوۃ فی الثوب الذی یصیب اھلہ فیہ

قولہ فقالت نعم اذا لم یر فیہ اذیً بذل میں لکھا ہے یہ حدیث نجاستِ منی پر دلالت کر رہی ہے، اس میں اختلاف ہمارے یہاں ابواب الغسل میں باب فیما یفیض بین الرجل والمرأۃ میں گذر چکا وہ یہ کہ حنفیہ و مالکیہ اس کی نجاست کے قائل ہیں اور شافعیہ وحنابلہ علی القول المشہور طہارت کے۔ اور دلائل پر کلام آگے قریب ہی میں آرہا ہے۔

## (۱۴۴) باب الصَّلوٰۃ فی شُعُرِ النساء

شُعُر جمع ہے شعار کی جو مقابل ہے دثار کا، وہ کپڑا جو بدن سے متصل رہے اور اس سے اوپر والے کو دثار کہتے ہیں لیکن یہاں شعار سے مراد اوپر کا کپڑا ہے، جیسے چادر، لحاف، کمبل وغیرہ، چنانچہ حدیث الباب میں بھی لفظ لحف مذکور ہے اور اسی طرح امام ترمذی نے اس پر ترجمہ باب الصلوۃ فی لحف النساء باندھا ہے اور مطلب یہ ہے کہ عورتوں کا وہ کپڑا جس کو مرد بھی استعمال کر سکتے ہیں، ایسے کپڑے میں مرد کو نماز نہیں پڑھنی چاہیئے، اس کی دو وجہ ہو سکتی ہیں جیسا کہ کوکب الدری میں ہے۔ ایک یہ کہ عورتوں کے مزاج میں طہارت و نجاست کے مسئلے میں احتیاط نہیں ہوتی لہذا مردوں کو ان کے کپڑوں کے استعمال میں احتیاط کرنی چاہیئے، دوسری وجہ یہ کہ ہر ملبوس میں لابس کی بو ہوتی ہے تو ایسی صورت میں عورت کی چادر وغیرہ اوڑھ کر نماز پڑھنے میں شغل بال کا اندیشہ ہے کہ خیال اس کی طرف جائے گا۔

زمصرش بوئے پیراہن شنیدی ÷ چرا در چاہِ کنعانش نہ دیدی

لیکن یہ حکم صرف استحبابی ہے اس کے جواز میں کوئی تردد نہیں، اسی لئے مصنفؒ نے آگے چل کر دوسرا باب رخصت کا باندھا ہے۔

**تشریحِ سند** ۲- قال حماد وسمعت سعید بن ابی صدقۃ الخ یہ حماد، حماد بن زید اور سند کے رواۃ میں سے ہیں انھوں نے اوپر جو سند بیان کی وہ اس طرح ہے عن ھشام عن ابن سیرین عن عائشۃ

حالانکہ ابن سیرین کا عائشہ سے سماع ثابت نہیں تو یہ اپنی بیان کردہ روایت ——— کا منقطع ہونا بیان کر رہے ہیں وہ کہتے ہیں میں نے سعید بن ابی صدقہ سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے محمد بن سیرین سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تھا، مگر انھوں نے میرے سوال پر مجھ سے یہ حدیث بیان نہیں کی اور عذر کر دیا کہ میں نے یہ حدیث بہت روز قبل سنی تھی لیکن اب یہ ذہن میں نہیں، ہاں کس سے سنی تھی اور جس سے سنی تھی وہ ثقہ بھی ہے یا نہیں!

واضح رہے کہ اس سند میں انقطاع حماد بن زید کے طریق کے اعتبار سے ہے اور اس سے پہلی سند جو ——— غیر طریق حماد سے ہے وہ اس انقطاع سے سالم و محفوظ ہے اس میں محمد بن سیرین اور عائشہ کے درمیان عبداللہ ابن شقیق کا واسطہ موجود ہے جو ثقہ راوی ہیں، لہٰذا سند ثانی یعنی حماد بن زید کے طریق کا انقطاع سند اول کے حق میں مؤثر اور قادح نہیں وہ اپنی جگہ محفوظ ہے اس لئے کہ ظاہر ہے محمد بن سیرین کو سماع حدیث کے ایک عرصہ بعد نسیان طاری ہوا شروع میں ان کو یہ سند محفوظ تھی تو جس راوی نے ان سے سند کو متصلاً ذکر کیا بدون انقطاع کے تو اس کی روایت شروع زمانہ کی ہوئی لہٰذا اس کا قول حجت ہوگا اس شخص پر جو ان سے روایت کر رہا ہے ان پر نسیان طاری ہونے کے بعد یعنی من حفظ عنہ حجت ہوگا من روی عنہ بعد النسیان پر (کذا فی المنہل) اور حضرت نے بذل میں سند ثانی جو کہ منقطع ہے کے ذیل میں تحریر فرمایا ہے فلا یثبت ھذا الحدیث بھذا السند اور سند اول جو سالم عن الانقطاع ہے اس سے حضرت نے کوئی تعرض نہیں فرمایا۔

## (۱۵) باب الرخصۃ فی ذلک

۱۔ حدثنا محمد بن الصباح ــ قولہ وعلیہ مرط وعلی بعض ازواجہ منہ الخ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے برابر میں کوئی سی زوجۂ محترمہ موجود تھیں، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو چادر تھی اس کا کچھ حصہ ان زوجہ کے اوپر تھا۔

اس حدیث سے ایک چادر میں مرد و عورت کا اشتراک بحالتِ صلوٰۃ تو ثابت ہو گیا اس کی تصریح نہیں کہ وہ چادر خود آپ کی تھی یا آپ کی زوجہ کی لیکن ترجمہ کے ثبوت کے لئے یہ اشتراک کافی ہے البتہ اس کے بعد حضرت عائشہؓ کی جو حدیث آرہی ہے اس کا مضمون بھی یہی ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ وہ چادر عائشہ کی تھی۔

(۲۲)

# بَابُ المنيِ يُصِيبُ الثوبَ

## مضمونِ حدیث

۱- حدثنا حفص بن غیاث ــ قولہ عن ھمام بن الحارث انہ کان عند عائشۃ فاحتلم الخ ہمام بن الحارث ایک مرتبہ حضرت عائشہ کے یہاں مہمان ہوئے ان کو رات میں احتلام ہوگیا، صبح اٹھ کر کپڑے پر سے اثرِ نجاست کو دھو رہے تھے حضرت عائشہ کی ایک جاریہ نے دھوتے ہوئے دیکھ لیا اس نے جاکر حضرت عائشہ سے اس کا ذکر کیا، یہ روایت ترمذی میں بھی ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چادر عائشہؓ ہی کی تھی اور جب لڑکی نے ان سے مہمان کے دھونے کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا لِمَ اَفْسَدَ علینا ثوبَنا یعنی خواہ مخواہ اس نے ہمارے کپڑے کو دھوکر خراب کیا، کیا ضرورت تھی دھونے کی مطلب یہ تھا کہ خشک ہونے کے بعد ویسے ہی کھرچ دیا جاتا۔

## طرقِ حدیث کے اختلاف کی تشریح و تحقیق

۲- قال ابوداؤد وافقہ مغیرۃ وابو معشر وواصل الخ حدیث الباب کو مصنفؒ نے دو طریق سے ذکر فرمایا ہے پہلی سند میں ابراہیم سے نقل کرنے والے حکم تھے اور دوسری سند میں حمادؔ بن ابی سلیمان، لیکن دونوں سندوں میں فرق یہ ہے کہ حکم کی روایت میں یہ تھا کہ ابراہیم روایت کرتے ہیں ہمام سے، اور حماد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم روایت کرتے ہیں اسود سے، اسی کے بارے میں مصنف فرمارہے ہیں کہ بعض رواۃ حماد کی موافقت و متابعت کرتے ہیں، اور وہ یہی مذکورہ بالا تین شخص ہیں اور اعمش نے حکم کی موافقت کی ہے تو گویا حماد کی متابعت کرنے والی ایک جماعت ہوئی اور حکم کی متابعت کرنے والے صرف اعمش ہیں، بذل میں لکھا ہے یہ سند دونوں طرح صحیح اور ثابت ہے اس لئے کہ یہ سب ہی رواۃ حفاظ و ثقات ہیں جس کو اضطراب پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے چنانچہ طحاوی کی روایت میں ہے عن ابراھیم عن الاسود وھمام اور یہی بات صاحب منہل نے بھی لکھی ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ کے کلام میں اس بات کا شائبہ ہے کہ وہ حکم کی روایت کے مقابلہ میں حماد کی روایت کو شاید ترجیح دے رہے ہیں کیونکہ انھوں نے حماد کی متابعت کرنے والے تین بیان کئے اور حکم کی متابعت میں صرف ایک کو ذکر کیا۔

## اس سلسلہ میں امام ترمذیؒ کی رائے

اور حضرت امام ترمذیؒ نے اس کے برعکس کیا کہ انھوں نے اعمش کی[1]

---

[1] دراصل صورتحال یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی اولاً تخریج بطریقِ اعمش کی اور پھر آگے چل کر فرمایا (بقیہ صـ آئندہ)

روایت کو ترجیح دی متابعتِ منصور کی وجہ سے۔

**تنبیہ:** حدیث الباب ان تمام طرق کے ساتھ جن کا امام ابو داؤدؒ نے حوالہ دیا ہے صحیح مسلم میں موجود ہے لیکن اس میں ضیفِ محتلم کی تعیین نہیں ہے اسی طرح ترمذی کی روایت میں بھی مبہم ہے ابو داؤد کی روایت میں تعیین ہے کہ وہ ہمام بن الحارث تھے، لیکن امام مسلمؒ نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد ایک اور حدیث ذکر کی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ عبداللہ بن شہاب خولانی کہتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضرت عائشہ کا مہمان تھا فاحتلمتُ في ثوبي، امام نوویؒ نے اس سے تعرض نہیں کیا، ہمارے حضرتؒ نے بذل میں لکھا ہے کہ یہ دو قصے الگ الگ ہیں ایک ہمام ابن الحارث کا اور ایک عبداللہ بن شہاب خولانی کا، اسکو تعارض نہ سمجھا جائے۔

---

۳ - حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي --- قوله سمعت عائشة تقول انها كانت تغسل المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم یعنی حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو دھوتی تھی، اور اس کپڑے میں ایک یا چند دھونے کے نشان دیکھتی تھی، ظاہر ہے کہ جب کپڑے کے کسی حصہ کو پانی سے دھویا جائیگا تو جس جگہ سے اس کو دھویا ہے وہ جگہ محسوس ہوتی رہے گی جبتک کہ خشک نہوجائے اب اگر کپڑے کو ایک جگہ سے دھویا ہے تو صرف ایک نشان نظر آئیگا اور اگر کئی جگہ سے دھویا ہے تو کئی نشان محسوس ہونگے، اسی کو وہ فرما رہی ہیں ثم أرى فيه بقعة أو بقعًا۔

## منی کی طہارت ونجاست میں فریقین کی دلیل

جاننا چاہیئے کہ اس حدیث اور ترجمۃ الباب میں ایک مسئلہ اختلافی کی بحث ہے یعنی منی کی طہارت ونجاست، اصل مسئلہ پہلے گذر چکا لیکن دلائل پر کلام ابھی تک نہیں ہوا، جو حضرات نجاستِ منی کے قائل ہیں وہ غسل کی

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) وهكذا روى عن منصور عن ابراهيم عن همام مثل رواية الاعمش اور ان دونوں کے مقابلہ میں انھوں نے صرف ابومعشر کی روایت کا حوالہ دیا اور فرمایا وروى ابو معشر هذا الحديث عن ابراهيم عن الاسود اور ابو معشر کا کوئی بھی متابع ذکر نہیں کیا۔ لہٰذا امام ترمذیؒ کے علم کے اعتبار سے ابو معشر اپنی روایت میں متفرد ہوئے اسی لئے انھوں نے ابو معشر کی روایت کو مرجوح اور اس کے مقابل اعمش کی روایت کو راجح قرار دیا، چنانچہ فرماتے ہیں وحديث الاعمش اصح لہٰذا امام ترمذی کی یہ ترجیح مذکورہ بالا صورتِ حال کے اعتبار سے ہمارے خیال میں درست ہے لیکن شراح ترمذی اس پر نقد کر رہے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے حدیث الاعمش کو کیسے اصح قرار دیا، لیکن ہماری مذکورہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ امام ترمذیؒ پر نقد صحیح نہیں*۔ گو فی نفسہ یہ بات اپنی جگہ محقق ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے متابع صحیح مسلم ابو داؤد وغیرہ میں موجود ہیں جس کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں ہی طریق کو صحیح قرار دیا جائے، كما تقدم عن البذل۔

* [illegible] ...میں اپنی اس رائے سے رجوع کرتا ہوں بلکہ نقد صحیح ہے، امام ترمذی کیطرف سے یہ عذر پیش کرنا کہ وہ اپنے علم کے اعتبار سے فرما رہے ہیں پانی عند النقد

روایات سے استدلال کرتے ہیں اور جو طہارت کے قائل ہیں وہ روایاتِ فرک سے استدلال کرتے ہیں، اس لئے کہ ثوبِ منی کے بارے میں غسل اور فرک دونوں طرح کی روایات بکثرت وارد ہیں اسی لئے حضرات محدثین باب غسل المنی اور باب فرک المنی الگ الگ ابواب قائم کرتے ہیں، جیساکہ نسائی وغیرہ میں یہ باب ہیں، قائلینِ طہارت ان دونوں قسم کی روایتوں میں تطبیق اس طرح دیتے ہیں کہ غسل کی روایات استحباب اور تنظیف پر محمول ہیں اور فرک کی بیانِ جواز پر، اور قائلینِ نجاست غسل کی روایات کو منی رطب اور فرک کی روایات کو یابس پر محمول کرتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک طہارتِ ثوب کے لئے ازالۂ منی ضروری ہے اگر تر ہو تو بذریعۂ غسل اور خشک ہو تو بطریقِ فرک۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت العمر میں ایک مرتبہ بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے ثوبِ منی میں بغیر اس کے غسل یا فرک کے نماز پڑھی ہو اگر منی طاہر ہوتی کم از کم ایک مرتبہ تو بیان جواز کے لئے آپ ایسا فرماتے، باقی شافعیہ کا روایاتِ فرک سے استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ فرک بھی تطہیر کا ایک طریقہ ہے جیساکہ روایت میں آتا ہے اذا وطی احدکم بنعلہ الاذی فان التراب لہ طہور[1] جس طرح اس حدیث میں وطی اذی کے بعد حصولِ طہارت بالتراب سے طہارتِ اذی پر استدلال صحیح نہیں اسی طرح روایات فرک سے طہارتِ منی پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ دونوں جگہ غسل نہیں ہے ایک جگہ فرک ہے اور دوسری جگہ زمین کی رگڑ ہے۔

**ابوالفضل ابن حجرؒ اور ابوجعفر طحاویؒ** امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں غسل و فرک کی روایات میں ایک دوسری طرح تطبیق دی ہے، وہ یہ کہ غسل کی روایات ثیابِ صلوٰۃ پر محمول ہیں اور فرک کی ثیابِ نوم پر۔ اس پر حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاویؒ پر زوردار نقد کیا ہے کہ ثوبِ صلوٰۃ میں بھی فرک روایاتِ صحیحہ سے ثابت ہے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ماشاءاللہ! حافظ ابن حجرؒ بڑے مصروف و مشغول آدمی تھے ان کو امام طحاوی کا طویل وعریض پورا کلام پڑھنے کی نوبت غالباً نہیں آتی تھی، امام طحاوی کی عادت ہے کہ وہ اپنے مقصد و مدعیٰ کو بتدریج ثابت کرتے ہیں، بسا اوقات کلام کرتے کرتے بہت دور نکل جاتے ہیں اور آخر باب میں چل کر ان کی رائے کا استقرار معلوم ہوتا ہے۔ اسی لئے ان کے ابتداءِ کلام سے بعض مرتبہ دیکھنے والے کو دھوکہ لگ جاتا ہے چنانچہ باب مباشرۃ الحائض میں بھی حافظ صاحب کو یہی دھوکہ ہوا انھوں نے اس باب میں، امام طحاوی کا اولِ کلام دیکھ کر سمجھ لیا کہ اس مسئلہ میں امام طحاویؒ امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں حالانکہ ایسا نہیں امام طحاوی کے آخر کلام کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دی ہے جیساکہ ہمارے یہاں باب مباشرۃ الحائض میں اس کی تفصیل گذر چکی۔ اسی طرح

---

[1] اس حدیث کی تشریح باب الرجل یطأ الاذی بنعلہ میں آرہی ہے۔

مسئلۃ الباب میں امام طحاوی نے اولاً ثیاب صلوۃ وثیاب نوم کے درمیان فرق ذکر کیا ہے، پھر آگے چلکر انھوں نے خود ہی بات کھولدی کہ بعض روایات سے ثیاب صلوۃ میں بھی فرک ثابت ہے۔

**امام طحاوی رحؒ کی رائے کا ماحصل** امام طحاوی رحؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ فرمارہے ہیں قائلین طہارتِ منی کا روایاتِ فرک سے استدلال صحیح نہیں اولاً تو اس لئے کہ روایاتِ صحیحہ شہیرہ میں فرک کا ثبوت ثیاب صلوۃ میں نہیں ہے، ثیاب نوم میں ہے اور حالتِ نوم میں ناپاک کپڑا پہننا جائز ہے پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ اچھا اگر مان لیا جائے کہ فرک کا ثبوت ثیاب صلوۃ میں بھی ہے اور فی الواقع بعض روایات میں ہے بھی، تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ فرکِ منی سے طہارتِ منی پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ فرک بھی ازالۂ نجاست کا ایک طریقہ ہے جیساکہ اذا وطی احدکم بنعلہ الاذی الحدیث سے طہارتِ اذی پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح فرکِ منی سے طہارتِ منی پر استدلال صحیح نہیں سو حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاوی کا صرف اول کلام دیکھا اور آخر کلام نہیں دیکھا فتامل مَاقال حضرت مولانا یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار میں حافظ کے کلام نقد پر اظہار تعجب فرمایا ہے کہ حافظ صاحب نے امام طحاوی کے کلام کا وہ جزء تو لے لیا جو اُن کے نزدیک قابلِ نقد تھا اور جو جزء رافعِ اعتراض تھا اس کو چھوڑدیا، دراصل بات وہی صحیح نظر آتی ہے جو ہم نے اوپر کہی کہ امام طحاوی کی تو عادت ہے کلام پھیلانے کی اور بتدریج منزل مقصود تک پہنچنے کی اور حافظ صاحب ان کا صرف اول کلام دیکھتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ثیابِ صلوۃ وثیابِ منام کا جو فرق امام طحاوی نے بیان کیا ہے اس کو بعض علماء مالکیہ مثلاً ابن بطال مالکی اور قاضی ابوبکر بن العربی نے بھی اختیار کیا ہے جیساکہ الفیض السمائی میں ہم نے نقل کیا لہذا امام طحاوی اس رائے میں متفرد نہ ہوئے۔

## بَاب بولِ الصبی یصیب الثوب (۱۳۷)

جس مسئلہ کو مصنفؒ اس ترجمہ سے ثابت کرنا چاہتے ہیں یعنی صبی رضیع اور جاریۂ رضیعہ کے بول کے طریقِ تطہیر میں فرق، وہ مختلف فیہ ہے۔

**مذاہبِ ائمہ** چنانچہ شافعیہ وحنابلہ ظاہر احادیث کے پیش نظر فرماتے ہیں کہ بول صبی میں نضح یعنی رش الماء کافی ہے اور حنفیہ ومالکیہ کے قولِ مشہور میں دونوں میں کوئی فرق نہیں غسل ضروری ہے تیسرا مذہب یہاں امام اوزاعی کا ہے وہ فرماتے ہیں دونوں میں نضح کافی ہے، ولکن لادلیل علیہ، وھذا الاختلاف مالم یطعم فاذا طعم فالغسل متعین عند الکل۔ اسی طرح خود بول صبی وصبیہ دونوں ائمہ اربعہ کے نزدیک،

نجس ہیں، داؤد ظاہری اور ابو ثور وغیرہ بعض علماء بول صبی کی طہارت کے قائل ہیں، اور بعض شراح نے اس میں امام شافعی وامام مالک کا جو اختلاف نقل کر دیا کہ ان کے نزدیک بول صبی طاہر ہے یہ نقل غلط ہے امام نوویؒ اور علامہ زرقانیؒ نے اس کی تصریح کی ہے۔

حنفیہ ومالکیہ جو عدم الفرق کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ ان احادیث میں لفظ نضح سے مراد غسل اور صب الماء ہے نضح کے معنی صب الماء کے بھی آتے ہیں چنانچہ ایک روایت میں ہے جس کو امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں ذکر کیا ہے انی لاعرف مدینۃً ینضح البحر بناحیتہا، اس حدیث میں نضح سے ظاہر ہے کہ بہنا مراد ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ میں ایک ایسا شہر جانتا ہوں جس کی ایک جانب میں دریا بہتا ہے، کہا گیا ہے کہ یہ اشارہ ہے قسطنطنیہ کیطرف، اسی طرح مذی کے بارے میں بھی لفظ نضح وارد ہوا ہے حالانکہ عند الجمہور اس کا غسل ضروری ہے ایسے ہی دم استحاضہ کے بارے میں لفظ نضح مذکور ہے جو ابھی قریب میں دو تین باب پہلے گذرا ولتنضح مالم تَرَ حالانکہ دم حیض کا غسل بالاتفاق ضروری ہے، نیز صحیح مسلم میں بولِ غلام کی تطہیر کے سلسلہ میں چار طرح کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ النضح، الرش، الصب، اتباع الماء، مجموعِ روایات پر عمل جب ہی ہو سکے گا جب غسل پایا جائے۔

## بولِ صبی وصبیہ میں وجہ فرق

اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب دونوں ہی میں غسل ضروری ہے اور نضح سے بھی غسل ہی مراد ہے تو پھر احادیث میں ہر ایک کو الگ الگ فرق کے ساتھ کیوں بیان کیا گیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ شراح احناف نے اس کی دو مصلحتیں لکھی ہیں، ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں عورتوں کے مزاج میں رطوبت وبرودت غالب ہوتی ہے جسکی وجہ سے بولِ صبیہ غلیظ اور منتن زیادہ ہوتا ہے لہٰذا اس کے ازالہ کے لئے مبالغہ فی الغسل کی حاجت ہے۔ بخلاف صبی کے کہ اس کے مزاج کی حرارت کی وجہ سے اس کا بول رقیق زائد ہوتا ہے اور اس میں نہ ہی اتنی بو ہوتی ہے لہٰذا اس کے ازالہ کے لئے غسلِ خفیف، کافی ہے، اور امام طحاویؒ نے وجہ فرق یہ لکھی ہے کہ عورت کا مخرجِ بول چونکہ کشادہ ہوتا ہے اس لئے اس کا پیشاب جس کپڑے پر بھی گرے گا تو منتشر ہو کر گرے گا، لہٰذا ضرورت ہے اس بات کی کہ اچھی طرح تتبع کر کے اہتمام سے پاک کیا جائے اس لئے بولِ جاریہ میں لفظ غسل استعمال کیا گیا اور بولِ غلام میں لفظ نضح، تیسری وجہ وہ ہے جو ابن ماجہ کی روایت میں ہے امام شافعیؒ سے ان کے شاگرد رشید ابوالیمان المصری نے اس فرق کی حکمت دریافت کی تو انھوں نے ارشاد فرمایا وجہ اس کی یہ ہے کہ بول جاریہ پیدا ہوا ہے لحم ودم سے اور بول غلام ماء وطین سے لہٰذا دونوں کے پیشاب کی صفت اور خاصیت میں فرق کی وجہ سے حکم میں بھی فرق ہوا، اس کے بعد امام صاحبؒ نے شاگرد سے پوچھا فَہِمْتَ؟ شاگرد نے عرض کیا ما فَہِمْتُ امام صاحب نے فرمایا بات یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کی تخلیق مٹی سے ہوئی ہے اور حواء کی تخلیق آدم علیہ السلام کی پسلی سے ہوئی ہے، لہٰذا بولِ غلام کی تخلیق ماء وطین سے

اور بول انثی کی لحم ودم سے ہوئی۔

١- حدثنا عبد الله بن مسلمة ـــــ قوله عن ام قيس بنت محصن انها اتت بابن لها صغير الخ اس میں یہ ہے کہ ام قیس بنت محصن کے ولد صغیر نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے پر پیشاب کر دیا اور اس سے اگلی روایت میں آ رہا ہے کہ حسین بن علیؓ نے آپ کی گود میں پیشاب کیا اور اس سے اگلی روایت میں شک راوی کے ساتھ آ رہا ہے کہ حسن یا حسین ان دونوں میں سے کسی ایک نے آپ کے سینہ پر پیشاب کیا، شراح حدیث نے لکھا ہے پانچ بچوں کا آپ کی گود میں پیشاب کرنا ثابت ہے، حسن، حسین، عبد اللہ بن الزبیر، ابن ام قیس، سلیمان بن ہشام اور کہا گیا ہے کہ صحیح سلیمان بن ہاشم ہے۔ سہ

قد بال فی حجر النبی اطفال: حسن حسین ابن الزبیر بالوا

وکذا سلیمان بن هشام : وابن ام قیس جاء فی الختام

قوله فدعا بماء فنضحه ولم یغسله، اس حدیث میں غسل کی نفی ہے لہذا معلوم ہوا کہ احادیث الباب میں نضح سے رش ہی مراد ہے صب الماء یا غسل مراد نہیں، لہذا حنفیہ کی تاویل درست نہیں، جواب یہ ہے کہ اس لفظ ولم یغسله کے ثبوت میں کلام ہے کہا گیا ہے کہ زہری کی طرف سے مدرج ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ مسلم کی ایک روایت میں ہے ولم یغسله غسلاً اور مفعول مطلق تاکید کے لئے بھی آتا ہے لہذا روایت میں نفس غسل کی نفی نہوئی بلکہ غسلِ مؤکد اور مبالغ فیہ کی نفی ہے۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں نظر عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ دونوں میں فرق نہیں ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اکل طعام کے بعد غلام وجاریہ دونوں کا پیشاب یکساں ہے سو قیاس کا تقاضا ہے کہ اس سے پہلے بھی یکساں ہونا چاہیئے۔

# باب الارض يصيبها البول (۱۳۶)

اس باب سے مصنفؒ ناپاک زمین کو پاک کرنے کا طریقہ بیان فرما رہے ہیں۔

## تطہیر ارض کے طرق کی تفصیل مع اختلاف علماء

حنفیہ کے یہاں زمین پاک کرنے کے تین طریقے ہیں، اوّل جفاف یعنی ناپاک زمین خشک ہو جانے سے خود بخود پاک ہو جاتی ہے، لیکن جفاف سے طہارت کاملہ حاصل نہیں ہوتی یعنی طاہر تو ہو جاتی ہے مُطہِّر نہیں ہوتی اسی لئے ایسی زمین پر نماز تو پڑھ سکتے ہیں، اس

سے تیمم نہیں کر سکتے، طریق ثانی صَبُّ الماء کہ زمین پر پانی بہانے سے وہ پاک ہو جاتی ہے لیکن ہر قسم کی زمین صب الماء سے پاک نہیں ہوتی اس میں تفصیل ہے جو آگے آئیگی، طریق ثالث زمین پاک کرنے کا حفر ہے کہ زمین کھودنے اور ناپاک مٹی منتقل کر دینے سے پاک ہو جاتی ہے۔

زمین کے صب الماء سے پاک ہونے میں تفصیل یہ ہے کہ زمین دو حال سے خالی نہیں رخوہ اور صلبہ، اگر رخوہ ہے تو پانی بہانے سے پاک ہو جاتی ہے بوجہ تسفلِ ماء کے کہ زمین کے رخوہ اور نرم ہونے کی وجہ سے پانی کے ساتھ نجاست اندر اتر جائے گی جس سے اس کی بالائی سطح پاک ہو جائے گی، تسفلِ ماء یہاں پر بمنزلۂ عصر ہے کہ جسطرح ناپاک کپڑے کو پاک کرتے وقت نچوڑنا ضروری ہے اسی طرح یہاں پر تسفل ہے جو خود بخود ہو جاتا ہے، اور اگر وہ ناپاک زمین رخوہ نہو بلکہ صُلبہ اور بنجر ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، منحدرہ یعنی ڈھلواں اور مستویہ یعنی ہموار قسم اول صب الماء سے پاک ہو جاتی ہے اور قسم ثانی کی تطہیر کے لئے حفر اور نقل تراب ضروری ہے ایسی زمین صب الماء سے پاک نہوگی کیونکہ ایسی زمین پر سے پانی کا بہنا مشکل ہے وہ ناپاک وہیں ٹھہرا رہے گا یا کم از کم پورا زائل نہوگا یہ تفصیل اسی طرح علامہ عینیؒ نے شرح بخاری میں لکھی ہے، اور صاحب بحر الرائق نے زمین کی ایک اور قسم بھی لکھی ہے یعنی مجصصہ پختہ فرش جو چونے وغیرہ سے بنا ہو، اس کی تطہیر کا طریقہ انھوں نے یہ لکھا ہے کہ اس پر پانی ڈالکر ملیں اور کپڑے سے اس کو خشک کرتے رہیں یہانتک کہ نجاست کا اثر زائل ہو جائے اور جمہور علماء کے نزدیک ہر قسم کی زمین بلا کسی تفصیل کے صب الماء سے پاک ہو جاتی ہے ان کے یہاں کسی زمین میں بھی حفر کی حاجت نہیں جبکہ حنفیہ کے یہاں بعض کا حفر ضروری ہے، اسی طرح جمہور جفاف سے بھی طہارت حاصل ہونے کے قائل نہیں اور حدیث الباب جس میں صب الماء مذکور ہے اس سے استدلال کرتے ہیں۔ بلکہ امام نوویؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حدیث، امام ابو حنیفہ پر حجت اور ان کے خلاف ہے اس لئے کہ ان کے یہاں حفر ضروری ہے لیکن یہ امام صاحبؒ سے ایک روایت ہے حکاہ العینی فی شرح البخاری قول مختار نہیں، اصح یہ ہے کہ اس میں ہمارے یہاں وہ تفصیل ہے جو اوپر ذکر کی گئی، چنانچہ عینی نے شروع میں اسی تفصیل کو قال اصحابنا کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

## سنن کی روایات سے حفر کا ثبوت

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ بول اعرابی والے قصہ میں صحیحین کی حدیث میں زمین کو پاک کرنے کے لئے صرف صب الماء کا ذکر ہے، صحیحین کے علاوہ سنن ابوداؤد کی روایت میں جو اسی باب کی دوسری حدیث ہے، حفر کا بھی ذکر موجود ہے، اسی طرح طحاوی اور دارقطنی کی بھی بعض روایات میں حفر مذکور ہے، ان روایات میں بعض مرسل ہیں اور بعض مسند ان روایات کے بعض رواۃ پر بھی کلام ہے، حنفیہ پر شافعیہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ صحیحین کی حدیث قوی کو چھوڑ کر ضعیف حدیث پر عمل کرتے ہیں، ہماری طرف سے علامہ عینیؒ وغیرہ نے جواب دیا کہ ہم نے صحیحین،

کی روایات کو ترک کہاں کیا، زمین کی بعض قسموں میں صحیحین کی روایات پر عمل کرتے ہیں اور بعض میں سنن کی روایات پر۔ آپ نے صرف صب الماء کی روایت کو لیا اور حفر کی روایت کو ترک کر دیا۔ گویا آپ إعمال البعض واہمال البعض کے مرتکب ہوئے۔

لیکن یہاں ایک خلجان رہ جاتا ہے کہ سنن کی ان روایات میں جن کو احناف اختیار کرتے ہیں صب الماء اور حفر الارض دونوں چیزیں جمع ہیں تو پھر ہمارے نزدیک دونوں کا جمع کرنا ضروری ہونا چاہئے لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس اعرابی نے چونکہ بول قائماً کیا تھا تو اصل پیشاب کی جگہ کا تو حفر کیا گیا لیکن رشاش البول جو ظاہر ہے دور تک پہنچی ہوگی، اب سب جگہ کا حفر کرنا ظاہر ہے کہ دشوار تھا اس لئے ان مواضع کے اعتبار سے صب الماء کو بھی اختیار کیا گیا۔ افاد ہذا التوجیہ مولانا محمد یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ فی امانی الاحبار۔

۱- حدثنا احمد بن عمرو — قولہ عن ابی ہریرۃ ان اعرابیا دخل المسجد اعرابی کا اطلاق ساکن البادیہ یعنی بادیہ نشین، آبادی سے دور رہنے والے پر ہوتا ہے جو شہر میں کسی ضرورت ہی سے آتے ہیں اور اس کا ترجمہ دیہاتی سے بھی کرتے ہیں۔

**اعرابی کی تعیین میں اقوال** اس اعرابی کی تعیین اور تسمیہ میں روایات مختلف ہیں، الاقرع بن حابس عیینہ بن حصن، ذو الخویصرۃ الیمانی یا التمیمی یہ تین قول ہوئے جو عام طور سے شراح حدیث لکھتے ہیں، لیکن علامہ دمنتی حاشیۂ ترمذی نفع قوت المغتذی میں لکھتے ہیں کہ ذو الخویصرہ کے ساتھ اس کی تعیین مشکل ہے اس لئے کہ وہ شخص رأس الخوارج ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ کسی جماعت کا سردار وسربراہ ایسا اُجڈ جاہل نہیں ہو سکتا۔

قولہ لقد تحجرت واسعًا بندۂ خدا تو نے اللہ کی رحمت وسیعہ کو تنگ کر کے رکھدیا اس کی رحمت تو بڑی وسیع ہے، اس نے یہ دعاء کہ میرے اور محمد کے علاوہ کسی اور پر رحم نہ کرنا بظاہر اس لئے کی تھی کہ اگر اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کو عام کریں گے تو ہر ایک کے حصہ میں تھوڑی تھوڑی آئے گی اس لئے کہا کہ اپنی ساری رحمت صرف ہم دو پر تقسیم کر دے۔

وقال انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین صحابۂ کرام نے جب اس کے پیشاب کرنے پر اس کے ساتھ سختی کا ارادہ کیا تو اس پر آپ نے یہ فرمایا کہ یسر کا معاملہ کرو نہ کہ عسر کا یہاں یہ سوال ہوتا ہے صحابہ کہاں مبعوث ہیں، مبعوث تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم تھے جواب یہ ہے کہ صحابۂ کرام گو مبعوث نہیں لیکن نائب مبعوث اور حق نیابت ادا کرنے والے تو ہیں پس اسی حیثیت سے ان کو مبعوث کہا گیا یا یہ تاویل کیجائے کہ یہ صحابۂ کرام جنھوں نے اس اعرابی کے ساتھ سختی کا ارادہ کیا تھا کوئی سریہ اور دستہ ہوگا جس کو آپ نے کسی علاقہ میں بھیجا ہوگا اور اہل سریہ

اسی وقت لوٹ کر آئے ہوں گے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب کسی سریہ کو روانہ فرماتے تو اس کو ہدایت فرماتے یسروا ولا تعسروا تو یہاں پر ان کو مبعوث اسی معنی کے اعتبار سے کہا جا رہا ہے یعنی بعث سے مراد بعثت الی الدنیا نہیں بلکہ الی [illegible] جانب ہے جو سرایا کے لئے ہوا کرتی ہے۔

## (۱۴۹) باب فی طھور الارض اذا یبست

یہ باب سراسر مذہب حنفیہ کی تائید اور جمہور کے خلاف ہے۔

قال ابن عمر کنت ابیت فی المسجد الخ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں میں نوجوانی میں شادی سے پہلے جبکہ مجرد تھا مسجد میں رات گذارتا تھا،[1] اور چونکہ اس وقت رات میں مسجد کو بند کرنے کا کوئی دستور نہ تھا اس لئے احیاناً کتے مسجد میں آجاتے اور اس میں پیشاب بھی کر جاتے تھے اور اس کے بعد دن میں مسجد کو پانی سے دھویا نہیں جاتا تھا۔ ابن عمرؓ کی یہ حدیث صحیح بخاری میں بھی ہے لیکن اس میں لفظ تبول نہیں ہے، حافظ کہتے ہیں یہ حدیث بسند البخاری غیر بخاری میں بھی ہے اور اس میں لفظ تبول بھی موجود ہے، مصنفؒ نے ترجمۃ الباب اور اس کی حدیث سے طہارۃ الارض بالجفاف کا مسئلہ ثابت کیا ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر زمین جفاف سے پاک ہو جاتی ہے تو بول اعرابی فی المسجد والے قصہ میں جو باب سابق میں گذرا، پانی بہانے کی کیا ضرورت تھی، جواب یہ ہے کہ یہ ایک فضول سا اعتراض ہے، جب تطہیر الارض کے دونوں طریقے ہیں، تو پھر ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے میں اعتراض کیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ جفاف سے زمین پاک تو ہو جاتی ہے لیکن رائحہ کریہہ کا ازالہ اور اچھی طرح نظافت تو پانی ہی سے ہو سکتی ہے، ایک اور بھی بات ہے کہ وہ واقعہ دن کا تھا ہو سکتا ہے نماز کا وقت قریب ہو اس لئے تعجیلاً پانی کے ذریعہ پاک کی گئی اور بول کلاب کا قصہ شب کا ہے یہاں وقت میں گنجائش ظاہر ہے۔

**خطابی کی تاویل اور اس کا رد** خطابیؒ نے حدیث الباب کی یہ توجیہ کی ہے کہ یہاں پر تین فعل مذکور ہیں تبول، تقبل، تدبر، فی المسجد کا تعلق اخیرین سے ہے تبول سے نہیں، بول تو وہ خارج مسجد کرتے تھے البتہ ان کا اقبال وادبار گاہے مسجد میں ہو جاتا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ جب کتوں کے

---

[1] اگر واقعہ جس کو بیان کیا جا رہا ہے خواب والے قصہ سے پہلے کا ہے جس کا ذکر آگے آ رہا ہے تب تو یہ رات گذارنا سو کر تھا، اور اگر خواب کے بعد کا قصہ بیان کر رہے ہیں تو پھر یہ رات گذارنا جاگ کر تھا۔

مسجد میں اقبال وادبار سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی تو بول سے کیا چیز مانع تھی، نیز اس صورت میں رکاکت معنی ایک اور اعتبار سے بھی ہے وہ یہ کہ جب فی المسجد کا بول سے تعلق نہ رہا تو مطلب یہ ہوا کہ اُس زمانہ میں کتے پیشاب کرتے تھے، اس میں اُس زمانہ کی کیا تخصیص ہے وہ تو اب بھی کرتے ہیں، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں، صحیح یہ ہے کہ ظرف کا تعلق افعال ثلثہ سے ہے، اگر بول کو اس سے مستثنیٰ مان لیا جائے اور صرف اقبال و ادبار سے اس کا تعلق باقی رکھا جائے تو اس صورت میں رش کی حاجت ہی کیا تھی جس کی نفی کی جارہی ہے، پھر تو فلم یرشون شیئًا من ذلک جملہ بے معنی ہو جائے گا۔

حنفیہ کے پاس طہارۃ الارض بالجفاف کے سلسلہ میں ایک حدیث اور بھی ہے زکوۃ الارض یبسہا، صاحب ہدایہ نے تو اس کو مرفوع قرار دیا ہے، لیکن اس کے مخرج علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوعًا ثابت نہیں بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں محمد بن علی اور محمد بن الحنفیہ سے خود ان کا اپنا قول مروی ہے، اور بعض نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حضرت عائشہ سے موقوفًا مروی ہے۔

فائدہ:- حدیث الباب میں ابن عمر کا مسجد میں رات گذارنا مذکور ہے اسی سے متعلق بخاری کی ایک روایت میں ہے ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں شروع میں مسجد میں سویا کرتا تھا، ایک شب میں نے خواب دیکھا کہ گویا دو فرشتے مجھکو جہنم کی طرف لے گئے فاذا ھی مطویۃ کطی البئر میں نے دیکھا کہ اس کے اردگرد ایسی دیوار اٹھی ہوئی تھی جیسے کنویں کے چاروں طرف ہوتی ہے، میں نے اس کے اندر کچھ ایسے لوگوں کو بھی دیکھا جن کو میں پہچانتا تھا، میں بہت گھبرایا اور اعوذ باللہ من النار پڑھنے لگا اتنے میں ایک فرشتہ نظر آیا اس نے مجھ سے کہا کہ تم گھبراؤ مت، ابن عمرؓ فرماتے ہیں میں نے خواب کا یہ واقعہ اپنی بہن حفصہ سے بیان کیا حفصہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا آپ نے خواب سنکر ارشاد فرمایا نعم الرجل عبد اللہ لو کان یصلی من اللیل پھر آگے راوی کہتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد حضرت ابن عمر مسجد میں بجائے سونے کے ساری رات جاگ کر گذارتے تھے۔ الا قلیلاً۔

## ﴿۱۴۰﴾ باب فی الاذی یصیب الذیل

یعنی اگر چلتے وقت کُرتے کے دامن یا لنگی کے کنارہ کو راستہ کی ناپاکی لگجائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۱- حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قولہ، عن ام ولدٍ[1] لابراہیم بن عبد الرحمن بن عوف انہا سألت ام سلمۃ

[1] وھکذا فی روایۃ مالک فی المؤطا وفی روایۃ الترمذی عن ام ولدٍ لعبد الرحمن بن عوف وقال الترمذی وروی (بقیہ آئندہ)

ابراہیم بن عبدالرحمن کی ام ولد نے جن کا نام حمیدہ ہے ام سلمہ سے سوال کیا فقالت انی امرأة اطیل ذیلی وامشی فی المکان القذر وہ کہتی ہیں کہ میری عادت یہ ہے، کہ جب میں گھر سے باہر نکلتی ہوں، تو اپنے دامن اور کپڑے کو دراز کرلیتی ہوں (یعنی تغطیۂ قدمین کے لئے) اور جس راستہ میں چلتی ہوں اس میں گندگی بھی ہوتی ہے، اب وہ کپڑا جو لٹکا ہوا ہوتا ہے نجاست سے لگتا ہے

قولہ فقالت ام سلمۃ الخ سیاقِ روایت سے بظاہر ایسا معلوم ہورہا ہے کہ ام سلمہؓ کو اس مسئلہ کا جواب پہلے سے معلوم تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ان کے علم میں تھی اس لئے سائلہ کے سوال پر انھوں نے فوراً حکم بیان کردیا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہی بیان کردی جو ان کے علم میں تھی تاکہ مسئلہ و دلیلِ مسئلہ دونوں ہی ساتھ ساتھ معلوم ہوجائیں۔ (منہل)

## حدیث الباب بالاتفاق محتاجِ تاویل ہے

جاننا چاہئے کہ اگر کپڑا تر نجاست سے ناپاک ہوجائے تو اس کی تطہیر کے لئے بالاتفاق غسل ضروری ہے علامہ تورپشتیؒ نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے اور اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے ہیں یطہرہ مابعدہ یعنی زمین کے ناپاک حصہ پر عبور کے بعد جب زمین کے پاک حصہ پر گذرے گی تو جو کچھ نجاست وغیرہ کپڑے کو لگی ہوگی تو وہ اس پاک مٹی کی رگڑ سے زائل ہوجائے گی اور کپڑا پاک ہوجائے گا بظاہر یہ حدیث اجماع علماء کے خلاف ہے اسی لئے اس کی تاویل یہ کیجاتی ہے کہ حدیث میں لفظ قذر سے نجاست مراد نہیں ہے بلکہ طینِ شارع (راستہ کا گارا کیچڑ) یا گھناؤنی چیز تھوک بلغم وغیرہ مراد ہے اور اس صورت میں وہ کپڑا دراصل ناپاک ہی نہیں ہوا اس لئے کہ طین شارع معاف ہے اور حدیث میں یُطَہِّرُہٗ سے مراد یُنَظِّفُہٗ ہے اور اگر اس کو نجاست ہی پر محمول کیا جائے تو اس سے نجاستِ یابسہ مراد لیجائے نہ کہ رطبہ، تاکہ یہ حدیث اجماع کے خلاف نہو، اور اگر کسی کو تر نجاست مراد لینے پر اصرار ہو تو یہ کہا جائے گا کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں ام ولد راویہ مجہولہ ہے۔

۲- حدثنا عبداللہ بن محمد النفیلی ــ قولہ عن امرأة من بنی عبد الاشہل ــ یہ امرأة مجہولہ ہے لیکن صحابیہ ہیں لہٰذا کچھ حرج نہیں، وہ فرماتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گھر سے مسجد تک کا ہمارا راستہ گندا ہے خصوصاً جب بارش ہوتی ہے تو اور بھی مشکل پیش آتی ہے کہ راستہ کی گندگی ذیل وغیرہ کو لگجاتی ہے اس پر آپ نے وہی ارشاد فرمایا جو گذشتہ حدیثِ ام سلمہؓ میں فرمایا تھا، لہٰذا یہاں بھی اسی تاویل کی حاجت ہے

---

(صفحہ گذشتہ) عبداللہ بن المبارک بہذا الطریق عن ام ولد لہود بن عبدالرحمن وہو وہم وانما ہو عن ام ولد لابراہیم بن عبدالرحمن بن عوف اھ

جو پہلی حدیث میں تھی، مگر حدیثِ ام سلمہ اور اس امرأۃ اشہلیہ والی حدیث میں فرق ہے وہ یہ کہ پہلی حدیث میں تو یہ تاویل چل سکتی ہے کہ نجاست سے نجاست یابسہ مراد ہے مگر یہاں یہ تاویل نہیں چلے گی کیونکہ اسمیں بارش کا بھی ذکر ہے. لہٰذا دوسری تاویل متعین ہے

واضح رہے کہ اس قسم کی ایک حدیث باب فی الرجل یطأ الاذیٰ برجلہٖ کے ذیل میں گذر چکی ہے. کنّا لا نتوضأ من مَوْطِئٍ دونوں میں فرق یہ ہے کہ گذشتہ باب کا تعلق بدن یعنی رِجل سے تھا اور زیر بحث باب کا تعلق ثوب سے ہے۔

## (٤٣) بَابٌ فی الاذیٰ یُصیبُ النعلَ

مصنف اس باب میں یہ بیان کر رہے ہیں جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ اگر خفُ یا نعل کو چلتے وقت راستہ کی نجاست لگ جائے آدمی اس کو روندتا ہوا چلا جائے تو پھر بعد والی زمین جو پاک ہے اس سے رگڑ جانے کی وجہ سے نعل پاک ہو جاتا ہے. حدیث میں نعل اور خف ہی کا ذکر ہے لیکن فقہاء کرام نے ان دونوں کے حکم میں ہر اس چیز کو داخل کیا ہے جو صقیل یعنی صیقل شدہ اور صاف و شفاف ہو اس میں مسامات نہوں جیسے مرآۃ (آئینہ) سیف اور ظفر وغیرہ.

### حَدیث کی توضیح اور مذاہبِ ائمہ کی تفصِیل

١- حدثنا احمد بن حنبل ــ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا اوطئ احدکم بنعلہ الاذیٰ فان التراب لہٗ طہورٌ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اذیٰ سے کیا مراد ہے، اس میں تین قول ہیں. ابو ثور، اسحٰق بن راہویہ اوزاعی، ظاہریہ. امام احمد فی روایۃ اور امام شافعی کے قول قدیم میں اس سے مطلق نجاست مراد ہے یابسہ ہو یا رطبہ ہر صورت میں خف اور نعل دلک سے پاک ہو جائے گا غسل کی حاجت نہیں اور ظاہر الفاظ حدیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے. ابن قدامہؒ نے امام احمدؒ کی اسی روایت کو ترجیح دی ہے، دوسرا قول اس میں امام مالک کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اذیٰ سے شئ مستقذر یعنی گھناؤنی چیز یا نجاست یابسہ مراد ہے، نجاست رطبہ اس میں داخل نہیں. تر نجاست اگر نعل یا خف کو لگجائے تو اس کا غسل ضروری ہے صرف دلک سے طہارت حاصل نہو گی. امام احمد کی دوسری روایت[1] اور امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے. کتب شافعیہ میں غسل ہی کو ضروری لکھا ہے، تیسرا قول اس میں حنفیہ کا ہے

---

[1] امام احمد کی تیسری روایت کما فی المغنی یہ ہے کہ خفُ یا نعل کو اگر بول و براز لگجائے تب تو غسل ضروری ہے ان دو کے علاوہ کوئی اور ناپاک چیز لگجائے تو اس میں دلک کافی ہے۔

کہ اس سے نجاست یابسہ اور اسی طرح نجاستِ رطبہ متجسدہ یعنی ذی جرم مراد ہے رطبۂ غیر متجسدہ اس میں داخل نہیں نجاستِ متجسدہ کو مرئیہ بھی کہتے ہیں یعنی جو خشک ہونے کے بعد بھی نظر آئے جیسے براز. اور غیر مرئیہ جیسے بول کہ وہ خشک ہونے کے بعد نظر نہیں آتا پھر حنفیہ میں امام صاحبؒ اور امام ابویوسف کے درمیان اختلاف ہے. امام صاحب کے نزدیک اس قسم کی نجاست سے بعدالجفاف رگڑنے سے پاکی حاصل ہوگی قبل الجفاف نہیں اس لئے کہ نجاست کے خشک ہونے سے پہلے اس کو رگڑنے سے مزید تلویث ہوگی اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک جفاف کی قید نہیں. قبل الجفاف بھی دَلک سے پاکی حاصل ہو جائے گی، درمختار میں ابوداؤد کی حدیث الباب کے اطلاق وعموم کی بنا پر امام ابویوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے، لہٰذا یہ حدیث امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قولِ جدید جو ان کے یہاں معتبر ہے بظاہر اس کے خلاف ہوئی یہ حضرات اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ حدیث میں اذیٰ سے الشیٔ المستقذر یعنی گھناؤنی چیز مراد ہے. یا پھر زائد سے زائد نجاستِ یابسہ۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں سب سے زیادہ وسعت ظاہریہ وحنابلہ کے قول راجح میں ہے اور مالکیہ وشافعیہ کے یہاں اس میں تنگی ہے. ان کے یہاں نجاستِ رطبہ مطلقاً اس میں داخل نہیں اس کا غسل ہی ضروری ہے اور حنفیہ کے مسلک میں اعتدال ہے ان کے یہاں نجاست رطبہ کی ایک قسم یعنی متجسدہ اس میں داخل ہے دوسری قسم یعنی غیر متجسدہ داخل نہیں۔

قولہ عن الاوزاعی المعنیٰ یہاں پر تین سندیں جمع ہوگئیں پہلی میں مصنف کے استاذ احمد بن حنبل ہیں اس کے بعد تحویلِ اول میں عباس بن الولید اور تحویلِ ثانی میں محمود بن خالد. اور پھر ان تینوں کے استاذ جو سند میں مذکور ہیں یعنی ابوالمغیرہ ولید بن مَزْیَد، عمر بن عبدالواحد یہ تینوں روایت کر رہے ہیں اوزاعی سے، لہٰذا اوزاعی ملتقی الاسانید ہوئے. اور المعنیٰ کا مطلب یہ ہے کہ ان تینوں کی روایت کا مضمون ایک ہے اور الفاظ مختلف ہیں. آگے اوزاعی فرما رہے ہیں اُنبئتُ ان سعید بن ابی سعید المقبری یعنی اوزاعی براہِ راست سعید سے نہیں روایت کرتے بلکہ بالواسطہ، اور وہ واسطہ ہو سکتا ہے کہ محمد بن عجلان ہوں جیسا کہ اگلی سند سے معلوم ہو رہا ہے۔

**تشریحِ سند** ۳- حدثنا محمود بن خالد ـــ قولہ عن الاوزاعی عن محمد بن الولید قال اخبرنی ایضا سعید بن ابی سعید اس سند کی شرح میں تین قول ہیں. اول یہ کہ قال، اخبرنی کے قال کی ضمیر ابعد یعنی اوزاعی کی طرف راجع ہے. مطلب یہ ہے کہ اوزاعی فرماتے ہیں اس حدیث میں میرے دو شیخ ہیں، ایک محمد بن الولید، دوسرے سعید بن ابی سعید، جس طرح اس حدیث کی خبر مجھ کو محمد بن الولید نے دی اسی طرح سعید بن ابی سعید نے بھی دی، پھر یہ دونوں روایت کرتے ہیں عن القعقاع بن حکیم دوسرا قول یہ ہے کہ قال کی ضمیر اقرب یعنی محمد بن الولید کی طرف راجع ہے اور ایضاً کا تعلق عن القعقاع سے ہے اس صورت میں مطلب

یہ ہوگا کہ محمد بن الولید کہتے ہیں اس حدیث کی خبر دی مجھ کو سعید بن ابی سعید نے قعقاع سے بھی، اور بھی کا مطلب یہ ہے کہ اس سے پہلی سند میں محمد بن الولید نے جب اس حدیث کو سعید بن ابی سعید سے روایت کیا تھا تو وہاں سعید کے استاذ ان کے باپ تھے، پہلی سند اس طرح تھی عن سعید بن ابی سعید، عن ابیہ، اور اس دوسری سند میں سعید کے استاذ قعقاع بن حکیم ہیں، تیسرا قول یہ ہے محمد بن الولید کہتے ہیں اس حدیث کی خبر مجھ کو قعقاع بن حکیم سے سعید بن ابی سعید نے بھی دی ہے، اور بھی کا مطلب یہ ہے کہ سعید کے علاوہ دوسرے استاذ نے بھی یہ حدیث مجھکو قعقاع سے روایت کی ہے۔ حاصل یہ کہ محمد بن الولید کو یہ حدیث قعقاع سے دو استاذوں کے واسطہ سے پہنچی، سعید اور غیر سعید۔

حضرت ناظم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے چوتھے معنی اور لکھے ہیں وہ یہ کہ قال کی ضمیر اقرب یعنی محمد بن الولید ہی کی طرف راجع ہے، لیکن اَیضًا کا تعلق اَخبَرَنِی میں جو یاء متکلم ہے اس سے ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ محمد بن الولید کہہ رہے ہیں سعید بن ابی سعید نے یہ حدیث جس طرح میرے علاوہ دوسرے تلامذہ سے بیان کی اسی طرح مجھ سے بھی بیان کی، لیکن یہ معنی صرف ایک احتمال عقلی ہے اس لئے کہ اس کہنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں، اور حضرت ناظم صاحب نور اللہ مرقدہٗ کا منشأ بھی غالبًا تشحیذِ اذہان ہی کے لئے بیان کرنا ہے۔

## (۱۳۲) باب الاعادۃ من النجاسۃ تکون فی الثوب

### صحتِ صلوۃ کیلئے طہارت عن النجاسۃ کے شرط ہونے میں اختلاف

یعنی اگر کسی شخص کو نماز سے فارغ ہونے کے بعد پتہ چلے کہ اسکے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی تھی تو کیا اس شخص پر نماز کا اعادہ ضروری ہے؟ مسئلہ ہمارے یہاں باب فرض الوضوء میں گذر چکا کہ طہارۃ الثوب عن النجاسۃ کا شرطِ صحتِ صلوۃ ہونا جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، مالکیہ کے یہاں شرط نہیں ان کے یہاں دو روایتیں ہیں ایک وجوب کی دوسری سنیت کی، اور امام شافعیؒ کا قولِ قدیم بھی عدم اشتراط ہے یہی اختلاف اس صورت میں بھی جاری ہوگا جو اس ترجمۃ الباب اور حدیث میں مذکور ہے۔ چنانچہ ابن رسلانؒ لکھتے ہیں کہ اس صورت میں امام مالک اور امام شافعیؒ کے قولِ قدیم میں نماز صحیح ہوجائے گی اعادہ کی حاجت نہیں، اور امام ابوحنیفہ و امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے قولِ جدید میں نماز باطل ہوگی۔ یہی جمہور علماء سلف وخلف کا مذہب ہے۔

حضرتؒ نے بذل میں اس ترجمۃ الباب کے مطلب میں ایک دوسرا احتمال بھی لکھا ہے لیکن میرے نزدیک یہی

مطلب اصح ہے جو اوپر لکھا گیا۔

قولہ فقال رجل یا رسول اللہ ھٰذہ لمعۃ من دم مضمونِ حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھا کر مجلس میں تشریف فرما تھے، اور حال یہ ہے کہ آپ کی چادر پر دم حیض کا کچھ اثر تھا، حاضرینِ مجلس میں سے کسی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرف توجہ دلائی تو اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چادر کو اتارا اور جس حصہ پر خون کا اثر تھا اس کو علیحدہ پکڑ کر ایک لڑکے کے ذریعہ گھر بھجوایا اور فرمایا کہ اس کو دھلوا کر خشک کرا کرلے آؤ، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اس حصہ کو دھو کر خشک کرکے چادر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجدی۔

**تاویلِ حدیث علیٰ مسلکِ الجمہور** اس حدیث میں اعادۂ صلوٰۃ کا ذکر نہیں کہ آپ نے اس نماز کو دوبارہ پڑھا ہو، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فی قولہ القدیم کے تو یہ موافق ہے اور جمہور علماء کے خلاف ہے ان کی طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہوسکتا ہے وہ دم قلیل یعنی مقدار معفو ہو اور اس کو دھلوانا صرف تنظیف کے لئے ہو، یا پھر یہ کہا جائے کہ عدمِ ذکر عدم کو مستلزم نہیں ہے، ہوسکتا ہے آپ نے اعادہ کیا ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور خلعِ نعلین والی حدیث جو آگے باب الصلوٰۃ فی النعل میں آرہی ہے اس میں بھی یہی مسئلہ اور اشکال پایا جارہا ہے لیکن وہاں جمہور یہ جواب دے سکتے ہیں کہ وہاں حدیث میں جو لفظ قَذَر مذکور ہے اس سے شیٔ مستقذر یعنی گھناؤنی چیز مراد ہے شیٔ نجس مراد نہیں ہے۔

## باب فی البزاق یصیب الثوب

(۱۴۳)

یعنی اگر کسی کے کپڑے کو اس کا تھوک لگ جائے تو اس کی وجہ سے اس کپڑے کو پاک کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں؟ علامہ عینی اور ابن حزم نے طہارتِ بزاق پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے بجز سلمان فارسی اور ابراہیم نخعی کے کہ ان دونوں سے نجاستِ بزاق منقول ہے یعنی لعاب دہن جب تک منہ کے اندر ہے طاہر ہے اور بعد الخروج عن الفم نجس ہے۔ لہٰذا جمہور کے نزدیک کپڑے کو پاک کرنے کی حاجت نہیں اور ان دونوں کے نزدیک ہے۔ یہ اختلاف ہمارے یہاں باب الرجل یستاک بسواک غیرہ میں بھی گذر چکا۔

۱- حدثنا موسی بن اسماعیل — قولہ بزق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثوبہ الخ یہ واقعہ حالتِ صلوٰۃ کا ہے جیسا کہ ابو نعیم کی روایت میں اس کی تصریح ہے مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں کھانسی وغیرہ کی وجہ سے تھوکنے کی ضرورت پیش آئی. بظاہر وہاں نیچے تھوکنے کا موقعہ نہیں ہوگا اس لئے آپ نے اس

کھا اپنے کپڑے پر لے لیا، وحك بعضه ببعض اور پھر اس کپڑے کو مل دیا تاکہ تھوک کپڑے میں جذب ہو جائے ایک دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ طریقہ قولاً بھی ارشاد فرمایا ہے کہ اگر نماز میں کسی کو تھوکنے کی ضرورت پیش آئے تو ضرورۃً اس طرح بھی کر سکتے ہیں اس نوع کی روایات ابواب المساجد میں آئیں گی۔

یہ حدیث مرسل ہے اس لئے کہ یہاں صحابی مذکور نہیں ہیں بلکہ اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ابونضرہ روایت کر رہے ہیں جو کہ تابعی ہیں ان کا نام بذل میں منذر بن مالک بن قطعہ لکھا ہے۔

۲- حدثنا موسی بن اسماعیل۔ قولہ عن انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمثلہ، پہلی روایت چونکہ مرسل تھی اس لئے مصنفؒ نے اس روایتِ مرسلہ کی تقویت کے لئے یہ روایتِ مُسندہ ذکر فرمائی۔ یہ حدیثِ انس اسی سند سے بخاری شریف میں بھی مذکور ہے۔

**حسن اختتام** یہ کتاب الطہارۃ کی آخری حدیث ہے اس کے راوی حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ مشہور صحابی خادم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمارا شمار بھی خادمانِ حدیثِ نبوی میں فرمالے تو اس کی رحمت سے کیا بعید ہے۔ اللہم آمین۔

وهذا آخر كتاب الطهارة وبه قد تم الجزء الاول من الدر المنضود على سنن ابى داؤد، اللهم اجعله خالصًا لوجهك الكريم، والحمد لله اولاً وآخراً والصلوة والسلام على نبيه سرمداً ودائماً۔

۵ر شعبان المعظم ۱۴۱۳ھ یوم الجمعۃ المبارکہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سید المرسلین محمد وآلہ واصحابہ اجمعین
اللہم انی احمدک واستعینک

# کتاب الصلوۃ

طہارت جو کہ نماز کے اہم شرائط میں سے ہے اس کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے مصنفؒ مشروط جو کہ مقصود ہے اس کو بیان فرماتے ہیں اس مقام کے مناسب چند بحثیں ہیں جن کا شروع میں جاننا مناسب ہے۔

البحث الاول: صلوۃ کے لغوی معنی کہا گیا ہے کہ اس کے اصل معنی دعار کے ہیں، قال تعالیٰ وصل علیہم ای ادع لہم اور حدیث میں ہے وان کان صائماً فلیصل، یعنی اگر کوئی شخص روزہ دار ہو (اور کوئی اس کی دعوت کرے) تو اس کو چاہئے کہ داعی کے مکان پر جاکر دعار دے کر چلا آئے اس کے بعد اس عبادت مشہورہ کا نام رکھا گیا اس مناسبت سے کہ وہ دعار پر مشتمل ہوتی ہے اور کہا گیا ہے کہ لفظِ صلوۃ مشترک ہے دعار، تعظیم، رحمت اور برکت کے درمیان یعنی صلوۃ کے یہ سب معنی آتے ہیں، اور بعض نے کہا کہ اس کے اصل معنی تعظیم کے ہیں اور عبادتِ مخصوصہ کو اس لئے صلوۃ کہا جاتا ہے کہ اس میں اللہ رب العالمین کی تعظیم ہے۔

البحث الثانی: لفظِ صلوۃ کا مأخذ اشتقاق، اس میں چند قول ہیں، کہا گیا ہے کہ یہ مشتق ہے "صِلَۃ" سے اس لئے کہ نماز بندے کو اللہ تعالیٰ اور اس کی رحمت سے جوڑتی اور قریب کرتی ہے اصل میں یہ لفظ "وَصْلَۃ" تھا، اولاً اسکے اندر قلب مکانی ہوا یعنی "وَصْلَۃ" کو "صَلْوَۃ" کیا پھر قاعدۂ اعلال یعنی واؤ متحرک ماقبل مفتوح پائے جانے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل دیا گیا "صَلٰوۃ" ہوگیا، اور اس کو واؤ کے ساتھ اسی لئے لکھا جاتا ہے کہ اس کے اصل کی طرف اشارہ ہو جائے، اور کہا گیا کہ یہ "صَلاً" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں "العظم الذی علیہ الالیتان" یعنی سرین سے اوپر کی ہڈی، نماز کی حالت میں چونکہ تحرک صَلَوَین ہوتا ہے اس لئے اس کو صلوۃ کہا گیا، اور کہا گیا ہے کہ یہ ماخوذ ہے مصلی سے، میدان گھوڑ دوڑ میں جو گھوڑا دوسرے درجہ میں ہوتا ہے اس کو مصلی کہا جاتا ہے اور جو سب سے آگے ہو اس کو مُجَلِّی کہتے ہیں اور جو تیسرے درجہ میں ہو اس کو

مُصَلِّی چونکہ ارکان اسلام میں شہادتین کے بعد دوسرا درجہ نماز ہی کا ہے اس لئے اس کو صلوٰۃ کہا گیا، چوتھا قول یہ ہے کہ یہ ماخوذ ہے صَلیت العود علی النار سے یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب لکڑی کی کجی کو آگ کی حرارت کے ذریعہ درست کیا جائے، نماز کے ذریعہ بھی چونکہ انسان کی باطنی کجی دور ہوتی ہے اس لئے اس کو صلوٰۃ کہا جاتا ہے لیکن اس آخری قول پر امام نووی ؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ صلوٰۃ میں لام کلمہ واؤ ہے اور صلیتُ میں یاء ہے، فکیف یصح الاشتقاق، اشتقاق کے لئے حروف اصلیہ میں اشتراک ضروری ہے، لیکن علماء نے اس اعتراض کی تغلیط کی ہے کہ جملہ حروف اصلیہ میں اشتراک صرف اشتقاقِ صغیر میں شرط ہے، اشتقاق کبیر میں شرط نہیں، اشتقاق کی کئی قسمیں ہیں جن کو ابتدائی کتاب مراح الارواح اور انتہائی بیضاوی شریف میں دیکھ لیا جائے۔

البحث الثالث :- ابتداءِ مشروعیتِ صلوٰۃ، اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اس کی مشروعیت قبل الہجرۃ لیلۃ الاسراء میں ہوئی چنانچہ امام بخاری ؒ نے باب قائم کیا ہے باب کیف فرضت الصلوٰۃ فی الاسراء، لیلۃ الاسراء کے سنہ اور ماہ اور تاریخ تینوں میں اختلاف ہے، پہلے سنہ کا اختلاف سنیئے۔

امام نووی ؒ نے شرح مسلم میں اس سلسلہ میں تین قول ذکر کئے ہیں ۱ نبوت کے پندرہ ماہ بعد ۲ نبوت کے پانچ سال بعد ۳ ہجرت سے ایک سال قبل، اور حافظ ابن حجر ؒ نے فتح الباری میں اس سلسلہ میں دس سے زائد قول لکھے ہیں، سب سے پہلے انھوں نے قبل الہجرۃ بسنۃ ہی کو ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اسی کے قائل ہیں ابن سعد وغیرہ اور اسی پر جزم کیا ہے امام نووی ؒ نے اور ابن حزم نے تو یہاں تک کہدیا کہ اس پر علماء کا اجماع ہے، حافظ کہتے ہیں اجماع نقل کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ اس میں اختلاف کثیر ہے دس سے زائد اقوال ہیں، پھر حافظ نے ان اقوال کو ذکر کیا جن میں ایک ہجرت سے تین سال قبل اور ایک ہجرت سے پانچ سال قبل بھی ہے۔ لہٰذا اس پر اجماع نقل کرنا تو صحیح نہیں لیکن قولِ اکثر کہہ سکتے ہیں چنانچہ علامہ قسطلانی ؒ نے اسی قبل الہجرۃ بسنۃ والے قول کو اکثر علماء کی طرف منسوب کیا ہے اس کے علاوہ قسطلانی ؒ نے دو قول اور لکھے ہیں ہجرت سے ایک سال اور پانچ ماہ قبل، ہجرت سے ایک سال اور تین ماہ قبل۔

جو علماء یہ کہتے ہیں کہ لیلۃ الاسراء ہجرت سے ایک سال قبل نہیں بلکہ تین یا پانچ سال قبل ہوئی وہ اس کی وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ مروی ہے کہ حضرت خدیجہ ؓ نے فرضیتِ صلوٰۃ کے بعد حضور کے ساتھ نماز پڑھی ہے اور مشہور قول کی بناء پر حضرت خدیجہ ؓ کی وفات ہجرت سے پانچ یا تین سال قبل ہوئی تو یہ ان کا نماز پڑھنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب لیلۃ الاسراء کو ہجرت سے چند سال قبل مانا جائے۔ لیکن حافظ کہتے ہیں کہ اس میں بھی روایات مختلف ہیں کہ خدیجہ ؓ نے فرضیت صلوٰۃ کے بعد آپ کے ساتھ نماز پڑھی یا نہیں، اگر مان لیا جائے کہ پڑھی ہے تو ہو سکتا ہے کہ صلواتِ خمسہ کی فرضیت سے پہلے جو دو نمازیں (جن کا ذکر اگلی بحث میں آرہا ہے) آپ پڑھا کرتے تھے وہ مراد ہوں۔

ماہ اور تاریخ میں یہ اختلاف ہے۔ ۲۷ ربیع الآخر، ۲۷ ربیع الاول، ۲۷ رجب اور مہینہ کے سلسلہ میں شوال

اور رمضان المبارک بھی کہا گیا ہے، امام نووی نے ۲۷ رجب کو راجح قرار دیا ہے، وہو المشہور فیما بین العوام، اس کے علاوہ تاریخ میں اور بھی اقوال ہیں، ۷، ۱۳، اور ۲۱، نیز دن میں بھی اختلاف ہے، لیلۃ الجمعہ، لیلۃ السبت، لیلۃ یوم الاثنین، اس تیسرے قول کی بناء پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یوم ولادت، یوم بعثت، یوم معراج، یوم ہجرت اور یوم وفات سب متفق ہو جاتے ہیں، کذا قیل۔

البحث الرابع: کیا صلوات خمسہ کی فرضیت سے پہلے کوئی نماز فرض تھی؟ کہا گیا ہے کہ ہاں! دو نمازیں تھیں، صلوٰۃ قبل طلوع الشمس وصلوٰۃ قبل غروبہا یعنی عصر و فجر، پھر یہ دو نمازیں کہا گیا ہے کہ آپ فرضاً پڑھتے تھے اور کہا گیا ہے کہ نفلاً اور ایک قول یہ ہے کہ شروع میں کوئی نماز نہ تھی سوائے صلوٰۃ اللیل کے جس کی فرضیت سورۂ مزمل میں مذکور ہے جس کا حکم صرف ایک سال تک باقی رہا اس کے بعد امت کے حق میں اس کی فرضیت بالاتفاق منسوخ ہو گئی سوائے عبیدہ سلمانی کے کہ ان سے تہجد کا وجوب منقول ہے ولو قدر حلبۃ شاۃ، البتہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں اختلاف ہے، ایک جماعت کہتی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی یہ حکم منسوخ ہو گیا، دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں منسوخ نہ تھا ہر دو فریق کا استدلال ومن اللیل فتہجد بہ نافلۃ لک سے ہے، ایک فریق نے نافلۃ کو مشہور معنی یعنی نفل پر محمول کیا، اور دوسرے فریق نے لغوی معنی پر یعنی فریضۃ زائدۃ لک۔

البحث الخامس: امامت جبرئیل کا واقعہ لیلۃ الاسراء کی صبح میں ظہر کے وقت پیش آیا اور نزول جبرئیل زوال کے بعد ہوا فرضیت صلوٰۃ کے بعد سب سے پہلے یہی نماز ادا کی گئی اسی لئے اس کو صلوٰۃ الاولیٰ کہا جاتا ہے اور ایک ضعیف روایت میں ہے کہ نزول جبرئیل عند الفجر ہوا تھا جب انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نائم پایا تو آپ کو بیدار نہیں کیا، لوٹ گئے یہ روایت صحیح نہیں ہے، غالباً کسی راوی کو لیلۃ التعریس ولیلۃ الاسراء میں اشتباہ واقع ہوا، ایسے ہی نسائی کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ امامت جبرئیل کی ابتداء صلوٰۃ فجر سے ہوئی یہ بھی شاذ اور خلاف مشہور ہے۔

البحث السادس: مجموعِ صلواتِ خمسہ کی فرضیت اس امت کے خصائص میں سے ہے، عشاء کے علاوہ باقی چار نمازیں امم سابقہ میں متفرق طور پر پائی جاتی تھیں اور صلوٰۃ العشاء صرف اس امت کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ حضرتؒ نے بذل میں طحاوی کی روایت من حدیث عائشہؓ نقل کی ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی توبہ جب صبح صادق کے وقت قبول ہوئی تو انھوں نے دو رکعت پڑھی اس پر صبح کی نماز مشروع ہوئی، اور حضرت اسحٰق یا اسماعیل علیہما السلام (علی اختلاف الروایتین) کا فدیہ ظہر کے وقت آیا تھا جس پر انھوں نے چار رکعت بطور شکرانہ کے پڑھیں اس وقت سے ظہر کی نماز مشروع ہوئی، اور حضرت عزیر علیہ السلام کو نوم طویل سے سو برس بعد عصر کے وقت بیدار کیا گیا، اس پر انھوں نے چار رکعت ادا کیں اس پر عصر کی نماز مشروع ہوئی، اور حضرت داؤد علیہ السلام کی لغزش بوقت غروب معاف ہوئی تو وہ چار رکعت پڑھنے کی نیت سے کھڑے ہوئے لیکن شدت حزن اور تعب کی وجہ سے

تیسری رکعت پر بیٹھ گئے اور چوتھی رکعت نہ پڑھ سکے اس وقت سے مغرب کی تین رکعات مشروع ہوئیں اور عشاء کی نماز سب سے پہلے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی امت نے پڑھی۔

البحث السابع:۔ نماز کی فرضیت کتاب، سنت اور اجماع سے ثابت ہے، قال اللہ تعالیٰ وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین له الدین، حنفاء ویقیموا الصلوٰة الآیة اسی طرح بنی الاسلام علی خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله واقام الصلوٰة وایتاء الزکوٰة، الحدیث، (متفق علیہ) اور اس کے علاوہ بے شمار آیات واحادیث ہیں جو شخص فرضیتِ صلوٰۃ کا منکر ہو اس کے کفر پر علماء کا اتفاق ہے اور جو فرضیت کا قائل ہونے کے ساتھ صرف عملاً اس کو ترک کرے تو جمہور علماء جس میں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ بھی ہیں، کا مسلک یہ ہے کہ وہ فاسق ہے اور اس کی سزا قتل ہے، حداً لا کفراً، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی سزا تعزیر اور حبس دائم ہے یہاں تک کہ تائب ہوجائے، اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ تارک صلوٰۃ کافر ہے امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے اور یہی رائے ہے عبداللہ بن مبارکؒ واسحٰق بن راہویہؒ کی، دوسری روایت امام احمدؒ کی مثل جمہور کے ہے، جمہور کی دلیل آیت کریمہ ان الله لا یغفر ان یشرك به ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء ہے۔

شافعیہ وغیرہ نے تارکِ صلوٰۃ کے قتل پر استدلال امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله ویقیموا الصلوٰة ویؤتوا الزکوٰة، الحدیث، (متفق علیہ) سے کیا ہے، اور حنفیہ کا استدلال لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلاث، الحدیث (رواہ ابوداؤد) سے ہے اور دلیل شافعیہ کا وہ جواب یہ دیتے ہیں کہ آپ نے جو حدیث پیش کی ہے اس میں قتال کا حکم ہے اور قتال وقتل میں فرق ہے، قتال نام ہے محاربہ من الجانبین کا، لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ اگر تارکینِ صلوٰۃ کے ساتھ ترکِ صلوٰۃ کی وجہ سے قتال کی نوبت آئے تو اس کی اجازت ہے جس طرح حضرت صدیق اکبرؓ نے مانعین زکوٰۃ کے ساتھ قتال کیا تھا چنانچہ حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ تارک فرض کے ساتھ قتال کیا جائے جب کہ اس طرف سے محاربہ پایا جائے۔

البحث الثامن:۔ اہمیتِ صلوٰۃ، نماز کی اہمیت کے لئے اول تو بحث سابق ہی کافی ہے کہ علماء اہل سنت والجماعۃ میں سے ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ تارکِ صلوٰۃ کافر ہے جبکہ نماز کے علاوہ کسی اور تارک فرض کے بارے میں ان کی یہ رائے نہیں ہے، اسی طرح ترمذی شریف کتاب الایمان باب ماجاء فی ترك الصلوٰة کے ذیل میں ہے عن عبد الله بن شقیق العقیلی قال کان اصحاب محمد صلی الله علیه وسلم لا یرون شیئاً من الاعمال ترکه کفر غیر الصلوٰة اور ایسے ہی ابوداؤد شریف کتاب الخراج میں ایک حدیث آرہی ہے جو حضرت جابرؓ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ وفدِ ثقیف جب اسلام لانے کے لئے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوا تو بوقت بیعت علی الاسلام انھوں نے چند شرطیں لگائیں ان لا یُحشَروا ولا یُعشَروا ولا یُجَبّوا اول شرط یہ کہ انسے جہاد میں جانیکا مطالبہ نہ کیا جائے، دوسری یہ کہ زکوٰۃ اور عشر نہ وصول کیا جائے، تیسری یہ کہ وہ رکوع کے لئے جھکیں گے نہیں یعنی نماز نہیں پڑھیں گے تو اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا لکم ان لا تُحشَروا ولا تُعشَروا

یعنی جہاد اور عشر کے بارے میں تمہاری شرط منظور کی جاتی ہے لیکن تیسری شرط کے بارے میں آپ نے ارشاد فرمایا، ولاخیر فی دین لیس فیہ رکوع، کہ یہ شرط منظور نہیں اس لئے کہ وہ اسلام ہی کیا جس میں رکوع نہ ہو اور آدمی نماز نہ پڑھے، اسی طرح مؤطا مالک کی روایت میں ہے کہ جس شب یعنی صبح کی نماز میں حضرت عمرؓ پر حملہ کیا گیا اور ان پر غشی طاری ہوگئی تو افاقہ ہونے پر نماز کے لئے عرض کیا گیا تو آپ نے کہنے والے کی تائید کی اور فرمایا نعم ولاحظ فی الاسلام لمن ترك الصلوة، ہاں ضرور (اسی حال میں ہم نماز پڑھتے ہیں) اس شخص کا اسلام میں کوئی حصہ نہیں جو نماز نہ پڑھے، چنانچہ آپ نے اسی حالت میں نماز پڑھی جبکہ خون بہہ رہا تھا رضی اللہ عنہ۔

حدثنا عبداللہ بن مسلمة ۔ قولہ یقول جاء رجلؓ، اس حدیث کے راوی طلحہ بن عبیداللہؓ ہیں جو کہ مشہور صحابی اور عشرہ مبشرہ میں سے ہیں جنگ جمل ۳۶ھ میں شہید ہوئے مروان کے تیر سے۔

اس رجل کے بارے میں اکثر شراح کی رائے یہ ہے کہ یہ ضمام بن ثعلبہ ہیں جو قبیلۂ بنو سعد بن بکر کے وافد تھے جیسا کہ صحیحین کی ایک روایت میں اس نام کی تصریح ہے اور ہمارے یہاں ابوداؤد میں ابواب المساجد میں باب المشرک یدخل المسجد کے ذیل میں بھی آرہا ہے اس میں بھی ضمام بن ثعلبہ کی تصریح ہے، بذل اور منہل دونوں میں بھی یہی لکھا ہے لیکن اوجز میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے اور لکھا ہے کہ علامہ قرطبی کی رائے اس کے خلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ جس روایت میں ضمام بن ثعلبہ کی تصریح ہے وہ روایت اور قصہ دوسرا ہے، دونوں روایتوں کے سیاق اور سوالات میں جو آنیوالے شخص نے کئے تھے فرق ہے، حضرت امام مسلمؒ نے ان دونوں روایتوں کو اپنی صحیح میں ایک دوسرے کے قریب ذکر کردیا ہے، تو اب چونکہ ایک روایت میں رجل کے نام کی تصریح تھی اس لئے بہت سے شراح نے یہ سمجھا کہ اس روایت میں بھی رجل کا مصداق وہی ہے اور ان دونوں قصوں کو ایک سمجھتے ہوئے رجل کا مصداق ضمام ہی کو قرار دیا حالانکہ ایسا نہ تھا، حافظ ابن حجرؒ نے قرطبی کی رائے کی تائید فرمائی ہے لہذا یہ کوئی اور شخص ہیں جن کا نام معلوم نہیں۔

من اهل نجد نجد کہتے ہیں ارض مرتفع کو اور یہ نام ہے بلاد عرب کے اس حصہ کا جو حجاز اور عراق کے درمیان ہے يُسمع دَوِيُّ صوتہ یعنی آپ کی خدمت میں ایک اعرابی آئے جن کے بال منتشر تھے اور جن کی آواز کی بھنبھناہٹ سننے میں آرہی تھی اور بات سمجھ میں نہیں آرہی تھی کہ کیا کہہ رہے ہیں، دَوِیّ وہ صوت ہے جو سنائی تو دے لیکن مفہوم سمجھ میں نہ آئے ان کی بات سمجھ میں کیوں نہیں آرہی تھی اس کی وجہ شراح نے یہ لکھی ہے کہ انھوں نے قریب آنے سے پہلے ہی سوال شروع کردیا تھا تو بُعد کی وجہ سے بات سمجھ میں نہیں آرہی تھی، ہاں جب قریب آگئے تب پتہ چلا کہ کیا سوال کررہے ہیں یہاں پر حضرت شیخ کے والد صاحب کی رائے دوسری ہے وہ یہ کہ جب کوئی معمولی سا آدمی کسی بڑے شخص کی خدمت میں کسی بات کے لئے جاتا ہے تو جو بات کہنی ہوتی ہے اس کو آہستہ آہستہ زبان سے ادا کرتا ہوا اور رٹتا ہوا چلا جاتا ہے تاکہ جو بات اس کو وہاں جاکر کہنی ہے اس کو صحیح کہہ سکے، اسی طرح یہ اعرابی بھی جب حضور کی خدمت میں آرہے تھے۔

جو جو باتیں ان کو حضور سے دریافت کرنی تھیں ان کو رٹتے ہوئے آرہے تھے، یہی مراد ہے دوی صوت سے جس کو صحابہ سمجھ نہ سکے تھے۔

یسأل عن الاسلام، اسلام سے مراد شرائع اسلام ہیں اور قرینہ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب ہے، اس لئے کہ جواب میں حقیقتِ اسلام یعنی شہادتین مذکور نہیں ہیں، یا یہ کہا جائے کہ سوال حقیقتِ اسلام ہی سے ہے لیکن شہادتین کا ذکر اس لئے آپ نے ترک فرمادیا کہ سائل اس کے ساتھ پہلے سے متصف تھا، یا یہ کہ راوی نے اختصاراً ذکر نہ کیا ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

خمس صلوات الخ اس حدیث میں وتر مذکور نہیں، شافعیہ وغیرہ کو استدلال کا موقع مل گیا کہ وتر واجب نہیں ہماری طرف سے کہا گیا ہو سکتا ہے کہ اس وقت تک وتر کا وجوب نہ ہوا ہو یا یہ کہا جائے کہ وتر کی نماز تابع ہے عشار کے اسی لئے اس کو مستقلاً ذکر نہیں کیا اور صلوٰۃ عید کے بارے میں یہ کہا جائے کہ یہاں پر مذکور فرائض یومیہ ہیں اور صلوٰۃ عید واجباتِ سَنَوِیَّہ میں سے ہے یعنی وہ سالانہ نماز ہے نہ کی روزانہ کی۔

## تطوعات کا شروع کرنے سے واجب ہونا اور اس میں اختلافِ ائمہ

الا ان تطوع، یہاں پر ایک مشہور اختلافی مسئلہ ہے وہ یہ کہ نفل نماز شروع کرنے کے بعد حنفیہ مالکیہ کے یہاں واجب ہوجاتی ہے اس کا پورا کرنا ضروری ہے اگر پورا نہ کرے تو قضا واجب ہے حنفیہ کے یہاں مطلقاً اور مالکیہ کے یہاں اس صورت میں جبکہ بلا عذر کے اس کو توڑ دے ورنہ نہیں اور شافعیہ حنابلہ کے نزدیک نفل نماز کا حکم جو شروع کرنے سے پہلے ہے وہی بعد میں اس کا اتمام واجب نہیں، یہ حدیث ہماری دلیل ہے اس لئے کہ اصل استثنار میں اتصال ہے اور مستثنیٰ متصل وہ ہے جو ما قبل کی جنس سے ہو، اور یہاں ما قبل میں واجبات و فرائض کا ذکر ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تطوع شروع کرنے کے بعد واجب ہوجاتا ہے، شافعیہ حنابلہ اپنے مسلک کے پیش نظر اس استثنار کو منقطع مانتے ہیں، استثنار منقطع ما قبل کی جنس سے نہیں ہوتا، لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ صلوات خمسہ کے علاوہ جو نماز بھی پڑھی جائے گی وہ واجب نہ ہوگی بلکہ مستحب ہوگی، ما قبل میں فرض کا ذکر تھا اور یہاں مستحب کا اس لئے یہ استثنار منقطع ہوا، ہمارے علمار نے کہا کہ اصل استثنار میں اتصال ہے لہٰذا وہی مراد ہونا چاہئے لیکن شافعیہ کی جانب سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس استثنار کو اتصال پر کیسے محمول کیا جا سکتا ہے جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صلوات خمسہ کے علاوہ پر تطوع کا اطلاق فرمارہے ہیں اس لئے کہ آپ فرمارہے ہیں الا ان تطوع معلوم ہوا کہ باقی سب نمازیں تطوع ہیں، ہماری طرف سے اس کا جواب دیا گیا کہ استثنار متصل ہی ہے اور الا ان تطوع کا مطلب یہ ہے کہ الا ان تشرع فی التطوع، تو تطوع سے مراد حدیث میں شروع فی التطوع ہے، لہٰذا یہ نہیں کہہ سکتے کہ صلوات خمسہ کے علاوہ باقی سب نمازیں تطوع ہیں حدیث میں ان کو تطوع کہا جارہا ہے۔ فلا اشکال، حنفیہ مالکیہ کے مسلک کی تائید آیت کریمہ لا تبطلوا اعمالکم

سے بھی ہوتی ہے اس لئے کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد اگر پورا نہ کیا جائے گا تو یقیناً اس میں ابطال عمل ہے جس سے احتراز ضروری ہے، لہٰذا اتمام واجب ہوا۔

نفل نماز میں اختیار ابتداءً اور شروع کرنے کے اعتبار سے ہے کہ اس کے شروع کرنے اور نہ کرنے کا آدمی کو اختیار ہے، شروع کرنے کے بعد یعنی انتہاءً اختیار نہیں یہی اختلاف صوم تطوع میں بھی ہے لیکن واضح رہے کہ حج نفل شروع کرنے سے بالاتفاق واجب ہو جاتا ہے، یہاں آ کر شافعیہ ہمارے ساتھ ہو گئے ہیں، وذکر لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصدقۃ، راوی کو چونکہ روایت کے اصل الفاظ یاد نہ رہے تھے اس لئے اس طرح کہہ رہے ہیں ــــ احتیاطاً تعبیر کو بدل دیا، قولہ فقال لا الا ان تطوع، بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ سالانہ زکوٰۃ جو مال میں سے دی جاتی ہے بس وہی واجب ہے حالانکہ صدقۃ الفطر اور نفقۃ العیال بھی تو واجب ہے، جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں ذکر حقوق مالیہ اصلیہ کا ہے یعنی جو حق براہ راست بلاواسطہ کسی اور شئی کے مال سے متعلق ہوتا ہے، سو وہ صرف زکوٰۃ ہی ہے اور صدقۃ الفطر مال کے حقوق اصلیہ میں سے نہیں ہے بلکہ اس کا سبب وجوب جیسا کہ آپ نے اصول فقہ میں پڑھا ہوگا، رأس یمونہ ویلی علیہ ہے، اسی لئے صرف ایک نصاب والے شخص کو صدقۃ الفطر اپنی ذات کے علاوہ تمام عیال کی طرف سے دینا پڑتا ہے، اس لئے کہ رؤس میں تعدد ہے ورنہ مال یعنی نصاب تو ایک ہی ہے، چند اشخاص کی طرف سے کیوں دینا واجب ہے علیٰ ہٰذا نفقۃ العیال کہ اس کا وجوب بھی انسان پر عدد رؤس کے توسط سے ہوا ہے، لہٰذا یہ حقوق اور واجبات براہ راست یعنی بلاواسطہ مال سے متعلق نہیں ہیں۔

فائدہ:- اس حدیث میں ارکان اسلام کے ذیل میں حج کو ذکر نہیں کیا گیا اس میں چند احتمال ہیں ہو سکتا ہے کہ اس وقت تک حج فرض ہی نہ ہوا ہو یا یہ کہ فرض تو ہو گیا تھا لیکن سائل کا مقصود سوال سے یہ تھا کہ مجھ پر کون سے احکام فرض ہیں اور وہ شخص ان میں سے نہ ہوگا جن پر حج فرض ہوتا ہے اس لئے آپ نے اس کو بیان نہیں فرمایا اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے بطریق احتمال عقلی ہو سکتا ہے کہ حج کا فرض ہونا سائل کو پہلے سے معلوم ہو اس لئے اس کے ذکر کی حاجت نہ ہوئی۔

## ایک مشہور اشکال اور اس کا جواب

واللہ لا ازید علی ھذا ولا انقص، یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ اس شخص نے قسم کھا کر کہا کہ میں اس پر نہ زیادتی کرونگا اور نہ کمی، لا انقص، کہنا تو ٹھیک ہے لیکن لا ازید کہہ رہا ہے کہ میں ان فرائض پر زیادتی نہیں کروں گا گویا ترکِ نوافل پر قسم کھا رہا ہے اور پھر بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بارے میں فرما رہے ہیں افلح الرجل ان صدق جواب یہ ہے کہ یہ شخص اپنی قوم کا ایلچی تھا تو مراد اس کی یہ ہے لا ازید فی الابلاغ کہ میں آپ کی بات پہنچانے میں کمی زیادتی نہیں کروں گا عمل میں کمی زیادتی کی نفی مراد نہیں، یا نفی زیادتی کی من حیث الاعتقاد والفرضیت ہے، یعنی پانچ نمازوں پر

ـــ یعنی ذات مکلف۔

فرض ہونے کی حیثیت سے زیادتی نہیں کروں گا، مثلاً پانچ نمازوں کے بجائے چھ کو فرض سمجھوں یا چار رکعت کے بجائے پانچ پڑھوں ایسا نہیں کروں گا یہ سب کچھ شراح فرماتے ہیں اور میں جواب میں یہ کہتا ہوں کہ نقصان اور زیادتی کا تعلق شئ محدود و معین سے ہوا کرتا ہے اور محدود و معین صرف فرائض ہیں، تطوعات تو محدود ہی نہیں ان کی تعداد متعین ہی نہیں تو اس میں کمی زیادتی نہ کرنے کا کیا مطلب، حاصل یہ کہ اس نفی کا تعلق فرائض ہی سے ہے۔ تطوعات سے اس کا تعلق ہی نہیں لہذا نوافل کے کرنے نہ کرنے کا اعرابی کے کلام میں کوئی ذکر ہی نہیں ہے، فلا اشکال اصلاً۔

افلح ان صدق، اس روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے فلاح کو ان صدق کے ساتھ مقید فرمایا ہے اور ایک دوسری روایت میں یہ ہے من سرہ ان ینظر الی رجل من اھل الجنۃ فلینظر الی ھذا یعنی آپ نے فرمایا کہ جس شخص کو کسی جنتی کو دیکھنا ہو تو اس کو دیکھ لے، یہاں پر آپ نے اس حکم کو صدق کے ساتھ معلق نہیں فرمایا اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کے مختلف ــــ جواب دئے گئے ہیں، ۱ اس کی موجودگی میں آپ نے مصلحۃً تعلیقاً فرمایا تاکہ اس میں گھمنڈ پیدا نہ ہو اور پھر بعد میں اس کے مجلس سے جانے کے بعد بلا تعلیق اور بالجزم اس کے جنتی ہونے کی بشارت دی، اور یہ بھی کہا گیا ہے شروع میں آپ کو اس کی صدقِ نیت کا علم نہ تھا اس لئے اس کو مقید فرمایا اور بعد میں آپ کو اس کے صدق نیت کی اطلاع ہو گئی تب آپ نے بلا تعلیق فرمایا، ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ ایک جگہ جنتی ہونے کا ذکر ہے اور ایک جگہ فلاح پانے کا، جنتی ہونا زیادہ خاص بات نہیں کیونکہ ہر مسلم جنتی ہے اور فلاح اس سے اونچا درجہ ہے اس لئے اس کو صدق کے ساتھ معلق کیا کیونکہ فلاح اعلیٰ درجہ کی کامیابی کو کہتے ہیں جس میں ہر طرح کا امن اور عافیت ہو۔

۲۔ قولہ افلح وابیہ، یہ باب کی دوسری حدیث ہے پہلی حدیث میں ابو سہیل سے روایت کرنے والے مالک تھے اور اس میں اسماعیل بن جعفر ہیں۔ اس روایت میں وابیہ کی زیادتی ہے جو پہلی روایت میں نہیں تھی اس میں یہ ہے کہ آپ نے اس سائل کے باپ کی قسم کھائی حالانکہ حلف بالآباء کی حدیث میں ممانعت وارد ہے لاتحلفوا بآبائکم جواب یہ ہے کہ ممکن ہے یہ واقعہ نہی سے پہلے کا ہو، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہاں پر مضاف محذوف ہے یعنی وَرَبِّ ابیہ اور یہ بھی کہا گیا ہے ممکن ہے کہ کراہت صرف امت کے حق میں ہو شارع علیہ السلام کے لئے نہ ہو، نیز کہا گیا ہے کہ یہ لفظ وابیہ نہیں ہے بلکہ دراصل واللہ تھا لکھنے میں غلطی ہوئی اگر اسی لفظ کے دونوں شوشے بڑھا دئے جائیں تو یہی واللہ ہو جائے گا نقطوں کو حذف کرنے کے بعد۔

# بَاب فی المواقیت

مواقیت میقات کی جمع ہے جیسے میزان کی جمع موازین، میقات کے معنی ہیں وقت معین جو کسی کام کے لئے مقرر

کیا جائے اور اس کا اطلاق مکان معین پر بھی ہوتا ہے جو کسی کام کے لئے تجویز کیا جائے اسی لئے کہتے ہیں کہ میقات کی دو قسمیں ہیں، میقات زمانی، میقات مکانی، کتاب الحج میں احرام کے بیان میں جن مواقیت کا ذکر آتا ہے وہ میقات مکانی ہیں یعنی وہ مخصوص جگہیں جو احرام باندھنے کے لئے معین کی گئی ہیں، اور کتاب الصلوۃ میں مواقیت سے میقات زمانی مراد ہیں۔ ویسے نماز کے لئے میقات مکانی بھی ہیں مگر ان کو مواقیت سے تعبیر نہیں کیا جاتا بلکہ مساجد سے، چنانچہ مصنفؒ مواقیت کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد ابواب المساجد کو بیان فرمائیں گے یعنی میقات زمانی سے فارغ ہو کر میقات مکانی کو بیان کریں گے مگر چونکہ نماز مسجد کے ساتھ خاص نہیں ہے غیر مسجد میں بھی صحیح ہے اسلئے مساجد کو مواقیت نہیں کہا جاتا۔

مصنفؒ نے کتاب الصلوۃ کے شروع میں حدیث اعرابی کو ذکر کیا جس میں صلوات خمسہ کی فرضیت مذکور ہے، تو گویا اولاً مصنفؒ نے نماز کی فرضیت کو ثابت کیا اس کے بعد اب یہاں سے نماز کے اوقات بیان فرمانا چاہتے ہیں اس لئے کہ نماز کے اوقات ہی نماز کا سببِ وجوب ہیں، ظہر کی نماز کا وقت ظہر کی نماز کے وجوب کا سبب ہے اور عصر کی نماز کا وقت صلوۃ عصر کے وجوب کا سبب ہے وھکذا، جس شخص پر جس نماز کا وقت ہی نہ آئے وہ نماز اس پر واجب نہیں جیسا کہ کہا گیا ہے کہ بعض ملکوں میں وقت عشاء پایا ہی نہیں جاتا وہاں غروب اور طلوع کے درمیان اتنا فصل ہی نہیں ہے کہ عشاء کا وقت آئے اس لئے وہاں والوں کے حق میں عشاء کی نماز فرض ہی نہ ہوگی، مسبّب کے لئے سبب کا تحقق ضروری ہے۔ غرضیکہ نمازوں کے اوقات ان کے لئے اسباب ہیں اسی کو مصنفؒ یہاں اولاً بیان فرما رہے ہیں۔

**فائدہ**:۔ امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ نے کتاب الصلوۃ کے شروع میں بجائے حدیث اعرابی کے حدیث الاسراء یعنی حدیث المعراج کو ذکر فرمایا ہے، کیونکہ نماز کی فرضیت معراج ہی میں ہوئی ہے اور حدیث المعراج میں فرضیت صلوۃ کی بھی تصریح ہے، امام ابوداؤدؒ کی عادت شریفہ اس سنن میں مختصر مختصر احادیث کو لانے کی ہے طویل طویل حدیثیں جن میں واقعات اور قصے مذکور ہوں ان کو اپنی سنن میں ذکر نہیں فرماتے بس خالص اور ٹھوس احادیث احکام کو لیتے ہیں۔

اس باب میں مصنفؒ نے مطلق اوقات صلوۃ کی روایات کو ذکر فرمایا ہے یعنی جن کا تعلق سب نمازوں سے ہے اور اس کے بعد پھر آگے چل کر ہر نماز کے وقت کے لئے الگ الگ باب بھی قائم کئے ہیں۔

پھر جاننا چاہئے کہ مصنفؒ نے اس باب میں دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں اولاً حدیثِ امامتِ جبرئیل اس کے بعد ایک دوسری حدیث جو سوال سائل کے جواب میں ہے، وہ یہ کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اوقات صلوۃ آپ سے دریافت کئے اس پر آپ نے فرمایا کہ تم دو روز تک یہاں مدینہ میں میرے پاس ٹھہرو اور پھر آپ نے ہر نماز پہلے دن اول وقت میں اور دوسرے دن ہر نماز کو اس کے آخر وقت میں پڑھایا تاکہ وقتِ نماز کا اول و آخر معلوم ہو جائے۔ جیسا کہ امامت جبرئیل میں بھی ایسا ہی ہوا کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آپ کو لیلۃ الاسراء کی صبح میں پہلے دن ہر نماز اول وقت میں اور دوسرے دن ہر نماز کو اس کے آخر وقت میں پڑھایا، میری عادت ہے کہ تمام نمازوں کے اوقات

مع اختلافِ علماء اس باب کے شروع میں بیان کر دیا کرتا ہوں تاکہ آئندہ آنے والی احادیث کے سمجھنے میں بصیرت ہو۔

## مأمور بہ کی دو قسمیں

جاننا چاہئے کہ مأمور بہ کی اولاً دو قسمیں ہیں جیسا کہ تم اصول فقہ میں پڑھ چکے ہو، موقّت اور غیر موقت، پھر موقت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جہاں وقت اس مأمور بہ کے لئے معیار ہو، اور ایک وہ جہاں وقت ظرف ہو، وقت کے معیار ہونیکا مطلب یہ ہے کہ تمام وقت کو مأمور بہ کے ادا کرنے میں صرف کرنا ضروری ہے جیسے وقت صوم، صوم کا جو وقت معین ہے صوم کا اس پورے وقت میں پایا جانا ضروری ہے، اور وقت کے ظرف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت کو پورا مأمور بہ کے ادا کرنے میں صرف کرنا ضروری نہیں بلکہ مأمور بہ ادا کرنے کے بعد وقت بچے جیسے اوقات صلوٰۃ، مثلاً ظہر کے تمام وقت کو ظہر کی نماز پڑھنے میں خرچ کرنا ضروری نہیں، ہر نماز کے وقت کے دو سرے ہیں ایک پہلا ایک اخیر کا یعنی ابتدار وقت اور انتہار وقت، لہٰذا اب آپ نمازوں کے اوقات کی ابتدار وانتہا اور اس میں اختلاف علمار سنیئے۔

## صلوات خمسہ کے اوقات کی تفصیل مع اختلاف علمار

ظہر کے وقت کی ابتدار باجماع فقہار زوال کے بعد سے ہوتی ہے، البتہ بعض صحابہ سے اس میں اختلاف منقول ہے ان کے نزدیک زوال سے پہلے شروع ہوجاتا ہے البتہ جمعہ میں امام احمدؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کا اختلاف ہے ان دونوں کے نزدیک صلوٰۃ جمعہ قبل الزوال جائز ہے اور آخر وقت ظہر میں ائمہ کا اختلاف ہے، جمہور علمار اور صاحبین کے نزدیک الی مثل ہے یہی ایک روایت امام صاحبؒ سے بھی ہے اور امام صاحب سے ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ آخر وقت ظہر الی مثلین ہے، امام مالکؒ اور ایک طائفہ کے نزدیک ایک مثل کے بعد چار رکعات کے بقدر وقت مشترک ہے اس میں ظہر بھی پڑھی جاسکتی ہے اداءً اور عصر بھی، بعض شافعیہ داؤد ظاہری ایک مثل کے بعد فاصلہ کے قائل ہیں یعنی ایک مثل کے بعد تھوڑا سا وقت ایسا ہے جو نہ وقت ظہر ہے اور نہ ہی وقت عصر، بلکہ عصر کے وقت کی ابتدار ایک مثل کے بعد کچھ وقفہ سے ہوتی ہے لیکن جمہور علمار نہ اشتراک کے قائل ہیں نہ فصل کے، اور اول وقت عصر میں وہی اختلاف ہے جو آخر وقت ظہر میں ہے یعنی جمہور علمار اور صاحبین کے نزدیک اس کی ابتدار ایک مثل سے ہوجاتی ہے اور امام صاحب کے نزدیک مثلین کے بعد سے، اور آخر وقت عصر عند الائمۃ الاربعۃ والجمہور غروب تک ہے۔ اور ابو سعید اصطخری کے نزدیک الی مثلین، مثلین کے بعد ان کے نزدیک وقت قضار ہے، وعند البعض آخر وقت العصر الی الاصفرار، اور وقت مغرب کی ابتداء بالاجماع غروب سے ہوتی ہے انتہار میں اختلاف ہے حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک الی غروب الشفق ہے اور یہی ایک روایت امام مالکؒ وشافعیؒ سے بھی ہے۔ اور دوسری روایت ان دونوں سے یہ ہے کہ لیس لہا الا وقت واحد بقدر الطہارۃ وثلاث رکعات او خمس رکعات اور وقت عشار کی ابتدار بالاجماع غروب شفق سے ہوتی ہے۔ انتہار میں اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں الی طلوع الفجر اور امام شافعیؒ ومالکؒ سے مختلف روایتیں ہیں، الی ثلث اللیل، الی نصف اللیل، لیکن اصح قول ان دونوں

کا یہ ہے کہ الی ثلث اللیل وقت اختیار واستحباب ہے اور اس کے بعد طلوع فجر تک وقت جواز اور ابو سعید اصطخری من الشافعیہ کے نزدیک الی نصف اللیل، اور صبح کی نماز کی ابتدار بالاتفاق فجر ثانی یعنی صبح صادق کے طلوع سے ہے انتہار وقت میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک الی طلوع الشمس، اور عند الجمہور الی الاسفار وقت اختیار ہے اور الی طلوع الشمس وقت جواز اور ابو سعید اصطخری (من الشافعیہ) کے نزدیک الی تبیین الاسفار، یعنی جب خوب اچھی طرح چاندنی اور روشنی ہوجائے اس پر آکر ان کے نزدیک فجر کا وقتِ ادا ختم ہوجاتا ہے، یہ مذکورہ بالا اختلافِ علمار فی الاوقات حضرت شیخ نے اوجز میں اور حضرت سہارنپوری نے بذل میں اور خود میں نے الفیض السمائی میں اسی طرح لکھا ہے۔ —— اس میں زیادہ اہم اور مشہور اختلاف آخر وقت ظہر اور اول وقت عصر میں ہے یعنی مثل واحد اور مثلین کا اختلاف، اور دوسرا اہم اختلاف آخر وقت مغرب میں ہے، شافعیہ مالکیہ کے ایک قول میں لیس لہا الا وقت واحد —— ان سب اختلافات کے دلائل انشار اللہ آئندہ احادیث کے ذیل میں آرہے ہیں۔

## حدیث امامت جبرئیل کی شرح

حدثنا مسدد — قولہ عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امنی جبرئیل، یہ امامت جبرئیل والی حدیث ہے جس کا ذکر ہمارے یہاں اوپر آچکا ہے یہ حدیث گو صحیحین میں بھی ہے لیکن اس میں اوقات کی تفصیل مذکور نہیں بلکہ صرف اس طرح ہے فصلی ثم صلی ثم صلی ثم صلی خمس صلوات، بخلاف ابو داؤد وغیرہ سنن کی کتابوں کے کہ ان میں اوقات کی تفصیل بھی موجود ہے، یہ امامت جبرئیل کا قصہ مکہ مکرمہ میں پیش آیا شب معراج کے بعد آنیوالے دن میں اس میں نماز کی ابتدار صلوٰۃ ظہر سے کی گئی اسی لئے ظہر کو الصلوٰۃ الاولی کہتے ہیں اس واقعہ سے نماز کی اہمیت ظاہر ہورہی ہے کہ نمازوں کے اوقات اور ادا کرنے کا طریقہ عملی طور سے بیان کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ شانہ نے اس مقصد کے لئے جبرئیل علیہ السلام کو آسمان سے بھیجا چنانچہ حضرت جبرئیل نے مسجد حرام میں باب کعبہ کے سامنے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے لوگوں کو نماز پڑھائی اور چونکہ نمازوں کے اوقات میں گنجائش اور وسعت ہے اس لئے یہ امامت کا عمل دو دن کیا گیا تاکہ ہر نماز پہلے دن اول وقت میں اور دوسرے دن آخر وقت میں پڑھ کر نماز کا اول وقت اور آخر بتلادیا جائے۔

یہاں پر ایک مشہور اشکال ہے وہ یہ کہ صلوات خمسہ کی فرضیت بنو آدم کے حق میں ہے ملائکہ کے حق میں نہیں، لہذا اس امامت میں حضرت جبرئیل متنفل اور حضور وصحابہ کرام مفترض ہوئے صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل شافعیہ حنابلہ کے نزدیک جائز ہے، حنفیہ مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی بھی ہے، اس کے دو جواب ہیں ایک یہ کہ جبرئیل کی امامت حقیقتاً نہ تھی امام دراصل حضور ہی تھے اور جبرئیل سامنے معلم کی طرح موجود تھے جو اشارہ وغیرہ سے سمجھاتے رہے ہوں گے، دوسرا جواب یہ ہے کہ گو صلوات خمسہ کے ملائکہ مکلف نہیں لیکن اس وقت میں چونکہ جبرئیل اس تعلیم کے مامور من اللہ تعالیٰ تھے اس لئے فی الوقت یہ نمازیں ان کے حق میں بھی فرض ہوگئی تھیں، اور ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ چونکہ

ابھی تک نماز کی تفاصیل کا علم اچھی طرح نہیں ہوا تھا اس لئے وہ آپ کے حق میں بھی فرض نہیں تھی، اور اس جواب سے ایک اور سوال بھی حل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ صلوات خمسہ کی فرضیت تورات میں ہو چکی تھی، پھر فجر کی نماز آپ نے کیوں نہیں پڑھی۔

فصلی بی الظھر حین زالت الشمس وکانت قدر الشراک، یعنی پہلے دن ظہر کی نماز پڑھائی زوال شمس کے فوراً بعد، وکانت قدر الشراک[1] کا مطلب یہ ہے کہ ظل اصلی ہر شئی کا جو نصف النہار کے وقت ہوتا ہے جب اس میں شرقی جانب اضافہ ہونا شروع ہو جائے تب ظہر کے وقت کی ابتداء ہوتی ہے، خواہ وہ اضافہ شراک کے بقدر ہی ہو، شراک (جوتے کا تسمہ) سے مراد مقدار قلیل ہے۔

جاننا چاہئے کہ نصف النہار سے قبل ہر چیز کا سایہ بجانب مغرب پڑتا ہے اور عین نصف النہار کے وقت قدموں کے برابر میں ہوتا ہے اور سورج کے وسط سماء سے ڈھلنے کے وقت جس کو زوال کہتے ہیں ظل اصلی میں بجانب مشرق اضافہ شروع ہو جاتا ہے اسی ظل اصلی میں اضافہ سے ظہر کے وقت کی ابتداء ہوتی ہے خواہ وہ اضافہ کتنا ہی مقدار قلیل میں ہو، یہ بھی واضح رہے کہ بعض ملکوں میں (کالمجاز علی قول) نصف النہار کے وقت سایہ جس کو ظل اصلی کہتے ہیں وہ پایا ہی نہیں جاتا، ایسے ملکوں میں ظہر کے وقت کی ابتداء نصف النہار کے بعد ظہور ظل الی جانب الشرق سے ہوگی، اور جہاں ظل اصلی پایا جاتا ہے وہاں زوال اور وقت ظہر کا تحقق ظل اصلی میں اضافہ سے معلوم ہوگا، وصلی بی العصر حین کان ظلہ مثلہ، یعنی پہلے دن عصر کی نماز ایک مثل پر پڑھائی یہ صاحبین اور جمہور کی دلیل ہے آخر وقت ظہر اور اول وقت عصر کے بارے میں امام صاحبؒ سے بھی یہی ایک روایت ہے۔ کما تقدم۔ حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے تقریر ترمذی (الکوکب الدری) میں اسی قول کو من حیث الدلیل ترجیح دی ہے۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل باب فی وقت صلوٰۃ الظہر میں آرہی ہے حین غاب الشفق ائمہ ثلاث وصاحبین کے نزدیک شفق سے احمر مراد ہے، اور امام صاحبؒ کے نزدیک شفق ابیض جس کا تحقق احمر کے بعد ہوتا ہے مشہور اختلاف ہے فلما کان الغد صلی بی الظھر حین کان ظلہ مثلہ یعنی دوسرے دن ظہر کی نماز ایک مثل پر پڑھائی، اس سے مالکیہ نے اشتراک پر استدلال کیا ہے کہ ایک مثل کے بعد چار رکعت کے بقدر وقت مشترک ہے جیسا کہ بیان اوقات میں گذر چکا اس لئے کہ اسی حدیث میں اس سے پہلے مذکور ہے کہ پہلے روز عصر کی نماز ایک مثل پر پڑھائی اور یہاں یہ کہہ رہے ہیں کہ دوسرے روز ظہر کی نماز ایک مثل پر پڑھائی، اب ظاہر ہے کہ اس سے وقت کا اشتراک سمجھ میں آرہا ہے جمہور کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی جگہ مراد یہ ہے کہ عصر کی نماز ایک مثل پر پڑھنی شروع کی اور یہاں مراد

---

[1] المراد بہ نفس الزیادۃ علی الظل الاصلی من غیر تقیید بقدر الشراک ای ادنی المقدار ولو بقدر الشراک وہذا اذا کان الظل الاصلی موجوداً اذ ذاک ھناک ای بمکۃ، ولو فرض انہ لم یکن الظل الاصلی اذ ذاک بمکۃ فمینئذ معنی الحدیث ظہور الظل بعد ان لم یکن فظہور الظل ہو علامۃ الزوال وعلی التقدیر الاول الزیادۃ فی الظل الاصلی ہو علامۃ الزوال۔ افادہ فی الکوکب الدری۔

یہ ہے کہ دوسرے روز ایک مثل پر ظہر کی نماز پڑھ کر فارغ ہوئے۔ ایک جگہ شروع کرنا مراد ہے اور دوسری جگہ فراغ فلا اشتراک، جمہور کی دلیل عدم اشتراک میں حدیث مسلم ہے جو اس کتاب میں بھی آگے آرہی ہے۔ وقت الظہر مالم یحضر العصر معلوم ہوا کہ عصر کا وقت آنے پر ظہر کا وقت باقی نہیں رہتا۔

وصلی بی المغرب حین افطر الصائم، یہ شافعیہ و مالکیہ کے ایک قول کی دلیل ہے کہ مغرب کے لئے بس ایک ہی وقت ہے وہی ابتداء اور وہی انتہاء تین یا پانچ رکعات کے بقدر اس لئے کہ اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ نے مغرب کی نماز دونوں دن ایک ہی وقت میں ادا فرمائی۔

## وقت مغرب میں شافعیہ کے مذہب کی تحقیق و تفصیل

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ شافعیہ کے یہاں مشہور قول یہی ہے ان المغرب لیس لہا الا وقت واحد، وہ فرماتے ہیں لیکن محققین شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول راجح ہے کہ مغرب کا وقت غروب شفق تک ہے، لحدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص (عند مسلم وابی داؤد) وقت صلوٰۃ المغرب مالم یسقط فور الشفق، اور حدیث امامت جبرئیل کے انھوں نے تین جواب دیئے ۱ وہ حدیث محمول ہے وقت اختیار و استحباب پر ۲ حدیث امامت جبرئیل مقدم ہے، مکہ مکرمہ کا واقعہ ہے اور یہ دوسری احادیث جن سے وقت مغرب میں امتداد معلوم ہوتا ہے یہ بعد کی ہیں یعنی مدینہ کی اور عمل مؤخر پر ہوتا ہے نہ کہ مقدم پر ۳ امتداد وقت والی روایات سنداً اصح ہیں حدیث امامت جبرئیل سے۔

فقال یا محمد، حضرت جبرئیل علیہ السلام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لیا جو لا تجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضاً، کے خلاف ہے جواب یہ ہے کہ ممکن ہے ملائکہ اس حکم کے مخاطب نہوں، یا یہ کہ اس آیت کا نزول اس واقعہ کے بعد ہوا ہو ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ محمد سے علم مراد نہیں بلکہ معنی وصفی مراد ہیں لکنہ خلاف الظاہر

ھذا وقت الانبیاء من قبلک، ھذا کا اشارہ عشاء کے علاوہ باقی نمازوں کی طرف ہے اس لئے کہ عشاء کی نماز اس امت کے ساتھ خاص ہے اور باقی چار نمازیں بھی گذشتہ انبیاء میں متفرق طور پر پائی گئی ہیں نہ کہ مجتمعاً۔

چنانچہ صلوٰۃ فجر کی ابتداء حضرت آدم علیہ السلام سے ہوئی جب صبح صادق کے وقت ان کی توبہ قبول ہوئی تو انھوں نے دو رکعت بطور شکرانہ ادا کی ۲ اور حضرت اسماعیل یا اسحاق علی اختلاف القولین کا فدیہ جو جنت سے لایا گیا تھا ظہر کے وقت میں دیا گیا اس کے شکریہ میں انھوں نے چار رکعت ادا کی اسی سے ظہر کی نماز مشروع ہوئی اور حضرت عزیرؑ کو نوم طویل سے سو برس کے بعد عصر کے وقت بیدار کیا گیا اس وقت انھوں نے چار رکعت پڑھیں اس سے عصر کی نماز مشروع ہوئی اور حضرت داؤد علیہ السلام کی معافی غروب کے وقت ہوئی پس وہ چار رکعت پڑھنے کے لئے کھڑے ہوئے لیکن شدت تعب و بکاء کی وجہ سے چوتھی رکعت نہ پڑھ سکے، اس پر مغرب کی تین رکعات مشروع ہوئیں، اور عشاء کی نماز سب سے پہلے ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی، یہ ایک روایت کا مضمون ہے جس کو حضرتؒ نے بذل میں امام طحاویؒ کے حوالہ سے

نقل فرمایا ہے۔

والوقت ما بین هذین الوقتین، چونکہ ہر وقت صلوٰۃ کے دو سرے ہیں ایک اول اور آخر، ان دو سروں کا وقت ہونا اس دو دن کے عمل امامت سے ثابت ہو گیا، اور درمیانی حصہ کا وقت ہونا اس قول سے ثابت ہوا پس بعض وقت کا ثبوت عمل سے اور بعض کا قول سے ہوا۔

**مضمون حدیث** ۲۔ حدثنا محمد بن سلمة المرادی ۔۔۔ قوله ان عمر بن عبد العزیز کان قاعداً علی المنبر فأخر العصر شیئاً الخ مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر بن عبد العزیز منبر پر بیٹھے تھے ظاہر بات ہے کہ منبر پر بیٹھنا لوگوں کے خطاب یا اور کسی خاص کام کی وجہ سے ہو گا اسی لئے اس روز اتفاقاً ان سے نماز عصر میں تاخیر ہو گئی، یہ روایت حدیث کی دوسری کتابیں صحیحین وغیرہ میں بھی ہے لیکن اس میں منبر پر ہونے کی تصریح موجود نہیں، ابو داؤد کی اس روایت سے وجہ تاخیر کیطرف اشارہ مل رہا ہے، ورنہ شراح نے اپنے خیال کے مطابق وجوہ تاخیر مختلف لکھی ہیں، مثلاً یہ کہ وہ جواز تاخیر کے قائل تھے جیسا کہ نووی کی شرح مسلم میں ہے، باقی یہ بات متعین ہے کہ یہ تاخیر زائد نہیں تھی معمولی سی تھی جیسا کہ روایت میں لفظ شیئاً سے معلوم ہو رہا ہے نیز بعض روایات میں یوماً کا لفظ ہے جیسا کہ بخاری میں ہے جس میں اشارہ ہے اس طرف کہ ان کی عادت تاخیر کی نہ تھی بلکہ ایک روز کسی وجہ سے ایسا ہو گیا تھا، گو ان کے خاندان کے لوگ یعنی بنو امیہ تاخیر صلوٰۃ کے عادی تھے جیسا کہ شروح حدیث وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے حتی کہ حجاج اور اس کا امیر ولید بن عبد الملک کے بارے میں منقول ہے کہ وہ تو نماز کو قضا ہی کر دیتے تھے، (کما فی الفیض السمائی)

فقال له عروة بن الزبیر الخ حضرت عروہ جو کہ مشہور تابعی اور حضرت عائشہؓ کے بھانجے ہیں انھوں نے حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کی اس تاخیر پر نکیر فرمائی اور فرمایا کہ کیا آپ کے ذہن میں نہیں ہے کہ حضرت جبرئیلؑ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت فرما کر آپ کو نمازوں کے اوقات کی بڑے اہتمام سے تعلیم فرمائی تھی، امامت کا ذکر گو ابو داؤد کی اس روایت میں نہیں ہے لیکن مسلم شریف اور موطا مالک میں مذکور ہے۔

فقال له عمر اعلم ما تقول، اس میں دو احتمال ہیں، اول اِعلَم صیغہ امر حاضر علم سے دوسرے أَعلِم صیغہ امر اعلام سے تیسرا احتمال یہ کہ أَعلَمُ صیغہ واحد متکلم، لیکن یہ احتمال غیر ظاہر ہے، ظاہر یہی ہے کہ یہ صیغہ امر ہے علم سے یا اعلام سے، اگر علم سے ہے تو مطلب یہ ہو گا کہ سوچ سمجھ کر کہو کیا کہہ رہے ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کو دراصل امامت جبرئیل

---

[1] واضح رہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ خاندان اموی کے ایسے ہونہار اور سعید فرزند تھے جو اپنے اخلاق حمیدہ اور اعمال حسنہ کی وجہ سے پورے خاندان میں ممتاز تھے ان کا زہد و تقوی اور بزرگی مشہور ہے قرن اول کے مجدد ہیں، ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے جو آگے آئیگی حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کسی کی نماز کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کیساتھ زیادہ مشابہ اس نوجوان کی نماز سے نہیں دیکھا۔

والی حدیث کا بظاہر پہلے سے علم نہ تھا بلکہ ان کے ذہن میں جبرئیل کے امام بننے میں بظاہر اشکال تھا کہ مفضول افضل کا امام بنے امامت تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے شایان شان ہے اسی لئے انھوں نے حضرت عروۃ سے کہا کہ سوچ سمجھ کر کہو کیا کہہ رہے ہو، اور اگر یہ اعلام سے ہے تو اعلام کے معنی ہیں نشاندہی کے اور مراد اس سے ان کی یہ ہے کہ اس بات کی آپ سند بیان کیجئے، چنانچہ پھر عروہ نے اس کی سند بیان کی جیسا کہ متن میں مذکور ہے، خمس صلوات یہ ترکیب میں مفعول ہے صَلیتُ کا یا یحسبُ کا، یعنی شمار کرتے تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی انگلیوں پر پانچ نمازوں کو۔

فرأیتُ رسُولَ اللّٰہ صَلی اللّٰہ عَلیہ وسلم الخ ماقبل میں مجملاً پانچ نمازوں کا ذکر تھا بلا تعیین اوقات کے کہ کون سی نماز کس وقت میں پڑھی اب یہاں سے صحابی اوقات کی تفصیل بیان کر رہے ہیں، ہم نے شروع میں بیان کیا تھا کہ امامت جبرئیل والی حدیث گو صحیحین میں ہے لیکن وہاں اوقات کی تفصیل مذکور نہیں، اوقات کی تفصیل سنن کی روایت میں ہے جیسا کہ یہاں ابوداؤد میں مذکور ہے جس کو راوی قرأیت سے بیان کر رہا ہے، یصلی العصر والشمس مرتفعۃ بیضاء الخ اس پر کلام انشاء اللہ باب وقت العصر میں آئے گا ثم کانت صلوتہ بعد ذلک التغلیس، اس پر بھی کلام انشاء اللہ باب فی وقت الصبح میں آئے گا، کہ تغلیس اولیٰ ہے جس کے ائمہ ثلاثہ قائل ہیں یا اسفار جو کہ احناف کے یہاں ہے۔

قال ابوداؤد روی ھذا الحدیث عن الزھری الخ، اوپر سند میں ابن شہاب کے شاگرد اور ان سے روایت کرنے والے اسامہ بن زید تھے ان کی روایت میں اوقات کی تفصیل پائی جاتی ہے، یہاں مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ اسامہ کے علاوہ زہری کے دوسرے تلامذہ معمر اور مالک اور سفیان بن عیینہ وغیرہ نے جب اس حدیث کو زہری سے نقل کیا تو ان حضرات نے اپنی روایت میں تفصیل اوقات کو ذکر نہیں کیا، گویا اکثر حضرات نے نہیں کیا بس صرف اسامہ نے کیا، لہذا اس حدیث میں ذکر اوقات کا ثبوت سنداً ضعیف ہوا بظاہر اسی لئے اس کو امام بخاری ومسلمؒ نے صحیحین میں نہیں لیا۔

## قول ابوداؤد کی تشریح

قال ابوداؤد وروی وھب بن کیسان، اس قول ابوداؤد کا مطلب سمجھنے کے لئے اولاً غور سے سنیئے، امام ابوداؤدؒ نے اس باب میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، ایک حدیث امامت جبرئیل جو ابھی چل رہی ہے اور دوسری سوال سائل والی جو ابھی آگے حدثنا مسدد سے شروع ہو رہی ہے جس میں یہ ہے کہ ایک صحابی آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انھوں نے آپ سے نمازوں کے اوقات دریافت کئے تو آپ نے ان کو زبانی بتانے کے بجائے دو روز تک اپنے پاس مدینہ میں ٹھہرنے کا حکم فرمایا کہ یہاں ٹھہر کر دیکھو کہ میں کس نماز کو کس وقت میں پڑھتا ہوں، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے دن ہر نماز کو اول وقت میں اور دوسرے دن ہر نماز کو اس کے آخر وقت میں پڑھ کر دکھایا یعنی وہی صورت جو امامت جبرئیل میں ہوئی تھی لیکن فرق ان دونوں روایتوں میں یہ ہے کہ حدیث امامت جبرئیل کے تمام طرق میں یہ ہے کہ مغرب کی نماز دونوں دن وقت واحد میں پڑھی گئی یعنی غروب شمس کے فوراً بعد، اور سوال سائل والی حدیث میں روایات مختلف ہیں اکثر میں تعدد وقت مذکور ہے کہ پہلے دن آپ نے مغرب

کی نماز غروب کے فوراً پڑھائی اور دوسرے دن آخر وقت میں اور بعض طرق میں اتحاد وقت مذکور ہے یعنی دونوں دن وقت واحد میں پڑھائی، امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ اس کو ذہن میں رکھنا چاہئے کہ یہ دو حدیثیں الگ ہیں ایک حدیث امامت جبرئیل اور دوسری سوال سائل والی ان دونوں کو ایک سمجھ کر اضطراب اور اختلاف پر محمول نہ کیا جائے، ورَوَی وهب بن كيسان عن جابر سے مصنفؒ یہی فرمارہے ہیں کہ یہ حدیث امامت جبرئیل جس طرح ابو مسعودؓ انصاری سے مروی ہے جو ابھی اوپر گذری اسی طرح بعض دوسرے صحابہ جیسے حضرت جابر اور ابو ہریرہ اور عبداللہ ابن عمرو بن العاصؓ سے بھی مروی ہے اور ان سب میں وقت مغرب میں اتحاد مذکور ہے۔

**تنبیہ**: مصنفؒ کے سیاق کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث بھی امامت جبرئیل کے سلسلہ میں ہے لیکن بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے جس کو حضرت نے بذل میں ذکر کیا ہے کہ ان کی حدیث سوال سائل والی حدیث ہے نہ کہ امامت جبرئیل والی۔ فتأمل

۲- حدثنا مسدد، قوله ان سائلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم۔ یہ باب کی وہ دوسری حدیث ہے جو سوال سائل سے متعلق ہے جس کا ذکر ہمارے یہاں اوپر آچکا۔

**شرح حدیث** قوله حتى قال القائل انتصف النهار وهو اعلم، مطلب یہ ہے کہ پہلے روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز زوال کے فوراً بعد بالکل ہی اول وقت میں ادا فرمائی ایسے وقت میں جبکہ بعض لوگوں کو اس بات کا بھی شبہ ہوا کہ پتہ نہیں نصف النہار اور زوال کا وقت ہوگیا یا نہیں، وهو اعلم، میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور مطلب یہ ہے کہ بعض لوگوں کو تو بیشک تردد تھا زوال میں کہ ہوا یا نہیں لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم خوب جانتے تھے کہ زوال ہوچکا، دوسرا احتمال اس میں یہ ہے کہ ضمیر ھُو قائل ہی کی طرف راجع ہو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ بعض کہنے والے کہتے تھے ازراہ تعجب کہ ظہر کا وقت ہو بھی گیا یا نہیں لیکن وہ کہنے والا جانتا تھا اس بات کو کہ نماز کا وقت ہوگیا، لیکن اس کا یہ کہنا کہ وقت ہو بھی گیا یا نہیں اظہار تعجیل کیلئے تھا کہ دیکھئے کتنی جلدی پڑھ رہے ہیں، نیز واضح رہے کہ مسئلہ یہ ہے کہ جب تک آدمی کو نماز کے وقت ہوجانے کا یقین نہ ہوجائے اس وقت تک نماز شروع کرنا جائز نہیں، اور یہاں بعض لوگوں کو گویا ایک قسم کا شک تھا لیکن اصل امام جو ذمہ دار ہے یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو وقت ہوجانے کا یقین تھا، لہٰذا کچھ اشکال نہیں مقتدی امام کے تابع ہوتے ہیں، فاقام الظهر في وقت العصر الذي كان قبله، یعنی دوسرے دن ظہر کی نماز آپ نے اس وقت میں پڑھائی جس وقت پہلے دن عصر پڑھی تھی اس قسم کے الفاظ پہلے بھی آچکے ہیں اور یہ کہ اس سے مالکیہ نے اشتراک وقت پر استدلال کیا ہے اس کا جواب بھی وہاں گذر چکا ہے کہ ایک جگہ شروع کرنا مراد ہے اور ایک جگہ فراغ۔

قال ابوداؤد وروی سلیمان بن موسیٰ عن عطاء عن جابر الخ

**کلام مصنفؒ کی تشریح** اوپر جو روایت ابو موسیٰ اشعریؓ کی گذری ہے اس میں وقت مغرب میں اختلاف مذکور تھا یعنی یہ کہ پہلے دن آپ نے اس کو اول وقت میں اور دوسرے دن اسکو آخر وقت میں پڑھا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح اس روایت میں تعدد وقت مذکور تھا اسی طرح حضرت جابرؓ کی وہ روایت جس کے راوی عطاء بن ابی رباح ہیں اس میں بھی ایسا ہی ہے یعنی تعدد ہے نحوھذا کا یہی مطلب ہے

**تنبیہ:** جابرؓ کی ایک روایت تعلیقاً مصنف کے کلام میں اس سے تقریباً آٹھ دس سطر پہلے بھی گذر چکی ہے اس میں جابرؓ سے روایت کرنیوالے وہب بن کیسان تھے وہ روایت روایتِ عطاء عن جابر کے خلاف ہے اس لئے کہ اس میں بجائے اختلاف کے اتحاد وقت مذکور ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جابرؓ سے روایت کرنے والے دو ہیں ایک عطاء دوسرے وہب بن کیسان، عطاء نے ان سے اختلافِ وقت ذکر کیا اور وہب نے اتحادِ وقت۔ لیکن جابرؓ کی گذشتہ روایت قصۂ امامت جبرئیل میں تھی اور جابر کی یہ روایت سوال سائل والی روایت سے متعلق ہے جیسا کہ بیہقی کی روایت میں اس کی تصریح ہے جس کو حضرتؒ نے بذل میں ذکر کیا ہے یہ مقام ذرا نازک اور تحقیق طلب تھا جو بحمداللہ ہوگئی

وکذلک روی ابن بریدۃ الخ یعنی اختلاف فی وقت المغرب۔

۳۔ حدثنا عبداللہ بن معاذ، قولہ وقت الظھر مالم تحضر العصر، معلوم ہوا کہ ظہر اور عصر کے وقت کے کسی جزء میں اشتراک نہیں ہے جس کے مالکیہ قائل ہیں[م] فہذا دلیل الجمہور، ووقت المغرب مالم یسقط فور الشفق، اور مغرب کا وقت اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک شفق کی چمک باقی رہے، مصداق شفق میں اختلاف پہلے گذر چکا، ووقت العشاء الی نصف اللیل اس سے مراد وقت اختیار واستحباب ہے اور شافعیہ مالکیہ کی ایک روایت میں عشاء کا وقت نصف لیل تک ہی ہے، کما تقدم۔ اور ابو سعید اصطخری کا مذہب بھی یہی ہے۔

# بَاب فی وقت صَلوٰۃ النبی صَلی اللہ عَلیہ وَسَلم

نماز کے وقت کی چونکہ ایک ابتداء ہے اور ایک انتہاء اس لئے مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اجزاء وقت میں سے کس جزء اور حصہ میں نماز پڑھتے تھے آپ کا معمول بیان کرنا مقصود ہے۔

۱۔ حدثنا مسلم بن ابراھیم۔ قولہ کان یصلی الظھر بالھاجرۃ، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی نماز دوپہر میں یعنی اول وقت میں پڑھتے تھے اس کو یا تو محمول کیا جائے زمانۂ شتاء پر یا بیان جواز پر کہ کبھی آپ ایسا بھی کرتے تھے اور یا اس کو منسوخ مانا جائے۔ وجہ ان توجیہات کی یہ ہے تاکہ یہ حدیث حدیث الابراد کے خلاف نہو۔ ویسے شافعیہ

م اور نیز دوسرے ائمہ میں سے بعض حنفیہ اور بعض شافعیہ بھی قائل ہیں

کے یہاں نماز ظہر اول وقت میں ہی پڑھنا اولیٰ ہے اس کی تفصیل انشاء اللہ باب وقت الظہر میں آئے گی، والعصر والشمس حیّۃ، آپ صلی اللہ علیہ وسلم عصر ایسے وقت میں پڑھتے تھے کہ سورج کی شعائیں یعنی دھوپ زندہ ہو یعنی تیزی پر ہو۔ اور یا حیات شمس سے مراد صفار لون ہے والصبح بغلس، غلس کہتے ہیں اخیر شب کی تاریکی کو جس میں صبح کی روشنی کی آمیزش ہو اس کی مستقل بحث اختلاف وغیرہ باب وقت الصبح میں آئے گی۔

۲- حدثنا حفص بن عمر — قولہ عن ابی برزۃ، یہ ابو برزۃ الاسلمی ہیں نام نضلۃ بن عبید ہے۔

**شرح حدیث** ویصلی العصر وان احدنا، یعنی آپ عصر کی نماز ایسے وقت میں پڑھتے تھے کہ آدمی آپ کے ساتھ نماز پڑھ کر اپنے گھر جو منتہائے مدینہ یعنی بستی کے آخر میں ہے وہاں چلا جائے اور پھر لوٹ کر دوبارہ مسجد کی طرف آجائے اس حال میں کہ سورج کی تپش اور تیزی باقی ہو۔ ابوداؤد کی اس حدیث میں جانا اور آنا دونوں مذکور ہے کہ آدمی اپنے گھر جاکر واپس بھی آجائے تب بھی دھوپ میں تیزی باقی ہو یہ روایت بخاری شریف کی روایت کے خلاف ہے اس لئے کہ اس میں صرف جانا مذکور ہے واپسی کا ذکر نہیں، ہمارے یہاں امامت جبرئیل میں جو روایت گذری ہے اس میں بھی صرف جانا ہی مذکور ہے واپسی کا ذکر نہیں جس کے لفظ یہ ہیں فینصرف الرجل من الصلوٰۃ فیأتی ذا الحلیفۃ قبل غروب الشمس، لہذا ابوداؤد کی اس روایت کی تاویل کی جائے گی وہ یہ کہ ویرجع تفسیر ہے یذھب کی کہ جانے سے مراد گھر کی طرف واپسی ہے جانا اور آنا دونوں مراد نہیں، یا یرجع کو حال قرار دیا جائے۔ ای یذھب راجعًا الی المدینۃ۔

**نوم قبل العشاء اور حدیث بعد العشاء کی تفصیل** وکان یکرہ النوم قبلھا، امام ترمذیؒ فرماتے ہیں اکثر اہل علم کے نزدیک نوم قبل العشاء مکروہ ہے اور بعضوں کے نزدیک اس میں رخصت ہے اور بعض علماء نے صرف رمضان میں اجازت دی ہے ابن سید الناس فرماتے ہیں کہ بعض حضرات اس میں متشدد ہیں جیسے عمر، ابن عمر، ابن عباس، اور اسی کو اختیار کیا ہے امام مالکؒ نے، اور بعض نے اس میں گنجائش رکھی ہے، جیسے حضرت علی اور ابوموسیٰ اشعریؓ اور یہی مذہب ہے کوفیین کا، اور امام طحاوی وغیرہ بعض علماء نے جواز نوم کے لئے شرط لگائی ہے کہ اگر بیدار کرنے کے لئے کسی کو متعین کردے تب جائز ہے۔ امام نوویؒ نے امام مالک اور شافعیہ دونوں کا مسلک کراہت لکھا ہے والحدیث بعدھا، یعنی عشاء کی نماز کے بعد بات کرنے کو آپ مکروہ سمجھتے تھے، امام نوویؒ نے علماء کا حدیث بعد العشاء کی کراہت پر اتفاق نقل کیا ہے الا یہ کہ کسی امر خیر میں ہو، سعید بن المسیب سے منقول ہے لان انام عن العشاء احب الی من اللغو بعدھا، کہ میں بغیر عشاء پڑھے سوجاؤں اس کو بہتر سمجھتا ہوں اس سے کہ نماز عشاء کے بعد فضول باتیں کروں، حضرت عمرؓ سمر بعد العشاء پر لوگوں کی پٹائی کیا کرتے تھے اور فرماتے تھے أسمرًا اول اللیل ونومًا اخرہ، کہ شروع رات میں باتیں کر رہے ہو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اخیر شب میں سوتے رہ جاؤگے تہجد فوت ہوگا۔

لیکن واضح رہے کہ علماء نے اس کراہت کو مقید کیا ہے بیکار اور فضول بات پر، مفید بات جس میں کوئی دینی مصلحت ہو یا علمی مذاکرہ وغیرہ وہ اس میں داخل نہیں، امام ترمذیؒ نے سمر بعد العشاء میں علماء کا اختلاف نقل کیا ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اکثر احادیث سے رخصت معلوم ہوتی ہے۔ اور انھوں نے اس سلسلہ کی ایک حدیث مرفوع بھی نقل کی ہے لاسمر الا لمصلٍ او مسافرٍ، یعنی جو شخص نفلیں پڑھنے کے لئے جاگ رہا ہو اس کو اگر نیند آنے لگے تو اپنے ساتھی سے باتیں کر سکتا ہے ایسے ہی مسافر حالت سفر میں قطع مسافت کی سہولت کے لئے بات کر سکتا ہے، نیز ایک روایت میں مصلی اور مسافر کے ساتھ عروس کا بھی اضافہ ہے کہ اپنی دلہن کے ساتھ اس کی دل بستگی کے لئے سمر بعد العشاء کی اجازت ہے اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صدیق اکبرؓ دونوں کا سمر بعد العشاء روایات میں موجود ہے امام بخاریؒ نے بھی "باب السمر فی العلم" ترجمہ قائم کیا ہے۔ غرضیکہ منع کی روایات کو غیر مفید اور غیر ضروری بات کے ساتھ مقید ماننا پڑیگا۔

وکان یصلی الصبح وما یعرف احدنا جلیسہ الخ یہاں پر نسخے مختلف ہیں بعض نسخوں میں وما یعرف ہے حرف نفی کے ساتھ اور بعض میں ویعرف ہے اور وہی نسخہ زیادہ صحیح ہے جس میں حرف نفی نہیں ہے اسلئے کہ وہ بخاری اور مسلم کی روایات کے موافق ہے، بہرحال مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز ایسے وقت میں پڑھتے تھے کہ آدمی اپنے پاس بیٹھنے والے کی صورت کو دیکھ کر اس کو پہچان سکے اور ما نافیہ ہونے کی صورت میں ظاہر ہے کہ اس میں معرفت کی نفی ہوگی کہ نہ پہچان سکے، نسخۂ صحیحہ مسلک احناف کے زیادہ قریب ہے جو صبح میں اسفار کے قائل ہیں، ہاں البتہ نساء کے بارے میں آتا ہے مایعرفن من الغلس، جس پر کلام ہمارے یہاں انشاء اللہ آگے آئے گا۔ اور اگر یہاں پر نسخہ مایعرف کو بھی صحیح مانا جائے تو دونوں نسخوں میں تطبیق کی شکل یہ ہوگی کہ عدم معرفت کو نماز شروع کرنے کے وقت پر محمول کیا جائے اور معرفت کی روایت کو نماز سے فارغ ہونے پر۔

# باب فی وقت صلوۃ الظہر

سردی کے زمانہ میں ظہر کی نماز میں تعجیل بالاتفاق اولی وافضل ہے اور گرمی میں جمہور علماء ائمہ ثلاث جس میں حنفیہ بھی ہیں کے نزدیک تاخیر اولی ہے امام شافعیؒ اس میں جمہور کے ساتھ نہیں ان کے نزدیک گرمی میں استحباب تاخیر چند شرطوں کے ساتھ مقید ہے اول یہ کہ شدت حرارت ہو، ۲ حرارۃ البلد ۳ جماعت کی نماز ہو منفرد کے لئے نہیں ۴ اتیان من بعید یعنی مسجد فاصلہ پر ہو اس کے لئے لمبی مسافت طے کرنی پڑتی ہو مسجد قریب میں نہیں ان کے نزدیک ان چار شرطوں میں سے ایک بھی مفقود ہو تو پھر تاخیر اولی نہیں۔

## امام ترمذیؒ کا مسلک شافعی پر نقد

امام ترمذی مسلکاً شافعی ہیں کسی مسئلہ میں ان کے خلاف نہیں بولے لیکن یہاں امام شافعیؒ کی ان شرائط پر انھوں نے جامع ترمذی میں اعتراض کیا ہے کہ یہ شرائط خلاف حدیث ہیں۔

۱۔ حدثنا احمد بن حنبل ـــ قولہ کنت اصلی الظہر.... واٰخذ قبضۃ من الحصی الخ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ جب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھتا تھا تو مٹھی میں کنکریاں دبا لیتا تھا تاکہ وہ ٹھنڈی رہیں اور پھر جب سجدہ میں جاتا تو ان پر سجدہ کرنے کے لئے ان کو سجدہ کی جگہ رکھدیتا زمین کی تپش سے بچنے کے لئے. خطابی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے چند مسئلے معلوم ہوئے. ایک یہ کہ اَخذ قبضۃ من الحصٰی عمل قلیل ہے جو مفسد صلوٰۃ نہیں ۲؎ یہ معلوم ہوا کہ مصلی کو ثوب ملبوس پر سجدہ کرنا جائز نہیں اس لئے کہ اگر جائز ہوتا تو پھر اس تکلف یعنی تبرید حصی کی ضرورت نہ ہوتی، جاننا چاہئے کہ ثوب متصل پر سجدہ کرنا شافعیہ کے یہاں ناجائز اور مفسد صلوٰۃ ہے حنفیہ کے یہاں جائز ہے زائد سے زائد مکروہ ہے. تو خطابیؒ اس حدیث سے اپنے مسلک کو ثابت کرنا چاہ رہے ہیں، ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ روایات سے سجود علی ثوب المصلی ثابت ہے. لیکن شافعیہ ان روایات کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس ثوب سے ثوب متصل اور ملبوس مراد نہیں بلکہ ثوب منفصل ہے، ہم کہتے ہیں کہ یہ خلاف ظاہر ہے. صحابۂ کرام کے پاس اتنے کپڑے کہاں تھے پہننے کے لئے الگ بچھانے کے لئے الگ. اَوَ لِکُلِّکُم ثوبان حدیث یاد کیجئے

## شرح حدیث

۲ حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ ـــ قولہ فی الصیف ثلاثۃ اقدام الی خمسۃ اقدام وفی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام، اس حدیث سے مقصود ظہر کی نماز کے وقت کو بیان کرنا ہے. پہلے زمانہ میں مروجہ گھڑیاں اور گھنٹے تو تھے نہیں اوقات کا حساب اور ان کی معرفت و تعیین طلوع اور غروب اور دھوپ و سایہ کے لحاظ سے کرتے تھے. چنانچہ اس حدیث پاک میں ان صحابی نے بھی ظہر کی نماز کے وقت کو سایہ کی مقدار کے اعتبار سے سمجھایا ہے اور وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اوائل صیف (گرمی کی ابتداء) میں نماز ظہر اسوقت ادا فرماتے تھے جب کہ سایہ تین قدم کے بقدر ہوتا تھا اور شدت صیف میں تاخیر سے پڑھتے تھے یعنی جبکہ سایہ پانچ قدم کے بقدر ہو جاتا . یہ بات ایک بدیہی سی ہے جتنی تاخیر ہوگی اتنا ہی سایہ میں اضافہ ہوگا۔

پھر جاننا چاہئے کہ ظل کی دو قسمیں ہیں، ظل اصلی اور ظل زائد. عین نصف النہار کے وقت جو سایہ ہوتا ہے وہ ظل اصلی کہلاتا ہے اور زوال شمس کے بعد سے جو سایہ بڑھنا شروع ہوتا ہے وہ ظل زائد کہلاتا ہے. دراصل تعجیل و تاخیر کا مدار اسی ظل زائد پر ہے اس کا زائد ہونا تاخیر پر دلالت کرتا ہے اور کم ہونا تعجیل پر. لیکن اس حدیث میں جو ظل مذکور ہے وہ مطلقاً ہے اس میں زائد یا اصلی کی قید نہیں، بلکہ مجموعۂ ظل مراد ہے۔

لہذا یہ دیکھا جائیگا کہ اس حدیث میں سایہ کی جو مقدار مذکور ہے اس میں ظل اصلی کتنا ہے اور ظل زائد کتنا، تب تعجیل یا تاخیر کا صحیح علم ہو سکے گا۔ لہذا آگے سنیئے۔

## امام خطابی اور سبکی کی رائے کا اختلاف

اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام خطابیؒ کی رائے یہ ہے کہ حجاز مقدس میں گرمی کے زمانہ میں ظل اصلی تین قدم کے قریب ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ اول صیف میں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز اول وقت میں پڑھتے تھے اور پھر بعد میں شدتِ حر کے زمانہ میں دو قدم کے بقدر تاخیر فرما کر کل پانچ قدم پر پڑھتے تھے لاجل الابراد۔

اور اس کے بالمقابل تقی الدین سبکی فرماتے ہیں جیسا کہ شارح ابن رسلان نے ان سے نقل کیا ہے کہ حجاز میں گرمی کے زمانہ میں نصف النہار کے وقت ظل اصلی مطلقاً ہوتا ہی نہیں، لہذا ان کے اس قول کے پیش نظر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تین قدم کے بقدر سایہ پر نماز پڑھنا یہ تاخیر اور ابراد کے لئے تھا اور پھر بعد میں جب ظل اصلی دو قدم کے بقدر ہونے لگتا تھا تو اس وقت پانچ قدم پر ظہر پڑھتے تھے یعنی ظل زائد اس وقت بھی تین ہی قدم ہوتا تھا حاصل یہ کہ سبکی کے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز مطلقاً اول صیف و آخر صیف میں تین قدم سایہ پر پڑھی اور تین قدم سایہ تقریباً نصف مثل ہوتا ہے (کیونکہ مشہور ہے کہ آدمی کا قد اس کے سات قدم کے بقدر ہوتا ہے) لہذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ گرمی میں آپ ظہر کا تقریباً نصف وقت گذار کر نماز پڑھتے تھے (کیونکہ جمہور کے نزدیک ظہر کا وقت ایک ہی مثل پر آکر ختم ہو جاتا ہے) اور خطابی کی رائے کا تقاضا جو اوپر ہم بیان کر چکے ہیں یہ ہے کہ گرمی کے شروع زمانہ میں آپؐ ظہر اول وقت میں پڑھتے تھے بدون ابراد کے اور پھر آگے چل کر گرمی کی شدت کے زمانہ میں صرف دو قدم سایہ کے بقدر تاخیر فرماتے، ان شارحین کا یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے ———— کہ ان میں سے ایک کے نزدیک حجاز میں موسم گرما میں ظل اصلی نصف النہار کے وقت تین قدم کے قریب ہوتا ہے اور دوسرے شارح کے نزدیک ہوتا ہی نہیں وہذا غایۃ التحقیق والتوضیح لہذا المقام واللہ ولی المرام وبیدہ حسن الختام، یہ جو کچھ بیان کیا گیا حدیث کے جزء اول سے متعلق ہے یعنی ظہر کی نماز زمانہ صیف میں، اور حدیث کا جزء ثانی جو شتاء سے متعلق ہے اس میں شراح کا کوئی اختلاف نہیں، حجاز مقدس میں اول شتاء میں ظل اصلی پانچ قدم اور پھر آگے چل کر سات قدم ہو جاتا ہے، اس لئے آپ کی ظہر سردی کے زمانہ میں مطلقاً اول وقت ہوئی اور مسئلہ بھی یہی ہے کہ سردی کے زمانہ میں ظہر کو بالاتفاق اول وقت پڑھنا اولی ہے۔

---

۲- حدثنا ابوداؤد الطیالسی ــــ قولہ فاراد المؤذن ان یؤذن الظہر فقال ابرد الخ یہ سفر کا واقعہ ہے حضرت بلالؓ نے ظہر کے لئے اذان کا ارادہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابراد کا حکم فرمایا کہ ابھی ٹھہرو گرمی کی تیزی کم ہونے دو۔ یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ بلالؓ نے تو اذان کا ارادہ کیا تھا اور ابراد یعنی شدت حرارت سے بچنا نماز کے اعتبار

سے ہے نہ کہ اذان کے، پھر اذان سے کیوں روکا گیا اس پر حافظ لکھتے ہیں کہ دراصل علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ اذان وقت کے لئے ہوتی ہے یا نماز کے لئے، اور اس حدیث سے تائید ہو رہی ہے ان کی جو کہتے ہیں کہ نماز کے لئے ہے، کرمانی فرماتے ہیں کہ نہیں اذان تو وقت ہی کے لئے ہوتی ہے لیکن چونکہ اس زمانہ میں حضرات صحابہ کی عادت یہ تھی کہ اذان سننے کے بعد پھر حضور للصلوۃ میں دیر نہیں کرتے تھے اس لئے اذان میں ابراد کا آپ نے حکم دیا، مرتین او ثلاثا حضرت بلال نے کچھ دیر بعد دوبارہ اذان دینے کا ارادہ فرمایا پھر آپ نے وہی فرمایا اَبرِد پھر آگے شک راوی ہے کہ تیسری مرتبہ بھی آپ کو اَبرِد فرمانے کی نوبت آئی یا نہیں۔

حتی رأینا فئ التلول تلول جمع تل کی ہے اس کا اطلاق ٹیلے پر ہوتا ہے تو مطلب یہ ہوا کہ پھر حضرت بلال نے اتنی تاخیر کی کہ ہم لوگوں کو ٹیلوں کا سایہ نظر آنے لگا، ٹیلہ منبطح ومنبسط چیز ہوتی ہے یعنی پھیلی ہوئی اور دراز، اور ایسی چیز کا سایہ زمین پر جلدی پڑنا شروع نہیں ہوتا جیسا کہ مشاہد ہے بلکہ کافی دیر سے ہوتا ہے اور بخاری کی ایک روایت میں تو آتا ہے حتی ساوی الظل التلول کہ ٹیلوں کا سایہ خود ٹیلوں کے برابر ہو گیا اس سے تو بہت ہی زائد تاخیر معلوم ہوتی ہے جو یقیناً مثلین کو پہونچ جائے گی جیسا کہ امام اعظم کا مذہب ہے اور جمہور کے یہاں تو ایک ہی مثل پر ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے، لہٰذا یہ حدیث وقت ظہر کے بارے میں امام صاحب کی دلیل ہوئی۔

## حدیث الباب کی شافعیہ کی طرف سے توجیہات

اسی لئے حضرات شافعیہ اس کی تاویل میں متفکر ہیں خصوصاً روایت بخاری کے لفظ میں، چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ مساوات کا مطلب یہ نہیں کہ ٹیلوں کا سایہ مقدار میں ان کے برابر ہو گیا یعنی مساوات فی المقدار مراد نہیں، بلکہ مساوات فی التحقق والظہور مراد ہے یعنی جیسے ٹیلے موجود تھے اسی طور پر ان کا سایہ بھی پایا جا رہا تھا اور دوسری تاویل حافظ نے یہ کی کہ اس کو جمع بین الصلوتین پر محمول کیا جائے کیونکہ یہ سفر کا واقعہ ہے، لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قصد ظہر کو وقت عصر میں پڑھنا تھا، انتہیٰ کلام الحافظ، دیکھئے حافظ صاحب کیا فرما رہے ہیں! اسی لئے تو ہم نے کہا تھا کہ یہ امام صاحب کی دلیل ہے ورنہ اس تاویل کی کیا حاجت تھی۔

## وقت ظہر الی مثلین کے بارے میں امام اعظم کے دلائل

امام صاحب کے پاس اور بھی بعض دلائل ہیں مثلاً یہی حدیث الابراد اس لئے کہ ابراد ایک مثل کے بعد ہی حاصل ہوتا ہے خصوصاً عرب میں (کمانی تقریر شیخ الہند) اور اسی طرح وہ مشہور حدیث جو مشکوۃ کے اخیر میں باب ثواب ہذہ الامۃ کے ذیل میں مذکور ہے کہ اس امت کی مثال قلت عمل اور کثرتِ اجر کے بارے میں یہود ونصاریٰ کے مقابلہ میں ایسی ہے، جیسے کوئی شخص کام کرانے کے لئے مزدور طلب کرے بعض مزدور کام کریں صبح سے لیکر ظہر تک اور بعض ظہر سے عصر تک اور دونوں کے لئے اجرت ایک ایک دینار تجویز کرے اور بعض مزدوروں کو عصر سے

غروب تک کے لئے بلائے اور ان کے لئے اجرت دو، دو دینار تجویز کرے تو اس سے وہ دونوں گروہ مالک پر ناراض ہوئے کہ یہ کیا بات ہے کہ ہم دونوں کا عمل زائد اور اجرت کم اور تیسرے گروہ کا عمل کم اور اجرت زائد۔ اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پہلے دو گروہ مثال ہیں یہود و نصاریٰ کی اور تیسرا گروہ مثال ہے امتِ محمدیہ کی، اس حدیث سے استدلال اس طور پر ہے کہ عمل کی کمی اور اجرت کی زیادتی جبھی ہو سکتی ہے جب عصر کا وقت مثلین سے مانا جائے اور اگر ایک مثل سے مانیں تب نہیں، اس کا جواب بعض نے جمہور کیطرف سے یہ دیا ہے کہ اگر عصر کے وقت کی ابتداء ایک مثل سے مانی جائے تب بھی عصر کا وقت ظہر کے وقت سے کم ہی رہتا ہے گو معمولی سا ہی فرق ہو، جواب یہ ہے کہ یہ کچھ نہیں، یہ حدیث امثال کے قبیلہ سے ہے مثالیں بہت واضح اور نمایاں ہوا کرتی ہیں ایسا باریک فرق ان میں نہیں چلتا، ان شدۃ الحرمن فیح جہنم گرمی کی شدت حرارت جہنم کی وسعت اور اس کے انتشار کی وجہ سے ہے اس حدیث کو بعض علماء نے مجازِ تشبیہ پر محمول کیا ہے۔ یعنی یہ سمجھئے کہ موسم گرما میں جو گرمی کی شدت ہوتی ہے وہ جہنم کی حرارت کیطرح ہے لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ کلام اپنی حقیقت پر محمول ہے۔ کما قال الحافظ وغیرہ من الشراح، اس لئے کہ ایک روایت میں تصریح ہے اشتکت النار الی ربہا فاذن لہا بنفسین الحدیث اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ جہنم جب باہر کا سانس لیتی ہے تو یہ گرمی اس سے پیدا ہوتی ہے، اور گویا جب اندر کا سانس لیتی ہے تو دنیا میں حرارت کے بجائے برودت پیدا ہوتی ہے یا یہ کہا جائے کہ جہنم کا ایک طبقہ طبقۂ زمہریر بھی ہے جس میں شدید قسم کی برودت اور ٹھنڈک ہے، اس طبقہ کے سانس کیوجہ سے دنیا میں سردی ہو جاتی ہے، ہکذا قالوا

**ایک اشکال وجواب** لیکن یہاں پر ایک سوال ہے کہ اگر موسم گرما کی گرمی جہنم کے اثر سے ہے تو وہ بیک وقت تمام عالم کو محیط ہونی چاہئے یہ کیا کہ ایک ہی زمانہ میں کسی اقلیم میں گرمی ہے اور کسی میں سردی جواب یہ ہے کہ ہر چیز پہلے اپنے مرکز میں پہنچتی ہے، پھر وہاں سے دوسری جگہ پہنچتی ہے تو دنیا میں حرارت کا مرکز شمس ہے لہٰذا جہنم کی حرارت جب دنیا کیطرف آتی ہے تو اسکو سورج اپنے اندر کھینچ لیتا ہے اور سورج کو چونکہ زمانۂ واحد میں بعض امکنہ سے قرب اور بعض سے بُعد ہوتا ہے تو اس سورج کے قرب و بُعد کیوجہ سے ایسا ہوتا ہے کہ کہیں گرمی ہے اور کہیں نہیں

واذا اشتد الحر فأبردوا بالصلوٰۃ، جو لوگ مطلقاً ابراد کے قائل نہیں وہ حدیث الابراد کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ برد النہار کہتے ہیں اول النہار کو، لہٰذا ابردوا کے معنی یہ ہوئے کہ بردالوقت یعنی اول وقت میں نماز پڑھو، لیکن چونکہ حدیث میں اذا اشتد الحر موجود ہے پھر یہ تاویل کیسے صحیح ہو سکتی ہے اور ایسے ہی قصۂ بلال جو اوپر گذرا اس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ ابراد سے مراد تاخیر ہے۔

۴۔ ان بلالاً کان یؤذن الظہر اذا دحضت الشمس۔ دحض کے معنی زلق اور پھسلنے کے ہیں مراد یہاں سورج کا وسط سماء سے منتقل اور زائل ہونا ہے مطلب یہ ہے کہ وہ زوال کے فوراً بعد اذان کہتے تھے اور مسلم کی روایت میں ہے

کان یصلی الظہر اذا دحضت الشمس، امام نوویؒ فرماتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ظہر کی نماز میں تقدیم و تعجیل مستحب ہے وبہ قال الشافعی والجمہور، میں کہتا ہوں اس مسئلہ میں جمہور اور امام شافعیؒ ہی کا تو اختلاف ہے پھر جمہور کی طرف نسبت کیسے کردی اس لئے کہ جمہور سردی میں تعجیل اور گرمی میں تاخیر کے قائل ہیں امام شافعیؒ کے یہاں گرمی میں بھی تعجیل ہے الا بشرائط. لہٰذا جمہور کی جانب سے توجیہ یہ ہوگی یا تو یہ کہا جائے کہ دوام مراد نہیں بلکہ احیاناً لبیان الجواز یا یہ کہا جائے ممکن ہے کہ یہ امر بالابراد سے پہلے کا واقعہ ہو. یا زمن شتاء پر محمول کیا جائے. اور علامہ عینیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ جو شخص ظہر ابراد کے ساتھ پڑھتا ہے اس پر بھی تو یہ بات صادق آتی ہے کہ اس نے زوال شمس کے بعد نماز پڑھی. عینی کی مراد یہ ہے کہ اسکو علی الفور پر محمول نہ کیا جائے بلکہ بعد الفصل تاکہ حدیث ابراد کے خلاف نہ ہو۔

# باب فی وقت صلوٰة العصر

جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عصر میں تعجیل اولیٰ ہے اور حنفیہ کے یہاں تاخیر (قالہ ابن العربی فی شرح الترمذی)

## جمہور کا حدیث سے تعجیل عصر پر استدلال اور حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب

۱ - حدثنا قتیبۃ بن سعید، ــــ قولہ ویذھب الذاھب الی العوالی والشمس مرتفعۃ یعنی عوالیٔ مدینہ میں رہنے والے صحابہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عصر کی نماز پڑھ کر اپنے گھروں کو واپس ہوتے تھے اور وہاں پہنچنے کے بعد بھی سورج بلند ہوتا تھا اور اس سے اگلی روایت میں آرہا ہے کہ امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ عوالی مدینہ سے دو یا تین یا چار میل کی مسافت پر واقع ہے بظاہر مطلب یہ ہے کہ بعض عوالی مدینہ سے دو میل کی مسافت پر ہیں اور بعض چار میل کی جیسا کہ بخاری کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے اور حافظؒ بعض روایات کے پیش نظر لکھتے ہیں کہ ابعد العوالی چھ میل پر ہے مگر اس روایت کے ثبوت میں حافظ کو تردد ہے کیونکہ بخاری کی روایت کے خلاف ہے. اور مدوّنہ میں تو امام مالک سے یہ مروی ہے کہ ابعد العوالی تین میل کی مسافت پر ہیں. اور بعض روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زائد سے زائد مسافت آٹھ میل کی ہے (کما فی البذل) اب بخاری کی روایت کو اگر سامنے رکھا جائے تو چار میل سے زائد فاصلہ نہیں تو مطلب یہ ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عصر پڑھنے والے اپنے گھر چار میل پہنچ جاتے تھے پھر بھی سورج کی حرارت. ارتفاع اور بلندی باقی رہتی اس سے یہ سب حضرات یعنی جمہور علماء تعجیل عصر پر استدلال کر رہے ہیں اور یہ کہ عصر کا وقت ایک مثل سے شروع ہو جاتا ہے. ہماری طرف سے اس کا جواب لامع میں حضرت گنگوہی نوراللہ مرقدہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اس حدیث سے وقت کی تعیین پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ لوگ اپنی چال اور رفتار میں مختلف ہوتے ہیں. بعض

سریع السیر اور بعض بطئ السیر نیز عوالی کی مقدار بھی بُعد کے اعتبار سے مختلف ہے بعض عوالی دو میل پر ہیں اور بعض تین اور بعض چار پر تو ایسی صورت میں کیا استدلال ہو سکتا ہے، حضرت شیخ حاشیۂ لامع میں تحریر فرماتے ہیں کہ میرے والد صاحب نور اللہ مرقدہٗ فرماتے تھے کہ وہ اپنی طالب علمی کے زمانہ میں جب ان کا قیام نظام الدین میں تھا تو روزانہ دو وقت پڑھنے کے لئے وہاں سے مدرسہ حسین بخش دہلی میں آتے جاتے تھے پیدل آنا جانا ہوتا تھا تو وہ فرماتے تھے کہ میں بستی نظام الدین سے مدرسہ حسین بخش آدھ پون گھنٹے کے درمیان پہنچ جاتا تھا حالانکہ ان دونوں جگہوں کے درمیان مسافت تقریباً ساڑھے تین میل ہے معلوم ہوا کہ سریع السیر شخص عوالی جتنی مسافت تقریباً نصف گھنٹے میں طے کر لیتا ہے تو اگر عصر کی نماز دو مثل کے بعد پڑھی جائے اور پھر اسپر مزید آدھ گھنٹہ گذر جائے تو بظاہر ارتفاع شمس پایا جائے گا یہی بات حدیث میں مذکور ہے، کم از کم اتنا تو کہہ ہی سکتے ہیں کہ اس حدیث کا مفید تعجیل ہونا متیقن نہیں یہی بات امام ابو بکر جصاص رازی نے بھی احکام القرآن میں لکھی ہے چنانچہ حضرت شیخؒ اوجز ۱۵ میں لکھتے ہیں وقال الرازی فی الاحکام لایمکن الوقوف منہ علی مقدار معلوم من الوقت لانہ علی المسافۃ والسرعۃ فی المشی۔

## حدیث کی شرح اور طریق استدلال

قولہ کان یصلی العصر والشمس فی حجرتہا قبل ان تظہر، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز پڑھتے تھے ایسے وقت میں کہ دھوپ ان کے حجرے کے صحن میں موجود ہوتی تھی قبل اس کے کہ دھوپ دیواروں پر چڑھے تظھر ظہور سے ہے جس کے معنی یہاں صعود اور علو کے ہیں، کما فی قولہ تعالیٰ، وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ یہ حدیث متفق علیہ ہے ______ اور بظاہر تعجیل عصر پر دلالت کر رہی ہے اور یہ کہ عصر کا وقت ایک مثل سے شروع ہو جاتا ہے جبھی تو دھوپ حجرے کے اندر ہوتی تھی ورنہ تاخیر سے پڑھنے کی ______ صورت میں حجرے میں دھوپ کیسے ہو سکتی ہے، امام طحاویؒ اس پر فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے تعجیل پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ حجرے کی دیواریں قصیر چھوٹی اور نیچی تھیں اور جس مکان کی دیواریں چھوٹی چھوٹی اور پست ہوں اس میں تو سورج کی دھوپ شام تک رہتی ہی ہے. ہاں دیواروں کے بلند ہونے کی صورت میں دھوب کا مکان کے صحن میں ہونا یقیناً تعجیل کو مقتضی ہے اور یہاں ایسا نہ تھا. الحاصل یہ کہ اس حدیث سے تعجیل پر استدلال طول جدران پر موقوف ہے اور ایسا ہے نہیں، اور یہی بات صاحب بدائع نے بھی فرمائی ہے کما فی الاوجز اس پر جمہور نے کہا کہ صرف دیواروں کا پست ہونا تاخیر کے لئے کافی نہیں ہے جب تک اس کے ساتھ دوسری چیز نہ پائی جائے یعنی اتساع صحن (صحن کا کشادہ ہونا) اور وہ یہاں مفقود ہے. جیسے دیواریں اونچی نہیں تھیں ایسے ہی صحن حجرہ وسیع بھی نہ تھا، فحینئذٍ لادلالۃ فیہ علی التاخیر، جاننا چاہئے کہ حضرت شیخ اوجز میں لکھتے ہیں کہ یہ سب قیل وقال تو اس صورت میں ہے جبکہ حدیث میں دھوپ سے مراد وہ دھوپ لیجائے جو چھتوں کے اوپر سے آرہی ہو اور اگر اس سے مراد وہ دھوپ لیجائے جو حجرۂ شریفہ کے دروازے کی

جانب سے آرہی ہو اس لئے کہ باب حجرہؓ غربی تھا تو پھر اس ساری بحث کی حاجت ہی نہ ہوگی اور اس صورت میں حدیث کی دلالت بجائے تعجیل کے تاخیر پر اظہر ہوگی۔

۳- عن علی بن شیبان ..... فکان یؤخر العصر مادامت الشمس بیضاء نقیۃ، علی بن شیبان کی یہ حدیث تاخیر عصر کے بارے میں صریح ہے حنفیہ کے پاس اور بھی دلائل ہیں جو کتب فقہیہ اور شروح حدیث میں مذکور ہیں، حضرتؒ نے بھی بذل میں اس جگہ لکھے ہیں حضرت شیخؒ نے اپنی تصنیفات میں لکھا ہے اور درس میں بھی فرمایا کرتے تھے کہ حنفیہ کی اول نظر قرآن پر جاتی ہے وہ اختلاف روایات کے وقت اس روایت کو لیتے ہیں جو اوفق بالقرآن ہو اور تاخیر عصر کی روایات اوفق بالقرآن ہیں فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها، حضرت فرماتے تھے کہ اس آیت کا مقتضی تاخیر فی الفجر والعصر ہے جیساکہ حنفیہ کا مسلک ہے۔ امام محمد مؤطا میں فرماتے ہیں کہ بعض ائمہ سے منقول ہے انما سمی العصر عصرًا لانہا تعصر وتؤخر صاحب منہل نے حدیث الباب کا جواب جمہور کی طرف سے التعلیق الممجد (حاشیۂ مؤطا محمد) سے یہ نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کے راوی یزید بن عبدالرحمن ہیں جو مجہول ہیں

# باب فی الصلوٰۃ الوسطیٰ

۱- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ، بذل المجہود کے نسخے میں اس جگہ باب نہیں ہے بلکہ اس میں یہ حدیث باب سابق کے تحت میں ہے، عن عَبیدۃ عن علی، یہ عبیدہ بفتح العین ہے اس سے مراد عبیدہ سلمانی ہیں، سلمان ایک قبیلہ کا نام ہے یہ حضرت علی اور ابن مسعودؓ کے مشہور اصحاب میں سے ہیں قال یوم الخندق حبسونا عن صلوٰۃ الوسطیٰ صلوٰۃ العصر، غزوۂ خندق ذیقعدہ ۵ھ میں پیش آیا اور امام بخاری کی رائے ہے کہ شوال ۴ھ میں چونکہ اس غزوہ میں مدینہ کے ارد گرد خندق کھودی گئی تھی اس لئے اس کو غزوۃ الخندق کہتے ہیں اور غزوۃ الاحزاب بھی اسی کو کہتے ہیں، کیونکہ مشرکین کے بہت سے قبائل جس میں یہود مدینہ بھی شامل ہو گئے تھے مدینہ پر چڑھ آئے تھے، مشرکین کی تعداد دس ہزار اور مسلمانوں کی تین ہزار لکھی ہے اس کے باوجود بحمداللہ مسلمانوں کو کوئی نقصان نہیں پہنچا، انتہائی تیز ہوا چلی جس نے کھانے کی ہانڈیوں اور چولہوں میں جو آگ جل رہی تھی سب کو اٹھا کر پھینک دیا اس کے علاوہ اور بھی چیزیں پائی گئیں جس سے مشرکین پریشان ہو کر بھاگ گئے۔ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے

---

لہ واضح رہے کہ اہل مدینہ کا قبلہ بجانب جنوب ہے اور حجرۂ عائشہ شرقی جانب اور مسجد نبوی غرب میں ہے اسی طرف حجرہ کا دروازہ ہے اس لئے جب حجرہ کا دروازہ کھلا ہوگا تو مسجد کی جانب سے حجرہ میں دھوپ داخل ہوگی۔ ۱۲ منہ

ہیں کہ مشرکین نے ہم کو صلوۃ وسطی یعنی صلوۃ عصر پڑھنے سے روک دیا (حتی کہ وہ قضا ہوگئی)

ملأ الله بيوتهم وقبورهم نارا۔ اللہ تعالیٰ ان کے گھروں اور قبروں کو آگ سے بھرے، اول احیاء کے اعتبار سے ہے اور ثانی اموات کے اعتبار سے اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ صلوۃ وسطی کا مصداق صلوۃ عصر ہے مسئلہ مختلف فیہ ہے اس میں تقریباً بیس قول ہیں بذل میں علامہ عینیؒ کے حوالہ سے مذکور ہیں لیکن زیادہ معروف ان میں تین ہیں جن کو امام ترمذیؒ نے ذکر کیا ہے ۱ اس کا مصداق صلوۃ العصر ہے یہی حنفیہ حنابلہ کا مشہور قول ہے اسی کو امام نووی اور حافظ ابن حجرؒ نے راجح قرار دیا ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں وہو قول اکثر العلماء۔ ترمذی میں حضرت سمرۃ بن جندب اور عبداللہ بن مسعود دونوں سے مرفوعاً یہی مروی ہے ۲ اس کا مصداق صلوۃ الفجر ہے اسی کے قائل ہیں ابن عباس اور ابن عمر اور یہی منقول ہے امام شافعی اور مالک سے ۳ اس کا مصداق صلوۃ ظہر ہے یہ زید بن ثابت اور عائشہؓ سے منقول ہے، وروایۃً عن الامام الاعظم، علماء کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ وُسطی، وسْط بسکون السین بمعنی درمیان سے ماخوذ ہے یا وَسط بفتح السین بمعنی فضیلت سے۔

## غزوۂ خندق میں فائتہ نمازوں کی تعداد

ابوداؤد کی اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ غزوۂ خندق میں آپ کی صرف ایک نماز یعنی عصر فوت ہوئی صحیحین کی روایت سے بھی یہی ثابت ہے لیکن ترمذی اور نسائی وغیرہ سنن کی روایات دو طرح کی ہیں بعض میں صرف عصر کے فوت ہونے کا ذکر ہے اور بعض میں چار نمازوں کے ظہر، عصر، مغرب، عشاء۔ یہ سب نمازیں عشاء کے وقت میں پڑھی گئیں عشاء کی نماز بھی چونکہ معمول سے مؤخر ہوگئی تھی اس لئے راوی نے اس کو بھی قضا کہدیا۔ یہ بظاہر تعارض ہے ایک اور چار کا۔ اس کی تطبیق دو طرح کی گئی ہے۔ بعض ترجیح کیطرف مائل ہوئے ہیں جیسے ابن العربی۔ انھوں نے صحیحین کی روایت کو ترجیح دیتے ہوئے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صرف عصر کی نماز فوت ہوئی تھی اور سنن کی روایات کو انھوں نے ضعیف اور منقطع لکھا ہے اور بعض نے جمع بین الروایتین کو اختیار کیا اور یہی رائے حضرت گنگوہیؒ کی کوکب میں ہے کہ دونوں روایتیں صحیح ہیں کہ کسی دن ایسا ہوا کہ صرف ایک نماز فوت ہوئی اور کسی دن چار نمازیں اس لئے کہ غزوۂ خندق میں مقابلہ کئی روز تک چلتا رہا بعض نے چوبیس دن لکھے ہیں۔

ایک سوال یہاں یہ ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر صلوۃ الخوف کیوں نہ پڑھی تاکہ نمازوں کے قضا ہونے کی نوبت نہ آتی اس کے دو جواب دئیے گئے ہیں اول یہ کہ اس وقت تک صلوۃ الخوف مشروع ہی نہوئی تھی اس لئے کہ صلوۃ الخوف کی مشروعیت یوم عُسفان میں ہوئی ہے (کما ہو مصرح فی روایۃ ابی داؤد) اور غزوۂ عُسفان بعد الخندق ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو صلوۃ الخوف پڑھنے کی بھی قدرت نہوئی استیلاء عدو کیوجہ سے کہ کفار جمیع جوانب سے احاطہ کئے ہوئے تھے۔

۲ حدثنا القعنبی ــــ قولہ فاملت علیّ حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطی وصلوٰۃ العصر. اَملت تشدید لام سے بھی ہوسکتا ہے املال سے اور سکون لام کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے املاء سے مضمون حدیث یہ ہے کہ ابو یونس جو حضرت عائشہؓ کے غلام تھے کہتے ہیں کہ مجھ کو حضرت عائشہؓ نے حکم دیا کہ میں ان کے لئے ایک مصحف شریف نقل کروں اور یہ فرمایا کہ جب لکھتے لکھتے اس آیت پر پہنچو حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطی، تو مجھے خبر کرنا چنانچہ انھوں نے خبر کی تو عائشہؓ نے فرمایا کہ اس طرح لکھو جس طرح اوپر روایت میں گذرا جس میں صلوٰۃ وسطیٰ کے بعد وصلوٰۃ العصر کا اضافہ ہے. اور انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ آیت اسی طرح سنی ہے، حضرت عائشہؓ کی اس قرارت میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ عطف مغایرت کے لئے ہو دوسرا احتمال یہ کہ تفسیر کے لئے ہو. حضرت عائشہؓ کا مسلک پہلے گذر چکا کہ ان کے نزدیک صلوٰۃ وسطیٰ کا مصداق ظہر ہے اس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس عطف کو مغایرت کے لئے مانا جائے، یہاں پر دوسری بات یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے جو اضافہ کرایا ہے اگر یہ انھوں نے بطور قراءۃ کرایا ہے تو یہ بالاتفاق قراءۃ شاذہ ہوگی ممکن ہے شروع میں یہ قراءۃ رہی ہو جسکے نسخ کا علم عائشہ کو نہ ہوسکا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ انھوں نے یہ اضافہ بطور تفسیر کرایا ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی یہ لفظ بطور تفسیر ہی فرمایا ہو. بعض صحابہ الفاظ تفسیریہ کے مصحف میں لکھنے کے جواز کے قائل تھے ہوسکتا ہے یہ بھی اسی میں سے ہو

۳- حدثنا محمد بن المثنی ــــ قولہ عن زید بن ثابت الخ حضرت زید بن ثابت فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر عین دوپہر اور شدت حر کے وقت پڑھتے تھے، اسی لئے صحابۂ کرام پر کوئی نماز اس سے زیادہ شاق نہیں تھی، اس نماز میں ان کو بہت مشقت اٹھانی پڑتی تھی اس پر یہ آیت، حافظوا علی الصلوات نازل ہوئی، زید بن ثابت کی اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ کا مصداق ظہر ہے۔

وقال ان قبلہا صلوتین وبعدھا صلوتین، حدیث کا یہ ٹکڑا موقوف بھی ہوسکتا ہے اور مرفوع بھی، یعنی قال کی ضمیر ہوسکتا ہے کہ حضورؐ کیطرف راجع ہو، ہوسکتا ہے صحابی کی طرف راجع ہو، ظہر کے صلوٰۃ وسطیٰ ہونے کی وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ یہ بیچ کی نماز ہے دو اس سے پہلے ہیں دو اس کے بعد میں لیکن اس پر اشکال ہے کہ یہ بات تو ہر نماز پر صادق آسکتی ہے جس نماز کو بھی آپ لیں گے دو اس سے پہلے ہوں گی دو اس کے بعد میں کیونکہ کل پانچ نمازیں ہیں جواب یہ ہے کہ مراد انکی یہ ہے کہ بعض نمازیں لیلی ہیں اور بعض نہاری ظہر کی نماز پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس سے پہلے ایک نماز لیلی ہے اور ایک نہاری اور ایسے ہی اس کے بعد میں ایک لیلیہ ہے اور ایک نہاریہ یہ بات کسی اور نماز پر صادق نہیں آتی۔

# باب من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادركها

بذل المجہود کے نسخے میں یہاں پر یہ باب بھی نہیں ہے بلکہ اس میں یہ تمام احادیث باب سابق یعنی باب فی وقت صلاۃ العصر کے تحت لائی گئی ہیں۔

## حدیث کی تشریح اور مسلک احناف کی تحقیق

حدثنا الحسن بن الربیع ۔ قولہ من ادرك من العصر ركعة قبل ان تغرب الشمس الخ یہ حدیث متفق علیہ ہے بلکہ جملہ صحاح ستہ میں ہے اس حدیث کا بظاہر مقتضی یہ ہے کہ اگر عصر کی نماز کے درمیان غروب شمس اور ایسے ہی صبح کی نماز میں طلوع شمس ہو جائے تو دونوں نمازیں صحیح ہو جانی چاہئیں، چنانچہ جمہور اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہی ہے، حنفیہ نماز عصر میں تو اسی کے قائل ہیں کہ وہ صحیح ہو جائے گی لیکن نماز فجر کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ صحیح نہ ہو گی اس لئے جمہور حنفیہ کو عمل ببعض الحدیث کا الزام دیتے ہیں کہ آپ بعض حدیث پر عمل کر رہے ہیں اور بعض کو ترک کر رہے ہیں حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ الزام ہم پر اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب حدیث کا مفہوم ہمارے نزدیک بھی وہی ہو جو آپ نے سمجھا، ہمارے نزدیک حدیث وہ مفہوم ہی نہیں واذ لیس فلیس، جمہور کے نزدیک تو ادراک سے مراد ادراک من حیث الفعل ہے یعنی نماز پڑھنا مراد ہے[1]، اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ادراک سے مراد ادراک من حیث الوقت والوجوب ہے یعنی جس نے ایک رکعت کے بقدر عصر یا فجر کا وقت پالیا اس نے وجوب صلوٰۃ کو پالیا اس کے ذمہ میں یہ دونوں نمازیں واجب ہو گئیں، جیسے صبی ایسے وقت میں بالغ ہو یا کافر ایسے وقت میں اسلام لائے یا حائض ایسے وقت میں حیض سے فارغ ہو کر طاہر ہو کہ ایک رکعت کے بقدر وقت باقی ہو تو ان سب لوگوں پر نماز کا وجوب ہو جائیگا اپنے اپنے وقت میں اس نماز کو ادا کریں، حنفیہ کی طرف سے یہ توجیہ مشہور ہے جس کو امام طحاویؒ نے اختیار کیا ہے اگر کوئی احناف سے یہ سوال کرے کہ آخر آپ یہ معنی کیوں مراد لیتے ہیں حدیث کو اسکے متبادر معنی پر کیوں محمول نہیں کرتے، اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے متبادر اور ظاہری معنی

---

[1] امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث صاحب عذر پر محمول ہے عذر نوم یا نسیان پس اگر کوئی شخص نوم سے ایسے وقت بیدار ہوا کہ صبح کی نماز میں صرف ایک رکعت کے بقدر وقت باقی رہ گیا تھا ایسے ہی عصر میں اور اس نے اسی حالت میں نماز پڑھ لی تو اس کی نماز درست ہو گئی اھ لیکن اس میں یہ خلجان ہے کہ ایسے شخص کا حکم تو دوسری حدیث میں مذکور ہے من نام عن صلاۃ او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرھا، الحدیث پس شخص مذکور کا حکم تو یہ ہے کہ اس کو ہر حال میں نماز پڑھنی ہے ادراک رکعت کی قید اسمیں کیوں ہے لہذا اس حدیث کا مطلب وہی صحیح معلوم ہوتا ہے جو امام طحاوی نے بیان کیا کہ یہ حدیث اس شخص پر محمول ہے جو ایسے وقت میں اسلام لایا، یا حائض پاک ہوئی یا صبی بالغ ہوا لہذا ان تینوں پر ادراک رکعۃ یا ادراک تحریمہ سے نماز ذمہ میں واجب ہو جائیگی۔ [2] اور جس روایت میں فقد ادرک الصلاۃ کے بجائے فلیتم صلوٰتہ وارد ہے جیسا کہ بخاری شریف کی ایک روایت میں ہے یعنی ایسے شخص کو چاہئے کہ وہ اپنی نماز کو پورا کرے یہ روایت حنفیہ کی توجیہ کے خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اسمیں احتمال ہے کہ اس سے مراد فلیؤدھا علی وجہ التمام ہو یعنی بعد میں اس نماز کو کامل ادا کرے اور اگر یہی مراد ہے کہ اسی وقت پورا کرے تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ یہ حدیث احادیث منع عن الصلاۃ عند الطلوع کے خلاف ہے محرم و مبیح میں جب تعارض ہوتا ہے تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے۔

پر کسی کے نزدیک بھی محمول نہیں اسلئے کہ ظاہر حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ جس شخص نے فجر یا عصر کی ایک رکعت پڑھی اور درمیان میں سورج طلوع یا غروب ہوگیا تو بس اس نے نماز کو پالیا گویا آگے باقی رکعات پڑھنے کی ضرورت ہی نہیں لہٰذا حدیث بالاجماع مؤول ہوئی اس لئے ہم نے حدیث کے وہ معنی لئے جو اوپر مذکور ہوئے تا کہ یہ حدیث حدیث النہی عن الصلوٰۃ عند الطلوع کے خلاف نہو اور اگر ہم وہی معنی مراد لیں جو آپ نے لئے تو اس صورت میں واقعی عمل ببعض الحدیث ہوگا، سو اس کا جواب ہماری طرف سے اہل اصول نے یہ دیا ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ آیاتِ قرآنیہ کے تعارض کے وقت حدیث کیطرف اور احادیث کے تعارض کے وقت قیاس کیطرف رجوع کیا جاتا ہے اب یہاں چونکہ یہ حدیث، حدیث النہی عن الصلوٰۃ کے خلاف ہے تو اس لئے ہم قیاس کیطرف رجوع کریں گے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عصر کی نماز تو صحیح ہو جائے اور فجر صحیح نہو فعلنا بالقیاس، اور وہ قیاس یہ ہے کہ نماز کا سببِ وجوب وقت ہے لیکن پورا وقت نہیں بلکہ جزء متصل بالتحریمہ، اور نیز قاعدہ کی بات ہے کہ جیسا سبب ہوتا ہے ایسا ہی مسبب، اگر سبب کامل ہے تو مسبَّب کو بھی علی وجہ الکمال ادا کرنا ضروری ہوگا اور اگر سبب ناقص ہے تو مسبب بھی ناقص ہی واجب ہوگا، اب ہم دیکھتے ہیں کہ عصر کی نماز کا کچھ وقت تو کامل ہے اور کچھ ناقص، آخر وقت یعنی وقت اصفرار ناقص ہے تو جو شخص عصر کو اس کے آخری وقت میں شروع کر رہا ہے ظاہر ہے کہ یہاں سبب وجوب ناقص پایا گیا لہٰذا اس شخص پر مامور بہ ناقص ہی واجب ہوا ایسی صورت میں ادائے ناقص سے ہی بری الذمہ ہو جائے گا اس کے بالمقابل فجر کا پورا وقت کامل ہے وہاں جس شخص نے فجر کی نماز آخر وقت میں شروع کی تو جو وقت متصل بالتحریمہ ہے وہ کامل ہے لہٰذا مامور بہ بھی اسکے ذمہ کامل واجب ہوا اور گویا اس نے اپنے اوپر ادائے کامل ہی کا التزام کیا حالانکہ درمیان میں طلوع شمس کی وجہ سے مامور بہ میں نقصان واقع ہوگیا، لہٰذا یہ شخص اس ادائے ناقص کے ذریعہ عہدہ برآ نہو گا۔

## حنفیہ کی توجیہ پر خود ان کے قاعدہ کی مخالفت کا اشکال

یہاں پر یہ خلجان ہوتا ہے کہ اصول حنفیہ میں یہ بات ہے کہ نہی فساد منہی عنہ کو مستلزم نہیں، النہی عن الافعال الشرعیۃ یقتضی تقریرہا، لہٰذا صلوٰۃ عند الطلوع جس پر نہی وارد ہوئی ہے وہ آپ کے نزدیک فاسد ہی نہونی چاہئے، لیکن مذکورہ بالا تقریر و تعبیر پر یہ شبہ عائد ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ ہم اس نماز کو فاسد نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ ناقص یا فاسد من حیث الفرض لا مطلقاً، چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کی فرض نماز ادا نہو گی نفل نماز ہو سکتی ہے اور یہی رائے امام ابو یوسف کی ہے البتہ امام محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جاتی ہے، کما فی معارف السنن عن البدائع و مبسوط السرخسی اسی طرح ایام منہیہ میں صوم کو ہمارے یہاں اسی اصول کے پیش نظر صحیح ہو جاتا ہے لیکن نذر مطلق کا روزہ اگر ایام منہیہ میں رکھے گا تو اس سے بھی عہدہ برآ نہو گا، ہاں اگر ایام منہیہ ہی سے نذر متعلق ہو تو اس صورت میں نذر پوری ہو جائیگی غرضیکہ ادائے مامور بہ حسبِ التزام مکلف ہونا چاہئے۔

مذکورہ بالا جواب پر جمہور نے یہ کہا کہ آپ کا یہ کہنا کہ حدیث الباب. اور حدیث النہی عن الصلوۃ میں تعارض ہے ایسا نہیں، حدیث النہی عن الصلوۃ نوافل پر محمول ہے اور یہ حدیث ادراک فرض نماز پر فلا تعارض بین الحدیثین اس کا جواب حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں علامہ عینیؒ سے یہ نقل فرمایا ہے کہ لیلۃ التعریس کا واقعہ جس میں آپ کی فرض نماز قضا ہوئی تھی اس موقعہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض نماز بھی وقت مکروہ میں نہیں پڑھی بلکہ اس وادی سے گذر جانے کے بعد ارتفاع شمس کے بعد پڑھی، روایت میں آتا ہے حتی اذا تعالت الشمس الخ اور ایک روایت میں ہے حتی استقلت الشمس معلوم ہوا کہ فرض نماز بھی اوقات منہیہ میں پڑھنی ممنوع ہے، جمہور کہتے ہیں اس وادی سے منتقل ہو کر آگے پہنچ کر نماز پڑھنے کی وجہ یہ نہیں جو آپ کہہ رہے ہیں بلکہ اس کی علت وہ ہے جس کی تصریح حدیث مرفوع میں ہے ان ھذا وادٍ حضر فیہ الشیطان، جواب یہ ہے کہ دونوں علتوں میں تضاد کیا ہے ایک فعل کی متعدد مصالح ہو سکتی ہیں ایک کا ذکر آپؐ کے کلام میں ہے اور دوسری کا صحابی کے کلام میں۔

یہ تمام تقریر حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود میں علامہ عینیؒ کے کلام سے نقل فرمائی ہے اور اس پر حضرت نے کوئی خلجان ظاہر نہیں فرمایا البتہ حضرت اقدس گنگوہی قدس سرہ نے الکوکب الدری میں احناف کی توجیہات کو قبول نہیں فرمایا لیکن اس کے حاشیہ میں حضرت شیخؒ نے فقہاء احناف کی بات کیطرف ہی اپنا میلان ظاہر فرمایا ہے، دراصل ہمارے فقہاء تقبل اللہ مساعیہم نے نظر عقل اور قیاس کی مدد سے ان احادیث مختلفہ کے درمیان توجیہ وتطبیق فرما کر عمل بالحدیث کی محتاط شکل نکالی ہے نہ یہ کہ قیاس کے مقابلہ میں کسی حدیث کو ترک کیا ہے ہمارے مسلک میں احتیاط کا ہونا مذہب جمہور کی بنسبت ظاہر ہے یہاں پر ایک بات رہ گئی کہ حدیث میں ہے من ادرك ركعة" تو اگر کسی کو ایک رکعت سے کم ملے اس کا حکم کیا ہے، سو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد بعض صلوۃ ہے پوری رکعت کی قید نہیں، چنانچہ اگر تکبیر تحریمہ کے بقدر بھی وقت پائے تب بھی معتبر ہے ذمہ میں وجوب ہو جائے گا، امام شافعیؒ کے اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ مادون الرکعت معتبر نہیں اور اسی کے قائل ہیں امام مالک، اور امام شافعی کا اصح قول یہ ہے کہ معتبر ہے جیساکہ حنفیہ کے یہاں، گویا یہ قید مالکیہ کے یہاں احترازی ہوئی اور حنفیہ شافعیہ کے یہاں بطور مثال کے۔

**شرح حدیث** ٢- حدثنا القعنبی — قولہ دخلنا علی انس بن مالك، علاء بن عبدالرحمن کہتے ہیں کہ ہم حضرت انسؓ کی خدمت میں ان کے مکان پر گئے یہ بصرہ کا واقعہ ہے جہاں پر حضرت انسؓ کا قیام تھا یہ حدیث مسلم میں بھی ہے اور اس میں یہ بھی ہے وداره بجنب المسجد، کہ ان کا مکان مسجد کے قریب ہی تھا بعد الظهر فقام يصلى العصر الخ یعنی ہم ظہر کی نماز پڑھ کر ان کی خدمت میں پہنچے تھے تو ہمارے پہنچنے کے کچھ ہی دیر بعد وہ عصر کی نماز پڑھنے کے لئے کھڑے ہو گئے، مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ ہم ظہر کی نماز مسجد میں حضرت عمر بن عبدالعزیز کے ساتھ پڑھ کر حضرت انسؓ کی خدمت میں گئے انھوں نے ہم سے پوچھا کہ کیا عصر پڑھ چکے ہو ہم نے عرض کیا کہ ہم تو

ابھی ظہر پڑھ کر آرہے ہیں یعنی عصر ابھی نہیں پڑھی تو انھوں نے فرمایا کہ چلو عصر پڑھیں چنانچہ ہم نے ان کے ساتھ عصر کی نماز ادا کی۔

فلما فرغ من صلوته ذکرنا تعجیل الصلوۃ اوذکرھا۔ یعنی نماز سے فارغ ہونے کے بعد ہم نے ان سے سوال کیا یا بغیر سوال کے خود انھوں نے ہم سے بیان کیا، (راوی کو اس میں شک ہے) عصر کی نماز اتنی جلدی پڑھنے کے بارے میں، سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ جو عصر کی نماز دیر سے پڑھی جاتی ہے منافقوں کی نماز ہے منافق لوگ اس کو وقت سے ٹلا کر پڑھتے ہیں یہ لوگ بیٹھے رہتے ہیں جان بوجھ کر نماز میں دیر کرتے ہیں (کیونکہ بوجہ نفاق اعتقاد ثواب تو ہے ہی نہیں) یہاں تک کہ جب دھوپ میں صُفرت آجاتی ہے اور وقتِ مکروہ شروع ہوجاتا ہے تب پڑھتے ہیں۔

**حدیث میں دو بحثیں** اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا ظہر کو تاخیر سے پڑھنا دوسرے حضرت انسؓ کا بجائے مسجد کے اپنے گھر میں عصر اول وقت ادا کرنا،

شراح نے لکھا ہے کہ شروع میں عمر بن عبدالعزیزؒ بھی تاخیر سے نماز پڑھتے تھے جیسا کہ اس زمانہ کے امراء بنوامیہ کی عادت تھی لیکن پھر بعد میں عمر بن عبدالعزیزؒ طریقۂ سنت معلوم ہونے کے بعد تقدیم کرنے لگے تھے، نیز لکھا ہے کہ یہ واقعہ ان کے دور خلافت کا نہیں بلکہ اس وقت کا ہے جبکہ وہ ولید کی جانب سے مدینہ منورہ کے نائب امیر اور گورنر تھے اور یہ اس لئے کہ حضرت انسؓ نے ان کی خلافت کا زمانہ پایا ہی نہیں بلکہ حضرت انسؓ ان کے خلیفہ بننے سے آٹھ دس سال پہلے وفات پاچکے تھے اور زمانۂ خلافت میں تو ان کا حال انابت الی اللہ اور عبادت میں اہتمام وانہماک مشہور ومعروف ہے اور دوسری بات یعنی حضرت انسؓ کا گھر میں نماز پڑھنا اس کی وجہ بظاہر یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ سے — ارشاد فرمایا تھا کہ اگر تمہارے زمانے کے امراء نماز میں تاخیر کرنے لگیں اور وقتِ مستحب گذار کر پڑھیں تو تم ایسا کرنا کہ اپنی نماز وقتِ مستحب میں الگ پڑھ لیا کرو اور بعد میں اگر مسجد کی نماز پڑھنے کی نوبت آئے تو وہ بھی پڑھ لیا کرو، دوسری نماز نفل ہوجائے گی جیسا کہ اس قسم کی روایات آگے مستقل باب اذا اخر الامام الصلوۃ عن الوقت کے ذیل میں آرہی ہیں۔

اس حدیث کی مناسبت ترجمۃ الباب سے بذل المجہود والے نسخے سے (باب وقت صلوۃ العصر) بالکل ظاہر ہے اور دوسرے نسخہ کے اعتبار سے کوئی مناسبت نہیں لہذا بذل ہی والا نسخہ بہتر ہے۔

**شرح حدیث** فکانت بین قرنی شیطان۔ یہاں تک کہ جب سورج شیطان کے دو سینگ یعنی اس کے سر کی دو جانبوں کے درمیان ہوجاتا ہے۔ یہ جملہ یا تو اپنی حقیقت پر محمول ہے کہ شیطان غروب شمس کے قریب سورج کے سامنے جاکر کھڑا ہوجاتا ہے اس لئے کہ اس وقت عَبَدۃُ الشمس شمس کی عبادت کرتے ہیں تو ایسا کرنے سے

شیطان اپنے چیلوں کو یہ دکھاتا ہے کہ دیکھو میری عبادت ہورہی ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے معنی مجازی مراد ہیں شیطان کے سورج کے قریب پہنچنے سے مراد اس کا عروج اور ترقی ہے اور شیطان کا عروج اور ترقی اس وقت میں اس لئے ہے کہ بہت سے لوگ اس وقت میں شیطان کی منشاء کے مطابق غیر اللہ یعنی شمس کی پرستش کرتے ہیں

قام فنقر اربعًا، یعنی منافق آدمی غروب شمس کے قریب نماز کی نیت باندھ کر کھڑا ہوتا ہے اور جلدی جلدی چار ٹھونگیں سی زمین پر مارتا ہے اس سے مراد اس کے چار سجدے ہیں گو عصر کی نماز میں آٹھ سجدے ہوتے ہیں ہر رکعت میں دو سجدے، لیکن چونکہ اس کے سجدے بہت ناقص اور سرعت کے ساتھ ہوتے ہیں اس لئے دو سجدے مل کر بھی ایک سجدے کے برابر نہیں ہوتے اسی وجہ سے چار کہا۔

۳ - حدثنا عبداللہ بن مسلمۃ ـــ قولہ. الذی تفوتہ صلوۃ العصر فکانما وتر اھلہ ومالہ، اھلہ ومالہ کو رفع اور نصب دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے، رفع نائب فاعل ہونے کی بناء پر اور نصب مفعول ثانی ہونے کی بناء پر اور اس صورت میں نائب فاعل وُتِرَ کی ضمیر مستتر ہوگی جو راجع ہے الذی کیطرف. یعنی عصر کی نماز کے فوت ہونے کو ایسا ہی نقصان اور خسارہ سمجھنا چاہئے جیسے مال و اولاد کے چھن جانے کو سمجھا جاتا ہے۔

قال ابوداؤد وقال عبید اللہ بن عمر اُتِرَ. عبید اللہ نافع کے شاگرد ہیں اوپر سند میں ان کے شاگرد مالک آئے تھے تو مطلب یہ ہوا کہ نافع سے مالک نے روایت کا لفظ وُتِرَ اور عبید اللہ نے بجائے وُتِرَ کے اُتِرَ نقل کیا ہے، واختلف علی ایوب فیہ. ایوب بھی نافع کے شاگرد ہیں اور اختلاف علی ایوب کا مطلب یہ ہے کہ ایوب کے اصحاب و تلامذہ ایوب سے روایت کرنے میں مختلف ہیں بعض نے ان سے وُتِرَ اور بعض نے اُتِرَ نقل کیا ہے اصل میں تو یہ لفظ وُتِرَ ہی ہے لیکن واؤ کو کبھی ہمزہ سے بدل دیتے ہیں جیسے وُجوہ میں اُجوہ اور وُقِّتَتْ میں اُقِّتَتْ وذلك ان ترى ما على الارض الخ حدیث میں صلوۃ عصر کے فوت ہونے کا مطلب بیان کر رہے ہیں اوزاعیؒ کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد وقت مستحب کا فوت ہونا ہے کہ اس کو گذار کر وقت مکروہ میں پڑھی جائے. اس کی تفسیر میں دو قول اور ہیں، مطلق وقت کا فوت ہونا اور نماز کو قضاء کر دینا یا جماعت کا فوت ہو جانا۔

# باب فی وقت المغرب

**شرح حدیث** ا- حدثنا داؤد بن شبیب - قولہ کنا نصلی المغرب.. نری موضع نبلہ. یعنی ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مغرب کی نماز ایسے وقت میں پڑھتے تھے کہ نماز پڑھ کر جب گھر کیطرف لوٹتے تو راستہ میں مشق کے طور پر نشانہ باندھنے کے لئے تیر چلاتے ہوئے آتے تھے تو اس وقت تک اتنی روشنی باقی ہوتی تھی

کہ تیر جہاں جاکر گرا ہے اس کو دیکھ کر اٹھالیں، مغرب میں بالاتفاق تعجیل اولیٰ ہے

۲- قولہ اذا غاب حاجبها آپ صلی اللہ علیہ وسلم مغرب کی نماز اس وقت پڑھتے تھے جب سورج کا بالائی سرا اور کنارہ (جو دیکھنے والوں کیطرف ہوتا ہے) نظروں سے غائب ہو جاتا، حاصل یہ کہ جب سورج کا پورا قرص (ٹکیہ) غائب ہو جاتا تب آپ نماز پڑھتے یعنی کامل غروب کے بعد یہ نہیں کہ غروب آفتاب کے آغاز ہی پر پڑھ لیتے ہوں۔

۳- حدثنا عبید اللہ بن عمر مضمون حدیث یہ ہے کہ مرثد بن عبداللہ مصری فرماتے ہیں کہ جب ابوایوب انصاری مصر میں غازیانہ اور فاتحانہ داخل ہوئے، یہ اس وقت کی بات ہے جبکہ مصر کے امیر اور گورنر امیر معاویہ کی جانب سے عقبہ بن عامرؓ تھے، ایک روز ایسا ہوا کہ امیر نے مغرب کی نماز دیر سے پڑھائی تو ابوایوب انصاریؓ نے کھڑے ہو کر تاخیر کا اشکال کیا انھوں نے کسی مشغولی کا عذر پیش کیا تو اس پر ابوایوبؓ نے یہ حدیث سنائی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ میری امت خیر پر قائم رہے گی جبتک مغرب کی نماز میں تاخیر نہ کرے گی الیٰ ان تشتبك النجوم یہاں تک کہ چمکتے ہوئے ستاروں کا ہجوم ہو جائے۔

## مغرب کے وقت مستحب میں اہل سنت واہل تشیع کا اختلاف مع الدلیل

مغرب کی نماز میں بالاتفاق تعجیل مستحب ہے البتہ بعض تابعین تاخیر کے قائل ہیں جیسے عطاء، طاؤس، وہب بن منبہ اور شیعہ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ وقت مغرب داخل ہی نہیں ہوتا جب تک کہ اشتباکِ نجوم نہو، مذکورہ بالا حدیث ان کی تردید کے لئے کافی ہے ان بعض تابعین کا استدلال ابوبصرہ غفاریؓ کی حدیث سے ہے جس کے آخر میں یہ ہے ولاصلوٰۃ بعد العصر حتی یطلع الشاهد والشاهد النجم یہ روایت نسائی شریف میں ہے حتی کہ امام نسائی نے اس پر تاخیر المغرب کا باب باندھا ہے، علامہ عینیؒ کہتے ہیں کہ امام طحاویؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث ان احادیث شہیرہ کثیرہ متواترہ کے خلاف ہے جن میں یہ وارد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مغرب کی نماز غروب شمس پر پڑھتے تھے، اور بندہ کے ذہن میں اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ حتی یطلع الشاهد میں طلوع شاہد سے مراد دخول لیل ہے اس لئے کہ رات محل نجوم ہے اور دخولِ لیل کا تحقق شرعاً غروب سے ہو جاتا ہے پس طلوعِ نجم کنایہ ہوا غروب شمس سے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

# بَاب فی وقت العشاء الاٰخرة

## عشاء کی صفت آخرہ لانیکی وجہ

عشاء کی صفت الآخرہ جیساکہ ترجمۃ الباب اور حدیث دونوں میں ہے لانیکی وجہ یہ ہے کہ بعض اعراب عشاء پر عتمہ اور مغرب پر عشاء کا اطلاق

کرتے تھے جس پر حدیث میں نہی بھی وارد ہوئی ہے جیسا کہ بخاری شریف میں ہے اور امام بخاریؒ نے دونوں کے سلسلہ میں باب بھی قائم کئے ہیں کہ مغرب کو عشاء اور عشاء کو عتمہ سے موسوم نہ کیا جائے تو چونکہ مغرب پر عشاء کا اطلاق بعض لوگ کرتے تھے اس لئے عشاء کو عشاء آخرہ کہنے کی ضرورت پیش آئی تاکہ وہ مغرب سے ممتاز ہو جائے۔

اصمعی کی رائے یہ ہے کہ عشاء کو عشاء آخرہ کہنا مکروہ ہے اس لئے کہ وہ مُشعِر ہے اس بات کو کہ مغرب عشاء اول ہے حالانکہ حدیث میں مغرب کو عشاء کہنے کی ممانعت آئی ہے مگر حدیث میں عشاء کی صفت آخرہ لائی گئی ہے یا تو اعراب کے اطلاق کے اعتبار سے، یا یہ کہا جائے کہ ممانعت اس سے ہے کہ ہمیشہ عشاء کو عتمہ اور مغرب کو عشاء کہا جائے گاہ بگاہ کہدینے میں کوئی مضائقہ نہیں (غلبۂ اعراب نہ ہونا چاہئے) اسی لحاظ سے عشاء کی صفت آخرہ لائی گئی ہے۔

ا- حدثنا مسدد — قولہ انا اعلم الناس بوقت ھذہ الصلوٰۃ۔ ابن رسلان اس پر لکھتے ہیں وفیہ ثناء الرجل علی نفسہ لمصلحۃ قبول روایتہ وانتشار العلم بہ۔ یعنی اگر کوئی شخص روایت حدیث کے وقت اپنے حق میں کوئی تعریفی کلمہ اس مصلحت سے کہے تاکہ سامعین اس کی روایت کو توجہ سے سنیں اور قبول کریں تو اس کی اجازت ہے کیونکہ اس خودستائی میں اپنی کوئی ذاتی مصلحت اور نفسانی غرض نہیں ہے لوگوں کا نفع ہی پیش نظر ہے۔ بذل میں ملا علی قاریؒ سے نقل کیا ہے کہ ممکن ہے ان کا یہ کہنا اکابر صحابہ کے انتقال کے بعد ہو جو راوی حدیث نعمان بن بشیرؓ سے علم میں بڑھے ہوئے تھے اس پر حضرتؒ لکھتے ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ انھوں نے یہ بات اس لحاظ سے فرمائی ہو کہ وقت عشاء کو اس خاص علامت کے ساتھ ان کے نزدیک کوئی اور نہیں جانتا۔

## شرح حدیث

قولہ — یصلیھا لسقوط القمر لثالثۃ۔ سقوط سے مراد غائب ہونا اور ثالثۃ سے مراد لیلۂ ثالثہ ہے۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم عشاء کی نماز ہمیشہ ایسے وقت میں پڑھتے تھے جس وقت مہینے کی تیسری تاریخ کو چاند نظروں سے غائب ہوتا ہے اس پر شیخ ابن حجر مکی شافعی شارح مشکوٰۃ لکھتے ہیں کہ تیسری تاریخ کو چاند عام طور سے شفق احمر کے ساتھ ساتھ غائب ہوتا ہے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول عشاء کو اس کے اول وقت میں پڑھنے کا تھا جیسا کہ یہ مذہب امام شافعیؒ کا ہے۔

## وقت مذکور فی الحدیث کی تعیین میں ابن حجر مکی اور علی قاری کا اختلاف

لیکن ملا علی قاری حنفیؒ فرماتے ہیں کہ شیخ ابن حجر کی یہ بات خلاف تحقیق ہے اس لئے کہ چاند کی غیبوبت شفق کے ساتھ ساتھ دوسری شب میں ہوتی ہے نہ کہ تیسری شب میں اور یہ امر مشاہد ہے جو چاہے تجربہ کر لے۔ ملا علی قاریؒ کے کلام کا حاصل یہ ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عشاء غروب شفق کے فوراً بعد نہیں پڑھتے تھے بلکہ اس کے کافی بعد پڑھتے تھے۔ غروب شفق کے وقت تو چاند دوسری رات میں غائب ہوتا ہے نہ کہ تیسری رات میں، اور یقینی بات ہے کہ تیسری رات میں چاند اس کے کافی دیر بعد غائب ہوگا، اور ہمارے حضرت شیخؒ نے

جمع بین القولین اس طرح فرمایا کہ ممکن ہے یہ اختلاف ان دونوں کی رائے کا اختلاف رؤیت پر مبنی ہو انتیس کی رؤیت ہونے کی صورت میں ایسا ہوتا ہو جو ابن حجر کہہ رہے ہیں اور تیس کی رؤیت میں وہ ہو جو ملا علی کہہ رہے ہیں احقر کو حضرت کی یہ بات بہت پسند آئی ورنہ اشکال ہوتا کہ یہ حضرات شراح حدیث امر مشاہد میں بھی مختلف ہو رہے ہیں

**مضمون حدیث** ۳- حدثنا عمرو بن عثمان، مضمون حدیث یہ ہے حضرت معاذ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ مسجد میں بیٹھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عشاء کی نماز کیلئے انتظار کر رہے تھے آپ کو مسجد پہنچنے میں دیر ہو گئی تھی، بعض حاضرین یہ سمجھ رہے تھے کہ شاید آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف نہیں لائیں گے. کوئی کہتا تھا کہ شاید آپ نے نماز پڑھ لی غرضیکہ ہم اسی تردد میں تھے، کچھ دیر کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم جلوہ افروز ہوئے صحابہ نے آپ سے اس تاخیر کا ذکر کیا اور وہی اپنے خیالات ظاہر کئے کہ ہم یہ سمجھ رہے تھے اور یوں سمجھ رہے تھے. اس پر آپ نے فرمایا کہ اس نماز کو تم دیر ہی سے پڑھا کرو اس لئے کہ یہ نماز صرف تمہاری خصوصیت ہے کسی اور امت کو یہ فریضہ عطاء نہیں ہوا. مطلب یہ کہ یہ نماز صرف تمہارے لئے عطیۂ خداوندی ہے اس کے اہتمام میں جتنی بھی مشقت برداشت کیجا سکے وہ کرنی چاہئے. اور اسی اہتمام میں یہ بھی داخل ہے کہ اس کو وقت افضل میں پڑھا جائے اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ عشاء میں تاخیر افضل ہے

**شرح حدیث** ۴- حدثنا مسدد- قولہ، فقال إن الناس قد صلوا وأخذوا مضاجعهم صحابۂ کرام چونکہ نماز کے انتظار میں بہت دیر تک بیٹھے رہے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے فعل کی تحسین اور انتظار کرنے والوں کی ہمت افزائی فرما رہے ہیں کہ دیکھئے اللہ تعالیٰ کا تم پر انعام ہے اسی کی توفیق سے تم یہاں بیٹھے انتظار کر رہے ہو ورنہ دوسرے لوگ تو اپنی اپنی نماز پڑھ کر سو رہے. ان لوگوں سے کون مراد ہیں یا تو معذور قسم کے لوگ مراد ہوں گے یا نساء وصبیان، یا دونوں، یا ممکن ہے دوسرے مساجد والے لوگ مراد ہوں کہ وہ اپنی اپنی نمازیں پڑھ کر فارغ ہو گئے. انھوں نے اول وقت میں جماعت کر لی اس لئے کہ آخر مدینہ منورہ میں مسجد نبوی کے علاوہ اور دوسری مساجد بھی تو ہوں گی اس لئے وہاں والے مراد ہو سکتے ہیں. واللہ تعالیٰ اعلم۔

**تاخیر عشاء اور اسکی تقدیم میں اختلاف علماء کا منشأ** احادیث الباب سے تاخیر عشاء کی فضیلت معلوم ہو رہی ہے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے اور شافعیہ کا قول مشہور افضلیۃ تعجیل ہے ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا غالب حال اور معمول اکثری تعجیل عشاء تھا اور تاخیر آپ نے احیاناً فرمائی ہے کسی عذر یا مصلحت کی وجہ سے. اور ہم یہ کہتے ہیں کہ آپ کی احادیث قولیہ اور ارشادات تاخیر عشاء کی فضیلت میں واضح اور صریح ہیں ـــــــ اور اگر یہ بات تسلیم کر لیجائے کہ آپ کا معمول تعجیل کا تھا تو پھر اس کی وجہ مقتدیوں کے حال کی رعایت ہے کہ وہ خیر کا زمانہ تھا لوگ اول وقت

مسجد میں جمع ہو جاتے تھے اس لئے تاخیر میں ان کو مشقت لاحق ہوتی۔

# بَاب فی وَقتِ الصّبح

جمہور علماء ائمہ ثلاث کے نزدیک صبح کی نماز میں تعجیل اور اس کو غلس میں پڑھنا اولی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب اور سفیان ثوری کے نزدیک تاخیر اور اسفار میں پڑھنا اولی ہے۔ امام طحاوی کی رائے یہ ہے کہ اواخر غلس میں نماز کی ابتداء ہو کر اسفار میں انتہاء ہونی چاہئے تاکہ دونوں طرح کی روایتوں پر عمل ہو جائے اور اسی کو اختیار کیا ہے حافظ ابن قیمؒ نے۔

مصنفؒ اس باب میں دو حدیثیں لائے ہیں، پہلی حدیث بظاہر جمہور کی موافقت میں ہے اور دوسری حنفیہ کی۔

۱- حدثنا القعنبی — قولہ فینصرف النساء متلفعات بمروطهن۔ یہ لفظ دو طرح مروی ہے متلففات، تلفف سے اور متلفعات تلفع سے جو ماخوذ ہے۔ لفاع سے مُرُوط، مرط کی جمع ہے چادر کے معنی میں

یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز ایسے وقت میں پڑھتے تھے کہ جب عورتیں نماز پڑھ کر فارغ ہوتی تھیں یا اپنے گھروں کیطرف لوٹتی تھیں (انصراف کی یہ دونوں تفسیریں کی جاتی ہیں) اس حال میں کہ وہ چادروں میں لپٹی ہوئی ہوتی تھیں غلس کی وجہ سے پہچانی نہ جاتی تھیں، تلفف اور تلفع کو اکثر شراح نے ہم معنی لکھا ہے اور بعض شراح مؤطا نے دونوں میں فرق لکھا ہے وہ یہ کہ تلفع بغیر تغطیۂ رأس کے نہیں ہوتا اور تلفف تغطیۂ رأس اور کشف رأس دونوں کیساتھ ہو سکتا ہے

## شرح حدیث میں شراح کی آراء کا اختلاف

شراح کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ما یعرفن میں عدم معرفۃ سے کیا مراد ہے، اکثر حضرات کی رائے یہ ہے کہ معرفۃ اعیان کی نفی مقصود ہے یعنی یہ نہیں پتہ چلتا تھا کہ یہ عورت کون سی ہے مثلاً زینب یا خدیجہ، اور امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ یہ پتہ نہیں چلتا تھا کہ سامنے جو تصویر اور جثہ ہے کس کا ہے مرد کا یا عورت کا گویا نفی، معرفۃ جنس کے اعتبار سے ہے، حافظ وغیرہ شراح نے اس کی تردید کی ہے اس لئے کہ معرفت کا تعلق اعیان سے ہوتا ہے اور اگر

---

لہ قلت وقد تقدم ویصلی الصبح ویعرف احدنا جلیسہ، واما عدم معرفۃ الرجال النساء کما فی ہذا الحدیث فلاجل بُعدہن عن الرجال فی المسجد ولا مدخل للتلفف فی عدم المعرفۃ بل ہو بیان الواقع والا فالتلفف مانع عن المعرفۃ مطلقا ولو کان الوقت وقت الاسفار کما لا یخفی، فالسبب لعدم المعرفۃ ہو وجود شئ من الظلمۃ مع بُعدہن عن الرجال، واما الرجال فکان یعرف بعضہم بعضا فلا یتوہم التعارض بین الحدیثین، ہذا ما عندی، واللہ تعالیٰ اعلم

مراد وہ ہوتا جو نووی کہہ رہے ہیں تو روایت میں بجائے لفظ معرفت کے لفظ علم اختیار کیا جاتا یعنی ما یُعلمن[1] امام نووی ؒ نے اپنے قول کی وجہ یہ بیان کی کہ معرفت اعیان کا تحقق تو دن میں بھی مشکل ہے، عورتوں کے چادروں میں ملفوف و مستور ہونے کی وجہ سے تو پھر اس میں غلس کو کیا دخل ہوا لیکن اس کا جواب دوسرے حضرات یہ دیتے ہیں کہ یہ بات نہیں کہ معرفۃ عین، دن میں بھی نہیں ہوگی اس لئے کہ ہر عورت کے چال ڈھال کی ایک خاص ہیئت ہوتی ہے جس سے وہ پہچان لی جاتی ہے اگرچہ چادر میں مستور ہو، اور علامہ باجی کی رائے جیسا کہ حافظ نے فتح الباری میں لکھا ہے یہ ہے کہ مایعرفن من الغلس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ عورتیں سافرات الوجوہ ہوں (چہرہ کھلا ہوا) نہ کہ مُتنقِّبات اس لئے کہ نقاب والی عورت تو دن میں بھی نہیں پہچانی جائے گی تو پھر اس میں غلس کو کیا دخل ہوا، حافظ فرماتے ہیں یہ بھی وہی نووی والی بات ہوئی۔

## جمہور کا حدیث سے تعجیلِ فجر پر استدلال اور حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب

اس حدیث سے جمہور علماء تعجیل فجر پر استدلال کرتے ہیں، ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ غلس سے غلس مسجد مراد ہے یعنی مسجد کے اندرونی حصہ میں تاریکی ہوتی تھی اس لئے کہ مسجد نبوی کی چھت نیچی تھی دراصل وہ ایک چھپر کی شکل میں تھی۔ جیسا کہ سقفِ مسجد کے بارے میں روایات میں آتا ہے انما ہو عریش اور انصراف نساء سے مراد انصراف الی البیت نہیں، (گھروں کیطرف جانا) بلکہ فراغ عن الصلوۃ مراد ہے، غرضیکہ اس حدیث میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ داخل مسجد سے متعلق ہے صحن مسجد اور خارج مسجد کا حال بیان نہیں کیا جارہا ہے۔

## دو حدیثوں میں دفع تعارض

اس لئے کہ صحیحین کی روایت میں آتا ہے اور ابوداؤد میں بھی گذر چکا ویَعرِفُ اَحَدُنا جلیسَه، کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز ایسے وقت میں ادا فرماتے تھے کہ آدمی اپنے پاس بیٹھنے والے کو پہچان سکے، پاس بیٹھنے والے کو پہچاننا جبھی ہو سکتا ہے جبکہ اسفار میں پڑھی جائے، اب رہی یہ بات کہ اس حدیث میں تو معرفت کی نفی ہے مَا یُعرفن من الغَلَس سو اس کا جواب یہ ہے کہ مسجد میں عورتیں مردوں کی جلیس کہاں ہوتی تھیں وہ تو مردوں سے فاصلہ پر ہوتی تھیں تو وہاں نہ پہچاننا بُعد کی وجہ سے تھا بخلاف مرد کے کہ مرد ایک دوسرے کو بوجہ قریب ہونے کے پہچانتے تھے، بندہ کے نزدیک علامہ باجیؒ کی رائے زیادہ صحیح ہے گو حافظؒ نے اس کو رد کیا ہے کہ وہ عورتیں سافرات الوجوہ ہوتی تھیں، اور پہلے بعض شراح مؤطا سے گذر ہی چکا ہے کہ تلفف کے مفہوم کے لئے تغطیۂ رأس ضروری نہیں اور اگر ضروری بھی ہو جیسا کہ مجمع البحار میں ہے متلففات ای مغطیات الرؤس، والاجساد تو صرف تغطیۂ رأس اس کے مفہوم میں داخل ہے نہ کہ تغطیۂ وجہ، خلاصۂ کلام یہ ہے

---

[1] اس لئے کہ معرفت کا استعمال جزئیات میں اور علم کا کلیات میں ہوتا ہے۔

کہ مرد مرد کو پہچانتا تھا لیکن مرد عورت کو اسلئے نہیں پہچانتا تھا کہ وہ اسکی جلیس نہیں ہے بلکہ فاصلہ پر ہے، اور روشنی بھی اچھی طرح نہیں ہوئی بس اتنی معمولی سی روشنی ہوتی تھی کہ آدمی اپنے جلیس کو پہچان سکے، ہذا ما ظہر لی فی وجہ الجمع بین الحدیثین واللہ الموفق۔

## حنفیہ کی دلیل اور شافعیہ کیطرف سے اس کی تاویل

۲۔ حدثنا اسحاق بن اسماعیل۔۔۔ قولہ اصبحوا بالصبح فانہ اعظم لاجورکم۔ یہ رافع بن خدیج کی روایت ہے جو مختلف الفاظ سے مروی ہے، نسائی کی روایت میں ہے أسفروا بالفجر اور ترمذی میں أسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر اور نسائی کی ایک دوسری حدیث میں ہے ما اسفرتم بالصبح فانہ اعظم للاجر ایک اور روایت میں ہے اسفروا بالفجر فکلما اسفرتم فہو اعظم للاجر اسی طرح حنفیہ کے دلائل میں عبداللہ بن مسعودؓ کی متفق علیہ حدیث مَا رَأَیتُ النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلم صلّی صلوۃً بغیر میقاتہا الا صلوتین، اور اس کے اخیر میں ہے وصلی الفجر قبل میقاتہا مزدلفہ میں صبح کی نماز میں تغلیس بالاجماع مستحب ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود اس کو صلوۃ قبل الوقت فرمارہے ہیں جس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حج کے زمانہ کے علاوہ میں آپ کا معمول تغلیس کا نہ تھا، اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل تغلیس پر تھا تو پھر روایات قولیہ اسفار پر دال ہیں اور قول وفعل میں تعارض کیوقت قول کو ترجیح ہوتی ہے اور اس سے بھی بہتر توجیہ یہ ہے جس کو اختیار کیا ہے امام طحاوی اور حافظ ابن القیم رحمہما اللہ تعالیٰ نے وہ یہ کہ غلس کی روایات ابتداء صلوۃ پر محمول ہیں اور اسفار کی روایات اختتام صلوۃ پر محمول ہیں جیساکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کی شان تھی صبح کی نماز میں قراءۃ طویلہ کی نہایت اطمینان کیساتھ۔ لیکن شافعیہ وغیرہ اسفار اور اصباح کی روایت کا ایک جواب دیتے ہیں کہ ممکن ہے بعض صحابہ اول وقت کی فضیلت حاصل کرنے کے شوق میں طلوع فجر سے پہلے ہی پڑھ لیتے ہوں اسلئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اَصبِحُوا بالصُّبح کہ اتنی جلدی مت کرو صبح ہونے دو، یہ تاویل ان کی مشہور ہے اور ہماری طرف سے اس پر اشکال بھی مشہور ہے وہ یہ کہ قبل الوقت تو نماز صحیح ہی نہیں ہے اس میں نہ اجر قلیل ہے اور نہ کثیر اور اس حدیث میں قلتِ اجر اور کثرتِ اجر کو بیان کیا جارہا ہے۔ اسی طرح جمہور نے ایک تاویل اور کی کہ اسفار کی روایات لیالی مُقمرہ (چاندنی راتیں) پر محمول ہیں یعنی جن تاریخوں میں چاند صبح تک روشن رہتا ہے کہ ان تاریخوں میں احتیاط کی ضرورت ہے اچھی طرح صبح ہونے دیجائے ایسا نہو کہ روشنی کے اشتباہ میں وقت سے پہلے نماز پڑھ لی جائے۔

# بَابٌ فی المحافظۃ علی الصَّلوات

## صلواتِ خمسہ کے اوقات مستحبہ کی تفصیل عند الائمۃ الاربعۃ

صلوات خمسہ میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ باب قائم کرنے کے بعد مصنفؒ نے یہ ایسا جامع باب قائم کیا ہے جس کا تعلق سب نمازوں سے ہے محافظت یعنی نگرانی، یا تو نماز کے سنن ومستحبات اور خشوع وخضوع کے اعتبار

سے مراد ہے یا اوقاتِ مستحبہ کے اعتبار سے کہ تمام نمازوں کو ان کے اوقاتِ مستحبہ میں پڑھنے کا اہتمام کرنا چاہئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر صلواتِ خمسہ کے اوقاتِ مستحبہ مع اختلاف ائمہ بیان کر دئیے جائیں۔

جاننا چاہئے کہ ائمہ اربعہ مغرب میں اس کی تعجیل کے استحباب پر متفق ہیں اس میں ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں البتہ دوسری نمازوں میں اختلاف ہے، فجر اور عصر میں جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ تعجیل کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ ان دونوں کی تاخیر کے، اور صلوٰۃ ظہر میں سردی کے زمانہ میں اس کی تعجیل پر اور زمانۂ صیف میں تاخیر پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے بجز امام شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک تاخیر ظہر مقید ہے چار شرطوں کے ساتھ جن کا ذکر پہلے آچکا، رہ گئی صلوٰۃ عشاء سو اس کے بارے میں اقاویل مختلف ہیں جس کو ہم باب صلوٰۃ العشاء میں ذکر کر چکے ہیں اور اسی طرح لولا اَنْ اَشُقَّ علیٰ اُمّتی لَاَمَرْتُھم بالسّواک وبتاخیر العشاء۔ حدیث کے ذیل میں بھی، حاصل یہ کہ حنفیہ کے اس میں دو قول ہیں ۱ مطلقاً تاخیر اولیٰ ہے ۲ زمانۂ شتاء جس میں راتیں لمبی ہوتی ہیں اس میں تاخیر اور گرمی کے زمانہ میں تعجیل۔ امام شافعیؒ کا ایک قول تاخیر عشاء کے استحباب کا ہے اور مشہور قول ان کا اولویۃ تعجیل ہے امام مالکؒ کے بھی اس میں دونوں قول ہیں اور ایک قول مالکیہ کا یہ ہے کہ اس کا مدار لوگوں کے اجتماع پر ہے اگر لوگ سویرے جمع ہو جائیں تو تعجیل اولیٰ ہے ورنہ تاخیر، اور ابن رسلان نے امام احمدؒ سے یہ نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا اول الاوقات أعجب الیّ إلّا فی الاثنین صَلٰوۃ العشاء وصَلٰوۃ الظهر، اس سے معلوم ہوا کہ امام احمدؒ کے نزدیک بھی عشاء اور ظہر میں تاخیر اولیٰ ہے اور باقی میں تعجیل۔ اسی طرح امام ترمذیؒ نے بھی امام احمدؒ کا مسلک تاخیر عشاء لکھا ہے۔

## جمعہ کے وقت مستحب میں اختلاف علماء

اب رہ گیا مسئلہ صلوٰۃ جمعہ کا سو اس سلسلہ میں امام بخاریؒ نے ایک باب قائم کیا، اذا اشتدّ الحر یوم الجمعۃ اس پر شراح بخاری لکھتے ہیں کہ امام بخاری کا میلان جمعہ کے بارے میں ظہر کی طرح مشروعیت ابراد کی طرف ہے کہ جس طرح گرمی کے زمانہ میں ظہر کی تاخیر اولیٰ ہے اسی طرح جمعہ کی بھی حضرت شیخؒ نے حاشیۂ لامع میں جمہور علماء ائمہ ثلاثہ شافعیہ مالکیہ حنابلہ کا مسلک ان کی کتابوں سے عدم ابراد نقل فرمایا ہے اس لئے کہ جمعہ کے بارے میں احادیث میں تبکیر کا حکم وارد ہے اس کے لئے لوگ اول وقت میں مجتمع ہو جاتے ہیں اب اگر اس میں تاخیر کیجائے تو لوگوں پر شاق گذریگی لہذا جمعہ کو ظہر پر قیاس نہیں کیا جائے گا اور حنفیہ کا مذہب درمختار میں تو یہ لکھا ہے کہ جمعہ مثل ظہر کے ہے اصل وقت اور وقتِ مستحب دونوں کے اعتبار سے گرمی اور سردی میں اس لئے کہ جمعہ ظہر کا بدل اور اس کا نائب ہے لیکن علامہ شامی کی تحقیق اس کے خلاف ہے کہ جمعہ کے اندر مطلقاً تقدیم اولیٰ ہے، کما ہو مسلک الجمہور۔

## تحقیق صنابحی

۱- حدثنا محمد بن حرب ـــــ قولہ عن عبد اللہ الصنابحی۔ یہاں پر بعض نسخوں میں اور نسخۂ بذل میں بھی عن عبد اللہ بن الصنابحی ہے، عبد اللہ اور الصنابحی کے درمیان لفظ بن یہ بالکل

غلط ہے صحیح نسخوں میں عن عبداللہ الصنابحی ہے۔

جاننا چاہئے کہ عبداللہ الصنابحی کے بارے میں حضرات محدثین کی دو جماعتیں ہیں ایک جماعت جس میں امام بخاریؒ اور ان کے استاذ علی بن مدینی ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ صحیح ابو عبداللہ الصنابحی ہے جو کہ کنیت ہے عبدالرحمن بن عُسیلہ کی اور وہ تابعی ہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں موجود تھے آپ کی خدمت میں حاضری کے ارادہ سے اپنے وطن سے روانہ ہوئے لیکن ابھی یہ راستہ ہی میں تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوگیا، اور عبداللہ الصنابحی جیسا کہ یہاں متن میں ہے امام بخاریؒ وغیرہ کے نزدیک یہ وہم راوی ہے ان کے نزدیک اس نام کے کسی صحابی کا وجود نہیں اور ان حضرات کا گمان ہے کہ یہ وہم امام مالکؒ کو ہوا ہے انھوں نے اولاً مؤطا میں اس راوی کا نام اسی طرح ذکر کیا ہے اور پھر اسی طرح یہ غلط نقل ہوتا چلا گیا، اور دوسری جماعت جس میں ابن السکن امام ترمذی اور حافظ ابن حجر وغیرہ حضرات ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ عبداللہ الصنابحی صحیح ہے اور یہ صحابی ہیں (علی قولٍ) اور ابو عبداللہ الصنابحی راوی الگ ہیں جو تابعی ہیں جن کا نام عبدالرحمٰن بن عُسیلہ ہے امام ترمذیؒ نے اپنی یہ رائے جامع ترمذی کے بالکل شروع میں پہلے ہی صفحہ پر بیان کی ہے حضرت نے بذل میں تہذیب التہذیب سے نقل کیا ہے کہ امام ترمذی نے فرمایا کہ میں نے اس راوی کے بارے میں امام بخاری سے دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا وھم فیہ مالك والصحیح ابوعبداللہ، اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں امام ترمذیؒ امام بخاریؒ کی رائے سے اتفاق نہیں رکھتے، ولہ نظائر امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں ایک تیسرے صنابحی کا بھی اعتراف کیا ہے لیکن وہ فی الواقع صنابحی نہیں بلکہ ان کا صحیح نام صنابح بن الاعسر احمسی ہے ان کو صنابحی کہنا غلط ہے، لیجئے ترمذی شریف کا بھی یہ مقام حل ہوگیا، فالحمد للہ۔

## وجوب وتر کی دلیل

قال زعم ابو محمد ان الوتر واجب ابو محمد ایک صحابی ہیں جن کے نام کے تعیین میں اختلاف ہے بذل میں ان کے کئی نام ذکر کئے ہیں قیل مسعود بن اوس وقیل قیس ابن عامر وقیل سعد بن اوس، مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ ابو محمد صحابیؓ نے فرمایا الوتر واجب تو اس پر عبادۃ بن الصامت بولے کذب ابو محمد کہ ابو محمد غلط کہتے ہیں اس لئے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ پانچ نمازیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے فرض کیا ہے جو اُن کے لئے وضوء اچھی طرح کرے گا اور ان نمازوں کو ان کے اوقات میں کامل طریقہ سے پڑھے گا تو اللہ تعالیٰ کا ایسے شخص سے عہد یعنی پختہ وعدہ ہے کہ اس کی مغفرت کرے گا اور جو ایسا نہ کرے تو اس کے لئے کوئی وعدہ نہیں چاہیں گے مغفرت فرمادیں گے اور چاہیں گے تو عذاب دینگے

یہ آپ کو معلوم ہی ہے کہ وجوب وتر میں اختلاف ہے، امام صاحبؒ اس کو واجب اور جمہور وصاحبین سنت مانتے ہیں ابو محمد کا قول امام صاحبؒ کے موافق ہے، اور حضرت عبادہ نے جو وجوب کی نفی کی ہے وہ کسی صریح حدیث کی وجہ سے نہیں بلکہ اپنے اجتہاد سے اس لئے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا کہ نمازیں پانچ فرض ہیں

تو وہ اس سے وتر کے واجب ہونے پر استدلال فرمارہے ہیں یہ استدلال صحیح کہاں ہوا واجب اور فرض میں تو زمین وآسمان کا فرق ہے، نمازیں فرض امام صاحبؒ کے یہاں بھی پانچ ہی ہیں اور اس کے باوجود وہ وتر کو واجب مانتے ہیں۔ حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں لکھا ہے کہ محمد بن نصر (مشہور محدث) نے اپنی کتاب قیام اللیل میں ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ ایک صاحب امام اعظمؒ کی خدمت میں آئے اور ان سے سوال کیا کہ فرض نمازیں کتنی ہیں انھوں نے جواب دیا پانچ سائل نے سوال کیا کہ وتر کیا ہے، انھوں نے فرمایا ھی فریضۃ اس نے پھر سوال کیا کہ فرض نمازیں کتنی ہیں، امام صاحبؒ نے پھر وہی جواب دیا کہ پانچ اس نے پھر سوال کیا کہ وتر کیا ہے تو انھوں نے فرمایا فریضۃ اس نے حیرت زدہ ہو کر تیسری مرتبہ پھر سوال کیا کہ فرض نمازیں کتنی ہیں انھوں نے وہی جواب دیا وہ شخص اس پر بگڑا اور یہ کہتا ہوا واپس چلا گیا انت لاتحسن الحساب کہ آپ کو دو اور چار کا بھی حساب نہیں آتا امام صاحبؒ کی مراد فریضہ سے واجب تھی اور فرض وواجب میں فرق ظاہر ہے جس کو سائل سمجھا نہیں اسی لئے بار بار سوال وجواب ہوتا رہا یہی بات حضرت عبادہؓ کو پیش آئی کہ انھوں نے بھی فرض اور واجب کے درمیان فرق نہیں کیا اور ابو محمدؓ نے جو بات کہی تھی الوتر واجب تو یہ قول صحابی غیر مدرک بالرأے مسئلہ میں ہونے کی وجہ سے حکم میں مرفوع کے ہے اور حضرت عبادہ کی بات ان کے اجتہاد پر مبنی ہے۔ فالحمد للہ علی صحۃ مذہب ابی حنیفۃ۔

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ عبادہ نے کذب ابو محمد کیسے کہہ دیا کذب تو عام باتوں میں بھی حرام ہے چہ جائکہ امر دین میں تو اشکال یہ ہے کہ ایک صحابی نے دوسرے صحابی کے بارے میں ایسی سخت بات کیسے فرمائی، جواب یہ ہے کہ کذب کی دو قسمیں ہیں ایک عمداً اور ایک بلا عمد اصل کذب تو وہی ہے جو عمداً ہو وہ یہاں مراد نہیں کذب بغیر عمد جس کی مشہور تعبیر خطا ہے یہاں مراد ہے اور محاورۂ عرب میں ایسا بہت ہوتا ہے کہ کذب کو خطا کے معنی میں استعمال کرتے ہیں یقال کذب سمعی وکذب بصری یعنی مجھ سے سننے میں اور دیکھنے میں غلطی ہوئی، قال اللہ تعالیٰ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى

۲۔ حدثنا محمد بن عبد اللہ ــــ قولہ عن القاسم بن غنام عن بعض امہاتہ عن ام فروۃ یہ بعض امہات مجہول ہے کچھ پتہ نہیں کہ کون ہے کیا نام ہے اور یہ ام فروہ قاسم کی عمہ (پھوپھی) ہیں، کہا گیا ہے کہ یہ ام فروہ انصاریہ ہیں اور کہا گیا ہے کہ یہ بنت ابی قحافہ ہیں ابو بکر صدیق کی بہن۔

قال الخزاعی فی حدیثہ عن عمتہ لہ یقال لہا ام فروۃ الخ مصنفؒ کے دو استاذ ہیں، محمد بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن مسلمہ، مصنفؒ ان دونوں کی سند کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، اوپر جو سند کے الفاظ آئے ہیں وہ عبد اللہ بن مسلمہ کے ہیں اور یہ الفاظ دوسرے استاذ کے ہیں۔

**سندِ حدیث میں اختلاف** اس کلام کی شرح میں دو احتمال ہیں ۱ سند میں صرف لفظ عمہ کے اضافہ کو بیان کرنا ہے کہ خزاعی کی سند میں ام فروہ کی صفت عمہ ہونا ذکر کی گئی ہے نیز ایک اور صفت بھی قد بایعتِ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ام فروہ کی یہ دو صفتیں عبداللہ بن مسلمہ نے ذکر نہیں کیں، احتمال ثانی یہ ہے کہ خزاعی کی روایت میں قاسم بن غنام کے بعد عن بعض امہاتہ مذکور نہیں بلکہ قاسم براہ راست ام فروہ سے روایت کرتے ہیں دونوں سندوں میں ذکر واسطہ و عدم ذکر واسطہ کا فرق ہے اس حدیث کی ایک تیسری سند اور ہے جو مسند احمد میں ہے وہ اس طرح ہے عن القاسم بن غنام عن جدتہ الدنیا عن ام فروۃ یعنی قاسم اور ام فروہ کے درمیان واسطہ بجائے عن بعض امہاتہ کے عن جدتہ الدنیا ہے اب تین سندیں اسطرح ہو گئیں ۱۔ عن القاسم بن غنام عن بعض امہاتہ عن ام فروۃ۔ ۲۔ عن القاسم بن غنام عن ام فروۃ ۳۔ عن القاسم ابن غنام عن جدتہ الدنیا عن ام فروۃ۔

**وقتِ اول کی فضیلت اور اس پر کلام** ای الاعمال افضل قال الصلوٰۃ فی اول وقتہا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے افضل الاعمال کے بارے میں سوال کیا گیا کہ وہ کون سا ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا فرض نماز کو اس کے اول وقت میں ادا کرنا، اس حدیث سے جمہور خصوصاً شافعیہ نے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے کہ تقریباً تمام نمازوں کو ان کے اول وقت میں پڑھنا اولیٰ ہے نمازوں کے اوقاتِ مستحبہ میں اختلاف پہلے گذر چکا، حنفیہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول وقت سے مراد اول وقتِ جواز نہیں بلکہ اول وقتِ استحباب ہے یعنی جس نماز کا جو وقت مستحب ہے اس نماز کو اسی میں پڑھنا اور یا یہ کہا جائے کہ یہ عام مخصوص عنہ البعض ہے لہذا جن نمازوں کے تاخیر کی ترغیب وارد ہوئی ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہیں اسی طرح شافعیہ نے ابن عمر کی حدیث جس کو امام ترمذیؒ نے "باب ماجاء فی الوقت الاول من الفضل" میں ذکر کیا ہے سے استدلال کیا ہے الوقت الاول من الصلوٰۃ رضوان اللہ والوقت الاخر عفو اللہ، اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ نماز میں تاخیر سراسر تقصیر ہے لیکن یہ حدیث بالاتفاق ضعیف ہے اس کی سند میں ایک راوی ہے یعقوب بن الولید جس کی امام احمد اور دیگر حفاظِ حدیث نے تکذیب کی ہے بیہقیؒ کہتے ہیں کہ یہ حدیث اپنے تمام طرق کے اعتبار سے ضعیف ہے۔

**افضل الاعمال کا مصداق اور اسمیں اختلاف علماء** حدیث الباب میں فرمایا گیا ہے کہ نماز کو اول وقت مستحب میں پڑھنا یہ افضل الاعمال ہے چنانچہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فرض نمازوں کو ان کے اوقات میں اچھی طرح ادا کرنا تمام اعمال میں سب سے افضل ہے، پھر اس کے بعد جمہور کی رائے یہ ہے کہ علم دین میں اشتغال افضل ہے اشتغال بالنوافل[1] سے لیکن

[1] البتہ امام شافعی کے نزدیک اشتغال بالنوافل افضل ہے۔ ۱۲

اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اشتغال بالعلم اور جہاد میں کون افضل ہے جمہور کی رائے یہ ہے کہ شغل علم ہی افضل ہے جہاد سے اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جہاد افضل ہے لیکن اختلاف جہادِ نفل میں ہے اور جہادِ فرض بالاتفاق اشتغال علم سے افضل ہے، افضل الاعمال میں اختلاف اور اس پر بحث حضرت شیخؒ نے لامع الدراری جلد ثانی کتاب الجہاد کے شروع میں تحریر فرمائی ہے نیز اس میں لکھا ہے کہ وہ احادیث جو فضیلتِ علم میں وارد ہیں اکثر ہیں ان سے جو وارد ہیں فضیلت جہاد میں۔

نیز واضح رہے کہ چونکہ بعض احادیث میں ایمان کو افضل الاعمال قرار دیا ہے اس لئے علماء نے لکھا ہے کہ ان احادیث میں اعمال سے اعمال بدنیہ مراد ہیں، لہٰذا اعمال قلبیہ میں سب سے افضل ایمان اور اعمال بدنیہ میں صلوٰۃ ہے۔

۳- حدثنا عمرو بن عون ــــ قولہ وحافظ علی الصلوات الخمس قال قلتُ انّ هٰذه ساعاتٌ لی فیها اشغالٌ مضمون حدیث یہ ہے فضالہ لیثیؒ فرماتے ہیں کہ جب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں (بظاہر بیعت علی الاسلام کے لئے) حاضر ہوا تو آپ نے مجھے احکام دین کی تعلیم فرمائی، نیز صلوات خمسہ کی محافظت کا حکم فرمایا یعنی سب نمازوں کو ان کے اوقات میں پڑھنا انھوں نے اس پر عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ جو نمازوں کے اوقات ہیں مجھ سے فارغ نہیں ہیں بلکہ ان میں مجھے بہت سے کام ہوتے ہیں، لہٰذا مجھے کوئی ایسا جامع عمل بتلا دیجئے جو میرے لئے کافی ہو جائے اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا حَافِظْ علی العصرین، وہ کہتے ہیں کہ میں عصرین کے معنی نہیں جانتا تھا اس لئے میں نے پوچھا کہ عصرین سے کیا مراد ہے تو آپ نے فرمایا صبح کی نماز اور عصر کی نماز یعنی تم ان دو نمازوں کا اہتمام کر لیا کرو۔

## حدیث پر اشکال اور اس کی تاویل

اس حدیث پر قوی اشکال ہے کیونکہ اس سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ اس شخص کے لئے صرف دو نمازیں پڑھ لینا کافی ہیں، اس کی علماء نے دو طرح تاویل کی ہے، بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابی کو فرمایا تھا کہ صلوات خمسہ کو ان کے اوقاتِ مستحبہ کی رعایت کر کے پڑھیں انھوں نے عذر کر دیا کہ میرے یہ اوقات خالی نہیں تو بعد میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ اچھا کم از کم دو نمازوں کو ان کے خاص وقت میں پڑھ لیا کریں باقی نمازوں کو جب وقت ملے پڑھ لیں اور یہ مطلب نہیں کہ صرف دو نماز پڑھنا کافی ہے۔ اور دوسری تاویل اس حدیث کی وہ ہے جو علامہ سیوطیؒ نے اختیار کی وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خصوصیات میں سے ہے یہ بات کہ آپ جس امتی کے حق میں چاہیں اس کے فرائض میں تخفیف فرما سکتے ہیں اسی لئے سیوطی نے اس حدیث کو اپنی مشہور تالیف الخصائص الکبری میں ذکر کیا ہے انھوں نے اس سلسلہ میں مسند احمد کی ایک صریح روایت ذکر کی ہے جس میں یہ ہے ایک شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر اسلام لایا اس شرط پر کہ دو نمازوں کے علاوہ نہ پڑھے گا آپ نے اس شرط کو قبول فرما لیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باقی یہ ظاہر ہے کہ اس حدیث سے فجر وعصر کی بڑی اہمیت معلوم ہو رہی ہے ایسے ہی بخاری شریف کی ایک روایت میں ہے مَن صَلّی البَردَین دَخلَ الجنّۃ بردین سے مراد بھی یہی دو نمازیں ہیں۔

# باب اذا اخّر الامام الصّلوٰۃ عن الوقت

**ترجمۃ الباب کی تشریح** یعنی اگر امام نماز کو وقت مستحب کے نکل جانیکے بعد تاخیر سے پڑھے تو لوگوں کو کیا کرنا چاہئے حدیث میں یہ بتلایا گیا ہے کہ ایسی صورت میں آدمی کو چاہئے کہ اپنی نماز علیحدہ وقت مستحب میں پڑھ لے تو بہتر ہے اور اس کے بعد اگر مسجد پر گذر ہو تو مخالفت امام سے بچنے کے لئے مسجد میں بھی جماعت سے نماز پڑھ لے، یہ دوسری نماز نفل ہو جائے گی غرضیکہ امام پر نکیر اور اس کی مخالفت نہ کرے، در اصل نماز پڑھانا منصب ہے امام المسلمین کا یا جس کو وہ متعین کرے، نیز اسلامی ممالک میں مساجد کا انتظام حکومت کیطرف سے ہوتا ہے تو ایسی ہی صورت کے لئے حدیث میں یہ حکم فرمایا گیا ہے، اور ائمہ پر اعتراض کرنے سے منع کیا گیا ہے تاکہ ملکی نظام صحیح قائم رہ سکے اور فتنہ برپا نہو اور اگر صورت حال یہ ہو کہ مساجد کا انتظام نصب امام وغیرہ اہل محلہ اپنے اختیار سے خود کرتے ہوں جیسا کہ آج کل ہمارے زمانہ میں تو بظاہر ہے کہ اس کے لئے یہ حکم نہیں ہے،

۱- حدثنا مسدد — قولہ یا اباذرٍ کیفَ أنتَ اذا کانت علیکَ امراء یُمیتونَ الصّلوٰۃ الخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوذر سے وہی بات ارشاد فرما رہے ہیں جو اوپر ترجمۃ الباب میں مذکور رہے کہ اگر تم پر ایسے امراء مسلط ومقرر ہو جائیں، تو تم ایسی صورت میں کیا کرو گے۔

**شرح حدیث** یُمیتونَ الصّلوٰۃ کے بظاہر معنی نماز قضا کر دینے کے ہیں لیکن امام نووی لکھتے ہیں کہ اس سے مراد قضا کر دینا نہیں بلکہ غیر وقت مستحب میں پڑھنا مراد ہے انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ امراء سے نمازوں کا قضاء کرنا منقول نہیں ہے لیکن حافظ ابن حجر اور علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اماتۃ صلوٰۃ کے ظاہری معنی نماز قضاء کرنے کے ہیں اور نیز بہت سے امراء بنو امیہ سے نماز کا قضا کرنا بلکہ ترک کرنا ثابت ہے چنانچہ حجاج بن یوسف اور اس کا امیر ولید بن عبدالملک نماز کو قضاء کر دیتے تھے، (کذا فی الفیض السمائی)

قلتُ یارَسُولَ فَمَا تأمُرُنِی، حضرت ابوذرؓ نے عرض کیا کہ مجھے ایسے وقت میں کیا کرنا چاہئے آپ نے اسکے بارے میں ان کو ہدایت فرما دی لیکن واضح رہے کہ ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کو اس کی نوبت نہیں آئی اس لئے کہ ان کی وفات حضرت عثمان کے دور خلافت ۳۲ھ میں ہوئی ہے اس قسم کے امراء کے دور تک وہ زندہ نہیں رہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ تو معلوم تھا کہ آئندہ آنے والے زمانے میں اس قسم کے امراء پیدا ہوں گے لیکن وقت کی

صحیح تعیین آپ کے علم میں نہیں تھی، اسی طرح احادیث الفتن میں بہت سی چیزیں ایسی مذکور ہیں جن کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشین گوئی فرمائی لیکن وقت کی صحیح تعیین آپ نہ فرماسکے کیونکہ علم غیب آپ کو نہیں تھا جن امور کا علم اللہ تعالیٰ نے آپ کو عطا فرمایا وہ چیزیں آپ کے علم میں آگئیں اور جن چیزوں کی اطلاع آپ کو نہیں کی گئی آپ ان سے ناواقف رہے

فانہا لك نافلة"۔ یعنی یہ دوسری نماز جو جماعت سے پڑھی جائے گی تمہارے لئے نفل ہو جائے گی۔ یہاں پر چند بحثیں اور مسائل ہیں جن کا جاننا ضروری ہے۔

## حدیث سے متعلق مسائل فقہیہ

البحث الاول، اعادہ صلوۃ کی روایات جس طرح مصنف نے یہاں بیان کی ہیں اسیطرح کی روایات آگے ابواب الامامۃ والجماعۃ میں بھی آرہی ہیں، یہ تکرار کیوں؟ جواب یہ ہے کہ اعادۂ صلوۃ کی نوعیت دونوں جگہ کی مختلف ہے آئندہ جو اعادہ کی روایات آرہی ہیں اس کی نوعیت یہ ہے کہ کسی شخص نے یہ سمجھ کر کہ مسجد میں جماعت ہو چکی اپنے گھر اور منزل میں منفرداً نماز پڑھ لی لیکن بعد میں جب مسجد پر کو گذر ہوا تو معلوم ہوا کہ نماز ابھی تک نہیں ہوئی، لہذا ان دونوں قسم کی روایات وابواب میں تکرار نہیں۔

البحث الثانی:۔ اعادہ تمام نمازوں کا ہوگا یا بعض کا مسئلہ مختلف فیہ ہے امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک تمام نمازوں کا اعادہ ہوگا البتہ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ مغرب کی نماز میں ایک رکعت کا اضافہ کیا جائے اور امام مالکؒ کے نزدیک مغرب کے علاوہ باقی چار نمازوں کا اعادہ کر سکتے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اصولاً اعادہ صرف دو نمازوں کا ہے ظہر اور عشاء، اس لئے کہ یہ دوسری نماز نفل ہوگی اور نفل نماز فجر اور عصر کے بعد مکروہ ہے اور نماز مغرب کا اعادہ اسلئے نہیں کہ نفل نماز ثلاثی نہیں ہوتی بلکہ ثنائی ہوتی ہے یا رباعی، اور ایک رکعت کا اضافہ کرتے ہیں تو مخالفتِ امام لازم آتی ہے، لہذا ان کے یہاں صرف دو نمازوں کا اعادہ رہ گیا ظہر اور عشاء۔

البحث الثالث:۔ ان دونوں نمازوں میں سے کون سی نماز فرض ہوگی اور کونسی نفل، ائمہ ثلاث جس میں حنفیہ بھی ہیں کے نزدیک پہلی نماز فرض اور دوسری نفل ہوگی، وعند المالکیہ احدہما لا علی التعیین والتعیین مفوض الی اللہ تعالیٰ ایسے ہی بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ جونسی نماز زیادہ عمدہ اور کامل ہو وہ فرض ہے اور دوسری نفل، الفرض اکملہما۔ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک جمہور کے مسلک کے برعکس ہے اول نماز نفل اور ثانی فرض، اور شعبی کا مسلک عجیب ہے کہ دونوں نمازیں فرض شمار ہوں گی۔

اس مسئلہ میں جمہور کی دلیل حدیث الباب ہے فانہا لك نافلة" نیز اس سے اگلی روایت میں آرہا ہے واجعل صلوتك معهم سبحة" کہ جماعت سے جو نماز پڑھی اس کو نفل قرار دے اور امام اوزاعیؒ کی دلیل ابواب الجماعۃ میں جو روایات آرہی ہیں وہاں ایک روایت میں ہے تکن لك نافلة وهذه مكتوبة"۔ اس روایت میں بعد والی نماز کو فرض کہا جارہا ہے، امام نووی وبیہقی نے اس کا جواب یہ دیا ہے هذه رواية شاذة مخالفة للثقات، اور یہ کہا

جائے کہ ہٰذہ کا اشارہ بجائے اقرب کے ابعد یعنی صلوۃ اول کیطرف ہے

**حدیث الباب بظاہر حنفیہ کے خلاف ہے** اس کے بعد جاننا چاہئے کہ احادیث الباب میں مطلقاً اعادۂ صلوۃ کا حکم ہے جبکہ احناف کے نزدیک صرف دو نمازوں کا اعادہ ہوسکتا ہے کما سبق لہذا یہ روایت حنفیہ کے خلاف ہے، جواب ۱ ہوسکتا ہے کہ یہ روایات نہی عن الصلوۃ فی الاوقات المکروہۃ سے پہلے کی ہوں، جواب ۲ نفل کی ممانعت ان اوقات میں جب ہے جبکہ نماز پڑھنا اپنے اختیار سے ہو اور یہاں جو دوسری نماز نفل پڑھی جارہی ہے مصلحۃً وضرورۃً ہے والضرورات تبیح المحظورات، (قالہ علی القاری رحمہ اللہ تعالیٰ) الحمد للہ متعلقہ مباحث پورے ہوگئے۔

**مضمون حدیث** ۲ - حدثنا عبد الرحمٰن بن ابراھیم ــــ قولہ قَدِمَ علینا معاذ بن جبل الخ مضمونِ حدیث یہ ہے کہ عمرو بن میمون کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں یمن میں معاذ بن جبلؓ تشریف لائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرستادہ، حضرت معاذ یمن میں صبح کے وقت جب داخل ہورہے تھے تو ذرا بلند آواز سے تکبیر اللہ اکبر کہتے ہوئے داخل ہوئے ان کی یہ صدا صبح کے وقت میں میں نے اپنے کان سے سنی حضرت معاذؓ کی آواز میں ذرا غنہ پایا جاتا تھا اپنی اسی آواز سے انھوں نے اللہ اکبر کہا اس آواز تکبیر کے سننے کا مجھ پر ایسا اثر ہوا کہ میرے قلب میں ان کی محبت واقع ہوگئی اور میں ان کا گرویدہ ہوگیا اور ہمیشہ ان کی صحبت میں رہا ان سے کبھی جدائی اختیار نہیں کی تا آنکہ میں نے ان کو اپنے ہاتھوں سے ملک شام میں دفن کیا، پھر میں نے سوچا کہ یہ تو چل بسے اب کسی اور فقیہ صحابی کی صحبت اختیار کرنی چاہئے تاکہ باقی زندگی ان کے ساتھ رہ کر گذاری جاسکے تو میں نے صحبت کے لئے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا انتخاب کیا اور میں انھیں سے چمٹا رہا یہاں تک کہ ان کا بھی وصال ہوگیا، رضی اللہ تعالیٰ عنہ

۳ - حدثنا محمد بن قدامۃ ــــ قولہ عن ابن اخت عبادۃ - یہ غلط ہے صحیح وہ ہے جو آگے آرہا ہے، عن ابن امرأۃ عبادۃ -

۴ - حدثنا ابو الولید الطیالسی - قولہ فھی لکم. یعنی جو امراء تاخیر سے نماز پڑھیں گے تو تمہارا اس میں کچھ حرج نہیں بلکہ تمہارے حق میں تو ان کے ساتھ پڑھنا ہی بہتر ہے (اس لئے کہ ہماری طرف سے تم کو ہدایت یہی ہے) وھی علیھم اور یہ تاخیر والی نماز ان کے حق میں سراسر مضر ہے اس لئے کہ ان کی یہ تاخیر اپنے اختیار اور غفلت سے ہے۔

فصلّوا معھم ما صلّوا القبلۃ. یعنی تم ان کی اطاعت کرتے رہو ان کے ساتھ نمازیں پڑھتے رہو ان کیخلاف عَلَم بغاوت بلند مت کرو جب تک یہ امراء مسلمانوں کے قبلے کی طرف نماز پڑھتے رہیں یعنی جب تک ان میں علامات اسلام پائی جائیں اور دائرۂ اسلام سے خارج نہ ہوں۔

# بَاب فی من نام عن صَلوٰۃِ اونسیھَا

یعنی نماز کے وقت کوئی شخص سوتا رہ جائے یا نماز کو اس کے وقت میں پڑھنا بھول جائے تو ایسی صورت میں کیا حکم ہے نسیان یا نوم سے نماز ساقط ہوتی ہے یا نہیں۔

## واقعۂ لیلۃ التعریس کے تعدد میں اختلاف علماء

اس باب میں مصنفؒ نے لیلۃ التعریس کا واقعہ متعدد صحابہ کی روایات اور مختلف طرق سے تفصیل کے ساتھ ذکر فرمایا ہے حضرات محدثین کے درمیان اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ واقعہ صرف ایک بار پیش آیا یا متعدد بار، اُصیلیؒ ایک محدث ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ اس میں تعدد نہیں صرف ایک مرتبہ پیش آیا جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ حنین سے واپس ہو رہے تھے، اور اکثر محدثین جس میں قاضی عیاضؒ حافظ ابن حجر علامہ سیوطی وغیرہ حضرات ہیں تعدد کے قائل ہیں ابن العربی کی رائے یہ ہے کہ یہ واقعہ تین بار پیش آیا، ظاہر احادیث سے بھی تعدد ہی سمجھ میں آتا ہے اس لئے کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ غزوۂ خیبر کے سفر میں پیش آیا اور بعض میں حدیبیہ کا ذکر ہے اور بعض میں طریق تبوک اور بعض میں حنین کا، اور یہ سب روایات اسی کتاب سنن ابوداؤد میں آرہی ہیں، اسی طرح بعض روایات میں ہے کہ سب سے پہلے بیدار ہونے والے ابوبکرؓ تھے اور بعض میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تھے اور بعض میں ہے کہ ذو مخبر صحابی تھے، لہٰذا بغیر تعدد واقعہ تسلیم کئے جمع بین الروایات مشکل ہے۔

۱- حدثنا احمد بن صالح ۔۔۔ قولہ حتی اذا ادرکنا الکری، اَدْرَکَنَا جمع متکلم کا صیغہ نہیں ہے بلکہ واحد مذکر کا صیغہ ہے اور نا ضمیر منصوب متصل ہے جیسے حدثنا واخبرنا اور الکری ترکیب میں فاعل ہے کری کی تفسیر آگے خود کتاب میں نعاس آرہی ہے یعنی جب ہمیں نیند آنے لگی عَرَّسَ تعریس کہتے ہیں مسافر کا چلتے چلتے آخر شب میں استراحت کے لئے نزول یعنی کسی منزل پر پڑاؤ ڈالنا تاکہ نماز کے وقت سے پہلے تھوڑی دیر آرام پالے اور پھر نشاط کے ساتھ نماز ادا کر سکے اسی کا نام تعریس ہے وقال لبلال اِکلأ لنا اللیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ جب آپ سفر میں کسی جگہ تعریس فرماتے تو رفقاء سفر میں سے کسی ایک کو جاگتے رہنے پر مامور فرما دیتے تاکہ وہ جاگ کر پورے قافلہ کی حفاظت و نگرانی کرتا رہے اور صبح ہونے پر نماز کے لئے دوسروں کو بیدار کر دے، آگے یہاں روایت میں یہ ہے کہ حضرت بلالؓ نے چونکہ بیدار رہنے کی ذمہ داری لی تھی تو انھوں نے یہ کیا کہ اپنی سواری کو بٹھا کر اس پر ٹیک لگا کر شرق کی جانب اپنا رخ کر کے بیٹھ گئے تاکہ صبح صادق کی روشنی جو جانب مشرق سے نمودار ہوتی ہے وہ آنکھوں کے سامنے رہے، لیکن ہوا یہ کہ اتفاق سے ان کی بھی آنکھ لگ گئی یہاں تک کی صبح صادق ہو کر نماز کا وقت بھی ختم ہو گیا اور

سورج نکل آیا اس روایت میں یہ ہے کہ سب سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے اور آپ نے بلالؓ کو آواز دے کر فرمایا یا بلال صرف اتنا ہی فرمایا مطلب ظاہر تھا کہ یہ تم نے کیا کیا اس پر انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر قربان مجھے بھی اسی نے سلا دیا جس ذات نے آپ کو سلایا، اور بخاری کی روایت میں یہ بھی ہے کہ انھوں نے عرض کیا کہ ایسی غیر اختیاری نیند مجھے کبھی نہیں آئی، سبحان اللہ! کیا خوب کیا کہ جواب میں کمال نیازمندی وجاں نثاری کے ساتھ صاف اور بے تکلف اپنا عذر پیش کر دیا ان کو یہ کہتے ہوئے کہ جس ذات نے آپ کو سلایا اسی نے مجھ کو بھی سلایا کوئی تأمل اور آپ کے ناراض ہونے کا اندیشہ نہوا کیونکہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مزاج مبارک اور اخلاق عالیہ حق گوئی وحق پسندی کو خوب جانتے تھے کہ اس دربار میں حق ہی بات کہی جاتی ہے اور وہی سنی جاتی ہے بخاری شریف کی ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ نے صریح الفاظ میں حضرت بلالؓ کا عذر قبول فرمایا ان اللہ قبض ارواحکم حیث شاء وردھا علیکم حین شاء اس پر بندہ کو محمود وایاز کا قصہ یاد آجاتا ہے گراں قیمت جوہر کے توڑ دینے کا جو ایاز نے بادشاہ سلامت کے حکم پر فوراً توڑ دیا تھا اور پھر جب انھوں نے سوال کیا کہ تم نے یہ کیا کیا تو اس پر ایاز نے آداب شاہی کے مناسب دست بستہ ہو کر عرض کیا کہ مجھ سے قصور ہو گیا معافی چاہتا ہوں اس واقعہ کو لوگ اگرچہ ایاز کے مناقب میں شمار کرتے ہیں لیکن حضرت بلالؓ کے طرز عمل میں جو صداقت وصفائی ہے وہ اس میں کہاں کما لا یخفی، یہی وہ واقعہ ہے جو لیلۃ التعریس کے نام سے مشہور ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور پورے قافلے کی صبح کی نماز قضا ہوگئی تھی وامر بلالاً فاقام لھم الصلوٰۃ. اس موقعہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز باجماعت ادا فرمائی اذان واقامۃ کے بارے میں روایات مختلف ہیں بعض میں دونوں کا ذکر ہے جیسا کہ آگے روایت میں آرہا ہے اور بعض میں صرف اقامت کا جیسا کہ اس حدیث میں اور مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔

### قضاء نماز کے لئے جماعت اور اذان واقامت میں اختلاف

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک فائتہ نماز کے لئے اذان واقامت دونوں ہیں اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے اور وہی ان کے اصحاب کے نزدیک راجح ہے اور ان کا قول جدید یہ ہے کہ فائتہ کیلئے صرف اقامت ہے اذان نہیں اور یہی مذہب ہے امام مالکؒ کا نیز اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ قضاء نماز کے لئے بھی جماعت مسنون ہے جیسا کہ جمہور اور ائمہ اربعہ کا مذہب ہے اس میں لیث بن سعد کا اختلاف ہے وہ اس کے قائل نہیں، امام بخاری نے قضا نماز کے لئے جماعت کا مستقل باب باندھا ہے اور اس میں یہی حدیث ذکر فرمائی ہے، من نسی صلوٰۃ فلیصلھا اذا ذکرھا ان اللہ قال اقم الصلوٰۃ للذکری، یعنی جو شخص نماز کو بھول جائے تو اس کو چاہئے کہ جب وقت نماز یاد آئے اسی وقت اس کو پڑھ لے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ نماز قائم کرو اس کے یاد آنیکے وقت، یہاں پر دو قراءتیں ہیں ایک لِذِکْرِیْ یاء متکلم کے ساتھ دوسری للذکری، ذکری دراصل مصدر ہے اور

الف لام اس میں مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور لام بمعنی وقت ہے لہذا للذکری کے معنی ہوئے وقت ذکر الصلوٰۃ کہ جس وقت نماز یاد آئے، یہاں پر روایت میں یہی دوسری قرارت منقول ہے اور اسی سے تقریبؑ بھی تام ہوسکتی ہے، پہلی قرارت یہاں منطبق نہیں ہوتی جیسا کہ ظاہر ہے۔

## حدیث سے متعلق مسائل فقہیہ واختلاف علمار

اس حدیث میں چند مسئلے ہیں جس میں سے بعض ابھی گذرے اور بعض باقی ہیں ۱ قضاء الصلوٰۃ فی الاوقات المنھیۃ، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے اور حنفیہ کے یہاں اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اوقات منہیہ دو قسم کے ہیں ایک وہ جن میں مطلقاً نماز پڑھنا جائز نہیں نہ قضار نہ نفل وہ تین ہیں، طلوع، غروب، وقت الاستوار، اور دو وقت ایسے ہیں جن میں نوافل ممنوع اور قضار نماز جائز ہے یعنی بعد العصر والفجر ۲ دوسرا مسئلہ ترتیب بین الوقتیہ والفائتہ ہے چنانچہ ائمہ ثلاث کے نزدیک یہ ترتیب واجب ہے کہ پہلے قضار نماز پڑھی جائے اس کے بعد وقتیہ، امام شافعیؒ اور ظاہریہ کا اس میں اختلاف ہے ان کے یہاں یہ ترتیب واجب نہیں لیکن جمہور کے نزدیک یہ ترتیب کثرت فوائت سے ساقط ہوجاتی ہے اور کثرت کے مصداق میں اختلاف ہے بعض علماء کے نزدیک حد قلت چار نمازوں تک ہے اگر پانچ ہوجائیں تو وہ کثیر ہیں اور حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ پانچ تک قلیل ہیں اس سے زائد کثیر ہیں، نیز اس میں بھی اختلاف ہے کہ ضیقِ وقت سے ترتیب ساقط ہوجاتی ہے یا نہیں اکثر کے نزدیک ساقط ہوجاتی ہے اور مالکیہ کے یہاں نہیں البتہ نسیان سے سب کے یہاں ساقط ہوجاتی ہے جمہور علمار جو وجوب ترتیب کے قائل ہیں وہ دلیل میں پیش کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی غزوۂ خندق میں چار نمازیں فوت ہوئی تھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ترتیب کے ساتھ ادا فرمایا تھا، نیز ایک دوسرے موقعہ پر آپ نے ارشاد فرمایا ہے صَلُّوا کما رأیتمونی اُصلی ۳ یہاں ایک مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ حدیث الباب تو یہ ہے من نسی صلوٰۃ لیکن اگر کوئی قصداً نماز کو اسکے وقت میں نہ پڑھے تو اس صورت میں بھی قضا واجب ہے یا نہیں، جمہور علمار ائمہ اربعہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں قضار بطریق اولی واجب ہے جب نسیان سے نماز ساقط نہیں ہوتی جو کہ اکثر مسائل میں عذر شرعی قرار دیا گیا ہے تو پھر عمداً ترک کی صورت میں تو کوئی عذر بھی نہیں اس میں قضا کیوں واجب نہ ہوگی اور یہ وجوب بطریق دلالۃ النص ہوگا نہ بطریق قیاس، ظاہریہ کا اس میں اختلاف ہے اور شیخ ابن تیمیہ کا میلان بھی اسی طرف ہے وہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں نسیان کی قید ہے لہذا عمداً ترک کی صورت میں قضا واجب نہ ہوگی گویا عمداً ترک کرنا ایسا شدید جرم ہے جس کی تلافی ممکن نہیں منہل میں لکھا ہے کہ بعض صحابہ بھی اسی کے قائل تھے جیسے عمر، اور عبداللہ بن عمر، سعد ابن ابی وقاص

---

لہ دلیل کا دعوی پر انطباق ۱۲،

ابن مسعود، سلمان فارسی رضی اللہ عنہم۔

۲۔ حدثنا موسی بن اسماعیل ــــ قولہ تحولوا عن مکانکم الذی اصابتکم فیہ الغفلۃ۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس وادی سے نکلو کہ جس میں تم کو غفلت لاحق ہوئی اور مسلم شریف کی ایک روایت میں ہے فان ھذا منزل حضرنا فیہ الشیطان کہ اس منزل میں ہمارے پاس شیطان آگیا۔

## اس وادی سے تحول وانتقال کا سبب

جمہور علماء یہ کہتے ہیں کہ اس وادی سے منتقل ہونے کی وجہ یہ تھی جو اس حدیث میں مذکور ہے اور وہ وجہ نہیں تھی جو حنفیہ بتاتے ہیں کہ طلوع شمس کے وقت قضاء نماز جائز نہیں اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھے تھے، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک فعل کی مختلف مصلحتیں ہوسکتی ہیں اس سلسلہ کی روایات کے الفاظ کو دیکھنا چاہئے، چنانچہ بعض روایات میں ہے فلما ارتفعت الشمس وابیضت قام فصلی (رواہ البخاری) اور ایک روایت میں ہے (کما فی البیہقی) فامر بلالاً فاذن وصلی رکعتین ثم انتظر حتی استعلت الشمس ثم امرہ فاقام فصلی بھم، اب آپ ان الفاظ میں غور فرمائیے کہ جو بات ہم کہہ رہے ہیں وہ ہے کہ نہیں، یہ مضمون ہم من ادرک رکعۃ من الفجر فقد ادرک الصبح حدیث کے ذیل میں بھی بیان کرچکے ہیں، قال فامر بلالاً فاذن واقام۔ اس روایت میں اذان واقامت دونوں مذکور ہیں جیسا کہ حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے اور اس سے پہلی روایت میں صرف اقامت کا ذکر تھا۔

## شرح السند

قال ابوداؤد رواہ مالک الخ مصنف اسی اذان واقامت کے اختلاف کو بیان کررہے ہیں کہ زہری کے اکثر تلامذہ نے اس روایت میں زہری سے صرف اقامت کو ذکر کیا ہے جیسے، مالک، سفیان بن عیینہ، اوزاعی، معمر، ابن اسحاق، لہٰذا راجح اس روایت میں عدم ذکر اذان ہے۔

واضح رہے کہ اوپر جو زہری کی روایت گذری ہے جس میں اذان واقامت دونوں مذکور ہیں اسمیں زہری سے روایت کرنے والے معمر ہیں اور معمر کا نام مصنفؒ نے ان لوگوں کے ساتھ بھی ذکر کیا جن کی روایت میں ذکرِ اذان نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل معمر کی روایتیں دو ہیں ایک میں ان کے شاگرد ابان ہیں اور دوسری میں عبدالرزاق، ابان کی روایت جو معمر سے ہے اس میں ذکر اذان ہے اور عبدالرزاق کی روایت میں اذان کا ذکر نہیں اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا عبدالرزاق عن معمر، خوب سمجھ لیجئے۔

ولم یسندہ منہم احد الخ یہاں سے دوسرا اختلاف بیان کررہے ہیں وہ یہ کہ بعض رواۃ اس حدیث کو مرسلاً بغیر ذکر ابوہریرہ کے اور بعض مسنداً ذکر ابوہریرہ کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور مسنداً روایت کرنے والوں میں سے ایک معمر ہیں جن کی روایت اوپر متن میں گذری، دوسرے اوزاعی ہیں۔

## مستدل حنفیہ پر مصنفؒ کا نقد اور اس کا جواب

دراصل مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ یہ حدیث جس میں اقامت کے ساتھ اذان مذکور ہے یہ ضعیف اور مضطرب ہے چنانچہ پہلے کہہ چکے ہیں کہ زہری کے اکثر تلامذہ نے اذان کو ذکر نہیں کیا اور دوسرا اختلاف یہ بیان کر رہے ہیں کہ اس حدیث کو بعض نے مرسلاً اور بعض نے مسنداً ذکر کیا، لہٰذا یہ حدیث مضطرب ہوئی اس کا جواب اصولاً ہماری طرف سے یہ ہے کہ حدیث کا رفع ارسال کے مقابلہ میں بمنزلۂ زیادۃ کے ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ زیادۃ ثقہ معتبر ہے اور اس حدیث کو مسنداً نقل کرنے والے جو راوی ہیں وہ ثقہ ہیں (قالہ الزرقانی) واللہ تعالیٰ اعلم

۴- حدثنا موسی بن اسماعیل نا حماد آپ کو شاید یاد ہو اوائل کتاب میں جب اسی قسم کی سند آئی تھی تو ہم نے بتایا تھا کہ موسی بن اسماعیل جب حماد سے روایت کرتے ہیں تو اکثر و بیشتر اس سے حماد بن سلمہ مراد ہوتے ہیں، موسی بن اسماعیل حماد بن زید سے قلیل الروایۃ ہیں یہاں پر حماد سے حماد بن زید ہی مراد ہیں جیسا کہ بعض نسخوں میں اس کی تصریح بھی ہے ویسے فی نفسہ یہ روایت حماد بن سلمہ اور زید دونوں ہی سے ہے، کما فی البذل۔ فمال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومِلتُ معہٗ اس کی شرح کی اگرچہ یہاں حاجت نہیں اس لئے کہ اس طرح کا لفظ باب المسح علی الخفین کی روایت میں آچکا جس کے لفظ یہ تھے، عَدَلَ رَسولُ اللہِ صلی اللہ عَلیہ وَسَلَّمَ وعَدَلتُ معہ۔ اسکی توضیح ہم وہاں کر چکے ہیں

## شرح حدیث

جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے زمانہ میں اونٹ سوار مسافروں کے جو قافلے چلتے تھے وہ قطار باندھ کر چلتے تھے اگر کسی شخص کو ان میں سے استنجاء وغیرہ کی ضرورت پیش آتی تو وہ اپنی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے قطار اور لائن سے باہر نکل آتا دوسرے قافلے والے بدستور چلتے رہتے پھر وہ شخص اپنی ضرورت سے فارغ ہو کر یا تو کوشش کر کے آگے بڑھ کر اسی قافلہ میں شامل ہو جاتا یا اگر کچھ ساتھی پیچھے آرہے ہوں تو ان کا انتظار کر کے ان میں مل جاتا، چنانچہ یہاں آگے روایت میں آرہا ہے فقال انظر فقلت ھٰذا راکب ھٰذان راکبان الخ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو قتادہ سے فرمایا کہ دیکھو پیچھے سے کچھ ساتھی آرہے ہیں یا نہیں تو یہ غور سے دیکھنے لگے تو ان کو دور سے آتا ہوا ایک سوار نظر آیا انھوں نے کہا ہاں یا رسول اللہ ایک ساتھی آرہا ہے پھر ایک اور نظر آیا تو یہ کہنے لگے کہ اب آنیوالے دو ہو گئے اس طرح ہوتے ہوتے کل سات نفر ہو گئے بذل میں اس کلام کی تشریح اسی طرح کی ہے لیکن ابن رسلان نے دوسری[1] طرح کی ہے غرضیکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] شارح ابن رسلان نے اس کلام کی شرح مسلم کی روایتِ مفصلہ کے پیش نظر اس طرح نہیں کی بلکہ انھوں نے اسکے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جبکہ سواری پر سوار ہو کر چل رہے تھے تو آپؐ کو اونگھ آنے لگی جسکی وجہ سے آپ سواری پر بیٹھے بیٹھے ایک طرف کو جھکنے لگے جیسے گر رہے ہوں ابو قتادہ آپکے خادم جو ساتھ تھے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے آپکو اپنی کہنی سے روک لیا جس سے آپ سواری پر سیدھے ہو گئے۔

نے اسی جگہ پڑاؤ ڈالنے کا ارادہ فرمالیا اور فرمایا کہ نماز کا خیال رکھنا ایسا نہو کہ سوتے رہ جائیں فَضَرَبَ عَلَی اٰذَانِھِمْ الخ یہ لفظ کنایہ ہے نوم سے یعنی وہ سب نماز کے وقت سوتے رہ گئے لفظی ترجمہ تو اس کا یہ ہے کہ ان کے کانوں پر پردے ڈالدیئے گئے جس سے وہ کان آوازیں نہ سن سکیں اور یہ کیفیت آدمی کی نیند ہی میں ہوتی ہے کہ کسی کی آواز نہیں سنتا اسی طرح قرآن کریم میں بھی ہے فضربنا علی آذانھم فی الکھف سنین عددا، فصلوا رکعتی الفجر اس سے معلوم ہوا کہ صبح کی سنتوں کی قضاء ہے چنانچہ امام محمدؒ اور شافعیہ وغیرہ کے نزدیک قضاء مطلقاً ہے اور شیخین (ابوحنیفہ وابویوسفؒ) کے نزدیک صبح کی سنتوں کی قضاء مستقلاً نہیں بلکہ تبعاً للفرض ہے منہل میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک تو قضا نہیں لیکن علماء مالکیہ کے نزدیک ہے۔

انہ لاتفریط فی النوم وانما التفریط فی الیقظۃ، نماز کے قضاء ہونے کی بنا پر صحابہ افسوس کرنے لگے اور آپس میں کہنے لگے کہ ہم سے نماز کے بارے میں بڑی تقصیر اور کوتاہی ہوئی اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان حضرات کی تسلی کے لئے ارشاد فرمایا۔

**شرح حدیث** کہ حالتِ نوم میں تفریط نہیں ہوتی، تفریط بیداری کی حالت میں ہوتی ہے کہ باوجود آدمی بیدار ہونے کے نماز کو قضا کردے ہاں البتہ اسباب نوم کے اعتبار سے تفریط فی النوم ہوسکتی ہے مثلاً کوئی شخص نماز کے وقت کے قریب لیٹ کر ارادۃً سو جائے اور کسی بیدار کرنے والے کا بھی بندوبست نہ کرے اس صورت میں یقیناً اس کی طرف سے تفریط پائی گئی ایسے ہی کسی شخص کو اپنی عادت معلوم ہے کہ بغیر دوسرے کے بیدار کئے وہ نماز کے وقت اٹھ نہیں سکتا تو اس کو چاہئے کہ اپنے بیدار ہونیکا نظم کرے ورنہ یہ اس کی طرف سے تفریط ہوگی خوب سمجھ لیجئے۔

**حدیث کی تشریح اور تاویل** ومن الغد للوقت اس جملہ کے دو مطلب ہوسکتے ہیں ایک وہ جو من حیث الاصول صحیح ہے اور دوسرا وہ جو غلط ہے صحیح مطلب یہ ہے کہ اگر کسی دن آدمی کی نماز نسیان یا نوم کی وجہ سے قضا ہوجائے تو جس وقت یاد آئے اس کو فوراً پڑھ لے لیکن ایسا نہو کہ کل آئندہ بھی اسی طرح نماز قضا کردے بلکہ اگلے روز اس نماز کو وقت پر پڑھے گویا مطلب یہ ہے کہ روز روز نماز قضاء نہیں ہونی چاہئے کسی روز اتفاقاً ہوگئی تو کوئی حرج نہیں، اور دوسرا مطلب جو غلط ہے وہ یہ ہے کہ آج جو نماز قضاء ہوجانے کی وجہ سے بے وقت پڑھی ہے آئندہ کل اس کو دوبارہ اس کے وقت میں پڑھے، اس مطلب کی تائید اگلی روایت سے ہوتی ہے جس کے لفظ یہ ہیں فلیقض مَعَهَا مثلھا لیکن یہ روایت ثانیہ وہم ہے اس کی سند میں ایک راوی ہیں خالد بن سمیر ان سے یہ وہم ہوا ہے اسی لئے امام بخاریؒ نے باب باندھا ہے باب مَنْ نَسِيَ صَلوٰةً فلیصل اذا ذکر ولایعید الا تلك الصلوٰۃ، امام بخاریؒ نے اس ترجمۃ الباب میں تصریح فرمائی ہے کہ نماز کا

اعادہ نہیں ہوگا، شراح بخاری لکھتے ہیں کہ امام بخاری کی غرض ابوداؤد کی اس روایت کے رد کیطرف اشارہ ہے جس میں اعادۂ صلوۃ کا امر ہے بلکہ نسائی کی ایک حدیث میں بروایت عمران بن حصین یہ ہے کہ بعض صحابہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا الا نقضیہا لوقتہا من الغد کہ کیا اس نماز کو دوبارہ آئندہ کل اس کے وقت میں نہ پڑھ لیں اس پر آپ نے فرمایا لا ینہاکم اللہ عن الربو و یأخذہ منکم، نہیں، اللہ تعالیٰ سود سے بندوں کو تو منع کرتے ہیں اور تم سے سود لیں گے نیز خود ابوداؤد کی ایک روایت میں آگے آرہا ہے فلیصلہا اذا ذکرہا لاکفارۃ لہا الا ذلک، اس سب سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پہلا ہی مطلب صحیح ہے، امام خطابی نے اس جملہ سے پریشان ہوکر یہ فرمادیا تھا کہ شاید اعادہ کا حکم استحباب کے طور پر ہو لیکن یہ بھی درست نہیں اول تو اس لئے کہ دوسری روایات کے خلاف ہے، دوسرے اسلئے کہ اہل علم میں سے کوئی اعادہ کے استحباب کا قائل نہیں ہے۔

۴- حدثنا علی بن نصر الخ قولہ بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیش الامراء بہذہ القصۃ

ای حدث الراوی بہذہ القصۃ کہ راوی نے مذکورہ بالا قصہ بیان کیا۔

**جیش الامراء کا مصداق** جاننا چاہئے کہ جیش الامراء کا اطلاق غزوۂ موتہ پر ہوتا ہے جو ایک مشہور جنگ ہے دراصل یہ ایک سریہ تھا جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم شریک نہیں تھے، آپ نے اس سریہ کا امیر زید بن حارثہ کو متعین فرمایا تھا اور ہدایت فرمائی تھی ان اصیب زید فجعفر وان اصیب جعفر فعبد اللہ بن رواحۃ، کہ اگر زید بن حارثہ شہید ہوجائیں تو پھر امیر جعفر بن ابی طالب ہوں گے اور وہ بھی اگر شہید ہوجائیں تو امیر عبداللہ بن رواحہ ہوں گے چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ یکے بعد دیگرے یہ تینوں حضرات شہید ہوگئے اور بعد میں مشورہ سے صحابہ نے خالد بن الولید کو امیر بنایا، غرضیکہ جیش الامراء غزوۂ موتہ کا نام ہے جسمیں حضور بالاتفاق شریک نہیں تھے اور یہاں حدیث میں جو واقعہ چل رہا ہے وہ لیلۃ التعریس کا واقعہ ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم شریک تھے تو اب بعض شراح کی رائے یہ ہے کہ یہ لفظ یہاں وہم راوی ہے اور بعض نے اس کی توجیہ یہ کی کہ اس سے مراد غزوۂ خیبر ہے اور غزوۂ خیبر کو جیش الامراء اس لئے کہا گیا ہے کہ غزوۂ خیبر میں ایک روز ایسا ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی عذر کی وجہ سے قتال میں شریک نہو سکے تو پہلے دن آپ کی نیابت ابوبکر صدیق نے کی تھی اور جھنڈا انہی کے ہاتھ میں رہا اور اس کے بعد حضرت عمرؓ نے اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ آئندہ کل یہ جھنڈا میں اس شخص کے ہاتھ میں دوں گا جو اللہ اور اس کے رسول سے محبت کرتا ہے اور اللہ و رسول اس سے محبت کرتے ہیں چنانچہ آپ نے اگلے روز وہ جھنڈا حضرت علیؓ کے ہاتھ میں دیا، حاصل یہ کہ اس مناسبت سے غزوۂ خیبر کو بھی جیش الامراء کہا جاسکتا ہے۔

من کان منکم یرکع رکعتی الفجر فلیرکعہما جو شخص تم میں سے سفر میں صبح کی سنتیں پڑھا کرتا ہو اس کو چاہئے

کہ سنت فجر پڑھ لے آپ کے اس ارشاد پر سبھی لوگ سنت پڑھنے کے لئے کھڑے ہوگئے جو پڑھا کرتے تھے وہ بھی اور جو نہیں پڑھتے تھے وہ بھی۔

۵- حدثنا ابراھیم بن الحسن الخ قولہ، فتوضأ یعنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وضوءً لم یَلِثْ منہ التراب یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا مختصر وضوء فرمایا جس میں پانی بہت کم استعمال کیا اس طور پر کہ جس جگہ بیٹھ کر وضوء فرمایا تھا اس جگہ کی مٹی بھی اچھی طرح تر نہیں ہوئی، یہ ماخوذ ہے لَثِیَ یَلْثِیْ مثل خَشِیَ یَخْشٰی سے جس کے معنی تر ہونیکے ہیں۔ اس لفظ کو دوسری طرح بھی پڑھا گیا ہے لم یَلُتَّ بجائے ثار کے تار کے ساتھ، جس کے معنی ہیں لم یختلط یہ ماخوذ ہے لَتَّ السویق بالماء سے یعنی ستو کو پانی میں ملایا اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا۔ ایسی وضوء کہ جس سے مٹی پانی سے نہیں ملی یعنی اس جگہ گارا نہیں ہوا، آگے اس روایت میں اذان واقامت دونوں کا ذکر ہے، نیز یہ ہے کہ آپ نے صبح کی سنتیں بہت اطمینان سے پڑھیں غیر عَجِل۔

اس حدیث کی سند میں ایک راوی آئے ہیں یزید بن صالح، اس نام میں اختلاف ہے بعض ابن صالح کہتے ہیں اور بعض یزید بن صُلَیح اور بعض یزید بن صُبیح اور بعض یزید بن صَبیح اور بعض یزید بن صبح بذل میں لکھا ہے کہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ صحیح اس میں ابن صُلیح ہے، نیز لکھا ہے کہ یہ راوی مجہول ہے۔

۶- حدثنا محمد بن المثنی الخ قولہ من یکلؤنا فقال بلال انا، یہ پہلے بھی آچکا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعریس میں فرمایا تھا کہ کون ہماری نگرانی کرے گا تو اس پر حضرت بلالؓ نے فرمایا اَنَا بعض مشائخ سے ایک عبرت کی بات سننے میں آئی وہ یہ کہ حضرت بلالؓ نے اس موقعہ پر لفظ انا کہکر ذمہ داری قبول کرلی اور ان شاء اللہ وغیرہ بھی نہیں کہا چنانچہ پھر وہی ہوا جو ہونا تھا۔ اسی قسم کا واقعہ بخاری شریف میں حضرت سلیمان علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام کا بھی مروی ہے کہ انھوں نے ایک مرتبہ فرمایا تھا کہ آج کی شب میں اپنی تمام ازواج کے پاس پہونچکر صحبت کروں گا اور پھر اس صحبت سے ہر ایک سے ایک مرد مجاہد شہسوار پیدا ہوگا، اس موقعہ پر وہ بھی ان شاء اللہ نہ کہہ سکے تھے باوجود فرشتہ کے توجہ دلانے کے، روایت میں آتا ہے کہ اس شب کی صحبت سے ایک بھی بیوی سے بچہ پیدا نہیں ہوا صرف ایک سے پیدا ہوا وہ بھی ولد ناتمام، حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے کہ یہ ایک بچہ بھی شاید اس وجہ سے پیدا ہوگیا کہ ان شاء اللہ کہنے کا ارادہ کیا ہوگا ورنہ یہ بھی نہ ہوتا واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ باب بحمد اللہ پورا ہوا جو کافی طویل تھا جس میں مصنفؒ نے متعدد صحابہ سے متعدد روایات لیلۃ التعریس سے متعلق ذکر فرمائی ہیں غالباً مصنفؒ کا رجحان لیلۃ التعریس کے تعدد کیطرف ہے، نیز اس سے مصنفؒ کا اس واقعہ کے ساتھ اہتمام واعتناء معلوم ہو رہا ہے ورنہ مصنفؒ کی عادت تکثیر روایات کی نہیں ہے

**واقعۂ لیلۃ التعریس اور تعلیم فعلی** یہاں ایک چیز قابل تنبیہ ہے جس کو ہمارے حضرت شیخ بھی اہتمام سے بیان فرمایا کرتے تھے وہ یہ کہ سرورکونین صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تعلیم قولی اور تعلیم فعلی، یعنی عملی مشق (نمونہ پیش کرنا) دونوں کے لئے تھی یہ نماز قضاء ہونے کا واقعہ تکوینی طور پر اسی لئے پیش آیا کہ قضاء نماز پڑھنے کا طریقہ بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ عملی طور پر مشاہدہ میں آجائے. چنانچہ اس سے معلوم ہوا کہ اداء کی طرح قضاء نماز کے لئے بھی جماعت مشروع ہے نیز صبح کی سنتوں کی قضاء ــــ اور قضاء نماز کے لئے اذان واقامت کا مسئلہ وغیرہ آپؐ خود فرماتے ہیں انی لا انسیٰ ولکن أُنَسّیٰ لِأَسُنّ (موطا) کہ میں بھولتا نہیں بھلایا جاتا ہوں تاکہ امت کو احکام نسیان کا علم ہو. چنانچہ سہو فی الصلوۃ آپ کو چند بار پیش آیا. اسیطرح یہ واقعہ لیلۃ التعریس کا بھی عند الاکثر دو تین بار پیش آیا ورنہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی شان تو بہت اعلیٰ وارفع ہے آپ کے غلاموں کے غلاموں کا حال یہ منقول ہے کہ ان میں سے بعض نے چالیس سال تک عشاء کے وضوء سے صبح کی نماز ادا فرمائی جیسے امام اعظمؒ کے بارے میں مشہور ہے اور بعض حضرات کے بارے میں پچاس سال تک عشاء کی وضوء سے صبح کی نماز پڑھنا منقول ہے، اس تعلیم فعلی میں جو کام منصب نبوت کے خلاف نہ تھے وہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پیش آئے مثلاً نماز قضاء ہو جانا نماز میں سہو پیش آنا اور خانگی ومعاشرتی امور وحالات میں ازواج مطہرات کے ساتھ بعض ناگوار امور کا پیش آنا جیسے ترک کلام اور اسی طرح طلاق کا وقوع وغیرہ وغیرہ اور جو امور منصب نبوت کے خلاف تھے آپؐ سے ان کا صدور شان نبوت کے خلاف تھا تو ایسے امور میں تعلیم کی تکمیل کے لئے حق تعالیٰ شانہ نے آپ کے صحابۂ کرام کا انتخاب فرمایا صحابہؓ نے بخوشی اپنے آپ کو اس خدمت کے لئے پیش کیا خواہ اس میں صورۃً ان کی ذلت ہی کیوں نہو. چنانچہ بعض صحابہ کے ساتھ زنا وحد زنا وغیرہ کے واقعات پیش آئے اور اس طور پر ان مسائل کی تکمیل ہوئی ان حضرات کے لئے ان واقعات میں بھی سرخروئی ہے۔

أجِدُ الملامَۃَ فی ہَواکَ لذیذۃً

حُبّاً لِذِکرِکَ فلیلُمنی اللُّوَّمُ[1]

# بَاب فی بناء المسَاجد

بعض نسخوں میں اس کے بجائے تفریع ابواب المساجد ہے تفریع کا لفظ مصنفؒ اکثر استعمال فرماتے ہیں

---

[1] شاعر اپنے معشوق کو خطاب کرتے ہوئے کہہ رہا ہے کہ لوگ جو مجھ کو تیری محبت کے بارے میں ملامت کرتے ہیں مجھے اس ملامت میں لذت آتی ہے اس لئے کہ ملامتگر بوقت ملامت محبوب کا نام بار بار لیتے ہیں۔

تفریع کے معنی ہیں تجزیہ اور تفصیل جو فرع سے مشتق ہے بمعنی شاخ، ابواب المواقیت کے بعد اب یہاں سے مصنف ابواب المساجد شروع فرما رہے ہیں۔ ان ابواب کی ماقبل سے مناسبت ظاہر ہے وہ یہ کہ اب تک بیان ہو رہا تھا ازمنۂ صلوٰۃ کا اب یہاں سے امکنۂ صلوٰۃ کو بیان کر رہے ہیں مسجد کے لغوی معنی موضع السجود ہیں اور عرف میں اس بقعہ کا نام ہے جو عبادت کے لئے مخصوص ہو۔

۱- حدثنا محمد بن الصباح۔ قولہ عن یزید بن الاصم، یہ ام المومنین حضرت میمونہؓ کے بھانجے ہیں۔ یہ روایت کر رہے ہیں حضرت ابن عباسؓ سے اتفاق سے وہ بھی حضرت میمونہؓ کے بھانجے ہیں، میمونہ ان دونوں کی خالہ ہیں ما امرت بتشیید المساجد تشیید کے دو معنی آتے ہیں رفع البناء وتطویلہ یعنی مکان کی عمارت کو بلند کرنا اور دوسرے معنی اس کے تجصیص البناء کے ہیں، شید بمعنی جص (چونہ) سے ماخوذ ہے یعنی عمارت کو چونہ سے پختہ بنانا، باری تعالیٰ کا قول وَقَصْرٍ مَّشِيْدٍ کی تفسیر میں بھی یہ دونوں قول مروی ہیں، ابن رسلان فرماتے ہیں کہ مشہور اس حدیث میں پہلے معنی ہیں کما قال النووی وغیرہ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ مجھے اللہ تعالیٰ کیطرف سے اس بات کا امر نہیں کیا گیا کہ میں مسجد کی بناء کو بلند وبالا بناؤں اس لئے کہ یہ اسراف ہے لیکن واضح رہے کہ عدمِ امر عدمِ جواز کو مستلزم نہیں لہذا نیک نیتی کے ساتھ مثلاً تعظیم مسجد کی نیت سے اگر بلند کیا جائے تو یقیناً جائز ہوگا قال ابن عباس لتزخرفنّها کما زخرفت الیہود والنصاریٰ، اس جملہ کے قائل حضرت ابن عباسؓ ہیں اس لئے حدیث کا یہ ٹکڑا موقوف ہوا لیکن یہ ایسا موقوف ہے جو حکم میں مرفوع کے ہے اس لئے کہ یہ مضمون اخبار بالغیب کے قبیل سے ہے جو منصب ہے صاحب رسالت کا زَخْرَفَہٗ ماخوذ ہے زُخْرُفٌ سے، زخرف کے اصل معنی ذہب کے ہیں لہذا زخرفہ کے معنی ہوئے سونے کا پانی پھیرنا ملمع کاری۔ بعد میں اس لفظ کا استعمال مطلق تزیین کے معنی میں ہونے لگا یعنی جس طرح یہود ونصاریٰ نے اپنے معابد کو آراستہ ومزین کیا اسی طرح یہ امت بھی اپنی مساجد کو مزین کرے گی، علماء نے لکھا ہے اول من زخرف المساجد ولید بن عبد الملک بن مروان مگر اس زمانہ کے صحابہ نے اس پر سکوت فرمایا۔ لاجل خوف الفتنۃ۔

## تزیین مساجد کا حکم

شراح حدیث حافظ ابن حجر وغیرہ نے لکھا ہے کہ جمہور کے نزدیک تزیین المساجد بدعت اور مکروہ ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس میں رخصت ہے انھوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے جبکہ تعظیماً للمسجد ہو نہ کہ مباہاۃ اور فخر کے طور پر حنفیہ کا مسلک درمختار میں یہ لکھا ہے کہ تنقیش مساجد میں کچھ مضائقہ نہیں بجز محراب مسجد کے کہ اس کی تنقیش مکروہ ہے اس لئے کہ اس کے سامنے ہونیکی وجہ سے نماز کے خشوع میں فرق آتا ہے نیز وہ آگے لکھتے ہیں کہ گو نفس تنقیش جائز ہے لیکن تکلف بدقائق النقوش مکروہ ہے خصوصاً جدار قبلہ میں چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ سقف مسجد میں جائز ہے علامہ شامی لکھتے ہیں کہ تنقیش حنفیہ کے نزدیک صرف جائز اور لاباس بہ کے درجہ میں ہے موجب ثواب اور مستحب نہیں اسی لئے تصدق بالمال اولیٰ ہے تزیین مسجد میں مال خرچ کرنے سے

نیز جواز بھی اس صورت میں ہے جبکہ آدمی اپنا ذاتی مال خرچ کرے مالِ وقف سے ایسا کرنا حرام ہے۔ البتہ احکام مسجد یعنی پختہ بنانا بلاشبہ جائز ہے۔ ابن المنیر مشہور شارح حدیث کی رائے بھی جوازِ تنقیش کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ لوگوں کی عادت جب اپنے گھروں کو آراستہ کرنے کی ہوگئی تو مناسب ہے کہ مساجد کو بھی آراستہ رکھا جائے ان کو بے حرمتی سے بچانے کے لئے۔ چنانچہ حضرت عثمان غنیؓ نے اپنے زمانۂ خلافت میں مسجد نبوی کی تعمیر از سرِ نو کرائی تھی جیسا کہ آگے کتاب میں آرہا ہے اور صحیحین میں بھی موجود ہے انھوں نے اس کی عمارت کو چونے کے ذریعہ سے پختہ بنوایا تھا جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور شیخینؓ کے زمانہ میں اس کی بنا رکچی اینٹوں اور چھپر کی تھی صحابہ نے جب ان کے ان تغیرات پر اعتراض کیا تو انھوں نے جواب میں حدیث مرفوع پیش فرمائی من بنیٰ للہ مسجداً بنی اللہ لہ مثلہ بیتاً فی الجنۃ لیکن حضرت عثمان غنیؓ نے جو کچھ کرایا تھا وہ احکام بنا کے قبیل سے تھا تزیین مقصود بالذات نہیں تھی۔ شراح نے لکھا ہے کہ وہ نقشین پتھر جن کے ستون بنائے گئے تھے وہ ان کو ایسے ہی بنے بنائے بعض ولایات سے مل گئے تھے خود انھوں نے ان کی تنقیش نہیں کرائی تھی۔

فائدہ:- اس حدیث کا جو حصہ موقوف علی ابن عباس ہے اس کو امام بخاریؒ نے بھی تعلیقاً ذکر فرمایا ہے گو اصل حدیث کو انھوں نے نہیں لیا جس کی وجہ حافظ ابن حجرؒ نے یہ لکھی ہے کہ اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے بعض رواۃ نے اس کو موصولاً اور بعض نے مرسلاً ذکر کیا ہے۔ نیز جاننا چاہئے کہ لَتُزَخْرِفُنَّهَا فتح لام کے ساتھ ہے اور یہ لام لام القسم ہے گویا ابن عباسؓ قسم کھا کر فرما رہے ہیں کہ تم لوگ ایسا ضرور کروگے اس میں علامہ طیبی شارح مشکوٰۃ کو وہم ہوگیا انھوں نے اس لام کو لام جارہ سمجھ کر اس جملہ کو ما قبل سے متعلق قرار دیدیا اور اس سب کو انھوں نے ایک ہی حدیث سمجھا اور مطلب حدیث یہ بیان کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ مجھ کو مساجد کے بلند کرنے کا حکم نہیں دیا گیا تاکہ تم اس کے ذریعہ ان کو مُزَخْرَف و مُزَیَّن کرو۔

۲- حدثنا محمد بن عبد اللہ الخ قولہ وقتادۃ عن انس، قتادہ کا عطف ابی قلابہ پر ہے یعنی ایوب اس حدیث کو ابو قلابہ اور قتادہ دونوں سے روایت کرتے ہیں اور پھر یہ دونوں روایت کرتے ہیں انسؓ سے۔ لاتقوم الساعۃ حتی یتباھی الناس فی المساجد، یعنی قیامت سے پہلے اس بات کا پایا جانا ضروری ہے کہ لوگ اپنی اپنی مسجدوں کے بارے میں فخر کریں گے کہ ہماری مسجد فلاں قوم کی مسجد سے اونچی اور اچھی ہے اس حدیث کے متبادر معنی یہی ہیں اس کا ایک دوسرا مطلب بھی ہو سکتا ہے وہ یہ کہ لوگ مسجدوں میں بیٹھ کر فخر و مباہاۃ کی مجلسیں قائم کریں گے حالانکہ مسجدیں اس لئے نہیں ہیں کہ ان میں بیٹھ کر فخر و ریا کی باتیں کی جائیں۔

۳- حدثنا رجاء بن المرجی قولہ ان یجعل مسجد الطائف حیث کان طواغیتھم، حضرت عثمان بن ابی العاص جو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے طائف کے عامل اور حاکم تھے ان کو آپؐ نے حکم فرمایا کہ شہر طائف

میں خاص اس جگہ مسجد بنائیں جہاں پہلے کفار کے اصنام رکھے ہوئے تھے یعنی بتخانہ کو منہدم کرکے اس کی جگہ مسجد تعمیر کریں تاکہ جس جگہ غیر اللہ کی عبادت ہوتی تھی وہاں اب معبود حقیقی کی عبادت کیجائے اور آثار کفر کا خاتمہ اور ان کی اہانت ہو، طاغوت کا اطلاق شیطان اور صنم دونوں پر ہوتا ہے۔

۴- حدثنا محمد بن یحییٰ بن فارس الخ قولہ ان المسجد کان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبنیا باللبن والجرید۔ یعنی مسجد نبوی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کچی اینٹوں سے بنی ہوئی تھی اور اس کی چھت کھجور کی شاخوں سے، جیسے ہمارے یہاں گھاس پھوس کا چھپر ہوتا ہے اور اس کے ستون کھجور کے تنے تھے، لفظ عَمَدَ بفتحتین اور عُمُدٌ بضمتین دونوں طرح مروی ہے جو کہ جمع ہے عمود بمعنی ستون کی فلم یزد فیہ ابوبکر شیئا، یعنی صدیق اکبرؓ کے زمانے میں جب مسجد کی بنار ضعیف ہوگئی تو انھوں نے بلاکسی ترمیم اور زیادتی کے پہلے ہی جیسے سامان سے اس کی دوبارہ تعمیر کرائی اور حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ میں بنایا تو اس کو اسی طرح کے سامان سے لیکن انھوں نے مسجد کے رقبہ میں زیادتی اور توسیع بھی فرمائی۔

وقال مجاهد عُمُدُہ خشبا۔ مصنفؒ کے یہاں دو استاذ ہیں محمد بن یحییٰ اور مجاہد دونوں کے لفظوں میں فرق بیان کررہے ہیں، فرق یا تو یہ ہے کہ ایک استاذ نے لفظ عُمد کو بضمتین ذکر کیا دوسرے نے بفتحتین اور ہو سکتاہے کہ مراد یہ ہو کہ ایک استاذ نے لفظ خشبا کہا اور دوسرے نے نہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں یہ لکھاہے کہ حضرت عمرؓ نے مسجد میں اضافہ قبلہ کی جانب کیا تھا اور منہل میں لکھاہے کہ انھوں نے زیادتی مسجد کے طول وعرض دونوں میں کی تھی، اور پھر صاحب منہل نے اس پر تفصیل سے کلام کیاہے، وَغَیَّرَہ عثمان، حضرت عثمانؓ نے مسجد میں نہ صرف توسیع بلکہ مسجد کی تعمیر پختہ کرائی چونے اور پکی اینٹوں سے اور اس کی چھت کو بھی بدل دیا بجائے کھجور کی شاخوں کے اس کی کڑیاں ساگون کی لکڑی کی بنوائیں، ساگون ایک مشہور درخت ہے جو ہندوستان میں ہوتاہے جو بہت لمبا اور موٹا ہوتاہے جس کے پتے بھی بہت بڑے بڑے ہوتے ہیں۔

وَسَقفہ بالساج۔ یہ لفظ مجرد اور مزید دونوں سے ہو سکتاہے سَقَفَہٗ، سَقَّفَہٗ، ایک استاذ نے بالساج کہا بار جارہ کے ساتھ اور دوسرے نے بغیر حرف جر کے۔ بنار عثمان کا ذکر کسی قدر تفصیل سے باب کی پہلی حدیث کے ذیل میں گذر چکا۔

۵- حدثنا محمد بن حاتم الخ قولہ ثم انّہا نَخِرَت فی خلافۃ عثمان فبناها بالآجُر، آجُر، پختہ اینٹ لبن کا مقابل، اس روایت سے معلوم ہورہاہے کہ مسجد نبوی کے ستونوں کو حضرت عثمانؓ نے پختہ اینٹوں سے بنوایا تھا اور اس سے پہلے گذر چکا بالحجارۃ المنقوشۃ، لیکن یہ حدیث پہلی حدیث کے مقابلہ میں ضعیف ہے اس کی سند میں عطیۃ بن سعد العوفی ہیں جو ضعیف ہیں، یا یہ کہا جائے کہ بعض اساطین حجارۂ منقوشہ سے اور بعض

اینٹوں سے بنوائے تھے۔

## شرح حدیث

۶۔ حدثنا مسدد الخ قولہ فنزل فی علو المدینۃ عُلو میں عین کا ضمہ اور کسرہ دونوں جائز ہیں علو المدینہ کو عالیہ بھی کہتے ہیں جس کی جمع عوالی آتی ہے اور یہ مدینہ کا وہ حصہ ہے جو نجد (بلندی) کیطرف ہے اور مدینہ کا وہ حصہ جو تہامہ کی جانب ہے جس طرف مکہ ہے اس کو سافلہ کہتے ہیں یہاں علو المدینہ سے مراد قبا ہے جو کہ عوالی مدینہ سے ہے یہ مدینہ منورہ سے تقریبًا تین میل کے فاصلہ پر ایک بستی ہے جس میں انصار کے کچھ خاندان آباد تھے سب سے زیادہ ممتاز عمرو بن عوف کا خاندان تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نزول قبا میں انھیں کے یہاں ہوا بتاریخ آٹھ یا بارہ ربیع الاول علی اختلاف القولین، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دخول مدینہ کے لئے بلندی والا راستہ اختیار فرمایا، اس سے علماء نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے دین کی بلندی کی نیک فال نکالی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے دین کے لئے سربلندی ہوگی، چنانچہ ایسا ہی ہوا. فالحمد للہ علی ذلک۔

فاقام فیھم اربعۃ عشر لیلۃ. قبا میں آپ کی مدت قیام میں روایات مختلف ہیں بخاری شریف کی ایک روایت میں چودہ روز اور ایک میں چوبیس روز مذکور ہیں اور تیسرا قول صرف چار روز قیام کا ہے اس کی تفصیل انشاء اللہ باب الجمعۃ فی القریٰ کی بحث میں آجائے گی۔

## روایت میں اختصار

ثم ارسل الی بنی النجار، یہاں روایت میں اختصار ہے آپ چند روز قبا میں قیام فرما کر جمعہ کے روز وہاں سے روانہ ہوئے مدینہ کے راستہ میں محلہ بنو سالم پڑتا تھا وہاں پہنچتے پہنچتے جمعہ کا وقت آگیا اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد بنو سالم میں جمعہ کی نماز ادا فرمائی. یہ اسلام میں جمعہ کی سب سے پہلی نماز تھی جو مسجد بنو سالم میں آپ نے قائم فرمائی. نماز سے فارغ ہوکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم ناقہ پر سوار ہوئے اور صدیق اکبرؓ کو آپ نے اپنی ہی سواری پر بٹھالیا. ہجرت کے وقت میں آپ اور صدیق اکبرؓ الگ الگ سواری پر سوار تھے. غالبًا یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مصلحۃً لوگوں پر صدیق اکبر کی علوشان ظاہر کرنے کے لئے اپنی ہی سواری پر ان کو ردیف بنالیا. یہاں کی روانگی سے پہلے آپ نے ایک قاصد قبیلۂ بنو نجار جو آپ کے ننہالی قرابت دار تھے (اس لئے کہ عبدالمطلب کی والدہ سلمیٰ انھیں میں سے تھیں) ان کے پاس بھیجا کہ آپ کا ارادہ انھیں کے یہاں قیام کا تھا. چنانچہ وہ آپ کے استقبال کے لئے ہتھیار لگائے ہوئے حاضر ہوئے اور آپ کے دائیں بائیں آگے پیچھے ساتھ چلتے رہے. ہر شخص کی خواہش اور درخواست آپ سے یہ تھی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام اس کے یہاں ہو آپ ان کو دعاء دیتے اور یہ فرماتے کہ یہ ناقہ منجانب اللہ مامور ہے جہاں بیٹھ جائے گی وہیں میرا قیام ہوگا بالآخر آپ کی ناقہ محلہ بنو نجار میں پہنچ کر خود بخود

اس مقام پر رک گئی جہاں اس وقت مسجد نبوی ہے سیرت کی کتابوں میں لکھا ہے کہ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم ناقہ سے نہ اترے کچھ دیر بعد ناقہ خود بخود اٹھی اور ابوایوب انصاریؓ کے دروازے پر جو سامنے ہی تھا جاکر بیٹھی اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم ناقہ سے اترے اور ابوایوب انصاریؓ آپ کا سامان اٹھاکر اپنے گھر لے گئے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طبعی میلان بھی یہی تھا کہ آپ کسی طرح بنو نجار میں اتریں جو اخوالِ عبدالمطلب یعنی آپ کے دادا کے ننہالی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کی اس خواہش کو اس معجزانہ طریقہ سے پورا فرمایا کہ خود بخود ناقہ وہیں جاکر ٹھہری تاکہ دوسرے حضرات جو آپ کے قیام کے خواہش مند تھے ان میں سے کسی کو یہ تأثر نہ ہو کہ ہمیں چھوڑ کر فلاں کو ترجیح دی۔

وَکَانَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یُصَلِّیْ الخ مسجد نبوی کی بناء سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم جس جگہ بھی نماز کا وقت ہوجاتا وہیں (غیر مسجد میں) پڑھ لیتے، اب کیونکہ یہاں کہیں آس پاس مسجد نہ تھی اس لئے آپ نے مسجد بنانے کا اور اس کے لئے جگہ خریدنے کا ارادہ فرمایا جس کا ذکر آگے روایت میں آرہا ہے، چنانچہ آپ کی ناقہ جس جگہ آکر بیٹھی تھی وہ بنو نجار کے دو یتیموں[1] کا مربد یعنی کھجور خشک کرنے کی جگہ تھی جیسا کہ بعض روایات میں ہے اور ابوداؤد کی روایت میں اس کو حائط کہا گیا ہے یعنی باغ، ممکن ہے کہ وہ باغ ہو اور پھر اس کے ویران ہونے کے بعد اس کو مربد بنالیا گیا ہو، یا بعض حصہ باغ ہو اور بعض حصہ مربد، غرضیکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زمین کے خریدنے کی بات چیت فرمائی ان لوگوں نے عرض کیا کہ ہم بلاعوض کے اس کو دینا چاہتے ہیں مگر حضورؐ اس کے لئے تیار نہ ہوئے بلکہ آپ نے اس کو ثمن دے کر خریدا، ایک روایت میں ہے کہ مقدار ثمن دس دینار دی گئی، ظاہر یہ ہے کہ خریداری کا معاملہ یتیمین سے ان کے ولی کے توسط سے ہی ہوا ہوگا، آگے روایت میں یہ ہے کہ اس زمین میں کچھ مشرکین کی قبریں تھیں جن کو اکھاڑ دیا گیا۔

**قبور مشرکین کا نبش** جس سے معلوم ہوا کہ قبور مشرکین کا نبش جائز ہے، امام بخاریؒ نے اسی لئے اس حدیث پر ھل ینبش قبور المشرکین باب قائم کیا ہے اور امام ابوداؤدؒ نے بھی کتاب الخراج کے بالکل اخیر میں ایک باب باندھا ہے باب نبش القبور العادیۃ جس میں انھوں نے ابو رغال کی قبر اور اس کے نبش کا واقعہ ذکر کیا ہے۔ شامی میں بھی اس مسئلہ کی تصریح ہے کہ قبور مشرکین کا نبش بلاکراہت جائز ہے وکانت فیہ خِرَبٌ، خِرَب بروزن کلم جو جمع ہے خَرِبَۃ بروزن کلمۃ کی، بمعنی غار غرضیکہ قبور مشرکین کو تو اکھاڑ دیا گیا

---

[1] جن کا نام ایک روایت کے مطابق سہل اور سہیل تھا جو اسعد بن زرارہ کی تربیت میں تھے، ویسے ان دونوں کی تعیین میں علماء رجال کا اختلاف ہے جس کو ابن الاثیر جزری وغیرہ نے ذکر کیا ہے (حاشیہ بذل)

اور جو اس زمین میں غار وغیرہ تھے ان کو مٹی بھر کر ہموار کر دیا گیا اور جو وہاں کھجور کے درخت تھے ان کے تنوں کو مسجد کی تعمیر کے کام میں لایا گیا۔

فصُفِّفَ النخل قبلة المسجد، یعنی مسجد میں قبلہ کی جانب کھجوروں کے تنوں کو بطور ستون قائم کر دیا گیا اور باب مسجد کی دونوں جانبوں میں چوکھٹ کے طور پر پتھر نصب کر دیئے گئے، وَهُمْ يَرْتَجِزُونَ، جب صحابۂ کرام مسجد کی تعمیر کے لئے پتھر اٹھا اٹھا کر لا رہے تھے تو ذوق وشوق میں یہ رَجز پڑھ رہے تھے اللهم لاخیر الاخیر الاخرة الخ رَجز شعر کی ایک قسم ہے، اور کہا گیا ہے کہ وہ باقاعدہ شعر نہیں ہوتا بلکہ وہ کلام موزوں کی ایک قسم ہے جیسے ترانہ ہوتا ہے

٧۔ حدثنا موسٰی بن اسماعیل الخ قولہ وساق الحدیث، ساق، کی ضمیر حماد بن سلمہ کیطرف راجع ہے جو ابو التیاح کے شاگرد ہیں، اس سے پہلی سند میں ان کے شاگرد عبد الوارث تھے اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جب سند میں اس طرح کی عبارت آئے تو ضمیر اس راوی کی طرف راجع ہو گی جو نیا راوی اس دوسری سند میں آئے اور وہ یہاں حماد بن سلمہ ہیں، حماد کی روایت میں فانصر الانصار کے بجائے فاغفر الانصار ہے نیز اس دوسری روایت میں بجائے لفظ خرب کے حَرث ہے۔ (کمیتی)

**شرح السند** وَزَعَمَ عَبدُ الوارث انه افادَ حماداً هٰذا الحدیث اس جملہ کی تشریح یہ ہے کہ اس دوسری سند میں حماد براہِ راست روایت کر رہے ہیں ابو التیاح سے اور پہلی سند میں ابو التیاح سے روایت کرنے والے عبد الوارث تھے جس سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ عبد الوارث اور حماد دونوں رفیق ہیں اور ایک ہی استاذ کے شاگرد ہیں، لیکن عبد الوارث یہ کہہ رہے ہیں کہ شروع میں یہ حدیث حماد نے مجھ سے ہی حاصل کی تھی لہٰذا حماد عبد الوارث کے شاگرد ہوئے نہ کہ رفیق، لیکن پھر بعد میں یہ ہوا کہ حماد نے ترقی کر کے حدیث اپنے استاذ الاستاذ یعنی ابو التیاح سے حاصل کر لی اس لئے حماد اس حدیث کو براہ راست ابو التیاح سے روایت کرنے لگے اسی ترقی کا نام علوِ سند ہے۔

# باب اتخاذ المساجد فی الدور

١۔ حدثنا محمد بن العلاء الخ قولہ اَمَرَ رسول الله صلی الله علیه وسلم ببناء المساجد فی الدُور دُور، دار کی جمع ہے جس کے معنی بیت اور منزل کے بھی آتے ہیں اور محلہ وقبیلہ کے بھی۔ ظاہر یہ ہے کہ یہاں دوسرے معنی مراد ہیں۔ یعنی ہر ہر محلہ میں مسجدیں بنانی چاہئیں اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوگا تو ایک محلہ والے دوسرے محلہ کی مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے جائیں گے اور فاصلہ کیوجہ سے جماعت کے فوت ہونے کا اندیشہ رہے گا۔ لہٰذا

حسب ضرورت ہر ہر محلہ میں مسجدیں ہونی چاہئیں اور اگر حدیث میں دار سے پہلے معنی مراد لئے جائیں تو مطلب یہ ہوگا کہ ہر گھر میں ایک مخصوص جگہ نماز کے لئے بھی ہونی چاہئے، مثلاً کوئی چبوتری یا چوکی، آدمی جس طرح مکان میں اپنی دوسری ضرورت کی چیزیں تعمیر کراتا ہے غسل خانہ، باورچی خانہ وغیرہ، تو نماز کے لئے بھی کوئی خاص جگہ ہونی چاہئے جس کو نماز ہی پڑھنے کے لئے صاف اور ستھرا رکھا جائے، لیکن اس صورت میں مسجد سے مسجد شرعی مراد نہ ہوگی بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں مسجد شرعی مراد ہے۔

## صحیفۂ سمرہ کی پہلی حدیث

۲- حدثنا محمد بن داؤد الخ قولہ انہ کتب الی بنیہ اما بعد اس حدیث کو خبیب لپنے باپ سلیمان سے اور سلیمان اپنے باپ سمرۃ بن جندب صحابی سے روایت کرتے ہیں اس کتاب میں اسی سند سے اور اسی طرز پر کل چھ حدیثیں ہیں اور مسند بزار میں اس طرح کی تقریباً سو حدیثیں ہیں، دراصل یہ ایک صحیفہ ہے، صحیفۂ سمرہ کے نام سے جس میں انھوں نے بہت سی حدیثیں جمع کرکے اپنے بیٹوں کے پاس بھیجی تھیں، اس کی جملہ احادیث ایک ہی سند سے مروی ہیں اسی لئے وہ سند صحیفہ کے شروع میں لکھدی گئی ہے صحیفہ کے شروع میں سند کے ساتھ لفظ اما بعد بھی ہے، اب جو مصنف اس صحیفہ سے کوئی سی حدیث لیتا ہے تو شروع میں جو سند ہے اس کو لے لیتا ہے اسی لئے ہر جگہ اس صحیفہ کی حدیث میں لفظ اما بعد ملتا ہے۔ یہ بات مقدمۃ الکتاب میں بھی آگئی ہے کتابت حدیث کی بحث میں، لیکن یہ بھی واضح رہے کہ محدثین کے یہاں یہ سند ضعیف شمار ہوتی ہے کیونکہ اس کی سند کے راوی سب مجہول اور غیر معروف ہیں، بذل میں لکھا ہے، قال ابن القطان ما من ھؤلاء من یعرف حالہ۔

# بَابٌ فِی السُّرُجِ فِی الْمَسَاجِدِ

مساجد میں چراغ روشن کرنا: ابن رسلان شارح ابی داؤد لکھتے ہیں واول من اسرج فی المساجد تمیم الداری قالت یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افتنا فی بیت المقدس، ایک عورت نے آپ سے سوال کیا کہ بیت المقدس کے بارے میں ہمیں حکم شرعی سے آگاہ کیجئے، یعنی یہ کہ ہم وہاں سفر کرکے جاسکتے ہیں اور اس میں نماز وغیرہ پڑھ سکتے ہیں یا نہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں، سو وہاں تم جاسکتی ہو اور اس میں نماز پڑھ سکتی ہو آگے راوی کہتا ہے وکانت البلاد اذ ذاک حربا یعنی اس وقت تک اہل اسلام اور اہل شام کے درمیان حرب قائم تھی، ملک شام جہاں بیت المقدس ہے مسلمانوں نے فتح نہیں کیا تھا کسی مسلمان کا وہاں جانا دشوار تھا اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا فان لم تأتوہ وتصلوا فیہ الخ کہ اگر تم وہاں نہ جاسکو تو ارسال کرو کہ کسی ذریعہ

سے وہاں روغن زیتون بھیجدو جو بیت المقدس کے قنادیل اور چراغوں میں جلایا جائے، اس حدیث سے مسجد میں چراغ روشن کرنے کی مشروعیت ثابت ہورہی ہے، نیز اس سے مساجد میں تیل بھیجنے کی اصلیت بھی ثابت ہوئی جیسا کہ عام طور سے عورتیں مساجد میں تیل بھیجدیا کرتی ہیں معلوم ہوا کہ یہ بے اصل نہیں ہے۔

# باب فی حصی المسجد

حصیٰ جمع ہے حصاۃ کی الاحجار الصغار (کنکریاں) مطلب یہ ہے کہ مسجد میں کنکریاں بچھا سکتے ہیں اس میں کچھ حرج نہیں جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہورہا ہے۔

قولہ سألت ابن عمر عن الحصیٰ الذی فی المسجد، مسجد نبوی کے صحن میں کنکریاں بچھی ہوئی تھیں چٹائیوں اور صفوں کا تو اس وقت دستور نہ تھا اس کے بارے میں ایک تابعی نے ابن عمرؓ سے دریافت کیا کہ یہ جو مسجد نبوی میں کنکریاں بچھی ہوئی ہیں یہ کب سے بچھی ہیں اور اس کا کیا منشأ ہوا تھا تو انھوں نے جواب دیا کہ ایک مرتبہ کی بات ہے کہ مدینہ منورہ میں رات میں بارش ہوئی مسجد کا سارا صحن پانی سے تر ہوگیا تو لوگوں نے یہ کیا کہ اپنے پلوں میں کنکریاں بھر کر مسجد میں ساتھ لے گئے اور ہر شخص نے اپنے نماز پڑھنے کی جگہ میں ان کو پھیلا کر ان پر نماز پڑھی تاکہ کپڑے نہ بھیگیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے فراغ پر جب ان کنکریوں کو دیکھا تو فرمایا ما احسن ھٰذا، کہ یہ تم نے کیا ہی اچھا کیا، غرضیکہ اس وقت سے یہ کنکریاں بچھی چلی آرہی ہیں، میں کہتا ہوں کہ ۱۳۹۱ھ میں جب ہم پہلی بار حج کے لئے حاضر ہوئے اس وقت تک یہ کنکریوں کا سلسلہ قائم رہا مسجد حرام میں بھی اور مسجد نبوی میں بھی لیکن پورے صحن میں نہیں بلکہ اس کے بعض حصوں میں، گویا یہ قدیم یادگار چلی آرہی تھی، لیکن چند سال بعد جب ہماری پھر حاضری ہوئی تو دیکھا وہاں سے ان کنکریوں کو اٹھا دیا گیا تھا اور اس کے بجائے پختہ فرش بنا دیا گیا، وجہ اس کی یہ سننے میں آئی تھی کہ عورتیں اپنے ساتھ گود کے بچوں کو نماز کے وقت جب حرم لیجاتی تھیں تو بچوں کی نجاست پیشاب وغیرہ وہ کنکریوں کے اندر دبا دیتی تھیں اس لئے وہاں کے منتظمین نے یہ کنکریوں کا سلسلہ ہی ختم کردیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ فالی اللہ المشتکی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کی ایک نشانی ختم ہوگئی۔

قولہ ان الرجل اذا اخرج من المسجد تناشدہ۔ اگر کوئی شخص مسجد سے کنکری باہر نکالتا ہے یعنی اس کو اٹھا کر باہر پھینکدیتا ہے یا اٹھا کر اپنے ساتھ مسجد سے باہر لے آتا ہے تو وہ کنکری اس سے اللہ کا واسطہ دے کر سوال کرتی ہے کہ تو مجھے یہاں سے مت نکال، کنکری کا یہ سوال کرنا یا تو اس لئے ہے کہ مسجد

پاک اور صاف ستھری جگہ ہے اسلئے وہاں سے نکلنا نہیں چاہتی، یا اسلئے کہ مسجد رحمت و برکت اور عبادت کی جگہ ہے لوگ اس پر نماز پڑھتے ہیں اور باہر جانے کے بعد وہ ان سب چیزوں سے محروم ہو جائے گی. نیز یہ کنکری کا سوال کرنا ہو سکتا ہے بلسان قال اور حقیقۃً ہو جس کی کیفیت سے ہم ناواقف ہیں. چنانچہ جمہور سلف کی رائے جمادات اور حیوانات کی تسبیح کے بارے میں یہی ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہے وَاِن مِن شَیءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ سوال بلسانِ حال ہو گویا کنکری کی موجودہ حالت مسجد میں پڑے ہوئے ہونے کی اس بات کو مقتضی ہے کہ وہ یہ چاہتی ہے کہ اس کو وہیں رہنے دیا جائے گو زبان سے وہ نہ کہہ سکے، یہاں پر روایت میں یہ ہے کانَ یُقالُ یعنی صحابہ آپس میں یہ کہتے تھے کہ جب کوئی کنکری کو مسجد سے نکالتا ہے تو وہ یوں کہتی ہے لیکن ظاہر بات ہے کہ صحابۂ کرام یہ بات قیاس سے تو کہہ نہیں سکتے انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے سنا ہوگا. لہٰذا یہ حدیث حکم میں مرفوع کے ہے اس سے آگے جو حدیث آرہی ہے اس میں بھی اس حدیث کے مرفوع ہونے کا ذکر ہے گو تردد کے ساتھ۔

## بَاب فی کنس المسَاجد

یعنی مسجد میں جھاڑو دینا، المکنسہ آلۂ کنس یعنی جھاڑو۔

قولہ عُرِضَتْ علیّ اجُورُ اُمتی حتی القَذَاۃ ای اجُورُ اعمالِ امتی، بحذف مضاف اور مسلم شریف کی روایت میں ہے عُرِضَتْ علیّ اعمالُ امتی اب دونوں میں کوئی منافات نہیں جس طرح اجور پیش ہو سکتے ہیں اسی طرح اعمال بھی۔

**شرح حدیث** اور عرض سے مراد یا تو احاطۂ علمی ہے کہ ان چیزوں کو آپ کے علم میں لایا گیا، اور یہ عرض اپنی حقیقت پر بھی محمول ہو سکتا ہے اس طور پر کہ اعمالِ حسنہ کو اچھی صورت شکل میں پیش کیا گیا ہو اور اعمالِ سیئہ کو گھٹیا صورت میں جیسا کہ وزنِ اعمال میں بھی ایک قول یہی ہے اب رہی یہ بات کہ یہ عرض کب ہوا اور کہاں ہوا. ہو سکتا ہے کہ لیلۃ المعراج میں ہوا ہو یا کسی اور موقعہ پر. واللہ تعالیٰ اعلم۔

حتی القذاۃ، قذاۃ اس خس و خاشاک کو کہتے ہیں جو آنکھ یا پانی یا کسی پینے کی چیز میں گر جاتا ہے جو بہت معمولی سا ہوتا ہے. اس میں بڑا مبالغہ ہے مساجد کو صاف رکھنے میں، کہ جب اتنی ذرا سی چیز کے دور کرنے میں ثواب ہے تو اس سے زائد میں بطریق اولیٰ ہوگا۔

فلم اَرَ ذنبًا اعظمَ من سورۃ القرآن الخ یعنی مجھ پر میری امت کے گناہ بھی پیش کئے گئے تو میں نے اس

سے بڑا کوئی گناہ نہیں دیکھا کہ کسی شخص نے قرآن کی کوئی سورت یا آیت یاد کی ہو اور پھر اس کو بھول گیا ہو.

**بعض اشکال وجواب** یہاں پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ ایک دوسری حدیث میں اعظم الذنوب شرک باللہ کو قرار دیا گیا ہے، چنانچہ وارد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا ای الذنوب اعظم عند اللہ تعالیٰ تو آپؐ نے فرمایا ان تجعل للہ ندًا وھو خلقك اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، ایک یہ کہ اس حدیث میں تمام گناہوں سے اعظم مراد نہیں بلکہ بالنسبۃ الی الصغائر یعنی صغیرہ گناہوں میں سب سے بڑا یہ ہے، یا یہ کہا جائے مراد یہ ہے کہ نسیانِ علم پر مرتب ہونے والے گناہوں میں سب سے بڑا گناہ نسیان قرآن ہے۔ ایک دوسرا اشکال یہاں یہ ہوتا ہے کہ نسیان تو شریعت میں معاف ہے پھر اس پر مواخذہ کیوں؟ جواب یہ ہے کہ دو چیزیں ہیں ایک بھول جانا اور ایک بھلا دینا، یہاں ثانی مراد ہے اور مطلب ثم نسیھا کا یہ ہے ثم ترکھا حتی نسیھا، اور ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ نسیان سے مراد عدم الایمان بہا ہے جیسا کہ اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا ہے کَذٰلِكَ اَتَتْكَ اٰیٰتُنَا فَنَسِیْتَهَا،

**نسیان قرآن کا حکم** پھر جاننا چاہیئے کہ اس میں فقہاء کا اختلاف ہو رہا ہے کہ نسیانِ آیت کیسا ہے منہل میں لکھا ہے کہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں حرام[1] اور گناہ کبیرہ ہے، البتہ امام مالکؒ کے نزدیک ماتصح بہ الصلوٰۃ سے زائد یاد کرنا مستحب ہے ابتداءً بھی اور دواماً بھی. لہٰذا اس کا نسیان ان کے یہاں صرف مکروہ ہے۔

## باب فی اعتزال النساء فی المساجد عن الرجال

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چونکہ عورتیں مسجد میں مردوں کی جماعت کے ساتھ نماز پڑھا کرتی تھیں اس لئے اس سے متعلق یہ باب ہے. کہ عورتوں کو چاہیئے کہ ان کا مردوں کے ساتھ اختلاط نہ ہونے پائے۔

---

[1] کتاب الصلوۃ کے اواخر میں ایک باب آرہا ہے باب التشدید فی من حفظ القرآن ثم نسیہ اور اس کے ذیل میں مصنفؒ سعد بن عبادہ کی یہ حدیث مرفوع لائے ہیں مامن إمرئ یقرأ القرآن ثم ینساہ الا لقی اللہ یوم القیامۃ أجذم اس پر حضرت شیخؒ نے لکھا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک نسیان سے مراد یہ ہے کہ اس کو بالغیب یعنی حفظ نہ پڑھ سکے اور حنفیہ کے نزدیک مراد یہ ہے کہ اتنا بھلا دے کہ بالنظر بھی نہ پڑھ سکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ لو ترکنا ھذا الباب للنساء الخ. حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد نبوی کے ایک دروازے کی کیطرف اشارہ کرکے فرمایا کہ اگر اس دروازے کو ہم عورتوں کے لئے چھوڑ دیں تو کیا ہی اچھا ہو یعنی اس دروازے سے مسجد میں آنا جانا صرف عورتوں کا ہو مرد اپنا آنا جانا دوسرے دروازے سے رکھیں، اس وقت تو مسجد نبوی میں باب کئی ہیں تقریباً سات آٹھ ہوں گے. لیکن اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس وقت کم از کم دو دروازے تھے منہل میں لکھا ہے کہ جس دروازے کیطرف اس حدیث میں اشارہ ہے یہ وہ دروازہ ہے جو تحویل قبلہ کے بعد شمالی جانب جس طرف بیت المقدس ہے کھولا گیا تھا کیونکہ پہلے تو اس طرف قبلہ تھا، اب جب قبلہ مکہ کی جانب ہو گیا جو کہ مدینہ سے جانب جنوب میں ہے تو اس کی جانب مقابل شمال میں دروازہ کھولا گیا تھا. قال نافع الخ نافع ابن عمرؓ کے شاگرد فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو سننے کے بعد ابن عمر مرتے دم تک کبھی اس دروازے سے مسجد میں داخل نہیں ہوئے حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ شدید الاتباع بالسنۃ تھے، اس سے بطور مفہوم مخالف کے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ غیر ابن عمر اس دروازے سے داخل ہوتے تھے سو اول تو یہ کوئی ضروری نہیں تخصیص ذکری تخصیص حکم کو مستلزم نہیں اور اگر مان بھی لیں تو ہو سکتا ہے کہ دوسرے صحابہ غیر اوقات صلوۃ میں اس دروازے سے داخل ہوتے ہوں اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ ابن عمرؓ کے علاوہ دوسرے صحابہ نے حضورؐ سے اس سلسلہ میں منع عن الدخول کی کوئی صریح ممانعت نہیں سنی تھی اس لئے داخل ہوتے تھے۔

وقال غیر عبد الوارث قال عمر وھو اصح، اس حدیث میں جو رواۃ کا اختلاف ہے، مصنفؒ اس کو بیان کر رہے ہیں۔

**مصنفؒ کی رائے اور اس پر نقد** وہ یہ کہ اس حدیث میں ایوب کے دو شاگرد ہیں، ایک عبد الوارث جو پہلی سند میں ہیں دوسرے اسماعیل جو دوسری سند میں آرہے ہیں اول الذکر نے اس حدیث کو مرفوع قرار دیا اور مؤخر الذکر نے موقوف، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا موقوف علی عمر ہونا زیادہ صحیح ہے بنسبت مرفوع ہونے کے اس کے بعد مصنفؒ نے وہ دوسری روایت ذکر کی جو موقوف ہے اس کے بعد پھر ایک اور روایت ذکر کی ان عمر بن الخطاب کان ینھی الخ مصنفؒ کی غرض ان دونوں روایتوں کو ذکر کرنے سے وقف کو رفع پر ترجیح دینا ہے، لیکن اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اسماعیل کی روایت منقطع ہے نافع کا سماع عمرؓ سے ثابت نہیں، نیز عمرؓ کے منع کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع نہ فرمایا ہو، نیز عبد الوارث جو اس کو مرفوعاً نقل کر رہے ہیں وہ ثقہ ہیں ان کی سند بھی متصل ہے. فکیف ترجیح الوقف (من البذل)

# بَاب فی مَا یقول الرجل عند دخوله المسجد

دخول مسجد کے وقت جو دعا پڑھنا چاہئے اس کا بیان۔

قولہ سمعت ابا حمید او ابا اسید اسی طرح شک کے ساتھ مسلم کی روایت میں ہے، بظاہر یہ شک خود عبدالملک کو اپنے بارے میں ہو رہا ہے کہ میں نے ان دونوں میں سے کسی ایک سے یہ حدیث سنی، اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں صرف عن ابی حمید ہے اور ایک روایت میں دونوں سے روایت ہے عن ابی حمید وابی اسید یقولان (منہل) یہ ابو حمید الساعدی مشہور صحابی ہیں انکے نام میں اختلاف ہے اور ابو اسید کا نام مالک بن ربیعہ ہے، ابو اسید بضم الہمزہ مصغراً ہے یہ بھی ساعدی ہیں، ملا علی قاری لکھتے ہیں وقیل بفتح الہمزہ، احقر کہتا ہے کہ ابو اسید بفتح الہمزہ دوسرے صحابی ہیں ابو اسید بن ثابت الانصاری جن کا نام عبداللہ ہے اور ایک اور راوی ہیں عطار بن اسید یہ بھی بفتح الہمزہ ہے (کذا فی الفیض السمائی)

اذا دخل احدکم المسجد الخ جب آدمی مسجد میں داخل ہو تو اولاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام بھیجے اور پھر یہ دعا پڑھے اللّٰھم افتح لی ابواب رحمتك ابن السنی نے بروایۃ انس نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب مسجد میں داخل ہوتے تھے قال بسم اللہ اللّٰھم صل علی محمد اسی طرح جب مسجد سے باہر آتے تو یہی پڑھتے، مسند احمد اور ابن ماجہ کی ایک حدیث میں فاطمۃ الزہراء سے روایت ہے کہ جب آپ مسجد میں داخل ہوتے تو پڑھتے بسم اللہ والسلام علی رسول اللہ اللھم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتك اور اسی طرح مسجد سے باہر آنے کے وقت بھی یہی پڑھتے اور بجائے ابواب رحمتك کے ابواب فضلك پڑھتے، نیز ابن ماجہ کی ایک روایت میں ہے کہ مسجد سے باہر آنے کے وقت حضور پر سلام بھیجنے کے بعد یہ پڑھے اللھم اعصمنی من الشیطان الرجیم۔

فائدہ:- ان روایات سے معلوم ہوا کہ خود جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اوپر سلام بھیجتے تھے اس کے بارے میں شراح نے تو یہاں کچھ نہیں لکھا، بظاہر اس کی دو وجہ ہو سکتی ہیں ۱ آپ تعلیماً للامۃ ایسا کرتے تھے ۲ خود نبی کو اپنی نبوت اور رسالت پر ایمان لانا واجب ہے بلکہ سب سے پہلے تو وہی اس بات کا مکلف ہوتا ہے کہ وہ اپنی نبوت پر ایمان لائے اور اس پر یقین رکھے، علی ہذا القیاس دوسری چیزیں بھی اسی میں آگئیں اپنے مقام رسالت کی تعظیم اور تکریم اور صلوٰۃ وسلام بھیجنا وغیرہ اور یہ اس لئے کہ رسول میں وصف نبوت ورسالت کے علاوہ ایک حیثیت بشر اور ابن آدم ہونے کی ہے، تو نبی اپنی اس دوسری حیثیت کے لحاظ

سے اپنی ذات کے ساتھ وہ معاملہ کرتا ہے جو ایک امتی کو اپنے نبی کے ساتھ کرنا چاہیئے۔

قولہ فقلت لہ بلغنی انک حدثت الخ حیوۃ بن شریح کہتے ہیں کہ میں نے عقبۃ بن مسلم سے کہا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ آپ عبداللہ بن عمرو بن العاص سے ایک حدیث مرفوع بیان کرتے ہیں وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ جب مسجد میں داخل ہوتے تو یہ دعا پڑھتے (جو کتاب میں مذکور ہے) تو انھوں نے اس کی تصدیق کی لیکن انھوں نے ساتھ میں یہ بھی فرمایا کہ کیا تمہیں بس اتنی ہی حدیث پہنچی ہے؟ میں نے کہا ہاں اس پر انھوں نے فرمایا کہ نہیں اس میں آگے کچھ اور بھی ہے وہ یہ کہ فاذا قال ذلک قال الشیطان الخ یعنی جب کوئی شخص مسجد میں داخل ہونے کے وقت دعاء مذکور پڑھتا ہے تو شیطان کہتا ہے کہ یہ شخص پورے دن کے لئے مجھ سے محفوظ ہو گیا۔

**ادعیۂ ماثورہ کا اہتمام** سبحان اللہ کیا اچھی دعا ہے۔ لہٰذا اس دعاء کو مسجد میں داخل ہونے کے وقت ضرور پڑھنا چاہیئے بلکہ تمام ہی ادعیۂ ماثورہ کا انکے معانی اور فوائد کے استحضار کے ساتھ ہمیشہ یاد رکھنے اور پڑھنے کا اہتمام کرنا چاہیئے۔

## باب ماجاء فی الصلوۃ عند دخول المسجد

قولہ۔ اذا جاء احدکم المسجد الخ اس باب اور حدیث سے مصنفؒ نے تحیۃ المسجد کو ثابت کیا اس حدیث میں پانچ بحثیں ہیں۔

**حدیث سے متعلق مباحث خمسہ** ۱۔ تحیۃ المسجد کا حکم ۲۔ تحیۃ المسجد کس شخص کے لئے ہے ۳۔ مسجد میں داخل ہونے کے بعد تحیۃ المسجد پڑھنے سے پہلے اگر بیٹھ جائے تو اس جلوس سے تحیۃ المسجد فوت ہوتی ہے یا نہیں ۴۔ کیا یہ نماز اوقات مکروہہ میں بھی پڑھی جائے گی یا نہیں ۵۔ جن علماء کے یہاں تنفل برکعۃ جائز ہے تو کیا ان کے نزدیک ایک رکعت سے تحیۃ المسجد ادا ہو گی یا نہیں۔

بحث اول :۔ تحیۃ المسجد عند الجمہور مستحب ہے اور عند الظاہریہ واجب لیکن ابن حزم اس میں جمہور کیساتھ ہیں، وہ سنیت کے قائل ہیں ظاہریہ صیغہ امر سے استدلال کرتے ہیں اور جمہور نے حدیث اعرابی ھَل عَلَیَّ غیرُھُنَّ قَالَ لَا اِلَّا اَن تطوّع۔ وغیرہ۔ احادیث سے استدلال کیا، نیز طحاوی شریف میں ایک روایت ہے عبداللہ بن بسر صحابی سے کہ ایک مرتبہ جمعہ کے دن ایک شخص مسجد میں داخل ہوا اور تخطی رقاب کرتا ہوا آگے بڑھ رہا تھا تو اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا اِجلِس فَقَد آذیت حالانکہ اس نے ابھی تک تحیۃ المسجد نہیں پڑھی تھی۔

بحث ثانی :- امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ تحیۃ المسجد کا حکم اس شخص کے لئے ہے جو مسجد میں داخل ہو بقصد جلوس، اور جس شخص کا ارادہ بیٹھنے کا نہو بلکہ صرف عبور و مرور مقصود ہو تو اس کے لئے نہیں، بظاہر انھوں نے یہ قید جلوس لفظ حدیث قبل ان یجلس سے مستنبط کی ہے، اور جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تحیۃ المسجد کا حکم ہر شخص کے لئے ہے چاہے مسجد میں بیٹھنے کے ارادے سے داخل ہوا ہو یا ویسے ہی۔

بحث ثالث :- حنابلہ کے نزدیک جلوس طویل سے فوت ہوتی ہے قصیر سے نہیں اگرچہ عمداً ہو اور شافعیہ کے نزدیک جلوس طویل سے نیز جلوس قصیر سے بھی اگر عمداً ہو اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک مطلقا فوت نہیں ہوتی بیٹھنے کے بعد بھی پڑھ سکتے ہیں۔

بحث رابع :- امام شافعیؒ کے نزدیک اوقات مکروہہ اور غیر مکروہہ سب میں پڑھی جائے گی باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صرف اوقات غیر مکروہہ میں، لہذا جو شخص مسجد میں اوقات منہیہ میں داخل ہو تو اس کے لئے ــــ تحیۃ المسجد کا بدل ذکر اللہ ہے۔

بحث خامس :- امام شافعی واحمدؒ کے نزدیک اگرچہ تنفل برکعۃ جائز ہے لیکن ان کے اصح قول میں تحیۃ المسجد برکعۃ کافی نہیں اس لئے کہ حدیث میں رکعتین کی قید مذکور ہے۔

فائدہ :- تحیۃ المسجد کے حکم سے مسجد حرام مستثنیٰ ہے اس لئے کہ اس مسجد کا تحیہ نماز نہیں بلکہ طواف ہے جیسا کہ فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے الا یہ کہ کسی شخص کا ارادہ داخل ہوتے ہی فوراً طواف کا نہو بلکہ بیٹھنے کا ہو تو اس کو چاہئے کہ بیٹھنے سے پہلے رکعتین پڑھ لے۔

قولہ: وزاد ثم لیقعد بعد ان شاء۔ یہ حدیث بھی ابوقتادہؓ ہی کی ہے لیکن دوسرے طریق سے پہلے طریق میں عامر بن عبداللہ سے روایت کرنے والے مالک تھے اور اس میں ان سے روایت کرنے والے ابوعُمیس ہیں، زادَ کی ضمیر انھیں کیطرف راجع ہے، اس روایت میں زیادتی ہے کہ تحیۃ المسجد پڑھنے کے بعد اگر جی چاہے تو بیٹھے یا جس کام کے لئے آیا ہے اس کے لئے جائے، اس سے بظاہر مذہب مالک کی تردید ہوتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تحیۃ المسجد اس شخص کے لئے ہے جو مسجد میں بیٹھنے کے لئے آیا ہو۔

# بَاب فی فضل القعُود فی المسجد

یہ باب قعود فی المسجد کی فضیلت کے بیان میں ہے، امام بخاریؒ نے بھی یہی باب باندھا ہے لیکن انھوں نے اس میں ایک قید لگائی ہے۔ من جلس فی المسجد ینتظر الصلوٰۃ۔ فرق یہ ہوا کہ مصنفؒ کی رائے میں قعود فی المسجد کی

فضیلت مطلقاً ہے اور امام بخاری کے ترجمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فضیلت اس وقت ہے جب یہ بیٹھنا انتظار صلوۃ یا کسی اور عبادت کے لئے ہو لیکن مصنفؒ نے اس باب میں دونوں طرح کی روایتیں ذکر کی ہیں. چنانچہ باب کی پہلی حدیث سے مطلق جلوس فی المسجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے لیکن اس میں ایک دوسری قید ہے وہ یہ کہ جب تک اسی جگہ بیٹھا رہے جہاں فرض نماز پڑھی ہے، اور دوسری وتیسری حدیث سے اس جلوس کی فضیلت معلوم ہو رہی ہے جو انتظار صلوۃ کے لئے ہو۔

قولہ مالم یحدث اویقوم. یعنی ملائکہ ایسے شخص کے لئے استغفار اس وقت تک کرتے رہتے ہیں جبتک وہ باوضو رہے اس کو حدث لاحق نہو اور جب تک وہ اپنی مجلس سے کھڑا نہو. معلوم ہوا کہ انتقاض وضوء سے دعاء ملائکہ منقطع ہوجاتی ہے۔

**اشکال وجواب** یہاں پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ استغفار ملائکہ میں منتظر صلوۃ کی کیا تخصیص ہے جبکہ قرآن شریف میں ملائکہ حملۃ العرش کے بارے میں ہے وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا جس سے معلوم ہورہا ہے کہ ملائکہ تمام مؤمنین کے لئے استغفار کرتے ہیں ابن رسلان نے اس کا جواب یہ دیا کہ حملۃ العرش کی دعاء جو تمام مؤمنین کے لئے عام ہوتی ہے وہ صرف استغفار ہے اور منتظر صلوۃ کے لئے استغفار اور دعاء رحمت دونوں ہیں جیساکہ حدیث میں اس کی تصریح ہے، اللّٰھم اغفرلہ وارحمہ اور مغفرت ورحمت میں فرق ہے، مغفرت صرف گناہوں کی معافی کا نام ہے اور رحمت مزید لطف واحسان کا۔

فقیل ومایحدث الخ حضرت ابوہریرۃؓ سے کسی نے دریافت کیا کہ حدیث میں یحدث سے کیا مراد ہے تو انھوں نے فرمایا خروج ریح. فُسَاء کہتے ہیں اس ریح کو جو بلا آواز ہو اور ضُراط وہ جو آواز کے ساتھ ہو. راوی نے یحدث کے معنی اس لئے دریافت کئے کہ احداث کے ایک دوسرے معنی احداث فی الدین یعنی بدعت کے بھی آتے ہیں

**اخراجِ ریح فی المسجد کا حکم** جاننا چاہئے کہ ظاہر حدیث سے معلوم ہورہا ہے کہ اخراجِ ریح فی المسجد جائز ہے چنانچہ امام بخاریؒ نے اس حدیث پر "الحدث فی المسجد" باب قائم کیا ہے. امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا حرام تو نہیں لیکن مکروہ ہے، علامہ دردیر مالکیؒ نے بھی اسکو ممنوع

---

لہ اسی طرح بخاری کی ایک روایت میں مادام فی مجلسہ کی قید ہے، حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں جیساکہ لامع میں ہے ظاہر یہ ہے کہ تمام مسجد حکم میں مجلس ہی کے ہے خاص وہی جگہ جہاں نماز پڑھی ہے مراد نہیں حاشیۂ لامع میں حضرت شیخؒ نے حافظ ابن حجرؒ سے بھی یہی نقل کیا ہے اس لئے کہ ایک روایت میں مطلقاً منتظر صلوۃ کے بارے میں یہ آیا ہے کہ وہ حکم میں نماز کے ہے لایزال فی صلوۃ ماانتظر الصلوۃ اس حدیث میں منتظر صلوۃ کو مصلی کے حکم میں قرار دیا گیا ہے تو اسی طرح کہہ سکتے ہیں کہ فی مجلسہ سے مراد مطلق موضع صلوۃ ہو

لکھا ہے لیکن ابن العربی مالکی نے جائز لکھا ہے اور بحر الرائق میں یہ ہے کہ ہمارے مشائخ کا اس کی کراہت میں اختلاف ہے اور علامہ شامی نے لکھا ہے کہ ایک قول اس میں یہ ہے کہ مطلقاً جائز ہے اور اصح یہ ہے کہ عند الحاجۃ جائز ہے ورنہ مکروہ۔

**جلوس المحدث فی المسجد** یہ تو گفتگو تھی حدث فی المسجد میں، اور دوسری چیز ہے یہاں پر جلوس المحدث فی المسجد، چنانچہ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ حدث اصغر جلوس فی المسجد کے جواز سے مانع نہیں وہ کہتے ہیں کہ بعض علماء نے اس کے جواز پر اجماع نقل کیا ہے لیکن نقل اجماع صحیح نہیں ہے اس لئے کہ سعید بن المسیب اور حسن بصری کا مذہب یہ ہے کہ جلوس فی المسجد محدث کے لئے جائز نہیں صرف مرور کر سکتا ہے۔

حدثنا هشام بن عمار الخ قوله من اتی المسجد لشیئ فهو حظه یعنی جو شخص مسجد میں جس غرض سے آئے گا وہی شئ اس کے حصہ میں آئے گی اب اگر وہ آنا مسجد میں کسی دینی غرض سے ہوگا تو اس کو اس کا ثواب حاصل ہوگا اور اگر کسی دنیوی غرض سے تو کچھ بھی ثواب نہ ہوگا۔

تنبیہ:- یہ نہ سمجھا جائے کہ اس حدیث میں اور باب کی پہلی حدیث میں تعارض ہے، پہلی حدیث سے مطلقاً بیٹھنے کی فضیلت معلوم ہوتی تھی اور اس میں یہ ہے کہ جو جس نیت سے مسجد میں جائے گا اس کو وہی ملے گا اس لئے کہ پہلی حدیث کا تعلق اس شخص کے جلوس سے ہے جو مسجد میں نماز کے لئے آیا تھا اور پھر وہیں بیٹھا رہا اور یہ حدیث عام ہے خواہ اس کا مسجد میں آنا کسی نیت سے ہو، میں کہتا ہوں کہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص مسجد میں کسی دنیوی غرض سے جائے، اپنے کسی ذاتی کام سے تو اس کے لئے کچھ ثواب نہیں اور جو شخص مسجد میں نماز یا کسی اور عبادت کی غرض سے جائے تو جب تک بھی مسجد میں رہے گا خواہ پورا وقت عبادت میں نہ گذرے اس کو اس کا ثواب ملتا رہے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

# باب فی کراهیة انشاد الضالة فی المسجد

ضالہ گمشدہ چیز، اور مشہور یہ ہے کہ یہ خاص ہے حیوان کے ساتھ اور غیر حیوان کو لقطہ اور ضائع کہتے ہیں انشاد، جو کہ باب افعال کا مصدر ہے اس کے معنی ہیں گمشدہ چیز کی تعریف کرنا یعنی یہ اعلان کرنا کہ اگر کسی کی کوئی چیز گم ہو گئی ہو تو ہم سے آکر معلوم کرے، اور مجرد میں نَشَدَ يَنْشُدُ نَشْداً وَنِشْدَاناً اس کے معنی ہیں گمشدہ چیز کو تلاش اور طلب کرنا، اور بعض نے کہا کہ جو ثلاثی مجرد سے ہے اس کے معنی تعریف اور طلب دونوں ہیں بخلاف

انشاد کے کہ اس کے معنی صرف تعریف کے ہیں چونکہ گمشدہ چیز کی تعریف یا طلب بلند آواز سے ہوتی ہے جو کہ احترام مسجد کے خلاف ہے اس لئے حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے حتی کہ امام مالک اور بعض علماء کے نزدیک مسجد میں تعلیم وتعلم کے لئے بھی آواز بلند کرنا مکروہ ہے لیکن امام ابو حنیفہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔ قولہ لا ادّاھا اللہ الیک اس جملہ میں دو احتمال مشہور ہیں علا یہ کہ یہ ایک جملہ ہے اور مطلب یہ ہے خدا تجھ تک تیری چیز نہ پہنچائے عے یہ دو جملے ہیں اور حرف لا کا مدخول محذوف ہے یعنی لا تنشد، اور دوسرا جملہ ادّاھا اللہ الیک یعنی اولاً اس کو مسجد میں آواز بلند کرنے سے روکا پھر اس کے لئے دعاء کی اللہ تعالیٰ تیری چیز ملادے۔

فان المساجد لم تبن لہذا۔ یا تو یہ بھی منجملہ مقول کے ہے کہ یہ ساری بات اس سے کہے اور یا یہ حکم مذکور کی علت ہے، یہ مطلب نہیں کہ یہ بھی ساتھ میں کہے

# باب فی کراھیۃ البُزاقِ فی المسجد

بزاق اور بصاق اور بساق تینوں طرح ہے یعنی ماء الفم (تھوک) منہ سے باہر آنے کے بعد اور جب تک منہ کے اندر ہے تو اس کو ریق کہتے ہیں، یہ ابواب المساجد چل رہے ہیں ان ابواب میں مصنفؒ احکام وآداب مساجد کو بیان فرما رہے ہیں منجملہ ان کے یہ ہے جو اس باب میں مذکور ہے۔

۱۔ حدثنا مسلم بن ابراھیم الخ قولہ التفل فی المسجد خطیئۃ وکفارتہ ان یواریہ۔ یعنی مسجد میں تھوکنا خطا ہے لہذا ایسا نہیں کرنا چاہئے لیکن اگر کرے تو اس کا کفارہ اور تلافی یہ ہے کہ اس کو پاؤں سے مٹی میں چھپا دے، اس حدیث سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ تفل فی المسجد مطلقاً خطا ہے یہی رائے امام نوویؒ کی ہے۔

**شرح حدیث میں نوویؒ اور قاضی عیاضؒ کا شدید اختلاف**

اس میں امام نوویؒ اور قاضی عیاضؒ کا اختلاف مشہور ہے، قاضی صاحب یہ فرماتے ہیں کہ تفل فی المسجد اس وقت خطا ہے جبکہ اس کو دفن نہ کرے اور اگر دفن کے ارادے سے مسجد میں تھوکے تب جائز ہے، امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اس رائے کی شدت سے تردید کی ہے کہ یہ رائے بالکل باطل ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس اختلاف کی توضیح اس طرح فرمائی ہے کہ یہاں پر دو حدیثیں ہیں التفل فی المسجد خطیئۃ اور دوسری حدیث ہے لیبصق عن یسارہ او تحت قدمہ۔ یعنی جو شخص نماز پڑھ رہا ہو اور کھانسی کی وجہ سے بلغم اس کے منہ میں آجائے تو اس کو چاہئے کہ نہ دائیں طرف تھوکے اور نہ سامنے، بلکہ بائیں طرف یا قدم

کے نیچے، یہ دوسری حدیث بظاہر عام ہے خواہ وہ شخص مسجد میں نماز پڑھ رہا ہو یا خارج مسجد، لہٰذا حدیثین میں تعارض ہوا دفع تعارض کی شکل امام نوویؒ نے تو یہ اختیار کی کہ منع کی حدیث کو اس کے عموم پر رکھا، اور جواز والی حدیث کو خاص کیا اس صورت کے ساتھ جبکہ خارج مسجد نماز پڑھ رہا ہو اور قاضی عیاض نے اس کا برعکس کیا کہ جواز کی روایت کو اس کے عموم پر رکھا خواہ نماز مسجد میں پڑھ رہا ہو یا خارج مسجد اور منع کی روایت کو خاص کیا اس شخص کے ساتھ جو مسجد میں تھوک کر اس کو دفن نہ کرے ویسے حافظؒ کا میلان قاضی عیاضؒ کی رائے کی طرف ہے اس لئے کہ انھوں نے اس قسم کی بہت سی روایات کا حوالہ دیا جن سے قاضی عیاض کی رائے کی تائید ہوتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ تفل فی المسجد اسی وقت خطا ہے جبکہ اس کو دفن نہ کرے۔ میں کہتا ہوں کہ باب کی تیسری حدیث سے بھی قاضی عیاض کی تائید ہوتی ہے من دخل ھذا المسجد الخ یعنی جو شخص مسجد میں داخل ہو اور اس میں ضرورۃً تھوکے تو اس کو چاہئے کہ مٹی میں دفن کر دے اور اگر وہاں دفن کی کوئی شکل نہ ہو تو اپنے کسی کپڑے کے کونے میں تھوک لے اور اس کو دبا دے تاکہ کپڑے میں جذب ہو جائے۔

۲- حدثنا ھناد بن السری الخ قولہ فلا یبزقنّ اَمَامَہٗ وَلَا عَنْ یمینہ الخ یعنی نماز میں اگر تھوکنے کی ضرورت پیش آئے تو نہ آگے کی جانب تھوکے کہ اس جانب قبلہ ہے اور نہ دائیں جانب اس لئے کہ جانب یمین محترم ہے ہاں بائیں جانب تھوک لے اگر اس طرف کوئی نمازی نہ ہو۔

## جانب یمین اور جانب یسار میں فرق کی وجہ

یہاں پر سوال ہوتا ہے کہ بائیں جانب تھوکنے کی اجازت کیوں ہے جبکہ اس جانب بھی فرشتہ ہوتا ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ دائیں طرف کی ممانعت فرشتہ کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لئے کہ جانب یمین فی نفسہٖ اشرف ہے اور بعض نے اس کا جواب یہ دیا کہ ملک الیمین کاتب حسنات ہے اور ملک الیسار کاتب سیئات ہے اور کاتب حسنات امیر ہوتا ہے کاتب سیئات پر۔ چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ جب آدمی گناہ کرتا ہے تو ملک الیمین ملک الیسار کو چند ساعات کے لئے اس کی کتابت سے روکتا ہے کہ شاید وہ شخص اپنی معصیت سے رجوع کر لے۔ اور بعض شراح نے یہ وجہ بیان کی کہ نماز حسنہ ہے دائیں جانب والا فرشتہ جو کاتب حسنات ہے وہ اس وقت نمازی کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور کاتب سیئات کے عمل کا یہ وقت نہیں وہ ایک طرف کو بیٹھا رہتا ہوگا لہٰذا بائیں جانب تھوکنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور اس سے بہتر جواب وہ ہے جو طبرانیؒ کی روایت سے مستفاد ہوتا ہے کہ جب آدمی نماز پڑھتا ہے تو اس کی دائیں جانب ایک فرشتہ کھڑا ہوتا ہے اور بائیں جانب قرین یعنی شیطان۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ دائیں جانب کی ممانعت کاتب حسنات کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے علاوہ ایک اور فرشتہ اس وقت دائیں طرف ہوتا ہے اور اس کے بالمقابل بائیں طرف شیطان۔

ثم لیقل بہ۔ یہاں پر لیقل لیفعل کے معنی میں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارے سے سمجھایا کہ پھر اس طرح کرلے یعنی اس کو مٹی میں دفن کر دے۔ عرب لوگ قول کو مختلف معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ قال بیدہ قال برجلہ۔ یعنی ہاتھ سے پکڑا پاؤں سے چلا وغیرہ وغیرہ۔

۳۔ حدثنا یحیی بن حبیب الخ قولہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یحب العراجین الخ

## مضمون حدیث

مضمون حدیث یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے دستِ مبارک میں درخت کی شاخ (چھڑی) رکھنا پسند فرماتے تھے جب کہیں تشریف لیجاتے تو ہاتھ میں چھڑی ہوتی، ایک مرتبہ آپؐ مسجد میں داخل ہوئے تو سامنے جدار قبلہ میں آپ نے بلغم لگا ہوا دیکھا تو آپ نے اس کو اس چھڑی سے کھرچ دیا اور لوگوں کیطرف ناراضگی کے ساتھ متوجہ ہوئے، آگے مضمونِ حدیث واضح ہے فان عجل بہ امر، یعنی اگر کسی کو ایکدم تھوکنے کی ضرورت پیش آجائے تو اپنے کپڑے کے کونے پر تھوک کو لیلے اور پھر اس کو مل دے تاکہ جذب ہوجائے۔

یہ حدیث طہارت بزاق پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ جمہور علمار کا مسلک ہے البتہ ابراہیم نخعیؒ نجاستِ بزاق کے قائل ہیں (ابن رسلان)

۴۔ حدثنا یحیی بن الفضل الخ قولہ وفی یدہٖ عرجونُ ابنِ طاب، عبادہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم حضرت جابرؓ کی خدمت میں گئے جب کہ وہ اپنی مسجد میں تھے۔ اس سے مراد مسجد بنو سلمہ ہے جس کو مسجد بنی حرام بھی کہتے ہیں (کمافی وفارالوفار) تو انھوں نے فرمایا کہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہماری اس مسجد میں تشریف لائے اس وقت آپؐ کے دست مبارک میں ابن طاب کی ایک چھڑی تھی۔ ابن طاب کھجور کی ایک خاص قسم کا نام ہے، دراصل مدینہ میں یہ ایک شخص تھا جس کی طرف یہ کھجور منسوب ہے آگے مضمونِ حدیث واضح ہے۔ اور پھر آخر حدیث میں یہ ہے ثم قال اَرونی عَبیراً یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چھڑی کے ذریعہ اس بلغم کو اولاً صاف کیا اور فرمایا کہ اگر کسی کے پاس عبیر ہو تو لے آؤ عبیر کی تفسیر زعفران کے ساتھ کرتے ہیں اور بعض نے لکھا ہے کہ یہ ایک مرکب خوشبو ہے جس میں زعفران بھی ہوتی ہے، عبیر کا ذکر گلستاں کے ایک شعر میں بھی ہے،

بدو گفتم کہ مشکی یا عبیری
کہ از بوئے دلاویزے تو مستم

اس پر ایک نوجوان انصاری دوڑے ہوئے اپنے گھر گئے اور اپنی ہتھیلی پر خلوق جو کہ ایک خوشبو کا نام ہے لے کر آئے آپ نے وہ خوشبو اپنی چھڑی کے سرے پر لگا کر اس کو بلغم کی جگہ پھیر دیا۔

قال جابر فمن ھُناکَ جَعلتم الخلوق فی مَساجدکم یعنی آپ لوگ اپنی مساجد میں جو خوشبو وغیرہ

لگاتے ہو (خواہ دھونی دیکر یا عطر پاشی سے) اس کی اصل یہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام نسائی نے اس پر مستقل باب باندھا ہے باب تخلیق المساجد اور امام ترمذی نے باب تطییب المساجد

**اسطوانۂ مُخلّقہ** اور مسجد نبوی کے اساطین میں ایک اسطوانہ الاسطوانۃ المخلقہ کے نام سے مشہور ہے بظاہر اس پر خاص طور سے خوشبو لگائی جاتی ہوگی۔ مسجد نبوی کے بعض ستون ایسے ہیں جو کسی خاص وصف اور نام کے ساتھ موسوم ہیں بلکہ ان پر ان کا نام بڑا خوشخط لکھا ہوا ہے جن کی تفصیل وفاء الوفاء میں بھی ہے بحمد اللہ تعالیٰ ہم نے بھی ان اساطین مبارکہ کی زیارت کی ہے۔

تنبیہ:۔ ان احادیث میں یہ ہے کہ آپ نے چھڑی کے ذریعہ اپنے دست مبارک سے خوشبو لگائی اور نسائی کی روایت میں یہ ہے فقامت امرأۃ، کہ ایک عورت کھڑی ہوئی اور اس نے یہ خوشبو لگائی ابن ماجہ کی روایت میں بھی اسی طرح ہے۔ اب یا تو اس کو تعدد واقعہ پر محمول کیا جائے اور یا یہ کہا جائے کہ ابوداؤد کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیطرف نسبت مجازی ہے آمر ہونے کی حیثیت سے (الفیض السمائی)

۵۔ حدثنا احمد بن صالح الخ قولہ انک آذیت اللہ ورسولہ۔ جس شخص نے نماز پڑھاتے وقت قبلہ کی جانب تھوکا تھا اس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ تو نے اللہ اور اس کے رسول کو اذیت پہنچائی یہ بڑی سخت وعید ہے قبلہ کیجانب تھوکنے کے بارے میں خصوصاً نماز کی حالت میں۔

**اشکال وجواب** یہاں پر ایک اشکال بھی ہوتا ہے کہ قرآن پاک میں اللہ اور اس کے رسول کو اذیت پہنچانے والوں کو ملعون فی الدنیا والآخرۃ کہا گیا ہے۔ اور یہ شخص مسلمان بلکہ صحابی تھے۔ جواب یہ ہے کہ قرآن والی وعید یہاں صادق نہیں آتی اس لئے کہ قرآن میں ایذاء سے ایذاء بالقصد مراد ہے اور یہاں حدیث میں ایذاء خطائً وجہلاً مراد ہے اور یہ بھی امکان ہے کہ یہ شخص منافق ہو پھر تو کوئی اشکال ہی نہیں (بذل)

۶۔ حدثنا موسی بن اسماعیل الخ قولہ وھو یصلی فبزق تحت قدمہ الیسری۔ امام نووی کی رائے کا تقاضا یہ ہے کہ واقعہ غیر مسجد کا ہو اور قاضی عیاضؒ کی رائے کے پیش نظر تخصیص کی حاجت نہیں۔

قولہ عن ابی سعید قال رأیت واثلۃ بن الاسقع الخ۔ ابو سعید کہتے ہیں کہ میں نے حضرت واثلہ کو دیکھا کہ دمشق کی مسجد میں (نماز پڑھتے ہوئے) بوریئے پر تھوکا اور پھر اس کو پاؤں سے مل دیا ان سے کہا گیا کہ یہ آپ نے کیا کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے، یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں فرج بن فضالہ ضعیف ہے اور ان کے استاذ ابو سعید مجہول ہیں لہٰذا مسجد کی صف پر تھوکنا جائز نہ ہوگا للحدیث الصحیح۔ التفل فی المسجد خطیئۃ وکفارتہا دفنہا، دفن کا تحقق کچی زمین میں ہی ہوسکتا ہے پختہ فرش یا صف پر رگڑنے سے مزید تلویث لازم آئے گی لہٰذا یہ حدیث قابل عمل نہیں۔

# باب ماجاء فی المشرک یدخل المسجد

دخول مشرک فی المسجد مختلف فیہ ہے۔

**مسئلہ مترجم بہا میں مذاہب ائمہ** صحیح یہ ہے کہ دخول مشرک فی المسجد عند الحنفیہ مطلقاً جائز ہے خواہ کافر حربی ہو یا ذمی اور کتابی، اور اس کے بالمقابل امام مالکؒ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مسجد حرام میں ناجائز اور دوسری مساجد میں جائز ہے اور امام احمدؒ بھی امام شافعی کیطرح مسجد حرام میں تو ناجائز فرماتے ہیں اور غیر مسجد حرام میں ان کی دو روایتیں ہیں ۱ عدم الجواز مطلقاً ۲ الجواز باذن الامام، اس مسئلہ کی تفصیل امانی الاحبار ص۱۹ ج۱ میں مذکور ہے، ہمارے فقہاء کی عبارات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جواز دخول صرف ذمی کے لئے ہے کوکب میں بھی اسی طرح لکھا ہے لیکن شامی باب الجزیہ میں علامہ سرخسیؒ سے نقل کیا ہے کہ عند الحنفیہ جواز دخول میں کتابی اور حربی برابر ہیں اور امانی الاحبار میں بھی اسی طرح ہے اور حنفیہ کیطرف سے آیت کریمہ اِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد دخول لاجل الحج ہے، کما فی الکوکب

۱- حدثنا عیسی بن حماد الخ قولہ دخل رجل علی جمل فاناخہ فی المسجد، اس رجل سے مراد ضمام بن ثعلبہ ہے جیساکہ اگلی روایت میں اس کی تصریح ہے اور یہ بنو سعد بن بکر کی جانب سے قاصد بنکر آئے تھے ان کا قدوم سنہ ۹ھ میں تھا، اس روایت میں ہے فاناخہ فی المسجد، لیکن مراد عند باب المسجد ہے جیساکہ ابن عباسؓ کی روایت میں آرہا ہے اور بھی بعض روایات میں اس کی تصریح ہے۔

**ابن بطال مالکی کا حدیث سے استدلال** لہذا ابن بطال مالکی نے مالکیہ کے مسلک کے پیش نظر ظاہر لفظ حدیث سے جو استدلال کیا ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کے ابوال وارواث طاہر ہیں اس لئے کہ اونٹ جب تک مسجد میں رہے گا تو اس کے وہاں پیشاب وغیرہ کرنے کا احتمال یقیناً ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں اونٹ داخل کرنے سے منع نہیں فرمایا یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔

ثم قال ایکم محمد، روایات میں آتا ہے کہ ابتداء میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم صحابۂ کرام کی مجلس میں مل جل کر بلا کسی امتیاز کے بیٹھتے تھے جس کی وجہ سے نو وارد کو آپ کے بارے میں دریافت کرنا پڑتا تھا بعد میں صحابۂ کرام نے آپ کی خدمت میں عرض کیا کہ اگر اجازت ہو تو ہم جناب کے بیٹھنے کے لئے مجلس میں جگہ اونچی بنادیں

تاکہ آنیوالے کو دریافت نہ کرنا پڑے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت مرحمت فرمادی، ابوداؤد وغیرہ کی روایات میں آئے گا فبنینا لہ دکانا ۔۔۔ کہ ہم نے آپکے لئے ایک اونچی سی جگہ بنادی جس پر آپ مجلس کیوقت تشریف فرما ہونے لگے۔

فقلنا لہ ھذا الابیض المتکی، یہ جو تکیہ لگائے گورے گورسے بیٹھے ہیں ضمام بن ثعلبہ کو جب معلوم ہوگیا کہ محمد آپ ہیں تو اس نے قریب حاضر ہوکر عرض کیا یا ابن عبد المطلب تو اس پر آپ نے فرمایا

**اس کلام کی شرح** قد اجبتک[1] اصل میں جب کوئی شخص کسی سے خطاب یا بات کرنا چاہتا ہے تو عرب لوگوں کی عادت ہے اس وقت کہتے ہیں نعم، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہاں کہئے کیا کہنا ہے، مگر یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام طریقے کے خلاف بجائے نعم کے لفظ قد اجبتک فرمایا، شراح لکھتے ہیں کہ یہاں اس اسلوب کے بدلنے میں ناگواری کیطرف اشارہ ہے کیونکہ اس لفظ کا ترجمہ یہ ہے کہ ہاں سن تو رہا ہوں کہہ کیا کہنا ہے، اور ناگواری اس لئے تھی کہ جس طرح آپ کو خطاب کرنا آپ کی شان کے مناسب تھا اس اعرابی نے اس طرح نہیں کیا تھا، چنانچہ اول تو شروع میں اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لیا، ثانیاً آپ کو آپکے جد کا فر عبد المطلب کیطرف منسوب کیا (قالہ الخطابی) لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آپ نے تو خود غزوۂ حنین میں ایک موقع پر اپنا انتساب عبد المطلب کیطرف کیا ہے انا النبی لا کذب انا ابن عبد المطلب اس کا جواب یہ دیا گیا کہ وہ انتساب ضرورۃً اور اس مقام کے مناسب تھا اس لئے کہ اس کے مخاطب کفار و مشرکین تھے جو عبد المطلب کی سیادت اور وجاہت تسلیم کرتے تھے اس لئے آپ نے فرمایا کہ میں اس کا بیٹا ہوں جس کو تم بھی جانتے ہو۔

یہ حدیث بخاری اور مسلم میں مفصلاً مروی ہے جس میں یہ ہے کہ اس شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اے محمد مجھے آپ سے چند سوال کرنے ہیں اور خوب ٹھوک بجا کر کروں گا لہذا مجھ پر ناراض نہ ہونا اس پر آپ نے فرمایا سل عما بدالک، جو تیرا جی چاہے سوال کر، اس نے سب سے پہلے آپ سے آپکی رسالت کے

---

[1] یہاں پر سوال ہوتا ہے کہ آپ نے تو ابھی تک اس اعرابی سے کوئی کلام ہی نہیں فرمایا تھا تو پھر قد اجبتک کہنا کہاں صحیح ہوا اس کی توجیہ ایک تو یہ کی گئی ہے کہ اجابت سے مراد یہاں سماع ہے یعنی انشاء سماع کہ ہاں میں تیری بات سن رہا ہوں پوچھ کیا پوچھنا چاہتا ہے، دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ گو آپ نے اس سے ابھی تک کوئی کلام نہیں فرمایا تھا لیکن صحابۂ حاضرین مجلس نے تو اس کی بات کا جواب دیا تھا اور اس کو بتا دیا تھا کہ حضور آپ ہی ہیں، لہذا صحابہ کا جواب دینا گویا آپ ہی کا جواب دینا ہے۔

کے بارے میں سوال کیا اٰللّٰہ ارسلک الی الناس کلھم، اس پر آپؐ نے فرمایا اللھم نعم، اور اس کے بعد نمبر صلوات خمسہ کے بارے میں سوال کیا کہ کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو دن ورات میں پانچ نمازیں ادا کرنے کا حکم دیا ہے اس پر بھی آپ نے فرمایا اللھم نعم، اور اس کے بعد پھر زکوٰۃ وصوم کے بارے میں اسی طرح سوال وجواب ہوا پھر اخیر میں اس نے کہا اٰمَنْتُ بِمَا جِئْتَ بِہٖ، حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت ظاہر ہے کہ یہاں دخول مشرک فی المسجد پایا گیا۔

## ایک ہی حدیث پر مصنفؒ اور امام بخاری کے دو مختلف ترجمے

امام بخاریؒ نے اس حدیث پر کتاب العلم میں ایک دوسرا ترجمہ قائم کیا باب العرض علی المُحَدِّث. وہ یہ کہ حدیث حاصل کرنیکا ایک طریقہ یہ ہے کہ شاگرد استاذ پر پیش کرے جس طرح یہاں اس اعرابی نے آپ پر چند مضامین بصورت سوال پیش کئے آپ نے ان کی تصدیق اور اقرار فرمایا پھر وہ مضامین اس اعرابی نے اپنی قوم کو جاکر سنائے، یہاں پر وہ اعرابی شاگرد اور حضور محدث واستاذ ہوئے. امام بخاری کے ترجمہ کا مقتضی یہ ہے کہ سائل بوقت سوال وجواب کافر نہو بلکہ مسلم ہو اس لئے کہ ظاہر ہے. روایۃ حدیث میں عرضِ مسلم ہی معتبر ہو سکتا ہے نہ کہ عرضِ کافر۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری اور امام ابو داؤدؒ کی رائے اس شخص کے بارے میں مختلف ہے. منشا اس اختلاف رائے کا یہ ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک اٰمَنْتُ بِمَا جِئْتَ بِہٖ میں اخبار عن الماضی ہے کہ میں پہلے سے ایمان لائے ہوئے ہوں، اور امام ابو داؤدؒ کے نزدیک یہ اخبار نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود انشاء ایمان ہے کہ میں اب ایمان لاتا ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس جملہ کا مطلب امام ابو داؤد کے نزدیک بھی وہی ہے جو امام بخاری کے نزدیک ہے، لیکن امام ابو داؤد کا استدلال اس حدیث سے دخول مشرک فی المسجد پر اس اعتبار سے ہے کہ ظاہر ہے صحابۂ کرام کو اس شخص کا اسلام لانا معلوم نہیں تھا اور پھر بھی انھوں نے اس کو مسجد میں داخل ہونے سے نہیں روکا اور نہ اس کے اسلام کے بارے میں کوئی استفسار کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی صحابۂ کرام کے اس طرز عمل پر سکوت فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ دخول مشرک فی المسجد جائز ہے۔

۲- حدثنا محمد بن یحیی بن فارس الخ ضمام بن ثعلبہ کی حدیث کو دو طریق سے ذکر کرنے کے بعد اب مصنفؒ اس باب میں یہ دوسری حدیث لا رہے ہیں، یہ حدیث کتاب الحدود میں مفصلاً آئے گی جس میں ایک یہودی اور یہودیہ کے زنا کا قصہ مذکور ہے یہ لوگ زنا کا حکم شریعت محمدیہ میں معلوم کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے جبکہ آپؐ مسجد میں تشریف فرماتھے اس سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم کا دخول مسجد میں جائز ہے اور کافر حربی کا حکم باب کی حدیث اول سے معلوم ہو گیا۔

# باب فی المواضع التی لا تجوز فیہا الصلوۃ

ترجمۃ الباب کی عبارت میں اختصار ہے اور مراد یہ ہے، فی المواضع التی تجوز والتی لا تجوز فیہا الصلوۃ، لہذا اب باب کی حدیثِ اول ترجمۃ الباب کے مطابق ہو گئی۔

۱- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ قولہ جُعلَتْ لی الارض مَسْجِداً وطہوراً۔ یہ حدیث مشہور ہے کہ اکثر صحاح ستہ اور صحیحین میں موجود ہے لیکن مصنفؒ نے اس کو مختصر کر دیا، اصل روایت اس طرح ہے، اُعطیتُ خمساً لم یُعطہن احدٌ قبلی نُصِرتُ بالرعب مسیرۃ شہر وجُعلَتْ لی الارض مسجداً وطہوراً واُحلّت لی الغنائم ولم تحل لاحدٍ قبلی واُعطیتُ الشفاعۃ وکان النبی یُبعث الی قومہ خاصۃً وبُعثتُ الی الناس عامۃً، اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ امت محمدیہ کے حق میں تمام روئے زمین مسجد اور نماز پڑھنے کی جگہ ہے بخلاف امم سابقہ کے کہ ان کے لئے نماز پڑھنا جائز نہیں تھا بجز خاص اپنے عبادت خانہ کنیسہ وبیعہ کے لیکن یہاں پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں وارد ہے کہ وہ روئے زمین کی سیاحت فرمایا کرتے تھے، کان یسیح فی الارض ویصلی حیث ادرکتہ الصلوۃ، اور جہاں نماز کا وقت آجاتا تھا وہیں نماز پڑھ لیتے تھے، اس کا جواب حافظ ابن حجر وعینیؒ نے یہ دیا ہے کہ یہ خصیصہ تیمم کے اعتبار سے ہے کہ مٹی مُطَہِّر کر دی گئی، مسجد کے اعتبار سے نہیں، یا اس طرح کہئے کہ خصوصیت ان دونوں کی من حیث المجموع ہے لا من حیث کل فرد، اور یا یہ کہا جائے کہ خصوصیت تو ہر ایک ہی کی ہے لیکن امم کے لحاظ سے نہ کہ انبیاء کے اعتبار سے۔

۲- حدثنا سلیمان بن داؤد الخ قولہ ان علیاً مرّ ببابل وھو یسیر۔

**شرح حدیث** یعنی حضرت علیؓ کا اپنے کسی سفر میں ارض بابل پر گذر ہوا، ابن رسلان نے لکھا ہے، لعلہ فی مسیرہ الی البصرۃ یعنی حضرت علی کا جو سفر مدینہ منورہ سے[1] عراق کیجانب ہوا تھا، اس لئے کہ یہ وہی شہر بابل ہے جس کا ذکر قرآن کریم میں ہے جہاں کے ساحر مشہور ہیں یہ عراق کا ایک قدیم شہر ہے۔

حضرت علیؓ نے وہاں نماز ادا نہیں فرمائی اور جب اس شہر سے گذر گئے تب نماز ادا فرمائی اور پھر اس کی وجہ بیان کی۔ ان حِبّی علیہ السلام نہانی الخ کہ مجھ کو میرے محبوب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا تھا

---

[1] اسلئے کہ انھوں نے اپنا دار الخلافۃ بجائے مدینہ کے عراق کو بنایا تھا جیسا کہ حضرت معاویہ نے ملک شام کو اور باقی خلفاء راشدین نے مدینہ کو۔

ارض بابل میں نماز پڑھنے سے اس لئے کہ وہاں کی سرزمین ملعون ہے، اس زمین کو ملعون بظاہر اس لئے فرمایا کہ اس میں خسف واقع ہوا تھا، نمرود بن کنعان کیساتھ جو اپنے زمانے کا مشہور بادشاہ تھا ابراہیم علیہ السلام کے زمانہ میں اس نے اس شہر میں ایک بہت اونچا محل بنایا تھا تاکہ اس کے ذریعہ آسمان والوں سے قتال کرے، اس واقعہ کا ذکر مفسرین نے قَدْ مَكَرَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَاَتَى اللّٰهُ بُنْيَانَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ، کے ذیل میں کیا ہے۔ (منہل)

## ما یستفاد من الحدیث

اس حدیث سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ ارض بابل میں نماز پڑھنا ممنوع ہے، خطابی کہتے ہیں کہ یہ کسی کا مذہب نہیں ہے اس حدیث کی سند میں مقال ہے اور حدیث صحیح اس کے معارض ہے یعنی باب کی پہلی حدیث، اور یا یہ کہا جائے کہ یہ نہی حضرت علیؓ کے ساتھ خاص ہے جیساکہ نَهَانِي (بصیغۂ متکلم) کے ظاہر سے مترشح ہوتا ہے۔

۳- حدثنا موسیٰ بن اسماعیل قولہ الارض کلہا مسجد الا الحمام والمقبرۃ، صلوٰۃ فی الحمام یعنی فی المغتسل عند الجمہور ومنہم ائمۃ الثلاثۃ جائز مع الکراہت ہے اور وجہ کراہتہ کونہ محلا للنجاسۃ والشیطان ہے، اور امام احمد وظاہریہ کے نزدیک جائز ہی نہیں، غالباً اس لئے کہ ان کے نزدیک نہی فساد منہی عنہ کو مقتضی ہے، اور صلوٰۃ فی المقبرہ بھی مختلف فیہ ہے، ظاہریہ اور حنابلہ کے یہاں یہ بھی مطلقاً جائز نہیں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مقبرۂ منبوشہ وغیر منبوشہ کا فرق ہے۔ یعنی جس مقبرہ میں قبریں پراگندہ اور منتشر ہوں، عظام موتی وغیرہ کی گندگی پھیلی ہوئی ہو اس میں تو ناجائز ہے اور جس مقبرہ کی قبریں درست ہوں اس میں نماز جائز مع الکراہت ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک ہر مقبرہ میں نماز جائز ہے بشرط طہارۃ المکان اور عند الحنفیہ مقبرہ کے اس حصہ میں جو مُعَدّ للصلوٰۃ ہے (نماز کے لئے بنایا گیا ہے) بلاکراہت جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔

## وہ مواضع جن میں نماز پڑھنا منع ہے

حمام اور مقبرہ کے علاوہ بھی بعض مواضع ایسے ہیں جن میں نماز پڑھنے کی حدیث میں ممانعت وارد ہوئی ہے، چنانچہ ترمذی وابن ماجہ کی حدیث میں بروایۃ ابن عمر یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات مواضع میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا فی المزبلۃ یعنی وہ جگہ جہاں پر زبل یعنی سرقین (گوبر) وغیرہ نجاسات ڈالی جاتی ہوں والمجزرۃ، مذبح کیونکہ وہاں خون وغیرہ نجاست ہوتی ہے والمقبرۃ اس کا ذکر اوپر آچکا، وقارعۃ الطریق یعنی سڑک کے بیچ میں، وفی الحمام اس کا حکم گذرچکا، ومعاطن الابل اس کا باب آگے مستقل آرہا ہے، وفوق ظہر بیت اللہ امام احمدؒ کے نزدیک بیت اللہ کی چھت پر نماز صحیح نہیں۔ اور حنفیہ کے یہاں گو صحیح ہے لیکن خلاف ادب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک شرط کے ساتھ جائز ہے وہ یہ کہ بیت اللہ کی کسی قدر بنا یعنی بقدر ذراع مصلی کے سامنے ہو اور اگر بالکل کھلی چھت ہو تو اس صورت میں صحیح نہیں، کیونکہ اس صورت میں یہ صلوٰۃ علی البیت ہوگی۔

نہ کہ الی البیت، اور حنفیہ کے یہاں یہ قید نہیں اس لئے کہ بیت اللہ کی حقیقت اس کی عمارت اور بناء نہیں بلکہ وہ عرصۂ مخصوصہ وبقعۂ مبارکہ ہے جو زمین سے لے کر آسمان تک ہے۔ اور مزبلہ و مجزرہ میں اختلاف کی کوئی تصریح نہیں ملی بظاہر مزبلہ و مجزرہ کا وہ حصہ جس میں نماز پڑھ رہا ہے اگر نجس نہیں ہے تو نماز قرب نجاست کیوجہ سے مع الکراہت جائز ہوگی اور اگر جگہ ناپاک ہے تو صحیح نہ ہوگی اسی طرح داخل بیت اللہ میں نماز کی صحت مختلف فیہ ہے، حنفیہ شافعیہ کے یہاں مطلقاً صحیح ہے امام مالک واحمدؒ کے نزدیک فرض صحیح نہیں نفل صحیح ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے داخل بیت صرف نفل نماز پڑھنا ثابت ہے اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ صحیح نہو کیونکہ داخل بیت نماز پڑھنے کی صورت میں کعبہ کے بعض استدبار لازم آتا ہے، اور ابن جریر طبری کے نزدیک داخل بیت مطلقاً کوئی سی بھی نماز صحیح نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

# باب النهي عن الصلوٰة في مبارك الابل

مَبارِک جمع ہے مُبرَک بروزن جعفر کی اونٹوں کا باڑہ جس میں وہ رہتے ہیں، صلوٰۃ فی مبارک الابل مختلف فیہ بین الائمہ ہے، اختلاف باب الوضوء من لحوم الابل میں گذر چکا وہ یہ کہ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مَبارک ابل میں نماز پڑھنا مکروہ ہے لیکن صحت میں اختلاف ہے، حنفیہ شافعیہ کے یہاں صحیح ہے اور ظاہریہ وحنابلہ کے یہاں صحیح نہوگی۔ امام مالک سے دو روایتیں ہیں ۱ الاعادۃ فی الوقت ۲ الاعادۃ مطلقاً، نیز جو حضرات فساد نماز کے قائل ہیں ان کے یہاں فساد ہر حال میں ہے خواہ محل طاہر ہی کیوں نہو، اس باب میں مصنفؒ جو حدیث لائے ہیں وہ بعینہ اسی سند ومتن کے ساتھ باب مذکور میں مع شرح کے گذر چکی۔

# باب متى يؤمر الغلام بالصلوٰة

غلام یعنی نابالغ لڑکا، لغۃً[1] اس کا اطلاق کب سے کب تک ہوتا ہے مختلف فیہ ہے۔

۱- حدثنا محمد بن موسىٰ قولہ مُرُوا الصَّبِیَّ بالصلوٰۃِ اذا بلغ سبع سنین. یعنی بچہ کے اولیاء

---

[1] غلام یعنی لڑکا، اس کا اطلاق فطام سے لیکر سات سال کی عمر والے بچے پر ہوتا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ولادت سے لے کر بلوغ تک، اور ایک قول یہ ہے کہ حد التحاء تک یعنی جب تک داڑھی نہ اگے۔

باپ دادا وصی وغیرہ کو چاہئے کہ جب بچہ سات سال کا ہو جائے خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی اس کو نماز پڑھنے کا حکم کریں اسی طرح نماز پڑھنے کا طریقہ اس کے ارکان و واجبات وغیرہ اس کو سکھائیں، فقہاء نے لکھا ہے کہ اس تعلیم صلوۃ میں اگر اجرت دینے کی نوبت آئے تو وہ مال صبی سے دی جائے اگر اس کے پاس مال ہو، ورنہ باپ کے مال سے اور اگر اس کے پاس بھی نہ ہو تو بچے کی ماں کے مال سے۔

سات سال سن تمیز ہے عام طور سے سات سال کا بچہ ممیز ہو جاتا ہے اس کو دائیں بائیں وغیرہ کی تمیز ہو جاتی ہے اسی لئے سات سال کی قید ہے اور اگر بالفرض ممیز نہ ہو تو پھر نہیں اس لئے کہ غیر ممیز بچے کی نماز صحیح نہیں۔

## کیا صبی شرعاً مامور بالصلوۃ ہے؟

صبی نابالغ کو نماز کا حکم تخلق واعتیاد کے لئے ہے تاکہ فرض ہونے سے پہلے ہی اس کو نماز کی عادت ہو جائے جو کام جتنا اہم ہوتا ہے اس کی اتنے ہی پہلے سے تیاری کیجاتی ہے، ماں لڑکی کی شادی کے لئے جہیز کی تیاری برسوں پہلے سے شروع کر دیتی ہے کمسن بچہ اقرب الی الفطرۃ ہوتا ہے اور پھر عمر بڑھنے کے ساتھ نفسِ امارہ کا عمل دخل شروع ہو جاتا ہے پھر بڑے ہونے کے بعد اس کا قابو میں آنا مشکل ہوتا ہے، آگے حدیث میں یہ ہے واذا بلغ عشر سنین فاضربوہ علیھا کہ جب بچہ دس سال کا ہو جائے یا دسویں سال میں لگجائے (فیہ قولان) اور وہ نماز نہ پڑھے تو اس کی پٹائی کی جائے لیکن ضرب سے ضرب غیر مبرح یعنی غیر شدید مراد ہے شراح لکھتے ہیں کہ دس سال کا بچہ قریب البلوغ ہو جاتا ہے اور نیز اس میں ضرب کا تحمل بھی ہو جاتا ہے اس لئے ضرب کا حکم دیا گیا، نیز واضح رہے کہ اس حدیث میں امر بالصلوۃ کے مخاطب اولیاء صبی ہیں خود صبی نہیں کیونکہ وہ غیر مکلف ہے، لحدیث، رفع القلم عن ثلاثۃ عن المجنون حتی یبرأ وعن النائم حتی یستیقظ وعن الصبی حتی یحتلم (رواہ ابوداؤد واحمد) اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اولیاء کو یہ امر بطریق وجوب ہے، وقیل للندب۔ اس حدیث میں امر بالصلوۃ کا امر مذکور ہے اور اہل اصول نے لکھا ہے الامر[1] بالامر بالشیٔ لیس امراً بذلك الشیٔ۔ یعنی کسی شخص کو امر کرنے کا حکم کرنا یہ براہ راست اس شخص کو امر نہیں ہے یہی جمہور کی رائے ہے لہذا مروا الصبی بالصلوۃ سے صبی کا مامور من الشارع ہونا لازم نہیں آتا بلکہ وہ مامور من الولی ہے، صاحب منہل لکھتے ہیں کہ اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ الامر بالامر بالشیٔ امر بذلك الشیٔ، لہذا ان کے نزدیک صبی شارع کیطرف سے مامور بالصلوۃ ہوا لیکن استحباباً نہ کہ وجوباً۔

---

[1] یعنی اگر کسی شخص سے یہ کہا جائے کہ فلاں کو اس بات کا امر کرو تو اس صورت میں یہ فلاں، اول شخص کے طرف سے مامور نہ ہوگا بلکہ مامور کیطرف سے مامور ہوگا، لہذا یہ صبی والدین کیطرف سے مامور ہوا نہ کہ شارع علیہ السلام کیطرف سے۔

## حدیث الباب سے شافعیہ کا اپنے مسلک پر استدلال

جاننا چاہئے کہ امام خطابی جو کہ مسلکاً شافعی ہیں انھوں نے واذا بلغ عشر سنین فاضربوہ علیہا سے اس بات پراستدلال کیا ہے کہ اگر صبی بعد البلوغ نماز ترک کرے تو اس کو اس سے بڑھ کر سزا دی جائے گی اور ضرب سے بڑھ کر سزا قتل کے سوا کیا ہوسکتی ہے چنانچہ جمہور علماء ائمہ ثلاث کا مذہب[1] یہی ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ترک صلوٰۃ کی سزا ضرب اور حبس ہے قتل جائز نہیں، امام صاحب کی دلیل لایحل دم امری مسلم الا باحدی ثلاث، الحدیث ہے۔ اس حدیث میں جواز قتل مسلم کے اسباب کا انحصار تین چیزوں میں بیان کیا گیا ہے ۱ قصاص ۲ زنا المحصن ۳ ارتداد

نیز ان کا یہ کہنا کہ ضرب کے بعد درجہ قتل ہی کا ہے یہ صحیح نہیں خود ضرب کے مختلف درجات ہیں، ضرب مبرح وغیر مبرح نیز ضرب مع الحبس وبدون الحبس وغیرہ، نیز جو ضرب قبل البلوغ ہوگی وہ تادیباً ہوگی اور جو ضرب بعد البلوغ ہوگی وہ زجراً وتعزیراً ہوگی جو پہلے سے اشد ہے لہٰذا خطابی وغیرہ کا استدلال صحیح نہیں۔

قولہ وفرقوا بینہم فی المضاجع۔ یعنی جب بہن بھائی دس سال کی عمر کے ہوجائیں تو پھر ایک جگہ بغیر ستر عورت کے نہ سوئیں تاکہ بدن کا بدن سے تماس نہو اور اگر ہر ایک اپنے کپڑے میں مستور ہو تو یہ تفریق کے لئے فی الجملہ کافی ہے اگرچہ ایک ہی چادر کے نیچے ہوں، لیکن اولیٰ یہ ہے کہ دس سال کے بعد ہر ایک اپنے بچھونے پر الگ الگ ہو اسلئے کہ دس سال کی عمر مظنۂ شہوت ہے، بذل میں مجمع البحار سے یہی نقل کیا ہے اور ابن رسلان وفرقوا بینہم کے تحت لکھتے ہیں، ای بین الغلمان فالغلام والجاریۃ بالطریق الاولیٰ یعنی دو بھائی اگر ہوں تو بھی تفریق کرنی چاہئے اور اگر بھائی بہن ہوں تو پھر تفریق بطریق اولیٰ ہوگی اور یہ شرح اس وقت ہے جبکہ فرقوا کا عطف واضربوھم پر مانا جائے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ فرقوا کا عطف مُرُوا اولادکم پر ہو تو اس صورت میں عطف کا تقاضا یہ ہوگا کہ یہ تفریق فی المضاجع کا حکم سات سال ہی کی عمر میں ہو، لیکن درمختار وغیرہ میں دس ہی سال کے قول کو اختیار کیا گیا ہے

قولہ واذا زوج احدکم خادمہٗ عبدہ الخ خادم سے مراد جاریہ ہے یعنی جب مولیٰ اپنی کسی باندی کی شادی کردے اگرچہ وہ شادی اپنے غلام ہی سے کیوں نہو یا اپنے ملازم ومزدور کے ساتھ، تو مولیٰ کے لئے جائز نہیں کہ اس باندی کے ستر کی طرف نظر کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ستر کے علاوہ باقی حصہ کو دیکھ سکتا ہے اور مسئلہ بھی یہی ہے لیکن بغیر شہوت کے، شہوت کے ساتھ دیکھنا غیر ستر کو بھی جائز نہیں اس لئے کہ اب وہ باندی شادی کے بعد مولیٰ پر حرام ہوگئی۔

قولہ اذا عرف یمینہ من شمالہ الخ یعنی جب بچہ اس عمر میں پہنچے کہ وہ دائیں بائیں میں تمیز کرنے لگے تب اس کو نماز پڑھنے کا حکم کرنا چاہئے۔ اور یہ معرفت وتمیز چونکہ عموماً سات سال میں ہوجاتی ہے۔ اس لئے گذشتہ حدیث

---

[1] تارک صلوٰۃ کا حکم کتاب الصلوٰۃ کے شروع میں بھی گذر چکا ہے

میں سات سال کہا گیا ہے۔

# باب بدأ الاذان

اب یہاں سے مستقل مضمون شروع ہو رہا ہے بخاری اور نسائی میں اس طرح ہے، کتاب الاذان اور اس کے بعد باب بدأ الاذان۔

یہاں چند بحثیں ہیں جنکا شروع میں بیان کر دینا بہت مفید ہے ۱ المناسبۃ بما قبلہ ۲ الاذان لغۃً وشرعًا ۳ متی شرع الاذان ۴ کیفیۃ المشروعیۃ وما یرد علیہ من الایراد والجواب ۵ حکم الاذان واختلاف العلماء فیہ ۶ حکمۃ الاذان۔

**مباحث ستہ متعلقہ باذان** بحث اول، جب مصنفؒ مواقیت صلوٰۃ اور مساجد کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب جماعت اور اذان کا بیان شروع کرتے ہیں، جماعت کی نماز کے لئے چونکہ لوگوں کے اجتماع کی ضرورت ہے اس لئے مصنفؒ ابواب الجماعۃ سے قبل ابواب الاذان بیان کر رہے ہیں، کیونکہ اذان لوگوں کے جمع کرنے کا ذریعہ ہے۔

بحث ثانی:۔ اذان کے لغوی معنی اعلان واطلاع کے ہیں، قال اللہ تعالیٰ، واذانٌ مِنَ اللّٰہِ وَرَسُولِہٖ، دراصل یہ اَذَن (بفتحتین) سے مشتق ہے جس کے معنی استماع کے ہیں، اور شرعًا اذان کہتے ہیں الاعلام بوقت الصلوٰۃ بالفاظ مخصوصۃ یعنی وقت صلوٰۃ کی مخصوص الفاظ کے ذریعہ اطلاع کرنا۔

بحث ثالث:۔ بعض غیر صحاح کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی مشروعیت فرضیت صلوٰۃ کے ساتھ لیلۃ الاسراء میں ہوئی، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایات صحیح نہیں، صحاح کی روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ میں نماز بدون اذان واقامت ادا فرماتے تھے یہاں تک کہ جب آپ نے ہجرت الی المدینہ فرمائی تو اولاً آپ نے سلہ میں مسجد نبوی کی تعمیر فرمائی اس کے بعد اذان کے سلسلے میں مشورہ ہوا اور سلہ وقیل سنہ میں اذان مشروع ہوئی۔

بحث رابع:۔ جاننا چاہئے کہ مشروعیت اذان کے بارے میں دو حدیثیں ہیں ۱ حدیث ابن عمر جو متفق علیہ ہے بخاری ومسلم دونوں میں ہے ۲ عبداللہ بن زید کی حدیث خواب والی جس کی تخریج اصحاب السنن امام ابوداؤد ترمذی وغیرہ نے کی ہے، امام ترمذیؒ نے باب بدء الاذان میں یہ دونوں حدیثیں ذکر فرمائی ہیں امام ابوداؤد نے صرف ثانی حدیث ذکر کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں عبداللہ بن زید کی حدیث کی تخریج امام بخاریؒ نے نہیں کی۔ لانہ لم یکن علی شرطہ۔

**مضمون حدیث عبداللہ بن زید** اس کے بعد جاننا چاہئے کہ عبداللہ بن زید کی حدیث کا مضمون جس کو مصنفؒ نے باب کے شروع میں بیان کیا یہ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز

کے لئے لوگوں کو جمع کرنے کا فکر لاحق ہوا کہ کیسے جمع کیا جائے بعض صحابہ نے مشورہ دیا اِنصِب رایۃً کہ جب نماز کا وقت آئے تو ایک جھنڈا کھڑا کر دیا جائے کہ لوگ اس کو دیکھ کر ایک دوسرے کو اطلاع کر دیا کریں گے اور بعض نے آپ کو شَبّورؔ[1] کا مشورہ دیا جو سینگ کی شکل کی ایک چیز ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے آواز بلند ہو جاتی ہے، اور بعضوں نے ناقوس کا مشورہ دیا جو ایک خاص قسم کی لکڑی ہوتی ہے ایک چھوٹی ہوتی ہے اور ایک بڑی. بڑی کو ناقوس اور چھوٹی کو وبیل کہتے ہیں ایک کو دوسری پر مارنے سے آواز پیدا ہوتی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں مشوروں کو رد فرما دیا یہود و نصاریٰ کی مشابہت کی وجہ سے۔

فانصرف عبد اللہ بن زید وھو مہتم الخ یہ مجلس ویسے ہی بغیر فیصلہ کے برخواست ہو گئی اور اہل مجلس میں سب سے زیادہ اس کا فکر عبد اللہ بن زید لے کر اٹھے وأُرِیَ الأذانَ فی منامہ. اللہ تعالیٰ نے انکو اس اہتمام اور فکر کی بدولت یہ سعادت نصیب فرمائی کہ خواب میں ان کو اذان دکھلائی گئی جس کی اطلاع انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کی اس پر آپؐ نے اذان کی مشروعیت کا فیصلہ فرما دیا اور حضرت بلالؓ کو حکم دیا یا بلال قم فانظر ما یأمرك بہ عبد اللہ بن زید۔

اور حدیث ابن عمر جو بخاری شریف میں ہے اس کا مضمون یہ ہے کہ مشروعیت اذان سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم صحابۂ کرام سے مشورہ فرما رہے تھے تو بعض نے ناقوس نصاریٰ کا مشورہ دیا اور بعض نے قرن یہود کا، یہ مشورہ چل ہی رہا تھا کہ حضرت عمرؓ مجلس سے بولے أَوَلا تبعثونَ رجلاً ینادی بالصلوٰۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا بلال قم فناد بالصلوٰۃ،

## مشروعیۃ اذان کے بارے میں حدیث بخاری وحدیث سنن میں تعارض اور اس کا جواب

یہ حدیث بظاہر پہلی حدیث کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اذان کی مشروعیت حضرت عمر کی رائے پر ہوئی اب ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہو گیا، امام نوویؒ نے شرح مسلم میں قاضی عیاض سے اس کی یہ تاویل نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ کے کلام میں نداء کا مصداق اذانِ معہود نہیں بلکہ مطلق نداء بالصلوٰۃ مراد ہے الصلوٰۃ جامعۃ وغیرہ الفاظ جو مشروعیت اذان سے پہلے کہے جاتے تھے، دوسرا جواب یہ بھی دیا گیا ہے جس کو حافظ نے فتح الباری میں اور علامہ سندھی نے حاشیۂ نسائی میں نقل کیا ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس حدیث ابن عمر میں حذف واختصار واقع ہوا جس کی وجہ سے فہم مراد میں خلل واقع ہو گیا اور وہ اختصار اس میں یہ ہوا کہ کہنا یہ

---

[1] حضرت شیخ کی تقریر میں ہے کہ شبور یہود کے باجوں میں سے ایک باجہ ہوتا ہے اس کی صورت ایسی ہوتی ہے جیسے چماروں میں بیاہ شادی کے موقع پر ایک طویل عنق کا باجا استعمال کرتے ہیں جسے نرسنگھا کہا جاتا ہے ۔ ۱۲ منہ

چاہتے ہیں کہ اس وقت یہ مجلس ویسے ہی بغیر کسی فیصلہ کے برخاست ہوگئی اس کے بعد عبداللہ بن زیدؓ نے خواب دیکھا اور پھر آکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنے اس خواب کو بیان کیا جس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا اَوَلاتبعثون رجلاً ینادی بالصلوٰۃ۔ اس صورت میں حضرت عمرؓ کے کلام میں ندار سے اذانِ معہود ہی مراد ہوگی۔

**غریبہ** امام ترمذی نے اس حدیث ابن عمرؓ پر جب صحت کا حکم لگایا تو اس پر قاضی ابوبکر بن العربی نے شرح ترمذی میں اشکال کیا وعجبٌ لابی عیسیٰ کیف حکم علیہ بالصحۃ الخ امام ترمذیؒ پر تعجب ہے کہ انھوں نے اس حدیث پر کیسے صحت کا حکم لگایا جبکہ یہ حدیث عبداللہ بن زید کی حدیث مشہور کے خلاف ہے اس پر شیخ احمد شاکر حاشیۂ ترمذی میں لکھتے ہیں کہ ولعل القاضی نسی ان الحدیث فی الصحیحین، یعنی کیا ابن العربی کے ذہن میں یہ بات نہیں رہی کہ یہ حدیث صرف ترمذی ہی میں نہیں ہے بلکہ یہ تو متفق علیہ حدیث ہے۔ غرضیکہ ابن العربی کی رائے یہ ہے کہ حدیث ابن عمرؓ صحیح نہیں ہے، بظاہر احمد شاکر نے صحیح کہا کہ ابن العربی کے ذہن میں یہ نہ ہوگا کہ یہ حدیث بخاری میں بھی ہے ورنہ وہ ایسی جرأت نہ کرتے واللہ تعالیٰ اعلم۔

**مشروعیۃِ اذان پر ایک مشہور اشکال وجواب** جاننا چاہئے کہ مشروعیت اذان کی اس کیفیت پر یہ اشکال ہے کہ غیر نبی کا خواب حجت نہیں تو پھر یہاں اس حکم شرعی کا مدار اس پر کیسے رکھا گیا۔ اس کا مشہور جواب یہ ہے کہ ممکن ہے اس رؤیا کے ساتھ وحی کی مقارنت ہوگئی ہو، چنانچہ مصنف عبدالرزاق اور مراسیل ابی داؤد کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب خواب میں اذان کو دیکھا تھا تو انھوں نے اس کی اطلاع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کی۔ فوجد الوحی قد ورد بذلک تو عمرؓ کو وہاں پہنچ کر معلوم ہوا کہ اس سلسلے میں آپؐ پر وحی آچکی ہے، اور میں اس کا جواب یہ دیا کرتا ہوں کہ سنن ابوداؤد وترمذی میں یہ ہے کہ آپ نے عبداللہ بن زیدؓ کا خواب سن کر ان سے فرمایا انہا لرؤیا حقٌ کہ تمہارا یہ خواب برحق ہے اور اس کے بعد آپؐ نے حضرت بلالؓ سے اذان دلوائی، لہٰذا اب وہ خواب تصدیق نبی کی وجہ سے حجت شرعیہ بن گیا، اس کی حیثیت محض ایک خواب کی نہیں رہی، اب آگے اس میں دو احتمال ہیں ہو سکتا ہے یہ تصدیق آپ نے اپنے اجتہاد سے فرمائی ہو اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جمہور علماء کے نزدیک حق اجتہاد حاصل تھا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ تصدیق آپؐ نے بذریعہ وحی فرمائی ہو۔

**رؤیا عمر بن الخطابؓ** نیز یہ بھی واضح رہے کہ اذان کے بارے میں جس طرح خواب حضرت عبداللہ بن زید نے دیکھا تھا اسی طرح جیسا کہ آئندہ روایت میں آرہا ہے، حضرت عمرؓ نے بھی دیکھا تھا بلکہ انھوں نے عبداللہ بن زید سے بیس روز پہلے دیکھا تھا مگر وہ اس کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ کر سکے تھے پھر جب کچھ دن بعد عبداللہ بن زید کے خواب پر آپؐ نے حضرت بلالؓ سے اذان کہلائی اور اس کی آواز حضرت عمرؓ تک پہنچی تو اس پر ان کو اپنا گذشتہ خواب یاد آیا اور دوڑے ہوئے آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اپنا خواب بھی حضورؐ سے ذکر کیا

لیکن حضورؐ اذان کی مشروعیت کا فیصلہ عبداللہؓ بن زید کے رؤیا پر فرما چکے تھے۔

شروح حدیث سے معلوم ہوتاہے کہ ان دو کے علاوہ اور بھی بعض صحابہ نے اذان کے بارے میں خواب دیکھا، چنانچہ طبرانی کی ایک روایت میں حضرت ابوبکرؓ کے رؤیا کا ذکر ہے اور امام غزالیؒ نے لکھاہے کہ اس سلسلہ میں خواب دس سے زائد صحابہ کرام نے دیکھا تھا لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں لم یثبت شیٔ من ذٰلك الا ماجاء من قصۃ عمرؓ۔

**رؤیا پر فیصلہ کی ایک اور مثال** یہاں یہ سوال ہوسکتاہے کہ کیا اذان کے علاوہ بھی کوئی ایسی چیز ہے جس کا فیصلہ آپؐ نے خواب پر فرمایا ہو، جواب ہاں ہمارے ذہن میں اس کی ایک مثال ہے. نسائی شریف ص۱۹۸ میں زید بن ثابت سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کا حکم فرمایا تھا کہ فرض نماز کے بعد تینتیس۳۳ مرتبہ سبحان اللہ اور تینتیس۳۳ مرتبہ الحمد للہ اور چونتیس۳۴ مرتبہ اللہ اکبر پڑھا کریں تو ایک انصاری صحابی نے خواب میں دیکھا کہ کوئی کہنے والا ان سے کہہ رہاہے کہ کیا تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ورد مذکور پڑھنے کا حکم کیاہے تو انھوں نے کہا ہاں، تو اس نے کہا کہ بجائے تین کلمات کے چار پڑھا کرو اور اس میں تہلیل کو بھی شامل کرلو اور ان اذکار کے عدد کو تینتیس کے بجائے پچیس پچیس کردو تو ان صحابیؓ نے صبح کو حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوکر اپنے اس خواب کا تذکرہ کیا، اس پر آپؐ نے فرمایا اجعلوھا کذٰلك کہ اسی طرح کرلیا کرو۔

بحث خامس:۔ اذان عند الجمہور والائمۃ الثلاثۃ اور ایسے ہی حنفیہ کے قول راجح میں سنت مؤکدہ ہے، حنفیہ کے یہاں دوسرا قول وجوب کاہے. نیز فقہاء نے لکھاہے کہ اذان گو سنت مؤکدہ ہے واجب نہیں لیکن شعائر اسلام میں سے ہے لہذا اگر کسی بستی والے اس کے ترک پر اتفاق کرلیں تو امام ان کے ساتھ قتال کرے گا، اور داؤد ظاہری اوزاعی، عطاء کے نزدیک فرض ہے، عطاء اس کے بھی قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص بغیر اذان کے نماز پڑھے تو اس پر اعادہ واجب ہے. نیز اذان حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک منفرد کے لئے مستحب ہے اور شافعیہ ومالکیہ کے نزدیک بھی قول راجح یہی اور اس میں ایک قول یہ ہے لایستحب لانہ لاستدعاء الجماعۃ، وقیل یستحب لمن یرجو حضور الجماعۃ والا فلا۔

بحث سادس:۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ علماء نے حکمت اذان میں چار چیزیں ذکر فرمائی ہیں ۱۔ اس میں شعائر اسلام اور کلمۃ التوحید کا اظہار ہے ۲۔ دخولِ وقتِ صلوٰۃ کی اطلاع ۳۔ مکانِ صلوٰۃ کی نشاندہی ۴۔ نماز باجماعت کے لئے دعوت. نیز علماء نے لکھاہے کہ اذان اپنے اختصار اور قِلّتِ الفاظ کے باوجود اُمّہاتِ مسائل دین کے اہم بنیادی مسائل پر مشتمل ہے۔

۱۔ حدثنا عباد بن موسیٰ الخ اس حدیث کے بہت سے اجزاء پر کلام اوپر ابتدائی مباحث کے ضمن میں آچکا۔

قولہ فقال یارسول اللہ انی لبین نائم ویقظان عبداللہ بن زید اپنا خواب بیان فرمارہے ہیں کہ یارسول اللہ میں بین النوم والیقظۃ کی حالت میں تھا، شراح لکھتے ہیں کہ اس سے مراد نوم خفیف ہے کہ اس وقت تک مجھ کو گہری نیند

نہیں آئی تھی، اور حضرت شیخؒ اوجز میں لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک اَوْجہ وہ ہے جس کو علامہ سیوطیؒ نے اختیار کیا وھی الحالۃ التی تعتری ارباب الاحوال، والصحابۃ رؤس ارباب الاحوال یعنی اس سے وہ حالت مراد ہے جو ارباب باطن اور اہل کشوف کو پیش آتی ہے یعنی یہ خواب نہیں تھا بلکہ بیداری کی حالت کا مکاشفہ تھا۔

قولہ اذا تانی آت فارانی الاذان۔ اس خواب کی تفصیل آئندہ باب کی پہلی حدیث میں آرہی ہے۔ فکتمہ عشرین یومًا یعنی عبد اللہ بن زید سے پہلے اسی قسم کا خواب حضرت عمرؓ بھی دیکھ چکے تھے اس کا ذکر ہمارے یہاں پہلے آچکا ہے۔ فاستحییت، بظاہر حضرت عمر نے اپنا خواب یاد آنے پر فوراً حضورؐ سے بیان نہیں کیا اس لئے کہ مجلس میں عبد اللہ بن زید کے خواب پر بات چل رہی تھی عمر کو اس وقت اپنا خواب بیان کرتے ہوئے شرم آئی اس لئے انھوں نے اس کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بعد میں کیا۔

## سب سے پہلے اذان دینے کی سعادت

یا بلال قم، مشروعیت اذان کا سہرا اگر عبد اللہ بن زید کے سر ہے تو سب سے پہلے اذان دینے کی سعادت حضرت بلال کے حصہ میں آئی اس لئے کہ وہ اس سے پہلے مکہ مکرمہ میں اسلام لانے کی سزا میں گرم ریت پر احجار کے زیر بار ہونے کے ساتھ اَحد اَحد کی نداء توحید بلند کرچکے تھے۔

لولا انہ کان یومئذ مریضًا الخ، عبد اللہ بن زید انصار میں سے ہیں، انصار کی خواہش تھی کہ جس طرح مشروعیت اذان کی سعادت ہمارے خاندان کے ایک فرد کو حاصل ہوئی اسی طرح اذان کہنے کی فضیلت بھی اسی کو حاصل ہوتی، لیکن خدا کو اس طرح منظور نہ تھا اس لئے انصار اپنی تسلی کے لئے اس کا ایک عذر بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ عبد اللہ بن زید ان دنوں مریض تھے ضعف کی وجہ سے آواز بلند نہیں کرسکتے تھے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان بلال حبشیؓ سے دلوائی کیونکہ وہ بلند آواز تھے چنانچہ آگے روایت میں آرہا ہے فانہ اندیٰ صوتًا منک۔

یہاں اس روایت میں تو اتنا ہی ہے آگے "باب الرجل یؤذن ویقیم آخر" میں اس روایت کا تکملہ آرہا ہے۔ وہ یہ کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ کو اذان دینے کا حکم فرمایا تو اس پر عبد اللہ بن زید نے حضورؐ سے عرض کیا کہ اذان میں نے دیکھی تھی، میں یہ چاہتا تھا کہ اذان دینے کا عمل بھی مجھ سے ہی لیا جاتا اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا فاَقِم انت کہ اچھا اقامت تم کہنا۔

# باب کیف الاذان

اس باب سے مصنفؒ کا مقصود الفاظ اذان اور اس میں جو اختلاف روایات ہے اس کو بیان کرنا ہے۔

## کلمات اذان کی تعداد میں اختلافِ ائمہ

جاننا چاہئے کہ اذان میں دو جگہ اختلاف ہے. ایک شروع اذان میں تکبیر کے بارے میں کہ وہ کتنی مرتبہ ہے، دوسرا شہادتین کے بارے میں کہ اس میں ترجیع ہے یا نہیں. پہلے مسئلہ میں صرف امام مالکؒ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک اذان کے شروع میں اللہ اکبر صرف دو مرتبہ ہے اور باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار مرتبہ. اور مسئلہ ثانیہ یعنی ترجیع میں دو امام ایک طرف ہیں اور دو ایک طرف، شافعیہ و مالکیہ ترجیع کے قائل ہیں حنفیہ حنابلہ نہیں، حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک کلمات اذان کل پندرہ ہیں اور شافعیہ کے نزدیک انیس[۱۹] اور مالکیہ کے نزدیک سترہ. شافعیہ و مالکیہ گو دونوں ترجیع کے قائل ہیں لیکن مالکیہ کے نزدیک چونکہ شروع میں تکبیر صرف دو بار ہے اس لئے ان کے یہاں کلماتِ اذان سترہ رہ گئے۔

نیز جاننا چاہئے کہ اقامت کا باب اگرچہ آگے مستقلاً آرہا ہے لیکن احادیث الباب میں چونکہ اذان کے ساتھ اقامت بھی مذکور ہے اس لئے اقامت میں جو اختلاف ائمہ ہے وہ بھی یہیں معلوم ہو جائے تو بہتر ہے. دلائل پر کلام تو وہاں آجائے گا. یہاں صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ افراد اقامت کے قائل ہیں کہ کلمات اقامۃ کو ایک ایک بار کہا جائے اور حنفیہ تثنیۂ اقامت کے ان کے نزدیک اذان کی طرح اقامت بھی شفعًا شفعًا ہے

۱- حدثنا محمد بن منصور، قولہ حدثنی ابی عبد اللہ بن زید: یہاں پر راوی عبد اللہ بن زید کے بیٹے محمد ہیں وہ اپنے باپ عبد اللہ بن زید سے روایت کرتے ہیں، لہٰذا ابی سے مراد والد ہے یہ کنیت نہیں بلکہ یہ یا یائے متکلم ہے ترکیب میں مبدل منہ ہے اور آگے عبد اللہ بن زید بدل واقع ہو رہا ہے. یعنی بیان کیا مجھ سے میرے باپ عبد اللہ بن زید نے۔

## شرحِ حدیث

قولہ لما امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالناقوس الخ ظاہر یہ ہے کہ لفظ اُمِرَ صیغۂ مجہول ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ناقوس کا مشورہ دیا گیا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ لفظ اَمَرَ بصیغۂ معروف ہو لیکن اس پر اشکال ہوگا کہ حضورؐ نے ناقوس بنانے کا کہاں حکم دیا تھا. کہا جائے گا کہ مراد امر سے ارادۂ امر ہے. سو ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناقوس کا ارادہ فرمالیا ہو بنا بریں کہ نصاریٰ بنسبت یہود کے مسلمانوں سے زیادہ قریب ہیں، قال اللہ تعالیٰ وَلَتَجِدَنَّ اَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِيْنَ آمَنُوا الَّذِيْنَ قَالُوْا اِنَّا نَصَارٰی۔

## احادیث الباب کا تجزیہ اور ان پر کلام

اس باب میں مصنفؒ نے اولاً عبد اللہ بن زید کی حدیث دو طریق سے روایت کی، دونوں طریق ترجیع سے خالی ہیں بلکہ عبد اللہ بن زید کی حدیث کے تمام طرق ترجیع سے خالی ہیں. ہاں البتہ ان کی حدیث کے اس طریق میں افراد اقامت مذکور ہے جو حنفیہ کے خلاف ہے۔ ثانیاً، مصنفؒ نے حدیث ابو محذورہ کو متعدد طرق سے ذکر کیا، جس میں ترجیع

کا ثبوت ہے جیسا کہ شافعیہ وغیرہ کا مسلک ہے لیکن اس حدیث میں بجائے افراد اقامت کے تثنیۂ اقامت ہے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

## عبداللہ بن زید کی روایات اقامۃ کے بارے میں

نیز جاننا چاہئے کہ عبداللہ بن زید کی حدیث اقامت کے بارے میں مختلف ہے اس کے بعض طرق میں افراد اقامت ہے جیسا کہ باب کی پہلی حدیث میں اور اس کے بعض طرق تثنیۂ اقامت پر دلالت کرتے ہیں جیسا کہ اس باب کی حدیث ۵ میں ابن ابی لیلیٰ کی روایت میں آرہا ہے، احیلت الصلوٰۃ ثلاثۃ احوال چنانچہ اس روایت میں ہے فقام علی المسجد ثم قعد قعدۃ ثم قام فقال مثلہا، اس روایت میں اقامت کو مثل اذان کے قرار دیا گیا ہے اور اذان میں بالاتفاق تثنیہ ہے، حاصل یہ کہ اس سلسلے میں اصل عبداللہ بن زید ہیں ان کی کسی روایت میں ترجیع نہیں، البتہ اقامت کے بارے میں ان کی روایات دونوں طرح کی ہیں، اقامت کے بارے میں دلائل پر کلام اس کے باب میں آئے گا، یہاں اذان کے بارے میں گفتگو ہو رہی ہے۔

## اذان میں ترجیع کی بحث

ہمارے علماء نے لکھا ہے کہ ملک منزل من السماء کی اذان میں بھی ترجیع نہیں اسی طرح سعد قرظ مؤذن مسجد قباء کی اذان میں ترجیع نہیں ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ سید المؤذنین حضرت بلالؓ کی اذان میں ترجیع نہیں ہے[1]، شافعیہ حضرات حدیث ابو محذورہ سے استدلال فرماتے ہیں جس کے تقریباً تمام طرق میں ترجیع موجود ہے، اس کے بارے میں ہمارے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ وما رواہ کان تعلیماً فظنہ ترجیعاً، اس کی وضاحت آگے حدیث ابو محذورہ کے ذیل میں آرہی ہے، وہ حضرات حدیث ابو محذورہ کی ترجیح ثابت کرتے ہیں، چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ حدیث ابو محذورہ عبداللہ بن زید کی حدیث سے متأخر ہے اس لئے کہ ابو محذورہ کی اذان کا قصہ ۸ھ میں غزوۂ حنین کے بعد پیش آیا اور عبداللہ بن زید کی حدیث ابتداء امر کی ہے اس کا جواب حضرتؒ نے بذل المجہود میں یہ دیا ہے کہ کسی نے حضرت امام احمد بن حنبل سے یہی سوال کیا کہ کیا حدیث ابو محذورۃ عبداللہ بن زید کی حدیث سے مؤخر نہیں ہے؟ انھوں نے برجستہ فرمایا الیس قد رجع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی المدینۃ فاقر بلالاً علی اذان عبد اللہ بن زید، یعنی اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ابو محذورہ کی حدیث عبداللہ بن زید کی حدیث سے مؤخر ہے لیکن یہ تو سوچئے کہ ابو محذورہ کی اذان کے واقعہ کے بعد کیا حضورؐ اپنے

---

[1] اس پر کہا گیا ہے کہ طبرانی کی ایک روایت میں اذان بلال میں ترجیع موجود ہے، ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ طبرانی کی ایک روایت میں حدیث ابو محذورہ بھی ترجیع سے خالی ہے، ما ھو جوابکم فھو جوابنا۔

سفر سے لوٹ کر مدینہ منورہ نہیں گئے تھے اور وہاں جاکر پھر وہی اذان بلال جو عبداللہ بن زید کی اذان کے مطابق تھی اس کو برقرار نہیں رکھا تو پھر بتلائیے کونسی اذان مؤخر ہوئی۔

**شیخ ابن الہمام کی رائے** اور شیخ ابن الہمام نے حدیث ابو محذورہ کا ایک اور جواب دیا وہ یہ کہ طبرانی کی ایک روایت میں ابو محذورہ کی حدیث میں ترجیع نہیں ہے لہذا حدیث ابو محذورہ مضطرب ہوئی بخلاف حدیث عبداللہ بن زید کے کہ اس کے کسی طریق میں ترجیع نہیں ہے۔

قال ابوداؤد وھکذا روایۃ الزھری الخ، مصنفؒ یہ فرمارہے ہیں کہ عبداللہ بن زید کی حدیث کے دو طریق ہیں طریق ۱ محمد بن ابراہیم عن محمد بن عبداللہ بن زید (کما تقدم) اور طریق ۲ زہری عن سعید بن المسیب، وقال فیہ بن اسحاق عن الزھری الخ مصنفؒ محمد بن ابراہیم اور زہری کی روایت میں جو فرق ہے اس کو بیان کر رہے ہیں۔

**ابتداء اذان میں عدد تکبیر میں اختلاف روایات** وہ یہ کہ محمد بن ابراہیم کی روایت میں ترجیع تکبیر ہے (شروع اذان میں اللہ اکبر چار مرتبہ) اور زہری کی روایت میں ان کے شاگرد مختلف ہیں ابن اسحاق نے زہری سے اللہ اکبر چار مرتبہ اور معمر و یونس نے انسے اللہ اکبر صرف دو مرتبہ نقل کیا ہے میں کہتا ہوں کہ اسی طرح حدیث ابو محذورہ میں بھی روایات مختلف ہیں اس کے بعض طرق میں تکبیر چار مرتبہ ہے اور بعض میں دو مرتبہ، اور اوپر آ ہی چکا کہ مالکیہ دو مرتبہ کے قائل ہیں، لم یثنیا یعنی معمر و یونس نے زہری سے لفظ اللہ اکبر تثنیہ کے ساتھ ذکر نہیں کیا بلکہ افراد کے ساتھ، یہاں پر اشکال ہوتا ہے، کہ معمر و یونس نے تو اللہ اکبر دو مرتبہ ذکر کیا ہے پھر تثنیہ کی نفی کیسے صحیح ہے، جواب یہ ہے کہ دو مرتبہ اللہ اکبر مل کر ایک شمار ہوتا ہے، کیونکہ ایک ہی سانس میں دو مرتبہ کہا جاتا ہے۔

۲ حدثنا مسدد قولہ عن ابیہ عن جدہ، ابیہ سے مراد عبدالملک بن ابی محذورہ ہیں، اور جدہ سے مراد ابو محذورہ ہیں، یہ باب کی دوسری حدیث ہے ابو محذورہ والی جس میں ترجیع ہے، مصنفؒ نے اس کو مختصراً ذکر کیا ہے۔

**اذان ابو محذورہ کا واقعہ** روایت مفصلہ نسائی شریف میں ہے اس کو دیکھا جائے، نیز دار قطنی کی روایت میں بھی تفصیل ہے جسکو حضرتؒ نے بذل میں ذکر فرمایا ہے، جس کا مضمون یہ ہے، ابو محذورہ کہتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے بعد حنین کیطرف روانہ ہوئے تو ہم دس نوجوان لڑکے اہل مکہ میں سے آپ کے تعاقب میں نکلے وہ کہتے ہیں کہ ہماری ملاقات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپکے اصحاب سے راستہ میں اسوقت ہوئی جبکہ آپ حنین سے واپس ہو رہے تھے، جسکی شکل یہ ہوئی کہ راستہ میں ایک جگہ رسول اللہ کے مؤذن نے اذان دی جسکی آواز دور سے ہم نے سنی اسوقت تک چونکہ ہم مُعرِض عن الاسلام تھے، اسلئے ہم سب لڑکے بھی

اس مؤذن کے اذان کی نقل اتارنے لگے (استہزاءً) ہماری اذان کی آواز حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک بھی پہنچ گئی، آپ نے کچھ لوگوں کو ہمیں پکڑ کر لانے کیلئے بھیجا چنانچہ ہم کو آپکی خدمت میں حاضر کر دیا گیا آپ نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے وہ کون سا لڑکا ہے جسکی آواز کو میں نے سنا تھا اور اسکی آواز سب سے بلند تھی تو میرے ساتھیوں نے میرے بارے میں اشارہ کیا اور ان کا اشارہ کرنا صحیح تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے سب ساتھیوں کو تو چھوڑ دیا اور مجھے روک لیا اور مجھ سے فرمایا کہ اب میرے سامنے اذان کہہ، اسوقت میرے نزدیک آپ سے زیادہ کوئی مکروہ ومبغوض نہیں تھا، میں نے آپکے سامنے کھڑے ہو کر اذان دینی شروع کر دی، کلماتِ اذان کا القاء خود حضور مجھ پر فرماتے رہے اس روایت میں پھر یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادتین کا القاء انکو مکرر فرمایا۔

## امام طحاویؒ کی رائے

امام طحاویؒ فرماتے ہیں ہوسکتا ہے کہ ابو محذورہ جب شہادتین پر پہنچے ہوں تو اسکو کما حقہ مدّ وشد کے ساتھ نہ پڑھا ہو اسلئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا تکرار کرایا، میں کہتا ہوں وجہ اسکی ظاہر ہے وہ یہ کہ یا تو وہ اسوقت تک اسلام ہی نہیں لائے تھے جیسا کہ ظاہر الفاظ روایات سے معلوم ہوتا ہے، یا کم از کم اسلام انکے قلب میں راسخ نہیں ہوا تھا[1]، حدیث ابو محذورہ پر کلام مزید باب کی پہلی حدیث کے ذیل میں گذر چکا۔

## صبح کی اذان میں الصلوٰۃ خیر من النوم سے متعلق کلام

قولہ فان کان صلوٰۃ الصبح قلت الصلوٰۃ خیر من النوم، اس سے معلوم ہوا کہ صبح کی اذان میں اس لفظ کی زیادتی مرفوعاً ثابت ہے، ائمہ ثلاثہ جسمیں حنفیہ بھی ہیں کے نزدیک صبح کی اذان میں اس کی زیادتی مستحب ہے اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے اور وہی ان کے یہاں مفتی بہ ہے، اور ان کے قولِ جدید میں غیر مستحب ہے، بعض علماء جیسے ابن قدامہ حنبلی اور شیخ ابن حجر مکیؒ نے اسمیں حنفیہ کا بھی اختلاف لکھا ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہ غیر مستحب ہے لیکن یہ صحیح نہیں، ملا علی قاریؒ اسکا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں لان ذلک نشأ من قلۃ الاطلاع علی مذہبنا۔

یہ اوپر گذر چکا کہ اس جملہ کا ثبوت مرفوعاً ہے، اور مؤطا مالک کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مرفوعاً نہیں بلکہ حضرت عمرؓ کے زمانہ سے ہے، چنانچہ امام مالک نے مؤطا میں بلاغاً روایت کیا ہے، کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کا مؤذن ان کو صبح کی نماز کی اطلاع کرنے گیا فوجدہ نائماً فقال الصلوٰۃ خیر من النوم یا امیر المؤمنین فامرہ عمران یجعلہ فی اذان الصبح

---

[1] لیکن بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو محذورہ کو اذان کے اندر اولاً شہادتین کو ذرا پست آواز سے پڑھنے کو خود فرمایا اور دوبارہ پھر بلند آواز کیساتھ، اسکی توجیہ بھی یہی ہے کہ شروع میں آپ نے شہادتین کو سراً کہنے کا حکم فرمایا ایمان اور توحید کیطرف لانے کیلئے اور ثانیاً جہراً اذان کی نیت سے۔

حضرت شیخؒ اوجز میں لکھتے ہیں کہ اسمیں اشکال یہ ہے کہ اس کلمہ کا اذان صبح میں ہونا روایت مرفوعہ سے ثابت ہے، لہٰذا یہ کہنا تو مشکل ہے کہ حضرت عمرؓ کو اسکا علم نہو گا اس لئے علماء نے اسکی توجیہ یہ کی ہے کہ حضرت عمرؓ کی مراد یہ ہے کہ اس کلمہ کا محل صرف اذانِ صبح ہے نہ کہ باب امیر، گویا انھوں نے اس بات پر نکیر فرمائی کہ باب امیر پر جاکر یہ کہا جائے اور فرمایا کہ اسکو صرف اذان میں کہا کرو، اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے مؤطا کی شرح مصفّیٰ میں لکھا ہے کہ ہوسکتا ہے حضرت عمرؓ کے مؤذن نے اسکو اذان صبح میں کہنا ترک کردیا ہو اور بعد میں کہا کرتا ہو اس پر حضرت عمرؓ نے اس کو فرمایا کہ اسکو اثناء اذان میں کہا کرو۔ (الفیض السمائی)

۳۔ حدثنا الحسن بن علی الخ قولہ فی الاولیٰ من الصبح۔ اور بعض نسخوں میں ہے فی الاول۔ یعنی الصلوٰۃ خیر من النوم صبح کی اذان اول میں کہا جائے، اذان کو اقامت کے اعتبار سے اذان اول کہا گیا ہے گویا اقامت اذان ثانی ہے۔

قال ابوداؤد وحدیث مسدد ابین، یہ حدیث حسن بن علی کی ہے اور حدیث مسدد سے مراد اس سے پہلی حدیث ہے۔ حدیث مسدد حسن بن علی کی حدیث سے زیادہ واضح الفاظ اذان کے اعتبار سے ہے اس میں تمام الفاظ اذان بالتفصیل مذکور ہیں اگرچہ حدیث مسدد میں ایک کمی ہے وہ یہ کہ اسمیں اقامت مذکور نہیں بخلاف حدیث حسن بن علی کے کہ اسکے اندر اقامت کا اضافہ ہے جسکو مصنفؒ آگے بیان کر رہے ہیں قال فیہ وعلمنی الاقامۃ مرتین، اقامت کا ذکر صرف حسن بن علی کی روایت میں ہے۔

قال ابوداؤد وقال عبد الرزاق۔ اس حدیث میں ابن جریج سے روایت کرنے والے دو ہیں، ابو عاصم، اور عبد الرزاق، مصنفؒ ان دونوں کا فرق بیان کرنا چاہتے ہیں، وہ یہ کہ ابو عاصم کی بیان کردہ اقامت میں لفظ قد قامت الصلوٰۃ نہیں ہے بخلاف عبد الرزاق کے کہ ان کی روایت میں یہ لفظ مذکور ہے، قولہ اسمعت اسکو دو طرح پڑھا گیا ہے، مجرد سے اس صورت میں ہمزہ استفہام کے لئے ہوگا حضور صلی اللہ علیہ وسلم ابومحذورہ سے پوچھ رہے ہیں، یا کوئی استاذ اپنے شاگرد سے کہ تونے روایت کے الفاظ سن لئے؟ اور یہ بھی امکان ہے کہ یہ اسماع سے ہو اس صورت میں ہمزہ اصلی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ جب تونے کلمات اقامت کہہ لئے تو تونے جماعت کو سنادیا، اور اقامت کا حق ادا کردیا۔ اور ممکن ہے یہ مطلب ہو کہ الفاظ اقامت اتنے زور سے کہے جائیں جسکو حاضرین سن لیں زیادہ زور سے نہیں۔

جاننا چاہئے کہ حدیثِ ابو محذورہ کی اقامت کے کلمات مثنیٰ مثنیٰ ہیں جیساکہ حنفیہ کا مسلک ہے، سو یہ حدیث ترجیع میں اگر شافعیہ کی دلیل ہے تو اقامت میں حنفیہ کی دلیل ہے۔ اقامت کے سلسلہ میں کلام ان شاء اللہ اس کے باب میں آئیگا۔

۴ - حدثنا الحسن بن علی الخ قولہ ان ابن محیریز حدثہ ان ابا محذورۃ حدثہ، ابن محیریز کا نام عبد اللہ ہے، حدیثِ ابو محذورہ کو ان سے کبھی عبد اللہ بن محیریز روایت کرتے ہیں جیسا کہ یہاں پر ہے اور کبھی انکے بیٹے عبد الملک بن ابی محذورہ روایت کرتے ہیں جیسے کہ آگے آئے گا، عبد اللہ بن محیریز بھی بمنزلہ بیٹے کے ہیں اس لئے کہ وہ یتیم تھے ابو محذورہ ہی کی تربیت میں رہے ہیں، یہ بات اسلئے بیان کی جارہی ہے کہ یہ آگے کام آئیگی۔

کذا فی کتابہ فی حدیث ابی محذورۃ، کتابہ کی ضمیر ہمام راوی کیطرف راجع ہے، سند میں ہمام کے متعدد تلامذہ گذر چکے عفان وسعید وحجاج، یہ سب لوگ یہ کہہ رہے ہیں کہ جسطرح یہ حدیث ہم سے ہمام نے حفظ بیان کی اسیطرح ان کی کتاب میں بھی موجود ہے، یہ بات کہنے کی ضرورت اسلئے پیش آرہی ہے کہ ہمام کی توثیق وتضعیف میں علماء کا اختلاف ہے بعض انکو ثقہ مانتے ہیں اور بعض غیر ثقہ، اور بعض کہتے ہیں کہ وہ سیئ الحفظ ہیں کوئی روایت اپنے حافظہ سے بیان کریں تو وہ ضعیف ہے اور کتاب سے بیان کریں تو صحیح ہے، اسلئے ہمام کے تلامذہ نے یہ بات واضح کردی کہ جسطرح انھوں نے ہم سے یہ حدیث حفظ بیان کی اسیطرح انکی کتاب میں بھی موجود ہے، اس حدیث ابو محذورہ میں جس پر کلام ہورہا ہے، شروع اذان میں تکبیر چار مرتبہ ہے اور آگے بعض روایات انکی ایسی آرہی ہیں جن میں تکبیر صرف دو مرتبہ ہے۔

۵ - حدثنا محمد بن داؤد الاسکندرانی الخ قولہ یقول اللہ اکبر اللہ اکبر اس میں تکبیر صرف دو مرتبہ ہے، قولہ فقال اللہ اکبر اللہ اکبر قط، یہ قط سکون طاء کے ساتھ ہے اس روایت میں بھی تکبیر صرف دو مرتبہ ہے۔ قولہ عن ابن ابی محذورۃ عن عمہ عن جدہ، ابو محذورہ کا نام سُمرۃ بن مِعْیَر ہے کما قال الترمذیؒ۔

**شرح السند** سند کا یہ ٹکڑا موجب اشکال ہے اسلئے کہ اس میں یہ ہے کہ ابو محذورہ کے بیٹے روایت کرتے ہیں اپنے چچا سے، ابو محذورہ کے بیٹے کا نام عبد الملک ہے اور ان کے حقیقی چچا کا نام اُنیس ہے جو ابو محذورہ کے بھائی ہیں ان کا اسلام ہی ثابت نہیں قتل یوم بدر کافراً، اسی طرح آگے عن جدہ آرہا ہے یعنی عم عبد الملک جد عبد الملک سے روایت کرتے ہیں اور جد عبد الملک یعنی ابو محذورہ کے والد جنکا نام مِعیَر ہے ان کا بھی اسلام ثابت نہیں اسی لئے سند کی توجیہ کی گئی ہے وہ یہ کہ ابن ابی محذورہ سے مراد ابن ابن ابی محذورہ ہے یعنی ابو محذورہ کے پوتے جنکا نام عبد العزیز بن عبد الملک ہے اور عمہ، سے مراد عبد العزیز کے مجازی چچا ہیں یعنی عبد اللہ ابن محیریز جیسا کہ پہلے گذر چکا کہ وہ ابو محذور کے بمنزلہ بیٹے کے ہیں، حاصل یہ کہ عبد العزیز بن عبد الملک روایت کرتے ہیں اپنے چچا عبد اللہ بن محیریز سے اور عبد اللہ بن محیریز روایت کرتے ہیں جد عبد العزیز یعنی ابو محذورہ سے۔

اور یا یہ کہا جائے کہ ابن ابی محذورہ سے مراد ابن ابن ابن ابی محذورہ ہیں یعنی ابراہیم بن اسماعیل بن عبد الملک بن ابی محذورہ (جن کا ذکر اوپر والی سند میں آیا ہے) اور وہ روایت کرتے ہیں اپنے چچا عبد العزیز سے اور عبد العزیز اپنے دادا ابو محذورہ سے۔

۶ - حدثنا عمرو بن مرزوق الخ، ابو محذورہ کی روایات کا سلسلہ ختم ہوا، اب مصنفؒ حدیث ثالث عبد الرحمن ابن ابی لیلی کی حدیث بیان کرتے ہیں جسکے شروع میں ہے، احیلت الصلوٰۃ ثلاثۃ احوال، جس کو وہ متعدد صحابہ

سے بلا نام کی تصریح کے روایت کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں وحدثنا اصحابنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الخ، اصحابنا سے مراد صحابۂ کرام ہیں اسلئے کہ طحاوی اور ترمذی کی ایک روایت میں اصحابنا کے بجائے اصحاب محمد ہے لہذا یہ حدیث مسند ہوئی نہ کہ مرسل ہاں اگر اصحابنا سے ابن ابی لیلی کے اصحاب مراد ہوتے تو بیشک یہ حدیث مرسل ہوتی کیونکہ یہ خود تابعی ہیں اور ظاہر ہے کہ انکے رفقاء بھی تابعی ہوں گے۔

**احیلت الصلوۃ ثلاثۃ احوال** اب آپ اس حدیث کا مفہوم سمجھئے۔ ابن ابی لیلی فرمارہے ہیں نماز میں تین تغیرات ہوئے اور اس سے اگلی روایت میں یہ بھی آرہا ہے واحیلت الصیام ثلاثۃ احوال، یعنی تین ہی قسم کے تغیرات صیام میں ہوئے، نماز کا پہلا تغیر مشروعیت اذان واقامت ہے، کہ ابتداء میں نماز بلا اذان واقامت کے ہوتی تھی اور پھر صحابۂ کرام کے مشورہ اور عبداللہ بن زید کے خواب کے بعد نماز کے لئے اذان واقامت شروع ہوئی۔ دوسرا تغیر آگے آرہا ہے صلوۃ مسبوق کے بارے میں، ولولا ان یقول الناس الخ عبداللہ بن زید فرمارہے ہیں کہ اگر مجھ کو لوگوں کے اعتراضات اور چہ میگوئیوں کا خوف نہ ہوتا تو یہ کہتا کہ اذان کو میں نے خواب میں نہیں دیکھا بلکہ فی الواقع بیداری کی حالت میں دیکھا، آپ کو یاد ہوگا کہ اس سے پہلے روایت میں آیا تھا انی لبین نائم ویقظان، اس پر کلام وہاں گذر چکا۔

**نماز کا دوسرا تغیر** قال وحدثنا اصحابنا۔ یہاں سے نماز کا دوسرا تغیر بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ ابتداء میں مسبوق کی نماز کے پورا کرنے کا طریقہ وہ نہیں تھا جو اب ہے بلکہ یہ تھا کہ جو شخص مسجد میں پہنچتا تو اسکو مدرکین اشارہ سے بتلا دیتے کہ ایک رکعت ہوئی یا دو۔ تو یہ معلوم ہونیکے بعد وہ یہ کرتا کہ امام کے پیچھے نیت باندھ کر پہلے جلدی جلدی اپنی فوت شدہ رکعت پڑھ لیتا جب وہ پوری ہوجاتی تو پھر باقی نماز امام کیساتھ اسکے موافق پڑھتا اس صورت میں سب کی نماز مدرک ومسبوق ایک ساتھ پوری ہوجاتی تھی۔ لیکن شروع میں جماعت کی کیفیت یہ ہوتی کہ ایک ہی وقت میں کوئی قیام میں ہے کوئی رکوع میں کوئی سجود میں، اور کچھ لوگ، امام کے ساتھ اس کے موافق پڑھنے والے، اسی کو راوی کہہ رہا ہے من بین قائم وراکع وقاعد ومصل مع رسول اللہ

---

ؔ دراصل یہ حدیث تثنیۃ الاقامۃ میں حنفیہ کی دلیل ہے اسلئے کہ اسمیں ایک لفظ آرہا ہے ثم قعد قعدۃ ثم قام فقال مثلہا، اسمیں اقامت کو اذان کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے لہذا جسطرح اذان کے کلمات میں تکرار ہے اسی طرح اقامت میں بھی ہوا جمہور کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرسل ہے اسکا جواب اوپر آچکا کہ اصحاب سے مراد صحابہ ہیں انھوں نے دوسرا اشکال یہ کیا کہ یہ حدیث منقطع ہے، جواب یہ ہے کہ اگر انقطاع ہے تو صرف بعض طرق میں وہو روایۃ ابن ابی لیلی عن عبداللہ بن زید او عن معاذ بن جبل کما سیأتی قریبًا) واما روایۃ ابن ابی لیلی عن اصحاب محمد کما فی روایۃ الطحاوی والترمذی وغیرہما فلا انقطاع فان عبدالرحمن بن ابی لیلی ادرک مائۃ وعشرین صحابیًا۔

صلی اللہ علیہ وسلم

حتی جاء معاذ، غرضیکہ مسبوق کے نماز کی کیفیت اس طرح چل رہی تھی جو اوپر مذکور ہوئی، ایک دن کی بات ہے کہ حضرت معاذؓ اتفاق سے مسبوق ہوگئے جب وہ مسجد میں داخل ہوئے تو نمازیوں نے حسب معمول سابق انکو بھی اشارے سے سمجھایا مگر انھوں نے یہ فرمایا لا اراہ علی حال الا کنت علیہا۔ کہ میں امام کو جس حال میں پاؤں گا اسی پر رہوں گا یعنی اپنی فوت شدہ رکعت پہلے نہیں پڑھوں گا، چنانچہ انھوں نے جماعت میں شریک ہو کر امام کیساتھ اسکے موافق نماز پڑھی اور امام کے فارغ ہونے کے بعد اپنی باقی نماز پوری کر کے سلام پھیرا، ظاہر ہے کہ حضرت معاذؓ نے ایسا اپنے اجتہاد سے کیا جسکی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تصویب فرمائی اور فرمایا، ان معاذاً قد سن لکم سنۃً کذلک فافعلوا۔ یعنی معاذ نے تمہارے لئے اچھا طریقہ نکالا ہے لہٰذا ایسا ہی کیا کرو۔

قال ابن المثنی قال عمرو حدثنی بہا حصین عن ابن ابی لیلی

**شرح السند** مصنف مذکورہ بالا حدیث کو دو سندوں سے روایت کر رہے ہیں پہلی سند میں ان کے استاذ عمرو بن مرزوق ہیں اور دوسری میں جو حاء تحویل سے شروع ہو رہی ہے استاذ ابن المثنی ہیں اور عمرو بن مرہ ہر دو سند کے مشترک راوی ہیں، قال ابن المثنی سے مصنفؒ جو اختلاف رواۃ بیان کر رہے ہیں اسکا تعلق میرے نزدیک تغیر ثانی جو صلوۃ مسبوق سے متعلق ہے اس سے ہے، اختلاف[1] مصنفؒ نے یہ بیان کیا کہ ابن المثنی کی روایت میں یہ ہے کہ عمرو بن مرہ کہتے ہیں کہ جس طرح یہ روایت میں نے براہ راست ابن ابی لیلی سے سنی ہے اسی طرح بواسطہ حصین بھی ابن ابی لیلی سے سنی ہے بذل میں اس عبارت کا مطلب یہی لکھا ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ عمرو بن مرہ کی مراد یہ ہو کہ اس حدیث کا پہلا حصہ یعنی تغیر اول تو میں نے ابن ابی لیلی سے براہ راست سنا (جیسا کہ اوپر سند میں گذر چکا) اور حدیث کا یہ دوسرا حصہ میں نے ان سے بواسطہ حصین سنا، حتی جاء معاذ، اسکا تعلق ماقبل کی

---

[1] وفی بعض التقاریر ھکذا، قولہ قال ابن المثنی قال عمرو الخ، میرے نزدیک یہاں سے مصنفؒ نے جو اختلاف طرق بیان کیا ہے اسکا تعلق پوری حدیث سے نہیں بلکہ صرف تغیر ثانی جو صلوۃ مسبوق کے بارے میں ہے اس سے ہے، چنانچہ ابن المثنی کے بیان کے مطابق اس حدیث کو عمرو بن مرہ جسطرح ابن ابی لیلی سے روایت کرتے ہیں اسی طرح بواسطہ حصین بھی ابن ابی لیلی سے روایت کرتے ہیں، آگے چل کر شعبہ بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ یہ حدیث میں نے جسطرح عمرو بن مرہ سے سنی اسی طرح اپنے شیخ الشیخ حصین سے بھی سنی ہے اور محتمل یہ بھی ہے کہ مطلب یہ ہو، عمرو کہتے ہیں کہ یہ روایت میں نے صرف حصین سے سنی ابن ابی لیلی سے نہیں، وھکذا قال شعبۃ واللہ اعلم، واختار فی البذل المعنی الاول۔

عمرو بن مرزوق نے یہ اختلاف طرق بیان نہیں کیا، صرف ایک جملہ کے بارے میں شعبہ کا قول نقل کیا ہے کہ یہ میں نے عمرو بن مرہ سے نہیں سنا صرف حصین سے سنا ہے۔

عبارت۔ کان الرجل اذا جاریسُل ، سے ہے۔

قال شعبۃ وقد سمعتہا من حصین، اوپر سند میں دیکھئے معلوم ہوگا کہ شعبہ شاگرد ہیں عمرو بن مرہ کے۔ تو یہاں شعبہ یہ کہہ رہے ہیں کہ شروع کا حصہ تو میں نے عمرو بن مرہ سے سنا تھا اور یہ دوسرا حصہ حدیث کا میں نے جسطرح عمرو بن مرہ سے سنا تھا اسی طرح عمرو بن مرہ کے استاذ حصین سے بھی سنا۔ اس عبارت کے مطلب میں بھی وہ دوسرا احتمال جاری ہوگا جو پہلے بیان کیا گیا۔ یعنی یہ کہ یہ حصہ میں نے صرف حصین سے سنا عمرو بن مرہ سے نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثم رجعت الی حدیث ابن مرزوق ، دراصل مصنفؒ شروع سے اپنے استاذ عمرو بن مرزوق کی حدیث کے الفاظ نقل کرتے چلے آرہے تھے درمیان میں بطور جملہ معترضہ کے ابن المثنیٰ کی روایت میں جو اختلاف واقع تھا اسکو بیان کیا تھا اس لئے مصنفؒ فرمارہے ہیں کہ اب میں پھر اپنے استاذ عمرو بن مرزوق کی روایت کے الفاظ نقل کررہا ہوں

قال شعبۃ وھذہ سمعتہا من حصین، ھذہ کا اشارہ جملہ سابقہ فاشاروا الیہ کیطرف ہے، شعبہ کہتے ہیں کہ یہ جملہ میں نے صرف حصین سے سنا ہے اپنے دوسرے استاذ عمرو بن مرہ سے نہیں سنا۔ اس کتاب کا یہ مقام مشکل مواقع میں سے ہے جو بحمد اللہ حل ہوگیا۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کتاب میں مصنف جو اختلافاتِ رواۃ بیان کرتے ہیں جنکے شروع میں کبھی قال ابوداؤد لکھتے ہیں اور کبھی نہیں یہ مواقع اور ان کا حل اس کتاب میں خاص اہمیت رکھتا ہے، جو آج کل طلباء و مدرسین کے درمیان قال ابوداؤد کے عنوان سے مشہور ہے کہتے ہیں کہ اس کتاب میں قال ابوداؤد کا سمجھنا بہت اہم ہے۔

قال وحدثنا اصحابنا الخ یہاں سے راوی صیام سے متعلق تغیرات ثلثہ کو بیان کررہا ہے، حالانکہ نماز کا ابھی ایک تغیر باقی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس روایت میں اختصار ہے، وہ تیسرا تغیر اگلی روایت میں آرہا ہے۔

## صوم کے تغیرات ثلاثہ

صوم کے تغیرات ثلاثہ یہ ہیں، ۱ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو اس وقت ہر ماہ تین روزے اور صوم عاشوراء فرض ہوئے (صوم عاشوراء کا ذکر آگے روایت میں آرہا ہے) کچھ دن بعد اس حکم میں تغیر و تبدیلی واقع ہوئی اور نزول رمضان ہوا یعنی صیام رمضان مشروع ہوئے تو پہلا تغیر یہ ہوا کہ ہر ماہ تین روزوں کے بجائے سال میں رمضان کے تیس روزے فرض ہوئے مگر اس طور پر کہ باوجود روزے پر قدرت کے ہر شخص کو اختیار تھا کہ خواہ روزہ رکھے یا اسکے بجائے فدیہ ادا کرے، کچھ روز بعد اس حکم میں بھی تغیر واقع ہوا اور آیت کریمہ فَمَنْ شَھِدَ مِنْكُمُ الشَّھْرَ فَلْيَصُمْهُ، نازل ہوئی اور فدیہ کا حکم صرف مریض اور مسافر کیلئے باقی رہ گیا اور مستطیع کے لئے صوم متعین ہوگیا یہ دوسرا تغیر ہوا۔ یعنی رخصتِ افطار میں تعمیم کے بعد تخصیص، پھر تیسرا تغیر یہ ہوا کہ شروع میں حکم یہ تھا کہ صائم افطار کرلینے کے بعد سونے سے پہلے پہلے اکل و شرب و جماع کرسکتا تھا، اور جہاں سویا آنکھ لگی اسکے بعد اگر بیدار ہو تو کھانا پینا جماع ناجائز تھا بہت روز تک ایسا ہی چلتا رہا لیکن پھر اس میں

تغیر ہوا اسطرح کہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے حضرت عمرؓ نے رات کیوقت میں اپنی بیوی سے صحبت کا ارادہ فرمایا اس نے کہا کہ میں تو سوگئی تھی حضرت عمرؓ نے سمجھا کہ ویسے ہی بہانہ کررہی ہے کیونکہ اس کی عادت اس قسم کی تھی اسلئے انھوں نے اس سے صحبت کرلی۔

دوسرا واقعہ یہ پیش آیا کہ ایک انصاری صحابی جنکا نام صرمۃ بن قیس ہے جو کاشتکار قسم کے آدمی تھے رمضان کے مہینے میں دن بھر تو وہ کھیت پر رہے روزے کی حالت میں محنت ومشقت کے کام کرتے رہے شام کو جب گھر پہنچے اور روزہ افطار کرنے کا وقت ہوگیا تو انھوں نے گھر والوں سے کھانا طلب کیا فقالوا حتی نسخن لک شیئاً گھر والوں نے کہا کہ ذرا ٹھہریئے کھانا ابھی گرم کرکے لاتے ہیں، اتنے وہ کھانا گرم ہوتا رہا ادھر ان کی آنکھ لگ گئی گھر والے کھانا گرم کرکے جب لائے تو دیکھا کہ ان کی آنکھ لگی ہوئی ہے۔ اب کھانا نہیں کھاسکتے تھے۔ بیچارے کا ضعف کیوجہ سے برا حال ہوگیا تو ان دو واقعوں کے بعد آیت نازل ہوئی اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ، اور اسی کے آخر میں ہے وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ۔ اس آیت کے نزول سے حکم سابق منسوخ ہوا اور ماہ رمضان کی رات میں مطلقاً کھانے پینے اور جماع کی اجازت ہوگئی، یہ روزے کا تغیر ثالث ہوا۔

حدثنا ابن المثنی عن ابن ابی لیلی عن معاذ بن جبل، ابتک سندوں میں یہ آرہا تھا کہ ابن ابی لیلی فرماتے ہیں حدثنا اصحابنا جس سے مراد صحابہ تھے جیسا کہ پہلے گذرچکا اور یہ روایت متعین طور پر ایک صحابی معاذ بن جبلؓ سے ہے۔ لیکن محدثین کے نزدیک ابن ابی لیلی کا معاذ سے سماع ثابت نہ ہونیکی وجہ سے روایت منقطع ہے۔

قولہ الحال الثالث ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فصلی نحو بیت المقدس ثلاثۃ عشر شہراً۔ نماز کے تغیرات ثلاثہ میں جو تغیر ثالث گذشتہ روایت میں رہ گیا تھا۔ وہ یہ ہے

**نماز کا تغیر ثالث** حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب ہجرت فرماکر مدینہ تشریف لائے تو تیرہ ماہ تک بیت المقدس کیطرف نماز پڑھتے رہے لیکن آپکی خواہش یہ تھی کہ آپ کا قبلہ وہ ہو جو آپ کے باپ ابراہیم علیہ السلام کا تھا جیسا کہ اس آیت میں اسکا ذکر ہے قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ، الآیۃ، چنانچہ آپ کی خواہش کے مطابق مدت مذکورہ فی الحدیث کے بعد تحویل قبلہ ہوا، اور ارشاد ہوا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، کہا گیا ہے کہ تحویل قبلہ اوّل نسخ وقع فی شریعتہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

**تحویل قبلہ سے متعلق دو بحثیں** جاننا چاہئے کہ یہاں پر دو بحثیں ہیں، بحث اوّل، تحویل قبلہ ہجرت سے کتنی مدت بعد ہوا اسمیں روایات مختلف ہیں بخاری کی روایت میں ستۃ عشر شہراً او سبعۃ عشر شہراً مذکور ہے، اور ابو عوانہ کی روایت میں سولہ ماہ ہے اور مسند احمد میں سترہ ماہ ہے، اور ابن ماجہ میں،

اٹھارہ ماہ ہے ابوداؤد کی اس روایت میں تیرہ ماہ ہے اسکے علاوہ بھی روایات ہیں، آپ کا قدوم مبارک مدینہ منورہ میں بالاتفاق ماہ ربیع الاول میں ہوا اور تحویل قبلہ صحیح اور مشہور قول کی بنار پر رجب ۲ھ میں ہوا، اب اگر ابتدار وانتہار دونوں کو مستقل شمار کیا جائے تو سترہ ماہ ہوتے ہیں اور اگر دونوں کو ملاکر ایک کر دیں تو سولہ ماہ ہوتے ہیں، بظاہر اسی کے پیش نظر بخاری کی روایت میں سولہ یا سترہ وارد ہوا ہے۔

بحث ثانی:۔ آپ ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ میں کس طرف استقبال فرماتے تھے بیت اللہ کیطرف یا بیت المقدس کیطرف سواسمیں تین قول ہیں ۱ مکہ میں آپ نماز میں بیت اللہ کا استقبال کرتے تھے یہاں تک کہ آپ نے ہجرت فرمائی ۲ آپ مکہ مکرمہ میں شروع میں کعبہ کا استقبال فرماتے تھے اور پھر مکہ ہی کے قیام میں قبل الہجرت استقبال بیت المقدس کے مامور ہوئے ۳ آپ مکہ مکرمہ میں بیت المقدس کا استقبال فرماتے تھے مگر اس طور پر کہ بیت اللہ بھی سامنے رہے، علی القولین الاولین قبلہ کے بارے میں تعدد نسخ ماننا پڑیگا جیساکہ مشہور ہے، اور قول ثالث پر نسخ قبلہ میں تعدد نہ ہوگا، کچھ احکام ایسے ہیں جن میں تعدد نسخ ہوا اور وہ چار ہیں جن کی تعیین باب الوضوء مما مست النار میں گذر چکی۔

# باب فی الاقامۃ

اقامت اصطلاح فقہار میں ان الفاظ مخصوصہ کا نام ہے جو اعلام حاضرین کے لئے کہے جاتے ہیں۔

۱- حدثنا سلیمان بن حرب الخ قولہ جمیعًا عن ایوب، مصنفؒ نے دو سندیں ذکر فرمائی ہیں پہلی سند سماک پر آکر رک گئی اور دوسری وہیب پر اور یہ دونوں روایت کرتے ہیں ایوب سختیانی سے، ایوب ملتقی السندین ہیں ابو قلابہ کا نام عبداللہ بن زید ہے۔

قولہ امر بلالٌ ان یشفع الاذان ویوتر الاقامۃ، یعنی حضرت بلالؓ اس بات کے مامور تھے کہ کلمات اذان کو شفعًا شفعًا کہیں اور کلمات اقامت کو فردًا فردًا یعنی ایک ایک بار۔

زاد حماد فی حدیثہ الا الاقامۃ، اس لفظ کی زیادتی سماک کی روایت میں ہے وہیب کی روایت میں نہیں ہے اسکے بعد آپ سمجھئے کہ ہمارے یہاں یہ پہلے [illegible] ائمہ ثلاث اقامۃ میں ایتار کے قائل ہیں اور حنفیہ تثنیہ کے،

## ائمہ اربعہ کے نزدیک کلمات اقامۃ کی تعداد

حنفیہ کے نزدیک کلمات اقامت سترہ ہیں جبکہ اذان کے کلمات ان کے یہاں پندرہ ہیں، لفظ قد قامت الصلوٰۃ کیوجہ سے دو کا اضافہ ہوگیا اور امام شافعی واحمدؒ کے نزدیک اسکے کل کلمات گیارہ ہیں تکبیر شروع اور آخر دونوں جگہ

دو دو مرتبہ ہے اسی طرح لفظ قد قامت الصلوۃ دو مرتبہ اور باقی تمام کلمات ایک ایک مرتبہ ہیں۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک کلمات اقامۃ دس ہیں ان کے نزدیک لفظ قد قامت الصلوۃ بھی ایک مرتبہ ہے، و ۔ یہ کہتے ہیں کہ روایۃ میں الا الاقامۃ ایوب سختیانی کیجانب سے مدرج ہے۔

## حدیث الباب جمہور کی دلیل

یہ اوپر والی حدیث متفق علیہ ہے اور اس لحاظ سے بہت قوی ہے اور افراد اقامۃ میں جمہور علماء کا مستدل ہے۔ ــــــ علامہ شوکانی فرماتے ہیں کہ افراد اقامۃ کی احادیث اگرچہ زیادہ صحیح ہیں بوجہ اس کے کہ وہ صحیحین کی ہیں لیکن احادیثِ تثنیہ ایک زیادتی پر مشتمل ہیں لہذا ان کیطرف مصیر اور رجوع لازم ہے۔ (کذا فی البذل)

## حدیث الباب کے خلاف دوسری روایات

اسکے بعد آپ سمجھئے کہ اقامتِ بلال کے بارے میں روایات حدیثیہ مختلف ہیں صحیحین میں تو ایتار وارد ہے لیکن دوسری کتب حدیث میں انکی اقامت میں بھی تثنیہ ثابت ہے، چنانچہ حاکم اور بیہقی (فی الخلافیات) اور طحاوی نے سُوید بن غفلہ سے روایت کیا ان بلالاً کان یثنی الاذان والاقامۃ، لیکن حاکم نے اسمیں انقطاع کا دعوی کیا ہے اس پر حافظ ابن حجر نے فرمایا طحاوی کی روایت میں سماع کی تصریح ہے سُوید بن غفلہ کہتے ہیں سمعتُ بلالاً لہذا انقطاع کا اشکال مرتفع ہوگیا اسی طرح طبرانی کی ایک روایۃ میں وارد ہے، اگرچہ ضعیف ہے عن بلال انہ کان یجعل الاذان والاقامۃ مثنی مثنی۔ اب جب صورتِ حال یہ ہے کہ ان روایات سے اقامۃ بلال کا مثنی ہونا معلوم ہوتا ہے تو پھر اُمِرَ بلالٌ ان یوتر الاقامۃ کی تاویل کیجائے گی تاکہ روایات میں تعارض نہو۔

## حدیث الباب کی تاویل

حنفیہ کیطرف سے اسکی ایک مشہور تاویل یہ کیجاتی ہے جیساکہ شامی میں ہے کہ ایتار سے مراد ایتار الصوت ہے یعنی دو کلموں کو ملا کر ایک سانس میں ادا کرنا اور اسکو حدراً پڑھنا بخلاف اذان کے کہ اسمیں ترسیل ہے ٹھہر ٹھہر کر ہر کلمہ کو مستقل سانس میں ادا کرنا۔ اور حضرت شیخؒ اس حدیث کی یہ تاویل فرماتے تھے کہ میرے نزدیک اس کا تعلق ہر اذان سے نہیں بلکہ صرف اذان صبح سے ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صبح کے وقت دو مرتبہ اذان ہوتی تھی، ایک اخیر شب میں تہجد کے لئے اور دوسری صبح صادق کے بعد صبح کی نماز کے لئے، ایک مرتبہ بلال کہتے تھے اور ایک مرتبہ ابن ام مکتوم تو اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ اذان تو شفعًا یعنی دو مرتبہ کہی جائے اور اقامت صرف ایک بار، کلماتِ اقامت کا ایتار مراد نہیں ہے

## تثنیۂ اقامت میں حنفیہ کے مزید دلائل

نیز حنفیہ کی دلیل عبد اللہ بن زید کی حدیث[له] ہے اسلئے کہ اسکے

---

له لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ ان کی حدیث کے بعض طرق میں افرادِ اقامت ہے۔

بعض طرق سے اقامت کا مثنی ہونا معلوم ہوتا ہے، جمہور نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ عبداللہ بن زید کی حدیث منقطع ہے۔ جواب یہ ہے کہ انقطاع اسکے بعض طرق میں ہے سب میں نہیں، اس پر تنبیہ ہمارے یہاں پہلے بھی گذر چکی، نیز امام ترمذیؒ نے اسکو دونوں طریق سے ذکر کر کے طریق متصل کو اصح کہا ہے، اور دوسری دلیل سُوید بن غفلہ کی حدیث ہے۔ ان بلالاً کان یثنی الاذان والاقامۃ، یہ بھی ہمارے یہاں پہلے گذر چکی، نیز حدیث ابو محذورہ　چنانچہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں حدیث ابی محذورۃ فی تثنیۃ الاقامۃ مشہور۔

بذل المجہود میں حافظ ابن قیمؒ سے نقل کیا ہے حاصل اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے اذان ابو محذورہ اور اقامتِ بلال کو اختیار کیا اور امام ابو حنیفہ نے اسکے برعکس یعنی اذان بلال اور اقامتِ ابو محذورہ کو، لیکن میں کہتا ہوں ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ حنفیہ نے اذانِ بلال کو لیا اور اقامتِ بلال کو نہیں لیا، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ حنفیہ نے اذانِ بلال و اقامتِ بلال دونوں کو لیا ہے، جیسا کہ ابھی ہم اوپر ثابت کر چکے ہیں، اور حدیث الباب مؤول ہے۔ مولنا عبدالحی صاحب لکھتے ہیں۔ قال النخعی اول من نقص الاقامۃ معاویۃ وقیل بنو امیہ۔ یعنی امراء بنوامیہ کی یہ حرکت ہے کہ انھوں نے اقامت کو ناقص کر دیا اسکے کلمات پورے نہیں کہتے تھے۔

۲- حدثنا حمید بن مسعدۃ الخ　قولہ قال اسماعیل فحدثت بہ ایوب فقال الا الاقامۃ، پہلی سند میں ابو قلابہ سے روایت کرنیوالے ایوب تھے اور اسمیں ان سے روایت کرنیوالے خالد حذاء ہیں، اسماعیل کہتے ہیں کہ یہ حدیث مجھ کو شروع میں خالد سے پہنچی تھی پھر میں نے یہ حدیث انکے عدیل ایوب کو جا کر سنائی تو انھوں نے اس حدیث میں الا الاقامۃ کا اضافہ کیا۔

امام مالکؒ کے نزدیک لفظ قد قامت الصلوۃ میں بھی افراد ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس استثناء کے ساتھ ایوب متفرد ہیں لہذا اس حدیث کے ثبوت میں تردد ہے۔

۳- حدثنا محمد بن بشار　قولہ فاذا سمعت اباجعفر یحدث عن مسلم ابو جعفر کا نام محمد بن ابراہیم بن مسلم ہے ان کی ثقاہت　علماء کے درمیان مختلف فیہ ہے اس حدیث کو یہ اپنے دادا مسلم سے روایت کرتے ہیں

---

لہ چنانچہ انھوں نے اولاً روایت کی تخریج طریق منقطع کیساتھ کی، عن عبد الرحمن بن ابی لیلی عن عبد اللہ بن زید قال کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعاً فی الاذان والاقامۃ، پھر آگے اختلاف طرق کے ذیل میں فرماتے ہیں وقال شعبۃ عن عمرو بن مرۃ عن عبد الرحمن بن ابی لیلی قال حدثنا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان عبد اللہ بن زید رای الاذان فی المنام، وھذا اصح من حدیث ابن ابی لیلی، وعبد الرحمن بن ابی لیلی لم یسمع من عبد اللہ بن زید۔

قولہ فاذا سمعنا الاقامۃ توضأنا ثم خرجنا الی الصلوٰۃ، یہ روایت حضرت ابن عمرؓ کی ہے جس میں وہ فرما رہے ہیں کہ جب ہمارے کان میں اقامت کی آواز پڑتی تھی تو جلدی سے کھڑے ہو کر وضوء کرتے تھے اور نماز کیلئے چلے جاتے تھے۔

**حدیث کی توجیہ** یہاں پر یہ خلجان ہوتا ہے کہ جب نماز کھڑی ہونے پر وضوء کیجائیگی اگر مسبوق نہو تو کم از کم تکبیر اولی تو فوت ہو گی ہی اور یہ کہنے والے صحابی ہیں کہ ہم ایسا کرتے تھے، اس پر شارح ابن رسلان لکھتے ہیں یعنی فی بعض الاوقات او بعض الصحابۃ، یعنی یہ مطلب نہیں کہ سارے ہی صحابہ اتنی دیر کرتے تھے بلکہ ان میں سے بعض، نیز احیاناً (کبھی کبھار) نہ کہ دائماً، ابن رسلان کے اس کلام سے کچھ خلجان میں کمی ہو گئی، اور میرے ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ اس کلام کے قائل ابن عمرؓ ہیں جو عمر کے اعتبار سے صغار صحابہ میں ہیں، غزوۂ خندق والا سال انکے بلوغ کا سال ہے اور ظاہر ہے کہ ابتداء ہجرت میں انکی عمر گیارہ بارہ سال ہو گی، اسی طرح انکے اور دوسرے ساتھی جوان کے ہم عمر ہوں گے انکے بارے میں یہ بات کہی جارہی ہے، اور حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں اس کی ایک اور تاویل کی گئی ہے وہ یہ کہ فاذا سمعنا الاقامۃ، اس شرط کی جزاء توضأنا نہیں ہے بلکہ خرجنا الی الصلوٰۃ ہے اور درمیان میں توضأنا جملہ حالیہ ہے اور تقدیر عبارت یہ ہے فاذا سمعنا الاقامۃ وقد توضأنا خرجنا الی الصلوٰۃ، یعنی جب ہم اقامت کی آواز سنتے اور حال یہ کہ پہلے سے وضوء کئے ہوتے تھے تو فوراً نماز کے لئے چلے جاتے تھے اور حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ مولنا عبدالحئی صاحبؒ نے سعایہ میں ابوداؤد کی یہ روایت نقل کی ہے لیکن اسکے الفاظ بجائے توضأنا کے توخینا ای تہیأنا ہیں یعنی جب ہم اقامت کی آواز سنتے تھے تو نماز کے لئے فوراً تیار ہو جاتے تھے۔

۴ حدثنا محمد بن یحیی، قولہ عن ابی جعفر مؤذن مسجد العریان، یہ وہی ابوجعفر ہیں جو پہلی سند میں آئے تھے یہاں ان کی ایک صفت زائد مذکور ہے مؤذن مسجد العریان اور بعض کتب حدیث (طحاوی) میں اس طرح ہے عن ابی جعفر القراء، لیکن بعض علماء کہتے ہیں کہ ابوجعفر القراء اور راوی ہیں اور ابوجعفر مؤذن مسجد العریان دوسرے راوی ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

بذل میں لکھا ہے کہ مسجد عریان شاید کہ یہ مسجد کوفہ میں ہے اور ابن رسلانؒ لکھتے ہیں کہ شاید یہ مسجد بصرہ میں ہے

---

ؒ ہمارے حضرت شیخؒ رفع یدین کی بحث میں فرمایا کرتے تھے کہ شافعیہ کا اس سلسلہ میں نہایت معروف ومشہور مستدل ابن عمر کی حدیث ہے اور حنفیہ کی دلیل عدم رفع میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث ہے جو کبار صحابہ میں سے ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک لیلینی منکم اولو الاحلام والنہی کا مصداق ہیں، ظاہر ہے کہ وہ اگلی صف میں ہوتے ہوں گے اور حضرت ابن عمر اپنے بارے میں خود فرما رہے ہیں کہ میں اور میرے ساتھی اقامت کی آواز سنکر وضوء کے لئے کھڑے ہوتے تھے، اب ظاہر ہے کہ وہ نماز میں پچھلی صف میں ہوتے ہونگے تو حضور کی کیفیت سے نماز کے بارے میں اگلی صف والے زیادہ باخبر ہوں گے یا پچھلی صف والے۔

اسلئے کہ ابوجعفر راوی بصری ہیں نیز ابن رسلان لکھتے ہیں العریان ضد الکاسی یعنی برہنہ بس اس سے آگے انھوں نے کچھ نہیں لکھا غالباً اسکا ترجمہ یہ ہوا، مسجد الفقراء والمساکین، جیسے ہمارے عرف میں نادار آدمی کو کہدیتے ہیں بھوکا ننگا۔

تنبیہ :۔ نسائی شریف میں باب التثویب فی اذان الفجر میں ایک عبارت ہے ولیس بالی بمعوا لغواء اس پر الفیض السمائی میں کچھ کلام ہے جو دیکھنا چاہے وہاں دیکھ لے مناسبت مقام کیوجہ سے اس پر ہم نے تنبیہ کردی ہے۔

قولہ مؤذن مسجد الاکبر لکھا ہے کہ کوفہ میں یہ ایک مسجد ہے۔

# باب الرّجل یؤذّن ویقیم آخر

اذان ایک کہے اور اقامت دوسرا شخص، مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام شافعی واحمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے اور امام مالکؒ کے یہاں مطلقاً مباح ہے اور حنفیہ کے نزدیک بلاکراہت جائز ہے بشرطیکہ مؤذن اس پر راضی ہو، ورنہ مکروہ ہے

۱- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ قولہ عن محمد بن عبد اللہ عن عمہ عبد اللہ بن زید،

**تحقیق السند** یہ محمد، عبد اللہ بن زید بن عبدربہ کے بیٹے ہیں لہذا سند میں بجائے عن عمہ کے عن ابیہ[۱] ہونا چاہئے جیساکہ ظاہر ہے لہذا یہ کسی راوی کا وہم ہے اور اس سے اگلی سند میں اس طرح ہے سمعت عبد اللہ بن محمد قال کان جدی عبد اللہ بن زید اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ راوی محمد بن عبد اللہ نہیں بلکہ انکے بیٹے عبد اللہ بن محمد ہیں یعنی عبد اللہ بن زید کے پوتے۔

حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق میں یہی صحیح ہے، باب کی اس پہلی حدیث کا مضمون واضح ہے، اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ اقامت غیر مؤذن کہہ سکتا ہے

۲- حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ، مضمون حدیث یہ ہے، زیاد بن الحارث صدائی فرماتے ہیں (جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھے) کہ جب صبح کی اذان کا اول وقت ہوا تو مجھ سے آپؐ نے اذان کہنے کو فرمایا چنانچہ میں نے اذان کہی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اقامت بھی میں ہی کہوں گا، حضورؐ چلتے رہے اور آسمان کے افق شرقی کیجانب دیکھتے رہے اور مجھ سے فرماتے رہے کہ نہیں ابھی نہیں یہاں تک کہ جب صبح اچھی طرح روشن ہوگئی تو آپ سواری پر سے اترے اور استنجاء کے لئے تشریف لے گئے اتنے آپ کے تمام رفقاء سفر بھی جمع ہوگئے جو کہ پیچھے رہ گئے تھے، اب جب نماز کھڑی ہونے لگی تو حضرت بلالؓ نے اقامت کہنے کا ارادہ کیا اس پر آپ نے ان سے فرمایا ان اخاصداء اذن ومن اذن فھو یقیم، کہ رجل صدائی نے اذان کہی ہے، لہذا اقامت بھی وہی کہیں گے،

---

[۱] یہ ہماری اس سند کے اعتبار سے ہے ورنہ حافظ کی جو تحقیق آگے آرہی ہے اسکا تقاضا یہ ہے کہ یہاں پر عن جدہ ہونا چاہئے۔ ۱۲ منہ

زیاد بن الحارث چونکہ صُدائی ہیں اسلئے آپ نے ان کو اخو صُدار فرمایا یعنی قبیلۂ صدار والا شخص، چنانچہ پھر اقامت انہی نے کہی۔

**حدیث کی حنفیہ کیطرف سے توجیہ** اس حدیث سے شافعیہ وحنابلہ استدلال کرتے ہیں کہ دوسرے شخص کا اقامت کہنا مکروہ ہے، ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ تاذی کی شکل میں کراہت کے قائل ہم بھی ہیں اور یہاں وہی شکل تھی، نیز یہ حدیث ضعیف ہے کما قال الترمذی فی جامعہ، اسلئے کہ اسکی سند میں عبدالرحمن بن زیاد الافریقی ہیں جو اکثر محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، ہاں اگر یہ کہا جائے کہ یہ حدیث مالکیہ کے خلاف ہے تو کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہ مطلقاً اباحت کے قائل ہیں، نیز دوسری دلیل حنفیہ کی یہ ہے، مروی ہے یہ بات کہ لبسا اوقات ابن ام مکتوم اذان کہتے تھے اور حضرت بلال اقامت اور کبھی اسکے برعکس کہ اذان بلال کہتے اور اقامت ابن ام مکتوم۔

# باب رفع الصّوت بالاذان

۱۔ حدثنا حفص بن عمر عن موسی بن ابی عائشۃ، بعض نسخوں میں موسی بن ابی عثمان ہے حضرتؒ نے بذل میں لکھا ہے کہ ثانی صحیح ہے اور اسی طرح نسخۂ مجتبائیہ میں ہے اور نسائی وابن ماجہ میں بھی۔

**شرح حدیث** قال المؤذن یغفر لہ مدی صوتہ، اذان کی آواز جہاں تک پہنچے اتنی ہی مؤذن کی مغفرت کیجاتی ہے لہذا اس کو اپنی آواز زائد سے زائد بلند کرنی چاہئے تاکہ اتنی ہی لمبی چوڑی اسکی مغفرت ہو، لمبی چوڑی مغفرت سے مراد مغفرتِ تامہ ہے بطریق مبالغہ فرمارہے ہیں، دوسرا مطلب یہ لکھا ہے کہ اگر مؤذن کے معاصی کو اجسام فرض کیا جائے اور اس سے یہ تمام جگہ زمین کی بھر جائے جہاں تک اسکی آواز جارہی ہے تو ان سب کو بخش دیا جاتا ہے ۳؎ جہاں تک اذان کی آواز جائیگی زمین کے اس حصہ پر مؤذن نے جو جو گناہ کئے ہوں گے وہ سب معاف کردیئے جائیں گے ۴؎ اذان کی آواز جہاں تک پہنچے گی اس حصہ میں جتنے لوگ آباد ہیں مؤذن کی شفاعت پر ان سب کی بخشش کردی جائے گی ۵؎ یغفر بمعنی یستغفر ہے، مؤذن کی آواز جہاں تک پہنچتی ہے وہاں تک جتنی چیزیں ہیں وہ سب مؤذن کے لئے استغفار دعاء مغفرت کرتی ہیں ویشھد لہ کل رطب ویابس جہاں تک اذان کی آواز پہنچتی ہے اس قطعہ زمین میں جتنے بھی جسم نامی جن وانس واشجار اور جمادات ہیں وہ سب اسکے لئے بروز قیامت گواہی دیں گے یعنی اسکے ایمان کی یا اس کے اس عمل خیر کی، اور یہ گواہی دینا اپنی حقیقت پر بھی محمول ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالی ان سب چیزوں کو گویائی عطا فرمادیں، اور مجاز پر بھی، دونوں قول مشہور ہیں ایک صورت میں گواہی بلسان قال اور دوسری صورت میں بلسانِ

حال ہوگی، بلسانِ قال اسلئے کہ اللہ تعالیٰ شانہ اس بات پر قادر ہیں کہ ان سب چیزوں میں حیات اور قدرتِ نطق پیدا فرمادیں اور بلسان حال اسلئے کہ علماء نے لکھا ہے جملہ کائنات وموجودات بلسان حال اپنے خالق کے جلال اور علوشان کیساتھ ناطق ہیں، وشاھد الصّلوٰۃ یکتب لہ جماعت کی نماز میں حاضر ہونیوالے کیلئے پچیس نمازوں کا ثواب لکھا جاتا ہے اور دو نمازوں کے درمیانی گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں۔

۲- حدثنا القعنبی قولہ اذا نودی بالصلوٰۃ ادبر الشیطان ولہ ضراط، جب اذان دیجاتی ہے (جو کہ نماز کیلئے اعلان ہے) تو اس جگہ سے شیطان بھاگتا ہے گوز مارتا ہوا تاکہ اذان کی آواز نہ سن سکے، اور یا یہ مطلب ہے کہ اتنی دور تک بھاگا جاتا ہے جہاں تک اذان کی آواز نہ پہونچ سکے۔

**شرح حدیث** اس حدیث کی شرح میں دو قول ہیں ۱؎ حقیقت پر محمول ہے ۲؎ ضرّط بہ فلانٌ کے قبیل سے ہے یعنی جب کوئی کسی کا مزاق اڑائے تو اس وقت عرب لوگ کہتے ہیں ضرّط بہ فلانٌ کہ اس نے فلاں شخص کا مذاق اڑایا ہے، اس صورت میں ضُراط اپنی حقیقت پر محمول نہو گا بلکہ اس سے مراد استہزاء ہوگا کہ اذان کا مذاق اڑاتا ہے، اور اگر حقیقت پر محمول ہو تو یہ بھی درست ہے اسلئے کہ شیطان جسم ہے کھاتا پیتا بھی ہے، حقیقت پر محمول ہونیکی صورت میں احتمال ہے کہ وہ ایسا قصداً کرتا ہو تاکہ اذان کی آواز نہ سن سکے اگر اذان کیوقت کوئی نقارہ بجانے لگے تو ظاہر ہے کہ کوئی اذان کی آواز نہ سن سکے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ بغیر قصد کے ایسا ہوتا ہو دوڑنے کیوجہ سے۔

فاذا قضی النداء اقبل۔ اذان پوری ہونے پر پھر آجاتا ہے اور جب تثویب ہوتی ہے تو پھر بھاگتا ہے اس کے پورے ہونے پر پھر آجاتا ہے اور نمازیوں کے اندر وسوسہ ڈالتا ہے۔ اور کبھی کبھی کی مختلف باتیں انکو نماز میں یاد دلاتا ہے

**ایک اشکال وجواب** یہاں پر ایک مشہور طالبعلمانہ سوال ہے کہ شیطان اذان سے تو اتنا ڈرتا اور بھاگتا ہے اور نماز جو اصل مقصود ہے جسمیں تلاوت قرآن ہوتی ہے اس سے کیوں ڈر کر نہیں بھاگتا اس کا جواب ہم نے اساتذہ سے یہ سنا ہے کہ یہ تاثیر بالخاصہ کے قبیل سے ہے، حق تعالیٰ شانہ نے اشیاء میں آثار وخواص رکھے ہیں ہر چیز کی ایک تاثیر ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ نے اذان میں یہ تاثیر پیدا فرمادی ہے کہ اس سے شیطان ڈرتا اور گھبراتا ہے اسی لئے علماء نے لکھا ہے کہ جس گھر میں جنات کا اثر ہو وہاں کثرت سے اذان دیجائے

---

لہ صاحب منہل لکھتے ہیں صحیح یہ ہے کہ بیشک جمادات ونباتات وحیوانات کے لئے علم وادراک اور ایسے ہی تسبیح وتقدیس ثابت ہے کما لیعلم من قولہ تعالیٰ وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ، وقولہ تعالیٰ، وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ، قال البغوی وہذا مذہب اھل السنۃ ویدل علیہ قضیۃ کلام الذئب والبقر وغیرھما۔

تاکہ وہ بھاگ جائیں، الحاصل یہ تاثیر بالخاصہ ہے، لہٰذا اس سے افضلیت اذان علی تلاوت القرآن کا شبہ نہ کیا جائے، اور ایک وجہ یہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ مؤذن کے بارے میں یہ وارد ہے کہ جو چیز بھی اسکی آواز کو سنے گی اسکو بروز قیامت مؤذن کے حق میں گواہی دینی ہوگی اور ظاہر بات ہے کہ شیطان گواہ بننا نہیں چاہتا اسلئے وہ ایسا کرتا ہے۔

# باب ما یجب علی المؤذن من تعاهد الوقت

تعاہد یعنی اہتمام اور نگرانی اور اسکا خیال رکھنا۔

قولہ الامام ضامن والمؤذن مؤتمن، یعنی امام مقتدیوں کی نماز کے صحت وفساد کا ذمہ دار ہے، وہ مقتدیوں کی نماز کو سنبھالے ہوئے ہے مقتدیوں کی نماز اسکی نماز کے تابع ہے ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ ضمان یہاں غرامت اور تاوان کے معنی میں نہیں ہے بلکہ اس سے مراد صرف حفظ اور رعایت ہے اور بعض شراح نے لکھا ہے کہ امام متکفل ہوتا ہے مقتدیوں کی نماز کے امور کا، چنانچہ ان کیجانب سے قراءت کا متحمل ہوتا ہے (یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو قراءت خلف الامام کے قائل نہیں ہیں) خصوصًا مسبوق کے حق میں نیز سنن ومستحبات نماز اور عدد رکعات کا۔

اللهم أرشد الائمة واغفر للمؤذنين مساجد کے ائمہ اور مؤذنین کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم دعاء سے نواز رہے ہیں، ائمہ کے لئے یہ دعاء فرمائی کہ اے اللہ ان کو رشد وہدایت کے اعلیٰ مقام پر پہنچا، اور مؤذنین کیلئے بخشش اور مغفرت کی دعاء فرمائی، ائمہ کے حق میں دعاء انکی شان کے موافق رشد وہدایت کی فرمائی اور مؤذنین کے حق میں انکے مناسب یعنی انکی لغزشوں سے درگذر، اسلئے کہ مؤذن بلند جگہ پر چڑھ کر اذان دیتا ہے ہوسکتا ہے کہ بے محل اس کی نظر پڑے یا اسی قسم کی کوئی اور کمی اور کوتاہی سرزد ہو۔

**امامت اور اذان کا مرتبہ** اس سے[1] معلوم ہوا کہ امامت افضل ہے اذان سے جیساکہ حنفیہ کا اور شافعیہ کی ایک جماعت کا مسلک ہے، حضرت امام شافعیؒ نے کتاب الام میں تصریح فرمائی ہے

---

[1] اسلئے کہ امام کی ذمہ داریاں زیادہ اونچی ہیں وہ بعض ارکان صلوٰۃ کا متکفل ہوتا ہے بخلاف مؤذن کے کہ وہ صرف اوقات صلوٰۃ کا متکفل ہے اور نیز امام رسول اللہؐ کا خلیفہ ہے اور مؤذن خلیفۂ بلال ہے لیکن شارح ابن رسلان نے اس حدیث سے افضلیت اذان پر استدلال کیا اور کہا اسلئے کہ امین افضل ہوتا ہے ضمین سے، لیکن اسکا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ دیکھا جائیگا کہ وہ ضمین کس قسم کے امور کا ضامن ہے اگر وہ چیزیں اہم ہوں گی جیساکہ یہاں امامت میں تو پھر وہی افضل ہوگا۔

افضلیت اذان کی، اور ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ امام احمد سے اسمیں دونوں روایتیں ہیں، اور کہا گیا ہے کہ دونوں برابر ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ اگر آدمی کو اپنے اوپر حقوقِ امامت کے ادا کرنیکا اعتماد ہو تو اسکے حق میں امامت افضل ہے ورنہ اذان، یہاں پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ خلیفۂ ثانی حضرت عمرؓ سے منقول ہے لولا الخلافۃ لأذنت، اگر خلافت کی ذمہ داری میرے سپرد نہ ہوتی تو میں اذان دیا کرتا، اسکا جواب یہ دیا گیا ہے کہ انکی مراد یہ ہے کہ لأذنت ای مع الامامۃ، اور یہ مطلب نہیں کہ امامت کو چھوڑ کر اذان کہا کرتا (طحطاوی)

# باب الاذان فوق المنارۃ

منارہ اور منار اس بناءِ مرتفع کو کہتے ہیں جو مسجد میں اذان کے لئے بنائی جاتی ہے، اصل میں یہ مَنْوَرَہ تھا یعنی موضع النور روشنی کی جگہ اور روشنی چلنے والے مسافروں کے لئے بلند ہی جگہ پر کیجاتی تھی اسکو مِیذَنَہ بھی کہتے ہیں۔

ترجمۃ الباب کی غرض یہ ہے کہ اذان بلند جگہ پر ہونی چاہئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسجد میں یہ متعارف منار نہیں تھے، اس باب میں مصنفؒ نے ایک ہی حدیث ذکر فرمائی ہے، مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک صحابیہ (نامعلوم الاسم) فرماتی ہیں کہ مسجد نبوی کے اردگرد جو مکانات تھے ان میں میرا گھر سب سے اونچا تھا اسلئے حضرت بلالؓ صبح کی اذان اسکی چھت پر جاکر دیا کرتے تھے۔

**حضرت بلالؓ کا اہتمام** بہت پہلے سے وہاں پہنچ جاتے اور صبح صادق کے انتظار میں بیٹھے رہتے جب صبح کی روشنی نمودار ہوجاتی تو کھڑے ہوکر انگڑائی لیتے اور اذان سے پہلے یہ دعاء پڑھتے اللّٰھُمَّ انی احمدك واستعینك علی قریش الخ اس کے بعد پھر اذان دیتے وہ بقسم کہتی ہیں کہ انھوں نے کبھی یہ کلمات دعائیہ اذان سے پہلے ترک نہیں کئے یہ چیز قابل عبرت ہے اس سے اندازہ لگایا جائے کہ انکا یہ عملِ اذان کس درد اور فکر کیساتھ ہوتا تھا ہمیشہ اذان سے پہلے قریش کے لئے جو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قبیلہ ہے، ہدایت کی دعاء کرتے تھے کہ وہ کسی طرح اس دین کو لے کر کھڑے ہوجائیں۔

کافی عرصہ سے بندہ کا یہ معمول ہے کہ سبق کے شروع میں یہ حضرت بلال والے کلمات اللّٰھُمَّ انی احمدك واستعینك علی الدرس، پڑھ لیا کرتا ہے۔

# بابٌ فی المؤذن یستدیر فی اذانہ

اذان میں حیعلتین کیوقت جو دائیں بائیں جانب التفات کیا جاتا ہے اس کو بیان کر رہے ہیں اسمیں بھی مصنفؒ

نے ایک ہی حدیث ذکر کی ہے جس کا مضمون یہ ہے۔

**مضمون حدیث** ابوجحیفہؓ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مکہ میں حاضر ہوا آپ اسوقت ایک سرخ چرمی خیمہ میں تشریف فرماتھے (سفر کا واقعہ ہے) خیمہ کے اندر سے حضرت بلالؓ نکل کر باہر آئے اور آکر اذان دی تو میں ان کے چہرے کو دیکھتا تھا اسطرف اور اسطرف یعنی جب حیعلتین میں چہرہ دائیں بائیں جانب پھیرتے تھے تو میں ان کے اس عمل کو دیکھتا تھا اور خود بھی انکے اتباع میں ایسا کرتا تھا، پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی خیمہ سے باہر تشریف لائے اسوقت آپکے جسم مبارک پر سرخ دھاری دار یمنی جوڑا تھا بمقام قطر کا

قولہ ثم دخل فاخرج العنزة ، پھر حضرت بلالؓ قبہ میں سے ایک چھوٹا سا نیزہ لائے سترہ قائم کرنے کیلئے

حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کیوقت دائیں بائیں جانب التفات کرنا چاہئے۔

نفس التفات کے تو سبھی قائل ہیں بجز ابن سیرین کے کہ وہ اسکو مکروہ کہتے ہیں، لیکن اختلاف استدارہ میں ہے یعنی بالکل گھوم جانا۔

**استدارہ کے سلسلہ میں اختلاف روایات** دراصل اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں بعض میں اثبات ہے اور بعض میں نفی، اب یا تو یہ کہا جائے کہ اثبات کی روایات صرف تحویل رأس پر محمول ہیں اور نفی کی استدارہ بجمیع البدن پر، اور ایک دوسری توجیہ بھی ہے وہ یہ کہ اثبات کی روایات کو محمول کیا جائے عند الضرورت پر اور نفی کی روایات کو عند عدم الحاجہ پر، یعنی اگر بغیر سینہ پھیرے کام چل جائے اور مقصود حاصل ہو جائے تب تو استدارہ نہ کیا جائے اور اگر بغیر اسکے کام نہ چلتا ہو تو پھر اسکی گنجائش ہے۔ جیسے کہ اگر منارہ غیر وسیع ہے تب تو وہاں سینہ پھیرنے کی حاجت نہ ہوگی کیونکہ اسکی کھڑکیاں مؤذن کے قریب ہوں گی اور آواز باہر کیطرف پہنچ جائیگی، اور اگر منارہ وسیع ہوگا تو اس صورت میں چونکہ اسکی کھڑکیاں فاصلہ پر ہوں گی اسلئے وہاں گھومنے کی ضرورت پیش آئیگی تاکہ آواز باہر جا سکے فقہاء نے یہی تفصیل لکھی ہے۔

پھر جاننا چاہئے کہ اس حدیث میں ہے لوّی عنقہ یمیناً وشمالاً۔

**کیفیت تحویل میں اقوال** امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ کیفیت تحویل میں تین قول ہیں ۱؎ اولاً حی علی الصلوٰۃ کے وقت اپنا چہرہ دائیں طرف کرے اور دو مرتبہ اسکو کہے، ثانیاً اپنا چہرہ بائیں طرف کرے اور دو مرتبہ حی علی الفلاح کہے۔ ۲؎ اولاً ایک مرتبہ حی علی الصلوٰۃ دائیں طرف کہہ کر چہرہ کو قبلہ کیطرف لے آئے اور پھر دوسری مرتبہ اسی طرح کرے۔ ثانیاً بائیں طرف چہرہ کرے اور حی علی الفلاح کہے پھر چہرہ کو قبلہ کیطرف لے آئے اور دوبارہ اسی طرح کرے۔ ۳؎ اولاً اپنا چہرہ دائیں طرف کر کے ایک مرتبہ حی علی الصلوٰۃ کہے پھر دوسری مرتبہ یہی کلمہ بائیں طرف کہے۔ ثانیاً اپنا چہرہ دائیں طرف کر کے ایک مرتبہ حی علی الفلاح کہے اور دوسری مرتبہ یہی

کلمہ بائیں طرف کہے تاکہ دونوں جانب والوں کے حصہ میں دونوں کلمے آجائیں، نیز نووی نے لکھا ہے کہ ہمارے یہاں پہلا طریقہ اصح ہے، اور میں کہتا ہوں کہ حنفیہ کے نزدیک دوسرا طریقہ مختار ہے۔

## باب ماجاء فی الدّعاء بین الاذان والاقامة

اذان و اقامت کے درمیان کا وقت بہت مبارک اور قبولیت کا ہے اس میں دعاء رد نہیں ہوتی جیسا کہ حدیث میں وارد ہے لایُرد الدّعاء بین الاذان والاقامۃ اسکے مطلب میں بذل میں دو احتمال لکھے ہیں ۱؎ اثناء اذان میں دعاء رد نہیں ہوتی یعنی ابتداء اذان سے لیکر انتہاء اذان تک اور ایسے ہی اقامت کے دوران ۲؎ ابتداء اذان سے انتہاء اقامت تک اس پورے وقت میں دعاء رد نہیں ہوتی، تیسرا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اذان ختم ہونیکے بعد سے لیکر ابتداء اقامت تک جو درمیانی وقت ہے اسمیں دعاء رد نہیں ہوتی احتمال اول کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جسکو علامہ زرقانی نے دیلمی سے نقل کیا ہے جسکے لفظ یہ ہیں وحین یؤذن المؤذن حتی یسکت۔

## باب مایقول اذا سمع المؤذن

۱- قولہ اذا سمعتم النداء فقولوا مثل مایقول المؤذن، اس حدیث میں اجابۃ اذان کا حکم دیاگیا ہے۔

**اجابت اذان کا حکم** اجابت کی دو قسمیں ہیں، اجابۃ بالقول اجابۃ بالاقدام، اجابۃ بالقول جمہور علماء ائمہ ثلاث کے نزدیک مستحب ہے اور مشائخ حنفیہ کے اس میں دو قول ہیں جیسا کہ شامی میں ہے وجوب اور استحباب لیکن راجح عدم وجوب ہے اسلئے کہ متون اسکے ذکر سے خالی ہیں، وقیل الواجب الاجابۃ بالاقدام۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ اجابت بالاقدام کا واجب ہونا تو ظاہر ہے، البتہ اجابۃ بالقول ظاہریہ کے نزدیک واجب ہے اور امام طحاوی ؒ نے بھی بعض سلف سے اسکا وجوب نقل کیا ہے۔

جمہور علماء نے عدم وجوب پر مسلم کی روایت پیش کی ہے کہ آپ ؐ نے ایک مؤذن کی اذان کی آواز سنی جب اس نے اللہ اکبر کہا تو آپ ؐ نے فرمایا علی الفطرۃ اور جب شہادتین پر پہنچا تو آپ نے فرمایا خرج من النار،

---

۱؎ ابن رسلان لکھتے ہیں کہ ظاہر الفاظ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ اجابۃ اذان موقوف ہے سماع پر لہذا اگر کوئی شخص مؤذن کو دور سے دیکھے اور اسکی آواز نہ سنے بُعد کیوجہ سے یا بہرے پن کیوجہ سے تو اس پر اجابۃ اذان نہیں ہے۔

اس روایت میں اجابۃ اذان کا ذکر نہیں اس سے معلوم ہوا کہ اجابۃ اذان واجب نہیں۔

اسکے بعد جاننا چاہئے کہ اس روایت میں تو مثل مایقول المؤذن ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حی علی الصلوۃ اور حی علی الفلاح میں بھی اسی طرح کہا جائے اور بعض روایات میں اسکی تصریح بھی ہے، لیکن اسی باب کی آخری حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ حیعلہ کیوقت میں حوقلہ یعنی لاحول ولاقوۃ الا باللہ کہا جائے اور مسلم کی بھی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے اور یہی مختار عند الجمہور ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ حیعلہ میں اگر وہی لفظ کہا جائے تو استہزاء کا شبہ ہوگا اور ہمارے بعض مشائخ کی رائے یہ ہے کہ دونوں کو جمع کرنا اولیٰ ہے تاکہ دونوں قسم کی روایات پر عمل ہوجائے اور حی علی الصلوۃ والفلاح میں اپنے نفس کو خطاب کی نیت کرلے۔

**اذان خطبہ کی اجابۃ** یہاں پر ایک بات رہ گئی وہ یہ کہ اذان خطبہ کی بھی اجابۃ مستحب ہے یا نہیں، درمختار میں لکھا ہے لایجیب اور علامہ شامی لکھتے ہیں یجیب بقلبہ عند الامام وبعد الفراغ عند محمد ولایرد مطلقاً عند ابی یوسف۔ وہو الصحیح۔

۲- قولہ صلّوا علیّ فانہ من صلی علیّ صلوۃ صلی اللہ علیہ بہا عشراً[1] یہ حدیث پہلی حدیث سے زیادہ جامع ہے اسمیں اجابت اذان کے علاوہ اذان کے بعد صلوۃ وسلام اور دعاء وسیلہ کی بھی تلقین مذکور ہے

اس روایت میں یہ ہے کہ آپ نے فرمایا جو مجھ پر ایک مرتبہ صلوۃ بھیجتا ہے تو اس پر اللہ تعالیٰ دس بار رحمت بھیجتے ہیں، اشکال یہ ہے کہ اسمیں صلوۃ کی کیا خصوصیت ہے تمام ہی حسنات کیلئے یہی قاعدہ ہے من جاء بالحسنۃ فلہ عشر امثالہا، اسکا جواب ابن العربیؒ نے یہ دیا کہ اشکال اس صورت میں تھا کہ اگر حدیث میں یہ ہوتا کہ ایک مرتبہ صلوۃ بھیجنے والے کیلئے دس صلوات کا ثواب ملتا ہے، بلکہ حدیث میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ صلوۃ بھیجنے پر اللہ تعالیٰ دس صلوات نازل فرماتے ہیں، اللہ تعالیٰ کی تو ایک ہی صلوۃ بندہ کی صلوۃ سے بدرجہا افضل واکمل ہے چہ جائیکہ دس صلوات۔

اور حافظ عراقی نے یہ جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کیطرف سے دس صلوات کے علاوہ دس درجات کا بلند ہونا اور دس گناہوں کا معاف ہونا مزید برآں ہے جیسا کہ بعض روایات میں وارد ہے۔

---

[1] ابن رسلان لکھتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ افراد الصلوۃ عن السلام جائز ہے یعنی صرف صلوۃ بدون سلام کے، لیکن امام نوویؒ نے کتاب الاذکار میں لکھا ہے کہ یہ مکروہ ہے، میں کہتا ہوں کہ امام مسلم نے بھی خطبہ مسلم میں صرف صلوۃ بغیر سلام کے ذکر فرمایا ہے اس پر بھی امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اعتراض کیا ہے، لیکن دوسرے حضرات نے امام نووی کے قول پر تعقب کیا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک یہ بلا کراہت جائز ہے۔

**وسیلہ کی تفسیر** قولہ فانہا منزلۃ فی الجنۃ، اس حدیث میں وسیلہ کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ وہ جنت کا ایک خاص درجہ ہے جو تمام درجات سے اعلیٰ ہے، اور کہا گیا ہے کہ وسیلہ سے مراد شفاعت کبریٰ ہے، جو قیامت کے روز آپ کو حاصل ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ اعلیٰ علیین میں دو قبے ہیں ایک میں ہمارے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سکونت فرمائیں گے اور دوسرے میں ابراہیم علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام۔

قولہ وارجوا ان اکون انا ھو، یہ آپ نے یا تو اس وقت فرمایا جب تک آپکے پاس اسکے بارے میں وحی نازل نہیں ہوئی تھی کہ یہ آپ ہی کا حق ہے، اور ہو سکتا ہے کہ بعد الوحی فرمایا ہو تواضعًا قولہ حلت علیہ الشفاعۃ شراحؒ نے لکھا ہے کہ حلت بمعنی وجبت ہے اور علی لام کے معنی میں ہے ای وجبت لہ، جیسا کہ طحاوی کی روایت میں ہے یا یہ کہا جائے کہ یہ حلت حلول سے ہے جسکے معنی نزول کے ہیں یعنی اس پر میری شفاعت اتر پڑتی اور واقع ہو جاتی ہے۔

۴- قولہ قل کما یقولون، اس حدیث سے اجابۃ اذان کی بڑی فضیلت معلوم ہو رہی ہے اور یہ کہ اجابۃ اذان کی بدولت آدمی تقریبًا اذان کا ثواب حاصل کر لیتا ہے اور اذان دینے کا ثواب ظاہر ہے کہ بہت بڑا ہے لہذا اجابۃ اذان کا اہتمام ہونا چاہئے، واللہ الموفق۔

۵- قولہ من قال حین یسمع المؤذن وانا اشھد الخ، اس حدیث کی شرح میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ جو کچھ یہاں مذکور ہے یہ ختم اذان پر کہا جائے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اذان کے درمیان جب مؤذن شہادتین پر پہنچے تب یہ پڑھے بذل میں احتمال ثانی کو اختیار کیا ہے اور دوسرے شراح نے دونوں قول لکھ کر قول اول کو ترجیح دی ہے اسلئے کہ اگر درمیان میں پڑھنا مراد ہو تو اذان کے بعض کلمات کی اجابت میں خلل واقع ہوگا۔

**شرح حدیث** ۶- قولہ قال وانا وانا، پہلے انا کا تعلق تشہد اول یعنی اشہد ان لا الٰہ الا اللہ سے ہے اور دوسرے انا کا تعلق محمد رسول اللہ سے ہے، تقدیر عبارت یہ ہوگی انت تشہد ان لا الٰہ الا اللہ وانا اشہد ان لا الٰہ الا اللہ انت تشہد ان محمد رسول اللہ وانا اشہد ان محمد رسول اللہ، غرضیکہ انا کی خبر محذوف ہے یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ حدیث میں یتشھد سے شہادتین ہی مراد ہوں اور اگر یتشہد سے مراد یؤذن ہو تو یہ بھی محتمل ہے اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ پوری اذان میں اول سے آخر تک مؤذن کے جواب میں وانا فرماتے رہے، جب اس

---

لہ وفی بعض التقاریر ھکذا، حلت کے معنی حلال کے نہیں ہیں اسلئے کہ حرام کب تھی جو اب حلال ہوگئی لیکن میں کہتا ہوں کہ حلال کو اپنے معنی میں بھی لیا جا سکتا ہے وہ اس طور پر کہ اسکے معنی استحقاق کے ہیں، کہ شفاعت تو ہم کریں گے ہی لیکن تم بھی اپنے اندر اسکا استحقاق پیدا کرو نمک حرامی نہ کرو اور اس معنی کی تائید ان روایات سے ہو سکتی ہے جن میں ترک صلوۃ پر وعیدیں وارد ہوئی ہیں اور ایسے شخص کو بخیل کہا گیا ہے۔

نے اللہ اکبر کہا تو آپ نے فرمایا وانا یعنی وانا اقول اللہ اکبر وھکذا الی آخر الاذان۔

**ایک اشکال وجواب** اسکے بعد آپ سمجھئے کہ یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ ظاہر حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپ نے صرف[1] لفظ انا پر اکتفار فرمایا پورے کلمات زبان سے ادا نہیں فرمائے۔ لیکن یہ صورت قولوا مثل مایقول المؤذن کے خلاف ہے تو اب یا تو یہ کہا جائے کہ یہ واقعہ قولوا مثل مایقول المؤذن سے پہلے کا ہے یا یہ کہا جائے کہ قولوا مثل مایقول میں امر وجوب کے لئے نہیں ہے اور یا یہ کہا جائے کہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے تو پورا کلمہ ادا کیا ہو یعنی وانا اقول اللہ اکبر وانا اقول اشہد ان لا الہ الا اللہ الی آخر الاذان۔ لیکن راوی نے پورا نقل نہیں کیا مگر اس احتمال کو شراح نے بعید لکھا ہے۔ اس سب کے لکھنے کے بعد بخاری شریف کی ایک روایت کتاب الجمعہ میں نظر سے گذری جو معاویۃ بن ابی سفیان سے مروی ہے جس سے یہ بات صراحۃً معلوم ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادتین کے جواب میں تو صرف وانا فرمایا اور باقی کلمات میں پورے الفاظ اپنی زبان سے ادا فرمائے۔

۷۔ قولہ دخل الجنۃ۔ معلوم ہوا کہ اجابۃ اذان کی جزاء جنت ہے۔

## باب مایقول اذا سمع الاقامۃ

حدیث الباب سے اجابتِ اقامۃ مستفاد ہو رہی ہے اور یہ کہ قدقامت الصلوۃ میں بجائے اسکے اقامہا اللہ وادامہا کہا جائے۔ ملا علی قاری لکھتے ہیں کہ واجعلنی من صالحی اھلہا کی زیادتی بھی اسمیں مشہور ہے۔

**اجابۃ اقامۃ میں اختلاف** صاحبِ منہل لکھتے ہیں کہ حکایۃ اقامت کے شافعیہ وحنابلہ قائل ہیں اور مالکیہ اجابۃ اقامت کے قائل نہیں، لیکن یہ حدیث انکے خلاف ہے اگرچہ حدیث ضعیف ہے محمد بن ثابت کی وجہ سے جو کہ ضعیف ہیں اور شہر بن حوشب کی وجہ سے جنکی عدالت مختلف فیہ ہے، لیکن فضائل اعمال میں ضعیف پر عمل ہوتا ہے میں کہتا ہوں کہ حنفیہ کے یہاں بھی اسمیں دو قول ہیں چنانچہ درمختار میں لکھا ہے ویجیب الاقامۃ کالاذان وقیل لا۔ اگر اقامۃ کا جواب نہیں دیتا تو پھر کیا کرے؟ شامی میں لکھا ہے ولا بأس ان یشتغل بالدعاء۔

## باب ماجاء فی الدعاء عند الاذان

اذان کے بعد کی دعاء مشہور ہے جیساکہ کتاب میں مذکور ہے دعاء کے الفاظ جو حدیث الباب میں منقول ہیں بعینہ

---

[1] چنانچہ ابن حبان نے اس حدیث پر باب قائم کیا ہے باب اباحۃ الاقتصار للمرأ عند سماعہ الاذان علی قولہ وانا وانا۔

اسی طرح بخاری شریف میں بھی ہیں اور اسمیں بھی والدرجۃ الرفیعۃ نہیں ہے، حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص الحبیر میں اور علامہ سخاویؒ نے مقاصد حسنہ میں لکھا ہے کہ یہ زیادتی ثابت نہیں، لیکن ابن السنی کی عمل الیوم واللیلۃ کا ہمارے پاس جو مطبوعہ نسخہ ہے اسمیں یہ زیادتی موجود ہے، سنن نسائی میں یہ زیادتی پائی نہیں جاتی حالانکہ سند دونوں کی ایک ہے (الفیض السمائی)

**فائدہ:۔** مولانا یوسف بنوریؒ نے معارف السنن میں لکھا ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں اس زیادتی کو ذکر کیا ہے، وھو متثبت فی النقل، وہ لکھتے ہیں کہ اور بھی دوسری روایات میں اس زیادتی کا مضمون پایا جاتا ہے نیز وہ لکھتے ہیں کہ اس دعاء کے اخیر میں "انک لاتخلف المیعاد" سنن بیہقی میں موجود ہے، کما قال الحافظ ابن حجر والعلامۃ العینی وغیرھما، اس دعاء کے الفاظ کی شرح بذل میں مذکور ہے، دعاء کی ابتداء اللھم رب ھذہ الدعوۃ التامۃ سے ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اذان بہت بڑی دعوت و تبلیغ ہے اور اسمیں کیا شک ہے

## باب مایقول عند اذان المغرب

خاص اذان مغرب کے وقت کی دعاء حدیث الباب میں مذکور ہے، ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں کہ اگرچہ یہ دعاء صبح کی اذان کیوقت منقول نہیں ہے لیکن اسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ جب مغرب کی اذان کیوقت اللھم ھذا اقبال لیلک وادبار نھارک پڑھا جاتا ہے تو اسکے بالمقابل صبح کی اذان کیوقت یہ پڑھا جائے، اللھم ھذا ادبار لیلک واقبال نھارک الی آخرہ، لیکن شیخ ابن حجرؒ مکی کی رائے یہ نہیں ہے وہ کہتے ہیں یہ امور توقیفی ہیں ان میں قیاس نہیں چلتا لیکن علی قاری نے اسکو رد کیا ہے۔

## باب اخذ الاجر علی التاذین

قولہ عن عثمان بن ابی العاص قلت یارسول اللہ۔ یہ عثمان بن ابی العاص طائفی ہیں وفد ثقیف کیساتھ ۹ھ میں آپکی خدمت میں حاضر ہوئے تھے انکی روایت ابواب المساجد کے سب سے پہلے باب میں گذر چکی ہے جسمیں یہ تھا "امرہ ان یجعل مسجد الطائف حیث کان طواغیتھم" انکو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف کا

---

لہ ولیست ھذہ الزیادۃ فی النسخۃ التی حققھا وعلق علیھا عبدالرحمن الکوثر بجل الشیخ مولانا محمد عاشق الٰہی البرنی، ولیستفاد من تعلیقہ ان ھذہ الزیادۃ لیست فی النسخۃ الخطیۃ الھندیۃ نعم توجد فی النسخۃ الحیدرآبادیۃ۔

عامل بنا کر بھیجا تھا انھوں نے حضورؐ سے درخواست کی کہ مجھے میری قوم کا امام بنا دیجئے تو آپ نے فرمایا۔ انت امامھم ہاں ٹھیک ہے ہم نے تم کو ان کا امام بنا دیا۔ ان کی قوم کا مصداق اہل طائف ہیں۔

## اپنے لئے امامت و تولیت کی طلب

اس حدیث میں ان صحابی کی طرف سے امامت کی طلب پائی گئی چونکہ یہ اپنی قوم کے حال سے زائد واقف تھے بظاہر انھوں نے اپنی تولیت و امامت میں انکی بہترائی اور مصلحت سمجھی ہوگی اسلئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ چیز طلب کی۔ ابن رسلان لکھتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ امامت طلب کرنا اور طلب پر اس کو دیدینا یہ مناسب ہے جبکہ طلب کرنیوالا واقعی اس کا اہل ہو، بندہ کے ذہن میں ایک اور بات بھی ہے کہ انھوں نے از سر نو عہدہ طلب کرنے میں پہل نہیں کی بلکہ جیسا کہ پہلے گذر چکا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو طائف کا عامل تجویز فرمایا تھا تو یہ عہدہ حاصل ہونیکے بعد انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی قوم کو نماز پڑھانیکی اجازت طلب کی، آپ نے بلا تامل اجازت مرحمت فرمادی خصوصیتِ مقام کیوجہ سے ورنہ واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عہدہ کی طلب کو پسند نہیں کرتے تھے اور نہ ہی کسی کو اسکی طلب پر عہدہ عطا فرماتے تھے۔ واقتد باضعفھم یعنی نمازیوں میں جو سب سے زیادہ ضعیف وکمزور ہو اسکی حالت کو پیش نظر رکھ کر نماز پڑھانا، لہذا نہ تو زیادہ لمبی نماز پڑھائی جائے اور نہ زیادہ مختصر اور تیزی سے، اسلئے کہ کمزور آدمی کو رکوع وسجدہ کرنے میں دیر لگتی ہے انکو زیادہ اختصار اور جلدی میں بھی دقت لاحق ہوتی ہے، اور دوسرا مطلب اس کا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اگرچہ ہم نے تم کو تمہاری قوم کا امام بنادیا ہے لیکن اسکے باوجود اپنے مقتدیوں میں جو بوڑھے اور بزرگ ہیں انکی تعظیم وتکریم کا خیال رکھنا اور ان کے پیچھے چلنا اور ان پر پیش قدمی نہ کرنا، ایک روایت میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ سفید ریش مسلم سے شرماتے ہیں نیز ایک روایت میں ہے انّ من اجلال اللہ اکرام ذی الشیبۃ المسلم، کہ بوڑھے آدمی کی تعظیم گویا اللہ کی تعظیم ہے، اضعف کی تفسیر میں دو قول ہیں، قوت بدنیہ کے اعتبار سے ضعیف وکمزور اور دوسری تفسیر اکثرہم خشوعًا وتذللاً للہ تعالیٰ۔

قولہ واتخذ مؤذنًا لایاخذ علی اذانہ اجرًا حدیث کا یہی ٹکڑا ترجمۃ الباب سے متعلق ہے۔

## استیجار علی الطاعات میں اختلاف علماء

مسئلہ مختلف فیہ ہے یوں طاعۃ مجردہ[۱] مثلاً تلاوت قرآن پر اجرت لینا تو کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں البتہ ضرورت کی چیزوں میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک اذان واقامت تعلیم قرآن وغیرہ امور دینیہ پر اجرت لینا جائز ہے، شافعیہ کا بھی قول اصح یہی ہے اور حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک جائز نہیں لیکن متاخرین احناف نے ضرورۃً استیجار علی الطاعات کو جائز قرار دیا ہے، کوکب الدری میں لکھا ہے کہ قرارت قرآن فی التراویح پر اجرت لینا جائز نہیں اسی طرح ایصال ثواب للمیت پر ختم قرآن کی اجرت بھی جائز نہیں اسلئے کہ طاعات پر اخذ اجرت کو متاخرین نے دینی ضرورت ومصلحت کی بناء پر جائز قرار دیا ہے اور یہاں کوئی ضرورت اور مجبوری ہے نہیں اسلئے کہ تراویح میں ختم قرآن کوئی ضروری

۱۔ اسمیں ہمارے بعض فقہاء سے لغزش اور تسامح ہوا ہے کہ انہوں نے تلاوت مجردہ اور تعلیم قرآن میں فرق نہیں کیا اسی لئے بعد کے علماء کو اس پر تنبیہ کی ضرورت پیش آئی ینظر شرح عقود

نہیں، غیر حافظ بھی بغیر اخذ اجرت کے تراویح پڑھا سکتا ہے اور عرف الشذی میں لکھا ہے کہ فتاوی قاضیخان میں ہے کہ قدیم زمانے میں اسلامی حکومت میں علماء و مؤذنین کیلئے بیت المال سے وظائف مقرر تھے بخلاف اس زمانہ کے، لہذا اذان وغیرہ پر اجرت جائز ہے اور اسمیں خروج عن المذہب بھی نہیں بخلاف صاحب ہدایہ کے کہ ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ قول بالجواز خروج عن المذہب ہے، صاحب عرف الشذی کہتے ہیں کہ زیادہ قابلِ اعتماد بات قاضیخاں کی ہے، اسکے بعد جاننا چاہئے کہ اس مسئلہ میں حدیث الباب سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، نیز حنفیہ کا استدلال اس روایت سے ہے جو ابوداؤد میں کتاب الاجارہ باب کسب المعلم کے ذیل میں آئیگی، حضرت عبادۃ بن الصامت نے بعض اہلِ صفہ کو قرآن کی تعلیم دی انہوں نے انکو اس پر ایک تیر کمان دینا چاہا عبادہ نے اسکی اجازت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چاہی، آپ نے فرمایا کہ اگر آگ کا طوق گردن میں ڈالنا چاہتا ہے تو قبول کرلے[1]، اسکے بالمقابل شافعیہ نے ابوسعید خدری کے واقعہ سے استدلال کیا، وہ یہ کہ انھوں نے ایک مرتبہ ایک لدیغ پر سورۂ فاتحہ تین بار پڑھ کر دم کیا جس سے وہ شفایاب ہوگیا تو انھوں نے ان لوگوں سے اسکی معقول اجرت لی تیس بکریاں، یہ قصہ بھی ابوداؤد کی کتاب الاجارہ میں موجود ہے، لیکن یہ استدلال صحیح نہیں اسلئے کہ یہ تو جھاڑ پھونک اور علاج و معالجہ کے قبیل سے ہے نہ کہ تعلیم کے قبیل سے اور اخذ الاجرۃ علی الرقیہ کے ہم بھی قائل ہیں اسی لئے امام ابوداؤدؒ نے اس پر باب قائم کیا ہے، باب اجر الطبیب، نیز عرف الشذی میں لکھا ہے کہ ختم قرآن اور ختم بخاری اگر اپنی کسی دنیوی غرض کے لئے ہے تب تو اس پر اجرت لینا جائز ہے البتہ اگر ختم امور دین کیلئے ہو جیسے ایصالِ ثواب وغیرہ تو پھر اجرت لینا جائز نہیں۔

# باب فی الاذان قبل دخول الوقت

اذان چونکہ نماز کے وقت کی اطلاع کا نام ہے اسلئے ظاہر ہے کہ قبل دخول الوقت جائز نہ ہونی چاہئے اور مسئلہ بھی یہی ہے۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** چنانچہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ فجر کے علاوہ باقی چار نمازوں میں اذان قبل الوقت جائز نہیں، البتہ صلوۃ فجر میں اختلاف ہو رہا ہے،

---

[1] لفظ حدیث یہ ہے ان کنت تحب ان تطوّق طوقًا من نار فاقبلہا۔

[2] ابن العربی نے مالکیہ کیطرف سے اس حدیث سے استدلال کیا، ما ترکت بعد نفقۃ نسائی ومؤنۃ عاملی فہو صدقۃ۔

امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کی رائے تو اسمیں بھی یہی ہے کہ ناجائز ہے، البتہ ائمہ ثلاث اور ابو یوسفؒ کے نزدیک صبح کی اذان طلوع فجر سے قبل رات کے سدس اخیر میں دینا جائز ہے۔

۱- قولہ عن ابن عمران بلالاً اذن قبل طلوع الفجر الخ یعنی حضرت بلالؓ نے ایک مرتبہ طلوع فجر سے پہلے اذان پڑھ دی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حکم دیا کہ لوٹ کر جائیں اور اعلان کریں الا ان العبد قد نام نوم سے مراد یہاں غفلت اور چوک ہے کہ مجھ سے غلطی ہوگئی اذان طلوع فجر سے پہلے پڑھ دی، یا نوم کو اپنی حقیقت پر محمول کیا جائے اور مطلب یہ لیا جائے کہ میری بیوقت آنکھ لگ گئی تھی بیدار ہونے پر یہ سوچ کر کہ کہیں دیر نہ ہوگئی ہو قبل از وقت اذان کہہ دی، یہ حدیث حنفیہ کی واضح طور پر دلیل ہے۔

## حدیث الباب پر محدثین کا نقد

مگر حضرات محدثین اس حدیث کو صحیح نہیں مانتے جنمیں امام احمد، ابو حاتم رازی، امام بخاری، علی بن مدینی، دار قطنی، امام ترمذی اور خود مصنفؒ شامل ہیں، ان حضرات کا نقد اس حدیث پر یہ ہے جسکو مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں، قال ابوداؤد وھذا الحدیث لم یروہ عن ایوب الا حماد بن سلمۃ. حاصل نقد یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوعاً ثابت نہیں بلکہ موقوف ہے یعنی یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا نہیں بلکہ حضرت عمرؓ کے زمانہ کا ہے کہ ان کا ایک مؤذن تھا جس کا نام مسروح تھا یا مسعود اس نے ایک مرتبہ صبح کی اذان قبل از وقت کہدی تھی تو اس پر حضرت عمرؓ نے اس کو فرمایا تھا کہ جاکر اعلان کرو الا ان العبد قد نام، چنانچہ یہ واقعہ اسی طرح مصنفؒ نے اس باب کی دوسری حدیث میں بیان کیا ہے اور فرمایا ہے وھذا اصح من ذالک۔

امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں تحریر فرمایا ہے کہ صحیح حدیث میں وارد ہے، ان بلالاً یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی یؤذن ابن ام مکتوم، یہ حدیث متفق علیہ ہے اسمیں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت بلالؓ اخیر شب میں صبح صادق سے پہلے اذان کہتے ہیں لہذا روزہ دار انکی اذان پر کھانا پینا ترک نہ کریں جبتک ابن ام مکتوم دوسری اذان نہ کہیں اور جب وہ اذان کہیں اس پر کھانا پینا چھوڑ دینا چاہیئے، امام ترمذیؒ فرماتے ہیں اس صحیح حدیث میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ بلال رات میں اذان کہتے ہیں، پھر ابن عمر کی روایت یعنی حدیث الباب کیسے صحیح ہو سکتی ہے۔

## حنفیہ کی طرف سے جواب نقد

ہماری طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ حضرت بلال اور ابن ام مکتوم دونوں باری باری اذان کہتے تھے یعنی کبھی تہجد کیلئے اذان بلالؓ کہتے تھے اور دوسری اذان ابن ام مکتوم اور کبھی اسکے برعکس ابن ام مکتوم تہجد کیلئے اور حضرت بلال صبح کی نماز کیلئے تو ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ دوسری اذان حضرت بلال کی باری میں تھی، جو طلوع فجر کے بعد ہونی چاہیئے تھی مگر

انھوں نے غلطی سے طلوع فجر سے پہلے کہدی اسلئے آپؐ کو اعلان کرانا پڑا لہذا دونوں حدیثوں میں کچھ بھی تعارض نہیں بات بالکل صاف اور واضح ہوگئی، فالحمد للہ علی ذلک۔ اس کے علاوہ اسکے دو جواب اور ہیں (۱) یہ تو صحیح ہے کہ آپؐ کے اخیر زمانہ میں صبح کے وقت دو اذانیں ہوتی تھیں لیکن یہ کسی حدیث سے ثابت نہیں کہ اوائل ہجرۃ سے لیکر اخیر تک ہمیشہ ہی ایسا ہوتا تھا، ممکن ہے شروع میں ایک ہی اذان ہوتی ہو صبح صادق کے بعد ایک دن غلطی سے انھوں نے قبل از وقت اذان دیدی جس پر تنبیہ کی گئی۔ (۲) ممکن ہے بلال نے وقت مقررہ سے زیادہ قبل اذان دیدی ہو اسلئے تنبیہ کی گئی اگر یہ توجیہات نہ کیجائیں بلکہ یہی کہا جائے کہ یہ واقعہ حضرت عمرؓ ہی کے زمانہ کا ہے اور حضور کے زمانہ میں اذان قبل الوقت ہی ہوتی تھی تو یہ اشکال کھڑا ہوجائیگا کہ جب حضرت عمرؓ کو معلوم تھا کہ آپؐ کے زمانہ میں ہمیشہ قبل الوقت اذان ہوتی تھی تو پھر انھوں نے اس اذان کا کیوں اعادہ کرایا اسکو غیر معتبر کیوں قرار دیا لہذا خیر اسی میں ہے اس واقعہ کو مرفوع مانتے ہوئے اسکی توجیہ کیجائے۔ واللہ اعلم

**جمہور کے استدلال کا رد**

اسکے بعد آپ سمجھیے کہ جمہور علماء جو قبل الوقت جواز اذان کے قائل ہیں وہ مذکورۂ بالا حدیث "ان بلالاً یؤذن بلیل" سے استدلال کرتے ہیں کہ دیکھئے حضرت بلالؓ صبح صادق سے پہلے اذان کہتے تھے۔ ہمارے علماء نے جواب دیا کہ یہ تو غور فرمائیے کہ وہ پہلی اذان کس لئے ہوتی تھی آیا صبح کی نماز کیلئے ہوتی تھی یا کسی اور غرض سے اسکی تصریح خود روایات میں موجود ہے۔ لیوقظ نائمکم ویرد قائمکم۔ یعنی یہ پہلی اذان اسلئے ہوتی تھی کہ جو لوگ پہلے سے بیدار ہیں اور تہجد پڑھ رہے ہیں وہ ذرا آرام کرلیں اور جو اب تک سو رہے تھے وہ بیدار ہوکر چند رکعات تہجد کی پڑھ لیں پھر یہ کہنا کیسے صحیح ہے کہ صبح کی اذان قبل الوقت جائز ہے اسلئے کہ اول تو یہ بات اس تصریح کے خلاف ہے، دوسرے اسلئے کہ اگر مان لیا جائے کہ وہ صبح ہی کی نماز کیلئے ہوتی تھی تو کبھی تو اس پر اکتفاء کیا جاتا آخر یہ کیا بات ہے کہ طلوع فجر کے بعد ہمیشہ دوسری اذان کہی جاتی تھی، معلوم ہوا کہ وہ پہلی اذان نہ صبح کی نماز کے لئے کہی جاتی تھی اور نہ ہی اس کے لئے کافی تھی۔

۳- قولہ لا تؤذن حتی یستبین لك الفجر۔ یہ حدیث بھی حنفیہ کی دلیل ہے اسمیں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بلالؓ سے فرمارہے ہیں کہ صبح کی اذان اسوقت تک نہ کہو جبتک تمہارے لئے صبح اسطرح روشن نہ ہوجائے اور آپ نے دونوں ہاتھوں کو عرضاً پھیلایا، یعنی جبتک صبح کی روشنی افق میں عرضاً نہ ظاہر ہوجائے اسوقت تک اذان نہ کہی جائے، صبح صادق کی علامت یہ ہے کہ وہ افق میں عرضاً ہوتی ہے اور پھیلتی چلی جاتی ہے اور صبح کاذب کا ظہور آسمان میں طولاً ہوتا ہے اور پھر تھوڑی دیر بعد وہ روشنی غائب ہوجاتی ہے، ابوداؤد کے بعض نسخوں میں ایک زیادتی ہے۔ قال ابوداؤد شداد لم یدرك بلالاً، مصنفؒ اس حدیث پر نقد فرمارہے ہیں کہ یہ منقطع ہے شداد جو سند کے راوی ہیں ان کا سماع بلال سے ثابت نہیں، ابن رسلان اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے اسکو اقامت پر محمول کیا ہے۔ عجیب بات ہے کہ اذان کو اقامت پر محمول کررہے ہیں، بذل المجہود میں حضرتؒ نے مصنف ابن ابی شیبہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیث نقل کی ہے قالت ما کانوا یؤذنون حتی ینفجر الفجر۔ یہ حدیث مرسل یا منقطع نہیں بلکہ مسند اور صحیح ہے۔

# باب الاذان للاعمیٰ

اذانِ اعمیٰ میں حنفیہ کے تین قول ہیں، جائز ہے بلاکراہت صرح بہ الشامی، مکروہ ہے ذکرہ فی المحیط۔ خلافِ اولیٰ ہے ذکرہ صاحب البدائع اور امام شافعی کا مذہب کما قال النووی یہ ہے کہ اگر اعمیٰ کے ساتھ بصیر ہو جو اسکی رہنمائی کرے تب مکروہ نہیں جیساکہ ابن ام مکتوم کیساتھ بلال ہوتے تھے ورنہ مکروہ ہے، منہل میں ابن عبدالبر مالکی سے وہی نقل کیا ہے جو امام نووی نے فرمایا،

ابن ام مکتوم جو مسجدِ نبوی کے مؤذن تھے انکے نام میں اختلاف ہے قیل عبداللہ، قیل عمرو، اور ام مکتوم انکی والدہ ہیں جنکا نام عاتکہ ہے یہ مہاجرین اولین میں سے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل ہی ہجرت فرماکر مدینہ آگئے تھے، روایات میں آتا ہے کہ آپؐ نے غزوات کے سفر میں جاتے وقت تیرہ مرتبہ انکو نماز پڑھانے کیلئے اپنا نائب بنایا اور یہی وہ صحابی ہیں جنکے بارے میں عَبَسَ وَتَوَلّٰی آیات نازل ہوئیں رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

# باب الخروج من المسجد بعد الاذان

قولہ کنا مع ابی ھریرۃ فی المسجد فخرج رجل حین اذن المؤذن للعصر الخ یعنی ایک شخص جو پہلے سے مسجد میں تھا اذان شروع ہونیکے بعد مسجد سے باہر چلا گیا تو اس پر ابوہریرہؓ نے فرمایا کہ اس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی، لفظ اما تفصیل کیلئے آتا ہے، تفصیل کیلئے کم از کم دو چیزیں ہونی چاہئیں اور یہاں عبارت میں صرف ایک ہی مذکور ہے لہذا اسکا مقابل محذوف ماننا پڑیگا یعنی اما من ثبت فی المسجد فقد اطاع ابا القاسم صلی اللہ علیہ وسلم، اور اسکا مقابل جزء ثانی روایت میں مذکور ہے، ابن ماجہ وغیرہ کی بعض روایات میں اذان کے بعد مسجد سے نکلنے والے کو منافق کہا گیا ہے مگر اس روایت میں اس بات کی تصریح ہے بشرطیکہ وہ بلاکسی حاجت کے نکلا ہو اور واپسی کا بھی ارادہ نہو۔ اسی طرح فقہاء نے اور بھی بعض کا استثناء کیا ہے، مثلاً وہ شخص جو کسی دوسری مسجد میں امامت یا اذان یا نظم جماعت کا ذمہ دار ہو اسکے لئے خروج جائز ہے۔

## مسئلۃ الباب میں تفصیل اختلاف

اس تفصیل کے جاننے کے بعد ایک دوسری تفصیل سنیئے جو مختلف فیہ بین الائمہ ہے، وہ یہ کہ خارج من المسجد بعد الاذان کی تین قسمیں ہیں ۱ من لم یصل، جس نے ابھی تک نماز نہیں پڑھی ۲ من صلی منفرداً جو نماز پڑھ چکا لیکن منفرداً ۳ من صلی بجماعۃ، وہ شخص جو باجماعت نماز پڑھ چکا ہو اب ہر ایک کا حکم سنیئے، حنفیہ کے نزدیک یہ ممانعت صرف قسم اول کیلئے ہے، قسمین اخیرین کے لئے نہیں، البتہ اگر آدمی کے مسجد میں ہوتے ہوئے اقامتِ صلوۃ بھی ہونے لگے تو پھر باوجود نماز پڑھ لینے کے بھی۔

خروج من المسجد مکروہ ہے لیکن صرف ظہر اور عشاء میں کیونکہ ان دو نمازوں کے بعد نفل پڑھنا جائز ہے، اور باقی تین نمازوں میں نہیں، فجر اور عصر میں اسلئے نہیں کہ ان دو وقتوں میں نفل نماز مکروہ ہے اور مغرب میں اسلئے نہیں کہ نفل کی تین رکعات نہیں ہوتیں، یہ مذہب تو ہوا حنفیہ کا، اور شافعیہ مالکیہ کے نزدیک کراہۃ خروج کا حکم قسم اوّل اور ثانی دونوں کیلئے ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ حکم اول ثانی ثالث تینوں کیلئے ہے۔ دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ اعادہ کی شکل میں شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اعادہ تمام نمازوں کا ہوگا، البتہ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ مغرب میں ایک رکعت کا اضافہ کرلے اور امام مالک کے نزدیک اعادہ مغرب کے علاوہ باقی چار نمازوں کا ہے۔

## اعادۂ صلوۃ سے متعلق متعدد ابواب وتراجم

نیز اعادۂ صلوۃ کا مسئلہ ایک دوسری نوع کا ابواب المواقیت میں "بابٌ اذا اخر الامام الصلوۃ عن الوقت" کے تحت بھی گذر چکا ہے اسی طرح آگے بھی آرہا ہے "باب من صلی فی منزلہ ثم ادرک الجماعۃ" لہذا اس مسئلہ سے متعلق کچھ کلام وہاں بھی آئیگا ان تینوں مواقع کو ذہن میں رکھنا چاہئے اور ہر جگہ کے مسئلے کی نوعیت کو بھی۔

## حدیث الباب کا محمل عند الحنفیہ

مذکورہ بالا مذاہب ائمہ کے پیش نظر کہا جائیگا کہ حدیث الباب حنفیہ کے نزدیک (چونکہ اسکا تعلق عصر سے ہے) اس شخص پر محمول ہے جس نے نماز نہ پڑھی ہو اور دوسرے ائمہ کے نزدیک عام ہے یعنی اگرچہ نماز پڑھ چکا ہو کیونکہ حدیث بظاہر مطلق ہے، اور حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ حدیث کو مطلق قرار دینے میں اس حدیث میں اور احادیث النہی عن الصلوۃ بعد العصر میں تعارض ہو جائیگا اسلئے اسکو مقید ماننا ضروری ہے اور اگر اس کو مطلق ہی رکھا جائے تو پھر حدیث کا جواب یہ ہوگا کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب محرِّم اور مبیح میں تعارض ہوتا ہے تو محرِّم کو ترجیح ہوتی ہے۔

# باب فی المؤذن ینتظر الامام

اور امام ترمذیؒ نے اس مقصد کیلئے اس طرح ترجمہ قائم کیا ہے "باب ماجاء ان الامام احق بالاقامۃ" اور اسکے ذیل میں انھوں نے حدیث بھی وہی ذکر کی ہے جسکو امام ابوداؤد یہاں لائے ہیں، مطلب یہ ہے کہ مؤذن کو اذان کہنے کا تو پورا اختیار ہے جب وقت آئے کہدے لیکن اقامت میں اسکو امام کا انتظار کرنا چاہئے، جب امام نماز پڑھانے کے لئے مسجد میں داخل ہوجائے تب اسکو اقامت کہنی چاہئے، چنانچہ حدیث الباب میں ہے کہ حضرت بلالؓ اذان کہہ کر ٹھہر جاتے تھے پھر جب وہ دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد تشریف لا رہے ہیں، تب اقامت کہتے۔ مسئلہ اجماعی ہے کسی کا اختلاف نہیں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں، قال بعض اھل العلم

ان المؤذن أملكُ بالاذان والامام أملكُ بالاقامة، کہ اذان کہنے میں تو مؤذن با اختیار ہے اور اقامۃ کا مدار امام پر ہے۔ شرح ترمذی میں لکھا ہے کہ یہ ایک حدیث مرفوع کے الفاظ ہیں جسکے راوی ابو ہریرہ ہیں اس کو ابن عدی نے اپنی کتاب میں روایت کیا ہے کذا فی بلوغ المرام للحافظ۔

## بَابٌ فِی التَّثوِیبِ

تثویب کے معنی لغۃً العود الی الاعلام یا یہ کہیئے الاعلام بعد الاعلام ایک بار دعوت دینے کے بعد دوسری مرتبہ دعوت دینا۔

تثویب کے مأخذِ اشتقاق میں دو قول ہیں، کہا گیا ہے کہ یہ ثوب سے مشتق ہے جسکی اصل یہ ہے کہ جب کوئی فریاد کرنیوالا چلاتا اور فریاد کرتا ہے تو وہ اپنے کپڑے کو بلند کر کے ہلاتا ہے جیسے جھنڈی ہلاتے ہیں تاکہ لوگ اسکی طرف متوجہ ہو جائیں، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ثاب یثوب سے ماخوذ ہے جسکے معنی رجوع کے ہیں تثویب میں بھی چونکہ رجوع الی الاعلان ہوتا ہے اسلئے اسکو تثویب کہتے ہیں۔

**تثویب کے معانی** عرفِ شرع میں تثویب کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے ۱ اقامت، جیسا ابھی قریب میں اس حدیث میں گذرا جسمیں ضراط الشیطان کا ذکر ہے حتی اذا ثُوِّب بالصلوة أدبر ۲ صبح کی اذان میں الصلوۃ خیر من النوم کہنا ۳ اذان و اقامت کے درمیان لوگوں کو نماز کی طرف دوبارہ متوجہ کرنا خواہ قول کے ذریعہ جیسے حی علی الصلوۃ. حی علی الصلوۃ وغیرہ الفاظ یا فعل کے ذریعہ جیسے تنحنح یا دروازہ کھٹکھٹانا۔ اور مصنفؒ کی مراد ترجمۃ الباب میں یہ تیسرے معنی ہیں، ان تینوں معانی میں رجوع الی الدعوۃ اور رجوع الی الاعلام کا پایا جانا ظاہر ہے۔

قولہ عن مجاهد قال كنت مع ابن عمر فثوب رجلٌ الخ ابن عمرؓ ایک مسجد میں نماز کیلئے تشریف لے گئے ظہر یا عصر کا وقت تھا مسجد میں جاکر بیٹھ گئے کسی شخص نے تثویب کی تو ابن عمر سے برداشت نہ ہوا اور انھوں نے اپنے شاگرد مجاہد سے کہا کہ مجھے اس مسجد سے لے چلو یہاں یہ بدعت ہو رہی ہے، لے چلو اسلئے فرمایا کہ وہ اخیر عمر میں نابینا ہو گئے تھے۔

**حکم تثویب میں اختلاف علماء** تثویب بالمعنی الثالث کے جمہور علماء قائل نہیں وہ اس کو بدعت مانتے ہیں، چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں ہذا ہو التثویب الذی کرھہ اہل العلم واحدثہ (الناس) بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور حنفیہ اسکے قائل ہیں لیکن صرف فجر کی نماز میں (قالہ محمد فی الجامع الصغیر) اور ہدایہ میں لکھا ہے کہ قدماء احناف تو اس کو خاص کرتے ہیں صبح کی نماز کیساتھ اسلئے کہ وہ نوم وغفلت کا وقت ہے لیکن متاخرین نے باقی نمازوں میں بھی اسکی اجازت دی ہے۔ لظہور التکاسل فی الامور الدینیہ البتہ متقدمین میں سے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ تثویب فجر کی نماز میں تو علی العموم ہے عوام اور خواص

سب کیلئے اور باقی نمازوں میں انھوں نے اسکی اجازت دی ہے صرف خواص کیلئے جیسے امراء اور قضاۃ اور مفتیان کرام کیونکہ یہ حضرات امور مسلمین میں مشغول رہتے ہیں (زیلعی شرح الکنز)

یہ اختلاف وتفصیل متعلق تھی تثویب بالمعنی الثالث سے اور تثویب بالمعنی الاول والثانی تثویب قدیم کہلاتی ہے اور دونوں کو سبھی مانتے ہیں، البتہ تثویب بالمعنی الثانی میں تھوڑا سا اختلاف ہے وہ یہ کہ جمہور علماء ائمہ ثلاث تو اسکے استحباب کے قائل ہیں اور امام شافعیؒ کا قولِ قدیم بھی یہی ہے اور وہی انکے یہاں مفتیٰ بہ ہے اور قول جدید میں انھوں نے اسکا انکار کیا ہے۔

# بابٌ فی الصّلوۃ تقام ولم یأت الامام

یعنی اگر نماز کیلئے اقامت شروع ہوجائے اور حال یہ کہ امام ابھی تک مسجد میں نہیں پہنچا تو مقتدیوں کو چاہئے کہ کھڑے نہ ہوں بلکہ امام کا انتظار بیٹھ کر کریں یہ مسئلہ اجماعی ہے لیکن یہاں پر اشکال یہ ہے کہ اقامت کا تو قاعدہ یہ ہے کہ وہ امام کے آنے ہی پر کہی جائے جیساکہ گذشتہ باب کی حدیثِ جابر میں گذر چکا. لہٰذا یہ ترجمۃ الباب اسکے خلاف ہوا. جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے یہ ترجمہ ظاہر الفاظِ حدیث کے مطابق باندھا ہے کیونکہ حدیث الباب میں اسی طرح ہے ہٰذا اصل اشکال حدیث پر ہوا جسکا جواب ابھی آگے آرہا ہے۔

۱- حدثنا مسلم بن ابراهيم قوله اذا اقيمت الصلوة فلا تقوموا حتی ترونی. حدیث کا مطلب واضح ہے یہ حدیث اسی طرح بخاری شریف میں بھی ہے. یہاں پر اشکال وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔

**دفع تعارض بین الحدیثین** اس اشکال کا جواب علماء نے یہ دیا کہ حضرت بلالؓ کی نظر حجرۂ شریفہ پر رہتی تھی وہ غور سے آپ کو دیکھتے رہتے تھے اور جب وہ دیکھ لیتے کہ حضورؐ مسجد میں آنیکے لئے اپنی جگہ سے چلدیئے ہیں تو حضرت بلالؓ فوراً اقامت شروع کر دیتے تھے حال یہ کہ ابھی سب مسجد والوں نے آپ کو دیکھا نہیں، تو ان لوگوں کے بارے میں حضور فرمارہے ہیں کہ جب تک تم لوگ مجھے مسجد میں آپہونچا نہ دیکھ لو اسوقت تک مت کھڑے ہو. فارتفع التعارض من البین۔

ترجمۃ الباب اور حدیث کی تشریح وغیرہ تو ہوگئی لیکن یہاں ابھی ایک مسئلہ اور باقی ہے بلکہ دو، اول یہ کہ مقتدیوں کو نماز کے لئے کب کھڑا ہونا چاہئے اقامت کے شروع میں یا پورا ہونیکے بعد، اور دوسرا مسئلہ یہ ہے متی یکبر الامام للتحریمۃ؟ دونوں مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

## متی یقوم الناس فی الصف؟

مسئلۂ اولیٰ میں تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی وامام ابویوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ یقومون بعد الفراغ من الاقامۃ، امام مالکؒ اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ مقتدیوں کو ابتداء اقامت ہی میں کھڑے ہوجانا چاہئے (آجکل ہمارا عمل اسی پرہے) اور امام احمدؒ کے نزدیک قد قامت الصلوۃ پر کھڑا ہونا چاہئے اور امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک حی علی الصلوۃ پر، اور یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ امام پہلے سے مسجد میں ہو اور اگر بالفرض اسوقت تک امام مسجد میں نہ پہنچا ہو تو پھر اسکا حکم ترجمۃ الباب میں آہی چکا۔

## متی یکبر الامام للصلوۃ؟

اور مسئلۂ ثانیہ میں اختلاف یہ ہے کہ جمہور علماء ائمہ ثلاث اور امام ابویوسف کے نزدیک امام کو چاہئے کہ وہ نماز اقامت کے پورا ہونے پر شروع کرے اور امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک قد قامت الصلوۃ پر نماز کو شروع کردینی چاہئے، یہ اختلاف اسی طرح حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اور امام نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے قال ابوداؤد وھکذا رواہ ایوب الخ اوپر سند میں یحیی سے روایت کرنیوالے ابان ہیں انھوں نے اس حدیث کو یحیی سے بطریق عنعنہ روایت کیا ہے، مصنفؒ فرمارہے ہیں کہ ایوب اور حجاج نے بھی یحیی سے اسی طرح روایت کیا ہے اور یحیی کے ایک تیسرے شاگرد ہشام دستوائی ہیں وہ اس کو یحیی سے اس طرح روایت نہیں کرتے بلکہ بطریق کتابۃ، چنانچہ انھوں نے کہا کتب الیّ یحیی، اور روایت بطریق کتابت کا ظاہراً مقتضیٰ یہ ہے کہ انہ لم یسمعہ منہ، نیز جاننا چاہئے کہ، لفظ ہشام الدستوائی، مرفوع ہے بناء بر مبتداء ہونیکے اور جملہ، قال کتب الیّ یحیی، اسکی خبر ہے۔

## شرح السند

۲- حدثنا محمود بن خالد الخ یہ سند محتاج تشریح ہے مصنفؒ نے دو سندیں بیان کیں ایک حاء تحویل سے پہلے ایک اسکے بعد، سندِ اول میں مصنفؒ کے استاذ محمود ابن خالد ہیں اور سندِ ثانی میں داؤد بن رُشید، اوران دونوں کے استاذ ولید بن مسلم ہیں اور ولید کے استاذ اوزاعی ہیں جنکی کنیت ابوعمرو ہے، یہاں پر سوال یہ ہے کہ اس سند میں حاء تحویل کی کیا حاجت تھی مصنفؒ کے دو استاذ ہیں محمود اور داؤد، یہ دونوں روایت کرتے ہیں ولید سے اور ولید روایت کرتے ہیں اوزاعی سے لہٰذا سند اسطرح بیان کردیتے، حدثنا محمود بن خالد وداؤد بن رُشید قالا حدثنا الولید عن الاوزاعی، جواب یہ ہے کہ تحویل کیوجہ فرق تعبیر ہے مصنف کے پہلے استاذ محمود بن خالد نے اپنے استاذ الاستاذ یعنی اوزاعی کو کنیت کیساتھ تعبیر کیا ہے اور دوسرے استاذ داؤد بن رُشید نے انکو اوزاعی سے تعبیر کیا ہے نیز ایک نے قال ابوعمرو کہا دوسرے نے عن الاوزاعی، مصنفؒ بعض مرتبہ صرف فرقِ تعبیر کیوجہ سے حاء تحویل لے آتے ہیں یہ غایت اہتمام کی بات ہے، ہماری اس تشریح سے یہ بھی

معلوم ہو گیا کہ یہاں سند میں ملتقی السندین ولید بن مسلم ہیں۔

قولہ۔ ان الصلوٰۃ کانت تقام لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیاخذ الناس مقامھم الخ اس حدیث سے مستفاد ہو رہا ہے کہ تسویۃ الصفوف اقامت کیوقت ہونا چاہئے، جس وقت اقامت شروع ہو اس وقت سب لوگ کھڑے ہو کر صفیں درست کریں۔ قبل ان یاخذ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل اسکے کہ حضور اپنی نماز پڑھنے کی جگہ پہونچیں، بظاہر آپ اپنے مقام پر بعد میں اسلئے پہنچتے تھے کہ آپ تعدیل صفوف میں مشغول ہوتے تھے، چنانچہ روایات میں آتا ہے کہ آپ لوگوں کو انکے شانے پکڑ کر آگے پیچھے درست فرماتے تھے۔ ہذا ما عندی واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور یا یہ کہا جائے کہ اقامت تو آپ کے مسجد میں قدم رکھتے ہی شروع ہو جاتی تھی اور اسی وقت سب مقتدی کھڑے ہو کر اپنی اپنی جگہ درست ہو جاتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی جگہ پہنچنے میں کچھ دیر لگتی تھی۔

۳۔ قولہ سألت ثابتا البنانی عن الرجل یتکلم بعد ما تقام الصلوٰۃ الخ حاصل سوال یہ ہے کہ اقامت اور تکبیر تحریمہ کے درمیان فصل کی گنجائش ہے یا نہیں اس پر ثابت بنانی نے ایک واقعہ بیان کیا کہ ایک مرتبہ جبکہ اقامت ہو چکی تھی کوئی شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آکھڑا ہوا اور کسی مسئلہ میں آپ سے دیر تک بات کرتا رہا۔

**اقامت اور تکبیر تحریمہ کے درمیان فصل** مسئلہ یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ اور نماز شروع کرنے کے درمیان بلا حاجت وضرورت کے فصل مکروہ ہے اگر بضرورت ہو تو جائز ہے یہی مذہب حنفیہ کا ہے اور یہی جمہور کا، بعض شراح شافعیہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہے ان کے یہاں اقامت کے فوراً بعد نماز شروع کرنا واجب ہے لیکن بذل میں لکھا ہے کہ یہ ہمارے بعض فقہاء کا قول ہے قول راجح نہیں۔ لہٰذا حدیث ہمارے خلاف نہیں، باقی یہ صحیح ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا کہ طرفین کی رائے یہ ہے کہ قد قامت الصلوٰۃ پر امام کو نماز شروع کر دینی چاہئے۔ اور جمہور یہ کہتے ہیں کہ اتنی جلدی کی ضرورت نہیں۔ بلکہ بعد الفراغ عن الاقامت۔

۴۔ قولہ قمنا الی الصلوٰۃ بمنیٰ والامام لم یخرج فقعد بعضنا الخ

**شرح حدیث** مضمون حدیث یہ ہے، کہمس کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ مسجد منیٰ میں ہم نماز کیلئے گئے تو ہم نماز کیلئے کھڑے ہو گئے حالانکہ امام صاحب ابھی تک مسجد میں نہیں آئے تھے تو جب ہم نے یہ دیکھا کہ ابھی امام صاحب نہیں آئے تو ہم بجائے اسکے کہ کھڑے ہو کر انتظار کریں بیٹھ گئے کہمس کہتے ہیں کہ مجھ سے اہل کوفہ کے ایک شیخ نے کہا کہ تم کیوں بیٹھ گئے میں نے کہا کہ ابن بریدہ سے مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ امام کا انتظار

کھڑے ہو کر کرنا سُمُود ہے، سُمُود کے معنی دراصل سینہ تان کر کھڑے ہونے کے ہیں، مروی ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ کے زمانہ میں لوگ مسجد میں انکا انتظار کھڑے ہو کر رہے تھے جب حضرت علیؓ تشریف لائے تو انھوں نے لوگوں کو اسطرح کھڑا دیکھ کر فرمایا مالی (راکم سامدین، کمس کی بات سنکر شیخ اہل کوفہ نے انکار کرتے ہوئے ایک حدیث سنائی جسکا مضمون یہ ہے۔

براء بن عازبؓ فرماتے ہیں کہ بعض مرتبہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صفوف میں دیر تک کھڑے رہتے تھے امام کے تکبیر تحریمہ کے انتظار میں، شیخ اہل کوفہ کی یہ بات فضول سی ہے اس سے کمس کے قول کی تردید بالکل نہیں ہوتی اسلئے کہ گفتگو تو یہاں اسمیں ہو رہی ہے کہ خروج امام سے قبل اسکا انتظار بیٹھ کر کیا جائے یا کھڑے ہو کر، اور ان شیخ کوفی نے جو حدیث پیش کی ہے اسمیں گو دیر تک کھڑے ہونیکا ذکر ہے لیکن قبل خروج الامام نہیں بلکہ بعد خروجہ، جیساکہ سیاق کلام سے معلوم ہو رہا ہے۔

۵- قولہ اقیمت الصلوۃ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نجیٌّ فی جانب المسجد، یعنی ایک مرتبہ جبکہ نماز کیلئے اقامت ہو چکی تھی آپ مسجد کے ایک گوشہ میں کسی صاحب سے دیر تک سرگوشی فرماتے رہے حتی کہ بعض لوگوں کو نیند بھی آنے لگی، معلوم ہوا کہ اقامت اور تحریمہ کے درمیان کسی خاص ضرورت کیوجہ سے خصوصاً جبکہ وہ دینی ضرورت ہو فصل کر سکتے ہیں، لیکن یہ الگ بات ہے کہ اگر فصل زائد ہو جائے تو مسئلہ یہ ہے کہ اقامت کا اعادہ ہونا چاہیئے۔

۶ قولہ اذا راٰھم قلیلا جلس، یعنی اقامت ہو جانیکے باوجود اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ محسوس کرتے کہ ابھی تک سب نمازی نہیں پہنچے تو تھوڑی دیر بیٹھ کر ان کا انتظار کر لیتے، معلوم ہوا کہ حضورؐ کے زمانہ میں ٹن کی نماز نہیں ہوتی تھی جیساکہ ہمارے حضرت شیخ فرمایا کرتے تھے۔

**تکثیر جماعت مطلوب ہے** بلکہ نمازیوں پر مدار تھا معلوم ہوا کہ تکثیر جماعت مطلوب ہے احناف جو صبح کی نماز میں اسفار کے قائل ہیں اسکی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ غلس میں تقلیل جماعت ہے۔

# بَابٌ فِی التَّشْدِیْدِ فِی تَرْکِ الْجَمَاعَۃِ

جماعت کے سلسلہ میں بعض روایات تو ایسی ہیں جن سے اسکا بظاہر وجوب مستفاد ہوتا ہے اور بعض ایسی ہیں جو صرف اسکی فضیلت پر دال ہیں اور ان سے بظاہر عدم وجوب مستفاد ہوتا ہے، اسی اعتبار سے مصنفؒ نے جماعت کے بارے میں دو باب قائم کئے، پہلے باب میں نوع اول کی روایات لائے ہیں، اور

دوسرے باب میں دوسری قسم کی روایات۔

## حکم جماعت میں مذاہب علماء

حکم جماعت میں مذاہب علماء مختلف ہیں، امام احمدؒ کے نزدیک فرض عین ہے اور یہی مذہب ہے عطاء اور اوزاعی کا، اور ظاہریہ کے نزدیک فرض ہونے کیساتھ شرط صحت صلوٰۃ ہے اور جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے، اور بعض شافعیہ و مالکیہ، اور حنفیہ میں سے امام طحاویؒ اور کرخیؒ کے نزدیک فرض کفایہ ہے، امام نوویؒ بھی یہی فرماتے ہیں المختار انہا فرض کفایۃ، اور بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ پورے شہر کے اعتبار سے فرض علی الکفایہ ہے اور ہر مسجد کے اعتبار سے سنت اور ہر شخص کے لحاظ سے مستحب۔

۱۔ قولہ مامن ثلاثۃ فی قریۃ ولا بدو الخ: اگر کسی بستی یا جنگل میں تین شخص موجود ہوں اور وہ جماعت سے نماز ادا نہ کریں تو ان پر شیطان کا غلبہ رہتا ہے، آگے روایت میں یہ ہے جماعت کو لازم پکڑو اسلئے کہ بھیڑیا اس بکری کو کھاجاتا ہے جو اپنے ریوڑ اور چرواہے سے دور ہوجاتی ہے، قال السائب یعنی بالجماعۃ الصلوٰۃ فی جماعۃ، سائب جو راوی حدیث ہیں وہ فرمارہے ہیں حدیث میں جماعت سے مراد جماعت کی نماز ہے، یہ تفسیر اسلئے کی کہ بعض مرتبہ جماعت سے اہل حق کی جماعت باعتبار عقائد کے مراد ہوتی ہے جو عقائد میں متفق ہوں، سائب کہہ رہے ہیں کہ یہاں حدیث میں وہ مراد نہیں۔

۲۔ لقد ہممت ان آمر بالصلوٰۃ فتقام الخ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے ہیں کہ میں کبھی ارادہ کرتا ہوں اس بات کا کہ نماز قائم کرنیکا حکم دوں یعنی لوگوں سے کہوں کہ تم مسجد میں نماز شروع کردو اور پھر چند لوگوں کیساتھ لکڑی کے گٹھڑلے کر ان لوگوں کے گھروں پر پہنچوں جو نماز کیلئے مسجد میں حاضر نہیں ہوتے اور پھر ان کو مع ان کے مال و متاع کے جلادوں، یہ ترک جماعت کے بارے میں بڑی سخت وعید ہے۔

## حدیث سے جماعت کی فرضیت پر استدلال اور اس کا جواب

اس سے بعض علماء نے جماعت کی فرضیت پر استدلال کیا ہے کہ اتنی بڑی وعید صرف ترک سنت کیوجہ سے نہیں ہوسکتی، اور بعض علماء نے اسکو منافقین پر محمول کیا ہے اسلئے کہ آگے حدیث میں آرہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جماعت کی نماز سے کوئی متخلف نہیں ہوتا تھا، بجز اس شخص کے جو منافق ہو بیّن النفاق، بلکہ اس زمانہ کے لوگوں کا عام حال یہ تھا کہ اگر کوئی شخص کسی مرض وغیرہ کیوجہ سے خود مسجد جانے پر قادر نہ ہوتا تو دو آدمیوں کے سہارے سے مسجد پہنچتا تھا، لیکن بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وعید منافقین کیساتھ خاص نہیں، کیونکہ اس روایت میں یہ ہے کہ ان لوگوں کے گھروں کو آگ لگادوں جو گھروں میں نماز پڑھ لیتے ہیں، ظاہر ہے کہ منافق گھر میں نماز کہاں پڑھتے ہیں وہ اگر نماز

پڑھیں گے تو مسجد ہی میں پڑھیں گے لوگوں کو دکھانے کیلئے، اور ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ زجر و توبیخ کے قبیل سے ہے اس سے ڈرانا مقصود ہے حقیقتِ کلام مراد نہیں، اور بعض نے یہ کہا کہ خود یہی حدیث اس اس بات پر دال ہے کہ جماعت واجب نہیں اسلئے کہ اگر جماعت کی نماز واجب ہوتی تو آپ اسکو چھوڑ کر لوگوں کے گھروں پر کیوں پہنچتے، لیکن یہ بات ٹھیک نہیں ہے اسلئے کہ احکام کی تبلیغ اور اسکی تکمیل آپکا فرضِ منصبی ہے اور نیز آپ کا یہ جانا تکمیلِ امرِ جماعت کیلئے ہوتا ویسے بھی آپ نے ارادہ اس طور پر کیا کہ چند لوگوں کو اپنے ساتھ لیجائیں تو جب لوگ ساتھ ہوں گے تو بعد میں ان کیساتھ مل کر جماعت ہو سکتی ہے،

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ آپ نے صرف ارادہ ہی تو ظاہر فرمایا اس پر عملدرآمد تو نہیں فرمایا لیکن یہ بات کمزور سی ہے اسلئے کہ آپ اسی کام کا ارادہ کرسکتے ہیں جس پر عمل کرنا بھی جائز ہو۔

اسکے بعد جاننا چاہئے کہ شراح نے لکھا ہے کہ دو شخصوں کے علاوہ کسی مسلمان کے مال و متاع کی تحریق جائز نہیں بلکہ اسکے عدم جواز پر اتفاق ہے البتہ دو کے بارے میں اختلاف ہے، ایک وہ جو اس حدیث میں مذکور ہے یعنی متخلف عن الجماعۃ، دوسرے وہ جس کا ذکر کتاب الجہاد میں مغنم کے ذیل میں آتا ہے یعنی غالّ (مالِ غنیمت میں غلول کرنیوالا) لیکن جمہور علماء کے نزدیک ان میں بھی تحریقِ متاع جائز نہیں البتہ امام احمدؒ تحریقِ متاعِ غالّ کے قائل ہیں بندہ کہتا ہے متخلف عن الجماعۃ کے بارے میں تحریقِ متاع کے جواز کا کون قائل ہے؟ یہ میرے علم میں نہیں۔

۳- قولہ یا ابا عوف الجمعۃ عنی او غیرھا، یہ وعید شدید سنکر شاگرد نے استاذ سے سوال کیا کہ کیا جمعہ کی نماز مراد ہے؟ اس پر استاذ نے جواب دیا صُمّتا اُذنای الخ کہ میرے کان بہرے پٹ ہو جائیں اگر میں نے اس حدیث میں مطلق نماز کا ذکر نہ سنا ہو یعنی میں نے مطلق نماز ہی کے بارے میں یہ وعید سنی ہے میرے استاذ نے جمعہ وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں کی تھی، میں کہتا ہوں لیکن مسلم شریف کی ایک روایت میں جمعہ کی قید ہے جسکے لفظ یہ ہیں انہ قال لقوم یتخلفون عن الجمعۃ امام نوویؒ اس کی شرح میں لکھتے ہیں کہ بعض روایات میں عشاء کی نماز کا ذکر ہے اور بعض میں جمعہ کی نماز کا اور بعض روایات میں مطلق صلوۃ وارد ہے، فرماتے ہیں، وکلہ صحیح لامنافاۃ بین ذلک

۴- قولہ حافظوا علی ہؤلاء الصلوات الخمس حیث ینادی بھن، یعنی ان پانچوں نمازوں کو اہتمام کے ساتھ اس جگہ پڑھو جہاں ان کیلئے اذان کہی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ اذان مسجد ہی میں کہی جاتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ مسجد کی جماعت کو خاص اہمیت حاصل ہے، آگے روایت میں یہ ہے کہ جماعت کی نماز سنن ہدی سے ہے، سنن کی دو قسمیں ہیں، سننِ ہدیٰ، سننِ زوائد، جن چیزوں کا صدور آپ سے عادت کے طور پر ہوا ہو وہ

سننِ زوائد کہلاتی ہیں، اور جو کام آپ نے عبادت کے طور پر کئے وہ سننِ ہدیٰ کہلاتے ہیں، انکو سننِ ہدیٰ اسلئے کہتے ہیں کہ ان کا ترک ضلالت وگمراہی ہے بخلاف قسم اول کے۔

ولو ترکتم سنۃ نبیکم لکفرتم، یہ فرما رہے ہیں کہ اگر تم نمازیں مساجد کے بجائے گھروں میں پڑھ لیا کروگے تو تارکِ سنت بنوگے اور جب تارکِ سنت ہوگے تو کافر ہو جاؤگے۔

## حدیث محتاج تاویل ہے

یا تو یہ کہا جائے کہ کفر سے مراد مطلق ضلالت وگمراہی ہے جیسا کہ مسلم کی روایت میں ہے لضللتم اور اگر کفر سے کفر ہی مراد لیا جائے تو مراد یہ ہوگا کہ ترکِ سنت کے وبال میں آہستہ آہستہ دوسری سنتیں چھوٹتی چلی جائیں گی اور پھر اسکی نحوست سے واجبات اور فرائض چھوٹتے چلے جائیں گے اور پھر آگے اسکا اندیشہ ہے کہ اسلام ہی سے کہیں خروج نہو جائے، حاصل اس تاویل کا یہ ہے کہ کفر سے کفر بالفعل مراد نہیں بلکہ بالقوہ ہے جس کو مفضی الی الکفر سے بھی تعبیر کرتے ہیں، صوفیہ کا مقولہ مشہور ہے مَن تہاون بالآداب عُوقِب بحرمان السنن ومَن تہاون بالسنن عُوقِب بحرمان الواجبات ومَن تہاون بالواجبات عُوقب بحرمان الفرائض ومن تہاون بالفرائض، اس سے آگے کیا ہے؟ وہ ظاہر ہے جو حدیث میں مذکور ہے

۵- قولہ عن ابن ام مکتوم انہ سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ابن ام مکتوم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ میں نابینا ہوں گھر مسجد سے فاصلہ پر ہے اور میرا جو قائد ہے (ہاتھ پکڑ کر لے جانیوالا) وہ میری پوری پوری موافقت نہیں کرتا، تو کیا میرے لئے اس بات کی رخصت واجازت ہے کہ میں نماز اپنے گھر میں پڑھ لیا کروں، اس پر آپ نے فرمایا کہ کیا اذان کی آواز سنتے ہو انھوں نے عرض کیا ہاں آپ نے فرمایا پھر تمہارے لئے کوئی گنجائش نہیں۔

## اعمٰی کیلئے ترک جماعت کی اجازت

یہاں پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ عمیٰ (نابینا ہونا) شرعًا عذر ہے کما فی قولہ تعالیٰ. لیس علی الاعمی حرج، تو آپ نے انکو اجازت کیوں مرحمت نہیں فرمائی. حالانکہ ایک دوسرے صحابی جن کا نام عِتبان بن مالک ہے انھوں نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کے اعذار بیان کرکے اپنے گھر میں نماز پڑھنے کی اجازت طلب کی تھی جس پر آپ نے ان کو اجازت دیدی تھی جسکا قصہ صحیح مسلم ص۲۳۳ میں مذکور ہے اسکے متعدد جواب دیئے گئے ہیں ۱، یہ واقعہ آیتِ عذر کے نزول سے پہلے کا ہے ۲، واقعۃُ حالٍ لاعموم لہا، کے قبیل سے ہے یعنی یہ انھیں صحابی کیساتھ مخصوص ہے ۳، آپکی مراد نفی رخصت سے نفیِ جواز نہیں بلکہ مقصود احرازِ فضیلت کی نفی ہے. یعنی ان صحابی کا مقصود یہ تھا کہ اگر میں اپنے عذر کیوجہ سے مسجد کی جماعت ترک کردوں تو چونکہ یہ ترک کرنا عذر کی بناء پر ہوگا تو کیا اس صورت میں بدونِ جماعت کے فضیلتِ جماعت حاصل ہوگی یا نہیں. آپ نے انکار فرمادیا، اس آخری جواب کو امام نووی نے شرح مسلم میں

اختیار کیا ہے۔

نیز جاننا چاہیئے کہ جماعت خواہ فرض قرار دیجائے کما عند الحنابلہ اور خواہ سنتِ مؤکدہ کما عند الجمہور اس کا ترک بدون عذر کے کسی کے نزدیک جائز نہیں، علی القول الاول ترک پر معصیت لازم آئیگی جو عذر کیوجہ سے ساقط ہوجائیگی، اور علی القول الثانی عذر کیوجہ سے کراہت ساقط ہوجائیگی، لیکن جماعت کی فضیلت اور اسکا ثواب بہرکیف حاصل نہو گا، نقلہ ابن رسلان عن النووی۔

خود ابن رسلان یہ لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ہمیشہ جماعت سے نماز پڑھنے کا عادی ہو اور پھر کسی عذر کیوجہ سے نہ پڑھ سکے تو اس وقت اسکو ثوابِ جماعت حاصل ہونا چاہیئے واللہ تعالیٰ اعلم۔

**الاعذار المسقطۃ للجماعۃ** نیز جاننا چاہیئے کہ فقہاء کرام نے ان اعذار کو جو مسقطِ جماعت ہیں شمار کرایا[1] ہے منجملہ ان کے ایک عمیٰ بھی ہے۔ بذل میں لکھا ہے کہ اگر اعمیٰ کیلئے کوئی قائد نہ ہو تو یہ بالاتفاق عذر ہوگا، اور اگر اسکے لئے قائد ہو تو اس صورت میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک اس صورت میں بھی عذر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔

## باب فی فضل صلوٰۃ الجماعۃ

۱- قولہ ان ھاتین الصلوتین، واقعہ تو یہ صبح کی نماز کا ہے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تثنیہ کا صیغہ استعمال فرمایا، اب اسمیں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ اس سے مراد صبح اور عشاء کی نماز ہو اسلئے کہ یہی دونوں وقت ایسے ہیں جو نوم وغفلت کے ہیں، ایک ابتداء نوم کا وقت ہے اور ایک انتہاء نوم کا، اور یا یہ کہا جائے کہ صلوتین سے مراد صبح کی نماز کی دونوں رکعت ہیں، یا صلوٰۃ فجر اور سنت فجر مراد ہے، اول احتمال زیادہ ظاہر ہے بلکہ صحیحین کی ایک روایت میں عشاء اور فجر کی تصریح ہے، ولو تعلمون مافیھما، سیاقِ کلام کا تقاضا یہ ہے کہ بجائے خطاب کے غائب کے صیغہ یعلمون، کیساتھ ہو، اب یا تو یہ کہا جائے کہ منافقین تو مراد ہیں ہی، کیونکہ کلام انہی کے بارے میں ہو رہا ہے، مؤمنینِ مخاطبین کو شامل کرنے کیلئے خطاب کا صیغہ لے آئے، اور یا یہ کہا جائے کہ اس عدول عن الغیبۃ الی الخطاب میں اس بات کیطرف اشارہ ہے کہ منافقین سے اس چیز کی توقع کم ہے۔

---

[1] علامہ شامی نے بیس اعذار شمار کرائے ہیں اور ان سب کو نظم میں جمع کر دیا ہے اور حضرت شیخؒ نے اس نظم کو حاشیۂ لامع میں نقل فرمایا ہے۔

ولوحبواً بچوں کیطرح ہاتھوں اور گھٹنوں کے بل چلنا، یا سرین گھسیٹ گھسیٹ کر چلنا جیسے بعض مرتبہ بچہ چلتا ہے، مگر یہاں یہ دوسرے معنی مراد نہیں اسلئے کہ آگے حدیث میں علی الرُّکب کی قید ہے، وان الصف الاول علی مثل صف الملائکۃ صفِ اول کی فضیلت اور مرتبہ کو بتایا جارہا ہے کہ وہ ملائکہ کی صف کیطرح ہے جیسے ملائکہ کی صف آسمانوں میں عالی مرتبت ہے قربِ رحمان کیوجہ سے، ایسے ہی انسانوں کی نماز کی صفِ اول ہے باعتبار قربِ امام کے، وان صلوۃ الرجل مع الرجل ازکیٰ من صلوتہ وحدہٗ، ازکیٰ یعنی اکثر ثواباً یہ زکوۃ سے ماخود ہے بمعنی کثرت وزیادت، یعنی تنہا نماز پڑھنے سے اس نماز کا ثواب بہت زائد ہے جو صرف ایک آدمی کو شامل کرکے پڑھی جائے، اور ایک کیساتھ پڑھنے کے مقابلہ میں دو شخصوں کے ساتھ پڑھنے کا ثواب اس سے زائد ہے وہکذا۔

غرضیکہ نمازیوں کی تعداد جتنی بڑھتی چلی جائیگی اتنا ہی ثواب اور فضیلت زائد ہوگی۔

## کثرتِ جماعت پر فضیلت کی زیادتی

جمہور علماء کی یہی رائے ہے کہ جماعت کی کثرت پر ثواب بڑھتا چلا جاتا ہے، لیکن علامہ شعرانیؒ نے اسمیں مالکیہ کا اختلاف لکھا ہے کہ ان کے نزدیک منفرد کی نماز کے مقابلہ میں جماعت کی نماز کا جو ثواب وارد ہے وہ ہر حال میں ملے گا، جماعت کی کثرۃ و قلۃ کو اسمیں کوئی دخل نہیں اسلئے کہ حدیث میں مطلق آیا ہے، "صلوۃ الرجل فی الجماعۃ تعدل خمساً وعشرین" اب خواہ وہ جماعت کثیر ہو یا قلیل، ابن رسلان نے ان کی طرف سے یہی لکھا ہے، لیکن حضرت شیخؒ حاشیۂ بذل میں لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مالکیہ کا اختلاف جو شراح لکھ رہے ہیں یہ مجھے ان کی کتابوں میں نہیں ملا، بلکہ کتبِ مالکیہ میں تصریح ہے کثرتِ جماعت کے افضلیت کی۔

۲- قولہ ومن صلی العشاء والفجر فی جماعۃٍ کان کقیام لیلۃٍ۔ یہی لفظ ترمذی کی روایت کے ہیں، یعنی جو شخص عشاء کی نماز جماعت سے پڑھے اسکو نصف لیل کے قیام و عبادت کا ثواب ملتا ہے، اور جو عشاء و فجر دونوں کو جماعت سے پڑھے اسکو پوری رات کے قیام کا ثواب ملتا ہے اس صورت میں دونوں نمازوں کا ثواب برابر ہوا۔ اور مسلم شریف کی روایت کے الفاظ اس سے ذرا مختلف ہیں، اسمیں اسطرح ہے، من صلی العشاء فی جماعۃٍ کان کقیام نصف لیلۃٍ ومن صلی الفجر فی جماعۃٍ کان کقیام لیلۃٍ،

## شرح حدیث میں دو قول

اسمیں جملۂ ثانیہ میں صرف فجر مذکور ہے جسمیں دونوں احتمال ہیں عشاء اور فجر دونوں کا مجموعہ مراد ہو، دوسرا یہ کہ صرف فجر ہی کی نماز مراد ہو، اس دوسری صورت میں فجر کی نماز کا ثواب عشاء سے دوچند ہو جائیگا، لیکن ابوداؤد اور ترمذی کی روایت سے احتمالِ

اول کی تائید ہورہی ہے لہذا یہی احتمال راجح ہوگا بلکہ متعین، لیکن امام ابن خزیمہؒ کی رائے اسکے خلاف ہے انھوں نے دوسرے احتمال کو اختیار کیا ہے اسی لئے انھوں نے فجر کیلئے مستقل ترجمہ قائم کیا ہے۔

# باب ماجاء فی فضل المشی الی الصلوٰۃ

۱۔ قولہ الأبعد فالأبعد من المسجد اعظم اجراً، یعنی جس شخص کا گھر مسجد سے جتنا زائد بعید ہوگا اتنا ہی اسکا ثواب زائد ہوگا، اسلئے کہ آگے حدیث میں آرہا ہے، مسجد میں جانیوالے کیلئے ہر قدم پر ایک درجہ بلند ہوتا ہے اور ایک خطا معاف ہوتی ہے، اور ایک دوسری روایت جو مسلم و ترمذی وغیرہ میں ہے جسمیں یہ ہے .الا ادلکم علی مایمحوا اللہ بہ الخطایا ویرفع بہ الدرجات، اور اس میں ہے وکثرۃ الخطا الی المساجد ان دونوں حدیثوں سے مشی الی الصلوٰۃ کی فضیلت معلوم ہورہی ہے جیساکہ مصنفؒ نے ترجمہ قائم کیا ہے ایسے ہی ایک اور حدیث مشہور ہے کہ ایک مرتبہ قبیلۂ بنوسلمہ نے جو اطراف مدینہ میں رہتے تھے وہاں سے منتقل ہوکر مسجد نبوی کے قرب میں سکونت اختیار کرنے کا ارادہ کیا تو آپ نے فرمایا، الا تحتسبون آثارکم، یہ لفظ تو بخاری کے ہیں اور مسلم کے لفظ یہ ہیں دیارکم تکتب آثارکم، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منتقل ہونے سے منع فرمادیا اور مصلحت یہ بیان فرمائی کہ دور سے آنے میں وہ فضیلت ہے جو قرب کی صورت میں حاصل نہیں. یعنی کثرۃ اقدام۔

**کیا داربعیدہ من المسجد افضل ہے دار قریبہ سے؟** لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دار بعیدہ من المسجد افضل ہو دار قریبہ سے اسلئے کہ یہ دو چیزیں الگ الگ ہیں، ہر ہر قدم پر نیکی ملنا اور بات ہے اور مکان کا مسجد کے قریب ہونا یہ اس مکان کیلئے موجب شرف ہے چنانچہ ایک روایت میں ہے "شوم الدار بعدہ عن المسجد، اور ایسے ہی جمع الفوائد میں مسند احمد کی ایک روایت مرفوعہ نقل کی ہے. فضل الدار القریبۃ من المسجد علی الدار الشاسعۃ کفضل الغازی علی القاعد، اگرچہ یہ حدیث ضعیف ہے، حافظ ابن حجر بنوسلمہ والی حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ اس سے سکنی بقرب المسجد کا

---

لہ اور حضرت شیخؒ کے حاشیۂ بذل میں ہے کہ اسکے بالمقابل ابن عبدالبر نے بسندہ عن عثمان یہ حدیث مرفوع روایت کی ہے، صلوٰۃ العشاء فی جماعۃ تعدل قیام لیلۃ وصلوٰۃ الفجر فی جماعۃ تعدل قیام نصف لیلۃ (ابن رسلان)

۲ہ امام بخاری نے اس پر باب باندھا ہے، احتساب الآثار،

استحباب معلوم ہو رہا ہے لیکن اگر کوئی دوسری مصلحت یا عارض ہو تو پھر امر آخر ہے، جیسے بنو سلمہ کے منتقل نہونے میں یہ مصلحت تھی کہ اطراف مدینہ آبادی سے خالی نہو جائے اور مدینہ کی حفاظت رہے اسی لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مسجد کے قریب آنیکا مشورہ نہیں دیا، صحیح اور تحقیقی بات تو یہی ہے، لیکن بعض علماء جیسے ابن العماد وغیرہ بعض محدثین نے ان احادیث کی بنار پر یہ کہا ہے کہ دار بعیدہ افضل ہے دارِ قریبہ سے۔

۲- عن ابی بن کعب قال کان رجلٌ لا اعلم احداً من الناس ابعد منزلاً من ذلك الرجل

مضمون حدیث یہ ہے، حضرت ابی بن کعبؓ فرماتے ہیں کہ اہل مدینہ میں سے ایک شخص ایسے تھے کہ ان کا مکان مسجد نبوی سے جتنے فاصلہ پر تھا میرے علم میں اس سے زائد کسی کا نہ تھا، وہ اپنے گھر سے مسجد تک ہر روز پیدل آتے تھے لیکن اسکے باوجود ان کی کوئی نماز جماعت سے نہیں فوت ہوتی تھی (مجھے ان کے اس حال پر ترس آیا) تو میں نے ان سے کہا کہ اگر آپ ایک حمار خرید لیں جس پر سوار ہو کر اپنے گھر سے مسجد تک آجایا کریں تو انھوں نے میری بات سن کر یہ کہا ما احب ان منزلی الی جنب المسجد، کہ مجھے یہ بات پسند نہیں کہ میرا مکان مسجد کے برابر میں ہو۔ ان صحابی کا تو مطلب یہ تھا کہ مجھے یہی پسند ہے کہ میں نماز کیلئے دور سے چل کر آؤں، مگر ظاہر الفاظ انکے موہم تھے اسکو کہ وہ مسجد نبوی کا قرب نہیں چاہتے، فنمی الحدیث الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چنانچہ ان کی یہ بات حضور تک پہنچ گئی اس پر آپ نے ان صحابی کو بلا کر دریافت کیا کہ تم نے یہ بات کیسے کہی، اس پر انھوں نے عرض کیا، اردت یارسول اللہ ان یکتب لی اقبالی الی المسجد ورجوعی الی اھلی، یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ چاہتا ہوں کہ میرے یہ اقدام گھر سے مسجد تک اور پھر واپسی میں مسجد سے گھر تک لکھے جائیں، اس پر آپ بہت خوش ہوئے اور فرمایا اللہ تعالی تجھ کو تیری نیت اور امید کے موافق پورا پورا اجر و ثواب عطا فرمائے۔

## حدیث الباب میں ایک نئی بات

ان صحابی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ذہن بلکہ نیت میں یہ تھا کہ ان کو مسجد جانے اور وہاں سے گھر کیطرف لوٹنے دونوں کا ثواب ہر ہر قدم پر ملے۔ آپ نے ان کیلئے دعار فرمائی کہ اللہ تم کو تمہاری نیت کے مطابق پورا پورا اجر عطا فرمائے لہذا ان صحابی کے حق میں تو یہ متعین ہے کہ انشاء اللہ انکو مسجد آنے اور جانے دونوں کا ثواب ملے گا لیکن اس سلسلہ کی احادیث سے صراحۃً صرف مسجد جانیکا ثواب معلوم ہوتا ہے واپسی کا نہیں۔

## بخاری کے ایک ترجمۃ الباب کی توجیہ

حضرت شیخ نے ایک خاص بات فرمائی وہ یہ کہ امام بخاریؒ نے بھی اپنے ایک ترجمۃ الباب سے ابوداؤد کی اس حدیث

کیطرف اشارہ فرمایاہے وہ اس طور پر کہ امام بخاریؒ نے ایک ترجمہ قائم کیا "باب من خرج الی المسجد وراح" حالانکہ اس باب کے ذیل میں جو وہ حدیث لائے ہیں اسمیں لفظ خرج نہیں بلکہ اس طرح ہے "من غدا الی المسجد اَوراح" تو یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب کے لفظ کیوں بدلدیئے، اس پر حافظؒ فرماتے ہیں امام بخاری نے اشارہ کیا اس بات کیطرف کہ حدیث میں لفظ غدا سے مراد مطلق ذہاب اورخروج ہے (صبح میں جانا مراد نہیں) اور راح سے مراد رجوع ہے، لہذا امام بخاری کے ترجمہ میں مسجد کیطرف جانا اور مسجد سے واپسی دونوں مراد ہیں۔

اس پر حضرت شیخؒ نے فرمایا کہ گویا امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب سے ابوداؤد کی اس حدیث ابی بن کعب کیطرف اشارہ فرمایا جسمیں آنا اور جانا دونوں مذکور ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۳۔ من خرج من بیتہ متطہراً الی صلوٰۃ مکتوبۃ فاجرہ کاجر الحاج المحرم۔ جو شخص اپنے گھر سے وضو کرکے فرض نماز کیلئے مسجد جائے تو اسکا ثواب اس شخص کے ثواب کے برابر ہے جو گھر سے احرام باندھ کر حج کیلئے جائے، احرام صحتِ حج کیلئے ایسے ہی شرط ہے جیسے طہارت نماز کیلئے، تقابل کا تقاضا یہ ہے کہ محرم سے مراد محرم من دُوَیرَۃ اہلہ ہو۔

**ذکر مایستفاد من الحدیث** اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک یہ کہ گھر سے باوضوء ہوکر نماز کیلئے جانا موجبِ فضیلت ہے، دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ تقدیم الاحرام افضل ہے میقات پر احرام باندھنے سے، یہ دوسرا مسئلہ مختلف فیہ ہے، ظاہریہ کے نزدیک تقدیم الاحرام علی المواقیت جائز ہی نہیں، اور ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے، لیکن افضلیت میں اختلاف ہے حنفیہ شافعیہ کے نزدیک تقدیم افضل ہے، اور مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک میقات ہی سے احرام باندھنا افضل ہے اسلئے کہ حضورؐ نے ہمیشہ میقات ہی سے احرام باندھا ہے، دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ آپؐ کا یہ فعل تسہیلاً للامۃ تھا، ویسے امام شافعیؒ کے اس میں دو قول ہیں ترجیح میں اختلاف ہے، رافعی نے تقدیم کے قول کو ترجیح دی ہے، اور امام نووی نے عدم تقدیم کے قول کو، آگے حدیث میں صلوٰۃ الضحیٰ کی فضیلت مذکور ہے اور یہ کہ اسکا ثواب عمرہ کے برابر ہے، صلوٰۃ الضحیٰ زائد سے زائد سنت ہے لہذا کہہ سکتے ہیں کہ اس حدیث میں اشارہ ہے عمرہ کے سنت ہونیکی طرف، مسئلہ اختلافی ہے، امام شافعی واحمدؒ کے نزدیک عمرہ واجب ہے اور امام مالک کے نزدیک سنت، حنفیہ کے اسمیں دونوں قول ہیں وجوب اور سنیت۔

وصلوٰۃ علی اثر صلوٰۃ لا لغوبینہما کتاب فی علیین۔ ایک نماز کے بعد دوسری نماز اسطرح کہ ان دونوں کے درمیان کوئی لغو حرکت قول یا فعل واقع نہو، اللہ کے یہاں مقبول ہے علیین میں لکھی جاتی ہے

**شرح حدیث** علیین سے مراد اعمال خیر کا دفتر جسمیں ابرار وصلحاء کے اعمال لکھے جاتے ہیں، صاحب منہل کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مکتوب فی علیین ہونا دوسری نماز کے بارے میں کہا جارہا ہے یعنی جس نماز میں یہ دو صفتیں پائی جائیں گی، اوّل یہ کہ وہ علی اِثرِ الصلوۃ ہو، ثانی یہ کہ درمیان میں کوئی لغو کام نہ کیا ہو، لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ دونوں نمازوں کے بارے میں کہا جارہا ہے، کہ جو شخص دو نمازیں اس طور پر پڑھے کہ ان کے درمیان کوئی لغو حرکت نہ کرے تو یہ دونوں نمازیں اللہ کے یہاں مقبول ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ عمل صالح کے بعد اور اس سے قبل بھی لغو حرکت اور معصیت سے احتراز اس عملِ صالح کے حق میں باعث قبول اور موجب حفاظت ہے۔

۴- صلوۃ الرّجل فی جماعۃ تزید علیٰ صلاتہ فی بیتہ وصلاتہ فی سوقہ الخ اس حدیث میں جماعت کی نماز کی فضیلت بیان کی گئی ہے منفرد کی نماز پر، کہ جو نماز گھر میں یا بازار میں پڑھی جائے، جماعت کی نماز اس سے پچیس گنا ثواب رکھتی ہے، صلوۃ فی السوق کی تفسیر میں اختلاف ہورہا ہے، اکثر شراح کی رائے یہ ہے کہ اس سے وہ نماز مراد ہے جو بازار میں منفرداً پڑھی جائے، اور ابن التین جو مشہور شراح میں سے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس سے بازار کی جماعت والی نماز مراد ہے لان السوق مأوی الشیاطین کما جاء فی الحدیث لیکن امام نووی نے اسکو رد کیا ہے۔

فائدہ:- جماعت کی فضیلت مسجد کیساتھ خاص ہے یا عام ہے ولو صلیٰ فی بیتہ؟ حضرت شیخ رح نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ کبیری شرح منیہ میں ہے کہ اگر فرض نماز جماعت کیساتھ گھر میں پڑھے تو جماعت کا ثواب تو حاصل ہو جائیگا لیکن مسجد کی فضیلت حاصل نہو گی، اور درمختار وطحطاوی علی المراقی میں ہے کہ جماعت سنت مؤکدہ ہے اور آگے چل کر لکھتے ہیں فی مسجد او فی غیرہ (جس سے بظاہر معلوم ہورہا ہے کہ خارجِ مسجد جماعت کرنے سے سنت ادا ہو جاتی ہے) لیکن حافظ ابن حجرؒ کا میلان فتح الباری میں اس طرف ہے کہ تضعیف مذکور فی الحدیث مسجد کیساتھ خاص ہے۔

قولہ وذلک بان احدکم اذا توضأ فاحسن الوضوء واتی المسجد الخ یعنی یہ ثواب مذکور اسلئے ملتا ہے کہ جب تم سے کوئی شخص وضوء کرتا ہے اور اچھی طرح وضوء کرتا ہے اور وضوء کرنے کے بعد پھر مسجد پہنچتا ہے حال یہ کہ اسکا ارادہ سوائے نماز کے اور کچھ نہیں ہے، ولا ینہزہ الا الصلوۃ، اور اسکو صرف نماز نے کھڑا کیا ہے تو ایسا شخص جو بھی قدم اٹھاتا ہے مسجد کیطرف تو اس کے ذریعہ اسکا ایک درجہ بلند کیا جاتا ہے اور ایک خطاء معاف کیجاتی ہے۔

---

[1] بعض روایات میں لفظ تعدِلُ ہے جسکے معنی برابر کے ہیں اور بعض میں تَزِید و تُضاعَفُ وارد ہے بعض شراح نے تو سب کو ایک ہی معنی پر محمول کیا ہے اور بعض نے تضاعف کے معنی یہ لکھے ہیں کہ جماعت کی نماز کا ثواب پچیس مرتبہ تک التضاعف یعنی دوگنا ہوتا چلا جاتا ہے اس صورت میں ایک نماز کا ثواب تین کروڑ ۳۵ لاکھ ۵۴ ہزار ۴۳۲ درجہ ہو گا!

## شرحِ حدیث میں دو قول

جاننا چاہیئے کہ اس حدیث میں جماعت کی نماز کے بارے میں دو چیزیں مذکور ہیں، ایک شروع حدیث میں یعنی پچیس گنا ثواب ملنا، اور ایک آخر حدیث میں یعنی ہر قدم پر درجہ بلند ہونا اور خطاء کا معاف ہونا، بعض شراحِ بخاری جنمیں علامہ کرمانی بھی ہیں اور ایسے ہی حضرت گنگوہی، انکی رائے یہ ہے کہ یہ جو آخرِ حدیث میں قیود ذکر کی گئی ہیں، گھر سے وضو کر کے چلنا وغیرہ وغیرہ اسکا تعلق اس ثواب سے ہے جو آخرِ حدیث میں مذکور ہے، اور وہ ثواب جو اول حدیث میں مذکور ہے وہ مطلق ہے ان قیود کا اس سے کوئی تعلق نہیں، لہذا ان حضرات کے نزدیک وذلك بانہ میں حرف بار الصاق کیلئے ہے سببیہ نہیں، اور اسکے بالمقابل بعض شراح کی رائے یہ ہے کہ یہ بار سببیہ ہے اور اسکا تعلق ماقبل سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ اولِ حدیث میں جو ثواب مذکور ہے وہ ان قیود کیساتھ مقید ہے لہذا اگر یہ قیود پائی جائیں گی تب تو تضعیفِ مذکور حاصل ہو گی ورنہ نہیں، میرے خیال میں پہلا قول زیادہ صحیح ہے اور ان قیود کا تعلق صرف اس ثواب سے ہے جو آخر حدیث میں ذکر کیا گیا ہے اسلئے کہ اکثر احادیث میں پچیس گنا ثواب کیساتھ یہ قیود مذکور نہیں۔

## ثوابِ جماعت کے بارے میں اختلافِ روایات

اسکے بعد جاننا چاہیئے کہ ثواب جماعت کے بارے میں روایات دو قسم کی ہیں اکثر روایات میں بخمس وعشرین درجۃً مذکور ہے اور حدیث ابن عمر جس کو بخاری نے روایت کیا ہے اسمیں بسبع وعشرین درجۃً مذکور ہے، جمع بین الروایتین مختلف طور پر کی گئی ہے ۱۔ ذکر القلیل لاینفی الکثیر، یا یہ کہئے مفہوم العدد غیر معتبر ۲۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کا انعام اور فضل اس امت پر روز افزوں ہے اسلئے آپ کو شروع میں پچیس کا علم دیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی خبر دی، اور بعد میں آپکو ستائیس کا علم ہوا تو آپ نے امت کو اسکی اطلاع دی ۳۔ یہ اجر میں کمی وزیادتی اختلافِ احوالِ مصلین یا صلوات کے اختلاف پر محمول ہے، یعنی بعض مصلین کے حق میں پچیس اور بعض کے حق میں ستائیس درجہ ثواب ہے خشوع وخضوع کی کمی وزیادتی کیوجہ سے۔ یا نمازوں کے اختلاف کیوجہ سے، یعنی بعض نمازوں میں جیسے عصر اور فجر یا عشاء اور فجر یا جہری نمازوں میں ستائیس درجہ ثواب ہے اور باقی میں پچیس درجہ۔ یہ تین جواب امام نووی نے ذکر فرمائے ہیں اور حافظ ابن حجرؒ نے تقریباً دس وجوہِ جمع بیان کی ہیں منجملہ ان کے یہ ہے کہ یہ اختلاف قربِ مسجد وبعدِ مسجد کیوجہ سے ہے، یا مسجد اور خارجِ مسجد کیوجہ سے۔ اور یا اس فرق کو محمول کیا جائے منتظرِ صلوٰۃ اور غیر منتظر صلوٰۃ پر، یا مسبوق ومدرک پر، یا کثرتِ جماعت اور قلتِ جماعت پر، اور راجح عند الحافظ یہ ہے کہ اس فرق کو محمول کیا جائے جہریہ اور سریہ پر۔

۵- قولہ فاذا صلاها فی فلاۃٍ فأتم رکوعها وسجودها بلغت خمسین صلوۃً، مضمون حدیث یہ ہے کہ جماعت کی ایک نماز پچیس نمازوں کے برابر ہے

**مضمونِ حدیث** اور جو شخص نماز کو جنگل میں پڑھے اچھی طرح رکوع وسجود کرکے تو اسکا ثواب پچاس نمازوں کے برابر ہے، اس جزء ثانی یعنی صلاۃ فی الفلاۃ میں دونوں احتمال ہیں، منفرداً پڑھنا یا جماعۃً. بعض شراح اس طرف گئے ہیں اور بعض اس طرف، حضرت سہارنپوریؒ کا میلان منفرداً پڑھنے کیطرف ہے. کہ جو شخص جنگل میں جو کہ خوف ودہشت کی جگہ ہوتی ہے، تنہائی میں فریضۂ صلوۃ کو اتمام رکوع وسجود کیساتھ اہتمام سے پڑھے گا اسکو پچاس نمازوں کا ثواب ملے گا، گویا جنگل کی یہ نماز جماعت کی نماز سے بھی زائد بڑھ گئی، قال ابوداؤد.... صلوۃ الرجل فی الفلاۃ تضاعف علی صلوتہ فی الجماعۃ اسمیں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ صلوۃ فی فلاۃٍ سے مراد منفرداً پڑھنا ہے، تقابل کا تقاضا یہی ہے۔

قولہ بشر المشائین فی الظلم الخ ظلمتوں اور تاریکیوں میں مسجد کیطرف کثرت سے چلنے والوں کو بروزِ قیامت نور کامل کی بشارت دیجئے، اعمال کا بدلہ اللہ تعالیٰ کیطرف سے ان اعمال ہی کے مناسب ہوتا ہے، چنانچہ اندھیرے میں مسجدوں کیطرف جانیوالوں کو بدلہ روشنی کیساتھ دیا گیا۔

# باب ماجاء فی الھدی فی المشی الی الصلوۃ

مسجد کیطرف نماز کیلئے جانا چونکہ عبادت ہے اسلئے وہ بھی ایک خاص انداز سے ہونا چاہئے سکون ووقار کیساتھ، کسی ایسی ہیئت کو اس وقت میں اختیار کرنا جو غفلت اور بے توجہی پر دلالت کرے مناسب نہیں مثلاً نماز کو جاتے وقت تشبیک کرنا، ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کرنا، یہ ایک فضول اور لغو حرکت ہے اسی لئے حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے۔

۱- قولہ ثم خرج عامداً الی المسجد فلا یُشبّکنّ یدیہ۔

**حکم تشبیک میں اختلاف** حکم تشبیک میں اختلاف ہے. بعض صحابہ اور تابعین جیسے ابن عمرؓ اور سالم ان کے نزدیک مطلقاً جائز ہے حتی کہ نماز کی حالت میں بھی، اور امام مالکؒ وابراہیم نخعیؒ کے نزدیک کراہت خاص ہے نماز کی حالت کیساتھ، اور جمہور علماء ائمہ ثلاث کے نزدیک کراہت صلوۃ کیساتھ مختص نہیں، بلکہ من یمشی الی الصلوۃ اور اسی طرح منتظر صلوۃ، ان سب کے حق میں مکروہ ہے، البتہ کراہت کے درجات متفاوت ہیں، خاص حالت صلوۃ میں کراہت شدید ہوگی، اور جو شخص

مسجد میں بیٹھا منتظرِ صلوۃ ہے اسکے حق میں کراہت اس سے کم ہو گی، اور جو نماز کیلئے مسجد جا رہا ہے اسکے حق میں کراہت اور زیادہ کم ہو گی۔

اولاً تو تشبیک فعل عبث ہے اور نمازی کو فعلِ عبث سے بچنا ہی چاہئے، دوسرے علماء نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ تشبیک کی کیفیت اختلاف و منافشہ کو مشعر ہے۔

۲- قولہ فلیقرب احد کم اولیبعد یا تو قدموں کے بارے میں کہا جا رہا ہے کہ تمہیں اختیار ہے، خواہ قریب قریب رکھو یا دور دور، ظاہر ہے کہ قریب قریب رکھنے کی صورت میں قدم چھوٹے ہوں گے اور تعداد میں زائد، اور دور دور رکھنے کی صورت میں ان کی تعداد میں کمی آئیگی جس سے ثواب میں بھی نقصان ہو گا تو گویا تقریب اقدام کی ترغیب دینا مقصود ہے تخییر مقصود نہیں، اور دوسرا مطلب اس حدیث کا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اشارہ ہے دار قریبہ اور دار بعیدہ کیطرف کہ چاہے وہ اختیار کر دچاہے وہ، دار قریبہ و بعیدہ کے افضلیت کی بحث ابھی قریب میں گذر چکی ہے۔

قولہ فان اتی المسجد وقد صلوا الخ حاصل حدیث یہ ہے کہ جو شخص گھر سے اہتمام کیساتھ باوضو ہو کر نماز کیلئے مسجد کیطرف چلے تو ہر دائیں قدم پر ایک نیکی اور بائیں قدم پر ایک گناہ کی معافی ہوتی رہتی ہے پھر مسجد پہنچ کر اگر جماعت سے نماز ادا کرے تو اسکی مغفرت ہو جاتی ہے اور اگر پوری نماز جماعت سے نہیں ملی بلکہ مسبوق ہو گیا یا ساری ہی بغیر جماعت کے پڑھی تب بھی یہی اجر ملے گا، بظاہر یہ اس صورت میں ہے جو حدیث میں مذکور ہے کہ آدمی گھر سے اہتمام کیساتھ باوضو ہو کر صرف نماز کے ارادہ سے مسجد کیطرف جائے، اور اتفاق سے نماز ہو چکی ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جب حدیث میں آگیا کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ جماعت کا ثواب عطا فرماتے ہیں تو پھر اسمیں تأمل اور شک نہیں ہونا چاہئے علامہ سندی نے بھی حاشیۂ نسائی میں یہ بات لکھی ہے اور یہ کہ جو اسکے خلاف کہے وہ معتبر نہیں۔ آگے مستقل باب میں بھی یہی مضمون آرہا ہے۔

# بَاب مَاجاء فی خروج النساء الی المسجد

۱- قولہ ولکن لیخرجن وھن تفلات، یعنی عورتیں نماز کیلئے مسجد میں جا سکتی ہیں، لیکن انکو چاہئے کہ اس حال میں جائیں کہ میلی کچیلی ہوں صاف ستھری حالت میں نہ جائیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورتیں نماز کیلئے مسجد میں جاتی تھیں آپ کیطرف سے اجازت تھی، لیکن وہ خیر کا زمانہ تھا بعد میں فقہاء

نے اسکو چند قیود کیساتھ مقید کیا ہے، بشرط عدم الاختلاط بین الرجال والنساء، عدم التزین، عدم التطیب عدم خوف الفتنۃ (نووی) خود حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں جیساکہ آگے متن میں آرہا ہے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں کی موجودہ حالت کو دیکھتے تو انکو مسجد میں جانے سے منع کر دیتے۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** بہر حال ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اب مسئلہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک جواز خروج عجائز کیساتھ خاص ہے شابہ کے حق میں مکروہ ہے اور حنابلہ کے نزدیک زیادہ اعتبار خوبرُو اور بدرُو کا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک جمیلہ کا خروج نماز کیلئے مکروہ اور غیر جمیلہ کا جائز ہے، پھر عجوز کیلئے جواز صاحبین کے نزدیک تو تمام نمازوں میں ہے اور امام صاحب کے نزدیک صرف دن کی نمازوں میں ظہر اور عصر اور صلوات لیلیہ میں عجوز کیلئے بھی اجازت نہیں۔

قولہ وبیوتھن خیر لھن، یعنی گو ان کیلئے مسجد میں جانے کی گنجائش ہے لیکن مشورہ ہمارا یہ ہے کہ ان کیلئے گھر میں ہی پڑھنا بہتر ہے۔

قولہ فقال ابن لہ، ان کا نام بلال ہے یا واقد، جیساکہ مسلم شریف کی روایت میں ہے فیتخذنہ دغلاً، وہ اسکو ذریعۂ فساد بنائینگی بیٹے کے کلام میں چونکہ صورۃً حدیث کا معارضہ پایا گیا تھا اسلئے حضرت ابن عمرؓ ان سے اس قدر ناراض ہوئے، مسند احمد کی روایت میں ہے فما کلمہ عبداللہ حتی مات، دَغَل اس گنجان درخت کو کہتے ہیں جسمیں چور، ڈاکو وغیرہ چھپکر بیٹھ جاتے ہیں۔

قولہ صلوۃ المرأۃ فی بیتھا افضل الخ عورت کا نماز پڑھنا کمرہ کے اندر بہتر ہے صحنِ کمرہ میں پڑھنے سے، اور کوٹھری میں پڑھنا بہتر ہے بڑے کمرہ میں پڑھنے سے، مُخدَع. بڑے کمرہ کے اندر جو مختصر سا کمرہ ہوتا ہے جسمیں گھر کی قیمتی اشیاء وسامان رکھتے ہیں۔

# بَاب السعی الی الصّلوۃ

اذا اقیمت الصلوۃ فلا تأتوھا تسعون الخ جب نماز کھڑی ہو جائے تو تم اسکی طرف دوڑ کر مت آؤ، بلکہ سکون و وقار کیساتھ آؤ، اسکی وجہ دوسری حدیث میں یہ بیان کی ہے کہ نماز کیطرف چلنے والا حکم میں نماز کے ہے، لہذا بھاگنا فضول ہے، نیز احترام مسجد کے بھی خلاف ہے، اس حدیث میں سعی کی ممانعت ہے۔ سعی کے معنی عمل اور کوشش کے بھی آتے ہیں جیسے فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع، وان لیس للانسان الا ما سعی، یہ معنی یہاں مراد نہیں، سعی کے معنی دوڑنے کے بھی آتے ہیں، وجاء رجل من

اقصی المدینۃ یعنی اسی کی نفی یہاں مقصود ہے، اگر جماعت کھڑی ہوگئی تو کیا کرے، اسمیں تین قول ہیں جنکو امام ترمذی نے بیان کیا ہے ۱ یُہرول، دوڑنا چاہئے، لیکن یہ قول حدیث کے خلاف ہے ۲ یُسرع المشی، تیز رفتار چلے وقار کی رعایت رکھتے ہوئے ۳ بغیر اسراع کے اطمینان سے اپنی معمولی چال چلے، اسمیں راجح دوسرا قول ہے جسمیں جانبین کی رعایت ہے۔

ماادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا، جتنی نماز امام کیساتھ ملے اسکو امام کیساتھ پڑھ لو اور جو حصہ نماز کا فوت ہوجائے اسکو بعد میں پورا کرلو۔

قال ابوداؤد کذا قال الزبیدی الخ زہری سے روایت کرنیوالے متعدد ہیں اکثر نے فَاَتِمّوا کہا اور ابن عیینہ نے فاقضوا کہا، یہ بظاہر تو صرف لفظی اختلاف ہے لیکن فی الواقع ایک اہم فقہی اختلاف اس پر متفرع ہے

**مسبوق امام کیساتھ اوّل صلوۃ کو پاتا ہے یا آخرِ صلوۃ کو**

وہ یہ کہ مسبوق جو نماز امام کیساتھ پڑھتا ہے وہ اسکی اول صلوۃ ہے یا آخرِ صلوۃ یعنی امام کی تو ظاہر ہے آخر صلوۃ ہے اب اسکے تابع ہونیکی حیثیت سے مسبوق کی بھی آخر صلوۃ ہے یا اس کی اولِ صلوۃ ہے۔

امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک مسبوق کی وہ اولِ صلوۃ ہے، امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک آخرِ صلوۃ ہے۔ ثمرۂ اختلاف یہ ہوگا کہ اگر کسی شخص کو امام کیساتھ چار میں سے دو رکعت ملی ہیں تو شافعی واحمدؒ کے نزدیک یہ شخص امام کے فارغ ہونے کے بعد جو دو رکعت پڑھے گا اسمیں صرف سورۂ فاتحہ پڑھے گا کیونکہ اسکا یہ شفعۂ اخیرہ ہے جسمیں ضم سورت نہیں ہوتا، اور شیخین (ابوحنیفہ وابویوسف) کے نزدیک ان دونوں رکعت میں قراءۃ کاملہ یعنی فاتحہ مع ضم سورت کریگا کیونکہ یہ اسکا شفعۂ اولیٰ ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال فاتموا سے ہے، اتمام کا تعلق مابقی سے ہوتا ہے یا یہ کہئے کہ اتمام شئی کا اسکے آخر سے ہوتا ہے، معلوم ہوا اس شخص کی نماز کا اخیر حصہ رہ گیا ہے اور شیخین کا استدلال فاقضوا سے ہے قضاء کا تعلق ماسبق وما مضی سے ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ اسکی نماز کا شروع کا حصہ رہ گیا ہے، آخری حصہ نماز کا تو وہ امام کیساتھ پڑھ چکا امام کے فارغ ہونے کے بعد اب وہ اپنی شروع کی نماز پڑھے گا، اور شفعۂ اولیٰ میں قراءت مکمل ہوتی ہے۔ تیسرا قول یہاں امام مالک وامام محمد کا ہے وہ فرماتے ہیں افعال میں اتمام ہوگا اور قراءت میں قضاء، اب اسکے لئے ایک مثال ایسی ہونی چاہئے، جسمیں تینوں مذاہب سامنے آجائیں وہ یہ ہے کہ ایک شخص کو امام کیساتھ صرف ایک رکعت (چوتھی) ملی، اب یہ شخص امام کے فارغ ہونے کے بعد شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ایک رکعت پڑھ کر تشہد کے لئے قعدہ کرے گا اور صرف اسی رکعت میں قراءت پوری کریگا

اس شخص کا پہلا شفعہ پورا ہوگیا، اب یہ شخص باقی دو رکعات میں صرف فاتحہ پڑھے گا، اور شیخین کے نزدیک یہ شخص مسلسل دو رکعت پڑھ کر بیٹھے گا اور دونوں میں قرارت کا ملہ کریگا، اور امام مالک ومحمد کے نزدیک اتمام والوں کی طرح ایک رکعت پڑھ کر بیٹھ جائیگا جسمیں قرارت پوری ہوگی اور اسکے بعد والی رکعت میں بھی قرارت کاملہ کریگا جس طرح شیخین کے نزدیک کرتا ہے۔

ہمارا عمل اسی قول پر ہے مفتی بہ قول یہی ہے، یہ اختلافات دمذاہب بذل المجہود میں علامہ عینی کے حوالہ سے اسی طرح ذکر کئے ہیں، لیکن ابن قدامہ نے مغنی میں جو مذاہب ذکر کئے ہیں وہ اس سے ذرا مختلف ہیں (افادہ الشیخ فی الاوجز)

# باب فی الجمع فی المسجد مرتین

یہ باب تکرار جماعت فی المسجد کے بارے میں ہے۔

**جماعت ثانیہ فی المسجد میں اختلاف علماء** مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام احمد واسحق بن راہویہ کے نزدیک جائز ہے، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ باقیہ کے نزدیک مکروہ ہے (ذکرہ الشعرانی فی المیزان ومثلہ فی العینی) امام ترمذی نے بھی، امام احمد واسحق کا مذہب جواز اور امام شافعی ومالک کا مسلک، عدم تکرار جماعت لکھا ہے، لیکن یہ کراہت مسجد محلہ میں ہے جسمیں امام ومؤذن مقرر ہوں مسجد شارع میں بالاتفاق جائز ہے۔ ایسے ہی ہمارے بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ کراہۃ اس صورت میں ہے جب باقاعدہ اذان واقامت کیساتھ جماعت ثانیہ کیجائے اور بدون اذان واقامت کے جائز ہے لیکن صحیح اور مفتی بہ قول ہمارے یہاں مطلقاً کراہت ہے۔ حضرت اقدس گنگوہی قدس سرہ کی اس مسئلہ پر ایک مستقل تالیف ہے فارسی میں۔ القطوف الدانیہ فی تحقیق الجماعۃ الثانیۃ، اسکا بعض اہل حدیث نے رد بھی لکھا ہے۔

عن ابی سعید الخدری ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ: ایک شخص کو آپ نے دیکھا کہ وہ مسجد میں تنہا نماز پڑھ رہا ہے۔ جماعت ہوچکی تھی اس پر آپ نے فرمایا کہ کوئی شخص ایسا نہیں جو اس شخص پر صدقہ کرے یعنی اسکے ثواب میں اضافہ کردے، ترمذی کی روایت میں ہے فقام رجل فصلی معہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ وہ شخص جنہوں نے اسکے ساتھ مل کر نماز پڑھی وہ ابوبکر رض تھے

**حدیث الباب سے استدلال اور اسکا جواب** مجوزین کا استدلال اس حدیث سے ہے ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ اسمیں جماعت ثانیہ فرض نماز کی

کہاں پائی گئی اسمیں فرض نماز پڑھنے والا تو صرف ایک شخص ہے، دوسرا شخص متنفل ہے اس کے علاوہ دوسری بات یہ ہے کہ تمام ذخیرۂ احادیث میں جماعتِ ثانیہ کے سلسلہ میں صرف یہ واقعہ ملتا ہے، حالانکہ اس مسئلہ میں عموم بلوی ہے، مسجد نبوی مرکزی مسجد تھی وہاں وار دین بکثرت — پہنچتے رہتے تھے، —— سرایا وجیوش اپنے اپنے اسفار سے لوٹ کر آتے رہتے تھے، اگر جماعت ثانیہ جائز یا مستحب ہوتی تو یقیناً بہت کثرت سے اسکی نوبت آتی رہتی، اور یہاں صرف ایک روایت ہے وہ بھی ایسی کہ دعوی پر منطبق نہیں ہو رہی ہے نیز اگر جماعتِ ثانیہ کا دروازہ مفتوح ہوگا تو یقیناً تقلیلِ جماعت کا باعث ہوگا، جماعت جو کہ شعائر اسلام میں سے ہے جسمیں مسلمانوں کا اجتماع مقصود ہے وہ فوت ہو جائے گا، لوگ نماز میں سستی کرنے لگیں گے اپنے اپنے کاموں میں لگے رہیں گے اسلئے کہ ذہن میں ہوگا اپنی جماعت علیحدہ کر لیں گے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جماعت ثانیہ خارج مسجد ہی ثابت ہے، روایت مشہور ہے بذل المجہود میں مذکور[۱] ہے، اس پر اہل حدیث اشکالات کرتے رہتے ہیں جو سارے کے سارے اوہن من بیت العنکبوت ہیں تحفۃ الاحوذی شرح ترمذی میں مذکور ہیں۔

# باب فیمن صلی فی منزلہ ثم ادرك الجماعة

اگر کوئی شخص گھر پر منفرداً نماز پڑھ لے پھر مسجد میں پہنچ کر معلوم ہو کہ ابھی نماز نہیں ہوئی، تو ایسے شخص کو جیسا کہ حدیث الباب میں ہے دوبارہ جماعت سے نماز پڑھنی چاہئے۔

اعادۂ صلوٰۃ کی روایات اور باب پہلے بھی گذر چکا، متعلقہ مسائل وہاں گذر چکے ہیں، مذکورہ بالا صورت میں شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک پانچوں نمازوں کا اعادہ[۲] ہے، مالکیہ کے نزدیک الا المغرب، اور حنفیہ کے نزدیک صرف ظہر وعشاء دو نمازوں کا اعادہ ہو سکتا ہے، حدیث بظاہر حنفیہ کے خلاف ہے اس کے متعدد جواب دیئے

---

[۱] وہ یہ کہ ایک مرتبہ آپؐ کسی قوم کے باہمی نزاع پر مصالحت کے لئے تشریف لے گئے جب واپس تشریف لائے تو دیکھا کہ مسجد میں نماز ہو چکی. فرجع الی منزلہ فجمع (اھلہ وصلی. [۲] مشہور تو یہی ہے لیکن الشرح الکبیر (للحنابلہ) میں اسطرح ہے کہ اگر کوئی شخص نماز پڑھ چکا ہو خواہ منفرداً خواہ جماعت سے اور اسکی موجودگی میں مسجد میں اقامت شروع ہو جائے تو ایسے شخص کیلئے اعادہ مستحب ہے غیر مغرب میں وفی المغرب روایتان احداہما یستحب ویشفعہا بالرابعۃ. والثانیۃ لا. اور اگر وہ اقامتِ صلوٰۃ کے وقت خارج مسجد ہو تو اس صورت میں وہ اوقات نہی میں مسجد میں داخل نہ ہو ہاں! غیر اوقات نہی میں داخل ہو کر نماز پڑھنا مستحب ہے۔

گئے ہیں ۱ حدیث النہی عن النفل بعد العصر والفجر اقوی ۲ الحرمۃ مقدمۃ علی الاباحۃ ۳ محمول علی ماقبل النہی ۴ بعض کتب حدیث جیسے مسند ابی حنیفہ وکتاب الآثار لمحمد سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ صبح کی نماز کا نہیں بلکہ ظہر کی نماز کا ہے، پانچواں جواب یہ ہے کہ آپؐ نے ان دونوں شخصوں سے یہ دریافت فرمایا کہ تم نماز میں کیوں شامل نہیں ہوئے، تو انھوں نے جواب دیا کہ ہم نماز پڑھ چکے تھے، ان کے اس جواب سے بظاہر یہ مستفاد ہو رہا ہے کہ نماز پڑھنے کے بعد پھر اسکا اعادہ مطلقاً نہیں، حالانکہ مسئلہ یہ نہیں بلکہ بعض نمازوں میں بالاتفاق اعادہ مستحب ہے اسلئے آپؐ نے فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہے کہ ایک مرتبہ نماز پڑھنے کے بعد پھر اعادہ ہے ہی نہیں بلکہ اعادہ ہوتا ہے یعنی حسب قاعدہ وضابطہ، اور قاعدہ کا تقاضا یہ ہے کہ اوقاتِ نہی کے علاوہ میں اعادہ ہونا چاہئے اوقات نہی میں اعادہ نہیں ہونا چاہئے (افادہ فی الکوکب) اور چھٹا جواب یہ ہے کہ دارقطنی کی روایت میں تصریح ہے فجر اور مغرب کے عدم اعادہ کی اور اسی حکم میں ہے عصر بھی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ تکن لك نافلۃ وھذہ مکتوبۃ۔ یہ امام اوزاعی کی دلیل ہے کہ پہلی نماز نفل شمار ہوگی اور دوسری فرض۔ اسکا جواب ہمارے یہاں گذشتہ باب میں گذر چکا (ابواب المواقیت میں) قولہ فذلك لہ سھم جمع یعنی اس شخص کے لئے دو نمازوں کے مجموعہ کا ثواب ہے (ایک فرض دوسری نفل) اور ایک قول اسکی شرح میں یہ ہے کہ جمع سے مراد جیش اور لشکر ہے ای لہ سھم کسھم الجیش یعنی بہت بڑا اسکو سہم غنیمت حاصل ہوگیا۔

## باب اذا صلی فی جماعۃ ثم ادرك جماعۃ

قولہ لاتصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین، یہ حدیث باب سابق کی روایات کے خلاف ہے جن میں اعادۂ صلوٰۃ مذکور ہے۔

**ترجمۃ الباب سے مصنفؒ کی غرض** مصنفؒ نے ترجمۃ الباب کے ذریعہ جمع بین الروایتین فرمایا ہے وہ یہ کہ باب سابق والی روایات اس شخص کے حق میں ہیں جس نے اولاً نماز منفرداً پڑھی ہو، اور جو شخص جماعت سے نماز پڑھ چکا اس کو اب دوبارہ نماز نہ پڑھنی چاہئے، فاندفع التعارض من البین، لیکن یہ تطبیق مسلک جمہور کے تو مطابق ہے امام احمدؒ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ انکا مسلک

---

۱ یہاں پر بذل المجہود کی عبارت میں تحریف ہوگئی، صحیح عبارت اس طرح ہے وقیل اراد بالجمع الجیش ای کسھم الجیش من الغنیمۃ۔

پہلے یہ گذرچکا کہ جو شخص نماز پڑھ چکا ہو اگرچہ جماعت ہی سے اور اس کے سامنے مسجد میں نماز ہونے لگے تو اسکو اعادہ کرنا مستحب ہے۔

لہذا امام احمدؒ کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک دن میں ایک ہی نماز کو دو مرتبہ فرض کی نیت سے نہ پڑھا جائے. لہذا دفعِ تعارض کی شکل جمہور کے نزدیک الگ ہے اور امام احمد کے نزدیک الگ۔

## باب جماع الامامة وفضلها

جماع بروزن کتاب یا بروزن رُمّان دونوں طرح صحیح ہے، جماع بمعنی جامع، امام مالک کی عادتِ شریفہ ہے کہ وہ موطأ میں لفظ جامع کیساتھ باب باندھتے ہیں «جامع الصلوۃ۔ جامع البیوع» تو گویا «جماع الامامة» کا مطلب ہوا، احکام ومسائل امامت سے متعلق ابواب کا مجموعہ، یعنی یہاں سے ابواب الامامۃ شروع ہورہے ہیں امام بخاریؒ کا طرز یہ ہے کہ وہ کبھی «ابواب» کیساتھ ترجمہ قائم فرماتے ہیں، ابواب التہجد، ابواب المساجد وہ لفظ ابواب جمع کے صیغہ کو کتاب کے معنی میں استعمال کرتے ہیں کیونکہ کتاب بھی بہت سے ابواب پرمشتمل ہوتی ہے امام ابوداؤد کی عادت لفظ تفریع کے استعمال کی بھی ہے «تفریع استفتاح الصلوۃ» تفریع بمعنی تجزیہ وتفصیل فروع بمعنی جزئیات ومسائل، نقبار کی تعبیر ہے، اور یا یہ سمجھئے کہ ہر مصنف کے ذہن میں ابواب اور مضامین کی ایک خاص ترتیب ہوتی ہے جس کے لحاظ سے کہہ سکتے ہیں کہ آنیوالے ابواب گذشتہ ابواب پر متفرع ہورہے ہیں اسی لئے مصنفؒ کہیں کہیں باب کے شروع میں لفظ تفریع لاتے ہیں۔

قولہ من اَمَّ الناس فاصاب الوقت الخ جو لوگوں کی امامت کرے اور صحیح وقت پر انکو نماز پڑھائے تو یہ اسکے حق میں بھی بہتر ہے اور مقتدیوں کے حق میں بھی، اور جو اسکے خلاف کرے بے وقت نماز پڑھائے تو اسمیں مقتدیوں کا کچھ نقصان نہیں اس کا وبال اسی امام پر ہے۔

## باب فی کراهیة التدافع عن الامامة

قولہ ان من اشراط الساعة الخ علامات قیامت سے ہے یہ بات کہ لوگ امامت کو اپنے اوپر سے ہٹائیں گے، ہر ایک نماز پڑھانے سے اپنی جان بچائے گا، غلبۂ جہالت کیوجہ سے، یا اس طرح ترجمہ کیجئے کہ دھکیلے گا ایک شخص دوسرے کو مسجد یا محراب کیطرف تاکہ وہ دوسرا نماز پڑھادے، یہ دونوں مطلب تو قریب

ہی قریب ہیں، ایک تیسرا مطلب بھی ہو سکتا ہے، لوگ آپس کے اختلافات کیوجہ سے امام کو امامت سے ہٹائینگے ایک کہے ہم اسکے پیچھے نہیں پڑھتے، دوسرا کہے کہ ہم اس کے پیچھے نہیں پڑھتے، آپس کے نزاع کیوجہ سے،

# باب من احق بالامامة

**اوصافِ امامت** امامت کیلئے جن اوصاف کی ضرورت ہے وہ بہت سے ہیں، قرأت، علم، ورع وتقویٰ، سن (اکبر السن ہونا) قدم فی الہجرۃ (قدیم الہجرۃ ہونا) ان سب میں زیادہ ترجیح قرأت اور علم کو ہے، لہٰذا ان دو صفت والے کو دیگر صفاتِ امامت والے پر ترجیح ہوگی، لیکن خود ان دونوں میں سے کس کو ترجیح ہے؟ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، عند الجمہور ترجیح علم کو ہے قرأت پر، اور امام احمد وابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے برعکس ہے، ان کے نزدیک اقرأ اعلم پر مقدم ہے۔

قولہ یؤم القوم اقرؤهم لکتاب اللہ، یہ امام احمد وابو یوسف کی دلیل ہے۔

**جمہور کی دلیل اور اس پر اشکال وجواب** جمہور کی دلیل امامت ابی بکر کا قصہ ہے، کہ وہ اعلم الصحابہ تھے، چنانچہ ابو سعید خدری نے ایک موقعہ پر فرمایا تھا جیسا کہ بخاری شریف میں ہے. وکان ابوبکر اعلمنا، اگر تقدیم اقرأ کو ہوتی تو وہ ابی بن کعب تھے اور حدیث الباب کا جواب جمہور یہ دیتے ہیں کہ اس زمانہ کا اقرأ ہی اعلم ہوتا تھا کیونکہ وہ حضرات قرآن کو تفقہ اور فہم معنی کے ساتھ پڑھتے تھے اب جتنا بڑا حافظ وقاری ہوگا اتنا ہی بڑا اعلم ہوگا، اور دلیل عقلی یہ ہے کہ قرأت صرف ایک رکن صلوٰۃ ہے اور علم کیطرف تمام ارکانِ صلوٰۃ محتاج ہیں۔

یہاں پر دو اشکال ہیں اول یہ کہ ممکن ہے تقدیم ابی بکر اس حیثیت سے نہو کہ وہ اعلم تھے[1] بلکہ ایک خاص مصلحت کیوجہ سے یعنی اشارہ الی الاستخلاف (کہ میرے بعد میں ان کو خلیفہ بنایا جائے) دوسرا اشکال یہ ہے کہ اگر اس زمانہ کا اقرأ ہی اعلم ہوتا تھا تو پھر آگے حدیث میں اقرأ کا مقابل اعلم کو کیوں قرار دیا گیا ہے، فان کانوا فی القراءۃ سواء فاعلمهم بالسنۃ، اسکا جواب حضرت گنگوہیؒ نے یہ دیا (کما فی المنہل المفہم) کہ یہاں اقرأ کا مقابل مطلق اعلم کو نہیں ٹھہرایا گیا بلکہ اعلم بالسنۃ کو. تو گویا اقرأ تو اعلم بالقرآن ہوا اور اسکا مقابل حدیث میں

---

[1] اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ دونوں مصلحتوں میں منافات ہی کیا ہے، امام صلوٰۃ بھی تو وہی ہوتا ہے جو خلیفہ ہو اور ہو سکتا ہے کہ استخلاف بھی اسی لئے ہو کہ وہی اعلم تھے، واللہ اعلم۔

اعلم بالسنۃ کو قرار دیا گیا ہے، الحاصل حدیث میں مطلقاً اعلم واقرأ میں تقابل نہیں ظاہر کیا گیا، تو اب ترتیب یہ ہوئی کہ اعلم بالقرآن کے بعد درجہ ہے اعلم بالسنۃ کا. تیسرا اشکال مسلک جمہور پر یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ اس زمانہ کا اقرأ ہی اعلم ہوتا تھا تو لازم آئیگا کہ ابی بن کعب ہی اعلم ہوں کیونکہ اقرأ وہی تھے اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ جمہور کی مراد یہ ہے کہ بالعموم اس زمانہ میں اقرأ ہی اعلم ہوتا تھا اگر ایک آدھ کا اسمیں استثناء ہوجائے تو کچھ مضائقہ نہیں، اسلئے کہ مشہور ہے "مامن عام الاوقد خص منہ البعض".

تکملہ: - کچھ حضرات ایسے ہیں کہ ان کو علی الاطلاق ترجیح حاصل ہے خواہ اعلم واقرأ ہوں یا نہوں الاول السلطان ثم نائبہ ثم القاضی ثم صاحب البیت، ثم الاعلم اوالاقرأ، نیز جاننا چاہئے کہ باب کی پہلی حدیث میں اختصار واقع ہوا ہے اسمیں اقرأ کے بعد "اقدمہم ہجرۃً" ذکر کیا گیا ہے حالانکہ اقرأ کے بعد اعلمہم بالسنۃ ہونا چاہئے جیساکہ باب کی دوسری حدیث میں آرہا ہے۔

قولہ ولا یُؤَمّ الرجلُ فی بیتہ ولا فی سلطانہ ولا یُجلَسُ علی تکرمتہ الا باذنہ کسی کے گھر جاکر مہمان کو چاہئے کہ صاحب خانہ کا امام نہ بنے ایسے ہی کسی کے محلِ سلطنت وحکومت میں یعنی میر محلہ کے ہوتے ہوئے کسی دوسرے کو امامت کا حق نہیں پہنچتا، اور نہ کسی کے گھر جاکر صدر مقام اور اسکی مسند پر بیٹھنا چاہئے. الا باذنہ اس استثناء کا تعلق اکثر شراح کے نزدیک تمام سے ہے اور اسحق بن راہویہ کے نزدیک اول اس سے مستثنی ہے، یعنی لایؤم الرجل فی بیتہ سے اسکا تعلق نہیں اسحق کے نزدیک مہمان کے لئے صاحب خانہ کی امامت اسکی اجازت کے بعد بھی جائز نہیں (کذا قال الترمذی فی جامعہ)

قولہ عن عمرو بن سَلِمۃ قال کنا بحاضرٍ، یہ سلِمہ بکسر اللام ہے۔

## امامت صبی اور اسمیں اختلاف ائمہ

اس حدیث میں امامت صبی فی الفرض کا مسئلہ مذکور ہے جو امام شافعی کے نزدیک جائز ہے، جمہور علماء وائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں اسلئے کہ صبی متنفل ہے اور صلوۃ المفترض خلف المتنفل جائز نہیں؛ اسلئے کہ حدیث میں ہے الامام ضامن، یعنی امام کی نماز باعتبار صحت وفساد کے متضمن ہوتی ہے مقتدی کی نماز کو، اور ظاہر ہے کہ شئی اپنے سے مادون کو متضمن ہوسکتی ہے، مافوق کو متضمن نہیں ہوسکتی لہذا فرض نماز تو نفل کو متضمن ہوسکتی ہے اس کا

---

لہ یہاں پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ جس طرح شئی اپنے مافوق کو متضمن نہیں ہوسکتی اسی طرح مساوی کو بھی متضمن نہیں ہوسکتی جیسے دو برابر کے گلاس ایک دوسرے میں نہیں آسکتے، لہذا مفترض کی اقتداء میں مفترض کی نماز بھی درست نہونی چاہئے، جواب یہ ہے کہ یہ شکل اجماع علماء کیوجہ سے مستثنی ہے۔

ص دوسرا جواب اسکا یہ ہوسکتا ہے کہ اقرأ کے دو مطلب ہیں (۱) اکثرہم حفظاً جسکو قرآن کی زیادہ مقدار یاد ہو مثلاً ایک کو صرف پانچ پارے یاد ہیں اس نے پانچ ہی پڑھے ہیں اور دوسرے نے دس پارے پڑھے ہیں وہ دس پاروں کا حافظ ہے (۲) دوسرا مطلب ہے اتقنہم حفظاً یعنی جسکو یاد عمدہ ہو پس یہاں حدیث الباب میں پہلے معنی مراد ہیں اور ابی رضہ کے بارے میں جو آتا ہے کہ وہ اقرأ تھے، وہاں ثانی معنی مراد ہیں، اول معنی کے لحاظ سے وہ اقرأ نہیں تھے اسلئے کہ ابوبکر اور بہت سے صحابہ ظاہر ہے کہ پورے

عکس نہیں ہو سکتا، اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ ان لوگوں نے ایسا اپنے اجتہاد سے کیا اور ظاہر یہ ہے کہ اس کی اطلاع بھی حضورؐ کو نہیں ہوئی، اسلئے کہ آپ نے تو یہ فرمایا تھا یؤمکم اقرؤکم، اور خطاب حاضرین کو تھا جو رجالِ بالغین تھے، انھوں نے یہ کیا کہ پورے خاندان میں جو اقرأ تھا اسکو لے لیا اگرچہ وہ صبی ہی تھا، نیز اکابر صحابہ سے اسکے خلاف منقول ہے فعن ابن عباس لا یؤم الغلام حتی یحتلم وعن ابن مسعود لایؤم الغلام الذی لاتجب علیہ الحدود (رواہما الاثرم فی سننہ) کذا فی البذل، دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث میں یہ ہے کہ عمرو بن سلمہ جس چادر کو پہن کر نماز پڑھاتے تھے وہ مُوَصَّلَۃ (پیوندکار) تھی، فیہا فتق یعنی اس میں پھٹن تھی جسکی وجہ سے ان کا سرین کھل جاتا تھا، تو کیا کشفِ عورت کیساتھ نماز درست ہو سکتی ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ بھی ان کے اجتہاد پر مبنی ہے، مغنی میں لکھا ہے کان احمد یُضَعِّف ہذا الحدیث، وفی البذل قال الخطابی کان الحسن یُضَعِّف حدیث عمرو بن سلمۃ، امام ابوداؤد نے بھی اس کی سند میں رواۃ کا اختلاف واضطراب بیان کیا ہے، عن عمرو بن سلمہ کے بعد بعض راویوں نے عن ابیہ کا اضافہ کیا ہے اور بعض نے نہیں کیا، قولہ واروا عنا عورۃ قارئکم، قاری صاحب اور امام صاحب کے سرین تو ہم سے چھپادو۔

قولہ عن ابن عمر انہ قال لما قدم المہاجرون الاولون الخ عُصبہ قباء کے قریب ایک جگہ کا نام ہے، اس حدیث میں ایک صحابی جنکا نام سالم بن معقل ہے جو قراء صحابہ میں سے تھے ان کے بارے میں یہ ہے کہ وہ مقام عُصبہ میں جو مہاجرین آکر مقیم ہو گئے تھے جن میں حضرت عمرؓ بھی تھے ان کو نماز پڑھاتے تھے، بظاہر اسی لئے امامت کرتے تھے کہ وہ ان سب میں اقرأ تھے، لہٰذا یہ حدیث امام احمد وابو یوسف کی دلیل ہوئی کہ اقرأ کو اعلم پر ترجیح ہے، جمہور کیطرف سے اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہمارا استدلال فعلِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے (یعنی تقدیم ابی بکرؓ) اور یہ فعل ہے بعض صحابہ کا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ نے کسی عذر کی وجہ سے نماز نہ پڑھائی ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ اذا حضرت الصلوٰۃ فاذِّنا، آپ نے مالک بن الحویرث اور ان کے رفیقِ سفر سے جبکہ وہ مدینہ سے رخصت ہو رہے تھے فرمایا (کچھ روز قیام اور تعلیم حاصل کرنے کے بعد جسکا قصہ بخاری شریف میں ہے) کہ راستہ میں جماعت سے نمازیں پڑھتے ہوئے جانا، باقاعدہ اذان واقامت کیساتھ، تثنیہ کا صیغہ یہاں پر تخییر کے لئے ہے کہ تم دونوں میں سے جونسا چاہے اذان کہے اور اقامت، البتہ امامت تم میں سے وہ کرے جو بڑا ہو۔

**حدیث الباب سے بعض علماء کا استدلال** ابوالحسن بن القصار نے اس سے استدلال کیا اس پر کہ سفر میں اگر دو شخص ہوں دونوں اذان کہیں،

یہ ان کا قول قولِ شاذ ہے، مسلک جمہور اور قیاس کے خلاف ہے، انھوں نے ظاہر حدیث کے پیش نظر ایسا کہا۔ جمہور نے تثنیہ کے صیغہ کی ایک توجیہ یہ کی کہ مراد یہ ہے کہ ایک اذان کہے دوسرا اس کی اجابت کرے، نیز بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے عرب لوگ تثنیہ اور جمع کا صیغہ بولکر واحد مراد لیتے ہیں جیسے ان دو مثالوں میں۔

یا حرسی اِضربا عُنقَہٗ، قاضی، جلاد سے کہتا ہے کہ اس مجرم کی گردن اڑادے اور تثنیہ کا صیغہ استعمال کرتا ہے ایسے ہی کہتے ہیں فلان قتلہ بنو تمیم، قتل کی نسبت پورے قبیلہ کیطرف کردی گئی حالانکہ قاتل صرف ایک شخص ہے۔

قولہ فابن القرآن، یعنی آپ نے امامت کے لئے تقدیم اکبر کا حکم فرمایا، تقدیم اقرأ کا کیوں حکم نہیں فرمایا، جواب دیا کہ وہ دونوں حفظ قرآن میں برابر تھے۔

# باب امامۃ النساء

عورتوں کا مستقل اپنی علیحدہ جماعت سے نماز پڑھنا

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک مستحب ہے، حنفیہ مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے قالہ الشعرانی فی المیزان اور مغنی میں لکھا ہے کہ امام احمد سے اسمیں دوروایتیں ہیں، استحباب وعدم استحباب، اور ہمارے بعض فقہاء کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے کہ اگر عورتیں باہر نکل کر جماعت کریں تب تو ہے مکروہ اور اگر گھر ہی میں جماعت کرلیں تو جائز ہے۔

بعض روایات سے عورتوں کی جماعت ثابت ہے ابن الہمام نے مستدرک اور کتاب الآثار لمحمد سے ان روایات کو نقل فرمایا ہے، ہمارے فقہاء نے انکو منسوخ مانا ہے، کما فی البدائع وغیرہ، ابن الہمام نے نسخ پر طویل کلام کیا ہے اور نسخ کو اولاً تو تسلیم ہی نہیں کیا اور فرمایا ہے کہ اگر نسخ مان لیا جائے تو نسخ سنیۃ کراہتِ تحریمیہ کو مقتضی نہیں ہے بلکہ عدم استحباب اور خلاف اولیٰ کو، اب یہ کہ ناسخ کیا ہے، ناسخ وہ مشہور حدیث ہے جس کی تخریج ابوداؤد اور ابن خزیمہ نے کی ہے، صلوۃ المرأۃ فی بیتہا افضل من صلوتہا فی حجرتہا وصلوتہا فی مُخدعہا افضل من صلوتہا فی بیتہا، ظاہر بات ہے کہ مُخدع بہت مختصر جگہ ہوتی ہے اور جماعت کے لئے وسیع جگہ درکار ہے

**مضمون حدیث** قولہ عن ام ورقۃ بنت نوفل الخ ام ورقہ بنت نوفل نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس وقت جبکہ آپ جنگ بدر میں تشریف لے جارہے تھے درخواست کی کہ مجھے بھی ساتھ لے چلیں تاکہ میں وہاں جاکر مریضوں کی تیمارداری اور مجروحین کی مرہم پٹی کروں شاید اللہ تعالیٰ

مجھے بھی شہادت کا درجہ نصیب فرما دیں، آپ نے ان سے فرمایا کہ تم اپنے گھر ہی میں رہو، ممکن ہے اللہ تعالیٰ تم کو گھر بیٹھے شہادت نصیب فرما دیں، یہ حافظہ قرآن بھی تھیں اسلئے انھوں نے آپ سے دوسری درخواست یہ کی کہ میں یہ چاہتی ہوں گھر میں عورتوں کی جماعت کی امامت کیا کروں اور مؤذن رکھنے کی بھی اجازت چاہی آپ نے انکو اسکی اجازت مرحمت فرما دی، آگے روایت میں ہے راوی کہتے ہیں میں نے ان کے مؤذن کو دیکھا ہے ایک بوڑھا شخص تھا، نیز روایت میں ہے کہ اس عورت کا ایک غلام اور ایک باندی تھی انھوں نے ان دونوں کو مُدبّر بنالیا تھا (مدبر موتِ مولی کا منتظر رہتا ہی ہے) ان دونوں نے یہ حرکت کی کہ ایک رات میں ان دونوں نے مل کر ان بڑی بی کا گلا گھونٹ دیا جس سے وہ ختم ہوگئیں، حضرت عمرؓ کے زمانہ کی بات ہے انھوں نے معلوم ہونے پر ان دونوں کو سولی پر چڑھوا دیا۔

اس حدیث اور بعض دوسری اس قسم کی روایات سے شافعیہ نے جماعت النساء کے استحباب پر استدلال کیا ہے، اسکی بحث شروع باب میں گذر چکی۔

**تکملہ**:۔ جاننا چاہئے کہ شافعیہ وغیرہ کا اختلاف امامۃ النساء للنساء میں ہے، اور امامۃ النساء للرجال باتفاق ائمہ اربعہ کے جائز نہیں ہے، لحدیث اخروہن من حیث اخرہن اللہ، اخرجہ ابن ماجہ من حدیث جابر مرفوعًا وروی عن ابن مسعودؓ موقوفًا، البتہ بعض علماء جیسے مزنی، ابوثور، طبری، داؤد ظاہری کے نزدیک امامۃ النساء للرجال جائز ہے (ابن رسلان، ابن قدامہ، منہل)

## باب الرجل یؤم القوم وھم لہ کارھون

**شرح حدیث** حدیث الباب میں یہ ہے کہ تین شخصوں کی نماز قبول نہیں ہوتی وہ تین شخص یہ ہیں۔ ۱ جو شخص لوگوں کی امامت کرے حالانکہ وہ اسکی امامت کو پسند نہیں کرتے ۲ جو شخص نماز کو بہت دیر سے پڑھے حتی کہ اسکو قضاء کر دے یا جماعت فوت کر دے ۳ جو شخص حُر کو عبد بنائے یعنی کوئی شخص کسی پردیسی آزاد آدمی کو پکڑ لے اور یوں کہے کہ یہ تو میرا زر خرید غلام ہے، یا مطلب یہ ہے کہ اپنے غلام کو آزاد کرنے کے بعد اس سے اسی طرح خدمت لیتا رہے جس طرح پہلے لیتا تھا یعنی زبردستی، یا یہ کہ غلام کو آزاد کر کے اسکے آزاد کرنے کو چھپائے اور خدمت وغیرہ لیتا رہے۔

وھولہ کارھون۔ کے ذیل میں شراح نے لکھا ہے دیندار لوگوں کی کراہت کا اعتبار ہے۔ دنیا داروں کی کراہت معتبر نہیں، نیز اکثریت کو دیکھا جائے گا اکثر لوگوں کا خیال کیا ہے، ایک دو کی ناگواری کا بھی اعتبار نہوگا

# باب امامۃ البر والفاجر

**فاسق کی امامت کا مسئلہ** امامتِ فاسق کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، فاسق کی دو قسمیں ہیں ۱، من حیث الاعتقاد جیسے مبتدع الداعی الی بدعتہ، اور فاسق من حیث الافعال۔ امام مالک کے نزدیک[1] مطلقاً دونوں قسموں کی امامت فاسد ہے نماز صحیح نہ ہوگی، اور امام احمد کے نزدیک قسم اول کی تو امامت فاسد ہے اور قسم ثانی میں ان کی دو روایت ہیں جواز، عدم جواز، اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک دونوں کی صحیح ہے مع الکراہتہ (حاشیۂ لامع) ص ۱۶۹ اور علامہ شعرانی نے لکھا ہے کہ امام مالک کا مذہب اور امام احمد کا مشہور قول یہ ہے کہ فاسق کا فسق اگر بتاویل ہے تب تو نماز کا اعادہ فی الوقت ضروری ہے یعنی بعد الوقت اعادہ کی حاجت نہیں اور اگر وہ فسق بلا تاویل ہے تو اعادہ مطلقاً واجب ہے

قولہ الصلوٰۃ المکتوبۃ واجبۃ خلف کل مسلم براً کان او فاجراً، واجب سے مراد جائز ہے، چنانچہ حضرت ابن عمر حجاج بن یوسف کے پیچھے نماز پڑھتے تھے، قال ابن رسلان، وکفی بہ فسقاً، حدیث سے معلوم ہوا کہ امامت کیلئے عدالت شرط نہیں، مطلقاً خواہ وہ امیر ہو یا نہو، جیساکہ جمہور کا مسلک ہے بخلاف امام مالک واحمد کے انکے نزدیک امامت کیلئے عدالت شرط ہے، کما سبق فی اول الباب اور یہ حضرات حدیث الباب کو امراء پر محمول کرتے ہیں لیکن جاننا چاہئے کہ حدیث الباب بجمیع طرقہ ضعیف ہے، کما قال الحافظ ابن حجر، اور اس حدیث کے بالمقابل ایک اور حدیث ہے، لایؤمنکم ذوجرئۃ فی دینہ، لیکن یہ حدیث بھی ضعیف ہے سُبُل السلام (شرح بلوغ المرام) میں لکھا ہے جب احادیث میں تعارض ہوگیا تو ہم اصل کیطرف رجوع کریں گے اور اصل یہ ہے، من صحت صلوتہ صحت امامتہ۔

# باب امامۃ الاعمیٰ

قولہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم استخلف ابن ام مکتوم، کہا گیا ہے کہ آپ نے انکو دو مرتبہ

---

[1] چنانچہ امام مالک کے حالات میں لکھا ہے کہ شروع میں تو وہ مسجد نبوی میں فرض نمازوں کے لئے تشریف لاتے تھے اور مسجد میں تشریف بھی رکھتے تھے جنائز میں شرکت فرماتے تھے، پھر رفتہ رفتہ مسجد میں آنا بالکل چھوڑ دیا، ۲۵ برس تک مسجد میں نماز نہیں پڑھی، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ اوجز میں لکھتے ہیں بظاہر اسکی وجہ یہ ہے کہ امام مالک کا مسلک یہ تھا صلوٰۃ خلف الفاسق صحیح نہیں ممکن ہے مسجد کی نماز اسی قسم کے وجوہ سے ترک کردی ہو۔

اپنا نائب بنایا تمام امور میں، اور کہا گیا ہے کہ صرف امامتِ صلوٰۃ میں، اور ایک قول یہ ہے کہ ان کو تیرہ مرتبہ نائب بنایا یعنی جب آپؐ غزوات میں تشریف لیجاتے تھے۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** شافعیہ کے نزدیک اعمیٰ اور بصیر اس مسئلہ میں برابر ہیں اسلئے کہ اعمیٰ میں اگر یہ وصف ہے کہ وہ مبصرات میں مشغول نہیں ہوتا تو بصیر میں دوسری صفت ہے کہ وہ نجاست کو دیکھ کر اس سے اچھی طرح بچ سکتا ہے، اور جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک امامتِ بصیر افضل ہے امامت اعمیٰ سے اسلئے کہ بصیر اقدر ہے اجتناب عن النجاسۃ اور استقبال قبلہ پر، ملا علی قاری لکھتے ہیں کہ امامتِ اعمیٰ ہمارے یہاں اس وقت مکروہ ہے جبکہ ایسا بصیر موجود ہو جو علم میں اعمیٰ سے زائد یا اس کے برابر ہو، ورنہ نہیں، اس سب کے برخلاف ابو اسحٰق مروزی اور امام غزالی کے نزدیک امامتِ اعمیٰ افضل ہے امامتِ بصیر سے اسلئے کہ اعمیٰ کی نماز اقرب الی الخشوع ہے بنسبت بصیر کے کہ وہ مبصرات میں مشغول ہوجاتا ہے (کذا فی البذل والمنہل)

## باب امامۃ الزائر

**وہ حضرات جن کو مطلقاً حق تقدم حاصل ہے** اس مسئلہ میں اسحٰق بن راہویہ متشدد ہیں ان کے نزدیک مہمان کی امامت میزبان کے یہاں جائز نہیں اگرچہ وہ اجازت دیدے یہ پہلے گذر چکا کہ بعض اشخاص ایسے ہیں کہ ان کو حق تقدم حاصل ہے خواہ اعلم اور اقرأ نہ بھی ہوں، منجملہ انکے صاحب البیت بھی ہے۔

## باب الامام یقوم مکانا ارفع من مکان القوم

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** امام کا ارتفاع مقتدی پر ائمہ اربعہ کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ مسئلہ کی قیود و تفاصیل میں اختلاف ہے، حنابلہ کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے، اور شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک اگر ارتفاع ضرورۃً ہو تو جائز ہے، مثلاً تعلیم کی ضرورت سے، جیساکہ صحیحین کی روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ آپؐ نے منبر پر چڑھ کر لوگوں کو نماز پڑھائی، قیام اور رکوع منبر پر فرمایا اور سجود کے لئے نیچے اترتے تھے، ثم قال انی فعلت ہذا لتأتموا بی ولتعلموا صلوتی، حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ ارتفاع صرف ایک درجۂ منبر کے بقدر تھا اور ارتفاعِ یسیر میں کچھ حرج نہیں، مزید اختلاف اسمیں یہ ہے کہ مالکیہ کہتے ہیں اگر امام یا مقتدی بلند

جگہ پر کبر کیوجہ سے کھڑا ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی۔

حنفیہ کے نزدیک کراہت اس وقت ہے جب صرف امام یا صرف مقتدی بلندی پر کھڑا ہو اور اگر امام کیساتھ بعض مقتدی بھی ہوں تب کراہت مرتفع ہو جاتی ہے، نیز قدر ارتفاع میں بھی ہمارے یہاں چند قول ہیں، عند ابی یوسف بقدر قامۃ الرجل، وعند الطحاوی ما زاد علی القامۃ، بقدر ذراع، ما یقع بہ الامتیاز وہو الراجح۔

اور اگر اس کا برعکس ہو یعنی مقتدی بلندی پر ہو اور امام پست جگہ میں تو حنفیہ شافعیہ کے نزدیک یہ بھی مکروہ ہے اور حنابلہ ومالکیہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے (کذا فی المنہل)

قولہ ان حذیفۃ ام الناس بالمدائن علی دکان الخ مدائن سے مدائن کسری مراد ہے جو بغداد میں ہے جو کہ اکاسرہ کا دار المملکۃ تھا، جمع کے صیغہ کیساتھ نام اسلئے رکھا گیا کہ وہ بہت بڑا شہر تھا، دکان سے بلند جگہ مراد ہے۔

**باب کی دو حدیثوں میں تعارض** مضمون حدیث واضح ہے اور اس سے اگلی روایت میں اسطرح ہے کہ عمار نے امامت کی اور حضرت حذیفہؓ نے جبذ کیا، اب یا تو تعدد واقعہ پر محمول کیا جائے، اور یا یہ کہا جائے کہ آنیوالی حدیث ضعیف ہے اسمیں ایک راوی مجہول ہے۔

## باب امامۃ من صلی بقوم وقد صلی تلک الصلوۃ

اس باب میں صلوۃ المفترض خلف المتنفل کا مسئلہ مذکور ہے، اسلئے کہ حضرت معاذؓ حضورؐ کیساتھ عشاء کی نماز پڑھ کر اپنی قوم بنو سلمہ کو وہی نماز جاکر پڑھاتے تھے۔

**صلوۃ المفترض خلف المتنفل کی بحث** داؤد ظاہری اور شافعیہ کے نزدیک صلوۃ المفترض خلف المتنفل جائز ہے، یہی ایک روایت امام احمد کی ہے، اور حنفیہ ومالکیہ اور حنابلہ کے مشہور قول میں یہ جائز نہیں ہے، ایسے ہی صلوۃ الظہر خلف من یصلی العصر وعکسہ، اسمیں بھی یہی اختلاف ہے، شافعیہ کے نزدیک جائز ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں، اور تیسرا مسئلہ ہے صلوۃ المتنفل خلف المفترض کا یہ جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے مالکیہ کے نزدیک یہ بھی جائز نہیں۔ (کذا فی الفیض السمائی) ص ۲۷۴

جمہور حدیث الباب یعنی قصۂ صلوۃ معاذ جو کہ صحیحین میں بھی مذکور ہے کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس سے استدلال صحیح نہیں، ممکن ہے وہ آپؐ کے پیچھے نفل کی نیت سے پڑھتے ہوں، اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

## شافعیہ کا حدیث سے استدلال اور جمہور کی طرف سے جواب

شافعیہ کہتے ہیں، مصنف عبدالرزاق، طحاوی، دار قطنی کی روایت میں بطریق ابن جریج عن عمرو بن دینار تصریح ہے، وھی لہ تطوع ولھم فریضۃ امام طحاوی نے فرمایا کہ اس واقعۂ معاذؓ کو سفیان بن عیینہ نے نہایت احسن طریقہ سے روایت کیا ہے اسمیں تو یہ زیادتی ہے نہیں جس کو ابن جریج روایت کر رہے ہیں، پس ظاہر یہ ہے کہ یہ لفظ مُدرَج ہے ابن جریج کیطرف سے یا پھر ہو سکتا ہے ان کے شیخ کیطرف سے یا زائد سے زائد یہ کہہ سکتے ہیں کہ واقعی یہ حضرت معاذ ہی نے فرمایا ہو، تب بھی یہ زیادتی موقوف ہی رہی مرفوعاً اس کا ثبوت نہیں، خود وہ اپنے طور سے ایسا کیا کرتے تھے، اب اگر حضور اسکی تقریر فرما دیتے تب بھی درست تھا اور یہاں صورت حال اسکے برعکس ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب یہ علم ہوا کہ وہ اپنے یہاں جاکر بھی نماز پڑھاتے ہیں اور طویل نماز پڑھاتے ہیں تو اس پر آپ نے فرمایا، یا معاذ اما ان تصلی معی واما ان تخفف عن قومك، یعنی یا تو میرے ساتھ نماز پڑھو یا دوسری صورت یہ ہے کہ اپنی قوم کو نماز پڑھاؤ لیکن خفیف اور مختصر، اس حدیث میں گویا آپ نے انکو دونوں جگہ نماز پڑھنے سے منع فرما دیا، فکیف الاستدلال!

## حافظ ابن حجر کی تاویل

حافظ ابن حجر نے اسکا یہ جواب دیا کہ آپکی مراد یہ نہیں ہے کہ صرف ایک جگہ نماز پڑھو بلکہ دراصل تطویل صلوۃ سے منع کرنا ہے اور مطلب یہ ہے کہ یا تو صرف میرے ساتھ پڑھو، ای ان لم تخفف عن قومک (اگر مختصر نماز نہیں پڑھا سکتے) واما ان تخفف عن قومك ای وتصلی معی، اور اگر مختصر نماز پڑھا سکتے ہو اپنی قوم کو تو پھر میرے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہو، علامہ عینی نے حافظ صاحب کے اشکالات کے جوابات دیئے ہیں، یہ سارا مناظرہ حضرت نے بذل المجہود میں ذکر فرمایا ہے۔ حافظ کا یہ کہنا ان لم تخفف عن قومك صحیح نہیں اس لئے کہ اسکا کیا مطلب اگر تم تخفیف نہیں کر سکتے نہ کر سکنے کے کیا معنی؟ کیا وہ تخفیف پر قادر نہ تھے، اور پھر تخفیفِ ائمہ تو مأمور بہ من الشارع ہے اسمیں تعلیق کیسے درست ہو

## جمہور کے مزید دلائل

حنفیہ بلکہ جمہور کے پاس اور بھی دلائل ہیں مثلاً صلوۃ الخوف کی مشروعیت کہ اگر صلوۃ المفترض خلف المتنفل جائز ہوتی تو پھر صلوۃ الخوف کا طریقہ جاری کرنے کی کیا حاجت تھی جس امام کے پیچھے لوگ نماز پڑھنا چاہیں وہ ایک جماعت کو پوری نماز ایک مرتبہ پڑھا دے اور دوسری مرتبہ دوسری جماعت کو پڑھا دے، نیز حدیث مرفوع انما جعل الامام لیؤتم بہ، لاتختلفوا علی ائمتکم، اور اختلاف نیت سے زیادہ اختلاف اور کیا ہو سکتا ہے۔ شافعیہ یہ کہتے ہیں ائتمام واقتدار کا تعلق ظاہری افعال سے ہے کہ ظاہر میں اسکے ساتھ رہو۔ اذا رکع فارکعوا، اذا سجد فاسجدوا، وغیرہ وغیرہ نیات کا اتحاد و اتفاق اسمیں داخل نہیں

---

قولہ ان معاذ بن جبل کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشاء، حضرت معاذؓ کا

یہ قصہ صحیحین کی روایت کے مطابق عشاء کی نماز کا ہے، یہاں ابوداؤد میں بھی عشاء ہی ہے۔

**قصہ معاذ میں عشاء اور مغرب کا تعارض** لیکن آگے چل کر ابواب القراءت میں ایک روایت میں بجائے عشاء کے مغرب کا لفظ وارد ہے اسی طرح نسائی کی بھی ایک روایت میں عشاء اور ایک میں مغرب مذکور ہے، حضرت گنگوہی اور حضرت سہارنپوری کی رائے یہ ہے کہ تعدد واقعہ پر محمول کرنا درست نہیں اسلئے کہ حضرت معاذ جیسے جلیل القدر صحابی سے یہ بعید ہے کہ ایک مرتبہ تنبیہ کرنے کے بعد بھی پھر وہ ایسا کریں اور پھر دوبارہ تنبیہ کی ضرورت پیش آئے، لہٰذا عشاء ہی صحیح ہے جیساکہ مشہور ہے، لیکن حافظ کا میلان تعدد واقعہ کیطرف ہے اسلئے کہ رجل معتزل کے نام میں بھی روایات مختلف ہیں تین نام روایات میں آتے ہیں، حرام بن ملحان، حزم بن ابی کعب، سُلیم، اس سے تعدد کی تائید ہوتی ہے، تعدد پر جو اشکال ہوتا ہے اس کا جواب علامہ سندی نے حاشیۂ نسائی میں یہ دیا ہے کہ یوں کہا جائے کہ پہلی مرتبہ واقعہ پیش آیا تو اسکی شکایت ابھی تک حضورؐ تک نہیں پہنچی تھی کہ پھر دوسری مرتبہ دوسری نماز میں بھی یہی صورت پیش آئی دونوں واقعوں کی شکایت آپ کو ایک ساتھ پہنچی جس پر آپ نے حضرت معاذ کو بلا کر تنبیہ فرمائی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

# باب الامام یصلی من قعودٍ

لفظ مِن زائد ہے، اور بعض نسخوں میں ہے "باب اذا صلی الامام قاعداً" امام اگر عذر کی وجہ سے نماز بیٹھ کر پڑھائے تو مقتدی کیسے پڑھیں۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** مسئلہ مختلف فیہ ہے، جمہور علماء کہتے ہیں کہ مقتدی قائماً پڑھیں کہ ان کو کوئی عذر نہیں، امام احمد اور اسحٰق بن راہویہ کے نزدیک مقتدین بھی قاعداً نماز پڑھیں، اس قعود میں وہ امام کی موافقت کریں، اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ قاعداً نماز پڑھانے والے کی امامت جائز ہی نہیں غیر معذور اسکی اقتداء قائماً بھی نہ کریں، اور حنفیہ میں سے امام محمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے لہٰذا اس مسئلہ میں تین قول ہوگئے، ایک جمہور کا، اور ایک امام احمد وغیرہ کا، اور تیسرا امام مالک و محمد کا اور امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے فرمایا لایؤم احد بعدی جالسًا، لیکن یہ حدیث مرسل ہے جس کو جمہور نے تنزیہ پر محمول کیا ہے، اور امام احمدؒ کی دلیل حدیث الباب ہے جس کا جواب ہماری طرف سے آگے آئیگا۔

---

قولہ عن انس بن مالك ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکب فرسًا فصُرع عنہ فجُحش شقہ الایمن، یعنی ایک مرتبہ آپ گھوڑے پر سوار تھے اس سے گر پڑے جس سے آپ کی دائیں جانب

متأثر ہوگئی۔

اس روایت میں شقہ الایمن مذکور ہے، اور ایک روایت میں فَجُحِشت ساقہ اوکتفہ، اور ایک روایت میں، فانفکت قدمہ ہے، حافظؒ فرماتے ہیں لامنافاۃ بینہما لاحتمال وقوع الامرین، یعنی دائیں جانب بھی متأثر ہوئی اور قدم مبارک میں موچ بھی آئی، یہ واقعہ ذی الحجہ ۵ھ میں پیش آیا اس موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد فرض نمازیں قاعداً پڑھائیں اور صحابہؓ کو بھی اپنے ساتھ جالساً نماز پڑھنے کا حکم دیا۔

**مسئلۃ الباب میں جمہور کی دلیل** یہی حدیث حنابلہ کا مستدل ہے اس کا جواب آپ مشکوۃ المصابیح میں پڑھ چکے ہیں، صاحب مشکوۃ نے بعض علماء سے اسکا جواب یہ نقل کیا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور یہ واقعہ شروع شروع کا ہے اور مرض الوفات کا واقعہ جسمیں آپ نے نماز بیٹھ کر پڑھائی اور صحابہ نے آپ کے پیچھے کھڑے ہو کر پڑھی۔ وہ اسکے لئے ناسخ ہے

وانما یوخذ بالآخر فالآخر من فعل رسول اللہ ﷺ۔ اور حنابلہ مرض الوفاۃ والی روایت کا ایک جواب تو یہ دیتے ہیں کہ اس روایت میں شدید اختلاف ہے اس بات میں کہ اس قصہ میں امام کون تھا ابو بکرؓ یا خود حضورؐ، لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں، دوسرا جواب انھوں نے اسکا یہ دیا کہ اس مسئلہ کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ امام عذر کیوجہ سے شروع ہی سے نماز بیٹھ کر پڑھائے، اس صورت کا حکم تو یہ ہے کہ مقتدی بھی بیٹھ کر پڑھیں، دوسری صورت یہ ہے کہ امام نماز کی ابتداء تو کرائے قائماً لیکن بعد میں کسی عذر کیوجہ سے اس کو بیٹھنا پڑ جائے، تو اس صورت میں مقتدی کو بیٹھنا نہیں چاہئے جیساکہ مرض الوفات میں ہوا کہ شروع میں امام صدیق اکبرؓ تھے جو کھڑے ہو کر نماز پڑھا رہے تھے، بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف لے آئے جس پر صدیق اکبر پیچھے ہو گئے اور آپؐ ان کے بجائے امام ہو گئے تو گویا یوں سمجھئے کہ امام کو درمیان میں عذر پیش آگیا، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ درمیان میں عذر پیش آجانے کا حکم دوسرا ہے اسکے جواب میں جمہور یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ تو آپ نے حدیث کی توجیہ خالص اپنے مسلک کے مطابق کر لی، حدیث کا رخ اپنی طرف موڑ لیا۔

امام ترمذی نے اس مسئلہ کے لئے دو باب الگ الگ قائم کئے ہیں، ایک مذہب حنابلہ کے اثبات کے لئے جس طرح مصنفؒ نے قائم فرمایا، دوسرا باب جمہور کا مسلک ثابت کرنے کیلئے قائم کیا اور اسمیں مرض الوفاۃ والی نماز کا قصہ مختلف روایات سے ذکر کیا ہے لیکن امام ابوداؤد نے مسلکِ جمہور کو ثابت کرنے کے لئے نہ مستقل باب قائم فرمایا اور نہ جمہور کی دلیل ذکر فرمائی۔ امام خطابیؒ نے اس کتاب کی شرح معالم السنن میں اس پر اظہار تعجب کیا ہے، کہ یہاں پر مصنف نے اپنی عادت کے خلاف صرف ایک فریق کی دلیل ذکر فرمائی اور جمہور کی دلیل سے کوئی تعرض نہیں کیا، حالانکہ یہ کتاب امہاتِ سنن سے ہے اور بڑی جامع کتاب ہے، نہ معلوم مصنفؒ کو کیا ذہول ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

**فائدہ:** ہمارے حضرت شیخؒ کی رائے جیسا کہ مقدمۃ الکتاب میں بھی گذر چکا، یہ ہے کہ امام ابوداؤد حنبلی ہیں حنابلہ کے دلائل نسبۃً زیادہ اہتمام سے بیان فرماتے ہیں، مصنفؒ نے جو طرز یہاں اختیار فرمایا اس سے حضرت شیخ کی رائے کی تائید ہوتی ہے۔

**فائدہ ثانیہ:** واذا صلی جالسا فصلوا جلوسا، کی تاویل یہ کی گئی ہے کہ یہ مطلب نہیں کہ جب امام بیٹھ کر نماز پڑھائے تو تم بھی بیٹھ کر ساری نماز پڑھو، بلکہ مطلب یہ ہے اذا جلس فاجلسوا، کہ جب امام تشہد کیلئے بیٹھے تو تم بھی بیٹھو، کما قال اذا کبر فکبروا واذا رکع فارکعوا، لیکن یہ جواب بس ایسا ہی ہے روایاتِ مفصلہ کے خلاف ہے لیکن بعض الفاظِ روایات سے اس معنی کی فی الجملہ تائید بھی ہوتی ہے، اسلئے کہ فرما رہے ہیں، ولا تفعلوا کما یفعل اهل فارس بعظمائها، لہٰذا ہوسکتا ہے کہ بعض صحابہ حالت تشہد میں بجائے بیٹھنے کے ادباً وتعظیماً کھڑے ہو جاتے ہوں، اس پر آپ نے منع فرمایا کہ اس طرح میرے لئے نہ کھڑے ہو جس طرح اہل فارس اپنے بڑوں کی تعظیم میں کھڑے ہوتے ہیں۔

قولہ زاد واذا قرأ فانصتوا قال ابوداؤد وهذه الزيادة ليست بمحفوظة، زاد کی ضمیر بذل اور منہل میں ابو خالد کیطرف راجع کی ہے جو ابن عجلان کے شاگرد ہیں، اور مصنف کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن عون المعبود میں زاد کا فاعل زید بن اسلم کو لکھا ہے، بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر سند میں زید بن اسلم کا مقابل تو موجود ہے یعنی مُصعب بن محمد جیسا کہ اوپر والی سند میں ہے، یہ دونوں یعنی مصعب اور زید بن اسلم ابو صالح کے شاگرد ہیں، اور ابو خالد کا مقابل یہاں کہیں سند میں موجود نہیں، لیکن بظاہر اَوجہ وہی ہے جو بذل اور منہل میں ہے۔ واللہ اعلم۔

## واذا قرأ فانصتوا کے ثبوت کی بحث

اسکے بعد جاننا چاہئے اس کتاب کے شارح حافظ منذریؒ نے امام ابوداؤد کی تنقید کو تسلیم نہیں کیا، اور یہ کہا، ابو خالد الاحمر جن کا نام سلیمان بن حیان ہے یہ صحیحین کے راوی ہیں شیخین نے ان کی روایت کی تخریج کی ہے، بالکل ثقہ راوی ہیں اور زیادتی ثقہ کی معتبر ہوتی ہے، اگرچہ وہ متفرد ہو، اور یہاں تو تفرد بھی نہیں بلکہ محمد بن سعد الانصاری نے ابو خالد کی متابعت کی ہے جیسا کہ نسائی ص۱۴۶ کی روایت میں موجود ہے لہٰذا یہ زیادتی صحیح اور ثابت ہے۔

جاننا چاہئے کہ واذا قرأ فانصتوا، اس کتاب میں آگے چل کر باب التشهد میں بھی آرہا ہے، لیکن وہ حدیث ابو موسیٰ اشعری کی ہے اور یہاں جو حدیث ہے وہ ابوہریرہ کی ہے، وہاں بھی مصنف نے اس لفظ پر کلام کیا ہے اور اس کو غیر محفوظ قرار دیا ہے اور فرمایا ولم یجئ به الا سلیمان التیمی،

امام مسلم نے صحیح مسلم میں ابو موسیٰ اشعری کی حدیث جسمیں یہ زیادتی موجود ہے، کی تخریج کی ہے، امام مسلم کے کسی

شاگرد نے اس لفظ پر تردد کا اظہار کیا اور وہ تردد یہی ہو سکتا تھا کہ اس زیادتی کیساتھ سلیمان تیمی متفرد ہیں تو اس پر امام مسلمؒ نے فرمایا اترید احفظ من سلیمان یعنی اگر سلیمان تیمی اسکے ساتھ متفرد ہیں تو کیا حرج ہے وہ تو بڑے ثقہ اور حافظ حدیث ہیں، اس کے بعد اسی سائل نے امام مسلمؒ سے دریافت کیا کہ یہ لفظ حدیث ابو ہریرہ میں بھی ہے کیا وہ بھی آپ کے نزدیک صحیح ہے، انھوں نے فرمایا کہ ہاں صحیح ہے سائل نے کہا کہ پھر آپ نے اس کی یہاں اس کتاب میں تخریج کیوں نہیں کی تو انھوں نے فرمایا لیس کل شئ عندی صحیح وضعتہ ھھنا، وانما وضعت ھھنا ما اجمعوا علیہ کہ یہ ضروری نہیں کہ جو حدیث میرے نزدیک صحیح ہو اسکو میں یہاں اپنی صحیح میں ذکر کردوں، اپنی اس صحیح میں تو میں صرف وہ احادیث لاتا ہوں جنکی صحت پر مشائخ کا اجماع ہوتا ہے، یہ تمام عبارت صحیح مسلم کے اندر متن میں موجود ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ابو موسیٰ اشعری کی حدیث جسمیں یہ زیادتی موجود ہے وہ بقول امام مسلمؒ کے بالاجماع صحیح ہے (مگر یہ ذہن میں رہے کہ امام مسلم کی مراد اجماع سے چند مخصوص مشائخ کا اجماع ہے) حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود میں واذا قرأ فانصتوا کی زیادتی متعدد صحابہ کی روایات سے کتابوں کے حوالہ کیساتھ ایک درجن (۱۲) طرق سے ثابت فرمائی ہے، اور اخیر میں ہے کہ ان طرق میں بعض صحیح اور بعض ضعیف ہیں، اگر یہ تمام بھی ضعیف ہوتے تب بھی تعدد کی وجہ ضعف کا انجبار ہو جاتا، پھر چہ جائیکہ بعض طرق ان میں سے صحیح ہیں، یہ ساری بحث اور مضمون قرأتِ فاتحہ خلف الامام سے متعلق ہے جو قابلِ حفظ ہے، وہاں کام آئیگی، یہاں یہ بحث حدیث الباب میں ہونے کی وجہ سے بے محل اور قبل از وقت آگئی ہے۔

## باب الرجلین یؤم احدھما صاحبہ کیف یقومان

قولہ، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل علی ام حرام الخ یہ ام حرام حضرت انسؓ کی خالہ ہیں ام سُلیم کی بہن، قباء میں رہتی تھیں، روایات میں آتا ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم قباء میں تشریف لیجاتے تو ان کے یہاں بھی تشریف لیجاتے، ان کے یہاں حضورؐ کا کھانا نوش فرمانا قیلولہ فرمانا اور تفلیہ[1] راٗس (سر میں جوں تلاش کرنا) وغیرہ سب کچھ ثابت ہے، اب یہاں سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ کس بناء پر تھا

---

[1] کما سیأتی فی کتاب الجہاد باب فی رکوب البحر فی الغزو، من حدیث انس، کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ذہب الی قباء یدخل علی ام حرام بنت ملحان فدخل علیہا یوما فاطعمتہ وجلست تفلی رأسہ۔

## حضورؐ اور ام حرام کے درمیان علاقۂ محرمیت کی بحث

سو بعض علماء نے تو علاقۂ محرمیت کا دعویٰ کیا ہے، چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں، اتفقوا علی انہا کانت محرمًا لہ صلی اللہ علیہ وسلم واختلفوا فی کیفیۃ ذلک، سو بعض نے کہا کہ یہ آپ کی رضاعی خالہ تھیں بعض کہتے ہیں کہ آپکی رضاعی ماں تھیں، اور بعض نے نسبی تعلق بھی ثابت کیا ہے، قال ابن رسلان وکانت احدی خالاتہ من الرضاعۃ قالہ ابن وہب وقال غیرہ بل خالۃ لابیہ او لجدہ، اور اس کے بالمقابل علامہ دمیاطیؒ نے مبالغہ کیساتھ رد کیا ہے ان لوگوں کا جو علاقۂ محرمیت کے قائل ہیں، ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ جو لوگ علاقۂ محرمیت نہیں مانتے وہ یہ کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم معصوم تھے، یملک اِربہ عن زوجتہ فکیف عن غیرھا، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے نفس پر پورے پورے قابو یافتہ تھے، لہٰذا یہ یعنی خلوت بالاجنبیہ کا جواز آپ کے خصائص میں سے ہوا، گو قاضی عیاضؒ نے اسکو نہیں مانا؛ الخصوصیات لاتثبت بالاحتمال، لیکن حافظ ابن حجرؒ کی رائے یہی ہے کہ یہ آپکی خصوصیت ہے۔

فقال رُدّ وا ھذا فی وعائہ وھذا فی سقائہ۔ آپ نے فرمایا کہ کھجوروں کو تو مشکیزہ میں رکھدیں اور مشکیزہ میں جو گھی یا مکھن ہے اس کو کھجوروں کے برتن میں الٹ دیں، بظاہر تبدیلِ وعاء کی مصلحت یہ ہے کہ کھجور کو بند چیز میں رکھتے ہیں اسلئے کہ ہوا سے اس میں کیڑا پیدا ہو جاتا ہے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ انھوں نے دونوں چیزیں تھوڑی تھوڑی نکال کر آپ کے سامنے رکھی ہوں آپ نے فرمایا نکالنے کی ضرورت نہیں بلکہ ہر ایک کو اسکے برتن میں لوٹا دیں اسلئے کہ میرا روزہ ہے۔

ثم قام فصلی بنار آپ نے بیتِ ام حرام میں نفل نماز پڑھی تاکہ ان کے گھر میں اور رزق میں خیر و برکت ہو، اسلئے کہ نماز جالبِ رزق ہے بلکہ بعض علماء نے لکھا ہے کہ نماز ہر منزل کا تحیہ ہے۔

## تنفل بالجماعۃ میں اختلاف علماء

اس حدیث میں تنفل بالجماعۃ کا ثبوت ہے جو امام شافعی واحمدؒ کے نزدیک مطلقًا جائز ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک مختصر سی جماعت غیر مشہور جگہ میں جائز ہے اور اسی طرح حنفیہ کے یہاں بھی لیکن صرف دو مقتدیوں کیساتھ اور اگر امام کے علاوہ تین شخص ہوں اسمیں ہمارے یہاں دونوں قول ہیں، اور اگر امام کے علاوہ چار ہوں تو بلا خلاف مکروہ ہے۔ (الفیض السمائی ۲۶۸)

## مسئلۃ الباب میں اختلاف علماء

قولہ۔ اقامنی عن یمینہ، اس سے معلوم ہوا کہ اگر مقتدی ایک ہو تو امام کی دائیں جانب کھڑا ہو، ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے لیکن اگر بائیں جانب کھڑا ہو جائے تب بھی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے، بخلاف امام احمدؒ کے کہ ان کے نزدیک بائیں جانب کھڑے ہونے سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور ابراہیم نخعی کی رائے یہ ہے کہ اگر مقتدی ایک ہو تو امام

کے پیچھے کھڑا ہو. رکوع میں جانے تک اگر کوئی دوسرا شخص آکر شامل ہو جائے فبہا ورنہ آگے بڑھکر امام کے برابر میں کھڑا ہو جائے. تیسرا مذہب یہاں سعید بن المسیب کا ہے کہ مقتدی واحد کو خلف الامام ہی کھڑا ہونا چاہئے۔ (نقلہ الشعرانی فی المیزان)

قولہ. فجعلنی عن یمینہ والمرأۃ خلف ذلك. اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کا مقام صف میں پیچھے ہے اگرچہ وہ تنہا ہی کیوں نہو. مسئلہ متفق علیہ ہے، لیکن اختلاف اس میں ہے کہ اگر عورت مرد کے برابر یا اس سے آگے کھڑی ہو جائے تو کیا حکم ہے جمہور کے نزدیک نماز فاسد نہو گی اور حنفیہ کے نزدیک حکم قیاس تو یہی ہے لیکن ان کے نزدیک استحساناً مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی. بشرطیکہ امام نے عورت کی امامت کی نیت کی ہو، اور اگر اس نے نیت نہیں کی تو مرد کی نماز درست اور عورت کی نماز فاسد ہو جائیگی، یہ مسئلہ مسئلۃ المحاذاۃ کہلاتا ہے اسمیں احناف وجمہور کا اختلاف مشہور ہے۔

## مسئلہ محاذاۃ میں حنفیہ کی دلیل پر کلام

حنفیہ کی تائید حدیث الباب سے ہوتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سُلیم کو باوجود اس کے تنہا ہونے کے پیچھے کھڑا کیا حالانکہ انفراد خلف الصف اکثر علماء کے نزدیک مکروہ ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک مفسدِ صلوٰۃ ہے، دوسری دلیل عبداللہ ابن مسعودؓ کی حدیث موقوف ہے جو غیر مدرک بالرائے ہونیکی بناء پر حکم میں مرفوع کے ہے، اخروھن من حیث اخرھن اللہ رواہ الطبرانی، قال ابن دقیق العید انہ حدیث صحیح قالہ القاری فی النقایہ، (کذا فی البذل) معلوم ہوا کہ مرد کا مقام تقدم ہے اور عورت کا مقام تأخر، اگر مرد اپنے برابر میں عورت کو نماز کے اندر جگہ دے رہا ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس نے اپنا مقام کو ترک کیا. اور اپنے مقام کو ترک کرنا بڑی بھاری اور بنیادی غلطی ہے معمولی چیز نہیں، اسلئے مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی. حافظ ابن حجرؒ نے مسلکِ احناف پر اظہار تعجب کیا ہے اور یہ کہ یہ ایسی کمزور بات ہے جسکے جواب کی بھی حاجت نہیں آگے چل کر فرماتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ مرد کا مقام تقدم علی المرأۃ ہے لیکن اس کے خلاف کرنے سے یہ کہاں ضروری ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے. وہ کہتے ہیں دیکھئے ثوبِ مغصوب میں نماز پڑھنا ممنوع ہے اسکو اتار دینا واجب ہے لیکن اگر کوئی شخص اسی میں نماز پڑھ لے تو بالاتفاق نماز صحیح ہو جاتی ہے زائد سے زائد مکروہ ہوگی اسی طرح یہاں بھی ہونا چاہئے۔

## حافظ ابن حجر کے کلام کا رد

لیکن حافظ کا یہ قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ ترکِ مقام ایک اساسی اور بنیادی غلطی ہے لہذا اس کا حکم بھی اسی کے مناسب اور سخت ہونا چاہئے کما لایخفی، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ قائل (ابن حجر) حنفیہ کے مقال کی دقت کا ادراک کر لیتا تو وہ نہ کہتا جو اس نے کہا، اس میں قصور اپنی فہم کا ہے. اور حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ حافظ نے

ثوبِ مغصوب والی مثال تو پیش کی، اور یہ مثال کیوں نہیں پیش کی، کہ دیکھئے امام کا مقام تقدم علی المقتدی ہے، اب اگر امام خود پیچھے اور مقتدی کو اپنے سے آگے کردے تو بتایئے نماز فاسد ہوگی کہ نہیں؟

## باب اذا كانوا ثلثة كيف يقومون

اگر ایک امام اور دو مقتدی ہوں تو عند الجمہور ان کا مقام خلف الامام ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے نزدیک امام کے دائیں بائیں کھڑے ہوں امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی مروی ہے، جمہور کی دلیل حدیث الباب ہے جس میں انس اور یتیم آپ کے پیچھے کھڑے ہوئے اور ام سلیم ان دو کے پیچھے۔

### شرح السند اور ضمیر کے مرجع کی تحقیق

قولہ، ان جدتہ ملیکۃ۔ جدتہ کی ضمیر میں شراح نے دو احتمال لکھے ہیں، یا تو یہ ضمیر اقرب کیطرف راجع ہے یعنی انس بن مالک یا ابعد کیطرف یعنی اسحاق بن عبداللہ جو اس حدیث کو حضرت انسؓ سے روایت کر رہے ہیں، دراصل اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ مُلیکہ ام سُلیم یعنی حضرت انس کی والدہ کا نام ہے یا ام سُلیم کی والدہ کا نام ہے یعنی انس کی نانی کا ابن عبدالبر اور امام نوویؒ وغیرہ نے قولِ اوّل کو اختیار کیا ہے اور ابن سعد و ابن مندہ نے قولِ ثانی کو،

نیز یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ اسحق بن عبداللہ جو سند میں مذکور ہیں وہ انس کے بھتیجے ہیں، اسلئے کہ عبداللہ ابن ابی طلحہ انس کے اخیافی (ماں شریک) بھائی ہیں، لہٰذا انس اسحق کے چچا ہوئے، پس اگر ملیکہ ام سُلیم (انس کی ماں) کا نام ہے تب تو یہ ضمیر لا محالہ اسحق کیطرف راجع ہوگی اسلئے کہ چچا کی والدہ بھتیجے کی دادی ہوتی ہے، اور اگر دوسرا قول اختیار کیا جائے کہ مُلیکہ ام سُلیم کی والدہ کا نام ہے تو اس صورت میں ضمیر اقرب یعنی انس کیطرف راجع ہوگی، اور جدہ سے مراد اس وقت نانی ہوگا نہ کہ دادی، یہ جو ہم نے کہا تھا کہ اسحق انس کے اخیافی بھائی کے بیٹے ہیں اس کی وضاحت یہ ہے کہ انسؓ کی والدہ ام سُلیم پہلے انسؓ کے والد مالک کے نکاح میں تھیں مالک کے انتقال کے بعد ان سے ابو طلحہ نے نکاح کرلیا تھا جس سے عبداللہ بن ابی طلحہ پیدا ہوئے۔ لہٰذا عبداللہ بن ابی طلحہ انس کے اخیافی بھائی ہوئے۔

نقمت الی حصیر لنا قد اسود من طول مالبس فنضحته بماء یعنی ایسا بوریا جو طولِ استعمال کیوجہ سے سیاہ ہوگیا تھا، انس کہتے ہیں کہ میں نے اس پر پانی چھڑکا تاکہ اس سے غبار اور میل کچیل دور ہو جائے، اور یا اس لئے کہ وہ نرم ہو جائے اور یا اس لئے کہ اس کی طہارت میں شک ہوگا، وہ شک دور ہو جائے، عام شراح نے پہلے اور دوسرے احتمال کو اختیار کیا ہے اور قاضی عیاض مالکیؒ نے احتمالِ ثالث کو۔

## بعض مسائل ثابتہ بالحدیث کا بیان

دراصل مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس چیز کی نجاست مشکوک ہو اس کو پاک کرنے کے لئے نضح کافی ہے اور قاضی عیاض چونکہ مالکی ہیں اسلئے انھوں نے اس کو اختیار کیا، یہ اختلافی مسئلہ مشہور ہے شاید کتاب الطہارۃ[1] میں بھی کسی جگہ گذرا ہے

**مسئلہ ثانیہ** یہاں حدیث میں لفظ لُبس کو افتراش کے معنیٰ میں لیا ہے ۔ اس سے مالکیہ نے ایک اور مسئلہ پر استدلال کیا کہ اگر کوئی شخص عدم لُبس کی قسم کھائے اور پھر وہ اس کپڑے کو بچھا کر اس پر بیٹھ جائے تو حانث ہو جائے گا، جمہور اس کے قائل نہیں اسلئے کہ ایمان کا مدار عرف پر ہوتا ہے اور عرف میں لُبس کا استعمال افتراش میں نہیں ہوتا، اور یہاں حدیث میں لُبس کو جو افتراش پر محمول کیا گیا ہے وہ قرینہ کی وجہ سے، (قالہ ابن رسلان)

**مسئلہ ثالثہ افتراشِ حریر للرجال** جاننا چاہئے کہ یہاں ایک اور مسئلہ اختلافی ہے وہ یہ کہ عند الجمہور رجال کے حق میں جس طرح لبس حریر جائز نہیں اسی طرح افتراشِ حریر بھی جائز نہیں، اسمیں امام اعظم ابوحنیفہؒ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک مرد کے لئے افتراشِ حریر جائز ہے اسلئے کہ حدیث میں لبس کی ممانعت ہے افتراش کی نہیں. حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث سے امام صاحبؒ کے مذہب کی تردید کی ہے کیونکہ یہاں حدیث میں لُبس کو افتراش کی جگہ استعمال کیا گیا ہے، علامہ عینیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس حدیث میں لُبس سے لبستُ الثوب والا لُبس مراد نہیں ہے بلکہ یہ ماخوذ ہے عرب کے قول لَبِستُ امرأۃً سے جس کے معنی ہیں تمتع کے، یعنی تمتعتُ بھا زماناً. لہٰذا یہاں حدیث میں لبس بمعنی تمتع ہے اور پہننے کے معنی میں مستعمل نہیں ہو رہا ہے، لہٰذا اس حدیث سے امام صاحب کے قول کے خلاف پر استدلال صحیح نہیں (عمدۃ القاری شرح بخاری)

**شرح حدیث** وصففت انا والیتیم وراءہ والعجوز من ورائنا، انسؓ کہتے ہیں کہ میں اور ایک صبی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے کھڑے ہوئے اور مُلیکہ ہمارے پیچھے، یتیم کا اطلاق نابالغ بچہ پر ہوتا ہے خواہ وہ ممیز ہو یا غیر ممیز. لیکن یہاں صبی ممیز مراد ہے کیونکہ غیر ممیز کی نماز درست نہیں، شراح نے اس یتیم کا نام ضُمیرۃ بن ابی ضمیرہ لکھا ہے اور ابو ضُمیرہ کا نام سعد ہے اسی لئے بعض شروحِ حدیث میں اس یتیم کا نام ضُمیرۃ بن سعد لکھا ہے ضُمیرہ کے والد سعد کا شمار اہل رجال نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے موالی میں کیا ہے اور ملا علی قاری نے ایک الگ ہی بات لکھی ہے وہ یہ کہ یتیم انسؓ کے بھائی کا نام ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس حدیث سے حضرت انسؓ کے گھر والوں کے زہد و قناعت کا حال معلوم ہوتا ہے جبھی تو حضورؐ کو پرانے بورئیے پر نماز پڑھوائی۔

---

[1] ثوب مصلی کی تطہیر سے متعلق ایک باب میں ولتنضح ما لم تر کے ذیل میں گذرا۔

فصلی لنا رکعتین ثم انصرف اس واقعہ میں آپ نے کھانا پہلے نوش فرمایا اور نماز کی دو رکعت بعد میں پڑھی، اور عتبان بن مالک کا جو مشہور قصہ ہے صحیح مسلم وغیرہ میں وہاں ترتیب میں اس کا برعکس ہے جسکی وجہ بظاہر یہ ہے کہ وہاں آپ کا مقصود ان کے مکان پر جانے سے نماز ہی پڑھنا تھا۔ اور یہاں آپ کھانے کی دعوت پر تشریف لائے تھے۔

قولہ، استأذن علقمة والاسود علی عبد اللہ وقد کنا اطلنا القعود علی بابہ فخرجت الجاریة، علقمہ اور اسود جو کہ حضرت ابن مسعودؓ کے مشہور شاگرد ہیں وہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم نے عبد اللہ بن مسعودؓ کے دروازہ پر جاکر استیذان کیا جسمیں ہمیں دیر تک بیٹھنا پڑا، دیر کے بعد اندر سے ایک جاریہ نکل کر آئی اس نے آکر ہمیں دروازہ پر بیٹھا دیکھ کر اندر جاکر ہمارے لئے حضرت عبد اللہ سے استیذان کیا۔ اجازت مل جانے پر ہم اندر داخل ہوئے انھوں نے ہمیں اپنے دائیں بائیں کھڑا کر کے نماز پڑھائی اور پھر بعد میں فرمایا کہ اسی طرح میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے دیکھا ہے۔

**مسئلۃ الباب میں جمہور کی دلیل** ——— یہ روایت جمہور کے خلاف ہے، جمہور کا استدلال گذشتہ روایت فَصَففتُ انا والیتیم والی حدیث سے ہے اور یہ حدیث موقوف ہے اور یہ جو یہاں پر روایت میں مذکور ہے ھکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (جس سے یہ حدیث مرفوع ہوجاتی ہے) یہ زیادتی اکثر روایات میں موجود نہیں اور اگر اس زیادتی کو ثابت بھی مان لیا جائے تو کہا جائیگا کہ ممکن ہے آپ نے ضیقِ مکان کیوجہ سے ایسا کبھی کیا ہو، اور خود ابن مسعود کے فعل کے بارے میں بھی ابن سیرین نے یہی توجیہ کی ہے۔

# باب الامام ینحرف بعد التسلیم

**مصنف کے قائم کردہ ترجمتین میں فرق** اسی قسم کا ایک باب ابواب الجمعہ سے ذرا پہلے آرہا ہے، کیف الانصراف من الصلوۃ، دونوں کا مضمون و مفہوم بظاہر ایک ہے لہذا یہ تکرار ہوا لیکن فی الواقع تکرار نہیں، اسلئے کہ یہاں پر انحراف سے مراد تحول الی القوم ہے یعنی امام کا نماز سے فارغ ہونے کے بعد بجائے مستقبل قبلہ بیٹھنے کے رخ بدل کر بیٹھنا، اور آئندہ جو باب آرہا ہے وہاں انصراف سے مراد

لہ یہاں متکلم چونکہ اسود ہیں اسلئے حق عبارت یہ تھا کہ یوں کہتے، استأذنت انا وعلقمة، مگر انھوں نے اپنے آپکو غائب کیساتھ تعبیر کیا۔

انصراف الی البیت یا انصراف الی موضع الحاجۃ ہے یعنی نماز سے فارغ ہونے کے بعد مصلیٰ سے اٹھ کر جانا۔ لہٰذا دونوں بابوں کا مفہوم مختلف ہوا۔

قولہ۔ صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان اذا انصرف انحرف۔ یعنی جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کا سلام پھیرتے تو آپ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ اپنے مصلیٰ پر رُخ بدلکر بیٹھتے الی الیمین یا الی الیسار، لیکن اکثر انحراف آپ کا الی الیمین ہوتا تھا اور کبھی الی الیسار بھی، اسی لئے جیسا کہ اس سے اگلی حدیث میں آرہا ہے صحابہؓ صف میں دائیں جانب کھڑا ہونا پسند کرتے تھے، تاکہ چہرہ انور کی زیارت ہوتی رہے۔

**حدیث پر من حیث الفقہ کلام** اب یہ کہ فقہاء کی اس میں کیا رائے ہے؟ بعض شراح نے جمہور کا مسلک یہ لکھا ہے ان کے نزدیک انحراف الی الیمین اور حنفیہ کے نزدیک الی الیسار اولیٰ ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ کسی ایک جانب کا التزام نہ کرے کبھی الی الیمین اور کبھی الی الیسار کو اختیار کرے۔

اس انحراف میں حکمت کیا ہے، شراح کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک حکمت اس میں ازالۃ الاشتباہ فی حق الجائی ہے کہ اگر نماز سے فارغ ہونے کے بعد مقتدیوں کیطرح امام صاحب بھی مستقبل قبلہ بیٹھے رہیں گے تو بعد میں آنے والے کو اول وہلہ میں اشتباہ ہو سکتا ہے کہ نماز ہو رہی ہے لوگ قعدہ میں ہیں، اور دوسری حکمت اس میں الاحتراز عن استدبار القوم ہے لوگوں کیطرف پشت کرنے سے بچنا، یہاں ایک سوال یہ ہے کہ امام کو نماز کے بعد اپنی جگہ بیٹھنا چاہئے یا نہیں سو فقہاء نے لکھا ہے خصوصاً صاحب بدائع نے کہ جن نمازوں کے بعد سنتیں ہیں ان میں امام نہ بیٹھے تاکہ سنتوں میں تاخیر نہو باقی نمازوں میں اختیار ہے[1]۔

یہ کلام تو اس باب سے متعلق ہے اور وہ باب جو آگے آرہا ہے "کیف الانصراف من الصلوٰۃ" یعنی مصلیٰ سے اٹھ کر امام کس طرف کو جائے دائیں جانب کو یا بائیں، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ موضع حاجت کے تابع ہے جس طرف کو اسکی حاجت وابستہ ہے اور جسمیں وہ اپنی سہولت سمجھے اس طرف کو جائے، مثلاً امام کی منزل یا اس کا حجرہ اگر دائیں طرف ہے تو دائیں طرف کو جائے اور اگر بائیں طرف ہے تو اس طرف کو جائے، اور ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ تحول الی القوم جو اس باب میں مذکور ہے اس کو بھی موضع حاجت کے تابع مانا جائے کہ اگر امام کا حجرہ دائیں طرف ہو تو دائیں طرف رخ کر کے بیٹھے اور اگر حجرہ بائیں جانب ہو تو اسی طرف کو رخ کر کے بیٹھے تاکہ اٹھ کر جاتے وقت گھومنا نہ پڑے حضرت شیخ نے حاشیۂ لامع میں اسی طرح تحریر فرمایا ہے۔

---

[1] چنانچہ آپ دیکھتے ہیں کہ عام طور سے ائمہ عصر اور فجر کی نماز کے بعد اپنے مصلیٰ پر بیٹھ کر تسبیح فاطمہ وغیرہ پڑھتے ہیں، لیکن یہ ذہن میں رہے کہ تسبیح فاطمہ صرف ان دو نمازوں کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ سبھی نمازوں کے بعد پڑھنے کی ترغیب آئی ہے لہٰذا باقی نمازوں میں سنتوں کے بعد پڑھنا چاہئے۔

# باب الامام يتطوع في مكانه

قولہ، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی الامام فی الموضع الذی صلی فیہ حتی یتحول

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امام کو محلِ فرض میں سنت یا نفل نہیں پڑھنا چاہیئے. علی ہذا القیاس مقتدی بھی ہے، چنانچہ ابواب التشہد کے بعد ایک باب آرہا ہے،، باب فی الرجل یتطوع فی مکانہ الذی صلی فیہ المکتوبۃ، اور اس میں مصنفؒ نے ابوہریرہ کی حدیث مرفوع۔ ایعجز احدکم ان یتقدم او یتأخر الخ ذکر کی ہے اس حدیث میں امام کی قید نہیں بلکہ عام ہے اسی لئے عند الجمہور یہ حکم بھی عام ہے جیسا کہ عینی شرح بخاری میں ہے، نیز اس میں ہے کہ ابن عمرؓ کے نزدیک کراہت صرف امام کے لئے ہے غیر امام کے حق میں ان کے نزدیک کچھ حرج نہیں، اور بذل المجہود میں صاحب بدائع سے امام کے حق میں تو کراہت ہی لکھی ہے اور ماموم کے حق میں وہ فرماتے ہیں کہ اسمیں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اس کے حق میں کوئی حرج نہیں امام کا اپنی جگہ سے ہٹ جانا ازالۂ اشتباہ کے لئے کافی ہے، اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ قوم کے حق میں بھی یہی مستحب ہے کہ وہ صفوف کو توڑ کر متفرق ہوجائیں تاکہ اشتباہ کلی طور پر دور سے دیکھنے والے کے حق میں بھی مرتفع ہوجائے۔

واضح رہے کہ شراح نے اس انتقالِ مکانی کی حکمت ازالۂ اشتباہ کے علاوہ استکثارِ شہود بھی لکھی ہے۔

# باب الامام يُحدِث بعد ما يرفع رأسه

بعض نسخوں میں یہاں پر من آخر الرکعۃ کا بھی اضافہ ہے، یعنی امام آخری رکعت پڑھ لینے کے بعد اگر محدِث ہوجائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ نماز درست ہوئی یا نہیں، ترجمۃ الباب میں تو اگرچہ آخری رکعت کے سجود ہی کا ذکر ہے لیکن مراد یہ ہے کہ آخری رکعت کے سجود اور اس کے بعد قعدہ سے فارغ ہوچکا ہو جیسا کہ حدیث الباب میں مذکور ہے

قولہ، اذا قضی الامام الصلوۃ وقعد فاحدث قبل ان یتکلم فقد تمت صلوتہ،

**حدیث الباب حنفیہ کی دلیل ہے** اس حدیث سے معلوم ہورہا ہے کہ نماز کے ارکان میں سے آخری رکن قعدہ قدر التشہد ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ سلام فرض نہیں، مسئلہ مختلف فیہ ہے، کتاب الطہارت کے شروع میں. مفتاح الصلوۃ الطہور وتحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم کے ذیل میں گذر چکا، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض ہے اور حنفیہ کے نزدیک نہیں، لہٰذا یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہوئی. جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ

یہ حدیث ضعیف ہے عبدالرحمن بن زیاد افریقی کی وجہ سے، جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن کا ضعف مختلف فیہ ہے، بہت سے ائمہ نے ان کی توثیق بھی کی ہے، دلائل پر کلام مذکورہ بالا حدیث کے ذیل میں بھی گذر چکا۔

**قعدۂ اخیرہ کے حکم میں اختلاف**

یہ اختلاف تو سلام کے بارے میں تھا اور قعدۂ اخیرہ میں بھی قدرے اختلاف ہے، وہ یہ کہ عند الجمہور ومنہم الحنفیہ والشافعیہ والحنابلہ فرض ہے اور مالکیہ کے نزدیک فرض نہیں، کما فی الانوار الساطعہ۔

## باب تحریمها التكبير وتحليلها التسليم

اس پر تفصیلی کلام "باب فرض الوضوء" کے تحت میں گذر چکا۔

## باب ما جاء ما يؤمر به المأموم من اتباع الامام

اس باب میں مصنفؒ نے دو طرح کی روایات ذکر فرمائی ہیں چنانچہ پہلی حدیث میں تقدم علی الامام کی ممانعت ہے اور باقی روایات میں تأخر عن الامام کا ثبوت ہے۔

تقدم علی الامام کے ممنوع ہونے میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن تأخر عن الامام کا مسئلہ مختلف فیہ اور تفصیل طلب ہے پہلے آپ تقدم کے بارے میں مذاہب علماء سنیئے۔

**تقدم علی الامام میں اختلاف ائمہ**

سو جاننا چاہئے کہ یہاں تین چیزیں ہیں، تحریمہ، سلام، بقیہ ارکان رکوع وسجود وغیرہ، اول یعنی تحریمہ میں تقدم علی الامام باتفاقِ ائمۂ اربعہ مفسدِ صلوۃ ہے، اور ثانی یعنی سلام میں تقدم علی الامام صرف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مفسد ہے حنفیہ کے نزدیک نہیں بلکہ مکروہ ہے، اور قسم ثالث یعنی بقیہ ارکان، سو اس میں تقدم علی الامام ائمہ اربعہ کے نزدیک مفسد نہیں مکروہ تحریمی ہے، البتہ

---

لہ التقدم علی الامام فی التحریمۃ مبطل عند الائمۃ الاربعۃ، واما التقدم فی السلام فعند الجمهور مبطل کالتقدم فی التحریمۃ وعندنا حرام غیر مبطل، والتقدم فی بقیۃ الارکان حرام غیر مبطل عند الائمۃ الاربعۃ. نعم فی روایۃ لاحمد مبطل، واما المقارنۃ فی التحریمۃ فمستحب عند الامام ومفسد عند الائمۃ الثلاثۃ وکذا فی روایۃ عند الصاحبین، وقیل خلافهما مع الامام ابی حنیفۃ فی الفضیلۃ لا فی الجواز واما المقارنۃ فی السلام فمبطل عند المالکیۃ، ومکروهۃ عند الشافعیۃ والحنابلۃ، وکذا هی مکروهۃ عند الجمهور فی بقیۃ الارکان (من ا[illegible] الاحبار ولامع الدراری)

ظاہریہ کے نزدیک اور یہی ایک روایت امام احمد کی بھی ہے کہ مفسد ہے

## متابعۃ امام علی وجہ المقارنۃ ہونی چاہئے یا بطریق معاقبۃ

اور دوسرا مسئلہ یعنی تأخر عن الامام جو باب کی دوسری حدیث میں مذکور ہے سو اس میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ واحمد تو متابعۃ علی وجہ المعاقبۃ کے قائل ہیں، تمام ارکان میں اور اس کے بالمقابل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک متابعۃ علی وجہ المقارنۃ افضل ہے تمام ارکان میں حتی کہ تحریمہ میں بھی، لیکن تحریمہ میں صاحبین کا اختلاف ہے بدائع میں لکھا ہے کہ امام ابویوسفؒ سے مقارنۃ فی التحریمہ میں دو روایتیں ہیں. فی روایۃ یجوز وفی روایۃ لایجوز. اور امام محمدؒ کے نزدیک گو جائز ہے لیکن مع الاساءۃ. تحریمہ کے علاوہ باقی افعال میں صاحبین کیا فرماتے ہیں اس میں دو قول ہیں کما فی الشامی بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ اس میں وہ امام صاحب کے ساتھ ہیں کہ مقارنت افضل ہے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ وہ اس میں جمہور کیساتھ ہیں یعنی تأخر اولی ہے، رہ گیا مسلک امام مالک کا سو ان کے نزدیک تحریمہ وتسلیمہ میں تو تأخر عن الامام متعین ہے اور باقی ارکان میں ان کے دو قول ہیں، اولویۃ مقارنۃ اور اولویۃ تأخر۔

## مقارنۃ مع الامام میں مذاہب ائمہ

اس کے بعد سمجھئے کہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ تحریمہ میں تو تأخر کے وجوب کے قائل ہیں حتی کہ مقارنۃ فی التحریمہ ان کے نزدیک مفسد صلوۃ ہے اور تسلیم میں مقارنۃ امام شافعی اور احمدؒ کے نزدیک تو صرف مکروہ ہے اور امام مالک کے نزدیک اسمیں بھی مفسد ہے. جیسا کہ لامع الدراری میں "مختصر خلیل" سے نقل کیا ہے اور تحریمہ وتسلیمہ کے علاوہ دوسرے ارکان میں امام شافعی واحمدؒ کے نزدیک مقارنۃ خلاف اولی ہے اور امام مالک کی اسمیں دو روایتیں ہیں. کما فی امانی الاحبار ٢٨٥/٣ عن القاضی عیاض اول یہ کہ مقارنۃ اولی ہے کما عند الحنفیہ اور مقارنۃ کا مطلب یہ ہے کہ جب امام رکوع میں جانا شروع کرے تو اس کے بعد فوراً مقتدی بھی شروع کردے. اور دوسرا قول امام مالکؒ کا یہ ہے کہ تأخر اولی ہے (کما عند الشافعیہ والحنابلہ) یعنی جب امام سجدہ میں پہنچ جائے مقتدی تب جانا شروع کرے جیسا کہ باب کی حدیث ثانی یعنی حدیث البراء میں ہے (یہ مذاہب کافی تتبع کے بعد لکھے گئے ہیں (من الامانی والاوجز واللامع)

## دلائل فریقین

یہ حضرات حرف فاء سے استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں ہے اذا رکع فارکعوا واذا سجد فاسجدوا: اور فاء تعقیب کے لئے آتی ہے. ہمارے علماء نے اسکا یہ جواب دیا ہے (کما فی فیض الباری) کہ فاء تعقیب بلامہلت کے لئے ہے لہذا مقتدی کا شروع فی الرکوع امام کے شروع فی الرکوع کے بعد ہونا تعقیب کیلئے کافی ہے اور امام صاحبؒ کی مراد بھی مقارنت سے یہی ہے کہ امام کے شروع کرتے ہی مقتدی فوراً شروع کردے۔

لیکن یہ احقر کہتا ہے کہ جن روایات میں حرف فاء ہے اس کا جواب تو یہ ہو جائے گا لیکن براء کی حدیث میں تو تصریح ہے اس بات کی کہ جب تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ میں نہیں پہنچ جاتے تھے اس وقت تک ہم رکوع

میں جانا شروع ہی نہ کرتے تھے،

**حضرت گنگوہیؒ کی توجیہ**

اس کا جواب مجھے حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ کی تقریر ترمذی الکوکب الدری میں ملا، وہ یہ کہ اصل ضابطہ اتباعِ امام کا تو وہ ہے جو متعدد روایاتِ قولیہ میں وارد ہے اذا رکع فارکعوا واذا سجد فاسجدوا۔ اور یہ جو براء کی حدیث میں مذکور ہے تأخر عن الامام یہ صورت ایک عارض کیوجہ سے پیش آئی وہ یہ کہ اخیر زمانہ میں جب آپ کی حرکت وانتقال میں بطوء آگیا وہ سرعت نہ رہی جو پہلے تھی اور بعض شُبّانِ صحابہؓ (نوجوان طبقہ) اپنی تیزی اور پھرتی کیوجہ سے قومہ سے سجدہ میں امام سے پہلے پہنچنے لگے (یا پہونچنے کا خطرہ ہوا) تو اس پر آپ نے تنبیہ فرمائی اس تنبیہ کے بعد یہ لوگ ڈر گئے اور زیادہ ہی احتیاط کرنے لگے اور جب تک امام سجدہ میں نہ پہنچ جاتا اس وقت تک قومہ ہی میں رہتے، یہ ہے اس معاقبہ کی وجہ، آپ کیطرف سے یہ حکم نہ تھا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ فتح الملہم میں بھی اجمالاً اسی توجیہ کیطرف اشارہ کیا ہے کہ یہ زمانۂ تبدین پر محمول ہے

قولہ، انی قد بدنت اس کو تشدید اور تخفیف دونوں کیساتھ پڑھا گیا ہے، تشدید کی صورت میں اس کے معنیٰ کبرسنی کے ہیں کہ میں اب بوڑھا ہوگیا ہوں، اور تخفیف کی صورت میں بَدن یَبدُن بدناً از نصر اور بَدُن یبدُن بدانۃً از کرم جس کے معنی سِمَن اور کثرتِ لحم کے ہیں۔

**ھل السِمَن من اوصافہ صلی اللہ علیہ وسلم**

لیکن اکثر علماء نے تشدید کو ترجیح دی ہے اسلئے کہ سِمَن (بھاری بدن ہونا) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف میں سے نہیں ہے۔ لیکن ایک روایت ابوداؤد میں آگے آرہی ہے، باب الرجل یعتمد فی الصلوٰۃ علی عصًا کے ذیل میں جسمیں یہ ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما اَسَنّ وحمل اللحم، جس سے صاف طور سے معلوم ہورہا ہے کہ اخیر میں آپ کو سِمَن عارض ہوگیا تھا۔ لیکن اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ بڑھاپے میں گوشت میں ڈھیلاپن ہوجاتا ہے جس سے گوشت میں پھیلاؤ ہوجاتا ہے بخلاف جوانی کے کہ اس زمانہ میں جسم اور گوشت متماسک اور ٹھوس ہوتا ہے تو ممکن ہے راوی نے اسی بناء پر ایسا کہا ہو۔

**کیا صحابی محتاجِ توثیق ہے؟**

قولہ، حدثنا البراء وھو غیر کذوب، یہ لفظ شراح حدیث کے یہاں محل غور اور محتاجِ توجیہ بنا ہوا ہے اسلئے کہ الصحابۃ کلھم عدول لا یحتاجون الی توثیق۔ اسی لئے تمام علماء رجال کتبِ اسماء رجال میں کسی صحابی کے ترجمہ میں وھو ثقۃ کبھی نہیں لکھتے۔ اور غیر صحابی چاہے کتنا بڑا عالم محدث فقیہ ہو اس کو محتاج توثیق سمجھتے ہوئے جو کچھ کلام کرنا ہوتا ہے وہ کرتے ہیں اسلئے امام یحییٰ بن معین کی رائے تو یہ ہے کہ ھو ضمیر کا مرجع براء نہیں ہیں بلکہ ان سے نیچے کے راوی یعنی عبداللہ ابن یزید ہیں، مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ عبداللہ بن یزید تو مشہور صحابی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبداللہ بن یزید

ایسے مشہور صحابی نہیں، صغار صحابہ میں ہیں بلکہ بعض کو ان کی صحبت تسلیم ہی نہیں خود یحیٰی بن معین انکیں میں سے ہیں، اور اکثر شراح کی رائے یہ ہے کہ ضمیر براء ہی کی طرف راجع ہے مگر راوی کا مقصود اس سے براء کی توثیق و تعدیل نہیں بلکہ مقصود تقویۃ حدیث ہے کہ دیکھو! حدیث بالکل صحیح ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بعض مرتبہ ابو ہریرہ فرماتے تھے سمعت خلیلی الصادق المصدوق صلی اللہ علیہ وسلم، اسلئے ظاہر ہے کہ یہاں بھی راوی کا مقصود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق نہیں بلکہ تقویۃ حدیث ہی ہے، بندہ کے ذہن میں ایک اور بات بھی ہے وہ یہ کہ ہو سکتا ہے کہ انکیں تعریض مقصود ہو بعض مخاطبین پر، یعنی ہو سکتا ہے کہ بعض سامعین کا عمل مضمونِ حدیث پر نہ ہو وہ اس کے خلاف پہلے سے کرتے ہوں اس لئے کہا جارہا ہے وہو غیر کذوب، دیکھو! براء جھوٹ تو نہیں کہہ رہے ہیں۔

# باب ماجاء فی التشدید فیمن یرفع قبل الامام

قولہ، اما یخشی احدکم اذا رفع راسہ والامام ساجد الخ اس حدیث میں تقدم علی الامام پر وعید شدید ہے اور یہ کہ ایسے شخص کو اپنی صورت شکل کے مسخ ہو جانے سے ڈرنا چاہئے اَن یحوّل اللہ راسہ رأس حمار

**شرح حدیث** شراح نے اس میں دو احتمال لکھے ہیں، یا اس سے مسخِ حسی مراد ہے صورت شکل کا قبیح صورت میں بدل جانا، یا مسخِ معنوی چنانچہ حمار بلادت میں مشہور ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول ہے اسلئے کہ ابن حبان کی روایت میں بجائے رأس حمار کے رأس کلب ہے نیز اگر مقصود تشبیہ ہوتی حمار کے ساتھ تو لفظ مستقبل استعمال نہ کیا جاتا بلکہ یوں کہا جاتا فراسہ رأس حمار، اسلئے کہ بلادت و حماقت کا کام تو وہ فی الحال کر رہا ہے نہ یہ کہ آئندہ کریگا اتنا نہیں سمجھتا کہ اس رکوع سجود میں پیش قدمی سے کیا فائدہ جبکہ سلام امام ہی کیساتھ پھیرنا ہے تو یہ درمیان کی جلدی فضول ہے۔

**وقوع المسخ فی ھذہ الامۃ** اور اس امت میں مسخ کا وقوع بعض احادیث سے صراحۃً ثابت ہے (ذکر الحدیث فی البذل) نیز ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے کہ میری امت میں جو لوگ مکذبین بالقدر ہوں گے (قدریہ) ان میں خسف اور مسخ واقع ہوگا، لیکن بعض شراح مشکوۃ کے کلام سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ اس امت میں مسخ نہ ہوگا، سو اول تو یہ کسی روایت سے ثابت نہیں، اور اگر مان بھی لیا جائے تو عموم مسخ کی نفی کر سکتے ہیں کہ بالعموم مسخ نہ ہوگا، خاص خاص جماعتوں کے بارے میں تو مسخ کا ثبوت احادیث میں موجود ہے۔

**رفع قبل الامام میں مذاہب ائمہ** جاننا چاہئے کہ رفع قبل الامام حرام ہے لیکن عند الجمہور نماز صحیح ہو جائیگی اور ظاہریہ کہتے ہیں کہ نماز فاسد ہو جائیگی اور یہی ایک روایت امام احمدؒ سے ہے اور عبد اللہ بن عمرؓ بھی اسی کے قائل ہیں۔ (بذل)

## باب فیمن ینصرف قبل الامام

قولہ، ونہاھم ان ینصرفوا قبل انصرافہ، اس میں کئی احتمال ہیں، امام کے سلام سے پہلے مقتدی سلام نہ پھیرے، یا انصراف سے مراد انصراف عن المسجد ہے کہ مقتدی امام سے پہلے مسجد سے باہر نہ جائیں، لئلا یختلط الرجال بالنساء، اس سلسلہ میں ایک مستقل باب بھی آئے گا ابواب الجمعہ سے پہلے "باب انصراف النساء" قبل الرجال من الصلوۃ۔ ویمکن ان یکون المراد النہی عن قیام المسبوق قبل سلام الامام۔

## باب جماع اثواب مایصلی فیہ

یہ بڑا اسٹیشن آگیا یہاں سے دوسری قسم کے ابواب شروع ہو رہے ہیں، لفظ جماع میں دو لغت ہیں، کسر جیم وتخفیف میم کیساتھ بروزن کتاب، اور ضم جیم وتشدید کیساتھ بروزن رُمّان۔ یہ جامع یا مجموع کے معنی میں ہے یعنی ثوب مصلی سے متعلق ابواب کا مجموعہ، یا ثوب مصلی سے متعلق ایک جامع باب۔

**نماز کیلئے ستر عورت کا حکم اور اسمیں اختلاف علماء** جاننا چاہئے کہ عند الجمہور والائمۃ الثلاثۃ ستر عورت شرط صحت صلوۃ ہے۔ قال تعالی یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد زینت سے مراد مایستر العورہ ہے اور مسجد سے مراد صلوۃ ہے یعنی ہر نماز کیوقت اپنے لباس کو اختیار کرو بغیر لباس اور ستر عورت کے نماز نہ پڑھو، اسمیں مالکیہ کا اختلاف ہے دو قول ہیں، الاول ستر العورۃ شرط عند القدرۃ والذکر، اگر قدرت نہو یا خیال نہ رہے تو معاف ہے۔ قول ثانی ان کا یہ ہے کہ گو ستر عورت فی نفسہ فرض ہے لیکن شرط صحت صلوۃ نہیں، لہٰذا اسکے ترک سے گنہگار ہوگا اور نماز صحیح ہو جائیگی، لیکن قولِ مختار متاخرین مالکیہ کے نزدیک ستر عورۃ کا شرط ہونا ہے مثل مذہب جمہور کے (رحمۃ الامۃ)

**مسئلہ میں جمہور اور مالکیہ کی دلیل** ابن قدامہ نے مغنی میں مالکیہ کیطرف سے دلیل یہ لکھی ہے کہ ستر عورت کا واجب ہونا نماز کیساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر حال میں ہے،

لہذا صحتِ صلوۃ کے لئے شرط نہ ہوگا، جیسے دارِ مغصوبہ میں نماز پڑھنا کہ اس سے اجتناب شرطِ صحتِ صلوۃ نہیں کیونکہ غصب سے بچنا ہر حال میں ضروری ہے صلوۃ کیساتھ خاص نہیں اور جمہور کی دلیل انھوں نے لا یقبل اللہ صلوۃ حائض الا بخمار، اور سلمہ بن الاکوع کی حدیث جو کتاب میں آگے آرہی ہے وَازْرُرْہُ ولو بشوکۃ ذکر کی ہے۔

**حد العورۃ میں اختلاف علماء** اس مقام کے مناسب ایک مسئلہ اور بیان کرنا ضروری ہے وہ یہ کہ حد العورۃ جس کا ستر ضروری ہے وہ کیا ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے بھی جہاں ثوبِ مصلی کے ابواب ذکر کئے ہیں وہاں ایک باب "باب مایستر من العورۃ" بھی ذکر کیا ہے۔

سو جاننا چاہئے کہ ظاہریہ کے نزدیک عورۃ کا مصداق صرف سوئتین ہے یعنی قُبُل اور دُبُر باقی بدن کا ستر ضروری نہیں، یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے کما فی المغنی ۵۷۸ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مرد کی حد العورۃ ما بین السرہ والرکبہ ہے، اور حنفیہ کے نزدیک من السرہ الی الرکبۃ اس طور پر کہ سُرہ حد عورت سے خارج اور رُکبہ اس میں داخل ہے، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے نزدیک رکبہ بھی حد عورۃ سے خارج ہے، شیخ المشائخ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے تراجم بخاری میں امام مالکؒ کا مذہب تقریباً مثل ظاہریہ کے لکھا ہے اور یہ کہ فخذین ان کے نزدیک حد عورۃ میں داخل نہیں، لیکن یہ ان کا ایک قول ہے۔

اب رہا مسئلہ مرأۃ کا کہ اس کی حد عورت کیا ہے، سو جاننا چاہیئے کہ جمہور کے نزدیک امۃ اور حرہ میں فرق ہے عورۃِ امۃ مثل رجل کے ہے اور رجل کا حکم اوپر گذر چکا، الا الظاہریہ وھم لایفرقون فی ذلک بین الحرۃ والامۃ، اور حرہ کی حدِ عورت پورا بدن ہے البتہ بعض اعضاء کا استثناء ہے جیسے وجہ اور کفین اول کا استثناء تو ائمہ اربعہ کے درمیان متفق علیہ ہے اور کفین کا استثناء حنفیہ شافعیہ مالکیہ کے یہاں ہے حنابلہ کی اسمیں دو روایتیں ہیں ایک میں استثناء ہے ایک میں نہیں کما فی المغنی۔

**عورت کے قدمین میں اختلاف** اور قدمین کا استثناء ائمہ ثلاثہ کے یہاں نہیں، ان کے نزدیک قدمین حد عورۃ میں داخل ہیں، حنفیہ کی اس میں دو روایتیں ہیں لیکن ہدایہ اور درمختار میں عورت نہونے کو اصح قرار دیا ہے، اور تیسری روایت یہ ہے جیسا کہ شامی میں ہے کہ قدمین عورت ہیں خارج صلوۃ نہ کہ داخل صلوۃ۔[1]

**منشأ اختلاف** دراصل یہ اختلاف مبنی ہے آیت کریمہ ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر منہا کی تفسیر پر، آیت میں زینت سے مراد مواضعِ زینت ہے، پھر مواضعِ زینت

---

[1] حضرت شیخ حاشیۂ بذل میں لکھتے ہیں، قلت ویظہر من ہامش الہدایہ عکسہ فتأمل۔

ظاہرہ کے مصداق میں اختلاف ہے بعض نے وجہ اور کفین کو قرار دیا ہے، چنانچہ کحل زینتِ وجہ ہے اور خاتم زینتِ کف. اور بعض نے اسمیں قدمین کو بھی داخل کیا ہے اسلئے کہ پاؤں میں بھی انگوٹھی پہنی جاتی ہے جس کو فتخہ کہتے ہیں. تو گویا زینتِ ظاہرہ کا مصداق تین چیزیں ہوئیں کحل، خاتم، فتخہ، اور مراد ان کے مواضع ہیں۔

**ایک اور اختلافی مسئلہ** یہاں پر ایک مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک انکشافِ عورۃ فی الصلوۃ مطلقاً مفسدِ صلوۃ ہے اور حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک انکشافِ یسیر معاف ہے کمافی المغنی، اور یسیر کا مصداق ہمارے فقہاء نے ما دون ربع العضو لکھا ہے لہذا چوتھائی عضو کا کھل جانا مفسد صلوۃ ہوگا۔

قولہ. اَوَ لکلکم ثوبان آپ صلی اللہ علیہ سے صلوۃ فی ثوبِ واحد کے بارے میں سوال کیا گیا جس پر آپؐ نے فرمایا. کیا تم میں سے ہر ایک کے پاس دو دو کپڑے موجود ہیں. مطلب یہ ہے کہ ثوب واحد میں نماز جائز ہے۔

صلوۃ فی ثوب واحد بالاتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے، بعض صحابہ جیسے ابن مسعودؓ سے اسکی ممانعت منقول ہے چنانچہ مُصنّف عبدالرزاق کی روایت ہے کہ ایک مرتبہ ابی بن کعب اور ابن مسعود کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا حضرت اُبیؓ فرماتے تھے لا بأس بہ اور ابن مسعودؓ فرماتے تھے انما کان ذلک اذا کان الناس لایجدون ثیاباً فاما اذا وجدوہا فالصلوۃ فی ثوبین. حضرت عمرؓ وہاں تشریف فرما تھے انھوں نے فرمایا الصواب ما قال اُبی لا ما قال ابن مسعود (منہل) اسی طرح ابن مسعود سے مروی ہے کہ ثوب واحد میں نماز نہ پڑھنی چاہئے وان کان اوسع من السماء (ہامش کوکب) لیکن اس پر اجماع ہے کہ صلوۃ فی ثوبین افضل ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ثوبِ واحد میں نماز پڑھنا کبھی تو دوسرا کپڑا نہونے کی بناء پر تھا اور کبھی باوجود ہونے کے بیان جواز کے لئے۔ اصل اس میں یہ ہے کہ نماز لباس معتاد اور مناسب ہیئت میں پڑھنی چاہئے. جس لباس اور ہیئت میں آدمی بڑے لوگوں سے ملنا اور مجامع میں شرکت پسند نہیں کرتا ایسی ہیئت نماز میں بھی اختیار نہ کرنی چاہئے، چنانچہ فقہاء نے ثیاب بذلہ (میلے کچیلے اور خراب) میں نماز کو مکروہ لکھا ہے۔

قولہ. لایصلی احدکم فی الثوب الواحد لیس علی منکبیہ منہ شیٔ" اس سے معلوم ہوا کہ اگر آدمی ثوبِ واحد میں نماز پڑھے تو اس کو اس طرح استعمال کرے کہ بدن کا بالائی حصہ بھی مستور رہے لنگی کیطرح وسطِ بدن میں نہ باندھے. یہ وہی معتاد اور مناسب ہیئت والی بات ہے جس کو ہم اوپر بیان کرچکے ہیں لیکن یہ اسی وقت ہے جب اس کپڑے میں اس کی گنجائش ہو، اور اگر وہ زیادہ چھوٹا ہو تو پھر یقیناً وسط بدن میں اس کو باندھنا پڑیگا

**مذاہبِ ائمہ** جمہور علماء کے نزدیک یہ نہی تنزیہ کیلئے ہے وعند احمد للتحریم. ایک قول ان کا یہ ہے کہ اس صورت میں نماز ہی درست نہ ہوگی، دوسرا قول ان کا یہ ہے کہ نماز تو صحیح ہوجائیگی لیکن آثم ہوگا۔

# باب الرّجل يعقد الثوب فی قفاہ ثم يصلی

**ثوبِ واحد کے اقسامِ ثلاثہ اور ہرایک کا طریقِ استعمال**

جاننا چاہئے کہ ثوب واحد جسمیں آدمی نماز پڑھتا ہے اسکی تین قسمیں ہیں۔ ضیق، وسیع، اوسع، اگر ضیق ہے تو حدیث میں اس کا طریق استعمال اِتزار ہے یعنی لنگی اور پاجامہ کیطرح اس کو وسط بدن میں باندھ لینا، اور اگر وسیع ہے تو بجائے درمیان میں باندھنے کے گردن کے قریب لاکر گرہ لگانا جیساکہ اس ترجمہ میں مذکور ہے۔ اور قسم ثالث یعنی اَوسع کا حکم یہ ہے کہ اس کو استعمال کیا جائے مخالفۃ بین الطرفین کیساتھ جیساکہ حدیث میں مذکور ہے، یعنی اس کپڑے کا دایاں سرا بائیں مونڈھے پر اور بایاں سرا دائیں مونڈھے پر ڈال لیا جائے، مخالفۃ بین الطرفین اسی چادر میں ہوسکتی ہے جو زیادہ وسیع ہو، اور جو کم وسیع ہوگا اسمیں گرہ لگانی پڑیگی گردن پر، اور زیادہ چھوٹا ہونیکی صورت میں وسط بدن میں باندھنا ہوگا، مصنفؒ کے تراجم ابواب اور اس سلسلہ کی احادیث سے یہی تفصیل مستفاد ہورہی ہے۔

# باب الرّجل يصلی فی ثوب واحد بعضہ علی غيره

اس باب میں مصنفؒ نے جو حدیث ذکر کی ہے وہ باب الصلوۃ فی شُعُر النساء میں گذر چکی۔

# باب الرّجل يصلی فی قميص واحد

ثوب واحد میں نماز پڑھنے کی دو صورتیں ہیں، یا تو وہ کپڑا چادر کی قسم سے ہوگا، یا قمیص کی شکل میں، اس دوسری صورت کو یہاں بیان کررہے ہیں۔

---

قولہ، قلت یارسول اللہ انی رجل اَصِیدُ فاصلی فی القمیص الواحد۔

**شرح حدیث** سلمۃ بن الاکوعؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں اکثر شکار کیلئے جاتا رہتا ہوں (اور شکاری کیلئے چادر اور لنگی کا سنبھالنا بھاگ دوڑ کیوجہ سے دشوار ہوتا ہے) تو کیا ایک قمیص میں نماز پڑھ لیا کروں (قمیص کو چونکہ سنبھالنا نہیں پڑتا اسلئے اسمیں سہولت ہے خصوصًا شکار کرنیوالے کیلئے) اس پر آپؐ نے فرمایا، نعم وازْرُرْہُ ولو بشوکۃٍ، کہ ہاں پڑھ لیا کرو لیکن اس قمیص کے گریبان میں گھنڈی لگا لیا کرو اگرچہ کانٹا

ہی کیوں نہ ہو اسلئے کہ قمیص کا گریبان اگر کھلا رہا تو رکوع میں یا کسی دوسری حالت میں اپنے ستر پر نظر پڑنے کا امکان ہے
وَازْرُرْہُ امر کا صیغہ ہے زَرَّ یَزُرُّ باب نصر سے، اَزرار کہتے ہیں گھنڈی کو جس کی جمع اَزرار آتی ہے، حدیث میں جو لفظ اَصِیْدُ
مذکور ہے ظاہر یہ ہے کہ یہ واحد متکلم کا صیغہ ہے بروزن اَبِیعُ، اور کہا گیا ہے کہ یہ لفظ اُصْیَدُ ہے بروزن احمر، جس کے معنی
ہیں وہ شخص جس کی گردن میں کوئی تکلیف ہو جس کی وجہ سے اس کو حرکت دینا اور التفات کرنا مشکل ہو۔

**لو وقع نظر المصلی علی عورتہ** اس حدیث میں قمیص میں گھنڈی لگانے کا حکم دیا گیا اس کی جو وجہ بیان کی گئی کہ عورت پر نظر نہ پڑے یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

امام شافعی و احمدؒ کے نزدیک مصلی کی نظر اپنے ستر پر پڑ جانے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے یہاں بھی اسمیں دو روایت ہیں راجح عدم فساد ہے (من ہامش البذل) اس حدیث سے ابن قدامہ نے صحتِ صلوۃ کے لئے ستر عورت کے شرط ہونے پر استدلال کیا ہے۔ کما تقدم

## باب اذا کان ثوباً ضیّقاً

ثوبِ ضیق کا حکم ہمارے کلام میں پہلے آچکا، اور یہ کہ ثوب واحد جسمیں نماز پڑھنا چاہتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں تفصیل گذر چکی۔

---

قولہ، قال اتینا جابراً یعنی ابن عبد اللہ قال سرت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوۃٍ

**مضمون حدیث** اس غزوہ سے غزوۂ بُوا طمراد ہے جیسا کہ مسلم کی روایت میں تصریح ہے، حضرت جابرؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ اپنے بعض اسفار کا ذکر کر رہے ہیں، حدیث بہت طویل ہے جو مسلم شریف جلد ثانی کے اخیر میں ہے مصنفؒ نے اس کا یہاں ایک ٹکڑا ذکر کیا ہے جس کا مضمون یہ ہے، حضورؐ نماز پڑھ رہے تھے میں نے سوچا کہ میں بھی آپ کے پیچھے نیت باندھ لوں، میرے پاس صرف ایک چادر تھی جس کو اوڑھ کر مجھے نماز پڑھنی تھی میں نے اس کو مخالفۃ بین الطرفین کیساتھ اوڑھنا چاہا مگر وہ اوڑھی نہ جاسکی، اس چادر میں ایک جانب جھالر سے تھے وہ جانب نیچے کیطرف تھی اسلئے میں نے اس چادر کو پلٹا تاکہ وہ نیچے کی جانب اوپر کیطرف آجائے اور وہ جھالر اوپر کیطرف ہوجائیں اور ان کیوجہ سے مجھے کچھ چادر سنبھالنے میں مدد ملے، چنانچہ میں نے اس چادر کو حسب سابق مخالفۃ بین الطرفین کیساتھ اوڑھا اور وہ جھالر جواب اوپر کیطرف آگئے تھے ان کے ذریعہ سے میں نے اس چادر کے سروں کو اپنی ٹھوڑی سے دبالیا تاکہ وہ چادر نہ گرے، اور پھر اسی حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بائیں جانب آکر نیت باندھ لی، آپ نے میرا ہاتھ پکڑ کر بائیں جانب سے دائیں جانب کر دیا، تھوڑی دیر بعد میرے ساتھی (جن کا نام جبار بن صخر ہے جیسا کہ مسلم

کی روایت میں ہے) انھوں نے بھی آکر حضورؐ کی بائیں طرف نیت باندھ لی، آپؐ نے ہم دونوں کو اپنے ہاتھوں سے پیچھے کیطرف دھکیل دیا۔ اور آپ نماز میں میری طرف مسلسل دیکھتے رہے لیکن میں آپ کے اشارہ پر متوجہ نہیں ہوا تھوڑی دیر بعد میں سمجھ گیا کہ آپ مجھے اشارہ سے کچھ فرمارہے ہیں، اور وہ اشارہ یہ تھا کہ چونکہ یہ چادر چھوٹی ہے اسمیں مخالفۃ بین الطرفین کی گنجائش نہیں ہے اسلئے اس کو اپنے وسطِ بدن میں باندھ لے، اور پھر نماز سے فارغ ہونے کے بعد یہی بات آپ نے زبان سے ارشاد فرمائی۔

# باب الاسبال فی الصلوٰۃ

اِسبال کے لغوی معنی پردہ وغیرہ کو ڈھیلا چھوڑنے کے ہیں، اور یہاں پر مراد یہ ہے کہ قمیص یا ازار کو ٹخنوں سے نیچے کرنا جو کہ مرد کے لئے ممنوع ہے۔

**اِسبالِ ازار کا حکم** علماء نے لکھا ہے کہ اگر یہ خُیَلاء کیوجہ سے ہو تب تو حرام ہے اور اگر ویسے ہی بے توجہی اور غفلت کیوجہ سے ہو تو مکروہ ہے، اور اگر کسی عذر اور مجبوری کیوجہ سے ہو تو مکروہ بھی نہیں، جیسے صدیق اکبرؓ کے بارے میں آتا ہے کہ انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میرا ازار نیچے کو ہوجاتا ہے تو آپ نے فرمایا کہ تمہارا یہ فعل خُیَلاء کیوجہ سے نہیں، لامع میں کسی جگہ لکھا ہے کہ صدیق اکبرؓ بہت دبلے پتلے تھے ان کا پیٹ اندر کو تھا اس لئے ان کا ازار خود بخود سَرک کر نیچے ہوجاتا تھا، اور اس کے بالمقابل حضرت علیؓ کا بدن بھاری تھا اور ان کا پیٹ باہر کو نکلا ہوا تھا اس وجہ سے ان کی لنگی نیچے کو ہوجاتی تھی، بہرحال ایسی شکل میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

**مضمون حدیث** قولہ۔ بینما رجل یصلی مسبلاً ازارہ الخ ایک شخص اسبالِ ازار کیساتھ نماز پڑھ رہا تھا آپ نے اس سے فرمایا جا وضوء کر، وہ وضوء کرکے آیا آپ نے فرمایا پھر جا دوبارہ وضوء کر وہ دوبارہ وضوء کرکے آیا، ایک شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ آپ نے اس کو وضوء کا حکم کس لئے فرمایا، آپ نے اس کی وجہ بیان فرمائی کہ اِسبالِ ازار کی حالت میں آدمی کی نماز اللہ کے یہاں قبول نہیں ہوتی اِسبالِ ازار چونکہ بعض مرتبہ تکبر کی بناء پر ہوتا ہے جو ایک باطنی گندگی ہے اسلئے آپ نے اس کو طہارۃ الظاہر کا حکم فرمایا تاکہ اس کے اثر سے طہارۃِ باطن حاصل ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ظاہر و باطن کے درمیان ایک خاص قسم کا ربط اور جوڑ رکھا ہے، اور دوبارہ آپ نے اس کو وضوء کا حکم غالباً اس لئے دیا کہ پہلی مرتبہ سے مقصود اچھی طرح سے حاصل نہ ہوا ہوگا۔

قولہ، فلیس من اللہ جل ذکرہ فی حل ولاحرام۔ یعنی جو شخص نماز میں تکبر کیوجہ سے اِسبالِ ازار کرتا ہے اس کا یہ حال ہے جو حدیث میں مذکور ہے۔

**شرح حدیث** اس جملہ کے مطلب میں شراح کے مختلف قول ہیں علا یہ ماخوذ ہے عرب کے قول فلان لاینفع للحلال والللحرام، یعنی فلاں شخص ناکارہ اور بیکار ہے لوگوں کے نزدیک اس کی کوئی وقعت نہیں اور نہ اسکا کوئی فعل قابل اعتبار ہے، اور یا یہ مطلب ہے کہ یہ شخص نہ کوئی جائز اور حلال کام کر رہا ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اسکا کوئی احترام ہے، یا یہ مطلب ہے کہ اس شخص کیلئے نہ جنت حلال ہے اور نہ جہنم حرام، اور یا یہ مطلب ہے کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایسا ہے کہ اس کو نہ حلال کی خبر اور پرواہ اور نہ حرام کی۔

## باب من قال یتزر به اذا کان ضیقاً

**ایک نوع کے دو باب میں دفع تکرار** یہ باب بظاہر مکرر ہے اسی قسم کا باب قریب میں گذر چکا، حضرت نے بذل میں اس کا جواب یہ لکھا ہے کہ سابق باب والی حدیث میں، فاشددہ علی حقوک لفظاً وارد ہے صریح لفظ اتزار وہاں نہیں تھا گو معنی دونوں کے ایک ہی ہیں تو گویا مصنفؒ نے الفاظ حدیث کے اتباع اور رعایت میں ایسا کیا ہے، لیکن صاحب منہل نے اس سے کوئی تعرض ہی نہیں کیا، ایک جواب یہ ہوسکتا ہے کہ حدیث الباب میں یہ مذکور ہے کہ اگر آدمی کے پاس ایک ہی کپڑا ہو تو اس کا اتزار کرنا چاہیئے حدیث میں ثوبِ واحد کے حق میں مطلقاً اتزار کہا گیا ہے حالانکہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ کپڑا چھوٹا اور تنگ ہو، اسلئے مصنف نے حدیث کو مقید کرنے کیلئے اس پر یہ ترجمہ قائم کیا، تو گویا یہ ترجمہ شارحہ ہوا۔ بخاری شریف کے بھی بہت سے تراجم کے بارے میں بعض صورتوں میں یہی توجیہ کیجاتی ہے کہ یہ ترجمہ شارحہ[1] ہے۔

**اشتمال الیہود والصمّاء کی تفسیر** قولہ ولایشتمل اشتمال الیہود، اور یہود کیطرح چادر نہ لپیٹے، اشتمال یہود یہ ہے کہ چادر کو اس طرح اپنے سارے بدن پر لپیٹ لے اوپر سے نیچے تک کہ ہاتھوں کا باہر نکالنا دشوار ہو، اسمیں تشبہ بالیہود کے علاوہ لحوقِ ضرر کا اندیشہ ہے، اگر گرنے لگے تو اپنے آپ کو سنبھالے گا کیسے، اسی طرح موذی جانور سے بچنا بھی مشکل ہوگا اسلئے کہ دونوں ہاتھ تو اندر ہیں، اور یہی تفسیر

---

[1] اس توجیہ پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ اگر مصنفؒ کا مقصود شرح حدیث ہی ہے تو اس حدیث کو بھی گذشتہ باب کے تحت لے آتے اس سے بھی شرح حدیث کا فائدہ حاصل ہوجاتا۔ اللہم الا ان یقال کہ بقصد اہتمام اسکے لئے مستقل باب باندھا ہے۔

اشتمال الصماء کی بھی کی گئی ہے بخاری شریف کی ایک روایت میں ہے نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اشتمال الصماء، دراصل یہ الصخرۃ الصماء سے لیا گیا ہے، وہ ٹھوس پتھر جسمیں کوئی منفذ اور سوراخ نہ ہو، اور بعض علماء نے اشتمال الصماء کی تفسیر یہ کی ہے کہ ایک کپڑے کو اس طرح پہنے کہ اس کو لپیٹنے کے بعد اس کے ایک سرے کو اٹھا کر کندھے پر ڈال لے، اس صورت میں کشفِ عورۃ کا احتمال ہے۔

## بَابٌ فی کم تصلی المرأۃ

عند الجمہور عورت کے لئے نماز کے لباس میں دو کپڑوں کا ہونا واجب ہے، خمار اور قمیص[1] جیسا کہ حدیث الباب میں ہے، خمار ستر رأس کے لئے اور قمیص باقی تمام بدن کے لئے، لیکن جمہور یہ کہتے ہیں کہ مقصود تمام بدن کا ستر ہے فلو صلّ بثوب واحد وسیع جاز، یہی ائمہ اربعہ کا مذہب ہے، وقیل لابد من ثلاث، وقیل لابد من اربع، خمار، قمیص، ازار، ملحفہ، اخیر کے یہ دو قول عطاء اور ابن سیرین سے مروی ہیں، ابن قدامہ لکھتے ہیں عورت کیلئے مستحب (عند احمد والشافعی) یہ ہے کہ وہ تین کپڑوں میں نماز پڑھے، خمار، درع، جلباب یعنی چادر قمیص کے اوپر اوڑھنے کیلئے

قولہ، والدرع السابغ الذی یغیب ظہور قدمیھا، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مرأۃ کے قدمین حدِ عورۃ میں داخل ہیں جیسا کہ ائمہ ثلاث کا مذہب ہے۔

**قدمین کے عورۃ ہونے پر استدلال اور حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب**

لیکن یہ حنفیہ کے قولِ اصح کے خلاف ہے، جواب یہ ہے کہ حدیث ضعیف ہے اسکی سند میں ام محمد ہیں ان کے بارے میں ذہبیؒ لکھتے ہیں لا تعرف، نیز اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے جسکو مصنفؒ نے خود آگے چل کر بیان کیا ہے، وہ یہ کہ اکثر رواۃ نے اس حدیث کو ام سلمہ سے موقوفاً اور بعض نے مرفوعاً روایت کیا ہے لہٰذا حدیث میں ضعف پیدا ہوگیا۔

## بَابُ المرأۃ تصلی بغیر خمار

حرہ عورت کی نماز بغیر خمار یعنی بغیر سترِ رأس کے بالاتفاق فاسد ہے، البتہ اسمیں اختلاف ہے کہ اگر مقدارِ یسیر

---

[1] قمیص سے لمبا کرتہ مراد ہے اوپر سے نیچے تک (عربی کرتہ)

مکشوف ہو تب کیا حکم ہے. سو یہ پہلے گذر چکا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں نماز درست نہ ہوگی، چنانچہ امام ترمذیؒ حدیث الباب کے تحت فرماتے ہیں والعمل علیہ عند اھل العلم ان المرأۃ اذا ادرکت فصلت وشئ من شعرھا مکشوف لا تجوز صلوتھا وھو قول الشافعی. اور حنفیہ حنابلہ کے یہاں مقدار یسیر (مادون الربع) معاف ہے۔

قولہ. ان عائشۃ نزلت علی صفیۃ ام طلحۃ الطلحات. یہ صفیہ کی صفت ہے یعنی وہ صفیہ جو طلحۃ الطلحات کی والدہ ہیں طلحۃ الطلحات سے مراد طلحۃ بن عبداللہ بن خلف ہیں، انکو طلحۃ الطلحات کیوں کہتے ہیں؟ اسکی وجہ تلقیب میں مختلف قول ہیں ایک قول یہ ہے جو اصمعیؒ سے منقول ہے کہ طلحہ نامی چند رجال ہیں جو جود وسخا میں معروف ہیں، اور ہر ایک کا ایک لقب ہے وہ یہ ہیں، طلحۃ بن عبیداللہ التیمی ان کا لقب الفیاض ہے، طلحۃ بن عمر بن عبیداللہ، یہ طلحۃ الجواد سے معروف ہیں، طلحۃ بن عبداللہ بن عوف الزہری یہ طلحۃ الندی کیساتھ معروف ہیں، طلحۃ بن الحسن بن علی ان کو طلحۃ الخیر کہا جاتا ہے اور پانچویں یہ ہیں جو یہاں مذکور ہیں جن کو طلحۃ الطلحات کہا جاتا ہے کیونکہ یہ انہیں سب سے زیادہ سخی تھے، اور ایک دوسری وجہ اسکی یہ بیان کی گئی ہے کہ ان کے اجداد میں بہت سوں کا نام طلحہ تھا۔

فرأت بنات لہا فقالت الخ مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ صفیہ کے یہاں گئیں (وہاں انکی لڑکیوں کو انھوں نے ننگے سر دیکھا ہوگا) تو اس پر حضرت عائشہؓ نے ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ایک واقعہ سنایا، وہ یہ کہ ایکمرتبہ حضورؐ میرے حجرے میں تشریف لائے وہاں آپ نے ایک جاریہ کو دیکھا جس کا سر کھلا تھا تو آپؐ نے حضرت عائشہؓ کیطرف اپنی ایک لنگی پھینکی اور فرمایا کہ اس کے دو ٹکڑے کرکے ایک اس لونڈی کو دیدو اور ایک اس لونڈی کے پاس بھیجدو جو ام سلمہ کے پاس رہتی ہے اسلئے کہ میرا اندازہ ہے کہ یہ دونوں حدِ بلوغ کو پہونچ گئی ہیں لہذا ان کو اب اپنا سر ڈھک کر رکھنا چاہیئے۔

## صلوۃ الامۃ مع کشف الرأس

جاننا چاہیئے کہ مسئلہ یہ ہے. باندی کی نماز کشفِ رأس کیساتھ بھی جائز ہے اس کے حق میں سترِ رأس واجب نہیں، مغنی میں لکھا ہے لانعلم احداً خالف فی ہذا الا الحسن. جمہور کی دلیل انھوں نے یہ لکھی ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے ایک باندی کو مُتقنعہ دیکھا، قناع یعنی خمار اوڑھے ہوئے تو انھوں نے فرمایا اکشفی رأسک ولا تشبہی بالحرائر، اور یہاں حضور نے جو سترِ رأس کو فرمایا تو ہوسکتا ہے کہ وہ لڑکی حرہ ہو یا احتیاطاً اور تعلیم ادب کے لئے آپ نے ایسا کیا ہو۔

باندی اور حرہ کی حدِ عورت میں ہمارے یہاں اختلاف تفصیل سے گذر چکا۔

# باب ماجاء فی السدل فی الصلوٰة

**سدل کی تفسیر میں اقوال** یہاں پر دو چیزیں ہیں، سدل کی تفسیر اور دوسرے اس کا حکم، اس کی کئی تفسیریں کی گئی ہیں، ارسال الثوب وجرّہ خُیلاء، یعنی قمیص یا ازار کو زیادہ دراز کرنا جس کو اسبال بھی کہتے ہیں جس کا باب پہلے گذر چکا، اور ایک تفسیر وہ کی گئی ہے جو اشتمال الیہود میں گذر چکی کہ چادر کو اسطرح اوڑھنا کہ دونوں ہاتھ بھی اس کے اندر بندھ جائیں، اور معروف تفسیر اس کی یہ ہے کہ چادر یا رومال کے وسط کو سر یا منکبین پر ڈال لیا جائے اور پھر اس کو ویسے ہی چھوڑ دے بغیر ضم طرفین کے (یعنی اس کو لپیٹے نہیں) علامہ سیوطیؒ نے اسی تفسیر کو راجح قرار دیا ہے، صاحب ہدایہ اور صاحب مغنی اسی طرح امام بیہقی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

**سدل کے حکم میں اختلاف** یہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے، امام ابو حنیفہ واحمدؒ کے نزدیک تو صرف نماز میں کما فی البذل عن الخطابی والبدائع وکذا فی الشامی اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً صلوٰۃ وخارج صلوٰۃ، اور امام مالکؒ کے نزدیک اس میں مطلقاً کراہت نہیں جیسا کہ ابن العربی نے اس کو نقل کیا ہے، اور یہی مذہب ہے عطاء، حسن اور ابن سیرین وغیرہ کا، ابن رسلان فرماتے ہیں امام احمدؒ کے نزدیک کراہت اس وقت ہے جب نمازی کے بدن پر صرف ایک ہی کپڑا ہو، اور اگر کوئی شخص قمیص پر سدل کرے، فلا بأس بہ، اور دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ سدل اگر قمیص وغیرہ پر ہے تب تو کراہت تشبہ بالیہود کیوجہ سے ہے اور اگر بدون قمیص کے ہو تو لاحتمال کشف العورۃ۔

قولہ، نہی عن السدل فی الصلوٰۃ وان یغطی الرجل فاہ نماز کی حالت میں تغطیۂ فم مکروہ ہے، یعنی منہ پر ڈھاٹا باندھنا، اس حدیث کی بناء پر اور اسلئے کہ وہ قراءت اور اذکار سے مانع ہے نیز اس میں تشبہ بالمجوس ہے فانہم یتلثمون فی عبادتہم النار، یہود آتش پرستی کیوقت اپنے منہ پر کپڑا لپیٹ لیتے ہیں، لہذا سردی کے زمانہ میں کمبل یا چادر اوڑھتے وقت اپنے منہ کو نہ لپیٹے، اسی طرح سر کے رومال یا پگڑی سے بھی نہ کرے، اس کا خیال رکھنا چاہیئے۔

---

لہ مظاہر حق میں لکھا ہے سدل یہ ہے کہ اوڑھے کپڑا سر پر یا مونڈھوں پر اور دونوں طرفین اس کی لٹکی رہیں یعنی بُکّل نہ مارے، پس یہ منع ہر مطلق اسلئے کہ شان تکبر کی ہے اور نماز میں بہت برا ہے، اور عرب پگڑی کے کونے سے ڈھاٹا باندھتے تھے کہ دہانہ چھپ جاتا تھا، اس سے بھی منع فرمایا اسلئے کہ قراءت اس سے اچھی طرح سے ادا نہیں ہوتی اور سجدہ پورا نہیں ہوتا، اور جو کوئی جمائی لے یا ڈکار لے اور اسکے منہ سے بدبو آتی ہو اسکو نماز میں ڈھانکنا منہ کا ہاتھ سے مستحب ہے۔

قولہ عن ابن جریج قال اکثر ما رایت عطاء یصلی سادلاً، یہ پہلے گذر چکا کہ عطاء ان علماء میں سے ہیں جن کے نزدیک سدل مکروہ نہیں، قال ابوداؤد رواہ عسلٌ عن عطاء الخ حدیث سابق یعنی باب کی پہلی حدیث کا یہ دوسرا طریق ہے، مصنفؒ یہی تبلانا چاہتے ہیں کہ اس حدیث کی ایک سند یہ بھی ہے لیکن پہلی سند اس دوسری سے بہتر ہے اس لئے کہ عِسْل ضعیف راوی ہے۔

**اشکال وجواب** یہاں پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ عطاء حدیث الباب کے راوی ہیں جس میں سدل فی الصلوۃ کی ممانعت ہے تو وہ اس حدیث کے خلاف کیوں کرتے تھے، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے ان کے نزدیک سدل کی کراہت ثوبِ واحد کی صورت میں ہو، اور اگر سدل قمیص یا ازار پر ہو تب کراہت نہ ہو جیسا کہ امام احمدؒ کے یہاں ہے، لہٰذا ہو سکتا ہے کہ وہ سدل قمیص یا ازار پر کرتے ہوں، اور امام بیہقی نے اسکی توجیہ یہ کی ہے وکانہ نسی الحدیث او حملہ علی ان ذلک انما لایجوز للخُیلاء وکان لایفعلہ خُیلاءً، یعنی یا تو وہ حدیث کو بھول گئے اور یا ان کے نزدیک حدیث کا محمل وہ سدل ہے جو تکبر کے طور پر ہو۔

## باب الرجل یصلی عاقصاً شعرہ

عَقْص کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے بالوں کو بجائے ارسال کے سر کے پیچھے ان کا جوڑا باندھ لے جس طرح عورتیں باندھ لیا کرتی ہیں۔

**کراہت عقص کی علت مع اختلاف علماء** یہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے اور امام مالک کے نزدیک کراہت اس صورت میں ہے جبکہ عَقْص نماز سے پہلے نماز ہی کی نیت سے کرے، اور اگر پہلے سے ہو تب کوئی مضائقہ نہیں، لیکن یہ کراہت فی حق الرجال ہے عورتوں کے حق میں نہیں اسلئے کہ ان کے بال واجب الستر ہیں، اور مردوں کے حق میں کراہت اسلئے ہے کہ اس صورت میں بالوں کو سجود سے محروم رکھنا ہے، اگر آدمی کے سجدہ کے ساتھ اس کے بال بھی زمین پر واقع ہوں تو کیا ہی اچھا ہے مصنف ابن ابی شیبہ میں عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر مروی ہے کہ آدمی جب سجدہ کرتا ہے تو اس کے بال بھی سجدہ کرتے ہیں، اور ہر بال کے بدلہ میں اجر ملتا ہے (منہل) نیز کتاب الطہارۃ میں حدیث گذر چکی، کنا لانتوضا من موطئٍ ولانکف شعراً ولا ثوباً اور آگے بھی ایک حدیث آئیگی امرت ان اسجد علی سبعۃ آراب وان لا اکف شعراً ولا ثوباً، عند الجمہور عَقْص میں صرف کراہت ہے اور حسن بصری نے اس میں نماز کا اعادہ منقول ہے۔

قولہ۔ وقد غرز ضفرہ۔ ضُفُر بضمتین بالوں کی لٹیں، ضفیرہ کی جمع، یا یہ ضَفْر بالفتح مصدر ہے مضفور کے معنی میں

گندھے ہوئے بال، یعنی اپنے بالوں کی لٹوں کو گاڑ رکھا تھا اپنی گدی میں۔

**شرح حدیث** قولہ: یقول ذلک کفل الشیطان، ذلک کا اشارہ غرز الشعر کیطرف ہے، یعنی یہ بالوں کا جمع کرنا سر کے پیچھے شیطان کا حصہ ہے، یعنی شیطان کے بیٹھنے کی جگہ مقعد الشیطان، کفل کی تفسیر ہے اور آگے مَغرِزُ ضَفرِہٖ یہ ذلک کے اسم اشارہ کی تفسیر ہے، مغرز گاڑنے کی جگہ یعنی جس جگہ بالوں کو جمع کیا ہے وہ جگہ شیطان کے بیٹھنے کی ہے یہ جُوڑا اس کا مُوڑھا اور کرسی ہے۔

انما مثل ھذا مثل الذی یصلی وھو مکتوف، مکتوف وہ شخص جس کے دونوں ہاتھ پیچھے کمر کیطرف باندھ دئے گئے ہوں جو شخص اس حالت میں نماز پڑھے گا تو ظاہر ہے کہ اس کے یدین سجدہ نہ کرسکیں گے، ایسے ہی جو شخص بالوں کا جوڑا باندھ کر نماز پڑھے گا اس کے بال بھی سجدہ نہ کرسکیں گے، تشبیہ اسی لحاظ سے ہے۔

# بَاب الصَّلٰوۃ فی النعل

**صلوۃ فی النعل کے بارے میں روایات اور ائمہ فقہاء کی رائے** اس باب میں مصنف نے روایات قولیہ وفعلیہ دونوں طرح کی ذکر کی ہیں، چنانچہ باب کی آخری حدیث میں ہے کان یصلی حافیاً ومنتعلاً۔ اور باب کی ایک حدیث میں ہے خالفوا الیہود فانھم لایصلون فی نعالھم ولاخفافھم، اکثر علماء نے اس امر کو رخصت وا باحت پر محمول کیا ہے اور اس کی تائید مرسلِ عبدالرحمن بن ابی لیلی سے ہوتی ہے جو کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے جس کے الفاظ یہ ہیں، قال من شاء ان یصلی فی نعلیہ فلیصل فیھما ومن شاء ان یخلع فلیخلع، اس سے معلوم ہوا کہ صلوۃ فی النعل میں امر اباحت کے لئے ہے، امام نووی اور قاضی عیاض وغیرہ حضرات نے اس کو اباحت ہی پر محمول کیا ہے، لیکن ہوسکتا ہے کہ جو شخص مخالفت اہل کتاب کی نیت سے حدیث کے پیش نظر نعلین میں نماز پڑھے تو اس نیت کی وجہ سے فضیلت ہوجائے چنانچہ درمختار میں ہے، وصلوتہ فیھما افضل، علامہ شامی لکھتے ہیں ای فی النعل والخف الطاہرین افضل مخالفۃً للیہود، آگے انھوں نے پھر اس میں مزید تفصیل لکھی ہے اور ایک قول صلوۃ فی النعل کے بارے میں سوء ادب ہونیکا بھی لکھا ہے۔ اور حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ صلوۃ فی النعل کا امر حدیث میں مخالفتِ یہود کی بناء پر ہے اور ہمارے زمانہ میں یہاں ہندوستان[1] میں نصاریٰ جوتے پہن کر نماز پڑھتے ہیں، لہذا مخالفت کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں جوتے اتار کر

---

[1] تالیف بذل کے زمانہ میں ہند میں نصاریٰ کی حکومت تھی۔

نماز پڑھی جائے، منہل میں خالفوا الیہود کے ذیل میں لکھا ہے کہ یہود صلوۃ فی النعال کو تعظیم صلوۃ کے منافی سمجھتے تھے، دوسرے یہ کہ وہ ایسا موسیٰ علیہ السلام کے اتباع میں کرتے تھے حیث قیل لہ اخلع نعلیك انك بالواد المقدس طوی، لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو تشبہ بالیہود سے منع فرمایا۔

**مطابقۃ الحدیث للترجمہ** حدثنا الحسن بن علی الخ اس حدیث میں صلوۃ فی النعل کا نفیاً و اثباتاً کوئی ذکر نہیں لہذا حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت نہ ہوئی جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اور باب کی پہلی حدیث دونوں ایک ہی ہیں راوی نے اختصار کر دیا ہے، لہذا پہلی حدیث میں ذکر آجانا کافی ہے۔

قولہ، ابن عباد یشك (وختلفوا) ابن جریج کہتے ہیں کہ الفاظ روایت میں شک یا تو میرے استاذ محمد بن عباد کو ہوا یا ابن عباد کے جو متعدد اساتذہ سند میں مذکور ہیں یہ اختلاف ان کی طرف سے ہے۔ بعض نے جاء ذکر موسیٰ وھارون کہا اور بعض نے ذکر موسیٰ وعیسیٰ۔

قولہ، ان جبرئیل علیہ السلام فاخبرنی ان فیھا قذراً، قذراً کی تفسیر میں دو احتمال ہیں، یا تو اس سے نجاست مراد ہے یا شئی مستقذر گھناؤنی چیز تھوک بلغم وغیرہ۔

**الکلام علی الحدیث من حیث الفقہ** مالکیہ کے مسلک کے پیش نظر تو کوئی اشکال نہیں کہ انکے نزدیک طہارۃ عن النجاسۃ الحسیہ شرط صحتِ صلوۃ ہی نہیں اور یہی قول قدیم امام شافعیؒ کا ہے اور ان کا قول جدید اور جمہور علماء سلفاً وخلفاً کے نزدیک طہارت عن النجاسۃ شرط صحت صلوۃ ہے، ابن رسلان فرماتے ہیں کہ جمہور کیجانب سے اس کے دو جواب ہیں، ایک یہ کہ قذر سے مراد غیر نجاست ہے یعنی شئی مستقذر اور دوسرا جواب یہ کہ نجاست قلیلہ جو معفو عنہ ہے وہ مراد ہے، کتاب الطہارۃ کے اخیر میں بھی یہ مسئلہ گذر چکا ہے اور صاحب منہل نے یہ لکھا ہے کہ حنابلہ کا قول اشہر یہ ہے کہ اگر نمازی کو نماز کے درمیان اپنے کپڑے پر نجاست کا علم ہو پھر وہ اس کو بعد العلم فوراً عملِ قلیل کے ذریعہ زائل کر دے تو نماز درست رہے گی والا بطلت،

## باب المصلی اذا خلع نعلیہ این یضعھما

قولہ، ولیضعھما بین رجلیہ بین الرجلین سے یا تو وہ خاص فُرجہ مراد ہے جو قدمین کے درمیان ہوتا ہے

---

لہ وفی رحمۃ الامۃ، والاصح عند المالکیۃ ان صلی عالماً بھا ای بالنجاسۃ لاتصح وان جاھلاً اوناسیاً صحت، والروایۃ الاخری عندھم الصحۃ مطلقاً واخری عدم الصحۃ مطلقاً مثل الجمہور۔

یا اس سے آگے گھٹنوں کے سامنے (کذا فی البذل) اور منہل میں ہے، والمراد یضعہما امام القدمین فیکونان بین الساقین حال الجلوس والسجود، ویحتمل ان المراد ان یجعلہما تحت صدرہ وقبل مکان سجودہ۔ اس سے پہلی حدیث میں گذر چکا کہ دائیں جانب میں نہ رکھے اسلئے کہ جہت یمین محترم اور قابلِ تعظیم ہے اور یہ نہیں فرمایا گیا کہ پیچھے رکھے اسلئے کہ اگلی صف والے کا خلف پچھلی صف والے کا قدام ہوجائے گا اگر پیچھے کوئی نماز پڑھ رہا ہو، یا احتمالِ سرقہ کے خوف سے خشوع فوت ہوگا (کذا فی البذل عن القاری)

**وضعِ نعلین قدام المصلی** علی ہذا القیاس سامنے کی جانب رکھنے کا بھی حدیث میں ذکر نہیں اور یہاں پر شراح نے بھی اس سے کچھ تعرض نہیں کیا البتہ بذل المجہود میں کتاب اللباس کی ایک حدیث کے ذیل میں لکھا ہے۔

قولہ: من السنۃ اذا جلس الرجل ان یخلع نعلیہ ویضعہما بجنبہ، فان جہۃ الیمین والقبلۃ یتنزہان عن النعل لما یطرأ علیہ غالباً من النجاسۃ۔

## باب الصلٰوۃ علی الخُمرۃ

خُمرہ اس چھوٹے سے بورئیے کو کہتے ہیں جس پر آدمی ہاتھ رکھ کر صرف سجدہ کرسکے اور حصیر اس سے ذرا بڑا ہوتا ہے جس پر ایک آدمی نماز پڑھ سکے، جس کا باب آگے آئے گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے خُمرہ اور حصیر پر نماز پڑھنا ثابت ہے اور ایسے ہی چمڑے کے مصلے پر جس کا ذکر حدیث الباب میں بھی ہے، جمہور علماء کا یہی مذہب ہے۔

**بلا حائل زمین پر سجود۔ اور اسمیں اختلاف** اس میں شک نہیں کہ بلا واسطہ زمین پر سجدہ کرنا بغیر حائل کے افضل ہے، چنانچہ منقول ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے لئے مٹی لائی جاتی تھی وہ اس کو بورئیے پر رکھ کر تب اس پر سجدہ فرماتے تھے، علماء نے لکھا ہے کہ وہ ایسا بظاہر غایتِ خشوع اور تواضع کیوجہ سے کرتے تھے نہ یہ کہ وہ اس کو ضروری سمجھتے تھے (بلکہ ہمارے فقہاء تو یہ کہتے ہیں کہ ما ینبت من الارض بھی حکم میں ارض کے ہے) لیکن جمہور علماء کے نزدیک بالواسطہ زمین پر سجدہ کرنے میں کوئی کراہت نہیں خواہ وہ چیز از قسم نباتات ہو یعنی زمین سے اگنے والی جیسے بوریا، اور خواہ نہ ہو جیسے کپڑا اور چرم وغیرہ، اور بعض علماء کہتے ہیں کہ جو شئ از قسم نباتات نہو اس پر سجدہ کرنا مکروہ ہے چنانچہ مالکیہؒ[1] سے بھی یہی منقول ہے جیسا کہ مدونہ میں ہے، اور بعض علماء کی رائے

---

[1] وفی الشرح الکبیر کرہ سجود علی ثوب او بساط لم یُعَد لفرش مسجد لا علی حصیر لا رفاہیۃ فیہا وترک السجود علی الحصیر، بقیہ ص۱۸۲ پر

یہ ہے جیسے سعید بن المسیب اور ابن سیرین وعروۃ بن الزبیر کہ غیر ارض پر سجدہ کرنا مطلقاً مکروہ ہے، اور شیعہ تو یہ کہتے ہیں کہ غیر ارض پر سجدہ جائز ہی نہیں۔

# باب الصلوٰۃ علی الحصیر

خُمرہ اور حصیر کا فرق پہلے باب میں گذر چکا یہ دونوں جنس الارض اور نباتات کے قبیل سے ہیں لہٰذا دو مستقل ترجمہ قائم کرنے میں کوئی خاص فائدہ نظر نہیں آتا۔

**ترجمۃ الباب کی غرض** حضرت شیخ نے ایک بات تحریر فرمائی ہے وہ یہ کہ ہوسکتا ہے اس ترجمہ سے غرض مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت کیطرف اشارہ اور اس پر رد ہو، چنانچہ اسمیں ہے کہ حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا کہ کیا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حصیر پر نماز پڑھتے تھے جبکہ حق تعالیٰ شانہ کا ارشاد ہے وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا، تو اس پر انھوں نے فرمایا، لا۔ ما کان یصلی علیها، ان دونوں ترجموں کی غرض کے سلسلہ میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ بعض روایات میں مٹی پر سجدہ کرنیکا حکم وارد ہوا ہے چنانچہ مسند احمد کی روایت ہے آپؐ نے فرمایا یا افلح ترّب وجهك، کہ تراب کے اوپر سجدہ کر، جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ غیر تراب پر سجدہ جائز نہیں، لیکن حافظ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے آپکی غرض سجود علی التراب نہیں ہے بل الغرض منه تمكين الجبهة من الارض، یعنی اپنی پیشانی کو زمین پر اچھی طرح ٹیکو، ممکن ہے کہ آپنے افلح کو دیکھا ہو کہ وہ اپنی پیشانی کو اچھی طرح نہ جماتے ہوں اسلئے آپ نے ان سے یہ فرمایا۔

**جامع ترمذی کا ترجمۃ الباب** امام ترمذیؒ نے اس سلسلہ کا ایک تیسرا ترجمہ بھی قائم فرمایا ہے ، باب ماجاء فی الصلوٰۃ علی البُسُط۔ بُسُط بساط کی جمع ہے جو قالین اور چادر کے معنی میں ہے جو جنس الارض یعنی از قسم نباتات نہیں ہے بخلاف خُمرہ اور حصیر کے، اس ترجمہ میں البتہ خاص فائدہ ہے جیسا کہ گذشتہ مذاہب کو دیکھنے سے معلوم ہوسکتا ہے کہ بعض علماء نے جنس الارض اور غیر جنس الارض کا فرق کیا ہے اور شیعہ لوگوں کے نزدیک تو ارض یا جنس الارض کے علاوہ کسی اور چیز پر سجدہ جائز ہی نہیں۔

**مضمون حدیث** قوله، قال رجل من الانصار یارسول الله انی رجل ضخم مضمون حدیث یہ ہے کہ

---

(بقیہ ص۱۸۱) احسن ہ ۱۲ منہ، معلوم ہوا کہ مسجد میں اپنے لئے خصوصی مصلی بچھا کر نماز پڑھنا مالکیہ کے یہاں مکروہ ہے۔ اور معمولی سے بوریئے پر نماز میں بھی کچھ مضائقہ نہیں، شاندار چٹائی نہو۔ ۱۲ منہ

ایک انصاری شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں بھاری بدن ہوں نماز کے لئے مسجد میں بار بار آنا جانا میرے لئے دشوار ہے میں یہ چاہتا ہوں کہ آپ میرے مکان پر تشریف لائیں اور وہاں آپ میرے گھر میں کسی جگہ نماز ادا فرمائیں اور میں بھی آپ کو اچھی طرح دیکھوں کہ کیسے نماز پڑھتے ہیں اور بس پھر اس کے بعد میں بجائے مسجد کے وہیں نماز پڑھ لیا کروں اور انھوں نے آپ کے لئے کھانا بھی تیار کرایا چنانچہ آپ نے ان کی درخواست کو قبول فرمایا اور ایک دن چاشت کے وقت ان کے مکان پر تشریف لے گئے اور وہاں جاکر آپ نے نماز پڑھی۔

اس حدیث میں ان صحابی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسجد کی نماز سے شرکت کا عذر اپنے بدن کی ضخامت کو بیان کیا، اس پر ابن رسلان لکھتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ترکِ جماعت کے اعذار میں سے سِمَنِ مفرط بھی ہے اور ابن حبان نے اس حدیث پر یہی ترجمہ بھی قائم کیا ہے۔

**رجلِ ضخم کا مصداق** اس کے بعد جاننا چاہئے کہ مسلم شریف میں اسی قسم کا ایک واقعہ عتبان بن مالک انصاریؓ کا بھی مذکور ہے۔ حافظ فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے یہ واقعہ انھیں کا ہو اور اس رجل ضخم سے مراد وہی ہوں وہ کہتے ہیں لیکن اس کی تصریح مجھے کہیں نہیں ملی بلکہ ابن ماجہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص حضرت انسؓ کے چچاؤں میں سے تھے اور عتبان، انسؓ کے چچا نہیں ہیں، البتہ مجازاً چچا کہہ سکتے ہیں اتحادِ قبیلہ کی وجہ سے۔

قولہ، قال فلان بن الجارود۔ بذل میں لکھا ہے کہ شاید یہ عبدالحمید بن المنذر بن الجارود ہیں، قولہ، یصلی علی الحصیر والفروۃ المدبوغۃ۔ دباغت دیا ہوا چمڑا یعنی چرمی مصلیٰ۔

## باب الرّجل یسجد علی ثوبہ

قولہ، بسط ثوبہ فسجد علیہ، یہ پہلے بھی گذر چکا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسجد نبوی میں بوریا وغیرہ کسی فرش کے بچھانے کا دستور نہیں تھا بلکہ ساری مسجد میں کنکریاں پھیلی ہوئی تھیں جس کا قصہ بھی ابواب المساجد میں گذر چکا، اس حدیث میں صحابی فرمارہے ہیں کہ سخت گرمی کے زمانہ میں جب ہم حضورؐ کیساتھ نماز پڑھتے تھے تو جب حرارت کی شدت کیوجہ سے پیشانی کو زمین پر رکھنا دشوار ہوتا تھا تو نمازی سجدہ میں اپنا کپڑا پھیلا کر اس پر سجدہ کرتا تھا۔

**حدیث میں ایک اختلافی مسئلہ** شافعیہ کے نزدیک چونکہ مصلی کا اپنے ثوبِ ملبوس پر سجدہ کرنا ناجائز ہے اسلئے انھوں نے اس حدیث کو ثوبِ منفصل پر محمول کیا ہے، حنفیہ بلکہ جمہورؒ کو اس

---

لہ ابوحنیفہ ومالک واحمد فی روایۃ (ابن رسلان)

اس تقیید کی حاجت نہیں ان کے نزدیک ثوبِ متصل پر بھی جائز ہے، بلکہ ظاہر[1] یہ ہے کہ حدیث میں ثوبِ متصل ہی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت اپنی چادر یا قمیص کا دامن پھیلا کر اس پر سجدہ کر لیا کرتے تھے مستقل کپڑا بچھانا مراد نہیں ان لوگوں کے یہاں اتنی وسعت کہاں تھی اور لکلکم ثوبان اسکے لئے شاہد عدل ہے،

# باب تسویۃ الصفوف

بعض نسخوں میں عبارت اس طرح ہے "تفریع ابواب الصفوف" تسویۃ الصفوف کے بارے میں علامہ عینی لکھتے ہیں ہوا عتدال القائمین وسدّ الخلل، یعنی سیدھے اور درست ہو کر کھڑے ہونا بلا تقدم و تأخر کے اور صف کے بیچ میں فرجے نہ چھوڑنا بلکہ مل ملکر کھڑے ہونا تسویۃ الصفوف کا حکم مع اختلاف ائمہ آگے ایک حدیث کے ذیل میں آرہا ہے،

قولہ، الا تصفّون کما تصف الملا ئکۃ عند ربھم، یہ عندیہ کیسی ہے اللہ ہی اس کی حقیقت کو جانتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ مکان سے منزہ ہے اور یا یہ بحذف مضاف ہے ای عند عرشِ ربہم یا عند عبادۃِ ربہم، نیز اس سے معلوم ہوا کہ فرشتے بھی صف باندھ کر عبادت کرتے ہیں بلکہ یہ تو قرآن کریم سے بھی ثابت ہے والصافات صفا، اس حدیث میں یہ ہے کہ فرشتے اگلی صفوں کو پورا کر کے پھر پیچھے کی صفیں باندھتے ہیں، نیز صف میں مل کر کھڑے ہوتے ہیں کہا جاتا ہے رصّ البناء اذا الصق بعضہ ببعض، یعنی جس طرح چنائی میں اینٹوں کو ملا ملا کر رکھتے ہیں، قولہ، واللہ لتقیمُنّ صفوفکم او لیخالفنّ اللہ بین قلوبکم، مخالفت بین القلوب کے معنی تو ظاہر ہیں آپس کا اختلاف و نزاع،

**شرح حدیث** اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ظاہر و باطن کے درمیان ایک خاص مناسبت اور ربط رکھا ہے جس سے ایک کا اثر دوسرے پر پڑتا ہے تو جب صفوف کے ظاہر میں کجی ہو گی تو اس کی وجہ سے باطن میں کجی پیدا ہوگی یعنی قلوب میں نفرت و عداوت، علماء نے لکھا ہے الظاہر عنوان الباطن کہ ظاہری حالت باطنی حالت کی خبر دیتی ہے، آگے روایت میں بین قلوبکم کے بجائے بین وجوھکم آرہا ہے اور یہی صحیحین کی روایت میں ہے، پھر اس میں شراح کے دو قول ہیں، کہ وجوہ سے مراد صفات ہیں تب تو یہ دونوں حدیثیں تقریباً ہم معنی ہوں گی اور دوسرا قول یہ ہے کہ وجوہ سے ظاہری شکل و صورت مراد ہے، اس صورت میں یہ وعید ہو جائیگی مسخ کی جیسے رفع رأس قبل الامام کے بارے میں پہلے وعید گذر چکی، اور مطلب یہ ہوگا کہ چہرے کو پیچھے کیجانب پلٹ دینا، کہ بجائے سامنے کے

---

[1] لان المتبادر من الاضافۃ الثوب المتصل بالمصلی ویؤیدہ ما رواہ ابن ابی شیبۃ عن عکرمۃ عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی ثوب یتقی بفضولہ حر الارض وبردھا (منہل)

پیچھے کیطرف کر دیا جائے والعیاذ باللہ تعالیٰ منہ۔

## شرح حدیث اور غیر مقلدین کے طریقہ کی تردید

قولہ. ورکبتہ برکبۃ صاحبہ وکعبہ بکعبہ: یہاں کعب میں بکعب صاحبہ نہیں فرمایا جیسے اوپر فرمایا بمنکب صاحبہ برکبۃ صاحبہ، لہذا یہ غیر مقلدین کا طریقہ ہے کہ ہر ایک نمازی اپنے کعب کو دوسرے کے کعب سے ملاتا ہے، اس حدیث کے خلاف ہے لیکن عام طور سے شراح حدیث کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کعبہ بکعبہ سے مراد بھی یہی ہے یعنی بکعب صاحبہ اور بخاری کی ایک روایت غیر مرفوعہ میں بھی اسی طرح ہے قال النعمان بن بشیر رأیت الرجل منا یلزق کعبہ بکعب صاحبہ، بہرحال اگر کعب سے کعب صاحب ہی مراد ہے تو پھر اس سے مراد حقیقت الصاق نہوگا اسلئے کہ حقیقی الصاق بغیر تکلف کے نہیں ہو سکتا اور اس سے ایسی ہیئت ہو جائے گی جو ہیئت صلوۃ کے خلاف ہے لہذا اس سے قرب اور محاذات مراد ہے۔ کذا فی لامع الدراری، قال الحافظ المراد بذلک المبالغۃ فی تعدیل الصف وسد خللہ، میں کہتا ہوں اپنے کعب کو کعب صاحب سے ملانے کی صورت میں سد خلل نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں گو برابر والا فرجہ تو ختم ہو جاتا ہے لیکن مصلی کے اپنے قدمین کے درمیان فرجہ میں اضافہ ہو جاتا ہے تو پھر سد خلل کہاں ہوا جو کہ مقصود ہے بلکہ یہ تو ایقاع خلل ہوگا۔ واللہ الموفق۔

قولہ. یسوینا فی الصفوف کما یقوم القدح، قدح بفتحتین بمعنی پیالہ مراد نہیں بلکہ یہ کسر قاف اور سکون دال کیساتھ ہے تیر کی لکڑی جیسے چاقو میں پیچھے کا دستہ ہوتا ہے، اس کو بہت سیدھا اور ہموار تراش کر بنایا جاتا ہے مطلب ظاہر ہے کہ جس طرح اسکو سیدھا اور درست تراشتے ہیں اسی طرح آپ صفوف کو سیدھا کیا کرتے تھے۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ ہمیں صفوف کو درست کرنیکی کافی عرصہ تک تعلیم اور تلقین فرماتے رہے، یہاں تک کہ جب آپ نے جان لیا کہ ہم اس چیز کو اچھی طرح سمجھ چکے ہیں اور اس پر عمل پیرا ہو گئے ہیں تب آپ نے اس کے بارے میں ہدایت کو ترک فرما دیا یہ سمجھ کر کہ ضرورت نہیں رہی، لیکن اس کے بعد پھر آپ نے ایک روز دیکھا کہ ایک شخص کا سینہ صف میں آگے کو نکلا ہوا تھا تب آپ نے وہ وعید بیان فرمائی جو آگے حدیث میں مذکور ہے۔

قولہ. یتخلل الصف من ناحیۃ الی ناحیۃ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم صفوں کے درست کرنے کے لئے ان کے بیچ میں داخل ہو جاتے تھے اور دائیں سے بائیں صف میں پھر کر لوگوں کے مونڈھوں اور سینوں پر ہاتھ رکھ کر آگے پیچھے کرکے صفیں سیدھی فرماتے تھے اور زبان سے یہ فرماتے جاتے لاتختلفوا فتختلف قلوبکم، قولہ. یصلون علی الصفوف الأول أُوَل بضم اول وفتح ثانی اوّل کی جمع ہے، یعنی اللہ اور اس کے فرشتے صلوۃ بھیجتے ہیں اگلی صف والوں پر، لفظ جمع لانے سے اشارہ ہے الاول فالاول کیطرف، گویا صف اول کو فضیلت ہے ثانی پر اور ثانی کو ثالث پر وھکذا۔

**صفِ اول کے مصداق میں اقوال** جاننا چاہیئے کہ صفِ اول کے مصداق میں علماء کا اختلاف ہے، امام بخاریؒ نے اس کے لئے مستقل ترجمہ قائم کیا ہے، باب الصف الاول، اس کے مصداق میں تین قول ہیں ۱ صف اول وہ ہے جو امام سے متصل ہو مطلقاً خواہ وہ صف کامل ہو یا ناقص جیسے مقصورہ کی پہلی صف ۲ امام کے قریب والی وہ صف جو کامل ہو، لہٰذا جو صف امام کے پیچھے مقصورہ میں ہوگی اس قول کی بناء پر وہ صفِ اول نہ ہوگی ناقص ہونے کی وجہ سے بلکہ مقصورہ سے باہر جو پہلی لمبی صف ہو وہ اس کا مصداق ہوگی، اور تیسرا قول یہ ہے من سبق الی الصلوٰۃ ولو صلی آخر الصفوف. یعنی جو شخص اولاً مسجد میں پہونچے خواہ نماز وہ کسی صف میں پڑھے وہی صفِ اول کا مصداق ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ قول اول ہی صحیح اور مختار ہے والقولان الاخیران غلط اور شامی میں قول اول کو لکھنے کے بعد قول ثانی لکھ کر فرمایا ہے وبہ اخذ الفقیہ ابو اللیث توسعۃً علی الامۃ کیلا تفوتھم الفضیلۃ اھ، قولہ، کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسوی صفوفنا اذا قمنا للصلوٰۃ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری صفوف کو اس وقت سیدھا کرتے تھے جب ہم نماز کے لئے کھڑے ہوتے۔

**تسویۂ صفوف کس وقت ہونا چاہیئے؟** اس پر ابن رسلان شافعیؒ لکھتے ہیں کہ قیام الی الصلوٰۃ اقامت کے بعد ہوتا ہے لہٰذا تسویۂ صفوف بعد الاقامت بطریق اولیٰ ہوا. اور یہی مشہور ہے اور ہمارے بعض اصحاب اسطرف گئے ہیں کہ تسویۂ صفوف اواخرِ اقامت میں ہونا چاہیئے تاکہ اقامت پورا ہونے کیساتھ ساتھ نماز شروع ہو جائے وہو خلاف النص، اور یہ مسئلہ کہ مقتدی نماز کے لئے کب کھڑے ہوں ہمارے یہاں مع اختلاف ائمہ- باب فی الصلوٰۃ تقام ولم یأت الامام الخ، کے ذیل میں گذر چکا- قولہ، فاذا استوینا کبّر، امام ترمذیؒ فرماتے ہیں حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ ایک شخص کو تسویۂ صفوف کے لئے مقرر فرماتے تھے اور نماز اس وقت تک شروع نہیں فرماتے تھے جب تک وہ شخص آکر یہ اطلاع نہ کردے کہ صفیں سیدھی ہوگئیں نیز وہ لکھتے ہیں کہ اسی طرح حضرت علی وعثمانؓ سے مروی ہے کہ یہ دونوں حضرات بھی اس کا اہتمام فرماتے تھے اور زبان سے بھی فرماتے تھے استووا، تسویۂ صفوف کس وقت میں ہونی چاہیئے اس پر تفصیلی کلام الحل المفہم ۱۳۳ میں موجود ہے وہاں دیکھ لیا جائے، اسمیں لکھا ہے کہ امام محمد مؤطا میں فرماتے ہیں کہ جب مؤذن حی علی الفلاح پر پہونچے تو سب لوگ کھڑے ہوجائیں اور صف بندی و تسویۂ صفوف کریں وہو قول ابی حنیفۃ، قولہ، وسدّوا الخلل. خَلل بمعنی فُرجہ اس کی جمع خِلال ہے مثل جَبَل وجِبال۔

**شرح حدیث** قولہ، ومن وصل صفا وصلہ اللہ، جو صف کو ملائے اللہ تعالیٰ اس کو اپنی رحمت سے ملائیگا۔

---

۱ اور حنفیہ کا مذہب اسمیں آگے آرہا ہے۔

ملانیکی صورت یہ ہے کہ بیچ میں اگر کہیں فرجہ ہو تو اس کو ختم کردے یا اگلی صف ناقص ہو اس میں ایک دو آدمی کی گنجائش ہو تو اس کو پورا کردے، قولہ، ومن قطع صفا قطعہ اللہ، قطع صف کی ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شخص جو نماز میں شریک نہیں وہ صف کے بیچ میں بیٹھا رہے یا کوئی شخص صف کے بیچ میں گنجائش ہونے کے باوجود اسمیں داخل ہونے والے کو روکے (افادہ السندی)

قولہ، وحاذوا بالاعناق، اور اس سے پہلے گذر چکا حاذوا بین المناکب، یعنی نمازیوں کے مونڈھوں اور گردنوں کے درمیان محاذات ہونی چاہئے آگے پیچھے نہوں اور حاذوا بالاعناق کا دوسرا مطلب یہ بھی لکھا ہے کہ سب نمازی ہموار جگہ پر کھڑے ہوں جگہ میں اونچ نیچ نہونی چاہئے کہ بعض بلند جگہ پر کھڑے ہوں اور بعض پست، قولہ، کانہا الحذف حذف جمع ہے حَذَفَۃ کی، حجازی بکری جو سیاہ اور چھوٹی سی ہوتی ہے، مشکوٰۃ کی روایت میں حَذَف کی تفسیر اس طرح کی ہے یعنی اولاد الضأن من الصغار،

قولہ، فان تسویۃ الصف من تمام الصلوٰۃ، ای من کمال الصلوٰۃ نماز کا کمال تسویۂ صفوف میں ہے۔

**تسویۂ صفوف کا حکم** اس سے معلوم ہوا کہ تسویۂ صفوف مستحبات میں سے ہے اسلئے کہ تمام شئ یعنی کسی چیز کی تمامیت عرفاً اس شئ کی حقیقت سے خارج مانی جاتی ہے اور یہی مذہب ہے جمہور علماء کا اور بخاری کی ایک روایت میں ہے، من اقامۃ الصلوٰۃ، اس سے ابن حزمؒ نے استدلال کیا کہ تسویہ فرض ہے اسلئے کہ اقامتِ صلوٰۃ فرض ہے، اس کا جواب دوسری روایات کے پیش نظر یہ ہو سکتا ہے کہ مراد یہ ہے کہ تسویۃ الصف اقامۃ الصلوٰۃ علی وجہ الکمال کے قبیل سے ہے نفسِ اقامتِ صلوٰۃ مراد نہیں۔

قولہ، ھل تدری لم صُنع ھذا العُود، مسجدِ نبوی میں مصلی الامام کے قریب ایک لکڑی گڑی ہوئی تھی، جس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھ رکھتے تھے یا تو وہ دیوار میں ہوگی کھونٹی کی طرح یا زمین میں گڑی ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم اس کی تفصیل الحل المفہم ص۱۱۶ میں ہے، اس میں لکھا ہے کہ حضرت گنگوہیؒ کی ایک تقریر میں ہے کہ یہ لکڑی حضورؐ کے مصلے کے قریب گڑی ہوئی تھی، آپؐ بوقت وعظ اس پر ہاتھ رکھتے اور ٹیک لگاتے تھے۔

قولہ، خیارکم ألینکم مناکب فی الصلوٰۃ، تم میں سب سے بہتر وہ ہے جو نماز میں از روئے مونڈھوں کے سب سے زائد نرم ہو، اس سے مراد انقیاد واطاعت ہے یعنی صفیں درست کرنیوالا شخص کسی کے مونڈھے پکڑ کر آگے یا پیچھے کرے تو اس کے حق میں نرم پڑجائے اور ضد نہ کرے، یہی معنی اس مقام کے مناسب ہیں، اور دوسرا مطلب یہ لکھا ہے کہ اس سے مراد خشوع اور سکون وطمانینت ہے۔

# باب الصفوف بین السواری

یہاں پر دو بحثیں ہیں اول صلوۃ بین الساریتین کا حکم اور اس میں اختلاف علماء دوسرے حکمتِ منع۔

## صف بین الساریتین میں مذاہب ائمہ کی تحقیق

بحث اول:۔ امام ترمذیؒ نے ائمہ میں سے صرف امام احمد و اسحٰقؒ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے نزدیک صف بین الساریتین مکروہ ہے لیکن صف کا تعلق تو مقتدیوں سے ہوتا ہے امام اور منفرد کے لئے تو صف نہیں ہوتی تو گویا یہ کراہت ان کے نزدیک صرف مقتدی کے حق میں ہوئی، اور باقی ائمہ کے مذاہب کے بارے میں یہ ہے کہ ابن سید الناس فرماتے ہیں، امام اور منفرد کے بارے میں تو کوئی اختلاف نہیں ان دونوں کے لئے قیام بین الساریتین بالاتفاق جائز ہے، اختلاف صرف مقتدی کے بارے میں ہے وہ لکھتے ہیں امام احمد کے علاوہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مقتدی کے حق میں بھی جائز ہے۔ اور امام نوویؒ نے شرح مسلم[۱] میں شافعیہ کا مسلک تو جواز ہی لکھا ہے لیکن امام مالکؒ کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کے اسمیں دونوں قول ہیں، کراہت وعدم کراہت، لیکن ابن العربی مالکیؒ نے مقتدی کے حق میں صرف کراہت کا قول نقل کیا ہے میں کہتا ہوں کہ چونکہ مالکیہ کے اسمیں دو قول ہیں (کما قال النووی) اس لئے ان کا ایک قول ابن العربی نے اور دوسرے قول کو ابن سید الناس نے نقل کر دیا، تو اب حاصل یہ ہوا کہ مقتدی کے حق میں قیام بین الساریتین حنابلہ کے یہاں مکروہ اور حنفیہ[۲] و شافعیہ کے یہاں غیر مکروہ اور مالکیہ کے یہاں دونوں قول ہیں کراہت وعدم کراہت۔

## حکمتِ منع

بحث ثانی:۔ اس منع کی حکمت میں شراح کے تین قول ہیں، اول یہ کہ اسمیں قطع صفوف لازم آتا ہے دوسرا قول یہ کہ ما بین الساریتین موضع النعال ہے، اور تیسرا قول یہ ہے کہ انہ مصلی الجن من المؤمنین

---

[۱] بظاہر تو صحیح یہی ہے جو امام نوویؒ لکھ رہے ہیں کیونکہ یہ خود شافعی ہیں لیکن صاحبِ منہل نے شافعیہ کا مسلک کراہت فی حق المقتدی لکھا ہے۔

[۲] (تنبیہ) عموماً شراح کے کلام سے اور ایسے ہی بذل المجہود سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اور منفرد کے حق میں جواز پر اتفاق ہے لیکن معارف السنن میں حنفیہ کے مسلک کے بارے میں ابن عابدین اور ابن الہمام سے امام کے حق میں قیام بین الساریتین کو مکروہ لکھا ہے اور مقتدی کے حق میں وہ لکھتے ہیں، واما المقتدی فلم یذکر حکمہ فی کتبنا۔ لیکن بذل المجہود میں بحوالۂ مبسوط سرخسی مقتدی کے حق میں عدم کراہۃ کی تصریح نقل کی ہے۔

کہ یہ مسلم جنوں کے نماز پڑھنے کی جگہ ہے لیکن ابن سید الناس نے قول اول کو ترجیح دی ہے اور قول ثانی کے بارے میں لکھا ہے انہ محدث، یعنی سارتین کے درمیان جوتے رکھنے کا رواج حضورؐ کے زمانہ میں نہیں تھا یہ بدعت اور بعد کی ایجاد ہے لہذا اس کو علت قرار دینا صحیح نہیں،

**شرح حدیث** قولہ. صلیت مع انس یوم الجمعۃ فدفعنا الی السواری فتقدمنا وتاخرنا. میں نے انس بن مالکؓ کیساتھ جمعہ کے دن نماز پڑھی، ترمذی اور نسائی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نماز کسی امیر کے پیچھے پڑھی گئی تھی خود حضرت انسؓ امام نہیں تھے، پس ہجوم کیوجہ سے ہمیں ستونوں کیطرف دھکیل دیا گیا لیکن ہم میں سے بعض اگلی صفوں میں اور بعض پچھلی صفوں میں شامل ہوگئے یعنی قیام بین السارتین سے بچنے کے لئے۔

**روایات کا تعارض** اس روایت سے معلوم ہورہا ہے کہ ان لوگوں نے سارتین کے درمیان نماز نہیں پڑھی حالانکہ ترمذی ونسائی کی روایت میں اس کے خلاف موجود ہے فصلینا بین السارتین اس کا ایک جواب تو یہ ہوسکتا ہے کہ جن بعض کو جگہ مل گئی وہ اگلی اور پچھلی صفوں میں چلے گئے اور جن کو جگہ نہیں ملی ان کو سارتین کے درمیان نماز پڑھنی پڑی لہذا یہ رواۃ کا اختصار ہے، اور یا اس کو تعدد واقعہ پر محمول کیا جائے اور کوکب میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ تقدمنا وتاخرنا سے مراد اگلی اور پچھلی صفوں میں شامل ہونا نہیں ہے بلکہ اس سے ستونوں کے درمیان نماز پڑھنا ہی مراد ہے کیونکہ مسجد نبوی کے اساطین مستوی نہ تھے ان میں کچھ کجی تھی اسی لئے ان کے درمیان نماز پڑھنے والوں کی صف سیدھی نہ رہ سکی، یہی مراد ہے تقدم اور تاخر سے، اس صورت میں روایتین کا مفہوم متحد ہوجائیگا۔

فقال انس کنا نتقی ھذا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اس حدیث سے صلوۃ بین السارتین کی مطلقاً کراہت معلوم ہورہی ہے جو ائمہ میں سے کسی کا بھی مذہب نہیں ہے، لیکن یہاں ایک دوسری روایت ہے جس کا امام ترمذیؒ نے حوالہ دیا ہے وفی الباب عن قرۃ بن ایاس المزنی یہ حدیث ابن ماجہ میں ہے جس کے لفظ یہ ہیں کنا ننھی ان نصف بین السواری ونطرد عنہا طرداً۔

**الکلام علی دلائل الفریقین** اس حدیث میں ممانعت مطلق صلوۃ کی نہیں بلکہ صف قائم کرنے کی ہے اور صف کا تعلق مقتدیوں سے ہوتا ہے لہذا حدیث انس کو جو مطلق ہے اس حدیث کیساتھ مقید کیا جائے گا لہذا اس طور پر مقتدی کے حق میں کراہت ثابت ہوجائے گی جیسا کہ حنابلہ وغیرہ کا مذہب ہے، اس کا جواب حضرتؒ نے بذل میں یہ دیا ہے کہ حدیث انس گو صحیح ہے کما قال الترمذی، لیکن وہ مطلق ہے

---

لہ اس پر بندہ کو یہ کلام ہے کہ یہ حدیث مطلق اس صورت میں ہوگی جبکہ کنا نتقی ھذا کا اشارہ صلوۃ بین السارتین (بقیہ ص ۱۹۰)

اور مطلق کراہت کا تو کوئی بھی قائل نہیں اور جس روایت سے اس کی تقیید کیجا رہی ہے وہ ضعیف ہے اسکے اندر ہارون بن مسلم راوی ضعیف اور مجہول ہیں لہذا کراہت پر استدلال تام نہیں، نیز صحیحین کی روایت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صلوۃ بین الساریتین پڑھنا بیت اللہ شریف کے اندر ثابت ہے اور صحیحین کی روایت گو منفرد کے حق میں ہے لیکن غیر منفرد کو منفرد پر قیاس کیا جائیگا، حضرتؒ فرماتے ہیں کہ مبسوط سرخسی میں تصریح ہے اس بات کی کہ اصطفاف بین الاسطوانتین مکروہ نہیں، لانہ صف فی حق کل فریق وان لم یکن طویلاً۔

# باب من یستحب ان یلی الامام فی الصف

**لِیَلِیَنِّی کی صرفی تحقیق** قولہ، لِیَلِیَنِّی منکم اولوا الاحلام والنھی، یہ لفظ وَلِیٌ سے ہے جس کے معنی قرب کے ہیں اور شروع میں لام لام امر ہے اور نون مشدد، اور مسلم کی روایت میں بغیر یار کے ہے لِیَلِنِی اس صورت میں نون مخفف ہوگا جس کو نون وقایہ کہتے ہیں اور بعض روایات میں باوجود یار کے لِیَلِیْنِی یائے ثانی کے سکون اور تخفیف نون کیساتھ ہے لیکن یہ قواعد کے خلاف ہے اس لئے کہ یہ لام لام امر ہے جو جازم ہے اور حالتِ جزم میں حرفِ علت کا سقوط ضروری ہے، ملا علی قاریؒ نے اسکی تأویل کی کہ یہ یار یہاں پر اشباعِ کسرہ کیوجہ سے ہے، یا اصل کلمہ پر تنبیہ کے لئے لائی گئی ہے کما فی قراءۃ انہ من یتقی ویصبر۔

**شرح حدیث** الاحلام یا تو حِلم بالکسر کی جمع ہے جس سے مراد عقل اور سمجھ ہے یا حُلُم بضم الحار کی جس کے معنی خواب کے ہیں، لیکن یہاں پر مراد بلوغ ہے، پہلی صورت میں احلام سے مراد عقلار ہوگا اور دوسری صورت میں بُلغار، والنُّھیٰ، نُہیۃ بمعنی عقل کی جمع ہے یعنی عقلار، پہلی صورت میں اولوا الاحلام والنھی دونوں کا مصداق ایک ہوگا یعنی عقلار، اس صورت میں یہ عبارت ع والفیٰ قولہا کذباً ومیناً کے قبیل سے ہوگی یعنی تغایر فی اللفظ کو تغایر فی المعنی کا حکم دیکر عطف لانا، اور دوسری صورت میں تکرارِ معنی نہو گا بلکہ اول سے مراد بُلغار اور ثانی سے عقلار۔

ثم الذین یلونھم، یعنی پھر جو ان کے قریب ہوں، عقل یا بلوغ کے اعتبار سے ان سے کم درجہ ہوں جیسے مُراہقین ثم الذین یلونھم، پھر جو ان سے قریب ہوں جیسے صبیان ممیزین یا باعتبار عقل کے ان سے کم درجہ ہوں، اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد نسار ہیں وقیل خناثی، اور ترتیب صفوف کی عند الفقہار اس طرح ہے، صفوف الرجال ثم الصبیان۔

---

کیطرف مانا جائے۔ اور اگر اس کا مشارٌ الیہ الصف بین الساریتین قرار دیا جائے۔ جیسا کہ سیاق کلام کا تقاضا ہے تو پھر یہ حدیث مطلق نہو گی اور تقیید کیلئے ابن ماجہ کی روایت کیطرف بھی رجوع کی حاجت نہ رہے گی۔ فتامل فانہ دقیق۔

ثم الخناثی ثم النساء۔

قولہ. وایاکم وھیشات الاسواق. ھیشۃ کے معنی رفع الصوت اور اختلاط دونوں آتے ہیں یعنی مساجد میں شور نہ کرو جس طرح بازاروں میں ہوتا ہے، یا ترتیب مذکور کے خلاف گڈمڈ نہ کرو جس طرح بازاروں اور دکانوں پر لوگوں کے درمیان کوئی ترتیب نہیں ہوتی سب ایک ساتھ چلتے پھرتے ہیں، دوسرے معنی مقام کے زیادہ مناسب ہیں اسلئے کہ حدیث میں ترتیب کو بیان کیا جارہا ہے۔

# باب مقام الصبیان من الصف

**مسئلۃ الباب میں اختلاف ائمہ** جمہور علماء اور اکثر شافعیہ کے نزدیک صبیان کیلئے مستقل صف ہونی چاہئے خلف الرجال۔ امام مالک اور بعض شافعیہ کا اسمیں اختلاف ہے وہ یوں کہتے ہیں یقف کل صبی بین رجلین لیتعلموا منہم الصلوۃ (کذا فی المیزان للشعرانی) حدیث الباب سے جمہور کے مسلک کی تائید ہورہی ہے اور صاحب منہل مالکی نے لکھا ہے کہ اگر صبی ایک ہو تو مردوں کے ساتھ کھڑا ہو پچھلی صف میں تنہا نہ کھڑا ہو

# باب صف النساء وکراھۃ التأخر عن الصف الاول

قولہ. خیر صفوف الرجال اولھا وشرھا اخرھا. ابن العربیؒ فرماتے ہیں یہ اس لئے کہ اسمیں سبقۃ الی الخیر ہے، دوسرے اسلئے کہ مقدم مسجد افضل ہے مؤخر مسجد سے۔ تیسرے یہ کہ اسمیں امام کا قرب ہے، وخیر صفوف النساء اٰخرھا وشرھا اولھا، اسلئے کہ پہلی صورت میں رجال کا قرب ہے اور دوسری صورت میں ان سے بُعد ہے۔ نیز رجال تقدم کے مامور ہیں اور نساء تاخر واحتجاب کی۔

قولہ. لایزال قوم یتأخرون عن الصف الاول حتی یؤخرھم اللہ فی النار. یعنی بعض لوگ صف اول سے پیچھے رہنے کیوجہ سے اور اس کے ترک اہتمام کی بناء پر ایسے ہوں گے کہ وہ آخر الامر یعنی انجام کار جہنم میں

---

لہ اور امام احمدؒ کا مذہب انھوں نے یہ لکھا ہے کہ صبی کو مردوں کیساتھ امام کے پیچھے کھڑا ہی نہ ہونا چاہئے، حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے کہ اگر وہ کسی بچے کو صف میں دیکھتے تھے تو ہٹا دیتے تھے، بظاہر یہ مراد ہوگا کہ پچھلی صف میں کر دیتے تھے۔

داخل کر دیئے جائیں گے۔ یا اخیر میں ان کو جہنم سے نکالا جائیگا مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ صف اول کو ترک کرنا اور مسجد میں دیر سے پہونچنا ایسے قبائح کے ارتکاب کا سبب بن سکتا ہے جو مفضی الی النار ہوں، نہ یہ کہ صرف صف اول کے ترک سے آدمی مستحقِ نار ہوجاتا ہے۔

قولہ، رأی فی اصحابہ تأخراً فقال تقدموا فائتموا بی ولیأتم بکم من بعدکم۔

شرح حدیث: یعنی آگے بڑھ کر صف اول میں نماز پڑھنے کی کوشش کیا کرو تاکہ میری نماز کو دیکھ کر اس کا اتباع کرسکو اور پھر پچھلی صف والے تمہیں دیکھ کر تمہارا اتباع کرسکیں یعنی تمہارے واسطے سے وہ میرا اتباع کرسکیں۔ اور مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ تم اچھی طرح میرا اتباع کرو تاکہ پھر بعد میں آنیوالے (تابعین) تمہارا اتباع کریں۔ (ذکرا لمعنیین القاری فی المرقاۃ) اور شعبیؒ نے اس حدیث سے ایک دوسرے مسئلہ پر استدلال کیا ہے یعنی اقتدار بالمأموم کا جواز، کہ اگلی صف والے امام کی اقتدار کی نیت کریں اور پچھلی صف والے اگلی صف والوں کے اقتدار کی نیت کریں، اور علامہ عینیؒ کی رائے یہ ہے کہ اسی کیطرف میلان امام بخاریؒ کا بھی ہے، اسلئے کہ انھوں نے اس پر ترجمہ قائم کیا ہے۔ باب الرجل یأتم بالامام ویأتم الناس بالمأموم۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ امام بخاریؒ کی مراد بھی یہی ہو جو شعبی سمجھ رہے ہیں، بلکہ بخاری کے نزدیک بھی حدیث کا محمل وہی ہو جس کو جمہور نے اختیار کیا، حضرت گنگوہیؒ کی رائے لامع میں یہی ہے۔

# باب مقام الامام من الصّف

یعنی امام کو صف میں کس جگہ کھڑا ہونا چاہئے، بلفظ دیگر امام کے کھڑے ہونیکی جگہ کو مقتدیوں کی صف سے کیا نسبت ہونی چاہئے، چنانچہ حدیث سے معلوم ہوا کہ وہ نسبت تنصیف کی ہونی چاہئے کہ امام اس طرح پر کھڑا ہو کہ پیچھے صف والے مقتدی اس کے دائیں بائیں برابر ہوں چنانچہ فرماتے ہیں وسطوا الامام۔

شرح حدیث: یعنی امام کو بیچ میں رکھو۔ اور یہ جبھی ہوسکتا ہے جبکہ مقتدی دونوں جانب برابر ہوں اس صورت میں یہ لفظ وَسْط سکون سین سے ماخوذ ہوگا، اور بعضوں نے کہا کہ یہ وَسَط بالفتح سے ہے جس کے معنی افضل کے ہیں، وکذلک جعلنٰکم امۃً وَسَطاً، ویقال فلان وَسَط القوم ای خیرہم، لہذا حدیث کے معنی ہوئے اجعلوا امامکم

---

ل ملا علی قاری نے لکھا ہے کہ تأخر سے مراد تأخر عن الصف الاول اور تأخر عن العلم دونوں ہوسکتا ہے، فعلی الاول معناہ لیقتد العلماء فی الصف الاول ولیقتد من دونہم فی الصف الثانی فان الصف الثانی یقتدون بالصف الاول ظاہرا لاحکماً وعلی الثانی المعنی لیتعلم کلکم منی احکام الشریعۃ ولیتعلم التابعون منکم وھکذا قرناً بعد قرن۔

خیرکم۔ جو تم میں افضل ہو اس کو اپنا امام بناؤ اور بعضوں نے کہا کہ یہ حدیث فی حق النساء ہے چنانچہ عورت کی امامت میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ وہ وسط میں کھڑی ہوتی ہے، نیز اس حدیث سے امام ابو یوسفؒ بھی اپنے مسلک پر استدلال کر سکتے ہیں کہ اگر مقتدی دو ہوں تو دائیں بائیں کھڑے ہوں (من ہامش البذل)

## باب الرجل یصلی وحدہ خلف الصف

قولہ، عن وابصۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ رای رجلا یصلی خلف الصف وحدہ فامرہ ان یعید، انفراد خلف الصف عند الجمہور مکروہ ہے اور امام احمد و اسحاق کے نزدیک مفسدِ صلوٰۃ ہے، لہذا جمہور کے نزدیک اعادہ کا حکم بطریقِ استحبابؒ اور حنابلہ کے نزدیک بطریق وجوب ہوا، اور جمہور کی مستقل دلیل اگلے باب میں آرہی ہے۔ یہاں سوال یہ ہے کہ آخر تنہا شخص کرے کیا جواب یہ ہے کہ اگلی صف میں سے کسی ایک کو کھینچ لے حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہی ہے اس لئے کہ طبرانی کی روایت میں اس حدیث میں ایک زیادتی ہے، ھلاّ دخلت فی الصف او جررت (احد) لکنھا ضعیفۃ، مالک و احمد جرّ کے قائل نہیں اسی طرح مفتی بہ قول ہمارے یہاں بھی یہی ہے کہ جذب نہ کرے کہ اسمیں ناگواری اور فتنہ کا اندیشہ ہے لقلۃ العلم بالمسائل۔

## باب الرجل یرکع دون الصف

یہ باب ماقبل سے مربوط ہے۔ مسئلہ اور اختلاف پہلے باب میں گذرچکا۔ اس باب میں مصنفؒ نے ابوبکرہ کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون یہ ہے، کہ یہ ایک روز مسجد میں نماز کے لئے داخل ہوئے جبکہ نماز ہورہی تھی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں تھے تو انھوں نے سوچا کہ اگر میں نے صف تک پہونچنے کے بعد نماز کی نیت باندھی تو یہ رکعت فوت ہوجائے گی اسلئے انھوں نے قبل الوصول الی الصف نماز کی نیت باندھ لی اور رکوع ہی کی ہیئت میں چلکر صف میں جاکر شامل ہوگئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے فارغ ہونیکے بعد ان سے فرمایا، زادک اللہ حرصًا

---

ؒ ابن الہمام نے یہی لکھا ہے اور ہمارے بعض فقہاء نے اعادۂ صلوٰۃ کو واجب بھی لکھا ہے اسلئے کہ انفراد خلف الصف مکروہ تحریمی ہے۔ واجاب عنہ صاحب البدائع بوجہ آخر حیث قال وامرہ بالاعادۃ شاذ، ولو صح فمحمول علی انہ کان بینہ وبین الصف ما یمنع الاقتداء وفی الحدیث مایدل علی ذلک لانہ قال فی ناحیۃ من الارض۔ اھ انکے کلام سے سمجھ میں یہی معلوم ہورہا ہے کہ امر وجوب کیلئے ہے۔

ولا تعُد، گویا آپؐ نے ان کے اس عزم اور جذبہ کی تحسین فرمائی کہ نیکی حاصل کرنے کی حرص تو مبارک ہے لیکن چونکہ یہ صورت جو تم نے اختیار کی خلافِ قاعدہ ہے اسلئے آئندہ ایسا نہ کرنا، یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے مذکورہ بالا مسئلہ میں، کیونکہ یہاں بھی عند التحریمہ انفراد خلف الصف پایا گیا۔ ابن حبان جو ایک مشہور محدث ہیں وہ اس مسئلہ میں حنابلہ کیساتھ ہیں، لیکن انھوں نے اس خاص صورت کو مسئلہ سے مستثنیٰ کر دیا ہے اسی حدیث کی بناء پر۔

ولا تعُد، اس لفظ کو تین طرح پڑھا گیا ہے، لاتعُدْ صیغۃ النہی من العود ولا تَعْدُ ضمہ دال کیساتھ صیغۃ النہی من العَدْو یعنی آئندہ اس طرح دوڑ کر مت آنا۔ لاتُعِدْ صیغۃ النہی من الاعادۃ ای لاتُعِدْ تلک الصلوۃ۔

فائدہ:- حدیث الباب کے راوی ابوبکرہ ہیں جن کا نام نُفَیع بن الحارث ہے یہ طائفی ہیں صحابۂ کرام نے جب حصنِ طائف کا محاصرہ کر رکھا تھا تو یہ اس قلعہ کی چھت پر سے رسا لٹکا کر اسکے ذریعہ نیچے اتر آئے تھے اور مسلمانوں میں شامل ہو گئے تھے۔ بکرہ رسہ کو کہتے ہیں یہ ان کی وجہ التکنیہ ہے

# بَاب مَا یستُرُ المصلی

یہاں سے ابواب السترہ شروع ہو رہے ہیں، سُترہ سے متعلق مصنفؒ نے متعدد ابواب قائم کئے ہیں، سُترہ کے بارے میں متعدد ابحاث و مسائل ہیں جن کو شروع میں جان لینا بہتر ہے حضرت شیخ کی تقریر ابوداؤد السعی المحمود میں ہے کہ صاحب بحر الرائق نے سُترہ سے متعلق تقریباً سترہ ابحاث و مسائل ذکر کئے ہیں امام ابوداؤد نے ان میں سے چند بیان کئے ہیں اور یہی بات حضرت شیخؒ نے اوجز المسالک میں لکھی ہے۔

**سترہ سے متعلق ابحاث عشرہ**

۱ معنی السترہ لغۃً وشرعاً ۲ حکم السترہ ۳ قدرھا طولاً ۴ نفعھا لمن ۵ حریم المصلی ۶ قدر الفاصلۃ بین المصلی والسترہ ۷ الحکمۃ فیھا ۸ السترۃ بالراحلۃ ۹ السترۃ بالخط ۱۰ دراً المار۔

البحث الاول :- السترۃ فی الاصل ما یُستتر بہ مطلقاً ثم غلب علی ما ینصب قُدّام المصلی (طحطاوی) یعنی مطلق وہ شئی جس کے ذریعہ سے دو چیزوں کے درمیان آڑ قائم کیجائے۔ اور عرفِ فقہاء میں اس چیز کو کہتے ہیں جو نمازی کیسامنے قائم کیجائے گذرنے والوں سے حیلولت کے لئے۔

البحث الثانی :- سترہ قائم کرنا ائمہ اربعہ کے نزدیک سنت ہے ابن العربیؒ نے امام احمدؒ کا مذہب وجوبِ سُترہ نقل کیا ہے، حضرت شیخؒ اوجز میں لکھتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں بلکہ وہ اسمیں جمہور کیساتھ ہیں۔

البحث الثالث :- سترہ کی مقدار طولاً کم از کم ایک ذراع ہے، حدیث میں آتا ہے مثل مؤخرۃ الرحل

واما عرضاً فقیل ینبغی ان یکون فی غلظ اِصبَع۔
البحث الرابع:۔ سترہ کا فائدہ اور نفع، کہا گیا ہے کہ مصلی کی طرف عائد ہے تاکہ اس کی نماز کا خشوع زائل نہو، اگر سترہ قائم نہیں کیا تو لوگوں کے گذرنے کیوجہ سے خشوع ضائع ہوگا ولئلا یحتاج الی الدرء یعنی گذرنے والے کو ہٹانیکی ضرورت پیش نہ آئے، دوسرا قول یہ ہے کہ اسکا نفع مارّ (گذرنیوالے) کیطرف عائد ہے اسلئے کہ اب وہ گذرنے سے گنہگار نہ ہوگا، لیکن ان دونوں فائدوں میں منافات ہی کیا ہے، لہذا یہ کہا جائے کہ سترہ میں یہ دونوں فائدے ہیں۔
البحث الخامس:۔ حریم مصلی کا مطلب یہ ہے کہ مصلی کے سامنے کا وہ حصہ جہاں کو گذرنا سترہ نہونیکی صورت میں ممنوع ہے، جمہور علماء کے نزدیک یہ تین ذراع کے بقدر ہے جو تقریباً مصلی کے محل قیام سے موضع سجود تک ہے، لہذا اس کے ورا سے گذرنا جائز ہوگا، اور حنفیہ کے یہاں ایک روایت میں بقدر صفین ہے اور ایک روایت بقدر ثلاثۃ صفوف کی ہے، یہ تو ہے باعتبار صحراء کے یعنی کھلے میدان میں، اور مسجد کے اندر مصلی کے سامنے کو گذرنا مطلقاً جائز نہیں، گویا ساری ہی مسجد حریم مصلی ہے خواہ وہ مسجد صغیر ہو یا کبیر، اور کہا گیا ہے کہ دونوں میں فرق ہے، مسجد صغیر میں تو مرور مطلقاً ممنوع ہے اور مسجد کبیر صحراء کے حکم میں ہے، ایک قول حریم مصلی میں اور ہے جسکو شیخ ابن الہمام اور صاحب بدائع نے اختیار کیا ہے یعنی منتھی بصر المصلی لو صلی صلوۃ الخاشعین، یعنی خشوع وخضوع کے ساتھ نماز پڑھنے کی صورت میں بدون قصد کے زمین کے جس حصہ تک نظر پڑتی ہے وہ حصہ حریم مصلی ہے، لہذا اتنے حصہ میں کو نہیں گذر سکتے۔
البحث السادس:۔ اس سلسلہ میں آگے ایک باب آرہا ہے "باب الدنو من السترہ" مصلی اور سترہ کے درمیان فاصلہ کم سے کم ہونا بہتر ہے تاکہ راستہ تنگ اور گذرنے والوں کو دقت لاحق نہو، بہرحال اس سلسلہ میں دو حدیثیں وارد ہیں ایک وہ جو باب مذکور میں آرہی ہے، کان بین مقام النبی صلی اللہ علیہ وسلم وبین القبلۃ مَمَرُّ عَنْزٍ یعنی بکری کے گذرنے کے بقدر فاصلہ جتنی جگہ میں کو بکری گذر سکے، اور دوسری حدیث یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ میں نماز ادا فرمائی، وبینہ وبین القبلۃ ثلثۃ اذرعٍ یعنی آپؐ کے اور جدارِ قبلہ کے درمیان تین ذراع کا فاصلہ تھا اور ممرّ العنز بقدر ایک ذراع کے ہوتا ہے بظاہر ان دونوں میں تخالف ہے جسکے دو جواب ہیں، اول یہ کہ پہلی روایت حالتِ سجود پر محمول ہے یعنی موضعِ سجود اور سترہ کے درمیان بقدر ایک ذراع فاصلہ ہوتا تھا، اور دوسری روایت میں محل قیام اور سترہ کے درمیان کا فاصلہ مراد ہے دوسرا جواب اس کا وہ ہے جو داؤدی نے دیا کہ کم سے کم فاصلہ بقدر ممرّ شاۃ ہے اور زیادہ سے زیادہ تین ذراع۔
البحث السابع:۔ سترہ قائم کرنے میں حکمت، قیل ھی کف البصر عما وراءھا وجمع الخاطر بربط الخیال بھا، یعنی کسی چیز کو سامنے کئے بغیر کھلی جگہ میں نماز پڑھنے سے نگاہ کسی ایک جگہ پر نہیں ٹھہرتی، اور جب کوئی خاص

اجنبی سی چیز سامنے ہو تو اس پر جم جاتی ہے تو اسی لئے سترہ قائم کیا جاتا ہے کہ نگاہ اور خیال مجتمع رہیں، نیز دوسری حکمت اس میں اعلام موضع السجود ہے، یعنی حریم مصلی جو کہ موضعِ سجود ہے اس کی نشاندہی تاکہ اسمیں کوئی نہ گذرے۔

البحث الثامن:- ابن رسلان لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صلوۃ الی الدابۃ مکروہ ہے اور حدیث کو انھوں نے ضرورت پر محمول کیا ہے اور عند الضرورۃ جائز ہے اسی طرح مالکیہ کے یہاں دابہ کو سترہ بنانا خلاف مستحب ہے، (صرح بہ الدسوقی) اور حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک اسمیں کچھ حرج نہیں کما فی الاوجز اس سلسلہ کے مزید فوائد باب الصلوۃ الی الراحلۃ میں آئینگے۔

البحث التاسع:- اس کا باب اسکے بعد متصلاً ہی آرہا ہے وہ یہ کہ اگر سترہ کے لئے کوئی چیز نہ ملے تو کیا کرے؟ ایک حدیث میں ہے جو آگے آرہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا فَلْيَخُطَّ خطًّا کہ اپنے سامنے زمین پر لکیر اور خط ہی کھینچ لے، اس حدیث کی بناء پر امام احمدؒ سترہ بالخط کے قائل ہیں، گو حدیث ضعیف ہے اور خود امام احمدؒ سے منقول ہے حدیث الخط ضعیف لیکن اسکے باوجود وہ اس کے قائل ہیں، امام مالکؒ سترہ بالخط کے قائل نہیں، امام شافعیؒ کے اسمیں دو قول ہیں، اور مشہور عند الحنفیہ تو یہی ہے، کہ خط کا اعتبار نہیں اسلئے کہ وہ دور سے نظر نہیں آتا اور سترہ کا جو فائدہ ہے اعلام موضع السجود اس سے حاصل نہیں ہوتا (کذا فی البدائع) اور روایت ثانیہ ہمارے یہاں یہ ہے کہ معتبر ہے چنانچہ شامی میں امام محمدؒ سے نقل کیا ہے مسنون الخط سترہ بالخط سے اعلام موضعِ سجود کا فائدہ گو حاصل نہیں ہوتا لیکن دوسرے فوائد حاصل ہو سکتے ہیں، کفُّ البصر عما وراءہا وغیرہ۔ پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اگر خط کھینچا جائے تو کیسے۔ اسمیں دو قول ہیں، عرضاً مثل الہلال والمحراب وقیل طولاً۔

البحث العاشر- نمازی کا اس کے سامنے سے گذرنے والے کو روکنا باشارۃ الید او بالتسبیح جمہور علماء ائمہ ثلاث کے نزدیک مستحب ہے اور حنفیہ کا مسلک بھی بظاہر یہی ہے جیساکہ ہدایہ شرح وقایہ وغیرہ کتب سے معلوم ہوتا ہے، مؤطا محمد میں بھی یہی لکھا ہے ویدرأ المار، لیکن درمختار میں لکھا ہے کہ درء المار رخصت کا درجہ ہے افضل اور عزیمت ترک درء ہے اور بدائع میں لکھا ہے کہ بعض مشائخ نے درء کو رخصت قرار دیا ہے اور عدم درء کو افضل۔

اس سے معلوم ہوا کہ درمختار والا قول بعض مشائخ سے منقول ہے تلك عشرۃ کاملۃ ایک مسئلہ اور یاد آیا وہ یہ کہ مسجد حرام میں سترہ کی حاجت ہے یا نہیں چنانچہ امام بخاریؒ نے بھی اس سے متعلق باب قائم فرمایا ہے "باب السترۃ بمکۃ وغیرھا۔ اور امام ابو داؤدؒ نے اس سے متعلق باب کتاب الحج میں قائم

کیا ہے جس کے لفظ یہ ہیں « باب فی مکۃ ۔ اور اس باب کے ذیل میں مصنفؒ نے مطلب بن ابی وداعہ کی حدیث ذکر فرمائی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ مسجد حرام میں نماز پڑھ رہے تھے ۔ والناس یمرّون بین یدیہ لیس بینہ وبین الکعبۃ سترۃ ، امام ابوداؤد چونکہ حنبلی ہیں اسلئے انھوں نے ثابت فرمایا کہ مکہ میں سترہ کی حاجت نہیں حنابلہ کا راجح قول یہی ہے ۔ اور جمہور علماء کے نزدیک اس مسئلہ میں مکہ وغیر مکہ برابر ہے ، ایک قول حنفیہ کے یہاں بھی یہ ہے کہ مسجد حرام میں مصلی کے سامنے سے گذرنے والے کو روکا نہ جائے ۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ چونکہ مسجد کبیر صحراء کے حکم میں ہے لہٰذا مسجد حرام میں موضع سجود کے وراء سے گذر سکتے ہیں ، یہ گیارہ بحثیں ہوئیں احد عشر کوکبا ۔

**البحث الثانی عشر** ۔ مسائل سترہ میں سے ایک اور مسئلہ یاد آیا جس کے لئے مصنفؒ نے بہت آگے چلکر باب قائم کیا ہے « باب سترۃ الامام سترۃ لمن خلفہ » جمہور علماء ائمہ ثلاثہ تو اسی کے قائل ہیں کہ جو سترہ امام کے لئے ہے وہی قوم کے لئے ہے مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے جس کو ہم اسی باب میں بیان کریں گے ، اب یہ بارہ مسائل ہوگئے وبعثنا منہم اثنی عشر نقیبا ۔

قولہ ، اذا جعلت بین یدیك مثل مؤخرۃ الرحل ۔ مؤخرہ میں تین لغت اور ہیں مُؤخِّرہ مُؤخَرَۃ ، آخِرَۃ کجاوہ کے پچھلے حصہ میں ایک لکڑی ابھری ہوئی ہوتی ہے ۔ یستند الیہ الراکب جس پر سوار ٹیک لگاتا ہے یہ ایک ذراع کے بقدر ہوتی ہے ۔ اور کہا گیا ہے کہ ایک ثلث کم ایک ذراع ۔

قولہ ، فمن ثمّ اتخذھا الامراء ، مضمون حدیث یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب کہیں سفر میں تشریف لیجاتے تو اپنے ساتھ حربہ اور آگے روایت میں لفظ عنزہ آرہا ہے ، یعنی چھوٹا نیزہ جس کو برچھی کہتے ہیں وہ اپنے ساتھ رکھتے تاکہ نماز کے وقت سترہ کا کام دے اسکے علاوہ اور بھی کام آسکتی ہے ، پھر آگے راوی کہتا ہے کہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول حربہ ساتھ رکھنے کا تھا اسی لئے اس کو آپ کے بعد آنیوالے امراء نے بھی اختیار کیا وہ بھی اپنے ساتھ سفر میں حربہ رکھتے تھے ۔

# باب الخط اذا لم یجد عصًا

اس سے متعلق کلام شروع میں آچکا ۔

قولہ ، حدثنی ابو عمرو بن محمد بن حریث ، اس حدیث کی سند میں راوی مجہول ہے ، اور آگے سند میں بجائے اس کے ابو محمد بن عمرو بن حریث آرہا ہے گویا نام بھی اس کا متعین نہیں

قولہ ولم نجد شیئا نشدبہ ھذا الحدیث۔ یعنی اس حدیث کی کوئی دوسری سند بھی نہیں ہے جس سے اسکی تقویت ہو جاتی۔

قولہ، قدم ھھنا رجل بعد ما مات اسماعیل بن امیۃ الخ سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ اسمٰعیل بن امیہ کے انتقال کے بعد یہاں ایک شخص آئے تھے مذکورہ بالا راوی ابوعمرو بن محمد کی تحقیق اور چھان بین کے لئے، چنانچہ اس شخص کی ان سے ملاقات ہوگئی تو اس شخص نے ان سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تو وہ اس حدیث کو بیان نہیں کرسکے معلوم ہوتا تھا کہ ان کو کچھ اشتباہ ہوگیا۔ سفیان کے بیان کردہ قصہ سے معلوم ہو رہا ہے کہ ابوعمرو کے شاگرد یعنی اسماعیل بن امیہ کا انتقال استاذ کی حیات میں ہوگیا تھا

قولہ، رایت شریکاً صلی بنا فی جنازۃ العصر فوضع قلنسوتہ الخ سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ میں نے شریک کو دیکھا کہ ایکمرتبہ وہ یہاں کسی جنازہ میں شرکت کے لئے تشریف لائے تو انہوں نے ہمیں عصر کی نماز پڑھائی اور اسمیں انہوں نے ہماری امامت کی تو انہوں نے نماز سے پہلے ایسا کیا کہ سترہ کے لئے کوئی چیز نہ تھی اپنے آگے اپنی ٹوپی رکھ لی اور اس سے سترہ کا کام لیا، غالبًا اونچی سی ٹوپی ہوگی، جیسے ہمارے بچپن میں ترکی ٹوپی کے نام سے بازاروں میں اونچی اور گول ٹوپیاں ملتی تھیں اسپر ابن رسلان شارح ابوداؤد لکھتے ہیں کہا گیا ہے کہ اسی لئے بعض صوفیار لمبی ٹوپی (اونچی) اوڑھتے تھے تاکہ بوقت ضرورت ان سے سترہ کا بھی کام لیا جاسکے۔

# باب الصلوٰۃ الی الراحلۃ

اسمیں اختلاف و مذاہب ائمہ ابتدائی مباحث میں گذر گئے۔ کچھ باتیں رہ گئیں وہ یہاں سن لیجئے،
حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے مصنف عبدالرزاق میں کہ وہ صلوۃ الی البعیر کو مکروہ سمجھتے تھے مگر یہ کہ اس پر رحل (کجاوہ) ہو، علمار نے لکھا ہے کہ شاید اسکی وجہ یہ ہے کہ اونٹ کی پشت پر کجاوہ ہونیکی صورت میں وہ اقرب الی السکون ہوگا بنسبت برہنہ پشت ہونے کے۔ امام شافعیؒ کا مسلک پہلے گذر چکا کہ وہ صلوۃ الی الدابہ کی کراہت کے قائل تھے۔ نیز ان سے منقول ہے کہ عورت کو بھی سترہ نہ بنایا جائے۔ اس پر امام نوویؒ فرماتے ہیں اما قولہ فی المرأۃ فظاھر لانہ ربما شغلت ذھنہ، لیکن صلوۃ الی الدابہ توصحیحین کی حدیث سے ثابت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ شاید امام شافعی کو یہ حدیث نہ پہنچی ہو اور ان کی وصیت ہے (اذا صح الحدیث فھو مذھبی (منہل) نیز صاحب منہل نے استتار بالحیوان

میں مالکیہ کے مسلک میں تفصیل لکھی ہے وہ یہ کہ حیوان اگر غیر ماکول اللحم ہو تو اس کا سترہ بنانا مطلقاً مکروہ ہے اور اگر ماکول اللحم ہو سو اگر وہ مربوط ہے تب تو اس کی طرف نماز بلا کراہت جائز ہے ورنہ مکروہ ہے

قولہ کان یصلی الی بعیرہ اور ترجمۃ الباب میں لفظ راحلہ ہے،
راحلہ اس اونٹنی کو کہتے ہیں جو سواری کے قابل ہو کیونکہ ہر اونٹ یا اونٹنی سواری کے قابل نہیں ہوتی، راحلہ اسی کو کہتے ہیں جو سواری کے قابل ہو، بخلاف بعیر کے کہ وہ عام ہے سفر میں سواری کے قابل ہو یا نہو، نیز بعیر ذکر وانثی دونوں کو شامل ہے اور راحلہ میں دونوں قول ہیں بعض کے نزدیک وہ انثی کیساتھ خاص ہے، بعض نے اس کو بھی عام قرار دیا ہے (کذا فی العینی ومجمع البحار)

**دو حدیثوں میں رفع تعارض** یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ حدیث میں معاطن ابل میں نماز سے منع وارد ہے اور صلوۃ الی الراحلہ بظاہر اس کے خلاف ہے، جواب یہ ہے کہ معاطن خاص اسی جگہ کو کہتے ہیں جہاں پر اونٹ بندھتے اور رہتے ہیں اور اس جگہ میں نتن اور عفونت پائی جاتی ہے اور بعض نے کہا کہ اصحاب ابل کی عادت ہوتی ہے کہ وہ معاطن ابل میں اونٹوں کو آڑ بنا کر قضاء حاجت کرتے ہیں، غرضیکہ وہ علت یہاں مفقود ہے، صاف ستھری جگہ اونٹ بیٹھا ہے آپ اس کی طرف کو نماز پڑھ لیں کیا مضائقہ ہے؟

## باب اذا صلی الی سارية او نحوها این یجعلها منه

حدیث الباب میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لکڑی یا ستون یا درخت کو سترہ بنا کر نماز پڑھتے تو اس کو بالکل اپنے سامنے نہ کرتے بلکہ اپنی ذرا دائیں جانب یا بائیں جانب کرتے ولا یصمد لہ صمداً، اور نہیں قصد کرتے تھے اس کا قصد کرنا یعنی اس کو اپنے بالکل سامنے نہیں رکھتے تھے تاکہ یہ نہ سمجھا جائے کہ عبادت میں اسی کا قصد کیا جا رہا ہے اور تشبہ بعبدۃ الاصنام لازم نہ آئے۔

## باب الصلوۃ الی المتحدثين والنيام

نیام نائم کی جمع، صلوۃ الی النائم ائمہ میں سے امام مالکؒ کے نزدیک مکروہ ہے مجاہد اور طاؤس کا

مذہب بھی یہی ہے اسلئے کہ ہو سکتا ہے سونے والے کیطرف سے نوم کی حالت میں کسی ایسی چیز کا صدور ہو جس سے مصلی کا خیال منتشر ہو نیز حدیث الباب سے انہوں نے استدلال کیا، لیکن یہ حدیث بالاتفاق ضعیف ہے اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہیں جن کا نام ہشام بن زیاد ہے، جو متروک ہے، جمہور کی دلیل وہ حدیث صحیح ہے جسمیں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں نماز پڑھتے تھے۔ وانا معترضة بینه وبین القبلة اعتراض الجنازة۔ دوسرا جزء ترجمہ کا صلوة الی المتحدث ہے، منہل میں لکھا ہے کہ یہ امام شافعی واحمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک جائز ہے، اور یہ اختلاف اسوقت ہے جب خشوع زائل نہ ہوتا ہو ورنہ بالاتفاق مکروہ ہے، مغنی میں بھی صلوة الی المتحدث کو مکروہ لکھا ہے یعنی عند احمد اور صلوة الی النائم میں انہوں نے اختلاف روایت ذکر کیا ہے۔

## باب الدنو من السترة

اس پر تفصیلی کلام شروع میں گذر چکا۔

قوله، عن محمد بن سهل عن ابيه او عن محمد بن سهل عن النبي صلى الله عليه وسلم پہلی صورت میں روایت متصل ہوگی اسلئے کہ یہ سہل سہل بن ابی حثمہ ہیں جو صحابی ہیں، اور دوسری صورت (عن ابیہ نہونیکی صورت) میں روایت مرسل ہوگی کیونکہ محمد بن سہل تابعی ہیں۔

## باب مایؤمر المصلی ان یدرأ عن الممر بین یدیه

اس کے بارے میں مذاہب ائمہ شروع میں گذر چکے ظاہریہ کے نزدیک درء واجب ہے۔

قوله، وليدرأه ما استطاع فان ابى فليقاتله فانما هو شيطان،

**امام نووی کی رائے** امام نووی لکھتے ہیں کہ ہمارے یہاں دفع المار مندوب ہے واجب نہیں وہ آگے چلکر فرماتے ہیں کہ ابتداءً دفع کرے باسہل الوجوہ پس اگر نہ مانے تو پھر باشد الوجوہ دفع کرے اگرچہ اس میں قتل ہی کی نوبت کیوں نہ آجائے اسلئے کہ یہ تو گویا دفع الصائل کے قبیل سے ہے، اور چونکہ اس مقاتلہ کی شریعت نے اجازت دی ہے اسلئے بصورت ہلاکت ضمان بھی نہ ہوگا۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث میں دو چیزیں مذکور ہیں، اول درء المار دوسری مقاتلہ درء المار کا حکم ابتدائی مباحث میں گذر چکا۔

**شرح حدیث میں شراح حدیث اور فقہاء کرام کے اقوال**

اور امر ثانی یعنی مقاتلہ سو بعض شافعیہ جیسے امام نوویؒ انہوں نے اس مقاتلہ کو اس کی حقیقت پر محمول کرتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا ہے کما سبق، لیکن قاضی عیاض وغیرہ شراح حدیث نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ درء المار کے لئے مشی اور عمل کثیر جائز نہیں اسلئے کہ یہ تو گذرنے والے کے مرور سے بھی زیادہ نماز کے حق میں سخت اور مضر ہے اور اقبال علی الصلوۃ کے قاعدہ کے خلاف ہے اور ظاہر ہے کہ قتال بغیر عمل کثیر کے ہو نہیں سکتا اسلئے یہ حدیث محتاج تاویل ہے، چنانچہ علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث میں قتال سے مراد مبالغہ فی الدفع ہے کہ اگر اشارہ وغیرہ سے وہ باز نہ آئے تو اور سختی کرے۔ (مثلاً دھکا دیدے) اور ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بطور تغلیظ ہے فی الواقع قتال کی اجازت مقصود نہیں، اور علامہ باجیؒ فرماتے ہیں کہ قتال سے مراد لعن ہے، قتال لغۃً اور شرعاً بھی لعن کے معنی میں آتا ہے، قال تعالیٰ، قاتلهم الله انی یوفکون، علامہ زیلعیؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ قتال سے مراد یہاں بددعا ہے[1]، اور علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث منسوخ ہے یہ اس وقت کی بات ہے جب عمل کثیر نماز میں جائز تھا، اور ایک قول یہ ہے مراد یہ ہے کہ نماز کے بعد اس کی خبر لے۔

پھر دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ اگر کسی نے اس سے قتال کیا اور وہ ہلاک ہو گیا تو اس صورت میں ضمان ہوگا یا نہیں، حضرت شیخؒ اوجز میں لکھتے ہیں کہ اس کا حکم حنابلہ کی کتب میں مجھے نہیں ملا و لاضمان علیہ عند الشافعیۃ وعلیہ الدیۃ عند المالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک حسب قاعدہ قصاص یا دیت واجب ہوگی۔

قولہ، فانما هو شیطان، یعنی سرکش اور شریر، عارف باللہ ابن ابی جمرہ اس پر فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث میں قتال سے مراد مدافعۃ لطیفہ ہے نہ کہ حقیقت قتال اسلئے کہ شیطان کے ساتھ جو مقابلہ ہوتا ہے وہ ہاتھ پاؤں اور ہتھیار کے ذریعہ سے نہیں، بلکہ استعاذہ اور تسمیہ وغیرہ کے ذریعہ ہوتا ہے (منہل)

---

قولہ، عن حمید بن هلال قال قال ابو صالح اُحَدِّثُ عما رایتُ من ابی سعید وسمعتُهُ منه ابو صالح نے حمید سے یہ کہا کہ میں تم سے وہ واقعہ بیان کرتا ہوں جو میں نے ابو سعید خدری سے دیکھا

---

[1] اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو ایک دو باب کے بعد آرہی ہے، اللهم اقطع اثره ۱۲۔

اور وہ حدیث بھی تم سے بیان کرتا ہوں جو میں نے ان سے سنی، گویا دو چیزیں بیان کرتا ہوں ایک تو وہ واقعہ جو کسی شخص کا ابوسعید خدری کیساتھ پیش آیا اور ابوصالح نے اس کو دیکھا، دوسرے وہ قولی حدیث جو انہوں نے ابوسعید خدری سے سنی، چنانچہ آگے پہلے تو اس واقعہ کو بیان کرتے ہیں، وہ واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ ابوسعید خدری مروان کی عدالت میں پہونچے اور وہاں جاکر اس سے یہ کہا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے اذا صلی احد کم الی شیٔ یسترہ من الناس فاراد احد ان یجتاز بین یدیہ فلیدفع فی نحرہ الخ کہ جب تم میں سے کوئی سترہ قائم کر کے اسکی طرف نماز پڑھ رہا ہو اور پھر کوئی شخص نمازی اور سترہ کے درمیان میں کو گذرنا چاہے تو اس کے سینہ پر مکا لگائے اور اگر وہ پھر بھی نہ مانے تو اچھی طرح اس کا مقابلہ کرے۔

**حدیث الباب میں اختصار اور اسکی تشریح** مصنفؒ نے یہاں جو روایت ذکر فرمائی ہے اسمیں اختصار ہے، پورا واقعہ مسلم شریف میں مذکور ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ ابوسعید خدری نماز پڑھ رہے تھے ایک نوجوان لڑکا ان کے آگے کو گذرنا چاہتا تھا انہوں نے اس کو ایکبار دھکا دیا پھر دوبارہ اس نے گذرنے کا ارادہ کیا اس مرتبہ انہوں نے پہلے سے بھی زیادہ زور سے دھکا دیا اس پر وہ نوجوان مروان کے پاس شکایت کے لئے گیا اتنے میں ابوسعید خدری بھی وہاں پہونچ گئے، مروان نے سوال کیا کہ آپ نے اس کیساتھ یہ معاملہ کیوں کیا اس پر انہوں نے یہ حدیث سنائی، (کذا فی البذل) میں کہتا ہوں کہ اس واقعہ کا کچھ حصہ چند باب کے بعد ابوداؤد شریف میں بھی آرہا ہے، مصنف نے حدیث کی تقطیع کردی ایک قطعہ حدیث کا یہاں اور ایک قطعہ آگے چلکر ذکر کیا صحیحین میں پورا قصہ یکجا مذکور ہے۔

## باب ما ینھی عنہ من المرور بین یدی المصلی

اور امام بخاریؒ کا ترجمہ ہے ۔ باب اثم المار بین یدی المصلی. قولہ. ارسلہ الی ابی جہیم، یہ وہی ابوالجہیم ہیں جنکی روایت ابواب التیمم میں گذرچکی اور ایک راوی ابوالجہم ہیں اس پر کلام وہیں گذرچکا قولہ. لو یعلم المار بین یدی المصلی ماذا علیہ، اگر نمازی کے سامنے سے گذرنے والے کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس گذرنے میں کتنا بڑا گناہ اور اخروی نقصان ہے تو وہ چالیس سال تک کھڑے رہنے کو آگے سے گذرنے پر ترجیح دے گا. مسند بزار میں اربعین خریفا ہے اور ابن ماجہ کی روایت میں مائۃ عام مذکور ہے اسکو تعارض نہ سمجھا جائے کیونکہ مشہور ہے کہ مفہوم عدد معتبر نہیں،

## مصلی کو درء المار کا حق کب ہے اور گزرنے والا آثم کس صورت میں ہے

اس حدیث میں منع عن المرور مطلقاً مذکور ہے اور گذشتہ باب میں ابوسعید خدری کی حدیث میں یصلی الی سترۃ کی قید ہے کہ جو شخص سترہ قائم کرکے اسکی طرف نماز پڑھ رہا ہو، ابن رسلان نے اس مطلق کو بھی مقید پر محمول کیا ہے اور حضرت نے بھی بذل المجہود میں ایسا ہی کیا ہے اور لکھا ہے کہ سترہ قائم نہ کرنے کی صورت میں حق دفع نہیں ہے لیکن شامی میں بحر وغیرہ سے اطلاق نقل کیا ہے کہ مصلی گذرنے والے کو دفع کرسکتا ہے اگرچہ سترہ نہ ہو یا ہو لیکن گذرنے والا مصلی اور سترہ کے درمیان میں کو گذر رہا ہو۔

جاننا چاہئے کہ یہاں دو چیزیں ہیں مصلی کو دفع کرنے کا حق دوسرے گذرنیوالے کا آثم ہونا، اول کے بارے میں تو شامی سے نقل ہو چکا کہ اسمیں اطلاق ہے اور ثانی کے بارے میں بھی شامی میں عموم لکھا ہے ومفادہ اثم المار وان لم تکن سترۃ، لیکن اس دوسرے مسئلہ میں تفصیل ہے جیساکہ شروح حدیث اور کتب فقہ میں مذکور ہے، خود علامہ شامی نے اس میں چار صورتیں ذکر کی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ سترہ نہونے کی صورت میں گناہ کا مدار تعدی پر ہے اگر تعدی جانبین سے ہوگی تو دونوں گنہگار ہوں گے اور اگر ایک جانب سے ہوگی تو صرف وہی گنہگار ہوگا اور کسی جانب سے نہیں تو کوئی بھی گنہگار نہوگا، مثلاً آدمی بغیر سترہ کے ایسی جگہ میں نماز پڑھنے کھڑا ہوگیا جو لوگوں کے گذرنے کی جگہ ہے اور گذرنے والے کیلئے دوسرا راستہ بھی ہے تو اس صورت میں دونوں آثم ہوں گے اور اگر مصلی محل مرور میں نہیں کھڑا ہوا لیکن گذرنے والے کیلئے اتفاق سے اور کوئی راستہ نہیں ہے سوائے اسکے تو اس صورت میں کوئی بھی آثم نہوگا۔

# باب مایقطع الصلوٰۃ

بظاہر ابواب السترہ کا سلسلہ ختم ہوگیا حالانکہ ابھی ایک باب آگے آرہا ہے وہ بھی سترہ سے متعلق ہے لہذا مصنفؒ کے لئے مناسب یہ تھا کہ سترہ کا جو ایک باب ابھی باقی رہ گیا ہے اس کو پہلے ذکر کرتے۔ لیکن اسکی توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ موجودہ باب بھی سترہ ہی سے متعلق ہے اسلئے کہ اس باب کی حدیث کا مضمون یہ ہے کہ مصلی کے سامنے اگر سترہ قائم نہ ہو تو ایسی صورت میں مرأۃ اور حمار اور کلب اسود کا گذرنا قاطع صلوۃ ہے، لہذا معلوم ہوا کہ نمازی کو اپنے سامنے سترہ قائم کرنا چاہئے تاکہ اسکی نماز ان چیزوں کے گذرنے سے خراب نہ ہو۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب علماء** اس کے بعد سمجھئے کہ حسن بصری اور ابو الاحوص (ابن مسعودؓ کے شاگرد) اور امام احمد بن حنبلؒ اور ظاہریہ کے نزدیک ان تینوں چیزوں کا مرور مفسد صلوٰۃ ہے، اور دوسری روایت امام احمدؒ کی یہ ہے کہ یہ حکم صرف کلب اسود کا ہے اور مرأۃ وحمار میں انہوں نے توقف کیا ہے۔ اسحاق بن راہویہ کے نزدیک بھی صرف کلب اسود قاطع صلوٰۃ ہے امام احمد کے مرأۃ اور حمار میں توقف کا منشار یہ لکھا ہے کہ حمار کے سلسلہ میں ابن عباسؓ کی حدیث اسکے خلاف آرہی ہے جس پر مصنفؒ نے آگے مستقل باب قائم کیا ہے، اسی طرح مرأۃ کے بارے میں بھی حضرت عائشہؓ کی حدیث اسکے خلاف آرہی ہے اس پر بھی مصنفؒ نے آگے مستقل ترجمہ قائم کیا ہے جمہور یہ فرماتے ہیں کہ ان احادیث میں قطع سے مراد قطع خشوع ہے اور امام طحاویؒ نے اسکے بجائے مسلک نسخ کو اختیار کیا ہے کہ قطع صلوٰۃ والی روایات منسوخ ہیں اور ناسخ ابو سعید خدری کی حدیث ہے جو آگے کتاب میں آرہی ہے۔ لا یقطع الصلوٰۃ شیئٌ۔

قولہ، الکلب الاسود شیطان، بعض نے اس کو اسکے ظاہر پر محمول کیا ہے کہ شیطان بسا اوقات کلب اسود کی شکل میں متشکل ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ شیطان کا استعمال شریر وسرکش کے معنی میں بھی اکثر ہوتا ہے اور چونکہ کلب اسود زیادہ شریر اور ضرر رساں ہوتا ہے اسلئے اس کو شیطان سے تعبیر کیا گیا۔ قولہ، والخنزیر والیہودی والمجوسی، ابو داؤد کے بعض نسخوں میں یہاں پر ایک زیادتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو داؤدؒ فرماتے ہیں اس حدیث میں اشیار ثلاثہ کے علاوہ اور جو زائد چیزیں مذکور ہیں، ذکر خنزیر اور یہودی ومجوسی یہ کسی راوی کا وہم ہے اور مصنفؒ کا خیال یہ ہے کہ وہ ابن ابی سمینہ ہیں جنکا نام محمد بن اسماعیل ہے یعنی مصنفؒ کے استاذ۔

قولہ، علی قذفۃ بحجر، پتھر پھینکنے کے فاصلہ کے بقدر۔ اسکی مقدار بعض شراح نے تین ذراع لکھی ہے حریم مصلی کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہمارے یہاں ابتدائی مباحث میں گذر چکی،

قولہ۔ فقال اللھم اقطع اثرہ فمامشیت علیھا بعد، یزید بن نمران کہتے ہیں کہ میں نے تبوک میں ایک ایسے شخص کو دیکھا جو اپاہج یعنی چلنے سے معذور تھا، میں نے اس سے اسکا سبب دریافت کیا تو اس نے بتایا کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے۔ اور میں گدھے پر سوار تھا اسی حال میں آپ کے آگے کو گذر گیا تو اس وقت مجھ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (بظاہر نماز ہی میں) یہ فرمایا، اللھم اقطع اثرہ یا اللہ اسکے نشانات قدم کو مٹا دے۔ اس کے بعد میں زمین پر چلنے کے قابل نہیں رہا اسی طرح کی ایک روایت اسکے بعد آرہی ہے مگر دونوں حدیثوں کی سند میں ضعیف اور مجہول راوی ہیں، پہلی حدیث

ہیں یزید بن نمران کے مولی مجہول ہیں، اور دوسری سند میں سعید اور ان کے والد غزوان۔

**کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے لئے انتقام لینا ثابت ہے؟**

اس حدیث میں ایک شخص کی جسارت پر اسکے خلاف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دعار دینا ثابت ہے لیکن حدیث ضعیف ہے، نیز یہ عین ممکن ہے کہ اسمیں خود اس شخص ہی کی بھلائی اور خیریت ملحوظ ہو ایسے ہی آگے ابوداؤد کی کتاب الدیات میں ایک حدیث آرہی ہے جسمیں یہ ہے کہ ایک شخص جن کا نام محلم بن جثامہ لیثی ہے انہوں نے ابتدار اسلام میں ایک ناحق خون کر دیا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جب یہ مقدمہ پہونچا تو اس وقت آپؐ نے بھری مجلس میں فرمایا تھا اللہم لاتغفر لمحلم۔

بعض مرتبہ صلحار و اولیار جب کسی سے اپنا انتقام لیتے ہیں یا کوئی سخت کلمہ کہدیتے ہیں تو اس میں بھی مصلحت ہوتی ہے، حضرت شیخؒ نے اس پر ایک واقعہ[1] سنایا تھا کہ ایک بزرگ راستہ پر چلے جا رہے تھے پیچھے خدام بھی تھے راستہ میں سامنے سے ایک بھنگن آرہی تھی جس کے ساتھ نجاست کی ایک ٹوکری بھی تھی جب وہ ان بزرگ کے برابر میں کو گذری تو اس بدبخت نے چلتے چلتے کچھ نجاست ان بزرگ پر بھی گرادی اور تیزی سے آگے بڑھ گئی، ان بزرگ نے اپنے ایک خادم سے فرمایا ارے اس کے جلدی سے ایک تھپڑ مار دے وہ سوچتے ہی رہے اتنے میں وہ بھنگن فوراً زمین پر گری اور ختم ہوگئی، ان بزرگ نے اپنے اس خادم پر عتاب اور غصہ کا اظہار فرمایا کہ تم نے ہی اس کو مارا ہے پھر فرمایا کہ بات یہ ہے کہ جب اس نے میرے ساتھ شرارت کی تھی میں نے دیکھا کہ غضب الٰہی جوش میں آگیا تو میں نے سوچا کہ جلدی سے میں ہی انتقام لے لوں تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کے انتقام سے بچ جائے مگر تم نے تھپڑ مارنے میں دیر کر دی اس لئے اوپر سے انتقام آگیا۔

# باب سترة الامام سترة لمن خلفه

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جماعت کی نماز میں امام کے لئے سترہ قائم کر لینا کافی ہے قوم کے لئے مستقل سترہ قائم کرنے کی حاجت نہیں، لیکن اختلاف اس میں ہو رہا ہے کہ کیوں؟ ائمہ ثلاثہ تو کہتے ہیں کہ جو امام کا سترہ ہے وہی مقتدی کا ہے، جیسا کہ ترجمۃ الباب میں مذکور ہے، اور مالکیہ کے اس میں دو قول

---

[1] یہ واقعہ حضرت شیخ کے مطبوعہ ملفوظات میں بھی ص۲۸ پر مذکور ہے

ہیں. ایک مثل جمہور کے. اور دوسرا قول جو ان کے یہاں زیادہ معتمد ہے یہ ہے کہ امام کا سترہ تو امام ہی کے لئے ہے اور قوم کا سترہ خود امام ہے۔

## مسئلۃ الباب میں اختلافِ علماء مع ثمرۂ اختلاف

ثمرۂ اختلاف سننے سے پہلے ایک بات سمجھئے وہ یہ کہ شروح حدیث سے میں یہ سمجھا ہوں کہ مرور وہ ممنوع ہے جو براہ راست مصلی اور اس کے سترہ کے درمیان ہو. اور اگر مصلی اور اس کے سترہ کے درمیان کوئی چیز حائل ہو تو پھر مصلی کے سامنے سے گذرنا ممنوع نہیں ہے. لہذا امام کے آگے کو گذرنا تو بالاتفاق ممنوع ہوگا اس لئے کہ امام اور اس کے سترہ کے درمیان کوئی چیز حائل نہیں ہے، اور صف اول کے آگے کو گذرنا عند الجمہور جائز ہوگا اس لئے کہ مصلی اور سترہ کے درمیان یہاں پر امام حائل ہے. لیکن مالکیہ کے نزدیک جائز نہ ہوگا ان کے نزدیک مصلی اور سترہ کے درمیان گذرنا لازم آئے گا کیوں کہ صف اول کا سترہ خود امام ہے یہ ثمرۂ اختلاف علامہ دردیر مالکی اور صاحب منہل نے بھی لکھا ہے۔

اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اور علامہ سندی نے حاشیۂ بخاری میں ثمرۂ اختلاف کے ذیل میں لکھا ہے کہ مرور علی الامام جسطرح امام کے حق میں مضر ہے اسیطرح عند الجمہور مقتدی کے حق میں بھی[1] مضر ہوگا کیونکہ دونوں کا سترہ ایک ہے، لہذا یہ مرور ہر دو کے حق میں مضر ہوگا. بخلاف مالکیہ کے کہ ان کے نزدیک مرور علی الامام صرف امام کے حق میں مضر ہوگا۔

تنبیہ، عینی شرح بخاری میں بیان تفریع میں قلب واقع ہوگیا، انہوں نے یہ لکھدیا کہ مرور علی الامام علی مسلک الجمہور صرف امام کے حق میں مضر ہوگا اور مالکیہ کے نزدیک دونوں کے حق میں مضر ہوگا۔

قولہ، ھبطنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ثنیۃ اذاخر، ثنیۃ اذاخر مدینہ اور مکہ کے درمیان ایک جگہ کا نام ہے بنسبت مدینہ کے مکہ سے زائد قریب ہے. فصلی الی جَدْر، جُدر کہتے ہیں کھیت کے ارد گرد مختصر سی دیوار چاروں طرف اٹھا دیتے ہیں جس کو ڈول کہتے ہیں، مضمون حدیث یہ ہے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ ثنیۂ اذاخر کے راستہ سے گذرتے ہوئے جارہے تھے کہ نماز کا وقت آگیا تو حضورؐ نے ایک کھیت کی ڈول کے سامنے کھڑے ہوکر نماز پڑھائی یعنی اس ڈول کو سترہ بنایا آپ کے پیچھے ہم کھڑے ہوگئے، تو ایک بکری کا بچہ آیا جو آپ کے سامنے سے گذرنا چاہتا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو ہٹاتے رہے اور آگے بڑھتے رہے یہاں تک کہ آپ کا بطن اس ڈول سے مل گیا، غرضیکہ آپ نے اس

---

[1] اس تفریع پر یہ ماننا پڑے گا کہ مرور بین المصلی و سترتہ مطلقا ممنوع ہے اگرچہ ان دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل ہو، ۱۲ منہ

بکری کو اپنے آگے سے گذرنے نہ دیا تو وہ آپ کے یا ڈول کے پیچھے سے گذری۔

**مطابقۃ الحدیث للترجمہ** اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امام کا سترہ ہی قوم کا سترہ ہے قوم کو الگ سترہ کی حاجت نہیں، اس لئے کہ اس حدیث میں امام کے سترہ کا تو ذکر ہے اور قوم کے سترہ کا کوئی ذکر اور ثبوت نہیں ہے اور دوسری بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ خود امام قوم کا سترہ نہیں جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بکری کو اپنے سامنے سے تو گذرنے نہیں دیا اور اس کی پرواہ نہ فرمائی کہ قوم کے سامنے سے گذر جائے۔ حالانکہ اگر خود امام قوم کا سترہ ہوتا تو پھر صف اول سے اس بکری کا گذرنا قوم کے لئے مضر ہوتا۔

## باب من قال المرأة لا تقطع الصلوٰة

اس باب میں مصنفؒ نے حضرت عائشہ کی وہ مشہور حدیث ذکر فرمائی ہے جو صحیحین میں بھی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ میں حجرۂ شریفہ میں آپکے سامنے لیٹی رہتی تھی جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں تہجد کی نماز ادا فرماتے تھے اس سے معلوم ہوا کہ عورت کا مصلی کے سامنے جب لیٹنا بھی قاطع صلوٰۃ نہیں حالانکہ اس میں فتنہ کا اندیشہ زائد ہے تو اس کا مرور بطریق اولی قاطع صلوٰۃ نہوگا، جو لوگ قطع کے قائل ہیں وہ اسکے مختلف جوابات دیتے ہیں۔ ایک یہ کہ واقعۂ حال لا عموم لہا کے قبیل سے ہے گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، یا یہ کہ قطع کی روایت مطلق ہے اور حضرت عائشہ کی یہ حدیث مقید ہے زوجہ کے ساتھ اور بعض نے اعتراض اور مرور کا فرق کیا ہے کہ سامنے ہونا قاطع نہیں مرور قاطع ہے۔

قولہ۔ عن عائشۃ قالت بئسما عدلتمونا بالحمار والکلب۔ جو لوگ مرور مرأۃ کو قاطع صلوٰۃ مانتے ہیں حضرت عائشہ ان کا شکوہ کررہی ہیں کہ تم لوگوں نے ہمیں یعنی عورتوں کو گدھوں کتوں کے برابر قرار دیدیا، قولہ۔ ورجلای بین یدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ حضورؐ حجرۂ شریفہ میں رات میں جس وقت تہجد کی نماز پڑھتے تھے تو حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ اس وقت میرے پاؤں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سجدہ کی جگہ ہوتے تھے، جب آپ سجدہ میں پہونچتے تھے تو میرے پاؤں کو دباتے پھر میں اپنے پاؤں سکیڑ لیتی تھی، یہاں پر بظاہر بے ادبی کا شبہ ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ اول تو حجرۂ شریفہ میں تنگی تھی، دوسرے یہ عائشہؓ آپکی زوجۂ محترمہ ہیں زوجین میں کمال الفت و محبت اور بے تکلفی ہونی ہی چاہئے یہ خلاف ادب نہیں، نیز اس زمانہ میں رات میں چراغ روشن نہیں ہوتے تھے۔

حجرہ میں اندھیرا ہوتا تھا. چنانچہ بعض روایات میں خود حضرت عائشہ فرماتی ہیں. والبیوت یومئذ لیس فیہا مصابیح، لہذا بے ادبی کی ہیئت نہ ہوئی، قولہ. فقال تنحی، یہ واحد مؤنث حاضر امر کا صیغہ ہے یعنی ایک طرف کو ہو جاؤ، اور مطلب یہ ہے کہ ایک طرف کو ہو کر وتر کی نماز پڑھ لو جیسا کہ بعض دوسری روایات میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تہجد کی نماز سے سلام پھیرنے کے بعد جب وتر کا ارادہ فرماتے تو ان کو بھی بیدار فرماتے تاکہ وہ بھی وتر پڑھ لیں، پہلی روایت میں جو غمز رجل کا ذکر ہے وہ تو نماز کی حالت میں تھا اور یہ نماز سے فراغ کے بعد کا ورنہ نماز میں کلام کہاں جائز ہے.

# باب من قال الحمار لا یقطع الصلوٰۃ

قولہ، یصلی بالناس بمنیٰ، بخاری کی روایت میں بھی اسی طرح ہے. اور مسلم کی ایک روایت میں بمنی کے بجائے بعرفۃ ہے، امام نوویؒ کی رائے تعدد واقعہ کی ہے، اور حافظ کہتے ہیں کہ مخرج حدیث کے اتحاد کیساتھ تعدد خلاف اصل ہے بلکہ یہ کہا جائے کہ دوسری روایت شاذ ہے،

**شرح حدیث میں امام بخاری اور بیہقی کی رائے کا اختلاف**

بخاری کی ایک روایت میں یہاں پر ایک زیادتی ہے، الی غیر جدار، یعنی آپ منی میں نماز پڑھا رہے تھے بغیر کسی دیوار اور سترہ کے، اس جملہ کا امام بیہقیؒ نے یہی مطلب لیا ہے، چنانچہ انہوں نے اس پر ترجمہ قائم کیا ہے "باب الصلوٰۃ الی غیر سترۃ"، اور امام بخاریؒ کا ترجمہ اس کے خلاف ہے "باب سترۃ الامام سترۃ لمن خلفہ" لہذا اس ترجمہ کے پیش نظر حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ جدار کے علاوہ کسی اور چیز کو سترہ بنا کر اس کی طرف نماز پڑھ رہے تھے.

قولہ، فمررت بین یدی بعض الصف، اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں اول یہ کہ مقتدی کے سامنے سے گذرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، امام اور اس کے سترہ کے درمیان میں کو گذرنا مضر ہے، دوسرے یہ کہ مرور حمار قاطع صلوٰۃ نہیں، قولہ. قال مالک وانا اری ذلک واسعًا اذا قامت الصلوٰۃ اس جملہ کی جو شرح بذل میں لکھی ہے یعنی مرور حمار کا قاطع صلوٰۃ نہ ہونا اس میں تسامح ہے، اس مطلب میں اذا قامت الصلوٰۃ بظاہر بے جوڑ ہے اور صحیح مطلب اس کا یہ ہے کہ نماز شروع ہونے کے بعد صف میں شامل ہونے کے لئے صفوف کے پیچھے کو اگر کوئی راستہ نہ ہو تو صف کے آگے سے گذر سکتے ہیں، اس مطلب کی تعیین خود مؤطا مالک سے ہوتی ہے، ابن رسلان اور صاحب منہل نے بھی یہی مطلب لکھا ہے

# باب من قال الكلب لا يقطع الصلوٰة

شروع میں مصنف نے ایک حدیث ذکر کی تھی جس میں تین چیزوں کا قاطع صلوٰۃ ہونا مذکور تھا، مرأۃ، حمار کلب، مصنفؒ نے ان تینوں پر الگ الگ باب باندھ کر ان کا قاطع نہ ہونا ثابت کر دیا۔

# باب من قال لا یقطع الصلوٰۃ شئ

اخیر میں اس سلسلہ کا یہ ایک ایسا باب لائے جو سب قسموں کو عام اور جامع ہے

قولہ، مر شابٌ من قریش بین یدی ابی سعید الخدریؓ. یہ وہی حدیث ہے جس کا کچھ حصہ پہلے "باب مایؤمر المصلی ان مدرأ" کے ذیل میں گذر چکا، مصنفؒ نے اس کا کچھ حصہ وہاں ذکر کر دیا اور کچھ یہاں، پوری روایت بخاری ص۷۳ اور مسلم ص۱۹۷ میں موجود ہے

قال ابوداؤد واذا تنازع[1] الخبران عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نظر الی ما عمل بہ اصحابہ مصنف یہ ایک اصولی بات بیان فرما رہے ہیں کہ جس مسئلہ میں احادیث مرفوعہ متعارض ہوں تو وہاں آثار صحابہ اور ان کے طرز عمل کو دیکھنا چاہئے، حضرت بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ عمل صحابہ میں نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض وہ صحابہ جو قطع صلوٰۃ کے راوی ہیں جیسے ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، عائشہؓ یہ حضرات خود ان اشیاء کے مرور سے قطع صلوٰۃ کے قائل نہیں، چنانچہ بیہقی اور طحاوی کی ایک روایت میں ہے ابن عباس سے مسئلہ پوچھا گیا کہ کیا مرأۃ وحمار وکلب قاطع صلوٰۃ ہیں تو انہوں نے جواب دیا، الیہ یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعہ، یعنی نماز ایک عمل صالح ہے جس کو فرشتے آسمان پر فوراً اٹھا کر لیجاتے ہیں بھلا یہ اشیاء کہیں نماز کے رفع سے مانع ہوسکتی ہیں، اسی طرح حضرت ابن عمرؓ سے بھی عدم قطع صلوٰۃ کا فتوی منقول ہے، ایسے ہی حضرت عائشہؓ سے عورت کے غیر قاطع ہونے کی روایت موجود ہے، آگے حضرتؒ تحریر فرماتے ہیں کہ اس کے علاوہ اور جن بہت سے صحابہؓ سے قطع صلوٰۃ کی روایات مروی ہیں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کا مذہب

---

[1] بعینہ اسیطرح کی عبارت مصنفؒ اس کتاب میں ایک دو جگہ اور لائے ہیں مثلاً کتاب الحج میں صید محرم کی روایات مختلفہ کے ذیل میں، باب لحم الصید للمحرم، میں فرماتے ہیں، قال ابوداؤد اذا تنازع الخبران عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینظر بما اخذ بہ اصحابہ، ۱۲

قطعِ صلوۃ ہی ہو بلکہ قطعِ صلوۃ سے مراد ان کے نزدیک قطعِ خشوع ہو جیسا کہ جمہور علماء فرماتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، یہاں تک پہونچکر بذل المجہود کی جلد اول پوری ہوگئی۔

## باب تفریع استفتاح الصّلوۃ

**مصنفؒ کی ایک عادت** میں پہلے بھی بیان کرچکا ہوں کہ مصنفؒ تفریع کا لفظ بکثرت استعمال فرماتے ہیں، ہر مصنفؒ کی ایک خاص ادا اور طرز تعبیر ہوتا ہے۔

جسطرح تحریر میں مضامین مرتب ہوتے ہیں اسی طرح ہر مصنفؒ کے ذہن میں ابواب اور مضامین کی ایک خاص ترتیب پہلے سے ہوتی ہے جس کے مطابق وہ تصنیف لکھتا ہے تو تفریع کا مطلب یہ ہوا کہ مصنفؒ کی ذہنی ترتیب کے اعتبار سے (بلکہ خارجی بھی) آنیوالے ابواب گذشتہ ابواب پر متفرع ہو رہے ہیں۔ اور یا یہ کہئے کہ تفریع ماخوذ ہے فرع سے جسکی جمع فروع آتی ہے فروع کہتے ہیں مسائل جزئیہ کو، کہا جاتا ہے فرعت من ہذا الاصل مسائل ای استخرجت تو مطلب یہ ہوا افتتاح صلوۃ سے لیکر اختتام صلوۃ تک کے مسائل کا استخراج یعنی احادیث نبویہ سے، اسی کی تخصیص نہیں بلکہ مصنف کا مقصد تمام ہی ابواب اور کتب سے استخراج فروع و مسائل ہے۔

استفتاح صلوۃ یعنی نماز کو شروع کرنا، یہاں سے نماز کی داخلی چیزوں کا بیان شروع ہو رہا ہے اور اب تک نماز سے متعلق ان احکام کا بیان تھا جو خارجی ہیں۔

اب یہاں سے مصنفؒ نماز کا مکمل طریقہ از ابتدار تا انتہار تکبیر تحریمہ سے لیکر سلام تک آنیوالے ابواب میں بیان کرنا چاہ رہے ہیں، نماز کی اس مکمل کیفیت کے بیان کو فقہار کرام بلکہ اکثر محدثین مصنفین بھی باب صفۃ الصلوۃ سے تعبیر کیا کرتے ہیں۔

## باب رفع الیدین

اوپر والا عنوان یعنی تفریع استفتاح الصلوۃ یہ عنوان کلی کے درجہ میں ہے، اور یہ باب اور آئندہ آنیوالے ابواب اس کلی کی جزئیات ہیں خوب سمجھ لیجئے۔

**ترجمۃ الباب کی غرض** جاننا چاہئے کہ ترجمۃ الباب میں رفع الیدین مطلقاً ذکر فرمایا ہے یہ نہیں ظاہر فرمایا کونسا رفع یدین، ترتیب کا تقاضا تو یہ ہے کہ مقصود بالبیان صرف رفع یدین عند التحریمہ ہو کیونکہ رفع یدین سے فارغ ہو کر مصنفؒ نے آگے دعار استفتاح کا باب قائم کیا ہے، مگر چونکہ اس باب کی احادیث میں رفع عند الرکوع وغیرہ بھی مذکور تھا، اسلئے مصنف نے جملہ مواضع رفع یدین کو ایک ساتھ ہی بیان کردیا ہے، اسی لئے دعار استفتاح کے باب سے پہلے عدم رفع

عندالرکوع کاباب قائم کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مصنفؒ کی مراد یہاں پر رفع سے رفع عندالتحریمہ والرکوع وغیرہ سبھی ہے

## رفع یدین سے متعلق مباحث خمسہ

اب آپ رفع یدین سے متعلق احکام ومسائل سنئے جو پانچ ہیں، ۱ مواضع الرفع، نماز میں رفع یدین کتنی جگہ ہے ۲ کیفیۃ الرفع یعنی رفع یدین کا طریقہ ۳ وقت الرفع، رفع یدین تحریمہ سے پہلے ہونا چاہئے یا اس کے ساتھ ۴ منتہی الرفع ہاتھ کہاں تک اٹھائے جائیں ۵ حکم الرفع، رفع یدین کی حِکَم ومصالح،

البحث الاول: نماز میں رفع یدین کہاں کہاں ہوتا ہے. الموضع الاول عندالتحریمہ اس کی سنیت کے جمہور علماء قائل ہیں شرح مہذب میں اس کے استحباب پر امت کا اجماع نقل کیا ہے لیکن ابن حزمؒ کے نزدیک یہ رفع فرض ہے بغیر اس کے نماز ہی صحیح نہ ہوگی وھو روایۃ عن الاوزاعی، لیکن امام مالکؒ سے ایک روایت اس کے عدم استحباب کی ہے اور علامہ باجیؒ نے بہت سے مالکیہ سے بھی عدم استحباب نقل کیا ہے لیکن کتب مالکیہ میں استحباب کی تصریح ہے لہٰذا صحیح یہی ہے، اور بعض علماء نے فرقہ زیدیہ سے اس رفع کا عدم جواز نقل کیا ہے کہا گیا ہے کہ یہ نقل صحیح نہیں ہے. الحاصل ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ رفع سنت ہے اور یہی قول اصح امام مالکؒ کا بھی ہے اور ابن حزم واوزاعیؒ کے نزدیک فرض ہے، الموضع الثانی، رفع یدین عندالرکوع یعنی رکوع میں جاتے وقت اور اس سے اٹھتے وقت، اسکی سنیت کی صحابۂ کرام کی ایک جماعت قائل ہے، جیسے ابن عمر، جابر بن عبداللہ، ابوہریرہ، انس، ابن عباس، عبداللہ ابن الزبیر وغیرہم قالہ الترمذی فی جامعہ، نیز وہ فرماتے ہیں ومن التابعین الحسن البصری وعطاء وطاؤس ومجاھد ونافع وسالم وسعید بن جبیر وغیرہم، اور ائمہ میں سے امام شافعی واحمد واسحق بن راہویہؒ قائل ہیں۔

اسکے بالمقابل امام اعظم ابوحنیفہ سفیان ثوری ابراہیم نخعی، ابن ابی لیلی اور صحابۂ کرام وتابعین کی ایک جماعت اس رفع کے عدم استحباب کی قائل ہے۔ جیسے عبداللہ بن مسعود، جابر بن سمرۃ، براء بن عازب عبداللہ بن عمر (بذل عن العینی) اسی طرح امام طحاوی نے حضرت عمرؓ کا عمل بھی ترک رفع ثابت کیا ہے ابن بطال مالکیؒ نے بھی حضرت عمرؓ کا عمل ترک رفع ثابت کیا ہے (حاشیہ فیض الباری ص۲۵۴ ج۲) ایسے ہی امام طحاویؒ نے حضرت علیؓ کا عمل بھی عدم رفع ثابت کیا ہے. مولانا بدر عالم صاحب اس پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر ان دونوں (عمرؓ وعلیؓ) سے رفع ثابت ہوتا تو امام ترمذی ان کا نام قائلین رفع میں ضرور ذکر کرتے.

قائلین عدم رفع کے ذیل میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں وبہ یقول غیر واحد من اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین وھو قول سفیان واہل الکوفۃ. اور صاحب بدائع نے ابن عباس سے

عشرہ مبشرہ کا عمل بھی یہی نقل کیا ہے (لیکن انہوں نے اس کی سند نہیں بیان کی)

## رفع یدین میں امام مالکؒ کے مذہب کی تحقیق

اور امام مالکؒ سے اس میں دو روایتیں ہیں، ابن القاسم کی روایت ان سے عدم رفع ہے اور ابن وہب و اشہب وغیرہ کی روایت استحبابِ رفع کی ہے لیکن الشرح الکبیر میں علامہ دردیرؒ نے صرف رفع عند التحریمہ کا استحباب ذکر کیا ہے اور رفع عند الرکوع کا عدم استحباب، یہ الشرح الکبیر مختصر خلیل کی شرح ہے اور مختصر خلیل فقہ مالکیہ کا ایک مشہور و معتبر متن ہے، اسی طرح امام نوویؒ نے شرح مسلم میں حنفیہ کا مذہب ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے وھو اشھر الروایات عن مالک، ایسے ہی علامہ ابن رشد مالکی نے بدایۃ المجتہد میں لکھا ہے کہ امام مالک نے عمل اہل مدینہ کی بنا پر عدم رفع کو ترجیح دی ہے، اور مدونہ میں خود امام مالکؒ سے منقول ہے (کما فی الفیض السمائی ص۲۸۴) رفع الیدین ضعیف الا فی الافتتاح، لیکن شروح حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فریق مقابل کی سعی یہ ہے کہ ثابت کرے کہ امام مالکؒ کے نزدیک رفع یدین عند الرکوع میں قول راجح استحباب ہی ہے، چنانچہ علامہ زرقانی فرماتے ہیں ابن عبد الحکم کہتے ہیں کہ امام مالکؒ سے عدم رفع کسی نے نقل نہیں کیا سوائے ابن القاسم کے، علامہ انور شاہ کشمیریؒ نیل الفرقدین میں فرماتے ہیں کہ علامہ عینیؒ مبانی الاخبار میں لکھتے ہیں کہ: وروی الشافعی عن مالک انہ کان لا یرفع یدیہ، لہٰذا ابن القاسم اپنی روایت میں متفرد نہیں بلکہ امام شافعی بھی اس کے راوی ہیں۔

## رفع یدینؒ عند الحنفیہ خلاف اولیٰ ہے یا مکروہ؟

اسکے بعد جاننا چاہئے کہ اسمیں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ رفع یدین عند الرکوع عند الحنفیہ خلاف اولی ہے یا مکروہ ہے، طحطاوی علی المراقی میں اس کو مکروہ لکھا ہے اور ایک دوسری جگہ مراقی الفلاح میں بھی، اور فیض الباری میں شاہ صاحب نے کبیری شرح منیہ اور صاحب بدائع سے بھی کراہت نقل کی ہے، اور دوسرا قول حنفیہ کا اس میں یہ ہے کہ یہ صرف خلافِ اولی ہے

---

لہ اسکے برخلاف امام بیہقیؒ نے حاکم سے نقل کیا ہے کہ اس سنت یعنی رفع یدین کی روایت پر عشرۂ مبشرہ متفق ہیں اس پر بیہقی فرماتے ہیں وھو کما قال، یعنی حاکم جو کہہ رہے ہیں ایسا ہی ہے۔ علامہ زیلعی نصب الرایہ میں ابن دقیق العید سے نقل کرتے ہیں کہ حاکم کا عشرۂ مبشرہ کی روایت پر جزم کرنا کچھ عمدہ بات نہیں ہے اور وہ فرماتے ہیں ولعلہ لایصح عن جملۃ العشرۃ، یعنی تمام عشرۂ مبشرہ سے اسکا ثبوت مشکل ہے اور علامہ فیروزآبادیؒ نے تو حد ہی کر دی وہ سفر السعادۃ میں رفع یدین فی المواضع الثلاثۃ سے متعلق فرماتے ہیں کہ عشرہ مبشرہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی کیفیت پر آخر عمر شریف تک نماز ادا فرماتے رہے، ہمارے علماء یہ فرماتے ہیں کہ اس قسم کی ایک حدیث بھی ثابت نہیں چہ جائیکہ عشرۂ مبشرہ کی روایت ہو (امانی الاحبار ص۱۹۰، فیض الباری ص۲۵۸ ج۲)

امام ابوبکر جصاص رازی نے اسی کو اختیار کیا ہے جیسا کہ فیض الباری میں ہے۔ اور اسی کو شاہ صاحب اور حضرت اقدس گنگوہیؒ نے اختیار کیا ہے، کما فی الکوکب الدری، الموضع الثالث :۔ رفع یدین عند السجود، ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی اسکے استحباب کا قائل نہیں، البتہ امام احمدؒ کی ایک روایت جس کو ان سے میمونی نے نقل کیا ہے استحباب کی ہے، اسی طرح شافعیہ میں سے ابن المنذر اور ابوعلی طبری اور بعض اہل حدیث بھی استحباب کے قائل ہیں اسی طرح ابن حزم بھی اسکے قائل ہیں بلکہ فی کل رفع وخفض، الموضع الرابع، رفع عند القیام من الرکعتین، یعنی تشہد اول سے اٹھتے وقت، امام مالک اور شافعیؒ کے ایک قول میں یہ رفع مستحب ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں اور یہی قول صواب ہے، لیکن حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ اکثر متون شافعیہ اس کے ذکر سے خالی ہیں اسی طرح متون مالکیہ وحنابلہ میں بھی اسکا ذکر نہیں، لہٰذا امام نووی کا یہ فرمانا کہ یہاں پر رفع یدین والا قول ہی صحیح ہے محل نظر ہے، حضرت شیخ اوجز المسالک میں فرماتے ہیں کہ بظاہر امام نووی نے ایسا مجبوراً کیا اشکال سے بچنے کے لئے اسی طرح ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ امام شافعی کی نظر کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں بھی رفع یدین مستحب ہونا چاہئے جس طرح وہ رفع عند الرکوع وبعد الرکوع کے قائل ہیں اسلئے کہ دلیل سب کی ایک ہی ہے یعنی حدیث ابن عمر کہ اسکے بعض طرق میں صحیح بخاری وغیرہ میں یہ رفع مذکور ہے۔ نیز وہ فرماتے ہیں اور اسکو امام شافعی کا مذہب اسلئے قرار دینا کہ ان سے منقول ہے اذا صح الحدیث فھو مذھبی، اس میں نظر ہے، حافظ فرماتے ہیں بظاہر نظر کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعی کی اس وصیت کا محل عمل وہ صورت ہے جب یہ معلوم ہو کہ امام شافعی کو وہ حدیث نہیں پہنچی تھی اور جب یہ معلوم ہو کہ ان تک وہ حدیث پہونچ چکی تھی لیکن کسی وجہ سے انہوں نے اس کو قبول نہیں کیا تو پھر یہ صورت اس وصیت کا محل نہیں ہے اور یہاں پر معاملہ محتمل ہے (ہم نہیں کہہ سکتے کہ امام شافعی اس زیادتی پر مطلع ہوئے یا نہیں) نیز اختیار کیا ہے اس رفع کو امام بیہقی ابن خزیمہ اور امام بخاریؒ وغیرہ نے، چنانچہ امام بخاری نے اس پر صحیح بخاری میں مستقل باب باندھا ہے، باب رفع الیدین اذا قام من الرکعتین۔

البحث الثانی :۔ رفع یدین کی کیفیت میں چند قول ہیں منہل میں چار صورتیں لکھی ہیں ۱ یرفعھما ناشراً اصابعہ مستقبلاً بباطن کفیہ القبلۃ، یعنی ہاتھوں کو اٹھائے اوپر کیجانب اس حالت میں کہ باطن کفین قبلہ کیطرف ہوں اور رؤس اصابع الی السماء، دوسرا طریقہ بھی یہی ہے بس اتنا فرق ہے کہ اطراف اصابع مائل الی القبلہ ہوں، اور تیسرا طریقہ یہ ہے کہ ہاتھ ایسے اٹھائے کہ بطون کفین الی السماء اور ظہور کفین الی الارض، اور چوتھا طریقہ تیسرے کے برعکس ہے یعنی بطون کفین الی الارض اور ظہور کفین الی السماء، اور ان کیفیات کو علامہ عینیؒ نے بھی شرح بخاری میں ذکر کیا ہے کیفیۃ اولی کو انہوں نے امام طحاوی کیطرف منسوب کیا ہے۔ (الفیض السمائی ص۲۸۵)

---

ا کہ جب صحیح بخاری میں ابن عمر کی ایک روایت میں یہ رفع مذکور ہے تو پھر آپ اسکے قائل کیوں نہیں؟ ۱۲

## رفع یدین کے وقت تفریق اصابع اولی ہے یا ضم

اب یہ کہ رفع یدین کے وقت تفریق اصابع مستحب ہے یا ضم مغنی میں لکھا ہے کہ یستحب ضم الاصابع (عند احمد) وقال الشافعی السنۃ التفریج، اور حنفیہ کے نزدیک الاولی ترکہا علی حالہا نہ بالقصد ضم کرے نہ تفریق، البتہ رکوع میں تفریج اولی ہے اور سجود میں ضم، اما ترمذی نے اس مسئلہ پر مستقل باب باندھا ہے، باب فی نشر الاصابع عند التکبیر،

البحث الثالث۔ رفع یدین کب ہونا چاہئے تکبیر سے قبل یا اس کے ساتھ ساتھ، شافعیہ ومالکیہ کے یہاں قول راجح مقارنت ہے کما قال الزرقانی اور حنابلہ کے یہاں بھی یہی ہے روایۃً واحدۃً، اور فقہاء احناف کا اس میں اختلاف ہے صاحب بدائع وصاحب محیط نے مقارنت کو اختیار کیا ہے کہ تکبیر کے ساتھ ساتھ رفع یدین کرے، اور ہدایہ میں تقدیم رفع مذکور ہے۔ اول رفع یدین کرے پھر تکبیر، صاحب بحر اور درمختار نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

البحث الرابع۔ رفع یدین کہاں تک ہونا چاہئے، مشہور یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حذاء المنکبین اور حنفیہ کے یہاں حذاء الاذنین۔ لیکن کتب مالکیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی حذاء الاذنین ہی اولی ہے، اور حنابلہ کا مذہب مغنی میں تخییر الی المنکبین او الاذنین لکھا ہے، شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف صرف لفظی ہے اسلئے کہ حذاء المنکبین کا مطلب یہ ہے کہ کفین منکبین کے مقابل ہوں اور اطراف اصابع اذنین کے مقابل۔ اسی طرح ملا علی قاریؒ نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ جب وہ مصر میں داخل ہوئے تو ان سے اسکے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے یہی مذکورہ بالا تفصیل بیان فرمائی کہ کفین حذاء المنکبین اور ابہامین الی شحمۃ الاذنین اور اطراف اصابع الی فروع الاذنین اسلئے کہ ایک حدیث میں الی المنکبین آیا ہے اور ایک میں الی الاذنین اور بعض میں الی فروع الاذنین، یعنی کانوں کا بالائی حصہ، لہذا تینوں روایات میں تطبیق ہوگئی، اور عورت کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ اس مسئلہ میں فرق بین الرجل والمرأۃ کے قائل صرف حنفیہ ہیں، انہا ترفع الی الثدیین، لیکن حنفیہ اسمیں متفرد نہیں، اوجز میں لکھا ہے کہ امام احمدؒ سے اسمیں دو روایتیں ہیں، ترفع قلیلاً، اور دوسری روایت یہ ہے کہ عورت کے حق میں رفع یدین مشروع ہی نہیں۔

البحث الخامس۔ رفع یدین میں حکمت کیا ہے حضرت شیخؒ نے اوجز میں دس حکمتیں ذکر کی ہیں ۱۔ نفی الکبریاء عن غیر اللہ تعالی، یعنی اللہ اکبر کے ذریعہ اللہ تعالی کے لئے قولاً بڑائی ثابت کیجاتی ہے اور فعلاً یعنی ہاتھ کے اشارہ سے غیر اللہ سے بڑائی کی نفی کیجاتی ہے، وقیل اعلام الاصم، بہرا آدمی امام کی تکبیر تو سن نہیں سکے گا ہاں رفع یدین کو دیکھ کر سمجھ جائے گا کہ نماز شروع ہو رہی ہے یہ دو صاحب ہدایہ نے بیان کی ہیں، قیل اشارۃ الی طرح الدنیا الی الوراء والاقبال بکلیتہ الی اللہ تعالی، یعنی اس سے دنیا کو پس پشت ڈالنے کیطرف اشارہ ہے اور یہ کہ میں پوری طور پر اللہ کیطرف متوجہ ہوتا ہوں، الاستسلام، یعنی انقیاد وتسلیم کیطرف اشارہ ہے کہ

ہم تیری بات کو مانتے ہیں، استعظام مادخل فیہ، یعنی رفع یدین فعل تعظیمی ہے اور اس سے مقصود عظمت نماز کا اظہار ہے، استعظاماً للہ تعالیٰ، اللہ تعالیٰ کی عظمت کا اظہار رفع الحجاب بین العبد والمعبود والساجد والمسجود، یعنی رفع حجاب کیطرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حجابات کو ہٹا کر اپنی بارگاہ میں قرب اور حضور نصیب فرمائے الاستقبال بجمیع البدن، ارسال یدین کی صورت میں ہاتھوں کا استقبال قبلہ نہیں ہوتا تو رفع یدین اسلئے کرتے ہیں تاکہ باقی بدن کے ساتھ ہاتھوں سے بھی استقبال ہو جائے، اشارۃ الی تمام القیام، یعنی اللہ تعالیٰ کے سامنے پورے بدن سے قیام کرنا، اور ایک حکمت یہ بیان کیجاتی ہے کہ مکہ میں بعض کفار قریش بھی بغل میں بت دبا کر مسلمانوں کے ساتھ نماز میں کھڑے ہو جاتے تھے، واصنامہم تحت آباطہم، تو رفع یدین کا حکم دیا گیا اسقاط اصنام کے لئے۔

اب رہ گیا مسئلہ دلائل کا اس معرکۃ الآراء مسئلہ میں، دلائل ہر دو فریق کے پاس موجود ہیں اور ہر ایک کے مستدلات پر فرداً فرداً بحث اور کلام بھی ہے، صحاح ستہ میں مجموعی حیثیت سے دونوں طرح کی روایات ہیں، چنانچہ سنن اربعہ میں دونوں قسم کی اور صحیحین میں صرف عدم رفع کی موجود ہیں، آخری عمل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اسمیں کیا ہے رفع یا عدم رفع صریحاً اس کا ثبوت مشکل ہے، البتہ سنن بیہقی میں ابن عمر کی حدیث کے بعض طرق میں یہ زیادتی ہے فما زالت تلک صلوتہ حتی لقی اللہ[1]، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آخری فعل آپ کا رفع یدین ہے، لیکن بعض محققین نے اس زیادتی کو غیر ثابت قرار دیا ہے کہ یہ ضعیف بلکہ موضوع ہے۔

**حنفیہ کے نزدیک رفع یدین کا نسخ اور اسمیں مولانا انور شاہ کی رائے**

لیکن رفع یدین کے نفس ثبوت میں کسی حنفی عالم کو تردد نہیں بلکہ یہ حضرات بقاء رفع اور اس کے دوام کا انکار کرتے ہیں یعنی اسکو منسوخ مانتے ہیں یہی رائے امام طحاوی شیخ ابن الہمام، اور ہمارے مشائخ میں سے حضرت گنگوہی حضرت شیخ الہند، حضرت سہارنپوری صاحب بذل المجہود وغیرہم کی ہے۔

البتہ حضرت مولانا انور شاہ کشمیری نسخ کے قائل نہیں وہ فرماتے ہیں کہ رفع اور ترک رفع دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے بالتواتر ثابت ہیں، رفع یدین کا تواتر عملاً و اسناداً دونوں طرح ہے اور عدم رفع کا تواتر عملاً و طبقۃً[2] ہے

---

[1] اس حدیث کی سند میں عصمۃ بن محمد الانصاری ہیں، قال ابو حاتم لیس بالقوی، وقال یحیی کذاب یضع الحدیث، وقال العقیلی یحدث بالبواطیل عن الثقات وقال الدار قطنی متروک، اور اس حدیث کے دوسرے طریق میں عبدالرحمن بن قریش الہروی ہیں، حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں انکو متہم بوضع الحدیث قرار دیا ہے، (بذل المجہود) ۱۲۔ [2] تواتر طبقۃً کا مطلب یہ ہے کہ ہر زمانہ میں آنیوالے لوگ اپنے زمانہ کے حضرات کے عمل کو دیکھ کر اس کو اختیار کرتے رہے، اسی کو توارث سے بھی تعبیر کرتے ہیں، اس کا مدار مشاہدہ اور تعامل پر ہوتا ہے سند اور روایت پر نہیں۔ ۱۲۔

لہٰذا ان میں سے کسی ایک کو منسوخ نہیں کہہ سکتے. نیز وہ فرماتے ہیں یہ اختلاف صرف افضلیت و اولویۃ کا ہے، حنفیہ کے یہاں عدم رفع اولیٰ ہے اور شافعیہ کے یہاں رفع جواز و عدم جواز یا کراھۃ و عدم کراھۃ کا اختلاف نہیں، وہ فرماتے ہیں یہ بات مجھے امام ابوبکر جصاص کے کلام میں ملی ہے۔ امام کرخی جیسے ائمّان کے تلامذہ میں سے ہیں لہٰذا ان کا مرتبہ شارح منیہ اور صاحب بدائع سے بھی اونچا ہے جنہوں نے رفع یدین کو عند الاحناف مکروہ لکھا ہے. شاہ صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کے بعد میری طبیعت پر سے احادیث ثابتۃ فی الرفع کا بوجھ اتر گیا. فاسترحت حیث تخلصت رقبتی من الاحادیث الثابتہ فی الرفع۔

## رفع یدین کے سلسلہ میں حضرت سہارنپوریؒ کی رائے

حضرت سہارنپوریؒ بذل المجہود میں فریقین کے دلائل پر بحث و تحقیق کے بعد فرماتے ہیں. ان سب تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین ثابت ہے لیکن کسی حدیث سے اس کا دوام اور یہ کہ حضورؐ نے آخر عمر شریف میں بھی رفع یدین کیا ہے ثابت نہیں ہوتا. اسی طرح آپ سے ترک رفع بھی ثابت ہے. اب قائلین رفع تو یہ کہتے ہیں کہ چونکہ رفع یدین سنت مؤکدہ نہیں تھا، اسلئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کرتے تھے اور کبھی نہیں کرتے تھے، خوفِ وجوب سے، لہٰذا یہ رفع سنت غیر مؤکدہ ہے۔

اور مانعین رفع یہ کہتے ہیں کہ حضورؐ سے رفع اور ترکِ رفع دونوں ثابت ہیں اسیطرح صحابۂ کرام سے بھی دونوں ثابت ہیں. اب دیکھنا یہ ہے کہ جن صحابہ سے ترکِ رفع ثابت ہے اس کی وجہ کیا ہے؟ یہ تو ہو نہیں سکتی کہ رفع یدین ان حضرات کے علم ہی میں نہیں آیا کیونکہ رفع یدین بہت کھلی ہوئی چیز ہے امر مشاہد ہے اس کے مخفی رہ جانیکا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ سہواً و نسیاناً انھوں نے اس کو ترک کیا ہو کیونکہ بعض صحابہ خصوصاً ابن عمرؓ تو اتباع رسول کے معاملہ میں اتنے حریص اور کوشاں تھے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع نہ صرف عبادات بلکہ عادات میں بھی اہتمام سے کرتے تھے، پھر آخر ابن عمر کیوں اس کو ترک کرتے تھے اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں تو یہ سبھی مانتے ہیں کہ رفع نہیں کرتے تھے سو اس کی وجہ سوائے اسکے کیا ہو سکتی ہے کہ یہ حضرات اس کو منسوخ سمجھتے تھے۔

## حضرت گنگوہی کی رائے

اور الکوکب الدری میں حضرت گنگوہی ارشاد فرماتے ہیں جو حضرات صحابۂ کرام حضورؐ کے بعد تک رفع کرتے رہے بظاہر انھوں نے استصحاب حال سے کام لیا اور جو حضرات ترک رفع کرتے تھے ان کے عمل کی بنیاد استصحاب حال تو نہیں ہو سکتی کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین کا ثبوت بہت مشہور و معروف تھا بلکہ ان کے علم کی بنا ر زیادتی علم ہے کہ ان کو ایک اور مزید بات کا علم تھا یعنی یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع یدین کرنے کے بعد آخر میں اس کو ترک کر دیا تھا. لہٰذا مانعین رفع مثبت ہوئے وہ ایک امر زائد کو ثابت

کررہے ہیں یعنی ترکِ رفع اور رفع الرفع. اور قائلین رفع اس کے منکر ہیں لہٰذا وہ نافی ہوئے، والمثبت اولی من النافی لہٰذا یہ جو مشہور ہے کہ قائلین رفع مثبت اور تارکین رفع نافی ہیں صحیح نہیں۔

## صاحب امانی الاحبار کا تبصرہ

حضرت مولانا محمد یوسف صاحبؒ امانی الاحبار میں تحریر فرماتے ہیں، امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں عمر بن الخطاب، علی بن ابی طالب، عبداللہ بن عمرؓ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا عمل ترک رفع ثابت کیا ہے، نیز بیہقی میں بسند جید ابوبکر صدیقؓ سے عدم رفع مروی ہے۔ (گویا خلفاء ثلاثہ ابوبکر عمر، علی کا عمل بھی ترک رفع ہوا) اور امام ترمذی باب رفع الیدین میں حدیث ابن عمرؓ کے تحت فرماتے ہیں وبھذا یقول بعض اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم منھم ابن عمرؓ و جابر ابن عبداللہ وابوہریرۃ وانس وابن عباس وعبداللہ بن الزبیر وغیرہم ومن التابعین الحسن البصری. وعطاء وطاؤس ومجاہد ونافع. وسالم بن عبداللہ وسعید بن جبیر وغیرہم. اور پھر عدم رفع کے سلسلہ میں عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں وبہ یقول غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین وھو قول سفیان واھل الکوفۃ، دیکھئے امام ترمذیؒ نے رفع یدین کے بارے میں بعض الصحابۃ والتابعین کا لفظ استعمال کیا ہے اور عدم رفع میں غیر واحد کا لفظ استعمال کیا جو سراسر کثرت پر دلالت کرتا ہے، اور اہل کوفہ کیطرف بھی عدم رفع کو منسوب کیا ہے جس سے بظاہر جمیع اہل کوفہ مراد ہیں، چنانچہ ابن عبد البر نے کتاب الاستذکار میں محمد بن نصر مروزی سے نقل کیا ہے کہ ہمارے علم میں کوئی ایسا شہر نہیں جس کے تمام باشندے ترک رفع کرتے ہوں سوائے کوفہ کے۔

اس سے جہاں اہل کوفہ کا عدم رفع پر متفق ہونا معلوم ہو رہا ہے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ دوسرے شہروں میں بھی ترک رفع ہوتا تھا لیکن وہ سب لوگ اس پر متفق نہ تھے، اور یہ بھی واضح رہے کہ یہ محمد بن نصر زبردست عالم تھے اور مذاہب صحابہ وعلماء سے بہت زائد واقف،

خطیب بغدادی اور ابن حبان نے ان کے بارے میں لکھا ہے، وکان من اعلم الناس باختلاف الصحابۃ ومن

---

لہ صاحب امانی الاحبار تحریر فرماتے ہیں اور اسکے بالمقابل امام بخاریؒ نے جزء رفع الیدین میں یہ کیا کہ اپنی تصنیف "جزء رفع الیدین" میں ان صحابہ کی فہرست جو قائل بالرفع تھے اس قدر طویل کردی کہ ساری کتاب کو اسی سے پُر کردیا اور عدم رفع کے ذیل میں صرف ایک نام عبداللہ بن مسعودؓ کا ذکر فرمایا ہے گویا وہ عدم رفع کیساتھ متفرد ہیں، نیز انھوں نے جن صحابہ کے نام قائلین رفع میں سند کیساتھ ذکر فرمائے ہیں ان کے اقوال مواضع رفع میں مختلف ہیں چنانچہ بعض سے صرف دو جگہ رفع منقول ہے عند الافتتاح وعند الرکوع اور بعض سے عند الافتتاح وعند الرفع من الرکوع. اور بعض سے عند الافتتاح وعند الرکوع وعند الرفع من الرکوع اور بعض سے عند السجود اور بعض سے بین السجدتین اور بعض سے رفع عند القیام من الرکعتین اور بعض سے فی کل رفع وخفض علی ہذا القیاس جن غیر صحابہ وتابعین کے انہوں نے اسماء ذکر کئے ہیں ان کا حال بھی یہی ہے امانی الاحبار شرح معانی الآثار میں حضرت مولانا محمد یوسف نے ان سب روایات کو ذکر فرمایا ہے۔

بعد ھوفی الاحکام غرضیکہ محمد بن نصر کی شہادت ہے کہ تمام اہل کوفہ عدم رفع پر متفق تھے اور دوسرے شہروں میں رفع اور ترک رفع دونوں پایا جاتا رہا۔

**فائدہ**: مولانا بدر عالم میرٹھی حاشیہ فیض الباری میں رقمطراز ہیں، امام ترمذیؒ نے قائلین رفع میں جن صحابہ کے اسماء ذکر کئے ہیں ان میں ابن عمرؓ کو تو ذکر فرمایا لیکن ان کے والد عمر بن الخطاب کو ذکر نہیں کیا، ایسے ہی علیؓ کو بھی نہیں کیا، امام ترمذیؒ کے نزدیک اگر ان دونوں سے رفع یدین ثابت ہوتا تو پھر یہ دونوں زیادہ مستحق تھے اسکے کہ ان کا نام ذکر کیا جاتا۔ امام طحاویؒ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات رفع یدین نہیں کرتے تھے جبکہ بیہقی وغیرہ اس پر مصر ہیں کہ رفع کرتے تھے، البتہ ابو بکر صدیق کے بارے میں اچھی طرح تحقیق نہ ہو سکا کہ وہ رفع کرتے تھے یا ترک رفع۔ ان سے دونوں طرح منقول ہے

### کوفہ کا علمی مقام اور اہل کوفہ کا عدمِ رفع یدین پر اتفاق

اسکے ساتھ ساتھ آپ کوفہ کا علمی مرتبہ ومنزلت بھی ذہن میں رکھئے جو کہ حضرت علیؓ کا دارالخلافہ تھا، اور امام نوویؒ نے اس کو دار الفضل والفضلاء سے موصوف کیا ہے۔ اور صاحب قاموس اس کو قبۃ الاسلام ودار ھجرۃ المسلمین لکھتے ہیں، حضرت علیؓ کے اکثر فیصلے بھی کوفہ ہی میں صادر ہوئے ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں تحریر فرماتے ہیں کان اغلب قضایاہ بالکوفۃ۔

کوفہ میں صحابہ کرام کی آمد اور قیام بھی بکثرت منقول ہے، ابو بشر دولابی کتاب الاسماء والکنیٰ میں رقمطراز ہیں، نزل الکوفۃ الف وخمسون رجلاً من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم واربعۃ وعشرون من اھل بدر، اور فن رجال کے امام ابو الحسن عجلی نے تو اپنی تاریخ میں اس سے بھی زائد ڈیڑھ ہزار لکھے ہیں نزل الکوفۃ الف وخمسمائۃ من الصحابۃ۔ فیض الباری کے محشی بحوالہ فتح القدیر لکھتے ہیں کہ قرقیسیہ جو کوفہ کا ایک قریہ ہے اس میں چھ سو صحابۂ کرام کی آمد اور انکا نزول ثابت ہے۔ جب کوفہ کی ایک مختصر بستی کا یہ حال ہے تو اسی سے پورے شہر کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، صاحب امانی الاحبار لکھتے ہیں خلیفۂ ثانی حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو تو خاص طور سے کوفہ میں معلّم اور وزیر بنا کر بھیجا تھا اسیطرح عمار بن یاسر کو امیر بنا کر۔ اور طبقات ابن سعد سے معلوم ہوتا ہے کہ کوفہ میں خلفاء اربعہ کے اصحاب بکثرت موجود تھے، ویسے بھی کوفہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں مُعسکر (اسلامی عساکر کا مرکز) تھا کثرت سے وہاں صحابہ پہونچتے رہتے اور غزوات میں نکلتے رہتے تھے۔

غرضیکہ اہل کوفہ نے عدم رفع کا طریقہ حاصل کیا تھا حضرت عمرؓ کے زمانہ سے عہد علیؓ تک ان صحابہ کے توسط سے جو کوفہ میں مقیم تھے، (جن کے سربراہ عبداللہ بن مسعودؓ تھے) اور ان صحابہ کے جو وہاں پہونچتے رہتے اور غزوات میں نکلتے رہتے تھے جنکی تعداد ہزاروں ہے۔

اسی طرح اہل مدینہ کا طرز عمل بھی ترک رفع تھا جس پر حضرت امام مالک نے اپنے مسلک کی بنیاد ڈالی۔ جیساکہ مشہور ومعروف

ہے. ابن رشد وغیرہ شراح حدیث نے اس کی تصریح کی ہے اور اسی کو ہمارے امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے اختیار فرمایا

**اہل مکہ کا طرز عمل** مولانا انورشاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ میں عبداللہ بن الزبیر رفع یدین کرتے تھے، جنکا مستقل قیام مکہ مکرمہ میں تھا اسی لئے اہل مکہ بھی رفع یدین کرتے تھے اور چونکہ حضرت امام شافعیؒ کا قیام مکہ ہی میں تھا اسلئے انہوں نے اپنے مسلک کی بنیاد عمل اہل مکہ پر ڈالی۔

احقر کہتا ہے کہ یہ بھی واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیر صرف مواضع ثلثہ میں رفع یدین پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ رفع عند السجود اور رفع عند القیام من الرکعتین بھی کرتے تھے، چنانچہ آگے ابوداؤد میں ایک روایت آرہی ہے جس کا مضمون یہ ہے. میمون مکی کہتے ہیں کہ ایک روز میں نے حضرت عبداللہ بن الزبیر کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو وہ بار بار رفع یدین کرتے تھے، عند التحریمۃ عند الرکوع، عند السجود، اور عند القیام من الرکعتین. وہ کہتے ہیں کہ میں یہ منظر دیکھ کر عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت میں پہونچا اور ان سے عرض کیا کہ آج میں نے عبداللہ بن الزبیر کو ایسا کام کرتے ہوئے دیکھا جو اس سے پہلے کسی کو کرتے ہوئے نہیں دیکھا، یعنی یہی بار بار رفع یدین، اس پر ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اگر تم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کرنا چاہتے ہو تو تم بھی اسیطرح نماز پڑھا کرو، اس سے معلوم ہوا کہ عبداللہ بن الزبیر اور حضرت ابن عباسؓ رفع عند السجود کے بھی قائل تھے جس کے جمہور قائل نہیں ہیں. مزید برآں میمون مکی کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ اہل مکہ بھی رفع یدین نہیں کرتے تھے گو یہ بھی محتمل ہے کہ ان کی مراد مواضع ثلاثہ سے زائد میں نفی کرنا ہو لیکن ابن عباسؓ تو اس کو بھی سنت فرما رہے ہیں. یہ بھی واضح رہے کہ عبداللہ بن الزبیر اور عبداللہ بن عباسؓ سے مواضع رفع کے سلسلہ میں روایات میں مزید اختلاف ہے بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رفع صرف دو جگہ کرتے تھے عند الافتتاح، وعند رفع الرأس من الرکوع. اور بعض سے مواضع ثلاثہ میں۔

**رواۃ رفع کے تعدد و تکثر کی بحث[1]** حضرت سہارنپوریؒ بذل المجہود میں تحریر فرماتے ہیں، امام بیہقیؒ نے امام بخاریؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ جزء رفع الیدین میں فرماتے ہیں سترہ صحابہ سے مروی ہے کہ وہ رفع یدین کرتے تھے اور پھر بالتفصیل انہوں نے ان روایات کو ذکر کیا۔ اور علامہ شوکانی (اہل حدیث)

---

[1] یہ بات بظاہر بدیہی سی ہے کہ رفع یدین کے رواۃ بنسبت ترک رفع کے زائد ہیں چنانچہ امام ترمذی نے باب رفع الیدین میں حدیث ابن عمر کی تخریج کے بعد فرمایا ہے، وفی الباب عن عمر وعلی ووائل بن حجر ومالک بن الحویرث وانس وابی ہریرۃ وابی حُمید وابی اسید وسہل بن سعد ومحمد بن مسلمۃ وابی قتادۃ وابی موسی الاشعری وجابر وعمیر اللیثی. یہ کل چودہ راوی ہوئے اور پندرہویں ابن عمرؓ، اور عدم رفع کے سلسلہ میں امام ترمذیؒ نے عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث کی تخریج کے بعد فرمایا ہے، وفی الباب عن البراء بن عازب یہاں صرف ایک نام ذکر کیا ہے۔ مختصر طور پر اس کے دو حل ہیں، ایک وہ جو مولانا انورشاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ رفع یدین کا تواتر عملاً واسناداً دونوں طرح ہے. بقیہ صفحہ پر

نے نیل الاوطار میں رفع یدین کی روایات پچیس شمار کرائی ہیں مگر اس طور پر کہ تنہا ابوحمید ساعدی کی حدیث کو انہوں نے گیارہ حدیثوں کے قائم مقام قرار دیا ہے، کیونکہ انہوں نے اس حدیث کو اپنی مجلس میں دس صحابہ کے سامنے پیش کیا تھا جس پر ان سب صحابہ نے سکوت فرمایا تھا یا تصدیق کی تھی (علی اختلاف الروایتین) تو گویا ابوحمید ساعدی کی حدیث کے علاوہ صرف چودہ روایات ہیں چودہ اور گیارہ پچیس ہوگئیں۔

ہمارے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود میں ان تمام روایات پر فرداً فرداً کلام فرمایا ہے جو بذل کے تقریباً دو صفحوں پر آیا ہے، ان روایات میں سے پانچ روایات ۱ حدیث ابن عمرؓ ۲ حدیث وائل بن حجرؓ ۳ حدیث ابوہریرہؓ ۴ حدیث علیؓ ۵ حدیث مالک بن الحویرث، اور چھٹی حدیث ابوحمید ساعدی کی جو بقول شوکانی کے گیارہ حدیثیں شمار ہوں گی، یہ سب آگے ابوداؤد شریف میں آرہی ہیں، لہذا ہم ان سب پر کلام اپنی اپنی جگہ کریں گے لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے ان تمام روایات کو یکجا ذکر فرما کر سب کا جواب لکھا ہے اور پھر اخیر میں حضرت تحریر فرماتے ہیں شوکانی کی بیان کردہ روایات کا جواب تو یہ ہے باقی اس کے علاوہ جو شافعیہ لمبے چوڑے دعوے کرتے ہیں کہ ہمارے پاس اتنی روایات ہیں، مثلاً حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ ہمارے شیخ حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ رواۃ رفع کی تعداد ہمارے تتبع میں خمسین تک پہونچی ہوئی ہے اور ایسے ہی صاحب سفر السعادۃ نے جو لکھا ہے کہ رفع یدین کے ثبوت میں روایات وآثار چار سو تک پہنچ گئے ہیں، سو ہم ان صحابہ کے اسماء اور روایات اور انکی اسانید سے واقف

---

اور عدم رفع کا تواتر عملاً وطبقۃً ہے جس کو توارث کہتے ہیں یعنی تعامل امت، حضرت عمرؓ کے زمانہ سے لیکر آج تک کا تعامل، دوسرا جواب وہ ہے جو ہمارے استاذ محترم استاذ الاساتذہ حضرت مولانا اسعد اللہ صاحبؒ نے ابوداؤد کے سبق میں رفع یدین والی حدیث کے شروع میں بیان فرمایا تھا، وہ یہ کہ اگر کسی بات کے دو سو حضرات مدعی ہوں اور ایک شخص اگر دو شاہدوں کی شہادت سے انکے خلاف شہادت پیش کر دے تو وہ دو سو کا دعویٰ رکھا رہ جائیگا، استاذ موصوف نہایت ذکی ظریف الطبع ایک جید عالم اور اپنے زمانہ کے رئیس المناظرین تھے، رفع اللہ مراتبہ، اس جواب کا حاصل وہی ہے جو امام طحاویؒ اور ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ رفع یدین منسوخ ہے، فرض کیجئے کہ دو سو احادیث سے رفع یدین کا ثبوت ہے تو اسکے نسخ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ دو سو ہی روایات ہوں بلکہ ایک صحیح حدیث بھی آکر سب کو منسوخ کر سکتی ہے، جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی میں آپ کو مشرکین کی زیادتیوں پر تقریباً ستر سے زائد آیات میں عفو وصبر کی تلقین کی گئی تھی اور پھر بعد الہجرۃ ایک آیت کے نزول سے قتال کی اجازت دی گئی جس سے تمام گذشتہ آیات منسوخ ہوگئیں، اور یہاں اس مسئلہ میں اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ کوئی صاف اور صریح حدیث نسخ کی موجود نہیں ہے تو کم از کم اتنی بات ضرور ہے کہ مجموعۂ روایات کو سامنے رکھنے سے قرائن دالہ علی النسخ پائے جا رہے ہیں، مثلاً رفع عند السجود کا ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی قائل نہیں جب کہ کتب صحاح کی روایات میں اسکا ثبوت ہے ایسے ہی وہ صحابہ جن سے رفع یدین کی روایات مرفوعہ مروی ہیں لیکن ان کا بعد کا عمل اس کے خلاف ترک رفع ثابت ہے اور اسکا انکار جو لوگ کرتے ہیں وہ مکابرہ ہے۔

نہیں تا کہ اس کے بارے میں کچھ کہہ سکیں۔

اور مولانا انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں چارسو روایات والی بات تو باطل اور بے اصل ہے۔ اور عراقی والے پچاس صحابہ کا تتبع ہم نے کیا تو بہت سے ان میں ایسے بھی ہیں جن سے رفع یدین صرف عند الافتتاح بھی منقول ہے یعنی مواضع رفع میں ان کی روایات مختلف و مضطرب ہیں۔

اور امام بیہقی نے رواۃ رفع کی تعداد ثلاثین لکھی ہے اور ساتھ میں اس کا بھی اعتراف کیا کہ اسانید صحیحہ سے پندرہ ہی روایات ثابت ہیں، اور ابن عبدالبر نے الاستذکار میں تیئیس روایات کا حوالہ دیا ہے، شاہ صاحب فرماتے ہیں اگر صرف مواضع ثلاثہ میں رفع یدین کے قائل صحابہ کو دیکھا جائے تو وہ تقریباً بارہ ہیں، اور اگر نفی کل رفع وخفض کو بھی لیں تو بیشک تعداد اس سے زائد ہوجائیگی۔

رہا مسئلہ احادیث مرفوعہ کا سو وہ چھان بین کے بعد صرف پانچ چھ رہ جاتی ہیں ۱۔ حدیث ابن عمر ۲۔ حدیث علی ۳۔ حدیث مالک بن الحویرث ۴۔ حدیث وائل بن حجر ۵۔ حدیث ابوحمید الساعدی ۶۔ حدیث جابر، وہ فرماتے ہیں تقریباً اتنی ہی تعداد احادیث کی دوسری جانب (ترک رفع) میں بھی موجود ہے، پھر آگے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں میرے نزدیک ترک رفع خواہ وہ عملاً ہو یا تصدیقاً ان حضرات صحابہ سے ثابت ہے، عمر، علی، ابن مسعود، ابوہریرہ ابن عمر، براء بن عازب، کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہم، یہ حضرات تو نام کی تصریح وتعیین کے ساتھ ہیں اور ان کے علاوہ دوسرے صحابہ وہ ہیں جن کا پتہ روایات سے چلتا ہے لیکن ان کے اسماء معلوم ومتعین نہیں ہیں، میں کہتا ہوں اور وہ تمام صحابہ جو کوفہ میں مقیم تھے جن کی تعداد سینکڑوں سے بھی متجاوز ہے ان سب کو بھی اسی فہرست میں لینا ہوگا، اسلئے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ تمام اہل کوفہ عدم رفع پر متفق تھے

## حضرت شاہ صاحب کا بیان کردہ ایک نکتہ

حضرت شاہ صاحب نے ایک بات اور لکھی ہے کہ دراصل روایات تین طرح کی ہیں، ناطق بالرفع، ناطق بعدم الرفع اور ساکت، اول بیشک زائد ہیں ثانی سے لیکن قسم ثالث کو اگر قسم ثانی میں شامل کیا جائے تو پھر معاملہ برعکس ہوجائیگا اور ہونا بھی ایسا ہی چاہئے اسلئے کہ السکوت فی محل البیان یفید الحصر، جو راوی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی پوری کیفیت بیان کر رہا ہے اور صرف افتتاح صلوۃ کے وقت رفع یدین کو ذکر کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ اسکا مقتضی باقی مواضع میں عدم رفع ماننا پڑے گا، ان ابتدائی مباحث وتمہید کے بعد اب ہم احادیث الباب پر کلام کرتے ہیں، باب کی سب سے پہلی حدیث ابن عمرؓ کی ہے۔

۱- حدثنا احمد بن حنبل ثنا سفیان عن الزهری عن سالم عن ابیه قال رایت رسول الله صلی الله علیه وسلم الخ۔ سب سے پہلے مصنفؒ نے رفع یدین کے سلسلہ میں ابن عمرؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے

اسکے بعد چار پانچ اور دوسرے صحابہ کی روایات بھی اس سلسلہ میں ذکر فرمائی ہیں۔

**رفع یدین کے بارے میں صحیحین کی روایات** لیکن امام ترمذیؒ نے رفع یدین کے باب میں صرف یہی ابن عمرؓ کی ایک حدیث ذکر فرمائی ہے، اور حضرت امام بخاریؒ نے رفع یدین کے سلسلہ میں حدیث ابن عمر وحدیث مالک بن الحویرث صرف دو حدیثیں بیان کی ہیں، اور امام مسلمؒ نے رفع الیدین کے باب میں تو صرف یہی دو حدیثیں ذکر کی ہیں جن کو امام بخاریؒ نے ذکر فرمایا ہے، البتہ انہوں نے "باب وضع الیمنی علی الیسری" کے تحت میں وائل بن حجر کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس میں رفع یدین فی المواضع الثلاثہ مذکور ہے، صحیحین میں کوئی روایت ایسی نہیں ہے جس میں رفع عند السجود مذکور ہو بلکہ اس کی نفی موجود ہے، البتہ بخاری میں حدیث ابن عمر کے ایک طریق میں رفع عند القیام من الرکعتین بھی مذکور ہے۔

**الکلام علی حدیث ابن عمرؓ** ان حضرات مصنفین کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ رفع یدین کے سلسلہ میں زیادہ اہم روایت ان کے نزدیک حدیث ابن عمر ہے اور دوسرے درجہ میں مالکؓ بن الحویرث کی حدیث، اسی لئے شیخ بخاری علی بن مدینی حدیث ابن عمر کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں، (کمافی البذل) کہ میرے نزدیک یہ حدیث تمام دنیا پر حجت ہے جو بھی اس کو سنے اسکے لئے ضروری ہے کہ اس پر عمل پیرا ہو اسلئے کہ اس کی سند میں کوئی کلام اور تردد نہیں ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کے ایک طریق میں چوتھی جگہ بھی رفع یدین مذکور ہے صحیح بخاری میں یعنی عند القیام من الرکعتین، حقیقت یہ ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں جیساکہ ان ائمہ کی کتب فقہیہ سے معلوم ہوتا ہے، یوں کہنے کو شراح حدیث اعتراض سے بچنے کے لئے کہہ ہی دیتے ہیں، کہ امام شافعی بھی اسکے قائل ہیں کما فعل الامام النووی جیساکہ مباحث ابتدائیہ میں تفصیل سے گذر چکا یہاں اسکے اعادہ کی حاجت نہیں۔

**حدیث ابن عمر میں الاضطراب فی مواضع الرفع** صحیحین کے علاوہ سنن کی کتابوں میں حدیث ابن عمر میں مواضع رفع کے اعتبار سے سخت ترین اختلاف واضطراب ہے۔ چنانچہ ابوداؤد کی اس پہلی روایت میں جو بطریق سفیان عن الزہری ہے رفع یدین تین جگہ ہے، اور اسکے بعد یہ حدیث بطریق زبیدی عن الزہری آرہی ہے اس میں رکعت اولی میں تو رفع یدین تین ہی جگہ ہے۔ عند الافتتاح، قبل الرکوع، بعد الرکوع، لیکن رکعت ثانیہ میں رفع یدین صرف بعد الرکوع مذکور ہے قبل الرکوع

---

لہ لیکن موجودہ دور کے اہل حدیث، اسی حدیث کو زیادہ اہمیت دیتے نظر آتے ہیں، غالباً وجہ اس کی یہ ہے کہ حدیث ابن عمر پر اشکالات زیادہ کئے جاتے ہیں، تو وہ اپنی عافیت اسی میں سمجھتے ہیں۔

نہیں، اسی طرح چند حدیثوں کے بعد پھر حدیث ابن عمرؓ آرہی ہے، بطریق نافع عن ابن عمرؓ اسمیں رفع یدین صرف دو جگہ ہے عند الافتتاح اور بعد الرکوع اور نافع ہی کے ایک دوسرے طریق میں جو آگے آرہا ہے رفع یدین چار جگہ مذکور ہے اسمیں رفع عند القیام من الرکعتین بھی ہے، اور یہ رفع تو صحیح بخاری کے بھی ایک طریق میں موجود ہے، کما تقدم نیز اس حدیث کے بعض طرق میں عند الطبرانی رفع عند السجود بھی مذکور ہے، جبکہ بخاری کی روایت میں اسکی نفی ہے، لہٰذا یہ حدیث من حیث المتن مضطرب ہے۔

**الاضطراب من حیث السند** نیز یہ حدیث سنداً بھی مضطرب ہے اسلئے کہ اس حدیث کے دو طریق ہیں ایک طریق سالم عن ابن عمرؓ، دوسرا طریق نافع عن ابن عمرؓ سالم اس کو مرفوعاً نقل کرتے ہیں باب کی پہلی حدیث بھی اسی طریق سے ہے، اور نافع اس حدیث کو موقوفاً نقل کرتے ہیں، پھر نافع کے شاگردوں میں بھی اختلاف ہو رہا ہے بعض اس کو نافع سے موقوفاً اور بعض مرفوعاً ذکر کرتے ہیں، یہ حدیث ابن عمرؓ بطریق نافع آگے چلکر اسی باب کے اخیر میں آرہی ہے، پھر محدثین کا اسمیں اختلاف ہو رہا ہے کہ طریق نافع میں رفع کو ترجیح ہو یا وقف کو، امام ابوداؤدؒ وقف کو ترجیح دے رہے ہیں (کما یأتی فی المتن) جبکہ حضرت امام بخاریؒ رفع کو اصح کہہ رہے ہیں۔ الحاصل اس حدیث کا ایک جواب تو یہ ہوا کہ یہ سنداً و متناً مضطرب ہے۔

**حدیث ابن عمرؓ کا نسخ اور اس پر شافعیہ کا نقد** دوسرا جواب اس کا وہ ہے جو امام طحاویؒ ومن تبعہ نے اختیار کیا کہ ابن عمرؓ نے اگرچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل رفع یدین نقل کیا ہے، لیکن خود ان کا عمل حضورؐ کے بعد عدم رفع ہے راوی کا عمل مروی (اپنی بیان کردہ روایۃ) کے خلاف دلیل نسخ ہے ابن عمرؓ کے اس عمل کو ان سے نقل کرنے والے ان کے شاگرد مجاہد ہیں، اس اثر مجاہد کو امام طحاویؒ نے بسندہ ذکر فرمایا ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد علی شرط الشیخین ہے نیز اس اثر مجاہد کی تخریج ابن ابی شیبہ نے بھی کی ہے اسی سند سے، بعض مصنفین کے کلام میں قول مجاہد اس طرح منقول ہے، (بذل المجہود مشا) صحبت ابن عمر عشر سنین الخ مجاہد فرماتے ہیں کہ میں ابن عمرؓ کے ساتھ دس سال رہا میں نے ان کو سوائے موضع اول کے رفع یدین کرتے ہوئے نہیں دیکھا، حقیقت یہ ہے کہ اس اثر مجاہد کے بعد ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع جو رفع یدین میں ہے اس کا بالکل ہی صفایا ہو جاتا ہے اور یہ اثر مجاہد یعنی ابن عمرؓ کی حدیث موقوف اب حنفیہ کی ایک مستقل دلیل ہو گئی مثل حدیث ابن مسعودؓ کے۔

ان حضرات کا نقد اس روایت پر یہ ہے کہ اس کی سند میں ابوبکر بن عیاش ہیں وقد اختلط فی آخرہ، اخیر میں ان کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا۔

**جواب نقد** جواب یہ ہے کہ ابوبکر بن عیاش صحیحین بلکہ صحاح ستہ کے راوی ہیں امام مسلمؒ نے ان کی روایت

کو مقدمہ میں لیا ہے اور امام بخاریؒ نے ان کی حدیث کی جگہ لی ہے۔ اختلاط والی بات کا جواب یہ ہے کہ من اختلط فی آخرہ کے لئے اہل اصول نے ضابطہ یہ لکھا ہے کہ اس کی روایت قبل الاختلاط معتبر ہے بعد الاختلاط کی معتبر نہیں اور یہاں پر ظاہر یہ ہے کہ یہ روایت قبل الاختلاط کی ہے کیونکہ اس کو ان سے نقل کرنے والے احمد بن یونس ہیں جو ان کے قدماء اصحاب میں سے ہیں، ابوبکر بن عیاش کی روایت کو احمد بن یونس کے طریق سے امام بخاریؒ نے بھی کتاب التفسیر میں لیا ہے۔ پھر کیا اشکال باقی رہ گیا؟

نیز مجاہد کی متابعت کی ہے عبدالعزیز بن حکیم نے جیساکہ مؤطا امام محمد میں ہے۔

**اثر مجاہد کا معارضہ اثر طاؤس سے** ان حضرات نے بہت غور وخوض کے بعد اثر مجاہد کا یہ جواب دیا کہ مجاہد کے دوسرے شاگرد طاؤس فرماتے ہیں کہ میں نے ابن عمر کو رفع یدین کرتے ہوئے دیکھا ہے، امام طحاویؒ نے اس پر فرمایا کہ اس روایت سے میں بھی واقف ہوں اسکی توجیہ بہت آسان ہے وہ یہ کہ ممکن ہے ابن عمر شروع میں رفع یدین کرتے ہوں قبل تحقق النسخ عندہ، اور پھر بعد میں رفع یدین ترک کر دیا، امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ یہ توجیہ ضروری ہے اسلئے کہ صحت نقل کے باوجود اگر اس قسم کے تعارض کی توجیہ حضرات محدثین نہ کرتے تو نہ معلوم کتنی روایات واحادیث ساقط الاعتبار ہو جاتیں۔ اور اس اثر طاؤس کا ہماری طرف سے ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ طاؤس سے اس کو نقل کرنیوالے ابن جریج ہیں اور وہ اگرچہ ثقہ ہیں لیکن مدلس ہیں قبیح التدلیس کما قال الدارقطنی اور وہ اس کو طاؤس سے بصیغہ عن روایت کرتے ہیں اور عنعنۂ مدلس معتبر نہیں، ایک مصنف کے لئے حدیث ابن عمرؓ کے یہ جوابات بہت کافی ہیں، لیجئے جو حدیث تمام دنیا پر حجت تھی وہ صاف ہو گئی۔

---

۲- حدثنا عبید اللہ بن عمر بن میسرۃ ..... حدثنی عبد الجبار بن وائل بن حجر. قال کنت غلاماً لا اعقل صلوۃ ابی الخ.

**شرح حدیث** عبدالجبار فرماتے ہیں کہ میں تو بچہ اور کمسن تھا اپنے والد صاحب کی نماز کو اچھی طرح سے نہیں سمجھ سکتا تھا میرے بڑے بھائی علقمہ بن وائل نے مجھ سے بیان کیا آگے مضمون حدیث واضح ہے عن ابی وائل میں وائل بدل واقع ہو رہا ہے ابی سے، لفظ ابی مبدل منہ ہے یعنی میرے بھائی نے بیان کیا میرے باپ وائل بن حجر سے اور سند میں جو وائل بن علقمہ مذکور ہے یہ غلط ہے، اس نام میں کسی راوی سے قلب واقع ہو گیا، صحیح علقمہ بن وائل ہے، عبدالجبار اور علقمہ دونوں آپس میں بھائی ہیں عبدالجبار چھوٹے اور علقمہ بڑے، اسی لئے وہ کہہ رہے ہیں کہ گو میں نے اپنے والد کو نماز پڑھتے دیکھا تو ہے مگر میں اس وقت بہت چھوٹا تھا اس قابل نہ تھا کہ ان کی نماز کی کیفیت کو بیان کرسکوں اسی لئے اس کو اپنے بڑے بھائی علقمہ کے واسطے سے نقل کر رہے ہیں

**تنبیہ**: ابوداؤد کی اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ عبدالجبار اپنے والد وائل کی حیات میں موجود تھے اگرچہ

کمسن تھے، اسی لئے حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس سے محدثین کی ایک جماعت کی رائے کا غلط ہونا ثابت ہو رہا ہے، جیسے یحیی بن معین، ابن حبان، علی بن مدینی، امام بخاری وغیرہ۔ ان حضرات سے یہ منقول ہے کہ عبد الجبار کی پیدائش وائل بن حجر کی وفات کے بعد ہوئی تھی اور عبد الجبار اپنے باپ کے انتقال کیوقت شکم مادر میں حمل کی صورت میں تھے، لیکن اس روایت[1] نے آکر اس رائے کا غلط ہونا ثابت کر دیا۔

**الکلام علی حدیث وائل بن حجر** یہ وائل بن حجر کی حدیث ہے۔ علامہ شوکانی نے اس حدیث کو سنن ثلاثہ ابوداؤد نسائی، ابن ماجہ کیطرف منسوب کیا ہے۔ حالانکہ یہ روایت صحیح مسلم میں بھی موجود ہے، چنانچہ علامہ زیلعی نے اس کا عزو مسلم کیطرف کیا ہے، امام مسلم اس حدیث کو "باب وضع الیمنی علی الیسری فی الصلوٰۃ" میں لائے ہیں۔

اس حدیث پر ہماری طرف سے یہ نقد کیا گیا ہے کہ اس میں اختلاف واضطراب ہے، مصنفؒ نے اس کو دو طریق سے ذکر کیا ہے۔ بطریق عبد الجبار اور بطریق عاصم بن کلیب عن ابیہ اور پھر ہر ایک طریق میں متعدد روایات ہیں، بعض طرق میں انقطاع ہے اور بعض میں مجہول راوی بھی ہیں، نیز اس کے ایک طریق میں رفع عند السجود بھی ہے۔ ان سب چیزوں کو تفصیل سے حضرتؒ نے بذل میں ذکر فرمایا ہے، غالباً انہی وجوہ سے امام بخاریؒ نے اسکی تخریج نہیں کی۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ مجموع طرق کے لحاظ سے یہ حدیث صحیح اور ثابت ہے اور مواضع رفع کے اعتبار سے بھی اس میں زیادہ اضطراب نہیں ہے، بخلاف حدیث ابن عمر کے کہ اس میں شدید اضطراب ہے، لہذا حدیث وائل کا جواب ہماری طرف سے ایک تو یہ ہوا کہ اس کے بعض طرق میں رفع عند السجود مذکور ہے، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک یہ حدیث عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث کے مقابلہ میں مرجوح ہے اسلئے کہ حضرت وائلؓ کی آمد حضر موت سے مدینہ منورہ میں صرف ایک دو مرتبہ ثابت ہے، امام بخاریؒ نے بکوشش دو مرتبہ ثابت کی ہے پردیسی تھے، باہر کے رہنے والے طول صحبت کے ساتھ مشرف نہیں ہوئے، بخلاف عبد اللہ بن مسعودؓ کے جو کہ سابقین اولین اور کبار بدریین میں سے ہیں حفاظ صحابہ میں ان کا شمار ہے۔ ابن سعد نے طبقات میں من کان یفتی بالمدینہ میں ان کا شمار کیا ہے، اور بیس سال تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں سفراً وحضراً ساتھ

---

[1] حضرت نے بذل میں ان حضرات محدثین کی جانب سے وکالت کرتے ہوئے فرمایا کہ ممکن ہے یہ کہا جائے کہ لا اعقل کے معنی لا احفظ ہیں، ای لا احفظ صلوٰۃ ابی لانی ولدت بعد موت ابی فکیف یمکن ان اعقل واحفظ صلوٰۃ ابی فلا استدلال بہذا الکلام علی انہ ولد فی حیات ابیہ ضعیف، ۱۲

لیکن میں کہتا ہوں کہ لا اعقل کو لا احفظ کے معنی میں لینے سے کام نہیں چلے گا اسلئے کہ کنت غلاماً کہاں جائے گا، اس سے تو صاف معلوم ہو رہا ہے کہ یہ پیدا ہو چکے تھے۔

رہے۔ محدثین میں سے ایک بڑی جماعت کی رائے یہ ہے جسکو قاضی ابوبکر اور ابن عبد البر وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ صحابی ہونے کے لئے طول صحبت ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ یہ چیز حضرت وائل بن حجرؓ کو حاصل نہ تھی۔

طحاوی شریف میں ہے کہ ایک شخص نے ابراہیم نخعی کے سامنے وائل بن حجر کی حدیث پیش کی تو انہوں نے فرمایا کہ اگر وائل نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک مرتبہ رفع کرتے ہوئے دیکھا ہے تو عبد اللہ بن مسعودؓ نے آپ کو پچاس مرتبہ ترک رفع کرتے دیکھا ہے، ان کان وائل راٰہ مرۃ یفعل ذلک فقد راٰہ عبد اللہ خمسین مرۃ لا یفعل ذلک، اس پر امام بخاریؒ وغیرہ علماء شافعیہ نے ایک ایسا اشکال کیا جو موجب تعجب ہے وہ یہ کہ ابراہیم نخعی کی کیا حیثیت ہے وائل بن حجر صحابی کے مقابلہ میں جو ان کے قول سے وائل کی حدیث مرفوع کا معارضہ کیا جائے، جواب ظاہر ہے کہ ابراہیم نخعی کے قول سے حدیث مرفوع کا معارضہ نہیں کیا جارہا ہے بلکہ وائل بن حجرؓ کی روایت کے مقابلہ میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت کو پیش کیا جارہا ہے اور اس میں دو رائے نہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ علم وفضل میں وائل بن حجر پر فائق ہیں اور دوسرا جواب وہ کلی جواب ہے جو تمام احادیث رفع کا ہماری طرف سے دیا جاتا ہے کہ رفع یدین کے ثبوت سے ہمیں انکار نہیں اور نہ ہوسکتا ہے گفتگو اور بحث رفع کے دوام اور بقاء میں ہے۔ ابن عمرؓ سے رفع کیساتھ ساتھ جو عدم رفع کی روایت منقول اور ثابت ہے اس کا انکار دیانۃً ممکن نہیں اور دوسری طرف عبد اللہ بن مسعودؓ سے عدم رفع کی روایت کیساتھ ساتھ عملاً ان سے ترک رفع کے ثبوت پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔

---

قولہ۔ فلما سجد وضع راسہ بذلک المنزل من بین یدیہ، سجدہ کی کیفیت بیان کررہے ہیں اور یہ کہ حالت سجود میں ہاتھ کس جگہ تھے۔ سو بتلا دیا کہ سجدہ میں سر دونوں ہاتھوں کے درمیان میں تھا جس سے معلوم ہوا کہ سجدہ کی حالت میں یدین اُذنین کی محاذات میں ہونے چاہئیں، جس جگہ رفع یدین کیوقت ہوتے ہیں۔ بذلک المنزل کا یہی مطلب ہے۔

---

قولہ۔ فوضع یدہ الیسریٰ علی فخذہ الیسریٰ وحدّ مرفقہ الایمن علی فخذہ الیمنیٰ، تشہد میں کیفیت جلوس کو بیان کررہے ہیں کہ دو زانو ہوکر بیٹھے بائیں ہاتھ کو بائیں ران پر رکھا۔ اب آگے کہنا تو یہ چاہئے تھا۔ اور دائیں ہاتھ کو دائیں ران پر رکھا مگر راوی اس کو اسطرح بیان کررہا ہے جو آگے عبارت میں مذکور ہے وحدّ مرفقہ الایمن الخ۔

**شرح حدّ** ظاہر یہ ہے کہ یہ واؤ عاطفہ ہے اور حدّ تشدید دال کیساتھ فعل ماضی ہے، حد کے معنی منع اور فصل کے ہیں، ترجمہ یہ ہوگا کہ داہنے ہاتھ کی کہنی کو ران سے جدا رکھا اس حال میں کہ وہ ہاتھ دائیں ران پر تھا، احقر کہتا ہے کبھی یہ بات میرے سمجھ میں نہیں آئی کہ کہنی کو ران سے جدا رکھنے کے بیان

میں دائیں ہاتھ کی کیوں تخصیص کی گئی جبکہ بائیں ہاتھ کی کہنی بھی ران سے جدا رہتی ہے۔ اور ایک احتمال اس لفظ کی شرح میں یہ بھی لکھا ہے کہ لفظ وَحَدَّ میں واؤ اصلی ہے، اور یہ فعل ماضی ہے توحید سے، مطلب اس صورت میں بھی وہی ہوگا علیحدہ رکھنا، اور تیسرا احتمال یہ لکھا ہے وحَدّ میں واؤ عاطفہ ہے اور حد فعل ماضی نہیں ہے بلکہ اسم ہے کنارہ کے معنی میں اور اس کا عطف یدہ الیسریٰ پر ہے، تقدیر عبارت یہ ہوگی وَوَضع حَدَّ مرفقہ الایمن علی فخذہ الیمنی، لفظ حد منصوب ہوگا بنا بر مفعولیت کے جو کہ مضاف ہو رہا ہے مابعد کیجانب، ترجمہ یہ ہوگا رکھا آپ نے بائیں ہاتھ کو فخذ یسریٰ پر اور رکھا مرفق ایمن کی حد کو فخذ یمنی پر، لیکن یہ احتمالِ ثالث بظاہر صحیح نہیں اسلئے کہ وضع المرفق علی الفخذ کسی اور روایت سے ثابت نہیں اور نہ وہ کسی فقیہ کا مذہب ہے۔

قولہ، ثم اتیتہم فرأیتہم یرفعون ایدیہم الی صدورهم، اس سے معلوم ہوا کہ ان کی پہلی آمد گرمی کے زمانہ میں ہوئی تھی، اسوقت میں صحابۂ کرام رفع یدین کانوں تک کرتے تھے، دوبارہ جو آمد ہوئی وہ سردی کے زمانہ میں تھی اسوقت میں حضرات صحابہ نماز میں رفع یدین چادروں ہی کے اندر اندر سے صرف سینہ تک کرتے تھے، مگر یہ بعض صحابہ کا طرز عمل تھا، اس سے پہلے وائل ہی کی روایت میں آچکا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم چادر کے اندر سے ہاتھ نکال کر تب اٹھاتے تھے، لہٰذا مسنون طریقہ وہی ہے۔

اس حدیث سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ وائل بن حجر باہر کے رہنے والے تھے[1] مدینہ منورہ میں ان کی یہ آمد دوسری بار تھی۔

# باب افتتاح الصلوٰة

**ترجمۃ الباب کی غرض** بعض نسخوں میں یہ ترجمۃ الباب نہیں ہے، اگر نہو تب تو کچھ بیان کی حاجت ہی نہیں، اور اگر ہو جیسا کہ ہمارے نسخہ میں ہے تو پھر یہ کہا جائیگا کہ اس سے پہلا باب رفع الیدین تھا، اور بعض علماء کے نزدیک رفع یدین قبل التحریمہ ہوتا ہے اور نماز کی ابتداء اور اسکا افتتاح فی الواقع تکبیر تحریمہ سے ہوتا ہے نہ کہ رفع یدین سے، اسلئے یہ ترجمہ لانا درست ہو گیا، گویا رفع یدین عند التحریمہ کو ثابت کرنے کے بعد مصنفؒ اسکے مابعد کے عمل کو بیان کر رہے ہیں جس سے نماز کا افتتاح ہوتا ہے اور وہ تکبیر تحریمہ ہے لیکن اس باب کی جو پہلی حدیث ہے وہ گذشتہ حدیث ہی کا ایک طریق ہے وائل بن حجر کی حدیث، لہٰذا بہتر یہ تھا

---

[1] یہ بات بہت محسوس ہوتی ہے کہ صحیحین میں رفع یدین کے ثبوت میں دو یا تین حدیثیں کل ہیں جن میں سے دو کے راوی باہر کے رہنے والے اور پردیسی ہیں ۱۲ منہ

کہ آنے والی حدیث باب سابق کے تحت ہوتی اور اس باب کی ابتداء حدیث ابوحُمید ساعدی سے ہوتی جو ہمارے نسخہ میں پہلی حدیث کے بعد ہے.

۱- حدثنا احمد بن حنبل، قوله. سمعت ابا حُمید الساعدی فی عشرة من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم-

**حدیث ابوحمید ساعدی کی تخریج** یہ رفع یدین کے سلسلہ کے تیسرے صحابی کی حدیث ہے، یہ سنن اربعہ اور مسند احمد کی روایت ہے امام بخاری نے اسکا صرف شروع کا حصہ ذکر کیا اور عام طور سے شراح نے اس کی نسبت نسائیؒ کی طرف نہیں کی، حالانکہ یہ حدیث اسمیں بھی ہے امام نسائیؒ نے بھی اس کی ابواب السہو میں مختصراً تخریج کی ہے. اور اسمیں صرف رفع عند القیام من الرکعتین مذکور ہے، یہی وہ حدیث ہے جس کو علامہ شوکانیؒ نے دس بلکہ گیارہ حدیثیں شمار کیا ہے جیسا کہ ابتدائی مباحث میں گذر چکا، میں سبق میں کہا کرتا ہوں کہ دیکھو بھائی! ہم بھی جب اس حدیث کے جوابات دیں گے اور اس پر کلام کریں گے تو وہ صرف ایک حدیث کا جواب نہیں ہوگا بلکہ گیارہ حدیثوں کا جواب ہوگا۔

**حنفیہ کیطرف سے اس حدیث کے جوابات** اس حدیث پر ہماری طرف سے متعدد نقد کئے گئے ہیں جنکو حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں مختصراً اور مولانا محمد یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار میں تفصیل سے ذکر فرمایا ہے بذل میں اس پر کلام دو جگہ ہے ایک تو یہاں حدیث کے تحت اور ایک باب رفع الیدین کے تحت میں جہاں حضرتؒ نے فریقین کے دلائل پر کلام فرمایا ہے وہ نقد یہ ہیں۔

۱ اس حدیث کی سند میں عبدالحمید بن جعفر ہیں جو ضعیف ہیں، یحیی بن سعید نے ان کی تضعیف کی ہے۔

۲ اس حدیث میں رفع عند القیام من الرکعتین مذکور ہے جس کے جمہور قائل نہیں

۳ ۔اس حدیث میں اس حیثیت سے اختلاف و اضطراب ہے کہ بعض رواۃ نے اسمیں قعدہ اخیرہ میں تورک ذکر کیا ہے اور بعض نے نہیں، اور اسکے بعض طرق میں بجائے تورک فی الجلسۃ الاخیرہ کے تورک فی الجلوس بین السجدتین مذکور ہے۔

۴ اس حدیث کو ابوحمید ساعدی نے دس صحابہ کی موجودگی میں بیان فرمایا تھا اور اسی لئے یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ حدیث دس حدیثوں کے قائم مقام ہے لیکن دس حدیثوں کے قائم مقام تو جب ہوگی جب یہ سب حضرات اسکی تصدیق کریں، حالانکہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے اخیر میں قالوا صدقت صرف ابوعاصم کی روایت میں ہے ان کے علاوہ کسی نے یہ جملہ نقل نہیں کیا، غرضیکہ ان صحابہ کی تصدیق بھی کھٹائی میں پڑ گئی پھر یہ حدیث دس حدیثوں کے قائم مقام کیسے ہوئی؟ احقر عرض کرتا ہے اس حدیث کے سیاق کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ان صحابہ کیطرف سے تصدیق نہ ہوئی

چاہیئے اسلئے کہ ابوحمید ساعدی نے اپنی مجلس میں ان دس صحابہ کے سامنے شروع میں یہ بات فرمائی تھی بلکہ دعوی کیا تھا کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت اور تفصیل سے جتنا واقف ہوں تم میں سے کوئی بھی اتنا واقف نہیں. سامعین نے اس پر اشکال بھی کیا کہ یہ کیسے؟ نہ آپ ہم سے حضور کی صحبت میں بڑھے ہوئے ہو نہ آپ کے اتباع میں، انہوں نے کہا کہ اسکے باوجود وہی ہے جو میں کہہ رہا ہوں، انہوں نے فرمایا کہ اچھا وہ تفصیل بیان کیجئے چنانچہ انہوں نے آپؐ کی نماز کی تفصیل من اولہ الی آخرہ بیان کی، اس پر ہمیں کہنا یہ ہے کہ ابوحمید ساعدی کا دعوئ اعلمیت اسی وقت صحیح ہوگا جب ساری تفصیل سامعین کو معلوم نہ ہو اور معلوم نہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ساری تفصیل سننے کے بعد حاضرین کیطرف سے تصدیق نہ ہو، اسلئے کہ تصدیق بدون علم سابق کے نہیں ہوسکتی اسی لئے حدیث جبریل میں آتا ہے فعجبنا لہ یسألہ ویصدقہ، نتیجہ یہ نکلا کہ اس حدیث میں قالوا صدقت نہیں ہے، اور فی الواقع اکثر روایات میں ہے بھی نہیں، کما قالہ الطحاوی، تو پھر اس حدیث سے استدلال کی اب کیا نوعیت رہی جسکو سن کر وہ[1] سب خاموش رہ گئے، پس اسکا تو ایک حدیث ہونا بھی مشکل ہوگیا چہ جائیکہ دس۔

**حدیث ابوحمید کا انقطاع** ۵ ایک بڑا قوی اشکال اس حدیث کی سند پر یہ ہے جس کو امام طحاویؒ اور ان کے متبعین نے بیان کیا ہے کہ اسمیں انقطاع ہے محمد بن عمرو بن عطا اور ابوحمید ساعدی کے درمیان، جسکے تین قرینہ ہیں۔ اوّل یہ کہ اس حدیث کو محمد بن عمرو سے جس طرح عبدالحمید ابن جعفر روایت کر رہے ہیں جو یہاں ابوداؤد کی سند میں موجود ہیں اسی طرح اسکو عطاف بن خالد بھی محمد بن عمرو سے روایت کرتے ہیں لیکن عطاف نے محمد بن عمرو اور ابوحمید کے درمیان رجل مبہم کا واسطہ ذکر کیا ہے،

عن محمد بن عمرو بن عطاء عن رجل عن ابی حُمید الساعدی،

**دوسرا قرینہ** یہ ہے کہ آگے خود اس کتاب میں عیسی بن عبداللہ کی روایت میں ان دونوں کے درمیان عباس بن سہل کا واسطہ موجود ہے، عن محمد بن عمرو بن عطاء عن عباس بن سهل عن ابی حُمید،

**تیسرا قرینہ** یہ ہے کہ ان دس صحابہ میں ایک ابوقتادہ بھی ہیں حالانکہ محمد بن عمرو بن عطاء نے ان کا زمانہ نہیں پایا، ان کی وفات محمد بن عمرو کی ولادت سے پہلے ہوچکی تھی، ابوقتادہؓ کی وفات حضرت علیؓ کے زمانہ میں ۳۸ھ میں ہوئی، حضرت علیؓ نے ہی نماز جنازہ پڑھائی، حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص الحبیر میں اسکو تسلیم کیا ہے، اور محمد بن عمرو بن عطاء کی پیدائش ۴۰ھ میں ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ شاگرد کی پیدائش استاذ کی وفات سے دوسال بعد ہوئی

---

[1] اور اگر کوئی کہے کہ سکوت دلیل تسلیم کی ہے اور ان کو یہ تفصیل معلوم تھی تو پھر ہم پوچھیں گے کہ وہ اعلمیت کا دعوی کہاں گیا اور ان لوگوں نے ابوحمید پر یہ اعتراض کیوں نہیں کیا کہ آپ تو یہ فرما رہے تھے کہ میں اعلم ہوں یہ سب کچھ تو ہمیں بھی معلوم ہے ۱۲

پھر وہ ان سے کیسے روایت کرسکتے ہیں لامحالہ روایت منقطع ہوگی۔
یہ جو ہم نے کہا کہ محمد بن عمرو کی پیدائش ۴۰ھ میں ہے وہ اسلئے کہ مشہور عند علماء الرجال یہ ہے کہ ان کی وفات ۱۲۰ھ کیں بعمر اسّی سال ایک سو بیس میں سے اسّی وضع کرنیکے بعد چالیس باقی رہتے ہیں اس حساب سے ۴۰ھ میں ان کی پیدائش ہوئی یعنی ابوقتادہ کے انتقال سے دوسال بعد، یہ ساری جرح امام المحدثین ابوجعفر طحاوی نے شرح معانی الآثار میں بیان فرمائی ہے۔

## حافظ بن حجر کیطرف سے جواب انقطاع اور ہماری طرف سے اس کا رد

اس انقطاع کے اشکال سے خلاصی کی شکل حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں یہ اختیار کی کہ ہوسکتا ہے ابوقتادہ کی عمر کے بارے میں ۵۴ھ کا قول زیادہ صحیح ہو جیساکہ وہ واقدی کی رائے ہے، حالانکہ حافظ ابن حجر تلخیص الحبیر میں فرما چکے ہیں کہ قول راجح ابوقتادہ کی وفات میں ۳۸ھ ہی ہے جیساکہ ابن سعد کی رائے ہے۔ اور پھر آگے فتح الباری میں حافظ لکھتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ محمد بن عمرو کی مدۃ العمر جو بتائی جاتی ہے یعنی اسّی سال وہ صحیح نہو بلکہ ان کی عمر اس سے زائد ہو (مثلاً پچاسی سال ہو تو اب ایک سو بیس میں سے پچاسی وضع کرنے کے بعد پینتیس باقی رہ جائیں گے تو اس لحاظ سے شاگرد کا سنہ ولادت ۳۵ھ ہوگا نہ کہ چالیس) نیز آگے لکھتے ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ ان دس صحابہ میں ابوقتادہؓ شامل نہوں اور جس روایت میں ان کا تسمیہ آیا ہے وہ غلط ہو، دیکھئے حافظ صاحب کیا کہہ جارہے ہیں حمایت کی کوئی حد بھی ہو، ابن عبدالبر اور ابن القطان اور ابن سعد تلمیذ واقدی اور خود حافظ ابن حجر کی رائے التلخیص الحبیر میں ابوقتادہ کی وفات کے بارے میں ۳۸ھ ہی ہے دوسرا قول ۵۴ھ کا ہے جسکو بیہقی نے ترجیح دی ہے، رہ گئے باقی دو قرینے سو ان میں سے عطاف بن خالد والی روایت کا جواب حافظ نے التلخیص الحبیر میں یہ دیا ہے کہ محمد بن عمرو دو ہیں، محمد بن عمرو بن عطاء، اور محمد بن عمرو بن علقمہ، عطاف بن خالد جس محمد بن عمرو سے روایت کر رہے ہیں وہ محمد بن عمرو بن علقمہ ہیں ان کی روایت میں واسطہ واقعی موجود ہے اور جو روایت بلا واسطہ ہے اسمیں محمد بن عمرو سے مراد محمد بن عمرو بن عطاء ہیں یہ روایت بلا واسطہ ہے، لہذا یہ دو سندیں الگ الگ ہیں کسی ایک میں انقطاع نہیں، اسکا جواب ہماری طرف سے یہ دیا گیا کہ یہ تفریق صحیح نہیں، عطاف بن خالد کی روایت میں بھی محمد بن عمرو بن عطاء ہی ہے جیساکہ طحاوی کی روایت میں مصرح ہے، اور عیسی بن عبداللہ والی روایت کا جواب حافظ نے فتح الباری میں یہ دیا ہے کہ وہ مزید فی متصل الاسانید[1] کے قبیل

---

[1] بعض مرتبہ ایک سند بدون واسطہ کے متصل ہوتی ہے پھر کسی لفظ کی زیادتی کیوجہ سے جو اصل روایت میں نہیں تھی، دوسری روایت میں ہے اور وہ زیادتی اسی راوی کو کسی واسطہ سے پہنچتی ہے تو وہاں واسطہ کا اضافہ ہوجاتا ہے حالانکہ وہ سند فی نفسہ بدون واسطہ کے بھی متصل ہوتی ہے

سے ہے۔ اس پر علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ مزید فی متصل الاسانید کیلئے شرط یہ ہے کہ اصل راوی کا سماع ثابت ہو اپنے مروی عنہ سے، اور یہاں ایسا نہیں اسلئے کہ شعبی جو اس فن کے امام ہیں جنکی نفی نفی ہے اور اثبات اثبات، وہ فرماتے ہیں کہ محمد بن عمرو کا سماع ابو قتادہ سے ثابت نہیں، توجب اصل راوی (محمد بن عمرو) کا سماع مروی عنہ (ابو قتادہ) سے ثابت نہیں تو پھر واسطہ والی روایت مزید فی متصل الاسانید کیسے ہوسکتی ہے، واللہ الموفق وہو الہادی الی سواء السبیل

یہاں تک حدیث ابو حمید ساعدی پر اشکال وجواب کی بحث پوری ہوئی بقول علامہ شوکانی کے یہ حدیث دس حدیثوں کے قائم مقام تھی، لہٰذا یہ اعتراضات وجوابات بھی ایک حدیث پر نہیں بلکہ آپ کی دس حدیثوں پر ہیں۔

**شرح حدیث** قولہ۔ فلا ینصب رأسہ ولا یقنع، حالت رکوع میں نہ اپنے سر کو جھکاتے تھے اور نہ اوپر کو اٹھاتے تھے، فقہاء نے لکھا ہے کہ رکوع میں سرین پشت اور سر تینوں ہموار ہونے چاہئیں کریا سر کو نہ زیادہ جھکائے اور نہ اوپر کو ابھارے۔

قولہ۔ ویفتخ اصابع رجلیہ، یہ فتخ سے ہے خاء منقوطہ کیساتھ جسکے معنی نرم اور مائل کرنے کے ہیں، یعنی سجدہ کی حالت میں پاؤں کی انگلیوں کے رخ کو موڑ کر قبلہ کیطرف کرتے تھے۔ قولہ۔ ویثنی رجلہ الیسری فیقعد علیہا، یعنی رکعت اولی میں سجدۂ ثانیہ کے بعد بیٹھتے تھے اسی کو جلسۂ استراحت کہتے ہیں، جلسۂ استراحت پر مصنف نے آئندہ مستقل ترجمہ قائم کیا ہے "باب النہوض فی الفرد" اس پر کلام وہیں آئیگا، قولہ۔ حتی اذا کانت السجدۃ التی فیہا التسلیم اخر رجلہ الیسری وقعد متورکا علی شقہ الایسر اسی کا نام تورک ہے۔ افتراش تو یہ ہے کہ بایاں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھے، اور تورک میں یہ ہوتا ہے کہ بائیں پیر پر بجائے بیٹھنے کے اسکو دائیں طرف کو نکال لیا جائے اور سرین کو زمین پر رکھا جائے۔

**ہیئۃ الجلوس فی التشہد میں اختلاف علماء** جلوس فی التشہد میں افتراش اولیٰ ہے یا تورک، مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں مطلقاً افتراش ہے اور امام مالک کے یہاں مطلقاً تورک، اور امام شافعی واحمد کے یہاں قعدۂ اولی اور اخری کا فرق [1] ہے، قعدہ اولیٰ میں افتراش اولیٰ ہے اور قعدہ اخری میں تورک، جو نمازیں ذات تشہدین ہیں ان میں تو اس طرح ہوگا، اور جس نماز میں صرف ایک ہی تشہد ہو جیسے صلوۃ جمعہ وصلوۃ فجر، ان میں امام شافعیؒ کے یہاں تورک ہوگا اور امام احمدؒ کے یہاں نہیں، لہٰذا

---

[1] بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ شافعیہ کے یہاں تورک کا سبب طول جلوس ہے تو گویا اصل افتراش ہی ہوا لیکن چونکہ افتراش میں ذرا مشقت سی ہوتی ہے اسلئے مختصر قعدہ میں اسکو اور طویل قعدہ میں تورک کو اختیار کیا گیا، اور امام احمدؒ کے نزدیک منشأ تورک تمییز بین القعدۃ الاولی والاخیرہ ہے تاکہ مسجد میں بعد میں آنیوالے شخص کو خود ہی پتہ چل جائے کہ امام قعدہ اولیٰ میں ہے یا اخیرہ میں اور جن نمازوں میں ایک ہی قعدہ ہے وہاں تمییز کی ضرورت ہی نہیں۔ ۱۲

امام شافعی کے یہاں تورک مطلقاً قعدۂ اخیرہ میں ہوگا خواہ وہ قعدۂ ثانیہ نہ ہو، اور امام احمدؒ کے یہاں دوسرے کی قید ہے اگر کسی نماز میں ایک ہی قعدہ ہو تو اسمیں نہ ہوگا۔

**دلائل الفریقین** شافعیہ کی دلیل اس مسئلہ میں ابوحمید ساعدی کی حدیث ہے اور حنفیہ کے لئے متعدد احادیث ہیں، اول حضرت عائشہؓ کی، جو کہ مسلم ابوداؤد اور مسند احمد کی روایت ہے، دوسری وائل بن حجرؓ کی حدیث جو ابوداؤد نسائی و مسند احمد میں ہے، اور تیسری رفاعۃ بن رافع کی حدیث یعنی حدیث المسیٔ فی الصلوۃ ان سب احادیث میں مطلقاً افتراش مذکور ہے اسی کو حنفیہ نے اختیار کیا ہے، لکن هذا عندنا فی حق الرجال واما المرأۃ فتقعد متورکۃً، اسلئے کہ اسمیں تستر زیادہ ہے جو عورت کے حال کے مناسب ہے۔

**تورک کی مختلف شکلیں** قولہ، واخرج قدمیہ من ناحیۃ واحدۃ، روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تورک کے دو طریقہ ہیں ایک یہ کہ بائیں پاؤں کو بچھا کر اسکو دائیں طرف نکال لیا جائے اور دائیں پاؤں کو کھڑا رکھا جائے۔ بخاری کی ابوحمید ساعدی کی حدیث میں اسی طرح مذکور ہے، اور دوسرا طریقہ وہ ہے جو یہاں حدیث میں مذکور ہے کہ دائیں پاؤں کو بھی پڑا لیا جائے۔ اور ایک تیسرا طریقہ تورک کا اور ہے جو مسلم کی روایت میں مذکور ہے وہ یہ کہ بائیں پاؤں کو دائیں جانب نکالنے کے بجائے اس کو دائیں ران اور پنڈلی کے بیچ میں دبالیا جائے، تورک کے بارے میں مختلف روایات اور اسکی متعدد شکلیں بڑی تفصیل کے ساتھ الحل المفہم میں بیان کی گئی ہیں۔

قولہ. وهو ساجد ثم کبر فجلس فتورك ونصب قدمه الاخری، یہ تورک بین السجدتین ہے

قولہ، فوضع یدیه علی رکبتیه الخ رکوع کی ہئیت بیان ہو رہی ہے کہ رکوع کی حالت میں یدین کو رکبتین پر بہت مضبوطی سے رکھے جیسے ہاتھوں سے گھٹنوں کو پکڑ رکھا ہو، وَوَتَّرَ یدیه. یہ وَتَر سے ماخوذ ہے، تانت کو کہتے ہیں یعنی رکوع کی حالت میں دونوں ہاتھ تنے ہوئے رہنے چاہئیں جسطرح کمان میں تانت کسی رہتی ہے تاکہ دونوں ہاتھ پہلو سے جدا رہیں، اور اگر ان کو ڈھیلا کر کے موڑ لیا جائے گا تو ہاتھ پہلو سے مل جائیں گے۔

حدثنا عمرو بن عثمان، قولہ. واذا سجد فرج بین فخذیه، باب صفۃ السجود میں اسکے خلاف آرہا ہے اسمیں اس طرح ہے وَلیَضُمّ فخذیه، چونکہ اس مسئلہ کا تعلق صفۃ سجود سے ہے اسلئے اس پر کلام وہیں آئیگا

قولہ- فلما سجد وقع تعتار کبتاہ الی الارض قبل ان تقعا کفاہ،

**رکوع سے سجدہ میں جانے اور پھر سجدہ سے اٹھ کر کھڑے ہونیکی کیفیت میں اختلاف علماء** رکوع سے اٹھنے کے بعد سجدہ میں جانیکا مسنون طریقہ عند الجمہور والائمۃ الثلاثہ یہی ہے جو یہاں مذکور ہے یعنی سجدہ میں جاتے وقت پہلے دونوں گھٹنے زمین پر ٹیکے بعد

میں دونوں ہاتھ۔ اسمیں امام مالک اور اوزاعی کا اختلاف ہے ان کے نزدیک اسکے برعکس ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت پہلے زمین پر دونوں ہاتھ رکھے بعد میں گھٹنے. جس طرح یہ اختلاف سجدہ میں جانے میں ہے اسی طرح سجدہ سے اٹھ کر کھڑے ہونے میں ہے. جمہور کہتے ہیں کہ سجدہ سے اٹھتے وقت پہلے زمین سے دونوں ہاتھ اٹھیں گے اور بعد میں رکبتین، مالکیہ کے یہاں اسوقت بھی برعکس ہے کہ پہلے گھٹنے اٹھائے بعد میں یدین، سجدہ میں جانے اور اس سے اٹھنے کی یہ کیفیت آگے ایک حدیث میں آرہی ہے جس پر مصنفؒ نے ترجمہ قائم کیاہے «باب کیف یضع رکبتیہ» وائل بن حجرکی حدیث ہے جس کے لفظ یہ ہیں، رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا سجد وضع رکبتیہ قبل یدیہ واذا نھض رفع یدیہ قبل رکبتیہ، یہ وہی کیفیت ہے جس کو جمہور علماء اور ائمہ ثلاث نے اختیار کیا، امام مالکؒ کی دلیل اسی آئندہ آنے والے باب میں آرہی ہے اس کا انتظار کیجئے۔

یہاں ایک تیسرا اختلاف اور ہے وہ یہ کہ سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد کھڑے ہوتے وقت ہاتھوں کا اعتماد رکبتین پر ہو یا زمین پر، حنفیہ حنابلہ کے نزدیک گھٹنوں کے سہارے سے کھڑا ہونا سنت ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زمین پر اعتماد کر کے اٹھنا سنت ہے، اس مسئلہ کا ذکر آگے حدیث الباب میں اس طرح آرہا ہے، واذا نھض نھض علی رکبتیہ واعتمد علی فخذیہ، یہ حنفیہ وحنابلہ کی دلیل ہے، اور مالکیہ کے نزدیک تو چونکہ سجدہ سے سر اٹھانے کیوقت ہی زمین سے ہاتھ نہیں اٹھائے جاتے! ان کے یہاں تو شروع سے اخیر تک ہی ہاتھ زمین پر رہتے ہیں، لہٰذا ان کے مسلک میں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ کھڑے ہوتے وقت اعتماد الیدین علی الارض ہوگا یا علی الرکبتین، ان کے یہاں تو ہاتھ ازاول تا آخر زمین پر ہی رہتے ہیں، اسی لئے حضرت شیخؒ نے حاشیہ لامع میں مذاہب ائمہ پر بحث کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مالکیہ کے یہاں سجدہ سے اٹھتے وقت اعتماد علی الارض سنت مستقلہ نہیں ہے، بعض شراح نے چونکہ اس تیسرے مسئلہ میں امام شافعی کیساتھ امام مالک کو بھی ذکر کیا ہے اسلئے ہم نے اس کی وضاحت کر دی، اس مسئلہ کے اختلاف کو تجزیہ کیساتھ ہی بیان کرنا اور سمجھنا زیادہ آسان ہے ورنہ جن شراح حدیث نے ان دو مسئلوں کو علیحدہ علیحدہ نہیں بیان کیا انکے مضمون میں خلط ہوگیا، اور اس اختلاف کو سمجھنا دشوار ہوگیا کما یظہر بالرجوع الی الشروح. واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

---

تنبیہ[1] چنانچہ آئندہ آنیوالے باب میں حدیث وائل جسکے الفاظ ہم نے اوپر لکھے ہیں اور اس کو جمہور کے مسلک کے مطابق قرار دیا ہے اس کے بارے میں حضرت نے بذل المجہود میں تحریر فرمایا ہے، وبہ قال ابوحنیفۃ وخالفہ الشافعی، حالانکہ دوسرے شراح کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث جمہور کے مسلک کے مطابق ہے. شافعیہ کے خلاف نہیں، اور ہماری بھی یہی رائے ہے، اسلئے کہ اس حدیث میں پہلا!

(بقیہ ص۲۲۳)

اس مسئلہ کی کسی قدر وضاحت حضرت شیخؒ نے حاشیۂ لامع ص۳۲۹ میں فرمائی ہے۔

قولہ، وفی حدیث احدھما اکبر علمی انہ فی حدیث محمد بن جحادۃ۔ یہ ہمام کا مقولہ ہے ہمام کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں، محمد بن جحادہ اور شقیق، تو ہمام یہ کہہ رہے ہیں کہ وہ زیادتی جو میں آگے ذکر کر رہا ہوں ان دونوں میں سے کسی ایک کی حدیث میں ہے اور ظن غالب یہ ہے کہ محمد بن جحادہ کی حدیث میں ہے، حدثنا عبد الملک بن شعیب بن اللیث الخ۔

**رفع یدین کی چوتھی حدیث**

یہ رفع یدین کے سلسلہ میں چوتھے صحابی ابوہریرۃؓ کی حدیث ہے اسکے اندر رفع یدین فی المواضع الاربعہ مذکور ہے رفع عند القیام من الرکعتین ہے اس کی سند میں یحیی بن ایوب راوی ہیں جو متکلم فیہ ہے، نیز اسکے اندر ابن جریج ہیں جو مدلس ہیں وہ اس کو عن کے ساتھ روایت کررہے ہیں۔ حدثنا قتیبہ بن سعید، یہ وہی میمون مکی والی حدیث ہے جس پر کلام ہمارے یہاں مباحث ابتدائیہ میں آچکا۔

حدثنا نصر بن علی انا عبد الاعلی نا عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر انہ کان اذا دخل فی الصلوۃ ..... ویرفع ذلک الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم،

**حدیث ابن عمرؓ بطریق نافع**

یہ ابن عمر کی وہ دوسری حدیث ہے جو بطریق نافع ہے۔ بالکل شروع میں جو مرفوعاً آئی تھی وہ بطریق سالم تھی اور یہ موقوف ہے پھر نافع کے شاگردوں میں بھی اختلاف ہے۔ بعض اس حدیث کو نافع سے مرفوعاً اور بعض موقوفاً روایت کرتے ہیں، چنانچہ مصنفؒ کے بیان کے مطابق لیث بن سعد، مالک بن انس، ایوب سختیانی، ابن جریج۔ یہ سب اسکو نافع سے موقوفاً روایت کرتے ہیں، نافع کے ایک شاگرد اور ہیں عبید اللہ ان کی روایت مختلف ہے۔ عبید اللہ کے شاگردوں کا اختلاف ہے، چنانچہ عبد الاعلی نے اس حدیث کو عبید اللہ سے مرفوعاً اور عبد الوہاب الثقفی نے موقوفاً نقل کیا ہے حضرت امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں عبد الاعلی ہی کی روایت کو لیا ہے، اور اس کی تائید میں حماد بن سلمہ

---

مسئلہ یعنی سجدہ سے سر اٹھانے کے وقت میں جو کیفیت ہونی چاہئے اس کو بیان کیا ہے، اور اس میں عند الجمہور والائمۃ الثلاث یہی ہے، کہ رفع الیدین قبل الرکبتین ہونا چاہئے جسکو دسیوں شراح نے لکھا ہے، ہاں پھر بعد میں شافعیہ، حنفیہ وحنابلہ سے جدا ہوگئے ہیں یعنی سجدہ سے اٹھنے کے بعد کھڑے ہوتے وقت اس میں چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک زمین پر اعتماد سنت ہے، اسلئے وہاں گھٹنے ہاتھوں سے پہلے اٹھیں گے اور امام مالک کے یہاں تو ہاتھ شروع سے اخیر تک ہی زمین پر رہتے ہیں، فتدبر وتشکر ۱۲۔

عن ایوب عن نافع کی روایت کو پیش کیا ہے کیونکہ حماد نے بھی اس کو ایوب سے مرفوعاً روایت کیا ہے،
امام ابوداؤد کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ایوب سختیانی کے
تمام تلامذہ اس حدیث کو ان سے موقوفاً ہی روایت کرتے ہیں بجز حماد بن سلمہ کے کہ انھوں نے اسکو ایوب سے مرفوعاً نقل کیا ہے۔

غرضیکہ امام ابوداؤد کے نزدیک نافع کی روایت کا موقوف ہونا اصح ہے بنسبت مرفوع ہونے کے، اور امام بخاریؒ کی رائے اس کے برعکس ہے لیکن امام ابوداؤد کی رائے کثرت متابعات کیوجہ سے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے۔

## باب (بلا ترجمہ)

بعض نسخوں میں ترجمۃ الباب مذکور ہے، "باب من ذکر انہ یرفع یدیہ اذا قام من اثنتین" یعنی رفع عند القیام من الرکعتین، تشہد اول سے اٹھتے وقت رفع یدین کرنا، مصنفؒ نے اس باب میں اولاً ابن عمرؓ کی حدیث ذکر کی جس پر کلام ہماری طرف سے شروع میں آچکا اور ثانیاً حضرت علیؓ کی حدیث ذکر فرمائی۔ قولہ۔ نا عبد الرحمن بن ابی الزناد عن موسی بن عقبۃ الخ عن علی بن ابی طالب عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان اذا قام الی الصلوۃ المکتوبۃ الخ

**رفع یدین کی پانچویں حدیث حدیث علیؓ** اس حدیث میں مواضع ثلاثہ کے علاوہ رفع عند القیام من السجدتین مذکور ہے جسکا ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی قائل نہیں، یہ بڑا قوی اشکال ہے اسی لئے اکثر حضرات محدثین اس کی تاویل کرتے ہیں کہ سجدتین سے مراد رکعتین ہے البتہ خطابیؒ نے یہ تاویل نہیں کی انھوں نے سجدتین کو اپنے ہی معنی میں رکھتے ہوئے اشکال کیا۔ لا اعلم احداً من الفقہاء قال بہ، ابن رسلان نے کہا کہ سجدتین سے مراد رکعتین ہے، اور خطابی طرق حدیث پر مطلع نہیں ہوئے ورنہ وہ اس کو رکعتین پر محمول کرتے۔

**حدیث علیؓ کے جوابات** بہرحال قائلین رفع کے نزدیک یہ لفظ موجب خلجان و تشویش ہے، جس کی تاویل پر وہ مجبور ہیں ورنہ یہ حدیث ان کے خلاف ہوجاتی ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں عبد الرحمن بن ابی الزناد ہیں جو ضعیف ہیں، قال ابوحاتم لا یحتج بہ، تقریب التہذیب میں لکھا ہے صدوق تغیر حفظہ لما قدم بغداد، تیسرا جواب وہ ہے جسکو علامہ ابن الترکمانی نے سنن بیہقی کے حاشیہ الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی میں دیا ہے کہ اس حدیث کو موسیٰ بن عقبہ سے ابن جریج نے ابن ابی الزناد کے خلاف

روایت کیا ہے۔

چنانچہ انکی روایت میں رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین مذکور نہیں، حالانکہ ابن جریج ابن ابی الزناد سے بہت اونچے ہیں۔

**امام طحاویؒ کی رائے** اور چوتھا جواب اس حدیث کا وہ ہے جس کو امام طحاویؒ نے اختیار کیا وہ یہ کہ امام طحاویؒ نے اس حدیث علیؓ کا معارضہ کیا ہے، حضرت علیؓ کی اس روایت فعلی سے جسکو عاصم بن کلیب روایت کرتے ہیں اپنے باپ سے، ان علیًا کان یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ من الصلوٰۃ ثم لا یرفع، امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ جب حضرت علی خود رفع یدین والی حدیث مرفوع کے راوی ہیں اور پھر اسکے خلاف عمل کر رہے ہیں تو یہ سراسر نسخ کی دلیل ہے اسلئے کہ یہ ممکن نہیں کہ علیؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو رفع یدین کرتے ہوئے دیکھیں اور پھر وہ اس کو بدون علم بالنسخ کے ترک کر دیں۔

قال ابوداؤد فی حدیث ابی حمید الساعدی الخ مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ حدیث علی میں سجدتین سے رکعتین مراد ہے جیساکہ ابوحمید ساعدی کی روایت میں اسکی تصریح ہے لیکن ہم کہتے ہیں کیا متعدد احادیث میں رفع عند السجود مذکور نہیں ہے کیا سب جگہ آپ ایسا ہی کریں گے اور جن روایات میں دونوں مذکور ہیں وہاں کیا ہوگا

حدثنا حفص بن عمر الخ قولہ، عن مالک بن الحویرث قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرفع یدیہ اذا کبر واذا رکع واذا رفع رأسہ من الرکوع الخ

**رفع یدین کی حدیث سادس** یہ رفع یدین کے سلسلہ کی حدیث سادس ہے اس کی تخریج امام بخاریؒ ومسلم نے بھی کی ہے، حضرت امام بخاریؒ نے تو صحیح بخاری کے اندر رفع یدین کے بارے میں صرف دو ہی حدیثیں بیان فرمائی ہیں، حدیث ابن عمر اور یہ حدیث مالک بن الحویرث، اور امام مسلمؒ نے ان دو کے علاوہ ایک تیسری روایت بھی ذکر کی ہے، حدیث وائل بن حجر انھوں نے کل تین روایتیں ذکر کی ہیں۔

**صحیح بخاری ومسلم میں رفع یدین کی روایات کی تعداد** اسی سے آپ اندازہ لگائیے کہ حضرت امام بخاریؒ کے نزدیک رفع یدین کے سلسلہ میں صحیح اور قابل اعتماد صرف دو حدیثیں ہیں، اور امام مسلمؒ کے نزدیک تین، حدیث ابن عمر کا حال تو پہلے معلوم ہو چکا کہ اسمیں شدید اختلاف واضطراب ہے سنداً بھی ومتناً بھی، اور دوسری حدیث یہ مالک بن الحویرث کی ہے اس میں گو شدید اختلاف تو نہیں ہے لیکن ہے اس میں بھی اسلئے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں عند النسائی، رفع عند السجود موجود ہے جس کا کوئی قائل نہیں

مالک بن الحویرث وفد بنو لیث میں ۹ھ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے جبکہ حضورؐ غزوۂ تبوک کی تیاری فرما رہے تھے، بخاری شریف کی روایت میں ہے کہ انہوں نے مدینہ منورہ میں حضورؐ کی خدمت میں بیس روز

قیام فرمایا اسکے بعد بصرہ تشریف لے گئے اور وہیں قیام رہا تا آنکہ وہیں وفات پائی۔

**عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث کی وجہ ترجیح** اب آپ دیکھ لیجئے کہ ان کا قیام تو مدینہ منورہ میں بیس روز رہا، آخر پردیسی تھے اپنے دیس چلے گئے اور یہی حال تیسرے صحابی حضرت وائل بن حجر کا ہے جیساکہ ان کی روایت کے ذیل میں ہم کہہ چکے ہیں اور دوسری جانب آپ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو دیکھ لیجئے جو قدیم الاسلام اور کبار مہاجرین والبدریین میں سے ہیں، جنگ بدر اور تمام مشاھد میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ شریک رہے صاحب سِر رسول اللہ، صاحب السواک والنعلین والمطہرہ آپکے القاب ہیں، بیس سال تک سفراً وحضراً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ رہے حتی کہ آپ نے ان کے بارے میں فرمایا، رضیت لامتی مارضی لہا ابن ام عبد وسخطت لہاما سخط لہا ابن ام عبد، حضرت عمرؓ نے انکو کوفہ کا قاضی اور معلم بنایا تھا اور وہاں کے بیت المال کا خزانچی، خلفاء راشدین ان سے احادیث روایت کرتے ہیں، اب آپ کو آگے اختیار ہے چاہے تو آپ ایسے صحابی کی روایت کو لے لیجئے جو آپؐ کی خدمت میں صرف بیس روز رہے ہوں اور چاہے ایسے صحابی کی جو بیس سال مسلسل حاضر خدمت رہا ہو۔ ؎

نحن بما عندنا وانت بما ✦ عندك راضٍ والرأي مختلف

دیکھئے امام بخاریؒ نے جزء رفع الیدین میں خواہ کتنی ہی روایات جمع فرمادی ہوں لیکن وہ صحیح بخاری میں اپنے نزدیک اسکی صحت کا حق اداکرتے ہوئے صرف دو ہی حدیثوں کو اس میں جگہ دے سکے ہیں، اور امام مسلمؒ اس پر ایک حدیث کا اضافہ فرماتے ہیں، حدثنا ابن معاذ الخ. قولہ، قال ابوهريرة لو كنت قدام النبي صلى الله عليه وسلم لرأيت ابطيه،

**شرح حدیث** یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے وقت میں ہاتھ اچھی طرح اٹھاتے تھے اس طور پر کہ اگر کوئی شخص آپ کے آگے کھڑا ہو اور رفع کیوقت اس کی نظر آپؐ پر ہو تو وہ شخص آپ کی بغلوں کو دیکھ سکتا ہے، مگر چونکہ نماز کی حالت میں مقتدی امام کے آگے نہیں ہو سکتا اسلئے لو کنت کہہ رہے ہیں۔

قولہ. وزاد موسى يعني اذا كبّر رفع يديه، مصنفؒ کے استاذ پہلی سند میں ابن معاذ ہیں، اور دوسری سند جو حاء تحویل کے بعد ہے اسمیں موسی بن مروان ہیں، تو مصنفؒ کہہ رہے ہیں کہ موسی کی روایت میں یہ زیادتی ہے ،، یعنی اذا کبّر رفع یدیہ۔ اور یہ تشریح بظاہر ابوہریرہؓ سے نیچے کے راوی لبشیر بن نہیک کیطرف سے ہے، بشیر بن نہیک ابوہریرہؓ کی بیان کردہ روایت کی توضیح کر رہے ہیں، کہ ابوہریرہؓ کی مراد یہ ہے۔

حدثنا عثمان بن ابي شيبة نا ابن ادريس عن عاصم بن كليب الخ

**حدیث ابن مسعودؓ بطریق عبداللہ بن ادریس** یہ باب رفع الیدین کی آخری حدیث ہے، لیکن اسمیں رفع یدین

عندالرکوع نہیں ہے اسلئے کہ یہ عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے، اور ان کی کسی روایت میں بھی تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین نہیں ہے، پھر مصنفؒ اس کو یہاں اس باب میں کیوں لائے، شراح نے اس سے کوئی تعرض نہیں کیا، بندہ کا خیال یہ ہے کہ اس کا منشا بظاہر یہ ہے کہ اب اسکے بعد متصلاً عدم رفع الیدین کا باب آرہا ہے جسمیں مصنفؒ عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث لائے ہیں، اس حدیث پر فریق مخالف کی جانب سے جو اعتراضات ہیں ان میں ایک اعتراض یہ ہے کہ اس حدیث میں سفیان ثوری کو وہم ہوا ہے اصل حدیث اس طرح نہیں جس طرح انہوں نے بیان کی، بلکہ صحیح وہ ہے جس کو ابن ادریس عاصم بن کلیب سے بیان کرتے ہیں چنانچہ یہ حدیث جس کو مصنفؒ یہاں اس باب میں لائے وہ ابن ادریس ہی کے طریق سے ہے اور اس میں بجائے عدم رفع یدین کے صرف تطبیق فی الرکوع مذکور ہے، لہذا عبداللہ بن مسعود کی جس حدیث کو حنفیہ پیش کرتے ہیں وہ سرے[1] سے ہی غلط ہے۔ اب یہ کہ مصنف کی رائے اسمیں ہے

**تطبیق فی الرکوع کا نسخ**

اسکے بعد آپ سمجھئے کہ تطبیق عند الجمہور منسوخ ہے، لیکن ابن مسعودؓ کرتے تھے اسی طرح حضرت علی سے مصنف ابن ابی شیبہ میں تخییر منقول ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مصلی کو اختیار ہے، رکوع میں خواہ وضع الایدی علی الرکب کرے یا تطبیق، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی جواز تطبیق کے قائل تھے (کذا فی البذل عن العینی) لہذا یہ جو اہل حدیث کہتے ہیں کہ ممکن ہے ابن مسعودؓ رفع یدین بھول گئے ہوں جس طرح نسخ تطبیق کو بھول گئے تھے سراسر غلط ہے، دیکھئے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی تخییر منقول ہے۔

# باب من لم يذكر الرفع عند الركوع

حدثنا عثمان بن ابی شیبة نا وکیع عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبدالرحمن بن الاسود عن علقمة قال قال عبد الله بن مسعود الا اصلی بکم صلوة رسول الله صلی الله علیه وسلم قال فصلی فلم یرفع یدیه الا مرة، اس حدیث کی تخریج مصنفؒ کے علاوہ امام ترمذیؒ اور امام نسائیؒ دونوں نے کی ہے، اسی طرح یہ روایت مسند احمد، طحاوی شریف، سنن بیہقی اور مصنف ابن ابی شیبة میں ہے، امام نسائیؒ نے تو اسکی تخریج مکرر دو بابوں میں کی ہے اور دونوں پر ترک رفع کا باب قائم کیا ہے۔

**عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث پر اعتراضات اور ان کے جوابات**

اس حدیث پر دوسرے فریق کیجانب سے متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں، جنکو ترتیب وار مع جواب کے ہم بیان کرتے ہیں۔ وباللہ التوفیق

[1] اس اعتراض کا جواب اور اسکی تحقیق آئندہ باب میں تفصیل سے آرہی ہے۔ ۱۲ منہ

ہو گیا ہے سو عجب نہیں کہ مصنف بھی اسی طرف اشارہ کر رہے ہوں کہ اصل روایت تو ابن ادریس کی ہے لیکن ظاہر یہ ہے کہ مصنف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ

دو حدیثیں مستقل اور الگ الگ ہیں، سفیان کی روایت کو وہم کہنا غلط ہے واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲

النقد الاول :- امام ترمذی جامع ترمذی میں فرماتے ہیں قال عبد اللہ بن المبارک قد ثبت حدیث من یرفع وذکر حدیث الزہری عن سالم عن ابیہ، ولم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول مرۃ، ہماری طرف سے اس کے تین جواب دیئے گئے ہیں، حضرت گنگوہی نے کوکب میں جواب دیا کہ یہ جرح مبہم ہے، فلا یعتبر اسی لئے امام ترمذیؒ نے بھی اس کی طرف التفات نہیں فرمایا، اور حدیث کی انہوں نے تحسین فرمائی، دوسرا جواب وہ ہے جو علامہ شوق نیموی وغیرہ علماء احناف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ عبد اللہ بن مسعودؓ سے دو طرح کی روایتیں مروی ہیں ایک حدیث ان کی روایۃ الفعل کے قبیل سے ہے جو کہ مرفوع صریح ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع یدیہ الا مرۃ، اور دوسری روایت ان سے بطور حکایۃ الفعل ہے جس کے الفاظ یہ ہیں الا اصلی بکم صلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی فلم یرفع یدیہ الا فی اول مرۃ، یہ مرفوع حکمی ہے، امام ابو داؤد اور ترمذی ونسائی نے اس حدیث کو اسی طرح روایت کیا ہے تو عبد اللہ ابن مبارک کا نقد مرفوع صریح پر ہے اس دوسری روایت پر نہیں اسلئے کہ اس دوسری روایت کو تو عبد اللہ ابن المبارک خود روایت کرتے ہیں سفیان سے جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے، پھر جس حدیث کو وہ خود روایت کر رہے ہیں اس کو وہ کیسے غیر ثابت کہہ سکتے ہیں، اس بات کیطرف اشارہ امام ترمذیؒ کے کلام سے بھی مستفاد ہو رہا ہے، اسلئے کہ امام ترمذیؒ نے عبد اللہ بن المبارک کا نقد جس حدیث پر نقل کیا ہے اس کے الفاظ انہوں نے وہ نقل کئے ہیں جس کے اعتبار سے وہ مرفوع صریح ہے اور پھر آگے چل کر امام ترمذیؒ نے عبد اللہ بن مسعودؓ کی وہ حدیث ذکر فرمائی جو مرفوع حکمی ہے اور اسکے بارے میں فرمایا حدیث ابن مسعود حدیث حسن، اس صورت میں امام ترمذی اور عبد اللہ بن المبارک کے قول میں تخالف بھی نہ ہوگا، اور تیسرا جواب اسکا وہ ہے جو ابن دقیق العید المالکی ثم الشافعی نے اپنی کتاب "الامام فی احادیث الاحکام" میں دیا ہے کہ اس حدیث کا عبد اللہ ابن المبارک کے نزدیک ثابت نہ ہونا ہمارے لئے اس کی سند میں نظر کرنے سے مانع نہیں ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ اس حدیث کا مدار عاصم بن کلیب پر ہے اور ان کی یحیی بن معین نے توثیق کی ہے، میں کہتا ہوں کہ عاصم ابن کلیب سنن اربعہ اور مسلم کے رواۃ میں سے ہیں جیسا کہ الکاشف میں ہے، اور تقریب التہذیب اور خلاصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی روایت کو امام بخاریؒ نے بھی تعلیقاً لیا ہے، نیز علی بن المدینی کی رائے ان کے بارے میں یہ ہے کہ اگر عاصم متفرد نہ ہوں تو حجت ہیں، اور یہاں وہ متفرد نہیں بلکہ ان کی متابعت دارقطنی وبیہقی وغیرہ میں موجود ہے۔

النقد الثانی :- حافظ منذری فرماتے ہیں کہا گیا ہے لم یسمع عبد الرحمٰن عن علقمۃ، لہٰذا حدیث کی سند میں انقطاع ہے اس کا جواب ابن دقیق العید یہ دیتے ہیں، ہذا النقد عن رجل مجہول وقد تتبعت ہذا القائل

فلم اجده، کہ یہ اشکال کسی مجہول شخص کی جانب سے ہے ہمیں اس کے قائل کا پتہ نہیں لگ سکا کہ کون ہے، نیز اس سند کو ابن ابی حاتم نے مراسیل میں ذکر نہیں کیا، اگر سماع ثابت نہ ہوتا تو وہ اس کو ضرور مراسیل میں ذکر کرتے، ہاں البتہ کتاب الجرح والتعدیل میں ذکر کیا ہے، اور وہاں لکھا ہے کہ عبدالرحمٰن بن الاسود نے حضرت عائشہؓ کو بچپن میں دیکھا تھا، اور ان سے کچھ سنا نہیں، پھر آگے لکھتے ہیں، وروی عن ابیہ وعلقمۃ، اور یہ نہیں کہا مرسلاً، ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ سماع میں کیا تردد ہے جبکہ عبدالرحمٰن، ابراہیم نخعیؒ کے ہم عمر ہیں اور ابراہیم نخعی کا سماع علقمہ سے بالاتفاق ثابت ہے اور اس سب کے باوجود یہ ہے کہ خطیب بغدادی نے کتاب المتفق والمفترق میں عبدالرحمٰن کے ترجمہ میں تصریح کی ہے، انہ سمع اباہ وعلقمۃ۔

النقد الثالث۔ یحییٰ القطان نے کتاب الوہم والایہام میں لکھا ہے کہ امام ترمذیؒ نے ابن مبارک سے اگرچہ نقل کیا ہے کہ یہ حدیث وکیع صحیح نہیں، لیکن میرے نزدیک صحیح ہے ہاں اس میں قابل اشکال چیز وکیع پر وہ ثم لایعود کی زیادتی ہے، اور دارقطنی نے بھی اسی قسم کی بات لکھی ہے اور امام احمدؒ نے بھی، ہماری طرف سے اسکا یہ جواب دیا گیا ہے کہ وکیع اس میں متفرد نہیں بلکہ ان کی متابعت کی ہے اسمیں ابن المبارک نے عند النسائی اور معاویہ وخالد بن عمرو وابوحذیفہ ان تینوں نے سنن ابوداؤد کی روایت ہیں۔

النقد الرابع۔ امام بخاری اور ابوحاتم رازی نے اس حدیث پر یہ اعتراض کیا کہ اس حدیث میں سفیان ثوری کو وہم ہوا اصل حدیث وہ ہے جسکو عبداللہ بن ادریس نے نقل کیا ہے عاصم بن کلیب سے۔ یہ دونوں ابن ادریس اور ثوری عاصم کے شاگرد ہیں، سفیان ثوری اس حدیث کو ان سے اور طرح روایت کر رہے ہیں اور عبداللہ بن ادریس اور طرح، ابن ادریس والی روایت وہی ہے جو ہمارے یہاں باب سابق کے بالکل اخیر میں گذری جس کے بارے میں ہم نے کہا تھا کہ مصنفؒ اس حدیث کو یہاں سفیان ثوری کی روایت کے تقابل کے لئے لائے ہیں۔ اور اس حدیث میں عدم رفع الیدین کا کوئی ذکر نہیں ہے بلکہ تطبیق فی الرکوع مذکور ہے جسکے عبداللہ بن مسعودؓ قائل تھے،

## حفظِ راوی کو اسکی کتاب پر ترجیح ہے یا برعکس

اور حدیث ابن ادریس کی وجہ ترجیح امام بخاریؒ نے یہ بیان فرمائی انہ عن کتاب والکتاب احفظ، کہ ابن ادریس والی حدیث کتابِ ابن ادریس کیمطابق ہے[1]، اور سفیان ثوری اپنے حفظ سے بیان کر رہے ہیں۔ لہٰذا مَا فی الکتاب کو مَا فی الحفظ پر ترجیح ہوگی۔ اس کا جواب ہماری طرف سے یہ دیا گیا کہ اول تو یہی صحیح نہیں کہ الکتاب احفظ

---

[1] یحییٰ بن آدم کہتے ہیں میں نے ابن ادریس کی کتاب کو دیکھا تو اس میں یہ حدیث اسی طرح پائی، ۱۲ منہ

بلکہ جمہور اہل اصول کا مسلک یہ ہے کہ حفظ الرجل مقدم علی کتابہ اذا سمع من فم الشیخ، یعنی اگر کسی راوی کے حفظ اور کتاب میں تخالف ہو تو اس صورت میں مافی الحفظ مقدم ہوگا مافی الکتاب پر بشرطیکہ اس نے اپنے شیخ سے اس کو بالمشافہہ سنا ہو اور حفظ کی بناء کتاب پر نہ ہو، اور اگر مان بھی لیا جائے کہ کتاب کو حفظ پر ترجیح ہوتی ہے، تو اپنی کتاب کو اپنے ہی حفظ پر ترجیح ہوگی نہ کہ کسی دوسرے راوی کے حفظ پر، پھر ابن ادریس کی کتاب کو حفظ ثوری پر ترجیح کیسے دی جارہی ہے، فیا للعجب! اور پھر یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ سفیان ثوری کا مقام کیا ہے! وہ ابن ادریس سے اونچے ہیں، نیز یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ آخر ابن ادریس کی روایت کا سفیان ثوری کی روایت سے تقابل کیوں کیا جارہا ہے جبکہ دونوں کا مضمون ہی مختلف ہے، کیا یہ دونوں مستقل الگ الگ حدیثیں نہیں ہوسکتیں تاکہ ترجیح کا سوال ہی پیدا نہ ہو، اور اگر دونوں حدیثوں کو متحد ہی رکھنا ہے تو پھر سفیان ثوری کی حدیث کو ترجیح ہونی چاہئے ابن ادریس کی حدیث پر، کیا مسئلہ آمین بالجہر میں شعبہ اور سفیان ثوری کے اختلاف میں آپ نے سفیان ثوری کی روایت کو شعبہ کی روایت پر ترجیح نہیں دی ہے؟ حالانکہ شعبہ خود سفیان کے ہم پلہ ہیں وہاں پر تو بیہقی وغیرہ نے یہ کہا تھا کہ تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب سفیان اور شعبہ میں اختلاف ہو فالقول قول سفیان، تو جب شعبہ کے مقابلہ میں سفیان کی روایت کو ترجیح دی جارہی ہے تو ابن ادریس کے مقابلہ میں تو بطریق اولی ہونی چاہئے۔

اور اس کا ایک جواب وہ ہے جس کو علامہ زیلعی نے اختیار کیا ہے وہ یہ کہ امام بخاری اور ابو حاتم یہ فرمارہے ہیں کہ اس میں سفیان کو وہم ہوا، دوسری جانب ابن القطان کہہ رہے ہیں کہ حدیث تو صحیح ہے لیکن وکیع کو اسمیں وہم ہوا، اب کس کی بات مانی جائے ناقدین کے قول میں خود تعارض ہورہا ہے، جو موجب تساقط ہے، لہذا اصل حدیث کیطرف رجوع کیا جائے گا، اور وہ صحیح ہے، لورودہ عن الثقات اسلئے کہ اس حدیث کے تمام رواۃ بجز عاصم بن کلیب کے صحیحین کے راوی ہیں اور عاصم احد الصحیحین یعنی مسلم کے راوی ہیں۔

**قصۃ الامام الاوزاعی مع الامام ابی حنیفۃ** نیز اس حدیث کی ایک سند اور ہے جس سے اس کی مزید تقویت ہوتی ہے اور وہ اس قصہ میں ملتی ہے جو امام اوزاعی کا امام ابو حنیفہ کے ساتھ پیش آیا، قصہ مشہور ہے جس کو علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں بھی ذکر کیا ہے اور امانی الاحبار میں مولانا یوسف صاحبؒ نے جامع مسانید الامام کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے، وہ یہ کہ ایک مرتبہ امام صاحب امام اوزاعی کے ساتھ مکہ مکرمہ میں دار الحناطین میں جمع ہوئے، امام اوزاعیؒ نے امام صاحب سے سوال کیا کہ آپ لوگ رفع یدین کیوں نہیں کرتے، امام صاحبؒ نے فرمایا، اسلئے کہ یہ حضورؐ سے ثابت نہیں، اس پر امام اوزاعی نے فرمایا، وکیف لم یصح وقد حدثنی الزھری عن سالم عن ابیہ ان رسول اللہ۔ الحدیث، اس پر

امام صاحبؒ نے فرمایا، حدثنا حماد عن ابراھیم عن علقمۃ والاسود عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس پر امام اوزاعی نے فرمایا احدثک عن الزہری عن سالم عن ابیہ وتقول حدثنی حماد عن ابراھیم عن علقمۃ عن عبد اللہ، امام اوزاعی کے نقد کا حاصل یہ ہے کہ میں جس حدیث کو پیش کر رہا ہوں یعنی حدیث ابن عمر اسکی سند عالی ہے، اسمیں میرے اور صحابی کے درمیان صرف دو واسطے ہیں اور آپ جو حدیث پیش فرما رہے ہیں اس کی سند سافل ہے اسمیں تین واسطے ہیں اس پر امام صاحب نے فرمایا کہ میری سند کے رواۃ افقہ ہیں آپ کی سند کے رواۃ سے چنانچہ حماد افقہ ہیں زہری سے اور ابراہیم نخعی افقہ ہیں سالم سے اور علقمہ ابن عمر سے کچھ کم نہیں من حیث الفقہ گو ابن عمر صحبت کے اعتبار سے بڑھے ہوئے ہیں. وعبد اللہ عبد اللہ، اور عبد اللہ بن مسعودؓ کا تو کہنا ہی کیا وہ محتاج تفصیل نہیں،

النقد الخامس: علامہ شوکانی وغیرہ بعض متاخرین اہل حدیث کیطرف سے یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو امام ابوداؤد نے بھی غیر صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ بعض نسخوں میں ہے، قال ابوداؤد ھذا حدیث مختصر من حدیث طویل ولیس ھو بصحیح علی ھذا اللفظ علی ھذا المعنی، اسکے بارے میں عرض یہ ہے کہ حضرت سہارنپوریؒ بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ یہ عبارت نہ کسی نسخۂ ہندیہ مطبوعہ میں ہے اور نہ نسخۂ مصریہ میں صرف نسخۂ مجتبائیہ کے حاشیہ پر درج ہے، لہٰذا اس عبارت کے مصنفؒ کیطرف سے ہونے میں قوی شک ہے، ظاہر یہ ہے کہ یہ عبارت مدسوس ہے اس میں دسیسہ کاری کی گئی ہے، اور اگر اس کو ثابت بھی مان لیں تو یہ کہا جائیگا کہ مصنفؒ کی غرض صحت اصطلاحیہ کی نفی ہے جو حدیث کے حسن ہونے کے منافی نہیں ہے، حدیث صحیح وحسن دو متقابل قسمیں ہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ نے بھی اس کی تحسین کی ہے، حضرت نے تو بذل میں یہی تحریر فرمایا ہے، میں کہتا ہوں کہ امام ابوداؤد کی اس تضعیف کا ذکر مجھے متقدمین جیسے امام بیہقی، حافظ ابن حجر وغیرہ کے کلام میں کہیں نہیں ملا، اگر ان حضرات کے نسخوں میں یہ عبارت ہوتی تو ظاہر ہے کہ وہ بھی اس کو نقل کرتے، حضرت نے جو یہ تحریر فرمایا ہے کہ صحت اصطلاحیہ کی نفی ہے، اس کی بہت سے علماء نے تصریح کی ہے کہ احادیث احکام وسنن میں جب لیس بصحیح کہتے ہیں تو اس سے صحت اصطلاحیہ کی نفی ہوتی ہے، البتہ کتب موضوعات میں جب یہ لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے بے اصل اور باطل ہونا مراد ہوتا ہے لیکن بندہ کا خیال یہ ہے کہ امام ابوداؤدؒ کی اس عبارت کا حاصل وہی نقد ہے جو امام بخاریؒ اور ابوحاتم نے کیا، کہ اصل حدیث وہ ہے جس کو ابن ادریس روایت کر رہے ہیں، اور غالباً مصنفؒ نے ابن ادریس کی حدیث کو سفیان ثوری کی روایت سے قبل باب گذشتہ کے اخیر میں اسی لئے ذکر کیا جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں، لہٰذا اس صورت میں صحت اصطلاحی کی نفی مراد لینا مشکل ہے، اور اس نقد کا مدلل ومفصل جواب نقد ۲ میں ہم دے چکے ہیں، لیکن اصل جواب یہی ہے کہ عبارت الحاقی ہے، مصنفؒ کیطرف سے معلوم نہیں ہوتی، اس کا

ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ آگے چل کر مصنف اس حدیث کو دوسرے طریق سے ذکر کر رہے ہیں جس میں اس حدیث کو سفیان سے روایت کرنیوالے وکیع کے علاوہ دوسرے رواۃ ہیں، معاویہ، خالد بن عمرو، ابو حذیفہ، اگر یہ دعوی عدم صحت مصنفؒ کی جانب سے ہوتا تو حدیث کو طریق آخر سے لاکر اس کی تقویت کے کیا معنی؟ بس صحیح ان شاء اللہ یہ ہے کہ یہ حدیث امام ابوداؤد اور امام ترمذی اور امام نسائی ان تینوں کے نزدیک صحیح اور ثابت ہے۔ امام نسائی نے اس حدیث پر کوئی کلام نہیں کیا جبکہ ان کی عادت مستمرہ ہے کہ جو حدیث ان کے نزدیک خطا ہوتی ہے اس پر تنبیہ کرتے ہیں

النقد السادس:- امام بیہقی، حاکم صاحب مستدرک سے نقل کرتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں عاصم بن کلیب ضعیف ہیں صحیحین میں سے کسی میں ان کی روایت نہیں ہے۔ علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں اس کا جواب ابن دقیق العید سے یہ نقل کیا کہ حاکم کی یہ بات درست نہیں، امام مسلمؒ نے ان کی حدیث کی تخریج کی ہے۔ چنانچہ حضرت علیؓ کی حدیث جو ھدی کے بارے میں ہے اور بھی اسکے علاوہ دوسری روایات کی سند میں عاصم بن کلیب ہیں۔ دوسرے یہ کہاں ضروری ہے کہ ہر ثقہ راوی کی روایت صحیح بخاری یا صحیح مسلم کے اندر موجود ہو، وہ خود اپنی مستدرک میں دسیوں ایسے راویوں کی روایت کو لائے ہیں جن کی کوئی بھی روایت صحیحین میں سے کسی ایک میں نہیں، اور اسکے باوجود وہ اس سند کو علی شرط الشیخین قرار دے رہے ہیں۔

بس صحیح صورت حال یہ ہے کہ اس حدیث کی سند کے تمام رواۃ بلاشبہ ثقہ اور صحیحین کے راوی ہیں اور عاصم بن کلیب کی روایت کو امام بخاریؒ نے تعلیقات میں لیا ہے۔

امانی الاحبار میں عاصم کی توثیق متعدد ائمہ حدیث سے نقل کی ہے اور اخیر میں علی بن مدینی کی یہ رائے کہ عاصم اگر کسی روایت میں متفرد ہوں تو حجت نہیں، اور یہاں وہ اس حدیث میں متفرد نہیں ہیں بلکہ ان کی متابعت دارقطنی و بیہقی اور ابن عدی کی روایات میں موجود ہے اور ان متابعات پر جو ان کی جانب سے کلام ہے، ان سب کا جواب امانی الاحبار میں تفصیل سے مذکور ہے، یہاں ان سب کو ذکر کرنے کی گنجائش نہیں ہے، یہ نصف درجن اشکالات اور ان کے جوابات ہم نے پوری احتیاط و تحقیق کیساتھ ذکر کردیئے ہیں، ایک اعتراض اور باقی رہ گیا ہے جو اس قابل تو نہیں ہے کہ اس سے تعرض کیا جائے تاہم کتابوں میں مذکور ہے اسلئے ذکر کئے دیتے ہیں:

النقد السابع:- امام بیہقی نے بعض علماء سے نقل کیا ہے لعل ابن مسعود نسی رفع الیدین کما نسی نسخ التطبیق وغیرہ، جواب ظاہر ہے کہ جو کام روزمرہ بلکہ ہر وقت کا ہو اس میں نسیان کیسے ہو سکتا ہے، وہاں تو جو کچھ بھی ہوگا عمداً ہی ہوگا، حضرت امام بخاریؒ نے تو وہ معروف اثر مجاہد جو ابن عمرؓ کے عدم رفع یدین کے بارے میں مروی ہے اسکا بھی انہوں نے ایک جواب یہی دیا ہے کہ ممکن ہے کہ ابن عمرؓ کا ہے رفع یدین کرنا بھول گئے ہوں گے، دونوں باتیں ایسی ہی ہیں، حضرت ابن عمرؓ کا تو حال یہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

اگر کسی جگہ دورانِ سفر راستہ میں اتر کر پیشاب کیا ہو اسکو بھی نہ بھولتے تھے پھر ایک سنت کو کیسے بھلا سکتے ہیں، حضرت سہارنپوری نے لکھا ہے کہ نسیان ابن عمر والی بات تو ایسی ہی ہے جیسے کوئی ہماری طرف سے رفع یدین کے سلسلہ میں یہ کہنے لگے کہ آپ کبھی کبھی مکھی اڑانے کے لئے ہاتھ اٹھاتے تھے۔

۲۔ حدثنا محمد بن الصباح البزاز نا شریک عن یزید بن ابی زیاد عن عبد الرحمن بن ابی لیلی عن البراء ...... ثم لا یعود۔

**عدم رفع کی ثانی حدیث حدیث البراءؓ** یہ اس باب کی دوسری حدیث ہے جسکے راوی براء بن عازب ہیں اسمیں صرف ایک جگہ رفع یدین مذکور ہے، ابوداؤد کے علاوہ یہ حدیث طحاوی، دارقطنی، بیہقی، مصنف ابن ابی شیبہ میں موجود ہے، مصنفؒ نے حدیث البراء کو تین طریق سے ذکر کیا ہے، ۱۔ یزید بن ابی زیاد عن عبد الرحمن بن ابی لیلی عن البراء، ۲۔ عیسی بن عبد الرحمن بن ابی لیلی عن ابیہ عن البراء، ۳۔ حکم بن عتیبۃ عن عبد الرحمن بن ابی لیلی عن البراء۔ طریق اول میں یزید سے روایت کرنے والے متعدد ہیں بعض نے یزید سے ثم لا یعود روایت کیا اور بعض نے نہیں کیا۔

**حدیث البراء پر محدثین کا کلام اور اسکا جواب** چنانچہ شریک نے یزید سے اس زیادتی کو روایت کیا اور ابن عیینہ نے ان سے یہ زیادتی نقل نہیں کی بلکہ یہ کہا کہ یزید شروع میں تو ثم لا یعود نہیں کہتے تھے پھر جب کوفہ میں جا کر ان کا قیام ہوا اور وہاں اس حدیث کو روایت کیا تو اہل کوفہ کی تلقین پر ثم لا یعود کہنے لگے تھے، امام ابوداؤد فرماتے ہیں اسی طرح ہشیم اور خالد اور ابن ادریس نے بھی یزید سے اس زیادتی کو نقل نہیں کیا، خلاصہ یہ کہ یہاں دو اشکال ہیں اول تفرد شریک اور ثانی یہ کہ تلقین یزید، ہماری طرف سے اول کا یہ جواب دیا گیا ہے، (کما فی البذل عن الجوہر النقی) کہ شریک متفرد نہیں ہیں، چنانچہ ابن عدی الکامل میں لکھتے ہیں، رواہ هشیم وشریک وجماعۃ معهما عن یزید باسنادہ وقالوا فیہ ثم لم یعد، نیز اسماعیل بن زکریا اور ابو اسحٰق نے متابعت کی ہے شریک کی جیسا کہ بیہقی اور دارقطنی کی روایت میں ہے، اور دوسرے اشکال یعنی تلقین یزید کا جواب حضرت نے بذل میں یہ دیا ہے کہ اس حدیث کو عبد الرحمن بن ابی لیلی سے یزید کے علاوہ دو روایت کرنیوالے اور ہیں خود اسی کتاب (ابوداؤد) میں اول عیسی بن عبد الرحمن بن ابی لیلی اور دوسرے الحکم بن عتیبۃ اور یہ دونوں ثقہ راوی ہیں حکم کے ترجمہ میں تقریب میں ہے ، ثقۃ ثبت فقیہ من الخامسۃ اور عیسیٰ کے ترجمہ میں لکھا ہے ثقۃ من السادسۃ لہٰذا تلقین یزید کا اشکال بھی صحیح نہیں ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ یزید راوی ضعیف ہے جواب یہ ہے کہ یزید گو ضعیف ہیں لیکن بہرحال متروک نہیں ہیں، ففی التہذیب

قال ابوداؤد لا اعلم احداً ترک حدیثه،

البتہ طریق ثانی و ثالث میں محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی ہیں جن کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ سیئ الحفظ ہیں لیکن ان کی صداقت و نقاہت اور دیانت میں کسی کو کلام نہیں صرف ضبط وحفظ میں نقص ہے۔ ان کے بارے میں حافظ نے تقریب میں لکھا ہے صدوق سیئ الحفظ ج۲۔۱، اور حافظ ذہبیؒ میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں صدوق امام، سیئ الحفظ وقد وثق، اور امام ابوحاتم رازی نے ان کے بارے میں بعض ائمہ سے نقل کیا ہے، انه افقه اهل الدنيا، سنن اربعہ کے راوی ہیں حافظ ذہبی نے ان کی روایت کردہ ایک حدیث ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے، حسنه الترمذي وضعفه عبدالحق وابن القطان من جهة ابن ابي ليلى ثم قال وقول الترمذي اولى، دیکھئے حافظ ذہبی اور ترمذی کے نزدیک ان کی حدیث حسن کا درجہ رکھتی ہے (کذا فی الامانی ص۱۹۶) لہٰذا ہماری یہ حدیث البراء بھی حسن ہے۔

قوله، عن ابن ابي ليلى عن اخيه عيسى عن الحكم

**سند میں ایک غلطی اور اسکی اصلاح** یہاں پر ایک ضروری اور قابل تنبیہ امر یہ ہے جس کو حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ابوداؤد کے موجودہ نسخوں میں اسی طرح ہے عن اخيه عيسى عن الحكم لیکن یہ غلط ہے صحیح وعن الحکم ہے حرف عطف کیساتھ جیساکہ طحاوی اور مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے، اور الجوہر النقی میں جو ابوداؤد کی روایت کا حوالہ دیا ہے اسکا تقاضا بھی یہی ہے کہ یہاں واؤ ہونا چاہئے، واؤ نہ ہونے سے تو یہ لازم آئے گا کہ عیسیٰ حکم سے روایت کرتے ہیں اور حکم عبدالرحمٰن بن ابی لیلی سے، حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ابن ابی لیلی روایت کرتے ہیں عیسی اور حکم دونوں سے۔ لہٰذا عبدالرحمٰن بن ابی لیلی سے روایت کرنے والے دو شخص ہوئے عیسی اور حکم۔

قال ابوداؤد هذا الحديث ليس بصحيح، مصنفؒ کے دعوی عدم صحت کی بنار بظاہر سوائے اسکے کچھ نہیں ہے کہ اس کی سند میں ابن ابی لیلی ہیں، اور اس کا جواب ہم اوپر دے چکے ہیں، نیز ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ احادیث الاحکام اور سنن کی کتابوں میں لیس بصحیح سے صحت اصطلاحیہ کی نفی مراد ہوتی ہے، صحیح اس کو ہم بھی نہیں کہتے ہاں حسن ضرور مانتے ہیں۔

**حدیث البراء پر حاکم کا ایک نقد اور اسکا جواب** اس حدیث پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حاکم صاحب مستدرک نے براء کی اس حدیث کا معارضہ کیا ہے ان کی ایک دوسری حدیث سے جسمیں رفع یدین فی المواضع الثلاثہ مذکور ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کو اس طرح سفیان بن عیینہ سے روایت کرنیوالے ابراہیم بن بشار رمادی کے علاوہ کوئی اور نہیں ہے، جیساکہ

حاکم نے بھی اسکا اعتراف کیا ہے، اور ابراہیم بن بشار راوی ضعیف ہے. قال ابن معین لیس بشیء لم یکن یکتب عنہ، سفیان ذما رأیت فی یدہ قلماً قط. اسی طرح امام احمد ونسائی نے بھی ان کی تضعیف کی ہے.

## عدم رفع کے سلسلہ کی مزید دوسری روایات

عدم رفع کے سلسلہ میں حضرت نے بذل المجہود میں ان دو حدیثوں کے علاوہ جو اوپر متن میں آئیں اور بھی متعدد احادیث مرفوعہ وآثار ذکر فرمائے ہیں، اسی طرح علامہ شوق نیموی نے حضرت عمرؓ کا عمل ترک رفع بسند صحیح ثابت کیا ہے جس کو امام طحاوی اور امام ابوبکر بن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے اور ابن الترکمانی نے الجوہر النقی میں کہا کہ یہ سند علی شرط مسلم ہے حافظ ابن حجرؒ نے بھی درایہ میں لکھا ہے رجالہ ثقات، اور حاکم نے جواس کا معارضہ کیا ہے طاؤس کی روایت سے جسمیں یہ ہے کہ حضرت عمرؓ مواضع ثلاثہ میں رفع یدین کرتے تھے، اسکا جواب علامہ شوق نیمویؒ نے آثار السنن میں بڑی تحقیق کے ساتھ دیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ طاؤس کی یہ روایت عمر کے بارے میں نہیں بلکہ ابن عمر کے بارے میں ہے،

اسی طرح علامہ نیموی نے حضرت علیؓ کا عمل عدم رفع طحاوی بیہقی اور ابوبکر بن ابی شیبہ کی روایت سے نقل کیا ہے، اور کہا ہے کہ اسکی سند صحیح ہے. حافظ ابن حجرؒ درایہ میں لکھتے ہیں رجالہ ثقات. علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں ہو اثر صحیح" اور علامہ عینیؒ نے شرح بخاری میں لکھا ہے صحیح علی شرط مسلم اور دارمی نے جواس پر اشکال کیا کہ اسکی سند میں ابوبکر بن عبداللہ النہشلی ہیں وھو ممن لا یحتج بہ. اسکا جواب علامہ نیموی نے ابن الترکمانی سے یہ نقل کیا ہے کہ نہشلی کی روایت کو امام مسلم اور نسائی وغیرہ ائمہ نے لیا ہے. اور امام احمد بن حنبل اور یحیی ابن معین نے ان کی توثیق کی ہے.

نیز دارمی نے یہ بات بھی کہی کہ ہمیں حضرت علیؓ کیساتھ حسن ظن یہ ہے کہ وہ اپنے فعل کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل پر ترجیح نہیں دیں گے اسکا جواب ابن دقیق العید مالکی نے یہ دیا ہے کہ ہمیں حضرت علیؓ کیساتھ حسن ظن یہ ہے کہ وہ عدم رفع کا ارتکاب بدون علم بالنسخ کے نہیں کریں گے.

## عدم رفع کے بارے میں احادیث قولیہ

ان روایات فعلیہ کے علاوہ حنفیہ کے پاس دو حدیثیں قولی بھی ہیں جبکہ فریق مخالف کے پاس اس سلسلہ کی کوئی قولی حدیث نہیں ہے. اول حدیث ابن عباس جس کو طبرانی نے مرفوعاً روایت کیا ہے عن ابن ابی لیلی عن الحکم عن مقسم عن ابن عباس رضی اللہ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم لاترفع الایدی الا فی سبع مواطن حین یفتتح الصلوة وحین یدخل المسجد الحرام فینظر الی البیت وحین یقوم علی المروة وحین یقف مع الناس عشیة عرفة وبجمع والمقامین حین یری الجمرة، اور امام طحاویؒ نے اسکو

ابن عباسؓ سے مرفوعًا بالسند المذکور اور ابن عمر سے موقوفًا و مرفوعًا بطریق ابن ابی لیلی عن نافع عن ابن عمر روایت کیا ہے، لیکن طحاوی کی روایت میں بجائے لاترفع الایدی کے، ترفع الایدی ہے

## حدیث لاترفع الایدی الافی سبع مواطن پر بحث

ہماری جانب سے اس حدیث کو استدلال میں صاحب ہدایہ نے بھی پیش کیا ہے۔ اسلئے میرے نزدیک یہ حدیث بہت اہم ہے اس حدیث پر فریق ثانی کیجانب سے کچھ اعتراضات بھی ہیں، یہ اعتراضات وجوابات تفصیل طلب ہیں مجملاً ہم اشکالات اور ان کے جوابات کیطرف اشارہ کرتے ہیں۔

پہلا اشکال یہ ہے کہ اس کے ساتھ ابن ابی لیلی متفرد ہیں جو کہ ضعیف ہیں، اسکا جواب یہ ہے کہ ابن ابی لیلی متروک راوی نہیں ہیں بعض اہل رجال نے ان کے بارے میں بہت بلند کلمات کہے ہیں جیساکہ حدیث البراء پر کلام کے ذیل میں گذر چکا، نیز ان کا متابع بھی موجود ہے ورقاء نے ان کی متابعت کی ہے عند الطبرانی ورقاء عن عطاء بن السائب عن سعید بن جبیر عن ابن عباس، اور یہ ورقاء راوی صدوق ہیں امام احمد و یحیی بن معین نے ان کی توثیق کی ہے، البتہ ان کی حدیث جو منصور سے ہو، اسمیں لین ہے، کما فی التقریب۔

دوسرا اشکال اس پر یہ کیا گیا ہے کہ وکیع اس کو ابن ابی لیلی سے موقوفًا روایت کرتے ہیں، جواب یہ ہے کہ وکیع اس کو ابن ابی لیلی سے مرفوعًا بھی روایت کرتے ہیں، کما رواہ البخاری فی جزء رفع الیدین۔ لہذا ہوسکتا ہے کہ حدیث دونوں طرح مروی ہو جیساکہ خود ابن عمر کی روایت کا بھی یہی حال ہے سالم اسکو مرفوعًا روایت کرتے ہیں اور نافع موقوفًا، اور اس حدیث کا تو وقف بھی حکم میں رفع کے ہے اسلئے کہ یہ بات کہ نماز میں رفع یدین اتنی جگہ ہے کوئی راوی اپنے اجتہاد سے نہیں کہہ سکتا یہ چیز غیر مدرک بالرائے ہے۔

ایک اشکال اسمیں یہ کیا گیا ہے کہ شعبہ سے منقول ہے کہ حکم نے مقسم سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں اور یہ حدیث ان چار میں سے نہیں ہے، لہذا حدیث منقطع ہے، جواب یہ ہے کہ شعبہ کے کلام میں حصر استقرائی ہے، شعبہ کبھی یہ کہتے ہیں لم یسمع الحکم عن مقسم الا خمسۃ احادیث، جیساکہ ترمذی میں ایک جگہ ہے، اور اس کے باوجود بہت سی حدیثیں ہیں جن کو امام ترمذیؒ نے عن الحکم عن مقسم روایت کیا ہے اور ان میں سے اکثر میں لفظ سماع اور تحدیث کا لفظ موجود ہے۔ اور پھر اسکے علاوہ یہ ہے کہ مرسل ثقات مقبول ہے۔

ایک اشکال یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث میں مواضع سبعہ میں انحصار مراد نہیں ہے، اور مراد ہو بھی نہیں سکتا اسلئے کہ مواضع سبعہ کے علاوہ بھی اور بعض مواضع میں رفع یدین ہوتا ہے، جیسے قنوت اور عیدین میں، نیز بعض روایات میں بجائے لاترفع کے ترفع الایدی وارد ہے بغیر حصر کے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے

کہ اگر اس حدیث کو ہم موقوف مانتے ہیں تب تو ہو سکتا ہے کہ صحابی کو قنوت اور عیدین میں رفع یدین کا علم نہ ہو، عام نمازیں جو ہر دن اور بار بار پڑھی جاتی ہیں اسی کے اعتبار سے حصر مراد ہو، اور اگر اس حدیث کو مرفوع مانتے ہیں تو یہ کہا جائے گا کہ جو بعض مواضع اس حدیث میں بیان سے رہ گئے ان کا ثبوت دوسرے دلائل مستقلہ سے ہوگا۔

ایک اشکال یہ کیا گیا ہے کہ ابن عباسؓ کا عمل اسکے خلاف منقول ہے کہ وہ رفع یدین کرتے تھے، اور راوی کا عمل اپنی مروی کے خلاف مضر ہے۔ جواب یہ ہے کہ مضر جب ہے جب یہ معلوم ہو کہ وہ عمل اسکا بعد الروایۃ ہے، اور اگر اس کا وہ عمل قبل الروایۃ ہو یا تقدم وتأخر کا علم نہ ہو تب مضر نہیں، اور یہاں پر ایسا ہی ہے،

## مالی اراکم رافعی ایدیکم الحدیث پر بحث

اور دوسری قولی حدیث مسلم وابوداؤد کی وہ روایت مرفوعہ ہے جس کو وہ جابر بن سمرہ سے روایت کرتے ہیں۔ عن تمیم الطائی عن جابر بن سمرۃ قال دخل علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس رافعوا ایدیہم فی الصلوٰۃ فقال مالی اراکم رافعی ایدیکم کانہا اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوٰۃ۔ اس حدیث میں بار بار رفع یدین سے صراحۃً منع کیا گیا ہے، اور یہ کہ نماز میں سکون کی حالت اختیار کرو۔ اس استدلال پر امام بخاری وغیرہ محدثین کی طرف سے یہ اشکال ہے کہ یہ حدیث رفع عند السلام کے سلسلہ میں ہے صحابۂ کرام سلام کے وقت ہاتھ سے اشارہ کرتے تھے آپؐ اس کو منع فرما رہے ہیں رفع یدین عند الرکوع سے اس کا تعلق نہیں، ہماری طرف سے اس کا جواب دیا گیا کہ اس سلسلہ میں دو حدیثیں مختلف الالفاظ وسیاق سے مروی ہیں۔ ایک وہ ہے جس کو آپ فرما رہے ہیں اس کے راوی عبید اللہ بن القبطیہ ہیں اس کے الفاظ یہ ہیں عن جابر بن سمرۃ قال کنا اذا صلینا خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسلم احدنا اشار بیدہ من عن یمینہ ومن عن یسارہ فلما صلی قال ما بال احدکم یومئ بیدہ کانہا اذناب خیل شمس، اس حدیث کا تعلق بیشک رفع عند السلام سے ہے اور پہلی حدیث اس سے بالکل مختلف ہے۔ اس میں سلام کا کوئی ذکر نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ لوگ نماز میں رفع یدین کرتے تھے جس پر آپ نے فرمایا اسکنوا فی الصلوٰۃ، ظاہر ہے کہ یہ رفع یدین درمیان صلوٰۃ کا ہے اسی لئے آپ نے اسکنوا فی الصلوٰۃ فرمایا۔ اور دوسری روایت کا تعلق چونکہ سلام سے ہے اسی لئے آپ نے وہاں اسکنوا فی الصلوٰۃ نہیں فرمایا کیونکہ سلام کی حالت نماز سے باہر آنے کی ہے عین نماز کی حالت نہیں ہے۔

یہ بات قابل غور ہے کہ بار بار نماز کے درمیان کھڑے ہوتے اور جھکتے ہوئے رفع یدین کرنا یہ تو

خیل شمس کے فعل کے مشابہ نہ ہو، اور سلام کے وقت میں بیٹھے بیٹھے صرف ہاتھ کا اشارہ وہ خیل شمس کے فعل کے مشابہ ہو جائے حالانکہ خیل تو ہمیشہ کھڑے کھڑے ہی دم ہلاتا ہے، بلکہ مشہور تو یہ ہے کہ گھوڑا بیٹھتا ہی نہیں، دوسری بات یہ ہے کہ قاعدہ یہ ہے العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب. پس اگر مان لیا جائے کہ اس حدیث کا تعلق رفع عند السلام سے ہے تب بھی سکون کا حکم تو عام ہے اور اس پر یہ نہ کہا جائے پھر تو رفع یدین عند التحریمہ بھی نہ ہونا چاہئے اور یہ اس لئے کہ صرف ایک مرتبہ کی حرکت پر تشبیہ مذکور صادق نہیں آتی مطلق حرکت سے منع مقصود نہیں صرف ایک بار رفع یدین جو کہ فعل تعظیمی ہے اس کے نظائر موجود ہیں عند رویۃ البیت وغیرہ وہاں بھی بار بار رفع یدین نہیں ہوتا. رہا مسئلہ صلوۃ العید کا سو وہ حکم ومصالح پر مبنی ہے اور نہ وہاں اختلافات روایات ہے۔

**ختام مسک** اخیر میں بطور خیر ختام کے ہم دو روایتیں اور ذکر کرتے ہیں جن کی تخریج امام بیہقیؒ نے خلافیات میں کی ہے اور علامہ زیلعیؒ نے ان کو نصب الرایہ میں اسی حوالہ سے نقل فرمایا ہے۔ ۱ جس کے لفظ یہ ہیں پوری سند نصب الرایہ میں موجود ہے۔ عن عباد بن الزبیر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ رفع یدیہ فی اول الصلوۃ ثم لم یرفعهما فی شیء حتی یفرغ. ابن دقیق العید فرماتے ہیں وعباد ہذا تابعی فهو مرسل، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں مرسل الثقات مقبول محتج به ۲ عن عبد اللہ بن عون الخراز عن مالک عن الزهری عن سالم عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ اذا افتتح الصلوۃ ثم لا یعود۔

اللہ تعالیٰ حضرت امام بیہقی کو جزاء خیر عطا فرمائے، واقعی یہ حضرات جہاں تک نقل روایت کا تعلق ہے اس میں ان حضرات نے دیانت کا حق ادا کر دیا ہے اب آگے جو اس پر وہ نقد کر رہے ہیں اور جو کچھ بھی کر رہے ہیں وہ الگ بات ہے، وہ دوسری لائن کی چیز ہے جس میں عام طور سے لوگ مجبور ہوتے ہیں یعنی نصرت مذہب: اس میں ضروری نہیں کہ وہ حد اعتدال وانصاف سے خارج ہوں چنانچہ وہ اس حدیث کے بارے میں کہہ گذرے، قال الحاکم هذا باطل موضوع ولا یجوز ان یذکر الا علی سبیل القدح، اور پھر آگے فرماتے ہیں کہ ہم کو امام مالکؒ سے جو روایات اور جو مضمون بالاسانید الصحیحہ پہنچا ہے وہ اس کے خلاف ہے، اور اگر یہ روایت امام مالکؒ سے مروی ہوتی تو دارقطنی اس کو ضرور غرائب مالک میں ذکر کرتے. اس پر علامہ عینیؒ طحاوی کی شرح نخب الافکار میں فرماتے ہیں، وهذا مجرد دعوی عن الحاکم لانه لم یبین وجه البطلان ما هو، ولا یلزم من عدم ذکر الدارقطنی هذا فی غرائب حدیث مالک ان یکون هذا باطلاً۔

میں کہتا ہوں کہ حضرت امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ کا جو عمل عدم رفع یدین مجاہد سے نقل کیا ہے، ابن عمرؓ کی

یہ حدیث مرفوع اس عمل کا منشأ ہو سکتی ہے اور اس اثر مجاہد کا انکار کوئی آسان کام نہیں ہے کما تقدم فی محلہ نیز امام مالکؒ سے جو مشہور ہے کہ وہ رفع یدین کے قائل نہیں اس کا منشأ بھی یہ روایت ہو سکتی ہے، وقد تقدم فی بیان المذاہب ما قال مالک فی المدونۃ الکبری رفع الیدین فی غیر التحریمۃ ضعیف واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، وھذا آخر ما اردت ایرادہ فی ہذا البحث۔

## باب وضع الیمنیٰ علی الیسریٰ فی الصلوٰۃ

مصنفؒ نماز کی پوری کیفیت من اولہ الی آخرہ بالترتیب بیان کر رہے ہیں، ابتداء صلوٰۃ میں رفع یدین اور تکبیر تحریمہ کا بیان تو ہو گیا اب یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ رفع یدین کرنے کے بعد ان ہاتھوں کا کیا کرنا ہے ویسے ہی چھوڑ دیئے جائیں گے۔ یا ان کو باندھا جاتے گا۔

**مسائل الباب** یہاں پر تین بحثیں ہیں اول یہ کہ نماز میں حالت القیام میں وضع الیدین ہو گا یا ارسال، اور دوسری بحث یہ ہے کہ اگر وضع ہو گا تو محل وضع کیا ہے، اور تیسری بحث یہ ہے کہ حکمت وضع کیا ہے۔

**البحث الاول**:۔ جمہور صحابہ وتابعین اور ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ حالت قیام میں وضع الیمنیٰ علی الیسریٰ کی سنیت کے قائل ہیں اور امام مالکؒ سے اس میں تین روایتیں ہیں، الاولیٰ وضع الیدین کا مستحسن ہونا فی الفرض والنفل رواہ ابن الماجشون عنہ، الثانیہ انہ لا بأس فی الوضع مطلقا فی الفرض والنفل رواہ اشہب عن مالک، اور تیسری روایت کراھۃ الوضع فی الفرض دون النفل رواہ ابن القاسم عن مالک۔ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں، لیس فیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم خلاف وھو الذی ذکرہ مالک فی المؤطا۔ یعنی اس سلسلہ میں روایات حدیثیہ میں کوئی اختلاف نہیں، یعنی اس کے مسنون ہونے میں اور اسی کو ذکر کیا ہے امام مالکؒ نے مؤطا میں۔ اور حسن بصری وابراہیم نخعی ولیث بن سعد سے ارسال منقول ہے اور امام اوزاعیؒ سے التخییر فی الوضع والارسال، اور فرقۂ ہادویہ کے نزدیک وضع غیر مشروع بلکہ مفسد صلوٰۃ ہے لکونہ عملاً کثیراً۔

**البحث الثانی**:۔ محل الوضع۔ فعند الحنفیہ تحت السرۃ وعند الشافعیہ فوق السرۃ وتحت الصدر، وعن الحنابلۃ روایتان، وعن المالکیۃ اما الارسال واما مثل الشافعیہ یعنی فوق السرۃ۔

**البحث الثالث** قالوا ھو ھیئۃ السائل الذلیل یعنی سائلانہ اور فقیرانہ ہیئت ہے، نیز امنع عن العبث واقرب الی الخشوع ہے، اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے امام بخاریؒ نے اس لئے کہ انھوں نے اس کے بعد متصلاً صحیح بخاری میں باب الخشوع فی الصلوٰۃ قائم کیا ہے۔

## وضع تحت السرة او الصدر میں دلائل فریقین

مسئلہ ثانیہ یعنی محل وضع مشہور اختلافی مسئلہ ہے اس سلسلہ میں ہم مختصراً فریقین کے دلائل ذکر کرتے ہیں۔ اس مسئلہ میں شافعیہ نے وائل بن حُجر کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ثم وضعهما علی صدرہ کا لفظ وارد ہے، یہ روایت صحیح ابن خزیمہ کی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے بلوغ المرام میں اور امام نوویؒ نے خلاصہ میں اور علامہ شوکانیؒ اہل حدیث نے نیل الاوطار میں اور ابن دقیق العید نے الامام میں اسی حدیث سے استدلال کیا ہے لیکن اس کی سند میں مؤمل بن اسماعیل ہیں جو مکمل ضعیف ہیں اور وہی لفظ علی صدرہ کے ساتھ متفرد ہیں، بجز ان کے کسی اور نے اس کو نقل نہیں کیا جیساکہ اعتراف کیا ہے اس کا حافظ ابن القیم نے اعلام الموقعین میں، امام بخاری ان کے بارے میں فرماتے ہیں منکر الحدیث، اور ابن سعد کہتے ہیں ثقۃ کثیر الغلط، دارقطنی کہتے ہیں ثقۃ کثیر الخطأ، حافظ تقریب میں لکھتے ہیں صدوق سیئ الحفظ، منقول ہے کہ انھوں نے اپنی کتابوں کو دفن کردیا تھا اپنے حفظ سے بیان کرتے تھے اسی لئے ان سے خطا کا صدور بہت ہوا۔

اصل استدلال ان حضرات کا اسی حدیث سے ہے جس کا حال آپ کو معلوم ہوچکا، ان حضرات کے پاس ایک اور حدیث مرفوع ہے جس کے راوی والد قبیصہ ھُلب طائی ہیں، یہ حدیث مسند احمد میں ہے، بھذا السند- یحیی بن سعید عن سفیان عن سماك عن قبیصة بن هلب عن ابیہ، اس روایت میں بھی علی صدرہ کا لفظ موجود ہے، علامہ شوق نیموی فرماتے ہیں کہ یہ زیادتی محفوظ نہیں ہے یحیٰ ابن سعید اس کے ساتھ متفرد ہیں ان کے علاوہ سفیان کے تلامذہ میں سے کسی نے اس زیادتی کو نقل نہیں کیا، چنانچہ عبدالرحمن بن مہدی اور وکیع اس کو سفیان سے روایت کرتے ہیں بدون اس زیادتی کے، اسی طرح امام ترمذی اور ابن ماجہ نے اس حدیث کو بطریق ابوالاحوص عن سماک روایت کیا اس میں بھی علی صدرہ کا لفظ نہیں ہے، نیز امام احمد نے اس کو بطریق شریک عن سماک روایت کیا اس میں بھی علی صدرہ کا لفظ نہیں ہے، نیز سماک راوی ضعیف ہیں، صاحب تحفۃ الاحوذی (مشہور اہل حدیث عالم) پر تعجب ہے کہ انھوں نے اپنے مستدلات میں اس حدیث کو پیش کرکے اس حدیث کے ہر ہر راوی کی ثقاہت وعدالت کتب رجال سے ثابت کرکے اپنی شرح کا چوتھائی صفحہ سیاہ کیا اور اس تمام اختلاف واضطراب سے جو اوپر بیان ہوا اس کا کوئی معقول جواب نہیں دیا۔

یہ حضرات اس سلسلہ میں مرسل طاؤس کو بھی پیش کرتے ہیں جو ابوداؤد کے بعض نسخوں میں ہے جس میں علی صدرہ کا لفظ موجود ہے لیکن وہ مرسل ہونے کے علاوہ ضعیف ہے اس کی سند میں الہیثم بن حُمید ہیں جو ضعیف ہیں نیز سلیمان بن موسیٰ وہ بھی متکلم فیہ ہیں۔

**حنفیہ کے دلائل** اور حنفیہ کی جانب سے سب سے اہم جو حدیث مرفوع پیش کی جاتی ہے وہ وائل بن حُجر ہی کی حدیث ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے بسندہ روایت کیا۔ رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوٰۃ تحت السرۃ، اس پر یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کے صحیح نسخوں میں تحت السرہ کی زیادتی موجود نہیں اور صحیح صورتِ حال یہ ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں اس حدیث وائل کے بعد اثر نخعی مذکور ہے جس کے آخر میں فی الصلوٰۃ تحت السرہ کا لفظ ہے، تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کاتب کی نظر چوک گئی، اس نے اثر نخعی کے لفظ تحت السرہ کو اس کے برابر میں جو حدیثِ وائل مذکور تھی اس میں اس لفظ کو درج کر دیا۔ اس کے علاوہ اور بھی اس کے قرائن پیش کرتے ہیں، مثلاً یہ کہ یہ حدیث اسی سند سے مسندِ احمد میں بھی ہے، وہاں پر بھی یہ لفظ مذکور نہیں، ہماری جانب سے علامہ شوق نیموی نے آثار السنن میں بعض علماء سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے خود بعض صحیح نسخوں میں اس زیادتی کو اپنی آنکھ سے دیکھا ہے، نیز قاسم ابن قطلوبغا نے بھی اس حدیث کا اس زیادتی کیساتھ حوالہ دیا ہے۔ ویسے اس حدیث کی سند کی صحت کو فریقِ مخالف بھی تسلیم کرتا ہے۔ بخلاف علی الصدر والی روایت کے کہ اس پر سخت ترین کلام ہے، اس کے علاوہ اور بعض آثار صحیحہ ہیں اثر ابراهیم النخعی، مصنف ابن ابی شیبہ میں بسندِ حسن، اور ایسے ہی اثر ابی مجلز بسندِ صحیح جس کو ابن ابی شیبہ نے موصولاً اور امام ابوداؤد نے تعلیقاً ذکر کیا ہے، اور ایسے ہی حدیث علی جو ابوداؤد کے بعض نسخوں میں ہے۔ من السنۃ وضع الکف علی الکف فی الصلوٰۃ تحت السرۃ وسندہ ضعیف۔

صحیح بات یہ ہے کہ اس سلسلہ میں ہر دو فریق کے دلائل پر کلام ہے کسی ایک کے پاس کوئی حدیث مرفوع صحیح جس کو واجب العمل کہا جا سکے موجود نہیں کما قال ابن الہمام، البتہ فقہاء کرام کا ترجیح میں اختلاف ہو رہا ہے، حنفیہ تحت السرہ اور شافعیہ تحت الصدر کو ترجیح دیتے ہیں، ہماری طرف سے کہا گیا ہے کہ نماز مظہر تعظیم ہے اور قیام تعظیمی میں معہود وضع تحت السرہ ہے، ہاں اظہار عشق کی صورت میں وضع علی الصدر ہی ہوتا ہے قال المتنبی حاولن تفدیتی وخفن مراقبا - فوضعن ایدیھن فوق ترائب، حضرت مولانا اعزاز علی صاحب مرحوم کے درس میں وضع علی الصدر کی تائید میں کسی طالب علم نے اس شعر کو پیش کیا اس پر مولانا موصوف نے برجستہ فرمایا کہ نبی کے مقابلہ میں متنبی کا قول پیش کرتے ہو؟ لاحول ولاقوۃ الا باللہ

# بَابُ مَا يَسْتَفْتِحُ بِهِ الصَّلٰوةَ مِنَ الدُّعَاءِ

**دعاء استفتاح میں اختلاف ائمہ** تکبیر تحریمہ کے بعد قرأت سے پہلے درمیان میں کوئی دعا ہے یا نہیں، مسئلہ مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ دعاء استفتاح

کے قائل ہیں اور امام مالک مشہور قول میں اس کے قائل نہیں، شروح بخاری فتح الباری، عینی وغیرہ میں یہی لکھا ہے، اور صاحب منہل نے ایک روایت امام مالکؒ سے استحباب کی بھی نقل کی ہے. بحوالہ علامہ زرقانی فی شرحہ علی مختصر الخلیل. دوسرا اختلاف یہ ہے کہ کون سی دعار اولی اور مختار ہے، اس لئے کہ کتب حدیث میں اس سلسلہ کی مختلف دعائیں منقول ہیں، مصنفؒ نے بھی اس باب میں متعدد ادعیہ ذکر کی ہیں جن میں سے بعض کا محل متعین ہے یعنی تکبیر تحریمہ کے بعد، اور بعض روایات مصنفؒ نے ایسی ذکر فرمائی ہیں جن میں محل دعار کی تعیین صراحۃً روایت[1] میں نہیں ہے جیسے جبیر بن مطعم کی حدیث جس میں تکبیرات مذکور ہیں. اللہ اکبر کبیراً (تین مرتبہ) الحمد للہ کثیراً (تین مرتبہ) سبحان اللہ بکرۃ واصیلا الی آخرہ، اس روایت میں راوی نے دعار کا محل ذکر نہیں کیا. اس باب میں سب سے پہلے مصنفؒ نے جو روایت ذکر کی ہے وہ دعار التوجہ ہے جس کو دعار التوجیہ بھی کہتے ہیں وَجَّهْتُ وَجْهِي للذی فطر السمٰوات والارض حنیفا وما انا من المشرکین الی آخرہ، اس باب کے بعد مصنفؒ نے ایک دوسرا باب قائم کیا جس میں سبحانک اللہم وبحمدک الی آخرہ کو ذکر کیا، گویا خاص اسی دعار کے لئے مستقل ترجمہ قائم کیا، اس دعار کو بعض شراح نے دعار تسبیح سے تعبیر کیا ہے، ان دو کے علاوہ ایک اور دعار استفتاح وہ ہے جو بخاری ومسلم کی متفق علیہ روایت[2] ہے، (اللّٰہم باعد بینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب اللہم نقنی من الخطایا کما ینقی الثوب الابیض من الدنس اللہم اغسلنی بالثلج والماء والبرد، یہ حدیث ہمارے یہاں ابوداؤد میں باب السکتۃ عندالافتتاح میں بھی آرہی ہے

## کس امام کے نزدیک کون سی دعار استفتاح مختار ہے

ان ادعیہ میں سے حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مختار واولی سبحانک اللہم الخ ہے، حافظ ابن القیم زاد المعاد میں لکھتے ہیں. اختارہ احمد لعشرۃ وجوہ، کہ امام احمدؒ نے اس دعار کو دس وجوہ ترجیح کی بنار پر اختیار فرمایا ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مختار واولی دعار التوجہ ہے جیسا کہ متن ابی شجاع وغیرہ کتب شافعیہ میں مذکور ہے، امام شافعیؒ نے کتاب الام میں بھی اسی کو ذکر فرمایا ہے، بذل میں لکھا ہے کہ

---

[1] بلکہ احتمال ہے کہ افتتاح صلوٰۃ کے بعد قبل القراءت پڑھنا مراد ہو یا قبل التحریمہ یا درمیان صلوٰۃ قومہ کی حالت میں۔

[2] یہ حدیث ابوہریرہ سے مروی ہے حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں. وحدیث ابی ہریرۃ اصح ما ورد فی ذلک، لیکن بذل المجہود میں لکھا ہے باوجودیکہ یہ روایت متفق علیہ ہے خصوصیت سے کسی امام نے اس کو اختیار نہیں کیا۔

مزنی نے امام شافعی سے اسی کو نقل کیا ہے، اور دوسری روایت امام شافعی سے یہ ہے۔ ان المصلی یأتی بالاذ کار کلہا فی الفریضۃ والنافلۃ، اس دعاء توجہ کے حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ بھی قائل ہیں کہ سبحانک اللہم کیساتھ اس کو بھی شامل کرلے، اور یہی ایک روایت امام شافعیؒ کی ہے، چنانچہ فتح الباری میں ہے، ونقل الساجی عن الشافعی استحباب الجمع بین التوجیہ والتسبیح

۱- حدثنا عبید اللہ بن معاذ الخ قولہ وانا اول المسلمین، بعض روایات میں بجائے اس کے وانا من المسلمین بھی آتا ہے آپ اس طرح پڑھتے تھے اور کبھی اس طرح، آپ کے حق میں تو کوئی اشکال نہیں آپ پر تو یہ دونوں باتیں صادق آتی ہیں لیکن آپ کے علاوہ دوسروں کو کیا کہنا چاہئے؟ جمہور یہ کہتے ہیں کہ دوسروں کو وانا من المسلمین کہنا چاہئے، ہمارے بعض مشایخ کے نزدیک اول المسلمین کہنے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ فاسد نہیں ہوتی، لیکن اس صورت میں ضروری یہ ہے کہ مقصود تلاوت یا حکایت ہو اخبار عن نفسہ مقصود نہ ہو ورنہ نماز یقینا فاسد ہوجائیگی، اور بعض علماء کہتے ہیں کہ وانا اول المسلمین کہنے سے نماز فاسد نہیں ہوگی اس لئے کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ میں سب سے پہلا مسلمان ہوں، بلکہ یہ عبارت کنایہ ہے مبادرت اور مسارعت سے یعنی میں بعجلت بشوق و رغبت اسلام میں داخل ہونے والا ہوں جیسا کہ اس آیت کریمہ میں ہے، قل ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین۔

## ایک اشکال وجواب

قولہ، والشر لیس الیک، اس پر بڑا اشکال ہے اس لئے کہ تمام اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ خیر و شر سب اللہ کی طرف سے ہے، اور یہ بات کہ خیر اللہ کیطرف سے اور شر غیر اللہ کیطرف سے ہے اہل اعتزال کا مسلک ہے، اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں ۱ـ مراد یہ ہے الشر لیس شرًا بالنسبۃ الیک، کہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے کوئی شر شر نہیں یہ خیر و شر کی تقسیم مخلوق کے اعتبار سے ہے خالق کے اعتبار سے نہیں، خالق کے اعتبار سے تو جس طرح تخلیق خیر میں مصلحت ہے اسی طرح تخلیق شر میں بھی ہے دونوں چیزیں حکمت سے خالی نہیں، ۲ـ الشر لیس مما یتقرب بہ الیک، یعنی اے خدا شر کے ذریعہ تیرا قرب حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ ۳ـ مراد یہ ہے الشر المحض لیس ینبغی ان ینسب الیک، یعنی اللہ تعالیٰ کیطرف خالص شر کی نسبت کرنا جیسے کوئی کہنے لگے یا خالق الخنزیر یا خالق الشر، یہ مناسب نہیں خلاف ادب ہے بلکہ خیر و شر سب کو مجموعی طور پر اس کی طرف منسوب کیا جائے۔ مثلا خالق الخیر والشر۔

۲- حدثنا القعنبی الخ قال قال مالک لا بأس بالدعاء فی الصلوٰۃ فی اولہ واوسطہ وفی آخرہ فی الفریضۃ وغیرھا،

## دعار فی الصلوٰۃ میں امام مالک کا مسلک

امام مالکؒ کے نزدیک نماز کی ہر حالت میں اور اس کے ہر رکن میں خواہ وہ نماز فرض ہو یا نفل دعا مانگنے کی اجازت ہے سوار تعلق بحوائج الدنیا او الآخرۃ ولو بالتعیین امام مالک کا یہ مذہب مدونہ میں بھی مذکور ہے، لیکن اس میں رکوع کا استثنار کیا ہے کہ رکوع کے علاوہ باقی سب جگہ دعا مانگ سکتے ہیں، ان کے نزدیک کسی کا نام لے کر بھی نماز کے اندر دعا مانگنا جائز ہے، منہل میں ان کے مذہب کی بڑی تفصیل لکھی ہے، میں کہتا ہوں کہ رکوع کا استثنا، انھوں نے غالباً اس حدیث کی بنار پر فرمایا ہے جو آگے ہمارے یہاں بھی آئیگی جس میں یہ ہے اما الرکوع فعظموا فیہ الرب واما السجود فقمن ان یستجاب لکم اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ رکوع محل دعا نہیں ہے، بخلاف سجود کے، واللہ تعالیٰ اعلم، یہ قول ہوا امام مالکؒ کا اور آگے اسی کتاب میں چند اوراق بعد باب الدعار فی الصلوٰۃ کے اخیر میں یہ آرہا ہے، قال احمد یعجبنی فی الفریضۃ ان یدعوا بما فی القرآن، یعنی فرض نماز میں وہی دعائیں مانگنی چاہئیں جو ماثور ہیں اس میں مزید اختلاف وبیان مذاہب باب التشہد، ثم لیتخیر احدکم من الدعاء اعجبہ الیہ کے ذیل میں آئیگا

۲- حدثنا القعنبی، قولہ لقد رأیت بضعۃ وثلاثین ملکا یبتدرونہا، جس شخص نے آپ کے پیچھے نماز میں رکوع سے اٹھنے کے بعد کلمات مذکورہ فی الحدیث پڑھے تھے ان کے بارے میں آپؐ فرما رہے ہیں کہ میں نے اس وقت تیس سے کچھ زائد فرشتوں کو دیکھا کہ وہ ان کلمات کیطرف ان کے لکھنے کے لئے دوڑ رہے تھے، بضعۃ وثلاثین سے بظاہر تینتیس ۳۳ ملائکہ مراد ہیں جس کی مصلحت یہ ہوسکتی ہے کہ ان کلمات کے اعداد حروف بھی اتنے ہی ہیں، اس سے پہلے ایک روایت میں بجائے تینتیس ۳۳ کے اثنی عشر ملکاً آیا ہے، اور اس کی حکمت علامہ عینی نے یہ بیان کی ہے کہ کلمات مذکورہ فی الحدیث چھ ہیں تو گویا ہر کلمہ کو لینے کے لئے دو فرشتہ دوڑے، لیکن ان دونوں حدیثوں میں عدد کے اعتبار سے تعارض ہے، حضرت شیخ رح حاشیۂ بذل میں لکھتے ہیں کہ حافظ ابن حجر اور علامہ عینی دونوں اگرچہ اتحاد واقعہ کے قائل ہیں لیکن انھوں نے اس اختلاف عدد کی کوئی توجیہ نہیں فرمائی، البتہ صاحب فیض الباری نے اس کے جواب میں تعدد واقعہ کو اختیار کیا ہے، اور راقم کی سمجھ میں یہ آتا ہے کہ اگر یہ دو واقعہ الگ الگ ہیں تب تو کوئی اشکال ہی نہیں اور اگر ایک ہی واقعہ ہے تو یہ کہا جائیگا کہ احدی الروایتین وہم ہے یہ معلوم نہیں کونسی، واللہ اعلم، اس لئے کہ سند کے اعتبار سے دونوں ہی حدیثیں صحیح ہیں۔

۴- حدثنا قتیبۃ بن سعید قولہ، فعطس رفاعۃ فقلت الحمد للہ حمداً کثیراً طیباً مبارکاً فیہ مبارکاً علیہ الخ، اس حدیث کے راوی رفاعۃ بن رافع ہیں وہ اپنے آپ کو غائب سے تعبیر کر رہے ہیں۔

مبارکاً فیہ ومبارکاً علیہ دونوں کے مفہوم میں فرق یہ لکھا ہے کہ اول سے مراد زیادتی ہے اور ثانی سے مراد بقاء ہے یعنی ایسی حمد جس میں زیادتی ہورہی ہو اور ہمیشہ وباقی رہنے والی ہو۔

**نماز کی حالت میں حمدِ عاطس** اس حدیث میں یہ ہے کہ ان صحابی کو نماز میں چھینک آئی جس پر انھوں نے اپنی زبان سے حمد ادا کی، سوال یہ ہے کہ مسئلہ کیا ہے، عاطس کو نماز میں الحمد للہ کہنا چاہئے یا نہیں، سو احناف کا ایک قول یہ ہے کہ الحمد للہ کہنے سے نماز فاسد ہوجائے گی، لیکن قول اصح عدمِ فساد ہے پھر کہا گیا ہے اس کے لئے مناسب یہ ہے کہ خاموش رہے، اور کہا گیا ہے کہ دل میں حمد کرے قیل یسکت وقیل یحمد فی نفسہ، اور امام ترمذی نے اس حدیث پر یہ لکھا ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک یہ حدیث تطوع پر محمول ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک فرض نماز میں حمد فی نفسہ سے زائد کی گنجائش نہیں ہے، یعنی زبان سے ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے لیکن آگے روایت میں آرہا ہے کہ آپ نے فرمایا، من القائل الکلمۃ فانہ لم یقل بأسًا، اس سے توبظاہر معلوم ہورہا ہے کہ فرض میں بھی کوئی حرج نہیں صاحبِ منہل کی بھی رائے یہی ہے، اور انھوں نے حافظ کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ ایک روایت میں تصریح ہے اس بات کی کہ یہ مغرب کی نماز کا واقعہ ہے، لیکن حنفیہ اور جمہور کا مذہب وہی ہے جو امام ترمذی فرمارہے ہیں، لہٰذا لم یقل بأسًا محتاج تأویل ہے، مثلاً یہ کہ معصیت کی نفی ہے یا یہ کہ عدمِ علم کی وجہ سے ان کو معذور سمجھا گیا۔

# باب من رأى الاستفتاح بسبحانك

**تخریج حدیث اور اس پر کلام** اس باب میں مصنفؒ نے اس دعاء کو جس کو بعض علماء نے دعاء تسبیح کے نام سے موسوم کیا ہے، ابوسعید خدریؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت سے مرفوعاً نقل کیا ہے، ان دو میں سے پہلی حدیث تو سنن اربعہ میں موجود ہے، اور حدیث عائشہ سنن ثلاثہ کی روایت ہے، امام نسائیؒ نے اس کی تخریج نہیں کی البتہ حاکم نے اس کو مرفوعاً روایت کیا ہے، وقال صحیح الاسناد، امام ترمذیؒ نے دعاء استفتاح میں صرف یہی ایک دعاء ذکر فرمائی ہے ابوسعید خدری اور عائشہؓ دونوں کی روایت سے، ان دونوں روایتوں کے الفاظ میں جو فرق ہے اس کو بھی انھوں نے بیان کیا، وہ فرق یہ ہے کہ ابوسعید خدری کی روایت میں وَلَا اِلٰہَ غیرُک کے بعد اور بھی زیادتی ہے جیسے کہ سنن ابوداؤد میں بھی ہے اور وہ زیادتی یہ ہے ثم یقول اللہ اکبر کبیرًا ثم یقول اعوذ باللہ السمیع العلیم

من الشیطان الرجیم من همزه ونفخه ونفثه، امام ترمذیؒ فرماتے ہیں بعض اہل علم نے اس پوری دعار کو اختیار کیا ہے، لیکن اکثر اہل علم نے صرف اتنے حصہ کو اختیار کیا ہے جو حدیث عائشہ میں ہے، یعنی وَلَا اِلٰہ غیرک تک، لیکن بعض محدثین نے جن میں امام ابوداؤد اور امام ترمذی بھی ہیں ان دونوں ہی روایتوں پر کلام کیا ہے، صاحب منہل فرماتے ہیں حق یہ ہے کہ یہ حدیث متعدد طرق سے مرفوعًا مروی ہے گو بعض طرق میں اس کے کلام بھی ہے لیکن کثرت طرق سے ضعف کا انجبار ہو جاتا ہے اسی طرح حضرتؒ بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ یہ دعار متعدد صحابہ سے مروی ہے جن کی روایات دارقطنی، بیہقی، سنن سعید بن منصور میں مروی ہیں بعض موقوفًا اور بعض مرفوعًا، ایسے ہی یہ دعار صحیح مسلم میں بھی موجود ہے جس کے لفظ یہ ہیں، ان عمر بن الخطاب کان یجهر بهؤلاء الکلمات سُبْحانك اللّٰهم وبحمدك الخ اور یہ پہلے آچکا کہ ابن قیمؒ نے اس کی دس وجوہ ترجیح بیان کی ہیں ان سب وجوہ کو صاحب امانی الاحبار نے تفصیلاً ذکر کیا ہے۔

۱- حدثنا عبد السلام بن مطهر الخ قال ابوداؤد وهذا الحدیث یقولون هو عن علی ابن علی عن الحسن مرسلا الوهم من جعفر۔

## باب کی حدیث اول پر مصنفؒ کا نقد

یعنی اوپر والی سند درست نہیں، عن علی بن علی عن ابی المتوکل الناجی عن ابی سعید الخدری بلکہ صحیح یہ ہے کہ علی بن علی اس کو حسن بصری سے مرسلاً روایت کرتے ہیں بغیر ذکر صحابی کے، لیکن حضرتؒ نے بذل میں جعفر بن سلیمان جن کی جانب مصنفؒ نے وہم منسوب کیا ہے کتب رجال سے ان کی ثقاہت ثابت کی ہے۔

۲- حدثنا حسین بن عیسیٰ الخ قال ابوداؤد وهذا الحدیث لیس بالمشهور عن عبد السلام بن حرب

## حدیث ثانی پر مصنفؒ کا نقد اور اسکا جواب

امام ابوداؤدؒ اس حدیث پر کلام فرماتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ یہ حدیث شاذ اور غریب ہے، اس حدیث کو اس طرح بدیل بن میسرہ سے روایت کرنے میں عبد السلام متفرد ہیں، اور خود عبد السلام سے اسکو روایت کرنے میں طلق بن غنام متفرد ہیں، لیکن شراح حدیث جیسا کہ بذل المجہود میں ہے یہ فرما رہے ہیں کہ یہ دونوں راوی ثقہ ہیں عبد الرحمٰن بن حرب رجال صحیحین میں سے ہیں اور طلق بن غنام بخاری اور سنن اربعہ کے رواۃ میں سے ہیں، اور زیادتی ثقہ کی معتبر ہوتی ہے، حافظ فرماتے ہیں رجال اسنادہ ثقات لکن فیه انقطاع، اور دلیل انقطاع یہ ہے کہ جعفر فریابی نے اس حدیث کو کتاب الصلوٰۃ میں روایت کیا ہے جس میں

اسطرح ہے عن ابی الجوزاء قال ارسلت رسولاً الی عائشة یسألها الخ اس سے معلوم ہورہا ہے ابوالجوزاء اور عائشہ رض کے درمیان واسطہ ہے لیکن اس حدیث میں انقطاع علی مذہب البخاری تو کہہ سکتے ہیں علی مذہب مسلم والجمہور نہیں اسلئے کہ ممکن ہے ابوالجوزاء نے عائشہ کے پاس جاکر بالمشافہہ یہ حدیث سنی ہو لاجل امکان اللقاء بسبب وجود المعاصرة بینہما۔

# باب السکتة عند الافتتاح

## نماز کے سکتات میں روایات اور فقہاء کرام کا اختلاف

روایات میں چند سکتات کا ذکر آتا ہے جن میں سے سکتہ عند الافتتاح صحیحین کی روایات سے ثابت ہے، اور سنن کی روایت سے جن کو مصنف رح نے بھی ذکر کیا ہے سکتتین کا ثبوت ہورہا ہے یعنی ایک سکتہ عندالافتتاح اور ایک بعدالفراغ من القراءة، اور پھر اس دوسرے سکتہ میں روایات میں اضطراب ہے بعض سے معلوم ہوتا ہے بعدالفراغ من الفاتحہ، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے بعدالفراغ من القراءة، یعنی مطلق قراءت جس کا مطلب یہ ہے بعدالفراغ من السورة، اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ دو سکتے مستقل ہوں یعنی بعد الفراغ من الفاتحہ وبعد الفراغ من السورة، اس صورت میں کل سکتات تین ہوجائیں گے دو یہ اور ایک عندالافتتاح

یہ تو ہوا اختلاف من حیث الروایات، واما الفقہاء الکرام فہم ایضاً مختلفون فی ذلك، چنانچہ امام مالک تو مطلقاً سکتہ کا انکار فرماتے ہیں ان کے یہاں سکتہ عندالافتتاح بھی نہیں اسی لئے وہ دعاء استفتاح کے بھی قائل نہیں ہیں، کما تقدم فی الباب السابق، اور امام شافعی واحمد سکتتین کے قائل ہیں جن میں سکتہ اولی دعاء افتتاح کے لئے ہے اور سکتہ ثانیہ بعدالفاتحہ، لیکن سکتہ ثانیہ کے جس نوع سے شافعیہ قائل ہیں اس سے ان کا مقصد حل نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ دوسرا سکتہ امام اس لئے ہے تاکہ مقتدی فاتحہ کی قراءت کرسکے لیکن اس کے لئے سکتہ طویلہ درکار ہے جس کا ثبوت روایات سے نہیں روایات سے ثبوت صرف سکتہ لطیفہ کا ہے، اور حنفیہ کے یہاں یہ سکتہ امام آمین کے لئے ہے کیونکہ ہمارے یہاں آمین بالسر ہے، اور حنابلہ کے یہاں یہ سکتہ قراءت فاتحہ کے لئے تو ہو نہیں سکتا کیونکہ وہ قراءت فاتحہ خلف الامام فی الجہریہ کے قائل ہی نہیں ہیں صرف سریہ میں قائل ہیں اور سکتہ کا تعلق ہے جہری نمازوں سے، اور نہ یہ سکتہ ان کے یہاں آمین کے لیے ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک آمین بالجہر ہے، فیمکن ان تکون للفصل بین الفاتحة والسورة سکتات پر کلام فتح الملہم شرح مسلم میں بھی تفصیلاً موجود ہے۔

جاننا چاہئے کہ اس بحث کی ضرورت قراءت فاتحہ خلف الامام میں پیش آتی ہے، لہٰذا اس کو محفوظ رکھا جائے۔

۱۔ حدثنا احمد بن ابی شعیب الخ قولہ کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا کبّر فی الصلوٰۃ سکت بین التکبیر والقراءۃ فقلت لہ..... اخبرنی ماتقول قال اللّٰھم باعد بینی وبین خطایای الخ۔ یہ ہے وہ دعاء استفتاح جس کا حوالہ ہمارے یہاں گذشتہ باب میں دیا گیا تھا۔

قولہ۔ اللّٰھم اغسلنی بالماء والثلج والبرد۔ بَرَد راء کے فتح کیساتھ ہے بمعنی اُولَہ۔

**شرح حدیث** یہاں پر ایک طالبعلمانہ سوال ہے وہ یہ کہ کپڑا یا بدن صاف کرنے میں جتنا گرم پانی مفید ومعین ہوسکتا ہے اتنا ٹھنڈا نہیں ہوتا جیساکہ ظاہر ہے تو پھر یہاں برف اور اولہ کو کیوں خاص طور سے اختیار کیا گیا ہے، جواب یہ ہے کہ یہاں حدیث میں بدن کی ظاہری صفائی میل کچیل سے تو مراد ہے نہیں یہاں پر تو مقصود معاصی وخطایا کا ازالہ ہے جو کہ موجب نار ہیں تو معاصی کو عین نار کا درجہ دیتے ہوئے اس کے ازالہ کے لئے ان مُبَرِّدات کو ذکر کیا گیا ہے۔ جو ازالۂ نار کے لئے عین مناسب ہیں۔ کذا قالوا

## باب من لم یر الجھر ببسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

یہاں پر دو مسئلے ہیں نماز میں سورۂ فاتحہ کے شروع میں بسم اللّٰہ پڑھی جائیگی یا نہیں اور اگر پڑھی جائیگی تو سرًّا یا جہرًا۔

المسئلۃ الاولیٰ:۔ فاتحہ کے شروع میں بسملہ امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے بلکہ کہئے کہ فرض ہے اس لئے کہ بسملہ ان کے نزدیک فاتحہ کا جزء ہے اور قراءت فاتحہ ان کے نزدیک فرض ہے، لہٰذا بسم اللّٰہ پڑھنا بھی فرض ہوگا، اور حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کا پڑھنا مستحب ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کا پڑھنا مکروہ ہے۔ یعنی فی الفریضۃ ورخّص فی النافلۃ۔

دراصل اس میں اختلاف ہورہا ہے کہ بسم اللّٰہ قرآن کریم یا کسی سورت کا جزء ہے یا نہیں؟ حضرت امام شافعی کے اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ ہر سورت کا جزء ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ صرف سورۂ فاتحہ کا جزء ہے اور حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک یہ مستقل ایک آیت ہے کسی سورت کا جزء نہیں تیمّن وبرکت اور فصل بین السور کے لئے نازل ہوئی ہے، البتہ جزء قرآن ہے، اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جزء قرآن بھی نہیں، اور یہ اختلاف

اس بسم اللہ کے علاوہ میں ہے جو سورۃ النمل میں ہے اس کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ وہ اس سورت کا جزء ہے۔

مسئلۂ ثانیہ، یعنی جہر بالبسملہ ۔جمہور صحابہ وخلفاء راشدین (کما قال الترمذی) اسی طرح جمہور علماء حنفیہ وحنابلہ واسحاق بن راہویہ عدم الجہر بالبسملہ کے قائل ہیں، اور اسی کی طرف میلان ہے امام بخاری کا، اور ایک مختصر سی جماعت جیسے عطاء، طاؤس، مجاہد جہر بالبسملہ کے استحباب کے قائل ہیں اور انھیں میں سے امام شافعی بھی ہیں، علامہ زیلعی نے نصب الرایہ میں تیسرا مذہب تخییر بین الجہر والسر لکھا ہے، اور یہ کہ وہ اسحاق بن راہویہ اور ابن حزم کا قول ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ اس اختلاف کا تعلق صلوٰۃ جہریہ سے ہے سری نمازوں میں بسملہ بالاتفاق سراً ہے۔

اس موضوع پر بعض محدثین نے مستقل تصنیفات بھی لکھی ہیں جیسے امام بیہقی اور دارقطنی وغیرہ کما فی نصب الرایہ، وقد بسط هو الكلام عليه اشد البسط بما لامزيد عليه

## الکلام علی دلائل الباب

اب رہ گیا مسئلہ دلائل کا سو وہ کتاب میں آرہے ہیں چنانچہ باب کی پہلی حدیث جو آرہی ہے وہ جمہور ہی کا مستدل ہے۔

۱- حدثنا مسلم بن ابراهيم الخ عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابا بکر وعمر وعثمان کانوا یفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين۔ یہ حدیث صحیحین میں بھی اسی طرح وارد ہے اور مسلم کی روایت میں زیادتی ہے، فلم اسمع احداً منهم يقرأ ببسم الله الرحمن الرحيم، مسلم کی یہ روایت عدم الجہر بالبسملہ میں صریح ہے، اور حدیث بخاری میں چونکہ یہ زیادتی نہیں ہے اس لئے اس سے عدم الجہر کا ثبوت بطریق استنباط ہے کہ جب راوی یہ کہہ رہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قراءت کی ابتداء الحمد للہ رب العالمین سے کرتے تھے تو اس سے خود ہی معلوم ہوگیا کہ بسم اللہ بالجہر نہیں پڑھتے تھے آگے کتاب میں دوسری حدیث حضرت عائشہؓ کی آرہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں کان رسول اللہ یفتتح الصلوٰة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين اس کے علاوہ جمہور کے پاس عبداللہ بن مغفل کی حدیث ہے جو سنن ثلاثہ کی روایت ہے۔ عن ابن عبد الله بن مغفل قال سمعنى ابى وانا فى الصلوة اقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال لى يا بنىّ محْدَثٌ۔ ابن عبداللہ کا نام یہاں روایت میں مذکور نہیں ان کا نام یزید ہے کما فی الطبرانی ومسند ابی حنیفۃ

اور امام ابوداؤد نے جہر بالبسملہ کے بارے میں کوئی صریح حدیث ذکر نہیں فرمائی۔ البتہ امام ترمذی نے جہر اور عدم جہر دونوں کے لئے الگ الگ باب قائم کئے ہیں، جہر کے سلسلہ میں انھوں نے ابن عباس کی حدیث ذکر کی ہے، قال كان النبى صلى الله عليه وسلم يفتتح صلوته ببسم الله الرحمن الرحيم

یہ حدیث اول تو صراحۃً جہر پر دلالت کرتی نہیں، دوسرے یہ کہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں اسماعیل بن حماد راوی ضعیف ہیں اور ابو خالد مجہول ہیں. ہاں ایک اور حدیث ہے شافعیہ کے پاس، نعیم ابن عبداللہ المجمرؒ کی جس کی تخریج امام نسائی اور ابن خزیمہ وابن حبان نے کی ہے، صلیت وراء ابی ھریرۃ فقراء بسم اللہ الرحمٰن الرحیم یہ حدیث بھی اول توصراحۃً جہر پر دلالت نہیں کرتی چنانچہ علامہ سندھی لکھتے ہیں، لایدل علی الجھر بل علی نفس القراءۃ، اور علامہ زیلعی فرماتے ہیں، الحدیث معلل بثلاثۃ علل. علل ثلاثہ کی تفصیل امانی الاحبار میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اور امام دارقطنی نے تو ایک موقع پر اس بات کا اعتراف کیا ہے، چنانچہ بذل المجہود ص۵۲ میں ہے علامہ عینی فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے دارقطنی سے اس بات پر استحلاف کیا کہ اس بارے میں کوئی صحیح حدیث ہے یا نہیں تو اس پر انھوں نے فرمایا لیس فیہ حدیث صحیح۔

۲- حدثنا مسدد الخ قولہ وکان ینھی عن عقب الشیطان وعن فترشۃ السبع، عقب الشیطان سے مراد اقعاء ہے جس کا باب چند ابواب کے بعد مستقل آرہا ہے " باب الاقعاء بین السجدتین" اس پر کلام وہیں آئے گا۔

۳- حدثنا ھناد بن السری. قولہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انزلت علی آنفا سورۃ فقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم. انا اعطینٰک الکوثر الخ

**حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت**

اس حدیث کو بظاہر ترجمۃ الباب سے مناسبت نہیں اس میں جہر یا عدم جہر پر کوئی دلالت نہیں پائی جارہی ہے البتہ بتکلف اسمیں دلالت نکل سکتی ہے وہ یہ کہ آپؐ نے یہ فرمایا کہ مجھ پر ابھی ایک سورت نازل ہوئی اور پھر اس کی تشریح میں آپ نے بسم اللہ کیساتھ سورۃ انا اعطینک الکوثر پڑھی، تو گویا کہہ سکتے ہیں کہ جب سورۃ کے مصداق میں بسم اللہ کو شامل کیا تو بسم اللہ جزء سورت ہوئی اور یہ مسئلہ جہر وعدم جہر کا اسی پر متفرع ہے، لیکن اس صورت میں اس کا مقتضیٰ یہ ہوگا کہ بسم اللہ جہراً ہونی چاہئے جو ترجمۃ الباب کے خلاف ہے، تو اس کی توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ ترجمۃ الباب سے مقصود دونوں ہی طرح کی روایات کو ذکر کرنا ہے، اور ترجمۃ الباب سے مراد یہ ہے باب من لم یر الجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم ومن رأی الجہر بہا، اس لئے کہ بعض مرتبہ احد الضدین کے ذکر پر اکتفاء کرلیا کرتے ہیں۔

۴- حدثنا قطن بن نسیر. قولہ. وذکر الافک قالت جلس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکشف عن وجھہ وقال اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم ان الذین جاؤا

بالافك عصبة منكم. الآیہ یہ حدیث الافک کا ایک ٹکڑا ہے جس کی تفصیل دوسری کتب حدیث صحیحین و ترمذی وغیرہ میں ہے قصہ بہت مشہور ہے واقعہ پیش آنے کے بعد جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گھرانہ کے لئے ایک زبردست امتحان تھا. تہمت کی صفائی اور حضرت عائشہ رضی کی برات کے بارے میں جو آیات نازل ہوئیں اس حدیث میں اس کا ذکر ہے، وہ یہ کہ برات کے سلسلہ میں جب آپ پر وحی نازل ہو چکی اور آپ نے اپنے چہرہ سے نقاب ہٹایا جو نزول وحی کیوقت آپ چہرۂ انور پر ڈال لیتے تھے، تو آپ نے ان آیات کو تعوذ کے بعد تلاوت فرمایا، بس مصنفؒ نے صرف اتنا ہی ذکر فرمایا ہے۔

## حدیث کی ترجمہ سے مناسبت

اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت بظاہر کچھ نہیں، ایک مطابقت دقیق استنباط کے طور پر ہو سکتی ہے وہ یہ کہ اس موقع پر آپ نے آیات کے شروع میں بسم اللہ نہیں پڑھی، اگر بسم اللہ کا پڑھنا سورتوں کی ابتداء میں محض تبرک کے لئے ہوتا تو آپ یہاں بھی اس کو پڑھتے، معلوم ہوا کہ سورتوں کے شروع میں بسم اللہ جزء ہونیکی حیثیت سے پڑھی جاتی ہے اور جہر بالبسملۃ الاختلاف اسی پر متفرع ہے (کذافی البذل) یہ مناسبت کھینچ تان کر ہے ورنہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ سورتوں کے شروع میں بسم اللہ فصل کے لئے ہے اور یہاں فصل کی حاجت نہ تھی، بہرحال ایک لحاظ سے حدیث کو ترجمہ سے مناسبت ہوگئی، قال ابو داؤد هذا حديث منكر روى هذا الحديث جماعة عن الزهري لم يذكروا هذا الكلام على هذا الشرح۔

## مصنفؒ کے کلام کی شرح

مصنفؒ کی غرض تمام حدیث الافک پر نقد کرنا نہیں ہے وہ تو مشہور اور متفق علیہ حدیث ہے، صرف وہ ٹکڑا جو یہاں مذکور ہے اس پر اشکال کر رہے ہیں اس لئے کہ روایتِ مشہورہ میں اس طرح نہیں ہے کہ آپ نے اولاً تعوذ پڑھا اس کے بعد آیات تلاوت فرمائیں بلکہ صرف اتنا ہے وانزل الله تعالىٰ ان الذين جاؤا بالافك الآية۔

# باب من جهر بها

یہ جہر بالبسملہ کا باب ہے اس میں مصنف نے کوئی صریح حدیث ذکر نہیں فرمائی، مثلاً ابن عباس کی وہ حدیث جس کی امام ترمذیؒ نے تخریج کی ہے جس کا حوالہ ہمارے یہاں گذشتہ باب میں آچکا، چونکہ وہ حدیث کافی ضعیف ہے مصنف کے شرط کے مطابق بظاہر نہیں تھی اسی لئے اس کو نہیں لائے۔

۱- اخبرنا عمرو بن عون الخ سمعت ابن عباس قال قلت لعثمان بن عفان ما حملكم ان عمدتم الى براءة وهي من المئين والى الانفال وهي من المثاني واجعلتموهما في السبع

الطول ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم۔

## حدیث میں مذکور سوال و جواب ہر دو کی تشریح

آپ جانتے ہیں کہ سورہ براءۃ کے شروع میں بسم اللہ لکھی ہوئی نہیں ہے جبکہ ہر سورت کے شروع میں بسم اللہ لکھی ہوئی ہے، لہذا ایک اشکال تو یہ ہوا، اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ سورتوں کی ترتیب اس طرح ہے (خصوصاً اوائل قرآن میں کہ) بڑی سورتیں مقدم اور چھوٹی مؤخر ہیں، چنانچہ سب سے بڑی سورت سورۂ بقرہ ہے وہ ترتیب میں سب سے پہلے ہے اس کے بعد آل عمران وہکذا، سورۂ براءۃ اور انفال میں یہ اشکال ہے کہ ان میں سے پہلی سورت باوجود چھوٹی ہونے کے مقدم ہے اور دوسری یعنی سورۂ براءۃ باوجود بڑی ہونے کے مؤخر ہے، پہلے اور اس دوسرے دونوں اشکال کو ترجمان القرآن سیدنا ابن عباس نے جامع القرآن سیدنا عثمان بن عفان کے سامنے رکھا کہ اس کی کیا وجہ ہے۔

سوال اور پھر اس کے جواب دونوں کو بخوبی سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے یہ جان لیا جائے کہ علماء وقراء نے قرآن پاک کی سورتوں کے چھوٹے بڑے ہونے کے اعتبار سے تین حصے کئے ہیں چنانچہ شروع کا حصہ جس میں آٹھ سورتیں ہیں، سورہ بقرہ سے لے کر سورۂ براءۃ تک ان کو سبع[1] طول کہا جاتا ہے، اس کے بعد گیارہ سورتیں ایسی ہیں جو سو آیات یا اس سے زائد پر مشتمل ہیں ان کو ذوات المئین کہا جاتا ہے، اس کے بعد بیس سورتیں ایسی ہیں جن کی آیات سو سے کم ہیں ان کو مثانی کہا جاتا ہے۔ اور اس کے بعد پھر اخیر کی چھہتر سورتوں کو مفصل[2] کہا جاتا ہے، اس تمہید کے بعد اب اشکال سمجھئے، وہ یہ کہ اس ترتیب کا تقاضا یہ تھا کہ سبع طول میں بجائے انفال کے صرف سورۂ براءۃ کو رکھا جاتا اور انفال کو نہ صرف یہ کہ براءۃ کے بعد بلکہ آگے چل کر مئین کا سلسلہ ختم ہونے کے بعد جہاں سے مثانی شروع ہوتی ہیں وہاں رکھا جاتا اس لئے کہ سورۂ براءۃ کی آیات ایک سو تیس اور سورۂ انفال کی آیات صرف چھہتر ہیں اس کا شمار تو مئین میں بھی نہ ہونا چاہئے چہ جائیکہ سبع طول میں، حاصل جواب یہ ہے کہ آپ کا اشکال مبنی ہے اس پر کہ آپ یہ سمجھ رہے ہیں کہ انفال وبراءۃ دو مستقل سورتیں ہیں، حالانکہ یہ یقینی نہیں اس لئے کہ نہ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے براءۃ کے شروع میں بسم اللہ لکھنے کا حکم فرمایا تھا جس سے ہم یہ سمجھتے کہ یہ مستقل سورت ہے اور نہ یہ ارشاد فرمایا کہ براءۃ انفال ہی کا جزء ہے، اور چونکہ مضمون دونوں سورتوں کا ملتا جلتا تھا اس لئے ہم نے ان دونوں

---

[1] باوجود آٹھ ہونے کے سبع طول اس لئے کہا جاتا ہے کہ اخیر کی دو سورتیں یعنی انفال اور براءۃ کا دو ہونا متیقن نہیں ۱۲

[2] پھر مفصل کی تین قسمیں کی جاتی ہیں طوال، اوساط، قصار ۱۲

کو متصلا ایک جگہ بغیر بسم اللہ کے لکھا، اب یہ کہ اس کا عکس کیوں نہ کر دیا انفال کو چھوٹی ہونیکی وجہ سے مؤخر کر دیتے اور براءۃ کو بڑی ہونے کی وجہ سے مقدم سو یہ اسلئے کہ انفال نزول میں براءۃ پر مقدم تھی اسلئے وضع میں بھی اس کو مقدم کیا گیا، اس تقریر سے دونوں اشکال کا جواب نکل آیا، بسم اللہ نہ لکھنے کا جواب یہ کہ ہم کو اس بات کا یقین ہی نہ تھا کہ براءۃ سے مستقل سورت شروع ہو رہی ہے، اور دوسرے اشکال کا جواب یہ کہ جب ان دونوں سورتوں کے ایک ہونے کا بھی احتمال تھا تو پھر یقین کیساتھ انفال کو چھوٹی کیسے کہہ سکتے ہیں، اور احتمال ثانی یعنی دو سورتیں مستقل ہونے کا تقاضا گو یہ تھا کہ براءۃ کو مقدم کیا جاتا انفال پر، لیکن ترتیب نزول کی رعایت مانع ہوئی ایسا کرنے سے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ شراح حدیث اور مفسرین نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق اشکال وجواب کی تقریریں لکھی ہیں حضرت اقدس تھانوی نور اللہ مرقدہ نے بھی بیان القرآن میں اس کو تحریر فرمایا ہے، ہم نے اس میں مختصر سے مختصر تقریر کو اختیار کیا ہے۔

---

قولہ۔ ویقول لضع ھذہ الآیۃ فی السورۃ التی یذکر فیھا کذا وکذا وتنزل علیہ الآیۃ والآیتان فیقول مثل ذلك۔ یعنی جو جو آیات آپ پر نازل ہوتی جاتی تھیں آپ اپنے کاتبین وحی سے فرماتے کہ اس آیت کو اس سورت میں لکھو جس میں یہ مضمون ہے، اور اس آیت کو اس سورت میں لکھو جس میں یہ مضمون ہے، اس سے علماء نے یہ ثابت کیا کہ آیات کی ترتیب توقیفی ہے یعنی شارع علیہ السلام کیجانب سے متعین ہے بخلاف ترتیبِ سُوَر کے کہ وہ صحابہ کرام کی اجتہادی ہے۔

---

۲- حدثنا زیاد بن ایوب۔ قولہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکتب بسم اللہ الرحمن الرحیم حتی نزلت سورۃ النمل

## شرح حدیث مع اشکال وجواب

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سورتوں کے شروع میں بسم اللہ نہیں لکھواتے تھے یہاں تک کہ آپ پر سورۂ نمل نازل ہوئی اس کے بعد آپ نے سورتوں کے شروع میں بسم اللہ لکھوانا شروع کیا، سورۂ نمل میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے اس خط کا ذکر ہے جو انھوں نے بلقیس کے نام لکھا تھا جس کے شروع میں بسم اللہ الرحمن الرحیم تھا۔

یہ تو اس حدیث کے معنی ہوئے لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ اس کے بعد آنیوالی حدیث ابن عباس میں یہ ہے۔ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایعرف فصل السُّوَر حتی تنزل علیہ بسم اللہ الرحمن الرحیم، اس لئے کہ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپ پر ہر سورت کے شروع میں بسم اللہ نازل ہوتی تھی، اور آپ کو کسی سورت کے شروع ہونے کا علم ہی نزول بسم اللہ سے ہوتا تھا کہ اب یہاں سے سورت شروع ہو رہی ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس پہلی حدیث میں کتابت بسملہ کی نفی ہے نزول کی نفی نہیں، سو ہو سکتا ہے کہ بسم اللہ نازل تو ہوتی ہو لیکن سورت کے شروع میں آپ اس کے لکھنے کا حکم نہ فرماتے ہوں اور سورۂ نمل کے نزول کے بعد کتابت کا حکم فرمانے لگے تھے، اور ایک دوسرا جواب یہ ہے کہ لم یکتب سے مراد فی اوائل السور نہیں ہے بل فی الکتب والرسائل یعنی خطوط اور تحریروں کے شروع میں آپ سورۂ نمل کے نزول سے پہلے بسم اللہ نہیں لکھواتے تھے، اور اس سورت کے نازل ہونے کے بعد آپ خطوط کے شروع میں بسم اللہ لکھوانے لگے تھے۔

# باب تخفیف الصلوٰۃ للامر یحدث

یعنی کسی عارض کے پیش آنے کی وجہ سے نماز کو مختصر کر دینا۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انی لاقوم الی الصلوۃ وانا ارید ان اطول فیہا فاسمع بکاء الصبی فاتجوز الخ، آپ فرمارہے ہیں کہ بعض مرتبہ میں نماز کے لئے کھڑا ہوتا ہوں اور پہلے سے ارادہ نماز کو دراز کرنے کا ہوتا ہے لیکن کسی بچے کے رونے کی آواز سنتا ہوں (جس کی ماں نماز میں شریک ہوتی ہے) تو اس لئے نماز مختصر کر دیتا ہوں کہ بچے کی ماں پر شاق گذرے گا۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت ظاہر ہے۔ اس حدیث سے بعض علماء نے ایک اور مسئلہ پر استدلال کیا ہے یعنی اطالۃ الرکوع للجائی چنانچہ خطابی فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام کو رکوع کی حالت میں اگر یہ محسوس ہو کہ کوئی شخص نماز میں شرکت کے لئے آرہا ہے تو امام ادراک رکعت کے لئے مقدار رکوع کو ذرا بڑھا سکتا ہے اس لئے کہ جب ایک دنیوی مصلحت کی خاطر نماز کو خفیف کر سکتے ہیں تو دینی مصلحت کے لئے اس کو کیوں نہیں بڑھا سکتے، مسئلہ مختلف فیہ ہے، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ بعض علماء جیسے شعبی اور حسن بصری، عبدالرحمن بن ابی لیلی انھوں نے اس کو جائز رکھا ہے اور یہی رائے امام احمد واسحاق بن راہویہ اور ابو ثور کی ہے۔ لیکن ایک قید کے ساتھ مالم یشق علی اصحابہ اور جمہور علماء ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں، شافعیہ کے اس میں دو قول ہیں قال الحافظ عند الشافعیہ

---

لہ بذل میں لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک امام کا اطالۃ رکوع کرنا اگر صرف ادراک رکعت کے لئے ہو نہ کی تقرباً للہ تعالی تو یہ مکروہ تحریمی ہے اور بہت خطرہ کی چیز ہے لیکن اس کی وجہ سے کافر نہ ہوگا کیونکہ اس اطالۃ سے اس کی غرض عبادت غیر اللہ نہیں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر آنیوالے سے امام کی جان پہچان نہیں تو پھر کچھ حرج نہیں لیکن اصح یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اسکا ترک اولی ہو۔ ←

نیہ اختلاف وتفصیل؛ جمہور کی جانب سے خطابی کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال بے محل اور قیاس مع الفارق ہے یعنی تطویل کو تخفیف پر قیاس کرنا، تخفیف کے ائمہ پہلے سے مأمور و مکلف ہیں پھر تطویل کو اس پر کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے۔

# بَاب مَاجَاءَ فِی نُقصَانِ الصَّلٰوۃِ

عن عمار بن یاسر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ان الرجل لینصرف وما کتب لہ الا عشر صلوتہ تسعہا ثمنہا سبعہا الخ مطلب حدیث واضح ہے کہ خشوع وخضوع کی کمی وزیادتی کے اعتبار سے نماز کے ثواب میں کمی وزیادتی ہوتی رہتی ہے، خشوع وخضوع میں جتنا کمال ہوگا ثواب میں اتنا ہی اضافہ ہوگا، اور اسمیں جتنا نقصان ہوگا اتنا ہی ثواب میں کمی آئیگی چنانچہ بعضوں کیلئے عشر ثواب لکھا جاتا ہے اور بعض کیلئے ثواب کا نواں حصہ اور کسی کے لئے آٹھواں حصہ اور کسی کے لئے ساتواں حصہ وھکذا۔

## خشوع فی الصلوۃ کے حکم میں اختلاف علماء

میں کہتا ہوں کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ نماز کے اندر خشوع فرض نہیں ہاں موجب کمال ضرور ہے، اور اگر فرض ہوتا تو نماز صحیح ہی نہ ہونی چاہیئے تھی، امام بخاریؒ نے بھی باب الخشوع فی الصلوۃ ترجمہ قائم کیا ہے، حافظ کہتے ہیں امام نووی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ خشوع فی الصلوۃ واجب نہیں، لیکن بعض علماء نے قاضی حسین اور ابوزید مروزی سے خشوع کا شرط صحۃ صلوۃ ہونا نقل کیا ہے اور محب طبری نے اس کی توجیہ یہ کی ہے ان کی مراد یہ ہے کہ فی الجملہ نماز میں خشوع کا ہونا ضروری ہے لافی جمیع الصلوۃ، اور ابن بطال نے کہا کہ خشوع فی الصلوۃ فرض ہے لیکن انھوں نے ساتھ میں یہ بھی کہا کہ خشوع سے مراد یہ ہے کہ نماز کو صرف اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے پڑھے یعنی خواطر کا نہ آنا اور حضور قلب کا حاصل ہونا خشوع سے مراد نہیں ہے کیونکہ یہ چیز غیر اختیاری ہے (اھ ملخصًا من الفتح) خلاصہ یہ کہ خشوع سے مراد اگر نیت کی درستگی ہے یعنی صرف اللہ کے لئے نماز پڑھنا تب تو یہ بالاجماع فرض ہے اور اگر اس سے مراد سکون وحضورِ قلب وانتفاء خواطر ہے تو وہ عند الجمہور صرف موجب فضل وکمال ہے نہ کہ واجب، البتہ بعض علماء

---

لہ اور جو وہ آگے تیسرے باب کے اخیر میں عبداللہ بن ابی اوفی کی روایت میں آرہا ہے، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقوم فی الرکعۃ الاولی حتی لایسمع وقع قدم، اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی مجہول ہے یا پھر مؤول ہے کہ تطویل صلوۃ مراد نہیں بلکہ نماز شروع کرنے میں انتظار مراد ہے ۱۲ منہ

جیسے قاضی حسین اور ابوزید مروزی سے اس کا وجوب منقول ہے۔

# باب فی تخفیف الصلوٰۃ

اس باب میں مصنفؒ نے معاذ بن جبل کی نماز کا واقعہ ذکر کیا ہے یہ حدیث ابواب الامامۃ میں امامۃ من صلی بقوم وقد صلی تلک الصلوٰۃ کے تحت میں گذر چکی ہے اس پر کلام وہیں دیکھا جائے۔

۱- حدثنا احمد بن حنبل نا سفیان عن عمرو بن دینار الخ. قولہ قال ابو الزبیر سبح اسم ربك الاعلیٰ واللیل اذا یغشیٰ فذکرنا لعمرو فقال اراہ قد ذکرہ، اس حدیث میں سفیان کے استاذ عمرو بن دینار ہیں اور عمرو بن دینار کی روایت میں سورتوں کی تعیین نہیں ہے لیکن سفیان کو یہ روایت ابوالزبیر سے بھی پہونچی تھی اور ان کی روایت میں سورتوں کی تعیین تھی، اس لئے سفیان نے عمرو بن دینار سے عرض کیا کہ ہمارے دوسرے استاذ یعنی ابوالزبیر نے سورتوں کی تعیین کی ہے اور آپ نے نہیں کی تو اس پر انھوں نے فرمایا کہ ہاں مجھے بھی یاد پڑتا ہے کہ حضرت جابر نے (عمرو بن دینار کے استاذ ہیں) ان سورتوں کے نام لئے تھے۔

۲- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ، قولہ اما انی لا احسن دندنتك ولا دندنۃ معاذ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم حولها ندندن[1]، مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک شخص سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم نماز میں کیا پڑھتے ہو اس نے کہا کہ تشہد پڑھتا ہوں اور پھر یہ دعا پڑھتا ہوں اللهم انی اسألك الجنة واعوذبك من النار، اور پھر اس نے بطور معذرت کے عرض کیا یارسول اللہ مجھے صحیح معلوم نہیں کہ آپ کیا پڑھتے ہیں بس میں تو یہ مختصر سی دعا پڑھ لیتا ہوں، مطلب یہ تھا کہ اصل تو وہ ہے جو آپ پڑھتے ہوں گے مگر میں یہ پڑھ لیتا ہوں، اس پر آپؐ نے فرمایا بس ٹھیک ہے ہم بھی یہی پڑھتے ہیں اور یہی دعا مانگتے ہیں، دندنہ اس کلام کو کہتے ہیں کہ سنائی تو دے لیکن سمجھ میں نہ آئے جسے گنگنانا کہتے ہیں (لیکن جب ہمارے یہاں اردو میں بولتے ہیں فلاں دندنا رہا ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ بڑی زوردار تقریر کر رہا ہے) اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت

---

[1] اور اس سے اگلی روایت میں حول ھاتین مذکور ہے، ھاتین سے مراد یا تو کلمتین ہیں جو اوپر دعاء میں مذکور ہیں ایک میں جنت کی طلب اور دوسرے میں جہنم سے پناہ ہے اور یا ھاتین سے مراد خود جنت و جہنم ہے یعنی ہم بھی انھیں دو کلموں کے یا جنت و دوزخ کے اردگرد گھومتے رہتے ہیں اور گنگناتے رہتے ہیں ایک کی طلب اور دوسرے سے پناہ چاہتے ہیں۔ ۱۲

یعنی تخفیفِ صلوۃ واضح ہے کیونکہ اس میں بہت مختصر سی دعار مذکور ہے۔

# باب ماجاء فی القراءۃ فی الظہر

یہاں سے ابواب القراءۃ فی الصلوۃ شروع ہو رہے ہیں۔

**قرارت فی الصلوۃ کے حکم میں علمار کا اختلاف** جاننا چاہئے کہ قرارت فی الصلوۃ عند الجمہور والائمۃ الاربعہ رکن اور فرض ہے پھر آگے تفصیل ہے، فعند الشافعی واحمد فی جمیع الرکعات وعند مالک فی الاکثر، اور عند الحنفیہ فی رکعتین وعند زفر والحسن البصری فی رکعۃ واحدۃ، اور ابوبکر بن الاصم وسفیان بن عیینہ اور ابن عُلیّہ کے نزدیک قرارت فی الصلوۃ فرض نہیں بلکہ سنت ہے، اور ایک قول اس میں یہ ہے جو حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ سری نمازوں میں قرارت نہیں ہے، لیکن ابن عباسؓ سے رجوع ثابت ہے اس کی تفصیل تیسرے باب میں آرہی ہے۔

**محل قرارت کون سی رکعتیں ہیں** ہمارے یہاں فقہار کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ محل قرارت کون سی دو رکعتیں ہیں، قول راجح یہ ہے کہ رکعتین اولیین دوسرا قول یہ ہے مطلقاً رکعتین خواہ اولیین ہوں یا اخریین، اس پر بحث اور دلائل بذل المجہود میں حدیث المسیٔ فی الصلوۃ کے تحت میں مذکور ہیں۔

۱- حدثنا موسی بن اسماعیل. قولہ ان اباھریرۃؓ قال فی کل صلوۃ یقرأ فما اسمعنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسمعناکم الخ حضرت ابوہریرہؓ فرما رہے ہیں کہ ہر نماز میں قرارت ہوتی ہے (بعض میں سراً اور بعض میں جہراً) بس جن نمازوں میں آپ نے ہم کو سنا کر پڑھا ہے ہم بھی ان نمازوں میں تم کو سنا کر پڑھیں گے اور جن نمازوں میں آپ نے ہم سے اخفار کیا یعنی سراً پڑھا اس میں ہم بھی اخفار کریں گے، فی کل صلوۃ یقرأ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ ہر نماز میں خواہ وہ دن کی ہو یا رات کی یا یہ کہئے سری ہو یا جہری، قرارت فرض ہے، اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ پوری نماز میں قرارت ہے یعنی ہر ہر رکعت میں، متبادر پہلے ہی معنی ہیں، مسئلہ اختلافی ہے، اختلاف پہلے گذر چکا۔

۲- حدثنا مسدد الخ قولہ ویسمعنا الآیۃ احیانا یعنی سری نمازوں میں بعض مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک آدھ آیت جہراً بھی پڑھ دیتے تھے، اس پر شیخ ابن حجر مکی شافعی لکھتے ہیں کہ یا تو غلبہ استغراق فی التدبر کی وجہ سے ایسا ہو جاتا ہوگا یا قصداً لبیان الجواز، اور یا یہ بتلانے کے لئے کہ سری نمازوں میں بھی قرارت ہے، اور یا یہ بتلانے کے لئے کونسی سورت تلاوت کر رہے ہیں، اس پر ملا علی قاری حنفی فرماتے ہیں

کہ حنفیہ کے نزدیک بیان جواز کی توجیہ درست نہ ہوگی اس لئے کہ ان کے نزدیک جہری میں جہراً اور سری میں سراً پڑھنا واجب ہے الایہ کہ یہ کہا جائے مراد یہ ہے کہ قرارت سریہ میں ایک دو آیت کا جہراً ہو جانا وہ سِر کے منافی نہیں لایخرجہا عن السر۔ اور امام نوویؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ منہل میں ہے کہ شافعیہ کے یہاں سری نمازوں میں سراً اور جہری میں جہراً پڑھنا سنت کے قبیل سے ہے واجب نہیں

۲- حدثنا الحسن بن علی الخ قولہ وکان یطوّل فی الرکعۃ الاولیٰ مالایطول فی الثانیۃ،

## تطویل القراءۃ فی الرکعۃ الاولیٰ میں اختلاف علماء

امام محمد اور ایسے ہی مالکیہ اور شافعیہ کے ایک قول میں اطالۃ الاولیٰ تمام نمازوں میں مستحب ہے امام نوویؒ فرماتے ہیں تطویل اولیٰ والا قول ہی صحیح اور مختار ہے، اور بعض علماء جن میں امام ابوحنیفہ وابویوسف بھی ہیں فرماتے ہیں کہ اولیٰ اور مستحب قرارت میں تسویہ بین الاولیین ہے جیسا کہ بہت سی روایات سے معلوم ہوتا ہے مثلاً اگلے باب میں آنیوالی حدیث ابوسعید خدری جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت ظہر کی رکعتین اولیین میں بقدر ثلاثین آیۃً ہوتی تھی، البتہ شیخین صرف صلوۃ فجر میں اطالۃ الاولیٰ کے قائل ہیں اس لئے کہ وہ نوم وغفلت کا وقت ہے۔

اور فریق ثانی کے نزدیک حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ یہ اطالۃ قراءۃ کی وجہ سے نہیں تھی بلکہ دعاء استفتاح اور تعوذ کی وجہ سے، اور امام بیہقی نے احادیثِ تطویل والتسویہ کے درمیان جمع اس طور پر کیا ہے کہ تطویل اس صورت میں ہے جبکہ امام کو کسی کا انتظار ہو ورنہ تسویہ اولیٰ ہے، بعض نے توجیہ یہ کی ہے کہ اطالۃ اولیٰ ترتیل فی القراءۃ کیوجہ سے معلوم ہوتی تھی نہ کہ مقدار مقروٗ کی زیادتی کیوجہ سے۔

قولہ فظننا انہ یرید بذلک ان یدرک الناس الرکعۃ الاولیٰ۔

## تطویل الاولیٰ میں حکمت

اس سے بیہقی والی توجیہ کی فی الجملہ تائید ہوتی ہے جو ابھی قریب میں گذری، نیز اطالۃ اولیٰ کی حکمت ایک تو یہ ہوئی جو صحابی فرمارہے ہیں کہ آنیوالا مسبوق ہو اور ایک حکمت بعض علماء نے بیان کی ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے نماز کے شروع میں نشاط زیادہ ہوتا ہے تو اس میں خشوع وخضوع بھی زیادہ ہوتا ہے اور وہی مقصود بھی ہے۔ بخلاف بعد کی رکعات کے، غرضیکہ بخوف ملل بعد کی رکعات میں ترک اطالۃ مشروع ہے مصنف ابن ابی شیبہ (کمافی الفتح ص۱۶۹) کی ایک روایت ہے، کانوا یُتمّون ویُوجزون ویبادرون الوسوسۃ۔ یعنی صحابہ کرام نماز کامل پڑھتے تھے اور ساتھ ہی میں ایجاز واختصار کو ملحوظ رکھتے تھے تاکہ نماز میں وسوسہ کی نوبت نہ آئے میں نے اپنے والد مرحوم سے سنا کہ حضرت مولانا الیاس صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ مختصر نماز میں زیادہ

جی لگتا ہے۔

۴۔ حدثنا مسدد الخ قولہ قلنا لخباب ھل کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الظھر والعصر...... قال باضطراب لحیتہ۔ حضرت خباب فرمارہے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ظہر اور عصر میں قراءت فرماتے تھے جس کی دلیل اور علامت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لحیہ مبارکہ حالت قیام میں متحرک ہوتی ہے۔ استدلال کے لئے اضطراب لحیہ کیساتھ ایک اور مقدمہ بھی شامل کرنا ہوگا وہ یہ کہ قیام محل قراءت ہے جس طرح رکوع وسجود محل اذکار، ورنہ نفس اضطراب سے مطلق پڑھنے کا ثبوت ہوتا ہے خواہ وہ تسبیح ہو یا تلاوت قرآن۔

۵ حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ قولہ۔ حتی لا یسمع وقع قدم اس پر کلام ہمارے یہاں انی لاقوم الی الصلوٰۃ فاسمع بکاء الصبی کے ذیل میں آچکا۔

# باب تخفیف الاخریین

اخریین میں تخفیف اس لئے ہوتی ہے کہ ان میں ضم سورت نہیں ہے چنانچہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا یہی مذہب ہے امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے ان کے قول جدید میں ضم سورت فی الاخریین بھی مستحب ہے۔

## نماز میں فاتحہ کیساتھ ضم سورت میں اختلاف

اب رہا یہ مسئلہ کہ اولیین میں ضم سورت واجب ہے یا سنت سو اس میں اختلاف ہے، حنفیہ اور بعض مالکیہ جیسے ابن کنانہ کے نزدیک ضم سورت فی الاولیین واجب ہے اور باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مستحب ہے۔

۱۔ حدثنا حفص بن عمر الخ قولہ، قال عمرؓ لسعدؓ قد شکاک الناس فی کل شیء حتی فی الصلوٰۃ الخ

**شرح حدیث** حضرت عمرؓ کے زمانہ میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ والی کوفہ تھے وہاں کے کچھ لوگوں کو ان سے شکایات ہوگئی تھیں، جو حضرت عمر کے پاس پہونچتی رہتی تھیں، اس پر حضرت عمرؓ ان سے فرمارہے ہیں یہ کیا بات ہے کہ لوگ یعنی اہل کوفہ تمہاری ہر چیز میں شکایت کرتے ہیں یہاں تک کہ نماز کے بارے میں بھی (کہ اچھی طرح نہیں پڑھاتے) تو اس پر انھوں نے عرض کیا کہ میں نماز اس طرح پڑھاتا ہوں کہ اولیین میں قراءت کو دراز کرتا ہوں اور اخریین میں مختصر ولا آلو ما اقتدیت بہ الخ یہ مضارع منفی واحد متکلم کا صیغہ ہے اَلَا یَألُو اُلُوًّا سے جس کے معنی تقصیر اور کوتاہی کے ہیں کما فی قولہ

تعالیٰ لا یألونکم خبالا - یعنی نہیں کوتاہی کرتا ہوں میں اس طرح نماز پڑھانے میں جس طرح میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا میں پڑھی ہے بلکہ جس طرح آپ پڑھاتے تھے اسی نہج پر میں بھی پڑھاتا ہوں، اور وہ نہج وہی ہے جو اوپر آچکا، تطویل الاولیین وتخفیف الاخریین وغیرہ. بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معترضین تسویہ بین الاولیین کے قائل ہوں گے، حضرت عمرؓ نے ان کا جواب سن کر فرمایا کہ ہمیں تمہارے ساتھ یہی حسن ظن تھا، یہ حدیث یہاں مختصر ہے، صحیحین میں تفصیل کیساتھ ہے، بخاری شریف کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے شکایات کی تحقیق حال کے لئے حضرت سعد کیساتھ چند آدمیوں کو کوفہ بھیجا، چنانچہ ان لوگوں نے وہاں جاکر ہر ہر مسجد میں پہونچکر اس کے بارے میں تحقیق وتفتیش کی پوچھنے پر سب نے ان کی تعریف ہی کی اور یہ کہ سب شکایات غلط ہیں، یہاں تک کہ وہ قبیلہ بنو عبس کی مسجد میں پہنچے ان میں سے ایک شخص جس کا نام اسامہ بن قتادہ لکھا ہے وہ کھڑا ہوا اور اس نے ان کی کچھ شکایات کیں اور کہا لایسیر بالسریۃ ولایقسم بالسویۃ ولایعدل فی القضیۃ کہ کسی سریہ میں خود کبھی نہیں نکلتے اور مال غنیمت وغیرہ کی تقسیم میں برابری نہیں کرتے، اور ایسے ہی فیصلوں میں انصاف نہیں کرتے، یہ سن کر حضرت سعدؓ نے اس کو چند بددعائیں دیں کہ اے خدا اگر یہ شکایات غلط ہوں. فاطل عمرہ واطل فقرہ وعرضہ بالفتن، شکایات چونکہ غلط تھیں اس لئے سعد کی یہ بددعائیں قبول ہوئیں، چنانچہ راوی کہتا ہے کہ میں نے خود دیکھا ہے اس شخص کو کہ اس کی عمر بہت زیادہ دراز ہوئی ابرو تک سفید ہوگئے، فقر میں مبتلا ہوا راستوں اور گلیوں میں مانگتا ہوا اور لڑکیوں کو چھیڑتا ہوا اور ذلیل ورسوا ہوتا ہوا پھرتا تھا، اللہ تعالیٰ ہم سب کو اہل اللہ کی بددعا سے بچائے۔

۲- حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی الخ قولہ حزرنا قیام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الظہر والعصر، فحزرنا فی الرکعتین الاولیین من الظہر قدر ثلاثین آیۃ....... وفی الاخریین علی النصف من ذلک، اس حدیث سے تین باتیں معلوم ہوئیں ۱۔ عدم اطالۃ الاولی، ای التسویہ بین الرکعتین فی القراءۃ کما ہو مسلک الشیخین واحد قولی الشافعی کما تقدم. ۲۔ ظہر کی پہلی دو رکعتوں میں سے ہر ایک میں تیس آیات کے بقدر پڑھنا جیسا کہ مسلم کی روایت میں اس کی تصریح ہے۔

**ضم سورت فی الاخریین**

۳۔ ضم سورت فی الاخریین، اس لئے کہ تیس کا نصف پندرہ ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ظہر کی اخیر کی ہر دو رکعت میں پندرہ پندرہ آیات تلاوت فرماتے تھے جبکہ سورۂ فاتحہ میں صرف سات آیات ہیں، لیکن یہ مسلک جمہور کے خلاف ہے اس لئے کہ عند الجمہور والائمۃ الثلاثۃ ضم سورت فی الاخریین غیر مستحب ہے اور قول قدیم امام شافعی کا بھی یہی ہے،

البتہ ان کے قولِ جدید میں مستحب ہے۔ بذل میں اس کے دو جواب[1] لکھے ہیں اول یہ احتمال ہے کہ آپ اخریین میں سورۂ فاتحہ کو ترتیل سے پڑھتے ہوں لہذا یہ ظنِ راوی ہے، اور دوسرا جواب یہ لکھا ہے کہ ممکن ہے آپ گاہے بیانِ جواز کے لئے ایسا کرتے ہوں اس لئے کہ عند الاحناف یہ صرف مکروہ تنزیہی ہے۔ قولہ، وفی الاخریین من العصر علی النصف من ذلک۔ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ عصر کی اخریین میں آپ نے ضم سورت نہیں کیا۔

## باب قدر القراءۃ فی الظہر والعصر

یہاں سے مصنفؒ صلوات خمسہ میں قراءت مستحبہ کی مقدار بیان فرمانا چاہتے ہیں، اس سلسلہ میں روایات مرفوعہ بھی ہیں اور موقوفہ بھی، روایات مرفوعہ میں اوپر ابو سعید خدریؓ کی روایت گذر چکی کہ ظہر اور عصر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم الٓم تنزیل السجدہ کے برابر قراءت کرتے تھے یہ روایت مسلم شریف میں بھی ہے، اور دوسری روایت جابر بن سمرہ کی ہے جو سننِ ثلاثہ کی روایت ہے، امام ابوداؤد، ترمذی ونسائی نے اس کو روایت کیا ہے کہ آپ ظہر اور عصر میں سورۂ بروج اور سورۂ طارق کے برابر سورتیں پڑھتے تھے۔

**قراءت مستحبہ کے بارے میں اثر عمر** اور احادیث موقوفہ میں مشہور اس سلسلہ میں وہ اثر عمرؓ ہے جو مصنف عبد الرزاق میں ہے، اور امام ترمذیؒ نے بھی ہر باب میں الگ الگ اس کے ٹکڑے تعلیقاً ذکر کئے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں، وروی عن عمر انہ کتب الی ابی موسی ان اقرأ فی الظہر باوساط المفصل اس اثرِ عمر کو صاحب ہدایہ نے بھی ذکر فرمایا، نصب الرایہ میں اس کی تفصیل ہے۔

اب یہاں دو چیزیں قابل تحقیق ہیں، اول طوالِ مفصل واوساط وقصار کا مصداق اور ان کی تعیین اور ثانی صلوات خمسہ میں قراءت مستحبہ عند الائمۃ الاربعہ۔

**صلوات خمسہ میں قراءت مستحبہ عند الائمۃ الاربعۃ** حنفیہ کے نزدیک طوالِ مفصل کی ابتداء سورۂ حجرات سے آخر سورۂ بروج تک ہے اور اوساط مفصل کی سورۂ طارق سے لم یکن کے آخر تک اور قصار اذا زلزلت سے الی آخر القرآن، اور مالکیہ وشافعیہ دونوں کے

---

[1] اور حاشیۂ بذل میں حافظ ابن القیم کی کتاب الصلوۃ سے اس کا جواب یہ نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ یہ حدیث ضم سورت فی الاخریین پر صریح الدلالۃ ہے لیکن حدیث ابو قتادہ جو متفق علیہ ہے وہ اس کے معارض ہے انہ علیہ السلام کان یقرأ فی الاولیین بفاتحۃ الکتاب وسورتین وفی الاخریین بفاتحۃ الکتاب فذکر السورتین فی الاولیین والاقتصار علی الفاتحۃ فی الاخریین تدل علی الاختصاص وحدیث الباب لیس صریحا بل حرز وتخمین ۱۲

نزدیک بھی طوال کی ابتدار حجرات سے ہے اور حنابلہ کے نزدیک سورۂ قٓ سے، پھر شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک عم یتساءلون تک، اور مالکیہ کے نزدیک والنازعات تک، پھر اس سے آگے واللیل تک تینوں ائمہ کے نزدیک اوساط مفصل ہیں اور والضحیٰ سے اخیر تک قصار۔ اور مسئلہ ثانیہ میں اختلاف[ا] اس طرح ہے اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ نمازوں میں سے کسی نماز میں بھی کسی سورت کی تخصیص واجب نہیں، البتہ استحباباً تخصیص کے اکثر علمار قائل ہیں، اس پر تو اتفاق ہے کہ صبح میں طوال مفصل اور مغرب میں قصار کا پڑھنا مستحب ہے اور ظہر میں دو قول ہیں، طوال مفصل، یا اوساط، اور عصر وعشار میں عند الجمہور اوساط مفصل اور مالکیہ کے نزدیک عصر میں بھی مثل مغرب کے قصار کا پڑھنا اولیٰ ہے۔

حدثنا مسدد الخ قولہ نا عبد اللہ بن عبید اللہ قال دخلت علی ابن عباس فی شباب من بنی هاشم۔

**شرح حدیث** حضرت عبداللہ بن عباس کے پوتے جن کا نام عبداللہ ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں بنو ہاشم کے چند نوجوانوں کے ساتھ حضرت ابن عباس کی خدمت میں پہونچا اور ان سے سوال کیا کہ کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر اور عصر یعنی سری نمازوں میں قرارت فرماتے تھے انھوں نے فرمایا نہیں، نہیں ان سے کہا گیا کہ شاید سراً پڑھتے ہوں تو اس پر ناراض ہوئے فقال خمشا هذه شر من الاولی، تیرا منہ نوچ لیا جائے، اصل میں تھا خمش خمشاً، اور فرمایا کہ یہ بات یعنی قرارت سراً پہلی بات یعنی عدم قرارت سے بڑی ہے اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے بندے تھے جو تبلیغ احکام کے مأمور ومکلف تھے، بظاہر مطلب یہ ہے کہ اگر ان دو نمازوں میں قرارت ہوتی تو آپ ہمیں یہ بات ضرور بتلاتے اور ہمیں بھی کیا بتاتے بلکہ سب کو بتاتے کیونکہ احکام شرع عام ہیں کسی کے ساتھ خاص نہیں ہاں البتہ بعض احکام ہیں جو بنو ہاشم کے ساتھ خاص ہیں، اور پھر آگے انھوں نے تین حکم بیان کئے امرنا ان نسبغ الوضوء وان لا نا کل الصدقة وان لا ننزی الحمار علی الفرس، ان تین چیزوں میں سے درمیانی چیز تو واقعی بنو ہاشم کے ساتھ خاص ہے اور پہلی وتیسری یعنی اسباغ وضو اور انزار الحمار علی الخیل کسی کے ساتھ خاص نہیں، اب یا تو یہ کہا جائے کہ وہ ان دو کو اپنے علم کے اعتبار سے خاص قرار دے رہے ہیں، یا ممکن ہے ان دو چیزوں کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[ا] ائمہ ثلاثہ کے مذہب کی تفصیل اس طرح ہے مالکیہ کے نزدیک یہ ہے کہ ظہر میں صبح کی نماز سے ذرا کم، اور عشار میں اوساط مفصل اور عصر ومغرب میں قصار مفصل، اور حنابلہ کے نزدیک (کما فی الروض المربع) صبح کی نماز میں طوال مفصل اور مغرب میں قصار اور باقی تین نمازیں، ظہر، عصر وعشار میں اوساط مفصل، اور شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ ظہر میں قرارت صبح کے قریب قریب، اور عصر وعشار میں اوساط اور مغرب میں قصار ۱۲

نے بنو ہاشم کو تاکید کے ساتھ مخاطب فرمایا ہو۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں تو صدقۂ نافلہ اور فرض دونوں حرام تھے۔ اور آپ کی آل اور بنو ہاشم کے حق میں صدقۂ مفروضہ کے بارے میں تو اتفاق ہے کہ وہ ان کے لئے جائز نہ تھا، البتہ صدقۂ نافلہ کے جواز و عدم جواز میں اختلاف ہے یہی مذہب ہمارا ہے اور یہی شافعیہ کا۔

انزاء الحمار علی الخیل جس سے بغل یعنی خچر وجود میں آتا ہے، سب علماء کے نزدیک جائز ہے سوائے عمر بن عبدالعزیز کے، کہ ان سے کراہت منقول ہے، لہٰذا اس حدیث کو صرف خلاف اولیٰ پر محمول کیا جائیگا اس لئے کہ یہ استبدال الادنی بالخیر کے قبیل سے ہے، عمدہ چیز کو گھٹیا سے بدلنا، کیونکہ ظاہر ہے کہ بغل خیل سے ادنی ہے دیکھئے گھوڑا جہاد میں جتنا کام آسکتا ہے اتنا خچر نہیں آسکتا اسی لئے اس کا مال غنیمت میں مستقل حصہ بھی ہوتا ہے، نیز بعض روایات سے مترشح ہوتا ہے کہ جنت میں فرس کا وجود ہوگا، امام ترمذیؒ نے مستقل باب باندھا ہے، باب ماجاء فی صفۃ خیل الجنۃ۔

حدثنا زیاد بن ایوب الخ قولہ عن ابن عباس قال لا ادری اکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الظہر والعصر ام لا

**سری نمازوں میں قرارت کا ثبوت** اس روایت سے معلوم ہوا کہ اولاً ابن عباسؓ ظہرین میں قرارت کا انکار کرتے تھے اور کچھ روز بعد ان کو اس میں تردد ہوگیا تھا جب دوسرے صحابہ سے اس کے خلاف سننے میں آیا ہوگا اور پھر کچھ روز بعد ان دو نمازوں میں قرارت کے قائل ہوگئے تھے کما حققہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار۔

# باب قدر القراءۃ فی المغرب

۱- حدثنا القعنبی الخ قولہ عن ابن عباس ان ام الفضل سمعتہ وھو یقرأ والمرسلات عرفاً .... انہا لآخر ما سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرء بہا فی المغرب۔ ام الفضل حضرت ابن عباس کی والدہ اور حضرت میمونہؓ کی بہن ہیں انھوں نے ایک روز ابن عباسؓ کی قرارت سنی جب کہ وہ سورۂ والمرسلات تلاوت کر رہے تھے یہ سنکر وہ فرمانے لگیں کہ اے بیٹے تونے اس سورت کو پڑھ کر مجھے ایک خاص واقعہ کو یاد دلایا، وہ یہ کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے آخری قرارت جو سنی ہے وہ آپ کا اسی سورت کو پڑھنا ہے جس کو آپ نے مغرب کی نماز میں پڑھا تھا، بخاری کی ایک روایت میں تصریح

ہے وہ فرماتی تھیں کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری نماز تھی اس کے بعد آپ کو نماز پڑھنے کی نوبت نہیں آئی۔

**آخر ما صلی رسول اللہ صلعم کے بارے میں اختلاف روایات** جاننا چاہیے کہ یہ روایت اسی طرح بخاری میں بھی موجود ہے اور بخاری ہی کی ایک دوسری روایت میں جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے یہ ہے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم کی آخری نماز ظہر کی ہے۔ اب ان دونوں روایتوں میں بظاہر تعارض ہو رہا ہے۔ جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ کی مراد یہ ہے کہ آپ کی آخری وہ نماز جو جماعت کے کیساتھ مسجد میں ادا فرمائی وہ ظہر ہے[1] اور ام الفضل کی مراد صلوۃ مغرب فی البیت ہے تو گویا ہر ایک کا آخر ہونا دو مختلف اعتبار سے ہے۔ اور آپ کی وہ آخری نماز جو ہر اعتبار سے آخری تھی وہ ظاہر ہے کہ دوشنبہ کے دن صبح کی نماز ہے جس کو آپ نے گھر میں منفرداً ادا فرمایا جیساکہ ثابت کیا ہے اس کو حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں بخاری ومسلم کی روایات کو سامنے رکھتے ہوئے۔ اس میں امام بیہقیؒ کی رائے ایک جداگانہ ہے بعض روایات کے ظاہر کو دیکھتے ہوئے وہ فرماتے ہیں کہ آپ کی آخری نماز دوشنبہ کی صبح والی حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے جماعت کے ساتھ تھی، حافظ ابن کثیر نے اس رائے کی قوت کیساتھ تردید کی ہے، یہ ساری بحث الفیض السمائی میں کسی قدر تفصیل سے مذکور ہے۔

۲- حدثنا القعنبی..... عن محمد بن جبیر بن مطعم عن ابیہ انہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ بالطور فی المغرب۔ اس حدیث کے بارے میں امام دارقطنی کی رائے یہ ہے جیساکہ ابن رسلان نے لکھا ہے وھم فیہ بعض الرواۃ وانما ھو فی الرکعتین بعد المغرب وقال الترمذی کرہ مالک الطوال فی المغرب (حاشیۃ البذل) جن روایات سے مغرب کی نماز میں تطویل قرارت ثابت ہوتی ہے علماء نے اس کے مختلف جواب دیئے ہیں ۱ لبیان الجواز ۲ لعدم المشقۃ علی القوم، ۳ منسوخ ۴ لعلہ کان یقرأ بعض السورۃ الطویلۃ۔ قالہ الطحاوی وابن الجوزی، اور خاص طور سے جبیر بن مطعم کی حدیث کا جواب دارقطنی کی طرف سے گذر چکا۔

**کیا مغرب کی نماز میں تطویل قرارۃ کا ثبوت ہے** یہ بات پہلے آچکی ہے کہ صبح کی نماز میں تطویل اور مغرب کی نماز میں تقصیر فی القرارت تقریباً متفق علیہ ہے لیکن مغرب میں بعض علماء کا اختلاف منقول ہے، علامہ عینی نے سلف کی ایک جماعت سے اس میں

---

[1] اور یہ واقعہ یوم الخمیس کا ہے یعنی وفات سے چار دن پہلے کا کما اثبتہ حافظ ابن کثیر بروایۃ البخاری ۱۲

تطویل نقل کی ہے۔ اور امام ترمذی نے امام شافعی سے نقل فرمایا کہ حضرت امام مالکؒ تطویل فی المغرب کو مکروہ سمجھتے تھے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں لیکن میں اس کو مکروہ نہیں سمجھتا ہوں بلکہ مستحب سمجھتا ہوں کہ ان سورتوں کو بھی مغرب میں پڑھا جائے۔ اس پر حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ علامہ بغوی نے بھی شرح السنہ میں امام شافعی سے اسی طرح استحباب نقل کیا ہے۔ لیکن معروف عند الشافعیہ یہ ہے کہ ان لمبی سورتوں کے پڑھنے میں نہ کراہت ہے نہ استحباب، حافظ فرماتے ہیں کہ مغرب میں قصار مفصل کی تنصیص مجھے کسی حدیث مرفوع میں نہیں ملی سوائے ابن ماجہ کی ایک حدیث بروایت ابن عمر مرفوعاً جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مغرب میں قل یاایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھتے تھے۔ اور ایک وہ حدیث ابوہریرہ جس کی تخریج نسائی اور ابن خزیمہ وغیرہ نے کی ہے ما رایت احدًا اشبہ صلوۃً برسول اللہ من فلان قال سلیمان (الراوی) فکان یقرأ فی الصبح بطوال المفصل وفی المغرب بقصار المفصل، اور ایسے ہی حدیث رافع انہم کانوا ینتضلون بعد صلوۃ المغرب، یہ بھی مغرب میں تخفیف قرارت پر دال ہے۔

۲- حدثنا الحسن بن علی .... عن مروان بن الحکم قال قال لی زید بن ثابت مالك تقرأ فی المغرب بقصار المفصل الخ زید بن ثابتؓ نے مروان سے فرمایا کہ کیا بات ہے آپ ہمیشہ مغرب میں قصار مفصل پڑھتے ہیں حالانکہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ مغرب میں آپؐ دو لمبی سورتوں میں جو زیادہ لمبی ہے وہ پڑھتے تھے، اس پر عروہ سے پوچھا گیا کہ ان دو سورتوں سے کیا مراد ہے تو انھوں نے کہا کہ سورۂ اعراف اور سورۂ انعام، اور ان میں زیادہ طویل اعراف ہے اعراف میں چوبیس رکوع ہیں اور انعام میں بیس رکوع، اور اس کے بارے میں ابن ابی ملیکہ سے سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ مراد سورۃ المائدہ والاعراف ہے، مائدہ میں صرف سولہ رکوع ہیں، تو گویا زیادہ لمبی کا مصداق دونوں قول پر اعراف ہی ہوئی، اور ثانی کے مصداق میں اختلاف ہوگیا کہ وہ مائدہ ہے یا انعام۔

**مقدار قرارت فی الصلوۃ میں صاحب بدائع کی رائے**

جاننا چاہئے کہ قرارت مستحبہ کے بارے میں جو تفصیل شروع میں لکھی گئی ہے وہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، اور فقہائے احناف میں سے صاحب بدائع کی رائے اس سے مختلف ہے وہ قرارت میں عدم تقدیر کے قائل ہیں، اور فرماتے ہیں کہ اس کا مدار وقت کی گنجائش اور قوم کی رعایت پر ہے، یعنی نمازیوں کی رعایت زیادہ اہم اور مقدم ہے اس لئے کہ حدیث شریف میں من ام قومًا فلیخفف وارد ہوا ہے لہذا امام کے لئے مناسب یہ ہے کہ اتنی قرارت کرے کہ قوم پر گراں نہ ہو، حضرت شیخ فرماتے تھے کہ میرے والد مولانا محمد یحیٰؒ بھی اسی رائے کو پسند کرتے تھے۔ ایسے ہی درمختار وغیرہ میں تصریح ہے کہ مفصل کی سورتوں کی جو تقسیم نمازوں کے حق میں کی گئی

ہے فلاں نماز میں فلاں سورت اور فلاں میں فلاں یہ حالت حضر میں ہے سفر میں نہیں اس میں اختیار ہے جیسا وقت کا تقاضا ہو۔

## باب من رأى التخفيف فيها

۱۔ حدثنا موسیٰ بن اسماعیل الخ قال ابو داؤد وهذا يدل على ان ذالك منسوخ۔
یعنی یہ فعل عروہ اس بات پر دال ہے کہ وہ جو پہلے باب میں مغرب کی نماز میں لمبی سورتوں کا پڑھنا ثابت ہے وہ منسوخ ہے، نسخ بظاہر اس اعتبار سے ہے کہ گذشتہ روایت کے راوی عروہ تھے اور ان کا یہ عمل ان کی بیان کردہ روایت کے خلاف ہے اور مشہور ہے کہ راوی کا عمل اپنی روایت کے خلاف نسخ کی دلیل ہوا کرتا ہے امام ابو داؤد کی رائے پر ابن حجرؒ نے اشکال کیا ہے کہ ام الفضل کی روایت جس میں مغرب کی نماز میں والمرسلات پڑھنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکور ہے جو کہ آپ کی آخری نماز تھی اس کو منسوخ کیسے کہا جاسکتا ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ اگر امام طحاوی اور ابن الجوزی کی توجیہ کو لیا جائے تو پھر حافظ کا اشکال صحیح نہ ہوگا۔

۲۔ حدثنا احمد بن سعيد الخ قوله مامن المفصل سورة صغيرة ولا كبيرة الا وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤم الناس بها في الصلوة المكتوبة۔ بذل میں لکھا ہے کہ یہ حدیث ترجمۃ الباب یعنی تخفیف فی المغرب سے کوئی مناسبت قریبہ نہیں رکھتی۔

**حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت** میں کہتا ہوں کہ بات تو یہی ہے لیکن یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس حدیث سے مطلقاً تمام نمازوں میں تخفیف فی القراءت مستفاد ہو رہی ہے اور جب سب نمازوں میں تخفیف ثابت ہوئی تو مغرب بھی اسی میں آگئی، اور یہ اس لئے کہ تخفیف وتطویل امور اضافیہ میں سے ہیں، مفصل کی تمام ہی سورتیں قصار ہیں مئین اور مثانی کے مقابلہ میں، یہ امر آخر ہے کہ خود مفصل میں بعض بڑی اور بعض چھوٹی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## باب الرجل يعيد سورة واحدة في الركعتين

ایک ہی سورت کا تکرار دو رکعتوں میں حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے، مالکیہ اور بعض حنفیہ کراہت کیطرف گئے ہیں اور شافعیہ کے نزدیک خلاف اولیٰ ہے (منہل)

# باب القراءة فی الفجر

۱- حدثنا حفص بن عمر ..... عن ابی ھریرۃ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الفجر .... ویقرأ فیھما من الستین الی المائۃ۔ ابوبرزۃ الاسلمی کی یہ حدیث متفق علیہ ہے اور بخاری کی روایت میں اس طرح ہے فی الرکعتین أو احداھما یعنی دونوں رکعتوں میں یا ایک رکعت میں سو یا ساٹھ آیتیں پڑھتے تھے۔ اور مسلم کی ایک روایت میں بروایت جابر بن سمرہ فی الصبح بق وارد ہے، اور اسی کی ایک دوسری روایت میں بالصّٰفّٰت اور مستدرک حاکم کی ایک روایت میں سورۂ واقعہ وارد ہے، قالہ الحافظ، نیز مسلم کی ایک روایت میں ہے اور ابوداؤد میں بھی باب الصلوۃ فی النعل میں گذر چکی، انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی بمکۃ فاستفتح سورۃ المؤمنین، الحدیث۔

۲- عن عمرو بن حریث قال کانی اسمع صوت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی صلوۃ الغداۃ فلا اقسم بالخنس الجوار الکنس۔ صحابی اپنے قوت حفظ کیطرف اشارہ کرتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ گویا میں اس وقت سن رہا ہوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صبح کی نماز میں اس آیت کو پڑھنا یعنی وہ[1] سورت جس میں یہ آیت مذکور ہے۔ سورۂ اذا الشمس کوّرت عند الاحناف طوال مفصل میں سے ہے اور عند الجمہور اوساط میں سے۔

# باب من ترک القراءۃ فی صلوتہ

قرارت کی رکنیت میں جو کچھ اختلاف ہے وہ ہمارے یہاں ابواب القرارت کے شروع میں تفصیل سے گذر گیا دراصل یہاں تین مسائل ہیں قرارت کا حکم کہ فرض ہے یا سنت۔ اور مسئلہ ثانیہ یہ کہ رکن قرارت مطلق قرارت ہے

---

[1] بندہ کے خیال میں خاص طور سے اس آیت کو جو ذکر فرمارہے ہیں شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اس آیت کے سننے کے وقت ان صحابی پر کوئی خاص کیفیت طاری ہوئی ہو اسی لئے یہ آیت خاص طور سے یاد رہی اور اس میں کیا شک ہے کہ یہ حضرات ارباب قلوب تھے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ جس وقت یہ نماز کیلئے مسجد میں داخل ہوئے ہوں اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت کو تلاوت فرمارہے ہوں۔ حضرت سہارنپوری کے حالات میں لکھا ہے حضرت فرماتے ہیں کہ جب میری سب سے پہلے گنگوہ حاضری ہوئی تو اس وقت حضرت اقدس گنگوہی تراویح میں قرآن پاک سنارہے تھے، تو جو آیت سب سے پہلے حضرت کے کان میں پڑی وہ سورۂ احزاب کی یہ آیت تھی اَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ-۱۲

یا خاص سورۂ فاتحہ. اور تیسرا مسئلہ قرارت خلف الامام. پہلا مسئلہ تو گذر چکا.

**رکنیۂ فاتحہ میں اختلاف ائمہ** یہاں حدیث الباب میں مسئلۂ ثانیہ مذکور ہے چنانچہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے عند الاحناف نفس قرارت فرض ہے اور فاتحہ کی تعیین واجب اور جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رکن قرارت کا مصداق نفس قرارت نہیں بلکہ سورۂ فاتحہ ہے. اگر کوئی سارا قرآن پڑھ لے اور فاتحہ نہ پڑھے تو فرض ادا نہ ہوگا، حنفیہ کہتے ہیں کہ نفس قرارت کا ثبوت نص قطعی سے ہے لہذا وہ فرض ہوگی اور فاتحہ کی تعیین اخبار آحاد سے ہے لہذا فاتحہ کا پڑھنا واجب ہوگا نہ کہ فرض بغیر فاتحہ کے فرض ادا ہو جائے گا لیکن نماز ناقص اور واجب الاعادہ ہوگی، غرضیکہ حنفیہ ماثبت بالقرآن کو فرض اور ماثبت بالسنہ کو واجب مانتے ہیں۔

۱۔ حدثنا ابو الولید الطیالسی الخ قولہ امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب وما تیسر۔ اور اس سے اگلی حدیث مرفوع میں ہے جس کے راوی ابو ہریرہؓ ہیں لاصلوٰۃ الا بقرآن ولو بفاتحۃ الکتاب فمازاد۔

**حدیث حنفیہ کے موافق ہے** یہ دونوں حدیثیں جمہور کے خلاف ہیں، پہلی اس لئے کہ اس میں فاتحہ کے علاوہ ماتیسر مذکور ہے یعنی ضم سورت کیونکہ جمہور ضم سورت کے وجوب کے قائل نہیں، بخلاف احناف کے کہ وہ فاتحہ اور ضم سورت دونوں کو واجب مانتے ہیں، اور دوسری حدیث دو حیثیت سے ان کے خلاف ہے ایک تو یہی کہ اس میں مازاد علی الفاتحہ مذکور ہے، دوسرے اس لئے کہ اس میں فاتحہ کی تعیین نہیں بلکہ یہ ہے الا بقرآن، وہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کے اندر جعفر بن میمون ہیں، اس کا جواب حضرت نے بذل میں دیا ہے کہ جعفر بن میمون کی بہت سے حضرات نے توثیق کی ہے، غرضیکہ متروک بالاتفاق نہیں۔

۲۔ حدثنا القعنبی قولہ. من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج فہی خداج غیر تمام. خداجٌ ای ذات خداجٍ، خداج بمعنی نقصان، کہ بغیر قرارت فاتحہ کے نماز ناقص ہے اور یہی احناف کہتے ہیں یہ لفظ ماخوذ ہے خدجت الناقۃ ولدھا سے اور یہ اس وقت کہتے ہیں کہ جب اونٹنی کے بچہ پیدا ہو مدت پوری ہونے سے پہلے وان کمل خلقہ اگرچہ وہ بچہ کامل الخلقت اور تام الاعضاء ہو، لہذا جو نماز بغیر فاتحہ کے پڑھی گئی وہ ارکان و فرائض کے اعتبار سے پوری ہے. گو صفت نقصان کے ساتھ متصف ہے۔

قولہ فقلت یا ابا ھریرۃ انی اکون احیاناً وراء الامام قال فغمز ذراعی وقال اقرأ بہا یا فارسی فی نفسک. اس اثر ابو ہریرہ میں فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ مذکور ہے. اولاً اس میں اختلاف ائمہ سنیئے۔

**فاتحہ خلف الامام میں مذاہب ائمہ** فاتحہ خلف الامام ائمہ ثلاثہ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کے نزدیک غیر واجب ہے امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے اور ان کے قول جدید میں قرارت

فاتحہ خلف الامام مطلقاً فی الجہریہ والسریہ فرض ہے بغیر اس کے نماز صحیح ہی نہ ہوگی، غرضیکہ اس پر تو جمہور علاوہ شافعیہ کے متفق ہیں کہ واجب نہیں، پھر آگے استحباب وکراہت میں اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں مکروہ تحریمی ہر اور مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک صلوٰۃ سریہ میں مستحب اور جہریہ میں مکروہ ہے البتہ امام احمد یہ فرماتے ہیں کہ جہری نماز میں اگر مقتدی امام کی قرارت کو نہ سن رہا ہو اس تک آواز نہ پہونچ رہی ہو تب بھی مستحب ہے، اسی طرح حنفیہ میں سے امام محمدؒ بھی سری نماز میں استحباب قرارت کے قائل ہیں (کما فی البذل ص۵)

امام بخاریؒ نے باب قائم فرمایا "باب وجوب القراءۃ علی الامام والمأموم" علامہ قسطلانی اس باب کی شرح میں لکھتے ہیں وھو قول الجمہور خلافاً للحنفیۃ اھ اس پر حاشیۂ لامع میں حضرت شیخ نے تحریر فرمایا ہے کہ تعجب کی بات ہے وجوب القرارت علی المقتدی کو قسطلانی نے قول جمہور کیسے قرار دیا ہے حالانکہ ائمہ ثلاثہ عدم وجوب کے قائل ہیں۔

ہمارے علماء فرماتے ہیں کہ شافعیہ کے پاس ایک حدیث بھی ایسی صحیح اور صریح نہیں جس سے قرارت خلف الامام کا وجوب ثابت ہوتا ہو، اس لئے کہ جن روایات سے وجوب فاتحہ ثابت ہوتا ہے وہ خلف الامام سے متعلق نہیں، اور جو روایات خلف الامام سے متعلق ہیں ان سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ زائد سے زائد اباحت ثابت ہوتی ہے پھر جاننا چاہئے کہ شافعیہ کے پاس اس سلسلہ کی بس ایک ہی صحیح اور زوردار دلیل ہے، یعنی عبادۃ بن الصامت کی حدیث. جو کہ متفق علیہ ہے اس کے علاوہ اور جو دوسری احادیث ہیں ان میں چونکہ ولو بفاتحۃ فما زاد، الفاظ کی زیادتی ہے اور اس زیادتی کے وجوب کے شافعیہ قائل نہیں ہیں، اس لئے وہ اس قسم کی روایات کو صرف منفرد پر محمول کرتے ہیں یعنی غیر مقتدی پر، چنانچہ امیر یمانی نے سبل السلام شرح بلوغ المرام میں اس کی تصریح کی ہے اور وہ فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں، یہ حدیث عبادہ ابوداؤد میں آگے آرہی ہے اس کے جوابات وہیں دیئے جائیں گے۔

---

اب آپ اثر ابوہریرہ مذکور فی المتن کے بارے میں سنئے وہ فرمارہے ہیں اقرأ بھا یا فارسی فی نفسك، قرارت فی النفس یعنی دل، دل میں پڑھنا استحضار مضمون کو کہتے ہیں اور اس کے ہم بھی منکر نہیں، قولہ فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول قال اللہ عزوجل.

### اقرأ بھا فی نفسک یا فارسی کی تشریح

حضرت ابوہریرہ اپنے مدعا یعنی قرارت فاتحہ فی النفس پر دلیل پیش کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ بڑی مبارک اور دعاؤں پر مشتمل سورت ہے، سراسر خیر ہی خیر ہے میں اس پر کہا کرتا ہوں کہ اس سے مترشح ہوتا ہے کہ خود ابوہریرہؓ کے نزدیک لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب عام نہیں ہے مقتدی اس میں داخل نہیں ہے اس لئے کہ اگر یہ

عام ہوتی تو پھر ابوہریرہؓ کو سائل کے جواب میں یوں فرمانا چاہئے تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم صاف طور سے فرما رہے ہیں لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب تو پھر تم کو اسکے خلف الامام پڑھنے میں کیا تردد ہے؟ پھر تو ان کی بیان کردہ روایت ہی دلیل کے لئے کافی تھی، مزید دلیل اور استدلال کی حاجت ہی نہ تھی، معلوم ہوا کہ وہ خود بھی سمجھتے تھے کہ وہ حدیث مقتدی پر محمول نہیں نیز ابوہریرہؓ نے اس استدلال میں جو دلیل پیش کی ہے وہ فضائل کے قبیل سے ہے نہ کہ فرائض کے قبیل سے تو بالفرض اگر مان بھی لیں کہ ابوہریرہؓ کی یہ مراد ہے کہ امام کے پیچھے حقیقۃً قرارت ہونی چاہئے تو پھر اس دوسری دلیل سے صرف فضیلت ثابت ہوگی نہ کہ فرضیت، اور صرف فضیلت کے ثبوت سے شافعیہ کا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا وہ تو فرضیتِ فاتحہ کے قائل ہیں میں تو کہا کرتا ہوں کہ ہماری گفتگو مسائل میں ہو رہی ہے نہ کہ فضائل میں اور وہ حدیث پیش کر رہے ہیں فضیلت والی اور جس حدیث مرفوع سے وجوب ثابت ہو سکتا تھا اس کو وہ پیش نہیں فرما رہے ہیں کیا وجہ ہے؟ یہی تو وجہ ہے کہ ان کے نزدیک بھی اس کا محمل مقتدی نہیں ہے

یہاں ایک بات یہ بھی دیکھنی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے غمز ذراع کیوں کیا یعنی کہنی مار کر کیوں متوجہ کر رہے ہیں! اشارہ ہے شاگرد کو اس بات کی طرف کہ چپکے رہو شور نہیں کیا کرتے، سورہ فاتحہ بڑی فضیلت والی سورت ہے اس کی قرارت سے چوکنا نہیں چاہئے حضرت شیخؒ فرمایا کرتے تھے بلکہ اوجز میں بھی لکھا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ بعض مرتبہ عشق رسول کیوجہ سے ظاہر حدیث پر بھی عمل کر لیا کرتے تھے، چنانچہ مسلم شریف میں ہے کہ ابوہریرہ ایک مرتبہ وضو فرما رہے تھے جس میں وہ اپنے ہاتھوں کو بغل تک دھو رہے تھے پیچھے ایک عجمی شاگرد کھڑا تھا اس نے سوال کیا ما ھذا یا ابا ھریرۃ، ان کو معلوم نہیں تھا کہ یہاں کوئی کھڑا ہے اور مجھے اس طرح وضو کرتے ہوئے دیکھ رہا ہے، فوراً چونک کر بولے یا بنی فروخ انتم ھھنا لو علمت انکم ھھنا ما توضأت ھذا الوضوء، کہ اے عجمیو تم یہاں موجود ہو اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تم یہاں موجود ہو تو میں اس طرح کا وضو نہ کرتا، کیوں؟ اس لئے کہ ان کا یہ طرز عمل جمہور صحابہ کے مسلک کے خلاف تھا مگر وہ ظاہر حدیث جو آثارِ وضوء کی فضیلت کے بارے میں ہے اس پر عمل کرتے ہوئے ایسا کر رہے تھے، اور چونکہ ان کا یہ طرز عمل جمہور کے خلاف تھا اس کے اظہار میں خوف انتشار تھا اس لئے اس کو کسی کے سامنے نہیں کرنا چاہتے تھے، اسی طرح کی بات یہاں بھی پائی گئی کہ انہوں نے شاگرد کے کہنی مار کر فرمایا خاموش رہو جس طرح بھی ہو اس سورت کو پڑھ لیا کرو، اور اگر مراد یہ لیا جائے کہ اس سورت کے مضمون کا استحضار رکھا کرو تب تو کوئی اشکال ہی نہیں ہے

قولہ۔ فنصفھا لی ونصفھا لعبدی، اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ سورۂ فاتحہ میں سات آیات ہیں جنمیں سے شروع کی تین آیات اللہ کی بڑائی اور اس کی حمد و ثناء میں ہیں اور اخیر کی تین بندہ کی اپنے لئے دعائیں ہیں اور درمیانی چوتھی آیت ایاک نعبد وایاک نستعین، مشترک ہے حمد و ثناء اور دعاء کے درمیان،

اور بسم اللہ کا اس میں کہیں ذکر نہیں آیا اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ فاتحہ کا جزء نہیں ہے، امام نووی نے شافعیہ کیطرف سے جو کہ جزئیۃ بسملہ کے قائل ہیں متعدد جواب دیئے۔ علامہ شوکانی کہتے ہیں کہ ان میں سے بعض جواب تو ان کے حق میں مفید ہی نہیں اور بعض تعسف سے خالی نہیں۔

۳- حدثنا قتیبۃ بن سعید الخ قولہ عن عبادۃ بن الصامت یبلغ بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لاصلوۃ لمن یقرأ بفاتحۃ الکتاب فصاعداً۔ یہ حدیث متفق علیہ ہے بلکہ صحاح ستہ میں ہے اس سے جمہور علماء ائمہ ثلاث نے رکنیت فاتحہ پر استدلال کیا ہے اور مذاہب اربعہ میں سے صرف شافعیہ نے اس حدیث کے عموم کے پیش نظر مقتدی کو اس میں شامل مان کر فاتحہ خلف الامام کی فرضیت پر بھی اسی سے استدلال کیا ہے، رکنیت فاتحہ پر کلام گذر چکا، مسئلۂ ثانیہ یعنی فاتحہ خلف الامام پر بحث باقی ہے، شافعیہ کیلئے سب سے بڑی اور قوی دلیل یہی ہے کیونکہ یہ متفق علیہ حدیث ہے، ہماری طرف سے اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں۔ ۱۔ یہ حدیث منفرد پر محمول ہے جس کے متعدد قرائن ہیں دوسری روایات مرفوعہ اور آثار صحابہ مثلاً اذا قرأ فانصتوا، من کان لہ امام فقراءۃ الامام قراءۃ لہ، خود آگے اسی روایت میں سفیان بن عیینہ راوی حدیث فرما رہے ہیں لمن یصلی وحدہ اس پر خطابی شارح حدیث نے اعتراض کیا کہ یہ تخصیص بلا دلیل ہے درست نہیں، ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ یہ تخصیص بالدلیل ہے بلا دلیل نہیں جیسا کہ ابھی گذرا، اور اگر اس کو عام ہی رکھنا ہے تو پھر یہ بھی ہو سکتا ہے، لیکن اگر آپ اس میں تعمیم کرتے ہیں تو پھر ہم بھی اس میں تعمیم کریں گے لو عممتم عممنا (کما فی تقریر الگنگوہی) یعنی اگر آپ اس حدیث میں عموم مانتے ہیں منفرد اور مقتدی دونوں کا تو پھر ہمارا عموم بھی تسلیم کرنا ہوگا وہ یہ کہ قراءت عام ہے حقیقیہ ہو یا حکمیہ اور مقتدی بھی حکماً قاری ہے بقراءۃ الامام۔

الجواب الثانی۔ یہ حدیث بخاری و مسلم دونوں میں ہے صحیح بخاری میں تو لفظ فصاعداً موجود نہیں ہے[۱] لیکن مسلم اور ابوداؤد وغیرہ کی روایات میں یہ زیادتی ثابت ہے، اور یہ زیادتی پائے جانے کے بعد پھر یہ حدیث شافعیہ کے لئے کار آمد نہیں رہتی بلکہ ان کے خلاف پڑجاتی ہے اس لئے کہ وہ حضرات مقتدی کے حق میں صرف فاتحہ کے قائل ہیں اس سے زائد کے نہ وجوباً قائل ہیں نہ استحباباً، حضرت امام بخاریؒ فصاعداً کی زیادتی کو ثابت نہیں مانتے جبکہ یہ لفظ صحیح مسلم اور باقی سنن کی کتابوں میں موجود ہے، امام بخاری نے اس لفظ کے دو جواب دیئے اول یہ کہ اس زیادتی کے کیساتھ معمر بن راشد یعنی زہری سے روایت کرنے میں متفرد ہیں۔ دوسرے حضرات محدثین

---

[۱] مگر ان کا استدلال بخاری شریف کی روایت کے الفاظ سے ہے جس میں فصاعداً کی زیادتی نہیں ہے، فصاعداً کے لفظ سے تو مسئلہ نازک بن جاتا ہے ۱۲

نے جواب دیا کہ دیکھئے اس زیادتی کو سنن ابوداؤد میں زہری سے روایت کرنیوالے سفیان بن عیینہ ہیں پھر معمر متفرد کہاں ہوئے اول تو معمر بالکل ثقہ اور صحاح ستہ کے راوی ہیں اور زیادتی ثقہ کی معتبر ہوتی ہے۔ پھر جب کہ وہ منفرد بھی نہیں، نیز ان کی متابعت اور راویوں نے بھی کی ہے، چنانچہ بذل المجهود ص۱۵۹ میں لکھا ہے وکذلك تابعه فيها صالح والاوزاعي وعبد الرحمن بن اسحاق وغيرهم كلهم عن الزهري

دوسرا جواب حضرت امام بخاریؒ نے اس کا یہ دیا کہ یہ فصاعداً تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً کے قبیل سے ہے دیکھئے نصاب سرقہ عند الجمہور ربع دینار ہے اور اس پر زیادتی ہونا ضروری نہیں بلکہ ربع دینار کے سرقہ پر ہی قطع ید ہو جاتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ فصاعداً کا پایا جانا ضروری نہیں، اور یہ ضروری نہیں کہ جو حکم اسکے ماقبل کا ہے وہی اس کا بھی ہو۔

ہم کہتے ہیں ٹھیک ہے ضروری تو نہیں لیکن اس کا پایا جانا مضر بھی تو نہیں اور آپ تو یہاں مازاد علی الفاتحہ کے کسی طرح بھی قائل نہیں، لہٰذا یہ جواب کیسے درست ہوا، اول تو ہم دیکھتے ہیں کہ حدیث میں ایسے بعض مواضع بھی ہیں جہاں فصاعداً ماقبل کے حکم میں ہے جیسا کہ اس حدیث الاضحیہ میں امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نستشرف العين والاذن فصاعداً[1] اس لئے کہ قربانی کے جانور میں صرف عین واذن کا صحیح وسالم ہونا کافی نہیں بلکہ دوسرے اعضاء کا بھی صحیح وسالم ہونا ضروری ہے۔ جس کو فصاعداً سے بیان کیا ہے، اور امام بخاریؒ نے جو مثال پیش کی ہے وہاں بیشک فصاعداً ماقبل کے حکم میں نہیں یعنی اس کا پایا جانا ضروری نہیں۔

## فصاعداً کے مواضع استعمال کا اختلاف

نتیجہ یہ نکلا کہ فصاعداً کے مواضع استعمال مختلف ہیں کہیں یہ ماقبل کے حکم میں ہوتا ہے اور کہیں نہیں، قرائن وغیرہ سے اس کی تعیین ہو سکتی ہے، مشائخ واساتذہ کے کلام کو دیکھنے سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر متکلم کا مقصود اقلّ ماوجَب کو بیان کرنا ہو تب فصاعداً کا پایا جانا ضروری نہیں، اور اگر مقصود جمیع ماوجَب کو بیان کرنا ہو تب فصاعداً کا ہونا بھی ضروری ہے، چنانچہ حدیث الاضحیہ میں جمیع ماوجَب کو بیان کرنا مقصود ہے بعض کو صراحۃً اور بعض کو فصاعداً کے ذریعہ مجملاً، اور نصاب سرقہ والی حدیث میں اقل مقدار کو بیان کرنا مقصود ہے، لہٰذا وہاں فصاعداً کا ہونا ضروری نہیں۔

اب متنازع فیہ حدیث میں دیکھنا ہے کہ یہ کس قبیل سے ہے، ظاہر ہے کہ یہاں مقصود اقلّ ماوجب کو بیان کرنا نہیں ہے بلکہ جمیع ماوجب کو بیان کرنا ہے، لہٰذا فاتحہ والی حدیث حدیث الاضحیہ کے قبیل سے ہوئی، ممکن ہے کسی صاحب کے ذہن میں اس سے بہتر توجیہ بھی ہو تو پھر وہ مقدم ہوگی۔

الجواب الثالث۔ حضرت عبادہ کی یہ حدیث جو بخاری اور مسلم میں ہے مختصر ہے حدیث طویل سے، پوری حدیث ابوداؤد ترمذی وغیرہ میں ہے، چنانچہ باب کی حدیث ۲ مفصل ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ صحابہ کرام شروع میں اپنے اختیار واجتہاد

---

[1] قربانی کے جانور کے آنکھ کان کی اچھی طرح جانچ کیجائے ۱۲

سے قراءۃ خلف الامام کیا کرتے تھے جس کی خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ تھی آپ کے دریافت کرنے پر انہوں نے اقرار کیا کہ ہم جلدی جلدی پڑھ لیا کرتے ہیں اس پر آپ نے فرمایا الیسا مت کرو بجز فاتحۃ الکتاب کے اسلئے کہ اسکے بغیر تو نماز ہوتی ہی نہیں۔

یہاں پر آپ نے مقتدی کو مطلق قرارت سے منع فرما کر فاتحہ کا استثناء فرمایا اور قاعدہ یہ ہے الاستثناء بعد الحظر یفید الاباحۃ کما فی قولہ تعالیٰ ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ۔ لہٰذا اس حدیث سے ثابت ہوا کہ مقتدی کے لئے قراءۃ فاتحہ جائز اور مباح ہے نہ کہ فرض، فلا یصح استدلالہم بہذا الحدیث علی فرضیۃ الفاتحۃ اب یہاں پر دو باتیں رہ جاتی ہیں اول یہ کہ حنفیہ تو اباحت کے بھی قائل نہیں، ثانی یہ کہ حضورؐ تو خود اس حدیث میں فرما رہے ہیں فانہ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بہا، امر ثانی کا جواب یہ ہے کہ آپ کا مقصود نفی کمال ہے کہ کوئی نماز بغیر فاتحہ کے کامل نہیں ہوتی اور پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ ہم اس مسئلہ میں نسخ کے قائل ہیں جس کی دلیل آگے آئے گی، یہاں تو ہمیں یہ کہنا تھا کہ صحیحین والی حدیث مختصر ہے اور اصل حدیث اس طرح ہے جس میں فاتحہ کا استثناء بعد الحظر پایا جا رہا ہے، اس امر ثانی کا جواب حضرت گنگوہیؒ کے کلام میں یہ ہے کہ فانہ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بہا سے وجود حکمی وشرعی کی نفی مقصود نہیں کہ بغیر اس کے نماز صحیح نہیں ہوتی بلکہ اس سے مقصود وجود حسی وخارجی کی نفی کرنا ہے کہ کوئی نماز حسًّا یعنی خارج میں بغیر فاتحہ کے نہیں پائی جاتی سبھی نمازوں میں سورہ فاتحہ پڑھی جاتی ہے۔ اسلئے امکان ہے کہ اس سے مخالجت ومنازعت نہ ہوگی لیکن جب بعد کے تجربہ نے یہ بتایا کہ اسکی قرارت سے بھی مخالجت ہوتی ہے تو پھر آپؐ نے اس سے بھی روک دیا جیسا کہ آئندہ ابواب واحادیث میں آرہا ہے۔

الجواب الرابع۔ صاحب جوہر النقی اور ایسے ہی علامہ شوق نیموی کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے اسلئے کہ اس روایت کو مکحول کبھی روایت کرتے ہیں عن محمود بن الربیع اور کبھی عن نافع بن محمود بن الربیع اور

---

عہ اور بندہ کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد منفرد کی نماز ہے مقتدی مراد نہیں ورنہ لازم آئیگا کہ اول حدیث اور آخر حدیث میں تعارض ہو جائے اسلئے کہ اول حدیث میں قرارت سے منع مذکور ہے اور آگے چل کر یہ فرمائیں کہ بغیر اس کے تو نماز ہی نہیں ہوتی، فکیف ھذا؟ پس حاصل یہ کہ آپؐ کے استفسار پر صحابہ نے خلف الامام قراءۃ کا مطلقاً (فاتحہ وغیر فاتحہ) اقرار کیا تو اس پر آپ نے قرارت مطلقہ سے تو روکا اور صرف فاتحہ کی اجازت دی اور فرمایا کہ اس کے بغیر تو غیر مقتدی کی نماز صحیح ہی نہیں ہوتی لہٰذا مقتدی کو کم از کم اس کی اجازت تو ہونی چاہیئے پس اس حدیث میں مقتدی کو فاتحہ کی صرف اجازت ہے نہ یہ کہ اس کے بغیر اس کی نماز نہیں ہوتی، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

ویؤید ما قلتہ ما حکی الترمذی ۲۸/۱ عن احمد ؒ واما احمد بن حنبل فقال معنی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب اذا کان وحدہ واحتج بحدیث جابر بن عبد اللہ حیث قال من صلی رکعۃ لم یقرأ فیہا بام القرآن فلم یصل الا ان یکون وراء الامام قال احمد فہذا رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم تاول قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب ان ہذا اذا کان وحدہ اھ

کبھی عن عبادۃ بن الصامت، نیز مکحول مدلس ہیں اور وہ اس کو بلفظ عن روایت کر رہے ہیں، بہرحال سند میں اضطراب ہے جو موجب ضعف ہے۔

یہ تو حدیث عبادہ کے ہماری طرف سے جواب ہوئے جو کہ شافعیہ کا اہم مستدل ہے۔

## فاتحہ خلف الامام کے بارے میں حضرت گنگوہی کی تقریر

اب ہمارے مسلک کی ترجیح سنئے، حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں جیسا کہ الکوکب الدری میں ہے کہ چونکہ نماز کی ابتداء صلوۃ اللیل سے ہوئی تھی شروع میں صرف وہی فرض تھی جس میں صحابۂ کرام قراءت کے عادی ہو چکے تھے اس کے بعد جب صلوات خمسہ کی فرضیت ہوئی تو استصحاب حال کے طور پر فرائض میں خلف الامام بھی وہ قراءت کرتے رہے اسی اثناء میں آیت کریمہ واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا کا نزول ہوا اس وقت صحابہ کرام کا طرز مختلف ہو گیا، بعض حضرات نے تو قراءت خلف الامام کو مطلقاً ترک کر دیا لیکن بعض حضرات ثواب کی حرص میں لاحراز الفضیلتین سکتات امام میں اپنی رائے واجتہاد سے قراءت فرماتے رہے اور یہ جو ہم نے کہا کہ وہ اپنے اجتہاد سے ایسا کرتے رہے اس کی دلیل روایات میں موجود ہے مثل قولہ ھل قرأ معی احد منکم، اب صحابہؓ کی اس قراءت کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قراءت میں خلجان واقع ہوا اور آپؐ نے صحابہ کو اس قراءت سے منع فرمایا، ساتھ ہی آپ نے یہ خیال فرماتے ہوئے کہ سورۂ فاتحہ چونکہ سب کی زبانوں پر چڑھی ہوئی ہے شاید اس میں منازعت اور التباس نہ ہو صرف اس کی قراءت کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی اور کچھ روز تک یہ سلسلہ چلتا رہا لیکن جب آپ نے دیکھا کہ اس کی قراءت سے بھی منازعت ہوتی ہے تب آپ نے اس سے بھی منع فرما دیا۔ لیکن صرف جہری نمازوں میں جیسا کہ حدیث ابوہریرہ میں ہے جو صلوۃ صبح کے قصہ میں ہے فانتھی الناس عن القراءۃ فیما جھر فیه الامام اور اب صرف سری نمازوں میں قراءت رہ گئی لیکن آخر کار بعد میں آپ کو اس سے بھی روکنا پڑا، جیسا کہ عمران بن حصین کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے جو صلوۃ ظہر کے بارے میں ہے، چنانچہ مصنف نے آگے چل کر دو باب اسی ترتیب سے قائم فرمائے ہیں حاصل یہ کہ اس سلسلہ میں بتدریج نسخ واقع ہوا اور آخر الامر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرما دیا من کان له امام فقراءۃ الامام له قراءۃ، اور ایک دوسری حدیث میں آپؐ نے فرمایا واذا قرأ فانصتوا۔ حضرات شافعیہ نے ان حدیثوں پر کچھ نقد کیا ہے۔

## من کان له امام فقراءۃ الامام له قراءۃ پر کلام

حضرتؒ نے بذل میں علامہ عینی سے نقل کرتے ہوئے اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے، اس میں لکھا ہے کہ حدیث من کان له امام فقراءۃ الامام له قراءۃ متعدد صحابہ سے مروی ہے، جابر بن عبد اللہ، ابن عمر، ابو سعید خدری،

ابو ہریرہ ۔ ابن عباس. انس بن مالک، یہ روایات ابن ماجہ دار قطنی اور معجم طبرانی وغیرہ کتب میں مذکور ہیں، امام دار قطنی وغیرہ ناقدین کہتے ہیں کہ حدیث جابر کی سند میں جابر جعفی ہے جو کہ مجروح ہے خود امام ابوحنیفہ نے ان کی تکذیب کی ہے، اور ابوسعید خدری کی حدیث میں اسماعیل بن عمر بن نجیح ضعیف ہے، ایسے ہی حدیث ابوہریرہ کیساتھ محمد بن عباد متفرد ہے جو ضعیف ہے ہماری طرف سے کہا گیا کہ حدیث جابر کے دوسرے طرق بھی ہیں منجملہ ان کے وہ ہے

## امام صاحب کی سند سے حدیث اور دار قطنی کا اس پر نقد

جو مؤطا امام محمد میں ہے اخبرنا الامام ابوحنیفة حدثنا ابوالحسن موسیٰ ابن ابی عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر عن النبی صلی الله علیه وسلم، اس پر دار قطنی نے اعتراض کیا کہ اس حدیث کو مسنداً صرف ابوحنیفہ اور کبھی ان کیساتھ حسن بن عمارہ بھی ہو جاتے ہیں نے نقل کیا ہے وهما ضعیفان، اور ان دو کے علاوہ متعدد رواۃ جیسے سفیان ثوری، شعبہ، ابن عیینہ وغیرہ نے اس کو مرسلاً نقل کیا ہے عن ابی الحسن عن عبد الله بن شداد عن النبی صلی الله علیه وسلم، اصل روایت اس طرح ہے مرسلاً (بغیر ذکر صحابی کے) ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ اسناد ارسال کے مقابلہ میں زیادتی ہے اور زیادتی ثقہ کی مقبول ہوتی ہے، ولو سُلِّم ارساله فالمرسل حجة عندنا والجمهور، رہا مسئلہ ان دونوں کی توثیق وتضعیف کا سو علامہ عینی فرماتے ہیں کہ حسن بن عمارہ کی ایک بڑی جماعت نے توثیق کی ہے ان کو ضعیف کہنا غلط ہے، اور ایسے ہی امام اعظم ابوحنیفہؒ جن کا علم شرقاً وغرباً پھیلا ہوا ہے ان کو ضعیف قرار دینا نہایت غلط اور تعصب سے لبریز اعتراض ہے، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اگر دار قطنی ادب اور حیاء سے کام لیتے تو ہرگز امام الائمہ سید الحفاظ کیطرف ضعف کی نسبت نہ کرتے، اور ان کی تضعیف سے وہ خود مستحق تضعیف ہو گئے، وہ فرماتے ہیں حالانکہ خود ان کا اپنا یہ حال ہے کہ ضعیف اور منکر احادیث اپنی کتاب میں ذکر کرتے ہیں جہر بالبسملہ کے ثبوت میں موضوع احادیث تک کہہ گذرے گویا قصداً ایسا کیا، چنانچہ بعض لوگوں نے ان سے استحلاف کیا کہ اس میں کتنی احادیث صحیح ہیں تو ان کو اعتراف کرنا پڑا کہ ہاں اس میں کوئی صحیح حدیث وارد نہیں ہے۔

اسی طرح حدیث ابوہریرہ کی سند میں دار قطنی وغیرہ نے فرمایا کہ اس کی سند میں محمد بن عباد الرازی ضعیف ہیں۔ صاحب تنسیق النظام فرماتے ہیں کہ اگر محمد بن عباد کی جرح تسلیم کر لی جائے تو، ان الضعاف یقوی بعضها بعضاً وههنا صحاح وضعاف فکیف لا یتقوی بها الضعاف وقد ثبت عن ابی هریرة بطریق صحیح واذا قرأ فانصتوا، حاصل یہ کہ یہ حدیث (من کان له امام الخ) متعدد صحابہ سے متعدد طرق سے مروی ہے اس کے بعض طرق پر خواہ فرداً فرداً کلام ہو مگر مجموعہ طرق کے اعتبار سے حدیث ثابت ہے۔

## حدیث واذا قرأ فانصتوا پر بحث

اور حدیث ثانی یعنی واذا قرأ فانصتوا یہ صحیح مسلم میں ابوموسیٰ اشعری کی روایت سے مروی ہے اور سنن ابو داؤد میں ابوموسیٰ اشعری اور ابوہریرہ دونوں سے مروی ہے، ابوموسیٰ والی روایت پر امام بخاری وغیرہ حضرات نے یہ اعتراض کیا کہ اسکے ساتھ سلیمان تیمی متفرد ہیں، حضرت سہارنپوریؒ بذل صـ۳۲۹ میں فرماتے ہیں کہ ادعاء تفرد باطل ہے اسلئے کہ سنن دار قطنی میں سلیمان تیمی کی متابعت کی ہے عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ نے، اسی طرح صحیح مسلم میں موجود ہے کہ امام مسلم سے ایک شخص نے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا اترید احفظ من سلیمان، اس کے بعد اسی سائل نے پوچھا کہ حدیث ابوہریرہ کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں انہوں نے فرمایا ھو عندی صحیح اس پر سائل نے عرض کیا پھر آپ نے اس کی تخریج یہاں صحیح مسلم میں کیوں نہیں کی تو اس پر امام مسلم نے فرمایا لیس کل شئ عندی صحیح وضعتہ ھھنا وانما وضعت ھھنا ما اجمعوا علیہ یعنی میں اپنی اس صحیح میں ہر وہ حدیث نہیں لاتا جو میرے نزدیک صحیح ہو بلکہ اسمیں تو میں صرف ایسی احادیث کو لیتا ہوں جس کی صحت پر محدثین کا اجماع ہو یہ سارا مضمون صحیح مسلم کے متن کے اندر موجود ہے، دیکھئے حضرت امام مسلمؒ اس حدیث کی صحت پر جزم فرما رہے ہیں نیز ان کے کلام سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابوموسیٰ اشعری والی حدیث کی صحت پر محدثین کا اجماع ہے اور ابوہریرہ والی حدیث کو اس لئے نہیں لائے کہ اس کی صحت مختلف فیہ تھی یہ بھی واضح رہے کہ امام ابوداؤد نے یہ دونوں حدیثیں اپنی سنن میں لی ہیں، ابوہریرہ کی حدیث تو بذل المجہود صـ۳۳۵/۱ باب الامام یصلی من قعود کے تحت میں گذر گئی، اور ابوموسیٰ کی حدیث آگے چل کر باب التشہد میں آرہی ہے (بذل صـ۱۲۱/۲) امام ابوداؤد نے اس پر بھی کلام فرمایا ہے، یہ سب تفصیل باب سابق باب الامام یصلی من قعود میں ہمارے یہاں گذر چکی ہے، حنفیہ کے دلائل میں ایک دلیل آیت کریمہ۔

## واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا پر کلام

واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا بھی مشہور ہے اس کے بارے میں حضرات شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ اس آیت کا نزول خطبہ کے بارے میں ہے، کوکب میں لکھا ہے یہ درست نہیں اس لئے کہ سورۂ اعراف مکی ہے اور جمعہ کی فرضیت مدینہ منورہ میں ہوئی ہے اور اگر مان بھی لیا جائے کہ اس کی فرضیت مکہ میں ہوئی لیکن یہ تو مسلمات میں سے ہے کہ وہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جمعہ کی نماز اور خطبہ کی نوبت نہیں آئی۔

حضرت شیخ حاشیۂ کوکب میں لکھتے ہیں کہ درمنثور میں متعدد روایات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت کا نزول قراءۃ فی الصلوۃ کے بارے میں ہے، التعلیق الصبیح صـ۳۶۴ میں الشرح الکبیر کے حوالہ سے لکھا ہے قال احمد اجمع الناس ان ھذہ الآیۃ نزلت فی الصلوۃ، قرطبی فرماتے ہیں یہ قول کہ اس کا نزول خطبہ کے

بارے میں ہے ضعیف ہے اس لئے کہ خطبہ میں قرآن کی مقدار بہت قلیل ہوتی ہے حالانکہ انصات تمام خطبہ میں واجب ہے نیز یہ آیت مکی ہے اور مکہ میں نہ خطبہ تھا نہ جمعہ کی نماز۔

## اس سلسلہ میں آثار صحابہ

اور متعدد آثار صحابہ ترک قرارت خلف الامام کے بارے میں ہیں جن کی تخریج شرح معانی الآثار میں اور مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبد الرزاق معجم طبرانی وغیرہ کتب میں موجود ہے فقد اخرج الطحاوی بسندہ عن علی من قرأ خلف الامام فلیس علی الفطرۃ واخرجہ ابن ابی شیبۃ بلفظ من قرأ خلف الامام فقد اخطأ الفطرۃ، اور مصنف عبد الرزاق میں ہے قال ابن مسعود من قرأ مع الامام ملیٔ فوہ ترابا، جو قرارت خلف الامام کرے اس کے منہ میں مٹی بھر دی جائے (تاکہ وہ قرارت نہ کر سکے) اور حضرت عمر سے منقول ہے وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجر، کہ مجھے یہ اچھا معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص قرارت خلف الامام کرے اس کے منہ کے اندر پتھر رکھ دیا جائے

۱۔ حدثنا علی بن سہل الرملی، قولہ قال مکحول اقرأ فیما جہر بہ الامام اذا قرأ بفاتحۃ الکتاب وسکت، مکحول فرماتے ہیں مقتدی کو چاہئے کہ جہری نماز میں جب امام سکوت کرے تو وہ فاتحہ پڑھے اور اگر امام سکتہ نہ کرے تو مقتدی کو چاہئے کہ وہ فاتحہ پڑھے امام سے پہلے یا اس کے ساتھ یا اس کے بعد۔

غرضیکہ جس طرح بھی ممکن ہو پڑھے کسی حال میں اس کو نہ چھوڑے، حاشیہ کوکب میں لکھا ہے ابن العربی فرماتے ہیں کہ ہم حضرت امام شافعیؒ سے دریافت کرتے ہیں کہ مقتدی فاتحہ خلف الامام کس وقت پڑھے، اگر وہ عین امام کی قرارت کیوقت پڑھتا ہے تو اس صورت میں منازعت امام اور اعراض عن استماع القرآن لازم آتا ہے، اور اگر آپ یہ فرمائیں کہ امام جب سکتہ کرے تب پڑھے تو پھر ہم پوچھتے ہیں کہ اگر امام سکتہ نہ کرے تو کس وقت پڑھے کیونکہ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ امام پر سکتہ واجب نہیں نیز وہ فرماتے ہیں کہ کیا امام کی قرارت کا استماع یہ مقتدی کی قرارت نہیں کہلا سکتا، یہ بات ہر سمجھدار اور انصاف پسند کے لئے کافی ہے، دیکھئے حضرت ابن عمرؓ خلف الامام قرارت نہیں فرماتے تھے اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کا بہت زیادہ اتباع کرنے والے تھے (انتہی کلام ابن العربی)

## شافعیہ کے نزدیک مقتدی فاتحہ خلف الامام کس وقت کرے

ویسے کتب شافعیہ میں لکھا ہے کہ امام کے لئے مستحب ہے سکتہ کرنا تاکہ مقتدی قرارت فاتحہ کر سکے، اور اگر مقتدی کو یہ گمان ہو کہ وہ سکتہ امام میں فاتحہ پوری نہ کر سکے گا تو اس کو چاہئے کہ امام کے ساتھ ساتھ پڑھتا رہے۔

# باب من کرہ القراءۃ بفاتحۃ الکتاب اذا جہر الامام الخ

باب اول سے مصنفؒ نے بظاہر یہ ثابت فرمایا تھا کہ قرارت فاتحہ فی الصلوۃ مطلقاً واجب ہے امام ہو یا مقتدی یا منفرد۔

**ترجمۃ الباب سے مصنف کی غرض** اب اس باب سے مصنف مقتدی کا استثنار یا یہ کہئے کہ نسخ بیان کر رہے ہیں اس باب میں یہ فرما رہے ہیں کہ مقتدی کو فاتحہ خلف الامام جہری نمازوں میں نہ پڑھنا چاہئے اور اس کے بعد آنے والے باب میں یہ فرما رہے ہیں کہ سری نمازوں میں بھی نہیں پڑھنی چاہئے، یہ پہلے بھی ہمارے یہاں گذر چکا کہ اس باب میں مصنف نے ابوہریرہ کی حدیث ذکر کی ہے جس کا تعلق جہری یعنی صبح کی نماز سے ہے۔

۱- قولہ فانتہی الناس عن القراءۃ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما جہر فیہ، اس سے صاف طور سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نکیر کی وجہ سے صحابہ کرام نے جہری نماز میں فاتحہ خلف الامام کو ترک کر دیا تھا چونکہ یہ شافعیہ کے بالکل خلاف ہے۔

**شافعیہ کیطرف سے حدیث کا جواب** اس لئے امام نوویؒ نے اس کے دو جواب دئے، اول یہ کہ اس حدیث میں یہ جملہ مدرج ہے، زہری کا کلام ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں روایات مختلف ہیں بعض روایات سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ زہری کا کلام ہے یا کسی اور راوی کا، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ابوہریرہ کا کلام ہے، اور اصل عدم ادراج ہی ہے، اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ من کلام الزہری ہے تب بھی کیا اشکال ہے کیا امام زہری خلاف واقعہ بات کہہ رہے ہیں۔

اور دوسرا جواب امام نوویؒ نے یہ دیا ہے کہ محدثین کا اس حدیث کے ضعف پر اتفاق ہے کیونکہ اسکے اندر ایک راوی ابن اُکیمہ ہے جو مجہول ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین اور ابن حبان نے تصحیح کی ہے، پھر یہ کہنا کیسے درست ہے کہ اس حدیث کے ضعف پر اتفاق ہے نیز امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ وابن اکیمۃ اللیثی اسمہ عمارۃ ویقال عمرو بن اکیمۃ، اور حافظ ابن حجرؒ تقریب میں ان کے نام میں مختلف اقوال یعنی عمارہ، عمار، عمرو، عامر لکھنے کے بعد فرماتے ہیں۔ ثقۃ من الثالثۃ۔ اور انہوں نے کوئی جرح ان کے بارے میں نقل نہیں کی، یہ سنن اربعہ کے راوی ہیں۔

# باب من رای القراءة اذا لم یجھر

یہ ترجمہ اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے اور بعض نسخوں میں اس طرح ہے باب من لم یر القراءة اذا لم یجھر، اور یہ دوسرا نسخہ ہی صحیح ہے کیونکہ پہلے نسخہ کا حاصل یہ ہے صلوٰۃ سریہ میں قرارت کا ثبوت جس کے معنی ہوئے جہریہ میں عدمِ ثبوت، اور یہ بات باب سابق میں گذر چکی ہے، اس صورت میں یہ باب تکرارِ محض ہوگا لہٰذا نسخہ ثانیہ ہی صحیح ہے جس کا حاصل ہے ترک القراءۃ خلف الامام فی السریۃ، لہٰذا مجموعہ بابین سے قرارت خلف الامام کا مطلقاً ترک ثابت ہوگیا۔

---

قولہ۔ عن عمران بن حصین ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر فجاء رجل وقرأ خلفہ بسبح اسم ربك الاعلیٰ الخ اس حدیث سے ترک القراءۃ فی السریۃ ثابت ہو رہا ہے۔

## شافعیہ کیطرف سے حدیث کا جواب

امام بیہقی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نکیر نفس قرارت پر نہیں ہے بلکہ جہر بالقراءۃ پر ہے، ان صحابی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قرارت جہراً کی تھی آپ نے اس پر نکیر فرمائی ہے، اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایکم قرأ بسبح اسم ربك الاعلیٰ، تو اگر یہ صحابی جہراً قرارت نہ کرتے تو آپ کو تعیین سورت کا علم کیسے ہوتا، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات مستبعد سی معلوم ہوتی ہے کہ آپ تو قرارت سراً فرما رہے ہوں اور آپ کے پیچھے ایک صحابی جہراً قرارت کرے، اور رہی بات تسمیۂ سورت کی سو صحیح یہ ہے کہ اس حدیث میں تسمیۂ سورت آپ سے ثابت نہیں جیساکہ باب کی پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔

اب سوال یہ رہ گیا کہ اگر جہراً قرارت نہیں کی تھی تو آپ کے ساتھ قرارت میں منازعت کیسے ہوئی، جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے شدت ہمس کیوجہ سے ہو یا ارتکاب مکروہ کیوجہ سے، (وھی القراءۃ خلف الامام) جیساکہ نسائی شریف کی ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز میں سورۂ روم تلاوت فرمارہے تھے روایت کے الفاظ یہ ہیں ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الصبح وقرأ الروم فالتبس علیہ فلما صلی قال ما بال اقوام یصلون معنا لایحسنون الطھور وانما یلبس علینا القرآن اولئك، دیکھئے آپ صلے اللہ علیہ وسلم کو قرارت میں منازعت پیش آئی اس لئے کہ بعض آپ کے پیچھے نماز پڑھنے والوں نے وضوء اور طہارت اچھی طرح نہیں کی تھی، اسی لئے ہم نے کہا کہ مخالجت کا منشاء ارتکاب مکروہ بھی ہوسکتا ہے۔

قرارت خلف الامام کی بحث بحمد اللہ پوری ہوگئی۔

# باب مایجزئ الامیّ والاعجمیّ من القراءۃ

**باب کو ماقبل سے مناسبت** یہ باب مقام کے مناسب ہے گذشتہ ابواب میں فرضیت قرارت کو بیان کیا گیا ہے، اب یہاں سے یوں فرما رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص ناواقف ہو اور اس کو قرآن کی مقدارِ مفروض بھی یاد نہ ہو تو ایسا شخص کیا پڑھے، حکم مسئلہ آگے حدیث کے ذیل میں آجائیگا۔

قولہ۔ حدثنا وهب بن بقیۃ الخ خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونحن نقرأ القرآن وفینا الاعرابی والعجمیّ۔

**مضمون حدیث** حضرت جابر رضی فرما رہے ہیں ایک مرتبہ ہم لوگ چند صحابہ جن میں بعض اعرابی اور بعض عجمی تھے جو اپنے اپنے لہجوں میں قرآن پاک تلاوت کر رہے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہماری قرارت کو سن کر سب پڑھنے والوں کی تحسین فرمائی کہ سب کی قرارت درست ہے (کیونکہ اخلاص کے ساتھ ہے) اور فرمایا آپؐ نے کچھ روز بعد ایسے لوگ آئیں گے کہ قرآن پاک کے الفاظ کی ادائیگی بہت عمدہ اور قاعدہ سے کریں گے الفاظ کو درست اور بنا بنا کر ادا کریں گے جس طرح تیر کی لکڑی کو نہایت صاف اور سیدھا تراشا جاتا ہے، جو اپنی قرارت کا بدلہ عاجلاً (اسی دنیا میں لیں گے) اور آجلاً یعنی آخرت میں نہیں لیں گے۔

اس سے اگلی حدیث کا مضمون بھی یہی ہے اور اس میں اس طرح ہے وفیکم الاحمر وفیکم الابیض وفیکم الاسود، بذل میں لکھا ہے کہ اول سے مراد عرب ہیں اور ثانی سے روم تیسرے سے مراد اہل حبشہ اور منہل میں لکھا ہے کہ احمر سے مراد عجم اور ابیض سے اہل فارس اور اسود سے عرب۔

۳۔ حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ قولہ عن عبد اللہ بن ابی اوفیٰ قال جاء رجل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال انی لا استطیع ان آخذ من القرآن شیئاً فعلمنی ما یجزئنی منہ۔ یعنی ایک شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ مجھ کو قرآن کچھ بھی یاد نہیں جس کو پڑھ سکوں تو آپ مجھے ایسی تعلیم فرما دیجئے جو قرارتِ قرآن کا بدل ہو، اس پر آپؐ نے اس شخص کو، جو اذکار خمسہ آگے حدیث میں مذکور ہیں وہ تعلیم فرمائے۔

**حدیث کے محمل کی تعیین میں شراح کا اختلاف** شراح حدیث کا اس حدیث کے محمل کی تعیین میں اختلاف ہے، حضرت گنگوہیؒ کی رائے یہ ہے جس کو حضرت سہارنپوریؒ نے بھی بذل میں اختیار فرمایا ہے کہ یہاں پر حدیث میں قرارت فی الصلوۃ مراد نہیں، بلکہ تلاوت قرآن بطریق ورد مراد ہے اس لئے کہ قرآن کی مقدار مفروض فی الصلوۃ کا حاصل کرنا اور سیکھنا آدمی پر فرض ہے

ہے، اور اس حدیث میں امر بالتعلم کا کہیں وجود نہیں ہے لہٰذا اس سے خارج صلوۃ تلاوت قرآن مراد ہے۔
علامہ طیبی کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، اور دوسرے شراح نے جن میں ملا علی قاریؒ بھی شامل ہیں اس حدیث کو قرارت فی الصلوۃ پر ہی محمول کیا ہے جیسا کہ محدثین کے ظاہر صنیع سے بھی معلوم ہو رہا ہے، اس لئے کہ وہ اس حدیث کو ابواب القراءۃ فی الصلوۃ کے ذیل میں ذکر فرما رہے ہیں، اب رہی یہ بات کہ مقدار مفروض کا سیکھنا تو فرض ہے اس کا جواب یہ لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے ابتدا امر میں اس مسئلہ میں مساہلت اور تیسیر کا معاملہ ہو اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد بھی یہی ہے کہ جب تک قرآن کی مقدار مفروض یاد نہ ہو اس وقت تک ان کلمات کو پڑھ لیا کریں، اور امر بالتعلم آپ نے اس کو فرمایا ہو راوی نے اختصاراً اس کو ذکر نہ کیا ہو، واللہ تعالیٰ اعلم

**امی کے بارے میں مذاہب ائمہ** اس کے بعد آپ سمجھئے کہ شخص مذکور کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ کلمات کے پڑھنے کا حکم فرمایا جو حدیث میں مذکور ہیں، مسئلہ مختلف فیہ ہے حنابلہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو سورۂ فاتحہ یاد نہ ہو تو اس پر واجب ہے کہ فاتحہ کے علاوہ فاتحہ کے بقدر یعنی سات آیات کسی دوسری سورت میں سے پڑھ لے اور اگر وہ بھی یاد نہ ہو تو پھر عند الحنابلہ ان کلمات کا پڑھنا جو حدیث میں مذکور ہیں واجب ہے شافعیہ کی بھی یہی ایک روایت ہے لیکن اصح عند الشافعیہ یہ ہے کہ سات قسم کا ذکر پڑھنا واجب ہے بظاہر اس لئے کہ سورۂ فاتحہ کی آیات سات ہی ہیں (لیکن حدیث میں صرف پانچ قسم کا ذکر مذکور ہے) اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص امی ہو اس پر واجب ہے کہ کسی شخص کی اقتدا میں نماز پڑھے تاکہ امام کی قرارت اس کی قرارت ہو جائے جیسا کہ حدیث میں ہے من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ سو یہ شخص قرارت حقیقیہ پر تو قادر نہیں لیکن قرارت حکمیہ پر تو قادر ہے اور حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کو نہ کسی امام کے تلاش کرنے کی ضرورت ہے اور نہ ان کلمات مذکورہ کا پڑھنا ضروری ہے، ان کے یہاں یہ اذکار قرارت کے قائم مقام نہیں ہو سکتے بلکہ ایسا شخص مثل اخرس کے حالت قیام میں ساکت رہے۔

**شرح حدیث** قولہ، فلما قام قال ھکذا بیدہ، قال یہاں پر بمعنی فَعَلَ وَاَشَارَ ہے، اس میں شراح کا اختلاف ہے کہ قال کی ضمیر کس طرف راجع ہے، مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر کا مرجع رجل ہے لہٰذا یہی راجح ہے۔ بعض نے اور دوسرا احتمال یہ لکھا کہ ضمیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے پھر اس جملہ کے مطلب میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد انگلیوں پر شمار کرنا ہے، یعنی اس شخص نے ہر کلمہ کو ان کلمات میں سے اپنی انگلیوں پر شمار کرتے ہوئے اپنی زبان سے ادا کیا یاد کرنے کے لئے، اور دوسرا مطلب یہ لکھا ہے کہ اس سے اشارہ شمار کرنیکی طرف نہیں بلکہ اظہار سرور و فرح کی طرف ہے، جیسے کسی شخص کے ہاتھ میں کوئی قیمتی شئی آجائے اور وہ اس کو اپنے ہاتھ کی مٹھی میں اچھی طرح دبا کر جھومنے لگے، حضرت گنگوہیؒ کی یہی رائے ہے

اور اگر قال کی ضمیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مانی جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ جب اس شخص کو حضورؐ نے فرمایا قل اللھم ارحمنی وارزقنی الخ تو آپ نے اس کو اپنے دستِ مبارک کی مٹھی بنا کر اشارہ فرمایا کہ اس بات کو اچھی طرح مضبوطی سے پکڑ لو۔

۴۔ حدثنا ابو توبۃ الربیع بن نافع الخ قولہ، عن الحسن عن جابر بن عبد اللہ قال کنا نصلی التطوع ندعوا قیاما وقعودا الخ اگر مراد یہ ہے کہ ہم نفل نماز میں حالت قیام میں قرارت کے ساتھ دعا بھی کیا کرتے تھے تب تو کوئی اشکال نہیں، اور اگر صرف دعا پر اکتفاء کرنا مراد ہے تو اس صورت میں مطلب یہ لیا جائیگا کہ ہم میں سے بعض ایسا کرتے تھے، اور بعض سے مراد وہ نو مسلم صحابہ ہوں گے جو امی تھے اور اس صورت میں یہ حدیث ترجمۃ الباب کے بھی مطابق ہو جائیگی۔

۵۔ حدثنا موسی بن اسماعیل الخ قولہ۔ کان الحسن یقرأ فی الظہر والعصر، اس اثر حسن کو ترجمۃ الباب سے بظاہر کوئی مطابقت نہیں لہٰذا اس کی توجیہ یہ ہے کہ مصنف اس کو یہاں اس لئے لائے ہیں کہ اوپر والی حدیثِ جابر جس کے راوی خود حسن بصری ہیں وہ نماز میں حالتِ قیام میں صرف دعاء پر اکتفاء نہیں کیا کرتے تھے بلکہ قرارت کیا کرتے تھے لہٰذا اوپر والی حدیث میں بھی دعاء پر اکتفاء کرنا مراد نہیں ہے بلکہ دعاء مع القرارۃ مراد ہے (کذا فی البذل)

# باب تمام التکبیر

مصنف کی غرض اس باب سے یہ ہے کہ نماز کے اندر مصلی کو جملہ تکبیراتِ انتقال کو بجالانا چاہیئے، اس مسئلہ میں کسی قدر اختلاف ہے۔

جاننا چاہیئے کہ یہاں پر دو مسئلہ ہیں اول یہ کہ تکبیراتِ انتقال مشروع ہیں یا نہیں، دوم یہ کہ اگر مشروع ہیں تو پھر واجب ہیں یا سنت۔

## نماز میں تکبیراتِ انتقال کی مشروعیت اور اس میں اختلاف علماء

بذل المجہود میں ہے بعض صحابہ وتابعین جیسے حضرت عمرؓ، عمر بن عبد العزیزؒ، حسن بصری وغیرہ سے منقول ہے لا یُسَنّ الا تکبیر التحریمۃ، کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ اور کوئی تکبیر مشروع نہیں، اور بعض سلف سے منقول ہے لا یُسَنّ التکبیر الا فی الجماعۃ، یعنی امام کے لئے مشروع ہے منفرد کیلئے نہیں۔

لیکن جمہور علماء سلفاً و خلفاً جن میں خلفاء راشدین بھی شامل ہیں (کما فی الترمذی) اور ائمہ اربعہ بھی ہیں، کا مسلک یہ ہے کہ تکبیراتِ انتقال مطلقاً مشروع ہیں نفل نماز ہو یا فرض جماعۃً ہو یا منفرداً، لیکن امام احمد کی ایک روایت یہ ہے یکبّر فی الفرض ولو منفرداً لا فی النفل۔

۲۔ اور مسئلہ ثانیہ یہ ہے کہ تکبیراتِ انتقال جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک سنت ہیں اور ظاہریہ کے نزدیک فرض ہیں، تبطل الصلوٰۃ بترکہا مطلقاً سہواً کان او عمداً، اور امام احمد کی بھی ایک روایت وجوب کی ہے لیکن عند التذکر لا مطلقاً۔ اس مقام کے مناسب ایک مسئلہ اور ہے یعنی تسبیحات رکوع وسجود کا حکم، لیکن چونکہ اس کا باب آگے مستقل آرہا ہے اس لئے اس کو وہیں ذکر کریں گے۔

۱۔ حدثنا سلیمان بن حرب الخ قولہ۔ صلیت انا وعمران بن حصین، مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے نماز پڑھائی تو رکوع وسجود وغیرہ جملہ انتقالات کی تکبیرات بجالائے، نماز سے فارغ ہونے کے بعد حضرت عمران بن حصین نے مُطَرِّف کا ہاتھ پکڑ کر ان سے فرمایا یہ جو ابھی انہوں نے ہم کو نماز پڑھائی ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے مطابق ہے۔

جاننا چاہئے کہ تکبیراتِ انتقال ثنائی نماز میں گیارہ ہیں اور ثلاثی میں سترہ ہیں، ایک تکبیر تحریمہ اور پانچ ہر رکعت میں رکوع وسجود کی، اور ایک تکبیر عند القیام من الرکعتین، اور رباعی نماز میں تکبیرات بائیس ہیں ذکرہ النووی فی شرح مسلم، نیز وہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اختلاف صحابہ کے زمانہ تک رہا ہے اس کے بعد کوئی اختلاف نہیں رہا فالمسئلۃ اجماعیۃ الآن۔

۲۔ حدثنا عمرو بن عثمان، قولہ۔ والذی نفسی بیدہ انی لأقربکم شبہاً، میری نماز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے ساتھ تم سب کی نماز سے زیادہ مشابہ ہے، یعنی تکبیراتِ انتقال کے بجالانے کے اعتبار سے، ان کانت ہذہ لصلوتہ حتی فارق الدنیا قال ابوداؤد ہذا الکلام الاخیر۔

**مصنفؒ کے قول کی شرح** مصنفؒ یہ فرمارہے ہیں کہ اس حدیث کا یہ آخری ٹکڑا دو طرح مروی ہے، زہری کے تلامذہ اس کے روایت کرنے میں مختلف ہیں چنانچہ شعیب نے اسکو

---

لہ اور بعض امراء بنو امیہ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ تکبیرات خفض کو ترک کر دیتے تھے یعنی رکوع وسجود میں جاتے وقت نہیں کہتے تھے ہاں سر اٹھانے کے وقت کہتے تھے، امام طحاوی بطور شکوہ فرماتے ہیں وماہی باول سنۃ ترکوہا، یعنی یہ لوگ تو بہت سی سنتوں کے تارک تھے اسی کی کیا تخصیص، وقیل اول من ترک التکبیر زیاد وقیل معاویہ وقیل عثمان، لیکن حضرت عثمانؓ کے بارے میں جو منقول ہو اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ وہ مطلقاً ترک نہیں فرماتے تھے بلکہ ذرا آہستہ کہتے تھے، ۱۲ منہ

زہری سے موصولاً و مرفوعاً ذکر کیا۔ موصولاً کا مطلب یہ ہے کہ پوری سند ابو ہریرۃ تک بیان کی اور معمر نے شعیب کی اس میں موافقت کی ہے، اور زہری کے بعض دوسرے تلامذہ جیسے مالک اور زبیدی وغیرہ انھوں نے اس کو مرسلاً نقل کیا یعنی سند کو علی بن حسین جو تابعی ہیں ان تک لاکر روک دیا عن علی بن حسین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، اور تابعی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ روایت مرسل ہوتی ہے یہ علی بن حسین حضرت علیؓ کے پوتے ہیں جو امام زین العابدین سے مشہور ہیں ان کے بارے میں لکھا ہے کان یصلی کل یوم الف رکعۃ ، رحمہ اللہ تعالیٰ۔

۳- حدثنا محمد بن بشار وابن المثنی ..... عن الحسن بن عمران قال ابن بشار الشامی۔

**سند کی شرح** یہ لفظ محتاج تشریح ہے وہ یہ کہ الشامی ابن بشار کی صفت نہیں ہے بلکہ حسن بن عمران کی صفت ہے، اس سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں محمد بن بشار اور ابن المثنی، مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ شعبہ کے استاذ حسن بن عمران کی صفت الشامی میرے ایک استاذ یعنی ابن بشار نے ذکر کی اور دوسرے استاذ یعنی ابن المثنیٰ نے ذکر نہیں کی۔

قال ابوداؤد ابو عبداللہ العسقلانی۔ راوی مذکور حسن بن عمران ہی کے بارے میں مصنف فرما رہے ہیں کہ ان کی کنیت ابو عبداللہ ہے اور یہ عسقلانی ہیں، میں کہتا ہوں کہ عسقلان ملک شام ہی کا ایک شہر ہے، لہٰذا ان کی صفت الشامی لانا درست ہوا۔

انہ صلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان لایتم التکبیر قال ابوداؤد معناہ الخ عبدالرحمٰن بن ابزیٰ کہتے ہیں میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ نماز پڑھی تو آپ تکبیرات کا اتمام نہیں کرتے تھے مصنفؒ فرماتے ہیں مطلب یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت اور اٹھتے وقت آپ تکبیر نہیں کہتے تھے۔

**تاویل حدیث** یہ حدیث گذشتہ احادیث کے خلاف ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سب تکبیرات انتقال کو بجالاتے تھے، جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے حسن بن عمران اسکے ساتھ متفرد ہیں جو کہ مجہول ہیں، حضرت امام بخاریؒ نے ایک باب قائم کیا باب اتمام التکبیر، اس پر شراح لکھتے ہیں بظاہر امام بخاری کی غرض اس سے اس حدیث کی تضعیف کیطرف اشارہ ہے جو ابو داؤد میں ہے یعنی یہی حدیث الباب، یا پھر اس حدیث کی تاویل کیجائے وہ یہ کہ عدم اتمام سے مراد من حیث العدد نہیں ہے بلکہ من حیث الجہر او من حیث المد والاطالۃ، یعنی زیادہ زور سے نہیں کہتے تھے۔ یا زیادہ مد اور کھینچ کر نہیں کہتے تھے۔

# باب کیف یضع رکبتیہ قبل یدیہ

یعنی رکوع سے فارغ ہونیکے بعد کھڑے ہوکر سجدہ میں کیسے جانا چاہئے، وضع الرکبتین قبل الیدین ہونا چاہئے یا اسکے برعکس یعنی پہلے زمین پر ہاتھ رکھے اس کے بعد گھٹنے، جمہور کا مسلک پہلا ہے اور یہ دوسری شکل امام مالک کے یہاں ہے اس مسئلہ پر تفصیلی کلام رفع یدین والے باب میں وائل بن حجر کی حدیث کے ذیل میں گذر چکا ہے، اس باب میں مصنفؒ نے اولاً وائل بن حجرؓ کی حدیث جو جمہور کے موافق ہے ذکر فرمائی ہے یہ حدیث سنن اربعہ اور صحیح ابن خزیمہ صحیح ابن السکن کی روایت ہے، ثانیاً حدیث ابوہریرہؓ جو مالکیہ کی دلیل ہے اس کو لائے ہیں یہ صرف سنن کی روایت ہے۔

۲- حدثنا سعید بن منصور الخ. قولہ. اذا سجد احدکم فلا یبرک کما یبرک البعیر ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ۔

**مالکیہ کی دلیل** اس حدیث سے مالکیہ استدلال کرتے ہیں اس لئے کہ اس میں تصریح ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت وضع یدین رکبتین سے پہلے ہونا چاہئے اور یہی مالکیہ کا مسلک ہے، جمہور کیطرف سے اسکے متعدد جواب دیئے گئے۔

۱- حدیث وائل اثبت واقوی ہے بنسبت اس حدیث کے چنانچہ ابن قیمؒ نے اس حدیث کی دس وجوہ ترجیح ذکر کی ہیں۔ ۲- یہ حدیث منسوخ ہے سعد بن ابی وقاص کی حدیث سے جس میں اس طرح ہے، کنا نضع الیدین قبل الرکبتین فامرنا بوضع الرکبتین قبل الیدین (رواہ ابن خزیمہ)

۳- حدیث الباب مقلوب ہے کیونکہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابوہریرہ کی اس حدیث کے الفاظ اسکے برخلاف ہیں، اذا سَجَدَ اَحَدُکم فلیَبدَأ برکبتیہ قبل یدیہ ولا یَبرک کبروك الفحل۔

۴- اس حدیث کا آخر اس کے اول کے معارض ہے اسلئے کہ شروع میں بروکِ ابل سے منع کر رہے ہیں اور اونٹ بیٹھتے وقت زمین پر پہلے ہاتھ ہی ٹیکتا ہے، تو اس سے باوجود منع کرنے کے آگے اسی کا امر فرما رہے ہیں کہ اس کو چاہئے رکبتین سے پہلے یدین زمین پر رکھے، یہ بیّن تعارض ہے، شراح مالکیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ انسان کے رکبتین تو رِجلین یعنی ٹانگوں کی طرف ہوتے ہیں اور دابہ کے رکبتین یدین میں ہوتے ہیں، لہذا

لہ لیکن حافظ ابن حجر کا میلان بلوغ المرام میں ابوہریرہ ہی کی حدیث کی ترجیح کی طرف ہے اس پر صاحب سُبل السلام لکھتے ہیں کہ یہ بات حافظ ابن حجر کے امام یعنی امام شافعیؒ کے خلاف ہے، وقال النووی لایظہر ترجیح احد المذہبین علی الآخر۔

اونٹ جب بیٹھتا ہے تو وہ اگرچہ پہلے یدین زمین پر رکھتا ہے جیساکہ مشہور و شاہد ہے لیکن چونکہ اس کے رکبتین بھی یدین میں ہیں لہذا وہ رکبتین بھی زمین پر پہلے رکھتا ہے اور حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد رکبتین ہی کو پہلے رکھنے سے منع کرنا ہے، لہذا تعارض رفع ہوگیا۔

ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ آپ کی یہ منطق ہماری سمجھ میں نہیں آتی اہل لغت بھی اس کو نہیں پہچانتے۔ لہذا حدیث میں تعارض ہی ماننا پڑے گا اور حدیث کے صحیح الفاظ وہ ہیں جو مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں وارد ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

# باب النهوض في الفرد

فرد سے مراد رکعت اولیٰ اور رکعت ثالثہ ہے یعنی پہلی رکعت میں سجدے سے فارغ ہونے کے بعد رکعت ثانیہ کیلئے کیسے کھڑا ہو، اور اسی طرح تیسری رکعت پوری کرکے رکعت رابعہ کی طرف کیسے کھڑا ہو یعنی ان دونوں جگہوں میں سجدہ سے فارغ ہوکر فوراً کھڑا ہو جائے یا جلسہ خفیفہ کرنے کے بعد کھڑا ہو جس کو جلسہ استراحت کہتے ہیں۔

**جلسہ استراحت کی بحث** مسئلہ مختلف فیہ ہے شافعیہ جلسہ استراحت کے قائل ہیں اور حنفیہ مالکیہ قائل نہیں (وعن احمد روایتان)۔

ا۔ حدثنا مسدد الخ اس باب میں مصنفؒ نے مالک بن الحویرث کی حدیث ذکر کی ہے جس سے جلسہ استراحت ثابت ہوتا ہے، یہ حدیث بخاری شریف میں بھی ہے۔ اور جمہور علماء جو جلسہ استراحت کے قائل نہیں ان کا استدلال وائل بن حجر اور ابوہریرہ کی ان روایات سے ہے جن میں یہ آتا ہے كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهض في الصلوة على صدور قدميه، امام احمدؒ فرماتے ہیں اکثر احادیث سے یہی معلوم ہوتا ہے، زاد المعاد میں حافظ ابن قیمؒ نے بھی یہی لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ یہ تھی انه كان ينهض على صدور قدميه وركبتيه، اور علماء نے مالک بن الحویرث کی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ وہ کسی علت اور عذر پر محمول ہے مثلاً ضعف اور کبر سنی کیونکہ اکثر صحابہ کی روایات جلسہ استراحت کے ذکر سے خالی ہیں صرف مالک بن الحویرث اور ابوحمید ساعدی کی حدیث کے بعض طرق میں اس جلسہ کا ذکر ہے سو اگر یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دائمی معمول ہوتا تو جملہ واصفین صلوۃ رسول اللہ ؐ اس کو بیان کرتے۔ نیز جمہور کہتے ہیں کہ نماز استراحت کے لئے موضوع نہیں، ایک چیز اور بھی ہے وہ یہ کہ اگر یہ جلسہ فی حد ذاتہا مقصود ہوتا تو اس حالت کے لئے کوئی ذکر بھی مشروع ہوتا، حالانکہ اس حالت کے لئے کوئی ذکر مشروع نہیں۔

---

ف ه وههنا مسئلة اخرى يناسب هذه المسئلة تقدمت ص۲۳۳

# باب الاقعاء بین السجدتین

قولہ. قلنا لعباس فی الاقعاء علی القدمین فی السجود فقال ھی السنۃ. ابن عباس کی یہ حدیث صحیح مسلم میں بھی ہے اور اس پر امام نووی نے باب قائم کیا ہے جواز الاقعاء علی العقبین، اس سلسلہ میں روایات حدیثیہ اور فقہاء کرام میں اختلاف ہے، روایات دونوں طرح کی ہیں جواز اور عدم جواز، چنانچہ ہمارے یہاں باب من لم یر الجہر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے ذیل میں حضرت عائشہؓ کی حدیث مرفوع گذر چکی جس کے اخیر میں ہے وکان ینھی عن عقب الشیطان، میرے علم میں امام بخاریؒ نے اس سلسلہ میں کوئی باب یا صریح حدیث ذکر نہیں فرمائی، اور امام ترمذیؒ نے الگ الگ دو باب کراہیت الاقعاء، دوسرا الرخصۃ فی الاقعاء قائم کیا ہے، دوسرے باب میں یہی حدیث ابن عباس ذکر فرمائی ہے اور باب اول میں حضرت علی کی حدیث مرفوع جس کے لفظ یہ ہیں لاتقع بین السجدتین، لیکن امام ترمذی نے اس حدیث کے ضعف کیطرف اشارہ فرمایا ہے اور فرمایا ہے واکثر اہل العلم یکرھون الاقعاء بین السجدتین اور جواز کا قول انھوں نے بعض اہل مکہ کی طرف منسوب کیا ہے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ منع کی روایات کی اسانید سب ضعیف ہیں، اور روایات کے اس تعارض کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ دراصل اقعاء کی دو تفسیریں کیگئی ہیں ایک یہ کہ اَلیتَین (سُرین) کو زمین پر ٹیکے اور ایسے ہی دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھے اور ساقین کو کھڑا کرلے اور دوسری تفسیر یہ ہے جلوس علی العقبین بین السجدتین، یعنی جلسہ بین السجدتین میں دونوں پاؤں کھڑے کرکے ایڑیوں پر بیٹھنا، منع کی روایات قسم اول سے متعلق ہیں اور جواز کی روایات قسم ثانی سے، چنانچہ امام شافعیؒ اس قسم ثانی کے استحباب کے قائل ہیں لیکن دوسرا قول ان کا جو اس سے بھی زیادہ مشہور ہے یہ ہے کہ طریق سنت افتراش ہے اور یہی جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ امام بیہقی اور قاضی عیاض نے بھی جمع بین الروایتین اسی طور پر کیا ہے۔ الکوکب الدری میں لکھا ہے کہ قسم اول ہمارے یہاں مکروہ تحریمی اور قسم ثانی مکروہ تنزیہی ہے، صاحب الکوکب نے حدیث ابن عباس کا ایک اور لطیف جواب لکھا ہے کہ وہ خذہ بالموت حتی یرضی بالحمی کے قبیل سے ہے، یعنی ممکن ہے کہ سائل اس مسئلہ میں متشدد ہو اور اس کو حرام جانتا ہو اس لئے ابن عباس نے اس کے رد میں یہ فرمادیا ہو، ارے میاں! یہ تو سنت ہے۔

قولہ۔ قلنا ان لنراہ جفاءً بالرجل، لفظ رجل عند الجمہور فتح راء اور ضم جیم کیساتھ ہے انثی کا مقابل اور ابن عبد البر کے نزدیک یہ لفظ کسر راء اور سکون جیم کیساتھ ہے بمعنی قدم، ابن عبد البر نے جمہور کے ضبط کی تردید کی ہے اور جمہور نے ان کی تردید کی ہے، اگر جمہور کا قول لیا جائے تو جفاء سے مراد جہالت اور گنوار پن ہوگا کہ ایسا کرنا آدمی کی جہالت ہے اور اگر دوسرا قول لیا جائے تو جفاء بمعنی مشقت لیں گے یعنی اس طرح بیٹھنے میں قدمین کو مشقت ناحق ہوتی ہے

# باب ماجاء فیما یقول اذا رفع راسه من الرکوع

یعنی رکوع سے اٹھتے وقت کیا پڑھا جائے۔

## باب کی ترتیب پر ایک اشکال وجواب

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ مصنف نے ترتیب کے خلاف کیوں باب باندھا پہلے مایقول فی الرکوع کا ہونا چاہئے تھا اس کے بعد اس باب کو لاتے۔

بظاہر اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ مصنف کو رکوع اور سجود دونوں کی دعاء کو ایک ساتھ بیان کرنا تھا اس لئے کہ حدیث میں دونوں کا ایک ساتھ ذکر ہے اور سجدہ ترتیب میں چونکہ رکوع اور قومہ کے بعد ہے اس لئے مصنف نے قومہ کی دعاء کو ان پر مقدم کیا، ورنہ پھر قومہ کی دعا بہت مؤخر ہوجاتی، ہذا ماخطر ببالی۔

۱- حدثنا محمد بن عیسیٰ الخ قولہ- کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رفع راسہ من الرکوع یقول، قولہ. ملأ السموٰت وملأ الارض الخ- یعنی اے اللہ ہم تیری اتنی حمد زبان سے ادا کرتے ہیں جس سے آسمان وزمین بھر جائے اور آسمان وزمین کے علاوہ بھی جو چیزیں ہیں جیسے عرش وکرسی یہ سب ان کلمات سے بھر جائیں اس سے مراد تکثیر عدد ہے اس لئے کہ کلام تو جسم اور کیلی یا وزنی چیز نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ آسمان وزمین پُر ہوسکے۔ یعنی اگر کلمات حمد کو، اجسام فرض کیا جائے تو وہ اتنے کثیر ہوں کہ جن سے یہ سب چیزیں پُر ہوجائیں اس طرح کی بات ذوق وشوق اور ولولہ کے وقت ہوا کرتی ہے، ہم جیسے لوگ تو اس طرح کی دعاؤں کو صرف نقل کے طور پر پڑھ لیتے ہیں، جس ذوق وشوق کو یہ مقتضی ہیں اس سے ہم خالی ہیں۔

قال ابوداؤد وقال سفیان الثوری وشعبۃ بن الحجاج عن عبید ابی الحسن، عبید جو کہ سند میں اعمش کے استاذ ہیں ان کی کنیت ابوالحسن ہے اور ان کے والد کا نام حسن ہے بعض راویوں نے عن عبید بن الحسن اور بعض نے عن عبید ابی الحسن کہا، اس صورت میں ابی الحسن بدل ہوگا عبید سے، یہ اختلاف صرف لفظی ہے اور دونوں طرح پڑھنا صحیح ہے۔

قال سفیان لقینا الشیخ عبیداً فلم یقل فیہ بعد الرکوع۔ یہ اوپر والی دعاء آپ صلی اللہ علیہ وسلم کس وقت پڑھتے تھے۔ محل دعاء کی تعیین اعمش کی روایت میں موجود ہے یعنی اذا رفع رأسہ من الرکوع، سفیان یہ کہہ رہے ہیں کہ یہ حدیث مجھ کو عبید سے اولاً بالواسطہ پہونچی تھی اس روایت میں تو لفظ بعد الرکوع موجود تھا۔ لیکن بعد میں جب یہ حدیث میں نے براہ راست عبید سے سنی تو اس میں بعد الرکوع نہیں ہے۔

۲- حدثنا مؤمل بن الفضل الحرانی الخ. قولہ- اھل الثناء والمجد، اس کو مرفوع بھی پڑھ سکتے

ہیں یعنی انت اھل الثناء والمجد، اور منصوب بھی بتقدیر حرف ندار یا اھل الثناء والمجد، احق ما قال العبد۔

**شرح حدیث** اس میں بھی دو احتمال ہیں، مبتدار محذوف کی خبر ہے یعنی انت احق ما قال العبد. یعنی بندہ جو کچھ بھی تیری تعریف کرتا ہے آپ واقعی اس کے سزاوار ہیں، اور عبد سے مراد یا تو جنس ہے یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور کلنا لك عبد یہ جملۂ معترضہ ہے کہ ہم سبھی تیرے بندے ہیں. دوسرا احتمال ترکیب عبارت میں یہ ہے کہ احق ما قال العبد مبتدار اور لا مانع لما اعطیت الی آخرہ. اس کی خبر. اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ سب سے زیادہ سچی اور پکی بات یہ ہے لامانع لما اعطیت الخ کہ تیرے سوا کوئی عطا کرنے والا نہیں اور جس کو تو عطا کرے اس کو کوئی روکنے والا نہیں، اور لاینفع ذا الجد منك الجد۔

**شرح حدیث** جد کی تفسیر میں دو قول ہیں ۱ دادا یعنی بڑے خاندان اور نسب والے کو تیرے مقابلہ میں اسکا یہ خاندان نفع نہیں دے سکتا ہے. ۲ غنیٰ اور دولت. دولت والے کو تیرے مقابلہ میں اسکی دولت کام نہیں دے سکتی، ابن ماجہ شریف کی روایت میں ہے ذکرت الجدود عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ کی مجلس میں ایک روز مختلف خاندانوں یا دولتوں کا ذکر آگیا تو اس پر آپ نے فرمایا لاینفع ذا الجد منك الجد. اور کہا گیا ہے کہ یہ لفظ جِد بکسر الجیم ہے یعنی کوشش والے کو اس کی کوشش الخ۔

قولہ۔ اللھم ربنا ولك الحمد، اس میں تین روایتیں ہیں ایک تو یہی دوسری صرف ربنا لک الحمد اور تیسری ربنا ولک الحمد، امام احمدؒ سے منقول ہے کہ ربنا کے ساتھ ولک الحمد (واؤ کیساتھ) ہے اور اللھم ربنا کیساتھ لک الحمد (بغیر واؤ کے) حافظ ابن قیم اس کی تائید میں فرماتے ہیں اس لئے کہ کسی صحیح حدیث میں لفظ اللھم اور واؤ کیساتھ نہیں وارد ہے، اس پر صاحب عون المعبود لکھتے ہیں ایسا نہیں بلکہ دونوں کے درمیان جمع وارد ہے کما فی صحیح البخاری فی باب صلوٰۃ القائد من حدیث انس۔

ربنا ولک الحمد میں واؤ عاطفہ ہے تقدید عبارت یہ ہوگی ربنا استجب ولک الحمد، یا حمدناک ولک الحمد، اور ہو سکتا ہے کہ واؤ زائدہ ہو۔

---

حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ الخ قولہ۔ اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا اللھم ربنا لك الحمد۔

**مسئلہ ثابتہ بالحدیث میں اختلاف ائمہ** اس حدیث میں ایک اختلافی مسئلہ ہے جس میں تین مذہب ہیں، امام ابوحنیفہ و مالکؒ کا مذہب یہ ہے جیسا کہ ظاہر حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ رکوع

سے اٹھتے وقت امام کے لئے صرف تسمیع (سمع اللہ لمن حمدہ) ہے اور مقتدی کے لئے صرف تحمید[1] (ربنا لک الحمد) ان دونوں اماموں نے اسی حدیث سے استدلال کیا ہے اس لئے کہ اس حدیث میں تسمیع و تحمید کو امام اور مقتدی کے درمیان تقسیم کر دیا ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں القسمة تنافی الشرکة۔ دوسرا مذہب امام شافعی کا ہے ان کے نزدیک ان دونوں میں شرکت ہے کلا ھما لکلیھما، ان کی دلیل ابو ہریرہ کی وہ حدیث متفق علیہ ہے جس میں یہ ہے ثم یقول سمع اللہ لمن حمدہ ..... حین یرفع صلبہ من الرکعة ثم یقول وھو قائم ربنا ولک الحمد، اور یہ حدیث اگرچہ صرف امام کے بارے میں ہے اس لئے کہ آپ ہی امام ہوا کرتے تھے لیکن آپ کا ارشاد ایک دوسرے موقع پر صلوا کما رأیتمونی اصلی سے امام کی خصوصیت ختم ہو جاتی ہے، تیسرا مذہب امام احمد اور صاحبین کا ہے للامام کلاھما وللمقتدی احدھما امام کے لئے جمع بین التحمید والتسمیع اور مقتدی کے لئے صرف تحمید۔ ان کی دلیل مقتدی کے حق میں تو حدیث الباب ہے اور امام کے حق میں ابو ہریرہ کی وہ حدیث ہے جس کو امام بخاریؒ نے روایت کیا، کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال سمع اللہ لمن حمدہ قال اللھم ربنا ولک الحمد،

تنبیہ۔ امام خطابی کو یہاں پر صاحبین کا مذہب نقل کرنے میں خطا واقع ہوئی انھوں نے صاحبین کا مذہب امام شافعی کے مذہب کے موافق لکھدیا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

**شرح حدیث** فانہ من وافق قولہ قول الملائکة۔ راجح قول کی بنا پر موافقت سے مراد موافقت فی القول والزمان ہے یعنی جو شخص عین اس وقت آمین کہے جس وقت میں فرشتے آمین کہہ رہے ہوں اس کے گذشتہ گناہ معاف ہو جاتے ہیں صحیحین کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تأمین امام کے وقت آسمان پر ملائکہ بھی آمین کہتے ہیں۔ وقالت الملائکة فی السماء آمین، بخاری کی روایت میں ہے علماء نے لکھا ہے کہ اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مقتدی کو نماز میں خوب بیدار رہنا چاہئے غفلت اور سستی نہ ہونی چاہئے ہر موقع کی دعاء اور ذکر عین اسکے متعینہ وقت میں ہونی چاہئے۔

اور دوسرا قول موافقت کی تفسیر میں یہ ہے جس کو ابن حبان نے اختیار کیا کہ اس سے مراد موافقت فی الاخلاص والخشوع ہے، ہم نے اپنے بعض مشایخ سے سنا کہ اس میں تین احتمال ہیں ۱ موافقت فی القول ۲ موافقت فی الزمان ۳ موافقت فی القول والزمان پھر اس میں بھی اختلاف ہے ابن بزیزہ کہتے ہیں ملائکہ سے تمام ملائکہ مراد

---

[1] اور اگر مصلی منفرد ہو تو اس صورت میں ائمہ ثلاثہ جمع بین الذکرین کے قائل ہیں اور حنفیہ کے یہاں اس میں تین روایتیں ہیں۔ ۱ صرف ربنا لک الحمد، قال فی المبسوط وھو الاصح۔ ۲ جمع بین الذکرین صاحب ہدایہ نے اسی کو اصح قرار دیا ہے۔ ۳ صرف تسمیع ہے قالہ ابو بکر الرازی (کذا فی المنہل عن الزیلعی)

ہیں. اور کہا گیا ہے کہ صرف حفظہ مراد ہیں، اور کہا گیا ہے ظاہر یہ ہے کہ اس سے وہ ملائکہ مراد ہیں جو اس نماز میں شریک ہوں خواہ آسمان پر یا زمین میں، ایک روایت موقوفہ میں ہے صفوف اھل الارض علی صفوف اھل السماء۔

فائدہ۔ اس حدیث کے بعض طرق میں ماتقدم من ذنبہ کیساتھ وماتأخر بھی وارد ہے حافظ نے اسکو شاذ لکھا ہے۔

## باب الدعاء بین السجدتین

قولہ۔ یقول بین السجدتین اللھم اغفرلی وارحمنی وعافنی واھدنی وارزقنی، اور ترمذی کی روایت میں واجبرنی بھی موجود ہے اور نسائی وابن ماجہ کی ایک دوسری روایت مرفوعہ میں اس طرح ہے. کان یقول بین السجدتین رب اغفرلی رب اغفرلی اور ابن ماجہ کی روایت میں فی صلوۃ اللیل کی قید بھی مذکور ہے

**دعاء بین السجدتین میں مذاہب ائمہ** چنانچہ حنفیہ کے نزدیک یہ دعا تطوع پر محمول ہے[1] اور شافعیہ کے نزدیک مطلقاً ہے. امام ترمذی فرماتے ہیں وبہ یقول الشافعی، واحمد واسحاق یرون ھذا جائزاً فی المکتوبۃ والتطوع، اور امام احمدؒ کے یہاں تو صرف جائز ہی نہیں بلکہ جیسا کہ مغنی میں لکھا ہے ان کے نزدیک قول مشہور میں بین السجدتین ربّ اغفرلی ایک بار پڑھنا واجب ہے (اور تین بار مستحب) اور یہی قول اسحاق بن راھویہ اور داؤد ظاہری کا ہے، اور دوسری روایت امام احمد سے عدم وجوب اور استحباب کی ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں وھو قول اکثر الفقہاء لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یعلمہ المسیئ فی صلوتہ. اسی طرح پہلے گذر چکا ہے کہ امام احمد کی ایک روایت میں تکبیرات انتقال اور تسبیحات رکوع وسجود بھی واجب ہیں. اور امام مالکؒ کے مذہب میں تو بہت زیادہ توسع ہے جیسا کہ پہلے باب ما یستفتح بہ الصلوۃ من الدعاء میں ان کا مذہب گذر چکا ان کے یہاں بھی نفل کی قید نہیں ہے۔

## باب رفع النساء اذا کن مع الامام رؤسھن من السجدۃ

اس باب کی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو عورتیں مسجد میں جماعت کیساتھ نماز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں پڑھتی تھیں ان کے بارے میں آپ فرمارہے ہیں ان کو چاہیئے کہ وہ سجدہ سے سر ذرا دیر سے اٹھائیں اس میں جلدی نہ کریں ایسا نہ ہو کہ مردوں کی صف جو سامنے ہے ان کے ستر پر عورتوں کی نظر پڑ جائے۔

---

[1] لیکن اگر کوئی شخص اس کو فرض نماز میں بھی پڑھ لے تو مکروہ نہیں، کما فی الکوکب الدری ۱۲

# باب طول القيام من الركوع وبين السجدتين

**ترجمۃ الباب کی تشریح** لفظ من الرکوع القیام سے متعلق ہے نہ کہ طول سے یعنی قیام من الرکوع کا طویل ہونا اور اسی طرح جلسہ بین السجدتین کا طویل ہونا، اور اگر من الرکوع کو طول سے متعلق کردیں تو مطلب غلط ہوجائیگا یعنی قیام کا رکوع سے طویل ہونا. حالانکہ یہ مراد نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ قیام من الرکوع یعنی قومہ کا دراز ہونا۔

۱- حدثنا حفص بن عمر الخ عن البراء ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان سجودہ ورکوعہ وقعودہ ومابین السجدتین۔

**اختلاف نسخ اور نسخہ صحیحہ کی تحقیق وتنقیح** بذل المجہود میں لکھا ہے کہ ابوداؤد کے اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے وما بین السجدتین، اور بعض نسخوں میں مابین السجدتین بغیر واؤ کے ہے یہی صحیح اور اکثر کتب حدیث کی روایت کیمطابق ہے، اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ اور رکوع اور جلسہ بین السجدتین کی مقدار تقریبًا برابر ہوتی تھی، اور اگر واو والا نسخہ لیا جائے تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ کا سجدہ اور رکوع اور قعدہ اور جلسہ بین السجدتین تقریبًا برابر ہوتے تھے۔

لیکن اس نسخہ پر اشکال ہے وہ یہ کہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ قعدہ اور جلسہ بین السجدتین کی مقدار برابر ہوتی تھی اول تو اس طرح کسی روایت میں ہے نہیں دوسرے یہ کہ بخاری کی روایت میں ماخلا القیام والقعود مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف رکوع سجود اور ما بین السجود کی مساوات بیان کی جارہی ہے قعود اس سے مستثنیٰ ہے اور اسی طرح قیام بھی. اسی لئے ہم نے کہا کہ دوسرا نسخہ صحیح ہے حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ اس عبارت کی اصلاح یا تو اس طور پر ہوسکتی ہے کہ یہاں روایت میں لفظ قعود نہو اور کلام اس طرح ہو کان سجودہ ورکوعہ و مابین السجدتین. اور دوسری شکل اصلاح کی یہ ہے کہ اگر لفظ قعود یہاں مانتے ہیں تو پھر اس کے بعد صرف واؤ نہ ہونا چاہئے بلکہ اس طرح ہو وقعودہ مابین السجدتین. اور ایک توجیہ یہ تحریر فرمائی ہے کہ قعود سے مراد تشہد والا قعود نہ لیا جائے. بلکہ اس سے جلسہ بین التسلیم والانصراف مراد لیا جائے جس کا ذکر بعض روایات میں آتا ہے، چنانچہ اس سے متعلق ابوداؤد میں ابواب سجود السہو سے ذرا آگے ایک مستقل باب آرہا ہے، باب انصراف النساء قبل الرجال من الصلوٰۃ. اس صورت میں یہ روایت بخاری کی روایت ماخلا القیام والقعود کے خلاف نہ ہوگی، اور حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں اس کی توجیہ یہ فرمائی ہے کہ قعود سے مراد تشہد اول کا قعود ہے

اور پوری حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سجود اور رکوع اور قعدۂ اولی اور جلسہ بین السجدتین یہ چاروں متقارب ہوتے تھے، تو گویا حضرت گنگوہی کے نزدیک بخاری کی روایت جسمیں قعود کا استثناء ہے اس سے مراد قعدۂ اخیرہ ہے لہذا اس صورت میں بھی تعارض پیدا نہ ہوگا، یہ ساری بحث بذل المجہود میں حضرت نے بڑی تفصیل سے لکھی ہے جس کی تسہیل ہم نے یہاں اپنے لفظوں میں کی ہے۔

قولہ۔ قریبًا من السواء۔ اس کے مفہوم میں دو بلکہ تین قول ہیں ۱ مساواۃ احدھما للآخر یعنی رکوع وسجود اسی طرح قومہ (جو بعض روایات میں ہے) اور جلسہ بین السجدتین ان سب کی مقدار آپس میں تقریبًا برابر ہوتی تھی۔ ۲ مساواۃ الجنس للجنس، یعنی آپس میں ہر ایک کی برابری مراد نہیں بلکہ رکوع کی مساوات رکوع سے اور سجدہ کی مساوات سجدہ سے مراد ہے ۳ المراد اثبات التناسب والتوازن بین الکل، یعنی نماز کے ارکان میں تناسب اور توازن ہوتا تھا مساوات مراد نہیں۔ مثلاً اگر قیام طویل ہے تو اسی کے مناسب رکوع وسجود بھی طویل، اور اگر قیام قصیر تو رکوع وسجود بھی مختصر، لیکن دوسرے معنی مراد لینے میں اشکال ہے اس لئے کہ بہت سی روایات سے ثابت ہے، رکعتِ اولیٰ کے قیام کا طویل ہونا رکعت ثانیہ کے قیام سے کذا قال السندی فی حاشیۃ النسائی ص ۱۹۶ وہ کہتے ہیں لہذا ظاہر معنی اول ہی ہیں، میں کہتا ہوں معنی اول کی تائید بعض روایات سے ہوتی ہے چنانچہ آگے باب مایقول الرجل فی رکوعہ وسجودہ کی آخری حدیث میں اس طرح وارد ہے فکان قیامہ نحوًا من رکوعہ وکان سجودہ نحوًا من قیامہ وکان یقعد فیما بین السجدتین نحوًا من سجودہ، لیکن اس روایت پر یہ اشکال ہوگا کہ بخاری کی روایت میں (جس کا حوالہ پہلے بھی آچکا ہے) ماخلا القیام والقعود مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رکوع وسجود وغیرہ تو آپس میں برابر ہوتے تھے لیکن قیام رکوع وسجود کے برابر نہ ہوتا تھا، فتأمل [1]۔

تنبیہ۔ اس باب کی پہلی حدیث میں جس پر کلام ہو رہا ہے ترجمۃ الباب کا جزء ثانی مذکور ہے یعنی جلسہ بین السجدتین کا دراز ہونا، اور ترجمہ کا جزء اول یعنی قومہ کا دراز ہونا وہ اس حدیث میں نہیں البتہ باب کی دوسری حدیث میں آرہا ہے۔

۲- حدثنا موسیٰ بن اسماعیل۔ قولہ۔ ماصلیتُ خلف رجلٍ اَوْجَزَ صلوۃً الخ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرمارہے ہیں کہ میں نے کسی بھی امام کے پیچھے ایسی نماز نہیں پڑھی، جو مختصر ہونے کے ساتھ ساتھ کامل اور تام ہو، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ میں۔ یعنی آپ کی نماز باوجود اختصار کی رعایت کے کامل اور مکمل ہوتی تھی جس کی صورت یہ ہے کہ

---

[1] اسکا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اس اختلاف کو اختلاف اوقات وزمان پر محمول کیا جائے، کسی ایک جگہ بھی دوام واستمرار مراد نہ لیا جائے ۱۲ منہ۔

قیام کی مقدار ہلکی ہو اور رکوع وسجود اطمینان کے ساتھ ہوں۔

قولہ، وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال سمع اللہ لمن حمدہ قام حتی نقول قد اوھم۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم بعض مرتبہ نماز میں قومہ کو اتنا دراز کرتے تھے کہ ہم یہ سوچنے لگتے تھے کہ آپ نے رکوع اور قومہ کو ترک کر دیا یعنی دوبارہ قیام کی طرف لوٹ آئے اس لئے کہ قومہ اتنا لمبا نہیں ہوتا یہ مطلب اس صورت میں ہے جب اَوہَم کو بصیغۂ معروف بروزن اکرَم پڑھا جائے اور اگر بصیغۂ مجہول اُوہِم ہو تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا وہم میں واقع ہو جانا۔ یعنی ہم یہ سوچتے تھے کہ آپ کو کوئی وہم یا سہو تو نہیں ہو گیا۔

قولہ۔ وکان یقعد بین السجدتین الخ۔ حدیث کے پہلے جزء سے تطویل قومہ اور اس دوسرے جزء سے جلسہ بین السجدتین کی تطویل ثابت ہو رہی ہے۔

**قومہ اور جلسہ بین السجدتین رکن قصیر ہیں یا رکن طویل**

اب یہاں پر یہ چیز قابل تحقیق ہے کہ قومہ اور جلسہ کی تطویل مستحب ہے یا نہیں، جمہور علماء اس کے قائل نہیں ہیں، جمہور کے نزدیک اعتدال یعنی قومہ اور ایسے ہی جلسہ بین السجدتین ہر ایک رکن قصیر ہے اس کی تطویل جائز نہیں، البتہ امام احمد اور ظاہریہ اس کے قائل ہیں ان کے نزدیک قومہ اور جلسہ کی تطویل مستحب ہے جیسا کہ ابن قدامہ نے مغنی میں اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے اور مصنفؒ کی تبویب اسی کی طرف مشیر ہے، ہمارے شیخ کے نزدیک تو مصنف حنبلی ہیں ہی، کتب شافعیہ میں تو یہ لکھا ہے کہ ان دونوں کی تطویل مفسدِ صلوٰۃ ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ قومہ اور جلسہ کی تطویل مشہور روایات سے ثابت نہیں صرف اس حدیث انس سے ثابت ہے لہٰذا یہ شاذ ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے یہ تطویل امر بالتخفیف سے پہلے ہو لیکن اس کے باوجود بعض فقہاء شافعیہ و مالکیہ جیسے امام نووی اور ابن دقیق العید اس کے جواز کے قائل ہیں اس لئے کہ اس کا ثبوت اگرچہ شہرت کے ساتھ نہیں ہے لیکن بہرحال بعض روایات سے ہے تو سہی۔

۳۔ حدثنا مسدد وابو کامل الخ۔ قولہ فوجدت قیامہ کرکعتہ وسجدتہ، یعنی آپ کے قیام اور رکوع وسجود کی مقدار یکساں تھی۔ واعتدالہ فی الرکعۃ کسجدتہ۔[1] فی الرکعۃ سے مراد بعد الرکوع ہے یعنی پایا میں نے آپ کے قومہ کو رکوع کے بعد سجدہ کے برابر وجلستہ بین السجدتین وسجدتہ[2]

---

[1] اس کا عطف قیامہ پر ہو رہا ہے ۱۲ منہ

[2] اس روایت میں یہ لفظ غلط ہے اس کے بجائے وجلستہ ہونا چاہئے جیسا کہ آگے مسدد کی روایت میں آ رہا ہے، غرضیکہ ـــــ

مابین التسلیم والانصراف. یعنی پایا میں نے آپ کے جلسہ بین السجدتین کو اور سجدہ بین التسلیم والانصراف کو تقریباً برابر۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث کی سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں مسدد اور ابو کامل یہ اوپر والے الفاظ ابو کامل کے ہیں اور مسدد کے الفاظ کو مصنف آگے بیان کر رہے ہیں۔ لیکن ابو کامل کی روایت کے الفاظ میں گڑبڑ ہے، صحیح الفاظ وہی ہیں جو مسدد کی روایت میں آرہے ہیں۔

مسدد کی روایت کا مضمون یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام اور رکوع اور قومہ اور سجدۂ اولی اور پھر جلسہ بین السجدتین اور پھر سجدۂ ثانیہ اور پھر جلسہ بین التسلیم والانصراف ان سب کو میں نے تقریباً برابر پایا، مسدد کی روایت میں تمام الفاظ مل کر ایک ہی جملہ ہو رہا ہے بخلاف ابو کامل کی روایت کے الفاظ کے کہ وہ الگ الگ مستقل تین جملے ہیں، ان کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قیام کی مقدار رکوع وسجود کے برابر ہوتی تھی بخلاف مسدد کی روایت کے کہ اس میں اس طرح نہیں ہے۔ وہ تو مجموعہ کے بارے میں کہہ رہے ہیں کہ یہ تقریباً برابر ہوتے تھے، اور برابر ہونے کے وہی تین مطلب ہوں گے جو پہلے گذر چکے بخلاف ابو کامل کی روایت کے اس میں تو ایک ہی معنی متعین ہیں۔

تنبیہ۔ یہ ابو کامل اور مسدد کی روایت کے الفاظ کا اختلاف سنن ابو داؤد کے اعتبار سے ہے ورنہ صحیح مسلم میں دونوں کے الفاظ اور سیاق میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جس طرح مسدد کی روایت کے الفاظ ہیں اسی طرح ابو کامل کے الفاظ بھی ہیں پس ہوسکتا ہے کہ مصنف کو یہ روایت اس طرح پہنچی ہو اور امام مسلم کو اس طرح، اور ممکن ہے ابو کامل نے بعد میں اپنے الفاظ کی اصلاح کر لی ہو یا پہلے وہ صحیح روایت کرتے ہوں اور بعد میں ان سے خلط ہو گیا ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

# باب صلوٰۃ من لا یقیم صلبہ فی الرکوع والسجود

یعنی جو شخص رکوع سجود میں اپنی پشت کو زیادہ دیر تک نہ جھکائے بلکہ جلدی سے سر اٹھالے یا یہ کہ رکوع میں کمر کو ہموار اور سیدھا نہ کرے، بہر صورت مراد ترک تعدیل اور ترک طمانینت ہے۔ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

---

ابو کامل کی روایت میں تحریف واقع ہوئی ہے اور صحیح مسدد کی روایت ہے جو کہ باقی دوسری روایات حدیثیہ کے موافق ہے ۱۲ منہ

**تعدیل ارکان میں مذاہب ائمہ** مشہور یہ ہے کہ تعدیل ارکان یعنی رکوع سجود اطمینان سے ادا کرنا، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ اور داؤد ظاہری اور امام ابو یوسف کے نزدیک فرض ہے بغیر اس کے رکوع سجود صحیح نہیں، اور طرفین کے نزدیک مشہور قول کی بناء پر واجب ہے اور کہا گیا ہے کہ سنت ہے۔ لیکن یہ قول غیر اصح ہے البتہ جلسہ بین السجدتین اور قومہ اور ان میں طمانینت یہ عند الطرفین سنت ہے واجب نہیں (زیلعی علی الکنز) علامہ سندھی حاشیۂ نسائی ص۱۵۸ میں لکھتے ہیں کہ مشہور تو یہی ہے کہ طرفین کے نزدیک تعدیل ارکان فرض نہیں ہے لیکن امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں تصریح کی ہے اس بات کی کہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا مذہب رکوع اور سجود میں افتراض طمانینت ہے ایسے ہی علامہ شامیؒ نے بھی امام طحاویؒ سے مطلقاً حنفیہ کا مذہب فرضیتِ تعدیل کا نقل کیا ہے۔

**تعدیل وطمانینۃ کی حقیقت** اب یہ کہ تعدیل و اطمینان سے کیا مراد ہے، جواب یہ ہے کہ اس کی طرف اشارہ خود حدیث میں موجود ہے، ثم یرکع حتی تطمئن مفاصلہ ثم یسجد حتی تطمئن مفاصلہ، اور یہی فقہاء نے بھی لکھا ہے، اور مزید تشریح اس کی انھوں نے یہ کی ہر ویستقر کل عضو فی محلہ بقدر تسبیحۃ اور مغنی میں اس کی تفسیر یہ کی ہے ان یمکث اذا بلغ حد الرکوع قلیلاً، طرفین فرماتے ہیں کہ نفس رکن جیسے رکوع وسجود کی ادائیگی تو فرض ہے اور اکمال رکن کو علی وجہ الکمال ادا کرنا یہ واجب ہے، والطمانینۃ من قبیل الثانی لا الاول۔

**جمہور علماء کا استدلال اور حنفیہ کی طرف سے جواب** اور جمہور کا استدلال حدیث المسیٔ فی الصلوۃ سے ہے کہ اس میں تعدیل ارکان کے فوت ہونے کی وجہ سے صلوۃ پر عدم صلوۃ کا اطلاق کیا گیا ہے صل فانک لم تصل، اور حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ خود یہ حدیث اور قصہ عدم فرضیتِ تعدیل پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں وان انتقصت منہ شیئاً انتقصت من صلوتک اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ترکِ تعدیل سے نماز میں نقصان واقع ہوتا ہے۔

---

لہ درمختار میں ہے وتعدیل الارکان ای تسکین الجوارح قدر تسبیحۃ فی الرکوع والسجود وکذا فی الرفع منھما علی ما اختارہ الکمال، علامہ شامی لکھتے ہیں کہ قومہ اور جلسہ بین السجدتین اور ان دونوں کی تعدیل مشہور فی المذہب یہ ہے کہ یہ سنت ہے اور دوسری روایت ان کے وجوب کی ہے وھو الموافق للادلۃ (وعلیہ الکمال ابن الہمام) وقال ابو یوسف بفرضیۃ الکل واختارہ فی المجمع والعینی ورواہ الطحاوی عن ائمتنا الثلاثۃ وھو مذھب مالک والشافعی واحمد ۱۲ منہ

لہ چنانچہ ترمذی کی روایت میں ہے کہ جب حضورؐ نے اس سے یہ فرمایا صل فانک لم تصل فعاف الناس وکبر علیھم —

اور وہ نماز ناقص ہے نہ یہ کہ فاسد و باطل اور یہی طرفین فرماتے ہیں، نیز ایک اور بھی وجہ ہے وہ یہ کہ نماز کے فاسد ہونے کے بعد خواہ وہ کسی وجہ سے فاسد ہو مُضِی فی الصلوٰۃ یعنی نماز پڑھتے رہنا حرام اور ناجائز ہے اور ظاہر ہے کہ ترکِ فرض سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، تو جب شخص مذکور نے پہلی رکعت میں تعدیل ارکان کو ترک کیا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی تمہارے نزدیک اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کو اسی طرح پڑھتا رہا یہ کیسے ہو سکتا ہے

۱- حدثنا القعنبی الخ قولہ۔ عن ابی ھریرۃ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم دخل المسجد فدخل رجل فصلی ثم جاء فسلم الخ یہ وہی حدیث المسیٔ فی الصلوٰۃ ہے جس کو مصنف نے ابوہریرہ اور رفاعۃ بن رافع کی روایت سے متعدد طرق سے ذکر کیا ہے، رفاعۃ بن رافع کی روایت کتاب میں آگے آرہی ہے،

اس قصہ کے راوی تو رفاعۃ بن رافع ہیں اور صاحبِ قصہ یعنی مسیٔ فی الصلوٰۃ وہ ان کے بھائی خلاد بن رافع ہیں اس حدیث میں تو ان کو رجل سے تعبیر کیا ہے۔ نام کی تصریح مسند احمد اور مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے (کما فی البذل) یہاں پر شرح میں یہ بھی لکھا ہے کہ خلاد بن رافع کے بارے میں یہ آتا ہے کہ وہ جنگ بدر میں شہید ہو گئے تھے تو پھر اس پر یہ اشکال ہو گا کہ ابوہریرہ اس کو کیسے روایت کر رہے ہیں جبکہ ان کا اسلام اس کے بہت بعد ۷ھ میں ہے۔

اس کا جواب یہ ہو گا کہ ابوہریرہ کی روایت مرسل صحابی ہے انھوں نے اس قصہ کو کسی قدیم الاسلام صحابی سے سنا ہو گا، پھر بوقتِ روایت انھوں نے واسطہ کو حذف کر کے حدیث کو مرسلاً روایت کر دیا، اس طرح کا اشکال اور بھی بعض جگہ پیش آیا ہے وہاں بھی یہی جواب دیا گیا ہے، اسی لئے محدثین نے لکھا ہے کہ ابوہریرہ کی عادت ارسال کی تھی۔

۲- حدثنا عباد بن موسیٰ الختلی الخ قولہ، ثم تشھد فاقم، اس روایت میں یہ زیادتی ہے

---

← ان یکون من اخف صلوتہ لم یصل، یعنی صحابۂ کرام کو یہ بات بہت گراں گذری کہ جو تعدیل ارکان نہ کرے اسکی نماز ہی نہیں ہوتی، پھر اسی روایت کے اخیر میں ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابی سے یہ فرمایا وان انتقصت منہ شیئاً انتقصت من صلوتک، تو اس پر راوی کہتا ہے قال وکان ھذا اھون علیھم من الاولیٰ انہ من انتقص الخ یعنی جب صحابہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دوسرا لفظ سنے جن میں نقصان صلوٰۃ کا ذکر ہے تو ان کا بوجھ ہلکا ہو گیا اس لئے کہ ان لفظوں سے معلوم ہوا کہ اسکی نماز صرف ناقص ہوئی فاسد نہیں ہوئی، یہ سارا مضمون ترمذی ؎ کی حدیث کے متن میں موجود ہے، دیکھئے حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں جو صحابہ نے سمجھا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابی کو اذان واقامت کا بھی حکم فرمایا، تشہد سے مراد اذان ہے۔

۳- حدثنا ابو الولید الطیالسی الخ قولہ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نقرۃ الغراب وافتراش السبع وان یوطن الرجل المکان فی المسجد کما یوطن البعیر۔

**شرح حدیث** یعنی جس طرح کوئی پرند جلدی جلدی ٹھونگیں مار کر زمین سے دانہ چنتا ہے اس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں رکوع سجدہ کرنے سے منع فرمایا ہے یعنی یہ کہ بغیر تعدیل ارکان کے کوئی نماز پڑھے، اسی طرح آپؐ نے سجدہ میں افتراش ذراعین سے منع فرمایا جس طرح درندہ زمین پر کہنیاں بچھا کر آرام سے بیٹھتا ہے اس لئے کہ نماز راحت و آرام حاصل کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ ایک قسم کی محنت و مجاہدہ ہے، اسی لئے سجدہ کا جو مسنون طریقہ ہے اس میں آدمی کو مشقت اٹھانی پڑتی ہے اور اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے بھی منع کیا ہے کہ کوئی شخص مسجد میں اپنی نماز پڑھنے کی جگہ متعین کرلے کہ ہمیشہ اسی جگہ نماز پڑھا کرے جس طرح اونٹ اپنے بندھنے کی جگہ کو اپنے لئے متعین کرلیتا ہے۔

بعض نے اس کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ اس صورت میں عبادت بطور عادت کے ہو جائے گی، حالانکہ عبادت عادت کے طور پر نہیں ہونی چاہئے بلکہ اس میں نفس و عادت کی مخالفت کے معنی ہونے چاہئیں، نیز ایسا کرنے سے شہرت وریا کا خطرہ ہے لوگوں کی زبان پر یہ آئیگا کہ فلاں شخص کو جب بھی دیکھو مسجد میں فلاں جگہ نماز پڑھتا ہوا نظر آتا ہے اور ایک حکمت یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ اگر کوئی شخص مسجد میں اپنی نماز کی جگہ متعین کرے گا تو اگر اتفاق سے وہاں کوئی دوسرا بیٹھ جائے گا تو وہ اس سے اس جگہ کو اپنا حق اور حصہ سمجھ کر مزاحمت کرے گا نیز جگہ متعین نہ کرنے میں استکثار شہود کا فائدہ ہے کہ ہر جگہ بروز قیامت گواہی دے گی اس پر نماز پڑھنے کی۔

## باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم کل صلوۃ لا یتمہا صاحبہا الخ

قولہ، عن الحسن عن انس بن حکیم الضبی قال خاف من زیاد او ابن زیاد

**شرح حدیث اور زیاد و عبید اللہ بن زیاد کا مختصر حال** قال کی ضمیر حسن اور خاف کی انس کی طرف راجع ہے حسن بصری کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ انس بن حکیم کو کسی بنا پر (جو یہاں کتاب میں مذکور نہیں) زیاد بن عبید یا اس کے بیٹے عبید اللہ بن زیاد سے کوئی خوف لاحق ہوا بظاہر یہ بصرہ کا واقعہ ہو گا جہاں کے رہنے والے یہ حضرت حسن ہیں اور یہ ابن زیاد بھی بصرہ ہی کا امیر تھا، تو غرضیکہ یہ اس سے بچکر مدینہ آ گئے، اس روایت میں شک راوی ہے کہ انس بن حکیم کو جو خطرہ لاحق ہوا تھا وہ زیاد سے تھا

یا اس کے بیٹے عبید اللہ سے، دراصل یہ دونوں ہی گڑبڑ آدمی تھے ظالم اور متشدد. زیاد تو حضرت معاویہؓ کے زمانہ میں ان کی جانب سے امیر عراق تھا اور اس کا بیٹا عبید اللہ بصرہ کا امیر تھا، زیاد کا ذکر حدیث کی دوسری کتابوں میں بھی آتا ہے. چنانچہ مسلم شریف کتاب الایمان ص۵۷ پر ہے عن ابی عثمان قال لما اُدُّعِیَ زیادٌ لقیت ابابکرۃؓ اس زیاد کو زیاد بن عبید الثقفی اور زیاد بن ابیہ اور زیاد بن سُمَیَّۃ اور زیاد بن ابی سفیان بھی کہتے ہیں. تقریر مسلم (الحل المفہم) میں لکھا ہے کہ یہ شروع میں اصحاب علیؓ سے تھا بلکہ ان کی فوج کا سپہ سالار اور جرنیل تھا، حضرت معاویہؓ نے اس کو اپنی طرف مائل کر لیا تھا اس طور پر کہ اگر تو میرے ساتھ ہو گیا تو میں تیرا استلحاق. یعنی تم کو اپنا بھائی بنا کر قریش میں داخل کر لوں گا، چنانچہ یہ حضرت علیؓ کو چھوڑ کر حضرت معاویہؓ کے ساتھ ہو گیا تھا اور اپنے آپ کو زیاد بن ابی سفیان کہنے لگا۔

دراصل اس کی ماں سُمَیَّہ نامی ایک باندی تھی جو عبید کے نکاح میں تھی. ابو سفیان والد معاویہ نے زمانۂ جاہلیت میں سمیہ کیساتھ زنا کیا تھا جس سے یہ زیاد پیدا ہوا اسلامی قاعدہ الولد للفراش کے تحت تو اس کی نسبت عبید کی طرف ہونی چاہئے تھی اور جاہلیت کے دستور کیمطابق زانی یعنی ابوسفیان کیطرف. اس کے حالات میں لکھا ہے کہ حضرت معاویہ نے اس کو عراق کا والی بنا دیا تھا چونکہ یہ بڑا مدبر اور منتظم قسم کا انسان تھا عراق پر اس نے قابو پا لیا اور حضرت معاویہ کی جانب لکھ کر بھیجا کہ میں نے عراق کو اپنے بائیں ہاتھ میں لے لیا ہے اور میرا دایاں ہاتھ خالی ہے مقصد اس کا یہ تھا کہ حجاز کو بھی میری ولایت میں کر دیا جائے، جب اہل حجاز کو اس کی خبر ہوئی تو وہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی خدمت میں گئے اور ان سے جا کر صورت حال بیان کی اور اس بات کا خطرہ ظاہر کیا کہ کہیں یہ ان پر مسلط نہ کر دیا جائے اور پھر اہل حجاز پر بھی وہ ظلم و زیادتی کرے جو اہل عراق پر کی ہے. تو اس پر حضرت ابن عمرؓ نے روبقبلہ کھڑے ہو کر زیاد کے حق میں بد دعا فرمائی تھی جس کی وجہ سے وہ شدید مہلک مرض میں مبتلا ہو گیا تھا، یہ تاریخی باتیں ہیں، تاریخ کی کتابوں میں دیکھنے کی ہیں، اس کا بیٹا عبید اللہ تھا جو حضرت حسینؓ کے قتل کی سازش میں شریک تھا اور ان کا سر کاٹ کر اسی کے پاس لایا گیا تھا، پھر ایک وقت وہ بھی آیا تھا کہ خود عبید اللہ کو ہلاک کیا گیا اور کوفہ کی مسجد میں اس کے اور اس کے ساتھیوں کے سروں کو کاٹ کر لا کر رکھا گیا تھا جیسا کہ ترمذی شریف کی کتاب المناقب میں مناقب حسن و حسین کے ذیل میں یہ روایت موجود ہے۔

قولہ، فنسَبَنِی فانتسبت لہٗ، یعنی حضرت ابوہریرہؓ نے میرا نام نسب وغیرہ دریافت کیا کون ہو کہاں سے آرہے ہو میں نے اپنا نسب بیان کر دیا۔

---

قولہ، ان اول مایحاسب الناس بہ یوم القیامۃ من اعمالھم الصلوٰۃ. یعنی اعمال عباد میں سب سے پہلے حساب نماز کا ہوگا، یہ حدیث سنن اربعہ کی روایت ہے ترمذی وغیرہ میں بھی ہے۔

## دو متعارض حدیثوں میں تطبیق

اور بظاہر یہ عبد اللہ بن مسعود کی اس حدیث کے خلاف ہے جس کو بخاری نے روایت کیا ہے باب القصاص یوم القیامۃ ص۹۶۷ کے ذیل میں، اول مایقضی بین الناس یوم القیامۃ فی الدماء. اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے فیصلہ خون اور قصاص کا ہوگا. اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

۱۔ حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ ایک حدیث کا تعلق حقوق اللہ سے ہے اور دوسری کا حقوق العباد سے، حقوق اللہ میں سب سے پہلے نماز کا حساب ہوگا اور حقوق العباد میں سب سے پہلے خون اور قصاص کا. اب رہی یہ بات کہ فی نفسہ حقوق اللہ کا حساب پہلے ہوگا یا حقوق العباد کا، سو یہ امر آخر ہے وہ فرماتے ہیں کہ ظواہر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حقوق اللہ کا محاسبہ اولاً ہوگا بعد میں حقوق العباد کا.

۲۔ حدیث الباب ضعیف ہے اس کی سند میں انس بن حکیم ضبی ہیں ان کو مجہول کہا گیا ہے اور وہ دوسری حدیث بخاری قوی ہے

۳۔ ایک حدیث میں محاسبہ مذکور ہے اور دوسری میں قضا اور دونوں میں فرق ظاہر ہے. سو ہو سکتا ہے کہ حساب تو پہلے نماز کا ہو اور فیصلہ کیوقت میں فیصلہ پہلے قصاص کا ہو نماز کا فیصلہ بعد میں ہو.

قولہ. وانکان انتقص منہا شیئاً قال انظر واھل لعبدی من تطوع الخ یعنی اگر کسی کی نمازوں میں نقص ہوگا تو اس کو نوافل سے پورا کر دیا جائے گا. اس میں اختلاف ہے کہ نماز میں نقصان سے کیا مراد ہے صرف خشوع وخضوع اور آداب کی کمی یا مطلقاً فرض نہ پڑھنا بھی اس میں داخل ہے اس میں دونوں قول ہیں قاضی ابو بکر ابن العربی نے اس میں عموم کو اختیار کیا کہ دونوں صورتوں کو شامل ہے اللہ تعالیٰ کے فضل اور وسعتِ رحمت سے یہ بعید نہیں۔

اس حدیث سے نوافل وسنن کی اہمیت ثابت ہوتی ہے کہ ان کے ذریعہ سے فرض نمازوں میں جو نقصان واقع ہو جاتا ہے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔

# باب تفریع ابواب الرکوع والسجود ووضع الیدین علی الرکبتین

اس باب میں مصنفؒ نے اولاً سعد بن ابی وقاص کی حدیث ذکر کی ہے جس میں یہ ہے کہ ابتداء میں رکوع کی حالت میں تطبیق کی جاتی تھی پھر وہ منسوخ ہوگئی اور بجائے اس کے وضع الیدین علی الرکبتین کا حکم ہوگیا۔

تطبیق یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں کے کفین کو ملا کر ایک کی انگلیاں دوسرے میں داخل کر دی جائیں جس طرح

تشبیک میں ہوتا ہے اور پھر دونوں ہاتھوں کو رکبتین کے بیچ میں دبالیا جائے اس کے بعد مصنفؒ نے عبداللہ بن مسعود کی حدیث ذکر فرمائی جس میں تطبیق مذکور ہے۔

**تطبیق فی الرکوع کا حکم** جمہور کا مسلک حدیث اول کے مطابق ہے کہ تطبیق منسوخ ہے، البتہ عبداللہ بن مسعود اور ان کے بعض اصحاب علقمہ واسود تطبیق کے قائل تھے، ہوسکتا ہے ان کو نسخ کا علم نہ ہوسکا ہو یا وہ تخییر کے قائل ہوں جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں حضرت علی سے منقول ہے آدمی کو اختیار ہے کہ رکوع میں خواہ وضع الیدین علی الرکبتین کرے خواہ تطبیق، نسائی شریف ۱۵۹ میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے، عن عمر قال سُنّت لکم الرُّکَبُ فَامسکوا بالرُّکب۔ یعنی رکوع میں امساک بالرکب، اپنے دونوں ہاتھوں سے گھٹنوں کو مضبوط پکڑ لینا سنت ہے۔

# باب مایقول الرجل فی رکوعه وسجوده

۱- حدثنا الربیع بن نافع الخ قولہ عن موسیٰ قال ابوسلمة موسیٰ بن ایوب، اس حدیث کی سند میں مصنفؒ کے دو استاذ ہیں ربیع بن نافع اور موسیٰ بن اسماعیل ان دونوں کے استاذ ہیں ابن المبارک اور ان کے استاذ ہیں موسیٰ بن ایوب، ابوسلمہ کنیت ہے مصنف کے استاذ موسیٰ بن اسماعیل کی۔

عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مصنف کے استاذ ربیع نے عبداللہ بن المبارک کے استاذ کا صرف نام بیان کیا ہے اور صرف عن موسیٰ کہا اور مصنف کے دوسرے استاذ موسیٰ بن اسماعیل جن کی کنیت ابوسلمہ ہے انھوں نے عن موسیٰ ابن ایوب کہا، عن عمه موسیٰ بن اسماعیل کے چچا کا نام جن سے وہ روایت کر رہے ہیں ایاس بن عامر ہے۔

قولہ (اجعلوها فی رکوعکم، یعنی اس آیت کے مضمون کو رکوع میں پڑھا کرو، اور یہی مراد اگلے جملہ میں ہے، تسبیحات رکوع وسجود کا حکم پہلے گذر چکا عند الجمہور سنت ہیں اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے، داؤد ظاہری اور امام احمد کی دوسری روایت وجوب کی ہے۔

۲- حدثنا احمد بن یونس الخ قولہ قال ابوداؤد وهذه الزیادة نخاف ان لاتکون محفوظة۔

**کلام مصنفؒ کی تشریح** پہلی روایت میں موسیٰ بن ایوب کے شاگرد ابن المبارک تھے اور اس دوسری میں لیث بن سعد ہیں، ابن مبارک کی روایت میں صرف یہ تھا کہ جس وقت فسبح باسم ربك العظیم اور سبح اسم ربك الاعلیٰ، یہ دو آیتیں نازل ہوئیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اجعلوها فی رکوعکم وسجودکم، اور اس دوسری روایت میں مزید برآں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ

علیہ وسلم رکوع میں سُبحان ربی العظیم وبحمدہ اور سجود میں سبحان ربی الاعلیٰ وبحمدہٖ پڑھتے تھے اسی کو مصنفؒ فرمارہے ہیں لیکن اس زیادتی کے بارے میں جو دوسری روایت میں ہے مصنف یہ فرمارہے ہیں کہ یہ زیادتی ہمارے خیال میں ثابت نہیں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ مصنف کے اس کلام کا تعلق صرف لفظ وبحمدہ سے ہو یعنی سبحان ربی العظیم اور سبحان ربی الاعلیٰ کیساتھ وبحمدہ کی زیادتی ثابت نہیں اب یا تو یہ کہنا چاہتے ہیں کہ خاص اس حدیث میں ثابت نہیں گو فی نفسہ دوسری روایات سے ثابت ہے اور ممکن ہے مراد یہ ہو کہ کسی بھی روایت میں ثابت نہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

## رکوع وسجود کی تسبیح میں وبحمدہٖ کی زیادتی

اور یہ وبحمدہ کی زیادتی عندالشافعیہ مستحب ہے کما فی روضۃ المحتاجین اور ایسے ہی عندالمالکیہ کما فی الانوار الساطعہ اور ابن قدامہ نے مغنی میں امام احمد سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص رکوع وسجود کی تسبیح میں وبحمدہ کا اضافہ کرے تو امید یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں، امام احمد فرماتے ہیں اما انا فلا اقول وبحمدہ. ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ ابن المنذر نے امام شافعی اور اصحاب الرائے سے یہی نقل کیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جو روایات اشہر واکثر ہیں ان میں زیادتی نہیں ہے اور امام ابوداؤد نے بھی اس کے ثبوت میں تردد ظاہر کیا ہے۔

# باب فی الدعاء فی الرکوع والسجود

۱- حدثنا احمد بن صالح الخ قولہ، اقرب مایکون العبد من ربہ وھو ساجد فاکثروا الدعاء، یعنی بندہ کو سب سے زیادہ قربِ خداوندی اس حالت میں حاصل ہوتا ہے جبکہ وہ سجدہ میں ہو لہٰذا سجدہ میں کثرت سے دعا کیا کرو تاکہ وہ دعاء جلد قبول ہو، اس سے اگلی حدیث میں آرہا ہے کہ سجدہ میں کوشش کیساتھ دعاء کیا کرو فقَمِنٌ ان یُستجاب لکم اس لئے کہ اس حالت کی دعا اس لائق ہے کہ وہ قبول کی جائے۔

یہ دعاء فی السجود کا حکم عندالحنفیہ نوافل پر محمول ہے اور بظاہر شافعیہ کے نزدیک یہ عام ہے جیساکہ باب الدعاء بین السجدتین میں یہ اختلاف گذرچکا۔

## تطویل قیام افضل ہے یا تکثیر رکوع وسجود

اس حدیث میں ایک اور مسئلہ اختلافی ہے وہ یہ کہ ارکان صلوٰۃ میں سے کون سا رکن زیادہ افضل ہے قیام یا سجود، امام ترمذی نے دونوں پر مستقل باب باندھا ہے، باب ماجاء فی طول القیام فی الصلوۃ. باب ماجاء فی کثرۃ الرکوع والسجود۔ دراصل اس سلسلہ میں دو حدیثیں ہیں اور دونوں ہی صحیح ہیں صحیح مسلم اور مسند احمد

وغیرہ کی ہیں ایک تو یہی حدیث الباب، اور دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، افضل الصلوٰۃ طول القنوت یہ حدیث ابوداؤد میں بھی کتاب الصلوٰۃ کے اواخر میں باب افتتاح صلوٰۃ اللیل برکعتین میں آرہی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل ای الاعمال افضل قال طول القیام، یہ حدیث تو افضلیت قیام میں صریح ہے اسی لئے جمہور ومنہم الحنفیہ والشافعیہ اسی کے قائل ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ رکوع وسجود کی تکثیر وتطویل افضل ہے یہ رائے ہے حضرت ابن عمر اور حنفیہ میں سے امام محمد کی، تیسرا قول یہ ہے، الفرق بین صلوٰۃ اللیل وصلوٰۃ النہار دن میں تکثیر رکوع وسجود اور رات میں تطویل قیام افضل ہے اس کو اختیار کیا ہے اسحاق بن راہویہ نے[۱]، اور امام احمدؒ نے اس مسئلہ میں توقف کیا اور کوئی فیصلہ نہیں فرمایا ہے۔

جمہور حدیث الباب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ حدیث اس بات میں نص نہیں ہے، حالتِ سجود میں بندہ کے اقرب الی اللہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ سجود قیام سے افضل ہو اس لئے کہ یہ قرب باعتبار اجابتِ دعاء کے ہے کیونکہ سجدہ کی حالت غایت تذلل اور عاجزی کی ہے اس لئے اس میں قبولیتِ دعا زیادہ متوقع ہے، نیز رکوع وسجود کا وظیفہ ذکر وتسبیح ہے اور حالت قیام کا وظیفہ تلاوت قرآن ہے جو تمام اذکار سے افضل ہے، صاحب منہل لکھتے ہیں کہ مالکیہ کے اس مسئلہ میں دونوں قول ہیں لیکن یہ اختلاف ان کے یہاں اس صورت میں ہے جب کثرتِ سجود اور قیام دونوں کا زمانہ ایک ہو اور اگر متفاوت ہو تو جس کا زمانہ اطول ہوگا وہی افضل ہوگا۔

۲- حدثنا مسدد الخ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کشف الستارۃ والناس صفوف خلف ابی بکر . یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض الوفاۃ کا قصہ ہے جس میں آپ نے فرض نمازوں کی امامت صدیق اکبرؓ کے سپرد فرمادی تھی غالباً یہ دوشنبہ کے روز جو کہ یوم وفاۃ ہے اس میں صبح کی نماز کا قصہ ہے کہ صدیق اکبرؓ مسجد نبوی میں نماز پڑھا رہے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجرۂ شریفہ کے در پر جو پردہ آویزاں تھا اس کو ہٹا کر لوگوں کے

---

**امام ابو یوسف و اسحٰق ابن راہویہ کا مسلک**

[۱] لیکن یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو قرآن کی ایک متعین مقدار پڑھنی ہو مثلاً ایک پارہ تو پھر اس صورت میں تکثیر سجود ہی افضل ہے اس لئے کہ اس شخص کی مقدار قیام تو بہرحال ایک ہی رہے گی اس میں تو کمی زیادتی نہ ہوگی اس لئے کہ ایک ہی پارہ کے بقدر کھڑا ہونا ہے اب تکثیر سجود میں سجود کی زیادتی کا ثواب مزید برآں ہوگا، اور اگر کسی کو زمانہ کی مقدار معین میں نماز پڑھنی ہو مثلاً پندرہ منٹ تو اس صورت میں طول قیام بہتر ہے اب بجائے اس کے کہ اس وقت میں متعدد رکعات پڑھ کر تکثیر سجود کرے اس سے یہ بہتر ہوگا کہ قیام کو طویل کر کے صرف دو رکعت پڑھے، اسحٰق بن راہویہ کے مذہب کی یہ تفصیل امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں تحریر فرمائی ہے، اور میں کہتا ہوں کہ یہی تفصیل امام ابو یوسفؒ سے بھی منقول ہے یعنی مقدار معین من الزمان اور مقدار معین من القرآن کا فرق، ۱۲ منہ۔

صدیق اکبر کے پیچھے نماز کا آخری نظارہ فرمایا۔

قولہ۔ لم یبق من مبشرات النبوۃ الا الرؤیا الصالحۃ۔

**شرح حدیث** مبشرات کسر سین کے ساتھ خوشخبریاں یعنی نبی کو بحالت نبوت اس کی زندگی میں جو خوشخبریاں (مراد مطلق پیش آنے والے امور اور باتیں ہیں) جن ذرائع سے معلوم ہوتی ہیں ان ذرائع میں سے اب کوئی ذریعہ باقی نہیں رہے گا بجز رویائے صالحہ (سچے خواب) کے، وہ ذرائع تین ہیں، وحی، الہام، رویائے صادقہ، مقصود یہاں صرف انقطاع وحی کو بیان کرنا ہے کہ میرے انتقال کے بعد اب وحی جس کے ذریعہ سے مخفی امور کا علم ہوتا رہتا تھا منقطع ہونیوالی ہے البتہ خوابات باقی رہ جائیں گے۔ الہام گو آئندہ بھی باقی رہے گا لیکن وہ سب کے لئے نہیں بلکہ خواص اور اولیاء کے لئے ہے اس لئے اس کو نظر انداز کر دیا گیا (سندی علی النسائی) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خوابات کے ذریعہ بعض امور کا انکشاف ہوتا ہے جس سے یقیناً ایک نوع کی تسلی اور رہنمائی حاصل ہوتی ہے، باقی احکام شرعیہ میں خواب معتبر نہیں کہ وہ حجۃ شرعیہ نہیں ہے۔

قولہ۔ یراھا المسلم او ترٰی لہ۔ آدمی خواب کبھی اپنے بارے میں خود دیکھتا ہے اور کبھی اس کے بارے میں دوسرے کو دکھایا جاتا ہے وانی نھیت ان اقرأ راکعًا او ساجدًا، رکوع وسجود میں چونکہ اپنی انتہائی ذلت وپستی کا اظہار ہوتا ہے تو تسبیح تو اس حال کے مناسب ہے کہ آدمی اپنی ذلت وپستی کے اقرار واظہار کیساتھ باری تعالیٰ کا اس سے منزہ ہونا ظاہر کرے، باقی قرآن کریم تو اللہ کا کلام اور اس کی صفت ہے اور قاری قرآن گویا حق تعالیٰ سے ہم کلام ہوتا ہے، سو یہ ہیئت ذلت وپستی کی اس ہمکلامی کے مناسب نہیں اسی لئے اس حالت میں تلاوت سے منع کیا گیا ہے۔

قولہ، یتاول القرآن۔ تاول بمعنی عمل یعنی تفسیر بالعمل اور قرآن سے مراد سورۂ نصر کی آیت شریفہ فسبح بحمد ربك واستغفرہ، یہ دعاء حنفیہ کے نزدیک نوافل پر محمول ہے یا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے،

# باب الدعاء فی الصلوٰۃ

۱۔ حدثنا احمد بن صالح، قولہ۔ فقال اعرابی فی الصلوٰۃ اللھم ارحمنی ومحمدًا ولا ترحم

---

[1] مبشرات کا اطلاق تو خوابات پر ہوتا ہے مگر یہاں بظاہر لازمی معنی مراد ہیں (ذرائع علم) ورنہ مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ کا اتحاد لازم آئے گا کما ہو ظاہر ۱۲ منہ۔

معنا احدًا۔ یہ حدیث کتاب الطہارت میں باب الارض یصیبہا البول کے تحت گذر چکی یہ وہی اعرابی ہیں جنہوں نے مسجد میں پیشاب کر دیا تھا، اس اعرابی کی تعیین میں علماء کے اقوال تقریر ابو داؤد ص۲۶۵ ج۱ میں گذر چکے۔

۲- حدثنا زهیر بن حرب الخ قولہ، کان اذا قرأ سبح اسم ربك الاعلى قال سبحان ربي الاعلى یعنی سورت ختم ہونے پر یہ پڑھتے تھے یا یہ کہ فوراً اس آیت کے بعد اسی وقت یہ پڑھتے تھے، اب ظاہر تو یہ ہے کہ یہ پڑھنا عام ہے صلوٰۃ اور خارج صلوٰۃ دونوں کو، عون المعبود میں بعض شراح (مظہر) سے نقل کیا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح کی چیزیں نماز کے اندر بھی جائز ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک داخلِ صلوٰۃ جائز نہیں۔ اور تورپشتیؒ کہتے ہیں کہ اسی طرح امام مالکؒ کے نزدیک بھی نوافل میں جائز ہے، اور حضرتؒ نے بذل میں لکھا ہے لعل ہذا کان خارج الصلوٰۃ او فی النوافل۔

یہاں پر یہ سوال ہے کہ اس حدیث کو باب سے کیا مناسبت ہے یعنی دعاء فی الصلوٰۃ سے اس میں تو کوئی دعاء مذکور نہیں جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں تسبیح تو مذکور ہے والثناء على الكريم دعاءٌ، وفی الحدیث افضل الدعاء الحمد للہ۔

قولہ، قال ابو داؤد وقال احمد[1] یعجبنی فی الفریضة ان یدعو بما فی القرآن۔

## امام احمد کے کلام کی شرح

حضرت نے اس کی شرح یہ فرمائی ہے کہ مجھے یہ بات زائد پسند ہے کہ فرض نماز میں ادعیۂ قرآن پڑھوں اگرچہ جائز یہ بھی ہے کہ ان دعاء کو پڑھا جائے جو حدیث میں وارد ہیں اور عون المعبود میں لکھا ہے کہ امام احمد کے کلام میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد دعاء بعد التشہد قبل التسلیم ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ مصلی جب نماز میں قراءت کر رہا ہو خواہ وہ فرض نماز ہو یا نفل تو جب آیاتِ رحمت پر پہنچے اس وقت رحمت کی دعاء اور جب آیاتِ تسبیح پر پہنچے تو تسبیح اور جب آیاتِ عذاب پر پہنچے تو اس سے استعاذہ کرنا مراد ہے، وہ کہتے ہیں یہی امام احمد اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے، امام بیہقی نے اس پر معرفۃ السنن میں مستقل باب قائم کیا ہے باب الوقوف عند اٰیۃ الرحمۃ واٰیۃ العذاب جیسا کہ حدیث حذیفہ میں وارد ہے جو صحیح مسلم میں ہے امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا استحباب عام ہے حتی کہ جماعت کی نماز میں امام اور مقتدیوں کے لئے[2] بھی۔

---

[1] میں کہتا ہوں کہ یہ تو امام احمد کا قول ہے اور امام مالکؒ کا قول باب ما یستفتح بہ الصلوٰۃ من الدعاء کے ذیل میں اس طرح گذر چکا ہے، قال مالك لا بأس بالدعاء فی الصلوٰۃ فی اولہ واوسطہ وفی آخرہ فی الفریضة وغیرها، اس پر کلام وہاں گذر چکا ہے۔ ۱۲ منہ

[2] قلت قال النووی تحت حدیث اذا مر بآیة فیہا تسبیح سبح واذا مر بسوال سال الخ فیہ استحباب ہذہ الامور لکل قارئ فی الصلوٰۃ او غیرہا ومذہبنا استحبابہ للامام والماموم والمنفرد اھ ص۲۶۴

# باب مقدار الركوع والسجود

۱- حدثنا عبد الملك بن مروان، قوله. وذلك ادناه.

**عدد تسبیح میں اقوال علماء** فقہاء لکھتے ہیں تسبیح کے عدد مسنون کے درجات ہیں تین بار سنت کا ادنی درجہ ہے اور پانچ بار اوسط اور سات بار اکمل، لہذا تین سے کمی کرنا مکروہ تنزیہی ہے (طحطاوی ص۱۴۲ وشامی ص۳۴۶) اور قاضی ابوالحسن ماوردی فرماتے ہیں کہ درجۂ کمال نو یا گیارہ بار ہے اور اوسط پانچ بار، اور امام ترمذی نے ابن المبارک واسحاق بن راہویہ سے نقل کیا ہے، انه یستحب خمس تسبیحات للامام[1] اور صاحب منہل نے ابن القیم سے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا رکوع معتاد بقدر دس تسبیحات کے ہوتا تھا وہ فرماتے ہیں کہ تسبیح ثلاثاً کی روایت ثابت نہیں احادیث صحیحہ کے خلاف ہے، چنانچہ حدیث الباب کی سند میں سعدی راوی مجہول ہے اور حضرت انس سے منقول ہے کہ عمر بن عبدالعزیز کی نماز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز سے بہت مشابہ ہوتی تھی وکان مقدار رکوعه وسجودہ عشر تسبیحات۔

۲- حدثنا عبد الله بن محمد الزهری، قوله قال اسماعیل ذهبت اعید علی الرجل الاعرابی وانظر لعله فقال یا ابن اخی اتظن انی لم احفظه لقد حججت ستین حجة الخ.

**قوت حافظہ کی ایک عجیب مثال** اسماعیل بن امیہ نے یہ حدیث ایک اعرابی سے سنی تھی کچھ روز بعد انھوں نے اس اعرابی کا امتحان لینے کی غرض سے کہ دیکھوں ان کو یہ حدیث اب بھی یاد ہے یا نہیں دوبارہ انھوں نے اس حدیث کو ان سے سننا چاہا وہ اعرابی سمجھ گیا کہ میرا امتحان لے رہے ہیں تو اس نے کہا اے میرے عزیز بھتیجے کیا تیرا خیال یہ ہے کہ میں اس حدیث کو بھول گیا ہوں گا، دیکھ! ابتک میں اپنی عمر میں ساٹھ حج کر چکا ہوں ہر سال جس اونٹ پر حج کیا ہے اس کو دیکھ کر پہچان لوں گا کہ اس پر میں نے حج فلاں سنہ میں کیا تھا اور اس دوسرے پر فلاں سنہ میں اور اس تیسرے پر فلاں سنہ میں الی آخرہ سبحان اللہ جب ایک اعرابی غیر مشہور محدث کا یہ حال ہے تو مشاہیر اور اکابر محدثین کا کیا حال ہوگا، لکھا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبل کو دس لاکھ حدیثیں یاد تھیں اور امام ابوزرعہ رازی کو سات لاکھ، اللہ نے اپنے

[1] استحبابه للامام والمأموم والمنفرد اھ

رسول کے کلام کی حفاظت کے لئے کیسے کیسے اساطین اور جہابذہ پیدا کئے

۳- حدثنا احمد بن صالح، قولہ، فحزرنا فی رکوعہ عشر تسبیحات وفی سجودہ عشر تسبیحات، یہی وہ روایت ہے جس کا حوالہ ہمارے یہاں پہلے آچکا ہے جس کی بنار پر حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ رکوع وسجود میں دس تسبیحات کی تھی۔

علامہ شوکانی بھی مقدار تسبیح میں کسی عدد معین کے قائل نہیں ہیں اور کہتے ہیں بل ینبغی الاستکثار من التسبیح علی مقدار تطویل الصلوۃ من غیر تقیید بعدد، نیز وہ لکھتے ہیں کہ عدد تسبیح کے وتر ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔

لیکن میں کہتا ہوں کہ عام طور سے فقہار نے عدد وتر کے استحباب ہی کو ذکر کیا ہے اور اس حدیث کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ تو از باب تخمین ہے نہ کہ تحدید نیز ویسے بھی بسا اوقات کسر کو حذف بھی کر دیا جاتا ہے۔

## باب الرجل یدرك الامام ساجدا کیف یصنع

یعنی بعد میں آنیوالا امام کو اگر بحالت سجود پائے تو کیا نیت باندھ کے اس کے ساتھ سجدہ میں شریک ہوجائے یا اس کے قیام کا انتظار کرے۔

۱- حدثنا محمد بن یحیٰی بن فارس الخ قولہ، اذا جئتم الی الصلوۃ ونحن سجود فاسجدوا الخ حدیث سے معلوم ہوا کہ آنیوالے کو قیام امام کا انتظار نہ کرنا چاہئے بلکہ سجدہ میں شریک ہوجانا چاہئے تاکہ سجدہ کی فضیلت حاصل ہو اگرچہ ادراک سجدہ سے ادراک رکعت نہیں ہوتا۔

**ایک سجدہ کی فضیلت** لیکن اگر خدا کے یہاں یہ سجدہ قبول ہوگیا تو پھر کیا ہی کہنا، چنانچہ جامع ترمذی ۲ میں ہے، واختار عبد اللہ بن المبارك ان یسجد مع الامام وذکر عن بعضھم فقال لعلہ لایرفع راسہ من تلك السجدۃ حتی یغفر لہ، یہی تنہا ایک سجدہ مغفرت کا سبب ہوسکتا ہے۔

قولہ، ومن ادرك الرکعۃ فقد ادرك الصلوۃ۔

**ادراک رکوع مع الامام سے ادراک رکعت میں اختلاف علمار** یعنی امام کو رکوع میں پانے سے رکعت مل جاتی ہے جمہور علمار اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہی ہے ظاہریہ اور بعض شافعیہ

---

لے لیکن اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ امام کے ساتھ رکوع میں شرکت کی کتنی مقدار معتبر ہے، اکثر علمار اور ائمہ ثلاثہ کے ـــــ

کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک ادراک رکوع مع الامام سے ادراکِ رکعت نہیں ہوتا منہل میں لکھا ہے کہ اسی کو اختیار کیا ہے ابن خزیمہ اور طیبی وغیرہ محدثین شافعیہ نے اور امام بخاریؒ فرماتے ہیں یہی ان صحابہ کا مذہب ہے جو فاتحہ خلف الامام کی فرضیت کے قائل تھے جیسے ابو ہریرہؓ اور اس کے بالمقابل ابن ابی لیلی اور سفیان ثوری سے منقول ہے کہ اگر بعد میں آنیوالا امام کے رکوع سے سر اٹھانے سے پہلے امام کی اقتداء میں تکبیر تحریمہ کہہ لے خواہ امام کے ساتھ رکوع میں شرکت نہ ہو بلکہ بعد میں رکوع کرے اس سے بھی ادراک رکعت ہو جاتا ہے۔

جمہور کی دلیل حدیث الباب ہے اسی طرح اور بھی اس کے علاوہ بعض روایات صحیح ابن حبان اور ابن خزیمہ کی ہیں جن کو صاحب منہل نے ذکر کیا ہے۔

# باب فی اعضاء السجود

قوله، ان یسجد علی سبعۃ. حنفیہ کہتے ہیں حقیقتِ سجود وضع الوجہ علی الارض ہے پھر وجہ میں دو جزء ہیں جبہہ (پیشانی) اور الانف لیکن اصل ان دونوں میں پیشانی ہے اسی لئے اقتصار علی الجبہہ تو جائز ہے گو بلا عذر مکروہ ہے لیکن اقتصار علی الانف جائز نہیں جمہور اور صاحبین کا یہی مذہب ہے لیکن امام صاحب کے نزدیک اقتصار علی الانف بھی جائز مع الکراھۃ ہے، اس کے علاوہ چھ اعضاء[1] حدیث میں جو مذکور ہیں، یدین، رکبتین، قدمین، سجدہ میں ان کا زمین پر رکھنا بطریق سنت ہے یہی مذہب ہے حنفیہ اور مالکیہ کا اور ایک قول شافعیہ کا لیکن امام شافعیؒ کا اظہر القولین اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ ان اعضاء سبعہ مذکورہ فی الحدیث کو زمین پر رکھنا فرض ہے اور یہی امام زفر کا مذہب ہے، بدائع میں لکھا ہے کہ کتاب اللہ میں مطلق سجود کا حکم وارد ہے جس کی حقیقت وضع الوجہ

---

— نزدیک نفس شرکت کا تحقق کافی ہے حقیقتِ رکوع یعنی گھٹنوں تک ہاتھ پہونچنا امام کے سر اٹھانے سے پہلے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اطمینان کا حاصل ہونا ضروری ہے ۱۲ منہ۔

[1] لکھے تو سب فقہاء یہی ہیں کہ باقی اعضاء ستہ کا رکھنا فرض نہیں لیکن سوال یہ ہے کہ اگر رکبتین وقدمین ان دونوں کو زمین پر نہ رکھا جائے تو پھر حقیقت سجود یعنی وضع الجبہۃ علی الارض بھی بظاہر ممکن نہیں اسی لئے کوکب الدری میں ایک جگہ لکھا ہے کہ گو حقیقت سجود وضع الجبہۃ علی الارض ہے لیکن جن اعضاء کے بغیر اس کا تحقق نہیں ہو سکتا ان کا رکھنا بھی اس کے ساتھ فرض ماننا پڑے گا ۱۲ منہ

علی الارض ہے۔ لہٰذا اس حکم مطلق کی تقیید خبر واحد کے ذریعہ سے جائز نہ ہو گی بلکہ ان باقی اعضاء مذکورہ فی الحدیث کو بیان سنت کہا جائے گا۔

**اشکال و جواب** یہاں پر ایک سوال ہوتا ہے کہ فقہاء احناف لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سجدہ کے وقت دونوں قدم زمین پر نہ رکھے تو اس کا سجدہ باطل ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وضع القدمین بھی حقیقت سجود میں داخل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت میں تو داخل نہیں لیکن چونکہ رفع قدمین کے ساتھ سجدہ کرنے میں سخریہ اور استہزاء کے معنی پیدا ہو جاتے ہیں اس لئے بطلانِ صلوٰۃ کا حکم لگایا جاتا ہے۔

# باب السجود علی الانف والجبھۃ

یہ پہلے آچکا کہ اصل سجدہ میں پیشانی ہے سجدہ کی صحت کا مدار اسی پر ہے لیکن سنت بہرحال یہ ہے کہ پیشانی کیساتھ ناک بھی زمین پر رکھے یہ عند الجمہور ہے، اور امام احمد و اسحاق بن راہویہ و اوزاعی کے نزدیک دونوں پر سجدہ کرنا واجب ہے، مصنفؒ چونکہ حنبلی ہیں غالباً اسی لئے یہ ترجمہ قائم کیا ہے۔

قولہ، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رؤی وعلی جبھتہ وعلی ارنبتہ اثر طین من صلوٰۃ صلاھا بالناس، یعنی ایک مرتبہ کا قصہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی نماز کو پڑھا کر فارغ ہوئے تو آپ کی پیشانی اور ناک دونوں پر سجدہ کیوجہ سے مٹی لگی ہوئی دیکھی گئی، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ پیشانی اور ناک دونوں پر کرتے تھے لیکن اس سے وجوب پر استدلال درست نہیں اس لئے کہ مجرد فعل وجوب کو مقتضی نہیں ہے۔

**حدیث الباب میں اختصار ہے** یہاں پر یہ روایت مختصر ہے روایت مفصلہ ابواب لیلۃ القدر میں آئے گی جس کا مضمون یہ ہے کہ شروع میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت ماہ مبارک میں عشرۂ وسطیٰ میں اعتکاف کرنے کی تھی ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ آپؐ نے اس عشرہ میں اعتکاف فرمایا اور آخری دن یعنی بیس تاریخ کو آپنے فرمایا کہ تیسرے عشرہ میں بھی اعتکاف کرنے کا ارادہ ہے اس لئے کہ اس مرتبہ اب تک شب قدر نہیں پائی گئی لہٰذا اس کو حاصل کرنے کے لئے عشرۂ اخیرہ کا بھی اعتکاف کرنا ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے اس سال لیلۃ القدر کی یہ علامت بتلائی گئی ہے کہ اس کی صبح کو میں پانی اور مٹی یعنی گارے میں سجدہ کروں گا چنانچہ پھر یہ ہوا کہ عشرۂ اخیرہ کی پہلی ہی رات میں مدینہ منورہ میں بارش ہوئی اور مسجد نبوی کی چھت میں سے پانی آپ کے سجدہ کی جگہ ٹپکا اس جگہ گارا ہو گیا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب صبح کی نماز وہاں پڑھائی تو

سجدہ کرنے سے آپ کی پیشانی اور ناک پر مٹی لگ گئی

# باب صفة السّجود

صفۃ بمعنی کیفیت اور طریقہ۔

۱۔ حدثنا الربیع بن نافع الخ قولہ، وصف لنا البراء بن عازب فوضع یدیہ واعتمد علی رکبتیہ ورفع عجیزتہ۔ یعنی حضرت براء بن عازبؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سجدہ کرنے کا طریقہ کر کے دکھایا، پس یدین اور رکبتین کو زمین پر رکھا اس طرح کہ سرین اور کمر کو ذرا ابھارا اور اونچا کر کے رکھا، اس سے معلوم ہوا کہ مسنون طریقہ سجدہ کا یہ ہے کہ سب اعضاء الگ الگ ہوں کر اور سرین ابھرے ہوئے ہوں، یہ مرد کے لئے ہے اور عورت کے بارے میں تو یہ لکھتے ہیں کہ اس کو تو سمٹ کر سجدہ کرنا چاہئے ابھرنا نہ چاہئے تستر کی مصلحت سے۔

۲۔ حدثنا مسلم بن ابراهیم الخ قولہ۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اعتدلوا فی السجود۔ یعنی سجدہ میں توسط اختیار کرو، نہ تو یہ کہ کفین کیساتھ مرفقین کو بھی زمین پر رکھ کر پھیلاؤ اور نہ یہ ہو کہ ان کو بالکل سکیڑ لو حاصل یہ کہ نہ تو کامل بسط یدین ہو اور نہ ہی کامل قبض یدین بلکہ ذراعین مبسوط اور مرتفع عن الارض ہوں اور کفین مفترش علی الارض ہوں اور بعض حواشی سے معلوم ہوتا ہے کہ اعتدال جس کے اصل معنی میانہ روی اور توسط کے ہیں یہاں مراد نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ سجدہ درست طریقہ سے کرو اور درست طریقہ وہی ہے جو اوپر لکھا گیا۔

قولہ، عن ابن عباس قال اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم من خلفہ فرأیت بیاض ابطیہ وھو مُجَخٍّ۔ اس سے مقصود کیفیت سجود ہی کو بیان کرنا ہے، بیاض الابطین کا نظر آنا اسی وقت ہو سکتا ہے جب ہاتھ پہلو سے جدا ہوں، اور ایک روایت میں ہے کان اذا سجد جخّٰی آگے روایت میں جو آرہا ہے یعنی تدفوج یدیہ، یہ ماقبل ہی کی تفسیر ہے، رؤیۃ الابطین کے بارے میں شرح میں لکھا ہے کہ ممکن ہے اس وقت آپ کے بدن کے بالائی حصہ پر چادر نہ ہو یا ہو لیکن چھوٹی ہو اس زمانہ میں لباس مردوں کا عام طور سے ازار اور رداء تھا قمیص کے وہ لوگ زیادہ عادی نہ تھے ورنہ ظاہر ہے کہ لبس قمیص کی صورت میں بیاض الابطین کا نظر آنا مشکل ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ممکن ہے وہ قمیص واسع الکمین ہو، اور ایک قول یہ بھی ہے ممکن ہے راوی کی مراد یہ ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ اس طرح کیا کہ اگر بالفرض آپ کے جسم پر اس وقت کپڑا نہ ہوتا تو بیاض الابطین نظر آجاتی۔

## کیا آپؐ کی بغلیں متجرد عن الشعر تھیں

اس حدیث سے قرطبیؒ نے استنباط کیا کہ آپ کی بغلوں میں بال نہ تھے اس پر حافظ عراقی نے اشکال کیا بانہ لم یثبت والخصائص لا تثبت بالاحتمال اور بیاض ابطین سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہاں بال نہ اگے ہوں اس لئے کہ جب بالوں کا نتف کر دیا جائیگا جیساکہ سنت ہے تو صرف سفیدی باقی رہ جائیگی اسی لئے بعض روایات میں آتا ہے کنت انظر الی عفرۃ ابطیہ اذا سجد، اور عُفرۃ اس سفیدی کو کہتے ہیں جو خالص نہ ہو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ رنگت بالوں ہی کا اثر تھا، ہاں اس بات کے ہم معتقد ہیں کہ آپ کی بغلیں رائحہ کریہہ سے بالکل محفوظ تھیں۔ ملا علی قاری لکھتے ہیں کہ بال ہونے کے باوجود رائحہ کریہہ کا نہ ہونا ابلغ فی الکرامۃ (زیادہ اونچی بات) ہے بنسبت اس کے کہ بال ہی نہوں۔

قولہ، کان اذا سجد جافی عضدیہ عن جنبیہ حتی ناوی لہ ناوی جمع متکلم کا صیغہ ہے اوی یاوی از باب ضرب اس کے معنی رقت اور ترحم کے ہیں ای حتی نترحم لہ۔ سجدہ کا جو مسنون طریقہ ہے کہ دونوں بازو اور کہنیاں پہلوؤں سے جدا رہیں کہنیاں زمین سے اٹھی رہیں سب اعضا جدا جدا رہیں جسم کا پچھلا حصہ یعنی سرین کو اونچا رکھا جائے تاکہ پیشانی اور ناک زمین پر بوجھ پڑکر اچھی طرح متمکن ہو جائیں، اس میں آدمی کو مشقت ضرور لاحق ہوتی ہے خصوصاً جبکہ سجدہ بھی دراز اور بہت اطمینان کے ساتھ ہو جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہوا کرتا تھا اسی لئے صحابی راوی حدیث فرما رہے ہیں کہ ہمیں آپ پر رحم آنے لگتا تھا۔

قولہ. اذا سجد احدکم فلا یفترش یدیہ افتراش الکلب ولیضم فخذیہ۔

## دو متعارض حدیثوں میں تطبیق

اس روایت میں سجدہ کی حالت میں ضم فخذین کا امر وارد ہے حالانکہ اس سے پہلے ابواب رفع الیدین میں ابوحمید ساعدی کی حدیث میں گذر چکا ہے واذا سجد فرج بین فخذیہ بظاہر دونوں میں منافات ہے وھکذا قال صاحب عون المعبود، لیکن حضرتؒ بذل میں لکھتے ہیں کہ ان دونوں کا مفہوم جدا جدا ہے لہذا کوئی منافات نہیں اس لئے کہ جس روایت میں تفریج کا ذکر ہے اس سے مراد تفریج بین الفخذین والبطن ہے۔ جیساکہ آگے خود اسی روایت میں اس کی طرف اشارہ ہے جس کے لفظ یہ ہیں اذا سجد فرج بین فخذیہ غیر حامل بطنہ علی شیء من فخذیہ۔ یہ جملہ تفریج بین الفخذین ہی کی تفسیر ہے اور یہاں حدیث الباب میں فخذین کا آپس میں ضم مراد ہے لہذا کچھ تعارض نہیں. اور صاحب منہل نے دوسری توجیہ اختیار کی وہ یہ کہ تفریج والی روایت کو جواز پر اور اس دوسری حدیث کو استحباب پر محمول کیا، اب رہ گیا مسئلہ کہ حضرات فقہاء اس میں کیا فرماتے ہیں فخذین کے درمیان آپس میں تفریج ہونی چاہئے یا ضم. اس کے بارے میں حضرتؒ تحریر فرماتے ہیں کہ اگرچہ علامہ شوکانی نے یہ لکھا ہے کہ یہ حدیث تفریج بین الفخذین

کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں، حضرتؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ کوئی اجماعی نہیں ہے اور نہ مجھے کتب احناف و مالکیہ میں اس کی تصریح ملی ہے۔

احقر کہتا ہے کہ اس میں معتاد بین العلماء تو عملاً تفریج ہی ہے جیسا کہ وہ مشاہد ہے لیکن تفریج اور ضم امور اضافیہ میں سے ہیں فالظاھر ترکھما علی حالھما لایقصد الضم ولا التفریج پس جس حدیث میں تفریج مذکور ہے اس سے مراد عدم الضم ہے اور جہاں ضم مذکور ہے اس سے مراد ترکِ تفریج ہے نہ کہ ضم حقیقی، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

# باب الرخصة فی ذلك

ذلک کا اشارہ صفتِ سجود یعنی سجدہ کی کیفیت مسنونہ کی طرف ہے، یعنی بعض روایات سے اس میں جو گنجائش معلوم ہوتی ہے اس کا بیان۔

قولہ- اشتکیٰ اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مشقة السجود علیھم اذا انفرجوا فقال استعینوا بالرکب- یعنی بعض صحابہؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کیا کہ جب ہم مسنون طریقہ کے مطابق سجدہ کرتے ہیں اور کہنیوں کو فخذین سے جدا رکھتے ہیں اور سب اعضاء کو الگ الگ رکھتے ہیں تو اس میں مشقت ہوتی ہے. تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو استعانت بالرکب کی اجازت دیدی کہ کہنیوں کے سرے سجدہ میں گھٹنوں پر رکھ لیا کریں تاکہ سہولت ہو جائے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ ہیئت سجدہ کی ہیئت مسنونہ کے خلاف اور مکروہ ہے۔

**حدیث الباب گذشتہ احادیث کے خلاف ہے** تو یہ حدیث گذشتہ احادیث کے خلاف ہوئی جن میں تفریج کا حکم مذکور ہے اس کا جواب ایک تو یہ ہو سکتا ہے جس کی طرف اشارہ الکوکب الدری میں ہے کہ یہ رخصت ترکِ تفریج کی بالعموم نہیں ہے بلکہ ان بعض ضعفاء صحابہ کے لئے ہے جنہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشقت کی شکایت کی تھی اور یا پھر یہ کہا جائے کہ اس حدیث کی سند پر امام ترمذیؒ نے کلام فرمایا ہے، وہ یہ کہ اس کی سند میں اضطراب ہے لیث نے اس حدیث کو موصولاً اور ان کے علاوہ دوسرے متعدد رواۃ سفیان وغیرہ نے اس کو مرسلاً روایت کیا ہے لہذا یہ روایت موصولہ شاذ اور غیر معروف ہے. اگرچہ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں امام ترمذی کے اس نقد کو تسلیم نہیں کیا اور طحاوی شریف کی ایک روایت سے لیث کی متابعت ثابت کی ہے، واللہ اعلم۔

# باب فی التخصر والاقعاء

ترجمۃ الباب میں دو جزء مذکور ہیں لیکن حدیث الباب میں صرف تخصر مذکور ہے اقعاء کا کوئی ذکر اس میں نہیں اس سے پہلے باب الاقعاء بین السجدتین گذر چکا لہٰذا یہ جزء ثانی ترجمۃ الباب میں ہونا نہیں چاہئے۔

---

قولہ۔ الی جنب ابن عمر فوضعت یدیّ علی خاصرتی فلما صلی قال ھذا الصَّلب فی الصلوۃ۔

**شرح حدیث** زیاد بن صبیح کہتے ہیں کہ ایک روز میں نے حضرت ابن عمرؓ کے برابر میں کھڑے ہو کر نماز پڑھی اور دونوں ہاتھ بجائے باندھنے کے اپنے دونوں پہلوؤں پر (کوکھ) پر رکھ لئے جب وہ نماز سے فارغ ہوئے تو انھوں نے مجھ سے فرمایا کہ یہ تو صَلب یعنی سولی کی ہیئت ہے جو تم نے نماز میں اختیار کی اس لئے کہ مصلوب کو (جس کو سولی پر چڑھایا جائے) اس کے دونوں ہاتھ پھیلا کر لٹکا دیا جاتا ہے، اور یہاں پر بھی کوکھ پر ہاتھ رکھنے کی صورت میں پوری تو نہیں آدھی بانہ پھیلی ہوئی رہتی ہے۔

اس حدیث میں نماز کے قیام میں کوکھ پر ہاتھ رکھنے سے منع کیا گیا ہے اور اس کو صَلب کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اسی کو تخصر بھی کہتے ہیں جو کہ ترجمۃ الباب میں مذکور ہے آگے کتاب میں ایک باب اور آرہا ہے، باب الرجل یصلی مختصرًا۔ جس کے ذیل میں مصنفؒ نے یہ حدیث ذکر کی ہے نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الاختصار فی الصلوۃ وہاں مصنف نے اختصار کی تفسیر بھی یہی کی ہے یعنی کوکھ پر ہاتھ رکھنا تخصر اور اختصار کی تفسیر میں اس کے علاوہ اور بھی اقوال ہیں۔

۱ وضع الید علی الخاصرۃ کما تقدم وھو الراجح عند المصنف، ۲ اخذ المخفرۃ بالید، لاٹھی کے سہارے نماز میں کھڑا ہونا ۳ اختصار السورۃ، پوری سورت نہ پڑھنا بلکہ اس کا کچھ حصہ پڑھنا۔ ۴ اختصار الصلوۃ نماز مختصر سی پڑھنا بغیر طمانینت کے ۵ ترک آیۃ السجدۃ۔

معنی اول جو مصنفؒ نے اختیار کئے ہیں اس سے منع کی حکمت میں مختلف اقوال ہیں ۱ التشبہ بابلیس، کہ ابلیس کو جب آسمانوں سے اتارا گیا تو وہ اس ہیئت سے اترا تھا ۲ التشبہ بالیھود ۳ راحۃ اہل النار، جہنمی جب جہنم میں تھک جائیں گے تو سہارے کے لئے ایسا کریں گے ۴ شکل اھل المصیبۃ، کہ مصیبت زدہ لوگ ماتم میں کھڑے ہو کر اس طرح کوکھ پر ہاتھ رکھ لیا کرتے ہیں۔

یہ تخصر جمہور کے نزدیک مکروہ اور ظاہریہ کے نزدیک حرام ہے۔

تنبیہ۔ سنن ابو داؤد کے ابواب یا احادیث میں تکرار نہیں ہے شاذ و نادر پوری کتاب میں دو تین

جگہ کہیں ہوگا یہ موقع بھی انھیں مواقع میں سے ہے جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں۔

## بَاب فی البکاء فی الصّلوٰۃ

قولہ۔ رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی صدرہ أزیز" کأزیز الرحی من البکاء۔
یعنی آپ کی نماز میں بعض مرتبہ رونے کی مسلسل دھیمی دھیمی ایسی آواز سینۂ مبارک سے سنائی دیتی تھی جیسے چکی کے چلنے کی آواز ہوتی ہے اور نسائی کی روایت میں ہے کازیز المرجل ہانڈی کے پکنے اور جوش مارنے کی آواز۔
اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ بکاء فی الصلوٰۃ اللہ کے خوف اور ذکر آخرت، جنت و دوزخ کی وجہ سے ہو تو کچھ مضائقہ نہیں اور اگر کسی دنیوی عوارض مرض وغیرہ کی وجہ سے ہے تب یہ آواز سے رونا مفسد صلوٰۃ ہے، اور شافعیہ کے نزدیک مطلقاً خواہ خوف آخرت سے ہو یا کسی تکلیف کی وجہ سے مفسد ہے بشرطیکہ رونے کی آواز میں کم از کم دو حروف پیدا ہوجائیں، بشرطان صدر منه حرفان، اور شعبی نخعی ثوری کے نزدیک بھی بکاء وأنین مفسد صلوٰۃ ہے۔
ائمہ ثلاثہ جو تفصیل کے قائل ہیں وہ دلیل میں یہ فرماتے ہیں کہ آہ و بکاء یہ بھی ذکر ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس کے ساتھ ابراہیم علیہ السلام کی مدح فرمائی ہے اِنَّ اِبْرَاهِيْمَ لَاَوَّاهٌ حَلِيْمٌ ایک دوسری آیت میں ہے خَرُّوْا سُجَّدًا وَّبُكِيًّا اور ایسے ہی حدیث الباب بھی ان کی دلیل ہے۔

## بَاب کراھیۃ الوسوسۃ وحدیث النفس فی الصّلوٰۃ

قولہ۔ ثم صلی رکعتین لا یسھو فیھما غفرلہ ما تقدم من ذنبہ۔ بذل میں اس کی شرح اس طرح لکھی ہے ای لا یغفل عن الصلوٰۃ لاشتغالہ باحادیث النفس والوساوس۔
وساوس اور خیالات دو طرح کے ہوتے ہیں اختیاری اور اضطراری نیز ما یتعلق بالدنیا و ما یتعلق بالدین، اسکی تفصیل ابواب الوضوء میں باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں لا یحدث فیھما نفسہ کی شرح میں گذر چکی۔ (الدر المنضود ص ۲۲۹ ج ۱)

# باب الفتح علی الامام فی الصلوٰۃ

یعنی امام کو اگر قرارت میں کوئی مانع پیش آئے آگے پڑھنے سے تو مقتدی اس کا راستہ کھول سکتا ہے جس کو ہمارے محاورہ میں لقمہ دینا کہتے ہیں۔

قولہ۔ فقال لہ رجل یارسول اللّٰہ ترکت آیۃ کذا وکذا فقال لہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم هلا اذکرتنیها۔ رجل سے مراد اُبی بن کعبؓ ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے اندر بعض آیات سہواً رہ گئی تھیں حضرت اُبی نے نماز کے بعد عرض کیا اس پر آپؐ نے فرمایا کہ تم نے نماز ہی میں وہ آیات کیوں نہ یاد دلائیں۔

**مذاہب ائمہ** فتح علی الامام کے بارے میں منہل میں تین مذہب لکھے ہیں ۱ منصور باللہ کے نزدیک واجب ہے ۲ فرقۂ زیدیہ کے امام زید بن علی کے نزدیک مکروہ ہے۔ ۳ عند الجمہور والائمۃ الاربعۃ جائز بل مستحب عند الضرورۃ، پھر آگے تفصیل میں اختلاف ہے چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ اگر امام قرارۃ کی مقدار مفروض پڑھ چکا ہو تو پھر فتح علی الامام نہ کرے (یعنی فی الفرض) نیز لقمہ دینے کا حق اس صورت میں ہے جبکہ امام قرارت سے رکا رہے اور اگر وہ دوسری آیت کیطرف منتقل ہوجائے تب لقمہ نہ دے اور اگر دے گا تو فاتح کی نماز فاسد ہوجائیگی اور امام کی بھی اگر اس نے لقمہ لے لیا، یہ گفتگو اس فتح میں ہے جو اپنے امام کے لئے ہو، اور اگر کوئی نمازی لقمہ دے اپنے امام کے علاوہ کسی اور کو خواہ وہ شخص مصلی ہو یا غیر مصلی تو اس صورت میں حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک نماز فاسد ہوجائے گی اور حنابلہ کے نزدیک مکروہ (من المنہل)

# باب النہی عن التلقین

تلقین سے مراد وہی فتح علی الامام ہے، اس کو اطعام الامام بھی کہہ سکتے ہیں جیسا کہ اس اثر علیؓ سے معلوم ہوتا ہے جو آگے آرہا ہے۔

قولہ۔ عن علیؓ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یا علی لا تفتح علی الامام فی الصلوٰۃ، یہ حدیث باب سابق کی حدیث کے خلاف ہے اس میں امام کو لقمہ دینے کی ممانعت ہے جیسا کہ زید بن علی کا مذہب ہے اور ائمہ اربعہ کے یہ خلاف ہے جواب یہ ہے جیسا کہ مصنف خود فرما رہے ہیں کہ حدیث منقطع ہے اس لئے کہ ابو اسحاق نے یہ حدیث حارث سے نہیں سنی، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں حارث اعور ہے جس کو کذاب کہا گیا ہے۔

قال ابن حبان کان غالیاً فی التشیع، نیز یہ حدیث حضرت علی کی اس حدیث موقوف کے خلاف ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے اذا استطعمک الامام فاطعمہ کہ جب تم سے امام لقمہ طلب کرے تو اس کو لقمہ دیدیا کرو۔

# باب الالتفات فی الصلوٰۃ

نماز میں التفات کی تین صورتیں ہیں ۱ تحویل الوجہ ۲ تحویل الصدر ۳ بطرف العین، قسم اول مکروہ ہے اور قسم ثانی مفسدِ صلوٰۃ استقبال قبلہ فوت ہوجانے کی وجہ سے، حنفیہ اور شافعیہ دونوں کے نزدیک، اور قسم ثالث صرف خلافِ اولیٰ ہے منافیِ خشوع ہونے کی وجہ سے،

قولہ - لایزال اللہ عزوجل مقبلاً علی العبد الخ یعنی اللہ تعالیٰ بندہ کی طرف جب وہ نماز پڑھتا ہے رحمت کے ساتھ متوجہ رہتے ہیں جبتک بندہ نماز میں ادھر ادھر التفات نہ کرے اور جب التفات کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اپنی توجہ اس کی طرف سے ہٹا لیتے ہیں۔

قولہ - ھو اختلاس یختلسہ الشیطان من صلوٰۃ العبد، اختلاس یعنی اُچک لینا اور کسی سے کوئی چیز تیزی سے چھین لینا، یہاں پر خشوع کا چھین لینا مراد ہے یعنی جو شخص نماز میں کسی دوسری چیز کی طرف التفات کرتا ہے تو گویا یوں سمجھو کہ شیطان نے اس شخص کی نماز کا خشوع اُچک لیا۔

# باب السجود علی الانف

اس باب میں جو حدیث مذکور ہے وہ قریب ہی میں چند باب پہلے گذر چکی ہے اسی لئے آگے کتاب میں آرہا ہے قال ابو علی ھذا الحدیث لم یقرأہ ابو داؤد فی العرضۃ الرابعۃ، ابو علی مصنف کے شاگرد صاحب النسخہ فرماتے ہیں کہ امام ابو داؤد نے جب اپنی اس کتاب کو تلامذہ پر چوتھی بار پیش کیا تو اس حدیث کو نہیں پڑھا بلکہ چھوڑ دیا۔

# باب النظر فی الصلوٰۃ

**الفرق بین الترجمتین** اس ترجمۃ الباب اور سابق باب میں فرق بذل میں تو حضرت نے یہ لکھا ہے کہ التفات سے مراد ہے نظر بگوشۂ چشم، کن انکھیوں سے دیکھنا اور نظر عام ہے میں کہتا ہوں یا یہ

کہا جائے کہ التفات کے متبادر معنی دائیں بائیں جانب دیکھنا ہے نظر الی الیمین والیسار، اور اس دوسرے ترجمہ میں نظر سے مراد نظر الی الفوق ہے بقرینہ حدیث الباب۔

۱- حدثنا مسدد الخ قولہ۔ قال عثمان قال دخل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم المسجد فرای فیہ ناسًا یصلون رافعی ایدیھم الی السماء ثم اتفقا۔ اس حدیث میں مصنف کے دو استاذ ہیں مسدد اور عثمان لینتھین رجال سے آخر حدیث تک الفاظ دونوں استاذوں کے مشترک ہیں اور حدیث کا شروع کا حصہ صرف عثمان کی روایت کے لفظ ہیں اور شروع میں مسدد نے کیا کہا، کہا یا نہیں کہا یہ یہاں مذکور نہیں۔

**مضمون حدیث میں عدم ربط کا قوی اشکال اور اس کا جواب**

مضمون حدیث یہ ہے ایک مرتبہ آپ صلی اللّٰہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے آپ نے بعض لوگوں کو دیکھا کہ وہ نماز کی حالت میں رفع یدین الی السماء کر رہے تھے تو اس پر آپ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے فرمایا، یا تو باز آجائیں وہ لوگ جو اپنی نگاہیں نماز میں آسمان کیطرف اٹھاتے ہیں ورنہ ان کی نگاہیں لوٹ کر واپس نہیں آئیں گی یعنی سلب کر لیجائینگی[1]۔

یہاں پر اشکال یہ ہے کہ اس حدیث کے دونوں جملوں یعنی شرط و جزاء میں مناسبت و مطابقت کیا ہے اس لئے کہ صحابہؓ کا جو فعل یہاں مذکور ہے وہ رفع ایدی الی السماء ہے اور وعید فرما رہے ہیں آپؐ رفع بصر الی السماء پر اس کا اس سے کیا جوڑ؟ اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں اول یہ کہ اس حدیث میں کسی راوی سے اختصار ہوا اختصار مُخل وہ یہ کہ غالبًا روایت میں اس طرح ہوگا فرآی فیہ ناسًا یصلون رافعی ایدیھم وابصارھم الی السماء، جیساکہ اس سے اگلی روایت میں آرہا ہے راوی نے اختصار کیا اور صرف ایک جزء ذکر کیا اور آپ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کی جانب سے وعید اس جزء ثانی پر ہے جس کو اس نے حذف کر دیا، اور یا یہ کہا جائے کہ یہاں پر خلط بین الحدیثین ہو گیا راوی نے ایک ٹکڑا اس حدیث کا لے لیا اور دوسرا ٹکڑا دوسری حدیث کا۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ نماز کی حالت میں اوپر کی جانب دیکھنا جمہور علماء کے نزدیک مکروہ ہے حرام نہیں گو وعید اس کے بارے میں شدید ہے اور ابن حزم ظاہری نے اس میں مبالغہ کیا وہ کہتے ہیں ایسا کرنیسے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

قولہ۔ لَیَنْتَھِیَنَّ عن ذلک او لَتُخْطَفَنَّ ابصارُھم۔ یہ دونوں مضارع مجہول بالنون تاکید ثقیلہ کے صیغے ہیں۔

---

[1] اور بعض شراح نے اس حدیث کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ نماز مومن کی معراج اور باری تعالیٰ کی تجلی کا محل ہے نمازی پر نماز میں آسمان کیطرف سے انوار کا نزول ہوتا ہے تو ایسی حالت میں اوپر کی طرف دیکھنے میں نظر کو نقصان پہنچنے اور نگاہ کے خراب ہو جانیکا اندیشہ ہے جس طرح آفتاب کی طرف دیکھنا مضر ہوتا ہے۔

یعنی یا تو بالضرور بچا جائے اس حرکت سے ورنہ نگاہیں اُچک لی جائیں گی۔

۲- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ قولہ۔ فقال شغلتنی اعلام ھذہ اذھبوا بھا الی ابی جھم وأتونی بانبجانیتہ۔ ابوجہم ایک صحابی ہیں جن کا نام بعض کہتے ہیں عُبید ہے یا عامر بن حذیفہ، انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک پھول دار چادر ہدیہ کی تھی آپ نے اس کو اوڑھ کر نماز پڑھی اور نماز سے فارغ ہو کر اس کو فوراً اتار دیا اور فرمایا کہ اس کے نقش و نگار نے مجھے اپنی طرف مشغول کر لیا اور فرمایا کہ اس کو ابوجہم کے پاس لے جاؤ اور ان کے پاس سے انبجانیہ یعنی سادی چادر لے آؤ دوسری چادر آپ نے اس لئے منگائی تاکہ ہدیہ دینے والے کی دل شکنی نہ ہو۔

انبجانیہ میں ہمزہ پر فتحہ اور کسرہ دونوں جائز ہے انبجان ایک موضع ہے یہ اس کی طرف نسبت ہے۔ امام بخاریؒ نے بھی اس حدیث کو باب الالتفات فی الصلوۃ میں ذکر کیا ہے۔

**ایک اشکال و جواب** یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ بہت سے واقعات صحابۂ کرام و اولیاء کے سیرت کی کتابوں میں ایسے ملتے ہیں کہ ان کو نماز کی حالت میں ایسی مشغولی ہوتی تھی کہ کسی دوسری چیز کی طرف قطعاً التفات نہ ہوتا تھا حتی کہ نماز کی حالت میں ان کے بدن میں سے تیر نکال لیا گیا اور ان کو اس کا احساس تک نہ ہوا تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں یہ اعلام خمیصہ کیسے مؤثر ہو گئے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہ اشکال بظاہر ابوداؤد کی روایت کے الفاظ پر ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس میں شغلتنی مذکور ہے، دوسری کتب حدیث میں الفاظ اور طرح ہیں ان پر یہ اشکال واقع نہیں ہوتا چنانچہ بخاری کے الفاظ ہیں اَخافُ اَن تَفتِنَنِی، اس سے معلوم ہوا کہ آپ کو ان اعلام نے مشغول نہیں کیا تھا بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف اس کا اندیشہ محسوس کیا تھا۔ اسی طرح مؤطا مالک کے لفظ ہیں فکاد یَفتِنُنِی، اور ایک جواب میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ اس حدیث کی تاویل کی کوئی حاجت نہیں بلکہ حدیث اپنے ظاہر پر ہے اور اس کا منشأ نقص نہیں بلکہ کمال ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا باطن اور قلب النور اغیار اور غیر حق سے اس قدر پاک صاف اور شفاف تھا کہ اس میں معمولی سے معمولی تغیر بھی محسوس ہوتا تھا جیسے اگر کوئی ورق نہایت صاف اور سفید ہو تو اس پر ذرا سا میل بھی محسوس ہوتا ہے بخلاف رنگین کاغذ کے کہ اس پر معمولی سے نشان کا پتہ بھی نہیں چلتا۔ مجھے اس سے بڑی مسرت ہوئی کہ بعد میں یہ مضمون مجھے علامہ سندھی کے کلامؒ حاشیۂ نسائی میں بھی مل گیا اور انھوں نے اسی طرح کی بات اس

---

لہ حیث کتب قولہ شغلتنی اعلام ہذہ، ھذا مبنی علی ان القلب قد بلغ من الصفا من الاغیار الغایۃ حتی یظہر فیہ ادنی شئ یظہر لک ذلک اذا نظرت الی ثوب بلغ فی البیاض الغایۃ الخ

حدیث کے ذیل میں بھی لکھی ہے جس میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز میں سورۂ روم تلاوت فرمارہے تھے اور آپؐ پڑھتے پڑھتے اٹکنے لگے تو آپ نے نماز سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا مابال[1] اقوام یصلون معنا لایحسنون الطھور فانما یلبس علینا القرآن اولئک۔

# باب الرخصة فی ذلك

یعنی نظر فی الصلوٰۃ کی اجازت اور گنجائش۔

قولہ۔ عن سھل بن الحنظلیۃ قال ثوّب بالصلوٰۃ یعنی صلوٰۃ الصبح فجعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی وھو یلتفت الی الشعب۔

**مضمونِ حدیث** ایک مرتبہ کی بات ہے کہ صبح کی نماز کے لئے اقامت کہی جارہی تھی بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز بھی شروع کردی تھی اس کے باوجود آپؐ نماز کی حالت میں سامنے پہاڑی کی جانب باربار دیکھتے تھے، امام ابوداؤد خود اس حدیث کی شرح میں آگے فرمارہے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سفر میں کسی گھوڑے سوار کو ایک پہاڑی کی جانب بھیجا تھا رات میں قافلہ کی نگرانی اور پہرہ دینے کے لئے، یہ روایت مفصلاً کتاب الجہاد باب فضل الحرس کے ذیل میں آئے گی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں اس منزل سے جہاں قافلہ ٹھہرا ہوا تھا رات میں پہرہ دینے کے لئے ایک صحابی کو جن کا نام انس بن مرثد الغنوی ہے، سامنے ایک پہاڑی پر رات گذارنے کے لئے بھیجا تھا صبح ہونے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان صحابی کی واپسی کا انتظار تھا آپ صحابہؓ سے بھی دریافت فرماتے تھے اور خود بھی بار بار اس پہاڑی کی طرف نگاہ اٹھاکر دیکھتے تھے حتی کہ نماز میں بھی آپؐ نے ایک آدھ مرتبہ اس طرف دیکھا، اسی لئے مصنفؒ نے اس حدیث پر باب الرخصۃ فی ذلک ترجمہ قائم فرمایا کہ دینی مصلحت اور اپنے مسلمان بھائی کے خیال اور فکر میں نماز میں بھی اگر التفات کی نوبت آجائے تو کیا مضائقہ ہے بلکہ عین مصلحت ہے۔

دراصل آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو ان جہاد کے سفروں میں صحابۂ کرام کی فوجوں کیساتھ سپہ سالار اور کمانڈر کی حیثیت سے ہوتے تھے اب فوج کی مصالح پر نظر اور ان کا خیال وفکر کمانڈر کے فرائض منصبی میں سے ہے، نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کمال یہ ہے کہ جس وقت اور محل کا جو مقتضی اور حق ہے اس کو ادا کیا جائے نہ یہ کہ آدمی ہر وقت اپنی بزرگی ہی میں بس مستغرق رہے۔

---

[1] جو لوگ اچھی طرح وضو کرکے نہیں آتے ایسے ہی لوگوں کیوجہ سے ہماری نماز میں خلل واقع ہوتا ہے۔

# باب فی العمل فی الصّلوٰۃ

یعنی جو عمل اعمالِ صلوۃ کی جنس سے نہ ہو، ظاہر ہے کہ وہ نماز میں جائز نہ ہونا چاہئے، اب یہ کہ اس کے اندر کچھ گنجائش ہے یا نہیں سو اس کا ضابطہ فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ اگر وہ عمل قلیل ہے تو جائز ہے اور کثیر ہے تو ناجائز اور مفسدِ صلوٰۃ ہے۔

**عملِ قلیل وکثیر کا فرق** اب یہ کہ قلت اور کثرت کا معیار کیا ہے ایک قول اس میں یہ ہے کہ جس کام میں دونوں ہاتھ کے استعمال کی ضرورت پڑے وہ کثیر ہے اور جو ایک ہاتھ سے ہو سکتا ہو وہ قلیل اسی لئے کہا گیا ہے کہ اگر نماز میں کوئی شخص اپنے قمیص میں گھنڈی لگائے تو چونکہ یہ کام دونوں ہاتھوں سے کرنیکا ہے اسی لئے نماز فاسد ہو جائیگی اور اگر گھنڈی کا بند کھولے تو فاسد نہ ہوگی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ جو عمل ایسا ہو کہ اس کے کرنے والے کی طرف دیکھ کر اس بات کا یقین ہو کہ یہ شخص نماز میں نہیں ہے تو وہ کثیر ہے اور جو ایسا نہ ہو وہ قلیل ہے اور یہی قول اصح ہے، اسی طرح اس مسئلہ کی تفریع میں لکھا ہے کہ اگر کوئی عورت نماز میں اپنے بچے کو اٹھا کر دودھ پلائے تو نماز فاسد ہو جائے گی عملِ کثیر کیوجہ سے اور اگر صرف گود میں اٹھائے تو فاسد نہ ہوگی۔

---

۱- حدثنا القعنبی الخ قولہ۔ خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحمل امامۃ بنت ابی العاص بن الربیع۔

**شرحِ حدیث** یہ ایک مشہور حدیث ہے جو صحیحین اور سنن سبھی جگہ مذکور ہے وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی صاحبزادی حضرت زینب جن کے شوہر ابو العاص بن الربیع ہیں ان کی چھوٹی بچی جس کا نام امامہ تھا اس کو بعض اوقات حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے کندھے پر بٹھا کر نماز پڑھا کرتے تھے جب رکوع اور سجدہ میں جاتے تو اس کو اتار دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو پھر اٹھا لیتے اس بچی کی والدہ یعنی حضرت زینب رضؓ کی وفات حضورؐ کی حیات میں ۸ھ میں ہوگئی تھی غالباً یہ گود میں لینے کا قصہ اسی وقت کا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس بچی کی دلداری اور نگرانی کے طور پر ایسا کرتے ہوں گے یا بیانِ جواز کے لئے تاکہ لوگوں کو مسئلہ معلوم ہو جائے کہ یہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے۔

**حمل الصبی فی الصلوٰۃ** اب یہ کہ فقہاء اس میں کیا فرماتے ہیں سو جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو ایسے ہی ہے ضرورۃً ایسا کر سکتے ہیں مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے لیکن علماء مالکیہ اس میں بڑے متردد ہیں کیونکہ وہ اس کو عملِ کثیر سمجھتے ہیں پھر اس کی ان سے مختلف توجیہات منقول ہیں ایک توجیہ یہ کی گئی ہے

کہ یہ نفل نماز کا قصہ ہے لیکن بعض دوسرے علماء نے اس کی تردید کی ہے کیونکہ مسلم کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ اس وقت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم امامت فرما رہے تھے تو ظاہر ہے کہ فرض نماز ہوگی نفل نماز میں آپؐ کی امامت معہود نہیں ہے اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ آپؐ نے ضرورۃً مجبوری کے درجہ میں ایسا کیا ہے اس وقت میں اس بچی کی کوئی دیکھ بھال کرنیوالا نہ تھا، اور ایک توجیہ امام مالکؒ سے یہ منقول ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے تحریم العمل فی الصلوۃ سے پہلے کا قصہ ہے۔

امام نوویؒ نے ان تمام توجیہات کو باطل قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ حدیث اس کے جواز میں صریح اور صحیح ہے اور یہ قواعد شرع کے بھی خلاف نہیں ہے اس لئے کہ انسان پاک ہے اور جو نجاست اس کے پیٹ کے اندر ہے وہ اپنے معدن میں ہونے کی وجہ سے معفوعنہ ہے وہ فرماتے ہیں اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ثیاب الاطفال اور ان کے اجسام سب طہارت پر محمول ہیں تاوقتیکہ نجاست ان کی ثابت نہ ہو جائے، وفی الدر المختار حمل الصبی فی الصلوۃ مکروہ، اور انھوں نے حدیث کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ منسوخ ہے ان فی الصلوۃ لشغلاً حدیث کی بناء پر، صاحب بدائع نے اس حدیث کو عذر اور حاجت پر محمول کیا ہے کہ مجبوری کی حالت میں ایسا کر سکتے ہیں۔

اُمامہ کے بارے میں لکھا ہے کہ حضرت فاطمہؓ جو کہ ان کی خالہ تھیں ان کی وصیت کے مطابق ان کی وفات کے بعد حضرت علیؓ نے امامہؓ سے شادی کر لی تھی مگر ان سے حضرت علی کے کوئی اولاد نہیں۔

**تنبیہ** ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اُمامہ کو نماز میں بار بار گود میں لینے اور اتارنے میں جو عمل کثیر پائے جانے کا اشکال ہوتا ہے اس کا جواب ہمارے مشائخ یہ دیتے ہیں کہ دراصل اُمامہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت مانوس تھی آپؐ ذرا سا اشارہ فرماتے وہ گود میں سے اتر جاتی اور اسی طرح پھر بعد میں معمولی اشارہ سے گود میں چڑھ جاتی تھی۔

۲- حدثنا مسلم بن ابراہیم الخ قولہ۔ اقتلوا الاسودین فی الصلوۃ۔ اسودین یعنی سانپ اور بچھو ایسے ہی اور کوئی موذی جانور نماز میں اس کو ضربۂ واحدہ یا ضربتین سے مارنا جائز ہے نہ مفسد صلوٰۃ ہے اور نہ مکروہ کیونکہ شارع علیہ السلام اس کی اجازت دے رہے ہیں بلکہ آپ سے عملاً بھی یہ ثابت ہے، ایک مرتبہ جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے ایک بچھو نے آپ کے ڈنک مارا تو آپؐ نے اس کو اپنے پاؤں سے کچل کر مار دیا اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا لعن اللہ العقرب لاتبالی نبیا ولا غیرہ۔

**مذاہب ائمہ** اب اگر اس کے قتل میں عمل کثیر پایا گیا تو اس صورت میں حنفیہ شافعیہ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی اور منہل میں لکھا ہے کہ حنابلہ کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں عمل قلیل اور کثیر کا فرق نہیں بلکہ مطلقاً جائز ہے، ایسے ہی حنفیہ میں سے صاحب مبسوط علامہ سرخسیؒ کی بھی یہی رائے ہے، اور تیسرا مذہب اس میں ابراہیم نخعی وغیرہ کا ہے ان کے نزدیک اسودین کا قتل نماز میں مکروہ ہے۔

۳- حدثنا احمد بن حنبل الخ قولہ۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی والباب علیہ مغلق فجئت فاستفتحت حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجرہ شریفہ میں نماز پڑھ رہے تھے اور حجرہ کا دروازہ اس وقت اندر سے بند تھا تو ایسے وقت میں جبکہ آپؐ نماز میں مشغول تھے میں باہر کی طرف سے آئی اور میں نے استفتاح یعنی دروازہ کھلوانے کے لئے دستک دی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دو قدم چل کر دروازہ کھول دیا اور پھر اپنی نماز پڑھنے کی جگہ آگئے، فقہاء نے لکھا ہے کہ ایک دو قدم عمل کثیر نہیں ہے ہاں توالی اقدام یعنی ایک ہی رکن میں مسلسل تین قدم چلنا یہ عمل کثیر اور مفسد صلوۃ ہے صرف ایک دو قدم آگے پیچھے ہونے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

**ایک قوی اشکال اور اس کی تشریح** یہاں تک تو اس حدیث میں کوئی بات قابل اشکال نہیں آگے ایک جملہ آرہا ہے وذکران الباب کان فی القبلۃ یعنی عروہ نے یہ بھی نقل کیا کہ حجرۂ شریفہ کا باب قبلہ کی جانب میں تھا اس جملہ پر بڑا اشکال ہورہا ہے اشکال کی توضیح یہ ہے کہ اہل مدینہ کا قبلہ بجانب جنوب ہے اس لئے کہ مدینہ مکہ سے بجانب شمال ہے اور حضرت عائشہ کا حجرہ جس کا اس حدیث میں ذکر ہے وہ مسجد سے بالکل متصل مسجد کی بائیں جانب مشرق میں واقع ہے اور حجرہ کا دروازہ مسجد کیطرف غرب میں واقع ہے حجرۂ شریفہ کے لئے باب غربی کا ہونا تو مشہور و معروف ہے اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اس میں ایک دروازہ اور تھا بجانب شمال جس طرف ملک شام ہے اسی لئے اس کو باب شامی بھی کہتے ہیں تو گویا دو دروازے ہوتے، غربی اور شمالی، یہ غربی دروازہ تو دائیں جانب ہوا اور شمالی پیچھے کی جانب تو ان میں سے کوئی سا بھی دروازہ قبلہ کی جانب یعنی جنوبی نہیں حالانکہ یہاں روایت میں یہ ہے ان الباب کان فی القبلۃ۔

بہر حال یہ بات ماہو المشہور فی الروایات وماثبت فی کتب التاریخ والسیر کے خلاف ہے، یہ روایت چونکہ ترمذی میں بھی ہے۔

**حضرت گنگوہیؒ کی توجیہ** اس لئے حضرت گنگوہیؒ سے اس کا جواب الکوکب الدری میں یہ منقول ہے کہ فی القبلہ کا یہ مطلب نہیں کہ حجرۂ شریفہ کی جو دیوار قبلہ کی جانب ہے اس میں یہ دروازہ تھا تاکہ اشکال واقع ہو بلکہ فی القبلۃ کا مطلب ہے آگے کی طرف، یعنی دروازہ تو حجرۂ شریفہ کا دائیں جانب جدار غربی ہی میں تھا جیساکہ مشہور ہے لیکن وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پڑھنے کی جگہ سے آگے کی طرف تھا جس کو کھولنے کے لئے آپؐ کو آگے کی جانب چلنا پڑا اور جب آپ اس دروازہ کی محاذات میں پہنچے تو ہاتھ بڑھا کر دروازہ کھول دیا فالحمد للہ اشکال رفع ہوگیا۔

**حضرت سہارنپوریؒ کی توجیہ** اور یہاں پر بذل میں حضرت سہارنپوریؒ نے اس اشکال کی ایک دوسری توجیہ

فرمائی ہے وہ یہ کہ مشہور تو یہی ہے کہ حجرۂ شریفہ کا باب غربی یا شمالی تھا یا دونوں تھے لیکن بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے آگے قبلہ کی جانب میں متصلاً حضرت حفصہؓ کا حجرہ تھا اور یہ کہ یہ دونوں عائشہ وحفصہ اپنے اپنے حجروں میں بیٹھی ایک دوسرے سے کلام اور بات چیت کر لیا کرتی تھیں تو اس پر حضرت فرماتے ہیں کہ اس طرح بات کرنا جبھی ہو سکتا ہے جبکہ دونوں حجروں کی درمیانی دیوار میں کوئی دروازہ یا کھڑکی کھلی ہوئی ہو جس سے اِدھر کی آواز اُدھر پہنچ سکے تو ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہ اس کھڑکی کی جانب سے آئی ہوں جو اس وقت بند تھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں آگے بڑھ کر (قبلہ کی جانب چل کر) اس کو کھول دیا، یہ توجیہ (جدار قبلہ میں کھڑکی تسلیم کرنا) صراحۃً کہیں منقول نہیں بلکہ حضرت کا اپنا استنباط ہے جس کے لئے کافی تتبع کتب کرنا پڑا (کما فی البذل)

**فائدہ۔** نسائی اور مسند احمد کی روایت کے الفاظ اس طرح ہیں فمشی فی القبلۃ اما عن یمینہ واما عن یسارہ ان لفظوں سے الکوکب الدری والی توجیہ کی تائید ہوتی ہے کہ دروازہ کھولنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم آگے کیطرف چلے اور پھر جب دروازہ کی محاذات میں آگئے تو دائیں طرف ہاتھ بڑھا کر جس طرف دروازہ تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کھول دیا، اس روایت میں اگرچہ شک راوی ہے اما عن یمینہ واما عن یسارہ لیکن صحیح اس میں اول (عن یمینہ) ہے۔

# باب ردّ السلام فی الصلوٰۃ

یعنی اگر کوئی شخص اس شخص کو سلام کرے جو نماز میں ہے تو کیا وہ نمازی سلام کا جواب دے؟ اس میں اولاً تو آپ یہ سمجھئے کہ نمازی کو سلام کرنا مکروہ ہے، حنفیہ کا مذہب یہی ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز بلا کراہت ہے کما فی المنہل۔

**مذاہب ائمہ** رہا مسئلہ ردّ السلام کا جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے سو اس میں ناقلین مذاہب مختلف ہیں، علامہ عینیؒ نے حنفیہ شافعیہ وحنابلہ تینوں کے نزدیک ردّ السلام بالاشارہ کو مکروہ لکھا ہے اور امام مالکؒ سے انھوں نے دو روایتیں نقل کی ہیں کراہت وعدم کراہت (کذا فی البذل) اور صاحب منہل نے اس کے برخلاف یہ لکھا ہے کہ ردّ السلام ائمہ ثلاثہ کے نزدیک[1] جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے، اور مولانا عبدالحی صاحبؒ

---

[1] اور قرین قیاس بھی یہی ہے اس لئے کہ بقول صاحب منہل جب ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سلام کرنا جائز ہے تو جواب سلام بھی ہونا چاہیئے ۱۲۔

نے التعلیق الممجد میں امام شافعی کا مذہب استحباب رد لکھا ہے اور امام احمد کا یہ لکھا ہے کہ ان کے نزدیک فرض اور نفل میں فرق ہے یعنی فرض میں مکروہ اور نفل میں جائز، اور حنفیہ کا مذہب یہ لکھا ہے کہ بعض ان میں سے کراہت کے قائل ہیں امام طحاویؒ انھیں میں سے ہیں اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ کو جو آپ نے نماز میں کیا تھا منع عن السلام پر محمول کیا ہے نہ کہ رد السلام پر، اور بعض حنفیہ کہتے ہیں لا بأس بہ۔

نیز جاننا چاہئے کہ رد السلام باللسان کسی کے نزدیک جائز نہیں ائمہ اربعہ کے نزدیک مفسدِ صلوٰۃ ہے البتہ ابن المسیب اور حسن بصری کے نزدیک یہ بھی جائز ہے۔

۱- حدثنا محمد بن عبد اللہ الخ قولہ۔ فلما رجعنا من عند النجاشی سلمنا علیہ الخ عبد اللہ بن مسعود اصحاب الہجرتین میں سے ہیں یعنی ہجرۃ الی الحبشہ پھر ہجرۃ الی المدینہ، نیز یہ بھی مشہور ہے کہ جن صحابہ نے ہجرت الی الحبشہ فرمائی تھی وہ اس غلط اطلاع پر کہ کفارِ مکہ اسلام لے آئے حبشہ سے مکہ لوٹ آئے تھے جب یہاں آکر دیکھا کہ ایسا نہیں ہے خبر غلط تھی پھر دوبارہ لوٹ کر حبشہ چلے گئے اس کے بعد ان حضرات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہجرۃ الی المدینہ کے بعد حبشہ سے ہجرۃ الی المدینہ کی، تو گویا حبشہ سے دو رجوع ہوئے، رجوعِ اول الی مکۃ اور رجوعِ ثانی الی المدینہ۔

## شرح حدیث میں دو قول اور اس کا منشأ

اس حدیث میں رجوع سے کون سا رجوع مراد ہے رجوع الی مکۃ یا رجوع الی المدینہ اس میں شراح کا اختلاف ہے، شراحِ احناف کے نزدیک رجوع الی المدینہ مراد ہے اور شراحِ شافعیہ وغیرہ کے نزدیک رجوع الی مکۃ مراد ہے دراصل یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر متفرع ہے وہ یہ کہ نسخ الکلام فی الصلوٰۃ مکہ میں ہوا یا آپ کی ہجرت الی المدینہ کے بعد مدینہ کے قیام میں ہوا شافعیہ اول کے قائل ہیں اور حنفیہ دوسرے قول کے۔

اس مضمون پر تفصیلی کلام ان شاء اللہ ابواب سجود السہو میں حدیث ذوالیدین کے تحت آئیگی کیونکہ حدیث ذوالیدین میں کلام فی الصلوٰۃ پایا گیا تھا اور اس کے باوجود نماز کو صحیح قرار دیا گیا، تو چونکہ کلام فی الصلوٰۃ کی تحقیق کا یہی حدیث خاص محل ہے اس لئے حضرت سہارنپوریؒ نے بھی بذل المجہود میں اس پر بحث اسی جگہ فرمائی ہے ہم بھی اس پر انشاء اللہ وہیں بیان کریں گے۔

۲- حدثنا موسی بن اسماعیل الخ قولہ۔ فاخذنی ما قدم وما حدث۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے میرے سلام کا جواب نہ دینے کی وجہ سے میرے دل میں کبھی کبھی کے پرانے اور نئے ہر طرح کے خیالات آنے لگے یعنی سوچنے لگا کہ شاید آپ فلاں بات کی وجہ سے ناراض ہوں یا فلاں بات کیوجہ سے ناراض ہو گئے ہوں۔

۳- قولہ۔ فقلت لبلال کیف رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرد علیہم الخ یہ پہلے آچکا کہ ان

احادیث میں جو اشارہ مذکور ہے اس کے بارے میں ایک قول تو یہ ہے کہ یہ اشارہ ردّ سلام یعنی جواب سلام کے لئے تھا اور بعض یہ کہتے ہیں جن میں امام طحاوی بھی ہیں کہ یہ اشارہ منع عن السلام کے لئے تھا کہ نماز میں سلام مت کرو۔

۴۔ حدثنا احمد بن حنبل الخ قولہ۔ لا غرار فی صلوٰۃ۔

**شرح حدیث اور مطابقۃ الحدیث للترجمۃ** یعنی نماز میں نقص نہیں ہونا چاہئے، یا تو باعتبار کیف کے مراد ہو یعنی خشوع وخضوع، یا باعتبار کمیۃ اور مقدار کے مثلاً کسی کو نماز میں شک ہوا کہ چار رکعات ہوئیں یا تین تو بس وہ بغیر تحری اور سوچ کے تین ہی پر سلام پھیر دے، اور بعض نے کہا کہ غرار سے مراد نوم ہے۔ قولہ۔ ولا تسلیم الخ اس کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں نصب کیساتھ اس صورت میں عطف ہوگا لا غرار پر تقدیر عبارت یہ ہوگی لا تسلیم فی صلوٰۃ یعنی نماز میں تسلیم نہ ہونا چاہئے۔ نہ نمازی کسی کو سلام کرے اور نہ دوسرا شخص نمازی کو سلام کرے اس صورت میں یہ حدیث ترجمۃ الباب کے مناسب ہوگی اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ولا تسلیم کو مجرور پڑھا جائے اس صورت میں اس کا عطف ہوگا صلوٰۃ پر اور تقدیر عبارت یہ ہوگی لا غرار فی تسلیم یعنی سلام یا اس کے جواب میں نقص نہیں ہونا چاہئے سلام پورا کرنا چاہئے اور اس کا جواب بھی پورا دینا چاہئے سلام اور جواب سلام دونوں ہی کامل ہونے چاہئیں۔

اس صورت میں یہ حدیث ترجمۃ الباب کے مناسب نہ ہوگی، اس حدیث کے امام احمدؒ نے جو معنی بیان فرماتے ہیں وہ احتمال اول کو لے کر ہیں اور آگے حدیث میں جو آرہا ہے قال لا غرار فی تسلیم ولا صلوٰۃ اس سے احتمال ثانی کی تائید ہوتی ہے۔

## باب تشمیت العاطس فی الصلوٰۃ

**مذاہب علماء** یعنی چھینکنے والے کی حمد کا جواب، اگر یہ جواب دینا نماز میں پایا جائے تو عند الجمہور مفسدِ صلوٰۃ ہے اس لئے کہ اس میں تخاطب ہے یرحمک اللہ میں کاف خطاب ہے اور نماز میں خطاب وکلام ناجائز ہے اس مسئلہ میں مالکیہ اور امام ابو یوسف کا اختلاف ہے ان کے نزدیک مفسدِ صلوٰۃ نہیں۔

ایک مسئلہ یہاں پر یہ ہے کہ نماز کی حالت میں عاطس کو الحمد للہ کہنا چاہئے یا نہیں، یہ مسئلہ استفتاح صلوٰۃ کی دعا کے باب میں گذر چکا۔

**لفظ تشمیت کی تحقیق** تشمیت کی لغوی تحقیق یہ ہے بعض کہتے ہیں کہ شوامت سے مشتق ہے جس کے معنی قوائم ہیں یعنی ستون، گویا عاطس کو دعا دی جاتی ہے ثبات علی الطاعۃ کی، اور بعض کہتے ہیں کہ یہ ماخوذ ہے شماتت سے یعنی اللہ تعالیٰ تجھ کو شماتت اعداء سے بچائے، اور بعض کہتے ہیں یہ لفظ تسمیت سین مہملہ

سے ہے اور ماخوذ ہے سُمت سے جس کے معنی الہیئۃ الحسنہ ہیں یعنی اللہ تعالیٰ تیری ہیئت کو اچھی بنائے یہ دعا اس وقت اس لئے دی جاتی ہے کہ چھینک کے وقت آدمی کی ہیئت بگڑسی جاتی ہے۔

۱- حدثنا مسدد الخ۔ قولہ۔ صلیت مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فعطس رجل من القوم۔ معاویۃ بن الحکم السلمی کہتے ہیں کہ کسی شخص کو جو نماز میں تھا چھینک آئی تو اس پر میں نے باوجود نماز میں ہونیکے (زور سے) کہا یرحمک اللہ، میرے اس کہنے پر سب لوگوں نے نگاہوں کے تیر مجھ پر مارے یعنی وہ لوگ مجھ کو گھورنے لگے فقلت وَاثکلَ اُمّیاہ ثُکل کے معنی ہیں عورت کے بچے کا مرجانا جس پر افسوس کا ہونا ظاہر ہے اور لفظ وَا یہ ندا کے لئے ہے، اور اُمّیاہ میں اُم کی اضافت یارِ متکلم کی طرف ہو رہی ہے اور الف یہ ندا کے لئے ہے اور ہ، سکتہ کے لئے ہے اس کا ترجمہ اس طرح کرتے ہیں ہائے افسوس میری ماں کے مجھ کو گم کرنے پر گویا اس شخص کی موت آچکی اور نماز میں ان صحابی نے یہ بھی کہا کہ کیا ہوا تم لوگوں کو مجھے گھورتے ہو۔

قولہ۔ فلما رأیتھم یسکِّتونی لکنی سکتُّ، یہاں پر جزاءِ شرط محذوف ہے اور اس جزاء محذوف ہی پر یہ استدراک جس کو لکنی سے بیان کر رہے ہیں مرتب ہے اور وہ جزاء محذوف غضبتُ ہے یعنی جب میں نے ان کو دیکھا کہ مجھ کو خاموش کرنا چاہ رہے ہیں تو مجھے بڑا غصہ آیا اس لئے کہ ایک تو گھور رہے ہیں اور مجھ پر زیادتی کر رہے ہیں دوسرے میرے اظہارِ افسوس پر مجھے خاموش بھی کرنا چاہ رہے ہیں لیکن میں خاموش ہو گیا (اپنے غضب کے مقتضی پر عمل نہیں کیا)

قولہ۔ ان ھذہ الصلوٰۃ لایحل فیھا شیٔ من کلام الناس، اس سے حنفیہ وحنابلہ کی تائید ہو رہی ہے، دراصل کلام فی الصلوٰۃ کا مسئلہ مختلف فیہ ہے وہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک اور یہی قولِ راجح ہے امام احمد کا کہ کلام فی الصلوٰۃ مطلقاً مفسد ہے، اور امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ کلام قلیل عمداً جو اصلاح صلوٰۃ کے لئے ہو مفسد نہیں، اور امام شافعی کے نزدیک کلام یسیر کی اگر وہ سہواً ہو تو گنجائش ہے اور جو عمداً ہو خواہ اصلاح صلوٰۃ کے لئے ہو جائز نہیں، اس حدیث سے بھی بظاہر یہی معلوم ہو رہا ہے جو حنفیہ کا مسلک ہے کہ مطلقاً جائز نہیں، اِنّا قوم حدیث عھد بجاھلیۃٍ

## شرح حدیث

ہم لوگ نومسلم ہیں ابھی قریب میں جاہلیت اور کفر کو چھوڑ کر اسلام میں داخل ہوئے ہیں۔ ومنا رجال یاتون الکُھّان ہم میں بعض لوگ ایسے ہیں جو کاہنوں کے پاس جاتے ہیں ان سے آئندہ پیش آنے والی باتیں معلوم کرنے کے لئے، اور بعض ہم میں ایسے ہیں جو پرندوں کے ذریعہ بدشگونی لیتے ہیں، وہ لوگ بدشگونی کے چونکہ عادی ہو چکے تھے تو اس لئے آپ نے فرمایا اگر اس کو وہ اپنے اندر پائیں تو اس پر مواخذہ نہیں غیر اختیاری ہونے کی وجہ سے فلا یصدھم لیکن یہ بدشگونی ان کو عمل سے نہ روکے، یعنی اگر بدشگونی کی بات ذہن میں آئے بلا اختیار تو آنے دو لیکن یہ ضروری ہے کہ اس کے مقتضی پر عمل نہ کیا جائے اور جس کام کا ارادہ ہے اسکو کر گذریں بدشگونی اس سے مانع نہ ہونی چاہیئے۔

اس حدیث میں کاہنوں کے پاس جانیکی اور ان کی بات کی تصدیق کرنیکی ممانعت مذکور ہے، ایک حدیث میں ہے کہ جو شخص کسی عراف یا کاہن کے پاس جائے فصدقه بما یقول فقد کفر بما انزل علی محمد صلی الله علیه وسلم، کاہن وہ شخص ہے جو آئندہ ہونے والے امور کے علم کا دعویٰ کرے اور معرفت سرائر (راز ہائے سربستہ) کا مدعی ہو، اور ایک عراف ہوتا ہے جو مال مسروق اور گمشدہ چیزوں کی نشاندہی کرتا ہو، کاہنوں کے پاس ان کی تصدیق کی نیت سے جانا حرام ہے اسی طرح ان کو اجرت دینا بھی حرام ہے، نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ عن حلوان الکاہن۔ امام نووی وغیرہ حضرات نے اس لین دین کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے

قلت ومنا رجال یَخُطُّون قال کان نبیٌّ من الانبیاء یَخُطُّ الخ۔

**علم رمل** خط سے مراد علم رمل ہے کیونکہ اس کے اندر زمین پر کچھ نشان اور خط کھینچے جاتے ہیں یہ ایک مشہور ومعروف علم ہے اس پر مستقل تصانیف بھی لکھی گئی ہیں، اس کی مخصوص اصطلاحات وغیرہ بھی ہیں، اس کے ذریعہ سے مخفی امور کا استخراج کرتے ہیں اور بسا اوقات وہ بات درست نکلتی ہے اس علم رمل کی تعلیم وتعلم بتصریح علماء حرام ہے، مگر چونکہ بعض انبیاء کے پاس یہ علم تھا جیسا کہ اس حدیث میں ہے اور وہ اس کو کرتے تھے، بعضوں نے کہا کہ وہ حضرت ادریس علیہ السلام تھے یا دانیال علیہ السلام اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی رعایت میں اس کا مطلقاً ابطال نہیں فرمایا بلکہ یہ فرمایا کہ جس کا علم رمل اس نبی کے علم رمل کے موافق ہو بس وہی معتبر ہے ورنہ نہیں، اور ظاہر ہے کہ یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی کہ کس کا علم رمل ان کے رمل کے مطابق ہے اور کس کا نہیں اس لئے خلاصہ منع ہی نکلا۔

**شرح حدیث** قولہ۔ قلت ان جاریة لی کانت ترعی غُنَیْمَاتٍ، ان صحابی نے یہ بھی سوال کیا کہ یا رسول اللہ میری ایک باندی ہے جو میری بکریوں کو چراتی ہے احد پہاڑ یا موضع جوانیہ کیطرف میں ایک روز اچانک وہاں پہنچ گیا تو وہاں جا کر میں نے دیکھا کہ ریوڑ کی بکریوں میں سے ایک بکری کم ہے جس کو بھیڑیا لے گیا تھا میں آخر بنو آدم میں سے ایک آدمی ہوں جس طرح اور لوگوں کو (اپنے نقصان پر) تأسف اور افسوس ہوتا ہے مجھے بھی ہوا اسی لئے میں نے اس کے منہ پر طمانچہ مار دیا فَعَظَّمَ ذلک عَلَیَّ رسول الله صلی الله علیه وسلم، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے اس فعل کو بہت عظیم قرار دیا یعنی میرے اس مارنے کو ایک عظیم بات اور گناہ قرار دیا (جس پر یہ گھبرا گئے) اور کہنے لگے یا رسول اللہ کیا میں اس کو آزاد نہ کر دوں (تاکہ میرے اس فعل کی تلافی ہو جائے) اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس باندی کو میرے پاس لے کر آ (تاکہ میں اس کا امتحان لوں اور دیکھوں کہ مسلمہ ہے یا کافرہ) وہ کہتے ہیں کہ میں اس کو آپ کی خدمت میں لے کر آیا آپ نے اس سے دریافت فرمایا کہ بتا! اللہ میاں کہاں ہیں اس نے کہا آسمان میں (مطلب یہ تھا کہ زمین پر جو یہ معبودان باطل اصنام وغیرہ ہیں وہ معبود نہیں) آپ نے پھر دوسرا سوال فرمایا کہ اچھا! بتا میں کون ہوں اس نے کہا آپ رسول اللہ ہیں یہ سن کر آپ نے ان صحابی سے فرمایا اس کا امتحان (انٹرویو) ہو گیا اس کو آزاد

کردے یہ مؤمنہ ہے۔

اس حدیث سے بعض علماء نے استدلال کیا ہے ایمان مقلد کے معتبر ہونے پر یعنی جو شخص اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور رسول کی رسالت پر دلیل قائم نہ کرسکتا ہو اپنی لاعلمی یا کم علمی کی وجہ سے بلکہ دوسرے اہل ایمان کی تقلید میں وحدانیت اور رسالت کا قائل ہو اس کا ایمان معتبر ہے جیسا کہ اس باندی کا حال تھا کہ وہ دلیل وغیرہ کچھ بیان نہ کرسکی صرف سیدھے سادے جواب دیدئے۔

قولہ۔ لما قدمت علی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عُلِّمتُ اموراً من امور الاسلام فکان فیما عُلِّمتُ، فرماتے ہیں جب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا مدینہ منورہ میں تو مجھے اسلامی باتیں سکھلائی گئیں، پہلا لفظ عُلِّمتُ باب تفعیل سے مجہول کا صیغہ ہے اور دوسرے عُلِّمتُ میں دو احتمال ہیں ایک تو یہی کہ وہ باب تفعیل سے مجہول کا صیغہ ہے یا ثلاثی مجرد سے ماضی معروف کا صیغہ عَلِمتُ ہے

قولہ۔ فقلت ما لکم تنظرون الی باعینٍ شُزْرٍ الخ کیا ہوا تم کو کہ مجھ کو ترچھی نگاہوں سے دیکھ رہے ہو جس کو گھورنا کہتے ہیں یعنی ناراضگی کا دیکھنا، شُزْرٌ شزراء کی جمع ہے، قال فسبّحوا یعنی ان صحابی کے نماز میں یرحمک اللہ کہنے پر شروع میں تو صحابہؓ نے ان کو صرف گھور کر ہی دیکھا تھا اور پھر جب بعد میں ان صحابی نے زبان سے نماز میں بولنا شروع کردیا اور صاف صاف کہدیا کہ تم مجھے کیوں گھور رہے ہو تو اس پر صحابہ کو بڑا تعجب ہوا اور تعجب میں بار بار انھوں نے سبحان اللہ پڑھا۔

# باب التأمین وراء الامام

آمین کے بارے میں چند بحثیں ہیں اولاً وہ سنیئے اس کے بعد مشہور اختلافی مسئلہ آمین بالجہر والسر بیان کریں گے ۱۔ آمین قرآن کریم یا سورہ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں ۲۔ لفظ آمین کے لغوی معنی اور لفظی تحقیق ۳۔ نماز میں آمین کا حکم شرعی ۴۔ نماز میں آمین کہنا کس کے لئے ہے اور کس کیلئے نہیں ۵۔ آمین کا استحباب بالجہر ہے یا بالسر۔

بحث اول۔ اس پر مفسرین کا اتفاق ہے کہ لفظ آمین نہ خاص سورۂ فاتحہ کا جزء ہے نہ مطلق قرآن کا اسی لئے قاعدہ یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کے ختم پر معمولی سکتہ کے بعد مفصولاً اس کو پڑھا جائے تاکہ غیر قرآن کا قرآن سے خلط نہ ہوجائے

بحث ثانی۔ اس میں لغات مختلف ہیں (۱) مشہور آمین ہے ہمزہ کے مد اور تخفیف میم کیساتھ (۲) امین قصر ہمزہ اور تخفیف میم (۳) آمّین ہمزہ کے مد اور تشدید میم کیساتھ اَمَّ یَؤُمّ سے اسم فاعل جمع کا صیغہ یعنی قاصدین، مطلب یہ ہوگا کہ اے اللہ ہم تیرا ہی قصد کرنے والے ہیں۔

لیکن واضح رہے کہ یہ قول جمہور کے خلاف شاذ اور مردود ہے بلکہ لکھا ہے کہ (انہا من لحن العوام۔

آمین اسمار افعال میں سے ہے اور امر ہے بمعنی اِسمع واستجب، اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی فلیکن کذلک ہیں، اور یہ بھی کہا گیا ہے (انہ اسم من اسماء اللہ تعالیٰ) اور اس سے پہلے حرف ندا مقدر ہے یعنی یا آمین، لیکن یہ قول ضعیف ہے، اور کہا گیا ہے کہ یہ مُعرّب ہے فارسی لفظ ہمیں است کا۔

**بحث ثالث**۔ آمین کہنا عند الجمہور مستحب یا سنت ہے اور عند الظاہر یہ واجب اور روافض کے نزدیک بدعت اور مفسد صلوٰۃ ہے، ابن حزم ظاہری کے نزدیک امام کے حق میں سنت اور مقتدی کے حق میں فرض ہے۔

**بحث رابع**۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سورہ فاتحہ کے بعد نماز میں آمین کہنا امام اور منفرد اور مقتدی سب کے حق میں سنت ہے، امام مالکؒ کی اس میں مختلف روایات ہیں ان کا مشہور قول یہ ہے کہ آمین غیر امام کے لئے ہے امام کے حق میں مشروع نہیں، اور ایک روایت ان سے یہ ہے کہ امام پر صرف سرّی نماز میں ہے جہری میں نہیں تیسری روایت مثل جمہور کے ہے۔

**بحث خامس**۔ حنفیہ کے نزدیک آمین مطلقاً بالسر ہے اور امام احمد مطلقاً جہر کے قائل ہیں، اور حضرت امام شافعی امام کے حق میں جہر کے قائل ہیں اور مقتدی کے حق میں ان سے دو روایتیں ہیں قول قدیم میں جہر ہے اور ان کے یہاں اسی پر فتوی ہے، اور قول جدید میں سرّاً ہے، یہ سب اختلاف جہری نماز میں ہے اور سرّی نماز میں آمین بالاتفاق سرّاً ہے

۱- حدثنا محمد بن کثیر انا سفیان عن سلمۃ عن حجر ابی العنبس عن وائل بن حُجر قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرأ ولا الضالین قال آمین ورفع بھا صوتہ۔ وائل بن حُجرؓ کی اس حدیث سے شافعیہ وغیرہ اپنے مسلک پر استدلال کرتے ہیں۔

**شافعیہ کا اہم مستدل** ان حضرات کے پاس اس مسئلہ میں ایک اور حدیث ہے ابو ہریرہ کی جس کی تخریج دارقطنی اور حاکم نے کی ہے اور وہ انکی اہم دلیل ہے، اصل استدلال ان کا اسی سے ہے اسی لئے حافظ ابن حجر نے اپنی مشہور تصنیف بلوغ المرام میں اولاً اسی سے استدلال کیا ہے، اور امام بخاری نے اس مسئلہ میں ایک دوسری حدیث سے استدلال کیا ہے جو اس بارے میں غیر صریح اور غیر واضح ہے بلکہ وہ محض ان کا ایک استنباط ہے، جو یہاں ابو داؤد میں بھی آرہی ہے ہم وہیں پہنچ کر اس کو بتلائیں گے۔

**حدیث وائلؓ پر کلام** اب آپ باب کی پہلی حدیث حدیث وائل سے متعلق سنیے، ہماری طرف سے جواب میں کہا گیا ہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے اس لئے کہ اس کو روایت کرنے والے دو ہیں، سفیان ثوری اور شعبۃ بن الحجاج، دونوں ہی بڑے محدث اور امام ہیں، سفیان ثوری اس حدیث کو رفع بھا صوتہ کیساتھ اور ان کے معاصر و ہم پلہ یعنی شعبہ اس کو خفض بھا صوتہ سے نقل کرتے ہیں، تعارض کی صورت میں ترجیح کا نمبر آیا وہ حضرات سفیان کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں اور احناف اس کے برعکس شعبہ کی روایت کی ترجیح کے قائل ہیں۔

## حدیث شعبہ پر امام بخاریؒ کا نقد اور ہماری طرف سے اسکا جواب

حضرت امام بخاریؒ نے سفیان کی روایت کو ترجیح دیتے ہوئے مندرجہ ذیل وجوہ بیان فرمائیں جن کو امام ترمذیؒ نے سنن ترمذی میں نقل فرمایا ہے، وحدیث سفیان اصح من حدیث شعبۃ واخطأ شعبۃ فی مواضع من ھذا الحدیث، اور پھر اس کے بعد اوہام شعبہ کی نشاندہیؒ فرمائی۔

اول یہ کہ انھوں نے سند میں عن حجر ابی العنبس کہا حالانکہ صحیح حجر بن العنبس ہے، اور فرمایا کہ حجر کی کنیت ابو العنبس نہیں ہے بلکہ ان کی کنیت ابو السکن ہے ۲ شعبہ نے ایک غلطی یہ کہ انھوں نے حجر بن العنبس اور وائل کے درمیان علقمہ کا اضافہ کر دیا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ حجر بن العنبس براہ راست وائل بن حُجر سے روایت کرتے ہیں۔ ۳ شعبہ نے خَفَضَ بھا صَوْتَہ نقل کیا حالانکہ صحیح مدّ بھا صَوْتَہ ہے، ہماری طرف سے ان میں سے ہر ایک بات کا جواب دیا گیا ۱ یہ بات صحیح نہیں کہ صحیح حُجر بن العنبس ہے اور ابو العنبس غلط ہے چنانچہ ابن حبان نے ان کی کنیت ابو العنبس لکھی ہے، خود حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب اور تقریب دونوں میں لکھی ہے اور رہی یہ بات کہ ان کی کنیت ابو السکن ہے تو اس کا مقتضی یہ نہیں ہے کہ ان کی کنیت ابو العنبس نہ ہو، دونوں ہو سکتی ہیں جیسے حضرت علیؓ کی دو کنیت ہیں ابو الحسن اور ابو تراب، نیز سنن ابو داؤد کے تمام نسخوں میں خود سفیان کی روایت میں عن حُجر ابی العنبس واقع ہے جس طرح شعبہ کی روایت میں ہے۔

ایسے ہی علامہ شوق نیموی فرماتے ہیں کہ شعبہ ابو العنبس کہنے میں متفرد نہیں ہیں بلکہ ان کی متابعت کی ہے محمد بن کثیر اور وکیع اور محاربی نے، یہ سب رواۃ سفیان ثوری سے اسی طرح روایت کرتے ہیں کما فی البیہقی والدارقطنی، اور محمد بن کثیر کی روایت تو خود یہاں ابو داؤد میں ہے جس کی طرف پہلے بھی اشارہ ہو چکا ہے۔

۲ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نقد درست نہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ حُجر کی روایت دونوں سے ہو اولاً وہ اس کو بواسطہ علقمہ روایت کرتے ہوں اور پھر علو سند حاصل ہو گیا ہو اور براہِ راست وائل سے روایت کرنے لگے ہوں، علامہ شوق نیموی فرماتے ہیں کہ یہ روایت دونوں طرح ہے بالواسطہ اور بلا واسطہ، مُسندِ احمد اور مسند ابو داؤد طیالسی میں اس کی تصریح ہے، چنانچہ ان دونوں کتابوں میں اس طرح ہے۔ سمعتُ علقمۃ یحدث عن وائلٍ وسمعت وائلاً

۳ یہ بات کہ شعبہ نے مدّ بھا صَوْتَہ کے بجائے خَفَضَ بھا صَوْتَہ غلطی سے نقل کر دیا بڑی عجیب ہے اسلئے

---

لہ امام بخاری سے اس سلسلہ میں ایک یہ اشکال بھی منقول ہے کہ شعبہ کی سند میں علقمہ ہیں حالانکہ علقمہ کا سماع اپنے باپ وائل سے ثابت نہیں اسکا جواب ہماری طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ یہ بات خلافِ تحقیق ہے، تحقیقی بات یہ ہے کہ وائل کے دو بیٹے ہیں علقمہ اور عبد الجبار، عبد الجبار چھوٹے ہیں ان کا سماع واقعی اپنے باپ سے ثابت نہیں، علقمہ بڑے ہیں ان کا سماع اپنے باپ سے ثابت ہے، امام ترمذیؒ نے کتاب الحدود میں مذکورہ بالا مضمون کی تصریح کی ہے اسکی تفصیل ہمارے یہاں رفع یدین کی بحث میں گذر چکی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

کہ یہ تو آپ کا بعینہ دعویٰ اور متنازع فیہ امر ہے عین مدعیٰ کو وجہ ترجیح کیسے بنایا جا سکتا ہے، جس طرح آپ خفض بہا صوتہ کو کہہ رہے ہیں آپ کا خصم رفع بہا صوتہ کے بارے میں یہی کہہ سکتا ہے اور دلیل میں شعبہ کی روایت کو پیش کر سکتا ہے۔

لیجئے حضرت امام بخاری کی بیان کردہ وجوہ ترجیح سب ختم ہو گئیں۔

**دعوی البیہقی** حضرات شافعیہ نے سفیان کی روایت کی ایک وجہ ترجیح اور بیان کی وہ یہ کہ قال البیہقی لا اعلم خلافاً بین العلماء انہم قالوا ان سفیان وشعبۃ اذا اختلفا فالقول قول سفیان، اور پھر اس کے بعد اس کے ثبوت میں انہوں نے یحیی بن سعید کا قول پیش کیا لیس احدٌ احبّ الیّ من شعبۃ ولایعدلہ عندی احدٌ واذا خالفہ سفیان اخذت بقول سفیان، اس پر ہماری طرف سے کہا گیا (کما فی البذل) یہ تو صرف یحی القطان کا قول اور ان کی رائے ہوئی اس سے اجماع کیسے ثابت ہو گیا۔

غرضیکہ فریقین نے ان دونوں میں سے ہر ایک کی فوقیت پر ائمہ حدیث کے اقوال پیش کئے۔

**شوق نیموی حنفی** علامہ شوق نیموی فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں کسی ایک کی ترجیح دوسرے پر متفق علیہ نہیں ہے بلکہ دونوں طرح کے اقوال ائمہ فن کے ملتے ہیں، بعض سے شعبہ کی ترجیح معلوم ہوتی ہے سفیان پر اور بعض سے اس کے برعکس، وہ فرماتے ہیں کہ میرے ذہن میں روایت شعبہ کی ایک بڑی اچھی وجہ ترجیح ہے وہ یہ کہ سفیان ثوری اگرچہ ثقہ اور حجۃ ہیں لیکن بسا اوقات وہ تدلیس کرتے تھے قال الذہبی انہ رُبّما کان یُدلّس عن الضعفاء ولکن لہ نقد وذوق اور وہ اس کو عن کے ساتھ روایت کرتے ہیں اور شعبہ کی عادت مطلقاً تدلیس کی نہ تھی لاعن الثقات ولاعن الضعاف اور اس کے باوجود وہ لفظ اخبار کے ساتھ روایت کر رہے ہیں۔

**حافظ ابن القیم کی بیان کردہ وجہ ترجیح** اسی طرح حافظ ابن قیم نے اعلام الموقعین میں روایتِ سفیان کی وجہ ترجیح ایک یہ بیان کی ہے کہ علاء بن صالح اور محمد بن سلمۃ بن کہیل ان دونوں نے ان کی متابعت کی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ علاء بن صالح ثقات میں سے نہیں ہیں تقریب التہذیب میں لکھا ہے صدوق لہ اوہام وقال الذہبی فی المیزان قال ابو حاتم کان من عُتق الشیعۃ وقال ابن المدینی روی احادیث مناکیر، ایسے ہی محمد بن سلمہ بھی ضعیف ہیں لہذا یہ متابعت مفید نہیں۔

حضرتؒ بذل میں فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سفیان کی متابعت میں علی بن صالح کو پیش کرے جیسا کہ اس باب کی حدیث ثانی میں آرہا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ علی بن صالح تو واقعی ثقہ ہیں لیکن صحیح اس سند میں علاء بن صالح ہے جیسا کہ دوسری کتب حدیث سنن ترمذی ومصنف ابن ابی شیبہ سے معلوم ہوتا ہے بلکہ حافظ نے تصریح کی ہے اس بات کی کہ ابو داؤد کی روایت وہم ہے اور علاء کے بارے میں ابھی گذرا ہے کہ وہ ضعیف ہیں۔

## شافعیہ کی ایک اور دلیل

ان حضرات نے اپنے مذہب کی تائید میں اور بھی بعض احادیث پیش کی ہیں مثلاً حدیث ابوہریرہ جس کو روایت کیا ہے دارقطنی اور حاکم نے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا فرغ من قراءۃ ام القرآن رفع صوتہ وقال آمین، حاکم کہتے ہیں یہ حدیث صحیح اور علی شرط الشیخین ہے اور یہ وہی حدیث ہے جس کی طرف اشارہ ہمارے یہاں باب کے شروع میں آچکا اور یہ کہ یہ ان کا اہم مستدل ہے چنانچہ سبل السلام شرح بلوغ المرام میں امیر یمانی (اہل حدیث) فرماتے ہیں کہ والحدیث حجۃ بینۃ للشافعیۃ اس کا جواب ہماری طرف سے آثار السنن میں علامہ شوق نیموی نے یہ دیا ہے کہ حافظ ابن القیم کو حاکم کی تصحیح سے دھوکا ہوگیا چنانچہ وہ اعلام الموقعین میں فرماتے ہیں رواہ الحاکم باسناد صحیح، حالانکہ اس حدیث کی سند میں اسحاق بن ابراہیم جن کو اسحاق بن زبریق بھی کہا جاتا ہے یہ نہایت ضعیف ہیں ضعیف جدا صحاح ستہ کے مصنفین میں سے کسی نے بھی ان سے روایت نہیں لی وضعفہ النسائی وابوداؤد وکذبہ محمد بن عوف الطائی وقال الحافظ فی التقریب صدوق یہم کثیرًا۔

آپ کو اس روایت کا حال معلوم ہوگیا جبکہ حافظ ابن حجر نے بلوغ المرام میں اس مسئلہ میں صرف ایک یہ حدیث اور دوسری وائل بن حجر کی حدیث ذکر کی ہیں۔

## حتی یسمع من یلیہ من الصف الاول، کا جواب

حضرات شافعیہ اس سلسلہ میں ایک اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں ابن عم ابی ہریرہ کی حدیث جو اس کتاب میں آگے آرہی ہے اور ابن ماجہ میں بھی ہے جس کے لفظ یہ ہیں کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا تلا غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین حتی یسمع من یلیہ من الصف الاول، اور ابن ماجہ کی روایت میں فیرتج بہا المسجد کی بھی زیادتی ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں بشر بن رافع ہے جس کی امام بخاری یحیٰی بن معین اور امام نسائی نے تضعیف کی ہے، اور ابن حبان تو یہ فرماتے ہیں کہ یہ شخص احادیث موضوعہ کو روایت کرتا ہے اس کے علاوہ ایک اور بھی بات ہے وہ یہ کہ یہ حدیث آپ کے حق میں مفید مدعیٰ نہیں ہے اس لئے کہ اس حدیث سے تو یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ آپ کی آمین کو صف اول کے مقتدیوں میں سے چند لوگ جو آپ کے قریب ہوتے تھے وہ سن لیتے تھے، اس سے تو جہر کا ثبوت نہیں ہوتا، اور یہ مطلب اس لئے ہے کہ من الصف الاول میں من تبعیضیہ ہے بیانیہ نہیں اور یہ من بیانیہ ہو بھی نہیں سکتا کہ تمام صف اول والے سن لیتے تھے اس لئے کہ اس مطلب پر یہ عقلی اشکال ہوگا کہ یہ کیا بات ہے کہ صف اول والے تو سارے کے سارے اِدھر سے اُدھر تک سن لیتے تھے اور صف ثانی اور ثالث کے وہ نمازی بھی نہیں سن پاتے تھے جو امام کی محاذات میں ہوتے تھے حالانکہ ان کا فاصلہ امام سے بنسبت

بہت سے صف اول والوں سے کم ہے۔

## حضرت امام بخاری کے استدلالات

امام بخاریؒ نے ہمارے یہاں باب کی جو چوتھی حدیث ہے عن ابی ھریرۃؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم ولا الضالین فقولوا اٰمین، اس حدیث سے مقتدی کی آمین بالجہر پر استدلال فرمایا ہے وہ اس طور پر کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ جب امام فاتحہ پوری کرلے تو مقتدیوں کو چاہیئے کہ وہ آمین کہیں، امام بخاریؒ کے ذہن میں یہ ہے کہ قول کے متبادر معنی قول بالجہر کے ہیں یعنی زور سے کہی جائے حالانکہ یہ بس ایسی ہی بات ہے اسی طرح حضرت امام بخاریؒ نے اس باب کی پانچویں حدیث سے جس کے الفاظ یہ ہیں عن ابی ھریرۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا امّن الامام فامّنوا، اس سے انھوں نے امام کی آمین بالجہر پر استدلال فرمایا ہے اس لئے کہ مقتدیوں کو امام کے آمین کہنے کا علم اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ وہ جہراً کہے لیکن یہ بات بھی کوئی زیادہ صاف اور صریح نہیں کیونکہ اس کے معنی یہ بھی ہوسکتے ہیں کہ جب امام آمین کے مقام پر پہونچے تو تم بھی آمین کہو اور یہ معلوم ہی ہے پہلے سے کہ آمین کا مقام ختم فاتحہ پر ہے۔

## حنفیہ کے دلائل

اب اس سلسلہ میں حنفیہ ومالکیہ کے دلائل سنیئے

دلیل اول۔ قال تعالیٰ ادعوا ربکم تضرعا وخفیۃ، آمین بھی دعا ہے لہذا وہ بھی خفیۃً ہونی چاہیئے۔ دلیل ثانی۔ وائل بن حجر کی حدیث بطریق شعبہ جو مسند احمد ترمذی اور مسند ابوداؤد طیالسی میں موجود ہے اور یہ پہلے گذر ہی چکا کہ روایت شعبہ ہمارے نزدیک سفیان کی روایت پر راجح ہے۔

دلیل ثالث۔ حدیث ابوہریرہ یعنی باب کی چوتھی حدیث جو بخاری شریف میں بھی موجود ہے، اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم ولا الضالین فقولوا اٰمین، اس حدیث سے معلوم ہورہا ہے کہ امام آمین سراً کہتا ہے اس لئے کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ امام آمین بالجہر کہتا ہے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ مقتدی کی آمین کو امام کی آمین پر مرتب کیا جاتا نہ کہ سورۂ فاتحہ کی آخری آیت پر، آخری آیت پر اسی لئے معلق کیا گیا ہے کہ جہراً وہی پڑھی جاتی ہے، اور اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اس باب کی پانچویں حدیث میں اذا امّن الامام فامّنوا وارد ہے، تو ہم کہیں گے کہ اس کی توجیہ تو ممکن ہے جو پہلے گذر چکی۔ لیکن آپ بتائیے کہ اگر امام کا آمین کہنا جہراً مانا جائے تو اس اوپر والی روایت جس میں مقتدی کی آمین کو غیر المغضوب علیھم ولا الضالین پر معلق کیا گیا ہے کیا توجیہ ہوگی؟

دلیل رابع۔ سمرۃ بن جندب کی حدیث یعنی حدیث السکتتین جس پر کلام ہمارے یہاں اپنے مقام پر گذر چکا، یہ حدیث اس بات پر دال ہے کہ امام آمین سراً کہتا ہے اس لئے کہ مضمون حدیث یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں دو سکتے ہوتے تھے ایک افتتاح صلوۃ کے وقت یہ سکتہ تو ثنا پڑھنے کے لئے تھا اور دوسرا سکتہ غیر المغضوب

علیہم ولا الضالین پر یہ سکتہ آمین کے لئے تھا، اور اگر یہ سکتہ امام کا آمین کے لئے نہ مانا جائے بلکہ کسی اور مقصد کے لئے ہو اور یہ کہا جائے کہ امام کو آمین بالجہر کہنی ہے اس سکتہ کے بعد، تو تقدم المقتدی علی الامام فی التامین لازم آئیگا اسلئے کہ اس حدیثِ ابوہریرہ میں جو اوپر گذری اس بات کی تصریح ہے کہ جب امام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین پڑھ چکے تو تم آمین کہو، تو جب مقتدی کی تامین سورہ فاتحہ کے ختم پر سکتۂ امام کیوقت میں ہو جائے گی اور بقول آپ کے امام سکتہ کے بعد آمین کہے گا تو اس صورت میں تقدم علی الامام کا پایا جانا ظاہر ہے جو بالاتفاق ممنوع ہے۔

**حضرت سہارنپوریؒ کی رائے** باب کی پہلی حدیث یعنی وائل بن حجرؓ کی حدیث جس کے ایک طریق میں رفع بہا صوتہ اور دوسرے طریق میں خفض بہا صوتہ مذکور ہے، اس پر تفصیلی کلام شروع میں گذر چکا، وہ حضرات طریق سفیان کو اور احناف طریق شعبہ کو ترجیح دیتے ہیں، حضرت سہارنپوریؒ کی رائے بذل المجہود میں یہ ہے کہ دونوں حدیثیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں کسی ایک کو دوسرے پر کوئی ترجیح نہیں، اور بہرحال ان میں بظاہر تعارض ہے، اس لئے رفع تعارض[ل] کی شکل یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گاہے آمین بالجہر کہا ہے تعلیم امت کے لئے اور یہ مطلب نہیں کہ آپ ہمیشہ اس کو بالجہر کہتے تھے اس لئے کہ آمین دعا ہے اور اصل دعا میں اخفاء ہے، قرینہ اس پر اکابر صحابہ کا عمل ہے جیسے حضرت عمر وعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہما، چنانچہ علامہ عینی نے حضرت عمر وعلی کے بارے میں بروایت طبرانی فی تہذیب الآثار نقل کیا ہے لم یکن عمر وعلی رض یجہران ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم ولا بآمین اور اسی طرح امام طحاویؒ نے بھی اس کی تخریج کی ہے، اور ایسے ہی عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی عدم الجہر مروی ہے

**شوق نیموی کی رائے** اور علامہ شوق نیموی نے رفع تعارض کی ایک اور صورت اختیار فرمائی ہے، وہ یہ کہ رفع سے مراد رفع یسیر لیا جائے (معمولی سا جہر) اور خفض سے مراد خفض غیر شدید یعنی کسی قدر آہستہ، لہٰذا اب دونوں میں کوئی تعارض نہیں رہا اور مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں آمین نہ زیادہ زور سے کہتے تھے اور نہ بالکل ہی آہستہ بلکہ اس طرح کہ صرف صفِ اول کے بعض قریب میں کھڑے ہونیوالے سن سکیں، کما جاء فی حدیث ابن عم ابی ہریرۃ حتی یسمع من یلیہ من الصف الاول۔

**امام بیہقی کا ایک نقد** امام بیہقی سنن کبریٰ میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث یعنی حدیثِ وائل خود شعبہ سے اسی طرح مروی ہے

---

[ل] احقر عرض کرتا ہے کہ اگر مقصود مطلقاً اس سلسلہ کی روایات متعارضہ کے درمیان جمع کرنا ہوتا تب تو یہ تقریر بہت مناسب تھی لیکن ایسا نہیں بلکہ یہاں مقصود روایت سفیان وروایت شعبہ کے درمیان تطبیق دینا ہے تو اس میں اشکال ہے، اس لئے کہ یہ دو مستقل حدیثیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی حدیث کے دو مختلف طریق ہیں، بس جب مخرج حدیث واحد ہے اور اس کا راوی صحابی بھی ایک ہے تو پھر اس کو الگ الگ دو وقتوں پر محمول کرنا مشکل ہے ۱۲ منہ۔

جس طرح سفیان روایت کرتے ہیں یعنی بجائے خفض بہا صوتہ کے رفع بہا صوتہ۔ اس کا جواب بذل المجہود میں یہ لکھا ہے کہ شعبہ کی یہ روایت روایت شاذہ ہے بعض رواۃ نے شعبہ سے اس طرح روایت کیا ہے لیکن وہ اس میں متفرد ہیں، اس کے علاوہ شعبہ کے تمام تلامذہ واصحاب نے خفض بہا صوتہ ہی روایت کیا ہے۔ وھذا اخر ما اردنا ذکرہ فی ھذا المبحث۔ واللہ الموفق۔

اس باب میں مصنفؒ نے سات احادیث کی تخریج کی ہے جن میں سے اب تک پانچ احادیث پر کلام گذر چکا۔

۶- حدثنا اسحاق بن ابراھیم الخ قولہ- عن بلال انہ قال یارسول اللہ لا تسبقنی بآمین۔

**شرح حدیث** مطلب بظاہر حدیث کا یہ ہے کہ حضرت بلالؓ نماز میں امام کے پیچھے قرارت کرتے ہوں گے، کچھ حصہ اس کا سکتۂ اولیٰ میں جو دعار استفتاح کے لئے ہوتا ہے، یا امام کی قرارت کے سکتات کے درمیان کر لیتے ہوں گے اور جو حصہ باقی رہ جاتا تھا اس کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کر رہے ہیں کہ آپ قرارتِ فاتحہ سے فارغ ہونے کے بعد آمین کہنے میں جلدی نہ کیا کریں تھوڑی دیر معمولی سا توقف کر لیا کریں تاکہ میں فاتحہ کا باقی حصہ پڑھ کر پھر آپ کے ساتھ آمین میں شریک ہو جاؤں اور موافقت امام فی التأمین کی فضیلت حاصل ہو جائے۔

مذکورہ بالا حدیث فاتحہ خلف الامام سے متعلق ہے مگر چونکہ اس میں آمین کا بھی ذکر ہے اس لئے مصنفؒ اسکو یہاں لائے ہیں، اس حدیث سے بھی ظاہری اور سطحی طور پر آمین بالجہر کا ثبوت ہو رہا ہے لیکن تحقیقی اور یقینی طور پر نہیں۔

**تحقیق روایت** دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث پر محدثین کو کلام ہے ابوحاتم فرماتے ہیں رفعہٗ خطأ ابن ابی شیبہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ لا تسبقنی بآمین حضرت ابوہریرہ کا ہے جبکہ وہ مؤذن تھے بحرین میں، اور یہ بات انہوں نے اپنی مسجد کے امام علار بن الحضرمی سے کہی تھی، اور بیہقی کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابوہریرہ کا یہ خطاب مروان کے ساتھ تھا ابوہریرہ اس کے مؤذن تھے، نیز واضح رہے کہ ابن ابی شیبہ والی روایت کو امام بخاریؒ نے بھی تعلیقاً ذکر فرمایا ہے، ہمارے اس بیان سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ حدیث موقوف علی ابی ہریرۃ ہے اور اس کا تعلق حضرت بلال اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے کچھ نہیں، نیز یہ روایت منقطع بھی ہے ابوعثمان کا سماع بلال سے ثابت نہیں، نیز میں کہتا ہوں کہ اس طرح کا خطاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مناسب بھی نہیں خلاف ادب محسوس ہوتا ہے۔

۷- حدثنا الولید بن عتبۃ ..... عن صبیح بن مُحرزٍ الحمصی۔ صُبیح ضم صاد اور فتح صاد یعنی مُصغّر و مکبّر دونوں طرح منقول ہے۔

**لفظ المقرئی کی تحقیق** حدثنی ابومصبح المُقرئیؒ بعض نسخوں میں اسطرح ہے یعنی رار کے بعد ہمزہ دیار اور بعض نسخوں میں المُقری بروزن المُعطی بغیر ہمزہ کے، اور بعض نسخوں میں المُقرائیؒ رار اور ہمزہ کے درمیان الف کے ساتھ،

ایک اختلاف تو یہ ہوا کہ یہ لفظ ممدود ہے یا مقصور، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ اس کو ضم میم اور فتح میم دونوں طرح سے ضبط کیا ہے (اس تحقیق کا تعلق تو ضبط کلمہ سے تھا، آگے اس نسبت کے بارے میں سنیے) بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ نسبت مُقرا کیطرف ہے جو دمشق میں ایک قریہ ہے اس صورت میں میم مفتوح ہوگا، اور بعض کہتے ہیں کہ یہ نسبت مُقرا بروزن مکرم کیطرف ہے جو یمن میں ایک شہر ہے جس میں عقیق کی کان ہے وہاں کے محدثین المقرئیون کہلاتے ہیں، اس سب سے معلوم ہوا کہ یہ القرارت سے ماخوذ نہیں جیسے کہتے ہیں القاریٔ المقریٔ،

قولہ۔ فاذا دعا الرجل منا بدعاء قال اختمہ بآمین فان آمین مثل الطابع علی الصحیفۃ۔ مضمون حدیث یہ ہے کہ ابو زہیر جو کہ صحابہ میں سے ہیں وہ ہمیں اچھی اچھی حدیثیں سنایا کرتے تھے یا اچھی اچھی باتیں کیا کرتے تھے ان کی عادت یہ تھی کہ جب ہم میں سے کوئی دعا مانگتا تھا تو وہ اس سے فرماتے تھے کہ اپنی اس دعار کو آمین پر ختم کر دیا ترجمہ اس طرح کیجئے) اس پر آمین کی مہر لگا دے اس لئے کہ آمین مثل مہر کے ہے جو کسی کتاب یا تحریر پر لگائی جاتی ہے۔

# باب التصفیق فی الصلوٰۃ

۱۔ حدثنا قتیبۃ بن سعید الخ قولہ۔ التسبیح للرجال والتصفیق للنساء۔ یعنی اگر امام کو نماز میں کوئی سہو پیش آئے تو اگر پیچھے مرد ہے تو وہ سبحان اللہ کے ذریعہ امام کو تنبیہ کرے اور اگر مقتدی عورت ہے تو وہ تالی بجائے جمہور علماء ائمہ ثلاث کا یہی مذہب ہے اس مسئلہ میں امام مالک کا اختلاف مشہور ہے، وہ فرماتے ہیں کہ لقمہ دینے والا مرد ہو یا عورت دونوں کیلئے تسبیح مشروع ہے وہ کہتے ہیں کہ حدیث کا مطلب وہ نہیں جو جمہور کہتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ تسبیح مردانہ فعل ہے اور تصفیق یعنی تالی بجانا یہ زنانہ فعل ہے، ای التصفیق خارج الصلوٰۃ من شان النساء یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نکیر و مذمت کے طور پر فرما رہے ہیں، اور جمہور کے مطلب کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس کے لفظ یہ ہیں جو اگلی حدیث میں آرہے ہیں اذا نابکم شیٔ فی الصلوٰۃ فلیسبح الرجال ولیصفح النساء، اور تصفیح کا طریقہ جو آگے کتاب میں بھی مذکور ہے یہ ہے کہ داہنے ہاتھ کی دو انگلیوں کو بائیں ہاتھ کی ہتھیلی پر مارا جائے اور دوسرا قول یہ ہے کہ احد الکفین کی پشت کو بطن اخری پر مارے اور وہ تصفیق جو مذموم ہے وہ یہ ہے کہ احد الکفین کے بطن کو بطن اخری پر مارا جائے جس کی وجہ سے آواز زور سے پیدا ہوتی ہے یہ لہو ولعب کے قبیل سے ہے اور یہ پہلی تصفیق وہ تنبیہ کے لئے ہے۔

۲۔ حدثنا القعنبی الخ قولہ۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذھب الی بنی عمرو بن عوف لیصلح بینھم الخ۔

**مضمون حدیث** ایک مرتبہ قبیلہ بنو عمرو بن عوف جو انصار کا ایک قبیلہ تھا اور قبا میں آباد تھا اتفاق سے ان میں آپس میں لڑائی ہوگئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے درمیان مصالحت کرانے کے لئے ظہر پڑھا کر تشریف لے گئے اور جاتے وقت آپ نے حضرت بلال سے فرمایا کہ اگر میری واپسی عصر تک نہ ہوئی تو ابوبکر سے نماز پڑھوا لینا، چنانچہ عصر کی نماز کا وقت آگیا اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی واپسی اس وقت تک نہ ہوئی اس لئے صدیق اکبر نے مسجد میں نماز شروع کرادی ابھی پہلی ہی رکعت تھی کہ آپ تشریف لے آئے اور صفوں کو چیرتے ہوئے اگلی صف میں پہنچ کر شامل ہوگئے، لوگوں نے صدیق اکبرؓ کو متوجہ کرنیکے لئے تصفیق کی، جب لوگوں نے زیادہ تصفیق کی تب وہ متوجہ ہوئے اور محسوس کرلیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے ہیں اس پر انہوں نے پیچھے لوٹنے کا ارادہ کیا تاکہ آپ نماز پڑھائیں تو آپ نے ان کو اشارہ سے منع کیا (جب صدیق اکبر نے یہ دیکھا کہ حضورؐ میرے پیچھے نماز پڑھنے کے لئے تیار ہیں تو انہوں نے اس پر اللہ کا شکر ادا کرنے کے لئے) دونوں ہاتھ اٹھا کر (جس طرح دعا میں اٹھاتے ہیں) اللہ کی حمد وثنار کی لیکن ان سے وہاں رہا نہیں گیا حتیٰ کہ پیچھے آکر صف میں کھڑے ہوگئے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے امام کی جگہ مصلی پر پہنچکر نماز پڑھائی۔

**نماز کی حالت میں استخلاف امام کب جائز ہے** اس حدیث میں ایک اختلافی مسئلہ ہے وہ یہ کہ ایک نماز کو ایک امام پڑھانا شروع کرے اور پھر وہ درمیان میں خود پیچھے ہٹ کر دوسرے شخص کو نماز پڑھانے کے لئے آگے بڑھادے۔ ایسا کرنا شافعیہ اور مالکیہ کے یہاں تو جائز ہے، نووی نے شافعیہ کا قول صحیح اور صاحب منہل نے مالکیہ کا یہی لکھا ہے اور حنفیہ کے نزدیک جیسا کہ بذل میں درمختار سے نقل کیا ہے بلامجبوری کے استخلاف جائز نہیں ہاں اگر امام اول قرارت کی مقدار مفروض نہ کرسکے کسی وجہ سے اس کو حصر واقع ہوجائے تب دوسرا شخص نماز پڑھا سکتا ہے ورنہ نہیں، ہمارے علمار اس قصہ کی توجیہ یہی کرتے ہیں کہ یہاں صدیق اکبرؓ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری کی وجہ سے حصر واقع ہوگیا تھا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

فائدہ۔ اسی قسم کا ایک قصہ کتاب الطہارت میں مسح علی الخفین کے باب میں گذرچکا وہاں پر پہلے سے نماز پڑھانے والے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف تھے۔ دونوں میں فرق یہ ہے جیسا کہ وہاں گذرچکا کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری پر پیچھے ہٹنا چاہا تھا لیکن آپ کے اشارہ پر وہی نماز پڑھاتے رہے اور یہاں اس قصہ میں صدیق اکبرؓ پیچھے ہٹ گئے تھے، اس پر کلام وہاں گذرچکا۔

# باب الاشارۃ فی الصلوٰۃ

قولہ۔ عن انس بن مالک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یشیر فی الصلوٰۃ۔

**شرح حدیث** اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اشارہ سے مراد اشارہ بالسبابہ ہو جو تشہد میں ہوتا ہے لیکن چونکہ تشہد اور اس کے متعلقات کے ابواب تو آگے آرہے ہیں اس لئے مصنف کی مراد یہ نہیں ہو سکتی لہٰذا یہاں اشارہ سے مراد اشارہ لاجل الحاجۃ ہے جیسے سلام کے جواب میں اشارہ کرنا یا کوئی اور بات سمجھانے کے لئے۔

لیکن رد السلام کے لئے اشارہ کا باب پہلے گذر چکا اس لئے دوسرا احتمال ہی مراد ہے، ہمارے فقہار نے تصریح کی ہے کہ اگر کوئی شخص نمازی کے ساتھ بات کر کے اس کو کچھ سمجھانا چاہے تو جائز ہے اور نمازی خود اس کا جواب ہاتھ یا سر کے اشارہ سے دے سکتا ہے لیکن رد السلام بالاشارہ کو ہمارے فقہار نے مکروہ لکھا ہے کما تقدم فی بابہ۔

قولہ۔ من اشار فی صلوتہ اشارۃ تفھم عنہ فلیعد لھا، حدیث کا یہ جملہ حدیث سابق کے خلاف ہے کیونکہ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں اشارۃً کوئی بات دوسرے کو سمجھا دے تو اس کو نماز کا اعادہ کرنا چاہیئے، اس لئے مصنفؒ فرما رہے ہیں قال ابو داود ھذا الحدیث وھم دار قطنی اور بیہقی نے بھی اس زیادتی کو غیر صحیح قرار دیا ہے اور یہ کہ ہو سکتا ہے کہ یہ ابن اسحاق راوی کا قول ہو۔ نیز اس حدیث کی سند میں ابو غطفان ہے کہا گیا ہے کہ وہ رجل مجہول ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے ابو غطفان جس کا نام ابو طریف ہے ثقہ راوی ہیں۔ اور یا اس حدیث کی یہ توجیہ کی جائے کہ اس میں اعادۂ صلوٰۃ کا امر بطریق استحباب ہے نہ بطریق وجوب فلیعد لھا اس میں لام زائد ہے اور ضمیر راجع ہے صلوٰۃ کی طرف یعنی فلیعد الصلوٰۃ، یا لام الی کے معنی میں ہے اور فلیعُد عَود سے ہے ای فلیعُد الی الصلوٰۃ، چاہیئے کہ نماز کیطرف لوٹے۔

# باب فی مسح الحصی فی الصلوٰۃ

مضمون حدیث یہ ہے کہ جب آدمی نماز شروع کرتا ہے تو نماز کی حالت میں اللہ تعالیٰ کی رحمت اس کی طرف متوجہ ہوتی ہے لہٰذا اس رحمت کو حاصل کرنے کے لئے نمازی کو بھی اسی کیطرف متوجہ رہنا چاہیئے کسی ایسی چیز میں نہیں لگنا چاہیئے جس کی وجہ سے نماز سے توجہ ہٹ جائے مثلاً سجدہ میں جاتے وقت سجدہ کی جگہ سے مٹی یا کنکری نہیں ہٹانی چاہیئے، حدیث میں کنکری کا ذکر ہے کیونکہ اس زمانہ میں مسجد نبوی میں کنکریاں ہی بچھی ہوئی تھیں۔

جمہور علمار کے نزدیک مسح الحصی نماز میں مکروہ ہے اور ظاہریہ کے نزدیک حرام ہے مگر ایک مرتبہ ہٹانے کی اجازت حدیث میں مذکور ہے بعض نے اس ممانعت کی حکمت یہ لکھی ہے کہ یہ تواضع کے منافی ہے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ اس کی مصلحت یہ ہے تاکہ کنکری سجود سے محروم نہ ہو اس لئے کہ ہر کنکری یہ چاہتی ہے کہ نمازی اس پر سجدہ کرے جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی ایک روایت مقطوعہ میں ہے۔

قولہ - فان کنت لابد فاعلاً فواحدۃً تسویۃ الحصی، یہ آخری لفظ کسی راوی کی جانب سے مسح الحصی کی تفسیر ہے، ترکیب میں بظاہر یہ مبتدأ محذوف کی خبر ہے تقدیرعبارت یہ ہے وھو (ای المسح) تسویۃ الحصی، کہ مسح سے مراد تسویۃ الحصی ہے۔

# باب الرجل یصلی مختصراً

یہ باب مکرر ہے اس سے دس بارہ باب پہلے باب فی التخصر گذر چکا، لیکن وہاں مصنف نے ایک دوسری حدیث ذکر فرمائی تھی جو یہاں مذکور نہیں اس کو دیکھ لیا جائے وہاں پر گذرا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلب فی الصلوۃ سے منع فرمایا ہے،

قولہ - نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الاختصار فی الصلوۃ، اور بخاری شریف کی روایت میں ہے نھی عن التخصر فی الصلوۃ، اختصار اور تخصر کی تفسیر میں متعدد اقوال ہیں اور اسکا حکم اور حکمت منع ان سب چیزوں کا بیان پہلی جگہ گذر چکا ہے۔

# باب الرجل یعتمد فی الصلوۃ علی عصا

قولہ - عن ھلال بن یساف قال قدمت الرقۃ الخ۔

**شرح حدیث** مضمون حدیث یہ ہے کہ میں مقام رقہ (ایک جگہ کا نام ہے) پہونچا تو مجھ سے میرے بعض ساتھیوں نے کہا (زیاد بن ابی الجعد، کما فی مسند احمد) کیا آپ کو ایک صحابی سے ملاقات کی رغبت ہے، مطلب یہ تھا کہ یہاں اس شہر میں ایک صحابی کا قیام ہے اگر آپ ملنا چاہیں تو چلیے، قال کنت غنیمۃ، میں نے کہا یہ ملاقات بڑی نعمت اور غنیمت ہے وہ کہتے ہیں کہ پھر ہم گئے وابصۃ بن معبد کی خدمت میں قلت لصاحبی نبدأ فننظر الی دلہ، ہلال بن یساف کہتے ہیں کہ میں نے اپنے ساتھی سے کہا اب ہم جاتے ہی سب سے پہلے یہ کام کریں گے کہ ان صحابی کا حال حلیہ دیکھیں گے فاذا علیہ قلنسوۃ لاطیۃ ذات اذنین، ہم نے جاکر دیکھا کہ ان کے سر پر ایسی ٹوپی ہے جو سر سے ملی ہوئی ہے، یعنی اونچی نہیں تھی اور وہ ٹوپی دو کانوں والی تھی (جیسی ہمارے اطراف میں بعض لوگ سردی کے زمانہ میں کانوں کی حفاظت کے لئے اوڑھتے ہیں) اور ایک اونی جبہ مٹیالے رنگ کا پہنے ہوئے تھے، خز اس کپڑے کو کہتے ہیں جو اون اور ریشم سے بنا جائے یعنی مخلوط نہ خالص ریشمی اور نہ خالص اونی، اور اس کا اطلاق خالص ریشمی کپڑے پر بھی ہوتا ہے،

واذا ھو معتمد علی عصاً فی صلوتہ، یعنی جب ہم وہاں پہنچے تو دیکھا کہ وہ ایسی ٹوپی اور ایسا جبہ پہنے ہوئے تھے اور اس وقت میں وہ لکڑی کے سہارے سے کھڑے ہوئے نماز پڑھ رہے تھے، مسئلہ یہ ہے کہ اعتماد فی الصلوۃ نفل میں

مطلقاً جائز ہے اور فرض میں بغیر عذر کے مکروہ ہے۔

**معذور کیلئے قیام فی الصلوۃ کا مسئلہ** یہاں پر بذل المجہود میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ جو معذور یا ضعیف شخص فرض نماز میں بغیر سہارے کے قیام پر قادر نہ ہو تو اس سے قیام ساقط نہیں ہوتا بلکہ سہارے سے قائماً نماز پڑھنا ضروری ہے سہارا چاہے کسی انسان کا ہو یا کسی لکڑی وغیرہ کا، قاعداً پڑھنا جائز نہیں حتی کہ اگر کوئی شخص پورے قیام پر قادر نہ ہو تو جتنی دیر بھی قیام کر سکے قیام کرنا واجب ہے اور پھر چاہے بیٹھ جائے، طحطاوی میں لکھا ہے کہ خصوصاً صاحبین کے مسلک پر، یہ قیام اس لئے ضروری ہے کہ وہ قادر بقدرۃ الغیر کو قادر قرار دیتے ہیں، اور منہل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مذکورہ بالا مستنداً قیام حنفیہ وحنابلہ اور شافعیہ کی ایک جماعت کے نزدیک بھی واجب ہے البتہ مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے وہ ایسی صورت میں وجوب قیام کے قائل نہیں، بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے بھی وہی نقل کیا ہے جو اوپر فقہاء سے نقل کیا گیا کہ حتی المقدور قیام ضروری ہے۔

**حضرت گنگوہی کا کمال احتیاط** خود حضرت گنگوہی قدس سرہ کی سوانح میں لکھا ہے کہ حضرت اپنے اخیر زمانہ میں شدتِ ضعف ومرض کی حالت میں دو خادموں کے سہارے سے کھڑے ہو کر فرض نماز ادا فرماتے تھے۔

## باب النهي عن الكلام في الصلوة

قولہ۔ عن زید بن ارقم قال..... فنزلت وقوموا للہ قانتین فامرنا بالسکوت ونہینا عن الکلام،

**کلام فی الصلوۃ کا نسخ مدینہ منورہ میں** اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کلام فی الصلوۃ کا نسخ مدینہ منورہ میں ہوا اس لئے کہ یہ آیت جس سے نسخ ہو رہا ہے بالاتفاق مدنی ہے، حضرات شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نسخ الکلام فی الصلوۃ مکہ مکرمہ میں ہوا، اس کی قدرے وضاحت باب رد السلام فی الصلوۃ میں عبد اللہ بن مسعود کی حدیث فلما رجعنا من عند النجاشی کے ذیل میں گذر چکی ہے اور مزید مفصل کلام باب سجو د السہو میں حدیث ذو الیدین کے تحت انشاء اللہ تعالیٰ آئیگا۔

## باب في صلوة القاعد

یہ بات مشہور ہے کہ نفل نماز اگر بلا عذر قاعداً پڑھی جائے تو اس کا ثواب نصف ہے اور اگر عذر سے ہو تو پھر ثواب پورا ہے۔

ا۔ حدثنا محمد بن قدامۃ الخ۔ قولہ قال اجل ولکنی لست کاحد منکم، اس سے معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کی یہ خصوصیت ہے کہ آپؐ کو صلوۃ قاعداً بلا عذر میں بھی پورا ثواب ملتا ہے۔

۲ حدثنا مسدد ..... عن عمران بن حصین انہ سأل النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن صلوۃ الرجل قاعداً فقال ..... وصلوتہ نائماً علی النصف من صلوتہ قاعداً، مضمون حدیث یہ ہے کہ صلوۃ قاعداً کا ثواب صلوۃ قائماً سے نصف ہے اور صلوۃ نائماً یعنی مضطجعاً کا ثواب صلوۃ قاعداً سے نصف ہے، معلوم ہوا کہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کا ثواب لیٹ کر پڑھنے سے چار گنا ہے۔

**شرح حدیث پر تفصیلی کلام** اس حدیث کی تشریح میں شراح نے بہت کچھ تفصیل لکھی ہے ہم بھی مختصراً بیان کرتے ہیں پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے اول یہ کہ فرض نماز بغیر عذر کے بیٹھ کر یا لیٹ کر بالاتفاق جائز نہیں اور اگر عذر سے پڑھے تو جائز ہے بلکہ ثواب میں بھی کوئی کمی نہیں پورا ثواب ملتا ہے، دوسری بات یہ کہ نفل نماز کو بیٹھ کر بلا عذر جائز ہے، لیکن اس میں ثواب نصف ہے، اور اگر عذر کے ساتھ ہو تو اس میں ثواب پورا ہے، لیکن لیٹ کر نفل نماز پڑھنا بغیر عذر کے عند الجمہور جائز ہی نہیں۔

اس تمہید کے بعد اب اس حدیث کے بارے میں سنیئے کہ اگر اس حدیث کو مفترض پر محمول کرتے ہیں تو لامحالہ معذور شخص مراد ہوگا کیونکہ فرض تو بیٹھ کر یا لیٹ کر بلا عذر جائز ہی نہیں، لیکن اس میں یہ اشکال ہوگا کہ پھر تنصیف اجر کیوں ہے، لہذا مفترض پر محمول نہیں اور اگر اس کو متنفل پر محمول کرتے ہیں تو پھر دو صورتیں ہیں معذور ہوگا یا غیر معذور، اگر معذور ہے تو تنصیف اجر کیوں؟ اور اگر غیر معذور ہے تو قاعداً نفل پڑھنا اگرچہ جائز ہے لیکن لیٹ کر پڑھنا جائز نہیں، حالانکہ حدیث میں وہ مذکور ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ اگر حدیث کو مفترض معذور پر محمول کرتے ہیں تو تنصیفِ اجر کیوں ہے اور اگر متنفل غیر معذور پر محمول کرتے ہیں تو وہ نائماً کہاں جائز ہے؟ ہاں البتہ حسن بصریؒ اور بعض سلف کے نزدیک جائز ہے، کما نقلہ الترمذی فی جامعہ، ایسے ہی ایک روایت شافعیہ سے بھی ہے حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ متاخرین شافعیہ نے اس حدیث کی بنار پر اسی قول کو (جواز التنفل مضطجعاً بلا عذر) ترجیح دی ہے، اور ایسے ہی ایک روایت جواز کی مالکیہ سے بھی منقول ہے جیسا کہ قاضی عیاض نے فرمایا، اسی طرح غالباً بعض کتبِ احناف میں بھی ایک قول اس کے جواز کا لکھا ہے لیکن مشہور قول کے پیش نظر مذاہب اربعہ میں نفل بلا عذر مضطجعاً جائز نہیں، لہذا یہ حدیث محتاجِ تاویل ہے، امام خطابی نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ یہ اس مفترض معذور پر محمول ہے جو قیام یا قعود پر قادر تو ہے لیکن بہت دقت اور مشقت کے ساتھ، مثلاً ایک شخص اتنا کمزور ہے کہ وہ بیٹھ کر فرض نماز پڑھ تو سکتا ہے لیکن بہت مشقت کے ساتھ تو ایسا شخص اگر لیٹ کر نماز پڑھ لے تو جائز ہے لیکن بیٹھ کر پڑھے گا

---

لے تو پھر اس صورت میں اگر حدیث کو متنفل غیر معذور پر محمول کیا جائے تو کچھ اشکال نہیں ۱۲۔

تو دگنا ثواب ہوگا ورنہ آدھا، ایسے ہی ایک شخص کھڑا ہو کر نماز پڑھنے پر قادر تو ہے لیکن بڑی مشقت کے ساتھ سو یہ شخص اگر بیٹھ کر نماز پڑھے تو جائز ہے لیکن اگر کھڑے ہو کر پڑھے تو دگنا ثواب ہوگا ورنہ آدھا۔

اور حضرت اقدس گنگوہیؒ نے اس حدیث کو محمول تو اسی قسم کے معذور پر کیا ہے جو کلام خطابی میں مذکور ہے، یعنی جو بمشقت قیام اور قعود پر قادر ہو لیکن متنفل پر نہ کہ مفترض پر، وہ فرماتے ہیں (کما فی الکوکب) کہ ایسے معذور کے لئے لیٹ کر نفل نماز تو جائز ہے لیکن فرض نماز جائز نہیں یعنی جو معذور فرض نماز بیٹھ کر پڑھنے پر قادر تو ہے لیکن بڑی مشقت کے بعد تو حضرت کے نزدیک اس کے لئے لیٹ کر فرض نماز پڑھنا جائز نہیں بیٹھنا ضروری ہے، بخلاف نفل کے وہ لیٹ کر پڑھ سکتا ہے۔

**علامہ سندی کی رائے** علامہ سندی حاشیہ نسائی ص۲۴۵ میں اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس حدیث کے پیش نظر ہمارے بعض متاخرین نے نفل نماز مضطجعاً بلا عذر کو جائز قرار دیا ہے لیکن اکثر علماء نے اس کا انکار کیا ہے اور لیٹ کر بغیر عذر نفل پڑھنے کو بدعت قرار دیا ہے، پھر اس کے بعد انہوں نے اس حدیث کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس حدیث سے مقصود صحت صلوٰۃ اور فساد صلوٰۃ کو بیان کرنا نہیں بلکہ صلوتین صحیحتین میں سے احداہما کی فضیلت اخری پر بیان کرنا مقصود ہے، اب یہ کہ کونسی نماز صحیح ہے کونسی نہیں یہ قواعد سے معلوم ہوگا، پس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو نماز قاعداً صحیح ہوگی اس کا ثواب قائماً پڑھنے سے نصف ہوگا خواہ وہ نماز فرض ہو یا نفل، ایسے ہی جو نماز مضطجعاً صحیح ہوگی اس کا ثواب قاعداً پڑھنے سے نصف ہوگا نیز وہ لکھتے ہیں کہ یہ بات جو مشہور ہے کہ معذور کی نماز کا ثواب بیٹھ کر یا لیٹ کر پڑھنے سے ناقص نہیں ہوتا یہ ہمیں تسلیم نہیں انتہی کلامہ۔

اسلئے کہ یہ بات عمران بن حصین کی اس حدیث کے بظاہر خلاف ہے، لہٰذا اس حدیث کے پیش نظر یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ عذر کی صورت میں بھی قاعداً نماز پڑھنا نقصان ثواب کا باعث ہے اور اس کے خلاف پر کوئی صریح دلیل نہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

۳- حدثنا محمد بن سلیمان الانباری الخ. قولہ- عن عمران بن حصین قال کان بی الناصور، اور بعض نسخوں میں الناسور سین کے ساتھ ہے اور بخاری شریف کی ایک روایت میں کان بی بواسیر، اور ایک دوسری روایت میں وکان مَبْسُوْرًا ہے بواسیر باسور ہی کی جمع ہے بواسیر تو مشہور مرض ہے مقعد میں ورم ہو جاتی ہے، اور ناصور زخم کو کہتے ہیں اس کا تعلق بھی مقعد سے ہوتا ہے۔

قولہ- فان لم تستطع فقاعداً، بیٹھکر اگر نماز پڑھی جائے تو کیفیت قعود کیا ہو اس میں اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک افتراش اولیٰ ہے جس طرح التحیات میں بیٹھتے ہیں یہی ایک روایت مزنی کی امام شافعی سے ہے، اور امام مالک واحمد

---

ف لہٰذا اب اگر ہم اس حدیث کو شخص مقعد پر محمول کریں خواہ وہ متنفل ہو یا مفترض تو کوئی اشکال نہ ہوگا ۱۲۔

وصاحبین کے نزدیک تربیع (چوزالو بیٹھنا) اولیٰ ہے یہی ایک روایت امام شافعی کی ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ہیئت قعود ہیئت قیام سے مختلف ہے اور یہ قعود چونکہ قیام کا بدل ہے اس لئے کہ اس کی ہیئت بھی قعود اصلی سے مختلف ہونی چاہیئے۔

قولہ۔ فان لم تستطع فعلی جنب،

## معذور کی نماز مستلقیاً ہو یا مضطجعاً؟

لیٹ کر نماز پڑھنے کی دو صورتیں ہیں ایک مضطجعاً علی یمینہ یعنی دائیں کروٹ پر اور دوسری مستلقیاً چت[1] لیٹ کر اس طور پر کہ چہرہ اور قدمین قبلہ کی جانب ہوں، جمہور کے نزدیک پہلی صورت اولیٰ ہے اگرچہ جائز دونوں ہیں اور شافعیہ وجوب کے قائل ہیں لہٰذا ان کے نزدیک اگر کوئی شخص باوجود مضطجعاً پڑھنے پر قدرت کے مستلقیاً پڑھے تو نماز صحیح نہ ہوگی، اور مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک صرف استحباب کا درجہ ہے، جمہور کی دلیل حدیث الباب ہے اور حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ مستلقی کا اشارہ ہوائے کعبہ یعنی اس کی فضاء کی طرف واقع ہوگا اور فضاء کعبہ آسمان تک قبلہ ہی ہے۔ بخلاف مضطجع کے کہ اس کا اشارہ اپنے قدموں کی طرف ہوگا نہ کہ قبلہ کی جانب۔

۴- حدثنا احمد بن عبد اللّٰہ بن یونس الخ، قولہ۔ ما رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقرأ فی شیء من صلوٰۃ اللیل جالساً قط حتی دخل فی السن۔ یعنی تہجد کی نماز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبر سنی سے قبل کھڑے ہو کر ہی پڑھتے تھے اس کے بعد اخیر زمانہ عمر میں بیٹھ کر پڑھتے تھے۔

قولہ۔ حتی اذا بقی اربعون او ثلثون آیۃ قام، الخ، یعنی جب نماز آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ کر پڑھتے تھے تو اس وقت ایسا کرتے تھے کہ جب تیس چالیس آیات باقی رہ جاتیں تو ان کو کھڑے ہو کر پڑھتے اس کے بعد رکوع میں جاتے تاکہ پوری نماز قاعداً نہ ہو کچھ حصہ میں قیام بھی ہو جائے۔

۵- حدثنا مسدد الخ۔ قولہ۔ کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یصلی لیلاً طویلاً قائماً ولیلاً طویلاً قاعداً فاذا صلی قائماً رکع قائماً۔ یعنی بعض مرتبہ ایسا ہوتا کہ رات میں بہت دیر تک آپ نفلیں کھڑے ہو کر پڑھتے اور پھر اسی رات میں بعض نفلیں دیر تک بیٹھ کر پڑھتے اگر نماز قائماً شروع کرتے تو قائماً ہی رکوع میں جاتے اور اگر قاعداً شروع فرماتے تو قاعداً ہی رکوع میں جاتے، حاصل یہ کہ بعض رکعات پوری قائماً پڑھتے اور بعض پوری قاعداً

## دفع تعارض بین الحدیثین

یہ حدیث حدیث سابق کے خلاف ہے جس میں یہ ہے کہ جس نماز کو آپ قاعداً شروع فرماتے اس میں رکوع میں جانے سے قبل کھڑے ہو جاتے، اس تعارض کا مشہور جواب تو یہ ہے کہ یہ دو قسم کے معمول ہیں جو مختلف اوقات اور زمانوں پر محمول ہیں کسی زمانے میں اس طرح کرتے اور کسی

---

[1] اس طور پر کہ سر اور مونڈھوں کے نیچے بڑا سا تکیہ رکھے تاکہ ایماء کر سکے بغیر اس کے ایماء نہ ہو سکے گا ۱۲ منہ۔

میں اس طرح نہ ہمیشہ پڑھتے اور نہ ہمیشہ اُس طرح، اور حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں اس کی ایک اور توجیہ مذکور ہے وہ یہ کہ اس دوسری حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بیٹھ کر قرارت پوری فرمالیتے تو صرف رکوع میں جانے کے لئے کھڑے نہ ہوتے تھے بلکہ رکوع بھی اسی حالت میں کرتے، اور پہلی حدیث میں رکوع میں جانے سے قبل جو کھڑا ہونا مذکور ہے وہ اس طور پر کہ کھڑے ہو کر پہلے چند آیات پڑھتے پھر رکوع میں جاتے، کھڑے ہونے کے بعد فوراً رکوع کرنا وہاں مذکور نہیں اور یہاں اس دوسری حدیث میں کھڑے ہو کر فوراً رکوع میں جانیکی نفی ہے فلا تعارض بین الحدیثین۔

حدیث الباب سے ایک مسئلہ یہ بھی معلوم ہوا کہ جس طرح نفل نماز پوری بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے بغیر عذر کے اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ بعض حصہ نفل نماز کا قائماً اور بعض قاعداً پڑھے خواہ قیام سے قعود کیطرف آئے یا قعود سے قیام کی طرف، منہل میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ ومالک شافعی وغیرہ اکثر علماء کا یہی مذہب ہے، اور ہدایہ میں یہ لکھا ہے کہ صاحبین کے نزدیک نفل نماز قائماً شروع کرنے کے بعد بغیر عذر کے بیٹھنا جائز نہیں۔

۶- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ قولہ - سالت عائشۃ اکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ السورۃ فی رکعۃ قالت المفصل، بعض نسخوں میں بجائے السُّوَر کے السورۃ (مفرداً) مذکور ہے اور بیہقی کی روایت کے لفظ یہ ہیں ھل کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرن بین السُّوَر قالت من المفصل، حاصل سوال یہ ہے کہ کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کئی کئی سورتیں ملاکر پڑھتے تھے تو انھوں نے جواب دیا کہ ہاں مفصل کی سورتوں میں سے ملاکر پڑھتے تھے، مفصل قرآن پاک کی سات منزلوں میں سے آخری منزل کا نام ہے سورہ حجرات یا قٓ سے لے کر آخر قرآن تک کیونکہ یہ سورتیں چھوٹی ہیں باربار بسم اللہ کے ساتھ فصل آتا ہے اس لئے مفصل نام رکھا گیا، اب یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کن کن سورتوں کو ملاکر پڑھتے تھے وہ کونسی سورتیں ہیں اس کا بیان اسی کتاب میں ابواب صلوٰۃ اللیل کے بعد ایک باب آرہا ہے ۱۹۵ باب تحزیب القرآن میں آرہا ہے جس کا مضمون یہ ہے عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تہجد کی نماز میں ایک رکعت میں دو دو سورتیں ملاکر پڑھتے تھے النجم والرحمن فی رکعۃ واقتربت والحاقۃ فی رکعۃ والطور والذاریات فی رکعۃ الحدیث، اس حدیث کو حدیث النظائر سے تعبیر کر دیا کرتے ہیں کیونکہ اس میں مذکور ہے، کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ النظائر، حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ صاحب بدائع نے تصریح کی ہے لایکرہ الجمع بین السورتین فی رکعۃ۔

قولہ - حین حطمہ الناس، یعنی نفل نماز بیٹھ کر پڑھنا آپ نے اس وقت شروع کیا جب لوگوں نے آپ کو توڑ کر رکھ دیا، یعنی آپ لوگوں کی خدمت کرتے کرتے چور ہو گئے۔

# باب کیف الجلوس فی التشہد

التحیات میں کیسے بیٹھنا چاہیئے، مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

**مذاہب ائمہ** امام ابوحنیفہ کے نزدیک تشہد اول ہو یا آخر دونوں میں افتراش مسنون ہے یعنی بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر سُرین رکھنا اور دایاں پاؤں کھڑا کرنا، اور امام مالک کے یہاں مطلقاً تورک ہے یعنی سُرین کو زمین پر رکھنا اور دونوں پاؤں زمین پر بچھا کر دائیں جانب نکالنا، عورت کے حق میں حنفیہ بھی اسی کے قائل ہیں، اور امام شافعی واحمد کے نزدیک تشہد اول وثانی میں فرق ہے، اول میں افتراش، اور ثانی میں تورک اور جس نماز میں ایک ہی تشہد ہو جیسے فجر اور جمعہ کی نماز اس میں امام احمد کے یہاں افتراش ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس میں بھی تورک ہے، تو گویا امام احمد کے نزدیک تورک اس نماز کے ساتھ خاص ہوا جو تشہد والی ہو اور امام شافعی کے یہاں یہ قید نہیں بلکہ جس تشہد کے بعد سلام ہے خواہ وہ ایک تشہد والی ہو یا دو اس میں تورک ہے۔

اصل منشأ تو اس اختلاف کا اختلاف احادیث ہے لیکن حکمت اور مصلحت کے درجہ میں شافعیہ کے نزدیک تورک کی علت طولِ جلوس ہے افتراش میں چونکہ نسبۃً مشقت ہوتی ہے اور تشہد اخیر طویل ہوتا ہے اس لئے اس میں تورک رکھا گیا، بخلاف قعدۂ اولیٰ کے کہ اس میں بوجہ مختصر ہونے کے کوئی مشقت نہ تھی اس لئے اس میں افتراش جو کہ اصل ہے اس کو باقی رکھا گیا، یہ تو شافعیہ کہتے ہیں اور حنابلہ یہ حکمت بیان کرتے ہیں کہ اصل تو قعود میں افتراش ہے لیکن بعد میں آنیوالے کو تاکہ معلوم ہو جائے کہ امام کون سے تشہد میں ہے اس لئے اول وآخر کی کیفیتِ جلوس میں فرق رکھا گیا ہے اور جن نمازوں میں ایک ہی تشہد ہوتا ہے وہاں فرق اور تمیز کی حاجت ہی نہیں۔

ا۔ حدثنا عبد الله بن مسلمة الخ۔ قوله۔ عن ابن عمر قال سنة الصلوٰة ان تنصب رجلك اليمنى وتثنى رجلك اليسرى۔ ابن عمر فرماتے ہیں تشہد میں بیٹھنے کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ دایاں پاؤں کھڑا رکھے اور بائیں پاؤں کو موڑ لے یعنی موڑ کر زمین پر بچھا دے۔

یہ اثرِ ابن عمر مجمل ہے اس میں یہ نہیں بیان کیا گیا کہ بائیں پاؤں کو زمین پر بچھا کر کیا کرے؟ پاؤں پر ہی سُرین رکھے یا زمین پر رکھے اگر پاؤں پر رکھنا مراد ہے تب تو یہ افتراش ہو جائیگا اور اگر زمین پر رکھنا مراد ہے تب تو یہ تورک ہوگا، یہ روایت دراصل موطا امام مالک کی ہے اس کے بعض طرق میں تو اسی طرح مجملاً ہے، اور ایک دوسری روایت میں اس کی وضاحت مذکور ہے وہ یہ کہ سُرین کو زمین پر رکھے نہ کہ قدم پر لہذا یہ تورک ہو جائیگا۔ اس روایت میں ایک اور اعتبار سے بھی اجمال ہے وہ یہ کہ یہ کیفیت جلوس مطلقاً ہے جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں یا صرف قعدۂ اخیرہ میں۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ایک دوسری روایت کو سامنے رکھ کر یہ فیصلہ کیا ہے کہ یہاں اس حدیث میں قعدۂ اخیرہ

ہی مراد ہے کما ہو مسلک الشافعیہ۔

**حنفیہ کے دلائل** اور حنفیہ جو مطلقاً افتراش کے قائل ہیں ان کا استدلال حدیث عائشہؓ اور حدیث المسئ فی الصلوۃ اور ایسے ہی وائل بن حجرؓ کی روایات سے ہے (بذل ص۱۸)

۲- حدثنا ھناد بن السری الخ. قولہ- اذا جلس فی الصلوۃ افترش رجلہ الیسری حتی اسوی ظہر قدمہ چونکہ بایاں پاؤں آپ موڑ کر بچھاتے تھے اس لئے پشت قدم پر نشاں پڑ گیا تھا. لغت میں لکھا ہے، اشوی السّعفُ ای اصفرّ للیبس، جب گھاس اور درخت کی ٹہنی خشکی کی وجہ سے پیلی ہو جائے، باب کی یہ آخری حدیث مرسل نخعی ہے اسلئے کہ ابراہیم نخعی جو کہ تابعی ہیں وہ اس کو براہِ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہے ہیں لیکن مشہور بین المحدثین یہ ہے مراسیل النخعی اقوی من مسانیدہ، کما فی البذل ص۵)

## باب من ذکر التورّک فی الرّابعة

اس باب میں مصنف نے ابو حمید ساعدی کی حدیث متعدد طرق سے ذکر کی ہے یہ حدیث رفع یدین کے باب میں بھی گذر چکی ہے اس کے بعض طرق میں قعدۂ اولیٰ میں افتراش اور قعدۂ اخیرہ میں تورک مذکور ہے، جیساکہ شافعیہ وحنابلہ کا مسلک ہے لیکن اس سلسلہ میں یہ حدیث مضطرب ہے جیساکہ اس کا بیان بذل ص۱ میں گذر چکا، اور یہاں بھی مصنفؒ نے متن میں بیان کیا ہے۔

قولہ- ویفتخ اصابع رجلیہ اذا سجد، یعنی سجدہ میں پاؤں کی انگلیوں کو کھڑا کر کے ان کو ذرا قبلہ کی طرف مائل کرے، یہ لفظ خاء معجمہ کے ساتھ ہے۔

## باب التشھد

**ابحاث ثلاثہ** یہاں پر یہ دو مسئلے ہیں اوّل تشہد کا حکم، ثانی یہ کہ کس امام کے نزدیک کونسا تشہد راجح ہے اسلئے کہ تشہد متعدد صحابہ کی روایات سے مختلف الفاظ میں وارد ہے، تیسری بات الفاظ تشہد کی تشریح۔

**بحث اول**۔ امام مالک کے نزدیک تشہد اول وآخر دونوں سنت مؤکدہ ہیں، امام شافعی اور امام احمد علی القول الصحیح کے نزدیک تشہد اول واجب اور تشہد ثانی فرض ہے، اور حنفیہ کی ظاہر الروایۃ میں دونوں واجب ہیں اور روایتِ ثانیہ یہ ہے کہ اول سنت اور ثانی واجب ہے۔

**بحث ثانی**۔ روایاتِ حدیثیہ میں تین تشہد زیادہ مشہور ہیں، ۱ تشہد ابن مسعودؓ ۲ تشہد ابن عباسؓ ۳ تشہد

عمر بن الخطابؓ. تشہد ابن مسعودؓ کے الفاظ وہ ہیں جو ہم اور آپ پڑھتے ہیں اور تشہد ابن عباس جو خود آگے اسی کتاب میں چند احادیث کے بعد آرہا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ السلام علیك ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ الی آخرہ، اور تشہد عمر جو مؤطا مالک میں اور مشکوٰۃ میں بھی ہے اس کے لفظ یہ ہیں التحیات للہ الزاکیات للہ الطیبات الصلوات للہ السلام علیك ایہا النبی الی آخرہ، ان تینوں میں سے حنفیہ وحنابلہ نے تشہد اول اور امام شافعیؒ نے تشہد ثانی اور امام مالکؒ نے تشہد ثالث کو اختیار کیا ہے، تشہد ابن مسعود کی متعدد وجوہ ترجیح ہیں ۱؎ یہ تشہد بیس سے زائد طرق سے مروی ہے ۲؎ متعدد صحابہ سے مروی ہے ابوموسی اشعری ابن عمر وعائشہ وجابر رضی اللہ عنہم اجمعین، امام ترمذی فرماتے ہیں ھو اصح حدیث روی فی التشہد، اس کے اندر دو واؤ آتے ہیں بخلاف تشہد ابن عباس وعمر کے اس میں کوئی واؤ نہیں اسی لئے ایک قصہ مشہور ہے جو حاشیۂ ترمذی میں شرح السنۃ سے نقل کیا ہے، ایک اعرابی امام ابوحنیفہؒ کے پاس آئے امام صاحب اپنے اصحاب کیساتھ بیٹھے تھے اس نے آکر سوال کیا بواوٍ اَمْ بواوَیْن امام صاحب نے جواب دیا بواوَیْن اس پر اس اعرابی نے کہا بَارك اللہ فیك کما بارك فی لا ولا حاضرین کو کچھ پتہ نہ چلا کہ کیا سوال ہوا اور اس کا کیا جواب دیا گیا. شاگردوں کے استفسار پر امام صاؒ نے فرمایا کہ اس شخص نے مجھ سے تشہد کے بارے میں سوال کیا تھا کہ آپ کے نزدیک کونسا راجح ہے ایک واؤ والا جیسا کہ ابوموسیٰ اشعری کے تشہد میں ہے یا دو واؤ والا جیساکہ تشہد ابن مسعود میں ہے تو میں نے جواب دیا دو واؤ والا تو اس نے مجھے دعاء دی کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے درخت زیتون میں برکت فرمائی اسی طرح آپ کے علم میں بھی برکت فرمائے قال اللہ تعالیٰ مِن شجرةٍ مبارکةٍ زیتونةٍ لا شرقیةٍ ولا غربیةٍ، ۳؎ اس تشہد کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس کے الفاظ تمام طرق وروایات میں ایک ہی ہیں کوئی اختلاف اس میں نہیں، ۴؎ یہ تشہد متفق علیہ ہے بخاری اور مسلم ہر دونے اس کو اختیار کیا ہے۔

**بحث ثالث** - التحیات للہ یعنی جملہ انواع تعظیم وتسلیم اللہ تعالیٰ شانہ کے لئے ہیں، ابوسلیمان خطابی مشہور شارح حدیث فرماتے ہیں کہ ہر زمانہ میں ہر بادشاہ کے لئے سلام وآداب کے طریق الگ الگ رہے ہیں لیکن حق تعالیٰ کی شایان شان ان میں سے کوئی سا بھی نہیں تھا اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام انواع سلام کی طرف اشارہؒ کرتے

---

لہ اور یہ اشارہ کرنیوالے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں آپ سے بڑھ کر کوئی فصیح وبلیغ نہ ہوا نہ ہے، آپ ہی نے یہ تعظیم وتکریم اور بارگاہ رب العالمین میں سلام پیش کرنیکا یہ اسلوب اختیار فرمایا ہے، ایک اور موقعہ پر آپؐ نے اللہ تعالیٰ کی حمد وثناء اس طور پر فرمائی ہے، اللھم لا احصی ثناءً علیك انت کما اثنیت علی نفسك، ملا علی قاری نے لکھا ہے کہ کما اثنیت علی نفسک سے غالباً اس آیت کریمہ کیطرف اشارہ ہے، فللہ الحمد ربّ السمواتِ وربّ الارض، ربّ العالمین، ولہ الکبریاءُ فی السمواتِ والارض وھو العزیز الحکیم،

ہوئے ان سب کو اللہ تعالیٰ کے لئے خاص فرمایا یعنی جملہ انواع تعظیم وتسلیم صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں۔

دراصل تشہد کے یہ الفاظ جو نماز کے اخیر میں پڑھے جاتے ہیں اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے اظہار میں بڑے جامع ومانع ہیں، ہم عجمیوں کی زبان پر چونکہ یہ چڑھے ہوئے ہیں ہم ان کو فرافر پڑھتے چلے جاتے ہیں اور ان کی گہرائی کو نہیں سوچتے، ایسے ہی خطبۂ ماثورہ کے یہ الفاظ الحمدللہ نحمدہ ونستعینہ ونستغفرہ ونؤمن بہ ونتوکل علیہ ونعوذ باللہ من شرور انفسنا ومن سیأت اعمالنا الخ بڑے جامع ومانع ہیں اس کو فصحاء و بلغاء عرب ہی بخوبی سمجھ سکتے ہیں۔

## حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کمالِ فصاحت وبلاغت

چنانچہ مسلم شریف ۲۸۵ کی ایک روایت میں ہے ایک اعرابی کے سامنے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خطبہ پڑھا وہ صحابی اس کو سن کر بڑے، متاثر ہوئے اور آپ سے عرض کیا کہ ان کلمات کو ذرا دوبارہ پڑھیئے آپ نے دوبارہ سہ بارہ پڑھ دیئے تو وہ اعرابی بولے کہ میں نے بڑے بڑے کاہنوں اور ساحروں اور شعراء کا کلام سنا ہے لیکن میں نے ایسے کلمات اب تک کسی سے نہیں سنے جو کہ سمندر کی گہرائیوں میں اترے ہوئے ہیں، لقد بلغن ناعوس البحر حضرت اقدس گنگوہی کی تقریر الحل المفہم میں اس جملہ کی بہت اچھی تشریح کی ہے۔

بہرحال ایک تفسیر تو یہ ہے کہ التحیات سے مراد جملہ انواع تعظیم وتسلیم ہیں اور الصلوات سے مراد صلوات خمسہ یا فرائض ونوافل سب نمازیں مراد ہیں اور الطیبات سے مراد کلمات طیبہ ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ التحیات سے مراد عبادات قولیہ اور الصلوات سے مراد عباداتِ فعلیہ اور الطیبات سے مراد عبادات مالیہ۔

## ایک اشکال وجواب

السلام علیک میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ نماز کی حالت میں کسی انسان کو خطاب کرنا ممنوع اور مفسد صلوۃ ہے، ایک جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے ہے اور بعض روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ بخاری شریف میں ہے کہ صحابی فرماتے ہیں کہ جب حضور دنیا میں تشریف فرما تھے اس وقت ہم یہی لفظ السلام علیک استعمال کرتے اور پھر جب آپ دنیا سے تشریف لے گئے تو ہم بجائے صیغۂ خطاب کے السلام علی النبی کہنے لگے، لیکن حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ یہ بعض صحابہ کا اجتہاد تھا وہ اپنی رائے سے ایسا کرتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم جو تمام امت کے لئے تھی وہ صیغۂ خطاب ہی کے ساتھ ہے لہٰذا وہی قابل عمل ہے، اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ آپ اپنی حیات میں بکثرت اسفار میں بھی ہوتے تھے کبھی آپ صحابہ کے سامنے حاضر ہوتے تھے اور کبھی ان سے غائب ہوتے تھے، اس وقت تمام حالات میں حالت غیب ہو یا حضور جب صیغۂ خطاب ہی استعمال کیا جاتا تھا تو آپ کی وفات کے بعد بھی ایسا ہی ہونا چاہیئے۔

## ایک اور اشکال

اور اگر کوئی شخص کہنے لگے کہ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حاضر وناظر ہیں تبھی تو خطاب کیا جارہا ہے اسکا جواب ان مضمون سے مستفاد ہوسکتا ہے جو آگے لطیفۃ التحیات

میں آرہا ہے وہ یہ کہ ان الفاظ کی ابتدار تو حضورؐ کی معراج کے موقعہ پر جس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے حضور میں سلام ونیاز پیش کر رہے تھے اس کے جواب میں باری تعالیٰ کی طرف سے ہوئی تھی ہم توان الفاظ کے ناقل ہیں جیسے تم نے سنا ہوگا کہ ایک قسم اعراب کی اعراب حکائی ہوتی ہے، تو یہ الفاظ بھی یہاں ابتدائی نہیں بلکہ حکائی ہیں فالحمد للہ اشکال رفع ہوگیا، اور ایک جواب اس کا یہ ہے جو بعض مشایخ کے کلام سے مستفاد ہے کہ ہماری مراد تو یہ ہے کہ یا اللہ ہم دورافتادگان کی جانب سے اپنے نبی کی بارگاہ میں ہماری طرف سے السلام علیک پہونچا دیجئے، جیسے ہمارے عرف میں سفر میں جانے والے سے کہہ دیا جاتا ہے کہ فلاں بزرگ کی خدمت میں ہماری طرف سے السلام علیکم پیش کر دینا۔

**لطیفۃ التحیات** شروح حدیث میں التحیات کے بارے میں لکھا ہے کہ جب واقعۂ معراج میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں حاضر ہوئے تو آپؐ نے اللہ تعالیٰ شانہ کی حمد وثنار ان مخصوص الفاظ میں عرض کی التحیات للہ والصلوات والطیبات تو اللہ تعالیٰ شانہ کی طرف سے جواب ملا السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ (حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو چونکہ کسی موقع پر بھی اپنی امت کو نہ بھولتے تھے اس لئے) آپ نے اللہ کی بارگاہ میں عرض کیا السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین، مطلب یہ تھا کہ اے اللہ آپ کی جانب سے سلامتی صرف مجھ پر ہی نہیں بلکہ میرے ساتھ دوسرے نیک بندوں پر بھی ہونی چاہیئے، یہ سارا منظر جبرئیل امین دیکھ رہے تھے تو اس پر انھوں نے فوراً فرمایا اشہدان لاالٰہ الا اللہ واشہدان محمداً عبدہ ورسولہ۔

**ایک اشکال وجواب** چونکہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی حمد وثنار جناب باری میں لیلۃ المعراج میں ایک مخصوص مقام پر سدرۃ المنتہیٰ سے آگے ہوئی تھی تو اس پر حضرت شیخ نے یہ اشکال لکھا ہے کہ جبرئیل امین تو سدرۃ المنتہیٰ پر پہنچکر رک گئے تھے تو پھر وہ اس وقت مقام حمد وثنار میں کہاں تھے کہ شہادتین پڑھتے؟ حضرت نے یہ اشکال اپنے ایک مکتوب گرامی میں کیا ہے بندہ کے ذہن میں اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے واپسی میں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبرئیل کو اپنی تمام سرگذشت سنائی ہو تب انھوں نے ایسا کہا ہو اشہدان لاالٰہ الا اللہ واشہدان محمداً عبدہ ورسولہ واللہ تعالیٰ اعلم۔

۱- حدثنا مسدد الخ قولہ۔ لاتقولوا السلام علی اللہ فان اللہ ھو السلام، امام نووی فرماتے ہیں مطلب یہ ہے کہ سلام اللہ کے ناموں میں سے خود ایک نام ہے پھر السلام علی اللہ کا کیا مطلب، اور بعض دوسرے شراح نے یہ لکھا ہے کہ سلام جو ہے وہ دراصل سلامتی کی دعار ہے جس کے محتاج بندے ہیں اللہ کو اس دعار کی ضرورت نہیں وہ تو خود سلامتی دینے والے ہیں۔

قولہ۔ ثم لیتخیر احدکم من الدعاء اعجبہ الیہ، یعنی تشہد کے بعد جس شخص کو جو دعار پسند ہو اور اسکے حال کے مناسب ہو وہ اللہ سے مانگے۔

**تشہد کے اخیر میں دعاء** اس حدیث میں یہ مسئلہ اختلافی ہے کہ نماز میں کس کس قسم کی دعاء مانگ سکتے ہیں اس پر ہمارے یہاں مفصل کلام باب دعاء الاستفتاح میں قال مالک لا بأس بالدعاء فی الصلوٰۃ فی اولہ واوسطہ الخ کے ذیل میں گذر چکا خلاصہ کے طور پر اتنا سن لیجئے کہ اس میں تین مذہب ہیں عند الجمہور ادعیۂ ماثورہ یعنی وہ تمام دعائیں جو قرآن وحدیث میں وارد ہیں پڑھ سکتے ہیں، اور کتب حنفیہ میں لکھا ہے کہ وہ دعائیں جو الفاظ قرآن کے مشابہ ہوں جن کا سوال غیر اللہ سے نہ کیا جاسکتا ہو وہ پڑھ سکتے ہیں، اور بعض علماء جیسے ابراہیم نخعی فرماتے ہیں، لا یدعی الابما یوجد فی القرآن۔

۲- حدثنا تمیم بن المنتصر الخ۔ قولہ۔ وکان یعلمنا کلمات ولم یکن یعلمناھن کما یعلمنا التشھد، یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں ایک اور دعاء سکھلاتے تھے مگر اس کو اتنے اہتمام سے نہیں سکھاتے تھے جتنے اہتمام سے تشہد سکھاتے تھے، اور یا مطلب یہ ہے کہ اس دوسری دعاء کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشہد سے بھی زیادہ اہتمام سے سکھاتے تھے وہ دعاء آگے کتاب میں مذکور ہے میں سبق میں طلبہ سے کہا کرتا ہوں کہ یہ بڑی اچھی اور بہت جامع مانع دعاء ہے اس کو ضرور یاد کر کے پڑھنا چاہیئے نماز کے اخیر میں سلام سے قبل اور اس کے علاوہ بھی دعائیں پڑھ سکتے ہیں بلکہ میں یہ بھی کہا کرتا ہوں کہ حدیث کی کتابوں میں سیکڑوں بلکہ ہزاروں دعائیں وارد ہیں ہر شخص کو چاہیئے کہ ان دعاؤں کو سامنے رکھ کر کتابوں میں سے اپنے اپنے حال کے مناسب منتخب کر کے ایک کاپی پر لکھ لینی چاہئیں ہمیشہ وظیفہ کے طور پر پڑھنے کے لئے۔

۳- حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی الخ۔ قولہ۔ فذکر مثل دعاء حدیث الاعمش، حدیث اعمش اس باب کی پہلی حدیث ہے لیکن اس میں تو کوئی دعاء مذکور نہیں اسی لئے صاحب منہل نے لکھا ہے کہ یہاں پر لفظ دعاء نہیں ہونا چاہیئے بلکہ اس طرح ہونا چاہیئے فذکر مثل حدیث الاعمش، دوسری بات یہ ہے کہ ذَکَرَ کی ضمیر کا مرجع بھی کسی شارح نے نہیں لکھا لہٰذا ضمیر مطلق راوی کی طرف راجع ہوگی۔

قولہ۔ اذا قلت ھذا او قضیت ھذا فقد قضیت صلوتک، امام خطابی فرماتے ہیں کہ اس جملہ کے بارے میں رواۃ کا اختلاف ہے بعض اس کو مرفوعاً روایت کرتے ہیں اور بعض موقوفاً نیز وہ آگے لکھتے ہیں کہ اگر اس کا رفع ثابت ہوجائے تو پھر یہ دلیل ہوگی اس بات پر کہ تشہد کے بعد صلوٰۃ علی النبی واجب نہیں۔

**نماز میں درود کا حکم** میں کہتا ہوں مسئلہ مختلف فیہ ہے حنفیہ مالکیہ کا مذہب تو یہی ہے البتہ امام شافعی واحمد کے نزدیک فرض ہے یعنی قعدۂ اخیرہ میں، یہاں پر بذل میں ایک مسئلہ اور بھی لکھا ہے وہ یہ کہ اس سے معلوم ہورہا ہے کہ قعدہ اخیرہ مقدار تشہد فرض ہے، میں کہتا ہوں جمہور علماء اور ائمہ ثلاث کا مذہب بھی یہی ہے، لیکن مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے وہ فرضیت کے قائل نہیں کما فی الانوار الساطعۃ، نیز اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تسلیم فی الصلوٰۃ فرض نہیں جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں خلافاً للجمہور، اس کی بحث باب الوضوء کے شروع میں وتحلیلہا التسلیم

کے تحت گذر چکی۔

۴- حدثنا عمرو بن عون الخ۔ قولہ۔ فلما جلس فی آخر صلوتہ قال رجل من القوم أقرت الصلوۃ بالبر والزکوۃ۔

**مضمون حدیث** حطّان بن عبد اللہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ کی بات ہے کہ ہمارے استاذ ابو موسی اشعری نے ہمیں نماز پڑھائی جب تشہد میں بیٹھے تو پیچھے سے کسی مقتدی نے نماز کی مدح و تعریف میں یہ جملہ کہا جو اوپر مذکور ہے، یعنی نماز کیساتھ تعلق اور محبت کی وجہ سے بیساختہ و ارادہ اس کی زبان سے یہ الفاظ نکل گئے جن کا مطلب یہ ہے کہ نماز نیکی اور گناہوں سے پاکی کے ساتھ برقرار رکھی گئی ہے، یعنی نماز اچھا عمل ہے اور اس سے گناہ بھی معاف ہوتے ہیں، جب ابو موسیٰ اشعریؓ نماز سے فارغ ہوئے تو لوگوں کیطرف متوجہ ہوکر پوچھا یہ الفاظ کس نے کہے تھے؟ لوگ خاموش رہے دوبارہ پھر یہی سوال کیا پھر بھی وہ خاموش رہے تو ابو موسیٰ اشعریؓ اپنے مخصوص شاگرد حطّان سے کہنے لگے کہ اے حطّان تو نے ہی کہے ہوں گے (کیونکہ جس کے ساتھ استاذ کو زیادہ خصوصیت اور بے تکلفی ہوتی ہے اسی کو ڈانٹتا ہے) تو اس پر حطان بولے کہ اجی میں نے تو نہیں کہے، لیکن مجھے اندیشہ یہی تھا کہ آپ مجھ کو ہی ٹوکیں گے، پھر آگے حدیث میں یہ ہے کہ جس شخص نے یہ الفاظ کہے تھے ابو موسیٰ نے اس کو سمجھایا کہ نماز کے اندر اپنی طرف سے کچھ نہیں پڑھنا چاہیے بلکہ جو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بتایا اور سکھایا ہے وہی پڑھنا چاہیئے، اور پھر نماز کا مفصل طریقہ جو آپ نے صحابہ کو تعلیم فرمایا تھا اس کو بیان کیا۔

۵- حدثنا عاصم بن النظر الخ۔ قولہ۔ زاد فاذا قرأ فانصتوا، گذشتہ حدیث کی سند میں قتادہ سے روایت کرنے والے ہشام تھے اور یہاں معتمر کے والد سلیمان تیمی ہیں زاد کی ضمیر اسی کی طرف راجع ہے، قال ابو داؤد قولہ۔ انصتوا لیس بمحفوظ ولم یجئ بہ الا سلیمان التیمی۔

**واذا قرأ فانصتوا** اس پر تفصیلی کلام فاتحہ خلف الامام کی بحث میں گذر چکا۔

۶- حدثنا قتیبۃ بن سعید الخ۔ قولہ۔ عن ابن عباس انہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعلّمنا التشہد کما یعلّمنا القرآن الخ

**تشہد ابن عباسؓ** یہ وہی تشہد ابن عباس ہے جس کو شافعیہ نے اختیار کیا ہے، ہم کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ ابن عباسؓ متفرد ہیں نیز اس کے الفاظ میں تمام رواۃ متفق بھی نہیں ہیں حضرات مالکیہ کہتے ہیں کہ ہمارا تشہد راجح ہے کیونکہ حضرت عمر نے منبر پر اس کی تعلیم فرمائی تھی۔ حضرت شیخ رح اوجز میں لکھتے ہیں کہ ابن مسعود والے تشہد کے الفاظ کو حضرت ابو بکر صدیق نے منبر پر تعلیم فرمایا ہے کما ورد فی روایۃ الطحاوی۔

۷- حدثنا محمد بن داؤد الخ۔ قولہ۔ عن سمرۃ بن جُندب اما بعد، یہ مکتوب سمرہ کی یا یہ کہیئے کہ صحیفہ سمرہ

کی دوسری حدیث ہے اور پہلی حدیث ابواب المساجد میں باب اتخاذ المساجد فی الدور میں گذر چکی ابھی چار اور باقی ہیں

قولہ: قال ابو داؤد و دلت هذه الصحیفة ان الحسن سمع من سمرة،

## سماع الحسن عن سمرۃ کی بحث

حضرت حسن بصری مشہور تابعی ہیں تابعین کے طبقۂ وسطی میں ان کا شمار ہے اس میں تو شک نہیں کہ بعض صحابہ سے ان کا سماع ثابت ہے اور بعض سے ان کا سماع مختلف فیہ ہے، امام احمد اور ابو حاتم رازی جو فن رجال کے بڑے امام ہیں وہ فرماتے ہیں کہ حسن کا سماع ابن عمر، انس، عبد اللہ بن مغفل، وعمرو بن تغلب ان چاروں صحابہ سے ثابت ہے ان کے علاوہ اور بعض ایسے ہیں جن کے سماع میں بہت اختلاف ہے بعض تسلیم کرتے ہیں اور بعض نہیں، ایسے ہی کتب صحاح میں بہت سی روایات ایسی ہیں جن کو حسن سمرہ بن جندب سے روایت کرتے ہیں ابھی قریب میں باب السکتۃ عند الافتتاح میں حسن کی روایت سمرہ سے گذر چکی ہے لیکن اس میں محدثین کا اختلاف ہے کہ سمرہ سے حسن کا سماع ثابت ہے یا نہیں علامہ زیلعی نے نصب الرایہ میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے اس میں انھوں نے علماء کے تین قول ذکر کئے ہیں ۱۔ ایک جماعت کی رائے ہے جن میں امام دارقطنی اور امام نسائی بھی ہیں کہ حسن نے سمرہ سے صرف حدیث العقیقہ سنی ہے چنانچہ بخاری شریف کی کتاب العقیقہ میں ہے ابن سیرینؒ نے ایک شخص سے کہا کہ حسن بصری سے جا کر دریافت کرو کہ انھوں نے حدیث العقیقہ کس سے سنی، انھوں نے جواب دیا سمعته من سمرة، ۲۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ حسن کا سماع سمرہ سے مطلقاً ثابت ہے یعنی حدیث العقیقہ کی قید نہیں بلکہ بعض اور حدیثیں بھی سنی ہیں جن کو وہ ان سے روایت کرتے ہیں اس کے قائل ہیں علی بن مدینی امام بخاری و ترمذی اور حاکم صاحب مستدرک، امام ترمذی نے حسن عن سمرہ کی بہت سی روایات پر صحت کا حکم لگایا ہے، ۳۔ ابن حبان اور یحییٰ بن معین کی رائے یہ ہے، لم یثبت مطلقا۔

اس تمہید کے بعد یہ سمجھئے کہ مصنف جو یہ فرمارہے ہیں کہ صحیفۂ سمرہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حسن کا سماع سمرہؓ سے ثابت ہے

## کلام مصنف پر ایک اشکال

حافظ ابن حجر تہذیب میں فرماتے ہیں کہ یہ بات ہماری سمجھ میں نہیں آئی کہ کیسے دلالت کرتا ہے؟ بظاہر حافظ کا اشکال صحیح ہے اس لئے کہ یہ بات پہلے گذر چکی کہ صحیفۂ سمرہ کی تمام روایات ایک ہی سند سے مروی ہیں اور وہ وہی سند ہے جو اوپر مذکور ہے اور اس میں حسن مذکور نہیں، باقی! حافظ کا اشکال اس وقت زیادہ قوی تھا اگر مصنف یہ فرماتے کہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے حالانکہ ایسا نہیں کہا، اب ہوسکتا ہے کہ اس صحیفہ سے ضمناً اس کی کسی عبارت یا روایت سے یہ ثابت ہوتا ہو الا یہ کہ حافظ نے اس پورے صحیفہ کا مطالعہ کیا ہو تو امر آخر ہے، اور صاحب منہل نے یہ توجیہ کی ہے کہ

---

لے وحکاہ الترمذی ایضاً فی جامعہ ص۴۵

اس صحیفہ کی اسانید میں سلیمان روایت کرتے ہیں سمرہ سے اور سلیمان وحسن بصری دونوں ایک ہی طبقہ کے ہیں لہذا جب ان میں سے ایک کا سماع ثابت ہے تو ظاہر یہ ہے کہ دوسرے کا بھی ثابت ہوگا اتحاد طبقہ کیوجہ سے۔

حضرت شیخ حاشیۂ بذل میں لکھتے ہیں کہ مولوی عبدالجبار اہل حدیث جن کی بندہ سے خط وکتابت ہے انہوں نے مجھے لکھا ہے کہ شیخ حسین عرب یمنی بھوپالی نے اپنی کتاب قرۃ العینین میں لکھا ہے کہ انھوں نے سنن کے بعض قلمی نسخوں میں ایک سند دیکھی ہے جس میں اس طرح ہے حدثنا الحسن قال سمعت سمرۃ الخ پس اگر یہ نسخہ ثابت اور صحیح ہے تو پھر مصنف کی یہ بات بھی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## باب الصلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد التشہد

**مباحث اربعہ متعلقہ بدرود شریف** یہاں پر چند ابحاث ہیں ۱ نماز میں درود پڑھنے کا حکم اور اس میں مذاہب ائمہ ۲ صلوٰۃ کے معنی اور اس کی تفسیر ۳ آل محمد کا مصداق ۴ صلوٰۃ ابراہیمی میں تشبیہ پر کلام۔

بحث اول۔ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک تشہد اخیر کے بعد درود کا پڑھنا فرض ہے شافعیہ کے یہاں صرف اللھم صل علی محمد، اور حنابلہ وبعض شافعیہ کے یہاں صلوٰۃ علی الآل کا بھی حکم یہی ہے لہذا ان کے یہاں اللھم صل علی محمد وعلی آل محمد پڑھنا فرض ہے[له]۔ یہ فرضیتِ درود ان کے یہاں قعدۂ اخیرہ میں ہے اور قعدہ اولی میں ائمہ ثلاثہ کے یہاں درود نہیں ہے اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے البتہ ان کے قول جدید میں قعدۂ اولی میں بھی صلوٰۃ علی النبی مستحب ہے جیساکہ علامہ سخاوی نے القول البدیع میں لکھا ہے شافعیہ کا استدلال فرضیت درود میں آیت کریمہ یاایھا الذین اٰمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما سے ہے اس لئے کہ امر مطلق وجوب کے لئے ہوتا ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا لہذا درود صرف ایک مرتبہ پڑھنا فرض ہے جیسے حج عمر بھر میں صرف ایک مرتبہ فرض ہے اور آیت کریمہ میں حالت صلوٰۃ کی تعیین نہیں ہے، قالہ الکرخی، اور امام طحاوی کی رائے یہ ہے کہ جب بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نام نامی سنے تو درود پڑھنا واجب ہے۔

۱۔ حدثنا حفص بن عمر الخ قولہ۔ ام السلام فقد عرفناہ فکیف نصلی علیك، آپ نے سلام پڑھنے کا طریقہ تو بتلا دیا ہے یعنی التحیات میں جو آتا ہے السلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

---

[له] اور درود اکمل یہ ہے۔ اللھم صلی علی سیدنا محمد وعلی آل سیدنا محمد کما صلیت علی سیدنا ابراھیم وعلی آل سیدنا ابراھیم وبارك علی سیدنا محمد وعلی آل سیدنا محمد کما بارکت علی سیدنا ابراھیم وعلی آل سیدنا ابراھیم فی العالمین انك حمید مجید۔

قولہ۔ قولوا اللھم صل علی محمد وآل محمد۔

**بحث ثانی۔** آل کے مصداق میں چند قول ہیں[1] ۱ جن پر مال زکوۃ حرام ہے جیسے بنو ہاشم اور شافعیہ کے نزدیک حرمت زکوۃ میں بنو ہاشم کے ساتھ بنو المطلب بھی ہیں ۲ ہر مومن متقی ۳ تمام امت اجابت ۴ ازواج مطہرات واولاد اوران کے علاوہ آپ کے وہ تمام خاندان والے جن پر صدقہ حرام ہے ۵ اولاد فاطمہ اوران کی نسل ۶ آپ کی ازواج وذریت، اور آل ابراہیم سے مراد حضرت اسماعیل واسحاق اوران کی اولاد۔

**بحث ثالث۔** صلوۃ کے معنی اور تفسیر میں چند قول ہیں۔ ۱ ثنار اللہ تعالیٰ علیہ عند ملائکتہ، اللہ تعالیٰ کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعریف وتوصیف کرنا ملائکہ کے سامنے ۲ اللہ تعالیٰ کی رحمت رسول اللہ پر، ۳ صلوۃ بمعنی تعظیم یعنی اللہ تعالیٰ شانہ کیطرف سے آپ کا اعزاز واکرام دنیا وآخرت میں، دنیا میں آپ کے نام کو روشن اور آپ کے لائے ہوئے دین وشریعت کے بقار وترقی کے ساتھ اور آخرت میں تکثیر ثواب اور تشفیع امت کے ذریعہ۔

**بحث رابع۔** تشبیہ پر اشکال یعنی اس درود میں جس کو درود ابراہیمی کہتے ہیں صلوۃ محمدی کو صلوۃ ابراہیمی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کہ اے اللہ جیسی صلوۃ آپ ابراہیم علیہ السلام پر بھیجتے ہیں ایسی ہی ہمارے پیغمبر محمدؐ پر بھی بھیجئے حالانکہ مشبہ بہ اقوی ہوتا ہے مشبہ سے، توکیا صلوۃ ابراہیمی زیادہ اقوی واعلیٰ ہے صلوۃ محمدی سے؟

اس اشکال کی حافظ ابن حجر نے دس توجیہات ذکر کی ہیں من جملہ ان کے ایک یہ ہے ۱ یہاں پر تشبیہ نفس صلوۃ اوراصل صلوۃ میں ہے قدر اور مرتبہ کے اعتبار سے نہیں ہے جیساکہ اس آیت کریمہ میں انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح، کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم، لہذا ہوسکتا ہے کہ صلوۃ محمدی افضل واقوی ہو صلوۃ ابراہیمی سے ۲ کما صلیت کا تعلق علی آل محمد سے ہے، علی محمد سے نہیں یعنی مشبہ صرف صلوۃ آل محمد ہے ۳ تشبیہ مجموع کی مجموع کیساتھ ہے لہذا مشبہ بہ صلوۃ ابراہیم وآل ابراہیم ہے اور آل ابراہیم میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی داخل ہیں اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے اسماعیل علیہ السلام کی اولاد میں سے ہیں لہذا مشبہ بہ کی جانب میں خود آپؐ بھی شامل ہیں ۴ مشبہ بہ کا مشبہ سے اقوی وافضل ہونا ضروری نہیں ہے کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے ہاں البتہ مشبہ بہ کا اشہر واعرف ہونا ضروری ہے کما فی قولہ تعالیٰ، اللہ نور السموات والارض مثل نورہ کمشکوۃ فیہا مصباح، دیکھئے اس آیت میں نور خدا مشبہ اور نور مصباح مشبہ بہ ہے اب، ظاہر ہے کہ چراغ کی روشنی اللہ کے نور کیسامنے کیا ہے یقیناً کمزور ہے لیکن حسّی اور مشاہد ہونے کیوجہ

---

[1] امام نووی نے اس میں مختصراً تین قول لکھے ہیں ۱ جمیع الامۃ اس کو انھوں نے محققین کا قول قرار دیاہے، ۲ بنو ہاشم وبنو المطلب، ۳ آپ کے اہل بیت وذریت ۱۲ منہ

سے بہایت واضح اور کھلی ہوئی چیز ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم ابراہیم علیہ السلام سے گو اعلیٰ وافضل ہیں لیکن وصف شہرت میں ابراہیم علیہ السلام آپ سے من وجہ بڑھے ہوئے ہیں چنانچہ ابراہیم علیہ السلام کی تعظیم تمام ملل وطوائف میں معروف ومسلّم تھی یہود ونصاریٰ حتی کہ مشرکین سبھی ان کی تعظیم کے قائل[۱] تھے اسی لئے یہاں صلوٰۃ محمدی کو صلوٰۃ ابراہیمی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

یہاں پر ایک سوال اور ہوتا ہے جس کو علامہ سخاوی نے بھی القول البدیع میں ذکر کیا ہے وہ یہ کہ اس درود میں ابراہیم علیہ السلام کی تخصیص کیوں کی گئی انبیاء تو اور بھی ہیں، اس کا ایک جواب تو یہ ہوسکتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام ہمارے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام انبیاء میں افضل ہیں، اور ایک جواب یہ ہے کہ شب معراج میں آپ کی متعدد انبیاء کرام سے ملاقات ہوئی ان میں سے صرف حضرت ابراہیم ہی ایسے ہیں جنھوں نے بوقت ملاقات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ سے آپ کی امت کو سلام کہلایا کہ اپنی امت سے میرا سلام کہدینا اور یہ بتلادینا کہ جنت چٹیل میدان ہے اور اس کے پودے سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ہیں (ترمذی ص۱۸۱)

۲- حدثنا موسی بن اسماعیل الخ۔ قولہ۔ من سَرَّہ ان یکتال بالمکیال الاوفی الخ یعنی جو شخص یہ چاہتا ہو کہ وہ اپنے درود کے ثواب کو کامل یا بڑے پیمانے سے ناپ کرلے تو اس کو چاہئے کہ ان الفاظ میں درود پڑھے، اللھم صل علی محمد النبی وازواجہ امہات المؤمنین وذریتہ واھل بیتہ کما صلیت علی اٰل ابراہیم انك حمیدٌ مجید۔

# باب مایقول بعد التشھد

تشہد کے بعد جو چیز پڑھی جاتی ہے وہ تو درود شریف ہے جس کا ذکر پہلے باب میں گذر چکا لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ مراد یہ ہے بعد التشہد والصلوٰۃ علی النبی۔

۱- حدثنا احمد بن محمد الخ۔ قولہ۔ اذا فرغ احدکم من التشھد الاٰخر فلیتعوّذ باللہ من اربع الخ بعض روایات میں یہ دعاء اس طرح وارد ہے۔ اللھم انی اعوذ بك من عذاب القبر واعوذ بك من عذاب النار واعوذ بك من فتنۃ المسیح الدجال واعوذ بك من فتنۃ المحیا والممات، اسی کے قریب الفاظ آئندہ حدیث میں آرہے ہیں۔

---

[۱] اگرچہ ان کا یہ ماننا اور تعظیم کا قائل ہونا عند اللہ معتبر نہیں قال تعالیٰ ما کان ابراہیم یہودیا ولا نصرانیا ولکن کان حنیفا مسلما وما کان من المشرکین ۱۲ منہ۔

بعض علماء جیسے طاؤس تشہد اخیر میں اس دعاء کے وجوب کے قائل ہیں اور جمہور صرف استحباب کے، نیز جمہور کے نزدیک یہ دعاء تشہد اخیر میں پڑھی جائیگی جیساکہ حدیث میں تصریح ہے اور ابن حزم ظاہری اس دعاء کے وجوب کے قائل ہیں تشہد اول میں بھی۔

**فائدہ۔** امام نسائی نے تشہد کے بعد کی ادعیہ میں وہ مشہور دعاء بھی ذکر کی ہے جس کو سب پڑھتے ہیں، یعنی اللّٰھم انی ظلمت نفسی الخ۔ یہ دعاء حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے انھوں نے ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ مجھ کو کوئی دعاء نماز میں پڑھنے کے لئے تعلیم فرما دیجئے اس پر آپؐ نے ان سے فرمایا کہ یہ دعاء پڑھا کرو، یہ دعاء دراصل بہت اہم ہے علامہ سندی حاشیۂ نسائی میں اس دعاء کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر انسان اگرچہ وہ مرتبۂ صدیقین ہی کو کیوں نہ پہونچ چکا ہو کثیر التقصیر انتہائی کوتاہی کرنے والا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ انسان پر اللہ تعالیٰ کی نعمتیں بیشمار اور بیحد وحساب ہیں جن میں سے اقل قلیل کے شکر ادا کرنے کی بھی اس میں طاقت نہیں ہے بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ بندہ کا اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں سے کسی نعمت کا شکر ادا کرنا یہ خود ایک مستقل نعمت ہے جو موجب شکر ہے گویا ہمارا شکر خود محتاج شکر ہے، لہٰذا اگر ہم اس توفیق شکر پر شکر کرینگے تو یہ شکر الشکر بھی ایک نعمت ہوگا لہٰذا اس کا بھی شکر واجب ہوگا وھٰکذا الی غیر النہایۃ،[1] لہٰذا ثابت ہوا کہ بندہ ایک نعمت کا بھی شکر ادا نہیں کرسکتا چہ جائیکہ بیشمار نعمتوں کا اور یہ سراسر تقصیر اور ظلم ہے اسی لئے کہا ظلمت نفسی ظلماً کثیراً۔

# باب اخفاء التشهّد

اسی طرح کا ترجمۃ الباب ترمذی میں ہے باب ماجاء انه یخفی التشهد، یہ مسئلہ اجماعی ہے سب کا اس پر اتفاق ہے کہ تشہد سراً پڑھا جائے گا۔

قولہ۔ من السنة ان یخفی التشهد، صحابی کا قول من السنۃ کذا حدیث مرفوع کے حکم میں ہے صرح بہ الاصولیون

# باب الاشارة فی التشهّد

**اشارہ فی التشہد کی روایات** تشہد میں اشارہ بالمسبّحہ صحیح مسلم اور سنن کی روایات صحیحہ سے ثابت ہے، بخاری شریف میں مجھے اس کی حدیث نہیں ملی نہ ہی کسی کے کلام میں اس کا حوالہ

---

[1] یعنی شکر الشکر کا شکر بھی ایک نعمت ہوگا لہٰذا شکر شکر الشکر کا بھی شکر واجب ہوگا وہکذا الی غیر النہایۃ، لہٰذا ثابت ہوا کہ بندہ صرف ایک نعمت کا بھی شکر ادا نہیں کرسکتا تو پھر باقی نعمتوں کا نمبر کیسے آسکتا ہے واللہ الموفق ولاحول ولاقوۃ الا باللہ ۱۲ منہ۔

ملا، لیکن امام نووی نے شرح مسلم میں اس پر کوئی مستقل ترجمہ قائم نہیں کیا بلکہ انھوں نے اشارہ فی التشہد کی حدیث کو باب صفۃ الجلوس فی الصلوۃ کے ذیل میں ذکر کیا ہے اسی طرح جمہور علماء سلفاً وخلفاً اور مذاہب اربعہ اس کے استحباب پر متفق ہیں البتہ حنفیہ میں سے بعض متاخرین نے اس کو مکروہ سمجھا ہے، چنانچہ تنویر الابصار (درمختار کا متن) میں ہے ولایشیر بسبابتہ عند الشہادۃ وعلیہ الفتوی، صاحب درمختار نے اور بھی بعض کتابوں کا حوالہ دیا ہے جن میں اشارہ بالسبابہ کو مکروہ لکھا ہے، لیکن وہ خود یہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت معتمد نہیں ہے، صحیح یہی ہے کہ اشارہ کرنا چاہئے جیساکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہے۔

## ملا علی قاری کی تالیف

اور ملا علی قاری نے اس اشارہ کے ثبوت میں ایک مستقل رسالہ لکھا ہے، تزیین العبارۃ فی تحقیق الاشارۃ، دراصل یہ رسالہ خلاصۂ کیدانی (اسم کتاب) کے رد میں لکھا گیا ہے اس لئے کہ کیدانی نے اپنے اس رسالہ میں اشارہ بالسبابہ کو حرام قرار دیا ہے جس کی ملا علی قاری نے اپنی اس تصنیف میں پُرزور تردید فرمائی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ بعض سکان ماوراء النہر اور اہل خراسان وعراق وروم وبلاد ہند جنھوں نے اس سنت کو ترک کیا ہے یہ قابل اعتبار نہیں کیونکہ یہ تحقیق کے بھی خلاف ہے اور اپنے مسلک بلکہ ائمہ اربعہ کے مسلک کے بھی خلاف ہے، حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ حضرت مجدد الف ثانی نے بھی اپنے مکتوبات میں اشارہ بالمسبحہ کا انکار فرمایا ہے اور حضرت مجدد صاحب کی جانب سے مرزا مظہر جان جاناںؒ نے اپنے مکاتیب ملا میں یہ عذر پیش کیا ہے کہ مجدد صاحب کے زمانہ میں ہندوستان میں کتب حدیث مشتہر نہیں ہوئی تھیں۔

اس کے بعد سمجھنا چاہئے کہ اشارہ بالمسبحہ کی کیفیت میں ائمہ کے کچھ اختلافات ہیں ان کو بھی سنئے۔

## اشارہ سے متعلق مباحث اربعہ

بحث اوّل۔ جمہور علماء ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ اشارہ قبض اصابع کے ساتھ ہوگا اور مالکیہ کے مذہب کی تصریح الشرح الکبیر میں موجود ہے لیکن حضرت شیخ نے اوجز میں لکھا ہے کہ میں نے مدینہ منورہ میں اہل مدینہ کو بسط اصابع کے ساتھ اشارہ کرتے دیکھا ہے اور خطابی نے بھی عمل اہل مدینہ اسی کو لکھا ہے۔

پھر حنفیہ وحنابلہ صورت اشارہ میں تحلیق کے قائل ہیں یعنی خنصر وبنصر کو موڑ کر ابہام ووسطیٰ سے حلقہ بنایا جائے پھر مسبحہ سے اشارہ کیا جائے، اور شافعیہ کے نزدیک دو صورتوں میں سے کوئی سی ایک صورت اختیار کرے، عقد ترپّن یا عقد تیئیس ٢٣ پہلی کی شکل یہ ہے کہ رأس ابہام کو اصل مسبحہ میں رکھے اور عقد تیئیس ٢٣ کی شکل یہ ہے کہ رأس ابہام کو وسطیٰ کی جڑ میں رکھے، اور مالکیہ کے نزدیک (کما فی الشرح الکبیر) بوقت اشارہ عقد اصابع کی وہ ہیئت مستحب ہے جو تقریباً عقد انتیس ٢٩ کی ہوتی ہے، بایں طور کہ شروع کی تینوں انگلیوں کو موڑ لے (لحمۂ ابہام سے ملا لے) اور مسبحہ کو پھیلا کر ابہام کو ظہر وسطیٰ پر رکھ لے۔

بحث ثانی۔ وقتِ اشارہ حنفیہ کے نزدیک نفی کے وقت انگلی اٹھائے یعنی لا الٰہ پر اور عند الاثبات یعنی الا اللہ

پر اس کو رکھ دے[1]۔ اور شافعیہ کے نزدیک الا اللہ کے وقت اشارہ کرے اور پھر اخیر تک مسبحہ کو اٹھائے رکھے یہ حضرات ادامتِ رفع کے قائل ہیں حنابلہ کہتے ہیں یشیر کلما مرّ علی لفظ الجلالہ یعنی جب کبھی تشہد میں لفظ اللہ آئے تو اس پر اشارہ کرے۔ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اشارہ بالمسبحہ تشہد کے شروع سے آخر تشہد تک اور اس کے بعد بھی سلام تک کرے

**بحث ثالث۔** مالکیہ اشارہ کے وقت تحریکِ مسبّحہ یمیناً و شمالاً کے قائل ہیں ائمہ ثلاث اس تحریک کے قائل نہیں ہیں اس کا ذکر آئندہ حدیث الباب میں بھی آرہا ہے۔

**بحث رابع۔** حنفیہ کے نزدیک قبضِ اصابع اشارہ کے وقت ہوگا شروع میں انگلیاں مبسوط رہیں گی اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جس وقت تشہد کے لئے بیٹھے اسی وقت سے انگلیاں موڑی جائیں گی۔

**تنبیہ۔** اشارہ کے وقت مسبّحہ کو بالکل سیدھی اور آسمان کی طرف نہ کرے بلکہ اس کو قبلہ کی طرف مائل کرے جیساکہ آگے حدیث میں آرہا ہے قد حنا ھا شیئاً۔

۱۔ حدثنا ابراھیم بن الحسن الخ۔ قولہ۔ کان یشیر باصبعہ اذا دعا ولا یحرّکھا۔ عبداللہ بن الزبیر کی اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ اشارہ کے وقت انگلی کو دائیں بائیں حرکت نہیں دی جائیگی جیساکہ جمہور کا مسلک ہے، مالکیہ تحریک کے قائل ہیں جیساکہ باب کے شروع میں گذر چکا۔ ان کا استدلال وائل بن حجرؓ کی حدیث سے ہے بیہقی میں جس میں مذکور ہے فرأیتہ یحرکھا، جمع بین الحدیثین اس طرح کیا گیا ہے کہ تحریک سے مراد عین اشارہ ہے اس لئے کہ اشارہ تحریک ہی سے تو ہوتا ہے تو یہ اشارہ کے لئے انگلی کو اٹھانا اور رکھنا بھی تحریک ہے۔

قولہ۔ ویتحامل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بیدہ الیسریٰ علی فخذہ الیسریٰ، تحامل کے معنی بوجھ ڈالنے کے ہیں، اور یہاں مراد ہاتھ کو ران پر رکھنا اور اس کو بچھا دینا ہے، اور بائیں ہاتھ کی قید بظاہر اس لئے ہے کہ دایاں ہاتھ تو مقبوض الاصابع ہوتا ہے آدمی کو اس کے ذریعہ اشارہ کرنا ہوتا ہے خصوصاً مالکیہ کے یہاں تو التحیات میں شروع سے اخیر تک ہی اشارہ ہوتا رہتا ہے تو گویا وہ ہاتھ ایک دوسرے کام میں مشغول ہے بخلاف بائیں ہاتھ کے کہ اس سے کوئی کام نہیں لیا جاتا وہ بائیں ران پر بچھا رہتا ہے اور اس سے اشارۃً ایک اور بات بھی معلوم ہوتی ہے جو میرے ذہن میں آیا کرتی ہے کہ التحیات میں کمر کو سیدھا رکھے پیچھے کی طرف کو نہ جھکائے جس طرح گدا لگانے کے وقت کرتے ہیں جبھی تو تحامل علی الفخذ کے معنی پائے جائیں گے جو یہاں حدیث میں مذکور ہے اور میری اس بات کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں یہ ہے کہ بائیں ہاتھ سے بائیں گھٹنے کا لقمہ بنالے (بائیں ہاتھ کی انگلیوں کے

---

[1] مشہور عند الاحناف تو یہی ہے لیکن اسمیں حضرت گنگوہی کی رائے یہ نہیں ہے وہ فرماتے ہیں یہ اشارہ سلام تک باقی رہنا چاہئے حدیث سے یہی ثابت ہے (کذا فی تذکرۃ الرشید ص۱۱۳ والکوکب ص۳۰۳) لیکن کوکب کے حاشیہ سے معلوم ہوتا ہے حضرت شیخ اس پر منشرح نہیں ہیں امداد الفتاویٰ ص۲۰۶ میں بھی اس پر تفصیل کلام ہے اسکا حاصل بھی یہی ہے کہ عند الاثبات اشارہ کو ختم کر دیا جائے میں نے اپنے بعض اساتذہ کو دیکھا ہے کہ وہ مسبحہ کو عند الاثبات بالکل تو نہیں رکھتے تھے البتہ ذرا جھکا لیتے تھے اسکے بعد مجھ کو فتاویٰ محمودیہ میں بھی یہی بات ملی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

سر ے گھٹنے کی طرف کو جھکالے) مسلم کی روایت میں ہے ويده اليسرىٰ على فخذه اليسرىٰ ويُلقم كفّه اليسرىٰ رکبتیہ، قولہ- رافعًا اصبعه السبابة قد حناها شيئًا. اس پر کلام باب کے شروع میں گذر چکا، امام نسائی نے اس پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے باب[۱۸۷] احناء السبابة في الاشارة، انھوں نے اس باب میں جو حدیث ذکر کی ہے اس کے لفظ یہ ہیں، رافعًا اصبعه السبابة قد احناها شيئًا، اور نسائی ص[۱۷۳] کی ایک دوسری روایت میں ہے واشار باصبعه التي تلي الابهام في القبلة- یہ روایت زیادہ واضح ہے اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اشارہ قبلہ کی جانب ہونا چاہئے لا الی الفوق ولا الی الیمین والیسار، نیز نسائی کی اسی روایت میں ہے- ورمى ببصره اليها یعنی اشارہ کیوقت نگاہ اسی انگلی کی طرف ہونی چاہئے تاکہ جو کام بھی ہو وہ اس کی طرف توجہ کیساتھ ہو اسی کا نام خشوع وحضور قلب ہے اللهم ارزقنا منه شيئًا۔

## نماز میں نظرِ مصلی کس طرف ہونی چاہئے؟

مسئلہ مختلف فیہ ہے مالکیہ کا مشہور مذہب[۱] یہ ہے جس کو صاحب منہل نے بھی ابن رشد کے حوالہ سے لکھا ہے کہ مصلی کی نظر نماز میں سامنے قبلہ کی طرف ہونی چاہئے بغیر اس کے کہ کسی چیز کیطرف التفات کرے اور نہ سر نیچے کی طرف جھکائے (بعض صوفیوں کیطرح کیونکہ اس صورت میں رو بقبلہ نہیں رہے گا) شافعیہ وحنابلہ فرماتے ہیں نظرِ مصلی موضع سجود کی طرف ہونی چاہئے اور شافعیہ نے تشہد کی حالت کو اس سے مستثنیٰ کیا اس وقت نگاہ اشارہ کی طرف ہونی چاہئے، اور علامہ شامی لکھتے ہیں کہ ہمارے یہاں ظاہر الروایۃ میں صرف اتنا منقول ہے کہ نظرِ مصلی کا منتہیٰ موضع سجود ہونا چاہئے، اور دوسرے مشائخ جیسے امام طحاوی اور کرخی سے یہ تفصیل منقول ہے کہ نظرِ مصلی قیام کی حالت میں موضع سجود کی طرف اور رکوع میں قدمین کی طرف اور حالتِ سجود میں نرمۂ بینی کی طرف اور قعدہ میں اپنی گود کی طرف اور سلام کیوقت شانے کی جانب۔

# باب كراهية الاعتماد على اليد في الصلوة

اس سے پہلے ایک باب گذر چکا ہے اعتماد علی العصا کا، باب الرجل يعتمد في الصلوة على عصا، اعتماد علی الید سے مراد یا تو عند النهوض ہے یعنی جب سجدہ سے فارغ ہو کر کھڑا ہونے لگے، مسئلہ مختلف فیہ ہے، حنفیہ وحنابلہ تو یہ کہتے ہیں کہ رکبتین پر ہاتھ رکھ کر کھڑا ہو، اور امام شافعیؒ کے نزدیک زمین پر رکھ کر، اور مالکیہ[۲] کے مسلک کی تفصیل مع دیگر ائمہ کے رفع یدین والے باب میں ابو حمید ساعدی کی حدیث کے ذیل گذر چکی، اور یا اعتماد سے مراد قعدہ میں ہاتھ بجائے ران پر رکھنے کے زمین پر ٹیکنا، مصنف نے اس باب میں دونوں طرح کی روایتیں ذکر کی ہیں بعض میں پہلے معنی مراد ہیں اور بعض میں دوسرے۔

---

[۱] حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں فولوا وجوهكم شطره آیۃ کے ذیل میں لکھا ہے کہ اس سے مالکیہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ نظرِ مصلی نماز میں سامنے کیطرف ہونی چاہئے نہ جیسا کہ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ موضع سجود کیطرف ہونی چاہئے اس لئے کہ اس کے لئے ذرا سر نیچے کو جھکانا پڑیگا بتکلف جو کہ کمالِ قیام کے منافی ہے ۱۲۔ [۲] مالکیہ کے یہاں تو چونکہ اٹھتے وقت رکبتین زمین سے پہلے اٹھتے ہیں اسلئے یدین پہلے ہی سے زمین پر ہوتے ہیں ۱۲۔

# باب فی تخفیف القعود

قولہ۔ کان فی الرکعتین الاولیین کانہ علی الرَّضْفِ، رَضف رَضْفَۃ کی جمع ہے بمعنی گرم پتھر۔

**شرح حدیث میں دو قول** اس حدیث کی تشریح میں دو قول ہیں، اول یہ کہ رکعتین اولیین سے مراد قعدۂ اولی ہے اور مطلب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قعدۂ اولی کو مختصر کرتے تھے اور ایسی جلدی اٹھ جاتے تھے گویا گرم پتھر ہیں جس پر زیادہ دیر بیٹھا نہیں جاتا، یعنی صرف تشہد پڑھ کر اٹھ جاتے تھے درود و دعاء نہ پڑھتے تھے، چنانچہ جمہور علماء وائمہ ثلاث کا یہی مذہب ہے اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے اور قولِ جدید ان کا یہ ہے جیساکہ پہلے باب الصلوٰۃ علی النبی میں گذر بھی چکا کہ قعدۂ اولی میں بھی درود پڑھنا مستحب ہے لیکن صرف محمد پر بدون آل محمد کے اللہم صل علی محمد۔

مصنفؒ کی طرح امام ترمذی ونسائی نے بھی حدیث کے یہی معنی مراد لیے ہیں نسائی کا ترجمہ باب التخفیف فی التشہد الاول اور ترمذی صـ۴۹ ماجاء فی مقدار القعود فی الرکعتین الاولیین، اور دوسرا مطلب حدیث کا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ رکعتین اولیین سے مراد قعدۂ اولی نہیں بلکہ پہلی رکعت اور تیسری رکعت ہے پہلی رکعت پوری کرکے جب دوسری کے لئے کھڑے ہوتے تھے، اور ایسے ہی تیسری رکعت پڑھ کر جب چوتھی کے لئے کھڑے ہوتے تھے تو ایسی جلدی کھڑے ہو جاتے تھے گویا کہ آپ گرم پتھر پر ہیں، بظاہر اس صورت میں جلسۂ استراحت کی نفی ہو رہی ہے، جلسۂ استراحت انھیں دو رکعتوں میں ہوتا ہے ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں۔

قولہ۔ قلنا حتی یقوم قال حتی یقوم، اس عبارت میں اغلاق ہے اس کی تشریح ترمذی کی روایت سے ہوتی ہے جس کے لفظ یہ ہیں، قال شعبۃ ثم حرّك سَعْدٌ شَفَتَیہِ بشیءٍ فاقول حتی یقوم فیقول حتی یقوم، مطلب یہ ہے شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے استاذ سعد بن ابراہیم سے حدیث کے مذکورہ بالا الفاظ تو اچھی طرح سنے تھے اس کے بعد انھوں نے جو لفظ کہے وہ میں نے اچھی طرح نہیں سنے میں نے اپنے اطمینان کے لئے ان سے پوچھا کہ آگے حدیث کے لفظ حتی یقومُ ہیں تو انھوں نے کہا ہاں حتی یقوم ہی ہیں۔

# باب فی السلام

یوں سمجھیے کہ یہ صفت صلوٰۃ کا آخری باب ہے کیونکہ سلام افعال صلوٰۃ میں سے آخری فعل ہے، اور باب رفع الیدین عند التحریمہ صفت صلوٰۃ کا پہلا باب تھا وہاں سے لے کر یہاں تک تقریباً کل ستر ابواب ہیں جن سے ہمیں فراغت ہوگئی، فللہ الحمد والمنۃ۔

جاننا چاہیئے کہ کتاب الطہارۃ میں تحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم حدیث کے ذیل میں دو مسئلہ گذر چکے، ایک سلام کا حکم من حیث الفرض والوجوب اور دوسرا مسئلہ عددِ سلام۔

**تسلیمۂ واحدہ اور تسلیمتین کی بحث** یہاں پر مصنف کی غرض عدد سلام کو بیان کرنا ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور جمہور علماء نماز میں تسلیمتین کے قائل ہیں اور امام مالک تسلیمۂ واحدہ کے تلقاء وجہہ مائلاً الی الیمین، امام اور منفرد کے حق میں، اور مقتدی کے حق میں تین سلام پہلا سلام دائیں طرف دوسرا تلقاء وجہہ اور تیسرا سلام بائیں جانب بشرطیکہ اس طرف کوئی مصلی ہو ورنہ نہیں، امام شافعی فی قول اور بعض صحابہ جیسے ابن عمر وعائشہؓ اور ایسے ہی حسن بصری وعمر بن عبدالعزیز بھی تسلیمۂ واحدہ کے قائل ہیں، سُبُل السلام شرح بلوغ المرام میں لکھا ہے کہ تسلیمتین کی روایات پندرہ صحابہ سے مروی ہیں جن میں سے بعض صحیح ہیں اور بعض حسن اور بعض ضعیف ہیں، عبداللہ بن مسعود کی حدیث جس کو مصنف یہاں لائے ہیں امام ترمذی نے اس کے بارے میں حَدیثٌ حَسَنٌ صحیحٌ لکھا ہے، حافظ نے التلخیص الحبیر میں لکھا ہے اخرجہ الاربعۃ والدارقطنی وابن حبان نیز حافظ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی اصل صحیح مسلم میں ہے وہ یہ کہ مکہ مکرمہ میں ایک امیر تھے وہ جب نماز پڑھاتے تھے تو دو سلام دائیں بائیں پھیرتے تھے اس پر عبداللہ ابن مسعودؓ نے فرمایا اَنّیٰ عَلِقَہَا[1] ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعلہ امام مالک کا استدلال عمل اہل مدینہ اور حدیث عائشہ سے ہے جس کے لفظ یہ ہیں ثم یُسَلِّم تسلیمۃً رواہ اصحاب السنن والحاکم۔

امام ترمذی فرماتے ہیں واصح الروایات عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تسلیمتان، اور تسلیمۂ واحدہ کی حدیث پر انھوں نے کلام فرمایا ہے، حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ امام بخاری نے تسلیم کے سلسلہ میں متعدد ابواب قائم فرمائے ہیں مالکیہ کے رد میں بھی ایک باب منعقد فرمایا ہے، لیکن عدد تسلیم کی کوئی صریح حدیث ذکر نہیں فرمائی نہ تسلیمتین کی اور نہ تسلیمۂ واحدہ کی البتہ امام مسلم نے دو حدیثیں ابن مسعود اور سعد بن ابی وقاص کی تسلیمتین کے سلسلہ میں ذکر فرمائی ہیں، نیز حافظ لکھتے ہیں کہ ابن عبدالبر نے تسلیمۂ واحدہ کی روایات کو معلل قرار دیا ہے۔

**تسلیمۂ واحدہ کی توجیہ** ہمارے حضرت گنگوہی نے اس کی یہ توجیہ فرمائی ہے کہ یہ روایت محمول ہے رفع صوت اور جہر پر، یعنی پہلا سلام آپ زیادہ زور سے کہتے تھے بخلاف تسلیمۂ ثانیہ کے، اور اس کی تائید بعض الفاظ روایت سے ہوتی ہے۔ مثلاً ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے یسلم تسلیمۃ یکاد یوقظ اَھْلَہ، کہ ایک سلام آپ اتنے زور سے کہتے تھے کہ سونے والے جاگ جائیں، اور بعض مشائخ نے یہ تاویل کی ہے کہ ممکن ہے آپ صلوۃ اللیل میں گاہے ایک سلام پر اکتفاء فرماتے ہوں اور تسلیمتین والی احادیث محمول ہیں فرض نماز پر

---

[1] یہ طریقہ انھوں نے کہاں سے سیکھی ہے؟ بیشک حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ہی کیا کرتے تھے ۱۲ منہ۔

جو آپ مسجد میں سب کے ساتھ ادا فرمایا کرتے تھے۔

احقر کہتا ہے غالباً اسی لئے تسلیمۂ واحدہ کی روایت کو مصنفؒ نے یہاں ذکر نہیں کیا بلکہ اس کو ابواب صلوۃ اللیل میں لائے ہیں۔

۱- حدثنا محمد بن کثیر الخ مصنف نے تسلیمتین کے بارے میں اولاً عبداللہ بن مسعود کی حدیث ذکر فرمائی ہے اور ثانیاً وائل ابن حجر کی اور ثالثاً جابر بن سمرہ کی، ان تینوں روایات سے تسلیمتین کا ثبوت ہو رہا ہے، عبداللہ بن مسعود کی حدیث کی سند بڑی لمبی ہے اس لئے کہ اس میں پانچ تحویلیں ہیں جن کی تفصیل آگے آئیگی۔

قولہ- کلھم عن ابی اسحاق عن ابی الاحوص، اس حدیث کی سند کا مدار ابواسحاق پر ہے، ابواسحاق سے روایت کرنے والے بہت ہیں، کلہم کی ضمیر کا مرجع ہر سند کا آخری راوی ہے چنانچہ پہلی سند کے آخری راوی سفیان ہیں اور دوسری کے زائدہ تیسری کے ابوالاحوص چوتھی کے عمر بن عبید پانچویں کے شریک اور چھٹی کے آخری راوی اسرائیل یہ سب رُواۃ اس حدیث کو روایت کرتے ہیں ابواسحاق سے ابواسحاق ملتقی الاسانید ہیں۔

نیز جاننا چاہیئے تیسری سند میں جو ابوالاحوص آئے ہیں وہ اور ہیں ان کا نام سلّام بن سُلیم ہے اور اخیر میں جو ابوالاحوص آئے ہیں وہ عوف بن مالک ہیں۔

قولہ- قال ابوداؤد وھذا لفظ حدیث سفیان وحدیث اسرائیل لم یفسّرہ۔ یہاں پر حدیث میں دو جملے ہیں ایک شروع میں کان یسلّم عن یمینہ وعن شمالہ۔ اور دوسرا آخر میں السلام علیکم ورحمۃ اللہ یہ جملۂ ثانیہ جملۂ اولیٰ ہی کی تفسیر ہے مصنف فرمارہے ہیں کہ اس جملۂ تفسیریہ کو صرف سفیان نے ذکر کیا اسرائیل نے نہیں۔

قال ابوداؤد ورواہ زھیر عن ابی اسحاق ویحییٰ بن آدم عن اسرائیل عن ابی اسحاق عن عبد الرحمٰن ابن الاسود عن ابیہ،

**شرح السند** پہلی پانچ سندیں اس طرح تھیں کہ ان میں ابواسحاق اور عبداللہ بن مسعود کے درمیان صرف ایک واسطہ تھا ابوالاحوص کا اور چھٹی سند میں جو اسرائیل کی ہے اس میں واسطہ تو ایک ہی ہے لیکن ابوالاحوص کے ساتھ کے ساتھ اسود بھی شامل ہیں، اور درواہ زہیر سے جو سندیں مصنف بیان کر رہے ہیں ان میں ابواسحاق اور عبداللہ بن مسعود کے درمیان دو واسطہ ہیں، عبدالرحمٰن بن الاسود اور اسود، تو گویا دو فرق ہوئے ایک تو یہ کہ گذشتہ اسانید میں ابواسحاق اور صحابی کے درمیان صرف ایک واسطہ تھا اور زہیر و یحییٰ بن آدم کی روایت میں دو واسطے ہیں، اور دوسرا فرق تعیین واسطہ کا ہے کہ وہاں واسطہ ابوالاحوص کا تھا اور یہاں بجائے اس کے عبدالرحمٰن ابن الاسود اور اسود کا ہے۔

قولہ- وعلقمۃ عن عبداللہ، اس میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ علقمہ کا عطف عبدالرحمٰن پر ہو اس صورت

میں مطلب یہ ہوگا کہ ابواسحاق روایت کرتے ہیں علقمہ سے اور علقمہ عبداللہ بن مسعود سے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ علقمہ کا عطف ابیہ پر ہو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عبدالرحمن جس طرح اپنے باپ اسود سے روایت کرتے ہیں اسی طرح علقمہ سے بھی روایت کرتے ہیں اور پھر یہ دونوں اسود و علقمہ عبداللہ بن مسعود سے کرتے ہیں، احتمال اول میں ابواسحاق کی روایت براہ راست علقمہ سے ہوگی اور احتمال ثانی میں ابواسحاق کی روایت اسود و علقمہ دونوں سے بواسطۂ عبدالرحمن کے ہوگی اور یہ تمام اسانید اس طرح ہو جائیں گی۔

۱۔ ابواسحاق عن ابی الاحوص عن ابن مسعود } ان دو میں شروع کی چھ سندیں آگئیں۔
۲۔ " عن الاسود "
۳۔ " عن عبدالرحمن بن الاسود عن الاسود عن عبداللہ بن مسعود۔
۴۔ " عن علقمہ عن ابن مسعود

قال ابوداؤد وشعبة کان ینکر ھذا الحدیث حدیث ابی اسحاق، شعبہ اس حدیث کا انکار بظاہر اس لئے کرتے ہوں گے کہ اس کی سند میں اختلاف واضطراب ہے کیونکہ ابواسحاق اس حدیث کو کبھی ابوالاحوص سے روایت کرتے ہیں اور کبھی عبدالرحمن بن الاسود سے اور کبھی علقمہ سے، اور بظاہر مصنف کا میلان بھی اسی طرف ہے ورنہ شعبہ کی رائے نہ کرتے یا نقل کے بعد اس کی تردید کرتے، لیکن امام ترمذی نے اس حدیث کے بارے میں کہا ہے ھذا حدیث حسن صحیح تو گویا امام ترمذی کو شعبہ کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ روایت ان سب طرق سے محفوظ اور ثابت ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲۔ حدثنا عبدة بن عبداللہ الخ۔ قولہ السلام علیکم ورحمة اللہ وبرکاتہ۔

## نماز کے سلام میں وبرکاتہ کی زیادتی

وائل بن حجرؓ کی اس حدیث میں وبرکاتہ کی زیادتی صرف تسلیمۂ اولیٰ میں موجود ہے، حضرت نے بذل المجہود میں اس پر تفصیل سے کلام فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس زیادتی کا امام نووی اور ابن الصلاح محدث نے انکار کیا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ اس کو ثابت مانتے ہیں اسی لئے انھوں نے بلوغ المرام میں تسلیمتین کے سلسلہ میں یہی ایک حدیث وائل بن حجرؓ کی جس میں وبرکاتہ کی زیادتی ہے ذکر کی ہے اور لکھا ہے رواہ ابوداؤد باسناد صحیح، اور علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ یہ زیادتی صحیح ابن حبان میں ابن مسعود کی حدیث میں بھی مذکور ہے اور اسی طرح ابن ماجہ میں، لیکن ہمارے حضرت سہارنپوریؒ اس رائے سے متفق نہیں بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ زیادتی شاذ ہے، اور عبداللہ بن مسعود کی جتنی بھی روایات اس بارے میں صحاح ستہ اور مسند احمد وبیہقی اور طحاوی وغیرہ کتب حدیث میں موجود ہیں ان میں یہ زیادتی ہمیں کہیں نہیں ملی ابن ماجہ کا جو نسخہ ہمارے پاس ہے اس میں بھی زیادتی نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

فائدہ۔ تسلیم کے الفاظ مسنون کیا ہیں اس کی تفصیل صاحب منہل نے لکھی ہے اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک السلام علیکم ورحمۃ اللہ مسنون طریقہ ہے اور مالکیہ کے نزدیک ورحمۃ اللہ کی زیادتی مسنون نہیں اور لکھا ہے کہ حنابلہ اور سرخسی من الحنفیہ اور رویانی وامام الحرمین من الشافعیہ کے نزدیک سلام اول میں وبرکاتہ کی زیادتی بھی مستحب ہے احقر کہتا ہے کہ یہاں ایک اختلاف اور ہے وہ یہ کہ نسائی شریف کی بعض روایات میں سلام الی الیمین میں السلام علیکم ورحمۃ اللہ اور سلام الی الیسار میں صرف السلام علیکم وارد ہے بدون ورحمۃ اللہ کے اور امام نسائی نے بھی الگ الگ دو باب قائم کئے ہیں پس ممکن ہے کہ آپؐ نے کبھی اس طرح بھی کیا ہو لیکن چونکہ اکثر روایات میں یہ فرق نہیں ہے اس لئے جمہور نے عدم فرق ہی کو اختیار کیا ہے منہل میں لکھا ہے حتی یری بیاض خدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مصلی کو چاہیئے سلام کیوقت التفات یمیناً وشمالاً میں مبالغہ کرے، یہی مذہب ہے ائمہ ثلاثہ شافعیہ حنفیہ وحنابلہ کا اور مالک فی روایۃ۔ اور دوسری روایت امام مالک سے یہ ہے کہ سلام کیوقت التفات سامنے کی جانب ہونا چاہیئے مائلاً الی الیمین، حاصل یہ کہ ان کے نزدیک التفات یسیر ہے صرف یمین کی جانب۔

۳۔ حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ باب کے شروع میں ہم نے بتایا تھا کہ اس باب میں مصنف نے تین صحابہ کی روایات لی ہیں ابن مسعود، وائل بن حجرؓ، جابر بن سمرہ، یہاں سے یہی تیسری حدیث شروع ہو رہی ہے اس کو مصنف نے متعدد طرق سے جن کے سیاق مختلف ہیں ذکر فرمایا ہے، ان میں سے بعض میں رفع یدین عند السلام پایا جارہا ہے جس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر فرمائی، اکثر محدثین تو یہی فرماتے ہیں کہ آپؐ کی یہ نکیر مالی اراکم رافعی ایدیکم کانہا اذناب خیل شمس اسی رفع عند السلام پر ہے، اور علماء احناف یہ فرماتے ہیں کہ آپؐ کی نکیر دونوں پر ہے رفع عند السلام پر بھی اور رفع فی اثناء الصلوۃ عند الرکوع وغیرہ پر بھی، اس کی مزید وضاحت ہمارے یہاں رفع یدین کی بحث میں گذر چکی۔

## باب الرد علی الامام

قولہ۔ ان نرد علی الامام وان نتحاب وان یسلم بعضنا علی بعض، رد علی الامام کا مطلب یہ ہے کہ جب مقتدی نماز میں السلام علیکم کہے تو کم کے خطاب میں امام کو بھی شامل کرے، اور باقی حدیث کا مطلب ظاہر ہے نمازیوں کو چاہیئے کہ آپس میں ایک دوسرے سے محبت رکھیں اور ایک دوسرے کو سلام کریں نماز میں بھی اور خارج نماز بھی، نماز میں سلام کرنیکا مطلب یہ ہے کہ ہر مقتدی جب السلام علیکم کہے تو جس طرح اس میں امام کے سلام کی نیت کرے اسی طرح نماز میں شریک ہونیوالے مقتدیوں کی نیت بھی کرے بلکہ علماء نے لکھا ہے کہ ملائکہ جو جماعت میں شریک ہوں ان کی بھی نیت کی جائے۔

# باب التکبیر بعد الصلوٰۃ

قولہ۔ عن ابن عباس قال کان یعلم انقضاء صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالتکبیر حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ ہم لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز (جو مسجد میں ہوتی تھی) اس کے پورا ہونے کا علم تکبیر کے ذریعہ ہوتا تھا یعنی فرض نماز کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہ کرام نماز کے سلام کے بعد جہراً اللہ اکبر کہا کرتے تھے جس سے ہم سمجھتے تھے کہ اب مسجد میں نماز ختم ہوئی ہے۔

اس حدیث سے ذکر بالجہر کا استحباب فرض نماز کے بعد ثابت ہوتا ہے، بعض سلف اور ابن حزم ظاہری اس کے قائل تھے لیکن جمہور اور ائمہ اربعہ اس کے قائل نہیں وہ اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں ہوسکتا ہے کہ کچھ دنوں شروع اسلام میں ایسا ہوا ہو تعلیم ذکر کے لئے کیونکہ اس وقت آئے دن لوگ اسلام میں داخل ہوتے رہتے تھے وہ ان چیزوں سے چونکہ ناواقف ہوتے تھے تو ان نومسلموں کو سکھانے کے لئے ایسا کیا جاتا ہوگا اس کا سلسلہ پھر بعد میں قائم نہیں رہا لہٰذا یہ ایک وقتی حکم تھا جو اسی وقت منسوخ ہوگیا تھا، اور بعض علماء نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس حدیث میں تکبیر سے مراد تکبیرات تشریق ہیں جو کہ ایام تشریق میں مشروع ہیں اور یہ ہر زمانہ کا حکم نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ ابن عباس نماز میں خود کیوں شریک نہیں ہوتے تھے دور سے بیٹھے کیوں سنتے تھے، اس کا جواب امام نووی نے یہ لکھا ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کمسن تھے تو یہ واقعہ ان کے بچپن کا ہے، اور ایک جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس حدیث کا تعلق سب لوگوں سے نہیں بلکہ ان صبیان اور نساء سے ہے جو گھر میں نماز پڑھتے ہوں ایسے ہی معذورین بھی۔

# باب حذف السلام

قولہ۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حذف السلام سنۃ۔ اس کی دو تفسیریں کی گئی ہیں، حذف الحرکۃ عن لفظ الجلالۃ۔ یعنی سلام کے اخیر میں جو لفظ اللہ ہے ورحمۃ اللہ میں اس کی حرکت کو حذف کر کے ساکن پڑھنا، اور دوسری تفسیر یہ کی گئی ہے الاسراع وترک المدّ والاطالۃ، یعنی نماز کا سلام جلدی سے کہہ کر فارغ ہوجانا زیادہ ٹھہر کر اور تجوید سے نہ پڑھنا، اس میں مصلحت یہ ہے کہ اگر امام صاحب اس لفظ کو خوب تجوید کے ساتھ کھینچ کر کہیں گے تو ممکن ہے کوئی مقتدی امام سے پہلے سلام کہہ کر فارغ ہوجائے تو اس میں

تقدم علی الامام (یا سلام) لازم آئیگا جو جمہور کے نزدیک مفسد صلوٰۃ ہے اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔
ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ بھی یہ چاہتے تھے کہ امام کا سلام مختصر ہو اس میں اطالہ نہ ہونے پائے۔
امام ترمذی اس حدیث کے بعد فرماتے ہیں قال ابن المبارک یعنی ان لا تمدّہ مدًّا وروی عن ابراھیم النخعی انہ قال التکبیر جزمٌ والسلام جزمٌ، منہل میں لکھا ہے یہ مسئلہ اجماعی ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں اور مصلحت اس میں وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی، لیکن صاحب عون المعبود نے اس میں بعض اہل تشیع کا اختلاف نقل کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں اس میں جلدی کرنا مکروہ ہے بلکہ سکون ووقار کے ساتھ ہونا چاہیئے، لیکن علامہ شوکانی فرماتے ہیں وھو مردود بھذا الدلیل الخاص۔

## باب اذا احدث فی الصلوٰۃ

اس قسم کا باب کتاب الطہارۃ میں بھی گذر چکا یہ باب یہاں پر مکرر ہے، لہذا اس مسئلہ میں اختلاف و دلائل سب وہیں گذر چکے، نیز اس مسئلہ کیطرف اشارہ باب فرض الوضوء میں لا یقبل اللہ صلوٰۃ احدکم اذا احدث حتی یتوضأ کے ذیل میں بھی گذر چکا۔

قولہ۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا فسا احدکم فی الصلوٰۃ فلینصرف فلیتوضأ ولیعد صلوتہ، نماز میں اگر حدث لاحق ہو جائے تو وضوء کے بعد سابق نماز پر بناء کرسکتے ہیں یا نہیں ائمہ ثلاثہ کے یہاں جائز نہیں بلکہ نماز کا اعادہ واستیناف واجب ہے، حنفیہ کے نزدیک بناء جائز ہے البتہ اولیٰ استیناف ہے ہاں تعمد حدث کی صورت میں بناء حنفیہ کے یہاں بھی جائز نہیں۔

## باب فی الرجل یتطوع فی مکانہ الذی صلی فیہ المکتوبۃ

اس سے پہلے ابواب الامامۃ میں اس سلسلہ کا ایک باب گذر چکا ہے، باب الامام یتطوع فی مکانہ۔

قولہ۔ أیعجز احدکم ان یتقدم او یتأخر الخ کیا تم سے اتنا نہیں ہوتا کہ فرض نماز سے فارغ ہونے کے بعد اپنی جگہ سے ہٹ کر آگے یا پیچھے یا دائیں بائیں ہٹ کر نفلیں یا سنتیں پڑھا کرو، اس میں ترغیب ہے کہ ایسا کرنا چاہیئے، اس میں علماء نے دو فائدے لکھے ہیں، ایک ازالۂ اشتباہ دوسرے استکثار شہود، کیونکہ اگر فرض نماز کے بعد تمام نمازی اسی طرح اپنی جگہ پر دوبارہ نیت باندھیں گے سنتوں کی تو مسجد میں بعد میں داخل ہونے والے شخص کو اول وہلہ میں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ جماعت کھڑی ہے نماز ہو رہی ہے، اور دوسری مصلحت جو بیان کی گئی وہ یہ ہے کہ قیامت کے روز زمین کا ہر وہ حصہ جس پر انسان نے عبادت کی ہوگی وہ گواہی دے گا، لہذا اپنے لئے شاہدوں

کو بڑھانا چاہیئے۔ وفی المنہل وذلک لتکثیر مواضع السجود کما قال البخاری والبغوی لان مواضع السجود تشہد لہ یوم القیامۃ کما فی قولہ تعالیٰ یومئذٍ تحدث اخبارھا۔

قولہ صلی بنا امام لنا یکنیٰ ابا رمثۃ الخ ابورمثہ کے نام میں اختلاف ہے تقریب التہذیب میں لکھا ہے قیل اسمہ رفاعۃ بن یثربی ویقال عکسہ ویقال عمارۃ بن یثربی ویقال حیان بن وہب وقیل جندب وقیل خشخاش، اور بعض کتب حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ ابوریمہ ہے، حافظ فرماتے ہیں تقریب میں کہ اس کو ابن مندہ نے اسی طرح ضبط کیا ہے، لیکن ابوداؤد کے نسخوں میں ابورمثہ ہے، حضرتؒ نے بذل میں اس راوی کی تحقیق میں بہت کچھ تحریر فرمایا ہے ہم نے تو یہاں حافظ نے جو کچھ تقریب میں لکھا ہے اسی پر اکتفار کیا ہے۔

یہ کافی طویل حدیث ہے اس کا مضمون یہ ہے۔

**مضمون حدیث** ازرق بن قیس کہتے ہیں ایک مرتبہ ہمیں ایک امام نے نماز پڑھائی جس کی کنیت ابورمثہ تھی انھوں نے نماز پڑھانے کے بعد ایک واقعہ سنایا کہ ایک مرتبہ میں نے ایک نماز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھی اور حضرات شیخین ابوبکر وعمر کا معمول نماز میں اگلی صف میں دائیں جانب کھڑے ہونے کا تھا تو ہوا یہ کہ ایک شخص جو نماز میں شروع سے شریک تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سلام پھیرنے کے بعد اور حضورؐ کے قبلہ سے رُخ پھیر کر بیٹھنے کے بعد کا نفتال ابی رمثۃ، اس کا مطلب یہ ہے کہ ابورمثہ کہہ رہے ہیں کہ جس طرح میں اس وقت تمہارے سامنے سلام پھیر کر رُخ بدل کا بیٹھا ہوں اسی طرح حضورؐ بھی بیٹھے تھے، غرضیکہ وہ شخص جو نماز میں شروع سے شریک تھا کھڑا ہوا اور جس جگہ فرض نماز پڑھی تھی وہیں نفل نماز پڑھنے لگا تو حضرت عمر کھڑے ہوئے اور اس شخص کے دونوں مونڈھے پکڑ کر زور سے ہلائے اور فرمایا کہ اہل کتاب کی ہلاکت وبربادی اسی وجہ سے ہوئی ہے کہ انکی نمازوں میں فصل نہیں ہوتا تھا فرض کو نفل کے ساتھ خلط کر دیتے تھے، اہل کتاب کا آسمانی کتابوں میں تحریف کرنا اور احکام میں اپنی طرف سے تغیر اور کمی وزیادتی کرنا تو مشہور ہے، غالباً حضرت عمر کی مراد یہ ہے کہ جس جگہ فرض نماز پڑھی ہے فوراً اسی جگہ کھڑے ہو کر نفلیں پڑھنا یہ بھی ایک قسم کا خلط اور تغیر ہے، پھر حضورؐ نے حضرت عمر کے اس فعل کی تصویب وتحسین فرمائی۔

## باب السہو فی السجدتین

سجدتین سے مراد رکعتین ہے یعنی اگر کوئی شخص دو رکعت پڑھنا بھول جائے اور بجائے چار کے دو پر سلام پھیر دے تو اس کا کیا حکم ہے۔

یہاں سے ابواب السہو شروع ہو رہے ہیں یعنی سجدہ سہو اور اس کے احکام۔

## سہو سے متعلق چند مسائل و ابحاث

یہاں پر اولاً چند مسائل سن لیجئے۔ ۱ سجدہ سہو حنفیہ کے نزدیک واجب ہے اور امام شافعی کے نزدیک سنت ہے ۲ سجدہ سہو کے لئے تکبیر افتتاح کی ضرورت ہے یا نہیں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں امام مالک کے نزدیک ہے بشرطیکہ سجدۂ سہو بعد السلام ہو اور اگر قبل السلام ہو تو پھر اس کے لئے تکبیر تحریمہ کی حاجت نہیں ۳ سجدہ سہو کے بعد دوبارہ تشہد پڑھنا ضروری ہے یا نہیں، ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ اگر سجدہ سہو بعد السلام کیا ہے تب تو دوبارہ تشہد پڑھا جائے گا ورنہ نہیں، اور حنفیہ کے نزدیک ہر صورت میں پڑھا جائے گا، اور حسن بصری کا مذہب یہ ہے کہ سجدہ سہو کے بعد نہ تشہد ہے اور نہ تسلیم، اس مسئلہ کے لئے مصنف نے آگے چل کر مستقل باب باندھا ہے جس کے لفظ یہ ہیں، "باب سجدتی السہو فیہما تشہدٌ وتسلیمٌ"، ۴ سجدہ سہو قبل السلام ہے یا بعد السلام، حنفیہ کے نزدیک مطلقاً بعد السلام اور عند الشافعی مطلقاً قبل السلام، اور امام مالک کے یہاں تفصیل ہے کہ اگر وہ سہو جس کی وجہ سے سجدہ کر رہا ہے نقصان کے قبیل سے ہے تب تو سجدہ سہو قبل السلام ہوگا اور اگر وہ سہو زیادتی کے قبیل سے ہے تو سجدہ بعد السلام ہوگا، ان کا مذہب یاد کرنے کا طریقہ یہ ہے القاف للقاف والدال للدال، امام احمد فرماتے ہیں کہ ہر حدیث کو اس کے موقع پر استعمال کیا جائیگا، یعنی جس سہو میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ قبل السلام کیا ہے ہم لوگ بھی اس سہو میں سجدہ قبل السلام کریں گے اور جس سہو میں آپ نے سجدہ بعد السلام کیا ہے اس میں ہم بھی سجدہ بعد السلام کریں گے۔ اور جو صورت کسی حدیث میں وارد نہیں ہوئی اس میں قبل السلام ہوگا، اسحاق بن راہویہ کا مذہب بھی مثل امام احمد کے ہے مگر وہ یوں فرماتے ہیں کہ جس سہو کے بارے میں حضورؐ سے کچھ ثابت نہیں اس میں امام مالک کے قول کو لیا جائیگا، یعنی اگر وہ سہو نقصان کے قبیل سے ہے تو قبل السلام اور اگر زیادتی کے قبیل سے ہے تو بعد السلام، نیز امام مالک فرماتے ہیں کہ جب نقصان وزیادتی دونوں جمع ہو جائیں تو نقصان کو غلبہ دیتے ہوئے سجدہ قبل السلام ہوگا۔

۱- حدثنا محمد بن عبید الخ۔ قولہ۔ عن ابی ھریرۃ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احدی صلاتی العشی الظھر والعصر۔

## مضمون حدیث

ابو ہریرہ فرمارہے ہیں کہ ایک روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی اور دو رکعت پر ہی سلام پھیر دیا اور پھر مسجد میں آگے کی جانب ایک لکڑی گڑی ہوئی تھی آپ نے دونوں ہاتھ اس پر رکھ کر کھڑے ہوگئے غصہ کے آثار آپ کے چہرہ پر نمایاں تھے، دو رکعت پڑھنے کے بعد جو جلد باز تھے (جوان پارٹی) وہ فوراً مسجد سے جانے لگے یہ کہتے ہوئے قَصُرَتِ الصلوۃ قصرت الصلوۃ یعنی نماز میں تخفیف ہوگئی بجائے چار کے دو رکعت رہ گئیں نماز پڑھنے والوں میں حضرات شیخین ابوبکر و عمر بھی تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ عرض کرنے کی ان دونوں کی تو ہمت نہ ہوئی (اس لئے کہ مشہور ہے "نزدیکاں را بیش بود حیرانی" یعنی جو لوگ مقرب ہوا کرتے ہیں ان کو

ڈر زیادہ ہوا کرتا ہے اور عام لوگوں کو کوئی خاص پرواہ نہیں ہوتی) فقام رجل کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسمیہ ذا الیدین الخ ذوالیدین نے حضورؐ سے عرض کیا یا رسول اللہ کیا بات ہوئی نماز میں قصر واقع ہوگیا یا آپ بھول گئے۔ اس سوال وجواب کے بعد آپ نے پہلی نماز پر بنار کرتے ہوئے دو رکعت اور پڑھیں اور سجدۂ سہو بھی فرمایا

اس حدیث میں چند باتیں ہیں ۱؎ ابو ہریرہ جو اس واقعہ کے راوی ہیں وہ کبھی تو شک کے ساتھ یہ فرماتے ہیں کہ یہ واقعہ ظہر یا عصر کی نماز کا تھا اور کبھی عصر کی تعیین اور کبھی ظہر کی تعیین فرما دیتے ہیں۔

شراح اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اصل میں تو ان کو اس کی تعیین میں شک ہی تھا اسی لئے کبھی تو شک ہی کے ساتھ بیان کر دیتے تھے اور بعض مرتبہ سوچنے سے ظہر کی رائے غالب ہوجاتی تھی تو ظہر کی تعیین فرما دیتے تھے اور جب عصر کی رائے کو غلبہ ہوتا تھا تو عصر کی تعیین فرما دیتے تھے، ۲؎ اس حدیث میں ابو ہریرہ نے فرمایا کہ ہم لوگوں کو حضورؐ نے نماز پڑھائی، حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ مراد نہیں کہ خود ابو ہریرہ کو پڑھائی ابو ہریرہ اس واقعہ میں شریک نہیں تھے، لہذا مراد یہ ہے کہ ہماری قوم کو اور ہماری جماعت کے لوگوں کو آپؐ نے نماز پڑھائی، یا یہ کہئے ہمارے مسلم بھائیوں کو آپ نے نماز پڑھائی اور حنفیہ کے نزدیک اس تاویل کی ضرورت اس لئے ہے کہ اس واقعہ میں ذوالیدین کا موجود نہ ہونا یقینی ہے کیونکہ وہ جنگ بدر میں شہید ہوچکے تھے اس وقت تک ابو ہریرہ اسلام بھی نہیں لائے تھے ان کا اسلام لانا ۷ھ میں ہے لہذا یہ حدیث مرسل ابو ہریرہ ہوئی ابو ہریرہ نے اس کو کسی قدیم الاسلام صحابی سے سن کر بیان فرمایا۔

۳؎ کلام فی الصلوۃ کا مسئلہ مختلف فیہ ہے جو ہمارے یہاں پہلے گذر چکا حنفیہ حنابلہ کے نزدیک کلام فی الصلوۃ مطلقاً قلیل ہو یا کثیر عمداً یا نسیاناً سب ناجائز اور مفسد صلوۃ ہے اور شافعیہ فرماتے ہیں کلام قلیل نسیاناً اگر ہو تو اس کی گنجائش اور جائز ہے۔ اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر کلام یسیر قصداً اصلاح صلوۃ کی غرض سے ہو تو جائز ہے اور اگر ویسے ہی نسیاناً ہو تو ناجائز، یہ حضرات شافعیہ و مالکیہ دونوں اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں لہذا یہ حدیث حنفیہ وحنابلہ کے خلاف ہوئی۔

## حدیث ذوالیدین کی توجیہ عند الحنابلہ

خلاف تو حنابلہ کے بھی ہونی چاہئے تھی مگر انھوں نے کلام فی الصلوۃ کی ایک خاص شکل کا استثنار کر دیا جس کو امام ترمذی نے اپنی سنن میں حضرت امام احمد کیطرف سے نقل فرمایا ہے لہذا وہ اشکال سے بچ گئے وہ شکل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص خواہ وہ امام ہو یا مقتدی نماز میں کلام یہ سمجھ کر کرے کہ میری نماز پوری ہوگئی خواہ واقع میں پوری نہ ہوئی ہو تو یہ صورت جائز ہے اور یہاں اس قصہ میں ایسا ہی ہوا اس لئے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہی سمجھ رہے تھے کہ میں نے نماز پوری پڑھائی کیونکہ آپؐ فرما رہے ہیں لم انس ولم تقصر لیکن ذوالیدین بھی یہی سمجھ رہے تھے کہ نماز پوری ہوچکی اور وہ یہی سوچ کر بولے تھے۔

دراصل وہ یہ سمجھتے تھے کہ آئے دن نزول وحی سے احکام میں کمی زیادتی ہوتی رہتی ہے تو بظاہر نماز میں قصر ہوا ہے اور چار کی دو رہ گئیں تاہم احتیاطاً انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ آپؐ کو کہیں نسیان تو نہیں ہو گیا، اب رہ گئے احناف شکر اللہ مساعیہم، ان کے یہاں کلام فی الصلوٰۃ کی کوئی صورت بھی مستثنیٰ نہیں۔

**حنفیہ کی توجیہ وتقریر** انھوں نے اس کا جواب دیا کہ یہ واقعہ کلام فی الصلوٰۃ کے نسخ سے پہلے کا ہے کلام فی الصلوٰۃ کا نسخ اس واقعہ کے بعد ہوا ہے لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں، جمہور نے کہا کہ یہ واقعہ نسخ کے بعد کا ہے کیونکہ کلام فی الصلوٰۃ کا نسخ مکہ میں ہو چکا تھا اور یہ واقعہ مدینہ کا ہے قرینہ اس کا عبد اللہ بن مسعودؓ کی وہ حدیث ہے جو باب رد السلام فی الصلوٰۃ میں گذر چکی فلما رجعنا من عند النجاشی کیونکہ یہاں پر رجوع سے رجوعِ اول مراد ہے جو مکہ کی جانب ہوا تھا اور یہ قصہ ذوالیدین اَوَاخر ہجرت کا ہے کیونکہ اسکے راوی ابو ہریرہ ہیں جو ۷ھ میں اسلام لائے، ہماری طرف سے اولاً تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ جناب والا! یہ حدیث کسی کے بھی موافق نہیں ہے نہ شافعیہ کے نہ مالکیہ کے، کیونکہ شافعیہ نسیاناً کلام کے جواز کے قائل ہیں یہ کلام نسیاناً کہاں تھا یہ تو عمداً تھا کما ھو ظاہر، اور مالکیہ کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ ذوالیدین کا کلام گو اصلاحِ صلوٰۃ کے ارادہ سے تھا لیکن سرعان الناس کا کلام تو اس غرض سے نہ تھا یہ جواب تو گویا الزامی تھا اور تحقیقی جواب ہمارا یہ ہے کہ یہ واقعۂ ذوالیدین نسخ الکلام فی الصلوٰۃ سے پہلے کا ہے، کیونکہ ہماری تحقیق یہ ہے کہ نسخ الکلام مدینہ میں اوائل ہجرت میں ہوا نہ کہ مکہ میں اور قرینہ اس پر زید بن ارقم کی وہ حدیث ہے جو باب النہی عن الکلام فی الصلوٰۃ میں گذر چکی جس میں اس طرح ہے فنزل قولہ تعالیٰ قوموا للہ قانتین فامرنا بالسکوت ونھینا عن الکلام۔ اور زید بن ارقم انصاری صحابی خود بھی مدنی ہیں اور یہ آیت بھی بالاتفاق مدنی ہے لہٰذا ماننا پڑے گا کہ نسخ الکلام فی الصلوٰۃ مدینہ میں ہوا اور وہ جو قرینہ آپ نے پیش کیا تھا ابن مسعود کی حدیث کا اس کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ وہاں رجوع سے رجوع ثانی مراد ہے جو مدینہ کی جانب ہوا تھا اس صورت میں زید بن ارقم اور ابن مسعود دونوں کی حدیثیں متفق ہو جائیں گی ورنہ دونوں میں تعارض ہوگا، اور ابن مسعود کا رجوع ثانی الی المدینہ اوائل ہجرت میں تھا جنگ بدر سے پہلے کما تقرر فی محلہ۔

پس معلوم ہوا کہ نسخ الکلام بھی اوائل ہجرت میں ہوا اور یہ قصۂ ذوالیدین بھی اوائل ہجرت اور بدر سے پہلے کا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ذوالیدین جنگ بدر میں شہید ہوئے ہیں لہٰذا یہ قصہ بھی بدر سے پہلے کا ہے ابو ہریرہ اس میں خود شریک نہ تھے لہٰذا یہ حدیث مرسل صحابی ہے جب صورت حال یہ ہے کہ نسخ الکلام فی الصلوٰۃ اور اسی طرح قصۂ ذوالیدین دونوں کا وقوع بدر سے پہلے ہوا تو اب یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ ان میں سے کون سے وقوع پہلے ہوا اور کون سے کا آخر میں، فلا یصح الاستدلال بہ لاجل احتمال النسخ۔

**جمہور کی طرف سے تردید** انھوں نے ہماری اس تقریر کا یہ جواب دیا کہ جنگ بدر میں شہید ہونے والے ذوالیدین

نہیں ہیں بلکہ ذوالشمالین ہیں اور یہ صاحب قصہ ذوالیدین ہیں، امام زہری سے اس میں غلطی ہوئی کہ انھوں نے اس واقعہ کی روایت میں بجائے ذوالیدین کے ذوالشمالین کہدیا حالانکہ ایسا نہیں بلکہ صاحب قصہ ذوالیدین ہیں جن کا خلافت معاویہ میں انتقال ہوا اور ذوالشمالین ایک دوسرے صحابی ہیں جو جنگ بدر میں شہید ہوئے، لہٰذا اس حدیث کو مرسل صحابی ماننے کی ضرورت نہیں یہ قصہ اواخر ہجرت کا ہے ابوہریرہ خود اس میں شریک تھے۔

## ذوالیدین وذوالشمالین ایک ہی ہیں

ہمارے علماء نے جواب دیا کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین دونوں ایک ہی ہیں اور دلیل اس کی نسائی شریف کی روایت ہے چنانچہ نسائی ص۱۸۲ کی حدیث جس کو ابن شہاب ابوسلمہ سے روایت کرتے ہیں اور ابوسلمہ ابوہریرہ سے جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک مرتبہ سہو واقع ہوا فقال لہ ذوالشمالین اقصرت الصلوۃ ام نسیت یارسول اللہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصدق ذوالیدین، اور اسی طرح اس کو عمران بن ابی انس بھی ابوسلمہ سے روایت کرتے ہیں، دیکھئے اس روایت میں ایک ہی شخص پر ذوالیدین اور ذوالشمالین کا اطلاق ہو رہا ہے۔

علامہ سندھی حاشیۂ نسائی میں لکھتے ہیں کہ ابن عبدالبر نے فرمایا کہ اس قصہ میں ذوالشمالین کہنے میں زہری متفرد ہیں کسی نے ان کی متابعت نہیں کی حالانکہ عمران بن ابی انس نسائی کی اس روایت میں زہری کی متابعت کر رہے ہیں، لہٰذا تفرد کا دعویٰ باطل ہے، حضرت سہارنپوری نے بذل میں نسائی کے علاوہ بھی بعض کتب حدیث کا حوالہ دیا ہے کہ ان میں بھی اسی طرح ہے مثلاً مسند بزار اور طبرانی کی معجم کبیر میں معلوم ہوا کہ یہ دونوں ایک ہیں یہی رائے ابن حبان اور ابن سعد کی ہے اور اسی کو ترجیح دی ہے ابن الاثیر الجزری نے جامع الاصول میں اور مبرد نے الکامل میں اور ایک دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ دونوں الگ الگ ہیں انھیں میں سے سہیلی ہیں، اور بیہقی، ابن[1] الاثیر الجزری صاحب اسد الغابہ اور ابن مندہ یہ سب حضرات یہ کہہ رہے ہیں کہ زہری سے اس میں غلطی واقع ہوئی، نیز انھوں نے کہا کہ دونوں ایک کیسے ہو سکتے ہیں جبکہ دونوں کے نام اور قبیلہ مختلف ہیں ذوالشمالین عمیر بن عمرو الخزاعی ہیں اور ذوالیدین خرباق بن عمرو السلمی ہیں، ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ ہو سکتا ہے خرباق لقب ہو اور عمیر نام، اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ولدیت دونوں کی ایک ہے یعنی عمرو، رہی یہ بات کہ ایک خزاعی ہے دوسرا سلمی، سو اس کا جواب یہ ہے کہ سُلمی نسبت ہے سُلیم کی طرف جو اس قبیلہ کا جدِّ اعلیٰ ہے اور سُلیم دراصل دو ہیں سُلیم بن ملکان اور سلیم بن منصور، سُلیم بن منصور بے شک غیر خزاعی ہے لیکن سلیم بن ملکان خود قبیلہ خزاعہ سے ہے لہٰذا دونوں ایک ہو سکتے ہیں۔

---

[1] ابن الاثیر الجزری صاحب جامع الاصول اور ہیں اور یہ ابن الاثیر الجزری صاحب اسد الغابہ دوسرے ہیں یہ دونوں بھائی بھائی ہیں یہاں ایک تیسرے شخص ہیں ابن الجزری، صاحب حصن حصین محمد بن محمد بن محمد الجزری ۱۲ منہ۔

حافظ کہتے ہیں کہ بعض ائمہ کی رائے ہے کہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ قصہ دونوں کے ساتھ پیش آیا ہو ذوالیدین اور ذوالشمالین جن میں سے ایک میں ابوہریرہ شریک ہوں اور دوسرے کو انھوں نے مرسلاً روایت کیا ہو، نیز یہ بھی کہا گیا ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ہر دو لفظ کا اطلاق دونوں شخصوں پر ہوتا ہے اس وجہ سے اشتباہ واقع ہوگیا یہاں تک باب کی حدیث اول پر تفصیلی کلام ہوچکا۔

۲- حدثنا عبداللہ بن مسلم الخ۔ قولہ۔ وحدیث حماد اتم۔ پہلی حدیث میں ایوب سے روایت کرنے والے حماد تھے اور یہاں مالک ہیں، مصنفؒ کہہ رہے ہیں کہ حماد کی حدیث مالک کی حدیث سے اتم ہے، قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یقل بنا۔ یعنی حماد نے اپنی روایت میں ابوہریرہ کا قول صلی بنا رسول اللہ نقل کیا تھا اور مالک نے صرف صلی رسول اللہ کہا بنا نہیں کہا۔

## حدیث کے مرسل ابوہریرہ ہونے پر کلام

یہ بات پہلے گذر چکی ہے ہماری طرف سے کہ اس واقعہ میں ابوہریرہ شریک نہیں تھے تو اگر انھوں نے صرف صلی رسول اللہ کہا ہے تب تو کوئی اشکال ہی نہیں اور اگر صلّی بنا کہا تو اس کی تاویل گذر چکی کہ بنا سے مراد جماعتِ مسلمین ہے خود متکلم اس میں داخل نہیں امام طحاویؒ نے اس کی بہت سی نظیریں پیش کی ہیں نزال بن سبرہ کہتے ہیں، قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حالانکہ نزال تابعی ہیں انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں دیکھا، اور طاؤس نے ایک موقع پر کہا قدم علینا معاذ بن جبل حالانکہ طاؤس وہاں موجود نہیں تھے ایسے ہی حسن بصری فرماتے ہیں خطبنا عتبۃ بن غزوان حالانکہ حسن اس خطبہ کیوقت موجود نہیں تھے، البتہ ایک روایت میں ہے ابوہریرہ فرماتے ہیں بینا انا اُصَلّی اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے یہ روایت بالمعنی ہو۔

۳- حدثنا علی بن نصر الخ۔ قولہ۔ وقال ھشام یعنی ابن حسان کبّر ثم کبر وسجد،

## سجدۂ سہو کے لئے تکبیر تحریمہ

یہاں تکبیر دو مرتبہ مذکور ہے، باب کے شروع میں سجدہ سہو کے طریقہ کے بیان میں گذر چکا ہے کہ امام مالک کے نزدیک اگر سجدۂ سہو بعد السلام ہو تو اس صورت میں تکبیر تحریمہ کہی جائیگی، ایک مرتبہ اللہ اکبر تحریمہ کی نیت سے کہے دوسری مرتبہ سجدہ میں جانے کے لئے، اس روایت سے مالکیہ کی تائید ہورہی ہے۔ آگے چل کر مصنف فرما رہے ہیں کہ حماد بن زید کے علاوہ کسی نے بھی دو مرتبہ لفظ کبّر نقل نہیں کیا لہذا یہ زیادتی شاذ ہے۔

۴- حدثنا محمد بن یحیٰی بن فارس الخ۔ قولہ۔ ولم یسجد سجدتی السھو حتی یقّنہ اللہ ذلک، یعنی اس واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدۂ سہو اس وقت کیا جب اللہ تعالیٰ نے آپ کے دل میں اس بات کا یقین ڈال دیا کہ ہاں واقعی مجھ سے سہو ہوا ہے اور بجائے چار کے دو رکعت پر سلام پھیر دیا ہے، بظاہر یہ اس اشکال کا

جواب ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کا یقین تھا کہ مجھ سے کوئی سہو نہیں ہوا جیسا کہ آپ نے فرمایا تھا لَمْ اَنْسَ ولَمْ تقصر تو پھر آپ نے لوگوں کے کہنے پر اپنے یقین کے خلاف عمل کیسے کیا تو راوی نے اس کا جواب دیا کہ آپ نے محض لوگوں کے کہنے پر ایسا نہیں کیا بلکہ اللہ تعالیٰ کے یقین پیدا کرنے کے بعد کیا، اور مسئلہ بھی یہی ہے چنانچہ درمختار میں لکھا ہے کہ اگر امام اور مقتدیوں میں سہو کے بارے میں اختلاف رائے ہو جائے تو اگر امام کو اپنی بات پر یقین ہے تو نماز کا اعادہ یا سجدۂ سہو نہ کرے اور اگر امام کو یقین نہ ہو تب قوم کی بات اختیار کرے، ویسے یہ مسئلہ بہت تفصیل طلب ہے علامہ شامی نے اس کی تفصیل لکھی ہے جو بذل المجہود میں موجود ہے۔

تنبیہ۔ بعض روایات میں بجائے حتی یقّنہ اللہ کے حتی لقّاہ الناس آیا ہے اس کا مطلب بھی یہی لینا ہوگا کہ لوگوں کی تلقین اور اللہ تعالیٰ کے یقین دلانے کے بعد آپ نے سجدۂ سہو کیا، اور بعض روایات میں سجدہ سہو کی مطلقاً نفی ہے چنانچہ آگے آرہا ہے ولم یسجد سجدتی السہو، اسی لئے شراح نے لکھا ہے کہ زہری کی روایت اس سلسلہ میں مضطرب[1] ہے۔

۵۔ حدثنا اسماعیل بن اسد الخ۔ قولہ۔ ثم سجد سجدتین وھو جالس بعد التسلیم، اس روایت سے اور اس کے بعد آنیوالی دو روایتوں سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ اس موقعہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ سہو بعد السلام کیا تھا جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے اور یہ حدیث مالکیہ کے خلاف ہے اس لئے کہ ان کے یہاں نقصان کی صورت میں سجدہ قبل السلام ہے اور یہ نقصان ہی کی صورت تھی لیکن اس کے باوجود آپ نے سجدے بعد السلام کئے۔

۶۔ حدثنا مسدد الخ۔ قولہ۔ عن عمران بن حصین،

**حدیث عمران رضی اللہ عنہ فی قصۃ السہو** اب تک ابوہریرہ کی روایات کا سلسلہ چل رہا تھا اب یہ حدیث عمران بن حصین کی آئی ہے یہ گذشتہ روایت کے خلاف ہے اس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ عصر کی نماز میں تین رکعت پر سلام پھیر دیا، اب اگر اس کو مستقل الگ واقعہ قرار دیا جائے تب تو کوئی اشکال نہیں، اور اگر یہ وہی ذوالیدین والا واقعہ ہے جس کے راوی ابوہریرہ تھے تب تعارض ہو جائے گا۔ اس میں محدثین کا اختلاف ہے امام ابن خزیمہ اور ان کے متبعین کی رائے تعدد واقعہ کی ہے کہ یہ دو واقعہ الگ الگ ہیں، شوکانی نے اسی کو ظاہر قرار دیا ہے اور حافظ ابن حجر کی رائے عدمِ تعدد کی ہے کہ یہ دونوں حدیثیں ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں۔

میں کہتا ہوں اسی طرح آگے ایک تیسری حدیث آرہی ہے معاویۃ بن حدیج کی اس میں بھی یہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جبکہ ایک رکعت باقی تھی تو آپ نے سلام پھیر دیا۔

---

[1] بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ نفی مطلق جہاں ہے وہاں بھی مقید مراد ہے یعنی حتیٰ یقّنہ اللہ تعالیٰ۔

**حدیث ابوہریرہ وحدیث عمران، وحدیث معاویہ** ابن رسلان شارح ابوداؤد کی رائے یہ ہے کہ یہ تینوں حدیثیں الگ الگ اور مختلف قصے ہیں ابوہریرہ کی حدیث کا قصہ الگ ہے اس میں آپؐ کی دو رکعت رہ گئی تھیں، اور حدیث عمران اور معاویہ بن حدیج ان دونوں میں آپؐ سے ایک ایک رکعت سے بھول ہوئی تھی لیکن عمران بن حصین کی حدیث عصر کی نماز سے متعلق ہے اور معاویہ بن حدیج کی حدیث مغرب کی نماز کا قصہ ہے (کذا فی حاشیۃ البذل)

قولہ۔ ثم دخل قال عن مسلمۃ الحجر، حُجَر حُجرہ کی جمع ہے مصنفؒ فرمارہے ہیں الحجر کا لفظ مسلمۃ بن محمد کی روایت میں ہے اور مصنف کے دوسرے استاذ یعنی مسدد کی روایت میں نہیں ہے، مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز میں تین رکعت پر سلام پھیر دیا اور سلام پھیرنے کے بعد ازواج مطہرات کے حجروں میں سے کسی حجرہ میں اپنی جگہ سے اٹھ کر تشریف لے گئے کیونکہ آپ تو یہ سمجھ رہے تھے کہ نماز میں نے پوری پڑھائی ہے۔

**فائدہ۔** تحفۃ الاحوذی شرح ترمذی میں علامہ عینی سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے اندر پانچ قسم کا سہو واقع ہوا ہے ترک القعدۃ الاولیٰ التسلیم فی الرکعتین فی الرباعیۃ، التسلیم علیٰ ثلاث رکعات (لو سلم تعدد القصتین) زیادۃ رکعۃ فصلی خمس رکعات، السجود علی الشک کما فی حدیث ابی سعید۔

## باب اذا صلی خمسًا

۱۔ حدثنا حفص بن عمر الخ۔ قولہ۔ صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر خمسًا، ایک مرتبہ آپؐ نے ظہر کی نماز بجائے چار کے پانچ رکعت پڑھا کر سلام پھیرا لوگوں نے لقمہ بظاہر اس لئے نہیں دیا کہ ممکن ہے حکم میں تغیر ہوگیا ہو اور بجائے چار کے پانچ ہوگئی ہوں، غرضیکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا، آپؐ نے اس کی تلافی میں سجدہ سہو کرلیا، باقی اس روایت میں یہ مذکور نہیں کہ رکعت رابعہ پر آپؐ نے قعدہ کیا تھا یا نہیں۔

**مذاہب ائمہ** جمہور علماء ائمہ ثلاث تو یہ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں نماز صحیح ہوجائے گی سجدۂ سہو کرلینا کافی ہے اور احناف یہ کہتے ہیں کہ چوتھی رکعت پر بیٹھنے کی صورت میں تو نماز صحیح ہوجائے گی، سجدہ سہو کرلینا کافی ہوگا۔ اور اگر بغیر قعدہ کے آدمی کھڑا ہوجائے تو اگر سجدہ میں جانے سے پہلے پہلے یاد آجائے تو قعدہ کی طرف لوٹ آئے نماز درست ہوجائیگی اور اگر سجدہ میں چلا گیا تو حنفیہ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہوجائیگی شیخین تو یوں فرماتے ہیں کہ اس کا فرض باطل ہوگا ویسے اس کی یہ نماز نفل ہوجائے گی لہذا ایک رکعت اور شامل کرلے اور امام محمد کے نزدیک مطلقًا ہی باطل ہوجائے گی۔

## کیا یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے؟

جمہور علماء اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں، حنفیہ یہ کہتے ہیں خلط بین الفرض والنفل مفسدِ صلوۃ ہے اگر کوئی شخص فرض نماز کو اس کی تکمیل سے پہلے نفل کے ساتھ خلط کردے تو نماز باطل ہو جائے گی، قعدۂ اخیرہ نہ کرنے کی صورت میں پانچویں رکعت میں داخل ہونے سے جس کا تحقق سجدہ سے ہوتا ہے خلط بین الفرض والنفل قبل تکمیل الفرض لازم آتا ہے اس لئے نماز باطل ہو جائے گی، بخلاف اس کے کہ قعدۂ اخیرہ کرچکا ہو وہاں گو خلط لازم آئے گا، لیکن بعد تکمیل الفرض لہذا نماز درست ہو جائے گی، یہ بات تو حنفیہ کی اصولی ہے لیکن جمہور یہ کہتے ہیں کہ آپ کی یہ تفصیل حدیث کے خلاف ہے حدیث تو مطلق ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ حدیث میں جو مذکور ہے یہ واقعۂ جزئیہ ہے اب ظاہر ہے کہ مطلق کا تحقق اس کے دو فردوں میں سے کسی ایک فرد کے ضمن میں ہوگا لہذا یہاں اس واقعہ میں اب دو احتمال ہیں قعدہ اخیرہ کرنے کا اور نہ کرنیکا، لیکن وقوع ان میں سے یقیناً ایک ہی کا ہوا ہوگا اس لئے ہم نے صرف ایک ہی صورت اختیار کی اور وہ صورت وہ ہے جس کا قرینہ ہمارے پاس موجود ہے وہ قرینہ یہ ہے کہ راوی کہہ رہا ہے صلی الظهر خمسًا اب ظہر تو ظہر جبھی ہوگی جب اس کے جملہ فرائض پائے جاچکے ہوں اور ان میں ایک قعدۂ اخیرہ بھی ہے ہماری بات تو ہے[1] یہ اب آگے آپ کو اختیار ہے۔

۲- حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير الخ۔ قولہ۔ قال ابو داؤد رواه حصين نحو الاعمش،

## کلام مصنف کی تشریح

یہاں پر مصنف نے اس حدیث کو دو طریق سے ذکر کیا اولاً بطریق منصور عن ابراہیم ثانیاً بطریق الاعمش عن ابراہیم، اب یہاں مصنف طریق الاعمش کو ترجیح دیر ہے ہیں طریق منصور پر اس لئے کہ حصین نے اعمش کی موافقت کی ہے اور اس کے بالمقابل جیسا کہ حضرت نے بذل میں لکھا ہے امام بیہقی نے منصور کی روایت کو ترجیح دی ہے اعمش کی روایت پر اب یہ کہ ان دونوں کی روایت میں فرق کیا ہے وہ سمجھنا چاہئے اور وہ یہ ہے کہ یہ واقعہ جو حدیث میں مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ظہر کی پانچ رکعت

---

[1] لیکن حنفیہ نے جو شکل اختیار کی اس میں ایک عقلی اشکال ہے جس کو غالباً علامہ سندھی نے حاشیۂ نسائی میں لکھا ہے وہ یہ کہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ آپ نے چوتھی رکعت میں قعدہ کیا تھا تو اس میں تکرار سہو لازم آتا ہے وہ اس طرح ہم پوچھتے ہیں کہ آپ جب رابعہ میں بیٹھے تھے تو کیا سمجھ کر بیٹھے تھے اگر رکعت ثانیہ سمجھ کر بیٹھے تھے تو پھر کھڑے ہونے کے بعد ایک رکعت کیوں پڑھی دو پڑھنی چاہئے تھیں، لہذا یہ دوسرا سہو ہوا اور اگر آپ چوتھی ہی سمجھ کر بیٹھے تھے تو پھر پانچویں کے لئے کھڑے کیوں ہوئے، لہذا پہلی ہی صورت اختیار کرنی ہوگی اور اسمیں تکرار سہو ہے، میں کہتا ہوں یہ بھی ممکن ہے کہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم چوتھی رکعت پر بیٹھے تو تھے اس کو چوتھی ہی سمجھ کر لیکن بعد میں آپ کو اس کے بارے میں تردد ہوا ہو کہ یہ چوتھی ہے یا تیسری اس بناء پر ایک اور رکعت آپ نے پڑھی اس پر یہ اشکال ہوگا کہ پھر آپ نے سجدۂ سہو کیوں نہیں فرمایا اسکا جواب سوچ لیا جائے یا یہ کہا جائے کہ اس موقعہ پر آپ نے اسکو بیانِ جواز کے لئے ترک کر دیا ہوگا اسلئے کہ بعض علماء کے نزدیک سجدہ سہو غیر واجب ہے۔

پڑھادیں توسلام کے بعد صحابہ کے لوٹکنے پر سجدۂ سہو فرمایا اور ایک قاعدہ کی بات آپ نے تنبیہاً فرمائی لوحدث فی الصلوٰۃ شیٔ ءٌ انبأتکم بہ ولکن انما انا بشرٌ انسی کما تنسون الخ یہ پورا جملہ آپ نے کب ارشاد فرمایا منصور کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ آپ نے سجدۂ سہو وغیرہ سے فارغ ہونیکے بعد اخیر میں فرمایا اور اعمش کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات آپ نے سجدہ سہو کرنے سے پہلے ارشاد فرمائی، من حیث الفقہ والقواعد منصور کی روایت راجح ہونی چاہیئے ورنہ روایۃ الاعمش کے پیش نظر تو درمیان صلوٰۃ بات کرنا لازم آتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

۳- حدثنا قتیبۃ بن سعید الخ۔ قولہ۔ عن معاویۃ بن حدیج الخ اس روایت پر کلام ہمارے یہاں گذشتہ باب کے اخیر میں گذرچکا۔

## باب اذا شك فی الثنتین والثلاث من قال یلقی الشك

اگر کسی شخص کو نماز کی حالت میں عدد رکعت میں شک وشبہ ہو تو اس کو کیا کرنا چاہیئے، اس میں بعض علماء کی رائے تو یہ ہے کہ ایسے شخص کو چاہیئے کہ شک واقع ہونے کے بعد فوراً بیٹھ کر سجدتین کے بعد سلام پھیر دے نہ استیناف کی ضرورت نہ تحری کی اور نہ بناء علی الاقل کی یہ قول منسوب ہے حسن بصری کی طرف۔

**مذاہب ائمہ کی تفصیل** حنفیہ کے نزدیک یہ مسئلہ مثلث ہے اس کی تین صورتیں ہیں ایک صورت میں استیناف (از سرنو نماز پڑھی جائے گی) اور ایک صورت میں بناء علی الاقل المتیقن، اور ایک صورت میں بناء علی الظن الغالب، اور اسی کو تحری کہتے ہیں، جس شخص کو نماز میں اس طرح کا شک وشبہ کثرت سے پیش نہ آتا ہو بلکہ اتفاقاً کبھی ہو جاتا ہو اس کے لئے استیناف ہے از سرنو نماز پڑھے، اور جس شخص کو شک وشبہ پیش آتا رہتا ہو اس کیلئے تحری ہے، تحری کے بعد جس طرف رجحان زائد ہو اس کو اختیار کرے اور اگر سوچنے کے باوجود کسی ایک جانب کو غلبہ نہ ہو تو پھر بناء علی الاقل ہے، مثلاً کسی شخص کو شبہ ہوا تھا کہ اس کی تین رکعت ہوئی یا چار تو اگر سوچنے سے کسی ایک جانب رجحان ہو جائے تو اس کو اختیار کرے ورنہ جو اقل متعین ہے یعنی تین رکعت اس کو اختیار کرے لہٰذا ایک رکعت اور پڑھے، اور امام شافعیؒ بناء علی الاقل کے قائل ہیں اور روایات میں جو تحری کا ذکر آتا ہے اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ تحری کے معنی ہیں قصد کرنا یعنی جو بات صواب اور درست ہے اس کو اختیار کرنا، وہ فرماتے ہیں کہ صواب اور درست چیز اقل متیقن ہی ہے، اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اگر مصلی مستنکح ہے یعنی جس کو شک وشبہ کثرت سے پیش آتا رہتا ہے اس کے لئے حکم تحری ہے اپنی تحری پر عمل کرے اور اگر غیر مستنکح ہے تو اس کو چاہیئے کہ بناء علی الیقین کرے، اور امام احمد کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں کہ امام اور منفرد کے درمیان

فرق ہے۔ امام کے لئے تحری اور ظن غالب پر عمل کرنا ہے اور منفرد کے لئے بنار علی الاقل۔ امام احمد سے اس مسئلہ میں دو روایتیں اور ہیں ایک تحری مطلقاً۔ بنار علی الاقل مطلقاً (ذکرہ الحافظ ابن القیم) مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ائمہ ثلاثہ میں سے کوئی استیناف کا قائل نہیں ہے بلکہ تحری یا بنار علی الاقل، وہ یہ کہتے ہیں کہ استیناف کی روایت ضعیف ہے۔

**استیناف کی دلیل** میں کہتا ہوں استیناف کی روایت کتب صحاح میں سے تو کسی میں نہیں ہے صاحب ہدایہ نے اس کو عبداللہ بن مسعود سے مرفوعاً روایت کیا ہے اور بھی بعض دوسرے صحابہ کی طرف اس کو منسوب کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے الدرایہ میں لکھا ہے کہ یہ حدیث مجھے مرفوعاً کہیں نہیں ملی ہاں موقوفاً علی ابن عمر مصنف ابن ابی شیبہ میں ملی ہے۔

۱۔ حدثنا محمد بن العلاء الخ۔ قولہ۔ عن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شک احدکم فی صلوتہ فلیلق الشک ولیبن علی الیقین۔ اس حدیث سے شافعیہ استدلال کرتے ہیں کہ شک کی صورت میں بنار علی الاقل ہی کرنا چاہئے وہی متعین ہے۔

**حدیث کی توجیہ** حنفیہ اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ چونکہ روایات میں تحری کا بھی ذکر آتا ہے اس لئے اس حدیث کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ جب باوجود تحری کے کسی ایک جانب کا رجحان اور میلان نہ ہو اور شک ہی باقی رہے تو ایسے شخص کو بنار علی الاقل کرنا چاہئے اور ایسے شخص کے بارے میں حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں۔

قولہ۔ فان کانت صلوتہ تامۃً کانت الرکعۃ نافلۃً والسجدتان۔

**شرح حدیث** یعنی ایسے شخص کی نماز اگر ایک رکعت پڑھنے سے پہلے ہی پوری ہو چکی تھی تو یہ ایک رکعت نفل ہو جائے گی اور دو سجدے قائم مقام نفل کی دوسری رکعت کے ہو جائیں گے، تو گویا ایسے شخص کی چار رکعت فرض ہو جائیں گی اور دو نفل، اور اگر ایک رکعت شامل کرنے سے پہلے اس کی نماز ناقص تھی تو اب ایک رکعت پڑھنے سے اس کی نماز فرض پوری ہو جائیگی اور یہ دو سجدے زائد ہوں گے، سجدتین کو مرغمتین کہا گیا ہے یعنی شیطان کو رسوا اور ذلیل کرنے والے، شیطان نے تو شک میں ڈال کر یہ چاہا تھا کہ اس کی فرض نماز بھی پوری نہ ہو اور اس نے اپنی فرض نماز پوری کر کے مزید دو سجدہ کئے جس سے شیطان اپنے مقصد میں ناکام ہو کر ذلیل و خوار ہوا۔

مرغمتین ارغام سے ہے کہا جاتا ہے ارغم اللہ انفہ ای الصقہ بالرغام، رغام بمعنی مٹی یعنی اللہ تعالیٰ اسکی ناک خاک آلود کرے۔ اور یہ ترغیم سے بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے فالسجدتان ترغیم للشیطان۔

# باب من قال يُتِمّ على اكثر ظنّه

یعنی تحری کرے اور جس طرف گمان غالب ہو اس کو اختیار کرے۔

۱۔ حدثنا النفیلی الخ۔ قولہ۔ قال ابوداود رواہ عبدالواحد عن خصیف ولم یرفعہ ووافق عبد الواحد ایضاً سفیانُ وشریکٌ واسرائیلُ م۔ حاصل یہ کہ اس حدیث کو مرفوعاً نقل کرنے میں تلامذہ خصیف میں سے محمد بن سلمہ متفرد ہیں چنانچہ عبدالواحد نے اس حدیث کو موقوفاً روایت کیا اور سفیان وغیرہ نے اس میں عبدالواحد کی موافقت کی ہے اگرچہ الفاظ متن کے نقل کرنے میں سفیان اور شریک وغیرہ آپس میں مختلف ہیں لیکن موقوفاً نقل کرنے میں سب متفق ہیں۔

۲۔ حدثنا محمد بن العلاء الخ۔ قولہ۔ اذا صلی احدکم فلم یدر زاد ام نقص فلیسجد سجدتین وھو قاعدٌ الخ۔ اس حدیث میں تحری یا بناء علی الاقل کسی کا ذکر نہیں، غالباً یہی حدیث ماخذ ہے اس مسلک کا جس کو حسن بصری وغیرہ نے اختیار کیا جیساکہ گذشتہ باب کے شروع میں گذر چکا۔

# باب من قال بعد التسليم

قولہ۔ عن عبداللہ بن جعفر، یہ عبداللہ حضرت علیؓ کے بھائی جعفر بن ابی طالب کے بیٹے ہیں صغار صحابہ میں ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کیوقت دس سال عمر تھی۔

سجدۂ سہو قبل السلام ہے یا بعد السلام اس کی تفصیل شروع میں گذر چکی۔

# باب من قام من ثنتين ولم يتشهّد

یعنی قعدۂ اولی بھول جائے، حدیث الباب میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا ہوگیا تو آپ نے اس صورت میں سجدۂ سہو فرمایا جو قبل التسلیم تھا، سہو کی یہ نقصان والی شکل تھی جس میں آپ نے سجدۂ سہو قبل السلام کیا۔ اب شافعیہ کے یہاں تو ہر جگہ اسی طرح ہوتا ہے اور مالکیہ اس کو نقصان والی صورت کے ساتھ خاص کرتے ہیں، اور ہماری دلیل باب سابق کی حدیث ہے جس میں مطلقاً سجود سہو بعد السلام کا حکم مذکور ہے۔

قولہ۔ وھو قول الزھری، امام زہری کا قول بھی یہی ہے کہ صورت مذکورہ میں (وھو ترک القعدۃ الاولی) سجدۂ سہو قبل التسلیم کیا جائے۔

# باب من نسی ان یتشھد وھو جالس

**الفرق بین الترجمتین** ترجمۂ سابقہ اور اس ترجمہ میں تشہد اول کے نسیان کا بیان ہے لیکن فرق بین الترجمتین یہ ہے کہ پہلے ترجمہ میں یہ تھا کہ اس کو تشہد قیام کے بعد یاد آیا اور اس دوسرے باب میں اس کی قید نہیں ہے بلکہ عام ہے سیدھا کھڑا ہونے کے بعد یاد آیا یا اس سے پہلے۔

۱- حدثنا الحسن بن عمرو الخ- قولہ- قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام الامام فی الرکعتین فان ذکر قبل ان یستوی قائما فلیجلس،

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** امام شافعی اسی کے قائل ہیں اور حنفیہ کی ظاہر الروایۃ بھی یہی ہے اسی کو ابن الہمام نے بھی اختیار کیا ہے یعنی اگر تشہد اول کو بھول جائے تو اگر سیدھا کھڑا ہونے سے پہلے یاد آجائے تو تشہد کی طرف لوٹ آئے اور اگر سیدھا کھڑا ہونے کے بعد یاد آئے تو نہ بیٹھے تشہد کو ترک کر دے، اور دوسری روایت اس میں حنفیہ کی جو مشہور ہے وہ یہ کہ اگر ایسے وقت یاد آئے جبکہ اقرب الی القیام ہو تو کھڑا ہو جائے اور اگر اقرب الی القعود ہو تو بیٹھ جائے، اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص قعدۂ اولی کو چھوڑ کر کھڑا ہونے لگے تو جب تک ہاتھ زمین[۱] پر ٹکے ہوئے ہیں تو یاد آنے پر لوٹ آئے اور اگر ہاتھ زمین سے اٹھ چکے ہیں تو پھر نہ لوٹے۔

اور اگر کوئی شخص اس قاعدہ کے خلاف کرے یعنی جس صورت میں کھڑا ہونا چاہیئے تھا وہ بجائے کھڑے ہونے کے بیٹھ جائے تو اس کا کیا حکم ہے، امام مالک کے یہاں تو کچھ حرج نہیں نماز باطل نہ ہوگی حنفیہ کی بھی ایک روایت یہی ہے اور اسی پر فتوی ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ نماز باطل ہو جائے گی، اور شافعیہ کے نزدیک رجوع الی القعدہ جائز نہیں بلکہ حرام ہے اور اگر کوئی شخص لوٹ آئے عامداً عالماً بتحریمہ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی وان کان ناسیًا فلا تبطل صلوتہ ویلزمہ القیام عند تذکرہ

قال ابو داؤد ولیس فی کتابی عن جابر الجعفی الا ھذا الحدیث،

**جابر جعفی کی جرح و تعدیل** جابر جعفی کی توثیق و تضعیف مختلف فیہ ہے ایک جماعت جیسے شعبہ اور سفیان وغیرہ نے اس کی توثیق کی ہے اور یحیی بن معین اور امام ابو حنیفہ نے اس کی تکذیب کی ہے وقال مارأیت اکذب من جابر الجعفی، بذل میں لکھا ہے کہ یہ رافضی تھا بلکہ سبائی عبد اللہ بن سبا کے

---

[۱] دراصل مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ سجدہ سے اٹھتے وقت رکبتین زمین سے پہلے اٹھائے جائیں اور یدین بعد میں کما تقدم فی محلہ ۱۲ منہ۔

اصحاب میں سے، اور اس کی عادت روافض کی طرح تقیہ کی تھی اسی وجہ سے بعض محدثین کو اس کے بارے میں دھوکہ ہوگیا اور انھوں نے اس کی توثیق کردی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲- حدثنا عبید اللہ بن عمر الجشمی الخ۔ قولہ۔ قال ابو داؤد وکذلک رواہ ابن ابی لیلیٰ عن الشعبی

**کلام مصنّف کی تشریح** مصنف کی غرض اس کلام سے کیا ہے اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ مصنف یہ فرمارہے ہیں کہ جس طرح اوپر والی روایت میں جس کے راوی زیاد بن علاقہ ہیں سجدۂ سہو بعد السلام مذکور ہے اسی طرح ابن ابی لیلیٰ اور ابو عمیس ان دونوں نے بھی سجدۂ سہو بعد السلام ذکر کیا، اور پھر آگے چل کر مصنفؒ بعض دوسرے صحابہ جیسے سعد بن ابی وقاص اور عمران بن حصین وغیرہ کا مذہب بھی یہی نقل کر رہے ہیں کہ یہ سب حضرات سجود السہو بعد السلام کے قائل تھے مگر ہر صورت میں نہیں بلکہ اس صورت میں جو یہاں مذکور ہے یعنی قعدۂ اولیٰ کے ترک کرنے کی صورت میں۔

اور دوسرا احتمال مصنف کی غرض میں یہ ہے کہ مغیرہ بن شعبہ کی اس حدیث کے بیان کرنے میں رُواۃ مختلف ہیں، جابر جعفی نے تو اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث قولی قرار دیا جیساکہ باب کی پہلی حدیث میں ہے، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ اور جابر کے علاوہ دوسرے رُواۃ جیسے زیاد بن علاقہ اور ابن ابی لیلیٰ اور ابوعُمیس ان سب نے اس حدیث کو دوسری طرح بیان کیا وہ یہ کہ مغیرہ بن شعبہ نے ایک مرتبہ نماز پڑھائی جس میں قعدۂ اولیٰ کو بھول کر کھڑے ہوگئے اور پھر بعد میں سجدۂ سہو بعد السلام کیا اور پھر یوں فرمایا رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصنع کما صنعت اس صورت میں یہ حدیث قولی نہیں بلکہ فعلی ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ اکثر رُواۃ نے اس حدیث کو فعلی اور جابر جعفی نے اس کو قولی قرار دیا۔

۳- حدثنا عمرو بن عثمان الخ۔ قولہ۔ عن ثوبان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لکل سہو سجدتان بعد ما یسلّم، ذرا غور سے سنیئے۔

**مستدل حنفیہ** یہ حدیث سجود السہو بعد السلام میں حنفیہ کی صریح دلیل ہے اور حدیث بھی قولی ہے نہ کہ فعلی اور اس میں قاعدہ کلیہ بیان کیا گیا ہے جیسے کہ حنفیہ کہتے ہیں فالحمد للہ، لیکن اس کی سند میں اسماعیل ابن عیاش ہیں جو ضعیف ہیں۔

**امام بیہقی کا نقد** چنانچہ امام بیہقی نے اسی بنار پر حدیث کو معرفۃ السنن والآثار میں ضعیف قرار دیا ہے، جواب اس کا یہ ہے کہ یہ بات مشہور بین المحدثین ہے جس کے خود بیہقی بھی قائل ہیں کہ ابن عیاش کی روایت اہل حجاز و عراق سے تو ضعیف ہے اور شامیین سے صحیح ہے اور یہاں پر ان کی یہ روایت عبد اللہ بن عبید کلاعی سے ہے جو کہ شامی ہیں لہذا کوئی اشکال نہیں۔

**دوسرا نقد** اس کے بعد سمجھئے کہ امام بیہقی نے اپنی ایک دوسری تصنیف یعنی سنن بیہقی میں اس حدیث پر معنوی حیثیت سے بھی کلام کیا ہے وہ یہ کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ ہر سہو کے لئے مستقل دو سجدے ہونے چاہئیں لہذا اگر کسی شخص کو نماز میں دو مرتبہ سہو واقع ہو تو اس کو چار کرنے چاہئیں حالانکہ ائمہ اربعہ میں سے یہ کسی کا مذہب نہیں البتہ ابن ابی لیلیٰ اس کے قائل ہیں کہ تکرارِ سہو سے تکرار سجود ہوتا ہے لہذا حنفیہ کا یہ مستدل مخدوش ہو گیا اس اشکال کا جواب ہماری طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ لکل سہو میں لفظ کل مجموعی ہے افرادی نہیں یعنی تمام سہوؤں کے لئے دو ہی سجدے ہیں لہذا کوئی اشکال نہیں، ایک اور بھی جواب ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں لفظ کل افرادِ مصلین کے اعتبار سے لایا گیا ہے یعنی جس مصلی کو بھی سہو پیش آئے ہر مصلی کے لئے یہی حکم ہے، یا انواعِ سہو کے اعتبار سے لفظ کل لایا گیا ہے یعنی جس نوع کا بھی سہو ہو خواہ نقصان کے قبیل سے ہو خواہ زیادتی کے قبیل سے سب کا حکم یکساں ہے، وھذان الجوابان الاخیران خاطری ابو عذرھما۔

**ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کا مسلک** اوپر ابن ابی لیلیٰ کا مذہب گذر چکا کہ ان کے نزدیک تکرار سہو سے تکرار سجود واجب ہوتا ہے، اور امام اوزاعی تکرار سہو کی صورت میں یہ فرماتے ہیں کہ اگر دو سہو ایک ہی قسم کے ہوں از قبیل نقصان یا از قبیل زیادتی اس صورت میں تو تکرارِ سجود نہ ہوگا اور اگر دو قسم کے سہو الگ الگ ہوں تب تکرار سجود ہوگا (من المنہل)

## باب سجدتي السهو فيهما تشهد وتسليم

یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے اختلاف کی تفصیل ابواب السہو کے شروع میں گذر چکی۔

## باب انصراف النساء قبل الرجال من الصلوٰة

ترجمہ اور حدیث دونوں واضح ہیں محتاج تشریح نہیں اس ترجمۃ الباب اور حدیث الباب کا حوالہ ہمارے یہاں بہت پہلے باب طول القیام من الرکوع وبین السجدتین کی حدیث کے ذیل میں آچکا جہاں پر مسئلۃ بین التسلیم والانصراف مذکور ہے۔

## باب كيف الانصراف من الصلوٰة

**دفع التکرار بین الترجمتین** اس سلسلہ کا ایک باب ابواب الامامۃ میں گذر چکا باب الامام ینحرف بعد التسلیم انحراف کے معنی بھی انصراف ہی کے ہیں لہذا یہ بظاہر تکرار ہے اس پر تفصیلی کلام پہلی جگہ

گذر چکا لاحاجۃ الی الاعادۃ۔

قولہ۔ فکان ینصرف عن شقیہ۔ حضرتؒ نے بذل میں انصراف کے معنی میں دونوں احتمال لکھے ہیں تحول الی القوم، اور مشی الی موضع الحاجۃ یعنی اٹھ کر جانا، ہم پہلی جگہ لکھ چکے ہیں کہ گذشتہ باب میں تحول الی القوم کو بیان کرنا مقصود تھا اور اس باب سے مشی الی موضع الحاجۃ مراد ہے، یعنی امام نماز سے فارغ ہو کر اٹھ کر دائیں طرف کو نکلے یا بائیں طرف کو اس احتمال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ آگے روایت میں ہے قال عمارۃ اتیت المدینۃ فرأیت منازل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن یسارہ، یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ تر نماز سے فارغ ہونے کے بعد بائیں طرف کو لوٹتے تھے۔ آگے راوی کہہ رہا ہے اس لئے کہ حضورؐ کے حجرات بھی بائیں جانب میں تھے گویا اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرف کو لوٹتے تھے۔

**حضرت شیخ کی رائے** حضرت شیخ نے لامع الدراری کے حاشیہ میں اس موضوع پر تفصیلی کلام فرمایا ہے اور ایک بات یہ بھی تحریر فرمائی کہ انحراف وانصراف کے معنیین میں سے ایک کو دوسرے کے تابع کیا جائے یعنی اگرچہ یہ دو معنی الگ الگ ہیں اس کے باوجود ایک کو دوسرے کے تابع کر سکتے ہیں، وہ اس طرح کے تحول الی القوم کو موضعِ حاجت کے تابع قرار دیا جائے، یعنی اگر امام کو مثلاً دائیں طرف جانا ہے، اس طرف حجرہ وغیرہ ہونے کی وجہ سے تو تحول الی القوم بھی دائیں طرف ہو اسی طرف رخ کر کے بیٹھے اور اگر موضع حاجت بائیں طرف ہو تو اسی طرف رخ کر کے بیٹھے ورنہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو پھر اٹھ کر جانے کے وقت میں دوران یعنی گھومنا پڑے گا، جو کچھ ہم نے یہاں لکھا اور جو باب سابق میں یہ سب مل کر بحمد اللہ کافی وشافی بحث ہو گئی جس کا مأخذ حاشیۂ لامع ہے۔

## باب صلوۃ الرجل التطوع فی بیتہ

اس باب میں مصنف نے دو مرفوع حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، حدیث ابن عمر اجعلوا فی بیوتکم من صلوتکم، اور دوسری حدیث زید ابن ثابت کی صلوۃ المرء فی بیتہ افضل من صلوتہ فی مسجدی ھذا الا المکتوبۃ، اور یہی دو حدیثیں امام ترمذی نے بھی ذکر فرمائی ہیں اسی طرح امام بخاری نے ابواب التہجد[1] میں باب التطوع فی البیت ترجمہ قائم کر کے اس میں یہی حدیث ابن عمر ذکر فرمائی ہے۔

**مذاہب علماء** امام نووی فرماتے ہیں کہ جمہور علماء (ائمہ ثلاثہ وغیرہ) کا مذہب یہی ہے کہ نوافل مطلقاً راتبہ وغیر راتبہ کا گھر میں پڑھنا مستحب ہے، وہ فرماتے ہیں سلف میں سے ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ ان سب کو مسجد میں پڑھنا اولیٰ ہے، اور تیسرا مسلک امام مالک اور سفیان ثوری کا ہے وہ یہ کہ نوافل نہاریہ کا مسجد میں ادا کرنا اولیٰ ہے اور نوافل لیلیہ کا گھر میں، حافظ فرماتے ہیں کہ امام مالک کا استدلال بخاری کی ایک روایت سے ہے

جس کے لفظ یہ ہیں وبعد المغرب رکعتین فی بیتہ ۔ اور ایک روایت میں ہے فاما المغرب والعشاء ففی بیتہ، لیکن حافظ نے اس استدلال پر اشکال کیا ہے وہ یہ کہ ظاہر یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا عمداً نہیں کرتے تھے بلکہ اس وجہ سے کہ دن میں آپ لوگوں کے کاموں میں مشغول رہتے تھے اس لئے وہ مسجد میں ادار فرماتے تھے ۔ اور رات میں مشغولی لوگوں کے ساتھ نہ ہوتی تھی اس لئے ان کو گھر میں ادار فرماتے تھے ، اور ابن رشد نے امام مالک کے مذہب کی حکمت یہ لکھی ہے کہ دن میں آدمی کے اپنے اہل بیت کے ساتھ مشغول ہو جانے کا اندیشہ ہے اس لئے نوافل نہاریہ کا مسجد ہی میں ادا کرنا اولیٰ ہے ، اور رات کے وقت میں یہ اندیشہ کچھ زیادہ نہیں اس لئے اس کو گھر ہی میں پڑھنا اولیٰ ہے ۔ لہٰذا اگر کسی شخص کو اپنے گھر والوں کے ساتھ مشغول ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو تو نوافل نہاریہ کا بھی گھر میں پڑھنا اولیٰ ہوگا ، ہمارے یہاں بحرالرائق وغیرہ میں بھی یہی لکھا ہے کہ اگر کسی شخص کو گھر میں جاکر مشغول ہو جانے کا اندیشہ ہو تو پھر مسجد ہی میں پڑھنا اولیٰ ہے ۔

اور معارف السنن ص۱۱۱ میں مولانا انور شاہ کشمیری سے نقل کیا ہے کہ اصل مذہب تو یہی ہے لیکن بعد میں ارباب فتاویٰ نے یہ لکھا ہے کہ اداء السنن فی المسجد ہی افضل ہے تاکہ روافض کے ساتھ بظاہر تشبہ نہ ہو جائے کہ وہ سنتیں نہیں پڑھتے ، نیز جاننا چاہیئے کہ اس حکم سے وہ نوافل مستثنیٰ ہیں جو اسلام کے شعائر سے ہیں ان کو مسجد ہی میں پڑھنا اولیٰ ہے جیسے عیدین وتراویح اور کسوف واستسقار وغیرہ ۔

قولہ ۔ اجعلوا فی بیوتکم من صلوتکم الخ یعنی اپنی بعض نمازیں اپنے گھروں میں پڑھا کرو ، ان بعض سے مراد ظاہر ہے کہ نفلیں ہیں اس لئے کہ فرض نمازیں تو جماعت کے ساتھ پڑھی جاتی ہیں اور محل جماعت مساجد ہیں ،

قولہ ۔ ولا تتخذوھا قبورا ۔ یعنی جس طرح اموات اپنی قبور میں نماز نہیں پڑھتے اسی طرح ترک صلوۃ کر کے تم اپنے گھروں کو بمنزلہ قبور کے نہ بناؤ ۔ یا یہ کہ جس طرح قبرستان میں نماز نہیں پڑھی جاتی اپنے گھروں کے ساتھ یہ معاملہ نہ کرو ۔

**شرح حدیث** اس صورت میں یہ حدیث کا ٹکڑا ماقبل ہی کی تاکید ہوگا اور بعضوں نے اس کو جملہ مستانفہ قرار دیا ہے کہ یہ ایک دوسرا مستقل حکم ہے گھروں میں قبر نہیں بنانی چاہیئے وہاں مردوں کو دفن نہ کیا جائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جو آپ کی منزل میں دفن کیا گیا سو یہ انبیار علیہم السلام کی خصوصیت ہے ، یہ جملہ دوسرے مطلب کی صورت میں بھی ماقبل سے مربوط ہو سکتا ہے ، وہ اس طور پر کہ اگر گھروں میں قبریں بنائی جائیں گی اور وہاں مردوں کو دفن کیا جائیگا تو وہ گھر مقبرہ ہو جائیگا اور مقبرہ میں نماز پڑھنا مکروہ ہے حالانکہ گھروں میں نماز پڑھنے کا حکم ہے ، اور بعض نظر فار نے اس کا مطلب ایک اور لکھا ہے وہ یہ کہ گھروں میں نمازیں بھی پڑھنی چاہئیں اور اگر مہمان آئے تو اس کی ضیافت اور کھلانا پلانا بھی چاہیئے نہ جیسا کہ قبرستان میں ہوتا ہے کہ وہاں کوئی ضیافت

کرنے والا نہیں ہوتا۔

# باب من صلی لغیر القبلة ثم علم

یوں سمجھیئے کہ یہ بغیر پلیٹ فارم کا اسٹیشن ہے جو اچانک آپہونچا، میرا مطلب یہ ہے کہ مصنفین کا طریق یہ ہے کہ جب وہ ایک نوع کے مسائل سے فارغ ہو کر دوسری قسم کے مسائل شروع کرتے ہیں تو اس کے لئے اولاً ایک جلی سرخی (عنوان کلی) قائم کرتے ہیں لفظ کتاب کے ساتھ یا اس کے مثل کوئی اور لفظ، اور پھر اس کے ذیل میں اس کے مناسب ابواب لاتے ہیں، یہاں پر مصنف نے ایسا نہیں کیا ہاں امام نسائی نے کیا ہے انھوں نے کتاب المساجد اور اس کے ابواب سے فارغ ہونے کے بعد کتاب القبلہ سرخی قائم کی ہے اور پھر اس کے تحت چند ابواب اس کے مناسب لائے ہیں، منجملہ ان کے ایک ترجمہ انھوں نے یہ قائم کیا ہے باب استبانۃ الخطأ بعد الاجتہاد، اور پھر اس کے ذیل میں وہی حدیث ذکر کی جس کو امام ابوداؤد اس باب میں لائے ہیں، نسائی اور ابوداؤد کے ترجمہ کے لفظ اگرچہ مختلف ہیں لیکن مسئلہ دونوں ایک ہی بیان کر رہے ہیں۔

اس کے بعد آپ سمجھیئے کہ جس مسئلہ کو مصنفؒ یہاں بیان کر رہے ہیں وہ وقوع الخطأ فی التحری ہے جو فقہ کا ایک مشہور مسئلہ ہے وہ یہ کہ جس شخص کو سمت قبلہ کا صحیح علم نہ ہو اور نہ کوئی بتانے والا ہو تو اس شخص کا حکم یہ ہے۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** کہ ایسا شخص قبلہ کی تحری کرے یعنی قبلہ کے بارے میں غور و خوض کر کے ایک رائے قائم کرے اور جس جانب زیادہ میلان ہو اس کو قبلہ قرار دے کر اس کی طرف رخ کر کے نماز شروع کر دے، اور اگر بالفرض نماز کے اندر اس کی تحری بدل جائے تو نماز ہی میں اس جانب پھر جائے اور اس دوسری جانب کے بارے میں بھی اگر رائے بدل جائے تو نماز ہی میں اس تیسری جانب اپنا رخ بدل دے حتیٰ کہ اگر چاروں جانب گھومنے کی نوبت آجائے تو کچھ مضائقہ نہیں نماز درست ہو جائیگی، یہ مذہب حنفیہ کا ہے اور یہی قول حنابلہ کا بھی ہے اور مالکیہ کے نزدیک اعادہ فی الوقت ہے لا بعد الوقت، اور شافعیہ کے اس میں دو قول ہیں، قسطلانی فرماتے ہیں اظہر القولین وجوب اعادہ ہے اور قول ثانی عدم الاعادہ ہے، لیکن امام نووی نے شرح مسلم میں حدیث الباب کے تحت یہ لکھا ہے کہ اصح قول شافعیہ کا عدم الوجوب[1] ہے اور حافظ ابن حجر نے صرف ایک ہی قول یعنی وجوب الاعادہ لکھا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قسطلانی کی بات ٹھیک ہے۔

---

[1] ہمارے حضرت شیخ فرمایا کرتے تھے کہ امام نووی کی عادت ہے کہ جس مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول ہوتے ہیں تو مسلم شریف کی حدیث ان کے جس قول کے مطابق ہوتی ہے اسی کے بارے میں وہ (نووی) لکھتے ہیں کہ یہی مذہب شافعی کا ہے ۱۲۔

۱- قولہ- عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ کانوا یصلون نحو بیت المقدس فلما نزلت ھذہ الایۃ الخ ابتدار ہجرت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی جانب نماز پڑھتے تھے اس کے بعد تحویل قبلہ ہو گیا، تحویل قبلہ کب ہوا اور کتنی مدت تک آپ نے مدینہ منورہ کے قیام میں بیت المقدس کی جانب نماز پڑھی نیز قبل الہجرۃ مکہ مکرمہ میں آپ نماز کس طرف پڑھتے تھے یہ تمام بحثیں ہمارے یہاں کتاب الاذان میں احیلت الصلوۃ الی ثلاثۃ احوال الحدیث کے ذیل میں گذر چکیں۔

قولہ- نحو رجل من بنی سلمۃ فناداھم وھم رکوع فی صلوۃ الفجر نحو بیت المقدس الا ان القبلۃ قد حولت الی الکعبۃ الخ- جاننا چاہیئے کہ جو قصہ اس حدیث میں مذکور ہے یعنی یہ کہ صحابہ کرام ایک مسجد میں صبح کی نماز پڑھ رہے تھے جس وقت رکوع میں پہونچے تو مسجد کے باہر سے ایک اعلان کرنے والے کا اعلان سنا، الا ان القبلۃ قد حولت باخبر ہو جاؤ کہ قبلہ بدل گیا ہے۔

## تحویل قبلہ کے بارے میں دو مختلف حدیثیں

یہ حدیث ابن عمر کی ہے اور یہ صبح کی نماز کا قصہ ہے جیسا کہ روایت میں تصریح ہے، نیز یہ حدیث بخاری و مسلم میں بھی ہے، اسی طرح کا ایک دوسرا قصہ جو بخاری ومسلم اور ترمذی میں بھی مذکور ہے اس میں عصر کی نماز کا ذکر ہے اور اس کے راوی براء بن عازب ہیں، اس کو تعارض نہ سمجھنا چاہیئے بلکہ یہ دو قصہ الگ الگ ہیں عصر کی نماز والا قصہ جو براء کی حدیث میں ہے وہ مسجد بنو حارثہ کا ہے جو داخل مدینہ ہے اور صبح کی نماز کا قصہ جس کے راوی ابن عمر ہیں جو یہاں ابو داؤد میں ہے یہ خارج مدینہ یعنی قبا کا واقعہ ہے۔ داخل مدینہ میں خبر پہلے پہنچ گئی یعنی عصر کی نماز میں اور قبا میں اطلاع اگلے روز ہوئی جبکہ وہ لوگ صبح کی نماز پڑھ رہے تھے، یہاں پر چند علمی بحثیں ہیں جن کا جاننا ضروری ہے۔

## حدیث الباب سے متعلق مباحث عشرہ

**بحث اول۔** تحویل قبلہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی نماز کے اثناء میں ہوئی یا نہیں؟ اگر آپ کی نماز کے اثناء میں ہوئی ہے تو پھر کون سی نماز ہے اور کس مسجد میں، حضرت گنگوہی کی رائے یہ ہے تحویل خارج صلوۃ ہوئی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے درمیان میں نہیں ہوئی، حضرت فرماتے ہیں اور جو ایسا کہتے ہیں وہ غلط ہے، علامہ سیوطی کی رائے بھی یہی معلوم ہوتی ہے (کما فی الاوجز) لیکن مشہور عند الشراح یہ ہے کہ فی وسط الصلوۃ ہوئی۔

**بحث ثانی۔** اب یہ کہ کس نماز اور کس مسجد میں ہوئی، حافظ کہتے ہیں کہ اس میں روایات مختلف ہیں۔ ظاہر حدیث براء سے معلوم ہوتا ہے وہ نماز ظہر ہے اسی طرح محمد بن سعد نے طبقات میں ذکر کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد نبوی میں نماز ظہر پڑھا رہے تھے دو رکعت پڑھا چکے تھے کہ تحویل قبلہ کا حکم نازل ہوا پس آپ نماز ہی میں پھر گئے، اور کہا گیا ہے کہ آپ ام بشر کی زیارت کے لئے بنو سلمہ میں تشریف لے گئے تھے انھوں نے آپ کے لئے کھانا تیار کیا تھا

ظہر کی نماز کا وقت آگیا آپ نماز میں مشغول تھے کہ اسی حال میں تحویل ہوگئی، تو گویا آدھی نماز آپ نے بیت المقدس کی طرف ادا فرمائی اور آدھی نماز بیت اللہ کی طرف اسی وجہ سے اس مسجد کا نام مسجد القبلتین ہوگیا۔

**بحث ثالث۔** مخبر کی خبر پر مصلین کا استدارہ، اس سلسلہ میں دو قصے ہیں ایک اہل قبا کا اور دوسرا بنو حارثہ کا جیسا کہ اس کی تفصیل شروع باب میں گذر چکی۔

**بحث رابع۔** اس مخبر اور اعلان کرنے والے کا نام کیا تھا؟ مشہور یہ ہے کہ اس کا نام عبّاد بن بشر ہے وہو الراجح۔ وقیل عبّاد بن نہیک، لیکن ابوداؤد کی روایت میں رجل من بنی سلمۃ واقع ہے حالانکہ عبّاد بن بشر بنو حارثہ میں سے ہیں، پس ہوسکتا ہے کہ ایک واقعہ میں عبّاد بن بشر ہوں دوسرے میں کوئی اور۔

**بحث خامس۔** نسخ القطعی بخبر الواحد، یعنی جس طرف صحابہ پہلے سے نماز پڑھ رہے تھے اس کا قبلہ ہونا تو قطعی اور یقینی تھا اور مخبر کی یہ خبر خبر واحد ہے تو حکم قطعی خبر واحد سے کیسے منسوخ ہوگیا، اس کے دو جواب ہیں، اوّل یہ کہ یہ خبر واحد محتف بالقرائن تھی اور جو خبر واحد محتف بالقرائن ہو وہ مفید یقین ہوتی ہے جیسا کہ تم شرح نخبہ میں پڑھ چکے ہو اور اس کی مثال بھی وہاں گذر چکی ہے لہٰذا یہ نسخ القطعی بالقطعی ہے نہ کہ بالظنی، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ عہد صحابہ میں نسخ القطعی بخبر الواحد جائز تھا وجہ اس کی یہ ہے کہ احادیث کے جو مختلف درجات و مراتب ہیں کوئی حسن کوئی صحیح کوئی ضعیف، یہ اختلاف احوال سند کے اعتبار سے ہے جس درجہ کی سند ہوتی ہے اسی درجہ کی حدیث مانی جاتی ہے ورنہ حدیث من حیث الحدیث یعنی فی حد ذاتہٖ قطعی اور یقینی ہے اس کے ضعیف ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بلکہ سند اور رُواۃ کے ضعف کی وجہ سے حدیث کو ضعیف کہا جاتا ہے اور چونکہ صحابۂ کرام اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کوئی واسطہ اور سند حائل ہی نہیں ہے اس لئے صحابی کے حق میں کوئی حدیث ضعیف ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ وہ تو براہ راست اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے سنتے تھے لہٰذا صحابی کے حق میں خبر واحد بھی قطعی اور یقینی ہوتی تھی اس کا انکار کفر تھا۔

**بحث سادس۔** کیفیۃ الاستدارہ یعنی یہ لوگ نماز میں کس طرح گھومے اس کا بیان طبرانی کی ایک روایت میں اس طرح ہے فتحوّل النساء مکان الرجال والرجال مکان النساء اس کی تشریح یہ ہے کہ بیت المقدس مکہ سے بالکل جانب مقابل میں ہے، بیت المقدس مدینہ سے بجانب شمال ہے اور مکہ بجانب جنوب ہے اب جب قبلہ شمال کے بجائے جنوب کی طرف ہوگیا تو یہ ممکن نہیں کہ امام اور مقتدی سب اپنی جگہ رہتے ہوئے صرف رخ کو بدل دیں اس لئے کہ اس صورت میں امام سب سے پیچھے ہو جائے گا اس کے آگے صف الرجال ہوگی اور اس سے آگے صف النساء، تو سب سے آگے عورتوں کی صف ہو جائے گی، اور یہ بھی ممکن نہیں کہ امام تو اپنی جگہ ہوتے ہوئے رخ بدل دے اور مردوں اور عورتوں کی صفیں اپنی جگہ سے منتقل ہوکر امام کے پیچھے آجائیں اس لئے کہ امام کے پیچھے مسجد میں

اتنی گنجائش ہی نہیں کہ وہاں یہ سب سما جائیں اس لئے اس کی شکل یہ ہوئی کہ امام اپنی جگہ یعنی مقدم مسجد سے منتقل ہو کر مؤخر مسجد میں آگیا اور عورتوں کی جماعت اپنی جگہ سے مردوں کی جگہ اور مرد اپنی جگہ سے منتقل ہو کر عورتوں کی جگہ میں آگئے (افادہ الحافظ ابن حجر)

**بحث سابع۔** مذکورہ بالا صورت میں ظاہر ہے کہ نماز کے درمیان مشی اور عمل کثیر پایا گیا، یہ بات موجب اشکال ہے حافظؒ نے اس کے دو جواب لکھے ہیں اول یہ کہ ممکن ہے یہ واقعہ عمل کثیر کی تحریم سے قبل کا ہو کیونکہ ایک زمانہ وہ تھا جس میں کلام فی الصلوۃ اور عمل کثیر فی الصلوۃ جائز تھا بعد میں یہ سب کچھ منسوخ ہو گیا، دوسرا جواب یہ کہ ہو سکتا ہے یہ واقعہ تحریم کے بعد ہی کا ہو لیکن چونکہ یہ عمل کثیر نماز ہی کی مصلحت کے لئے تھا اسی لئے اس کو مغتفر قرار دیا گیا۔ **بحث ثامن۔** اختلاف الروایات فی مدۃ النسخ۔

**بحث تاسع۔** صلوتہ علیہ الصلوۃ والسلام بمکۃ این کانت ای الی ای جانب یہ دونوں بحثیں پہلے گذر چکیں کتاب الاذان میں۔

**بحث عاشر۔** وہ احکام کون سے ہیں جن میں نسخ کا وقوع دو یا تین مرتبہ ہوا، ایک قول کی بنا پر تحویل قبلہ بھی اسی قبیل سے ہے اس کا بیان باب الوضوء مما مست النار میں گذر چکا، تلك عشرۃ کاملۃ فللّٰہ الحمد والمنۃ

قولہ۔ فمالوا کماھم رکوع الی الکعبۃ، اس میں کاف مفاجاۃ اور مبادرۃ کے لئے ہے اور لفظ رکوع راکع کی جمع ہے یعنی اعلان سنتے ہی وہ لوگ فوراً رکوع ہی کی حالت میں کعبہ کی طرف گھوم گئے، اس حدیث سے بہت سے فوائد مستفاد ہوئے جن کو شراح حدیث نے لکھا ہے منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ نسخ کا حکم مکلف کے حق میں اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا جب تک اس کو اس کی اطلاع نہ ہو، دیکھئے یہاں پر نسخ قبلہ ایک دن پہلے ہو چکا تھا مگر اہل قبا کو اس کی اطلاع اگلے دن صبح کی نماز میں ہوئی تب انھوں نے اس پر عمل شروع کیا اور اس سے پہلے وہ اپنے اجتہاد سے اور استصحاب حال کے طور پر بیت المقدس ہی کی طرف نماز پڑھتے رہے حالانکہ ان کا یہ اجتہاد غلط تھا اسی سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا کہ قبلہ کے بارے میں تحری اور اجتہاد میں غلطی واقع ہو جائے تو وہ معاف ہے۔ ائمہ کے مذاہب اس مسئلہ میں گذر ہی چکے ہیں۔

# باب تفریع ابواب الجمعۃ

**ماقبل سے مناسبت** اب تک صلوات خمسہ اور ان سے متعلق احکام و مسائل کا بیان چل رہا تھا اب یہاں سے مصنفؒ صلوات مخصوصہ جیسے جمعہ اور استسقاء کسوف اور عیدین کا بیان شروع کرتے ہیں تفریع کے معنی تفصیل اور تجزیہ کے ہیں، جو مضمون تفصیل طلب ہوتا ہے اور اس کے بارے میں مصنف کا قصد

متعدد ابواب قائم کرنے کا ہوتا ہے تو اس کے شروع میں مصنف اکثر لفظ تفریع لاتے ہیں لہذا یہ عنوان بمنزلہ کتاب کے ہے جس طرح اس کے تحت بہت سے ابواب ہوتے ہیں اسی طرح اس میں بھی، یہاں پر چند بحثیں ہیں۔

**بحث اوّل۔** ماقبل سے مناسبت، اس کا بیان ابھی اوپر گذر چکا۔

**بحث ثانی۔** لفظ جمعہ کی لغوی تحقیق اور وجہ تسمیہ، یہ مضمون کتاب الطہارۃ میں باب غسل الجمعۃ میں گذر چکا۔

**بحث ثالث۔** خصائص الجمعۃ، حافظ ابن قیم نے زاد المعاد میں یوم جمعہ کی تینتیس ۳۳ خصوصیات ذکر کی ہیں ان میں سے حافظ ابن حجر نے پچیس کا اختصار کیا جن کو حضرتؒ نے بذل المجہود میں نقل فرمایا ہے، اور علامہ سیوطیؒ نے اس پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے،، اللمعۃ فی خصائص الجمعۃ،، اس میں انھوں نے جمعہ سے متعلق ایک سَو خصائص واحکام ذکر فرمائے ہیں۔

**افضل الایام کی تعیین**

**بحث رابع۔** افضل الایام کا مصداق اور اس کی تعیین، سو جاننا چاہیئے کہ اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں، مصنفؒ نے اس باب میں جو پہلی حدیث ذکر کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ افضل الایام جمعہ کا دن ہے، حافظ منذری لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤد کے علاوہ امام ترمذی ونسائی نے بھی کی ہے، اور امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے ھذا حدیث صحیح، اور امام بخاریؒ نے اس حدیث کا ایک ٹکڑا جو جمعہ کی ساعت اجابت سے متعلق ہے وہ ذکر کیا ہے، اور امام مسلمؒ نے اس حدیث کا پہلا حصہ خیر یوم طلعت علیہ الشمس یوم الجمعۃ ذکر فرمایا ہے، شوکانی فرماتے ہیں اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یوم الجمعہ افضل الایام ہے اور اسی کے ساتھ جزم کیا ہے ابن العربی نے لیکن صحیح ابن حبان میں عبداللہ بن قُرط کی حدیث سے مرفوعًا مروی ہے افضل الایام عند اللہ تعالیٰ یوم النحر، اور صحیح ابن حبان میں جابرؓ کی حدیث سے مرفوعًا وارد ہے مامن یوم افضل عند اللہ تعالیٰ من یوم عرفۃ۔ حافظ عراقی نے ان روایات مختلفہ کے درمیان اس طرح جمع کیا ہے کہ یوں کہا جائے ایام اُسبوع (ہفتہ) میں یوم الجمعہ افضل ہے، اور پورے سال کے ایام میں یوم عرفہ افضل ہے یا یوم النحر، نیز انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ یوم الجمعۃ کی افضلیت کی حدیث زیادہ صحیح ہے۔

۱۔ حدثنا القعنبی الخ۔ قولہ۔ فیہ خلق آدم وفیہ اھبط الخ

**شرح حدیث میں شراح کے دو قول**

جمعہ کے روز پیش آنے والے جن امور کا ذکر اس حدیث میں ہے اس کے بارے میں شراح کے دو قول ہیں جن کو امام نووی نے نقل کیا ہے،

۱۔ قاضی عیاض کی رائے یہ ہے کہ ان امور کو ذکر کرنے سے مقصود اثبات فضیلۃ للیوم نہیں ہے بلکہ جو امور عظام اس دن میں پیش آئے یا آنیوالے ہیں صرف ان کی اطلاع دینا مقصود ہے تاکہ انسان اس دن میں اعمال صالحہ کے لئے تیار ہو جائے حصولِ رحمت اور دفع نقمۃ کے لئے، اس لئے کہ آدم علیہ السلام کا اخراج جنت سے اس دن میں ہونا اور اس دن میں قیامت کا قائم ہونا یہ کوئی فضیلت کی بات نہیں ہے۔

۲ اس کے بالمقابل ابو بکر بن العربی کی رائے عارضۃ الاحوذی شرح ترمذی میں یہ ہے کہ یہ تمام امور اثبات فضیلت ہی کے لئے ذکر کئے گئے ہیں اس لئے کہ آدم علیہ السلام کا جنت سے نکل کر دنیا میں آنا نسل عظیم اور اس ذریت کے وجود میں آنے کا سبب ہے جو انبیاء اولیاء وصلحاء پر مشتمل ہے، نیز ان کا جنت سے نکلنا طرداً نہ تھا بلکہ چند مدت کے لئے قضاء حوائج کے طور پر تھا اور پھر لوٹ کر وہیں جانا تھا، اسی طرح اہل حق کا جنت میں دخول اور اہل باطل کا جہنم میں داخل ہونا یہ روز قیامت پر ہی موقوف ہے لہذا اس سے اس دن کی فضیلت ظاہر ہے۔

قولہ۔ ومامن دابۃ الا وھی مُسیخۃ یوم الجمعۃ من حین تصبح حتی تطلع الشمس شفقًا من الساعۃ الا الجن والانس، یعنی جمعہ کے دن صبح صادق سے لے کر طلوع شمس کے وقت تک جتنے بھی حیوانات ہیں جن وانس کے علاوہ وہ کان لگائے رہتے ہیں (صور کی آواز سننے کے لئے) قیامت کے خوف سے کیونکہ قیامت اسی دن میں آئیگی جیساکہ اس سے پہلے اسی حدیث میں گذر چکا ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ قیامت کا وقوع جمعہ کے دن صبح صادق کیوقت میں ہوگا۔ یہ بڑی عبرت کا مقام ہے کہ قیامت کا خوف اور اس کا فکر عام جانوروں کو تو لاحق ہو اور انسان کو نہ ہو۔

آگے اس حدیث میں ساعۃ اجابۃ کا ذکر ہے جس کو سن کر کعب احبار (جو کہ مخضرمین سے ہیں صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں اسلام لائے اور توراۃ کے بڑے عالم تھے) وہ ابو ہریرۃؓ کو خطاب کر کے کہنے لگے کہ یہ ساعۃ اجابۃ سال کے صرف ایک جمعہ میں ہوتی ہے ابو ہریرہ نے فرمایا نہیں ہر جمعہ میں اس پر کعب نے توراۃ اٹھا کر دیکھی اور پھر ابو ہریرہ کی تصدیق کی اور کہا صدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اس سے معلوم ہوا کہ شریعت محمدیہ گذشتہ آسمانی کتابوں کے لئے مُصدِّق ہے۔ اور یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ گذشتہ آسمانی کتابیں اس کے لئے مُصدِّق ہیں۔ قال ابو ھریرۃ ثم لقیت عبد اللہ بن سلام۔ حضرت ابو ہریرہ بعد میں عبداللہ بن سلام سے ملے اور جو کچھ گفتگو ان کی کعب احبار سے ہوئی تھی اس کو ان سے ذکر کیا اس پر عبداللہ بن سلام نے فرمایا میں جانتا ہوں وہ کون سی ساعت ہے، ابو ہریرہؓ کے دریافت

---

لہ یہ روایت یہاں مختصر ہے پوری مفصل روایت نسائی شریف ص۲۱۰ میں ہے اس میں یہ بھی ہے ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ کوہ طور پہنچا میں نے وہاں کعب احبار کو پایا ایک دن وہاں قیام رہا میں ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں سناتا تھا اور وہ مجھ کو توراۃ کی باتیں سناتے تھے اسی ذیل میں ابو ہریرہ نے ان کو فضیلت جمعہ کی یہ حدیث بھی سنائی جس پر کعب احبار نے یہ کہا کہ یہ ساعت اجابت سال میں صرف ایک مرتبہ ہوتی ہے نیز اس میں یہ ہے کہ واپسی میں میری ملاقات عبداللہ بن سلام سے ہوئی اور میں نے ان سے عرض کیا کہ میں طور سے واپس آرہا ہوں وہاں میری کعب احبار سے ملاقات ہوئی تھی، اور جو کچھ ان کے ساتھ گفتگو ہوئی تھی اس کو جب عبداللہ بن سلام سے نقل کر رہے تھے تو جب نقل کرتے کرتے یہاں پہنچے کہ کعب احبار نے یہ کہا تھا ذلک یومٌ فی کل سنۃ، تو اس پر فوراً عبداللہ بن سلام بولے کذب کعبٌ، پھر آگے ابو ہریرہ نے پوری بات بتائی کہ ہاں میں نے بھی ان کی تردید کی تھی اور پھر بعد میں انھوں نے اس کو تسلیم کر لیا۔ ۱۲ منہ۔

کرنے پر انھوں نے بتایا کہ وہ جمعہ کے دن آخری ساعت ہے آگے مضمون حدیث واضح ہے۔

قولہ۔ وفیہ النفخة وفیہ الصعقة۔

**شرح حدیث اور عدد نفخات میں علماء کا اختلاف** نفخہ سے مراد نفخۃ البعث ہے جس کو نفخۃ الاحیاء بھی کہتے ہیں یعنی نفخۂ ثانیہ جس سے سب لوگ زندہ ہو کر قبروں سے اٹھیں گے اور صعقہ سے مراد نفخۃ الصعق ہے یعنی نفخۂ اولیٰ جس سے سب جاندار مر جائیں گے کما فی قولہ تعالیٰ ونفخ فی الصور فصعق من فی السموات ومن فی الارض الا من شاء اللہ ثم نفخ فیہ اخری فاذا ہم قیام ینظرون، اس آیت سے بظاہر یہی معلوم ہو رہا ہے کہ نفخۃ الصعق نفخۂ اولیٰ ہے جس سے سب مر جائیں گے اس کے بعد دوبارہ صور پھونکا جائیگا جس سے سب زندہ ہو جائیں گے جس کو نفخۃ البعث کہا جاتا ہے لیکن آیۃ شریفہ کی ترتیب تو قیاس کے مطابق ہے کہ اول کو اولاً ذکر کیا اور ثانی کو ثانیاً، لیکن حدیث میں ترتیب اس کے برعکس ہے۔ جاننا چاہیئے کہ عدد نفخات میں اختلاف ہے دو تو متفق علیہ ہیں نفخۃ الاماتۃ اور نفخۃ البعث (نفخۃ الاحیاء) اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ نفخات تین ہیں دو تو وہ جو اوپر مذکور ہوئے اور ایک ان دونوں سے پہلے ہوگا جس سے زمین میں زلزلہ آئے گا اور تسییر جبال وتکویر شمس اور انکدار نجوم اور تسجیر البحار وغیرہ امور عظام کا وقوع ہوگا لیکن اس نفخہ سے لوگ مریں گے نہیں سخت حیران وسرگرداں ہو جائیں گے پھر اس کے بعد نفخۂ ثانیہ وثالثہ پائے جائیں گے جن کا ذکر اس حدیث میں ہے اور بعض نے چوتھی اور پانچویں قسم بھی ذکر کی ہے جس کی تفصیل لامع الدراری ص۳۲ میں ہے۔

۲- حدثنا ھارون بن عبد اللہ الخ۔ قولہ۔ فاکثروا علیّ من الصلوۃ فیہ، اس سے جمعہ کے دن خاص طور سے صلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مامور بہ ہونا معلوم ہو رہا ہے، اور بھی بہت سی روایات میں جمعہ کے دن خصوصیت سے درود کی ترغیب وارد ہے۔

# باب الاجابة اية ساعة هي في يوم الجمعة

یوم جمعہ کی فضیلت اس وجہ سے بھی ہے کہ اس میں ایک ساعت ساعۃ اجابت ہے جس میں جو دعاء بھی اللہ تعالیٰ سے مانگی جائے گی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ قبول ہوتی ہے، اس ساعۃ اجابت کا ذکر صحیحین بلکہ تمام ہی صحاح ستہ میں موجود ہے، البتہ اس ساعت کی تعیین میں روایات کا شدید اختلاف ہے۔

**ساعۃ اجابۃ میں اقوال اور قول راجح کی تعیین مع وجہ ترجیح** حافظ ابن حجر نے اس میں بیالیس قول تفصیل کے ساتھ لکھے ہیں اور ہر قول کے بارے میں کتب حدیث سے روایات[1] پیش کی ہیں اور پھر اخیر میں

---

[1] حضرت سہارنپوری نے بذل میں ان تمام اقوال کو اختصار اور حذف روایات کیساتھ ذکر فرمایا ہے ۱۲ منہ۔

ایک اور قول کا اضافہ کیا ہے جس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ مجھ کو شمس الدین الجزری کی مشہور کتاب الحصن الحصین میں ملا ہے، صاحب حصن حصین نے اس سلسلہ میں آٹھ اقوال ذکر کرنے کے بعد یہ لکھا ہے کہ میری رائے یہ ہے کہ انہا وقت قراءة الامام الفاتحة فی صلوة الجمعة الی ان یقول اٰمین، اور پھر حافظ نے اخیر میں لکھا ہے کہ ان تمام اقوال میں ارجح الاقوال دو قول ہیں ایک وہ جو حدیث ابو موسیٰ اشعری میں مذکور ہے اور دوسرا وہ جو عبداللہ بن سلام کی حدیث میں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ عبداللہ بن سلام کی حدیث تو ہمارے یہاں پہلے گذر چکی جس میں ہے ھی آخر ساعة من یوم الجمعة، یہ روایت ابو داؤد کے علاوہ ترمذی اور نسائی میں بھی ہے نیز ابو داؤد میں حضرت جابر سے بھی مرفوعًا یہی منقول ہے اور ابو موسیٰ اشعری کی حدیث آگے ابو داؤد میں آرہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں۔ ھی ما بین ان یجلس الامام الی ان تقضی الصلوۃ یعنی جس وقت امام خطبہ دینے کے لئے منبر پر جا بیٹھے اس وقت سے لے کر نماز کے پورا ہونے تک، حضرت امام شافعیؒ امام نووی، بیہقی، ابن العربی، قرطبی ان سب حضرات نے اسی کو اختیار کیا ہے اس لئے کہ عبداللہ بن سلام کی حدیث تو سنن کی روایت ہے اور یہ ابو موسیٰ اشعری کی حدیث احد الصحیحین یعنی صحیح مسلم میں موجود ہے عرف الشذی میں لکھا ہے کہ امامؒ ابو حنیفہ واحمد نے سنن کی روایت کو اختیار کیا ہے امام ترمذی نے امام احمد سے نقل کیا ہے اکثر الاحادیث علی ذلک اس قول والے یہ کہتے ہیں کہ صحیحین یا احد الصحیحین کی روایة کو ترجیح اس وقت ہوتی ہے جبکہ محدثین نے نقد نہ کیا ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ ابو موسیٰ کی حدیث پر جرح کی گئی ہے کہ صحیح یہ ہے وہ ابو بردہ کا قول ہے مخرمہ کے علاوہ کسی اور نے اس کو مرفوعًا روایت نہیں کیا، نیز منقطع ہے اس لئے کہ مخرمہ کا سماع اپنے باپ سے ثابت نہیں، اور بعض رواۃ نے اس کو موقوفًا علی ابی موسیٰ روایت کیا ہے۔ غرضیکہ مسلم کی یہ روایت معلل ہے

اور منجملہ اقوال کے ایک قول یہ ہے کہ یہ ساعت اب باقی نہیں رہی شروع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تھی بعد میں اٹھالی گئی، لیکن محدثین جیسے قاضی عیاض اور ابن القیم ابن عبدالبر وغیرہ حضرات نے اس قول کی تردید فرمائی ہے کہ یہ غلط ہے، ابن قیم فرماتے ہیں کہ یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ اس کی تعیین اٹھالی گئی جیسا کہ ایک روایت میں ہے ثم انسیتہا رواہ احمد والحاکم، اور اصل ساعت کے بارے میں یہ کہنا غلط ہے، چنانچہ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ یہ ساعت جمعہ کے دن میں پوشیدہ ہے اس کا صحیح علم کسی کو نہیں مثل لیلة القدر اور اسم اعظم کے لہٰذا جمعہ کے روز کثرت سے دعا کرنی چاہیئے اس امید پر کہ ساعۃ اجابۃ میسر ہو جائے رافعی اور صاحب مغنی کا میلان اسی طرف ہے۔

---

لہ اسی طرح اسحق بن راہویہ ومن المالکیة الطرطوشی وحکی العلائی ان شیخہ ابن الزملکانی شیخ الشافعیة فی وقتہ کان یختارہ ویحکیہ عن نص الشافعی وقال ابن عبدالبر انہ اثبت شئی فی ہذا الباب ۱۲۔

# باب فضل الجمعة

مقصود صلوۃ جمعہ کی فضیلت کو بیان کرنا ہے، اور مصنف نے اس باب میں جو حدیث ذکر کی ہے اس میں صلوۃ جمعہ اور خطبہ دونوں کی فضیلت مذکور ہے، امام بخاری نے بھی یہ ترجمہ قائم کیا ہے اور پھر اس باب میں انھوں نے تبکیر الی الجمعہ والی روایت ذکر فرمائی ہے فکانما قرب بدنۃ فکانما قرب بقرۃ الخ۔

قولہ۔ اذا کان یوم الجمعۃ غدت الشیاطین براياتها الی الاسواق۔

**مضمون حدیث** یعنی جب جمعہ کا دن ہوتا ہے تو شیاطین کی جماعتیں اپنے مخصوص جھنڈے اور علامتوں کے ساتھ علی الصباح بازاروں کی طرف نکل جاتے ہیں تاکہ جو لوگ اپنی اپنی ضرورتوں سے بازار گئے ہیں یا بازاروں ہی میں دکانوں پر کام کرتے ہیں تو ان کے لئے یہ شیاطین موانع اور رکاوٹیں پیدا کریں جمعہ کیطرف جانے سے، اور اس کے بالمقابل فرشتے جمعہ کے دن صبح کو مساجد کے دروازوں پر جا کر بیٹھ جاتے ہیں تاکہ ہر آنیوالے کا نام اس کے خانہ میں لکھتے ہیں، پہلی ساعت میں آنے والے کا نام اس کے خانہ میں اور دوسری ساعت میں آنے والے کا نام دوسرے خانہ میں وھکذا۔ اور یہ ناموں کے لکھنے کا سلسلہ خطیب کے منبر پر پہونچنے تک جاری رہتا ہے اس کے بعد فرشتے اپنے صحائف اور رجسٹروں کو لپیٹ کر رکھ دیتے ہیں۔

قولہ۔ بالترابیث او الربائث، اول تربیثہ کی جمع ہے اور ثانی ربیثہ کی، تربیثہ بمعنی روکنا اور ربیثہ بمعنی مانع وعارض،

# باب التشدید فی ترک الجمعة

قولہ۔ من ترک ثلاث جمع تهاونا بها طبع اللہ علی قلبہ۔

**شرح حدیث** تہاون سے مراد تساہل اور عدم اہتمام ہے یعنی جو شخص محض غفلت اور تساہل کی وجہ سے بغیر عذر شرعی کے تین جمعہ کی نمازیں ترک کر دے تو اللہ تعالیٰ اس کے قلب پر مہر لگا دیتے ہیں، یعنی ایسا شخص قساوت قلب میں مبتلا ہو جاتا ہے جس سے پھر خیر کی بات اس کے اندر نہیں اترتی، اور طبع سے مراد کفر کی مہر نہیں ہے جیسے کہ اس آیت کریمہ میں خَتَمَ اللہُ عَلٰی قُلُوبِهِمْ وَعَلٰی سَمْعِهِمْ الآیۃ اس لئے کہ ترک جمعہ سے آدمی کافر نہیں ہوتا ایسے ہی تہاون سے مراد استخفاف واہانت نہیں ہے اس لئے کہ استخفاف تو ایک جمعہ کا بھی کفر ہے پھر تین کی قید کیسی؟ اسی لئے طبع سے بھی کفر کی مہر مراد نہیں لی جا سکتی ہاں البتہ اگر یہاں ثلاثا کی قید نہ ہوتی تو پھر یہ ممکن تھا کہ تہاون سے مراد استخفاف اور طبع سے طبع کفر مراد لیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس حدیث میں ثلاث کیساتھ متوالیًا کی قید مذکور نہیں اسی لئے علماء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پورے سال میں ایک جمعہ کی نماز بھی ترک کرے اور پھر دوسرے سال میں دوسرے جمعہ کی اور تیسرے سال میں تیسرے جمعہ کی تب بھی وہ اس وعید کا مستحق ہوگا اللہمّ احفظنا منہ، البتہ مسند الفردوس کی ایک حدیث مرفوع میں جو حضرت انسؓ سے مروی ہے متوالیًا کی قید ہے من ترک ثلاث جمع متوالیات (من المنہل)

# باب کفارۃ من ترکہا

ترک جمعہ بلا عذر ظاہر ہے کہ گناہ کبیرہ ہے اول تو مسلمان سے اس کا صدور ہونا ہی نہ چاہیئے لیکن اگر ہو جائے تو اس کی تلافی کے لئے توبہ اور استغفار لازم ہے بلکہ بطور کفارہ سیئہ کے دینار یا نصف دینار جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے حسب گنجائش صدقہ کرنا بہتر ہے، اور یہ امر ندب و استحباب کے لئے ہے البتہ جمعہ کی نماز کے بدلہ میں قضاء ظہر واجب ہے اور وہی اس کا اصل بدل ہے۔

قولہ۔ قال ابوداؤد وھکذا رواہ خالد بن قیس خالفہ فی الاسناد ووافقہ فی المتن۔

**قول ابوداؤد کی تشریح** اس حدیث کی سند اور متن دونوں میں رواۃ کا اختلاف ہے متن کا اختلاف ہمام کی روایت میں اس طرح ہے، فلیتصدق بدینار وان لم یجد فبنصف دینار، اور دوسری روایت میں بجائے دینار کے درہم کا لفظ ہے اور اس میں صاع حنطۃ او نصف صاع کا اضافہ ہے اور اس سے آگے تیسری روایت میں جس کے راوی سعید بن بشیر ہیں اس میں مُد اور نصف مد کا ذکر ہے اور سند کے اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ اس حدیث کا مدار قتادہ پر ہے قتادہ سے روایت کرنے والے متعدد ہیں ایک ہمام ہیں جن کی روایت باب کے شروع میں ہے وہ اس کو قتادہ سے اس طرح روایت کرتے ہیں عن قدامۃ بن وبرۃ عن سمرۃ بن جندب، دوسرے شاگرد قتادہ کے خالد بن قیس ہیں مصنف کہہ رہے ہیں کہ خالد نے ہمام کی اسناد میں مخالفت کی ہے لیکن مصنفؒ نے اس کو بیان نہیں کیا، بیہقی میں خالد کی روایت موجود ہے جس کی سند اس طرح ہے عن قتادۃ عن الحسن عن سمرۃ، یعنی قتادہ اور سمرہ کے درمیان بجائے قدامہ کے حسن کا واسطہ ہے اور تیسرے شاگرد قتادہ کے ایوب ہیں جن کی کنیت ابوالعلاء ہے انھوں نے اس حدیث کو مرسلاً ذکر کیا صحابی کا نام ترک کر دیا، چوتھے شاگرد سعید بن بشیر انھوں نے متن کو اسی طرح بیان کیا جس طرح ایوبؒ نے یعنی بدرہم او نصف درہم، لیکن ایک دوسرا فرق کر دیا وہ یہ کہ بجائے صاع حنطۃ کے مُد ذکر کیا اور سند میں ان کی یہ مخالفت کی کہ سمرہ

---

لے بخلاف ہمام کے کہ انھوں نے درہم کے بجائے دینار ذکر کیا تھا، ۱۲ منہ

کو بھی ذکر کیا بخلاف ایوب کے کہ انھوں نے سمرہ ذکر نہیں کیا بلکہ حدیث کو مرسلاً ذکر کیا تھا۔

# باب من تجب علیه الجمعة

یعنی کن کن لوگوں پر جمعہ کی نماز فرض ہے صرف اہل مصر پر یا اہل قریہ پر بھی، ایسے ہی جو لوگ خارج مصر اطراف مصر میں رہتے ہیں ان پر بھی واجب ہے یا نہیں، بخاری و ترمذی کا ترجمہ اس طرح ہے باب ما جاء من کم یؤتی الی الجمعة، یعنی آبادی سے کتنے فاصلہ پر رہنے والوں کو جمعہ کے لئے آنا ضروری ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ یہاں پر دو مسئلے ہیں ایک تو مسئلۃ الباب یعنی من تجب علیه الجمعة جس کو مصنف رح یہاں بیان کر رہے ہیں اور دوسرا مسئلہ ہے محل اقامۃ جمعہ یعنی جمعہ کی نماز کس جگہ قائم کیجا سکتی ہے اور کہاں نہیں، اس کا باب آگے آرہا ہے باب الجمعة فی القریٰ۔

۱- حدثنا احمد بن صالح الخ۔ قوله۔ کان الناس ینتابون الجمعة من منازلهم ومن العوالی۔ یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے امام بخاری نے بھی اس کو اسی باب میں ذکر کیا ہے، اس حدیث سے امام بخاری اسی طرح امام ابوداؤد وغیرہ حضرات یہ ثابت کرنا چاہ رہے ہیں کہ اہل قریہ پر بھی جمعہ واجب ہے۔

**حدیث سے حنفیہ کے خلاف استدلال اور اس کی تردید**

اور قرطبی وغیرہ بعض علماء نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہے کیونکہ وہ اہل قریہ پر جمعہ واجب قرار نہیں دیتے، لیکن خود حافظ ابن حجر اور دوسرے شراح شافعیہ نے اس کی تردید کی ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ حنفیہ کے خلاف نہیں ہے بلکہ اس سے تو یہ ثابت ہو رہا ہے کہ اہل قریہ پر جمعہ کی نماز واجب نہیں اس لئے کہ اگر واجب ہوتی تو وہ لوگ باری باری کیوں آتے سب کو آنا چاہیئے تھا، اس اشکال سے بچنے کے لئے امام خطابی نے ایک عجیب بات کہی وہ یہ کہ شافعیہ کے یہاں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ جمعہ کی نماز فرض لعینہ ہے یا فرض علی الکفایہ اور یہ کہا کہ اکثر فقہاء کی رائے یہی ہے کہ وہ فرض علی الکفایہ ہے، لیکن دوسرے شراح شافعیہ نے خطابی کے اس قول کی پرزور تردید کی ہے کہ مذاہب اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ جمعہ فرض عین ہے۔ (من البذل)

۲- حدثنا محمد بن یحییٰ بن فارس الخ۔ قوله۔ عن عبد الله بن عمرو عن النبی صلی الله علیه وسلم قال الجمعة علی کل من سمع النداء۔ اس باب میں مصنف رح نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں، پہلی حدیث کان الناس ینتابون الجمعة، اور دوسری یہ امام ترمذی اس حدیث پر لکھتے ہیں وبه قال الشافعی واحمد، اور ابن العربی مالکی شارح ترمذی نے امام مالک کیطرف بھی اسی کو منسوب کیا ہے، گویا ائمہ ثلاثہ کا یہی مذہب ہے۔

**شرح حدیث** حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ جمعہ ہر اس شخص پر واجب ہے جو جمعہ کی اذان کو سنے بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو جمعہ کی اذان نہ سنے اس پر واجب نہیں، لیکن باشندگان مصر کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ ان پر جمعہ کی نماز واجب ہے اذان کی آواز سنیں یا نہ سنیں حافظ ابن حجر وغیرہ شراح نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ سننے سے مراد عام ہے کہ حقیقۃً ہو یا حکماً یعنی بالفعل سماع پایا جائے یا بالقوہ، کیونکہ شہر والے اگر نہ بھی سنیں لیکن اگر متوجہ ہوں تو سن تو سکتے ہیں۔

**محمل حدیث عند الحنفیہ** اور احقر کو اس میں شیخ ابن الہمام کی بات پسند آئی وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق اہل مصر سے نہیں ہے بلکہ یہ ان لوگوں کے حق میں ہے جو فناء مصر یعنی اطراف مصر میں رہتے ہیں کہ اگر ان تک اذان کی آواز پہونچتی ہے تو وہ شہر میں آکر جمعہ کی نماز ادا کریں اور اگر نہ پہونچے تو پھر ان پر جمعہ کی نماز واجب نہیں۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ فناء مصر کے مصداق میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں حاشیۂ ترمذی میں بحوالۂ ابن الہمام لکھا ہے واختلفوا فیہ، اور پھر انھوں نے چند اقوال ذکر کئے ۱ جہاں تک شہر کی اذان کی آواز پہونچے ۲ تین فرسخ کے اندر اندر ۳ ایک میل کے بقدر ۴ دو میل کے بقدر ۵ چھ میل کے بقدر ۶ جو لوگ شہر سے اتنے فاصلہ پر رہتے ہیں کہ اگر وہ شہر میں جمعہ کی نماز ادا کر کے شام ہونے سے پہلے بلاتکلف اپنے مقام پر پہنچ سکتے ہیں تب تو ان پر جمعہ واجب ہے ورنہ نہیں، صاحب بدائع نے اسی قول کو پسند فرمایا ہے وھذا احسن اھ۔

میں کہتا ہوں کہ اس آخری قول کو مسافۃِ غَدَوِیّہ سے تعبیر کرتے ہیں اور دراصل یہ ایک حدیث سے ماخوذ ہے جو ترمذی میں بروایتِ ابوہریرہ مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الجمعۃ علی من آواہ اللیل الی اھلہ لیکن یہ حدیث بالاتفاق ضعیف ہے امام ترمذی نے بھی اس پر کلام کیا ہے، ترمذی میں ہے کہ کسی شخص نے امام احمد کے سامنے اس حدیث کو پیش کیا تو وہ اس پر بہت ناراض ہوئے اور فرمایا استغفر ربک استغفر ربک،

**حدیث الباب امام محمد کے قول کی دلیل ہے** اس کے بعد آپ سنیئے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود میں شرح منیہ سے اطراف مصر والوں کے بارے میں نقل کیا ہے کہ جو لوگ مصر سے باہر رہتے ہیں اور ان کے اور مصر کے درمیان فرجہ یعنی خلاء نہ ہو بلکہ عمارت وہاں تک ملتی چلی گئی ہو تو ان پر جمعہ کی نماز واجب ہے خواہ سماعِ نداء ہو یا نہ ہو، اور جو لوگ ایسے ہیں کہ ان کے اور مصر کے درمیان مزرعہ (کھیت) یا مرعیٰ (چراگاہ) کا فصل ہو تو ایسے لوگوں پر جمعہ کی نماز واجب نہیں ہے اگرچہ اذان کی آواز سنتے ہوں، لیکن امام محمد سے روایت ہے کہ اگر اس طرح کے لوگ اذان جمعہ کی آواز سنتے ہوں تو ان پر جمعہ کی نماز واجب ہے

اور نہ سنتے ہوں تو نہیں، میں کہتا ہوں باب کی یہ دوسری حدیث امام محمدؒ کی اس روایت کے بہت قریب ہے۔

قال ابوداؤد روی ھذا الحدیث جماعۃ عن سفیان مقصورًا علی عبد اللّٰہ بن عمرو۔ یعنی اس حدیث میں رواۃ کا اختلاف و اضطراب ہے اس کو سفیان سے روایت کرنے والے بہت سے ہیں اکثر نے اس حدیث کو موقوفاً ذکر کیا اور قبیصہ نے جو اوپر سند میں مذکور ہیں اس کو سفیان سے سنداً یعنی مرفوعاً ذکر کیا۔

## باب الجمعۃ فی الیوم المطیر

یوم مَطِیر اور یوم ماطر اور یوم مُمطر اور یوم مَطر سب طرح بولا جاتا ہے، یعنی بارش کا دن۔

دراصل وجوب جمعہ اور صحتِ جمعہ کے لئے بہت سی شرطیں ہیں جس طرح وجوب جماعت کے لئے بھی بعض شرائط ہیں اگر ان شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو جماعت کی نماز ساقط ہو جاتی ہے مطر کثیر ان اعذار میں سے ہے جو مسقط جماعت ہیں تو جب اس کی وجہ سے جماعت ساقط ہو جاتی ہے تو جمعہ بھی ساقط ہو جائیگا اس لئے کہ جمعہ کی نماز بغیر جماعت کے صحیح نہیں۔

۱- حدثنا محمد بن کثیر الخ۔ عن ابی الملیح عن ابیہ، ابوالملیح کے نام میں اختلاف ہے قیل اسمہ عامر وقیل زید، اور ان کے باپ کا نام اسامۃ بن عُمیر ہے، (قالہ الترمذی ص۲)

ان یوم حنین کان یوم مطر فامر النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم منادیہ ان الصلوٰۃ فی الرحال، یعنی جنگ حنین کے روز بارش ہو رہی تھی تو حضور صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے مؤذن سے اعلان کرایا الصلوٰۃ فی الرحال، یعنی قافلہ والے اپنے اپنے خیموں میں الگ بغیر جماعت کے نماز پڑھ لیں، یعنی ظہر کی اس لئے کہ جمعہ کی نماز تو بغیر جماعت کے نہیں ہوتی۔

**مناسبۃ الحدیث بالترجمۃ** اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بارش کی وجہ سے جماعت ساقط ہو جاتی ہے لہذا اس کی وجہ سے جمعہ بھی ساقط ہو جائے گا کما تقدم آنفاً۔

اس حدیث میں اگرچہ جمعہ کا ذکر نہیں ہے، لیکن طریقۂ استدلال وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا، اور حضرتؒ نے بذل میں یہ لکھا ہے کہ مطابقت اس طور پر ہے کہ آنے والی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ واقعہ جمعہ کے دن کا تھا۔

۲- حدثنا نصر بن علی الخ۔ قولہ عن ابی الملیح عن ابیہ انہ شھد النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم زمن الحدیبیۃ فی یوم جمعۃ واصابھم مطرٌ الخ۔ دیکھئے اس میں جمعہ کے دن کی تصریح ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ جمعہ کا دن ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا تعلق بھی صلوٰۃ جمعہ سے ہو۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس کا تعلق صلوٰۃ ظہر یا صلوٰۃ عصر سے ہو۔ کیونکہ حضور صلی اللّٰہ علیہ وسلم کا اپنے اسفار کے دوران براری میں جمعہ پڑھنا

پڑھنا ثابت نہیں ، لہٰذا اس واقعہ میں اگر بارش نہ بھی ہوتی تب بھی آپ جمعہ ادا نہ فرماتے، لہٰذا طریقۂ استدلال وہی بہتر ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا۔

**صاحب بذل کی توجیہ** بذل المجہود میں اس کی ایک اور توجیہ لکھی ہے وہ یہ کہ اگر تسلیم کرلیا جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دوران سفر مقام حدیبیہ میں جمعہ کی نماز ادا فرمالیا کرتے تھے۔ لیکن اس موقعہ پر بارش کیوجہ سے ادا نہیں فرمائی۔ تو اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ حدیبیہ اگرچہ براری میں سے ہے لیکن توابع مکہ سے ہے جس طرح کہ منیٰ شیخین کے نزدیک توابع مکہ سے ہے اسی لئے وہ وہاں جمعہ کی نماز کے قائل ہیں بخلاف امام محمد کے ان کے نزدیک وہاں جمعہ کی نماز جائز نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

# باب التخلف عن الجماعة في الليلة الباردة

ترجمۃ الباب کا حاصل یہ ہے کہ سخت سردی خصوصًا جبکہ رات کا بھی وقت ہو ان اعذار میں سے ہے جو مسقط جماعت ہیں تو جب سخت سردی مسقط جماعت ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ مسقط جمعہ بھی ہے کیونکہ جمعہ بغیر جماعت کے صحیح نہیں۔

**مناسبۃ الحدیث بالترجمہ** اسی مناسبت سے مصنف اس ترجمۃ الباب کو کتاب الجمعہ میں لائے ہیں، ورنہ رات میں جمعہ کی نماز کہاں ہوتی ہے؟

حضرتؒ نے بذل میں لکھا ہے کہ ابن بطال نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ بَرْد اور مَطر دونوں تأخر عن الجماعۃ کے لئے عذر ہیں، اور علامہ شامیؒ نے وہ اعذار جو مسقط جماعت ہیں بیس شمار کرائے ہیں اور ان کو نظم میں ذکر کیا ہے حاشیۂ لامع صـ۲۵ میں بھی مذکور ہیں منجملہ ان کے بَرد شدید بھی ہے۔

۱- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ۔ قولہ۔ فقال فی آخر ندائہ ألا صلوا فی رحالکم۔ فی آخر ندائہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اذان ہی کے بیچ میں یہ کلمات کہے بلکہ بعد الفراغ عن الاذان مراد ہے اس لئے کہ اس سے پہلی روایت میں گذر چکا۔ نادیٰ ابن عمر بالصلوٰۃ بضجنان ثم نادیٰ ان صلوا فی رحالکم۔ لفظ ثم سے سمجھ میں آرہا ہے کہ بعد میں۔

۲- حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی الخ۔ قولہ۔ نادیٰ منادی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بذلک فی المدینۃ۔ ابن عمر کی گذشتہ اور آئندہ سب روایتوں سے یہ معلوم ہورہا ہے کہ یہ واقعہ سفر کا ہے لیکن ابن اسحاق کی اس روایت میں ان سب کے خلاف ہے، اس حدیث کا مدار نافع پر ہے نافع کی تلامذہ میں سے صرف محمد بن اسحاق نے فی المدینۃ کا لفظ کہا ہے اور دوسرے تلامذہ ایوب اور عبید اللہ نے فی السفر کہا، ظاہر یہ ہے کہ ابن اسحاق

کو اس میں وہم ہوا

۳۔ حدثنا مسدد الخ۔ قولہ۔ عن ابن عباس قال لمؤذنه فی یوم مطیر اذا قلت الخ۔ اس روایت میں یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے بارش کے دن میں اپنے مؤذن سے یہ کہا کہ جب وہ اذان دے تو بجائے حی علی الصلوۃ کے صلّوا فی بیوتکم کہے۔

ابن عمر کی گذشتہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ اعلان اذان کے بعد کراتے تھے نہ کہ اثناء اذان میں، بظاہر ابن عباسؓ نے ایسا اپنے اجتہاد سے کہا، اور آگے جو روایت میں آرہا ہے کہ لوگوں نے اس کو اچھا نہیں سمجھا تو اس پر انھوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کیا تھا، ہو سکتا ہے اس کا تعلق مطلق اعلان سے ہو نہ کہ اعلان فی اثناء الاذان سے۔

## الکلام فی اثناء الاذان

لیکن امام احمدؒ نے ابن عباس کی حدیث سے اس بات پر استدلال کیا کہ اذان کے درمیان کلام کرنا بلا کراہت جائز ہے، اور داؤدی جو مشہور محدث ہیں وہ یہ فرماتے ہیں کہ کلام فی اثناء الاذان تو جائز نہیں اور نہ اس پر اس حدیث سے استدلال صحیح ہے بلکہ ایسا ہے کہ اس قسم کے موقع پر جو اذان کہی جاتی ہے تو یہ کلمات خود اس اذان کا جزء بن جاتے ہیں ان کو بھی اذان میں شامل کیا جائے گا۔ اور حنفیہ کے نزدیک کلام فی الاذان مکروہ ہے اور امام مالک وشافعی کے نزدیک خلاف اولیٰ۔

# باب الجمعة للمملوك والمرأة

۱۔ حدثنا عباس بن عبد العظیم الخ۔ قولہ۔ الجمعة حقٌّ واجبٌ علی کل مسلم الا اربعة عبد مملوكٍ او امرأةٌ او صبیٌّ او مریضٌ۔ یہ حدیث مرسل صحابی ہے طارق بن شہاب اگرچہ صحابی ہیں لیکن صغیر السن ہیں ان کا سماع حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں۔

اس حدیث کا مضمون یہ ہے کہ چار شخصوں پر جمعہ کی نماز واجب نہیں، غلام، عورت، صبی، مریض۔

جاننا چاہیئے کہ جمعہ کی نماز ہر شخص کے حق میں واجب نہیں بلکہ اس مسلم پر واجب ہے جو مرد ہو مقیم ہو، اور حرٌّ ہو، ابو داؤد کی اس حدیث میں مسافر کا استثناء نہیں ہے، مسافر کا حکم طبرانی کی روایت میں ہے جس کے راوی ابن عمر ہیں لیس علی المسافر جمعة" (سبل السلام) ائمہ اربعہ کا مذہب یہی ہے کہ ان سب پر جمعہ فرض نہیں البتہ داؤد ظاہری کا عبد میں اختلاف ہے ان کے نزدیک مملوک پر بھی جمعہ واجب ہے لقولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ۔ اسی طرح مجنون پر بھی واجب نہیں، بذل المجہود میں لکھا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وجوب جمعہ کے لئے چھ شرطیں ہیں، العقل، والبلوغ والحریۃ، والذکورۃ والاقامۃ، وصحۃ البدن۔

# باب الجمعة فی القریٰ

یہ دوسرا مسئلہ ہے جس کا ذکر ہمارے یہاں اس سے پہلے باب من تجب علیہ الجمعۃ کے شروع میں آیا تھا یعنی محلّ اقامۃ جمعہ۔

## محلّ اقامۃ جمعہ اور اس میں ائمۂ اربعہ کے مذاہب

جاننا چاہیئے کہ جمعہ کی نماز ہر جگہ قائم نہیں کیجا سکتی چنانچہ اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ براری اور مناہل الاعراب یعنی جنگل بیابان اور پانی کے چشمے جہاں اہلِ خیام (خانہ بدوش) چند روز کے لئے مقیم ہوجاتے ہیں ایسے مقام پر اقامتِ جمعہ بالاتفاق صحیح نہیں، یہی وجہ ہے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ میدان عرفات میں حجاج کیلئے جمعہ کی نماز قائم کرنا صحیح نہیں۔

بلکہ محلّ اقامۃ جمعہ مستقل بستی اور آبادی ہونی چاہیئے خواہ مختصر سا ہی گاؤں ہو چنانچہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک جیسا کہ ان کی کتب سے معلوم ہوتا ہے یہ ہے جمعہ کی نماز ہر ایسی بستی میں قائم کرسکتے ہیں جو مستقل آباد ہو، یعنی چند روز کے لئے عارضی وہاں قیام نہو وہاں باقاعدہ تعمیر شدہ مکانات ہوں خواہ کچے یا پکے پاس پاس ہوں جس طرح آبادی میں ہوا کرتے ہیں ایسا نہ ہو کہ ایک گھر یہاں اور دوسرا مثلاً ایک فرلانگ پر، ان کی کتب میں یہ لکھا ہے کہ دو گھروں کے درمیان تین سو ذراع کا فاصلہ اگر ہو تو ایسی بستی میں اقامتِ جمعہ جائز نہیں[1] نیز یہ کہ کم از کم نماز میں چالیس آدمی شریک ہوں، اور کتبِ مالکیہ میں لکھا ہے کہ وہاں بازار اور مسجد بھی ہو اس لئے کہ ان کے یہاں غیر مسجد میں جمعہ کی نماز صحیح نہیں اگرچہ وہ شہر ہو۔

الحاصل جمہور علماء کے نزدیک مطلقاً قریۂ صغیرہ ہو یا کبیرہ دونوں میں جمعہ جائز ہے۔

اور مذہب حنفی میں تصریح ہے کہ مصر شرائط صحۃ جمعہ میں سے ہے اور اہل فتاویٰ نے قصبہ اور قریۂ کبیرہ کو بھی اسی حکم میں لکھا ہے جس قریہ کی مردم شماری تین چار ہزار ہو مطلقاً مسلم خواہ غیر مسلم۔ نیز وہاں ضروری حوائج کی اشیاء بھی ملتی ہوں دکانیں ہوں یہ قریہ کبیرہ اور قصبہ کہلاتا ہے اس میں بھی اقامت جمعہ جائز ہے، اور مصر کی تعریف یہ لکھی ہے بلدۃ کبیرۃ فیہا سکک واسواق وکذا فیہا امیر وقاض، یعنی وہ بڑا شہر جس میں باقاعدہ سڑکیں ہوں گلی کوچے اور بازار ہوں۔ امیر یا قاضی ہو۔

## نماز جمعہ میں کتنے افراد کی شرکت ضروری ہے

اور یہ جو ہم نے کہا کہ شافعیہ وحنابلہ کے یہاں چالیس آدمیوں کی شرکت ضروری ہے اس میں دوسرے ائمہ کے مذاہب

---

[1] کذا فی الاوجز، وفی المنہل ذہبت الشافعیۃ والحنابلۃ الی انہا تقام فی کل قریۃ فیہا اربعون رجلاً احراراً بالغین عقلاء مقیمین بہا لاینتقلون عنہا الا لحاجۃ اھ ۱۲ منہ

یہ ہیں، امام مالک کے نزدیک بارہ افراد کا حاضر ہونا ضروری ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک امام کے علاوہ تین نفر کا ہونا ضروری ہے، اور صاحبین کے نزدیک امام کے علاوہ دو کا ہونا کافی ہے، اب دلائل کی بحث باقی رہ گئی۔

۱۔ حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ۔ قولہ۔ عن ابن عباس قال ان اول جمعۃ جمعت فی الاسلام بعد جمعۃ جمعت فی مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ لجمعۃ جمعت بجواثی قریۃ من قری البحرین۔ مصنفؒ نے اس باب میں جمعہ فی القری کے اثبات کے لئے دو حدیثیں ذکر کی ہیں، ایک ابن عباس کی یہ حدیث یعنی حدیث جواثی دوسری کعب بن مالک کی حدیث جو اس کے بعد آرہی ہے۔

حدیث اول سے استدلال اس طور پر ہے اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جواثی میں جو کہ قریہ تھا نماز جمعہ قائم کی گئی اس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ اقامت جمعہ فی القریہ جائز ہے۔

## حدیث الباب جمعہ فی القری کے خلاف ہے

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ باب کی یہ پہلی حدیث بادی الرأی میں تو شافعیہ اور جمہور کی دلیل ہے، لیکن در حقیقت یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے جیسا کہ بذل المجہود میں علامہ شوق نیموی سے نقل کیا ہے، وہ اس طور پر کہ اس حدیث میں تصریح ہے اس بات کی کہ قریۂ جواثی سے قبل مدینہ منورہ کے اطراف ونواح میں کسی قریہ میں نماز جمعہ قائم نہیں کی گئی، اب دیکھنا چاہیئے کہ یہ اقامۃ الجمعہ فی جواثی کس سنہ کا واقعہ ہے چنانچہ واقدی اور اسی طرح حافظ ابن حجر نے تصریح کی ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جبکہ وفد عبد القیس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تھا تو واپسی پر انہوں نے وہاں پہونچ کر جمعہ قائم کیا یہ واقعہ ۸ھ کا ہے یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے تقریباً دو سال قبل کا واقعہ ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا اس طویل عرصہ تک اطراف ونواح مدینہ میں چالیس افراد بھی اسلام لا کر نہیں پھیلے تھے، ظاہر ہے کہ ۸ھ تک بہت سے قری میں اسلام پہونچ چکا تھا اسلام کا شیوع واشتہار ہو چکا تھا اس کے باوجود وہاں جمعہ کی نماز نہیں ہوتی تھی سو اس کی وجہ سوا اس کے کیا ہو سکتی ہے کہ اقامت جمعہ فی القریٰ جائز نہیں ہے۔ فریق ثانی نے اس حدیث سے استدلال کا جو رخ اختیار کیا ہے یعنی لفظ قریہ اس کے بارے میں ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ یہاں دو امر قابل تحقیق ہیں۔ اول یہ کہ قریہ کا اطلاق صرف دیہات ہی پر ہوتا ہے یا مصر وشہر پر بھی، ثانی یہ کہ واقعہ اور نفس الامر کیا ہے۔ آیا جواثی کوئی معمولی سا دیہات تھا یا قصبہ وشہر تھا۔

امر اول سے متعلق عرض ہے کہ قرآن واحادیث میں متعدد مقامات پر بڑے بڑے شہروں پر قریہ کا اطلاق کیا گیا ہے مثلاً قالوا لولا نزل ھذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم الآیۃ یہاں پر قریتین سے مراد مکہ اور طائف ہے جن کا شہر ہونا مسلم ہے، اور مثلاً، واسئل القریۃ التی کنا فیہا الآیۃ اس آیت میں قریہ سے مراد مصر ہے، لہذا صرف لفظ قریہ کے اطلاق کی وجہ سے اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں کیونکہ معلوم

ہو چکا کہ قریہ کا اطلاق بڑے شہر پر بھی ہوتا ہے۔

امر ثانی سے متعلق عرض ہے کہ بہت سے ائمہ نے جواثی کو شہر بتایا ہے چنانچہ ابن التین اور ابن الاعرابی وغیرہ نے اس پر مدینہ کا اطلاق کیا ہے امرء القیس شاعر کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ جواثی کوئی معمولی سا گاؤں نہیں تھا کیونکہ اس نے اپنے قافلہ کو تجار جواثی کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے کہا ہے۔ ؎

ع وَرُحْنَا كَانَّا مِنْ جُوَاثَى عَشِيَّةً

تعالى النعاج بين عدل ومحقب

یعنی ہمارا قافلہ سامان اور شکاروں کو لے کر جب واپس ہوا تو ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ وہ تجار جواثی کا قافلہ ہے جو سامان لے کر جا رہا ہے، تجار جواثی کے ساتھ تشبیہ اسی وقت موزوں ہے جبکہ وہ معمولی سا گاؤں نہو، ان دو کے علاوہ ایک تیسری چیز بھی دیکھنے کی ہے وہ یہ کہ اہل جواثی کے عمل سے استدلال کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس تجمیع کا علم بھی ہوا ہو، پس خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ اس حدیث سے استدلال کی صحت تین امور پر موقوف ہے، جن میں سے ایک بھی ثابت نہیں۔ ۱ عدم اطلاق القریۃ علی المدینۃ۔ ۲ کون جواثی قریۃ لا مدینۃ، ۳ اطلاعہ علیہ السلام علی ہذا التجمیع وتقریرہ! واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

۲- حدثنا قتیبۃ بن سعید الخ- قولہ- عن عبد الرحمٰن بن کعب بن مالک وکان قائد ابیہ بعد ما ذهب بصرہ۔

**مضمون حدیث** کعب بن مالک صحابی جب نابینا ہو گئے تھے تو ان کے بیٹے عبد الرحمٰن ان کے قائد تھے یعنی ہاتھ پکڑ کر لیجانے والے وہ اپنے والد کعب بن مالک سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے اپنے والد کعب کو دیکھا کہ جب بھی جمعہ کے روز وہ جمعہ کی اذان کی آواز سنتے تو اسعد بن زرارہ کے لئے دعاء رحمت ومغفرت کیا کرتے تھے، عبد الرحمٰن کہتے ہیں کہ ایک روز میں نے اپنے والد سے اس کی وجہ دریافت کی تو انھوں نے فرمایا لانہ اول من جمع بنا فی ھَزْمِ النبیت، کہ اسعد بن زرارہ کے لئے دعاء اس لئے کرتا ہوں کہ انھوں نے ہی یہاں مدینہ منورہ کے ایک مقام جس کا نام ہزم النبیت ہے ہم لوگوں کو سب سے پہلے جمعہ کی نماز پڑھائی تھی، من حرۃ بنی بیاضۃ، مدینہ میں ایک جگہ کا نام ہے نقیع الخضمات، یہ بھی ایک جگہ ہے، دراصل نقیع اس نشیبی زمین کو کہتے ہیں جہاں پانی جمع ہو کر گھاس اگ جائے اس حدیث کے ذکر کرنے سے بھی مصنف کا مقصود اقامۃ جمعہ فی القریہ کو ثابت کرنا ہے، دیکھیے! اہل مدینہ کو اسعد بن زرارہ مقام ہزم النبیت میں جمعہ کی نماز پڑھاتے تھے، ہزم النبیت یہ ایک قریہ ہی تو ہے شہر تو نہیں۔

**جواب الحنفیۃ عن الحدیث الثانی** ۱ اس حدیث کے ساتھ محمد بن اسحاق متفرد ہیں جو متکلم فیہ اور مدلس ہیں اور وہ

اس کو عن کے ساتھ روایت کر رہے ہیں لہذا حدیث ضعیف ہے ۲ ان حضرات نے یہ کام یعنی اقامت جمعہ اپنی رائے اور اجتہاد سے اس وقت میں کیا تھا جبکہ جمعہ کی نماز مشروع بھی نہ ہوئی تھی چنانچہ مصنف عبدالرزاق میں ایک روایت ہے مرسل ابن سیرین جس کے لفظ یہ ہیں جمّع اهل المدينة قبل ان يقدمهار سول الله صلى الله عليه وسلم وقبل ان تنزل الجمعة..... واجتمعوا الى اسعد بن زرارة فصلى بهم يومئذٍ، خلاصہ اس روایت کا یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ تشریف آوری سے قبل اہل مدینہ نے مشورہ کیا کہ یہود و نصاریٰ ہر ایک نے اپنی عبادت کے لئے ایک دن مقرر کر رکھا ہے جس میں جمع ہو کر وہ عبادت کرتے ہیں لہذا ہمیں بھی ایک دن متعین کرنا چاہیئے چنانچہ باہمی مشورہ سے جمعہ کا دن متعین ہوا ۳ حزم النبیت خارج مدینہ کوئی مستقل بستی نہ تھی بلکہ یہ جگہ اطراف مدینہ ہی میں سے ہے جیسا کہ ان روایات کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے جن کو صاحب معجم البلدان نے ذکر کیا ہے اور وہاں سے حضرت نے بذل المجہود میں ان روایات کو نقل فرمایا ہے ان مذکورہ بالا امور کو سامنے رکھتے ہوئے اس حدیث سے استدلال کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

**دلائل الحنفیہ** ۱ اثر علی یعنی حضرت علیؓ کی وہ حدیث موقوف جس کی تخریج عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے متعدد اسانید کے ساتھ کی ہے جس کے لفظ یہ ہیں لاجمعة ولاتشريق الا فى مصر جامع، لیکن امام نوویؒ نے اس کے بارے میں لکھا ہے اتفقوا على ضعفه، جواب یہ ہے کہ اس کے ضعف پر اتفاق نووی کے علاوہ کسی اور نے نقل نہیں کیا، ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کے بعض طرق ضعیف ہیں جس میں حجاج بن ارطاۃ ہے، اور بعض طرق اس کے صحیح ہیں جس کا اعتراف حافظ ابن حجر نے بھی الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایۃ میں کیا ہے۔

۲ دوسری دلیل ہماری طرف سے پیش کی گئی ہے عدم التجميع فى قبا مع شرعية الجمعة قبل ذلك بمكة، وضاحت اس کی یہ ہے کہ جمعہ کی مشروعیت سورۂ جمعہ کے نزول سے قبل مکہ مکرمہ میں ہوئی تھی جیسا کہ تسلیم کیا ہے اس کو علامہ سیوطی شافعیؒ نے اتقان میں اور شیخ ابن حجر مکی شافعی نے شرح المنہاج میں اسی طرح علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں (اگرچہ حافظ ابن حجرؒ عسقلانی نے اس کو تسلیم نہیں کیا) لیکن مکہ مکرمہ میں آپ کو اقامۃ جمعہ پر قدرت نہ ہوئی اور قبا میں یقیناً قدرت تھی کیونکہ آپ کا قیام وہاں چودہ یا چوبیس روز ہوا جیسا کہ بخاری شریف کی دو مختلف روایتیں ہیں اور اس کے باوجود بالاتفاق وہاں آپؐ نے جمعہ قائم نہیں کیا جس کی وجہ یہی تھی کہ وہ قریہ تھا، بلکہ وہاں سے منتقل ہونے کے بعد مدینہ کے راستہ میں مسجد بنو سالم میں جمعہ کی نماز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ادا فرمائی۔

حافظ ابن قیم نے اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ آپ کا قیام قبا میں صرف چار روز رہا پیر کے روز آپ وہاں پہونچے اور جمعہ کے روز صبح کے وقت وہاں سے مدینہ کی طرف روانہ ہو گئے حالانکہ بخاریؒ کی ایک روایت میں آپ کا وہاں

---

۵ بخاری شریف میں ابواب الہجرۃ میں بضعة عشر يوماً مذکور ہے اور ابواب المساجد میں اربعة وعشرين يوماً ـــــ

قیام چودہ روز اور ایک دوسری روایت میں چوبیس روز مذکور ہے ویسے اہل تاریخ کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہے، سیرۃ ابن ہشام میں محمد بن اسحاق صاحب المغازی کا قول چار روز قیام کا منقول ہے، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص۱۹۵ میں ابن حبان اور موسیٰ بن عقبہ ان دونوں کا قول بھی محمد بن اسحاق کے موافق ذکر کیا ہے، لیکن حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ ص۱۹۱ میں موسیٰ بن عقبہ سے بائیس یوم کا قیام نقل کیا ہے اور واقدی سے چودہ یوم نقل کیا ہے البتہ محمد بن اسحاق سے چار یوم ہی نقل کیا ہے،

۳۔ تیسری دلیل حدیث عائشہ کان الناس ینتابون الجمعۃ من منازلہم ومن العوالی جو چند باب پہلے گذر چکی ہے اور اس پر کلام بھی گذر چکا ہے۔

۴۔ چوتھی دلیل ہماری وہ حدیث ہوسکتی ہے جو آئندہ باب میں آرہی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ عید اور جمعہ دونوں جمع ہو گئے تو آپؐ نے عید کی نماز پڑھانے کے بعد اعلان فرمایا جس کا جی چاہے وہ جمعہ کی نماز کے لئے ٹھہرے اور جو جانا چاہے وہ چلا جائے وانا مُجمّعونَ اور ہمیں تو جمعہ کی نماز پڑھنی ہی ہے یعنی اہل مدینہ کو اور جو اہل قریٰ عید کی نماز کے لئے آئے تھے وہ بغیر جمعہ ادا کئے جا سکتے ہیں اس لئے کہ اہل قریٰ پر جمعہ کی نماز واجب ہی نہیں ہے، حضرت امام شافعی نے اس کی یہ تاویل فرمائی کہ اگرچہ اہل قریہ پر نماز جمعہ واجب ہے لیکن اس خاص صورت میں یعنی جب جمعہ کے روز عید بھی ہو تو اہل قریہ سے جمعہ کی نماز ساقط ہو جاتی ہے، جمعہ فی القریٰ کی بحث بحمد اللہ پوری ہوگئی حنفیہ کے پاس اور بھی قرائن ہیں لیکن یہاں دلائل کا استقصار مقصود نہیں ہے ہمارے اکابر نے اس مسئلہ پر مستقل رسائل بھی تصنیف فرمائے ہیں حضرت گنگوہی نے اوثق العریٰ فی تحقیق الجمعہ فی القریٰ اور حضرت شیخ الہند نے ایضاح الادلہ۔ اور حضرت تھانویؒ نے التحقیق فی اشتراط المصر للتجمیع۔ ان کا مطالعہ کرنا چاہیئے

## باب اذا وافق یوم الجمعۃ یوم عید

یعنی اگر عید جمعہ کے روز کی ہو تو پھر اس کا حکم کیا ہے؟ جمعہ وعید دونوں نمازیں ادا کی جائیں گی یا صرف ایک۔

۱۔ حدثنا محمد بن کثیر۔ قولہ۔ شہدت معاویۃ بن ابی سفیان وھو یسأل زید بن ارقم قال اشہدتّ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اجتمعا فی یوم قال نعم۔ ایاس بن ابی رملہ کہتے ہیں کہ میں حضرت معاویہؓ

---

؎ وارد ہے، اس پر حافظ نے لکھا ہے کہ بعض نسخوں میں اسی طرح ہے اور اکثر میں اربعۃ عشر یوماً ہے اور وہی صحیح ہے، غرضیکہ اس مسئلہ میں حافظ صاحب بھی پریشان ہیں اسلئے کہ حافظ صاحب تو بخاری شریف کے بڑے وفادار شارح ہیں اور حتی الامکان اختلاف روایات کی صورت میں بخاری کی روایت ہی کو راجح قرار دیتے ہیں اور اس معاملہ میں بخاری شریف کی روایت ان کے مسلک کے خلاف پڑ رہی ہے۔ ۱۲ منہ

کے پاس حاضر تھا اس وقت جبکہ وہ سوال کر رہے تھے حضرت زید بن ارقمؓ سے کہ کیا آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کسی ایسے روز موجود تھے جس میں دو عیدیں جمع ہوئی ہوں انھوں نے فرمایا ہاں، عیدین کا اطلاق تغلیباً جمعہ اور عید پر کیا گیا ہے۔

فقال کیف صنع الخ پوچھا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دن کیا کیا تھا زید بن ارقم نے جواب دیا کہ آپ نے عید کی نماز پڑھا کر لوگوں کو جمعہ کی نماز کے بارے میں عام اجازت دیدی کہ جس کا جی چاہے پڑھے نہ چاہے نہ پڑھے۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب علماء** اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص امام کے ساتھ عید کی نماز ادا کرلے تو اب اس سے جمعہ کی نماز ساقط ہو جاتی ہے یعنی جمعہ پڑھنا اس پر ضروری نہیں لیکن جمعہ نہ پڑھنے کی صورت میں ظہر کی نماز پڑھنا ضروری ہوگا وہ ساقط نہ ہوگی، لیکن یہ حکم ان کے یہاں غیر امام کا ہے امام سے جمعہ ساقط نہیں ہوتا، امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے اور دوسری روایت یہ ہے لابد من الجمعۃ، اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے، اور امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اہل شہر کے لئے تو جمعہ کی نماز پڑھنا ضروری ہے لیکن وہ گاؤں والے جو شہر میں عید کی نماز ادا کرنے کے لئے آئیں ان کو عید کی نماز کے بعد اختیار ہے جمعہ پڑھنے اور نہ پڑھنے کا۔

غرضیکہ اجتماع عیدین کی شکل میں اہل شہر پر تو دونوں نمازیں واجب ہیں البتہ اہل قریہ سے اس دن جمعہ کی نماز ساقط ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کے بجائے ظہر پڑھنا ضروری ہے[1] اور حنفیہ کے نزدیک تو اہل قریہ پر جمعہ کی نماز مطلقاً واجب ہی نہیں چاہے عید کا دن ہو یا نہو۔

۲۔ حدثنا محمد بن طریف الخ۔ قولہ۔ عن عطاء بن ابی رباح قال صلی بنا ابن الزبیر

**مضمون حدیث** عبداللہ بن الزبیرؓ جب مکہ کے امیر تھے تو ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ جمعہ کے روز عید ہوئی تو انھوں نے صبح کے وقت میں عید کی نماز لوگوں کو پڑھائی پھر اس کے بعد جب جمعہ کا وقت آیا تو لوگ جمعہ پڑھنے کے لئے گئے لیکن وہ جمعہ پڑھانے کے لئے اندر سے باہر تشریف ہی نہ لائے اس لئے مجبوراً لوگوں نے ظہر کی نماز تنہا پڑھی، ابن عباسؓ اس وقت مکہ میں موجود نہ تھے بلکہ سفر میں تھے جب وہاں سے وہ واپس تشریف لائے تو اہل مکہ نے ان سے اس واقعہ کو ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا اصاب السنۃ، یعنی انھوں نے شرعی قاعدہ کے مطابق کیا، ابن الزبیر کے فعل کو تو یہ کہا جا سکتا تھا کہ وہ فعل صحابی ہے حدیث مرفوع نہیں لیکن حضرت ابن عباس تو اس کو حدیث کے موافق فرما رہے ہیں، اس کا جواب ہم آگے چل کر دیں گے۔

۳۔ حدثنا محمد بن المصفی الخ۔ قولہ۔ فمن شاء اجزاہ من الجمعۃ وانا مجمعون۔ یعنی آپؐ

---

[1] یعنی عند الجمہور خلافاً لعطاء بن ابی رباح فانہ اسقط الظہر ایضاً کما فی التن لم یزد علیہما حتی صلی العصر ۱۲۔

نے فرمایا آج کے دن دو عیدیں جمع ہوگئی ہیں تو جو شخص یہ چاہے کہ عید کی نماز اس کو کافی ہو جائے جمعہ سے تو یہ ہو سکتا ہے لیکن ہم تو بہر حال جمعہ پڑھیں گے، حنفیہ اور شافعیہ یوں کہتے ہیں کہ ہم سے مراد اہل مدینہ ہیں اور جن کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ پڑھنے کی اجازت دی ہے وہ اہل قریٰ ہیں جو مدینہ میں آپ کے ساتھ عید کی نماز پڑھنے کیلئے آگئے تھے، تو آپ نے یہ جمعہ نہ پڑھنے کی اجازت صرف ان دیہاتی لوگوں کو دی تھی، اور حنفیہ کے نزدیک اہل قریہ پر جمعہ کی نماز واجب ہی نہیں اور شافعیہ کے نزدیک اگرچہ واجب ہے لیکن اس صورت خاصہ میں واجب نہیں، لہٰذا یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں[1]، یہی جواب گذشتہ احادیث کا بھی ہے اور وہ جو ابن عباس نے مطلقاً نہ پڑھنے کی سب کے لئے اجازت دی تھی سو یہ اپنے علم اور زعم کے مطابق کہا ہوگا، ابن عباسؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صغیر السن تھے ہو سکتا ہے حضورؐ کی مراد نہ سمجھ سکے ہوں اور حدیث کو انھوں نے عام سمجھا ہو حالانکہ حضورؐ کی اجازت اہل قریہ کے لئے تھی نہ کہ اہل مدینہ کے لئے اور اگر بالفرض ان احادیث میں ترک جمعہ کی اجازت کو عام ہی مانا جائے کما قال احمد تو پھر جواب جمہور کی طرف سے یہ ہوگا کہ ہمارا استدلال عمومات سے ہے یعنی ان احادیث اور دلائل سے جن سے جمعہ کی فرضیت مطلقاً ثابت ہے عید اور غیر عید کا کوئی فرق نہیں اور اس باب کی احادیث اتنی قوی نہیں ہیں جو ان دلائل کا مقابلہ کر سکیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## باب ما یقرأ فی صلوٰۃ الصبح یوم الجمعۃ

قولہ۔ عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یقرأ فی صلوٰۃ الفجر تنزیل السجدۃ وھل اتی علی الانسان حین من الدھر، اور طبرانی کی ایک روایت میں عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث سے یدیم ذلك وارد ہے، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ جمعہ کے دن صبح کی نماز میں سورۂ سجدہ اور سورۂ دھر تلاوت فرماتے تھے، اور اس حدیث کے دوسرے طریق میں جو آگے کتاب میں مذکور ہے یہ زیادتی ہے وفی صلوٰۃ الجمعۃ بسورۃ الجمعۃ واذا جاءك المنافقون، جمعہ کی نماز کی قراءۃ کے لئے مستقل باب مایقرأ فی صلوٰۃ الجمعۃ، آگے کتاب میں آرہا ہے اس پر کلام وہیں کریں گے۔

**مذاہب ائمہ** جمعہ کے روز صبح کی نماز میں ان دو سورتوں کا پڑھنا شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں سنت ہے لیکن حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ ان دو سورتوں کو پڑھا جائے بغیر مواظبۃ کے (منہل) اور حنفیہ کے نزدیک ان سورتوں کا پڑھنا احیاناً مستحب ہے ماثور کے اتباع کی نیت سے اور انھیں سورتوں کو متعین کر لینا اور ان پر مداومت کرنا حنفیہ

---

[1] بلکہ جمعہ فی القریٰ کے مسئلہ میں یہ حدیث حنفیہ کی دلیل بن سکتی ہے کما تقدم ۱۲۔

کے نزدیک مکروہ ہے، اب رہ گیا مذہب مالکیہ کا ان کے نزدیک مشہور قول میں فرض نماز میں ایسی سورت کا پڑھنا جس میں سجدہ ہو مکروہ ہے حتی کہ جمعہ کے دن صبح کی نماز میں بھی سورۃ سجدہ کا پڑھنا اور دوسری روایت ان کی یہ ہے کہ ازدحام کیوقت یعنی جب جماعت بڑی ہے تب کراہت ہے ورنہ نہیں، تیسری روایت ان کی یہ ہے کہ یکرہ فی السریہ دون الجہریہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ سجدہ والی سورت کا پڑھنا فرض نماز میں جائز ہے لیکن سجدۂ تلاوت نہ کرے فلو سجد عالما بتحریمہ بطلت الصلوۃ اور امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ یکرہ فی السریۃ دون الجہریۃ فان قرأ لایسجد۔ وعند الحنفیۃ یکرہ فی السریۃ ونحو جمعۃ وعید، یہ تمام تفصیل الفیض السمائی میں مذکور ہے، امام نسائی نے باب قائم کیا ہے باب السجود فی الفریضۃ، مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہاں پر دو مسئلے ہیں اول سجدہ والی سورت کا فرض نماز میں پڑھنا ثانی یہ کہ فرض نماز میں اگر سجدہ والی سورت پڑھی جائے تو اس میں سجدۂ تلاوت کیا جائے یا نہیں۔

لطیفہ۔ یہ پہلے آچکا کہ شافعیہ کے یہاں ان سورتوں پر مواظبت بہتر ہے، اور حنفیہ کے یہاں احیاناً، اس پر شیخ ابن الہمامؒ لکھتے ہیں کہ مسئلہ تو یہ تھا کہ فعل پر مواظبت نہ کی جائے بلکہ احیاناً پڑھا جائے، اور بعض حنفیۃ العصر نے کیا یہ کہ ان سورتوں کے ترک پر مواظبت کرنے لگے ہیں، میں کہتا ہوں بخلاف شافعیہ وغیرہ کے کہ وہ فعل پر مواظبت کرتے ہیں، چنانچہ ایک ہندی عامی شخص کا قصہ سنا گیا۔ ہے کہ وہ حج کر کے واپس اپنے وطن ہندوستان آیا تو یہاں آکر وہاں کی باتیں سنائیں تو اس نے یہ بھی بتایا کہ ہم نے وہاں ایک عجیب بات یہ دیکھی کہ جمعہ کے دن صبح کی نماز وہاں ہمیشہ تین رکعتیں ہوتی ہیں، اور حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ان سورتوں کا پڑھنا احیاناً مستحب ہے یا اکثر۔ اور کثرت میں دو احتمال ہیں فی نفسہ کثرت یا کثرۃ الوجود علی العدم یعنی نہ پڑھنے کے مقابلہ میں ان سورتوں کا پڑھنا زائد ہو۔

## باب اللبس للجمعۃ

۱- حدثنا القعنبی۔ قولہ۔ ان عمر بن الخطاب رأی حُلَّۃ سِیَرَاءَ یعنی تباع عند باب المسجد، اس کو حلۃ سیراء صفت کے ساتھ اور حلۃ سیراء اضافت کے ساتھ دونوں طرح پڑھا گیا ہے، سیراء ایک خاص قسم کا کپڑا ہوتا ہے جس میں ریشم بھی ہوتا ہے اور بعضوں نے اس کی تفسیر خالص ریشمی کپڑے کے ساتھ بھی کی ہے۔

قولہ۔ فی حلۃ عطارد۔ عطارد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک شخص تھا جو حضور ہی کے زمانہ میں بعد میں اسلام لے آیا تھا اس کو کسی بادشاہ نے ریشمی حلہ دیا تھا جس کو وہ فروخت کرنا چاہتا تھا جیسا کہ طبرانی کی ایک روایت میں ہے، تو حضرت عمرؓ اس جوڑے کو لے کر حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے کہ اگر آپ فرمائیں تو میں اس کو آپ کے لئے خرید لوں لفظ عطارد کو منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، فکساھا عمر اخا لہ مشرکا بمکۃ، پھر حضرت عمرؓ نے وہ جوڑا اپنے ایک مشرک بھائی کو پہنا دیا جو مکہ میں رہتا تھا بعض کہتے ہیں کہ وہ ان کا اخیافی بھائی تھا اور بعض کہتے ہیں رضاعی

اس کا نام عثمان بن حکیم لکھا ہے، اس میں اختلاف ہے کہ بعد میں وہ اسلام لائے یا نہیں، مردوں کے لئے لُبس حریر ناجائز ہے اس کی تفصیل کتاب اللباس میں آئے گی۔

**الفوائد الحاصلة من الحديث** بذل میں لکھا ہے کہ اس حدیث سے مستفاد ہو رہا ہے کہ کفار فروع اسلام یعنی اسلامی احکام کے مکلف نہیں اس لئے کہ حضرت عمر اس بات کو جانتے تھے کہ وہ مشرک اس لباس حریر کو ضرور پہنے گا اور ظاہر یہ ہے کہ حضور کو اس ارسال کا علم تھا اسی طرح یہ بھی معلوم ہوا کہ مسلمان اپنے مشرک رشتہ دار کے ساتھ احسان اور صلہ رحمی کر سکتا ہے البتہ اس کے ساتھ مودت اور دلی تعلق ممنوع ہے۔

حضرت لکھتے ہیں اس سے ایک اور مسئلہ مستفاد ہوتا ہے جس کے امام صاحب قائل ہیں وہ یہ کہ امام صاحب کے نزدیک کسی مسلمان کا اپنے مکان یا دوکان کو ایسے شخص کو کرایہ پر دینا جائز ہے جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ اس کو کسی حرام کام میں استعمال کرے گا مثلاً بیع خمر وغیرہ یا کسی مجوسی یا وثنی کو کرایہ پر دینا جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ اس میں اپنا کوئی مذہبی کام کرے گا آتش پرستی اور بت پرستی وغیرہ۔

۲- حدثنا احمد بن صالح الخ۔ قولہ۔ وجد عمر بن الخطاب حلة استبرق تباع بالسوق الخ۔ جو ریشم باریک قسم کا ہوتا ہے اس کو دیباج کہتے ہیں ما رقّ من الحریر اور استبرق وہ ریشم جو دبیز ہو ما غلظ من الحریر

۳- حدثنا احمد بن صالح الخ۔ قولہ۔ ان محمد بن یحییٰ ابن حبان حدثه، یہ حدیث مرسل ہے اس لئے کہ محمد بن یحییٰ تابعی ہیں۔ قولہ۔ ما علی احدکم ان وجد او ما علی احدکم۔ یہ شک راوی ہے کہ اس طرح فرمایا تھا یا اس طرح۔

مطلب حدیث یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرما رہے ہیں کہ تم میں سے کسی ایک کے لئے اس میں کیا حرج ہے کہ جمعہ کے دن کے لئے دو کپڑے تیار رکھے کہ جب جمعہ کا دن آئے تو ان کو پہن لیا کرے، سِوی ثوبی مهنته، سوائے روز مرہ کے کپڑوں کے، یعنی جن کپڑوں کو پہن کر آدمی پورے ہفتہ کام کرتا ہے خدمت کرتا ہے ان کے علاوہ خاص جمعہ کے دن کے لئے کپڑوں کا ایک جوڑا ہونا چاہئے قال عمرو واخبرنی ابن ابی حبیب۔

**شرح السند** اوپر سند میں ابن وہب کے دو استاذ مذکور ہیں ایک یونس دوسرے عمرو، عمرو کی پہلی روایت یحییٰ بن سعید سے تھی اب ابن وہب یہ کہہ رہے ہیں کہ میرے استاذ عمرو اس حدیث کو جس طرح یحییٰ بن سعید سے روایت کرتے ہیں اسیطرح ابن ابی حبیب سے بھی روایت کرتے ہیں لیکن فرق دونوں میں یہ ہے کہ پہلی روایت کو تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرنے والے محمد بن یحییٰ ہیں جو کہ تابعی ہیں لہذا وہ روایت تو مرسل ہوئی، اور اس دوسری روایت میں محمد بن یحییٰ بن حبان اور حضورؐ کے درمیان ابن سلام کا واسطہ ہے لہذا یہ روایت بجائے مرسل کے مسند ہوگی۔ لیکن ابن سلام کے مصداق میں دو احتمال ہیں اگر اس سے مراد عبداللہ بن سلام صحابی ہیں تب یہ روایت منقطع ہوگی کیونکہ

ابن حبان کا سماع عبد اللہ بن سلام سے ثابت نہیں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ابن سلام سے مراد عبد اللہ بن سلام کے بیٹے ہوں جن کا نام یوسف ہے جیسا کہ آئندہ روایت میں آرہا ہے یہ صغار صحابہ میں سے ہیں اور ابن حبان نے ان کا زمانہ پایا ہے لہٰذا اس صورت میں یہ روایت مسند اور متصل ہوگی۔

# باب التحلق یوم الجمعۃ قبل الصلوٰۃ

قولہ۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الشراء والبیع فی المسجد، مسجد کے اندر بیع وشراء یہ مسجد کا استعمال فی غیر ما وضع لہ ہے اس لئے کہ مساجد کی بناء نماز تلاوت قرآن اور ذکر اللہ کے لئے ہے۔

یہ نہی حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک کراہت کے لئے ہے غیر معتکف کے حق میں اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً تحریم کے لئے بیع قلیل ہو یا کثیر معتکف ہو یا غیر معتکف حضرت امام احمدؒ اس میں متشدد ہیں اور بعض شافعیہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، اور امام طحاوی کی رائے جس کو انھوں نے شرح معانی الآثار میں روایات سے ثابت کیا ہے یہ ہے کہ ممانعت نفس بیع وشراء سے نہیں بلکہ کثرتِ بیع وشراء سے ہے، یہ بھی خرید وفروخت کر رہا ہے اور وہ بھی کر رہا ہے حتی کہ مسجد کی حالت بازار کے مشابہ ہو جائے، ایک دو آدمی متفرق طور پر اگر بیع وشراء کرلیں تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں، چنانچہ امام طحاویؒ نے ایک روایت سے حضرت علیؓ کا مسجد میں بیٹھ کر خصفِ نعل (جوتا سینا درست کرنا) ثابت فرمایا ہے جس کا علم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی تھا، چنانچہ حضورؐ نے ان کے بارے میں ایک واقعہ کے ذیل میں فرمایا ولکنہ خاصف النعل فی المسجد امام طحاویؒ فرماتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ عمل فی المسجد جائز ہے مگر نفس عمل نہ کہ کثرتِ عمل چنانچہ اگر بہت سے لوگ مسجد میں اپنے اپنے جوتے درست کرنے بیٹھ جائیں جس سے مسجد کی ہیئت ہی بدل جائے تو ظاہر ہے کہ اس کی کون اجازت دے سکتا ہے۔

وان تنشد فیہ ضالۃ"، اس کا بیان ابواب المساجد میں باب فی کراھیۃ انشاد الضالۃ فی المسجد کے ذیل میں گذر چکا، وان ینشد فیہ شعر۔

**انشاد الشعر فی المسجد کی بحث** اس حدیث میں انشاد شعر فی المسجد سے منع کیا گیا ہے اور بہت سی روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ اس حدیث کے ذیل میں فرماتے ہیں وقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غیر حدیث رخصۃ فی انشاد الشعر فی المسجد، چنانچہ صحیحین

---

لہ اس لئے کہ محمد بن یحییٰ کی پیدائش ۳۸ھ میں ہے اور عبد اللہ بن سلام کی وفات ۴۳ھ میں ہوئی۔ ۱۲ منہ

میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کا گذر مسجد نبوی کے پاس کو ہوا اس وقت میں حضرت حسان حضورؐ کے شاعر مسجد میں شعر پڑھ رہے تھے تو حضرت عمر نے ان کی طرف تیز نگاہ سے دیکھا تو اس پر حضرت حسان نے عرض کیا، کنت انشد فیہ وفیہ من ھو خیر منک، کہ میں مسجد میں اشعار اس شخص کی موجودگی میں پڑھا کرتا تھا جو تم سے افضل تھے (یعنی حضورؐ) اسی طرح ترمذی کی ایک روایت میں ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت حسانؓ کے لئے مسجد میں منبر رکھواتے تھے پھر وہ اس پر کھڑے ہو کر اشعار میں کفار کی ہجو کرتے تھے، یہ حدیث ترمذی میں ابواب الاستیذان کے اواخر میں ہے اور اسی جگہ حضرت انسؓ کی ایک اور حدیث میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عمرۃ القضاء میں جب مکہ مکرمہ میں داخل ہو رہے تھے تو عبداللہ بن رواحہ آپ کے آگے یہ اشعار پڑھتے ہوئے چل رہے تھے۔

خلوا بنی الکفار عن سبیلہ ÷ الیوم نضربکم علی تنزیلہ

ضربا یزیل الھام عن مقیلہ ÷ ویذھل الخلیل عن خلیلہ

## روایات متعارضہ کے درمیان تطبیق

الحاصل۔ اس سلسلہ میں جواز اور منع دونوں طرح کی روایات وارد ہیں، جمہور علماء نے ان کے مابین تطبیق اس طرح فرمائی ہے کہ منع کا تعلق ان اشعار سے ہے جن میں تفاخر ہو یا ایسے شخص کی مدح ہو جو قابل مدح نہیں، یا ایسے شخص کی مذمت، جسکی مذمت جائز نہیں اور جب اشعار کے اندر دین و اسلام کی مدح اور کفار کی مذمت یا اور حکمت کی باتیں اور مکارم اخلاق کی ترغیب ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں [1]

شراح حدیث ابن العربی اور امام نووی وغیرہ نے یہی لکھا ہے اور ایک عالم ہیں ابوعبداللہ البونی انکی رائے یہ ہے کہ احادیث النہی احادیث اذن کیلئے ناسخ ہیں لیکن کسی نے اسمیں انکی موافقت نہیں کی (من المنہل) امام طحاویؒ کی رائے یہاں پر یہی ہے کہ ممانعت مطلق انشاد شعر سے نہیں بلکہ اسکی کثرت اور غلبہ سے ہے کہ بہت سے لوگ مسجد میں بیٹھکر شعر و شاعری اور بیت بازی کرنے لگیں یہ ممنوع ہے۔

ونہی عن التحلق قبل الصلوٰۃ یوم الجمعۃ۔ یعنی جمعہ کے دن جمعہ کی نماز سے پہلے بعض لوگ مسجد میں آکر

---

[1] ابن العربی فرماتے ہیں کہ انشاد الشعر فی المسجد میں کچھ حرج نہیں جبکہ وہ اشعار دین اور دینداری کی مدح میں ہوں اگرچہ (ضمناً ان اشعار میں علی عادت العرب۔) خمر اور اس کی صفات خبیثہ کا ذکر مدح ہی کے طور پر کیوں نہ ہو،

قصیدہ بانت سعاد ——— اور تحقیق کہ مسجد میں مدح کی ہے کعب بن زہیر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنے مشہور قصیدہ میں (قصیدۂ بانت سعاد سے مشہور ہے) جس کا شروع مصرع یہ ہے، ع۔ بانت سعاد فقلبی الیوم متبول جس میں آگے چل کر مدح خمر کے بارے میں اسطرح ہے کانہ منہل بالراح معلول، بذل میں لکھا ہے حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ یہ قصیدہ ہم تک متعدد طرق سے پہونچا ہے لیکن ان میں ایک طریق بھی صحیح نہیں محمد بن اسحاق نے بھی اس قصیدہ کو ذکر کیا ہے لیکن بسند منقطع وہ فرماتے ہیں ــــ

(بقیہ ص ۴۲۱ پر)

حلقہ بنا کر بیٹھیں اس سے منع کیا گیا اس لئے کہ یہ ہیئت نماز کی ہیئت کے خلاف ہے صف بندی کے خلاف ہے اس سے قطع صفوف لازم آتا ہے جب کچھ لوگ مسجد میں حلقہ بنا کر بیٹھ جائیں گے تو اتنا حصہ صف سے منقطع ہو جائے گا اور بھی بعض خرابیاں ہیں مثلاً یہ کہ جب لوگ حلقہ بنا کر بیٹھتے ہیں تو بات چیت میں مشغول ہو جاتے ہیں حالانکہ مسجد میں یہ آمد نماز ادا کرنے کے لئے ہوئی ہے نہ کہ بات چیت کے لئے، نیز شراح نے یہ بھی لکھا ہے کہ تحلق کی ممانعت عام ہے خواہ پڑھنے لکھنے کے لئے ہو یا مذاکرہ ومشورہ کے لئے ہو، اور حدیث میں قبل الصلوۃ کی قید سے معلوم ہو رہا ہے کہ بعد الصلوۃ تحلق فی المسجد ممنوع نہیں نماز کے بعد حلقہ بنا کر بیٹھ سکتے ہیں، اسی طرح جمعہ کے دن کے علاوہ دوسرے ایام میں تحلق کی اجازت ہے جمعہ کے روز کی خصوصیت تو اس لئے ہے کہ اس دن مسجد میں ہجوم ہوتا ہے لوگ بہت پہلے سے مسجد میں جمع ہونا شروع ہو جاتے ہیں، تبکیر الی الجمعہ کے حکم کی وجہ سے، اور حلقہ بنا کر بیٹھنے میں اول تو نماز کی ہیئت باقی نہیں رہتی جس کے ہم آئے ہیں دوسرے یہ کہ جگہ میں تنگی ہو جاتی ہے اس لئے کہ حلقہ کے بیچ میں تو جگہ خالی پڑی رہتی ہے وہاں کوئی دوسرا بیٹھ نہیں سکتا وغیرہ وغیرہ خرابیاں ہیں، اور امام طحاوی کی رائے یہاں بھی وہی ہے کہ ممانعت نفس تحلق کی نہیں بلکہ کثرتِ تحلق کی ہے کہ مختلف لوگ اپنے اپنے حلقے الگ الگ بنا کر مسجد میں بیٹھ جائیں، صرف ایک آدھ حلقہ بنا کر بیٹھنے میں کوئی مضائقہ نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

# باب اتخاذ المنبر

یہ ترجمہ دوسرے حضرات مصنفین نے بھی قائم کیا ہے، چنانچہ امام بخاری اور امام ترمذیؒ نے باب الخطبہ علی المنبر باب باندھا ہے۔

**ترجمۃ الباب کی غرض** حضرت گنگوہی کی تقریر الکوکب الدری میں لکھا ہے، شاید اس سے مقصود مصنفؒ کا یہ ثابت کرنا ہے کہ یہ بدعت یا خلاف تواضع نہیں اور اس میں شاید کوئی کبھی یہ سمجھے کہ یہ جبابرہ اور متکبرین کی عادت ہوگی، نہیں، بلکہ یہ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ نیز لکھا ہے کہ حضورؐ کے منبر کے تین درجات تھے تیسرے پر آپ بیٹھتے تھے اور آپ کے قدمین درجۂ ثانیہ پر ہوتے تھے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صدیق اکبرؓ ادباً دوسرے پر بیٹھتے تھے اور اول پر قدم ہوتے تھے، پھر اس کے بعد عمر فاروق رضؓ تیسرے پر بیٹھتے تھے اور زمین پر قدمین ہوتے تھے، پھر حضرت عثمانؓ چونکہ اب اور کوئی درجہ باقی نہ تھا اس لئے وہ سب سے اوپر والے درجہ پر بیٹھتے تھے اور حاشیۂ کوکب میں لکھا ہے کہ شروع میں چند سال حضرت عثمان نے یہ کیا کہ آخری درجہ پر بیٹھتے تھے حضرت عمر کی طرح

---

— اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ قصیدہ آپ کے سامنے مسجد میں پڑھا گیا ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ اسمیں کسی جگہ خمر کی مدح نہیں کی گئی البتہ ریق خمر کی مدح اسمیں ہے (بذل)

پھر بعد میں اوپر والے پر بیٹھنے لگے تھے۔

۱- حدثنا قتیبة بن سعید الخ۔ قولہ۔ اَنَّ رجالًا اتوا سھل بن سعد الساعدیؓ وقد امتروا فی المنبر مم عودہ الخ۔

**مضمون حدیث** بعض لوگ سہل بن سعد کے پاس آئے جو منبر شریف کی لکڑی میں اختلاف کر رہے تھے اور آپس جھگڑ رہے تھے انھوں نے آکر ان سے پوچھا کہ آپ کا منبر شریف کس درخت کی لکڑی سے بنایا گیا ہے انھوں نے کہا ہاں واقعی میں اس بات کو اچھی طرح جانتا ہوں کہ وہ کس لکڑی سے بنایا گیا ہے اور بننے کے بعد سب سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب اس پر بیٹھے تھے سب میرے ذہن میں ہے سب میرا دیکھا ہوا ہے۔

الی فلانة امرأة۔ مضمون حدیث یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک انصاری عورت کے پاس یہ کہلایا کہ تم اپنے غلام یعنی خادم سے جو بڑھئی کا کام کرتا ہے میرے لئے منبر بنوادو چنانچہ اس عورت نے اپنے غلام سے کہہ کر منبر بنوادیا۔

قولہ۔ من طرفاء الغابة۔ غابہ مدینہ کے قریب ایک جگہ کا نام ہے طرفار کہتے ہیں درخت جھاؤ کو، اور بخاری کی روایت میں بجائے اس کے من اُثل الغابہ ہے لیکن اس میں کوئی تعارض نہیں وہ طرفار درخت کی ایک قسم ہے لکھا ہے کہ طرفار کی چار قسمیں ہیں جن میں سے ایک اُثل بھی ہے، پھر آگے حدیث میں یہ ہے کہ جب وہ منبر بن گیا اور اس کو اس کی جگہ رکھدیا گیا تو پہلے روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کھڑے ہوکر نماز پڑھائی تکبیر تحریمہ قیام اور رکوع اسی پر کئے اور سجدہ اس سے اتر کر زمین پر کیا، اور پھر آپؐ نے منبر پر نماز پڑھنے کی مصلحت بیان فرمائی کہ تاکہ تم میری نماز کو دیکھ کر اس کا اچھی طرح اتباع کرسکو کیونکہ پچھلی صفوف والے پورے طور پر امام کو نہیں دیکھ سکتے ہیں بخلاف اس کے کہ جب منبر پر کھڑے ہوکر نماز پڑھی جائیگی تو ظاہر ہے کہ سب مقتدی دیکھ سکیں گے۔

یہ حدیث متفق علیہ ہے بخاری ومسلم دونوں میں ہے، اس انصاری عورت کے نام میں اختلاف ہے کہا گیا ہے لم یعرف اسمھا وقیل اسمھا فُکَیھة وقیل عائشة۔ اسی طرح اس غلام کے نام میں بھی اختلاف ہے قیل اسمہ قبیصة وقیل باقوم اور بعض کتب میں باقوم رومی لکھا ہے وقیل میمون حافظؒ نے اس آخری قول کو اختیار کیا ہے۔

**دفع تعارض بین الروایات** اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس عورت کے پاس منبر کے لئے کہلایا تھا اور بخاری کی ایک روایت میں یہ ہے کہ اس عورت نے خود حضورؐ سے عرض کیا تھا یا رسول اللہ الا اجعل لك شیئًا تقعد علیہ۔ اس کی توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ ابتداءً خود اس عورت نے درخواست کی بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کی یاددہانی اور تکمیل کے لئے قاصد بھیجدیا ہو۔

فائدہ۔ تاریخ خمیس ص۹۸ میں لکھا ہے کہ اس منبر کا اتخاذ ۸ھ میں ہوا اور علامہ عینی نے ابن سعد سے ۷ھ نقل کیا ہے

اور مولانا انور شاہ کشمیری کی قطعی طور پر رائے یہ ہے کہ اس کا اتخاذ ۷ھ میں ہوا وہ فرماتے ہیں کہ میرے پاس متعدد روایات ایسی ہیں جو اس پر دلالت کرتی ہیں۔

۲۔ حدثنا الحسن بن علی الخ۔ قولہ۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما بدّن، یہ لفظ باب تفعیل سے ہے تشدید دال کے ساتھ یا مجرد سے تخفیف کے ساتھ دونوں طرح اس کو پڑھا گیا ہے سب سے پہلے یہ لفظ ابواب الامامت میں باب ماجاء ما یؤمر بہ المأموم من اتباع الامام میں گذرا ہے وہیں اس کی تحقیق گذرچکی، اس کے بعد دوبارہ یہ مضمون باب الرجل یعتمد فی الصلوٰۃ علی عصا میں اس طرح گذرا ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما اسنّ وحمل اللحم، اب تیسری مرتبہ یہ لفظ یہاں آیا ہے۔

قال لہ تمیمُ الداری الا اتخذ لک منبراً یارسول اللہ الخ باب کی اس دوسری حدیث میں یہ ہے کہ حضرت تمیم داری نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں منبر بنانے کی پیشکش کی اور پھر انھوں نے ہی اس کو بنالیا۔

**ایک اور دفع تعارض** یہ حدیث گذشتہ حدیث کے خلاف ہے اول تو یہ حدیث سنن کی روایت ہے ابوداؤد اور بیہقی نے اس کو روایت کیا ہے اور پہلی حدیث متفق علیہ ہے ظاہر ہے کہ ترجیح اسی کو ہوگی اور یا یہ توجیہ کیجائے کہ اصل تو وہ ہے جو باب کی پہلی حدیث میں گذرا لیکن اس کی خبر تمیم داری کو نہ تھی اس لئے انھوں نے بھی اپنی طرف سے آپ کی خدمت میں درخواست پیش کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو منظور فرمالیا اس طور پر کہ وہ بھی اس سلسلہ میں سعی کریں اور جس عورت سے بنوانے کے لئے کہا گیا ہے اس سے جاکر ملیں اور بنانیکا تقاضا کریں چنانچہ ایسا ہی ہوا واللہ اعلم۔

قولہ۔ مرقاتین، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منبر شریف کے صرف دو درجے تھے حالانکہ مشہور روایت میں یہ ہے کہ اس کے درجات (سیڑھیاں) تین تھے، جواب یہ ہے ممکن ہے کہ اس روایت میں سب سے اوپر کا درجہ جس پر آپؐ بیٹھتے تھے اس کو شمار نہ کیا ہو لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ جن درجات کے ذریعہ سے چڑھتے تھے وہ دو تھے۔

**منبر شریف کے بارے میں ایک واقعہ** منہل میں لکھا ہے (جیساکہ پہلے گذرچکا) کہ اس میں تین درجات تھے اور اسی طرح اس کی یہ ہیئت چلتی رہی یہانتک کہ حضرت معاویہؓ نے اپنی خلافت کے زمانہ میں مروان کو جو اس وقت امیر مدینہ تھا یہ لکھا کہ اس منبر شریف کو اس کی جگہ سے اکھاڑ کر یہاں میرے پاس ملک شام میں بھیجدو چنانچہ مروان نے اس حکم کی تعمیل میں اس کو اس کی جگہ سے اکھاڑا اور حضرت معاویہ کی جانب بھیجنے کا ارادہ کیا تو مدینہ میں ایک دم سورج گہن ہوگیا تمام مدینہ تاریک ہوگیا حتی کہ دن میں ستارے نمودار ہوگئے اور سخت آندھی چلنے لگی مروان گھبراگیا مسجد میں آکر اس نے لوگوں کو خطبہ دیا اور اس میں یہ کہا کہ تم لوگ یہ سمجھتے ہوگے کہ اس منبر کو میں امیرالمؤمنین کے پاس بھیجنا چاہتا ہوں اور وہ اس کو منگانا چاہتے ہیں لیکن ایسا نہیں ہے نہ امیرالمومنین ایسا

چاہتے ہیں اور نہ میں ایسا کر سکتا ہوں، امیر المؤمنین نے تو مجھ کو یہ حکم دیا ہے کہ میں اس کے درجات میں اضافہ کر کے اس کو بلند کروں چنانچہ اس نے اس میں نیچے کی جانب تین مزید درجات کا اضافہ کرا کے اسی جگہ نصب کرا دیا۔

**واقعۂ حنین الجذع** اور وہ حنین الجذع کا واقعہ تو کتب حدیث میں مشہور ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات باہرہ میں شمار ہوتا ہے جو بخاری شریف صـ۱۲۵ پر ہے کہ شروع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھجور کے ایک تنے سے، جو مسجد نبوی میں قائم تھا ٹیک لگا کر خطبہ دیا کرتے تھے پھر جب منبر بن گیا اور بجائے اس تنے کے آپ منبر پر تشریف فرما ہوئے تو وہ تنہ بوجہ فراق کے اس اونٹنی کی طرح بلبلانے لگا جس کا بچہ گم ہوگیا ہو اس آواز کو تمام اہل مسجد نے سنا تو آپ منبر شریف سے اتر کر اس جذع کے قریب تشریف لے گئے اور اس پر اپنا دست مبارک رکھا جس پر وہ ساکن ہوگیا، حنین الجذع والی روایت چونکہ ابوداؤد شریف میں نہیں ہے اس لئے اس کو مقام کی مناسبت سے ذکر کر دیا گیا۔

# باب موضع المنبر

قولہ۔ كان بين منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين الحائط كقدر ممر الشاة۔

**شرح حدیث** حائط سے مراد سامنے کی دیوار یعنی جدار قبلہ ہے، منبر شریف مسجد کے اندر سامنے والی دیوار جہاں امام کی محراب ہوتی ہے اس کے متصل تھا، دیوار اور منبر کے درمیان فاصلہ تقریبًا ایک ذراع کے بقدر جتنی جگہ میں کو بکری گذر سکتی ہے اتنا تھا، بذل میں لکھا ہے کہ منبر شریف محراب کی دائیں جانب تھا استقبال قبلہ کی صورت میں، یعنی مسجد کے اندر قبلہ رو کھڑے ہونے والے کے اعتبار سے دائیں جانب تھا، منہل میں لکھا ہے کہ اس حدیث کی تخریج بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے نیز یہ کہ یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ منبر مسجد کے اندر دیوار سے بالکل ملا ہوا نہیں ہونا چاہیئے بلکہ دونوں کے درمیان تھوڑا سا فاصلہ ہونا چاہئے۔

# باب الصلوٰة یوم الجمعة قبل الزوال

اس باب کا تعلق اوقات منہیہ سے ہے، اس سلسلہ کے متعدد ابواب صلوٰۃ الخوف کے بعد ابواب التطوع ورکعات السنة کے ذیل میں آرہے ہیں، گویا اوقات منہیہ کا اصل بیان وہاں آرہا ہے اس لئے اس کی تفصیل تو ہم انشاء اللہ وہیں بیان کرینگے۔

**مذاہب ائمہ** یہاں اس باب میں خاص جمعہ کے دن وقت مکروہ کا بیان ہے، دراصل جمہور علماء ائمہ ثلاث کے نزدیک اوقات مکروہہ تین ہیں، وقت الطلوع، وقت الغروب، وقت الاستواء یعنی نصف النہار اور امام مالکؒ کے نزدیک صرف دو ہیں وقت الاستواء انکے نزدیک وقت مکروہ نہیں، جمعہ ہو یا غیر جمعہ کسی دن بھی اس وقت

یں ان کے نزدیک نماز پڑھنا مکروہ نہیں، البتہ امام شافعی کے نزدیک جمعہ کے دن کی تخصیص ہے کہ اس میں عند الاستواء نفل نماز پڑھ سکتے ہیں یہی رائے امام ابو یوسف کی ہے، اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اوقات منہیہ کے بارے میں جمعہ اور غیر جمعہ دونوں برابر ہیں، حضرت امام شافعی کی دلیل باب کی پہلی حدیث ہے۔

۱- حدثنا محمد بن عیسیٰ الخ۔ قولہ۔ عن ابی قتادۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کرہ الصلوٰۃ نصف النہار الا یوم الجمعۃ وقال ان جہنم تسجر الا یوم الجمعۃ، یعنی نصف النہار جس کو ہمارے عرف میں زوال کا وقت کہتے ہیں بس نماز پڑھنا مکروہ ہے مگر جمعہ کا دن اس سے مستثنیٰ ہے صرف جمعہ کے روز نصف النہار میں نماز پڑھنا جائز ہے اور اس کی وجہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمائی کہ ہر دن میں نصف النہار کے وقت جہنم کو دہکایا جاتا ہے سوائے یوم جمعہ کے کہ اس روز اس وقت میں تسجیر جہنم نہیں ہوتی۔

**دلیل شافعیہ کا جواب** امام شافعی اور امام ابو یوسفؒ نے اسی حدیث سے استدلال فرمایا ہے، جمہور کیطرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے منقطع ہے ابو الخلیل کا سماع ابو قتادہ سے ثابت نہیں جیسا کہ خود کتاب میں آگے آرہا ہے اور مطلق منع کی حدیث صحیح ہے اس پر کوئی کلام نہیں، نیز محرِّم اور مبیح میں جب تعارض ہوتا ہے تو ترجیح محرِّم کو ہوتی ہے۔

**اوقات منہیہ میں مکہ مکرمہ کا استثناء** یہاں ایک بات یہ بھی سمجھ لینی چاہئے کہ حضرات شافعیہ کے نزدیک اوقات منہیہ جتنے بھی ہیں ان کا تعلق غیر مکہ سے ہے اور مکہ مکرمہ میں ان کے نزدیک کوئی وقت وقتِ مکروہ نہیں وہاں ہر وقت نماز پڑھی جاسکتی ہے اس کی دلیل میں وہ حضرت جبیر بن مطعم کی وہ حدیث مرفوع پیش کرتے ہیں جو آگے کتاب الحج میں باب الطواف بعد العصر صلى کے تحت آرہی ہے لا تمنعوا احداً یطوف بھذا البیت ویصلی ای ساعۃ شاء من لیل او نہار، ہماری طرف سے اس کا جواب انشاء اللہ وہیں آئیگا۔

**دلیلِ شافعیہ پر نقد** قولہ۔ قال ابو داؤد ھو مرسل، مرسل بمعنی منقطع ہے، چونکہ یہ حدیث جس پر مصنف کلام فرمارہے ہیں مذکورہ بالا مسئلہ میں شافعیہ کی دلیل ہے اس لئے شیخ ابن حجر مکی شارح مشکوٰۃ جو کہ شافعی ہیں انھوں نے مصنف کے اس نقد کا جواب یہ دیا ہے کہ کچھ حرج کی بات نہیں یہ حدیث طریق موصول سے بھی ثابت ہے اس پر ملا علی قاری حنفیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا حوالہ پیش کیجئے کہ کس طریق موصل سے ثابت ہے اور وہ کس کتاب میں ہے۔

# باب فی وقت الجمعۃ

یعنی جمعہ کی نمازِ فرض کا وقت اس تقابل سے معلوم ہورہا ہے کہ گذشتہ باب کا تعلق جمعہ کی فرض نماز سے نہ تھا بلکہ جمعہ کے

کے روز بوقت نصف النہار نفل نماز[1] سے تھا۔

**نماز جمعہ قبل الزوال میں اختلاف علماء** اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ ائمہ ثلاث اور جمہور علماء کے نزدیک جمعہ کی نماز کا وقت وہی ہے جو ظہر کی نماز کا جس کی ابتداء بعد الزوال ہوتی ہے اور امام احمد و اسحق بن راہویہ اور بعض سلف کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک جمعہ کی نماز قبل الزوال بھی جائز ہے اس باب میں مصنفؒ نے دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں ایک حضرت انس بن مالکؓ کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول جمعہ کی نماز بعد الزوال پڑھنے کا تھا۔ یہ حدیث تو جمہور کی دلیل ہے۔

**حنابلہ کی دلیل اور اس کا جواب** اور باب کی دوسری حدیث جو سلمۃ بن الاکوع سے مروی ہے جس کے لفظ یہ ہیں، کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الجمعۃ ثم ننصرف ولیس للحیطان فیئ" اس حدیث سے حنابلہ استدلال کرتے ہیں کہ جمعہ کی نماز قبل الزوال جائز ہے کیونکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ جمعہ کی نماز پڑھ کر جب اپنے گھروں کیطرف لوٹتے تھے تو اس وقت تک بھی غربی دیواروں کا سایہ زمین پر نہ ہوتا تھا، ظاہر بات ہے قبل الزوال ہر چیز کا سایہ دیوار ہو یا کچھ اور وہ غربی جانب پڑتا ہے اور بعد الزوال جب سورج مغرب کی جانب ڈھلتا ہے تو اس وقت میں غربی دیوار کا سایہ یقیناً شرقی جانب پڑے گا اور یہاں راوی یہ کہہ رہا ہے کہ جب ہم جمعہ کی نماز سے فارغ ہو کر لوٹتے تھے تب بھی غربی دیوار کا سایہ نہ ہوتا تھا اب لامحالہ اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ جمعہ کی نماز قبل الزوال پڑھی گئی کما ہو مذہب الحنابلۃ۔

اس کا جواب جمہور کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث بخاری اور نسائی میں بھی ہے وہاں اس حدیث میں ایک زیادتی ہے ولیس للحیطان فیئ یُستظل بہ۔ یعنی اتنا سایہ نہیں ہوتا تھا جس سے سایہ حاصل کیا جا سکے اور وہ دھوپ سے بچنے کے لئے کافی ہو جائے تو معلوم ہوا کہ مطلق ظل کی نفی نہیں ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے جب نفی مقید پر داخل ہوتی ہے تو اس کا تعلق قید سے ہوتا ہے جیسے کہیں ماجاءنی زید راکباً، تو یہاں مطلق مجیٔ کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ قید کی وہو الرکوب۔

عن سہل بن سعد قال کنا نقیل ونتغدیٰ بعد الجمعۃ۔ اس حدیث سے بھی جمعہ قبل الزوال پر استدلال کیا گیا ہے اس طور پر کہ غداء صبح کے کھانے کو کہتے ہیں جو قبل الزوال ہو اور عشاء شام کے کھانے کو، اسی طرح قیلولہ اس استراحت کو کہتے ہیں جو قبل الزوال ہو. اور اس حدیث میں صحابی فرما رہے ہیں کہ ہم لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں غداء اور قیلولہ دونوں جمعہ کی نماز کے بعد کرتے تھے، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ کی نماز زوال سے پہلے پڑھتے تھے،

---

[1] لیکن بذل المجہود میں گذشتہ باب ہی کے تحت نماز جمعہ (فرض) کا اختلاف ذکر کر دیا گیا ہے خود حضرت نے بھی اس پر تنبیہ فرمائی ہے ۱۲ منہ۔

اس لئے کہ اگر بعد الزوال جمعہ پڑھا تو اس کے بعد جو کھانا ہوگا اس کو غدار کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ ایسے کھانے کو تو عشار کہتے ہیں ایسے ہی قیلولہ بھی اگر بعد الزوال ہوگا تو اس کو قیلولہ کہنا صحیح نہ ہوگا۔
اس کا جواب یہ ہے کہ جو چیز جس چیز کے قائم مقام ہوتی ہے اس پر اسی کا اطلاق ہوتا ہے، جو شخص ناظم کی جگہ بیٹھ کر کام کرے گا خواہ وہ چند روز ہی کے لئے ہو تو اس کو بھی ناظم کہہ سکتے ہیں، ابوداؤد اور نسائی کی کتاب الصوم میں ایک روایت ہے عرباض بن ساریہؓ فرماتے ہیں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سحری نوش فرمارہے تھے میں سامنے سے گذر رہا تھا تو آپؐ نے فرمایا ھَلُمَّ الی الغداء المبارک، اس حدیث میں سحری پر جو اخیر شب میں کھائی جاتی ہے آپؐ نے غدار کا اطلاق فرمایا چونکہ روزہ دار کی سحری غدار کے قائم مقام ہوتی ہے اس لئے آپؐ اس پر غداء کا اطلاق فرمایا، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرمایا کرتے تھے کہ ارے بھائی تم جمعہ کی نماز کو کھینچ کر ادھر لارہے ہو اس غدار اور قیلولہ کو دوسری طرف کیوں نہیں سرکا دیتے۔

# باب النداء یوم الجمعة

باب کی پہلی حدیث ہے، اخبرنی السائب بن یزید ان الاذان کان اولہ حین یجلس الامام علی المنبر یوم الجمعۃ الخ۔

**شرح حدیث** سائب بن یزید صغار صحابہ میں سے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا سماع ثابت ہے حضورؐ کے انتقال کے وقت یہ کمسن تھے سات سال کی عمر تھی (ترمذی ص۲۳) وہ فرماتے ہیں کہ حضورؐ اور شیخین کے زمانہ میں جمعہ کے روز ایک ہی اذان تھی جس وقت امام منبر پر پہونچتا ہے، حضرت عثمان غنی رضؓ نے اپنے زمانہ میں مسلمانوں کی کثرت کو دیکھتے ہوئے تیسری اذان کا اضافہ فرمایا جو مسجد سے باہر ایک جگہ پر جس کا نام زوراء ہے دی جاتی تھی۔ اضافہ کی علت کی طرف اشارہ خود حدیث میں موجود ہے لوگوں کی کثرت کیونکہ پہلی اذان تو مسجد کے اندر منبر کے قریب دی جاتی تھی جس کی آواز کا سب لوگوں تک پہونچنا مشکل تھا، اس اذان کو ثالث تغلیباً کہہ دیا گیا اقامت کو بھی دونوں اذانوں کے ساتھ شامل کر لیا گیا، اور ایک روایت میں بجائے بالاذان الثالث کے بالاذان الاول ہے، ان میں کوئی منافات نہیں حضرت عثمان والی اذان کو ثالث کہنا باعتبار مشروعیت کے ہے کہ پہلے سے دو مشروع تھیں بعد میں پھر یہ تیسری مشروع ہوئی، اور اول کہنا اس کو اس اعتبار سے ہے کہ یہ فعلاً ان دونوں پر مقدم ہے۔

۲- حدثنا النفیلی الخ۔ قولہ۔ عن السائب بن یزید قال کان یؤذن بین یدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا جلس علی المنبر یوم الجمعۃ علی باب المسجد، یہ اسی پہلی حدیث کا دوسرا

طریق ہے پہلے کو ابن شہاب سے روایت کرنے والے یونس تھے اور اس کو ان سے روایت کرنیوالے محمد بن اسحاق ہیں، محمد بن اسحاق کی روایت میں ایک زیادتی ہے جو یونس کی روایت میں نہ تھی۔

## جمعہ کی اذان ثانی کے محل کی تعیین

وہ یہ کہ اس میں محل اذان کی تعیین ہے یعنی علی باب المسجد، کہ یہ اذان خطیب کے منبر پر بیٹھنے کے بعد اس کے سامنے باب مسجد پر ہوتی تھی مسجد کا یہ باب شمالی جانب تھا خطیب کے سامنے اور بجانب جنوب قبلہ کی جانب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر شریف اور مصلی تھا، اور اس کے بظاہر متبادر معنی یہ ہیں کہ یہ اذان خارج مسجد ہوتی تھی، لیکن یہ زیادتی بخاری کی روایت میں نہیں ہے اور اس کے راوی بھی محمد بن اسحاق ہیں جو متکلم فیہ ہیں، روایات بخاری کے سیاق کے پیش نظر کہہ سکتے ہیں کہ یہ اذان منبر کے قریب مسجد میں ہوتی تھی چنانچہ مہلب شارح بخاری فرماتے ہیں۔

الحکمۃ فی جعل الاذان فی ھذا المحل لیعرف الناس بجلوس الامام علی المنبر فینصتون لہ اذا خطب یعنی اس جگہ اذان دلوانے کی مصلحت یہ ہے کہ جو لوگ امام سے فاصلہ پر ہیں مسجد کے پچھلے حصہ میں مسجد کے اندر سے آواز آنے پر ان کو معلوم ہو جائے کہ اب امام منبر پر پہنچ چکا اور وہ اس کے لئے انصات اختیار کرلیں۔ اگرچہ مہلب کی بیان کردہ حکمت پر حافظؒ نے ابن اسحاق کی روایت کے الفاظ کے پیش نظر یہ اشکال کیا ہے کہ یہ اذان تو باب مسجد پر ہوتی تھی پس ظاہر یہ ہے کہ یہ اذان تو مطلق اعلام کے لئے ہوتی تھی نہ کہ خاص انصات کے لئے ہاں جب دوسری اذان کا اضافہ بعد میں ہوا تو اب کہہ سکتے ہیں کہ پہلی اذان تو نفس اعلام ہی کے لئے ہوتی تھی اور جو خطیب کے سامنے ہوتی تھی وہ انصات کے لئے (کذا فی الفتح ص ۳۲۷)

اس سے معلوم ہوا کہ حافظ ابن حجر کو یہ بات تسلیم ہے کہ حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں جمعہ کے روز پہلی اذان مقام زوراء پر خارج مسجد اور یہ دوسری اذان خطیب کے سامنے مسجد میں ہوتی تھی، اگرچہ مہلب کے کلام کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ اذان حضور ہی کے زمانہ سے منبر کے قریب مسجد میں ہوتی آرہی ہے اسی لئے صاحب ہدایہ لکھتے ہیں

واذا صعد الامام المنبر جلس واذن المؤذنون بین یدی المنبر بذلک جری التوارث ویسے تو عام طور سے فقہاء نے داخل مسجد اذان کو مکروہ اور خلاف اولی لکھا ہے لیکن ہمارے حضرت سہارنپوریؒ صاحب بذل المجہود نے اپنی تالیف تنشیط الآذان فی تحقیق محل الاذان

میں لکھا ہے کہ یہ کراہت اور خلاف اولویت عام اذان کے اعتبار سے ہے جمعہ کی اذان ثانی سے اس کا تعلق نہیں اس کے احکام الگ ہیں، چنانچہ اس اذان کے بارے میں ایک چیستان مشہور ہے بتاؤ وہ کون سی اذان ہے جس میں زیادہ رفع صوت مطلوب نہیں، حضرت کو اس کے لئے مستقل تصنیف کی نوبت اس لئے پیش آئی کہ اُس زمانہ میں بریلویوں کی جانب سے یہ فتنہ اٹھا تھا کہ اس اذان ثانی کا مسجد میں کہنا بدعت اور مکروہ تحریمی ہے

بذل المجہود میں حضرتؒ علی باب المسجد کے ذیل میں لکھتے ہیں تمسك به رئيس اهل البدعة فی زماننا احمد رضا البريلوی واذاع الفتن والشرور فی هذه المسئلة وكتب فيها الكتب والرسائل ولی فيها رسالة وجيزة الخ۔

۳۔ حدثنا هناد بن السری الخ۔ قوله۔ عن السائب قال لم يكن لرسول الله صلی الله عليه وسلم الامؤذن واحد بلال۔ یہ حدیث بخاری شریف میں بھی ہے اسپر امام بخاریؒ نے ترجمہ باندھا ہے باب المؤذن الواحد يوم الجمعة۔

**حدیث پرایک اشکال اوراسکا جواب** یوم الجمعۃ کی قید سے ایک اشکال رفع ہوگیا وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بلال کے علاوہ ایک اور بھی مؤذن تھے ابن ام مکتوم چنانچہ روایت میں آتا ہے لايغرنكم اذان بلال فانه يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتی يؤذن ابن ام مكتوم۔

جواب اس کا ترجمۃ الباب سے ظاہر ہوگیا کہ راوی کی مراد جمعہ کی نماز کا مؤذن ہے اور وہ صرف بلال ہی تھے اسی طرح روایات سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تیسرے مؤذن سعد قرظ بھی تھے لیکن ان کو آپؐ نے مسجد قباء کا مؤذن بنایا تھا نہ کہ مسجد نبوی کا اسی طرح آپ کے مؤذنین میں ابو محذورہ کا شمار ہے لیکن ان کو آپ نے مکہ میں مسجد حرام کا مؤذن بنایا تھا اور یہاں گفتگو مسجد نبوی کے مؤذن میں ہو رہی ہے۔

اور اصل اشکال کا ایک جواب اور بھی دیا گیا ہے وہ یہ کہ مؤذن سے مراد تاذین ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جمعہ کے لئے صرف ایک اذان ہوتی تھی۔

**فائدہ:۔** امام ابو داؤدؒ نے توحدیا تعدد مؤذنین کے لئے کوئی باب قائم نہیں فرمایا بخلاف امام نسائیؒ کے کہ انھوں نے اس سلسلہ کے کئی باب باندھے ہیں، چنانچہ ایک ترجمۃ الباب یہ ہے المؤذنان للمسجد الواحد۔ اور دوسرا ترجمہ یہ ہے هل يؤذنان جميعا او فرادی تیسرا ترجمہ یہ ہے اذان المنفردين فی السفر۔

## باب الامام یکلم الرجل فی خطبته

یعنی خود خطیب دوران خطبہ کسی شخص سے بات کرسکتا ہے؟ حضرتؒ نے بذل میں ملا علی قاریؒ سے نقل کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ مسئلہ یہ ہے حنفیہ کے نزدیک خطیب کا کلام کرنا فی اثناء الخطبہ مکروہ ہے ہاں اگر وہ کلام امر بالمعروف کے قبیلہ سے ہے تو جائز ہے اور حاشیۂ بذل میں علامہ شعرانی سے یہ نقل کیا ہے کہ کلام خطیب جبکہ وہ مصلحت صلوٰۃ کے لئے ہو امام مالک کے نزدیک مباح ہے خلافاً للائمة الثلاثة۔

فائدہ:۔ اس ترجمۃ الباب کے ذیل میں ایک اور مسئلہ بھی آسکتا ہے وہ یہ کہ منبر پر پہنچ کر تسلیم خطیب میں اختلاف ہے حنفیہ اور مالکیہ اس کے قائل نہیں بخلاف امام احمد وشافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک خطیب کا منبر پر پہونچ کر السلام علیکم کہنا سنت ہے، چنانچہ حرمین شریفین میں اسی پر عمل ہے اس سلسلہ کی روایات کو علامہ زیلعی نے نصب الرایہ میں ذکر کیا ہے ابن ماجہ اور طبرانی وغیرہ کی روایات ہیں جو یکسر ضعیف ہیں، بلکہ ابن ماجہ کی روایت کو تو بعضوں نے جن میں امام ابوحاتم رازی بھی ہیں موضوع قرار دیا ہے۔

اس باب کا مقابل چند ابواب کے بعد آرہا ہے باب الکلام والامام یخطب۔ یعنی خطبہ کے وقت میں حاضرین و سامعین میں سے کسی کا کلام کرنا، اس کا حکم وہیں آئیگا۔ اس باب میں مصنف نے صرف ایک ہی حدیث حضرت جابر کی بیان کی ہے

**مضمون حدیث** ایک مرتبہ جمعہ کے روز جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب منبر پر پہونچے (ممکن ہے بعض لوگوں کو آپؐ نے کھڑا دیکھا ہو) تو آپؐ نے فرمایا لوگو بیٹھ جاؤ، جس وقت حضورؐ نے یہ ارشاد فرمایا اس وقت عبداللہ بن مسعودؓ مسجد میں داخل ہورہے تھے، مسجد کے دروازہ ہی پر تھے کہ اچانک حضورؐ کا یہ فرمان سنا تو پھر آگے نہیں بڑھے بلکہ وہیں دروازہ پر بیٹھ گئے امر شریف کے امتثال میں جب آپؐ نے ان کو دیکھا کہ وہیں بیٹھ گئے تو فرمایا تعال یا ابن مسعود۔

قال ابوداؤد ھذا یعرف مرسلاً، یعنی معروف روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث عطاء سے مرسلاً مروی ہے (بغیر ذکر صحابی کے)

ومخلد وھو شیخ۔ لفظ شیخ ادنی درجہ کی تعدیل کے لئے ہے بظاہر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس حدیث کو بجائے مرسل کے مسنداً روایت کرنے والے مخلد بن یزید راوی ہیں اور وہ کچھ زیادہ ثقہ نہیں ہیں۔

# باب الجلوس اذا صعد المنبر

خطیب کا منبر پر پہونچنے کے بعد شروع میں بیٹھنا اذان پورا ہونے کے انتظار میں جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک مستحب ہے، لیکن امام نوویؒ نے اس میں حنفیہ کا اختلاف لکھا ہے کہ وہ اس کے قائل نہیں اور یہ کہ امام مالک کی بھی ایک روایت یہی ہے، حضرت شیخؒ اوجز ص ۲۳۳ میں لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کا اختلاف ابن بطال وغیرہ بعض شراح نے بھی نقل کیا ہے لیکن یہ نقل صحیح نہیں علامہ عینی نے شرح بخاری میں اس پر شدت سے رد فرمایا ہے اور اسی طرح علامہ باجی مالکی نے بھی مالکیہ کا مذہب جمہور کے موافق لکھا ہے۔

# باب الخطبة قائماً

**مسائل الباب** بذل میں شوکانی سے نقل کیا ہے کہ خطبہ کا قائماً ہونا عند الجمہور واجب ہے اور حنفیہ کے نزدیک سنت، اور حاشیۂ بذل میں امام احمد کا مسلک حنفیہ کے موافق لکھا ہے یعنی سنیت. نیز یہ کہ مالکیہ کے اس میں دونوں قول ہیں کما فی الشرح الکبیر للدردیر، لیکن ابن العربی مالکی کا مختار وجوب قیام ہے کما فی عارضۃ الاحوذی، اسی طرح بدائع میں لکھا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خطبہ کے اندر قیام شرط نہیں، قاعداً بھی جائز ہے آگے وہ لکھتے ہیں روی عن عثمان انہ کان یخطب قاعداً حین کبر واسنّ اور شوکانی لکھتے ہیں، اخرج ابن ابی شیبۃ عن طاؤس قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائماً وابوبکر وعمر وعثمان، واول من جلس علی المنبر معاویہ، وفی روایۃ منہ ان معاویۃ انما خطب قاعداً لما کثر شحم بطنہ ولحمہ۔

۱۔ حدثنا عبداللہ بن محمد النفیلی الخ۔ قولہ۔ کان یخطب قائماً ثم یجلس ثم یقوم فیخطب، یہاں پر دو مسئلے ہیں اول یہ کہ دونوں خطبے واجب ہیں یا ایک، دوسرے یہ کہ جلوس بین الخطبتین کا کیا حکم ہے؟ سو جمہور علماء جس میں حنفیہ و مالکیہ بھی ہیں کے نزدیک واجب خطبۂ واحدہ ہے اور خطبۂ ثانیہ سنت، اور امام شافعی وجوب الخطبتین کے قائل ہیں اور امام احمد سے دو روایتیں ہیں لیکن مشہور ان سے وجوب کی روایت ہے کما فی المغنی وغیرہ، اور جلوس بین الخطبتین جمہور علماء کے نزدیک سنت اور امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے (کذا قال الشعرانی والقاری والشوکانی) یہاں ایک مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ نفس خطبہ کا حکم کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ جمہور علماء ائمہ اربعہ کے نزدیک خطبۂ جمعہ واجب اور شرط صحت صلوۃ ہے۔

**کیا خطبہ جمعہ رکعتین کے قائم مقام ہے؟** امام نوویؒ فرماتے ہیں اس لئے کہ جمعہ کی نماز میں جو قصر ہوا ہے بجائے چار رکعات کے دو پڑھی جاتی ہیں تو یہ قصر خطبہ ہی کی وجہ سے ہے گویا خطبہ رکعتین کا بدل ہے (منہل) حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ امام مالک نے بھی مدونہ میں اسی کی تصریح کی ہے اور کتب حنابلہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن حنفیہ کے یہاں ایسا نہیں چنانچہ درمختار ص۱۵ میں ہے وھل ھی قائمۃ مقام رکعتین الاصح لا بل کشطرھا فی الثوابؔ، اسی لئے حنفیہ کے نزدیک خطبۂ جمعہ کے لئے وہ شرائط نہیں

---

لہ علامہ شامی لکھتے ہیں ھذا تاویل لما وردبہ الاثر من ان الخطبۃ کشطر الصلوۃ فان مقتضاہ انہا قامت مقام رکعتین من الظہر کما قامت الجمعۃ مقام رکعتین منہ فیشترط لہا شروط الصلوۃ کما ھو قول الشافعی ۱۲ منہ۔

ہیں جو نماز کے لئے ہیں جیسے استقبال قبلہ طہارت وغیرہ، یہ مذاہب تو ائمہ اربعہ کے ہوئے، اور حسن بصری، ابن حزم داؤد ظاہری اور ابن حبیب مالکی کے نزدیک خطبہ صرف مستحب ہے نہ شرط ہے نہ واجب علامہ شوکانی کا میلان بھی اسی طرف ہے (منہل)

قولہ۔ فقد واللہ صلیت معہ اکثر من الفی صلوٰۃ حضرت جابرؓ فرمارہے ہیں جو شخص یہ کہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ بیٹھ کر دیتے تھے وہ کاذب ہے اس لئے کہ میں آپؐ کے ساتھ دو ہزار سے زائد نمازیں پڑھی ہیں، اس سے جمعہ کی نمازیں مراد نہیں بلکہ مطلق فرض نمازیں ہیں اس لئے کہ آپؐ نے صرف مدنی زندگی میں جو کہ دس سال ہے نماز جمعہ ادا فرمائی ہے اور دس سال میں تقریباً چار سَو اسی جمعہ آتے ہیں۔

۲۔ حدثنا ابراهیم بن موسیٰ الخ۔ قولہ۔ عن جابر بن سمرۃ قال کان لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبتان یجلس بینهما یقرأ القرآن ویذکر الناس۔

**ارکان خطبہ** اس میں کسی قدر اختلاف ہے، علامہ شعرانی کی تالیف میزان الکبریٰ میں لکھا ہے کہ عند الشافعی واحمد اور امام مالک کے قول راجح میں خطبہ کے ارکان پانچ ہیں، حمد و ثنا، صلوٰۃ وسلام علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم التذکیر یعنی وعظ و نصیحت، القراءۃ، الدعاء للمؤمنین والمؤمنات، اور امام ابوحنیفہ و مالک فی روایۃ فرماتے ہیں حقیقت خطبہ مطلق ذکر ہے یعنی ذکر اللہ کما قال اللہ تعالیٰ۔ اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ لہٰذا ان کے نزدیک صرف تہلیل یا تسبیح یا تحمید کافی ہے، اور صاحبین فرماتے ہیں لابد من کلام یسمی خطبۃ عادۃً یعنی ایسا مختصر سا کلام جس کو عرف میں خطبہ کہا جاتا ہو (میزان) اور صاحب منہل نے شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ارکان خطبہ پانچ ہی لکھے ہیں، اور مالکیہ کے یہاں انھوں نے لکھا ہے کہ اس کے ارکان آٹھ ہیں، بعض شرائط کو بھی انھوں نے اس میں شامل کر کے آٹھ کہہ دیا ہے مثلاً اس کا عربی میں ہونا اور جہراً ہونا، مسجد میں ہونا وغیرہ وغیرہ انھوں نے شافعیہ وحنابلہ کا مذہب بھی یہی لکھا ہے کہ خطبہ کا عربی میں ہونا شرط ہے۔

# باب الرجل يخطب على قوس

۱۔ حدثنا سعید بن منصور الخ اس حدیث کے راوی صحابی کا نام حَکَم بن حَزْن ہے، قولہ۔ متوکئا علی عصًا او قوس فحمد اللہ واثنی علیہ، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم جمعہ کے دن خطبہ دیتے وقت عصا یا کمان کو دست مبارک میں رکھتے تھے اور اس پر ٹیک لگا کر کھڑے ہوتے تھے۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مطلق مسلک یہی ہے خطیب کو چاہئے کہ کسی لکڑی

وغیرہ پر اعتماد کرکے کھڑا ہو، اس کی حکمت یہ لکھی ہے کہ اس کے اندر ہاتھوں کو فعل عبث اور حرکت سے روکنا ہے اور سکون کی کیفیت حاصل ہوتا ہے جیساکہ نماز میں. بحالت قیام وضع الیدین کی بھی ایک حکمت یہی بیان کی گئی ہے بعض خطباء اور مقررین کی عادت ہوتی ہے کہ وہ دوران بیان ہاتھوں کو بار بار چلاتے اور حرکت دیتے ہیں، یہ چیز خلاف سنت ہے، تو عصا کا ہاتھ میں ہونا سکون کی حالت قائم کرنے میں معین ہے۔

اب یہ کہ عصا کون سے ہاتھ میں ہونا چاہیئے، شافعیہ ومالکیہ کے نزدیک دائیں ہاتھ میں اور حنابلہ کے نزدیک کسی ایک ہاتھ میں، پھر شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ بائیں ہاتھ کو منبر پر کنارہ پر رکھے تاکہ دوسرا ہاتھ بھی مشغول رہے، اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ اختیار ہے دوسرے ہاتھ کو خواہ منبر کے کنارہ پر رکھے یا اس کا ارسال کرے، صاحب منہل لکھتے ہیں کہ ان تفاصیل کی کوئی دلیل یا ثبوت حدیث میں نہیں ہے، یہ مذاہب تو ہوتے جمہور اور ائمہ ثلاثہ کے رہ گیا مسئلہ حنفیہ کا فقہاء احناف کی بات اس سلسلہ میں میرے خیال میں محقق ومنقح نہیں ہے، وہ حضرات یہ فرماتے ہیں کہ جس ملک کو مسلمانوں نے عنوۃً قتال کے ذریعہ فتح کیا ہو وہاں خطیب کو چاہیئے کہ متکئاً علی سیفٍ خطبہ دے اور یہ تلوار اس کے بائیں ہاتھ میں ہونی چاہیئے اور گویا اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ یہ ملک تلوار کے ذریعہ فتح ہوا ہے سو اگر تم لوگ خدانخواستہ اسلام سے پھر گئے تو ہمارے میں یہ تلوار باقی ہے کذا فی مراقی الفلاح اس پر علامہ طحطاوی لکھتے ہیں کہ اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اتکاء علی عصا یا علی قوس مکروہ ہے، لیکن اس میں ابن امیر الحاج نے بحث کی ہے وہ یہ کہ ابوداؤد وغیرہ کی روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ مدینہ میں عصا یا قوس پر اتکاء فرماتے تھے (پھر اس کو مکروہ یا خلاف سنت کہنا کیونکر صحیح ہے)

**مضمون حدیث** یہ ہے صحابی فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک وفد میں شامل ہو کر حاضر ہوا، ہم سب رفقاء کل سات تھے جن میں ساتواں میں تھا یا کل نو تھے جن میں نواں میں تھا ہم حضورؐ کی خدمت میں پہونچے اور آپ سے دعاء کی درخواست کی، آپؐ نے ہمارے لئے کچھ کھجوریں منگائیں اور مسلمانوں[1] کی حالت اس وقت میں کچھ کم تھی، یعنی مالی حالت کمزور سی تھی۔

قولہ۔ ولکن سددوا وابشروا[2]

**شرح حدیث** آپ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرمارہے ہیں کہ ہر عمل کو علی وجہ الکمال اور کما حقہ کرنا کسی کے بس کی بات نہیں، لہٰذا جتنا تحمل ہو اس کے بقدر کوشش کرتے رہو اور میانہ روی اختیار کرو نہ بالکل ہی

---

[1] یہ اسلئے کہا کہ ممکن ہے کسی کو یہ خیال ہو کہ مہمانوں کی خاطر صرف کھجور کے ذریعہ کی گئی اس سے زائد بکرا وغیرہ کے ذریعہ کیوں نہیں کی نان گوشت وغیرہ کھلانے۔ [2] لوگوں کو بشارتیں سنا سنا کر ان کو عمل کی ترغیب دیتے رہو، جیسے ہمارے حضرت شیخ نے فضائل کے رسائل تصنیف فرما کر اس کام کو بخوبی انجام دیا ۱۲.

پارو اور نہ اس کا تہیہ کرو کہ ہر عمل کو علی وجہ الکمال کر کے رہیں گے۔ قال اللہ تعالیٰ۔ فاتقوا اللہ ما استطعتم کہ حسب استطاعت تقویٰ کی زندگی بسر کرو وقال النبی صلی اللہ علیہ۔ لن یشادّ الدین احد الا غلبہ' کہ جو شخص دینی کاموں میں اپنی طاقت سے زیادہ کوشش کر کے آگے بڑھنا چاہے گا تو وہ مغلوب ہو جائے گا اور اس سے نہ ہو سکے گا لہٰذا اعتدال کی راہ اختیار کرنی چاہیئے جس میں نہ افراط ہو اور نہ تفریط۔

۲- حدثنا مسدد الخ۔ قولہ۔ عن عدی بن حاتم ان خطیباً خطب عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال من یطع اللہ ورسولہ ومن یعصهما فقال قم او اذهب بئس الخطیب انت۔ یہ روایت مختصر ہے اس میں خطبہ کے پورے الفاظ مذکور نہیں، روایت کے اصل الفاظ جیساکہ دوسری کتب حدیث مسلم شریف وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے اس طرح ہیں من یطع اللہ ورسولہ فقد رشد ومن یعصهما فقد غویٰ۔

**بئس الخطیب انت" کی توجیہات** اس خطیب پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو نکیر فرمائی اس کے بارے میں عام شراح کی رائے یہ ہے کہ یہ نکیر اس لئے ہے کہ اس خطیب نے اللہ اور رسول کو ایک ہی ضمیر میں جمع کر دیا اور ان دونوں کے لئے ضمیر تثنیہ کو استعمال کیا حالانکہ ضمیر تثنیہ میں ایہام تسویہ ہے گویا اللہ اور رسول دونوں کو العیاذ باللہ ایک ہی درجہ میں رکھا جا رہا ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اللہ اور رسول کے لئے ضمیر تثنیہ کا استعمال بہت سی روایات مرفوعہ میں ثابت ہے مثلاً من کان اللہ ورسولہ احب الیہ مما سواهما اس کا جواب عزالدین ابن عبدالسلام نے یہ دیا کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے دوسرے کے لئے جائز نہیں، پھر اس پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے یہی الفاظ ضمیر تثنیہ کے ساتھ عبداللہ ابن مسعودؓ کو بھی سکھائے ہیں تو پھر آپؐ کی خصوصیت کہاں ہوئی لہٰذا یہ جواب صحیح نہیں، اور بھی چند جواب دئے گئے ہیں۔ ۱؎ یہ نکیر خصوصیت مقام کی وجہ سے ہے یعنی موقع ومحل کے خلاف ہونے کی وجہ سے ممکن ہے اس موقع پر حاضرین وسامعین میں بعض ایسے ہوں جن کے بارے میں تسویہ کا وہم وگمان ہو سکتا ہو ۲؎ یہ نکیر خصوصیت متکلم کیوجہ سے ہے اس کے حال اور اسلوب بیان سے تسویہ کا وہم ہو سکتا تھا ۳؎ مقصود اس نکیر سے بیان اولویت ہے نہ کہ عدم جواز۔

**امام طحاوی کی رائے** یہاں تمام شراح سے الگ ہے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ مجھے اس میں امام طحاوی کی رائے بہت پسند ہے انھوں نے اپنی تصنیف مشکل الآثار میں اس کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ نکیر وقف فی غیر محلہ کیوجہ سے تھی کہ اس خطیب نے بے جگہ اپنا سانس

---

۱؎ جیسے ایک پاکستانی شخص کو میں نے دیکھا کہ وہ حاجیوں کو طواف کراتے وقت طواف کی دعائیں ان سے پڑھوا رہا تھا اور دعا، ـــــ

توڑ کر وقف کر دیا جس سے فساد معنی لازم آجاتا ہے ۔ دیکھئے! یہاں پر کلام میں دو شرطیں ہیں، اور ہر شرط کے بعد متصلاً اس کی جزار مذکور ہے من یطع اللہ ورسولہ شرط ہے فقد رشد اس کی جزار ہے اور من یعصہما دوسری شرط ہے فقد غوی اس کی جزار ہے، اس خطیب نے پہلی شرط کی جزار پر وقف کرنے کے بجائے دوسری شرط پر سانس توڑا۔ من یطع اللہ ورسولہ فقد رشد ومن یعصہما یہاں تک ایک سانس میں پڑھ کر وقف کیا اور فقد غوی کو مستقل سانس میں پڑھا جس کی وجہ سے فقد رشد کا تعلق ماقبل ومابعد دونوں شرطوں سے ہوگیا اور مطلب یہ ہوگیا کہ جو شخص اللہ ورسول کی اطاعت کرتا ہے وہ کامیاب ہے اور جو ان دونوں کی نافرمانی کرتا ہے وہ کامیاب ہے اور جو ان دونوں کی نافرمانی کرتا ہے۔

۳- حدثنا محمد بن بشار الخ- قولہ- عن بنت الحارث بن النعمان، صحیح بنت حارثۃ ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے ان کی کنیت ام ہشام ہے یہ عمرہ بنت عبدالرحمن کی اخیافی بہن ہیں، اگلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کو ام ہشام سے ان کی بہن عمرہ بھی روایت کرتی ہیں۔

قولہ- قالت ما حفظت قاف الامن فی رسول اللہ، ام ہشام کہتی ہیں کہ مجھ کو سورۂ قاف زبانی صرف اس وجہ سے یاد ہوگئی ہے کہ میں اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے خطبہ جمعہ میں سنا کرتی تھی آپؐ اس کو ہر جمعہ کے خطبہ میں پڑھا کرتے تھے خطبہ کے ارکان کیا ہیں اس میں اختلاف ہمارے یہاں پہلے گذر چکا، علمار کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ محل قرأت کون سا خطبہ ہے خطبۂ اولی یا ثانیہ؟ بذل المجہود میں دوسرے علمار کے اقوال لکھنے کے بعد حنفیہ کا مذہب یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں خطبۂ اولی میں قرأت قرآن مسنون ہے۔

قولہ- قالت وکان تنور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتنورنا واحداً۔

**شرح حدیث** ام ہشام کہتی ہیں کہ ہمارا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تنور جس پر روٹی پکتی ہے ایک ہی تھا، گویا یہ حضورؐ سے اپنا جوار اور پڑوس ثابت کر رہی ہیں کہ اسی قرب اور پڑوس کی وجہ سے وہ ہر جمعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ پڑھتی تھیں، اور جو وہ بات نقل کر رہی ہیں وہ انھیں اچھی طرح محفوظ ہے یہی مقصد ہے اس کلام کے ذکر کرنے سے۔

قولہ- کانت صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قصداً وخطبتہ قصداً۔ قصد بمعنی مقتصد ومعتدل،

---

← میں جب لا حول پر پہونچتا تو کہتا لاحول ولا، یعنی دوسرے لا پر وقف کرتا اور پھر دوسرے سانس میں کہتا قوۃ الا باللہ حالانکہ ہونا تو یہ چاہیئے لَاحَوْلَ ولَاقُوَّۃَ، ان طواف کرنے والوں میں بعض عرب بھی تھے تو وہ اس کے اس طرز سے بڑے پریشان نظر آتے کہ یہ لاحول ولا کیا چیز ہے اس پر مجھے بڑی ہنسی آئی کہ یہ بیچارے عرب اس عجمی کے ساتھ کہاں پھنس گئے ۱۲ یہ واقعہ بھی وقف فی غیر محلہ کی ایک نظیر ہے ۱۲

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز اور خطبہ دونوں معتدل ہوتے تھے اور آپؐ کا خطبہ دراز نہیں ہوتا تھا جس سے سننے والوں میں سے کوئی اکتائے جیسا کہ اکثر خطباء کی عادت اطالۂ خطبہ کی ہوتی ہے۔

تنبیہ:۔ نماز اور خطبہ کے معتدل ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ دونوں برابر ہوں بلکہ نماز جمعہ خطبہ سے نسبۃً طویل ہونی چاہیے چنانچہ مسلم شریف میں حضرت عمارؓ کی حدیث مرفوع میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان طول صلوۃ الرجل وقصر خطبتہ مئنۃ من فقهه، کہ آدمی کی نماز کا طویل ہونا اور خطبہ کا قصیر ہونا اس کے فقیہ ہونے کی علامت ہے کہ اس حدیث میں نماز کے طول سے فی نفسہا کی اطالۃ مراد نہیں بلکہ بالنسبۃ الی الخطبۃ، وجہ اس کی ظاہر ہے کہ نماز اصل اور مقصود ہے اور خطبہ اس کے متعلقات میں سے ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ خطبہ کی مقدار طوال مفصل کی سورتوں میں سے کسی ایک سورت کے بقدر ہونی چاہیے۔

# باب رفع الیدین علی المنبر

یہ وہی چیز آگئی جو ہم نے باب الرجل یخطب علی قوس میں بیان کی تھی کہ ہاتھ میں عصا لینے کی ایک حکمت یہ بھی ہے کہ دوران خطبہ خطیب اپنے ہاتھ نہ چلا سکے۔

قولہ۔ رای عمارۃ بن رویبۃ بشر بن مروان وھو یدعو فی یوم جمعۃ فقال عمارۃ قبح اللہ ھاتین الیدین۔

**مضمون حدیث** عمارہ ایک صحابی ہیں انھوں نے بشر بن مروان جو عبدالملک بن مروان کا بھائی اور امیر کوفہ تھا کو دیکھا کہ وہ جمعہ کے دن خطبہ دیتے ہوئے اپنے ہاتھوں کو حرکت دے رہا تھا، عمارہؓ نے برملا اس پر نکیر فرمائی کہ خدا ان ہاتھوں کا ناس کرے، اور آگے فرمایا میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ کبھی کبھی خطبہ میں اپنی صرف ایک انگلی یعنی مسبحہ سے اشارہ فرمایا کرتے تھے اس سے زائد نہیں۔

قولہ۔ ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شاھرًا یدیہ، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دوران خطبہ خواہ آپ منبر پر ہوں یا غیر منبر پر کبھی ہاتھ اٹھاتے ہوئے اور چلاتے ہوئے نہیں دیکھا۔

# باب اقصار الخطب

اختصار خطبہ کا مضمون گذشتہ باب سے پہلے گذر چکا۔

# باب الدنو من الامام عند الموعظة

اس پر کلام کتاب الطہارۃ میں غسل یوم الجمعۃ کے باب میں ثم بکّر وابتکر ومشی ولم یرکب ودنا من الامام الحدیث کے ذیل میں گذر چکا۔

قولہ۔ قال وجدت فی کتاب ابی بخط یدہ ولم اسمعہ منہ۔ معاذ بن ہشام کہہ رہے ہیں کہ یہ حدیث جو میں بیان کر رہا ہوں اس کو اپنے والد یعنی ہشام کی کتاب میں پایا ہے جو کتاب کہ انھیں کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہے اور میں نے اس حدیث کو ان سے براہ راست نہیں سنا۔

**تحمل حدیث کی قسم وجادہ** جاننا چاہیئے کہ یہ تحمل حدیث کے اقسام میں سے جن کا ذکر شروع کتاب میں ابتداء مباحث کے ذیل میں گذر چکا ہے وہ قسم ہے جس کو وجادہ کہتے ہیں کہ کسی راوی کو کسی محدث کے ہاتھ کی لکھی ہوئی کچھ حدیثیں کسی کتاب یا کاغذ پر مل جائیں بشرطیکہ وہ اس محدث کے خط کو پہچانتا بھی ہو اس کتاب سے نقل کرنے والے کے لئے یہ جائز نہیں کہ حدثنی یا اخبرنی فلاں کہے بلکہ وجدت فی کتاب فلاں کہنا چاہیئے، اکثر علماء کے نزدیک وجادہ سے نقل کی ہوئی حدیث منقطع کے حکم میں ہے، اور یہاں تو سند میں انقطاع کی تصریح ہے کیونکہ وہ کہہ رہے ہیں ولم اسمعہ منہ، وجادہ پر کلام بذل ص۱۸۷ میں یہاں پر اور آئندہ کتاب الصلوۃ کے اواخر میں ص۳۵۱ پر بھی آرہا ہے۔

قولہ۔ فان الرجل لایزال یتباعد حتی یؤخر فی الجنۃ

**شرح حدیث** حدیث میں امام کے قریب ہونے کا حکم ہے، ظاہر ہے کہ یہ امام کا قرب اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب اول وقت مسجد میں پہونچ کر صف اول میں بیٹھے، فرما رہے ہیں کہ جو شخص امام سے دور رہے گا بوجہ تاخیر کے ہو سکتا ہے کہ جنت میں داخلہ بھی پیچھے اور بعد میں ہو اور یا مطلب یہ ہے کہ جب مسجد میں دیر سے پہونچنے کی وجہ سے پچھلی صفوں میں رہ جائیگا تو جنت میں بھی نیچے ہی کے درجات کا حصول ہوگا درجات عالیہ سے محروم ہو جائے گا اگرچہ جنت میں ضرور داخل ہوگا۔

# باب الامام یقطع الخطبۃ للامر

یعنی کسی پیش آنے والے عارض کی وجہ سے امام خطبہ کو منقطع کر سکتا ہے یا نہیں؟ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ ہاں کر سکتا ہے۔

خطبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاقبل الحسن والحسین علیہما قمیصان احمران

یعثران ویقومان الخ

**مضمون حدیث** ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں منبر پر خطبہ دے رہے تھے آپؐ نے دیکھا کہ سامنے سے آپ کے دونوں نواسے حسن اور حسین آرہے ہیں دونوں نے سرخ قمیص پہن رکھی تھی اور آتے وقت وہ دونوں بچے چلتے چلتے گرتے تھے اور اٹھتے تھے جب آپؐ نے یہ کیفیت دیکھی تو آپ خطبہ روک کر منبر سے اترے اور ان دونوں کو اٹھا کر اپنے پاس منبر پر بٹھا لیا اس کے بعد پھر آپؐ نے خطبہ شروع فرمایا۔

اس حدیث سے ترجمۃ الباب کا ثبوت ہو رہا ہے کہ عارض کیوجہ سے خطیب خطبہ منقطع کر سکتا ہے نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ کلام فی الخطبہ جائز ہے اس کا مستقل باب بھی گذر چکا وہاں یہ گذر چکا ہے کہ خطیب کا کلام اگر امر بالمعروف کے قبیل سے ہو یا کسی ضرورت یا مجبوری کی وجہ سے ہو تو بالاتفاق جائز ہے ورنہ بلاضرورت کلام حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے لیکن خطبہ اس سے فاسد نہیں ہوتا۔

ملا علی قاریؒ نے یعثران ویقومان پر لکھا ہے کہ ان دونوں کا بار بار گرنا کم سنی کی وجہ سے تھا بہت چھوٹے تھے، لیکن حضرت نے بذل میں یہ لکھا ہے کہ ایسا نہیں کیونکہ اس وقت ان کی عمر بظاہر چارسال اور تین سال کی تھی اس لئے کہ حسن کی پیدائش رمضان ۳ھ میں ہے اور حسین کی شعبان ۴ھ میں اور منبر کی بنا ۷ھ یا ۸ھ میں ہے اور تین چارسال کا بچہ اتنا چھوٹا اور کمزور نہیں ہوتا کہ بار بار گرے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ ان کا یہ گرنا طول قمیص کیوجہ سے تھا وہ اپنے قمیص میں اٹک اٹک کر گر رہے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ حضرتؒ کی رائے کی تائید بعض الفاظ روایت سے بھی ہوتی ہے چنانچہ نسائی[۲۰۹] کی روایت کے لفظ ہیں یعثران فی قمیصھما۔

قولہ۔ ثم قال صدق اللہ۔ انما اموالکم واولادکم فتنۃ اور ابن ماجہ کی روایت میں رسولہ کی زیادتی ہے صدق اللہ ورسولہ۔ اب یا تو اس کو وہم راوی قرار دیا جائے یا اس کی مناسب تاویل[۱] کیجائے۔

# باب الاحتباء والامام یخطب

یعنی سامعین کا خطبہ کے وقت گوٹ مار کر بیٹھنا، اس باب میں مصنفؒ نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں پہلی ممانعت کی

---

[۱] مثلاً کہا جائے کہ تقدیر عبارت یہ ہے صدق اللہ وصدّق رسولہ یعنی اللہ نے سچ کہا جس کی رسول اللہ تصدیق کرتے ہیں، اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ یہ قول تو اللہ ہی کا ہے لیکن امت تک تو بواسطہ رسول ہی کے پہنچا ہے اس حیثیت سے اس کو بڑھا دیا گیا۔

دوسری جواز کی۔

علماء نے منع کی حکمت یہ لکھی ہے کہ نشست کی یہ ہیئت جالب نوم ہے کیونکہ اس طرح بیٹھنے میں آرام زیادہ ملتا ہے اس لئے اس میں نیند آنے کا خطرہ ہے، لیکن جمہور اور ائمہ اربعہ سبھی اس کے جواز کے قائل ہیں۔

**جمہور کی طرف سے حدیث کا جواب** یہ ہے کہ ضعیف ہے ابو مرحوم جس کا نام عبد الرحیم بن میمون ہے وہ راوی ضعیف ہے اور دوسری حدیث یہ ہے عن یعلی بن شداد قال شهدت مع معاوية بيت المقدس الخ یعلی بن شداد کہتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضرت معاویہؓ کے ساتھ بیت المقدس حاضر ہوا انھوں نے ہمیں جمعہ کی نماز پڑھائی تو جب میں وہاں پہونچا تو میں نے دیکھا کہ اکثر صحابۂ کرام جو مسجد میں موجود تھے وہ امام کے خطبہ کے وقت حبوہ کئے ہوئے بیٹھے تھے۔

یہ دوسری حدیث جمہور کی دلیل ہوسکتی ہے امام طحاویؒ نے منع کی روایت کو حبوۂ مستانفہ پر محمول کیا ہے یعنی آدمی عین خطبہ کے دوران اپنی نشست بدلے اور حبوہ باندھ کر بیٹھے، کیونکہ یہ بظاہر استماع خطبہ اور توجہ الی الامام میں مخل ہے، اور جواز کی روایت حبوۂ سابقہ پر محمول ہے یعنی خطبہ شروع ہونے سے پہلے اسی طرح بیٹھا ہوا ہو، اور ایک جواب پہلے آہی چکا کہ منع کی روایت ضعیف ہے۔

قال ابوداؤد ولم يبلغني ان احدا كرهها الا عبادة بن نسيّ، اور امام ترمذیؒ جامع ترمذی میں فرماتے ہیں وقد كره قوم من اهل العلم الحبوة يوم الجمعة والامام يخطب، بذل میں لکھا ہے کہ مکحول شامی وعطاء اور حسن بصری ان تینوں سے بھی ایک قول کراہت کا منقول ہے۔

# باب الكلام والامام يخطب

**مذاہب ائمہ** خطبۂ جمعہ کے وقت بات کرنا، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حرام ہے اور شافعیہ کے دو قول ہیں ایک مثل الجمہور، دوسرا قول عدم حرمت کلام ہے یہ ان کا قول جدید ہے اور اسی کے قائل ہیں۔ سفیان ثوری اور داؤد ظاہری اور یہ کہ انصات صرف مستحب ہے، نیز حرمت کلام عند الجمہور خطبہ شروع ہونے پر ہے یہی رائے صاحبین کی ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کلام کی حرمت خروج امام اور اس کے منبر پر پہونچنے ہی سے ہوجاتی ہے امام صاحب کا استدلال اس روایتِ مرفوع سے ہے اذا خرج الامام فلا صلوٰة ولا كلام لیکن ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا رفع غریب ہے معروف یہ ہے کہ یہ زہری کا کلام ہے جس کو امام مالکؒ نے مؤطا میں ذکر کیا ہے جس کے لفظ یہ ہیں خروجه يقطع الصلوٰة وكلامه يقطع الكلام، اور اسی کو صاحبین نے اختیار کیا ہے یعنی نماز کی کراہت نفس خروجِ امام پر اور حرمتِ کلام کی ابتداء خطبہ شروع ہونے پر ہے، منہل میں لکھا

ہے کہ یہ اس شخص کے حق میں ہے جو خطبہ سن رہا ہو خواہ مسجد میں ہو یا خارج مسجد، اور جس شخص کو خطبہ کی آواز نہ پہونچ رہی ہو دور ہونیکی وجہ سے جمہور کے نزدیک تو اس کا حکم بھی یہی ہے یعنی حرمت کلام۔ لیکن امام احمد اور ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں لایحرم فی حقہ۔

۱۔ حدثنا القعنبی الخ۔ قولہ۔ اذا قلت انصت والامام یخطب فقد لغوت۔ یہ حدیث مشہور ہے صحاح ستہ میں موجود ہے۔

لغو کہتے ہیں اس کلام کو جس میں کوئی فائدہ نہ ہو وقیل الاثم وقیل المیل عن الصواب (راہِ راست سے ہٹنا) یہ حدیث حرمتِ کلام عند الخطبہ میں جمہور کی دلیل ہے اس لئے کہ جب اس وقت امر بالمعروف ممنوع ہے تو عام بات بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔

**فائدہ**:۔ امام بخاریؒ نے اس سلسلہ میں دو باب قائم کئے ہیں باب الاستماع الی الخطبہ۔ اور دسرا باب الانصات یوم الجمعۃ، انصات کہتے ہیں کسی کلام کو سننے کی نیت سے خاموش رہنا یہ عام ہے خواہ آواز پہونچ رہی ہو یا نہ پہونچ رہی ہو کما ہو مسلک الجمہور وقد تقدم فیہ خلاف احمد والنخعی۔

۲۔ حدثنا مسدد الخ۔ قولہ۔ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یحضر الجمعۃ ثلثۃ نفر الخ۔

**مضمون حدیث**: یہ ہے کہ جمعہ کی نماز میں شرکت کرنے والے تین قسم کے آدمی ہیں ۱۔ وہ لوگ جو خطبہ کیوقت میں کوئی فعلِ عبث یا بات چیت کریں ایسے لوگوں کا حکم یہ ہے کہ ان کے حصہ میں وہی لغو چیز آئے گی جمعہ کا ثواب اور اس کی فضیلت ان کے حق میں کچھ نہیں ۲۔ جو شخص خطبہ کے وقت میں کلام یا فعل عبث تو کچھ نہیں کرتا لیکن بجائے استماعِ خطبہ کے دعاء مانگنے میں مشغول ہو جاتا ہے تو اس کے حق میں بھی فائدہ یقینی نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کو اختیار ہے اس کو عطا کرے یا نہ کرے ۳۔ جو لوگ بغیر تخطئ رقاب اور بغیر کسی کو ایذار دیئے خاموشی کے ساتھ مسجد میں بیٹھیں تو ایسے ہی لوگوں کے لئے جمعہ کی نماز اس جمعہ سے لے کر آئندہ جمعہ تک کفارۂ سیئات ہوتی ہے اور تین دن مزید برآں۔

# باب استئذان المحدث للامام

یعنی اگر کسی مقتدی کو نماز میں حدث لاحق ہو جائے تو اب وہ مسجد سے جانے کے لئے امام سے کیسے اجازت طلب کرے اس لئے کہ امام تو نماز میں مشغول ہے۔

**ترجمۃ الباب کی غرض**: در اصل اس ترجمہ کے قائم کرنیکا منشا یہ ہے کہ کلام پاک میں ہے واذا کانوا معہ علی امر جامع لم یذھبوا حتی یستأذنوہ، یعنی صحابۂ کرام آپ صلی اللہ علیہ وسلم

کی مجلس سے بغیر استیذان کے نہیں جاتے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ آدمی کو چاہیئے کہ مجلس سے بغیر صدر مجلس کی اجازت کے نہ اٹھے، لہذا مقتدی کو بھی چاہیئے کہ امام سے استیذان کے بغیر مسجد سے نہ نکلے، سو مصنف کی غرض بظاہر اس ترجمہ سے رخصت بیان کرنا ہے ترک استیذان کی کہ اس وقت میں استیذان ساقط ہے امام کے نماز میں مشغول ہونے کی وجہ سے یا اس طرح کہیئے کہ غرض کیفیتِ استیذان کو بیان کرنا ہے اور وہ کیفیت یہ ہے جو حدیث الباب سے معلوم ہو رہی ہے فلیاخذ بانفه ثم لینصرف، یعنی اپنی ناک کو ہاتھ سے پکڑ کر جائے، ناک پکڑنے میں گویا اظہار عذر ہے کہ کسی عذر کی وجہ سے جا رہا ہوں۔

اخذ الف میں بظاہر اشارہ ہے رعاف کی طرف لیکن چونکہ اس کی یہاں تصریح نہیں اس لئے اس کو کذب نہیں کہہ سکتے بلکہ یہ ستر العورة اور اخفاء القبیح کے قبیل سے ہے یعنی اپنے کسی عیب یا نقص کی پردہ پوشی۔ اپنے کسی نقص کو دوسروں کے سامنے ظاہر کرنا بلا کسی ضرورت یا مصلحت کے مناسب نہیں، نیز ایسا کرنے میں لوگوں سے سلامتی ہے ورنہ وہ مذاق اڑائیں گے یا غیبت میں مبتلا ہوں گے، تو ایسا کرنا اپنے لحاظ سے بھی بہتر ہوا اور دوسروں کے لحاظ سے بھی

قال ابوداؤد ورواہ حماد بن سلمة الخ۔ گذشتہ روایت ابن جریج کی ہے جو انہوں نے ہشام سے روایت کی ہے، مصنف فرما رہے ہیں کہ حماد اور ابواسامہ نے اس حدیث کو جب ہشام سے روایت کیا تو سند کے آخر میں عروہ کے بعد عائشہ کو ذکر نہیں کیا لہذا روایت مرسل ہو گئی تو کہنا یہ ہے کہ اس حدیث کو بعض رواۃ نے مسنداً اور بعض نے مرسلاً نقل کیا ہے۔

# باب اذا دخل الرجل والامام یخطب

یعنی اگر کوئی شخص مسجد میں ایسے وقت داخل ہو جبکہ خطبۂ جمعہ ہو رہا ہو تو کیا اس وقت تحیۃ المسجد پڑھنی چاہیئے یا نہیں؟ امام شافعی واحمد اس کے قائل ہیں حنفیہ ومالکیہ منکر ہیں۔ اس باب میں مصنفؒ نے صرف ایک ہی حدیث ذکر کی ہے یعنی سُلیک غطفانی کا قصہ متعدد طرق سے۔

قولہ۔ عن جابرؓ ان رجلاً جاء یوم الجمعة والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال اصلیت یا فلان قال لا قال قم فارکع، اس شخص کا نام سُلیک غطفانی ہے جیسا کہ دوسری اور تیسری حدیث میں اس کی تصریح ہے اور یہی نام بخاری ومسلم کی روایت میں بھی ہے ان کے نسب میں اختلاف ہے قیل سُلیک بن ھُدبة وقیل سُلیک ابن عمرو، لیکن طبرانی کی ایک روایت میں بجائے سلیک کے نعمان بن نوفل وارد ہے، علامہ عینیؒ کی رائے تو تعدد واقعہ کی ہے اور حافظ کا میلان عدم تعدد کی طرف ہے وہ کہتے ہیں کہ صحیح سُلیک ہی ہے۔

شافعیہ وحنابلہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔

**حدیث کے جوابات** دوسرے حضرات نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں ۱ دار قطنی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کے لئے خطبہ روک کر کھڑے رہے وانصتَ عن الخطبۃ ۲ یہ واقعہ شروع فی الخطبہ سے قبل پیش آیا چنانچہ امام نسائی نے سنن کبریٰ میں باب قائم کیا باب الصلوۃ قبل الخطبۃ ۳ نسخ الکلام فی الصلوۃ سے پہلے کا واقعہ ہے اسلئے کہ خطبہ حکم میں صلوۃ کے ہے پھر جب خطبہ کے دوران امر بالمعروف ونہی عن المنکر ممنوع ہوگیا جو کہ فرض کام ہے تو تحیۃ المسجد بھی جو کہ نفل ہے بطریق اولیٰ منسوخ ہوگئی، قالہ الطحاوی وابن العربی۔ ۴ شخص مذکور کی خصوصیت ہے اس لئے کہ روایت میں آتا ہے کان ذا بذاذۃ کہ یہ شخص بہت خستہ حال اور نادار وفقیر تھا، ایک روایت میں ہے وکان عریانًا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو اس پر صدقہ کرنے کی طرف متوجہ کرنے کے لئے خطبہ کے دوران اس کو نماز پڑھنے کا حکم فرمایا تاکہ لوگ اس کی خستہ حالی پر مطلع ہو کر اس کی اعانت کریں چنانچہ لوگوں نے اس کی اعانت کی کپڑے وغیرہ اس کی طرف پھینکے کما فی روایۃ فالقوا ثیابًا ۵ یہ شخص صاحب ترتیب تھا اور غالبًا فجر کی نماز اس نے پڑھی نہیں تھی اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اولاً قضا نماز پڑھنے کا حکم فرمایا، چنانچہ اس کی تائید بعض الفاظ روایت سے ہوتی ہے جیسے اَصَلَّیت یا فلان اس لئے کہ اگر تحیۃ المسجد سے اس حدیث کا تعلق ہوتا تو پھر آپ کو سوال کی حاجت نہ تھی اس لئے کہ وہ شخص آپ کے سامنے مسجد میں داخل ہوا تھا اور اس کا تحیۃ المسجد نہ پڑھنا ظاہر تھا۔ ۶ یہ حدیث خبر واحد ہے جو احادیث صحیحہ اور نص قطعی کے خلاف ہے قال اللہ تعالیٰ واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ الآیہ، تو اس وقت میں نماز پڑھنا استماع خطبہ کے خلاف ہے لہذا اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائیگا، لیکن ایک اشکال باقی رہ گیا وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو قاعدہ کلیہ بیان فرما رہے ہیں اذا جاء احدکم یوم الجمعۃ والامام یخطب فلیصل رکعتین، اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ حدیث مبیح ہے اور دوسری احادیث محرّم ہیں اور قاعدہ ہے کہ محرم اور مبیح کے تعارض کیوقت محرِم کو ترجیح ہوتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

# باب تخطی رقاب الناس یوم الجمعۃ

یعنی اگر کوئی شخص مقدم مسجد اور صف اول کی فضیلت کو حاصل کرنے کے لئے لوگوں کی گردنوں کو پھلانگتا ہوا آگے بڑھے جمعہ کے روز تو اس کی ممانعت کا بیان، صف اول کی فضیلت حاصل کرنے کا یہ طریقہ غلط ہے کہ لوگوں کی گردنوں کو پھلانگتا ہوا آگے جاکر بیٹھے بلکہ اس کا صحیح طریقہ تبکیر الی الجمعۃ ہے جس کی فضیلت احادیث میں وارد ہے یعنی اول وقت میں مسجد پہونچ کر اس فضیلت کو حاصل کیا جائے نہ کہ تاخیر سے آرہے ہیں اور تخطیٔ رقاب کرتے ہوئے اگلی صف میں پہونچنے کی کوشش کر رہے ہیں، دراصل تخطیٔ رقاب اکرام مسلم کیخلاف ہے بلکہ اس میں ایذاء مسلم ہے جو حرام ہے خواہ

جمعہ کا دن ہو یا غیر جمعہ کا دن. لیکن چونکہ عموماً اس کی نوبت جمعہ ہی کے روز آتی ہے ہجوم ہونے کی وجہ سے اس لئے اس کی قید لگا دیتے ہیں امام نووی نے اس کی حرمت کی تصریح کی ہے اور دوسرے حضرات نے مکروہ لکھا ہے، بعض سے اس میں تشدد منقول ہے کعب احبار سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں لان ادع الجمعة احب الی من ان اتخطی الرقاب۔

**تخطی رقاب کب جائز ہے؟** لیکن اس میں کچھ مستثنیات ہیں، چنانچہ بعض علماء نے امام کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے یعنی اس کے حق میں جائز ہے گو اس کو بھی چاہیئے کہ احتیاط سے آگے بڑھے ایسے ہی اگر اگلی صف میں فرجہ باقی ہے تو اس کو پر کرنے کے لئے تخطی رقاب کی اجازت ہے، ایسے ہی بعض علماء نے اس مسئلہ میں اس شخص کا بھی استثناء کیا ہے جس شخص کے گذرنے کو لوگ موجب برکت سمجھتے ہوں مثلاً پیر و مرشد یا اور کوئی بزرگ، نیز فقہاء نے قبل خروج الامام اور ایسے ہی عدم ایذاء کی صورت میں تخطی کی گنجائش لکھی ہے، اور عدم ایذاء یہ ہے کہ کسی کے کپڑے یا ہاتھ پاؤں کو نہ روندا جائے۔

**وعید شدید** ایک روایت مرفوعہ میں جس کی تخریج امام ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے تخطی رقاب پر یہ وعید وارد ہوئی ہے من تخطی رقاب الناس یوم الجمعة اتخذ جسراً الی جهنم، جو شخص تخطی رقاب کرے جمعہ کے دن تو اس کو جہنمیوں کو جہنم تک پہنچانے کے لئے پل بنایا جائے گا یعنی وہ اس کو روندتے ہوئے جائیں گے۔ یہ مطلب اس صورت میں ہے جب کہ اُتخذ کو فعل مجہول پڑھا جائے، بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ بہت سخت ہے صحیح یہ ہے کہ یہ معروف کا صیغہ ہے اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ اس نے اپنے جہنم میں جانے کے لئے راستہ ہموار کر لیا۔

# باب الرجل ینعس والامام یخطب

قولہ۔ اذا نعس احدکم وهو فی المسجد فلیتحول من مجلسه ذلك الی غیرہ۔ ترمذی کی روایت میں یوم الجمعة کی زیادتی ہے اذا نعس احدکم یوم الجمعة۔

حدیث کا مطلب تو ظاہر ہے کہ جو شخص جمعہ کے دن مسجد میں جا کر جس جگہ بیٹھا ہے اگر اس کو وہاں بیٹھے بیٹھے نعاس (اونگھ) آنے لگے تو اس کو وہاں سے اٹھ کر اپنی جگہ بدل دینی چاہیئے تاکہ اس نقل و حرکت اور تبدیل مکان سے اس کی نیند جاتی رہے، حدیث کے مضمون پر تو کوئی اشکال نہیں۔

**مصنف کے ترجمہ پر اشکال** لیکن مصنف نے اس میں اپنے اجتہاد سے جو عموم پیدا کیا ہے کہ خواہ خطبہ ہو رہا ہو تب بھی اٹھ جانا چاہیئے یہ موجب اشکال ہے اس لئے کہ خطبہ کے وقت میں انصات

اور استماع کے علاوہ کسی دوسری چیز میں لگنا ممنوع ہے حتی کہ احتبار کی بھی ممانعت ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا کہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حبوۂ مستانفہ پر محمول ہے، تو جب نشست بدلنے ہی کی ممانعت ہے تو تبدیل مجلس کی کیسے گنجائش ہو سکتی ہے، لیکن مصنف چونکہ اس کو جائز کہہ رہے ہیں لہذا کہا جائے گا کہ یہ ان کا اپنا مسلک ہے۔

## باب الامام یتکلم بعد ما ینزل من المنبر

امام صاحبؒ کے نزدیک خروج امام یعنی امام کے منبر پر پہونچنے سے لے کر فراغ عن الصلوۃ تک بات چیت کرنا مکروہ ہے اور صاحبین کے نزدیک خطبہ شروع ہونے سے اس کے ختم تک بات کرنا مکروہ ہے لہذا ان کے نزدیک کلام بعد نزول الامام من المنبر جائز ہے لیکن یہ بھی واضح رہے کہ یہ مقتدی کے حق میں ہے، اور خود امام کے حق میں ظاہر یہ ہے کہ جائز ہے اور اس ترجمہ کا تعلق امام ہی سے ہے اس سے پہلے باب الامام یکلم الرجل فی خطبتہ گذر چکا اس کی طرف رجوع کیا جائے۔

**مضمون حدیث** حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا بعض مرتبہ ایسا ہوتا کہ آپ منبر پر سے اترتے تو کوئی صاحب حاجت اپنی حاجت کے سلسلہ میں آپ سے کلام کرنا چاہتا تو آپؐ اس سے بات کر لیتے تھے اس کے بعد نماز پڑھاتے تھے لیکن مصنفؒ نے اس حدیث پر خود اشکال کیا چنانچہ فرماتے ہیں قال ابو داؤد والحدیث لیس بمعروف عن ثابت. مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ یہ حدیث منکر اور شاذ ہے جریر بن حازم اس کے ساتھ متفرد ہیں ان کے علاوہ کسی اور نے اس کو ثابت سے روایت نہیں کیا، امام ترمذی نے بھی اس حدیث کے بارے میں یہی فرمایا کہ یہ وہم ہے بلکہ صحیح یہ ہے کہ جو بات اس حدیث میں مذکور ہے یعنی کسی صاحب حاجت کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کلام کرنا یہ جمعہ کی نماز اور خطبہ کا قصہ نہیں ہے بلکہ یہ واقعہ عشاء کی نماز کے وقت کا ہے ایک مرتبہ کی بات ہے کہ عشاء کی نماز کے لئے اقامت ہو چکی تھی نماز شروع ہونے والی تھی کہ ایک صاحب حاجت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب ہوا اور آپؐ سے بات کرنے لگا۔

## باب من ادرک من الجمعۃ رکعۃ

قولہ۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ادرک رکعۃ من الصلوۃ فقد ادرک الصلوۃ حدیث کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ۱۔ جو شخص کسی بھی نماز کا بقدر ایک رکعت کے وقت پالے تو اس کے ذمہ میں وہ نماز واجب ہو گئی جیسے کوئی شخص کسی نماز کے بالکل اخیر وقت میں اسلام میں داخل ہوا یا حائضہ اپنے حیض سے پاک ہوئی،

۲۔ اس سے فضیلت جماعت مراد ہے کہ جس نے ایک رکعت جماعت کے ساتھ پالی اس کو فی الجملہ فضیلت جماعت حاصل ہوگئی، اس حدیث میں اگرچہ جمعہ کا کوئی ذکر نہیں ہے لیکن صلوٰۃ اپنے عموم کی بناء پر جمعہ کو بھی شامل ہے۔

**جمعہ کی نماز میں مسبوق ہونیوالے کا حکم** یہاں ایک مسئلہ اور اختلافی ہے وہ بھی اس حدیث سے مستنبط ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر کوئی جمعہ کی نماز میں مسبوق ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے، طائفۂ من السلف عطاء، طاؤس ومجاہد کا مسلک یہ ہے کہ امام کے ساتھ دونوں رکعت کا ملنا ضروری ہے بلکہ خطبہ کا بھی لہٰذا اگر کسی شخص سے خطبۂ جمعہ فوت ہوگیا تو وہ اب ظہر کی نیت سے چار رکعت پڑھے اور ائمہ ثلاث اور امام محمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ صحتِ جمعہ کے لئے امام کے ساتھ کم از کم ایک رکعت کا پڑھنا ضروری ہے اگر کسی کی دونوں رکعت امام کے ساتھ فوت ہو جائیں مثلاً التحیات میں آکر شامل ہو تو اس کی جمعہ کی نماز فوت ہوگئی اسی پر ظہر کی بنا کرنی چاہیئے، اور شیخین امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک امام کے ساتھ ایک رکعت کا ملنا ضروری نہیں بلکہ تسلیم امام سے پہلے جو شخص تکبیر تحریمہ کہہ کر شامل ہو جائے اس کے لئے جمعہ کی نماز درست ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث الباب سے ہے یہ حدیث سنن اربعہ کی ہے اور شیخین کا استدلال شیخین (بخاری ومسلم) کی حدیث سے ہے جو ہمارے یہاں بھی باب السعی الی الصلوٰۃ میں گذر چکی، ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا، جتنی نماز امام کے ساتھ ملے اس کو امام کے ساتھ پڑھ لو اور جو امام کے ساتھ ملنے سے فوت ہو جائے اس کو پورا کرلو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو نماز امام کے ساتھ پڑھنے سے فوت ہوئی ہے اسی کو پڑھا جائے اور ظاہر ہے یہاں جو نماز امام کے ساتھ فوت ہوئی ہے وہ صلوٰۃ جمعہ ہے لہٰذا مسبوق اسی کو پڑھے گا۔

# باب ما یقرأ به فی الجمعة

اس سلسلہ میں مصنفؒ نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں۔

۱۔ نعمان بن بشیر کی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اور جمعہ کی نماز میں سورۃ الاعلیٰ اور سورۃ الغاشیہ پڑھا کرتے تھے۔

۲۔ یہ بھی نعمان بن بشیر ہی سے مروی ہے کہ پہلی رکعت میں سورۃ الجمعہ اور دوسری میں سورۃ الغاشیہ۔

۳۔ ابوہریرہ کی حدیث، پہلی رکعت میں سورۃ الجمعہ اور دوسری میں سورۃ المنافقون، پہلی اور دوسری حدیث احد الصحیحین یعنی مسلم شریف میں بھی مذکور ہے اور امام بخاریؒ نے اس سلسلہ میں نہ کوئی ترجمۃ الباب قائم کیا اور نہ کوئی حدیث ذکر فرمائی، ائمہ فقہ کا اس میں اختلاف ہے۔

**مختار ائمہ** منہل میں لکھا ہے امام شافعی واحمد کے نزدیک افضل یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورۃ الجمعہ اور دوسری میں

سورۃ المنافقون پڑھی جائے، اور امام مالک کے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورۃ الجمعہ اور دوسری میں سورۃ الغاشیہ، حنفیہ یوں کہتے ہیں کہ امام کو اختیار ہے جمعہ ہو یا غیر جمعہ جونسی سورت چاہے پڑھے۔

اس سے پہلے باب مایقرأ فی صلوۃ الصبح یوم الجمعۃ کے تحت میں بذل المجہود میں حسن بصری کا قول مصنف ابن ابی شیبہ سے یہ نقل کیا ہے کہ انہ یقرأ الامام بما شاء، اور بھی بعض صحابہ اور علماء سے کسی خاص سورت کے قصد کی کراہت نقل کی گئی ہے جیسے عبداللہ بن مسعود اور سفیان بن عیینہ ابو اسحاق مروزی۔

پھر جاننا چاہیئے کہ حنفیہ کا مذہب وہ نہیں جو صاحب منہل اور دوسرے شراح لکھ رہے ہیں بلکہ ہمارے فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جو سورتیں احادیث میں منقول ہیں ان کا نماز میں احیاناً پڑھنا مندوب و مستحب ہے۔

لہ۔ عن جعفر عن ابیہ، یہ جعفر، جعفر صادق ہیں جو بیٹے ہیں محمد باقر کے، بیٹے کا لقب صادق اور باپ کا لقب باقر ہے اہل بیت میں سے ہیں، سلسلۂ نسب اس طرح ہے جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب، حضرت حسینؓ کے بیٹے کا نام بھی علی ہے اور لقب زین العابدین ہے۔

# باب الرجل یأتم بالامام وبینہما جدار

مسئلۃ الباب اور حدیث الباب کو سمجھنے کے لئے اولاً جمہور علماء اور حنفیہ کا فقہی اختلاف سمجھ لیجئے۔

وہ یہ ہے کہ شافعیہ وغیرہ کے نزدیک اختلافِ مکان صحتِ اقتداء سے مانع نہیں، مثلاً امام مسجد میں ہو اور مقتدی خارج مسجد یا یہ کہ امام سڑک کی اس طرف ہو اور مقتدی دوسری طرف درمیان میں سڑک حائل ہو، یا درمیان میں کوئی نہر حائل ہو سامنے سے امام مقتدی کو نظر آرہا ہو بلکہ صحتِ اقتداء سے مانع ان کے یہاں حیلولت ہے، حیلولت بھی وہ جو موجب اشتباہِ حالِ امام ہو نہ کہ نفسِ حیلولت، اور حنفیہ کے نزدیک ان دونوں میں سے ہر ایک صحتِ اقتداء سے مانع ہے اختلافِ مکان بھی اور وہ حیلولت بھی[1] جس سے مقتدی پر اپنے امام کا حال مشتبہ ہو رہا ہو یعنی یہ پتہ نہ چل رہا ہو کہ وہ اس وقت کونسا رکن اداء کر رہا ہے اس کے بعد اب آپ مضمون حدیث سنیئے۔

عن عائشۃ رضؓ قالت صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجرتہ والناس یأتمون بہ من وراء الحجرۃ۔ یعنی ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے حجرہ میں نماز پڑھ رہے تھے اور لوگوں نے آپکے

---

لہ ففی الدر المختار ان کان الطریق نافذاً فمانع والا فلا .... والحائل لایمنع الاقتداء ان لم یشتبہ حال امامہ بسماع او رؤیۃ ولم یختلف المکان حقیقۃً ولا حکماً اھ۔

پیچھے نیت باندھ رکھی تھی حجرہ سے باہر۔

**شرح حدیث بحیث ینحل بہ المقام** حجرہ کے مصداق میں دو قول ہیں، حجرۂ عائشہؓ جو حضورؐ اور ان کا مسکن تھا یا حجرۃ الحصیر یعنی مسجد کے ایک کونے میں بوریا قائم کرکے اعتکاف وغیرہ کے موقع پر آپ کے لئے ایک حجرہ سا بنا دیا جاتا تھا، پس اگر یہاں حدیث میں حجرہ سے حجرۃ الحصیر مراد ہے تب تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ نہ تو یہ اختلاف مکان کی صورت ہے اور نہ ایسی حیلولت جو موجب اشتباہ ہو۔ لہذا حدیث کسی کے خلاف نہیں اور اگر حجرہ سے حجرۂ عائشہ مراد ہے تو اس صورت میں ظاہر ہے کہ اختلاف مکان پایا گیا جو حنفیہ کے نزدیک مانع عن الاقتداء ہے۔ لہذا حدیث حنفیہ کے خلاف ہوئی اور جمہور کے خلاف اس لئے نہیں کہ ان کے یہاں اختلاف مکان تو بہر حال مانع عن الاقتداء نہیں ہے البتہ حیلولت ان کے نزدیک مانع ہے اور یہاں اگرچہ حیلولت بھی پائی گئی مگر ایسی حیلولت نہیں جو موجب اشتباہ ہو اس لئے کہ بخاری کی روایت میں ہے فرای الناس شخص النبی صلی اللہ علیہ وسلم تو جب مقتدیوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نظر آرہے تھے تو اشتباہ حال کہاں پایا گیا، لہذا حنفیہ کو جواب کی فکر کرنی چاہئیے۔

ایک جواب تو یہ ہوسکتا ہے ظاہر یہ ہے کہ یہاں حدیث میں حجرۃ الحصیر مراد ہے اس لئے کہ اگر حجرۂ عائشہؓ مراد ہو تو پھر یہ اشکال ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کو کیسے نظر آرہے تھے جیسا کہ بخاری شریف کی روایت میں ہے۔ کیا حجرہ شریفہ کی دیواریں ایسی مختصر اور چھوٹی تھیں کہ باہر کا آدمی اندر کے آدمی کو دیکھ لے ایک جواب تو یہ ہوا یہ جواب تو ہے منعی۔ دوسرا جواب تسلیمی ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ حجرہ سے مراد حجرۂ عائشہ ہی ہے، تو اختلاف مکان کا جواب یہ ہوگا کہ ہمارے یہاں مانع عن الاقتداء وہ اختلاف مکان ہے جو حقیقۃً بھی ہو اور حکماً بھی، یہاں اختلاف مکان اگرچہ حقیقۃً پایا گیا مگر حکماً نہیں، اس لئے کہ مسجد میں صحابہ کی جو صف لگی ہوئی تھی وہ حجرہ کے دروازہ سے متصل تھی، اور حجرۂ شریفہ کا دروازہ مشہور ہے کہ مسجد کی جانب کھلا ہوا تھا، تو جب مسجد کی صفیں حجرۂ شریفہ کے دروازہ تک پہونچ گئیں تو اتصال صفوف کیوجہ سے مکان حکماً متحد ہوگیا فالحمد للہ علی ذلک کسی صورت میں حدیث ہمارے خلاف نہ ہوئی، مجھے اس حدیث کے حل کرنے میں بہت غور کرنا پڑا، واللہ الموفق ولہ الحمد والمنۃ۔

# باب الصلوۃ بعد الجمعۃ

اس باب سے مقصود جمعہ کے دن کی سنتوں کو بیان کرنا ہے لیکن مصنفؒ نے ترجمہ کو سنن بعدیہ کیساتھ خاص کیا ہے سنن قبلیہ سے ترجمہ میں کوئی تعرض نہیں کیا، حضرت امام بخاریؒ نے ترجمہ اس طرح قائم کیا ہے باب الصلوۃ بعد الجمعۃ وقبلہا انھوں نے ترجمہ میں ذکر تو دونوں کا کیا ہے لیکن خلاف قیاس ذکر میں بعدیہ کو مقدم اور قبلیہ کو مؤخر کردیا جس کی یقیناً کوئی

وجہ ہوگی، وجہ وہ یہی ہے کہ جو حدیث امام بخاری نے باب کے تحت میں ذکر کی ہے اس میں سنن قبلیہ کا ذکر ہی نہیں ہاں امام بخاری رحمہ اللہ نے رواتب ظہر والی روایت ذکر فرمائی ہے جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قبل الظہر رکعتین اور اسی طرح بعد الظہر رکعتین پڑھتے تھے۔

شراح بخاری نے لکھا ہے کہ امام بخاری جمعہ کی نماز کو ظہر پر قیاس کرتے ہوئے جو سنتیں ظہر کے لئے مشروع ہیں انہیں کو بطریق قیاس جمعہ کے لئے بھی ثابت کرنا چاہتے ہیں اسلئے کہ جمعہ ظہر کی نماز کا بدل ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ابن عمر کی اس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے جو سنن ابوداؤد میں مذکور ہے (باب کی پہلی حدیث یہی ہے)

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ جمعہ کی سنن بعدیہ تو بالاتفاق ثابت ہیں اور ائمہ اربعہ بھی ان کے قائل ہیں، امام ترمذی رحمہ اللہ امام شافعی واحمد کا مذہب رکعتین بعد الجمعہ نقل کیا ہے، اور طرفین کے نزدیک بعد کی سنتیں چار رکعت ہیں اور امام ابویوسف کے نزدیک چھ رکعت ہیں۔ اور امام مالک کا مشہور مذہب جو آگے اپنے مقام پر آئے گا یہ ہے کہ وہ رواتب کے مطلقاً قائل ہی نہیں سوائے سنت الفجر کے، غرضیکہ جمعہ کی سنن بعدیہ کے ثبوت پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔

## جمعہ کی سنن قبلیہ میں مذاہب ائمہ

البتہ سنن قبلیہ میں اختلاف ہے حنابلہ اس کے قائل نہیں اور مصنف رحمہ اللہ بھی حنبلی ہیں اسی لئے ترجمہ میں بھی ان کو ذکر نہیں کیا، اور حافظ ابن قیم حنبلی نے تو سنن قبلیہ کا شدت سے انکار کیا ہے اس طور پر کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول جمعہ کی نماز کے لئے خروج بعد الزوال کا تھا یعنی زوال کے بعد متصلاً حجرۂ شریفہ سے مسجد میں تشریف لاتے اور سیدھے منبر پر پہونچ جاتے تھے تو سنن قبلیہ کا وقت ہی کہاں ہوتا تھا! اور شافعیہ کی اس میں دو روایتیں ہیں، نفی، اثبات، امام نووی نے اثبات کو ترجیح دی ہے اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے۔

۱- حدثنا مسدد الخ۔ قولہ۔ کان ابن عمر یطیل الصلوٰۃ قبل الجمعۃ ویصلی بعدھا رکعتین فی بیتہ۔ یہ فعل اگرچہ ابن عمر کا ہے اور اس لحاظ سے یہ حدیث موقوف ہے، لیکن آگے وہ فرما رہے ہیں، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک اس لئے یہ حدیث مرفوع ہوگئی۔

## سنن قبلیہ کا ثبوت

اس حدیث سے صلوٰۃ قبل الجمعہ وبعد الجمعہ دونوں کا ثبوت ہو رہا ہے اسی لئے بعض شراح بخاری نے لکھا ہے (کما تقدم قریبًا) کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا اشارہ ترجمۃ الباب کے ذریعہ سے اسی حدیث ابن عمر کی طرف ہے مگر چونکہ یہ حدیث امام بخاری کی شرط کے موافق نہ تھی اس لئے اس کو نہیں لیا صرف اشارہ اس کی طرف کر دیا، لیکن حافظ کو اس حدیث سے سنن قبلیہ کے ثبوت میں اشکال ہے اول تو اس لئے کہ کان یفعل ذلک کا اشارہ بعض نے کہا کہ صرف ویصلی بعدھا رکعتین فی بیتہ، کیطرف ہے مجموعہ کیطرف نہیں، اور دوسرا

اشکال حافظ نے سنن قبلیہ کے بارے میں وہی کیا جو اوپر حافظ ابن قیم سے نقل کیا جا چکا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یطیل الصلوٰۃ قبل الجمعۃ سے کیا مراد ہے اگر قبل الزوال مراد ہے تب تو یہ جمعہ کا وقت نہ ہونے کی وجہ سے یہ جمعہ کی سنتیں کہاں ہوئیں۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ بعد الزوال مراد ہے تو پھر یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو زوال کے بعد فوراً مسجد میں تشریف لاتے اور اسی وقت منبر پر تشریف لیجاتے اور اول وقت میں جمعہ کی اذان شروع ہو جاتی تھی پھر سنتوں کا وقت کہاں ؟

**مزید دلائل** جاننا چاہیئے کہ قائلین سنن قبلیہ کا استدلال ابن عمر کی اس حدیث کے علاوہ اور بھی بعض دوسری احادیث سے ہے مثلاً عبد اللہ بن مغفل کی حدیث متفق علیہ بین کل اذانین صلوٰۃ اس حدیث کے عموم میں جمعہ کی اذان بھی آجاتی ہے اور بعض صریح روایات بھی ہیں چنانچہ سنن ابن ماجہ اور طبرانی میں ابن عباس سے مروی ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل الجمعۃ اربعًا، لکن فیہ مبشر بن عبید من الوضاعین، ایسے ہی حجاج بن ارطاۃ اور عطیۂ عوفی دونوں ضعیف ہیں، علامہ زیلعی نے نصب الرایہ میں اور بھی متعدد روایات ذکر کی ہیں جن میں سے بعض ایسی بھی ہیں جن کی سند پر انھوں نے کوئی کلام اور نقد نہیں کیا، اسی طرح امام ترمذیؒ فرماتے ہیں وروی عن عبد اللہ بن مسعود انہ کان یصلی قبل الجمعۃ اربعًا وبعدھا اربعًا۔ یہ پہلے گذر چکا کہ امام نوویؒ نے بھی ثبوت ہی کے قول کو اختیار فرمایا ہے۔

---

۲۔ حدثنا الحسن بن علی الخ۔ قولہ۔ اخبرنی عمر بن عطاء ان نافع بن جبیر ارسلہ الی السائب بن یزید یسألہ عن شیٔ رأی منہ معاویۃ فی الصلوٰۃ۔

**مضمونِ حدیث** عمر بن عطاء کہتے ہیں کہ مجھ کو نافع بن جبیر نے سائب بن یزید کے پاس بھیجا (یہ سائب صغار صحابہ میں سے ہیں) تاکہ میں ان سے جاکر یہ سوال کروں کہ کیا ہے تمہاری وہ چیز جس کو حضرت معاویہ نے تم سے دیکھا (مطلب یہ ہے کہ تمہارے اور معاویہ کے درمیان کیا واقعہ پیش آیا تھا اور تمہارے کس فعل کو دیکھ کر انھوں نے نکیر فرمائی تھی) انھوں نے بتایا کہ ایک مرتبہ میں نے حضرت معاویہ کیساتھ مقصورہ میں نماز جمعہ ادا کی نماز کے بعد میں نے سنتوں کی نیت فوراً بلا فصل اسی جگہ باندھ لی، معاویہ جب اپنی نماز پڑھ کر اندر گھر میں چلے گئے تو انھوں نے مجھ کو بلایا اور فرمایا فرض نماز کے بعد اسی جگہ سنت نہیں پڑھنی چاہیئے، فرض اور نفل میں وصل نہیں کرنا چاہیئے بلکہ فصل ہونا چاہیئے جس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہاں سے اٹھ کر دوسری جگہ پڑھے یا درمیان میں کلام وغیرہ کے ذریعہ فصل ہو جائے۔

اس حدیث میں مقصورہ کا لفظ آیا ہے مقصورہ اس مختصر سے کمرہ کو کہتے ہیں جو مسجد میں محراب کی جگہ بنایا جاتا تھا تاکہ اس میں امام اور اس کے خواص نماز پڑھ سکیں، امام نوویؒ فرماتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ مقصورہ کا مسجد میں بنانا

جائز ہے اگر امیر ایسی مصلحت اور ضرورت سمجھے، پہلے زمانہ میں خلفاء کے لئے یہ بنایا جاتا تھا، سب سے پہلے اس کو حضرت معاویہ نے اپنے تحفظ کے لئے بنوایا تھا جبکہ ایک خارجی نے ان پر حملہ کر دیا تھا، قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ مقصورہ میں نماز جمعہ اس وقت جائز ہو سکتی ہے جبکہ اس میں نماز پڑھنے کی اجازت عام ہو اور اگر چند لوگوں کے لئے مخصوص ہو تو پھر اس میں نماز صحیح نہ ہوگی (اس لئے کہ اس صورت میں وہ مقصورہ حکم جامع سے خارج ہو جائے گا یا یوں کہیے کہ اذن عام صحتِ جمعہ کے شرائط میں سے ہے) حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ مقصورہ میں نماز نہیں پڑھتے تھے اور اگر پہلے سے اس میں ہوتے تو نماز کھڑی ہونے پر باہر آجاتے تھے۔

۳- قولہ۔ عن عطاء عن ابن عمر قال کان اذا کان بمکۃ الخ قال کی ضمیر عطاء کی طرف اور کان کی ابن عمر کی طرف راجع ہے یعنی ابن عمر جب مکہ میں ہوتے تھے تو جمعہ کی نماز کے بعد ذرا آگے بڑھ کر اولاً دو رکعت اور اس کے بعد پھر تھوڑا سا آگے ہو کر چار رکعت پڑھا کرتے تھے اور جب وہ مدینہ میں ہوتے تھے تو جمعہ کی نماز کے بعد بجائے مسجد کے گھر آکر صرف دو رکعت پڑھا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا ہی کرتے تھے شراح نے لکھا ہے کہ شاید اس فرق کی وجہ یہ ہو کہ آپ کا مکان مکہ میں حرم سے دور ہو اس لئے حرم ہی میں سنتیں پڑھ لیتے تھے اور مدینہ میں چونکہ آپ کا بیت جس میں آپ مقیم تھے وہ بالکل مسجد سے متصل تھا اس لئے وہاں پڑھتے تھے۔

۴- قولہ۔ اخبرنی عطاء انہ رای ابن عمر یصلی بعد الجمعۃ فینماز عن مصلاہ الذی صلی فیہ الجمعۃ الخ۔ ینماز انمیاز سے ہے میز کے معنی جدا کرنا اس کو باب انفعال میں لے گئے، ابن عمرؓ جمعہ کی نماز کے بعد سنتیں پڑھتے تھے پس ہٹتے اور جدا ہوتے تھے اس جگہ سے جہاں جمعہ کی نماز پڑھی ہے قلیلاً تھوڑا سا، اور دو رکعت پڑھتے تھے، ثم یمشی انفس من ذلک، اور پھر تھوڑا اور ہٹتے تھے اور چار رکعت پڑھتے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ ابن عمر جمعہ کے بعد چھ رکعت پڑھتے تھے، اولاً دو پھر چار، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف بھی اسی کے قائل ہیں لیکن وہ فرماتے ہیں کہ پہلے چار رکعت پڑھی جائیں پھر دو۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک حدیث میں آتا ہے لا یصلی بعد صلوٰۃ مثلہا۔

# باب صلوٰۃ العیدین

صلوات مخصوصہ کا بیان چل رہا ہے اس سلسلہ کی ایک نماز یعنی نماز جمعہ کا بیان گذر چکا، عیدین سے مراد عید الفطر اور عید الاضحیٰ ہے۔

**وجہ تسمیہ** عید عَوْد سے ماخوذ ہے دراصل "عِوْد" تھا قاعدۂ اعلال واؤ ساکن ماقبل مکسور پائے جانے کی وجہ سے عید

ہوگئی، بعض تو وجہ تسمیہ یہ لکھتے ہیں یہ عَوْد سے ماخوذ ہے کیونکہ یہ دن ہر سال خوشی اور مسرت کو لے کر لوٹتا ہے اس لئے عید کہتے ہیں اور مسرت وخوشی کس بات کی ہے؟ وہ تکمیل صیام اور مغفرتِ ذنوب اور جہنم سے خلاصی کی ہے اس لئے کہ عید الفطر رمضان المبارک کے بعد کا پہلا دن ہے اور ماہ رمضان میں گناہوں کی معافی اور جہنم سے خلاصی کا ہونا بکثرت روایات سے ثابت ہے، اور عید الاضحیٰ کا دن یوم عرفہ کے بعد آتا ہے اور یوم عرفہ افضل الایام ہے اس میں لاکھوں انسان حج جیسی عظیم عبادت کرتے ہیں، اس میں بھی بکثرت گناہ معاف ہوتے ہیں اور جہنم سے خلاصی ہوتی ہے اسی لئے کہتے ہیں کہ عید کے دن کی خوشی اسی شخص کے لئے ہے جس نے رمضان المبارک کی قدردانی کرکے اپنے گناہوں سے معافی کا پروانہ حاصل کرلیا ہو لا لمن لبس الجدید واکل الثرید۔ نیز کہا گیا ہے کہ عید کا یہ تسمیہ عائدہ سے ماخوذ ہے بمعنی فائدہ وانعام، اس دن چونکہ عوائد (انعامات الٰہیہ) کی کثرت ہوتی ہے اس بناء پر اس کو عید کہا جاتا ہے۔

عید الفطر کی نماز لکھا ہے کہ ۲ھ میں مشروع ہوئی اور اسی سنہ کے ماہ شعبان میں صوم کی فرضیت ہے۔

**صلوٰۃ عید کا حکم** صلوٰۃ العیدین عند الحنفیہ واجب ہے لانہ علیہ السلام واظب علیہما بغیر ترک۔ ولقولہ[1] تعالیٰ فصل لربک وانحر وقولہ تعالیٰ ولتکبروا اللہ علی ما ھداکم، کہا گیا ہے کہ آیت اولیٰ عید الاضحیٰ پر محمول ہے اس کی نماز اور قربانی، اور آیت ثانیہ کا اشارہ عید الفطر کی طرف ہے، اور جمہور کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے، ابو سعید اصطخری اور امام احمد کے مشہور مذہب میں فرض کفایہ ہے، جوہرہ نیرہ میں لکھا ہے کہ حنفیہ کے اس میں دو قول ہیں الاول انہا واجبۃ وہو المشہور وقیل سنۃ مؤکدۃ قال فی المبسوط وہو الاظہر۔

قولہ۔ قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ ولہم یومان یلعبون فیہما فقال ماھذان الیومان

**شرح حدیث** آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب ہجرت فرماکر مدینہ تشریف لائے تو جو مسلمان وہاں بستے تھے ان کو آپ نے دیکھا کہ سال کے دو دن میں کھیل کود کرتے اور خوشی مناتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال پر صحابہ نے عرض کیا کہ ان دنوں میں خوشی منانے کا سلسلہ ہمارے یہاں پہلے سے جاری ہے زمانۂ جاہلیت سے، ان دو دنوں سے مراد نوروز اور مہرجان ہے، نوروز یکم جنوری جس میں آفتاب کی تحویل برج حمل میں ہوتی ہے، اور مہرجان میں آفتاب کی تحویل برج میزان میں ہوتی ہے لکھا ہے کہ

---

[1] اس پر یہ اشکال کیا جائے کہ جب صلوٰتین العیدین کا ثبوت نص قطعی سے ہے تو عیدین کی نماز فرض ہونی چاہیے، جواب یہ ہے کہ یہ نص ثبوت کے اعتبار سے تو گو قطعی ہے لیکن دلالت کے اعتبار سے قطعی نہیں یعنی ان دونوں آیتوں سے جس مضمون کو ثابت کیا جارہا ہے ان آیتوں کی دلالت اس پر قطعی نہیں ہے، دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے، قطعی الثبوت کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ قطعی الدلالت بھی ہو، اور فرضیت اس وقت ثابت ہوسکتی ہے جب وہ نص قطعی الثبوت والدلالت دونوں ہو۔ ۱۲۔

یہ دونوں دن حرارت اور برودت کے اعتبار سے بہت معتدل ہوتے ہیں اور یہ کہ دن اور رات ان میں برابر ہوتے ہیں۔
کہا گیا ہے کہ قدیم زمانہ کے حکماء واقفین علم ہیئت نے ان دنوں کو اختیار کیا تھا دوسرے لوگ ان کا اس میں اتباع کرتے رہے یہاں تک کہ انبیاء علیہم السلام تشریف لائے تو انھوں نے اس کا ابطال اور تردید فرمائی چنانچہ آگے حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی فرمارہے ہیں ان اللہ قد ابدلکم بهما خیرا منهما، کہ اللہ تعالیٰ نے اے مسلمانو تم کو اظہار شکر اور خوشی منانے کے لئے ان دو دنوں کے بدلہ میں دو اور دن عطاء کئے ہیں جو ان سے بہتر ہیں یوم الاضحیٰ اور یوم الفطر
یہ دو دن ان سے کیوں بہتر ہیں وجہ اس کی ظاہر ہے کہ اُن دنوں کا انتخاب حکماء وفلاسفہ کیطرف سے تھا اور ان دو دنوں کا انتخاب اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اور انبیاء و اولیاء کیطرف سے ہے۔

**کفار کے تہواروں میں شرکت** علماء نے اس حدیث کے ذیل میں لکھا ہے کہ کفار کے تہوار اور خوشی کے دنوں میں مسلمانوں کا خوشی منانا سخت ترین معصیت ہے، ابوحفص کبیر الحنفی فرماتے ہیں کہ جو شخص نیروز میں کسی مشرک کو کوئی معمولی سا ہدیہ مثلاً بیضہ اس یوم کی تعظیم کے اعتقاد کے ساتھ بھیجے تو وہ کافر ہو جائے گا اور اس کے تمام اعمال حبط ہو جائیں گے، اور اگر تعظیم یوم کے طور پر نہیں بلکہ صرف اظہار محبت وتعلق کے لئے ایسا کرے تب کفر نہ ہوگا البتہ تشبہ کی وجہ سے مکروہ ضرور ہوگا احتراز اس سے بھی ضروری ہے۔

# باب وقت الخروج الی العید

عید کی نماز کا وقت بالاتفاق ارتفاعِ شمس سے زوال تک ہے، اگر عید کی نماز پہلے دن اس کے وقت میں نہ پڑھی گئی تو بعد میں اس کی قضاء ہے یا نہیں؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے اس کا مستقل باب آگے آرہا ہے

قولہ- فقال انا كنا قد فرغنا ساعتنا هذه، مضمون حدیث یہ ہے کہ عبداللہ بن بسر جو کہ ایک صحابی ہیں وہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد اپنے زمانہ میں لوگوں کے ساتھ عید کی نماز کے لئے گئے لیکن امام صاحب اس وقت تک عید گاہ نہیں پہنچے تھے تو انھوں نے اس تاخیر کو محسوس کیا اور اس پر نکیر فرمائی اور فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تو ہم اس وقت تک عید کی نماز پڑھ کر فارغ بھی ہو جایا کرتے تھے۔

وذلك حين التسبيح، یہ بظاہر عبداللہ بن بسر کا کلام ہے، مطلب یہ ہے کہ عید کی نماز کا اول وقت اور اس کے وقت کی ابتداء اسی وقت سے ہو جاتی ہے جس وقت تسبیح یعنی نفل نماز پڑھنا جائز ہوتا ہے، یعنی سورج نکلنے کے جتنی دیر بعد نفل نماز پڑھنا جائز ہوتا ہے وہی عید کی نماز کا بھی وقت ہے (لہٰذا عید اول وقت ہی میں پڑھنی چاہئے) (کذا فی المنہل) اور حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ ذلک حین التسبیح یزید بن خمیر کا کلام ہے اور لفظ ذلک کا اشارہ اس وقت کی طرف ہے۔

جس میں پہونچنے سے امام نے تاخیر کی تھی، اور مراد یزید بن خمیر کی یہ ہے کہ جس وقت تک امام نہیں آیا تھا یہ وہ وقت تھا جس میں نفل پڑھنا جائز ہو جاتا ہے (یعنی اول وقت عید)

**فائدہ:۔** یہ تو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عید کی نماز کا وقت ارتفاع شمس سے زوال تک ہے، مزید اس میں یہ جانیئے کہ بعض بعض روایات میں یہ آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر کی نماز اس وقت ادا فرماتے تھے جبکہ سورج دو نیزہ کی بلندی پر ہو اور عید الاضحیٰ کی نماز اس وقت پڑھتے تھے جب سورج ایک نیزہ پر ہو۔

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بنا یوم الفطر والشمس علی قید رمحین والاضحیٰ علی قید رمح۔

اس سے معلوم ہوا کہ عید الاضحیٰ کی نماز میں تعجیل[1] اور عید الفطر میں نسبۃً تاخیر مسنون ہے۔

# باب خروج النساء فی العید

عورتوں کا خروج عام نمازوں میں اور جو کچھ اس میں اختلاف ہے وہ اپنے مقام پر گذر چکا اس باب میں خاص عید کی نماز کے لئے خروج نساء کو بیان کرنا مقصود ہے کہ کیا عورتیں عید کی نماز کے لئے عیدگاہ جاسکتی ہیں یا نہیں۔

۱۔ حدثنا موسیٰ بن اسماعیل الخ۔ امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نخرج ذوات الخدور یوم العید قیل فالحیّض۔

**مضمون حدیث** ام عطیہؓ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں حکم فرمایا کہ عید کے روز ہم گوشہ نشین لڑکیوں کو بھی نماز عید کے لئے نکالیں، خدور خدرٌ کی جمع ہے خدر پردہ کو کہتے ہیں اور اس کا اطلاق گھر کے اس کونے پر بھی ہوتا ہے جس پر پردہ لٹکا رہتا ہے جس میں عام طور پر باکرہ لڑکیاں اٹھتی بیٹھتی ہیں، جب حدیث میں ذوات الخدور کے نکلنے کا حکم ہے تو اس سے بڑی عمر کی عورتوں کا حکم بطریق اولیٰ معلوم ہو گیا آگے حدیث میں ہے کہ آپ سے دریافت کیا گیا کہ حائضہ عورتیں اس دن کیا کریں تو آپ نے فرمایا کہ ان کو بھی مجامع خیر و برکت میں حاضر ہونا چاہیئے مسلمانوں کی دعا میں شریک ہونا چاہیئے نیز آپ نے ایک عورت کے سوال پر فرمایا کہ جس عورت کے پاس برقع یا چادر وغیرہ نہ ہو تو اس کی سہیلی کو چاہیئے کہ اس کو ستر کے لئے اپنی چادر کا ایک حصہ اڑھادے۔

---

[1] حکمت و مصلحت اس میں یہ لکھی ہے کہ عید الاضحیٰ میں نماز سے فراغ کے بعد قربانی اور اس کے متعلقہ امور کو انجام دینا ہے لہذا نماز بھی جلدی کیجائے بخلاف عید الفطر کے کہ وہاں نماز کے بعد عید سے متعلق کوئی اور خاص کام نہیں، ایک اور بات بھی ہے کہ عید الاضحیٰ میں نماز سے قبل امساک یعنی ترک اکل وشرب مستحب ہے، اور مستحب یہ ہے کہ اس دن اکل وشرب کی ابتداء ضیافت اللہ یعنی قربانی کے گوشت سے ہو۔ ۱۲ منہ۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** اس حدیث سے تو معلوم ہو رہا ہے کہ سب عورتوں کو نماز کے لئے عیدگاہ جانا چاہئے اب دیکھنا یہ ہے کہ اس میں فقہاء کیا کہتے ہیں ائمہ میں سے امام احمد کا اس حدیث پر عمل ہے ان کے نزدیک مطلقاً شابہ وغیر شابہ سب کے لئے یہ جائز ہے لیکن چند شرائط کے ساتھ۔ عدم التطیب، عدم التزین بالثیاب الفاخرہ، اور بعض علماء کے نزدیک عورتوں کا عید کی نماز کے لئے جانا مطلقاً مکروہ ہے جیسے سفیان ثوری ابراہیم نخعی اور ابن المبارک وغیرہ، تیسرا مذہب اس میں ائمہ ثلاثہ حنفیہ شافعیہ مالکیہ کا ہے وہ فرماتے ہیں یجوز للعجائز دون الشوابات، لیکن انھیں شرطوں کے ساتھ جو اوپر مذکور ہوئیں، اس سے معلوم ہوا کہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس مسئلہ میں نماز عید اور عام نمازوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں سب کا حکم یکساں ہے البتہ حنابلہ نماز عید اور دوسری نمازوں میں فرق کے قائل ہیں اور ظاہر احادیث سے حنابلہ ہی کی تائید ہوتی ہے کیونکہ دوسری نمازوں میں خروج کی ترغیب کسی حدیث میں نہیں صرف اجازت وارد ہے، بخلاف صلوٰۃ عید کے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم امر بالخروج فرمارہے ہیں، واللہ اعلم بالصواب۔

۲۔ حدثنا محمد بن عبید الخ۔ قولہ۔ ویعتزل الحیض مصلی المسلمین، یعنی حائضہ عورتیں جب نماز کے لئے عیدگاہ جائیں تو عیدگاہ سے علیحدہ ایک طرف بیٹھ جائیں، یہ اعتزال کا حکم اس لئے نہیں کہ حائضہ کو عیدگاہ میں داخل ہونا ممنوع ہے کیونکہ عیدگاہ مسجد کے حکم میں نہیں بلکہ اس لئے ہے کہ قطع صفوف لازم نہ آئے اگر سب عورتوں کے ساتھ ملی بیٹھی رہیں گی نیز اس جگہ کے ملوث ہونے کا بھی احتمال ہے۔

۳۔ حدثنا النفیلی الخ۔ قولہ۔ فیکبرن مع الناس، یعنی خارج صلوٰۃ، اس لئے کہ وہ تو نماز میں شامل ہی نہیں ہیں البتہ تکبیر کہنے میں دوسروں کے ساتھ شریک رہیں۔

۴۔ حدثنا ابو الولید، قولہ۔ عن ام عطیۃ ان رسول اللہ لما قدم المدینۃ جمع نساء الانصار فی بیت۔

**شرح حدیث** یہ واقعہ فتح مکہ کے بعد کا ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے بعد جب مدینہ منورہ میں واپس تشریف لائے تو اس وقت آپ نے انصاری عورتوں کو ایک مکان میں جمع کر کے بیعت فرمایا تھا، بذل میں لکھا ہے کہ فتح مکہ کے روز مکہ میں آپ پر یا ایھا النبی اذا جاءک المؤمنات یبایعنک آیت شریفہ جس میں بیعت کا مضمون مذکور ہے نازل ہوئی تھی، اس موقع پر آپ نے مردوں کو صفا پر بیعت فرمایا تھا اور عورتوں کو صفا کے نیچے، اس کے بعد پھر مدینہ منورہ واپسی پر انصاری عورتوں کو بیعت فرمایا جو کہ بیعت النساء کے نام سے مشہور ہے، بیعت میں جن چیزوں پر عہد لیا گیا تھا وہ اس آیت کے اندر مذکور ہیں اور یہ آیت سورہ ممتحنہ میں ہے۔

آگے حدیث میں بیعت کی صورت مذکور ہے وہ یہ کہ آپ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اپنی طرف سے بیعت کرنے کے لئے انصاری عورتوں کے پاس بھیجا وہ دروازہ پر جا کر کھڑے ہو گئے اور باہر ہی سے انھوں نے ان کو سلام کیا عورتوں نے اس کا

جواب دیا پھر فرمایا کہ میں حضورؐ کی جانب سے بھیجا ہوا آیا ہوں بیعت کرنے کے لئے اور مضمون آیت پر ان سے بیعت لی،
قولہ۔ ان نخرج فیھما الحیض والعُتَّق، عُتَّق عاتق کی جمع ہے اس کی جمع عواتق بھی آتی ہے باکرہ لڑکی کو کہتے ہیں، یا بمعنی شابہ یا بالغہ یا وہ جو قریب البلوغ ہو اس سے پہلے ذوات الخدور کا لفظ حدیث میں آچکا اسی کیطرف اشارہ ہے۔

# باب الخطبۃ یوم العید

عیدین کا خطبہ سنت ہے بخلاف خطبۂ جمعہ کے کہ وہ واجب ہے اور شرط بھی اسی لئے نماز پر مقدم ہے اور خطبۂ عیدین بالاتفاق نماز سے مؤخر ہے۔

۱۔ حدثنا ابن العلاء الخ۔ قولہ۔ عن ابی سعید الخدری قال اخرج مروان المنبر فی یوم عید فبدأ بالخطبۃ قبل الصلوٰۃ۔

**مضمون حدیث** ابو سعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم جبکہ مروان امیر مدینہ تھا عید کی نماز کے لئے عیدگاہ پہونچے تو وہاں جاکر دیکھا کہ مروان نے خطبہ دینے کے لئے منبر نکلوا رکھا تھا پھر جب نماز کا وقت آیا تو مروان نے ابتداء خطبہ سے کی اور نماز کو مؤخر کردیا۔

فقام رجل فقال یا مروان خالفت السنۃ، ایک شخص نے کھڑے ہو کر مروان پر اعتراض کیا کہ آپ نے دو کام خلاف سنت کئے، ایک اخراج المنبر جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خطبۂ عید منبر پر نہیں دیتے تھے اور دوسری چیز ابتداء بالخطبۃ، اس پر ابو سعید خدریؓ نے فرمایا کہ اس نہی عن المنکر کرنے والے نے حق ادا کردیا۔

مروان کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ اپنے خطبہ میں اہل بیت علی واصحاب علی پر تعریض اور ان کی مذمت کرتا تھا، اس لئے بہت سے لوگ اس کا خطبہ بغیر سنے اٹھ جایا کرتے تھے جب اس نے یہ دیکھا تو پھر دوسری حرکت یہ کی کہ خطبہ کو نماز پر مقدم کردیا کیونکہ بغیر نماز کے لوگ واپس نہیں ہو سکتے تھے اس لئے مجبوراً ان کو خطبہ سننا پڑتا تھا، فقام رجل کے بارے میں حافظ نے لکھا ہے کہ شاید اس سے مراد ابو مسعود بدری ہیں جیسا کہ مصنف عبد الرزاق کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نکیر کرنے والے خود ابو سعید خدری تھے پس ہو سکتا ہے کہ یہ دو واقعہ الگ الگ ہوں۔

**اول من قدم الخطبۃ** تقدیم خطبہ کے بارے میں امام ترمذیؒ میں فرماتے ہیں یقال اول من خطب قبل عید مروان، اس پر کوکب میں لکھا ہے یعنی بنیت فاسدہ ورنہ مروان سے پہلے خطبہ کی تقدیم عثمان بن عفانؓ کرچکے ہیں، لیکن ان کی تقدیم کا منشاء کچھ اور تھا وہ یہ کہ ان کے زمانہ تک مسلمانوں کی بہت کثرت ہوگئی تھی

اخیر تک عید گاہ پہونچتے ہی رہتے تھے تو انھوں نے اس خیال سے کہ لوگوں کی نماز عید فوت نہ ہو نماز کو خطبہ سے مؤخر فرمادیا تھا اور اس پر اس زمانہ کے صحابہ یا تابعین میں سے کسی نے انکار نہیں فرمایا لہذا ان کا یہ فعل فعل حسن ہوا۔

حضرت شیخ نے حاشیۂ کوکب میں لکھا ہے کہ علامہ سیوطیؒ نے تاریخ الخلفاء میں تقدیم الخطبہ علی الصلوۃ کو اولیات عثمان سے شمار کیا ہے، نیز یہ بھی کہا گیا ہے اول من قدم الخطبة علی الصلوۃ معاویة جیسا کہ مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے، لیکن بعض علماء جن میں ملا علی قاریؒ بھی ہیں (کما فی البذل) نے لکھا ہے کہ حضرت عثمان یا معاویہ کی جانب تقدیم خطبہ کی نسبت غلط ہے اس لئے کہ حدیث الباب میں تصریح ہے کہ مروان سے پہلے ایسا کسی نے نہیں کیا چنانچہ بخاری کی روایت ص۱۳۱ میں ہے فقال ابوسعید فلم یزل الناس علی ذلك حتی خرجت مع مروان الخ اسی طرح بخاری شریف کی ایک دوسری روایت میں ہے ابن عباسؓ فرماتے ہیں شهدت العید مع رسول الله صلی الله علیه وسلم وابی بکر وعمر وعثمان فکلهم کانوا یصلون قبل الخطبة اسی طرح علامہ عینیؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ عثمان کیطرف اس کی نسبت درست نہیں۔

تنبیہ۔ حدیث الباب میں مذکور ہے اخرج مروان المنبر، اس میں یہ اشکال ہے کہ یہ بخاری ومسلم کی روایت کے خلاف ہے بخاری شریف ص۱۳۱ میں ہے ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ میں امیر مدینہ مروان کے ساتھ عیدگاہ پہونچا تو وہاں پہونچ کر دیکھا ایک منبر بنا ہوا تھا جس کو کثیر بن الصلت نے بنایا تھا تو مروان نے اس پر خطبہ کے لئے چڑھنے کا ارادہ کیا، اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ وہاں منبر بنا ہوا تھا تو پھر اخراج منبر جو ابوداؤد کی روایت میں مذکور ہے اس کا کیا مطلب؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ابوداؤد کی روایت بناء منبر سے پہلے کی ہے، ہوسکتا ہے کہ مروان ابتداء میں مصلی میں رکھوا تا ہو پھر بعد میں لوگوں کے اعتراض پر بجائے اس کے مستقل وہیں بنوالیا ہو۔

**وجوب تبلیغ** اس حدیث میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا امر مذکور ہے منہل ج۳۱۶ میں لکھا ہے کہ یہ امر بالاجماع وجوب کے لئے ہے، قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر دعائم اسلام سے ہے (اسلام کا ایک اہم رکن) جس کے وجوب پر سب کا اتفاق ہے بجز روافض کے۔ صاحب منہل لکھتے ہیں کہ امر بالمعروف کے لئے شرط نہیں کہ امر کرنے والا خود بھی عامل ہو اس لئے کہ یہاں پر دو حق جمع ہو رہے ہیں ایک خود برائی سے رکنا، دوسرے دوسرے کو برائی سے روکنا، یہ دونوں حق الگ الگ اور مستقل ہیں ایک حق کے نہ پائے جانے سے دوسرا حق ساقط نہیں ہوگا، یہ الگ بات ہے کہ درجۂ کمال یہ ہے کہ خود بھی عامل ہو۔

**تبلیغ کس کس پر واجب ہے** اور وہ پھر آگے لکھتے ہیں کہ اسلام کے وہ واجبات جو بالکل ظاہر ہیں جیسے نماز اور روزہ ایسے ہی وہ محرمات جن کی حرمت مشہور ہے جیسے زنا وشرب خمر وغیرہ ان چیزوں کی تبلیغ میں علماء وغیر علماء سب برابر ہیں یہ فریضہ سب پر یکساں عائد ہوتا ہے البتہ اسلام کے جو احکام

مخفی اور غیر ظاہر ہیں ان کا ابلاغ علماء کے ساتھ خاص ہے۔

۲- حدثنا احمد بن حنبل الخ۔ قولہ۔ فلما فرغ نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نزل فاتی النساء، لفظ نزل پر اشکال ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ منبر وغیرہ کسی بلند چیز پر خطبہ دے رہے تھے۔ اور پہلے گذر چکا کہ یہ خلاف سنت ہے آپؐ سے عیدگاہ میں منبر پر خطبہ دینا ثابت نہیں اسی لئے حافظؒ نے اس لفظ کی تاویل کی ہے وہ یہ کہ نزول سے مراد نزول من مکان عال الی سافل نہیں ہے بلکہ مطلق انتقال من مکان الی مکان ہے۔

**مضمون حدیث** یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد خطبہ اولاً مردوں کو دیا، عورتیں عیدگاہ میں چونکہ علیحدہ اور ایک طرف تھیں وہاں تک خطبہ کی آواز نہیں پہونچتی تھی اس لئے آپؐ مردوں کی جگہ سے منتقل ہو کر جس جانب عورتیں تھیں وہاں تشریف لے گئے، حضرت بلالؓ آپ کے خادم ساتھ تھے آپؐ ان کے ہاتھ کے سہارے سے چل رہے تھے آپؐ تو خطبہ دینے میں مشغول تھے حضرت بلال نے کپڑا بچھا رکھا تھا کیونکہ آپؐ خطبہ میں صدقہ کی ترغیب بھی دیتے تھے اس لئے عورتیں اس میں اپنے پہننے کے زیور کان کی بالی ہاتھ اور پاؤں کی انگوٹھی غرضیکہ جس کے پاس جو تھا وہ اس کپڑے پر ڈال رہی تھی، ہمارے حضرت شیخؒ فرمایا کرتے تھے کہ اہل مدارس جلسوں میں جو چندہ کرتے ہیں اس کی اصل یہ حدیث ہے ویُلقین ویلقین ادھر سے یہ ڈال رہی ہے اُدھر سے وہ ڈال رہی ہے، وقال ابن بکر فتختہا ایک راوی نے فتخہا اور ایک نے فتختہا کہا، فتخۃ تاء کے ساتھ مفرد ہے اور فتخ بغیر تاء کے جمع ہے، بڑی انگوٹھی کو کہتے ہیں۔

قولہ۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نُوِّلَ یوم العید قوساً فخطب علیہ، نُوِّلَ ماضی مجہول کا صیغہ ہے تنویل سے بمعنی عطاء کرنا یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عید کے روز کمان پیش کی گئی آپؐ نے اس کے سہارے پر کھڑے ہو کر خطبہ دیا، ابواب الجمعہ میں باب الرجل یخطب علی قوس گذر چکا، اس کے متعلقات وہاں دیکھئے۔

# باب ترک الاذان فی العید

عیدین کی نماز بلا اذان واقامت کے ہے عند الائمۃ الاربعۃ، حافظ عراقی اور ابن قدامہ حنبلی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے البتہ ابن قدامہ نے عبد اللہ بن زبیر کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ عیدین کے لئے اذان واقامت کے قائل تھے اور بھی بعض حضرات کا نام اس میں لیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے اول من اذّن فی العیدین ابن زیاد وقیل حجاج وقیل مروان وقیل معاویہ۔ ابن العربی فرماتے ہیں کہ معاویہؓ کیطرف اس کی نسبت غیر موثق طریق سے ہے۔

۱- حدثنا محمد بن کثیر الخ۔ قولہ۔ سال رجل ابن عباس اشہدتَ العید مع رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم قال نعم ولولا منزلتی منہ ماشہدت من الصغر۔

**مضمونِ حدیث** کسی شخص نے حضرت ابن عباسؓ سے سوال کیا کہ کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں آپ حضور کے ساتھ عیدگاہ گئے ہیں اور عید کی نماز پڑھی ہے انہوں نے فرمایا کہ ہاں ایسا ہوا ہے اور اگر میرا حضورؐ سے خصوصی تعلق اور رشتہ نہ ہوتا تو شاید میں آپ کے ساتھ بوجہ کمسن ہونے کے عیدگاہ نہ جا سکتا تھا (اس لئے کہ چھوٹے بچے بڑوں کے ساتھ بدون کسی خصوصی قرابت یا تعلق کے ایسے مجامع میں کہاں شریک ہوتے ہیں) یہ سب جانتے ہی ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا کے لڑکے تھے اور اس کے علاوہ علم وفضل عقل ودانش کے حامل تھے۔

فاتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العلم الذی عند دار کثیر بن الصلت، ابن عباس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عیدگاہ تشریف لیجانے کو بیان کر رہے ہیں اور یہ کہ اس وقت عیدگاہ کس جگہ تھی اس کا پتہ بتا رہے ہیں کہ حضورؐ اس میدان میں تشریف لے گئے تھے جس میں ایک خاص قسم کی نشانی اور علامت تھی، اور یہ جگہ کثیر بن الصلت کے مکان کے قریب ہے، مراد یہ ہے کہ اس وقت کثیر بن الصلت کا مکان جس جگہ ہے اس کے قریب عیدگاہ تھی، کثیر ابن الصلت کبار تابعین میں سے ہیں، اس روایت سے یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ مکان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بھی موجود تھا، اس لئے کہ یہ مکان حضورؐ کے وصال کے ایک مدت بعد بنا ہے پہلے نہیں تھا۔

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضورؐ کے زمانہ میں جہاں عیدگاہ تھی اس کی کوئی خاص علامت اور نشانی بھی تھی کوئی بنا مر یا ستون مثلاً

واضح رہے کہ یہ روایت متفق علیہ ہے امام بخاری ومسلم دونوں نے اس کی تخریج کی ہے۔

قولہ۔ ولم یذکر اذانا ولا اقامۃ، راوی کہتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے اس سوال کے جواب میں عید کی نماز کے لئے اذان واقامت میں سے کسی کا بھی ذکر نہیں کیا، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ عید کے لئے اذان واقامت نہیں ہے

# باب التکبیر فی العیدین

**تکبیراتِ عیدین سے متعلق مسائل اربعہ** حکم التکبیر، عدد التکبیر، محل التکبیر۔

مسئلہ اولیٰ:۔ تکبیراتِ عیدین حنفیہ ومالکیہ کے یہاں واجب ہیں امام شافعی واحمد کے نزدیک سنت

مسئلۂ ثانیہ:۔ اس کے اندر علماء کے دس قول ہیں جن کو حضرت نے بذل المجہود میں ذکر فرمایا ہے ہم یہاں ان میں سے

صرف ائمہ اربعہ کے مذاہب بیان کرتے ہیں، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رکعت اولیٰ میں سات تکبیرات ہیں اور رکعت ثانیہ میں پانچ، لیکن امام شافعی کے نزدیک پہلی رکعت میں سات تکبیریں تحریمہ کے علاوہ ہیں اور مع تحریمہ کے آٹھ ہیں، اور امام مالک و احمد کے نزدیک سات تکبیریں مع تحریمہ کے ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک کل تکبیرات چھ ہیں ہر رکعت میں تین تکبیریں مسئلہ ثالثہ۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محل تکبیر دو رکعت میں قبل القراءت ہے، اور حنفیہ کے نزدیک فرق ہے رکعت اولیٰ میں تکبیرات قبل القراءت ہیں اور رکعت ثانیہ میں قبل الرکوع، اس صورت میں موالات بین القراءتین ہو جائیگی اور جمہور کے نزدیک تکبیرات قراءتین کے وسط میں ہو جاتی ہیں، شرح احیاء میں لکھا ہے کہ موالات بین القراءتین اور تکبیر ثلاثا عبد اللہ بن مسعود، ابو موسیٰ اشعری، ابو سعید خدری، براء بن عازب اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہے چنانچہ مصنف عبد الرزاق میں علقمہ اور اسود سے روایت ہے ایک مرتبہ کا واقعہ ہے عبد اللہ بن مسعود تشریف فرما تھے اور اس وقت ان کے پاس حذیفہ اور ابو موسیٰ اشعری موجود تھے کہ ان حاضرین میں سے سعید بن العاص نے تکبیرات عیدین کے بارے میں سوال کیا، حضرت حذیفہ نے فرمایا اشعری سے سوال کرو اس پر ابو موسیٰ نے فرمایا عبد اللہ بن مسعود سے سوال کرو اس لئے کہ وہ ہم میں سب سے اقدم و اعلم ہیں، ابن مسعود سے سوال کیا گیا تو انھوں نے عدد تکبیرات اور ان کی ترتیب وہی بیان کی جس کے حنفیہ قائل ہیں۔

یہاں ایک مسئلہ اختلافی اور ہے وہ یہ کہ تکبیرات عیدین امام ابو حنیفہ و شافعی و احمد تینوں کے نزدیک رفع یدین کے ساتھ ہیں اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ میں ہوگا باقی تکبیرات میں نہیں والیہ ذہب ابو یوسف۔

۱۔ حدثنا قتیبۃ الخ۔ قولہ۔ عن عائشۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یکبر فی الفطر والاضحیٰ فی الاولیٰ سبع تکبیرات وفی الثانیۃ خمسا۔ یہ حدیث عدد تکبیرات میں ائمہ ثلاثہ کا مستدل ہے، اس کی سند میں ابن لہیعہ اعرابی ہے جو متکلم فیہ ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ جیسا کہ امام احمد سے منقول ہے کہ تکبیرات عید کے سلسلہ میں کوئی بھی حدیث صحیح و قوی نہیں ہے۔

۲۔ حدثنا محمد بن العلاء الخ۔ قولہ۔ فقال ابو موسیٰ کان یکبر اربعا تکبیرہ علی الجنائز۔ ابو موسیٰ اشعری کی یہ حدیث جس کی تصدیق حضرت حذیفہ نے بھی کی ہے حنفیہ کی دلیل ہے ان کے نزدیک پہلی رکعت میں مع تکبیر تحریمہ چار تکبیرات ہیں، اسی طرح دوسری میں مع تکبیر رکوع چار ہیں۔

### دلیل حنفیہ پر شافعیہ کا نقد

اس پر شافعیہ وغیرہ نے یہ کلام کیا ہے کہ اسکی سند میں ایک راوی ابو عائشہ ہے جو مجہول ہے، نیز عبد الرحمٰن بن ثوبان یہ ضعیف ہے، جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ عبد الرحمٰن بن ثوبان کی جرح متفق علیہ نہیں ہے بلکہ بہت سے علماء نے ان کی توثیق کی ہے، بذل میں اس پر تفصیلی کلام ہے

ایسے ہی لکھا ہے کہ ابو عائشہ سے روایت کرنے والے یہاں سند میں مکحول ہیں اور ان کی متابعت کی ہے خالد بن معدان نے جیساکہ تہذیب التہذیب وغیرہ کتب رجال میں موجود ہے۔
علامہ زیلعی فرماتے ہیں سکت عنہ ابو داؤد ثم المنذری ورواہ احمد فی مسندہ۔

## باب مایقرأ فی الاضحٰی والفطر

حدیث الباب میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر نے ابو واقد لیثی سے سوال فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عیدین کی نماز میں کیا پڑھتے تھے انھوں نے کہا کہ سورۂ قٓ اور سورۂ قمر پڑھتے تھے اور اس سے پہلے ابواب الجمعہ میں نعمان ابن بشیر کی حدیث سے گذر چکا کہ آپؐ عیدین اور جمعہ میں سبح اسم ربک الاعلی اور ھل اتاک حدیث الغاشیہ پڑھا کرتے تھے، یعنی کبھی وہ پڑھتے تھے اور کبھی یہ۔

## باب الجلوس للخطبۃ

قولہ۔ قال انا نخطب فمن احب ان یجلس للخطبۃ فلیجلس ومن احب ان یذھب فلیذھب۔
بذل المجہود میں لکھا ہے اس سے معلوم ہوا کہ استماع خطبہ کے لئے بیٹھنا واجب نہیں انتہی کلامہ، لیکن اگر بیٹھے تو انصات اور سکوت اس کے لئے لازم ہے۔

قال ابو داؤد ھذا مرسل۔ یعنی صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل عطا ہے صحابی یعنی عبد اللہ بن السائب کا ذکر یہاں سند میں صحیح نہیں، کسی راوی نے صحابی کا نام غلطی سے بڑھا کر اس حدیث کو مسند بنا دیا حالانکہ دراصل یہ روایت مرسل تھی۔

## باب الخروج الی العید فی طریق ویرجع فی طریق

حدیث الباب میں ہے ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عید گاہ جانے کے لئے ایک راستہ اختیار کیا اور واپسی کے لئے دوسرا راستہ۔ فقہاء نے بھی اس اختلاف طریق کو مستحب لکھا ہے، اس کی علماء نے بہت سی حکمتیں لکھی ہیں، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ بیس سے زائد میرے سامنے حِکَم جمع ہو چکی ہیں مثلاً ۱ شہادۃ الطریقین وسکانہما من الثقلین، یعنی تاکہ بروز قیامت دونوں راستے اس شخص کے حق میں گواہی دیں ایسے ہی دونوں جگہوں کے ساکنین جن وانس ۲ اسلام کی شان وشوکت کا اظہار ۳ حصول البرکۃ للطریقین۔

# باب اذا لم یخرج الامام للعید من یومه یخرج من الغد

یعنی عید کی نماز اگر کسی وجہ سے عید کے دن نہ پڑھی جا سکی تو اگلے روز اس کی قضاء کی جائے گی۔

۱- حدثنا حفص بن عمر الخ۔ قولہ۔ ان رکبا جاؤا الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یشہدون انہم رأوا الہلال بالامس فامرہم ان یفطروا واذا اصبحوا ان یغدوا الی مصلاہم، یعنی ایک قافلہ اور جماعت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی مدینہ کے باہر سے اور انھوں نے آکر یہ شہادت دی کہ انھوں نے گذشتہ کل انتیس تاریخ کو ہلال عید دیکھا تھا آپ نے ان کی شہادت قبول فرماتے ہوئے لوگوں کو روزہ افطار کرنے کا حکم دیدیا اور یہ کہ اگلے روز عید گاہ نماز کے لئے پہونچیں۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** اس سے معلوم ہوا کہ عید کی نماز کی قضاء ہے اگر امام اور قوم سب کی فوت ہو جائے عید الفطر کی صرف اگلے روز تک اور عید الاضحیٰ کی یوم النحر کے آخری دن تک حنفیہ کا مذہب یہی ہے جیسا کہ ہدایہ میں لکھا ہے اور بذل میں بھی، لیکن حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ امام طحاویؒ نے عید کی نماز کی قضاء صرف امام ابو یوسف کا مذہب نقل کیا ہے، اور امام صاحبؒ کیطرف یہ منسوب کیا ہے کہ وہ قضاء کے قائل نہیں ہیں، علامہ شوکانی نے امام احمد، امام ابو حنیفہ وصاحبین کا مذہب مشروعیت قضاء لکھا ہے، اور ملا علی قاری نے امام شافعی کے اس میں دو قول ذکر کئے ہیں لیکن روضۃ المحتاجین ص۲۲۶ میں لکھا ہے یسن قضاءھا ان خرج وقتہا، اور علامہ شعرانی نے امام مالک کا مذہب عدم قضاء لکھا ہے اور یہی انوار ساطعہ سے بھی معلوم ہوتا ہے، خلاصہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قضاء ہے اور مالکیہ کے یہاں نہیں۔

یہاں پر ایک مسئلہ اور ہے جس کے لئے امام بخاری نے ترجمہ قائم کیا ہے باب اذا فاتہ العید یصلی رکعتین، کہ اگر کسی شہر میں عید کی نماز ہو چکی ہو اور ایک شخص اس میں شریک نہیں ہو سکا تو اس شخص کے حق میں بھی قضاء ہے یا نہیں، حضرت شیخ نے تراجم بخاری ص۱۰۳ میں لکھا ہے کہ مالکیہ کی اس میں چار روایات ہیں راجح یہ ہے کہ ایسے شخص کے لئے قضاء عید مستحب ہے منفرداً لا جماعۃً ایسے ہی شافعیہ کے نزدیک بھی مشروع ہے منفرداً، وعند الحنابلۃ یسن قضاءھا یومہا قبل الزوال وبعدہ علی صفتہا اور حنفیہ کا مسلک درمختار میں یہ لکھا ہے ولا یصلیہا وحدہ ان فاتت مع الامام۔

۲- حدثنا حمزۃ بن نصیر الخ۔ قولہ۔ کنت اغدو مع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی المصلی۔ ایک صحابی بکر بن مبشر فرماتے ہیں کہ ہم عید گاہ جاتے تھے بطن بطحان کے راستہ سے (بطحان ایک وادی کا نام ہے) اور پھر اسی راستے سے لوٹتے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ تبدیل طریق ضروری نہیں ہے صرف سنت یا مستحب ہے۔

اس حدیث کو ترجمۃ الباب سے کوئی مناسبت نہیں بلکہ ترجمہ سابقہ کے مناسب ہے، لہذا اس حدیث کو یہاں ذکر کرنا بظاہر ناسخین کا تصرف ہے۔

## باب الصلوٰۃ بعد صلوٰۃ العید

عید کے روز عید کی نماز سے پہلے یا بعد میں نفل نماز پڑھنا حنفیہ کے یہاں مکروہ ہے امام اور غیر امام سب کیلئے، قبل العید تو مطلقاً اور بعد صلوٰۃ العید صرف مصلی میں گھر پر پڑھ سکتا ہے ابن ماجہ کی حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بعد العید گھر میں رکعتین پڑھتے تھے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک کراہت صرف امام کے حق میں ہے مطلقاً اور مقتدی کے لئے مطلقاً جائز ہے، اور امام مالکؒ فرماتے ہیں امام کے حق میں تو کراہت مطلقاً ہے اور مقتدی کے حق میں کراہت اس وقت ہے جب نماز عید مصلی میں ہو اور اگر مسجد میں ہو کسی عذر بارش وغیرہ کیوجہ سے تو پھر مقتدی کے حق میں مکروہ نہیں (المنہل وغیرہ) اور حنابلہ کا مذہب مغنی وغیرہ میں یہ لکھا ہے کہ کراہت خاص موضع صلوٰۃ کیساتھ ہے خواہ وہ مصلی ہو یا مسجد اس کے علاوہ دوسری جگہ مطلقاً جائز ہے۔

---

قولہ۔ خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم فطر فصلی رکعتین لم یصل قبلہا ولا بعدہا، مذاہب ائمہ کی تفصیل ترجمۃ الباب کے تحت گذر چکی، یہ حدیث امام شافعی کے مسلک کے عین مطابق ہے کیونکہ اس حدیث کا تعلق امام سے ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم امام تھے آپ نے عید سے قبل یا بعد نفل نماز نہیں پڑھی اور یہی شافعیہ کہتے ہیں کہ کراہت صرف امام کے لئے ہے مالکیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ کراہت امام کے لئے ہے اور مقتدی کے حق میں ان کے یہاں تفصیل ہے۔

قولہ۔ تلقی خرصہا۔ کان کی بالی، وسخابہا۔ گلے کا ہار۔

## باب یصلی بالناس فی المسجد اذا کان یوم مطر

اصل یہ ہے کہ عید کی نماز صحراء یعنی عیدگاہ میں پڑھی جائے الا لعذر مثل المطر۔ چنانچہ حدیث الباب میں ہے کہ ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں عید کے روز بارش ہورہی تھی جس کی وجہ سے آپ نے نماز بجائے عیدگاہ کے مسجد میں ادا فرمائی، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کا مذہب بھی یہی ہے، اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ عید میں بھی اصل یہی ہے کہ اس کو مسجد میں ادا کیا جائے، اگر سب لوگ مسجد میں سما سکتے ہوں وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عید کی نماز کے لئے خروج الی المصلی ضیق مسجد کیوجہ سے تھا۔

# جماع ابواب صلوۃ الاستسقاء وتفریعہا

ضمیر ابواب کیطرف راجع ہے ای تفریع ابواب صلوۃ الاستسقاء۔ لفظ جماع بروزن کتاب و بروزن رمان دونوں طرح صحیح ہے بمعنی جامع یا مجموع، یہ لفظ اس سے پہلے ابواب الامامۃ میں بھی آچکا یعنی ابواب الاستسقاء کی تفصیل کا مجموعہ یا جامع بیان۔ شروع میں بطور تمہید چند باتوں کا جاننا ضروری اور حدیث الباب کو سمجھنے کے لئے مفید ہے۔

بحث اوّل۔ استسقاء کی لغوی تحقیق، استسقاء سُقیا سے ماخوذ ہے یعنی بارش، اور استسقاء کے معنی ہوئے طلب السُقیا، اللہ تعالیٰ سے بارش طلب کرنا۔

ثانی۔ اس کی مشروعیت ۶ھ میں ہوئی۔

ثالث۔ صلوۃ استسقاء اس امت کے خصائص میں سے ہے۔

رابع۔ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک استسقاء کے لئے نماز باجماعت مشروع ومسنون ہے اور امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی حقیقت دعاء واستغفار ہے ان کے نزدیک استسقاء کے لئے نماز باجماعت مسنون یا مشروع نہیں (قولان) لوگ اگر تنہا بدون جماعت نماز پڑھیں تو کچھ مضائقہ نہیں، اس پر کلام باب کی پہلی حدیث کے ذیل میں آرہا ہے۔

خامس۔ صلوۃ استسقاء میں سب علماء کے نزدیک خطبہ مسنون ہے سوائے امام صاحبؒ کے کیونکہ وہ نماز باجماعت ہی کے قائل نہیں، لیکن خطبہ زمین پر ہوگا منبر پر نہیں۔

سادس۔ خطبہ کے دوران تحویل رداء امام کے لئے ائمہ ثلاثہ اور امام محمد کے نزدیک سنت ہے امام صاحب کے نزدیک سنت نہیں لعدم الخطبۃ والصلوۃ بجماعۃ اور امام ابویوسفؒ سے روایت مختلف ہے۔

سابع۔ اس نماز میں امام احمد اور شافعیؒ کے نزدیک تکبیرات زوائد مشروع ہیں عید کی نماز کی طرح، یہی ایک روایت امام محمدؒ سے ہے اور امام مالک وابویوسف کے نزدیک اس میں تکبیرات زوائد نہیں ہیں،

ثامن۔ استسقاء کی نماز کا وقت جمہور کے نزدیک وہی ہے جو عید کا ہے اور ایک روایت میں امام شافعی سے یہ ہے کہ مطلقاً جس وقت چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔

---

۱۔ حدثنا احمد بن محمد الخ۔ قولہ۔ عن عباد بن تمیم عن عمہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج بالناس یستسقی فصلی بہم رکعتین جہر بالقراءۃ فیہما الخ۔ یہ حدیث عم عباد کی ہے جن کا نام عبداللہ بن زید بن عاصم ہے۔

## روایات الباب کا جائزہ اور استسقاء کیلئے نماز کا ثبوت

اس باب میں مصنفؒ نے صرف دو حدیثیں ذکر کی ہیں ایک ان کی دوسری حضرت ابن عباس کی پہلی حدیث کو متعدد طرق سے اور دوسری کو صرف ایک طریق سے ذکر کیا ہے اور اس کے بعد آنے والے باب میں مصنفؒ نے متعدد روایات ذکر کی ہیں مختلف صحابہ سے لیکن ان میں سے اکثر میں صلوٰۃ کا ذکر نہیں بلکہ صرف دعاء کا ہے، صرف ایک روایت حضرت عائشہؓ کی ایسی ذکر کی ہے جس میں نماز مذکور ہے لیکن مصنفؒ نے اس پر غرابت کا حکم لگایا ہے جیسا کہ وہاں آئے گا تو گویا سنن ابی داؤد میں دسیوں روایات میں سے صرف تین میں نماز کا ذکر ہے، عبداللہ بن زید بن عاصمؓ، ابن عباسؓ، عائشہؓ۔

امام بخاریؒ نے استسقاء کے لئے متعدد تراجم وابواب قائم کئے ہیں جن میں متعدد حدیثیں ذکر کی ہیں، لیکن ان میں سے نماز کا ذکر صرف عبداللہ بن زید بن عاصم کے بعض طرق میں ہے اور یہی حال مسلم شریف کا بھی ہے، حافظ ابن القیم نے زاد المعاد میں اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے سفر السعادہ کی شرح میں تحریر فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے استسقاء (بارش کی دعاء) چھ مرتبہ ثابت ہے اور ان چھ میں سے صرف ایک مرتبہ میں نماز کا ثبوت ملتا ہے، اسلئے امام صاحب فرماتے ہیں کہ استسقاء کی حقیقت دعاء واستغفار ہے کما قال اللہ تعالیٰ، اِسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ اِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا، آیت کریمہ میں نزول مطر کو استغفار پر مرتب کیا گیا ہے، ہدایہ میں امام صاحبؒ سے نقل کیا ہے انھوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استسقاء منقول ہے لیکن اس میں صلوٰۃ منقول نہیں، اس پر علامہ زیلعی نے نصب الرایہ میں اعتراض کیا کہ ثبوتِ صلوٰۃ کا انکار صحیح نہیں، اس کا جواب شیخ ابن الہمام نے دیا کہ صاحب ہدایہ کی مراد مطلقاً نفی نہیں ہے بلکہ جس استسقاء کا وہ ذکر کر رہے ہیں خاص اس استسقاء میں نماز کی نفی مقصود ہے چنانچہ ایک دو سطر کے بعد صاحب ہدایہ خود فرماتے ہیں فعلہ مرۃً وترکہ اُخریٰ۔

حاصل یہ کہ استسقاء حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت منقول ہے لیکن اس میں نماز کا ثبوت صرف ایک مرتبہ میں ہے تو پھر نماز کو سنت کیسے کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ مسنون آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دائمی معمول یا کم از کم معمول اکثری کو کہتے ہیں اور یہاں ایسا نہیں ہے، اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ایک مرتبہ قحط سالی ہوئی تو وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عم محترم حضرت عباسؓ کو اپنے ساتھ مصلی میں لے گئے ان کو تو منبر پر بٹھا دیا اور خود برابر میں نیچے کھڑے ہو گئے اور انکے وسیلہ سے دعاء مانگنے لگے اللهم انا نتوسل اليك بعم نبيك اور دیر تک دعاء مانگتے رہے منبر پر اترنے نہیں پائے تھے کہ بارش شروع ہو گئی، حدیث الباب میں ہے وجہر بالقراءۃ ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے کہ استسقاء کی نماز میں قراءت جہراً ہوگی۔

۲- حدثنا ابن السرح الخ۔ قولہ۔ انہ سمع عمہ ان کا نام عبداللہ بن زید بن عاصم ہے کما تقدم امام بخاریؒ فرماتے ہیں سفیان بن عیینہ کو یہاں پر وہم ہوا کہ یہ عبداللہ بن زید صاحبِ اذان ہیں یعنی عبداللہ بن زید بن عبدربہ

حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

۳۔ حدثنا محمد بن عوف الخ۔ قولہ۔ وحوّل رداءہ وجعل عطافہ الایمن علی عاتقہ الایسر وجعل عطافہ الایسر علی عاتقہ الایمن، عطاف چادر کو کہتے ہیں یہاں مراد اس کا ایک سرا ہے۔

**تحویل ردار کا طریقہ** مطلب یہ ہے کہ تحویل ردار آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طور پر کی کہ ایمن کو ایسر اور ایسر کو ایمن یعنی چادر کا جو سرا دائیں مونڈھے پر تھا اس کو بائیں پر کرلیا اور جو بائیں مونڈھے پر تھا اس کو دائیں پر کرلیا بذل میں لکھا ہے کہ یہ اس وقت ہے جبکہ چادر مدوّر ہو اور اگر مربع ہو تو اعلی کو اسفل اور اسفل کو اعلی کریں گے، اور اگر قبار ہو تو اس کو پلٹ دے بطانہ کو ظہارہ کرے اور ظہارہ کو بطانہ یعنی اندر کا حصہ باہر اور باہر کا حصہ اندر۔

قولہ۔ فلما ثقلت قلبہا علی عاتقہ۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی چادر کی تحویل شروع میں اس طور پر کرنا چاہتے تھے کہ اعلی کو اسفل اور اسفل کو اعلی کردیں مگر یہ ہو نہ سکا اس میں دشواری ہوئی تو پھر آپ نے تحویل ردار کی دوسری صورت اختیار فرمائی چادر کے ایمن کو ایسر اور ایسر کو ایمن کردیا۔

۴۔ حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ الخ۔ قولہ۔ عن عبّاد بن تمیم ان عبد اللہ بن زید۔ اس روایت میں عم عباد کے نام کی تصریح مذکور ہے گذشتہ روایت میں نام کی تصریح نہیں تھی۔ وانہ لما اراد ان یدعوا استقبل القبلۃ ثم حوّل رداءہ۔

**تحویل ردار کا وقت اور صلوۃ الاستسقار کی کیفیت میں اختلاف ائمہ** اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ تحویل ردار آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استقبالِ قبلہ کے بعد فرمائی حالانکہ حنفیہ کے یہاں تحویلِ ردار مقدم ہے استقبالِ قبلہ پر کیونکہ ان کے یہاں صلوۃِ استسقار کا طریقہ یہ ہے کہ اولاً دو رکعت نماز پڑھی جائے نماز سے فارغ ہونے کے بعد امام لوگوں کو خطبہ دے اور اثنار خطبہ میں تحویل ردار کرے اور پھر خطبہ پورا ہونے کے بعد امام مستقبلِ قبلہ کھڑا ہو کر دعار مانگے، لہٰذا اس حدیث کی توجیہ یہ کیجائے کہ لفظ ثمّ کو یہاں واؤ کے معنی میں لیا جائے تاکہ مخالفت ترتیب کا اشکال رفع ہو جائے، اور شافعیہ کے یہاں صلوۃ استسقار کا طریقہ یہ ہے کہ (کما فی الانوار الساطعہ) کہ اولاً دو رکعت نماز پڑھی جائے نماز کے بعد امام دو خطبے لوگوں کو دے خطبۂ اولیٰ میں دعار استسقار کرے اور پھر خطبۂ ثانیہ کے اثنار میں استقبالِ قبلہ اور تحویل ردار کرے اور اپنے خطبہ کو پورا کرکے فارغ ہو جائے، اس کیفیت مذکورہ کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اس حدیث کو شافعیہ کے بھی خلاف کہا جائے کیونکہ اس حدیث میں دعار استسقار استقبال قبلہ کے بعد ہے حالانکہ شافعیہ کے یہاں دعار استسقار خطبۂ اولیٰ ہی میں ہو جاتی ہے۔

۵۔ حدثنا النفیلی الخ۔ قولہ۔ خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متبذّلا الخ۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم

ثیابِ بذلہ یعنی بہت معمولی اور سادے لباس میں نکلے، زاد عثمان فرقی علی المنبر، مصنفؒ کے دو استاذ ہیں انہیں سے ایک نے یہ زیادتی ذکر کی اور دوسرے، استاذ نفیلی کی روایت میں یہ زیادتی نہیں، اس سے اگلے باب میں حدیث عائشہؓ میں بھی منبر کا ذکر ہے لیکن محدثین کا اس میں کلام ہے، چنانچہ اس آنیوالی حدیث عائشہ کے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا، ھذا حدیث غریب اسی طرح حافظ ابن القیمؒ نے بھی زاد المعاد میں ذکر منبر کے ثبوت میں تردد کا اظہار کیا ہے فرماتے ہیں فی القلب منه شئی، نیز بخاری شریف کی ایک روایت میں ہے ایک مرتبہ عبداللہ بن یزید انصاری نے بہت سے صحابہ کی موجودگی میں صلوٰۃ استسقاء پڑھائی روایت کے الفاظ یہ ہیں فاستسقی فقام لهم علی رجلیه علی غیر منبر، اسی طرح روایات میں تصریح ہے اس بات کی کہ عید کی نماز کے لئے اخراج منبر نہیں ہوتا تھا بلکہ اس میں خطبہ زمین پر کھڑے ہوکر ہوتا تھا اس لئے شراح نے لکھا ہے کہ اگر عید میں منبر نہیں ہوتا تھا تو استسقاء میں بطریق اولیٰ نہیں ہونا چاہیئے، کیونکہ اس میں تو اظہارِ تواضع ومسکنت زائد ہوتا ہے، فلم یخطب خطبکم ھذہ، جمہور علماء چونکہ استسقاء میں خطبہ کے قائل ہیں اس لئے وہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں نفی نفس خطبہ کی نہیں بلکہ نفی کا تعلق قید سے ہے نہ کہ مقید سے، یعنی جیسے خطبے تم لوگ دیتے ہو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا خطبہ نہیں دیا، اور امام صاحب چونکہ اس میں خطبہ کے قائل نہیں لہٰذا ان کی طرف سے کہا جائے گا کہ اصل خطبہ ہی کی نفی ہے چنانچہ اگلے کلام سے اس کی تائید ہوتی ہے، ولکن لم یزل فی الدعاء والتضرع۔

## باب رفع الیدین فی الاستسقاء

یعنی صلوٰۃ الاستسقاء کے بعد پہلے خطبہ ہوتا ہے خطبہ پورا ہونے کے بعد امام کو چاہیئے قائماً ہاتھ اٹھاکر مستقبل قبلہ دعاء کرے یہ تو حنفیہ کے یہاں ہے اور شافعیہ کے نزدیک دعاء تو رفع یدین ہی کے ساتھ ہوگی، لیکن خطبۂ اولیٰ میں مستقبلاً الی الناس ہوگی وقد تقدم تفصیلہ۔

ا- حدثنا محمد بن سلمة المرادی۔ قولہ۔ عن عمیر مولی بنی آبی اللحم، آبی اللحم ایک مشہور صحابی ہیں جنگ احد میں شہید ہوئے، ان کے نام میں اختلاف ہے، کئی قول ہیں جو بذل میں مذکور ہیں ایک قول یہ ہے کہ ان کا نام عبداللہ بن عبدالملک ہے، آبی اللحم ان کو اس لئے کہتے ہیں کہ یہ گوشت نہیں کھاتے تھے آبی اسم فاعل کا صیغہ ہے انکار کرنے والا، اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اسلام لانے سے پہلے حالت کفر میں بھی جو حیوان غیر اللہ یعنی اصنام کے نام پر ذبح کئے جاتے تھے ان کو نہیں کھاتے تھے، یہاں پر راوی عمیر ہیں یہ بھی صحابی ہیں اور آبی اللحم کے آزاد کردہ غلام ہیں اسی لئے ان کو مولیٰ آبی اللحم کہتے ہیں اور یہاں روایت میں مولیٰ بنی آبی اللحم مذکور ہے یہ بعد کے اعتبار سے ہے اصلاً یہ مولیٰ آبی اللحم کے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ آبی اللحم کی وفات کے بعد ان کے بیٹوں کے مولیٰ کہلائیں گے (بذل)

قولہ۔ لایجاوز بہما رأسہ۔ آئندہ آنیوالی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم استسقاء کے علاوہ کسی اور موقع پر دعاء میں رفع یدین نہیں کرتے تھے، علماء نے اس کی تاویل یہ کی ہے مراد یہ ہے کہ جس مبالغہ کے ساتھ رفع یدین آپ صلوٰۃ استسقاء میں کرتے تھے ایسا کسی دوسرے موقع پر نہیں کرتے تھے، اور یہاں اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ استسقاء میں دعاء کیوقت ہاتھوں کو سر سے اونچا نہیں کرتے تھے، معلوم ہوا کہ سر کے برابر رکھتے تھے ظاہر ہے کہ اس میں بھی مبالغہ فی الرفع ہے، فلا تعارض بینہ وبین ما قالوا فی تاویل الحدیث۔

۲- حدثنا ابن ابی خلف الخ- قولہ۔ اتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم بواکی۔

**شرح حدیث** بواکی باکیۃ کی جمع ہے یعنی نفوس باکیہ، بعض رونے والے مرد یا مراد نساء باکیات ہیں یعنی کچھ عورتیں اور بچے روتے ہوئے آپ کی خدمت میں آئے (قحط سالی سے پریشان ہوکر) اور بعض نسخوں میں اس طرح ہے رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوُاکِئُ، صیغۂ مضارع کے ساتھ یعنی یعتمد۔ مراد ہاتھ اٹھاکر دعاء مانگنا ہے۔

اللہم اسقنا[1] یہ مجرد میں باب ضرب سے آتا ہے، یہاں مجرد سے بھی ہوسکتا ہے اور باب افعال سے ہمزۂ قطعی کے ساتھ بھی احتمال ہے یا اللہ ہمیں ایسی بارش عطاء فرما جو ہمارے لئے معین اور فریادرس ثابت ہو، مریئاً خوشگوار نیک انجام، مریعاً۔ اس کو فتح میم اور ضم میم دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے یعنی سبزہ اگانے والی، مراعۃ سے ماخوذ ہے جس کے معنی سبزہ کے ہیں، فتحہ کی صورت میں مجرد سے ہوگا مَرُعَ مراعۃً سبزہ زار ہونا اور ضمہ کی صورت میں باب افعال سے اَرْاعَ یُرِیعُ اراعۃً نیز کہا گیا ہے کہ یہ لفظ مُرْبِعًا باء موحدہ کے ساتھ ہے اس صورت میں یہ ماخوذ ہوگا ربیع سے فاطبقت علیہم السماء فوراً مدینہ والوں پر بادل چھاگیا۔

۳- قولہ۔ کان لا یرفع یدیہ الا فی الاستسقاء، یہ نفی یا تو وہ اپنے علم کے اعتبار سے کر رہے ہیں ورنہ رفع یدین کیساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دعا مانگنا دوسرے مواقع پر بھی ثابت ہے، اور یا یہ کہا جائے کہ نفس رفع کی نفی مقصود نہیں بلکہ مبالغہ فی الرفع کی نفی مراد ہے اس پر کلام پہلے گذرچکا۔

۴- قولہ۔ وجعل بطونہما مما یلی الارض، یعنی دعاء کیوقت ہاتھوں کو پلٹ لیا تفاؤلاً قلب حال کی طرف اشارہ کے لئے، شافعیہ کی کتابوں میں بھی یہی لکھا ہے کہ دعاء کے لئے ہاتھ پلٹ کر اٹھائے جائیں تو اس صورت میں یہ تحویل رداء

---

[1] دعاء استسقاء ایک تو یہ ہے اللّٰھُمَّ اسقنا غیثاً مُغیثاً مَریئاً مَریعًا نافعاً غیرضارٍ عاجلاً غیر آجل۔ دوسری دعاء آگے آرہی ہے اللھم اسق عبادک وبہائمک وانشُرْ رحمتک واَحْیِ بلدک المیّت ۱۲۔

کے قبیل سے ہو جائیگا اور بعض شراح کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے ظاہر پر نہیں ہے ہاتھوں کا پلٹنا مراد نہیں ہے بلکہ راوی کی غرض مبالغہ فی الرفع کو بیان کرنا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دعار میں ہاتھوں کو اتنا بلند کرتے چلے گئے کہ سر کی طرف جھکانے کی وجہ سے کفین کی پشت آسمان کی طرف ہو گئی۔

۵۔ حدثنا ھارون بن سعید الخ۔ قولہ۔ فامر بمنبر فوضع لہ فی المصلی، اس پر کلام ہمارے یہاں پہلے آچکا، قولہ۔ انکم شکوتم جدب دیارکم واستیخار المطر عن ابان زمانہ عنکم، تم نے مجھ سے خشک سالی اور قحط سالی کی شکایت کی اور بارش کے مؤخر ہو جانے کی اس کے اول وقت سے یعنی جس وقت بارش ہونی چاہیئے تھی اس وقت نہیں ہوئی اور مؤخر ہوتی جارہی ہے، قولہ۔ ثم اقبل علی الناس ونزل فصلی رکعتین،

**فی الحدیث تقدیم الخطبۃ علی الصلوٰۃ** اس حدیث میں نماز کا ذکر خطبہ کے بعد ہے اور خطبہ مقدم ہے جو تمام روایات اور مذاہب کے خلاف ہے، جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غریب ہے کما سیأتی قریباً فی المتن، نیز اس حدیث میں اخراج منبر بھی مذکور ہے حالانکہ وہ بھی ثابت نہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا۔

۶۔ حدثنا مسدد الخ یہ وہ حدیث ہے جو بخاری ومسلم میں بھی ہے۔

**مضمون حدیث** ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ جمعہ دے رہے تھے اس وقت ایک شخص نے آپؐ کی خدمت میں قحط سالی کی شکایت کی تو آپؐ نے اسی وقت اثنار خطبہ میں دعار کے لئے ہاتھ اٹھائے، اسی لئے امام بخاریؒ نے اس پر ترجمہ قائم کیا ہے باب الاستسقار فی خطبۃ الجمعۃ، اور پھر ہاتھ کے ہاتھ موسلا دھار بارش شروع ہو گئی اور اگلے جمعہ تک مسلسل ہوتی رہی، اگلے جمعہ میں اسی طرح خطبہ کے دوران اسی شخص نے یا کسی دوسرے نے بارش کی کثرت کی شکایت کی اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے لوگوں کی حالت کے سرعت انقلاب پر کہ پہلے بارش نہ ہونے سے پریشان تھے اب اس کی کثرت سے گھبرا رہے ہیں، وان السماء لمثل الزجاجۃ، یعنی آسمان پہلے سے بالکل ایسا صاف تھا جیسے شیشہ ہوتا ہے نام کو بادل نہیں تھا چنانچہ فوراً ہوا چلی اور اس نے بادلوں کو نمودار کیا بہت سے بادل جمع ہو گئے ثم ارسلت السماء عزالیھا بس پھر کیا تھا! پھر تو آسمان نے اپنے دہانے کھول دیئے، عزالی عزلار کی جمع ہے مشکیزے کے دہانے کو کہتے ہیں، قولہ۔ ثم قال حوالینا ولا علینا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کمال ادب ہے اور نعمت بارش کی پوری پوری قدردانی، آپ نے یہ نہیں فرمایا اللہم احبس المطر عنا کہ ہم سے بارش کو روک لے اس میں اللہ کی نعمت سے اکتانا پایا جاتا ہے، اور ایک نعمت کی ناقدری ہے اس لئے یہ فرمایا یا اللہ اس بارش کے رخ کو بدل دے جہاں اس کی ضرورت ہو وہاں اس کو منتقل فرما دے ہم اس نعمت سے شکم سیر ہو گئے۔

قولہ۔ فنظرت الی السحاب یتصدع حول المدینۃ کانہ اکلیل، راوی کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعار کے بعد سارے بادل مدینہ کی آبادی سے سمٹ کر اس کے چاروں طرف اوپر نیچے اس طرح جمع ہو گئے جس سے

ایسی شکل بن گئی جیسے سر کے اوپر تاج کی ہوتی ہے۔

# باب صلوٰۃ الکسوف

**ابحاث ثمانیہ** یہاں پر چند بحثیں ہیں، معناہ لغۃً والفرق بینہ وبین الخسوف، حکم صلوٰۃ الکسوف، متی وجد الکسوف فی زمنہ صلی اللہ علیہ وسلم وھل فیہ تعدد، صلوٰۃ الکسوف کا طریقہ اور تعدد رکوع میں اختلاف روایات، دفع التعارض بین تلک الروایات، وقت صلوٰۃ الکسوف، ھل فیہا خطبۃ ام لا، ھل فی خسوف القمر صلوٰۃ ام لا۔

بحث اوّل۔ کسوف کے معنی ہیں تغیر الی سواد یعنی مائل بسیاہی ہونا بے نور ہوجانا، مشہور عند الفقہاء یہ ہے کہ کسوف خاص ہے شمس کے ساتھ اور خسوف قمر کے ساتھ لیکن توسعاً ایک کا استعمال دوسرے میں ہوتا ہے۔ وقیل بالعکس، یعنی کسوف قمر کے لئے اور خسوف شمس کے لئے لیکن یہ غلط ہے کیونکہ قرآن میں خسوف کا استعمال قمر میں ہوا ہے فاذا برق البصر وخسف القمر الآیۃ (قالہ العینی)

بحث ثانی۔ کسوف کے وقت نماز باجماعت پڑھنا متفق علیہ مسئلہ ہے استغفار میں تو اگرچہ اختلاف ہے کما تقدم اور یہ نماز سنت مؤکدہ ہے ائمہ اربعہ کے نزدیک، اور میں نے بعض کتب مالکیہ میں دیکھا وہ لکھتے ہیں کہ سنت عین ہے اور کہا گیا ہے کہ سنت کفایہ، اور بعض شافعیہ جیسے ابن خزیمہ اور ایسے ہی بعض حنفیہ سے وجوب منقول ہے۔

بحث ثالث۔ ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ پہلی بار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسوف ۵ھ میں پایا گیا اور امام نوویؒ اور ابن الجوزیؒ نے بجائے ۵ھ کے ۶ھ لکھا ہے، اور دوسری مرتبہ اس کا وقوع جو تمام صحاح کی روایات میں مشہور ومعروف ہے اس دن ہے جس دن آپؐ کے بیٹے ابراہیم کا انتقال ہوا جو مشہور قول کی بناء پر ۱۰ھ میں پیش آیا اگرچہ ۹ھ کا بھی ایک قول ہے تاریخ وقوع بھی دس تھی ماہ میں اختلاف ہے، ربیع الاول یا رمضان

---

لہ مسلم شریف میں زہری روایت کرتے ہیں عروہ سے کہ انھوں نے فرمایا لاتقل کسفت الشمس ولکن قل خسفت۔ لیکن یہ خلاف مشہور ہے اگرچہ ایک قول یہ بھی ہے جو عروہ کہہ رہے ہیں کہ خسوف شمس کیساتھ خاص ہے ممکن ہے عروہ کی رائے یہی ہو لیکن حضرت گنگوہی کی تقریر مسلم جو الحل المفہم کے نام سے طبع ہوئی ہے اس میں حضرت نے کلام عروہ کی یہ توجیہ کی ہے کہ زہری کی اصل روایت جو عروہ سے تھی وہ بلفظ خسفت الشمس تھی لیکن زہری نے بوقت روایت بجائے خَسَفَتْ کے کَسَفَتِ الشمس نقل کیا ہے، عروہ نے جب یہ سنا تو زہری پر رد کیا کہ جس طرح تم نے مجھ سے روایت میں سنا ہے اسی طرح روایت کرو، تمہیں اس میں تغیر کا اختیار نہیں اور ان کی یہ مراد نہیں ہے کہ کسوف کا استعمال شمس میں نہیں ہوتا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

اس وقت ان کی عمر کیا تھی؟ کہا گیا ہے بعمر سولہ ماہ اور کہا گیا ہے بعمر اٹھارہ ماہ، اور ولادت ذی الحجہ ۸ھ میں ہے۔

پھر جاننا چاہیئے کہ کلی طور پر اس میں علماء کا اختلاف ہو رہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسوف اور صلوٰۃ کسوف میں تعدد ہوا یا نہیں، ایک جماعت امام احمدؒ و بخاری و بیہقی وغیرہ عدم تعدد کی قائل ہے۔ اور ایک دوسری جماعت اسحاق بن راہویہ، ابن خزیمہ، خطابی، نووی، ابن الجوزی تعدد کی قائل ہے۔

بحث رابع۔ صلوٰۃ الکسوف کا طریقہ حنفیہ کے نزدیک وہی ہے جو اور دوسری نمازوں کا ہے قرارت طویلہ کیساتھ صرف دو رکعت پڑھی جائیں گی، قرارت سراً ہو گی یا جہراً مسئلہ مختلف فیہ ہے، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سراً ہو گی، امام احمد وصاحبین کے نزدیک جہراً۔ بخلاف صلوٰۃ الاستسقاء کے کہ اس میں قرارت بالاتفاق جہراً ہو گی، اسی طرح صلوٰۃ الکسوف میں تکبیرات زوائد بالاتفاق نہیں ہیں، بخلاف صلوٰۃ الاستسقاء کے کہ اس میں اختلاف ہے نیز عند الجمہور اس میں خطبہ نہیں ہے بخلاف امام شافعی کے کہ وہ اس میں خطبہ کے قائل ہیں۔

اور جمہور علماء وائمہ ثلاثہ کے نزدیک صلوٰۃ الکسوف کا طریقہ باقی نمازوں سے بالکل مختلف ہے ان کے یہاں صلوٰۃ الکسوف کی دو رکعت میں ہر رکعت میں دو رکوع اور دو قیام ہیں ایک رکوع کر کے پھر قیام کیطرف لوٹ آئے دوسرے قیام کے بعد پھر دوسرا رکوع کیا جائے، سجود اور تشہد وغیرہ دوسری نمازوں ہی کیطرح ہیں۔

روایات حدیثیہ تعدد رکوع وقیام کے بارے میں بہت مختلف ہیں کتب صحاح میں رکوع واحد کی بھی روایات موجود ہیں اور دو رکوع سے لے کر پانچ رکوع تک کی بھی ہیں، ان روایات میں سے امام بخاریؒ نے صرف رکوعین کی روایات کو لیا ہے، اور امام مسلم نے صحیح مسلم کے اندر رکوعین اور تین وچار رکوع والی روایات کو بھی لیا ہے، اور امام ابو داؤد نے مزید برآں پانچ رکوع والی روایت کو بھی لیا ہے، لیکن ائمہ ثلاثہ نے ان روایات میں سے صرف رکوعین والی روایات کو اختیار کیا ہے اور باقی کو ترک کر دیا ہے، اور حنفیہ یوں کہتے ہیں کہ جس طرح آپ نے دو سے زائد رکوع والی روایات کو ترک کر دیا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ایک سے زائد یعنی دو رکوع والی روایات کو بھی ترک کر دینا چاہیئے اس لئے کہ مشہور ہے اذا تعارضا تساقطا۔ لہٰذا رکوع واحد والی احادیث جو قیاس اور اصل کے مطابق ہیں انھیں کو اختیار کیا جائے اس لئے کہ اقل متیقن وہی ہیں اور رکوع واحد سے زائد والی روایات مشکوک ہیں۔

بحث خامس۔ اب ان روایات متعارضہ میں تطبیق اور دفع تعارض کی شکل کیا ہے، اس میں علماء کی دو جماعتیں ہیں، ایک جماعت وہ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تعدد کسوف کی قائل ہے اور دوسری جماعت عدم تعدد کی جو حضرات تعدد کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ اختلاف اختلاف المباح کے قبیل سے ہے یعنی سب طرح جائز اور مباح ہے آپ نے اس نماز کو کبھی اس طرح پڑھا اور کبھی اس طرح۔

اور جو حضرات تعدد کے قائل نہیں انھوں نے دفع تعارض کے لئے طریق ترجیح کو اختیار کیا اور رکوعین والی

روایات کو راجح اور باقی سب روایات کو معلل اور وہم رواۃ قرار دیا ہے، اور علماء احناف رکوع واحد کی روایات کو ترجیح دیتے ہیں اس لئے کہ اول تو یہ قیاس اور اصل کے مطابق ہیں دوسرے اس لئے کہ صلوٰۃ الکسوف میں روایات دو طرح کی ہیں فعلیہ اور قولیہ، فعلیہ میں تو کافی اختلاف ہے اور روایات قولیہ تعارض سے سالم ہیں ان سے صرف رکوع واحد ہی کا ثبوت ہوتا ہے، ان روایات کی نشاندہی ہم آگے انشاء اللہ کریں گے لہذا دوسری نماز کی کیطرح اس میں بھی ایک ہی رکوع ہوگا۔

تعدد رکوع والی روایات کی توجیہ ہمارے بعض مشایخ سے اس طرح منقول ہے کہ چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز میں عجائب وغرائب کا مشاہدہ فرمایا، اور عالم آخرت کے بعض مناظر آپؐ کو دکھائے گئے، جنت اور اس کی نعمتیں جہنم اور اس کی بلائیں اور مصیبتیں، اسی لئے کبھی آپ دعا مانگتے اور کبھی پناہ چاہتے اور کبھی آپؐ نماز ہی کی حالت میں آگے کیطرف قدم بڑھاتے جنت کے درختوں کے خوشوں کو پکڑنے کے لئے اور کبھی جہنم کی لپٹوں سے بچنے کے لئے پیچھے کو ہٹتے، اور ان تمام باتوں کے باوجود قراءت وقیام اتنا طویل تھا جو معمول کے بالکل خلاف ہے۔ تو اس لئے بعض بعض صحابہ کو کبھی کبھی آپ کے دعاء یا پناہ مانگنے کی وجہ سے یہ شبہ ہوتا کہ شاید اب رکوع میں جارہے ہیں پھر پتہ چلتا کہ نہیں گئے لہذا کھڑے ہو جاتے اور چونکہ قیام کی مقدار بہت لمبی تھی اس لئے مختلف لوگوں کو کئی بار اس کی نوبت آئی، تو یہ وجہ ہوئی دراصل تعدد رکوع کی مجمع میں اس طرح کی بات کا پیش آجانا کچھ مستبعد نہیں ہے، یہاں ہمارے زمانہ میں جس جماعت میں ہجوم اور لوگوں کی کثرت ہوتی ہے مثلاً عید کی نماز میں عیدگاہ کے اندر اس قسم کی غلط فہمی کی نوبت آجاتی ہے۔

**بحث سادس:** حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک وقت مکروہ کے علاوہ میں پڑھ سکتے ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً ہر وقت پڑھ سکتے ہیں اور امام مالک کے نزدیک صلوٰۃ الکسوف کا وقت وہی ہے جو عید کی نماز کا ہے۔

**بحث سابع:** امام شافعیؒ اس میں خطبہ کے قائل ہیں بخلاف جمہور کے، امام بخاریؒ نے اس پر ایک مستقل باب قائم کیا ہے باب خطبۃ الامام فی الکسوف، جمہور یہ کہتے ہیں کہ کسوف کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز قائم کرنے اور تکبیر اور صدقہ کا حکم دیا ہے اور خطبہ کا آپؐ نے امر نہیں فرمایا اور آپ نے اگرچہ نماز کے بعد خطبہ دیا تھا لیکن وہ خطبۂ معروفہ نہیں تھا بلکہ وہ ایک مخصوص تنبیہ تھی جو اس وقت کے مناسب تھی اس لئے کہ زمانہ جاہلیہ میں یہ سمجھتے تھے کہ کسوف شمس اسی وقت ہوتا ہے جب کوئی حادثہ یا نئی بات پیش آئے، جس روز مدینہ میں کسوف شمس ہوا اسی دن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیٹے ابراہیم کی وفات کا قصہ بھی پیش آیا تھا جس سے ان لوگوں کے خیال کی اور تائید ہو سکتی تھی اس لئے آپؐ نے اس خاص موضوع سے متعلق کچھ ارشاد فرمایا تھا، لہذا اس کو صلوٰۃ الکسوف کا خطبہ نہیں کہا جا سکتا۔

بحث ثامن: امام بخاری نے اس پر مستقل باب قائم کیا ہے باب الصلوۃ فی خسوف القمر، لیکن اس کے تحت میں امام بخاریؒ جو حدیث لائے ہیں اس میں صرف کسوف شمس کا ذکر ہے خسوف قمر کا نہیں، بعض شراح نے تو یہ کہا ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں خسوفِ قمر کا ذکر ہے امام بخاری نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، اور بعض یہ کہتے ہیں کہ امام بخاری خسوف قمر میں نماز کو قیاس سے ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح کسوف میں نماز ہے اسی طرح خسوف میں، حنفیہ کے نزدیک خسوف قمر میں نماز با جماعت مسنون نہیں فرادیٰ فرادیٰ پڑھ سکتے ہیں امام مالک بھی اس میں جماعت کے قائل نہیں بخلاف امام شافعی واحمد کے، دونوں اس میں صلوۃ باجماعت کے قائل ہیں، امام ترمذی جامع ترمذی میں فرماتے ہیں ویری اصحابنا ان یصلی صلوۃ الکسوف فی جماعۃ فی کسوف الشمس والقمر، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس میں نماز ثابت ہے یا نہیں، علماء کا اس میں اختلاف ہے صحاح ستہ یا کسی مشہور روایت سے اس کا ثبوت نہیں ہے، حافظ ابن قیم نے بھی ثبوت کا انکار کیا ہے، علامہ قسطلانی ۲/۲۷۹ میں لکھتے ہیں کہ سیرت ابن حبان کی ایک روایت میں ہے انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی بالناس فی خسوف القمر سنۃ خمس، بعض علماء نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ اس سے آپؐ کا خود نماز پڑھنا مراد نہیں بلکہ امر بالصلوۃ مراد ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ بہرکیف اگر یہ روایت صحیح ہے تو ثبوت کے لئے کافی ہے۔

حضرت شیخ کی الابواب والتراجم میں اس پر مزید کلام ہے اس کو دیکھ لیا جائے۔ اس باب کے ابتدائی مباحث پورے[1] ہو گئے۔

۱- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ- قولہ- فقام النبی صلی اللہ علیہ وسلم قیاماً شدیداً، یہ قیام بوجہ طویل ہونے کے شدید تھا فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اس نماز میں قوم کی رعایت اور تخفیف مطلوب نہیں بلکہ قرارت طویل ہونی چاہیے اگرچہ شاق گذرے، یہ پہلے گذر چکا کہ اس نماز میں قرارت امام صاحب اور جمہور کے نزدیک سراً ہے

---

[1] جن کا اجمال اور فہرست یہ ہے۔ معنی الکسوف لغۃً والفرق بینہ وبین الخسوف وقال عروۃ لاتقولوا الخ حکمہ سنۃ مؤکدۃ عند الاربعۃ وعن بعض الحنفیۃ الوجوب، متی وجد، یوم مات ابراہیمؓ اربیع ۱۱ ورمضان سنہ ۱۰ وہذا بالاتفاق، وصلی فیہ تعدد؟ قال البخاری والبیہقی لا وعند الخطابی والنووی، نعم قاری سنہ ۵ ابن الجوزی سنہ ۶۔ صفۃ صلوۃ الکسوف برکوع او برکوعین، القراءۃ سرًا عند الجمہور وعند احمد والصاحبین جہراً۔ وقتہا غیر المکروہ وعندنا واحمد وعند الشافعی مطلقاً وعند مالک وقت العید۔ الخطبۃ عند الشافعی فقط بحث تعدد الرکوع فی البخاری رکوعان لاغیر وفی مسلم الی اربع رکوعات وفی ابی داؤد الی خمس۔ القائلون بالتعدد حملوہ علی اختلاف المباح، وبعدم التعدد اختاروا الترجیح۔ طلبۂ حدیث اور جدید مدرسین کی سہولت کے پیش نظر یہ اجمال لکھدیا ہے۔ واللہ الموفق۔

امام احمد اور صاحبین کے نزدیک جہراً، ہمارے علماء کبھی امام صاحب کے قول پر عمل کر لیتے ہیں کبھی صاحبین کے، ہمارے یہاں مدرسہ مظاہر علوم میں بھی اب تک دونوں طرح ہو چکا ہے بعض مرتبہ سراً کی گئی اور بعض مرتبہ جہراً۔

اگر قرارت سراً ہوگی تو طویل قیام زیادہ شاق گذریگا اور جہراً ہونے کی صورت میں چونکہ توجہ استماع قرآن کی طرف ہو جاتی ہے اس میں زیادہ احساس نہیں ہوتا۔

قولہ۔ حتی ان رجالا یومئذ لیغشی علیہم مما قام بہم حتی ان سجال الماء لیُنصبُّ علیہم۔

**شرح حدیث** یعنی طول قیام کیوجہ سے بعض لوگوں پر غشی طاری ہو جاتی تھی (اور وہ گر پڑتے تھے) اور غشی سے افاقہ میں لانے کے لئے ان پر پانی کے ڈول بہائے جاتے تھے۔

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ لوگ تو سب نماز میں مشغول ہوتے تھے پھر ان پر پانی کون ڈالتا تھا، جواب یہ ہے ہوسکتا ہے کہ نماز سے فارغ ہونیکے بعد بہانا مراد ہو یا یہ کہا جائے کہ غشی طاری ہونیکی وجہ سے ظاہر ہے کہ ان کی وضوء ٹوٹ جاتی تھی نماز سے وہ خارج ہو جاتے تھے تو یا تو انھیں میں سے بعض بعض پر پانی ڈالتے ہوں گے یا ہر ایک قدرے افاقہ حاصل ہونے کے بعد اپنے اوپر خود ڈالتا ہوگا، قولہ۔ حتی تجلت الشمس، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اتنی لمبی نماز پڑھی کہ نماز سے فارغ ہونے تک سورج کی روشنی بھی صاف ہو گئی، ہدایہ میں لکھا ہے مقصود یہ ہے کہ یہ پورا کسوف کا وقت نماز و دعاء میں گذرنا چاہیئے جب تک سورج صاف نہو اسی میں لگا رہے خواہ نماز کو طویل کرے یا بجائے نماز کی تطویل کے اگر چاہے تو نماز کے بعد دعاء کو لمبی کر دے یہاں تک کہ سورج صاف ہو جائے ویسے ایک روایت امام صاحب سے یہ بھی ہے (کما فی البذل) کہ دو ہی رکعت کی قید نہیں بلکہ چار اور اس سے زائد بھی پڑھ سکتے ہیں۔

# باب من قال اربع رکعات

رکعات سے مراد رکوعات ہیں، یہ ترجمہ جمہور کے مسلک کے مطابق ہے ان کے یہاں صلوٰۃ الکسوف کی رکعتین میں چار رکوع ہیں، ہر رکعت میں دو رکوع۔

**ترجمۃ الباب کی غرض** لیکن اس باب میں مصنفؒ نے جو روایات ذکر فرمائی ہیں وہ ہر رکعت میں دو رکوع اور تین رکوع حتی کہ پانچ رکوع تک کی روایات ہیں اس لئے اشکال سے بچنے کے لئے یہ کہنا ہوگا کہ مصنفؒ کی غرض اس ترجمہ سے مطلق تعدد رکوع کو ثابت کرنا ہے اب چاہے وہ دو ہوں یا اس سے زائد، اس صورت میں اکثر احادیث الباب کی مطابقت ترجمۃ الباب سے ثابت ہو جائیگی مگر اشکال ایک اور ہے وہ یہ کہ اس باب میں مصنفؒ وحدتِ رکوع والی روایات بھی لائے ہیں اس کا جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ممکن ہے

مصنفؒ کی مراد ترجمۃ الباب سے یہ ہو، من قال اربع رکعات او اقل او اکثر من ذلک۔ یعنی اختلاف روایات کو بیان کرنا مقصود ہے، اور یا یہ کہا جائے کہ ترجمۃ الباب سے مقصود تو تعدد رکوع ہی کو بیان کرنا ہے لیکن توحد رکوع والی روایات کو بناء بر اصل کے ذکر کر دیا کہ ایک رکوع ہونا تو اصل ہے ہی، یا پھر اقرار کر لیا جائے کہ ان روایات کو اس باب سے کوئی مناسبت نہیں یہ کیا ضروری ہے کہ ہر اشکال کا حل نکل ہی آئے۔

۱۔ حدثنا احمد بن یونس الخ۔ قولہ۔ انہ شہد خطبۃ یومًا لسمرۃ بن جندب قال قال سمرۃ بینما انا وغلام من الانصار نرمی غرضین لنا حتی اذا کانت الشمس قید رمحین او ثلاثۃ فی عین الناظر من الافق اسودت حتی آضت کانہا تنومۃ الخ۔ یہ اس باب کی ساتویں حدیث ہے اسکے راوی سمرۃ بن جندب صحابی ہیں اور غلام من الانصار سے مراد شاید سمرہ کے بیٹے عبد الرحمن ہیں جیساکہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو آئندہ باب من قال یرکع رکعتین میں آرہی ہے۔

**مضمون حدیث** سمرۃ بن جندبؓ فرماتے ہیں ایک مرتبہ میں اور ایک انصاری لڑکا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تیر اندازی اور نشانہ باندھنے کی مشق کر رہے تھے (صحابۂ کرام جہاد کی تیاری میں سواری اور تیر اندازی وغیرہ کی مشق کیا کرتے تھے) یہاں تک کہ جب سورج دیکھنے والے کی نگاہ میں دو یا تین نیزے کے بقدر بلند ہوا تو اچانک سیاہی اور تاریکی میں تبدیل ہونے لگا، اور بے نور ہوتے ہوتے ایسا ہو گیا گویا کہ وہ تنومہ ہے، یہ ایک گھاس کا نام ہے جو رنگت میں سیاہی مائل ہوتا ہے۔

فقال احدنا لصاحبہ انطلق بنا الی المسجد فواللہ لیحدثن شان ھذہ الشمس لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی امتہ حدثًا، ہم نے ایک دوسرے سے کہا کہ اس کام یعنی تیر اندازی کو چھوڑ کر مسجد نبوی کی طرف چلنا چاہیئے بخدا سورج کی یہ حالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ان کی امت کے حق میں کوئی خاص کام پیدا کرے گی۔ مطلب یہ ہے کہ ہمیں اس وقت چاہیئے کہ حضورؐ کی خدمت میں پہونچیں اور وہاں جاکر دیکھیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت کیا کرتے ہیں اور اس موقع کے لئے امت کو کس چیز کی تعلیم فرماتے ہیں۔ قال فدفعنا فاذا ھو بارز[1]، دُفعنا کا ترجمہ تو یہ ہے کہ ہمیں دھکے دیئے گئے اور مراد یہاں تیز چلنا ہے جیسے کوئی دھکے دے کر چلا رہا ہو فاذا ھو بارز یعنی ہم نے وہاں جاکر دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم باہر مجلس میں تشریف فرما ہیں۔ یہ بُروز سے ہے جس کے معنی ظہور کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ کسوف شمس کے وقت میں آپ گھر پر نہیں رہے بلکہ باہر لوگوں کے درمیان میں جلوہ افروز تھے (تشریف فرما تھے)

---

[1] اور بعض نسخوں میں بازز ہے اَزَز کہتے ہیں ہجوم اور مجمع کو یعنی اسوقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کی ایک جماعت میں تھے۔ ۱۲ منہ

**توحد رکوع کی حدیث** اس حدیث میں حضرت سمرہ نے صلوٰۃ الکسوف کی جو کیفیت بیان کی ہے اس میں صرف ایک ہی رکوع مذکور ہے لہٰذا یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے۔

۲- حدثنا موسی بن اسماعیل الخ- قولہ- عن قبیصۃ الهلالی، یہ قبیصہ ابن المخارق کی حدیث بھی حنفیہ کے موافق ہے اس میں صرف ایک رکوع مذکور ہے اور ایک خوبی کی بات اس میں یہ ہے کہ یہ قول و فعل دونوں کو جامع ہے چنانچہ اس کے اخیر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے فاذا رأیتموها فصلوا کاحدث صلوۃ صلیتموها من المکتوبۃ احدث اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس کے معنی اقرب کے ہیں اور حدیث کے معنی جدید کے آتے ہیں یعنی ابھی قریب میں جو تم نے فرض نماز پڑھی ہے اس جیسی دو رکعت پڑھا کرو (کسوف شمس کیوقت) اور قریب میں جو نماز پڑھی تھی وہ فجر کی نماز تھی اس لئے کہ کسوف کی نماز آپؐ نے جو پڑھی تھی وہ چاشت کیوقت تھی

**دیگر روایات** اسی طرح حنفیہ کی ایک اور دلیل باب من قال یرکع رکعتین میں آرہی ہے اس میں عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث مذکور ہے جس میں صرف ایک ہی رکوع ہے۔ اسی طرح چوتھی حدیث حضرت ابو بکرہ کی ہے نسائی میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی رکعتین مثل صلوتکم هذہ۔

## باب القراءۃ فی صلوٰۃ الکسوف

۱- حدثنا عبید اللہ بن سعد الخ- قولہ- فحزرت قراءتہ، میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مقدار قراءت کو دیکھ کر اندازہ لگایا کہ آپ نے سورہ بقرہ پڑھی ہوگی اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس نماز میں قراءت سراً ہوگی ورنہ اندازہ لگانیکا کیا مطلب، اور آگے حدیث میں یہ ہے اندازہ یہ ہے کہ آپؐ نے دوسری رکعت میں سورۂ آل عمران پڑھی ہو گی۔ اور اس سے اگلی حدیث میں قرأ قراءۃ طویلۃ فجهر بها وارد ہے حالانکہ دونوں حدیثیں عائشہ ہی سے مروی ہیں، لہٰذا دونوں میں تعارض ہوگیا۔ اس کا جواب امام احمد سے یہ منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے ساتھ زہری متفرد ہیں۔ اور ایک توجیہ حافظ نے فتح الباری میں یہ کی ہے کہ ممکن ہے اس سے مراد کسوف القمر ہو نہ کہ کسوف الشمس، میں کہتا ہوں یا یہ تاویل کیجائے کہ بعض آیات کا جہر کرنا مراد ہے بلا قصد کے۔

## باب اینادی فیها بالصلوٰۃ

یعنی کیا نماز کسوف کے لئے اعلان کیا جائے گا یہ ایک سوال ہے اور حدیث الباب سے اس کا جواب معلوم ہو رہا ہے کہ الصلوۃ جامعۃ وغیرہ الفاظ سے لوگوں کو اطلاع کیجائے گی۔

# باب الصدقة فیہا

فیہا ای فی حالۃ الکسوف، اوریایہ کہا جائے کہ ضمیر راجع ہے صلوۃ کسوف کیطرف یعنی فی صلوۃ الکسوف اور فی بمعنی[1] مع ہے یعنی کسوف کیوقت نماز کے ساتھ صدقہ وغیرہ کرنا جیساکہ حدیث الباب میں مذکور ہے اس سے معلوم ہوا کہ کسوف شمس میں نماز کے علاوہ صدقہ بھی کرنا چاہیئے۔

ہمارے اطراف میں مسلمانوں کا اس پر عمل دیکھنے میں نہیں آیا البتہ یہاں کے مقامی ہندو اس پر ضرور عمل کرتے ہیں صدقہ خیرات کرتے ہیں ہندو فقیر کسوف شمس کیوقت میں نے دیکھا ہے کہ نکل کھڑے ہوتے ہیں۔

# باب العتق فیہا

غلاموں کو آزاد کرنا حسب توفیق اگر کسی کے پاس غلام ہو ورنہ اس زمانہ میں نہ عام طور سے جہاد ہوتا ہے نہ لوگوں کے پاس غلام باندیاں ہیں۔

# باب من قال یرکع رکعتین

## ترجمۃ الباب اور حدیث کی تشریح

رکعتین سے مراد بظاہر اس کے معنی حقیقی ہیں رکوعین مراد نہیں۔ اور غرض ترجمہ کی یہ ہے یصلی رکعتین رکعتین، یعنی ایک ساتھ چار رکعت نہ پڑھی جائیں بلکہ دو رکعت پڑھ کر دیکھا جائے اگر سورج صاف ہوگیا تو فبہا ورنہ دو رکعت اور پڑھے چنانچہ حدیث الباب میں ہے فجعل یصلی رکعتین رکعتین ویسأل عنہا، یعنی دو رکعت پڑھ کر آپ دریافت فرماتے سورج کے بارے میں صاف ہوا کہ نہیں اور پھر دوبارہ دو رکعت پڑھتے، علامہ عینی نے حدیث کی شرح اسی طرح کی ہے اور حافظ ابن حجر کی رائے یہ ہے کہ حدیث میں رکعتین سے مراد رکوعین[2] ہے اور مطلب حدیث کا حافظ نے یہ لیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قیام اور ایک رکوع کے بعد آدمی کو بھیجکر معلوم کراتے کہ سورج صاف ہوا یا نہیں، اور حافظ نے یہ بھی لکھا ہے کہ بظاہر یہ معلوم کرنا نماز میں اشارے کے ذریعہ سے ہوگا اور علامہ عینی نے جو معنی بیان کئے ہیں وہ ظاہر حدیث کے علاوہ مسلک احناف کے بھی مطابق ہیں اول تو اس لئے کہ حنفیہ رکوعین فی کل رکعۃ کے قائل نہیں دوسرے اس لئے کہ ہمارے بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ صلوۃ الکسوف میں

---

[1] اس تاویل کی حاجت اس لئے ہے کہ عین نماز کی حالت میں صدقہ کیسے کیا جاسکتا ہے ۱۲ [2] جیساکہ شافعیہ کا مذہب ہے کہ انکے یہاں ہر رکعت میں دو رکوع اور دو قیام ہوتے ہیں ۱۲۰ منہ

دو رکعت سے زائد بھی پڑھ سکتے ہیں چار اور چھ کما فی البذل ص۲۲۷ اور حضرت گنگوہی نے حدیث میں رکعتین سے رکوعین مراد لیا ہے جس طرح حافظ ابن حجر نے لیکن یسأل عنہا جو حدیث میں مذکور ہے اس کا مطلب وہ نہیں لیا جو حافظ نے اختیار کیا کہ آدمی بھیجکر معلوم کراتے بلکہ یسأل عنہا کا مطلب یہ لیا ہے کہ نماز میں اللہ تعالیٰ سے سوال اور دعا کرتے تھے شمس کے بارے میں کہ اللہ اس کی حالت درست فرمادے اور اس کی روشنی کو واپس کردے، اور علامہ عینی والے مطلب کو حضرت نے اس لئے نہیں اختیار فرمایا کہ یہ روایات مشہورہ کے خلاف ہے اس لئے کہ حضورؐ سے کسوف میں صرف دو رکعت پڑھنا ثابت ہے اس سے زائد نہیں۔

۱- حدثنا موسیٰ بن اسماعیل الخ یہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث ہے اور حنفیہ کی دلیل ہے کما تقدم قبل ذلک۔ قولہ۔ ثم نفخ فی اٰخر سجودہ فقال اُف اُف۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ میں زور سے سانس لے رہے تھے جیسے کہ سانس چڑھنے کے وقت ہوتا ہے۔

**ایک اشکال وجواب**

فقال اُف اُف، اس میں یہ اشکال ہے کہ نماز میں تلفظ وتکلم پایا گیا تو نماز فاسد ہونی چاہیئے کیونکہ بعض حروف ظاہر ہوگئے ہیں، اس کا جواب حضرت گنگوہیؒ نے یہ دیا ہے کہ راوی کا مقصد یہ نہیں ہے کہ آپ بعینہ اُف اُف کہہ رہے تھے بلکہ نفخ اور سانس لینے سے جو آواز برآمد ہو رہی تھی اس کو سمجھانے کے لئے راوی اپنے الفاظ میں اس کو اس طرح تعبیر کر رہا ہے، راوی کا مقصود حکایت صوت اور نقل آثار ہے نہ یہ کہ آپ کی زبان سے بعینہ یہ لفظ نکل رہے تھے۔ جیسے کہ صوت غراب کو غاق سے تعبیر کرتے ہیں تو یہ مطلب تھوڑا ہے کہ کوّا یہی لفظ بولتا ہے بلکہ یہ تو اس کی آواز کی نقل ہے۔ سبحان اللہ کیا عمدہ توجیہ ہے۔

۲- حدثنا مسدد الخ۔ قولہ۔ عن عبدالرحمٰن بن سمرۃؓ قال بینما انا اترمی۔ یہ حدیث اس سے پہلے باب من قال اربع رکعات کے ذیل میں گذر چکی وہاں ہم اس کا حوالہ بھی دے چکے ہیں۔

## باب الصلوٰۃ عند الظلمۃ ونحوھا

یعنی اگر کسوف کے علاوہ کوئی اور خوف وخطرہ کی بات پیش آجائے مثلاً تیز ہوا آندھی یا دن میں تاریکی چھا جانا ایسے ہی زلزلہ وغیرہ، اس سلسلہ میں امام بخاریؒ نے بھی باب باندھا ہے۔ باب ما قیل فی الزلازل والآیات

**امام بخاری اور مصنف کے ترجمۃ الباب میں فرق**

لیکن اس پر انھوں نے لفظ صلوٰۃ کیساتھ باب نہیں باندھا اور نہ باب کے تحت میں ایسی روایت ذکر کی جس میں نماز کا ثبوت ہو، لیکن ہمارے مصنفؒ نے لفظ صلوٰۃ کے ساتھ باب باندھا ہے، حضرت شیخؒ نے تراجم بخاری میں لکھا ہے کہ ابن قدامہ حنبلی نے صرف زلزلے کے وقت نماز پڑھنا امام احمد کا مذہب لکھا ہے اور دوسری آیات وحوادث

کیوقت نہیں، انھوں نے امام مالک وشافعی کا مذہب بھی یہی لکھا ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے غیر کسوف کے لئے نماز پڑھنا ثابت نہیں، اور حنفیہ کا مذہب انھوں نے یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں تمام آفات کیوقت نماز مستحب ہے اس لئے کہ آپ نے کسوف کی نماز کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ وہ آیۃ من آیات اللہ ہے لہذا جملہ آیات کیوقت نماز پڑھنی چاہیئے۔

**مذاہب ائمہ** لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں یہ لکھا ہے کہ مسئلہ مختلف فیہ ہے اور امام احمد واسحاق وغیرہ کا مذہب انھوں نے بلا تخصیص زلزلے کے یہ لکھا ہے کہ ان کے نزدیک ایسے مواقع میں نماز پڑھی جائے گی، اور امام شافعی کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ انھوں نے ان امور کے لئے نماز پڑھنے کو صحت حدیث پر معلق کیا ہے یعنی اگر حدیث ثابت ہو جائے تو پھر نماز پڑھی جائے گی، حافظ فرماتے ہیں کہ ابن عباس سے اس سلسلہ میں روایت ثابت[1] ہے مصنف عبدالرزاق وغیرہ میں موجود ہے اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسے مواقع میں نماز بلا جماعت پڑھنا مستحب ہے۔

## باب السجود عند الآیات

حوادث کیوقت اللہ کے سامنے سجدہ میں گر جانا۔

قولہ۔ قیل لابن عباس ماتت فلانۃ بعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فخر ساجدا

بعض ازواج سے مراد صفیہؓ ہیں یا حفصہؓ (قالہ القاری) اور جمع الفوائد ص۲۳۲ میں سودہؓ کی تصریح ہے۔

**شرح حدیث اور سجدۂ منفردہ میں مذاہب ائمہ** اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ سجدۂ منفردہ حنفیہ مالکیہ کے یہاں مشروع نہیں بخلاف شافعیہ وحنابلہ کے کہ ان کے یہاں تعبد بالسجدۃ المنفردۃ معتبر ہے لہذا حنفیہ ومالکیہ اپنے مسلک کے مطابق یہاں پر سجدہ کو صلوۃ پر محمول کرتے ہیں، یہی اختلاف سجدۂ شکر میں بھی ہے، چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک وہ مکروہ ہے شافعیہ وغیرہ کے نزدیک مشروع بلکہ مستحب ہے صاحبینؒ کا مذہب بھی یہی ہے اور امام صاحب کے نزدیک غیر مشروع ہے، بعض کہتے ہیں کہ امام صاحب کی رائے یہ ہے کہ مشروع تو ہے لیکن مستحب اور سنت نہیں، اس کتاب یعنی سنن ابوداؤد میں کتاب الجہاد کے اخیر میں سجدۂ شکر پر مستقل ایک باب آرہا ہے "باب فی سجود الشکر" بذل ص۱۳۶۔

قولہ۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأیتم آیۃ فاسجدوا۔ یعنی جب تم کوئی حادثہ آفت سماویہ

---

[1] حافظ نے اس میں ایک روایت حضرت عائشہؓ سے بھی مرفوعاً نقل کی ہے جو کہ صحیح ابن حبان میں ہے جس کے لفظ یہ ہیں، صلوۃ الآیات ست رکعات واربع سجدات، ۱۲ منہ۔

یا ارضیہ دیکھو تو سجدہ کیا کرو، شافعیہ وحنابلہ کے یہاں یہ حدیث اپنے ظاہر پر ہے، اور ان کے نزدیک صلوۃ بھی مراد لے سکتے ہیں کیونکہ ایک روایت میں ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا حزبہ امر بادر الی الصلوۃ اور حنفیہ کے اصول ومسلک کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اس سے مراد صلوۃ ہی ہے۔ (کما تقدم قریباً)

# تفریع ابواب صلوۃ السفر

## باب صلوۃ المسافر

یہاں پر پانچ مسائل ہیں (کما فی حاشیۃ اللامع والاوجز)

۱ مسافۃ القصر، یعنی سفر شرعی کی تعریف جس میں نماز قصر کے ساتھ پڑھی جاتی ہے اس مسئلہ کے لئے باب مستقل آگے آرہا ہے ۲ متی یقصر المسافر، یعنی مسافر شرعی کو نماز میں قصر کس جگہ سے شروع کرنا چاہئے۔ ۳ رخصۃ القصر فی ای سفر۔ کیا ہر سفر شرعی میں نماز کو قصر پڑھ سکتے ہیں یا کسی خاص سفر میں؟ ۴ حکم القصر یعنی مسافر کو نماز قصر کرنا رخصت کا درجہ ہے یا عزیمت کا۔ قصر ہی ضروری ہے یا اتمام بھی جائز ہے۔ ۵ مدۃ الاقامۃ، یعنی وہ مدت کیا ہے جس میں قیام کی نیت سے مسافر شرعی مقیم کے حکم میں ہو جاتا ہے۔ یہ پانچ مسائل ہیں جن کا بیان اپنے اپنے باب میں آجائے گا، بعض مسائل ابھی اور ہیں تطوع فی السفر سفر میں سنتیں پڑھی جائیں گی یا نہیں اذان فی السفر جمع بین الصلوتین فی السفر۔ مذکورہ بالا باب سے مصنفؒ کا مقصود چوتھا مسئلہ بیان کرنا ہے

بحث رابع۔ مسئلہ مختلف فیہ ہے حنفیہ کے نزدیک قصر واجب اور اتمام ناجائز ہے اگر کوئی شخص اتمام کرے تو حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ اگر اس شخص نے رکعتین پر قعدہ کیا تب تو نماز درست ہو جائے گی ورنہ فاسد، وجہ اس کی یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں سفر میں قصر یعنی رکعتین رخصت کے طور پر نہیں ہیں بلکہ دو رکعت ہی عزیمت ہیں پھر اس پر زیادتی کیسے جائز ہو سکتی ہے۔

### حدیث عائشہ کا مضمون جو کہ حنفیہ کی مؤید ہے

باب کی پہلی حدیث یعنی حدیث عائشہؓ سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ حدیث عائشہؓ کا مضمون یہ ہے کہ شروع میں نمازیں دو دو رکعت ہی فرض ہوئی تھیں سفر ہو یا حضر، پھر بعد میں اس میں ترمیم ہوئی وہ یہ کہ حضر کی نماز میں تو اضافہ ہو گیا کہ وہ بجائے دو کے چار ہو گئیں، اور نماز سفر کو اس کے سابق حال پر برقرار رکھا گیا۔ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ سفر میں دو ہی رکعت اصل ہیں، یہ مسلک تو حنفیہ کا ہے، اور شافعیہ وغیرہ کے نزدیک سفر میں رکعتین بطریق رخصت ہیں اور عزیمت سفر میں بھی چار ہی رکعات ہیں لہذا اتمام بھی جائز ہے شافعیہ کا استدلال آیت کریمہ، واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوۃ سے ہے جس سے معلوم

ہو رہا ہے کہ مسافر کے لئے قصر سہولت کے لئے ہے، اگر وہ قصر کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں، نفی حرج کا تقاضا یہ ہے کہ اگر چاہے تو اتمام بھی کر سکتا ہے جو کہ اصل ہے اور حدیث عائشہ کی وہ یہ تاویل کرتے ہیں کہ سفر کی نماز کو اس کے حال پر برقرار رکھا گیا یعنی لمن اراد ان یقتصر علی الرکعتین (قالہ النووی ص۲۴۱) اس کے برخلاف حنفیہ حدیث عائشہ کو تو اس کے ظاہر پر رکھتے ہیں اور آیت کریمہ کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ آیت صلوٰۃ سفر سے متعلق نہیں ہے بلکہ صلوٰۃ الخوف سے متعلق ہے جیسا کہ خود آیت میں اس کی تصریح ہے اور قصر سے مراد قصر الصفۃ ہے نہ کہ قصر العدد وبعبارۃ اخری المراد القصر من حیث الکیفیۃ لا من حیث الکمیۃ. یعنی بجائے چار کے دو رکعت پڑھنا مراد نہیں ہے بلکہ نماز کو خفیف اور مختصر پڑھنا، کہ خوف کی حالت میں مختصر سی نماز جلدی سے پڑھ لی جائے اس کو طویل نہ کیا جائے۔ اور اگر اس کو صلوٰۃ سفر ہی پر محمول کیا جائے تو پھر یوں کہا جائے گا کہ اس آیت میں مسافر کی نماز پر قصر کا اطلاق حقیقۃً اور فی حد ذاتہ نہیں ہے بلکہ بالنسبۃ الی صلوٰۃ الحضر، یعنی حضر کی نماز کے لحاظ سے سفر کی نماز کو قصر کہدیا گیا ورنہ فی الواقع وہ پوری ہی ہے (اور قرینہ اس پر حدیث عائشہ ہے)

## قصر و اتمام میں مذاہب ائمہ کی تفصیل

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ شافعیہ وغیرہ کے نزدیک اگرچہ اتمام جائز ہے لیکن افضل قصر ہی ہے امام نوویؒ[1] نے شرح مسلم ص۲۴۱ میں اسی قول کو صحیح اور مشہور لکھا ہے، دوسری روایت ان کی یہ ہے کہ اتمام افضل ہے اور تیسری یہ ہے ہما سواء. اور علامہ صاوی مالکی نے لکھا ہے کہ قصر امام مالک کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے اور اوجز سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک قول ان کا وجوب قصر کا ہے اور ایک استحباب کا بھی اور امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ قصر افضل ہے. کما فی نیل المآرب، اور ایک قول یہ ہے کہ سنت ہے کما فی الروض المربع نیز امام احمد سے منقول ہے احب العافیۃ عن ہذہ المسئلۃ خلاصۂ مذاہب یہ نکلا کہ حنفیہ کے نزدیک اتمام ناجائز اور دوسرے علماء کے نزدیک ان کے ایک قول کی بناء پر ناجائز اور ایک قول کی بناء پر جائز۔ اور شافعیہ کے مسلک کی تحقیق حاشیہ پر لکھدی گئی. ان کے یہاں ایک صورت میں اتمام افضل ہے اور ایک میں قصر افضل ہے لیکن اتمام جائز بہر حال ہے. بخلاف مالکیہ وحنابلہ کے ان کے ایک قول میں اتمام ناجائز ہے۔

۲- حدثنا احمد بن حنبل الخ- قولہ- یعلی بن امیۃ . ان کو یعلی بن منیہ بھی کہتے ہیں امیہ والد کا نام

---

[1] شافعیہ کا مسلک مشہور علی الالسنۃ یہ ہے کہ ان کے یہاں اتمام افضل ہے، لیکن امام نووی نے اس کے برعکس قصر کو افضل لکھا ہے بظاہر صحیح وہ ہے جو شافعیہ کی مشہور کتاب شرح اقناع میں لکھا ہے کہ جس مسافر کا سفر علی مسافۃ یومین یا مرحلتین ہو اس کے حق میں تو اتمام افضل ہے (کیونکہ وہ بعض علماء کے نزدیک مسافر ہی نہیں ہے) اور اگر اس کا سفر علی مسافۃ ثلاثۃ مراحل یا ثلاثۃ ایام ہے تو اس کے حق میں قصر افضل ہے خروجاً عن خلاف ابی حنیفۃ اھ۔

ہے اور منیہ والدہ کا، مشہور صحابی ہیں، قال قلت لعمر بن الخطاب ارأیت اقصار الناس الصلوٰۃ، وانما قال اللّٰہ عز وجل ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا۔ یہ باب کی دوسری حدیث ہے اور پہلی حدیث یعنی حدیث عائشہؓ پر کلام ترجمۃ الباب کے تحت ہوچکا۔ اس حدیث میں جو سوال وجواب مذکور ہے وہ ظاہر ہے محتاج تشریح نہیں اس حدیث کے آخر میں ہے فاقبلوا صدقتہ۔ یعنی سفر کی نماز میں جو قصر کیا گیا ہے وہ اللہ تعالیٰ کیطرف سے ایک بخشش ہے اس کو قبول کرو۔

اس حدیث سے حنفیہ وشافعیہ دونوں ہی استدلال کرتے ہیں، حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ ہماری دلیل ہے فاقبلوا امر کا صیغہ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قصر فی صلوٰۃ السفر واجب ہے، اور شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ہمارے موافق ہے اس لئے کہ اس سے معلوم ہو رہا ہے سفر میں رکعتین پڑھنا بطریق قصر ہے رکعتین پر قصر کا اطلاق اسی وقت درست ہوگا جبکہ اصل فریضہ چار رکعات ہوں۔

## وجوب قصر میں حنفیہ کے دلائل

بذل المجہود میں حنفیہ کے مسلک کی تائید میں بالتفصیل سات دلیلیں ذکر کی ہیں، سب سے پہلی دلیل اس میں یہ لکھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مشہور روایات کے اعتبار سے اپنے تمام اسفار میں قصر ہی ثابت ہے، ہمیشہ آپ قصر فرماتے تھے اگر اتمام جائز ہوتا تو کبھی تو آپ بیان جواز کیلئے ایسا کرتے، اور دوسری دلیل بذل میں یہی یعلی بن امیہ والی حدیث ہے شافعیہ تو اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ متصدق علیہ پر قبول صدقہ واجب نہیں بلکہ اس کو دونوں اختیار ہیں ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ ایسی چیز کا تصدق جس میں تملیک کا احتمال نہو جیسے یہاں پر رکعتین تو وہ حکم میں اسقاط کے ہوتا ہے یعنی صاحب حق نے اپنا حق ساقط کر دیا لہٰذا اس کا تحقق دوسرے شخص کے قبول کرنے پر موقوف نہیں بلکہ ہر حال میں ساقط ہو جائے گا۔

۲- حدثنا احمد بن حنبل الخ- قولہ- قال ابو داؤد رواہ ابو عاصم وحماد بن مسعدۃ کما رواہ ابن بکر۔

## شرح السند

مصنفؒ نے اس حدیث یعلی کو دو سندوں سے ذکر کیا ہے دونوں کا مدار ابن جریج پر ہے پہلی سند میں ابن جریج سے روایت کرنے والے یحیی القطان تھے اور یہاں دوسری سند میں عبدالرزاق اور محمد بن بکر ہیں، دونوں سندوں میں جو فرق ہے مصنفؒ اس کو بتا رہے ہیں اور یہ کہہ رہے ہیں کہ ابو عاصم اور حماد بن مسعدہ نے بھی اسی طرح روایت کیا جس طرح محمد بن بکر نے کیا ہے، وہ فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں ابن جریج اور عبداللہ بن بابیہ کے درمیان واسطہ عبدالرحمٰن بن عبداللہ کا تھا اور اس دوسری سند میں بجائے عبدالرحمٰن کے ان کے والد عبداللہ کا ہے، اور اس فرق کو اس طرح بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ پہلی

سند میں ابن جریج کے استاذ عبد الرحمن تھے اور دوسری میں عبد الرحمن کے والد عبد اللہ ہیں۔

تنبیہ:۔ بذل المجہود میں اس مقام کی تشریح شروع میں اس طرح کی ہے جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ فرق دونوں سندوں میں واسطہ اور عدم واسطہ کا ہے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ فرق تبدیل واسطہ کا ہے پھر آگے چلکر حضرت نے جو تحقیق فرمائی وہ صاف ہے۔

# باب متی یقصر المسافر

**ترجمۃ الباب کی تشریح** ترجمۃ الباب کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ جو شخص سفر شروع کر رہا ہے وہ اپنی نماز میں قصر کب سے کرے مسئلہ اختلافی ہے۔

تقریبی طور پر ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے اذا خرج من بیوت المصر یعنی آبادی سے باہر نکلنے کے بعد سے نماز میں قصر شروع کرے، امام شافعی کا مشہور قول یہ ہے کہ اس میں سور البلد (شہر پناہ) کا اعتبار ہے جو بڑے شہروں میں ہوا کرتی ہے اس کو پار کرنے کے بعد قصر شروع کر دے اگرچہ وہاں آبادی ختم نہ ہو رہی ہو اور مجاہد سے منقول ہے کہ اگر سفر کی ابتداء دن میں ہوئی تو رات آنے سے پہلے قصر نہ کرے، اور اگر سفر کی ابتداء رات سے ہوئی ہے تو دن ہونے سے پہلے قصر نہ کرے اس کے بالمقابل عطاء کا مذہب یہ ہے کہ آبادی کے اندر بھی قصر جائز ہے۔

اور دوسرا احتمال ترجمۃ الباب میں یہ ہے کہ مصنف کی غرض اس سے مسافتِ قصر کو بیان کرنا ہے یعنی کس سفر کے اندر قصر ہوتا ہے یعنی سفر شرعی کی مقدار۔

حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کی غرض اسی مسئلہ کو بیان کرنا ہے اس میں اختلاف ہے جو آگے آرہا ہے

۱- حدثنا ابن بشار الخ۔ قولہ۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج مسیرۃ ثلاثۃ امیال او ثلاثۃ فراسخ..... یصلی رکعتین۔

**حدیث سے ظاہریہ کا استدلال اور اسکا جواب** مسافتِ قصر یعنی سفر شرعی کی مقدار میں اختلاف ہے، ظاہریہ کے نزدیک اس کی مقدار تین میل ہے اور طائفۂ ظاہریہ کے امام ابن حزم کے نزدیک ایک میل ہے، ظاہریہ کا استدلال اسی حدیث سے ہے لیکن اس سے استدلال اولاً تو اسلئے صحیح نہیں کہ حدیث میں شک راوی مذکور ہے تین میل اور تین فرسخ کے درمیان شعبہ کو شک ہو رہا ہے، ایک فرسخ تین میل کا ہوتا ہے اس حساب سے تین فرسخ کے نو میل ہوتے ہیں، ثانیاً جمہور کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہ تین میل پر قصر کرتے تھے اور نہ تین فرسخ پر، یہ حدیث یا تو اختصار پر مبنی ہے یا ظن راوی پر بلکہ وہم راوی پر، صحیح صورت حال وہ ہے جو باب کی حدیث ثانی میں مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ نے اپنے سفر مکہ میں مدینہ

سے روانہ ہونے کے بعد ذوالحلیفہ پہونچکر جو کہ سفر کی پہلی منزل ہے وہاں آپ نے نماز قصر پڑھی جو مدینہ سے تقریباً چھ میل کے فاصلہ پر ہے اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم چھ میل کی مسافت پر قصر فرماتے تھے تو یہ صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ ذوالحلیفہ آپ کا منتہائے سفر نہیں تھا وہ تو درمیان کی منزل تھی جیسے کوئی سہارنپور سے دہلی کے لئے روانہ ہو اور راستہ میں دیوبند کے اسٹیشن پر نماز قصر پڑھے تو اس کے معنی یہ تھوڑا ہی ہوئے کہ دیوبند تک کے سفر میں قصر کیا جائے گا۔

یہ تو ہوا باب کی پہلی حدیث پر کلام اور ظاہریہ کے استدلال کا جواب۔

## مسافۃ قصر میں ائمہ اربعہ کے مذاہب

اب آپ مسافت قصر کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب سنیئے! ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سفر شرعی کی مقدار یومان او یوم ولیلۃ، یعنی صرف دو دن بغیر رات کو شامل کئے اور یا ایک دن اور ایک رات، او مرحلتان، مرحلہ بڑی منزل کو کہتے ہیں، او اربعۃ برد، بُرُد برید کی جمع ہے برید چھوٹی منزل کو کہتے ہیں جو بارہ میل کی ہوتی ہے، یعنی چھوٹی چار منزلیں یا بڑی دو منزلیں او ستۃ عشر فرسخاً، ایک فرسخ تین میل کا ہوتا ہے لہٰذا سولہ فرسخ کے اڑتالیس میل ہوئے، یہ تفصیل ہے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی۔

وعندنا ثلثۃ ایام من اقصر ایام السنۃ بسیر الابل ومشی الاقدام او ثلثۃ مراحل، یعنی تین دن یا تین بڑی منزلیں، اصل تحدید ہمارے یہاں یہی ہے۔ قال فی الہدایۃ ولاعبرۃ بالفراسخ یعنی ہمارے اصل مذہب میں امیال و فراسخ کا اعتبار نہیں، لیکن حاشیۂ ہدایہ میں لکھا ہے کہ البتہ مشایخ حنفیہ یعنی متاخرین نے فراسخ کا اعتبار کیا ہے، پھر اس میں انھوں نے تین قول لکھے ہیں۔ اکیس فرسخ، اٹھارہ فرسخ، پندرہ فرسخ، اور یہ بھی لکھا ہے کہ فتوی درمیانی قول پر ہے یعنی اٹھارہ فرسخ پر، چونکہ ایک فرسخ تین میل کا ہوتا ہے اٹھارہ کو تین میں ضرب دینے سے چَوّن میل ہوتے ہیں لیکن بعد کے مفتیان کرام کا فتویٰ اڑتالیس میل پر ہے۔

تنبیہ:۔ مذکورہ بالا مسلک جمہور سے پتہ چلتا ہے کہ ایک مرحلہ چوبیس میل کا ہوتا ہے اس حساب سے انھوں نے مرحلتین کی مقدار اڑتالیس میل بیان کی ہے اب جب مذہب حنفی میں سفر شرعی کی مقدار تین مراحل ہیں تو اس کی مجموعی تعداد میلوں کے اعتبار سے بہتر میل ہوتی ہے، یہ چیز قابل غور ہے،

فائدہ:۔ مشہور یہ ہے کہ عند الحنفیہ سفر شرعی کی مقدار جمہور کی مقدار سے زائد ہے اس پر ہمارے استاذ مرشد حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ یہ اشکال فرماتے تھے کہ مشہور تو یہ ہے حالانکہ جس طرح اڑتالیس میل مسافتِ سفر جمہور کے یہاں ہے اسی طرح ہمارے علماء بھی لکھتے ہیں تو پھر فرق کیا رہا لیکن اس کا جواب ہم نے اوپر جو مذاہب کی تشریح کی ہے اس سے خود بخود حل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ اصل تو ہمارے یہاں تقدیر بالزمان ہے یا بالمراحل اور وہ

ہمارے یہاں جمہور سے زائد ہے ان کے یہاں دو دن ہیں اور ہمارے یہاں تین دن اور یہ تقدیر بالأمیال تو متأخرین اور اہل فتوی کی ایجاد ہے،

# باب الاذان فی السفر

سفر میں اذان غیر مؤکد ہے یعنی صرف مستحب ہے، عند الاربعۃ۔ ہدایہ میں لکھا ہے کہ مسافر کے لئے صرف اقامت پر اکتفاء کرنا جائز ہے، لیکن اذان واقامت دونوں کا ترک مکروہ ہے البتہ داؤد ظاہری اور عطار کے نزدیک مسافر کے حق میں بھی فرض ہے۔

نیز جاننا چاہیئے کہ اذان منفرد کے حق میں بھی مستحب ہے عند الجمہور والائمۃ الثلاثۃ۔ اور امام مالک سے مروی ہے کہ منفرد کے لئے صرف اقامت ہے، وقیل لایستحب وقیل یستحب لمن یرجو حضور الجماعۃ۔

قولہ۔ سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول یَعْجَبُ رَبُّكَ عز وجل من راعی غنم فی رأس شظیۃ بجبل یؤذن بالصلوۃ۔ اللہ تعالیٰ اس چرواہے سے بہت خوش ہوتے ہیں (یا پسند کرتے ہیں) جو پہاڑ کی بلندی پر اذان دیتا ہے۔

اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت میں اشکال ہے ترجمۃ الباب میں مسافر کا ذکر ہے اور حدیث میں چرواہے کا جس کے لئے مسافر ہونا ضروری نہیں بلکہ عام ہے، جواب یہ ہے کہ اس عموم ہی سے استدلال ہے لیکن اولیٰ یہ تھا مصنف کے لئے کہ وہ اس باب میں مالک بن الحویرث کی حدیث کو ذکر کرتے جیسا کہ اس کو امام نسائیؒ، ترمذی اور امام بخاریؒ نے ذکر کیا ہے امام بخاری نے اس سلسلہ میں حدیث ابوذر کو بھی ذکر فرمایا ہے جس سے اذان فی السفر ثابت ہوتا ہے۔

# باب المسافر یصلی وھو یشك فی الوقت

مسئلہ اجماعی یہ ہے کہ آدمی کو جب تک دخول فی الوقت کا یقین نہ ہو جائے اس وقت تک اس کو نماز شروع کرنا جائز نہیں مسافر ہو یا مقیم، ترجمہ میں مسافر کی قید احترازی نہیں بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ وقت کے بارے میں شک زیادہ تر سفر ہی کی حالت میں پیش آتا ہے۔

قولہ۔ فقلنا زالت الشمس اولم تزل صلی الظہر، اس سے مقصود راوی کا مبالغہ فی التعجیل کو بیان کرنا ہے کہ سفر میں آپ ظہر کی نماز کو بالکل اول وقت میں ادا فرماتے تھے، ہم سوچتے تھے خبر نہیں اچھی طرح زوال بھی ہوا یا نہیں؟

# باب الجمع بین الصلوتین

سفر کے احکام چل رہے ہیں منجملہ ان کے ایک حکم یہ ہے کہ سفر کیوجہ سے جمع بین الصلاتین جائز ہے، اور یہ بات دسیوں احادیث سے ثابت ہے لیکن علماء کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ جمع سے مراد جمع حقیقی ہے یعنی من حیث الوقت (ایک نماز کو دوسری نماز کیوقت میں پڑھنا) یا جمع صوری جس کا مطلب یہ ہے کہ پہلی نماز کو اس کے بالکل اخیر وقت میں ادا کیا جائے اور دوسری نماز کو اس کے اول وقت میں، یہاں صرف صورۃً جمع ہے حقیقۃً نہیں اس کو جمع من حیث الفعل سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

جمہور علماء ائمہ ثلاث احادیث کو جمع حقیقی پر محمول کرتے ہوئے اس کے جواز کے قائل ہیں اور حضرات احناف جمع صوری کے۔ احادیث اس سلسلہ میں محتمل ہیں بعض سے بظاہر جمع حقیقی سمجھ میں آتا ہے اور بعض سے صراحۃً جمع صوری کی تائید ہوتی ہے، آگے کتاب میں دونوں طرح کی روایات آرہی ہیں۔

## اختلاف روایات کے وقت اوفق بالقرآن کو ترجیح

ہمارے حضرت شیخؒ اپنی تقاریر میں بکثرت یہ بات فرمایا کرتے تھے کہ احناف کے اصول میں سے یہ ہے کہ وہ اختلاف روایات کے وقت اوفق بالقرآن کو اختیار کرتے ہیں اور ظاہر بات ہے کہ روایات کو جمع صوری پر محمول کرنا ہی اوفق بالقرآن ہے، قال اللہ تعالیٰ۔ ان الصلوۃ کانت علی المؤمنین کتابًا موقوتا، تفسیر بیضاوی میں لکھا ہے، ای فرضا محدود الاوقات لایجوز اخراجھا عن اوقاتھا فی شیء من الاحوال۔ اسیطرح جلال الدین سیوطی لکھتے ہیں کتابًا مکتوبًا ای مفروضًا، موقوتا ای مقدرًا وقتھا فلا تؤخر عنہ۔ مشکوٰۃ کی شرح التعلیق الصبیح ص۱۲۴ میں شیخ اکبر محی الدین ابن العربی سے نقل کیا ہے کہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ نمازوں کے اوقات ہر ایک کا الگ الگ نصوص صحیحہ وصریحہ سے ثابت ہے لہٰذا کسی نماز کو اس کے وقت معین کے علاوہ دوسرے وقت میں پڑھنے کا جواز اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا ثبوت نص صریح غیر محتمل سے نہ ہو جائے اور یہاں پر ایسا نہیں اس لئے کہ جمع بین الصلوتین کی روایات محتمل اور متکلم فیہ ہیں یا صحیح ہیں لیکن نص نہیں۔

## جمع بین الصلوتین میں مذاہب ائمہ

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ جمع بین الصلوتین میں چھ مذہب مشہور ہیں۔ ۱۔ الجواز مطلقا وھو مذھب الائمۃ الثلاثۃ ۲۔ عدم الجواز مطلقا وھو قول ابی حنیفۃ والصاحبین والنخعی والحسن، لیکن عرفات اور مزدلفہ میں جو جمع بین الصلوتین ہوتا ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہے ان دونوں جگہوں میں جمع بین الصلوتین بالاجماع جائز ہے۔

ﷺ بجوز الجمع اذا جَدَّ بہ السیر یعنی کوئی جلدی کا سفر ہو (ایمرجنسی) یہ امام مالک کا مشہور قول ہے، ﷺ بجوز الجمع اذا اراد بہ قطع الطریق بظاہر مطلب یہ ہے کہ اگر جمع بین الصلوتین اس مصلحت سے کیا جارہا ہو کہ سفر جلدی طے ہو جائے گا تب تو جائز ہے ورنہ محض تفریحاً اور سہولت پسندی کے طور پر جائز نہیں یہ ابن حبیب مالکی کا قول ہے ۵۔ جمع بین الصلوتین گو جائز ہے لیکن مع الکراھۃ یہ امام مالکؒ کی ایک روایت ہے ۶۔ ابن حزم ظاہری کا مذہب یہ ہے کہ جمع بین الصلوتین تاخیراً جائز ہے تقدیماً نہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جمع بین الصلوتین سفر میں صرف تاخیراً ثابت ہے (مثلاً ظہر اور عصر دونوں کو عصر کے وقت میں پڑھنا) تقدیماً ثابت نہیں۔

فائدہ:۔ جمع بین الصلوتین کے اسباب مختلف ہیں ۱۔ لاجل الاستحاضۃ چنانچہ اس سلسلہ کی روایات ابواب الاستحاضہ میں گذر چکی ہیں ۲۔ جمع بین الصلوتین لاجل السفر (یہ تو زیر بحث ہی ہے) ۳۔ جمع بین الصلوتین فی الحضر لاجل المرض، یہ ائمہ میں سے صرف امام احمدؒ کے نزدیک جائز ہے ۴۔ جمع فی الحضر لاجل المطر۔ یعنی حضر کی حالت میں بارش کی شدت کیوجہ سے دو نمازوں کو ایک وقت میں جمع کردینا یہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے حنفیہ کے نزدیک نہیں (بلکہ ان کے نزدیک تو کوئی بھی قسم جائز نہیں) لیکن امام مالک یہ فرماتے ہیں کہ یہ جمع لیلیتین میں تو جائز ہے اور نہاریتین (ظہر وعصر) میں جائز نہیں، چنانچہ بارش کی کثرت کیوجہ سے ان کے نزدیک مغرب وعشاء دونوں کو جمع کرسکتے ہیں۔ لوگ مسجد میں مغرب کی نماز پڑھنے کے لئے گئے وہاں زوردار بارش شروع ہوگئی تو یہ لوگ اگر مغرب کے ساتھ عشاء بھی پڑھ لیں تاکہ دوبارہ بارش میں نہ آنا پڑے تو جائز ہے لیکن ظہر وعصر میں ایسا کرنا جائز نہیں کیونکہ دن میں کوئی زیادہ پریشانی نہیں، بخلاف امام شافعیؒ واحمدؒ کے کہ ان کے یہاں ظہر اور عصر کو بھی جمع کرسکتے ہیں۔

## کیا جمع فی الحضر بھی جائز ہے؟

جمع فی الحضر کی ایک قسم اور باقی رہ گئی یعنی بلا کسی عذر اور مجبوری کے جمع بین الصلاتین کرنا، یہ قسم ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک جائز نہیں ہاں بعض دوسرے علماء کے نزدیک جائز ہے بشرط ان لایتخذہ عادۃً ذھب الیہ ابن سیرین وربیعۃ الرأی وابن المنذر وجماعۃ من اصحاب الحدیث۔

اب ہم ان تمہیدی مباحث ومسائل کے بعد جن کا جاننا بہت ضروری اور مفید تھا اصل مضمون حدیث کو لیتے ہیں

۱۔ حدثنا القعنبی عن مالك عن ابی الزبیر المکی الخ۔ یہ جمع بین الصلاتین کے بارے میں حضرت معاذؓ کی حدیث ہے جس کو مصنفؒ نے مختلف طرق سے ذکر کیا ہے اس کے بعض طرق میں جمع تقدیم مذکور ہے۔

ابن حزم ظاہری سفر میں جمع تاخیر کے تو قائل ہیں لیکن جمع تقدیم کے قائل نہیں وہ فرماتے ہیں کہ جمع تقدیم کسی صحیح حدیث سے ثابت نہیں، اور یہ پہلے آچکا کہ احناف نہ جمع تقدیم کے قائل ہیں اور نہ جمع تاخیر کے ان کے

نزدیک ان سب احادیث میں جمع سے جمع صوری مراد ہے۔

## جمع تقدیم وجمع تاخیر پر بحث

لیکن جمع صوری والی توجیہ وتاویل جمع تاخیر میں توبسہولت چل سکتی ہے جمع تقدیم میں مشکل ہے اس لئے کہ جمع تاخیر کا مطلب یہ ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی سفر کے درمیان کسی منزل سے کوچ فرماتے تھے تو اگر اس وقت ظہر کا وقت شروع نہ ہوتا تو بغیر نماز پڑھے وہاں سے روانہ ہو جاتے اور پھر آگے چل کر ظہر کے آخر وقت میں ظہر وعصر کو جمع فرمالیتے، یہ تو ہوئی جمع تاخیر، اس میں حنفیہ کی توجیہ بسہولت چل سکتی ہے کہ ظہر کو اس کے آخر میں پڑھا اور عصر کو اس کے اول وقت میں۔

اور جمع تقدیم جو کہ بعض روایاتِ ضعیفہ سے ثابت ہے اس کی صورت یہ وارد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی منزل سے کوچ فرماتے تو اگر اس وقت زوال ہو چکا ہوتا تو ظہر اور اس کے بعد ساتھ ہی عصر بھی پڑھ لیتے تھے تو اب دیکھئے یہ جمع تقدیم ہے اس میں جمع صوری کی توجیہ بہت مشکل ہے، خلاف ظاہر ہے اس کا جواب ہمارے پاس یہ ہے کہ جمع تقدیم ثابت ہی نہیں ہے کما اعترف بہ ابن حزم۔

## روایات الباب کا تجزیہ

اس کے بعد آپ سمجھئے باب کی یہ پہلی حدیث معاذ بن جبل کی ہے اس کو مصنفؒ نے کئی طریق سے ذکر کیا ہے یہ پہلا طریق مالك عن ابی الزبیر ہے اس میں صرف جمع تاخیر مذکور ہے اس کے بعد متصلاً یہی حدیث ھشام بن سعد کے طریق سے آرہی ہے اس میں جمع تقدیم مذکور ہے۔

جواب یہ ہے کہ ہشام راوی ضعیف اور متکلم فیہ ہے، اسی طرح چند احادیث کے بعد پھر یہی حدیث معاذ ایک اور طریق سے آرہی ہے یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل اس میں بھی جمع تقدیم موجود ہے لیکن اس روایت پر محدثین نے نقد کیا ہے خود مصنف نے بھی قال ابوداؤد لم یروھذا الحدیث الاقتیبۃ وحدہ ان کے علاوہ کسی اور نے لیث سے اس میں جمع تقدیم کو ذکر نہیں کیا، یہی بات امام ترمذی نے بھی فرمائی ہے قال الترمذی حسن غریب تفرد بہ قتیبۃ والمعروف عند اھل العلم حدیث معاذ من حدیث ابی الزبیر عن ابی الطفیل عن معاذ، بلکہ ابن الجوزی نے تو اس حدیث معاذ کو جس میں جمع تقدیم موجود ہے موضوع قرار دیا ہے، اسی طرح آگے کتاب میں حضرت انس کی حدیث آرہی ہے اس سے بھی صاف طور سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صرف جمع تاخیر فرماتے تھے جمع تقدیم نہیں۔

۲- حدثنا سلیمان بن داؤد العتکی الخ- قولہ- ان ابن عمر استُصرِخَ علی صفیۃ وھو بمکۃ۔

**مضمون حدیث** حضرت ابن عمر کے پاس جبکہ وہ مکہ میں تھے، ان کی اہلیہ صفیہ کا قاصد پہنچا اور وہاں جاکر ان کی

اہلیہ کے بارے میں چلّایا یعنی ان کی اہلیہ کیطرف سے فریاد واستغاثہ کیا، استصراخ کے معنی ہیں مصیبت کے وقت کسی کو پکارنا اعانت کے لئے، ترمذی کی روایت میں بجائے اس کے مُستغیث کا لفظ ہے۔ دراصل ان کی اہلیہ جو غالباً مدینہ منورہ میں تھیں وہ شدید بیمار ہوئیں تو انھوں نے اپنے شوہر ابن عمرؓ کے پاس جبکہ وہ مکہ میں تھے ایک قاصد کے ذریعہ یہ کہلا کر بھیجا انی فی آخر یوم من ایام الدنیا واول یوم من الآخرۃ، کہ یہ میری زندگی کا آخری دن ہے اگر صورت دیکھنا چاہو تو فوراً آجاؤ، چنانچہ اس پر وہ فوراً وہاں سے روانہ ہوگئے اور یہ عصر کے بعد کا وقت تھا راستہ میں جب مغرب کا وقت ہوا تو خادم نے عرض کیا کہ نماز پڑھ لیجئے مگر انھوں نے اس وقت نہیں پڑھی بلکہ چلتے ہی رہے آگے حدیث میں ہے۔

فسار حتی غاب الشفق فنزل فجمع بینھما یعنی غروب شفق کے بعد وہ سواری سے اترے اور مغرب وعشار کو عشا کے وقت میں جمع فرمایا۔ بظاہر یہ جمع حقیقی ہے لیکن صورت حال یہ ہے کہ مصنف نے اس واقعہ کو مختلف طرق سے مکرر سہ کرر اس باب میں ذکر کیا ہے آگے ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں۔ حتی اذا کان قبل غیوب الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی غاب الشفق فصلی العشاء۔

## حنفیہ کے مسلک کی واضح دلیل

اس روایت میں تصریح ہے کہ وہ غروب شفق کے بعد نہیں بلکہ اس سے پہلے غروب کے قریب سواری سے اترے اور مغرب کی نماز پڑھی پھر تھوڑی دیر انتظار فرمایا یہاں تک کہ جب غروب شفق ہوگیا تب عشار کی نماز پڑھی، بحمد اللہ تعالیٰ یہ روایت بالکل صریح اور صاف ہے، لہٰذا جس روایت میں یہ ہے کہ غروبِ شفق کے بعد وہ سواری سے اترے اس سے مراد قربِ غروب ہے، اسی طرح نسائی شریف کی ایک روایت میں ہے حتی اذا کان فی آخر الشفق نزل اس سے بھی یہی معلوم ہورہا ہے کہ ان کا نزول غروب شفق سے قبل ہوا۔ یہ تو اگرچہ ابن عمر کا فعل اور ان کا واقعہ ہے لیکن آگے روایت میں مزید برآں یہ آرہا ہے ثم قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا عجل بہ امرٌ صنع مثل الذی صنعت۔ ابن عمر اس جمع صوری کے بعد فرمارہے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی سفر میں ایسا ہی کیا کرتے تھے، معلوم ہوا اس سلسلہ کی تمام ہی روایات میں جمع سے مراد جمع صوری ہے فللہ الحمد والمنۃ۔

۳- حدثنا یزید بن خالد الخ یہ حضرت معاذ کی وہ حدیث ہے جسمیں جمعِ تقدیم مذکور ہے جس پر کلام ہمارے یہاں پہلے گذر چکا۔

۴- حدثنا قتیبۃ الخ- قولہ- عن ابن عمر قال ما جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین المغرب والعشاء قط فی السفر الا مرۃ، اس میں بڑا اشکال ہے کہ حضورؐ نے صرف ایک ہی مرتبہ سفر میں مغرب وعشار کو جمع فرمایا، آپؐ نے تو بارہا جمع فرمایا ہے، جواب یہ ہے کہ راوی کا مقصود مطلق سفر نہیں ہے بلکہ کسی خاص سفر

کے بارے میں کہہ رہے ہیں کہ اس میں آپ نے صرف ایک مرتبہ جمع فرمایا۔ فلا اشکال۔

۵۔ حدثنا القعنبی الخ۔ عن عبد اللہ بن عباس قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمیعاً والمغرب والعشاء جمیعاً فی غیر خوف ولا سفر۔ اور بعض روایات میں اس طرح ہے صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمانیاً جمیعاً وسبعاً جمیعاً، ظہر وعصر دونوں ملا کر آٹھ رکعات ہوتی ہیں وہ آپ نے ایک ساتھ ملا کر پڑھیں اور مغرب وعشاء دونوں ملا کر سات رکعات ہوتی ہیں وہ بھی آپ نے ایک ساتھ پڑھیں۔

**جمع فی الحضر** یہ جمع بین الصلوتین فی السفر نہیں ہے جیسا کہ روایت میں اس کی تصریح ہے بلکہ یہ جمع فی الحضر ہے، اسی لئے امام ترمذی نے اس حدیث کو ابواب السفر میں ذکر نہیں کیا بلکہ ابواب السفر شروع ہونے سے پہلے ایک مستقل باب میں ذکر کیا ہے، یہ واقعہ خاص مدینہ منورہ کا ہے جیسا کہ آئندہ روایت میں اس کی تصریح ہے اس طرح کا جمع ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بارش کے موقعہ پر جائز ہے کما تقدم فی اول الباب۔

قال مالک اری کان ذلک فی مطر۔ امام مالک فرماتے ہیں میرا خیال یہ ہے کہ ایسا آپؐ نے بارش کیوجہ سے کیا ہوگا، لیکن یہ خیال صحیح نہیں اس لئے کہ آئندہ روایت میں آرہا ہے من غیر خوف ولا مطر، لہذا اب اس حدیث کا جواب بہت مشکل ہو گیا، چنانچہ امام ترمذی نے کتاب العلل میں فرمایا ہے کہ میری اس کتاب یعنی جامع ترمذی میں دو حدیثیں ایسی ہیں جن کے ترک پر علماء کا اتفاق ہے اور وہ خلافِ اجماع ہیں، ان دو میں ایک حدیث تو یہی ہے جو زیر بحث ہے اور دوسری حدیث کتاب الحدود کی ہے کہ آپؐ نے شارب خمر کے متعلق فرمایا کہ اس کو چوتھی مرتبہ میں قتل کر دیا جائے۔

ان دو حدیثوں کا خلاف اجماع ہونا ائمہ اربعہ اور مشہور مذاہب کے اعتبار سے ہے ورنہ بعض علماء اس کے قائل ہیں چنانچہ پہلے گذر چکا کہ طائفہ من الظاہریہ اور ابن سیرین وغیرہ کے نزدیک کبھی کبھی ایسا کرنا جائز ہے لیکن حنفیہ کے لئے اس کا جواب آسان ہے کہ جس طرح سفر کی روایات کا محمل ان کے نزدیک جمع صوری ہے ایسے ہی وہ یہاں بھی کہہ سکتے ہیں۔

۶۔ حدثنا محمد بن عبید الخ۔ قولہ۔ حتی اذا کان قبل غیوب الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی غاب الشفق فصلی العشاء، یہ روایت جیسا کہ پہلے گذر چکا جمع صوری کے بارے میں صریح ہے اور حنفیہ کی بہت واضح دلیل ہے، اس سے اگلی روایت میں آرہا ہے حتی اذا کان عند ذہاب الشفق نزل اس سے بھی ہماری تائید ہوتی ہے۔

۷۔ حدثنا سلیمان بن حرب الخ۔ قولہ۔ صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ ثمانیا وسبعا، یہ جمع بین الصلوتین فی الحضر والی روایت ہے جس پر کلام پہلے گذر چکا۔

۸ - حدثنا عبد الملك بن شعيب الخ- قوله - فسار حتى غاب الشفق وتصوبت النجوم،
یہ وہی ابن عمر کی حدیث ہے جس میں تھا ان ابن عمر استصرخ على صفية اس روایت کو مصنفؒ کئی بار ذکر کر چکے ہیں اس سے پہلے اس کے لفظ بجائے غاب الشفق کے قبل غیوب الشفق گذر چکے ہیں، لہٰذا یہاں بھی وہی مراد لیا جائے گا، مشہور ہے کہ قریب الشئ کو عین الشئ کا حکم دیدیا جاتا ہے۔ تصویت النجوم کا لفظی ترجمہ ہے جب ستارے نیچے کو اتر آئے اور مراد یہ ہے کہ وہ ظاہر ہو گئے اور چمکنے لگے۔ مغرب کا وقت تقریباً ڈیڑھ گھنٹہ تک رہتا ہے اور ستارے بعض مرتبہ ایک آدھ گھنٹے بعد ہی چمکنے لگتے ہیں، لہٰذا یہ ہمارے خلاف نہیں ہے۔

قوله - ان الجمع بينهما من ابن عمر كان بعد غيوب الشفق -

**جمع بین الصلوتین کی ایک لطیف توجیہ**

یہ اسماعیل بن عبدالرحمن راوی کا مقولہ ہے، حضرت اقدس گنگوہی کی تقریر میں یہ ہے کہ اگر کسی روایت میں صراحۃً یہ بھی آجائے کہ آپؐ نے مغرب وعشاء کو غروب شفق کے بعد جمع کیا (جیساکہ یہاں اس روایت میں ہے) یا یہ تصریح آجائے کہ آپؐ نے ظہر وعصر کو عصر کے وقت میں جمع فرمایا تب بھی اس سے جمع حقیقی ہونا لازم نہ آئے گا ہاں اگر یہ آئے کہ ظہر وعصر کو آپ نے عصر کے وقت میں ادار فرمایا (بجائے لفظ جمع کے لفظ ادار) تو بیشک اس کا مطلب جمع حقیقی ہوگا وجہ اس کی یہ ہے کہ جمع بین الفعلین کا تحقق فعل ثانی کی ابتدار سے ہوگا نہ کہ فعل اول کی ابتدار سے لہٰذا اگر ظہر کو اس کے آخر وقت میں پڑھ کر عصر کو عصر کے اول وقت میں شروع کیا جائیگا تو دیکھئے جمع کا تحقق تو عصر ہی کے وقت میں ہوا حالانکہ ہر نماز اس کے وقت میں ادار کی گئی ہے، لہٰذا راوی کا یہ کہنا کہ آپؐ نے ظہر وعصر کو عصر کے وقت میں جمع فرمایا، درست ہے حنفیہ کے خلاف نہیں. سبحان اللہ! محدث گنگوہی نے کیسی عمدہ بات بیان فرمائی۔

۹ - حدثنا قتيبة وابن موهب الخ- عن انس بن مالك الخ- مضمون حدیث یہ ہے کہ آپ کا معمول یہ تھا کہ دوران سفر کسی منزل سے روانگی اگر زوال شمس سے پہلے ہوتی تب تو آپ بغیر نماز ادار کئے روانہ ہوجاتے اور پھر آگے چل کر کسی جگہ اتر کر ظہر وعصر کو ایک ساتھ پڑھتے (یہ تو ہوئی جمع تاخیر)

**جمع تقدیم کی نفی**

اور اگر روانگی سے پہلے زوال شمس ہوجاتا تو صرف ظہر کی نماز پڑھ کر وہاں سے روانہ ہوتے (عصر نہ پڑھتے) اس حدیث میں جمع تاخیر کا ثبوت اور جمع تقدیم کی نفی ہے، اس کا حوالہ ہمارے یہاں شروع بحث میں گذر چکا ہے۔

۱۰ - حدثنا قتيبة بن سعيد، یہ معاذ بن جبل کی وہ حدیث ہے جس میں جمع تقدیم مذکور ہے اس پر کلام بالتفصیل باب کے شروع میں گذر چکا۔

❖ ❖ ❖ ❖ ❖

# باب التطوع فی السفر

جاننا چاہیئے کہ حالتِ سفر میں نوافل مطلقہ کا پڑھنا بالاتفاق مستحب ہے کوئی اس کا منکر نہیں ہے، البتہ رواتب یعنی سنن مؤکدہ میں اختلاف ہے، جمہور تو ان کے استحباب کے بھی قائل ہیں لیکن بغیر تاکد واہتمام کے اور صحابہ میں ابن عمرؓ اس کے منکر ہیں، حنفیہ کے یہاں مختلف روایتیں ہیں اول مثل جمہور کے یعنی مطلقاً استحباب دوسرا قول مطلقاً عدم استحباب، تیسرا قول یہ ہے کہ سَیر کی حالت میں عدم استحباب اور نزول (منزل پر پہونچکر) کی صورت میں استحباب، روایاتِ حدیثیہ بھی اس سلسلہ میں مختلف ہیں۔

۱- حدثنا قتیبۃ بن سعید الخ عن البراء بن عازب قال صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمانیۃ عشر سفرًا فما رأیتہ ترک رکعتین اذا زاغت الشمس، حضرت براء کی اس روایت سے رواتب کا ثبوت ہو رہا ہے شافعیہ وغیرہ کے نزدیک قبل الظہر رکعتین ہی سنت ہیں۔

۲- حدثنا القعنبی الخ- صحبت ابن عمر فی طریق قال فصلی بنا رکعتین۔

## باب کی متعارض روایات میں تطبیق

ابن عمرؓ کی یہ حدیث حدیث البراء کے خلاف ہے اس میں رواتب کی صاف نفی ہے جبکہ براء کی روایت میں اثبات مذکور ہے بلکہ خود ابن عمر سے نفی واثبات دونوں مروی ہیں، شراح حدیث نے دفع تعارض کی مختلف شکلیں لکھی ہیں (۱) نفی کا تعلق رواتب سے ہے اور اثبات کا تعلق نوافل مطلقہ سے ہے (۲) نفی کا تعلق تاکد واہتمام سے ہے نفس فعل سے نہیں بغیر اہتمام کے پڑھ لیتے تھے (۳) نفی کا تعلق سنن قبلیہ سے ہے اور ثبوت کا سنن بعدیہ سے، امام بخاری کا میلان اسی طرف ہے (۴) نفی غالب حال کے اعتبار سے ہے اور اثبات احیاناً پر محمول ہے (اکثر نہیں پڑھتے تھے کبھی کبھی پڑھ لیتے تھے اختارہ العلامۃ العینی۔

قولہ- وصحبت عثمان فلم یزد علی رکعتین، اس میں اشکال ہے اس لئے کہ حضرت عثمان کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اخیر میں بجائے قصر کے اتمام کرنے لگے تھے، لہذا اس کی تاویل یہ کیجائیگی کہ یہ غالب پر محمول ہے یعنی اکثر زمانہ تک وہ قصر ہی کرتے رہے لیکن یہاں روایت میں حتی قبضہ اللہ موجود ہے۔ لہذا میرے خیال میں یہ تاویل کیجائے کہ راوی کی غرض اس کلام سے قصر واتمام کو بیان کرنا نہیں ہے بلکہ فرض نماز پر اکتفاء کرنا مراد ہے کہ سنن نہیں پڑھتے تھے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

# باب التطوع علی الراحلۃ والوتر

نوافل کو سواری پر بیٹھ کر اشارے سے پڑھنا مطلقاً عذر و بلا عذر بالاتفاق جائز ہے جمہور علماء وائمہ ثلاثہ

کے نزدیک وتر کا حکم بھی یہی ہے کیونکہ جمہور وجوب وتر کے قائل نہیں اس لئے ان کے نزدیک وتر نوافل کے حکم میں ہے اسی لئے مصنفؒ نے ترجمۃ الباب میں وتر کو ذکر کیا ہے، حنفیہ کے نزدیک وتر علی الراحلہ بلا عذر جائز نہیں اس مسئلہ میں صاحبین امام صاحب کے ساتھ ہیں اگرچہ عدم وجوب وتر میں صاحبین جمہور کے ساتھ ہیں یہ بات یاد رکھنے کی ہے۔

۱- حدثنا احمد بن صالح الخ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسبح علی الراحلۃ ای وجہ توجہ ویوتر علیہا۔ توجہ دراصل تتوجہ تھا احدی التائین کو تخفیفاً حذف کر دیتے ہیں یہ واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے ضمیر راحلہ کیطرف راجع ہے۔

**حدیث وتر علی الراحلہ کا جواب** یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہے امام طحاوی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ راوی حدیث یعنی ابن عمرؓ سے اس کے خلاف بھی مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں عن ابن عمرؓ انہ کان یصلی علی راحلتہ ویوتر بالارض ویزعم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل کذلک۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی بعض روایات ایسی ہیں جن میں یہ ہے کہ حضرت ابن عمر نماز وتر کے لئے سواری سے نزول فرماتے تھے، لہذا یوں کہا جائیگا کہ وتر علی الراحلہ کی روایات احکام وتر اور وجوب وتر سے پہلے کی ہیں وتر کے استحکام و وجوب کا تحقق دفعۃً نہیں ہوا بلکہ تدریجاً ہوا ہے۔

**نظر طحاوی** امام طحاوی نے مذہب احناف کی ترجیح بطریق نظر ایسے ثابت فرمائی ہے کہ یہاں پر دو مسئلے اجماعی ہیں اول یہ کہ فرض نماز بلا عذر زمین پر بیٹھ کر پڑھنا نا جائز ہے اسی طرح سواری پر بلا عذر پڑھنا نا جائز ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ کہ نفل نماز بلا عذر بھی زمین پر بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے، اسی طرح سواری پر بھی جائز ہے، اب ان دو اجماعی مسئلوں کو سامنے رکھنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جو نماز زمین پر بلا عذر بیٹھ کر پڑھنا جائز اس کا سواری پر بھی پڑھنا جائز ہے اور جس نماز کا زمین پر بلا عذر بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے اس کا سواری پر بھی بلا عذر پڑھنا جائز ہے۔

اب دیکھنا چاہیئے کہ وتر کا کیا حال ہے اس کو زمین پر بیٹھ کر بلا عذر پڑھنا جائز ہے یا نا جائز، ہم دیکھتے ہیں کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ وتر کو بلا عذر زمین پر بیٹھ کر پڑھنا نا جائز ہے، لہذا قاعدہ مذکورہ کا تقاضا یہ ہے کہ سواری پر بھی نا جائز ہونا چاہیئے۔

۲- حدثنا مسدد الخ قولہ۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا سافر فاراد ان یتطوع استقبل بناقتہ القبلۃ۔ حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ تطوع علی الراحلہ میں تکبیر تحریمہ کے وقت استقبال قبلہ کرنا چاہیئے اس کے بعد جس طرف کو بھی جانا ہو سواری کا رخ ادھر کر دے بذل میں لکھا ہے کہ ایسا کرنا شافعیہ کے

نزدیک تو واجب ہے اور حنفیہ کے نزدیک صرف مستحب اور اولی ہے نیز اس میں یہ بھی ہے کہ اگر فرض نماز سواری پر پڑھی جارہی ہو (للعذر) تو اس میں حنفیہ کے یہاں بھی استقبال عند التحریمہ شرط ہے۔

**استقبال قبلہ عند التحریمہ میں اختلاف** اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ صلوۃ علی الدابہ میں جہت سفر ہی قائم مقام قبلہ ہے ابتداءً بھی انتہاءً بھی البتہ عند التحریمہ اگر استقبال قبلہ ہو تو مستحب ہے واجب نہیں خواہ فرض نماز ہو خواہ نفل حنفیہ اور جمہور سب کا مسلک یہی ہے البتہ حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ عند التحریمہ استقبال قبلہ شرط ہے (کما فی زاد المستقنع) لہذا بذل وغیرہ بعض کتب میں جو شافعیہ کا مسلک اشتراط قبلہ عند التحریمہ لکھا ہے وہ محل نظر ہے، ایسے ہی حنفیہ کے نزدیک جب مجبوری کے وقت فرض نماز سواری پر جائز ہے تو استقبال قبلہ عند التحریمہ بھی ساقط ہو جاتا ہے کما حققہ الشامی۔

۳۔ حدثنا القعنبی الخ۔ قولہ۔ عن عبد اللہ بن عمر انہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی علی حمار وھو متوجہ الی خیبر۔ خیبر مدینہ سے بجانب شمال ہے اور مکہ بجانب جنوب، لہذا اس صورت میں استدبار قبلہ پایا گیا۔ جو سواری پر نماز پڑھنے کی صورت میں جائز ہے۔

تنبیہ:۔ یہ حدیث مسلم میں بھی موجود ہے امام نووی لکھتے ہیں کہ اس حدیث پر دارقطنی نے نقد کیا ہے کہ صلوۃ علی الحمار فعل انس سے ثابت ہے حضورؐ سے صلوۃ علی الراحلہ (اونٹنی) ثابت ہے نہ کہ صلوۃ علی الحمار (گو آپؐ سے رکوب علی الحمار ثابت ہے یہ امر آخر ہے) وہ کہتے ہیں وہم اس میں عمرو بن یحیی المازنی سے ہوا، واللہ تعالیٰ اعلم

## باب الفريضة على الراحلة من عذر

قولہ۔ ھل رخص للنساء ان یصلین علی الدواب الخ۔ قولہ۔ فی شدۃ ولا رخاء۔

**شرح حدیث** حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا کیا عورتوں کیلئے یہ جائز ہے کہ وہ سوار ہونے کی حالت میں سواری پر فرض نماز پڑھ لیں، عورتوں کی تخصیص سوال میں شاید اس لئے کی ہو کہ وہ صنف نازک ہیں ممکن ہے ان کے لئے اس کی گنجائش ہو، جواب دیا جائز نہیں نہ یسر میں نہ عسر میں نہ مشقت میں نہ سہولت میں اور یہ مطلب نہیں کہ نہ عذر میں نہ غیر عذر میں اس لئے کہ مجبوری اور عذر کی حالت میں تو مردوں اور عورتوں سبھی کے لئے جائز ہے۔

## باب متى يتم المسافر

مسافر نماز کا اتمام کب کرے گا؟ جب سفر پورا کر کے اپنے وطن واپس آجائے یا یہ کہ سفر میں منزل پر پہنچکر

وہاں اقامت کی نیت کرے۔

## مدت اقامت میں مذاہب ائمہ

اب یہ کہ مدتِ اقامت کیا ہے، حنفیہ کے نزدیک پندرہ روز ہے ان آثار صحابہ کی بناء پر جو کتب حدیث ترمذی وغیرہ میں مذکور ہیں اسی طرح صاحب ہدایہ اور علامہ زیلعی نے تفصیل سے لکھے ہیں اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار دن ہیں، کما قال الترمذی فی جامعہ۔

اور جمہور کی دلیل یہ ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں مہاجرین سے فرمایا کہ وہ ادار نسک کے بعد مکہ مکرمہ تین دن سے زائد قیام نہ کریں (کیونکہ مہاجر کو غیر مہاجر میں قیام جائز نہیں) اس سے معلوم ہوا تین دن کا قیام شرعاً قیام نہیں ہے، حدیث کے لفظ نسائی شریف ص۲۱۲ میں یہ ہیں یمکث المهاجر بعد قضاء نسكه ثلاثا۔

لیکن قیام وہ معتبر ہے جو نیت اور عزم کے ساتھ ہو اگر بغیر نیت کے ویسے ہی ٹھہرا رہے تو مسافر ہی رہے گا بالاجماع وان ابی علیہ سنوین جیسا کہ امام ترمذی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے میں کہتا ہوں ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک تو یہی ہے لیکن شافعیہ کا مسلک شرح اقناع ص۱۴۲ میں مجھے اس طرح ملا ہے کہ یہ قول ان کے یہاں مرجوح ہے اور قول راجح یہ ہے کہ بدون نیت کے اٹھارہ روز تک تو مسافر ہی رہے گا قصر کرتا رہے اس کے بعد اگر ٹھہرے تو اتمام کرے گا اگرچہ اقامت کی نیت نہ کرے نیز واضح رہے کہ نیت اقامت اس جگہ میں معتبر ہے جہاں اقامت کی صلاحیت ہو بخلاف سفر جہاد کے اس لئے کہ ارض عدو میں اقامت کی صلاحیت نہیں چنانچہ مروی ہے کہ صحابۂ کرام رامہرمز میں نو ماہ تک مقیم رہے نماز میں قصر ہی کرتے رہے (البیہقی من حدیث انس) اسی طرح ابن عمر رضی اللہ عنہ آذربیجان میں چھ ماہ تک مقیم رہے قصر کرتے رہے (المصنف لعبد الرزاق)

۱- حدثنا موسى بن اسماعيل الخ۔ قوله۔ عن عمران بن حصين قال غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

## احادیث الباب کا تجزیہ

جاننا چاہیئے کہ اس باب میں مصنفؒ نے اولاً عمران بن حصین کی حدیث ذکر فرمائی (صرف ایک طریق سے) اس کے بعد ابن عباس کی حدیث ذکر کی تین طریق سے ان سب کا تعلق تو فتح مکہ کے غزوہ سے ہے اس کے بعد ایک حدیث انس کی ذکر فرمائی اسکا تعلق

---

لہ مزید تفصیل ان کے یہاں یہ ہے کہ اگر کسی شخص کا سفر ایسی حاجت کے لئے ہے جس کے بارے میں اس کو یقین ہے کہ وہ کام چار دن میں نہیں ہوگا بلکہ چار سے متجاوز ہو جائے گا تو ایسا مسافر خود بخود مقیم ہو جائیگا خواہ نیت نہ کرے اور اگر وہ حاجت ایسی ہے جسکے بارے میں ہر دن توقع ہے کہ پوری ہو جائیگی تو ایسی صورت میں اٹھارہ روز تک تو مسافر ہی رہے گا اسکے بعد بغیر نیت کے بھی مقیم ہو جائیگا ۱۲

حجۃ الوداع کے سفر سے ہے۔

عمران بن حصین کی حدیث میں مدت اقامت مکہ میں اٹھارہ دن مذکور ہے، اور ابن عباس کی حدیث میں مدت اقامت ایک میں پندرہ دن مذکور ہے اور دو میں سترہ دن، ویسے اس سلسلہ میں روایات تین ہیں۔ ۱۷-۱۸-۱۹ مشہور اور زیادہ صحیح روایت انیس دن والی ہے توجیہ اس اختلاف کی یہ کرتے ہیں کہ جس نے یوم الدخول ویوم الخروج دونوں کو مستقل شمار کیا اس نے انیس بیان کیا اور جس نے ان دونوں کو ساقط کردیا اس نے سترہ دن بیان کیے اور جس نے دونوں کو ملاکر ایک کردیا اس نے اٹھارہ دن بیان کیے، لیکن یہاں باب کی ایک روایت میں پندرہ دن بھی مذکور ہیں اس کی توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ شاید راوی نے یہ سمجھا کہ جس روایت میں سترہ واقع ہے وہ یوم الدخول ویوم الخروج کو مستقل شمار کرکے ہیں اس لئے اس نے اس میں دو دن کم کردیئے وہ پندرہ رہ گئے۔

۲ حدثنا موسی بن اسماعیل ومسلم بن ابراھیم الخ۔ قولہ۔ عن انس بن مالک قال خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یہ حدیث انس سفر حجۃ الوداع سے متعلق ہے اس لئے اس میں مدت اقامت دس دن مذکور ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سفر میں چار ذی الحجہ کو مکہ مکرمہ پہنچے اور ۱۴ ر ذی الحجہ کی صبح کو مکہ مکرمہ سے واپسی فرمائی۔

آپ نے فتح مکہ والے سفر اور حجۃ الوداع دونوں میں نماز قصر ادا، فرمائی، حالانکہ عند الجمہور مدت اقامت کل چار دن ہے جواب ظاہر ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ قیام بغیر نیت اقامت کے تھا اور ارض عدو میں تو اگر نیت بھی کرے تو معتبر نہیں اور حجۃ الوداع والی روایت کا جواب جمہور یہ دیتے ہیں کہ آپ کا یہ دس روز کا قیام ایک جگہ میں نہیں تھا بلکہ مختلف مواضع میں تھا کبھی آپ مکہ میں ہیں کبھی منی میں اور کبھی عرفات اور مزدلفہ میں غرضیکہ کسی ایک جگہ آپ چار دن مسلسل نہیں ٹھہرے۔

تنبیہ۔ مصنفؒ نے اس باب میں جو روایات ذکر کی ہیں نہ وہ جمہور کا مستدل ہیں مدتِ اقامت کے سلسلہ میں نہ حنفیہ کا بس ایک لحاظ سے شافعیہ کا مستدل بن سکتی ہیں کہ مسافر کا قیام اگر اٹھارہ دن سے متجاوز ہوجاتے تو پھر وہ بغیر نیتِ اقامت کے بھی مقیم کے حکم میں ہوجاتا ہے۔ ہمارے یہاں فریقین کے دلائل کیطرف اشارہ باب کے شروع میں گذر چکا۔

## باب اذا اقام بارض العدو یقصر

جمہور علماء کے نزدیک بغیر نیتِ اقامت کے مقیم نہیں ہوتا وان اتی علیہ سنون امام ترمذی نے اس پر علماء کا اجماع نقل فرمایا ہے، اور ارض عدو میں نیتِ اقامت معتبر بھی نہیں ہے، لیکن اس میں شافعیہ کا مسلک ہم پہلے نقل کرچکے ہیں ممکن ہے وہ غیر ارض عدو سے متعلق ہو فلیتأمل۔

# باب صلوٰۃ الخوف

**اہتمام مصنفؒ** جاننا چاہیئے کہ مصنفؒ نے صلوٰۃ الخوف کی روایات اور کیفیات کو جس اہتمام سے بیان کیا ہے صحاح ستہ کے مصنفین میں سے کسی نے بھی اتنی تفصیل اور اہتمام سے بیان نہیں کیا لگو امام نسائیؒ نے بھی اس کی روایات کو خوب تفصیل سے بیان کیا ہے لیکن اتنا نہیں، مصنفؒ نے یہ صورت اختیار کی ہے کہ اولاً وہ ترجمۃ الباب میں اپنے الفاظ میں صلوٰۃ الخوف کا ایک طریقہ لکھتے ہیں اور پھر باب کے ضمن میں اسی کے موافق حدیث لاکر اس کو ثابت کرتے ہیں، چنانچہ مصنفؒ نے صلوٰۃ الخوف کے لئے آٹھ ابواب قائم کئے ہیں ہر ترجمۃ الباب میں ایک نئی کیفیت صلوٰۃ الخوف کی بیان کی ہے۔

ائمہ اربعہؒ کے نزدیک یہ تمام طریقے مشروع ہیں اختلاف صرف اولویت میں ہے البتہ اخیر کے جو دو باب ہیں ساتواں اور آٹھواں وہ جمہور کے مسلک کے خلاف ہیں اسی لئے جمہور وہاں پر تاویل کرتے ہیں تاویل کا بیان جب وہ باب آئیں گے وہیں آجائیگا، مصنفؒ نے اگرچہ ابواب تو آٹھ ہی قائم کئے ہیں لیکن صورتیں ان ابواب میں گیارہ آگئیں یعنی اختلاف رواۃ کے ضمن میں میرے نزدیک اس سے زائد نہیں ہیں اگرچہ امام نووی نے تو یہ لکھا ہے کہ امام ابوداؤد نے اس کی سولہ صورتیں ذکر کی ہیں۔

حضرت شیخؒ نے مؤطا کی شرح "اوجز المسالک" میں صلوٰۃ الخوف کے شروع میں آٹھ بحثیں بیان فرمائی ہیں اور مجملاً ان کی طرف اشارہ حاشیۂ لامع میں فرمایا ہے اس میں سے چند بحثیں ہمیں بھی یہاں بیان کرنی ہیں۔ (۱) صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت کب ہوئی، اس کے سنہ کی تعیین (۲) آپ سے صلوٰۃ الخوف کن کن مواضع میں اور کتنی مرتبہ پڑھنا ثابت ہے۔ (۳) صلوٰۃ الخوف حضورؐ کے بعد بھی مشروع ہے یا نہیں (۴) عین حالتِ قتال میں نماز جس کو "صلوٰۃ المسایفہ" کہتے ہیں جائز ہے یا نہیں۔ (۵) صلوٰۃ الخوف سفر ہی میں مشروع ہے یا حضر میں بھی (۶) خوف کیوجہ سے عدد رکعات میں بھی کچھ کمی آتی ہے یا نہیں۔

**صلوٰۃ الخوف سے متعلق مباحث ستہ** بحث اول:- صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت کس موقع پر اور کس سنہ میں ہوئی اس میں شدید اختلاف ہے جس کو دیکھ کر تعجب ہوتا ہے جس کی تفصیل اوجز میں دیکھی جاسکتی ہے لیکن ابوداؤد میں اس سلسلہ کی ایک روایت ہے جس کی طرف حافظ ابن حجرؒ کا بھی میلان ہے، اور زاد المعاد میں ابن القیمؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اس لئے ہم اسی کو یہاں لکھتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ابوعیاش الزرقی کی روایت میں تصریح ہے کہ آپؐ نے صلوٰۃ الخوف سب سے پہلے مقام "عُسفان" میں پڑھی اور غزوۂ عسفان بالاتفاق سنہ ۶ھ میں ہے، اور اوجز میں واقدی سے نقل کیا ہے، کہ مقام عسفان میں آپ کی یہ نماز

عمرۃ الحدیبیہ کے موقعہ پر تھی، عمرۂ حدیبیہ بھی بہرحال ۶ھ ہی میں ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس نماز کی مشروعیت ۶ھ میں ہوئی، ابوعیاش کی اس روایت کا مضمون جو کتاب میں مذکور ہے وہ یہ ہے کہ ہم نے حضورؐ کے ساتھ مقام، عسفان، میں ظہر کی نماز پڑھی اور اس موقع پر مشرکین کے لشکر کے امیر خالد بن الولید تھے جب صحابہؓ نماز پڑھ کر فارغ ہو گئے تو مشرکین آپس میں کہنے لگے۔ لقد اصبنا غرۃ لو کنا حملنا علیہم وہم فی الصلوٰۃ، اف! ہم سے یہ بڑی غلطی ہو گئی کہ ہم نے موقع کھو دیا کیسا اچھا ہوتا کہ ہم مسلمانوں پر نماز کی حالت میں حملہ کر دیتے۔ ابوداؤد کی روایت میں تو اتنا ہی ہے، ایک دوسری روایت میں یہ ہے (ذکرہ فی البذل ۲۵۴ وکذا فی المشکوٰۃ) کہ اس پر بعض مشرکین نے کہا کوئی قلق کی بات نہیں ابھی ان کی ایک اور نماز آنے والی ہے جو ان کے نزدیک مال و اولاد سے زیادہ محبوب ہے یعنی عصر کی نماز اس میں ہم ان پر حملہ کر دیں گے ان لوگوں کے درمیان یہ گفتگو ہو ہی رہی تھی کہ بین الظہر والعصر آیت القصر جس میں صلوٰۃ الخوف مذکور ہے وہ نازل ہو گئی، دشمن چہ کند چو مہربان باشد دوست، دشمن اگر قویست مہرباں قوی تراست چنانچہ حضورؐ نے لشکر کے دو حصے کر کے صلوٰۃ الخوف کے طریقہ پر عصر کی نماز پڑھائی۔

## غزوۂ خندق میں صلوٰۃ الخوف کیوں نہیں پڑھی گئی

اس پر آپ ایک اور بات سنیئے وہ یہ کہ تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ آپ نے غزوۂ خندق میں صلوٰۃ الخوف نہیں پڑھی (اسی لئے اس میں آپ کی کئی نمازیں قضاء ہوئیں) لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اس غزوہ میں آپ نے صلوٰۃ الخوف کیوں نہیں پڑھی اس میں چند قول ہیں ایک یہ کہ مشرکین نے قتال کی وجہ سے آپ کو موقع ہی نہیں دیا کہ پڑھتے اور بعض کہتے ہیں قتال میں مشغولی کی وجہ سے نماز کا خیال نہیں رہا، ایک قول اس میں یہ ہے کہ اسوقت تک یہ نماز مشروع ہی نہیں ہوئی تھی، ابوداؤد کی مذکورہ بالا روایت سے اسی آخری قول کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اس پر اتفاق ہے کہ غزوۂ عسفان خندق کے بعد ہے اور حال یہ ہے کہ اس نماز کی مشروعیت غزوۂ عسفان ہی میں ہوئی۔

## ایک تاریخی مسئلہ کا حل

ایک اور تاریخی مسئلہ سنیئے وہ یہ کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ آپؐ نے غزوۂ ذات الرقاع میں صلوٰۃ الخوف پڑھی ہے لیکن اس میں مؤرخین ومحدثین کا اختلاف ہو رہا ہے کہ ذات الرقاع غزوۂ خندق پر مقدم ہے یا اس کے بعد ہے دونوں رائے ہیں، مذکورہ بالا ترتیب اور مضمون کا مقتضیٰ یہ ہے کہ غزوۂ ذات الرقاع خندق کے بعد پیش آیا گویا ایک تاریخی اختلافی مسئلہ حل ہو گیا

بحث ثانی:۔ اس میں بھی علماء کا اختلاف ہے بذل میں حضرت نے مراقی الفلاح سے نقل کیا ہے کہ آپ نے صلوٰۃ الخوف ۲۴ مرتبہ پڑھی ہے، اور اوجز میں حضرت شیخ نے ابن العربیؒ سے بھی یہی نقل کیا ہے، لیکن حافظ ابن قیمؒ تحریر فرماتے ہیں عشر مرات، امام نووی فرماتے ہیں ابن القصار مالکی نے ذکر کیا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاھا فی عشرۃ

مواطن، اور علامہ زیلعی فرماتے ہیں (کما فی الاوجز) بعض فقہا فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے صلوۃ الخوف دس مواضع میں پڑھی ہے لیکن وہ قول جس پر اصحاب السیر والمغازی کا استقرار ہوا وہ یہ ہے کہ آپؐ نے یہ نماز صرف چار مواضع میں پڑھی ہے ذات الرقاع، بطن نخل، عسفان، ذی قرد۔ ابن العربیؒ فرماتے ہیں صلوۃ الخوف کی کیفیت میں بہت سی روایات وارد ہیں ان میں زیادہ صحیح سولہ[1] روایات ہیں جو آپس میں مختلف ہیں اور ابن القیمؒ زاد المعاد میں فرماتے ہیں کہ ان کیفیات مختلفہ میں اصل صرف چھ کیفیات اور طرق ہیں وہ فرماتے ہیں کہ بعض نے اس سے زائد بھی لکھے ہیں ان لوگوں نے جہاں ذرا رواۃ کا اختلاف دیکھا کسی کیفیت میں اس کو مستقل صورت قرار دیدیا کہ حضورؐ نے اس طرح بھی پڑھی ہے۔ حالانکہ وہ اختلاف رُوات ہے، حافظ ابن حجرؒ نے بھی اسی رائے کی تائید کی ہے اور یہ پہلے گذر چکا کہ سنن ابو داؤد میں اس کی گیارہ صورتیں مذکور ہیں۔

بحث ثالث:۔ صلوۃ الخوف جمہور علما اور ائمہ اربعہ کے نزدیک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی مشروع ہے، ابو یوسف فی روایۃ اور ابن عُلَیَّۃ، مزنی، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ صلوۃ الخوف آپؐ کے ساتھ خاص تھی۔ لقولہ تعالیٰ واذا کنت فیھم فاقمت لھم الصلوۃ، لیکن عند الجمہور آپؐ کے بعد بھی جائز ہے اس لئے کہ صحابہ کرامؓ سے آپؐ کے بعد پڑھنا ثابت ہے اور آیت سے جو تخصیص معلوم ہوتی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ "اذا کنت" سے جو تخصیص سمجھ میں آرہی ہے وہ آپ کے وجود کے اعتبار سے نہیں کہ جبتک آپ دنیا میں موجود ہیں اسی وقت تک یہ نماز پڑھی جائے بلکہ بیان حکم کے لحاظ سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب آپؐ موجود ہیں تو اپنی امت کو صلوۃ الخوف کا طریقہ خود پڑھ کر دکھلائیے یعنی تعلیم قولی پر اکتفا نہ کیجئے۔ لیکن اس کے باوجود ہمارے فقہاءؒ لکھتے ہیں کہ صلوۃ الخوف اپنی مخصوص کیفیت کے ساتھ اُس وقت پڑھنا اولیٰ ہے جب کہ تمام لوگ مصر ہوں ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر جیسا کہ حضورؐ کے پیچھے تمام صحابہؓ چاہتے تھے تاکہ کسی کی دل شکنی نہ ہو، اور اگر ایسی صورت نہ ہو تو پھر اولیٰ یہ ہے کہ دو امام الگ الگ ایک ایک جماعت کو یکے بعد دیگرے پوری پوری نماز پڑھادے۔

بحث رابع:۔ حاشیہ لامع میں لکھا ہے کہ صلوۃ المسایفہ حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں، صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ اگر عین حالت قتال میں نماز جائز ہوتی تو پھر حضورؐ کی غزوۂ خندق میں نمازیں قضاء نہ ہوتیں، ہاں جمہور اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے ماشیا وراکبا مع الکر والفرّ بخلاف حنفیہ کے کہ ان کے نزدیک مع المسایفہ یا مع المشی نماز باطل ہے اور بعض علماء کا تو مذہب یہ ہے کہ التحام الحرب یعنی گھمسان کی لڑائی میں اگر کسی طرح بھی نماز پڑھنے پر قدرت نہ رہے تو صرف تسبیح وتحمید، تہلیل وتکبیر پر بھی اکتفاء کرنا جائز ہے اس وقت یہ تسبیحات

---

[1] اس میں ایک قول یہ ہے کہ اس وقت تک صلوۃ الخوف مشروع ہی نہیں ہوئی تھی (کما سبق)

نماز کے قائم مقام ہو جاتی ہیں، امام بخاریؒ نے بھی اس مسئلہ کو " باب الصلوٰۃ عند مناهضۃ الحصون ولقاء العدو " میں بیان کیا ہے اور ان لوگوں کی تردید کی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ایسے موقع پر تکبیر و تسبیح کافی ہو سکتی ہے۔

بحث خامس :۔ جمہور ومنہم الائمۃ الاربعۃ کے نزدیک صلوٰۃ الخوف حضر میں بھی مشروع ہے سفر کے ساتھ خاص نہیں، امام نوویؒ نے امام مالک کا مذہب عدم الجواز فی الحضر نقل کیا ہے، لیکن یہ خلاف تحقیق ہے، البتہ ابن الماجشون المالکی کے نزدیک سفر کے ساتھ خاص ہے۔

بحث سادس :۔ جمہور علماء ائمہ اربعہ کے نزدیک خوف کیوجہ سے عدد رکعات میں کوئی کمی نہیں ہوتی، بعض علماء جیسے ابن عباس، حسن بصری، طاؤس اسحق بن راہویہ کے نزدیک شدۃ قتال کی صورت میں بجائے دو کے ایک رکعت پر اکتفاء کرنا بھی جائز ہے، اور ایک قول تو یہ ہے کہ اگر نماز پر قدرت نہ ہو تو صرف تسبیح و تحمید اور تکبیر ہی نماز کے قائم مقام ہو جاتی ہے (کما تقدم)

اب ان تمہیدی امور کے بعد آپ اصل مقصود کے بارے میں سنئے وہ یہ کہ ائمہ اربعہ میں سے کس امام کے نزدیک کونسا طریقہ صلوٰۃ الخوف کا مختار اور راجح ہے یہ ہمارے یہاں پہلے گذر چکا ہے کہ روایات صحیحہ سے صلوٰۃ الخوف کی سولہ صورتیں ثابت ہیں اور جمہور کے نزدیک ان سبھی طرق سے صلوٰۃ الخوف ادا کرنا جائز ہے البتہ ترجیح میں اختلاف ہے گو بعض علماء ایسے بھی ہیں جو ترجیح کے بھی قائل نہیں چنانچہ اسحق بن راہویہ انہی میں سے ہیں، امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں ان کا مقولہ نقل کیا ہے " وراى اسحق بن راهويه انّ كلّ ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في صلوٰة الخوف فهو جائز وهذا على قدر الخوف ولسنا نختار حديث سهل بن ابي حثمة على غيره من الروايات۔

## صلوٰۃ الخوف میں مختارات ائمہ

حنفیہ کے یہاں اولیٰ یہ ہے کہ امیر لشکر کو چاہئے کہ لشکر کی دو جماعتیں بنائے ایک جماعت دشمن کے مقابلے میں کھڑی ہو جائے اور ایک جماعت امام کے پیچھے امام اس کو ایک رکعت پڑھائے ایک رکعت پڑھ کر یہ جماعت دشمن کے مقابلے میں چلی جائے اور جو جماعت دشمن کے مقابلے میں تھی وہ یہاں امام کے پیچھے آجائے امام اس کو بھی ایک رکعت پڑھائے امام کی تو چونکہ دونوں رکعت ہو گئیں اس لئے وہ تو اپنی نماز تنہا ہی پوری کر کے سلام پھیر دے اور یہ طائفہ ثانیہ جس نے امام کیساتھ ایک رکعت پڑھ لی ہے دشمن کے مقابلے میں چلی جائے اس کے بعد اب طائفہ اولیٰ اپنی باقی ماندہ رکعت اسی جگہ یا جس جگہ جماعت ہوئی تھی وہاں جاکر پڑھ لے اور سلام پھیر دے پھر اس کے بعد طائفہ ثانیہ بھی اپنی باقی ماندہ رکعت اسی طرح پڑھ کر نماز پوری کرلے۔

اس کیفیت میں مشی فی حال الصلوٰۃ تو لازم آتی ہے لیکن تقدم علی الامام لازم نہیں آتا جو جمہور کی کیفیت میں پایا جاتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اولی صورت یہ ہے کہ جب طائفۂ اولی امام کیساتھ ایک رکعت پڑھ چکے تو وہ اسی وقت اپنی دوسری رکعت تنہا پڑھ کر سلام پھیر دے اور دشمن کے مقابلے میں چلی جائے اور پھر طائفہ ثانیہ آئے، امام اس کو ایک رکعت پڑھائے اور یہ طائفہ اسی وقت اپنی دوسری رکعت بھی پڑھ لے، اب یہ کہ امام دوسری رکعت پڑھنے کے بعد اس طائفہ ثانیہ کا انتظار کرے سلام میں اور دونوں ایک ساتھ سلام پھیریں یا انتظار نہ کرے بلکہ امام تنہا سلام پھیر دے، یہ مختلف فیہ ہے، امام شافعی واحمد فرماتے ہیں کہ انتظار کرے اور جب طائفہ ثانیہ رکعت ثانیہ سے فارغ ہوجائے تو دونوں ایک ساتھ سلام پھیریں، امام مالک بھی پہلے تو اسی کے قائل تھے بعد میں انھوں نے اس سے رجوع کرلیا اور فرمایا کہ انتظار نہ کرے، شافعیہ وحنابلہ کا استدلال یزید بن رومان کی روایت سے ہے اور مالکیہ کا استدلال قاسم بن محمد کی روایت سے ہے یہ دونوں روایتیں آگے کتاب میں تیسرے باب کے ذیل میں آرہی ہیں

جاننا چاہیئے کہ مذکورہ بالا صلوۃ الخوف کی صورت جس کو ائمہ ثلاثہ نے اختیار کیا ہے اس کو مالکیہ وحنابلہ تو مطلقاً اختیار کرتے ہیں اور حضرت امام شافعی اس کیفیت کو اس وقت اختیار کرتے ہیں جب دشمن قبلے کی جانب میں نہ ہو اور اگر دشمن قبلے کی جانب میں ہو تو اس وقت ان کے نزدیک ایک دوسری صورت اولیٰ ہے وہ یہ کہ امام پورے لشکر کی دو صفیں بناکر دونوں کو ایک ساتھ نماز شروع کرادے قیام اور رکوع دونوں صفیں امام کیساتھ کریں اس کے بعد امام اور صف اول والے تو سجدے میں چلے جائیں اور صف ثانی والے قومہ ہی میں کھڑے رہیں دشمن سے بچاؤ کے لئے (کیونکہ دشمن سامنے قبلے کی جانب میں ہے) جب امام اور صف اول سجدہ سے فارغ ہوکر کھڑے ہوجائیں تب یہ صف ثانی والے سجدے میں جائیں اور دونوں سجدوں سے فارغ ہوکر کھڑے ہوجائیں اب ہر ایک صف کی ایک ایک رکعت پوری ہوگئی، اس کے بعد صفوں کی ترتیب بدل دی جائے اگلی صف والے پیچھے آجائیں اور پچھلی صف والے آگے آجائیں اور دوسری رکعت حسب سابق پوری کرکے سب ایک ساتھ سلام پھیر دے۔

مصنف نے سب سے پہلے جو باب قائم کیا ہے اس میں صلوۃ الخوف کی یہی صورت بیان کی ہے۔

فائدہ۔ ائمہ ثلاثہ نے نماز کی جو کیفیت اختیار کی ہے وہ سہل بن ابی حثمہ کی حدیث میں مذکور ہے اور امام شافعی نے دشمن کے بجانب قبلہ ہونے کی صورت میں جو صورت اختیار کی ہے وہ ابو عیاش زرقی کی حدیث میں مذکور ہے، اور حنفیہ نے جو کیفیت اختیار کی ہے وہ آگے کتاب میں صلوۃ الخوف کے ابواب میں سے باب سادس میں آرہی ہے جس کے شروع میں ہے، وصلی عبدالرحمن بن سمرۃ ھکذا۔

فائدۂ ثانیہ۔ جاننا چاہیئے کہ جمہور کے طریق میں ہر دو طائفہ کی رکعتین میں موالاۃ ہے یعنی ہر طائفہ امام کیساتھ ایک رکعت پڑھ کر اسی وقت اپنی دوسری رکعت پڑھ کر نماز پوری کرلے، اس کیفیت میں رکعتین کے تسلسل

وموالاۃ کی وجہ سے مشی فی الصلوۃ لازم نہیں آتی، اور حنفیہ والی شکل میں کسی بھی طائفے کی رکعتین میں موالاۃ نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ ہر ایک طائفہ امام کے ساتھ صرف ایک رکعت پڑھ کر چلی جائے اور پھر اس کے بعد ترتیب وار دونوں طائفے یکے بعد دیگرے اپنی دوسری رکعت پڑھیں۔

حدثنا سعید بن منصور، یہ صلوۃ الخوف کے باب اول کی حدیث ہے اور یہ ابوعیاش زرقی کی وہی حدیث ہے جس کو امام شافعی نے اس وقت میں اختیار کیا ہے جبکہ دشمن بجانب قبلہ ہو، جس کی تفصیل باب کے شروع میں گذر چکی ابوعیاش کا نام امام ترمذیؒ فرماتے ہیں زید بن صامت ہے یہ انصاری صحابی ہیں۔

قولہ، کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعسفان، عسفان مکہ مدینے کے راستے میں مکہ مکرمہ کے قریب ایک جگہ کا نام ہے، بعض روایات میں ضجنان کا لفظ آتا ہے دونوں صحیح ہیں، ضجنان بھی جگہ کا نام ہے یہ غزوہ ان دونوں کے درمیان ہوا تھا، یا یوں کہئے جیساکہ بعض روایات میں ہے مسلمانوں کا لشکر مقام عسفان میں اور مشرکین کا ضجنان میں تھا۔

غزوہ عسفان بنو لحیان کے ساتھ جمادی الاولی سنہ ۶ھ میں ہوا لیکن اس میں قتال کی نوبت نہیں آئی بلکہ دشمن سے ملاقات بھی نہیں ہوئی۔

قولہ وصلاھا یوم بنی سلیم، یعنی غزوۂ بنو سلیم لفظ یوم کا استعمال حرب کے معنی میں عرب کیا کرتے ہیں، میں نے ایک مرتبہ اپنے عالی شان استاذ الادیب الاریب مولانا اسعد اللہ صاحبؒ سے سنا تھا، ایام العرب حروبہا اس غزوے کو غزوۂ بحران بھی کہتے ہیں۔

**ایک اشکال وجواب** یہاں پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ یوم بنی سلیم سنہ ۳ھ میں پیش آیا جنگ بدر اور جنگ احد کے درمیان اس وقت تک تو صلوۃ الخوف مشروع ہی نہیں ہوئی تھی کیونکہ اس کی مشروعیت جیساکہ اوپر گذر چکا غزوۂ عسفان میں ہوئی ہے جو سنہ ۶ھ میں ہوا، حضرتؒ نے بذل میں لکھا ہے کہ اصحاب السیر نے اس غزوے کے بیان میں صلوۃ الخوف کا ذکر نہیں کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

صاحب منہل نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ممکن ہے یہ غزوہ دو مرتبہ پیش آیا ہو ایک مرتبہ سنہ ۳ھ میں جیسا کہ مشہور ہے دوسری مرتبہ غزوۂ عسفان کے بعد پہلی مرتبہ اس میں صلوۃ الخوف نہیں پڑھی دوسری مرتبہ میں پڑھی ہو۔ اس لئے کہ اس روایت میں پڑھنے کی تصریح ہے۔

## ۲ باب من قال یقوم صف مع الامام

یہ صلوۃ الخوف کا باب ثانی ہے اس میں مصنفؒ نے صلوۃ الخوف کی جو صورت ذکر کی ہے وہ تقریباً وہی ہے

جس کو ائمہ ثلاثہ نے اختیار کیا ہے معمولی سا فرق ہے کہ امام نے طائفۂ اولی کو ایک رکعت پڑھائی اس کے بعد اس طائفہ نے اپنی دوسری رکعت تنہا پڑھ لی جیسا کہ جمہور کے یہاں ہوتا ہے لیکن ابھی اس طائفہ نے سلام نہیں پھیرا بغیر سلام کے چلی گئی (بخلاف جمہور کے کہ ان کے نزدیک سلام کے بعد جاتی ہے) اس کے بعد طائفۂ ثانیہ نے ایک رکعت امام کیساتھ پڑھ کر دوسری رکعت اپنی پڑھ لی پھر امام نے سلام ان دونوں طائفوں کیساتھ پھیرا۔

حدثنا عبید اللّٰہ بن معاذ الخ۔ قولہ۔ فجعلھم خلفہ صفین۔

## حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت میں دشواری اور اس کا حل

یہ تعبیر واضح نہیں لیکن غلط بھی نہیں اس کی تشریح اس طرح ہو سکتی ہے کہ امام نے ایک طائفہ کو تو اپنے پیچھے کر لیا اور دوسرے طائفہ کو دشمن کے مقابلے میں لیکن چونکہ دشمن بظاہر امام کی پشت کیطرف (قبلے کی جانب مقابل میں) تھا اس لئے وہ دوسرا طائفہ بھی اس لحاظ سے امام کے پیچھے ہوا۔

حتی صلی الذین خلفھم رکعۃ۔ یعنی امام طائفۂ اولی کو ایک رکعت پڑھا کر کھڑا ہوا یہاں تک کہ اس طائفہ نے اپنی دوسری رکعت پڑھی۔

الذین کا مصداق طائفۂ اولیٰ ہے اور خلفھم میں ھم کا مصداق طائفۂ ثانیہ ہے اگر یہاں خلفھم کے بجائے خلفہ ہوتا تو بہت واضح بات تھی اس لئے کہ طائفۂ اولیٰ فی الواقع امام ہی کے پیچھے ہے نہ کہ طائفۂ ثانیہ کے پیچھے۔ حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ تفسیر ابن جریر طبری میں بھی یہ روایت ہے اس میں خلفہ ہی ہے باقی خلفھم جیسا کہ یہاں کتاب میں ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ طائفۂ اولی جو طائفۂ ثانیہ کے پیچھے ہے (یہ بظاہر صحیح نہیں لہذا محتاج تاویل ہے) تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ یہ مقام مقامِ حرب ہے تو یوں سمجھئے کہ جو طائفہ دشمن کے مقابلے میں کھڑی ہے وہی آگے بڑھنے والی اور مقدم ہے اور جو طائفہ بجائے دشمن کے امام کے ساتھ اس کے پیچھے کھڑی ہے وہ گویا مؤخر ہے (یعنی دشمن سے) غالباً اسی لحاظ سے اس روایت میں طائفۂ اولیٰ کو طائفۂ ثانیہ کے پیچھے قرار دیا گیا ہے۔ وھذا التوجیہ خاطری ابو عذرہ، فظہرت المطابقۃ بین الحدیث والترجمۃ فللّٰہ الحمد والمنۃ۔ حضرت سہارنپوری کو بھی بذل المجہود میں اس مقام کے حل کرنے میں دشواری اٹھانی پڑی۔ حدیث الباب اور ترجمۃ الباب میں مطابقۃ کا مسئلہ بھی ان کتابوں میں اہمیت رکھتا ہے خصوصاً صحیح بخاری اور سنن صغری للنسائی میں۔

ثم تقدموا۔ طائفۂ اولی اپنی ہر دونوں رکعتوں کو پڑھ کر (سلام سے پہلے ہی) دشمن کی جانب چلی گئی دیکھئے! یہاں دشمن کے مقابلے میں جانے کو تقدم کہا گیا ہے حالانکہ دشمن آگے یعنی قبلہ کی جانب نہیں ہے اس سے ہماری مذکورہ بالا توجیہ کی تائید ہو رہی ہے خوب سمجھ لیجئے۔

وتاخر الذین کانوا قدامھم اور وہ طائفۂ ثانیہ جو طائفۂ اولیٰ سے مقدم تھی امام کے پیچھے آگئی۔

قال ابوداؤد اما روایۃ یحیی بن سعید الخ یہ عبارت یہاں زائد ہے بذل کے نسخے میں ہے اور بعض نسخوں میں نہیں ہے اس کا اصل محل آئندہ باب کا آخر ہے چنانچہ وہاں بھی آرہی ہے۔

## ۳ باب من قال اذا صلی رکعۃ وثبت قائماً الخ

یعنی امام جب طائفہ اولی کو ایک رکعت پڑھا کر کھڑا ہو گیا تو اس طائفہ نے اپنی دوسری رکعت اسی وقت پڑھ کر سلام پھیر دیا۔

**ائمہ ثلاثہ کی اختیار کردہ صورت** یہ تیسرا باب ہے اس ترجمہ میں اور سابق ترجمہ میں صرف یہی فرق ہے یعنی سلام پھیرنے اور نہ پھیرنے کا، پہلے ترجمہ میں یہ تھا کہ طائفہ اولی دونوں رکعت پڑھ کر بغیر سلام کے چلی گئی اور یہاں یہ ہے کہ اس نے سلام بھی پھیر دیا یہ بعینہ وہ صورت ہے جس کو ائمہ ثلاثہ نے اختیار کیا ہے امام مالک واحمد نے مطلقاً اور امام شافعی نے دشمن کے غیر قبلہ کی طرف ہونے میں۔

حدثنا القعنبی عن مالک عن یزید بن رومان عن صالح بن خوات عمن صلی الخ صالح بن خوات روایت کرتے ہیں ان صحابی سے جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ نماز پڑھی اس سے مراد یا تو سہل بن ابی حثمہ ہیں کما یظہر من روایۃ البخاری یا صالح کے والد خوات بن جبیر ہیں کما جزم بہ النووی۔

یوم ذات الرقاع۔ اس غزوہ کا نام ذات الرقاع یا تو اس لئے ہے کہ اس میں مسلمانوں کے پاس سواریاں بہت کم تھیں اکثر پیدل تھے۔ پیدل چلنے کی وجہ سے (پہاڑی راستوں میں) پاؤں زخمی ہو گئے تھے اس لئے صحابہ کو پیروں پر خرق، یعنی کپڑے کی پٹیاں باندھنی پڑی تھیں، یا اس لئے کہتے ہیں کہ وہاں ایک پہاڑ تھا مختلف الالوان پتھروں والا جیسے مختلف رنگ کی پٹیاں ہوا کرتی ہیں، یا اس لئے کہ مسلمانوں کے جھنڈوں میں مختلف رنگ کی پٹیاں تھیں۔

قولہ۔ ثم انصرف ای بعد السلام وہذا ہو الفرق بین الترجمتین کما اوضحنا قبل ذلک۔ ثم ثبت جالسا یہ یزید بن رومان کی روایت ہے جس میں امام کا طائفہ ثانیہ کے لئے انتظار کرنا مذکور ہے وقد سبق تفصیلہ، قال مالک وحدیث یزید بن رومان اَحَبُّ مَاسَمِعْتُ اِلَیَّ امام مالک فرماتے ہیں یزید بن رومان کی حدیث ان سب روایات میں جو میں نے اپنے اساتذہ سے سنی ہیں میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے۔ لیکن ہم شروع میں بتا چکے ہیں کہ بعد میں امام مالک نے اس قول سے رجوع کر کے قاسم بن محمد کی روایت کو اختیار کر لیا تھا جو اسکے بعد متصلاً آرہی ہے۔

حدثنا القعنبی عن مالک عن یحیی بن سعید عن القاسم بن محمد الخ یہی ہے وہ قاسم کی روایت

قال ابوداؤد واما روایۃ یحیی بن سعید عن القاسم نحو روایۃ یزید بن رومان الا انہ خالفہ

فی السلام، اس کی تفصیل ہمارے یہاں کئی بار گزر چکی۔

## باب من قال یکبّرون الخ

یہ چوتھا باب ہے اس میں جو کیفیت مذکور ہے وہ یہ ہے کہ امام پورے لشکر کے دو حصے کرے ایک کو فی مقابلۃ العدو اور ایک کو اپنے پیچھے کھڑا کرے (جیسا کہ عام طور سے صلوۃ الخوف میں ہوتا ہے) پھر دونوں طائفے امام کے ساتھ تکبیر تحریمہ میں شرکت کر کے نماز کی نیت باندھ لیں اگرچہ وہ طائفہ ثانیہ جو دشمن کے مقابلے میں ہے مستدبر قبلہ ہی ہو (اس کے باوجود وہ بھی نماز کی نیت باندھ لے) پھر امام طائفہ اولی کو جو اس کے پیچھے ہے ایک رکعت پڑھا دے اور یہ طائفہ ایک رکعت پڑھ کر دشمن کی طرف چلی جائے اور وہ طائفہ جو دشمن کے مقابلے میں نماز کی نیت باندھے کھڑی ہے یہاں امام کے پیچھے آکر اولاً تنہا بغیر امام کے رکوع وسجود کر کے کھڑی ہو جائے۔

اب امام اس کو رکعت ثانیہ پڑھائے (امام کی اور طائفہ ثانیہ کی دونوں رکعت پوری ہو گئیں) اس کے بعد طائفہ اولی دشمن کی طرف سے یہاں امام کے پیچھے آئے اور اپنی دوسری رکعت تنہا پڑھے اتنے امام اور طائفہ ثانیہ اس کا انتظار کرے جب اس طائفے کی یہ رکعت پوری ہو جائے تو امام اور دونوں طائفے سب ایک ساتھ سلام پھیر دیں۔

نماز کی اس کیفیت میں طائفہ اولی کی رکعتین میں موالاۃ (تسلسل) نہیں ہے بخلاف طائفہ ثانیہ کے کہ اس کی رکعتین میں موالاۃ ہے اسی لئے طائفہ ثانیہ کی رکعت ثانیہ پہلے ہوئی اور طائفہ اولی کی بعد میں لیکن نماز سے فراغ اور سلام سب کا ایک ساتھ ہی ہوا۔

حدثنا الحسن بن علی الخ، قولہ- عام غزوۃ نجد، اس سے مراد غزوہ ذات الرقاع ہے جیسا کہ اگلی روایت میں اس کی تصریح ہے یہ غزوہ ۵ھ میں پیش آیا، قولہ- فذھبوا الی العدو، طائفہ اولی ایک رکعت پڑھ کر دشمن کی طرف چلی گئی واقبلت الطائفۃ التی کانت مقابلی العدو فرکعوا وسجدوا، طائفہ ثانیہ نے امام کے پیچھے آکر تنہا اپنا رکوع وسجود کیا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم، حضور صلی اللہ علیہ وسلم اتنے کھڑے ہی رہے اب جبکہ اس طائفہ ثانیہ کی پہلی رکعت پوری ہو گئی فرکع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعۃ اخری وركعوا، تو حضورؐ نے اور اس طائفہ ثانیہ نے رکعت ثانیہ پڑھی (اب حضورؐ کی اور طائفہ ثانیہ کی دونوں رکعتیں پوری ہو گئیں) ثم اقبلت الطائفۃ التی الخ پھر طائفہ اولی جو امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھ کر چلی گئی تھی وہ آئی اور آکر اس نے اپنی دوسری رکعت پڑھی۔ دیکھئے! اس سے معلوم ہوا کہ طائفہ ثانیہ کی رکعت ثانیہ طائفہ اولی سے پہلے ہوئی (کما ہو مذکور فی ترجمۃ الباب)

فسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسلموا جمیعا، پھر امام اور دونوں طائفوں نے ایک ساتھ سلام پھیرا ماشاء اللہ تو حدیث شریف ترجمۃ الباب کے بالکل مطابق ہے۔

حدثنا محمد بن عمرو الرازی یہ حدیث سابق کا طریق ثانی ہے، پہلی حدیث کی سند میں جو ابوالاسود آئے تھے ان کا نام محمد بن الاسود ہے جو یہاں اس سند میں مذکور ہے وہاں ان کے شاگرد حیوۃ بن شریح تھے اور یہاں محمد بن اسحاق، حیوۃ اور محمد بن اسحاق کی روایتوں میں جو فرق ہے مصنف اس کو بیان کرنا چاہتے ہیں، قال فلما قاموا مشوا القہقری، یعنی طائفہ اولی جب امام کیساتھ ایک رکعت پڑھ کر جانے لگی تو وہ قہقری (الٹے پیروں) گئی تاکہ استقبال قبلہ باقی رہے استدبار نہ ہو جائے پہلی روایت میں فذھبوا الی العدو مذکور تھا اور یہاں قہقری کی قید ہے، قال ابوداؤد واما عبید اللہ بن سعد فحدثنا، یہ حدیث الباب کا تیسرا طریق ہے مصنف کا مقصود اختلاف رواۃ کو بیان کرنا ہے کہ غزوۂ ذات الرقاع میں آپؐ نے جو صلوۃ الخوف ادا فرمائی تھی اس کی کیفیت بیان کرنے میں رواۃ کا اختلاف ہے، اس تیسرے طریق میں صلوۃ الخوف کی جو کیفیت مذکور ہے وہ ترجمۃ الباب کے خلاف ہے مگر چونکہ مصنف کا مقصود صرف اختلاف رواۃ کو بیان کرنا ہے اس لئے عدم مطابقت بین الحدیث والترجمۃ کا اشکال صحیح نہ ہوگا۔

## صلوۃ الخوف کی ایک (مزید ضمنی) صورت

بہرحال اس میں جو صورت مذکور ہے وہ یہ ہے کہ شروع میں امام نے طائفہ اولی کو ایک رکعت پڑھائی جس میں قیام اور رکوع اور پہلا سجدہ کیا اور ایک سجدہ کر کے امام تو ٹھہر گیا اور طائفہ نے تنہا دوسرا سجدہ کیا ایک رکعت پوری ہونے کے بعد یہ طائفہ دشمن کیطرف قہقری چلا گیا اور طائفہ ثانیہ نے امام کے پیچھے آکر تکبیر تحریمہ کہی اور قیام ورکوع کیا اور پہلا سجدہ امام کیساتھ کیا امام کا یہ دوسرا سجدہ تھا امام صاحب تو کھڑے ہو گئے اور اس طائفے نے اپنا دوسرا سجدہ کیا۔ سجدے کے بعد وہ بھی کھڑی ہو گئی (اب امام اور ہر دو طائفے کی ایک ایک رکعت ہو گئی) اب دوسری رکعت امام اور ہر دو طائفے نے ایک ساتھ بہت جلدی جلدی پڑھی اور جلدی میں کوئی کسر نہیں چھوڑی (کیونکہ پورا لشکر نماز میں مشغول ہو گیا دشمن کیطرف سے حملے کا اندیشہ تھا) نماز پوری ہونے پر سب نے امام کے ساتھ سلام پھیرا۔

اس روایت میں اس بات کی تصریح نہیں کہ دوسری رکعت کے وقت طائفہ ثانیہ امام کے پیچھے آگئی تھی یا نہیں بلکہ وہیں سے نماز میں شرکت کی واللہ اعلم چوتھا باب پورا ہوا۔

## باب من قال یصلی بکل طائفۃ ثم یسلم فیقوم کل صف الخ ۵

یہ پانچواں باب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ طائفہ اولی امام کیساتھ ایک رکعت پڑھ کر چلی جائے اور طائفہ ثانیہ آجائے امام اس کو بھی ایک رکعت پڑھائے (امام کی تو چونکہ دونوں رکعت پوری ہو گئیں اس لئے) وہ سلام پھیر دے اور طائفہ اولی و ثانیہ دونوں ایک ساتھ اپنی رکعت ثانیہ پڑھ کر ایک ساتھ سلام پھیر دیں۔

اس ترجمۃ الباب اور حدیث الباب دونوں سے بظاہر (نہ کہ صراحۃً) یہی معلوم ہوتا ہے کہ رکعت ثانیہ کو ہر دو طائفہ علی التوالی یعنی فی وقتِ واحد پڑھے اور اس کے بعد جو باب سادس آرہا ہے اس میں جو صورت مذکور ہے وہ بھی یہی ہے۔

**باب خامس وسادس میں فرق**

فرق صرف اتنا ہے کہ آنے والے ترجمہ میں اور اس کی حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ امام کے سلام کے بعد رکعت ثانیہ کو ہر دو طائفے علی التعاقب (یکے بعد دیگرے) پڑھیں اور اگر باب اول کو بھی علی التعاقب ہی پر محمول کیا جائے تو پھر فرق بین الترجمتین یہ ہو سکتا ہے کہ ترجمۂ اولیٰ میں مراد یہ ہے کہ طائفہ ثانیہ اپنی رکعت ثانیہ وہیں امام ہی کے پیچھے پڑھے اور طائفہ اولی اپنی جگہ دشمن کے قریب پڑھے بخلاف ترجمہ ثانیہ کے کہ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ طائفہ ثانیہ اور اولی دونوں نے اپنی رکعت ثانیہ امام کے پیچھے آکر پڑھی۔

**حدیث الباب (حدیث ابن عمرؓ) کس کا مستدل ہے**

اس باب خامس میں مصنف نے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث (جو کہ متفق علیہ ہے بخاری ومسلم نے اس کی تخریج کی ہے) ذکر فرمائی ہے اس کیفیت میں طائفہ اولی کی رکعتین میں موالات نہیں ہے (بلکہ وہ اپنی ایک رکعت پڑھ کر چلی گئی) جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں لیکن طائفہ ثانیہ کی رکعتین میں موالاۃ ہے اور یہ چیز حنفیہ کے خلاف اور جمہور کے موافق ہے پس یہ حدیث من وجہ حنفیہ کے اور من وجہ جمہور کے موافق ہے لیکن حافظ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ حدیث ابن عمر میں جو کیفیت مذکور ہے اس کو حنفیہ نے اختیار کیا ہے بلکہ علامہ زیلعی نے بھی یہی لکھا ہے، اور حضرت شیخ نے بھی اوجز میں یہی نقل فرمایا ہے عرصہ دراز کی بات ہے کہ بندے کو اس میں بڑا تردد رہا کہ اس کو حنفیہ کے موافق کیسے قرار دیا جارہا ہے آخر کار بندے نے فتح القدیر کو دیکھا اس سے بڑی تشفی ہوئی انھوں نے لکھا ہے ھذا الحدیث یدل علی بعض المدعی اور پھر آگے یہ بھی لکھا کہ حنفیہ کا تمام مدعی فلاں حدیث سے ثابت ہوتا ہے میں نے اللہ کا شکر ادا کیا کہ تردد رفع ہو گیا بلکہ یہ کہئے کہ تردد کی تائید ہوگئی اور عرف الشذی میں شاہ صاحب نے ایک اور ہی راستہ اختیار فرمایا وہ فرماتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک صلوۃ الخوف کی دو کیفیتیں ہیں ایک وہ جس کو فقہاء احناف اپنی کتب میں لکھتے ہیں دوسری وہ جس کو شراح لکھتے ہیں۔ پھر اس کے بعد بندے نے اصل فتح الباری کیطرف رجوع کیا اس میں دیکھا حافظ صاحب فرماتے ہیں علامہ رافعی نے لکھا ہے کہ ابن عمر کی اس حدیث میں صلوۃ الخوف اس طرح مذکور ہے اور پھر بعینہ وہ شکل لکھی جو حنفیہ کے یہاں راجح ہے اس پر حافظ نے اشکال کیا کہ حدیث ابن عمر کے کسی طریق میں مجھے صلوۃ الخوف کی کیفیت اس طرح نہیں ملی پھر حافظ فوراً اسی سطر میں لکھتے ہیں وبھذہ الکیفیۃ اخذ الحنفیۃ بندے کے خیال میں یہ آتا ہے کہ حافظ کے کلام میں ھذہ کا اشارہ کیفیت مذکورہ فی حدیث عمر کی طرف نہیں ہے بلکہ اس کیفیت کی طرف ہے جس کو حافظ نے رافعی سے نقل کیا ہے اور وہ واقعی حنفیہ والی صورت ہے جس کو فقہاء احناف لکھتے ہیں اس صورت میں

حافظؒ کی بات اپنی جگہ درست ہوجائے گی اور یہ کہنے کی ضرورت نہیں رہے گی کہ حنفیہ کے یہاں صلوۃ الخوف کی دو صورتیں ہیں ایک وہ جو ان کی کتب میں مذکور ہے اور ایک وہ جو شرح حدیث میں مذکور ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

## باب مَن قال یصلی بکل طائفۃ رکعۃ ثم یسلم فیقوم الذین خلفھم الخ

یہ باب سادس ہے اس پر کلام باب سابق میں گذر چکا۔ اس باب میں مصنفؒ نے عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ذکر کی ہے اور گذشتہ باب میں حضرت ابن عمر کی حدیث تھی دونوں حدیثیں اس بات میں متفق ہیں کہ طائفہ اولیٰ کی رکعتین میں موالات نہیں ہے اور طائفہ ثانیہ کی رکعتین میں موالاۃ ہے۔

قولہ۔ وصلی عبد الرحمن بن سمرۃ ھکذا الا ان الطائفۃ التی صلی بھم رکعۃ الخ۔

### حنفیہ کی اختیار کردہ صورت کی دلیل

عبد الرحمن بن سمرہ کی یہ حدیث اور اس میں جو کیفیت مذکور ہے وہ بعینہ وہی کیفیت ہے جو مختار حنفیہ ہے جیسا کہ سب سے پہلے باب کے شروع میں تمہیدی مضامین کے ذیل میں گذر چکا ہے۔

قال ابوداؤد حدثنا بذلک الخ مصنفؒ نے اولاً صلوۃ عبد الرحمن کے واقعہ کو تعلیقاً یعنی بلا سند کے ذکر فرمایا تھا اب اس کے بعد اس کی سند کو اس متن کے ساتھ جوڑتے ہیں اسی لئے بذلک کا لفظ بڑھایا۔ بلا سند متن ذکر کرنے کو اصطلاح میں تعلیق کہتے ہیں اور ذکر سند کو وصل کہتے ہیں تو یہ اس تعلیق کا وصل ہوا۔

صلوۃ الخوف کی کیفیت کے بارے میں حنفیہ کی ایک دلیل تو یہ عبد الرحمن بن سمرہ کی حدیث موقوف ہوئی اور دوسری دلیل ان کی اثر ابن عباس ہے یعنی ابن عباس کی وہ حدیثِ موقوف جس کو امام محمد نے کتاب الآثار میں امام اعظم کی سند سے روایت فرمایا ہے (ذکرہ ابن الہمام فی فتح القدیر)

## باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعۃ ولا یقضون

یہ ساتواں باب ہے جس میں یہ ہے کہ امام طائفتین میں سے ہر طائفہ کو ایک ایک رکعت پڑھائے اور بس اسی پر اکتفار کیا جائے وہ طائفہ از خود دوسری رکعت نہ پڑھے۔ ائمہ اربعہ میں سے کوئی اس کا قائل نہیں، ابن عباس، حذیفہ اسحق بن راہویہ، سفیان ثوری وغیرہ بعض علماء اس کے قائل ہیں۔ یہ مسئلہ سب سے پہلے باب میں تمہیدی مضمون کے ذیل

---

لہ حافظ کے کلام کی توجیہ تو کسی طرح ہو جائیگی لیکن امام نووی جو حافظ سے متقدم ہیں وہ بھی شرح مسلم میں یہی لکھ رہے ہیں کہ اس صورت کو حنفیہ نے اختیار کیا ہے معلوم نہیں یہ بات کہاں سے چلی ہے کہ حنفیہ نے اس کو اختیار کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲۔

میں گذر چکا ہے امام احمد کی بھی ایک روایت اس کے جواز کی بعض شراح نے لکھی ہے امام ترمذی نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ صلوۃ الخوف کے بارے میں جتنی روایات وارد ہیں سب صحیح ہیں کوئی غیر صحیح روایت میرے علم میں نہیں۔
بہر حال رکعت واحدہ کی روایات صحیح اور ثابت ہیں لیکن جمہور کی طرف سے اس کی تاویل یہ کیجاتی ہے مراد یہ ہے کہ امام کیساتھ ایک رکعت ہر طائفہ نے پڑھی اور لا یقضون جو روایت میں ہے اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ بعد میں یعنی خوف زائل ہونے کے بعد صلوۃ الخوف کی قضا نہیں ہے ایک مرتبہ جو پڑھ لی وہ صحیح ہوگئی۔ صاحب منہل لکھتے ہیں کہ یہ جوابات غیر ظاہر ہیں اور ان لوگوں کا مذہب قوی معلوم ہوتا ہے جو یوں کہتے ہیں کہ خوف میں ایک رکعت بھی جائز ہے۔

## باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعتین

یہ آٹھواں باب ہے جس میں یہ ہے کہ امام ہر طائفہ کو پوری نماز پڑھادے۔ یہ شافعیہ اور بعض علماء کے نزدیک جائز ہے جو صلوۃ المفترض خلف المتنفل کو جائز کہتے ہیں جمہور اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناجائز ہے۔ حنفیہ وغیرہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ممکن ہے یہ اس وقت کی بات ہو حین کانت الفریضۃ تصلی مرتین یعنی یہ اس زمانے کی بات ہوگی جب فرض نماز کو مکرر پڑھنا جائز تھا بعد میں یہ منسوخ ہوگیا تھا۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ جمہور کے نزدیک صلوۃ الخوف سفر کے ساتھ خاص نہیں بلکہ حضر میں بھی جائز ہے جیسا کہ ابتدائی مباحث میں گذر چکا ہے، ہوسکتا ہے کہ یہ واقعہ حضر کا ہو اس لئے آپ نے ہر طائفہ کو دو دو رکعت پڑھائی اور دو دو رکعت انھوں نے خود پڑھی لیکن اس میں یہ اشکال ہوگا کہ پھر آپ نے رکعتین پر سلام کیوں پھیرا؟ ویمکن ان یجاب عنہ انہ خاص بہ اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ واقعہ تو سفر ہی کا ہے لیکن آپ نے اتمام کو اختیار فرمایا اور صحابہ کرام نے قصر کو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ابوداؤد وکذلک فی المغرب یکون للامام ست رکعات، مصنف بطریق قیاس فرماتے ہیں کہ اس آخری باب میں صلوۃ الخوف کا جو طریقہ مذکور ہے کہ امام ہر طائفہ کو پوری نماز پڑھائے ایسا اگر مغرب کی نماز میں کیا جائیگا تو امام کی چھ رکعت ہوجائیں گی اور قوم کی تین۔

صاحب منہل نے لکھا ہے کہ صرف قیاس ہی نہیں بلکہ دارقطنی اور حاکم کی ایک روایت مرفوعہ میں اسی طرح مذکور ہے جس کے راوی ابوبکرہ ہیں اور حافظ نے جو یہ لکھا ہے کہ صلوۃ الخوف کی روایات میں صلوۃ مغرب کی کیفیت کسی حدیث میں وارد نہیں حافظ کی یہ بات مسلّم نہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ حافظ صاحب کی مراد یہ ہو کہ مغرب کی رکعات کے تجزیہ کے بارے میں کوئی روایت ثابت نہیں (منہل) لیکن اکثر علماء چونکہ صلوۃ المفترض خلف المتنفل کے قائل نہیں ہیں اس لئے ان کے یہاں مغرب کی تین ہی رکعات کا تجزیہ ہوگا وہ یہ کہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک

امام طائفہ اولیٰ کو رکعتین پڑھائے اور طائفہ ثانیہ کو ایک رکعت اور امام شافعی واحمد کے نزدیک بہتر تو یہی ہے لیکن جائز یہ بھی ہے کہ اس کا عکس کیا جائے طائفہ اولیٰ کو ایک رکعت اور طائفہ ثانیہ کو رکعتین پڑھائے۔

یہاں تک صلوٰۃ الخوف کے ابواب پورے ہو گئے۔ اس کے بعد جی چاہا کہ احد الصحیحین یعنی صحیح مسلم میں صلوٰۃ الخوف کے بارے میں جو روایات مذکور ہیں ان کی نشاندہی یہاں کر دی جائے تاکہ موجب بصیرت ہو حضرت امام بخاری نے صلوٰۃ الخوف کی روایات کو یکجا ذکر نہیں فرمایا بعض روایات کو کتاب الصلوٰۃ اور بعض کو کتاب المغازی میں ذکر فرمایا ہے۔

دراصل امام نووی کا کلام بندے کی نظر سے گذرا وہ مجھ کو پسند آیا اس پر یہ خیال پیدا ہوا کہ اس کی تلخیص کر دی جائے۔ وہ فرماتے ہیں کہ امام مسلم نے صلوٰۃ الخوف سے متعلق چار روایات ذکر فرمائی ہیں۔

(۱) حدیث ابن عمر اس کے بعد انھوں نے اس حدیث میں صلوٰۃ الخوف کی جو صورت مذکور ہے اس کو بیان کیا (جس کو نقل کرنیکی ہمیں ضرورت نہیں) ہمارے یہاں سنن ابوداؤد میں یہ حدیث باب خامس میں مذکور ہے امام نووی فرماتے ہیں اس کیفیت کو امام اوزاعی اور اشہب مالکی نے اختیار کیا ہے۔

(۲) وہ فرماتے ہیں کہ دوسری حدیث سہل ابن ابی حثمہ کی ہے جس کی کیفیت یہ ہے الخ میں کہتا ہوں ہمارے یہاں یہ حدیث باب ثانی وثالث میں مذکور ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں اس کیفیت کو امام مالک وشافعی اور ابوثور وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔ (۳) حدیث جابر جس کی کیفیت یہ ہے الخ ہمارے یہاں یہ کیفیت باب اول میں ابوعیاش زرقی کی حدیث سے مروی ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں اس کیفیت کو شافعی ابن ابی لیلیٰ ابو یوسف نے اختیار کیا ہے جبکہ دشمن قبلے کی جہت میں ہو۔ (۴) حدیث جابر جس میں کیفیت مذکورہ یہ ہے کہ آپؐ نے ہر ایک طائفے کو دو دو رکعت پڑھائیں۔ ہمارے یہاں یہ صورت باب ثامن میں ابوبکرہ کی حدیث سے مروی ہے۔ خود امام نووی نے بھی لکھا ہے کہ یہ کیفیت سنن ابوداؤد میں ابوبکرہ کی حدیث سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ائمہ میں سے امام شافعی اس کے قائل ہیں اور حسن بصری سے بھی یہ منقول ہے۔ اس کے بعد انھوں نے کچھ اور روایات ذکر کیں جن میں ابن مسعود کی حدیث کو بھی ذکر کیا ہے جو ہمارے یہاں باب سادس میں گذر چکی ہے وہ فرماتے ہیں وبہذا اخذ ابوحنیفۃ ۱۲۔

# باب صلوٰۃ الطالب

یوں سمجھئے کہ صلوٰۃ الخوف کا تکملہ ہے مصنف نے ترجمۃ الباب میں صرف ایک جزء کو ذکر فرمایا ہے، طالب کا مقابل مطلوب ہے اسی لئے امام بخاریؒ نے ترجمہ قائم فرمایا "باب صلوٰۃ الطالب والمطلوب راکباً وایماءً" حدیث الباب کے مضمون سے پہلے مسئلۂ فقہیہ خلافیہ سنیئے، طالب وہ مرد مجاہد ہے جو دشمن کے تعاقب میں ہو اور اس کے پیچھے بھاگ رہا ہو اور مطلوب اس کے برعکس وہ شخص مسلم جو اپنی جان بچانے کیلئے بھاگ رہا ہو اور کوئی کافر اس کے تعاقب میں ہو۔

**مذاہب ائمہ** مطلوب کے بارے میں تو اتفاق ہے (اس کے مجبور ہونیکی وجہ سے) کہ وہ راکباً ایماء کے ساتھ فرض نماز پڑھ سکتا ہے باقی ماشیاً یعنی چلتے چلتے بھی پڑھ سکتا ہے یا نہیں. شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ماشیاً بھی پڑھ سکتا ہے بخلاف حنفیہ کے کہ ان کے یہاں مسئلہ مصرح ہے ماشیاً جائز نہیں رکوب کی صورت میں تو چونکہ سیر فعلِ دابہ ہے اس لئے اس کی گنجائش ہے، اور مشی کی صورت میں سیر خود فعل مصلی ہے وہ جائز نہیں، حضرت شیخ نے تراجم بخاری میں لکھا ہے کہ امام بخاری کا میلان بھی حنفیہ کے مسلک کیطرف معلوم ہوتا ہے۔

طالب کے بارے میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک تو اس کی نماز راکباً مطلقاً جائز نہیں شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک طالب کی نماز ایک قید کے ساتھ جائز ہے وہ قید مالکیہ کے یہاں خوفِ فوتِ عدو ہے اور شافعیہ کے نزدیک خوفِ انقطاع عن الرفقاء ہے کہ اگر طالب سواری سے نیچے اتر کر نماز پڑھتا ہے تو اس کو اپنے رفقاء سے جدا ہونے کا اندیشہ ہے اور احتمال ہے اس کا کہ دشمن اس کی طرف عود کرے اور یہ طالب خود ہی مطلوب بنجائے۔

---

**حدثنا ابو معمر عبد الله بن عمرو الخ. قوله عن ابن عبد الله بن انيس عن ابيه قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى خالد بن سفيان الهذلي الخ.**

---

**شرح حدیث** عبد اللہ بن انیس سے ان کے بیٹے جن کا نام بھی عبد اللہ ہے (ویسے ان کے کئی بیٹے ہیں جن میں ایک کا نام عبد اللہ ہے) روایت کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مجھے یہ حکم فرمایا کہ تم ایک کافر کو قتل کر کے آؤ جس کا نام خالد بن سفیان ہے جو تم کو مقام عرفات کے قریب ملے گا (یہ کافی لمبا سفر تھا مدینے سے لے کر عرفات تک) وہ کہتے ہیں کہ میں اس کام کے لئے مدینے سے چل دیا یہانتک کہ عرفات کے قریب تک پہونچ گیا. اور جس جگہ حضورؐ نے فرمایا تھا وہ مجھے وہیں ملا ادھر عصر کی نماز کا بھی وقت ہوچکا تھا تو میں نے سوچا کہ اگر میں اس کافر کی طرف نماز سے پہلے ہی متوجہ ہوگیا تو ہو سکتا ہے کہ اسکے ساتھ مشغول ہونے کے بعد نماز کو تاخیر ہو جائے۔

روایت کے الفاظ فقلت انی لاخاف ان یکون بینی وبینه ما ان اؤخر الصلوٰة کا لفظی ترجمہ یہ ہے پس کہا میں نے اپنے دل میں کہ میں اندیشہ کرتا ہوں اس بات کا کہ پائی جائے میرے اور اس کافر کے درمیان ایسی چیز کہ (جس کی وجہ سے) میں نماز کو مؤخر کردوں. لفظ اَن یہاں زائد ہے۔

اس لئے میں نماز کی نیت باندھ کر اس کافر کی طرف چلتا رہا اور اشارے سے نماز بھی پڑھتا رہا (اس کے پاس پہونچنے تک نماز بھی پوری ہوگئی) جب میں اس کے قریب پہونچا تو اس نے مجھ سے سوال کیا کہ تو کون ہے؟ میں نے کہا میں ایک عرب ہوں (جیسا کہ تم بھی عرب ہو لہٰذا تمہارا بھائی اور ہمدرد ہوں) میں نے اس کے پاس آنیکا مقصد بتایا کہ میں اس لئے آیا ہوں مجھے یہ معلوم ہوا ہے کہ تم اس شخص (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے لئے لوگوں کو (لڑنے کے لئے) جمع کر رہے ہو میں اس میں تمہاری مدد کے لئے آیا ہوں اس نے کہا انی لفی ذالك بیشک میں اسی کام میں

لگا ہوا ہوں میں تھوڑی دیر تک اس کے ساتھ اسی طرح بات چیت کرتا ہوا چلتا رہا یہاں تک کہ جب (وہ میری طرف سے مطمئن ہوگیا اور سمجھ گیا کہ یہ اپنا ہی آدمی ہے) اس نے مجھے حملے کا موقع دیا تو میں اپنی تلوار سے اس پر غالب آگیا اور وہ ٹھنڈا ہوگیا۔

## ما استفید من الحدیث

کافر کو اس طرح بات بناکر دھوکے میں ڈال کر قتل کرنا بالاجماع جائز ہے حدیث میں کعب بن الاشرف یہودی کے قتل کا قصہ مشہور ہے چنانچہ محمد بن مسلمہؓ نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صریح اجازت کے بعد اس کو اسی طرح دھوکے میں ڈال کر قتل کیا تھا۔ قصہ ابوداؤد کی کتاب الجہاد میں آئیگا اور بخاری میں تو زیادہ تفصیل سے ہے۔ بڑا دلچسپ واقعہ ہے۔

عبداللہ بن انیس والی اس حدیث کو امام بیہقی نے دلائل النبوۃ میں بھی ذکر کیا ہے اس میں ہے کہ یہ صحابی اس کافر کا سَر اپنے ساتھ مکہ سے مدینہ لائے اور حضور کے سامنے لاکر رکھدیا اس میں یہ بھی ہے کہ آپ نے ان صحابی کو دور سے آتا دیکھ کر فرمایا افلح الوجہ (یہ شخص اپنے مقصد میں کامیاب ہوگیا) اس پر اُن صحابی نے فوراً کہا افلح وجھك یارسول اللہ کہ اصل کامیابی تو آپ کے لئے ہے یارسول اللہ اس کے بعد حضور ان کو اپنے ساتھ اپنے دولت خانے پر لے گئے اور ان کو ایک عصا مرحمت فرمایا کہ لو اس کو اپنے پاس رکھنا اور اس عصا کے ساتھ مجھ سے جنت میں ملنا چنانچہ انھوں نے وفات سے قبل وصیت فرمائی کہ اس کو میرے ساتھ میری قبر میں دفن کر دیا جائے چنانچہ ان کی اس وصیت پر عمل کیا گیا یہ واقعہ ۳ھ میں پیش آیا اور اس سفر میں ان صحابی کے اٹھارہ روز صرف ہوئے (منہل) اسی واقعہ کی وجہ سے عبداللہ بن انیس کا لقب صاحب المِخصرہ ہوگیا۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعن سائر الصحابۃ ورضی عنا بوسیلتہم

## حدیث الباب جمہور کے خلاف ہے

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ طالب کے لئے بھی صلوٰۃ راکبًا بلکہ ماشیًا جائز ہے جو شافعیہ ومالکیہ کے نزدیک اگرچہ ایک قید کیساتھ جائز ہے لیکن بظاہر وہ قید یہاں مفقود ہے اور حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک تو جائز ہی نہیں البتہ مطلوب کے لئے جائز ہے عند الجمہور راکبًا وماشیًا دونوں طرح اور حنفیہ کے نزدیک صرف راکبًا۔ غرض کہ یہ حدیث حنفیہ ہی نہیں بلکہ دیگر ائمہ کے بھی خلاف ہے۔ جواب اسکا یہ ہوسکتا ہے کہ یہ مسئلہ مسائل خلافیہ میں سے ہے فرض نماز سے اس کا تعلق ہے اس کے لئے جس مضبوط دلیل کی ضرورت ہے وہ یہاں مفقود ہے کیونکہ یہ فعل صحابی ہے معلوم نہیں حضورؐ کو اسکی اطلاع ہوئی یا نہیں۔ اور اگر مان بھی لیں ظاہر یہ ہے کہ اطلاع ہوئی ہوگی تو یہ بھی ممکن ہے کہ یہ ان صحابی کی خصوصیت ہو۔ انھوں نے اس طرح یہ نماز حضورؐ کے ایک فرمان کی تکمیل کے لئے پڑھی تھی جس کا خصوصی طور سے ان کو مکلف بنایا گیا تھا، اور حضورؐ کی خصوصی اجازت یا سکوت کے بعد جواز میں کیا تامل ہوسکتا ہے غرضیکہ خصوصیت محل کا یہاں احتمال نمایاں ہے، ہٰذا ما عندی واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور ممکن ہے یہ اس زمانہ کا واقعہ ہو جب نماز میں عمل کثیر جائز تھا فلیتأمل

# باب تفریع ابواب التطوع ورکعات السنۃ

یہ بڑا اسٹیشن آگیا. کتاب الصلوۃ میں اولاً مصنف نے عام نمازوں کے احکام بیان کئے۔ اس کے بعد مخصوص نمازوں کا بیان شروع ہوا، جمعہ، عیدین، استسقاء، کسوف پھر ابواب السفر اور اس کے اخیر میں صلوۃ الخوف۔ اب یہاں سے نوافل اور سنن کو بیان کرتے ہیں اسی کے ضمن میں وتر اور تراویح کو بھی بیان فرمایا ہے۔ جمہور کے نزدیک صلوۃ الوتر چونکہ سنت ہے اس لئے اس کو بھی اسی کے ضمن میں لے لیا۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ تطوع، سنت، نفل، مندوب، مستحب، یہ سب الفاظ قریب المعنی ہیں یعنی وہ عبادت جس کی شریعت میں ترغیب آئی ہے اور ترک بھی جائز ہے۔ ویسے سنت کا اطلاق عموماً سنتِ مؤکدہ پر ہوتا ہے اور نفل، مندوب، مستحب وغیرہ کا سنت غیر مؤکدہ پر اور لفظ تطوع عام ہے وہ دونوں کو شامل ہے لہٰذا ترجمۃ الباب میں عطف الخاص علی العام ہو رہا ہے۔

نیز جاننا چاہیئے کہ سنن ونوافل کی مشروعیت میں حکمت علماء نے یہ لکھی ہے بلکہ ابوداؤد کی ایک حدیث میں اس کی تصریح ہے کہ فرض نمازوں میں اگر کچھ نقص واقع ہوا ہو تو اسکی تلافی ہو جائے نیز فرض نماز کی اہمیت اور اس کی استعداد پیدا کرنے کے لئے اس طور پر کہ شروع میں نفس کو نفل میں مشغول رکھا جائے تاکہ فرض نماز جو کہ اصل ہے اس کے شروع ہونے تک انقطاع عن الغیر ہو جائے اور پھر فرض نماز پوری توجہ اور نشاط سے پڑھی جائے۔ تہجد کی نماز سے پہلے شروع میں دو مختصر سی رکعتیں جو حدیث میں آتا ہے اس کی مصلحت بھی ایک یہی بتاتے ہیں کہ شروع میں دو رکعت مختصر پڑھ لی جائیں تاکہ سستی اور نیند کا اثر دور ہو جائے۔

## رواتب کے بارے میں مالکیہ کا اختلاف

نیز جاننا چاہیئے کہ جمہور علماء فرض نمازوں کے لئے رواتب (سنن مؤکدہ) کے قائل ہیں گو تعداد میں کچھ اختلاف ہے لیکن مالکیہ اس میں جمہور کے ساتھ نہیں وہ فرماتے ہیں نماز کی بس دو ہی قسمیں ہیں، محدود اور غیر محدود، محدود یعنی فرض نمازیں جو متعین ہیں جن میں کسی قسم کی کمی زیادتی نہیں ہو سکتی اور غیر محدود یعنی نفل نماز جس میں کوئی توقیت وتحدید نہیں آدمی کو اختیار ہے جتنی چاہے پڑھے لیکن صاحب منہل شارح ابی داؤد جو کہ مالکی ہیں وہ لکھتے ہیں پھر بھی بہتر یہ ہے کہ جو تعداد احادیث میں وارد ہے وہ پڑھے یعنی اربع قبل الظہر واربع بعدھا، اربع قبل العصر وست بعد المغرب، البتہ صرف صبح کی دو سنتوں کے بارے میں ان کا ایک قول یہ ہے کہ وہ سنت ہیں اور دوسرا قول یہ کہ وہ رغیبہ ہیں رغیبہ کا رتبہ ان کے یہاں سنت سے کم اور نفل سے زائد ہے اس کے بعد آپ سمجھیے کہ رواتب کی تعداد میں اختلاف ہے شافعیہ وحنابلہ کے یہاں دس رکعت ہیں۔ اور حنفیہ کے یہاں بارہ۔ فرق ظہر

کی سنن قبلیہ میں ہے، ہمارے یہاں چار رکعات ہیں ان کے یہاں رکعتین۔

قولہ۔ عن ام حبیبۃ قالت قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من صلی فی یوم الخ اور نسائی شریف کی روایت میں ہے من ثابر علی سنتی عشرۃ رکعۃ یہ باب کی پہلی حدیث ہے حضرت ام حبیبہ حضور کا ارشاد نقل کرتی ہیں کہ جو شخص روزانہ بارہ رکعات نفل نماز پڑھے تو اس کے لئے جنت میں ایک محل بنا دیا جاتا ہے ثابر مثابرۃ سے ہے جس کے معنی مواظبۃ کے ہیں، اس حدیث میں رواتب کی تعداد بارہ مذکور ہے اس کے بعد دوسری حدیث حضرت عائشہ کی ہے اس میں بھی قبل الظہر چار رکعات ہیں لیکن تیسری حدیث ابن عمر کی آگے آرہی ہے اس میں قبل الظہر رکعتین ہیں جیساکہ شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں ممکن ہے کبھی آپ رکعتین پر اکتفار کرتے ہوں یا یہ کہ مسجد میں دو رکعت کما قال ابن عمر اور گھر میں چار رکعت کما فی حدیث عائشہ۔ عائشہ گھر کا حال بیان فرمارہی ہیں اور ابن عمر مسجد کا۔ ممکن ہے کہ مسجد والی رکعتین تحیۃ المسجد ہوں۔ وکان یصلی لیلاً طویلاً قائماً ولیلاً طویلاً جالساً۔

## شرح حدیث

یعنی آپ رات کے ایک حصہ میں دیر تک نماز قائماً پڑھتے رہتے تھے اور ایک حصہ میں دیر تک بیٹھ کر پڑھتے رہتے تھے یعنی ایک ہی شب میں کچھ نفلیں کھڑے ہو کر اور کچھ بیٹھ کر پڑھتے تھے، اور بعض شراح نے یہ معنی لکھے ہیں کہ آپ رات میں بڑی لمبی لمبی رکعات پڑھتے تھے بعض راتوں میں کھڑے ہو کر اور بعض راتوں میں بیٹھ کر، اور تیسرے معنی یہ لکھے ہیں کہ آپ رات میں بکثرت نماز پڑھتے بکثرت قیام وقعود کرتے، بندے کے نزدیک پہلا مطلب راجح ہے بلکہ متعین ہے اس لئے کہ معنی متبادر وہی ہیں اسی کو صاحب منہل نے لکھا ہے۔

فاذا قرأ وهو قائم ركع وسجد وهو قائم الخ چونکہ پہلے معلوم ہو چکا کہ آپ تہجد کی نماز قائماً اور قاعداً دونوں طرح پڑھتے تھے اس پر آگے فرماتی ہیں کہ اگر آپ نماز کو قائماً شروع کرتے تو رکوع وسجود بھی قائماً ہی کرتے یعنی ایسا نہ ہوتا کہ نماز شروع تو کی قائماً اور پھر رکوع میں جانے سے پہلے بیٹھ جائیں اور رکوع بیٹھ کر کریں۔ پھر آگے فرماتی ہیں کہ اور اگر آپ نماز کو بیٹھ کر شروع فرماتے تو رکوع وسجود بھی اسی طرح کرتے یہ نہیں کہ نماز تو شروع کی تھی بیٹھ کر اور پھر رکوع میں جانے سے پہلے کھڑے ہو جائیں اور کھڑے ہو کر رکوع میں جائیں۔ یہ تو ہے اس جملے کا مطلب۔

## تعارض بین الحدیثین کا جواب

لیکن علماء نے لکھا ہے کہ اس طرح کرنا ثابت ہے کہ نماز شروع فرمائی آپ نے قاعداً اور پھر رکوع وسجود کیا قائماً، جیساکہ ابواب التشہد سے پہلے باب فی صلوۃ القاعد میں حضرت عائشہ ہی کی ایک حدیث گذری ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ آپ تہجد کی نماز ہمیشہ کھڑے ہو کر پڑھتے تھے یہاں تک کہ جب بڑھاپا آگیا تو پھر بیٹھ کر پڑھنے لگے تھے اور اکثر قرارت بیٹھ کر

ہی کرتے تھے پھر جب تقریباً تیس چالیس آیات باقی رہ جاتیں تو کھڑے ہو کر ان کو پورا کرتے اور پھر رکوع میں جاتے اس کا مشہور جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف اوقات و ازمنہ پر محمول ہے ایک زمانے کا حال وہ ہے جس کو یہاں فرما رہی ہیں اور کسی زمانے کا حال وہ ہے جو گذشتہ باب میں گذرا، نہ ہمیشہ اس طرح کرتے اور نہ ہمیشہ اس طرح۔ اس کا ایک جواب اور بھی ہو سکتا ہے جو حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے وہ یہ کہ یہاں وہ جو نفی کر رہی ہیں کہ رکوع میں جانے سے پہلے آپ کھڑے نہ ہوتے تھے یعنی قراءت پوری کرنے کے بعد بلکہ اگر رکوع سے پہلے کھڑا ہونا منظور ہوتا تو اس کے لئے کچھ آیات روک لیتے اور کھڑے ہونے کے بعد ان کو پڑھ کر تب رکوع میں جاتے تو نفی کھڑے ہونے کے بعد فوراً رکوع میں جانے کی ہے فلا تعارض بین الروایتین (مسئلہ:) اگر نماز بیٹھ کر شروع کی جائے اور پھر اس کو کھڑے ہو کر پورا کیا جائے تو اس میں جمہور کے نزدیک کوئی کراہت نہیں کیونکہ اس میں انتقال من الادنی الی الاعلی ہے لیکن بعض کے نزدیک مکروہ ہے اور اس کا عکس یعنی قائماً شروع کر کے بیٹھ جاتے اور پھر قاعداً اس کو پورا کرے سو اگر ایسا عذر سے کیا ہے تب کچھ مضائقہ نہیں اور اگر بلا عذر کیا عند الجمہور تو اس میں بھی کچھ حرج نہیں لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز مع الکراہت ہے، اور صاحبین واشہب من المالکیہ کے نزدیک جائز ہی نہیں (منہل)

## باب رکعتی الفجر

قولہ۔ عن عائشۃ ...... لم یکن علی شیء من النوافل اشد معاھدۃ منہ علی الرکعتین قبل الصبح۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آپ کسی نفل نماز کا اتنا اہتمام نہیں فرماتے تھے جتنا صبح کی سنتوں کا، معاھدہ کے معنی محافظت اور نگرانی کے ہیں، یعنی اہتمام اور رعایت، صاحب منہل فرماتے ہیں اس حدیث میں مالکیہ پر رد ہے اس لئے کہ وہ ان دو رکعتوں کو رغیبہ کہتے ہیں، یعنی صرف ایک رغبت کی چیز جو زیادہ اہم نہ ہو جس کا مرتبہ سنت سے کم ہوتا ہے اور بعض علما جیسے حسن بصری وہ تو ان رکعتین کے وجوب کے قائل ہیں۔

## باب فی تخفیفھما

عن عائشۃ رض قالت ..... حتی انی لاقول ھل قرأ فیھما بام القرآن، صبح کی سنتوں میں تخفیف قراءت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آپ یہ سنتیں اتنی مختصر پڑھتے تھے کہ میں اپنے دل میں کہتی تھی معلوم نہیں آپ نے ان میں سورہ فاتحہ بھی پڑھی ہے یا نہیں یعنی ضم سورت تو درکنار سورۂ فاتحہ ہی میں تردد فرما رہی ہیں۔

اسی وجہ سے علماء کا اختلاف ہو گیا کہ اس نماز میں قراءت ہے یا نہیں۔ ابوبکر بن الاصم ابن علیہ، بعض ظاہریہ

اسمیں مطلقاً قراءت کے قائل نہیں ہیں اور امام مالک وبعض شافعیہ صرف سورۂ فاتحہ کے قائل ہیں (عینی) جمہور علماء فاتحہ اور ضم سورت دونوں کے قائل ہیں، چنانچہ حضرت عائشہ کی اس حدیث کے بعد مصنف نے متعدد صحابہ کی روایات سے ثابت کیا کہ اس نماز میں اور نمازوں کی طرح فاتحہ مع ضم سورۃ ہے، ابوہریرہ کی حدیث میں آرہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان دو رکعت میں سورہ کافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھتے تھے اور ابن عباس وابوہریرہ کی ایک دوسری حدیث میں آرہا ہے کہ آپ پہلی رکعت میں قولوا آمنا باللہ وما انزل الینا وما انزل الی ابراھیم الآیۃ ونحن لہ مسلمون تک اور دوسری رکعت میں آمنا باللہ واشہد بانا مسلمون. ربنا آمنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاکتبنا مع الشاھدین.

ان احادیث سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ اس نماز میں پوری قراءت یعنی فاتحہ مع ضم سورۃ مشروع ہے، دوسری یہ بات کہ قراءت مختصر ہے جیساکہ ترجمۃ الباب میں مذکور ہے ان روایات کے علاوہ مصنف نے اس باب میں دو حدیثیں اور ذکر کی ہیں جو بظاہر ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں ہیں، ایک حدیث حضرت بلالؓ کی جس کے اخیر میں حضورؐ کا ارشاد ہے لو اصبحتُ اکثر مما اصبحتُ لرکعتھما واحسنتھما واجملتھما کہ جتنی دیر آج صبح کی نماز کو ہوئی ہے اگر اس سے زیادہ بھی دیر ہوجاتی تب بھی میں ان دوسنتوں کو پڑھتا اور خوب اچھی طرح پڑھتا

**مضمون حدیث** پوری حدیث کا مضمون یہ ہے حضرت بلالؓ فرماتے ہیں ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ ہمیشہ کے معمول کے مطابق میں حضورؐ کو صبح کی نماز کی اطلاع کے لئے حجرۂ عائشہ پر پہونچا تو حضرت عائشہ نے مجھ سے ایک سوال فرمایا اس سوال وجواب میں کافی دیر ہوگئی صبح خوب روشن ہوگئی. فقام بلال فاذنہ بالصلوٰۃ وتابع اذانہ. بلالؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ کے سوال وجواب سے فارغ ہونیکے بعد میں حضور کے قریب گیا اور آپ کو نماز کی اطلاع کی اور پے در پے اطلاع کرتا ہی رہا کچھ دیر بعد آپ اندر سے باہر تشریف لائے اور نماز پڑھائی نماز کے بعد میں نے آپ سے پوری صورتِ حال بیان کی کہ اماں جی نے مجھے بات میں لگالیا تھا جس کی وجہ سے مجھے اطلاع کرنے میں دیر ہوئی وانہ ابطأ علیہ بالخروج یعنی آپ نے اس کے باوجود باہر تشریف لانے میں مزید دیر کی اس کی کیا وجہ؟ آپ نے فرمایا کہ میں سنتیں پڑھ رہا تھا انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ بہت دیر ہوگئی تھی (یعنی ایسے میں سنتیں ترک فرمادیتے) اس پر آپ نے فرمایا جو اوپر گذرچکا لو اصبحت اکثر مما اصبحت الخ۔

**مناسبۃ الحدیث بالترجمۃ** اس حدیث کو ترجمۃ الباب سے بظاہر مناسبت نہیں اسی طرح اس کے بعد ابوہریرہ کی جو حدیث مرفوع ہے لاتدعوھما وان طردتکم الخیل اس کو بھی بظاہر ترجمہ سے مناسبت نہیں. بندے کے نزدیک اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ ترجمۃ الباب میں صراحۃً تو اگرچہ تخفیف فی القراءت ہی مذکور ہے لیکن تخفیف فی القراءۃ نفس قراءت کو مستلزم ہے. لہٰذا یہ کہا جائے کہ مصنف کی غرض دونوں کو شامل ہے. نفس قراءت کا اثبات اور دوسرے اس میں تخفیف۔

اب تمام روایات کو ترجمے سے مناسبت ہوگئی، ان دو حدیثوں کا تعلق نفس قراءت سے ہے اس طور پر کہ ان دو حدیثوں سے ان سنتوں کی بڑی اہمیت معلوم ہو رہی ہے اور یہ کہ ان کو احسن واجمل طریق سے ادا کیا جائے تو جب عام سنتوں میں قراءت ہے تو ان میں کیوں نہ ہوگی نیز بغیر قراءت کے حسن وجمال کیسے پیدا ہوگا اور ہمارے استاذ محترم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحبؒ نے حدیث بلال کی مناسبت اپنے مخصوص ادیبانہ ظریفانہ انداز میں اس طرح ثابت کی ہے کہ اس حدیث میں احسنتہما واجملتہما کو جمال سے نہ لیا جائے بلکہ اجمال سے ای آتیہما علی وجہ الاجمال اجمال سے تخفیف مستفاد ہو رہی ہے۔

فائدہ:- حضرت امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں صبح کی سنتوں میں قراءت ثابت کرنے کے لئے ایک مستقل باب قائم کیا ہے اور ان لوگوں کی تردید کی ہے جو ان میں قراءت کے قائل نہیں ہیں اور پھر مزید براں ان سنتوں میں بجائے تخفیف کے طول قراءت کو اس طور پر ثابت فرمایا کہ احادیث سے ان سنتوں کا اشرف التطوع ہونا معلوم ہوتا ہے نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا افضل الصلوٰۃ طول القیام کہ وہ نماز سب سے بہتر ہے جس میں قیام طویل ہو وہ فرماتے ہیں کہ جب یہ سنتیں اشرف التطوع ہیں اور سب سے اشرف رکن نماز کا طول قیام اور تطویل قراءۃ ہے تو یہ نماز تو تطویل قراءۃ کی سب نوافل سے زیادہ مستحق ہے امام طحاوی نے کافی تفصیل سے اس مضمون کو لکھا ہے اور اپنے مدعی کے اثبات میں بعض آثار اور اکابر کے معمولات جمع کئے ہیں۔

---

قولہ- عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاتدعوھما وان طردتکم الخیل۔ لاتدعوا ودع یدع ودعًا سے نہی کا صیغہ ہے۔

**شرح حدیث** یعنی مت چھوڑو تم ان دو رکعتوں کو اگرچہ تم کو تمہارا لشکر (جہاد میں جانیوالا) دھکیل رہا ہو کہ جلدی چلو یعنی کیسا ہی عجلت کا وقت ہو پھر بھی ان کو نہ چھوڑا جائے۔ خیل تو گھوڑے کو کہتے ہیں مگر اس کا اطلاق گھوڑے سوار پر بھی ہوتا ہے۔ یہاں مراد گھوڑے سوار قافلہ ہے دوسرے معنی حدیث کے یہ بھی بیان کئے گئے ہیں کہ خیل سے مراد خیل عدو ہے یعنی اگرچہ دشمن کا لشکر تم کو دھکیل رہا ہو یعنی تمہاری اور اس کی دھکا پیل ہو رہی ہو پھر بھی ان سنتوں کو ترک نہ کرو۔

---

حدثنا محمد بن الصباح بن سفیان نا عبد العزیز بن محمد الخ۔ قولہ- یقرأ فی رکعتی الفجر قل اٰمنا باللہ وما انزل علینا فی الرکعۃ الاولیٰ، پہلی رکعت میں آپ یہ آیت قل اٰمنا باللہ الخ اور دوسری میں ربنا اٰمنا بما انزلت الخ پڑھتے تھے۔

**روایت میں وہم راوی اور اسکی اصلاح** اس میں اشکال ہے وہ یہ کہ قل آمنا باللہ وما انزل علینا یہ آیت بعد میں ہے سورۂ آل عمران میں تیسرے پارے کے آخر میں

اور ربنا آمنا یہ مقدم ہے یہ تیسرے پارے کے وسط میں ہے۔ یہ خلاف ترتیب ہے قراءۃ منکوسہ ہے جیسے کوئی پہلی رکعت میں قل ہو اللہ پڑھے اور دوسری رکعت میں تبت یدا پڑھے جواب یہ ہے کہ اس روایت میں محمد بن الصباح جو کہ ضعیف راوی ہے اس کو وہم ہوا وما انزل علینا کے بجائے وما انزل الینا ہونا چاہئے جیسا کہ اس سے پہلی حدیث میں گذر چکا، اور یہ آیت یعنی وما انزل الینا سورۂ بقرہ میں پہلے پارے کے اخیر میں ہے دونوں آیتیں چونکہ بالکل ملتی جلتی ہیں اس لئے غلطی ہو گئی ان دونوں آیتوں میں ایک فرق تو الینا اور علینا کا ہے دوسرا یہ کہ پہلے پارے کے آخر میں جو آیت ہے اس کے شروع میں قولوا ہے اور دوسری آیت کے شروع میں قل مفرد کا صیغہ ہے۔ یہ حدیث سنن بیہقی میں بھی ہے بطریق سعید بن منصور عن عبد العزیز اس میں یہ غلطی نہیں بلکہ گذشتہ حدیث کے مطابق ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ یہاں ابوداؤد کی روایت میں تو یہ ہے کہ صبح کی سنتوں کی رکعت ثانیہ میں آمنا باللہ واشہد بانا مسلمون ربنا آمنا بما انزلت الخ پڑھتے تھے اور مسلم شریف کی ایک روایت میں ہے کہ رکعت ثانیہ میں آپ قل یا اہل الکتاب تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا وبینکم الی آخر الآیۃ پڑھتے تھے لہٰذا اتباع سنت میں کبھی سورۂ کافرون واخلاص اور کبھی یہ دو آیتیں سورۂ بقرہ وآل عمران والی پڑھنی چاہئیں. واللہ الموفق

حدیثوں کو بہت غور واہتمام کیساتھ عمل کی نیت سے پڑھنا چاہیئے اس سے علم میں برکت اور دل میں نورانیت آتی ہے

# باب الاضطجاع بعدها

عن ابی هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا صلى احدكم الركعتين قبل الصبح فليضطجع على يمينه. صبح کی سنتوں کے بعد فرض نماز سے پہلے تھوڑی دیر کے لئے لیٹنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رض کی حدیث سے ثابت ہے یہاں کتاب میں باب کی مذکورہ بالا پہلی حدیث جس کے راوی ابوہریرہ ہیں یہ حدیث قولی ہے اس میں حضورؐ کا امر مذکور ہے کہ ایسا کرنا چاہیئے۔ یہ حدیث سنن کی روایت ہے مسند احمد، ابوداؤد، ترمذی کی یہ قولی حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں ایک راوی عبد الواحد بن زیاد ہے جو متکلم فیہ ہے نیز اس حدیث میں اضطراب بھی ہے بعض طرق کے لحاظ سے یہ حدیث قولی نہیں بلکہ فعلی ہے امام بیہقی کی رائے ہے کہ اس کا فعلی ہونا ہی محفوظ ہے نیز بخاری شریف کی حدیث عائشہ بھی گو سنداً قوی ہے لیکن اس میں محل اضطجاع کے لحاظ سے اضطراب ہے چنانچہ یہاں باب کی دوسری حدیث عائشہ ہی کی ہے اس میں اضطجاع قبل سنۃ الفجر منقول ہے اور قاضی عیاض کے نزدیک یہی راجح ہے انھوں نے اضطجاع بعد سنۃ الفجر والی روایت کو مرجوح قرار دیا ہے جبکہ اضطجاع قبل السنۃ کے استحباب کا کوئی بھی قائل نہیں۔

یہ تو اس مسئلہ پر کلام ہوا روایتی حیثیت سے اب فقہی حیثیت سے بھی سمجھیئے وہ یہ کہ اضطجاع بعد سنۃ الفجر کا مسئلہ

معرکۃ الآراء ہے اس میں شدید اختلاف ہے بعض اس میں مُفرط ہیں اور بعض مُفرّط اور بعض معتدل، ایک جماعت جس میں ابن حزم ظاہری بھی ہیں انھوں نے اس میں افراط سے کام لیا اور اس ضجعہ کو واجب بلکہ صبح کی نماز کی صحت کے لئے شرط قرار دیا اور بعض نے اس میں تفریط سے کام لیا اور اس کو مکروہ قرار دیا اس لئے کہ حضرت ابن عمر کا اس پر عمل نہ تھا بلکہ وہ اس سے لوگوں کو منع کرتے تھے اور فرماتے تھے ای فَصْل افضل من السّلام یعنی یہ لیٹنا اس لئے تو ہے کہ فرض سنت کے ساتھ خلط نہ ہو جائے وہ فرماتے ہیں کہ جب سنت پڑھ کر سلام پھیر دیا اور اس کے بعد پھر فرض نماز شروع کی تو کیا یہ تسلیم فصل کے لئے کافی نہیں ہے۔ اسی طرح ابن مسعود نے اس کو فعل دابہ کیساتھ تشبیہ دی ہے کہ چوپائے کیطرح کیوں لیٹ لگاتے ہو، ابراہیم نخعی سے منقول ہے انہا ضجعۃ الشیطان۔

ائمہ اربعہ کے مذاہب اس میں یہ ہیں (۱) حضرت امام شافعی کے نزدیک یہ اضطجاع مستحب ہے اگرچہ مسجد ہی میں کیوں نہ ہو (۲) امام مالک فرماتے ہیں مباح ہے اگر ثواب اور فضیلت کی نیت نہ ہو ورنہ مکروہ ہے (۳) وعن احمد روایتان الاستحباب وعدمہ۔ (۴) حنفیہ کہتے ہیں نہ مکروہ ہے اور نہ مستحب۔ حضور سے یہ ثابت ضرور ہے لیکن گھر میں نہ کہ مسجد میں برائے استراحت نہ برائے تشریع و ترغیب۔ اور ابن العربی فرماتے ہیں یستحبُ لمن قام باللیل للاستراحۃ۔

قولہ۔ فقال لہ مروان بن الحکم اما یُجزِیٔ احدنا ممشاہ الی المسجد ۔۔۔۔ قال لا، مروان ابو ہریرہ سے کہا کہ کیا صبح کی سنتیں گھر سے پڑھ کر مسجد تک چل کر جانا یہ فصل بین الفرض والنفل کے لئے کافی نہیں ہے، انہوں نے فرمایا کافی نہیں ہے۔ فبلغ ذلک ابن عمر فقال اکثر ابو ہریرۃ علی نفسہ، جب یہ سوال و جواب حضرت ابن عمر تک پہونچا تو انہوں نے سن کر فرمایا کہ ابو ہریرہ کا اتنی کثرت سے روایت کرنا یہ بھرمار خود اپنے نفس پر زیادتی ہے یعنی اس میں انہی کا نقصان ہے کیونکہ تکثیر روایت میں وقوع خطا کا قوی احتمال ہے بھول چوک آدمی کے ساتھ لگی ہوئی ہے۔ فقیل لابن عمر ھل تنکر شیئا الخ کیا آپ ابو ہریرہ کی روایت کردہ کسی حدیث کا (تعیین کیساتھ) انکار کرتے ہیں کہ فلاں روایت ان کی غلط ہے انہوں نے جواب دیا کہ یہ مطلب نہیں کہ وہ اپنی طرف سے غلط صحیح حدیثیں بیان کرتے ہیں بلکہ میرا مقصد یہ ہے کہ وہ حدیثیں بیان کرنے میں جری ہیں اور ہم بزدل ہیں (اب اللہ ہی بہتر جانے کہ ان سے کہاں بے احتیاطی ہوئی اور کہاں نہیں) فبلغ ذلک اباھریرۃ، ابو ہریرہ تک یہ چہ میگوئیاں پہونچی تو انہوں نے سن کر فرمایا لوگ حدیثیں یاد نہیں رکھتے اور میں کوشش کرکے یاد رکھتا ہوں (اسی لئے کثرت سے روایت بھی کرتا ہوں) اس میں میرا کیا قصور؟ حضرت ابو ہریرہ کثرتِ روایت میں مشہور رہیں صحابۂ کرام کے درمیان میں یہ بات مشہور تھی اور بعض صحابہ ان پر اعتراض بھی کرتے تھے جیساکہ یہاں اس روایت میں بھی ہے صحابہ کے اعتراض پر ان کو ناگواری بھی ہوا کرتی تھی وہ فرماتے کہ تم لوگوں سے حدیثیں یاد تو ہوتی نہیں

مجھ پر اعتراض کرتے ہو پھر ایک صحابی کو مخاطب کر کے جو مجلس میں موجود تھے فرمایا کہ تم نے عشار کی نماز حضورؐ کیساتھ پڑھی تھی؟ انہوں نے کہا ہاں پڑھی تھی ابوہریرہ نے پوچھا بتاؤ حضورؐ نے اس میں کون سی سورتیں پڑھی تھیں وہ بتا نہیں سکے ابوہریرہ فرمانے لگے بس! اور فرمایا بحمد اللہ مجھے یاد ہے میں بتا سکتا ہوں، اور پھر وہ سورتیں بتادیں۔

حدثنا عباس العنبری الخ خرجت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ الصبح فکان لا یمر برجل الا ناداہ بالصلوٰۃ او حرکہ برجلہ۔ ابوبکرہ صحابی جن کا نام نفیع بن الحارث ہے فرماتے ہیں میں حضورؐ کے ساتھ صبح کی نماز کے لئے جارہا تھا تو راستے میں جو بھی (لیٹا ہوا) ملتا تو آپؐ اس کو آواز دیتے یا اس کے پاؤں کو ہلاتے (تاکہ بیدار ہو جائے) اس حدیث کو ترجمۃ الباب سے یہ مناسبت ہو سکتی ہے کہ شاید یہ لوگ جن کو آپ اٹھاتے تھے وہی لوگ ہوں جو صبح کی سنتوں کے بعد لیٹے تھے۔

# باب اذا ادرك الامام ولم يصل ركعتي الفجر

اگر صبح کی نماز کھڑی ہو جائے اور کسی نے ابھی تک سنۃ الفجر نہیں پڑھی تو اس کو کیا کرنا چاہیئے؟

**مذاہب ائمہ** مسئلہ اختلافی ہے بذل میں شوکانی سے اس میں نو قول لکھے ہیں مگر میرا معمول تو اکثر ائمہ اربعہ کے مذاہب بیان کرنے کا ہے، امام شافعی وامام احمد، واسحاق کے نزدیک اس وقت سنتیں پڑھنا مطلقاً مکروہ ہے اور امام مالک فرماتے ہیں دو شرطوں کے ساتھ پڑھ سکتے ہیں اول خارج مسجد دوسرے یہ کہ فرض کی دونوں رکعت جماعت کے ساتھ ملتی ہوں اگر ایک رکعت بھی فوت ہوتی ہو تب نہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی دو شرطیں ہیں ایک یہ کہ خارج مسجد پڑھے یا کم ازکم جماعت کی صف کیساتھ اختلاط نہ ہو درمیان میں کوئی چیز حائل ہو اور دوسری یہ کہ دونوں رکعتیں فوت ہونیکا اندیشہ نہ ہو اگر صرف ایک فوت ہوتی ہو تب پڑھ سکتے ہیں۔ اس میں ایک مذہب ظاہریہ کا بھی ہے وہ یہ کہ اگر کوئی شخص صبح کی سنت یا اور کوئی سنت یا نفل پڑھ رہا ہو اور اس اثناء میں مسجد میں نماز کھڑی ہو جائے تو اس شخص کی وہ نفل نماز فوراً باطل ہو جاتی ہے حتی کہ اگر نماز اس کی پوری ہو چکی ہو اور صرف سلام پھیرنا باقی ہو اور ادھر جماعت کھڑی ہو جائے تب بھی وہ نماز فاسد ہو جائیگی بلکہ ایسے شخص کو چاہیئے کہ اس نماز کو اسی طرح چھوڑ کر جماعت کیساتھ شامل ہو جائے۔

قولہ۔ جاء رجل والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الصبح فصلی الرکعتین ثم دخل مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوٰۃ الخ۔ مضمون حدیث واضح ہے آگے حدیث میں یہ ہے کہ آپؐ نے اس شخص سے دریافت کیا

---

لہ چنانچہ بخاری صـ۱۶۳ پر ہے قال ابوہریرۃ یقول الناس اکثر ابوہریرۃ فلقیت رجلا فقلت بم قرأ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم البارحۃ فی العتمۃ فقال لا ادری فقلت الم تشہدہا قال بلی قلت لکن انا ادری قرأ سورۃ کذا وکذا۔

تیرے نزدیک ان دونوں نمازوں میں سے کون سی نماز معتبر ہے جو تنہا پڑھی وہ یا جو ہمارے ساتھ پڑھی وہ. مطلب یہ ہے کہ نماز کھڑی ہونے کے بعد سنت یا نفل نماز تو ہوتی ہی نہیں لہٰذا اب آگے صرف فرض نماز رہ گئی تو اب ان دونمازوں میں سے جو تو نے پڑھی ہیں تیرے نزدیک کونسی قابل اعتبار ہے؟ یا یہ مطلب ہے کہ تو یہاں کس نماز کے لئے آیا تھا فرض نماز کے لئے یا سنت کے لئے۔ اگر سنت پڑھنا مقصود تھا تو اس کے لئے تو گھر بہتر تھا اور اگر فرض نماز مقصود تھی تو اس میں کیوں دیر کی۔ آتے ہی جماعت کیساتھ شریک کیوں نہ ہوا۔

عن ابی هريرة رضـ قال قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم اذا اقيمت الصلوٰة فلاصلوٰة الا المكتوبة۔
مذاہب تو اس سلسلہ میں ابھی گذرے ہیں حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جس جگہ جماعت کی نماز ہو رہی ہے اس جگہ سوائے فرض نماز کے اور کوئی نماز نہ پڑھنی چاہیئے اس لئے اگر کوئی شخص فرض کیجئے اپنے گھر میں سنتیں پڑھ رہا ہے جیسا کہ افضل بھی یہی ہے اور حال یہ کہ مسجد میں نماز کھڑی ہوگئی تو کیا اس شخص کی نماز درست نہ ہوگی؟ بالاجماع درست اور جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث کا مطلب وہ ہے جو ہم نے بیان کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

# باب من فاتته متی یقضیها

اگر کوئی شخص صبح کی سنتیں قبل الفرض نہیں پڑھ سکا تو پھر کب پڑھے؟ عطاء، طاؤس اور ائمہ میں سے امام شافعی کے نزدیک فرض نماز کے بعد طلوع شمس سے پہلے پڑھ سکتا ہے، لیکن امام ترمذی نے امام شافعی واحمد دونوں کا مذہب یہ لکھا ہے کہ طلوع شمس کے بعد پڑھے لیکن شوکانی نے حافظ عراقی سے نقل کیا ہے کہ امام شافعی کا صحیح قول یہ ہے کہ فرض نماز کے بعد طلوع شمس سے پہلے پڑھ سکتا ہے۔ دوسرا مذہب ائمہ ثلاثہ حنفیہ، حنابلہ، مالکیہ کا ہے ان کے نزدیک طلوع شمس سے پہلے پڑھنا مکروہ ہے۔

یہاں ایک مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ سنتوں کی قضا ہے بھی یا نہیں۔ شافعیہ حنابلہ اس کے قائل ہیں حنفیہ مالکیہ کے نزدیک سنت نماز کی قضا ہی نہیں البتہ صبح کی سنت کی قضا فی الجملہ ہے۔ امام ابوحنیفہ وابو یوسف تو یوں فرماتے ہیں کہ سنت کی قضا تبعاً للفرض ہے الی الزوال، بالاستقلال نہیں چنانچہ لیلۃ التعریس کے واقعہ میں حضور نے صبح کی سنتوں کی قضا، فرض نماز کے ساتھ فرمائی تھی۔ اور امام محمد کے نزدیک ان کی قضا انفراداً بھی مستحب ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں اِنْ اَحَبَّ اگر جی چاہے تو قضا کرلے اختیار ہے۔

حدثنا عثمان بن ابی شیبة نا ابن نمیر عن سعد بن سعید حدثنی محمد بن ابراهیم عن قیس ابن عمرو قال رأی رسول الله صلی الله علیه وسلم الخ۔ یہ سعد بن سعید یحییٰ بن سعید انصاری مشہور امام الجرح والتعدیل کے بھائی ہیں (ترمذی ص۵۷) مضمون حدیث تو واضح ہے کہ ایک شخص نے حضور کے سامنے صبح کی نماز کے بعد

دو رکعت پڑھیں آپ نے فرمایا صبح کی نماز (فرض) کی تو صرف دو رکعت ہیں اس نے عرض کیا میں نے فرض نماز سے جو قبل سنتیں ہیں وہ نہیں پڑھی تھیں اس کے بعد حدیث میں ہے فسکت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

مجوزین حضرات (شافعیہ وغیرہ) اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں مانعین (ائمہ ثلاثہ) نے اس کے کئی جواب دیئے ہیں (۱) یہ حدیث منقطع ہے کما قال الترمذی اس لئے کہ محمد بن ابراہیم کا سماع قیس بن عمرو سے ثابت نہیں، (۲) جب اس وقت میں تطوع کی نہی دوسری احادیث صحیحہ سے ثابت ہے تو ایسی صورت میں آپ کا سکوت تقریر پر دلالت نہیں کرے گا (۳) ہوسکتا ہے یہ واقعہ منع سے قبل کا ہو (۴) صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے، کما قال الترمذی، اسی طرح آگے امام ابوداؤد نے بھی یہی بات فرمائی ہے۔ (۵) ابوداؤد کی اس روایت میں تو یہ ہے کہ آپ نے اس پر سکوت فرمایا لیکن ترمذی شریف میں اس کے بجائے یہ ہے فلا اذاً جس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ تب بھی نہیں یعنی نہیں پڑھنی چاہئے۔ دوسرا یہ کہ اب نہیں یعنی اگر یہ بات ہے کہ (سنتیں نہیں پڑھی تھیں) تو پھر میں منع نہیں کرتا۔

قال ابوداؤد روی عبد ربہ ویحیی ابنا سعید ھذا الحدیث مرسلاً۔ اس حدیث کی سند میں جو اختلاف واضطراب ہے مصنف اس کو بیان کر رہے ہیں۔ اوپر سند میں سعد بن ابی سعید آئے تھے انہوں نے اس حدیث کو مسنداً ذکر کیا تھا (بذکر السند الی الصحابی) اور سعد بن سعید کے باقی دو بھائی عبد ربہ اور یحیی ان دونوں نے اس کو مرسلاً ذکر کیا ہے یعنی سند میں صحابی (قیس بن عمرو) کو ذکر نہیں کیا۔ یہ اوپر آچکا کہ امام ترمذی نے بھی اس حدیث کو مرسل فرمایا ہے۔ ان جدھم زیداً

### اختلاف نسخ اور نسخہ صحیحہ کی تعیین

بہت سے نسخوں میں اسی طرح ہے زیداً لیکن یہ غلط ہے یحیی بن سعید کے دادا کا نام زید نہیں بلکہ قیس ہے جیسا کہ اوپر سند میں مذکور ہے لیکن صحیح اور معتمد نسخوں میں اس جگہ نہ لفظ زید مذکور ہے اور نہ لفظ قیس بلکہ اس طرح ہے ان جدھم صلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اگر ہو بھی تو زیداً کے بجائے قیساً ہونا چاہئے کیونکہ یحیی بن سعید کے اجداد نسبین میں کوئی زید نامی شخص نہیں ہے۔

تنبیہ۔ اگر کوئی کہے کہ مصنف اس حدیث کو مرسل بتا رہے ہیں حالانکہ یہاں سند میں یحیی بن سعید کے دادا کا ذکر ہے جو صحابی ہیں پھر حدیث مرسل کیسے ہوئی؟ جواب اس کا ظاہر ہے کہ یہاں ذکر صحابی رجال سند میں نہیں ہے سند تو ان جدھم سے پہلے پوری ہوگئی۔ ان جدھم سے تو متن حدیث شروع ہو رہا ہے۔

## باب الاربع قبل الظهر وبعدها

قالت ام حبیبۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم من حافظ علی اربع رکعات قبل الظہر

واربع بعدها حرم علی النار اس حدیث میں مَن حافظ فرمایا گیا ہے مَن صلی نہیں فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ یہ فضیلت صرف ایک مرتبہ پڑھنے سے حاصل نہ ہوگی بلکہ محافظت اور مداومت سے ہوگی۔

روایات کثیرہ شہیرہ میں بعد الظہر رکعتین آتا ہے اور اس روایت میں اربع رکعات مذکور ہے لہذا یہ کہا جائے گا کہ ان میں رکعتین تو مؤکدہ ہیں اور رکعتین غیر مؤکدہ۔ یہاں ایک رائے اور ہے جو آگے آرہی ہے۔

**شرح حدیث** اس حدیث میں ہے حرّم علی النار کہ یہ شخص آگ پر حرام ہو جاتا ہے۔ اس میں چند احتمال ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد مطلقاً عدم دخول فی النار ہے اور یہ بات اللہ تعالیٰ کی رحمت سے کچھ بعید نہیں ہے کہ ان سنتوں پر اہتمام کی بدولت بالکل ہی وہ معاف فرما دیں۔ یا یہ کہ اگر جہنم میں اپنی معاصی کیوجہ سے داخل بھی ہوا تو آگ اس کے پورے جسم کو نہ کھائیگی کم ازکم مواضع سجود محفوظ رہیں گے (کمافی روایۃ) یا یہ کہا جائے کہ خلود فی النار کی نفی ہے نفس دخول کی نہیں۔ اس پر اشکال ہوگا کہ یہ بات تو ہر مسلمان کے بارے میں طے ہے جواب یہ ہے کہ اس میں اشارہ اور بشارت ہے خاتمہ بالخیر کی (اور یہ بات ہر مسلمان کے حق میں ثابت نہیں)

قولہ۔ عن ابی ایوب عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اربعٌ قبل الظهر ليس فيهن تسليم تفتح لهن ابواب السماء، ابوایوب کا نام خالد بن زید انصاری ہے۔ اس حدیث کی سے معلوم ہوا کہ ظہر سے پہلے جو چار سنتیں ہیں وہ ایک سلام سے ہونی چاہئیں جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اول تو قبل الظہر سنت کی دو ہی رکعت ہیں دوسرے یہ کہ ان کے نزدیک تسلیم علی الرکعتین اولیٰ ہے۔ صلوٰۃ اللیل والنہار مثنی مثنی حدیث کے پیش نظر یہ حدیث آگے آنیوالی ہے اس نماز کے لئے آسمان کے دروازے مفتوح ہو جاتے ہیں تاکہ یہ سنتیں آسمان پر پہونچ جائیں۔ الیہ یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعہ،

**صلوٰۃ الزوال کا ثبوت اور فضیلت** اور بعض شراح کی رائے یہ ہے کہ اس حدیث میں ظہر کی سنن قبلیہ کا ذکر نہیں ہے بلکہ وہ نماز ہے جس کو سنۃ الزوال یا صلوٰۃ الزوال کہتے ہیں جس کے صوفیہ خاص طور سے قائل ہیں بلکہ محدثین بھی چنانچہ امام ترمذی نے ص۶۳ میں اسکے لئے مستقل باب باندھا ہے، باب ما جاء فی الصلوٰۃ عند الزوال، اور اس میں انہوں نے عبداللہ بن السائب کی حدیث ذکر کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی اربعا بعد ان تزول الشمس قبل الظہر وقال انہا ساعۃ تفتح فیہا ابواب السماء واُحِبُّ ان یصعد لی فیہا عمل صالح وفی الباب عن علی وابی ایوب وہذا حدیث حسنٌ غریب ابوایوبؓ کی حدیث جس کا امام ترمذی حوالہ دے رہے ہیں وہی ہے جو ہمارے یہاں ابوداؤد میں چل رہی ہے، تحفۃ الاحوذی میں ہے حافظ عراقی فرماتے ہیں یہ چار رکعت سنۃ الظہر کے علاوہ ہیں ان کا نام سنۃ الزوال ہے

قال ابوداؤد بلغنی عن یحیی بن سعید انه قال لو حدثت عن عبیدة بشیء الخ۔ یحییٰ بن سعید

فرماتے ہیں کہ اگر میں عبیدۃ بن مُعتّب سے حدیث لیتا تو یہ حدیث ضرور لیتا، مگر چونکہ وہ ضعیف ہے اس لئے نہیں لیتا. اب یہ کہ وہ حدیث ضرور کیوں لیتے؟ ممکن ہے یہ وجہ ہو کہ اس حدیث کا مضمون ان کو بہت پسند ہو، کیونکہ اس میں بڑی اونچی فضیلت مذکور ہے۔

## باب الصلوٰۃ قبل العصر

اس باب میں مصنفؒ نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں ایک قولی، دوسری فعلی، قولی میں عصر سے قبل چار رکعت مذکور ہیں، اور حدیث فعلی میں یہاں ابوداؤد میں تو دو رکعت ہی مذکور ہیں، لیکن ترمذی شریف میں چار رکعات مذکور ہیں، اسی لئے ہمارے فقہاء نے لکھا ہے کہ عصر سے پہلے اختیار ہے دو رکعت اور چار رکعت کے درمیان۔

رحم اللہ امرأً صلی قبل العصر اربعًا، یہ جملہ خبریہ بھی ہوسکتا ہے اور دعائیہ بھی، یعنی یا تو آپؐ خبر دے رہے ہیں کہ ایسا ہے اور یا دعاء دے رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ رحم فرمائے ایسے شخص پر، لوگ بزرگوں سے دعاء کی درخواستیں کرتے پھرتے ہیں حضورؐ کی دعاء سے زیادہ اونچی دعاء کس کی ہوسکتی ہے اس کو وصول کرنے کی سعی کرنی چاہیئے۔ واللہ الموفق۔

(فائدہ) اربع رکعات قبل العشاء کا ثبوت ففی سنن سعید بن منصور من حدیث البراء رفعہ: من صلی قبل العشاء اربعا کان کمن تہجد من لیلتہ، ومن صلاھن بعد العشاء کمثلھن من لیلۃ القدر۔ واخرجہ البیہقی من حدیث عائشۃ موقوفاً، واخرجہ النسائی والدارقطنی موقوفاً علی کعب، (الدرایہ ص۱۹۸) عن سعید بن جبیر: کانوا یستحبون اربع رکعات قبل العشاء الآخرۃ۔ (مختصر قیام اللیل للمروزی ص۱۳۲)

تنبیہ:۔ سقطت الجملۃ الاولی من حدیث البراء رضی اللہ تعالیٰ عنہ من طبعۃ نصب الرایہ، فلیتنبہ

## باب الصلوٰۃ بعد العصر

**اوقات منہیہ کی ابتداء** یہ سمجھیئے کہ یہاں سے اوقات منہیہ کا بیان شروع ہو رہا ہے، امام ابوداؤدؒ نے تو اس سلسلے کے صرف دو ہی باب قائم کئے ہیں اور امام نسائیؒ نے اس موضوع پر بہت سارے ابواب قائم کئے ہیں، ان ابواب کو کما حقہ سمجھنا اس پر موقوف ہے کہ اوقات منہیہ میں صحابہ وتابعین کے جو اختلافات ہیں وہ ذہن میں ہوں ورنہ سخت الجھن پیش آسکتی ہے، کیونکہ روایات میں شدید اختلاف ہے اور اسی وجہ سے علماء کے مذاہب بھی مختلف ہیں ہمارے حضرت شیخؒ صحیح بخاری کے تراجم کے بارے میں اکثر فرمایا کرتے تھے کہ امام بخاری کی غرض کا معلوم کرنا مذاہب ائمہ سے اچھی طرح واقفیت پر موقوف ہے۔

لہٰذا آپ اولاً ان اختلافات کو سنیئے!

بعض صحابہ اور ابن حزم ظاہری کے نزدیک تمام اوقات میں نماز جائز ہے کسی وقت کا استثناء نہیں وہ کہتے ہیں کہ نہی منسوخ ہے لحدیث جبیر بن مطعم لا تمنعوا احداً طاف بہذا البیت وصلی اٰیۃ ساعۃ شاء من لیل او نہار ولقولہ علیہ السلام من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس الخ۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ ایک جماعت صحابہ اور تابعین کی جیسے

ابن عمرؓ و عائشہؓ، عطاء، طاؤس، ابن المنذر کا مسلک یہ ہے کہ جن احادیث میں بعد الصبح اور بعد العصر نماز کی ممانعت ہے اس سے مقصود استیعاب وقت نہیں ہے بلکہ عین طلوع وعین غروب خاص اس وقت میں پڑھنا ممنوع ہے کیونکہ اس وقت عبدۃ الشمس شمس کی عبادت کرتے ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں وھم عمرؓ انما نھی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن الصلوٰۃ ان یتحراھا طلوع الشمس اوغروبھا، یعنی حضرت عمرؓ جو لوگوں کو بعد العصر وبعد الفجر نماز پڑھنے سے مطلقاً منع کرتے ہیں یہ غلط ہے اس لئے کہ ممانعت اس کی ہے کہ آدمی طلوعِ شمس اور غروب شمس کا قصد کرکے ان دو وقتوں میں نماز پڑھے، یہ حضرات یوں کہتے ہیں کہ احادیث میں مطلق بعد الفجر وبعد العصر جو آیا ہے وہ اس خیال سے کہ ایسا نہ ہو کوئی شخص عصر کے بعد نماز پڑھے اور اس میں تمادی اور طول ہوتا چلا جائے اور وہ نماز طلوع اور غروب تک پہونچ جائے تو یہ ظاہری عموم واطلاق قطع ذریعہ کے طور پر ہے اور ایک روایت ابن عمرؓ سے یہ ہے کہ صبح کی نماز کے بعد تو طلوع شمس تک تطوع مکروہ ہے (اس باب کی تیسری حدیث کیوجہ سے) اور بعد العصر تطوع الی الاصفرار جائز ہے۔ اس کے بعد ممنوع ہے (اس باب کی پہلی حدیث کیوجہ سے)

لیکن حضرت عمرؓ اور ابن عباسؓ اور بہت سے صحابہ وتابعین اور اکثر ائمہ کے نزدیک نہی عن الصلوٰۃ بعد الصبح وبعد العصر عام ہے طلوع، غروب کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

یہ اختلافات تو صحابہ اور تابعین کے درمیان میں ہیں۔ اب آپ ائمہ اربعہ کے مذاہب بھی سمجھیئے! (۱) امام مالک کے نزدیک اوقات نہی صرف چار ہیں عین طلوع، عین غروب، بعد الفجر، بعد العصر، وقت الاستواء یعنی نصف النہار ان کے نزدیک ان اوقات میں شامل نہیں بخلاف باقی ائمہ ثلٰثہ کے کہ ان کے نزدیک اوقاتِ منہیہ خمسہ ہیں۔ وقت الاستواء بھی ان میں داخل ہے نیز جمہور کے نزدیک منع نوافل سے ہے قضاء سے نہیں (وکذا النذر الاعند المالکیۃ) خواہ وہ قضاء فرائض کی ہو یا سنن مؤکدہ کی، اور ائمہ ثلاثہ میں سے شافعیہ یہ فرماتے ہیں کہ نوافل کی دو قسم ہیں، ذات السبب اور غیر ذات السبب جو نوافل ذات السبب ہیں انکے نزدیک ان کو بھی اوقات منہیہ میں پڑھ سکتے ہیں، البتہ قسم ثانی کا پڑھنا منع ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک اوقاتِ منہیہ دو قسم پر ہیں۔ اول طلوع وغروب، اور نصف النہار، اور ثانی بعد الفجر وبعد العصر قسم اول میں تو عدم الجواز مطلقاً ہے نہ اس میں قضاء نماز جائز ہے نہ نوافل (الاعصر یومہ عند الغروب) اور قسم ثانی میں نوافل تو ممنوع ہیں قضاء جائز ہے۔ [۲]

---

[۱] اسلئے کہ یہ پہلے گذر چکا کہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک رواتب کی قضاء مستحب ہے شافعیہ کے نزدیک تو تمام اوقات منہیہ میں جائز ہے اور حنابلہ کے نزدیک اوقات منہیہ میں سے بعد العصر تو جائز ہے جیسا کہ مغنی میں اس کی تصریح ہے اسکے علاوہ باقی اوقات منہیہ میں جائز نہیں۔ [۲] واما صلاۃ الجنازۃ وسجدۃ التلاوۃ ففیہ تفصیل عندنا معروف یعنی انہما یجوزان بعد العصرین مطلقاً واما فی الاوقات الثلاثۃ فان حضرت الجنازۃ او تلیت آیۃ السجدۃ فیہا فیجوز والا فلا لکن الاولی التاخیر وعند الشافعی تجوز فی الاوقات الخمسۃ وعند مالک واحمد تجوز بعد العصرین ولا یجوز فی الاوقات الباقیۃ وھی عند احمد ثلاثۃ- وعند مالک اثنان فان وقت الاستواء عندہ لیس من الاوقات المنہیۃ ۱۲

حدثنا احمد بن صالح الخ- قولہ- ارسلوہ الی عائشۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم -

**مضمون حدیث** یہ ہے کہ کریب جو کہ ابن عباس کے آزاد کردہ ہیں ان کو حضرت ابن عباس وغیرہ نے حضرت عائشہ کی خدمت میں بھیجا کہ ان سے جاکر عرض کرو کہ ہمیں یہ بات پہونچی ہے کہ آپ بعد العصر رکعتین پڑھتی ہیں حالانکہ ہمیں یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد العصر نفل سے منع فرمایا ہے (حضرت عائشہ نے سوال کے جزاول کیطرف تو التفات نہیں فرمایا اور جزء ثانی کے بارے میں فرمایا) کہ ام سلمہ سے معلوم کرو ان لوگوں نے کریب کو پھر ام سلمہ کے پاس بھیجا الی آخرالقصہ جس میں یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اس وقت (بعد العصر) میں نے جو رکعتین پڑھی ہیں وہ نفل نماز نہیں تھی بلکہ ظہر کے بعد کی سنتیں تھیں جن کو میں وقت پر نہیں پڑھ سکا تھا جس کی وجہ یہ ہوئی اتانی ناس من عبد القیس بالاسلام اور بعض روایات میں یہ ہے کہ میرے پاس قلائص صدقہ (صدقہ کے اونٹ) آئے تھے ان کے انتظام میں لگنے کیوجہ سے ظہر کی سنت نہیں پڑھ سکا تھا ممکن ہے کہ دونوں باتیں پیش آئی ہوں قلائص صدقہ بھی اور وفد عبد القیس بھی جو اسلام لانے کی غرض سے آیا تھا۔

**المسائل الثابتۃ بالحدیث** اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا منع ہے اور حضورؐ نے جو پڑھی تھی وہ نفل مطلق نہیں تھی بلکہ سنت ظہر کی قضاء تھی۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ رواتب کی قضاء ہے چنانچہ شافعیہ وحنابلہ کا مسلک یہی ہے کہ ان کی قضاء مستحب ہے۔ حنفیہ، مالکیہ کے نزدیک رواتب کی قضاء نہیں ہے سوائے سنت الفجر کے۔ طحاوی کی روایت میں ایک زیادتی ہے وہ یہ کہ ام سلمہ نے آپ سے سوال کیا افنقضیہما اذا فاتتا قال لا کہ اگر ہماری سنت نماز فوت ہوجائے تو کیا ہم بھی اس کی قضاء کریں آپ نے فرمایا نہیں معلوم ہوا کہ یہ آپ کی خصوصیت ہے اور خصوصیت کی ایک دلیل یہ بھی ہے عائشہ فرماتی ہیں کہ اس کے بعد پھر حضور ان دو رکعتوں کو بعد العصر ہمیشہ پڑھتے ہی رہے۔ نیز آگے باب مایؤمر بہ من القصد فی الصلوۃ میں آرہا ہے وکان اذا عمل عملاً اثبتہ۔ نیز اسی باب میں آرہا ہے کان عملہ دیمۃ اس حدیث سے شافعیہ نے استدلال کیا کہ رواتب کی قضاء اوقات مکروہہ میں کرسکتے ہیں۔ اسی طرح نوافل ذات السبب کی۔ اس کا جواب جمہور نے یہ دیا ہے کہ یہ بھی آپ ہی کی خصوصیت ہے جس طرح سنت کی قضاء آپ کی خصوصیت ہے

## باب من رخص فیہما اذا کانت الشمس مرتفعۃ

عن علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوۃ بعد العصر الا والشمس مرتفعۃ۔ یہ حدیث اس جماعت کی دلیل ہے جو یوں کہتی ہے کہ نہی عن الصلوۃ بعد الصبح وبعد العصر میں مطلق بعدیت مراد نہیں ہے بلکہ بعدیت منفصلہ یعنی طلوع وغروب کا وقت، لیکن جیسا کہ پہلے معلوم ہوچکا کہ جمہور صحابہ وائمہ اربعہ تو اس رائے سے

متفق نہیں ہیں دوسری احادیث کے عموم واطلاق کی وجہ سے۔ لہٰذا ان کے نزدیک یہ حدیث مؤول ہے۔

**حدیث الباب کا محمل عند الفقہاء** تاویل ائمہ فقہ نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق کی ہے۔ شافعیہ نے اس کو محمول کیا ہے ان نوافل پر جو ذوات السبب ہوں کہ ایسی نوافل ان کے نزدیک اصفرار شمس تک جائز ہیں۔ اور حنفیہ نے اس کو محمول کیا ہے بعض مخصوص نمازوں پر مثلاً قضاء المکتوبہ او صلوۃ الجنازہ (کما فی بعض تقاریر المحدث الگنگوہی) اگر کوئی سوال کرے کہ تخصیص کا منشار کیا ہے جواب ظاہر ہے کہ اختلاف روایات کے وقت دفع تعارض کے لئے۔ اور حضرت سہارنپوری نے بذل المجہود میں اس کی یہ تاویل فرمائی ہے کہ نہی عن الصلوۃ میں صلوۃ سے مراد نفل نہیں ہے بلکہ عصر کی فرض نماز اور بعد العصر سے مراد بعد دخول وقت العصر ہے مطلب[1] یہ ہوا کہ عصر کی نماز کی تاخیر نہیں کرنی چاہئے ارتفاع شمس تک پڑھ لینی چاہئیے۔

قولہ۔ لاصلوۃ بعد صلوۃ الصبح۔ اسی طرح اس سے اگلی حدیث میں ہے حتی تصلی الصبح اس سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ تطوع کی ممانعت طلوع فجر سے متعلق نہیں بلکہ اس کا تعلق صبح کی نماز سے ہے، یہی مذہب حسن بصری کا ہے کہ طلوع فجر کے بعد[2] بھی صبح کی نماز سے پہلے تنفل جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک بھی یہی حکم ہے اس شخص کا جس سے صلوۃ اللیل فوت ہو جائے لہٰذا یہ روایت جمہور کے خلاف ہوئی لیکن چونکہ بعض دوسری روایات میں طلوع کا لفظ وارد ہے اس لئے جمہور نے اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ مسند احمد میں ہے حتی تطلع الشمس

قولہ فانها تطلع بین قرنی شیطان۔ اس کی تشریح ہمارے یہاں جلد اول میں مواقیت الصلوۃ میں گذر چکی۔

حتی یعدل الرمح ظلہ۔ یہاں تک کہ نیزہ اپنے سایہ کے برابر ہو جائے۔

**شرح حدیث** بظاہر اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ ایک مثل کا وقت ہو جائے لیکن ظاہر ہے کہ یہ مراد نہیں بلکہ یہاں تو نصف النہار جس کو وقت الاستوار کہتے ہیں مراد ہے۔ صحیح مسلم کی روایت کے لفظ بہت صاف اور واضح ہیں حتی یستقل الظل بالرمح استقلال کے معنی ہیں چڑھنا یعنی رمح کا سایہ رمح پر چڑھ جائے یعنی زمین پر نہ پڑے، یہ حجاز، مکہ، مدینہ کے اعتبار سے ہے کہ وہاں سخت گرمی کے زمانے میں اشیار کا سایۂ اصلی

---

[1] لیکن بندے کو اس تاویل پر انشراح نہیں ہے اس لئے کہ اگر کوئی شخص ارتفاع شمس تک عصر کی نماز نہ پڑھے تو اس کو اب نماز پڑھنے سے منع تھوڑا ہی کیا جائیگا بلکہ وہ شخص اس وقت بھی مامور من اللہ تعالیٰ ہے ادار فرض کا۔ [2] امام ترمذی نے فرمایا کہ علماء کا اجماع ہے اس پر کہ طلوع فجر کے بعد تطوع جائز نہیں اور حافظ ابن حجر نے اس پر اشکال کیا کہ اجماع نقل کرنا صحیح نہیں کیونکہ اس میں بعض علماء کا اختلاف ہے ۱۲۔

نصف النہار کے وقت بالکل نہیں رہتا بلکہ زوال کے بعد سایہ زمین پر پڑنا شروع ہوتا ہے، ابوداؤد کی اس روایت کا مطلب بھی وہی لیا جائیگا جو مسلم کی روایت کا ہے۔

حدیث میں رمح کی تخصیص بالذکر اس لئے ہے کہ عرب لوگوں کی عادت تھی کہ جب وہ معرفتِ وقت کا ارادہ کرتے تھے تو اپنے نیزوں کو زمین میں گاڑتے تھے اور پھر ان کے سایہ کو دیکھتے تھے. فی الواقع اس کی کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ ہر قائم اور سیدھی چیز کے ذریعے سے سایہ کی مقدار معلوم کی جاسکتی ہے۔

قولہ لا تصلوا بعد الفجر الا سجدتین۔

**حدیث کی تفسیر** اس کے صحیح اور مراد معنی جیسا کہ امام ترمذی نے بیان کئے ہیں لا تصلوا بعد طلوع الفجر الا رکعتین یعنی فجر سے مراد طلوع فجر ہے نہ کہ صلوٰۃ فجر، اور سجدتین سے مراد رکعتین ہے اور رکعتین سے مراد صبح کی دو سنتیں، یہاں تین احتمال عقلاً اور ہیں جو مراد نہیں بلکہ وہ معانی بعض اساتذہ نے طلبہ کی تشحیذِ اذہان کے طور پر ذکر کر دیئے ہیں (۱) لا تصلوا بعد طلوع الفجر الا سجدتین (سجدتین کو حقیقی معنی پر محمول کیا جائے) (۲) لا تصلوا بعد صلوٰۃ الفجر الا سجدتین (سجدتین کے حقیقی معنی) (۳) لا تصلوا بعد صلوٰۃ الفجر الا رکعتین (سجدتین سے مراد رکعتین. ذکرت ہذہ المعانی الاربعۃ فی الکوکب الدری۔

قولہ کان یصلی بعد العصر وینہی عنہا، معلوم ہوا کہ صلوٰۃ بعد العصر آپ کی خصوصیت ہے اور منع امت کے حق میں ہے۔

# باب الصلوٰۃ قبل المغرب

**رکعتین قبل صلوٰۃ المغرب کا روایتی حیثیت سے ثبوت** رکعتین قبل المغرب کا مسئلہ بھی موجب خلجان ہے احادیث صحیحہ بخاری مسلم وغیرہ میں مغرب سے پہلے دو رکعت پڑھنے کا امر بھی وارد ہے، لیکن اس کے باوجود نہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایات مشہورہ میں ان کا پڑھنا ثابت ہے نہ اکابر صحابہؓ سے بلکہ حضرت ابن عمر نے تو جیسا کہ آگے کتاب میں آرہا ہے صاف انکار فرمایا کہ میں نے حضورؐ کے زمانے میں رکعتین قبل المغرب پڑھتے ہوئے کسی کو نہیں دیکھا. البتہ صحیح ابن حبان اور سنن سعید ابن منصور میں عبداللہ بن مغفل کی روایت ہے کہ آپ نے قبل المغرب رکعتین پڑھی ہیں اسی طرح اسی باب میں حضرت انس کی روایت ہے کہ میں نے حضور کے زمانے میں قبل المغرب رکعتین پڑھی ہیں اس پر شاگرد نے دریافت کیا، کیا حضورؐ نے تم کو پڑھتے ہوئے دیکھا ہے فرمایا کہ ہاں دیکھا ہے لیکن آپ نے نہ ہم سے اس کا امر فرمایا اور نہ نہی فرمائی، نیز متفق علیہ (بخاری ومسلم کی) روایت ہے. حضرت انس فرماتے ہیں جب مغرب کی اذان شروع ہوتی تھی. قام ناس من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یبتدرون السواری تو صحابہ میں سے کچھ لوگ ستونوں

کیطرف لپکتے تھے تاکہ نماز کھڑی ہونیسے قبل دو رکعت پڑھ لیں. سیاق روایت سے مستفاد ہو رہا ہے کہ اکابر ومشاہیر صحابہ ایسا نہیں کرتے تھے جیساکہ لفظ ناسؔ سے مترشح ہوتا ہے اور میرے ذہن میں یہ آتا ہے کہ وہ ایسے ہی اشخاص ہوں گے جیساکہ ایک دوسری روایت میں آتا ہے فخرج سرعان الناس یقولون قصرت الصلوٰۃ قصرت الصلوٰۃ. نیز جس روایۃ میں اسکا امر وارد ہے وہاں آپ نے لمن شاء بھی فرمایا کہ جس کا جی چاہے ذکر ثواب وفضیلت اور ترغیبی کوئی پہلو اختیار نہیں فرمایا معلوم ہوا کہ یہ رکعتین صرف مرخص فیہ ہیں مندوب اور مرغوب فیہ نہیں ہیں۔

یاد پڑتا ہے کہ بعض حواشی میں میں نے دیکھا تھا کہ رکعتین قبل المغرب کا جو امر بعض روایات میں وارد ہے وہ کوئی مستقل حکم نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق نہی عن الصلوٰۃ بعد العصر سے ہے اور مقصد حضورؐ کا یہ ہے کہ عصر کے بعد تطوع کی جو نہی ہے وہ غروب پر آکر منتہی ہو جاتی ہے البتہ غروب کے بعد کوئی نفل پڑھنا چاہے تو پڑھ سکتا ہے یعنی اپنا شوق پورا کر سکتا ہے (گو خلاف اولیٰ ہے)

## اس نماز کے بارے میں فقہاء کے اقوال

احقر کہتا ہے یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی انکے استحباب کا قائل نہیں ہے جیساکہ فقہ کی کتب فروع سے معلوم ہوتا ہے (کمافی ہامش الکوکب الدری) اگرچہ امام احمدؒ سے اس کا استحباب نقل فرمایا ہے لیکن حضرت شیخ حاشیۂ کوکب میں لکھتے ہیں کتب حنابلہ سے صرف اباحت معلوم ہوتی ہے نہ کہ استحباب،

حنفیہ کے یہاں اس میں دو قول ہیں صاحب درمختار وغیرہ نے تو کراہت کا قول اختیار کیا ہے اور بذل المجہود میں حضرت سہارنپوری کا میلان بھی اسی طرف ہے۔ اور شیخ ابن الہمام نے اباحت کو ترجیح دی ہے اور یہ کہ کراہت کی کوئی وجہ نہیں ہے حضرت اقدس گنگوہی کی رائے بھی اباحت ہی کی ہے بشرطیکہ تکبیر اولیٰ فوت نہ ہو۔[1]

اور بعض صحابہ وتابعین جن کے اسماء صاحب منہل نے یہ لکھے ہیں. عبد الرحمٰن بن عوف، اُبی بن کعب، انس، جابر، عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ، حسن بصری، اسحٰقؒ ان رکعتین کے استحباب کے قائل ہیں، امام نووی نے شرح مسلم ص۲۷۸ میں ان رکعتین کے استحباب ہی کا ترجمہ قائم کیا ہے آگے وہ فرماتے ہیں کہ اس میں ہمارے اصحاب کے دو قول ہیں اشہر القولین

---

[1] کوکب میں اس طرح ہے لیکن لامع الدراری میں حضرت نے ان رکعتین کے استحباب کو تسلیم فرمایا ہے اور یہ کہ آپؐ سے اس کا ثبوت فعلاً تو نہیں ہے لیکن قولاً وتقریراً ہے اور حضرت کی ایک اور تقریر میں تصریح ہے کہ اگر کوئی شخص بعجلت ان رکعتین کو پڑھ سکتا ہو تو ایسا کرنا مستحب ہے (حاشیۂ لامع) کوکب میں یہ بھی لکھا ہے کہ عدم رویۃ. عدم وجود کی دلیل نہیں ہے، یہ ابن عمرؓ کی حدیث کے جواب کیطرف اشارہ ہے ۱۲۔

یہ ہے کہ مستحب نہیں، اور اصح القولین عند المحققین یہ ہے کہ مستحب ہیں، اور لکھا ہے کہ سلف میں بھی اس میں دو جماعتیں ہیں جو جماعت عدم استحباب کی قائل ہے اس میں انہوں نے خلفاء راشدین کے نام لکھے ہیں، امام مالک اور اکثر فقہاء کا بھی یہی مسلک لکھا ہے لیکن خود امام نووی کی رائے استحباب کی ہے۔

عن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم بین کل اذانین صلوٰۃ[1] الخ اس میں تغلیب ہے مراد اذان اور اقامت ہے تغلیباً اذانین فرمایا جیسے کہتے ہیں شمسین، قمرین وغیرہ۔ یہ حدیث متفق علیہ ہے امام بخاری ومسلم دونوں نے اس کی تخریج کی ہے جو علماء مغرب میں بھی اذان واقامت کے درمیان تطوع کے قائل ہیں ان کی تو یہ حدیث دلیل ہے اور اپنے عموم پر ہے اور جو علماء اس کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں آپ نے ایسا تغلیباً فرمایا یا للاکثر حکم الکل کے طور پر، اور دوسرا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ مسند بزار، بیہقی دارقطنی، میں الا المغرب کا استثناء مذکور ہے لیکن یہ استثناء والی روایت ضعیف ہے۔ حیان بن عبید اللہ اس استثناء کے ساتھ متفرد ہے۔ اور یا یہ کہا جائے کہ یہ حدیث پانچ نمازوں میں سے چار کے حق میں تو استحباب وترغیب پر محمول ہے اور ایک نماز مغرب کے حق میں جواز پر محمول ہے۔ اسلئے کہ جواز تو بہر حال مغرب میں بھی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

سئل ابن عمر عن الرکعتین قبل المغرب فقال ما رأیت احدا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہما الخ حضرت گنگوہیؒ کے نزدیک چونکہ رکعتین قبل المغرب جائز بلکہ مستحب ہیں (کما تقدم) اس لئے حضرت فرماتے ہیں عدم رویت عدم وجود کو مستلزم نہیں نیز قاعدہ ہے کہ مثبت اولیٰ ہے نافی سے (الکوکب)

**المثبت اولیٰ من النافی قاعدہ مطلق نہیں بلکہ مقید ہے**

لیکن شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں یہ قاعدہ کلیہ نہیں چنانچہ جس مقام پر نفی من جنس ما یعرف بدلیلہ ہو وہاں وہ نفی اثبات کے برابر ہوتی ہے اسلئے کہ اثبات کو نفی پر ترجیح اس لئے ہے کہ مثبت کے پاس زیادتیٔ علم ہے بخلاف نفی کے کہ وہ کبھی ظاہر حال کے اعتماد سے بھی کر دیتے ہیں بغیر دلیل کے، لیکن جو نفی ما یعرف بدلیلہ کے قبیل سے ہو وہ صرف ظاہر حال کے اعتبار سے نہیں ہوتی وہاں نافی کے پاس بھی دلیل ہوتی ہے اور ابن عمر کی یہ بات کہ ہم نے کسی کو رکعتین پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا گویا اپنا مشاہدہ بیان کر رہے ہیں لہذا یہ بلا دلیل نہیں اھ ابن الہمام کا مقصد صرف قاعدۂ اصولیہ پر متنبہ کرنا ہے ورنہ یہ پہلے گذر چکا ہے کہ وہ ان رکعتین کی اباحت کے قائل ہیں

# باب صلوٰۃ الضحیٰ

**لغوی تحقیق** بعض کہتے ہیں یہ اضافت بحذف مضاف ہے ای صلوٰۃ وقت الضحی، لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ اضافت

[1] تو گویا اس حدیث میں دو تغلیب ہیں ایک من حیث اللفظ والتعبیر اور دوسری من حیث الحکم ۱۲۔

بمعنی فی ہے ای صلوۃ فی الضحی، جیسے صلوۃ اللیل ای صلوۃ فی اللیل۔

ضحیٰ "ضحوۃ" کی جمع ہے جیسے "قری، قریۃ" کی، ضحی ایک مخصوص وقت کا نام ہے یعنی وقت ارتفاع شمس، اس وقت سے لیکر الی قبیل نصف النہار لیکن وقت مختار اس نماز کا ربع نہار کے بعد سے ہے کما فی الدر المختار وغیرہ، بعض علماء نے لکھا ہے کہ ربع نہار تک کا وقت ضحوۃ صغری ہے اور ربع نہار سے الی نصف النہار یہ ضحوۃ کبریٰ کہلاتا ہے

## صلوۃ الضحی کے بارے میں اختلاف روایات

اس کے بعد سمجھئے کہ صلوۃ الضحی کے سلسلے میں روایات حدیثیہ میں بہت اختلاف ہے نفیاً واثباتاً جیساکہ روایات الباب کو دیکھنے سے انداز ہوجائیگا۔ صلوۃ الضحی کی روایات صحاح ستہ میں موجود ہیں۔ اور سبھی مصنفین نے اس کے لئے ابواب قائم کئے ہیں۔ حضرت امام بخاری نے بھی اس سے متعلق متعدد ابواب قائم کئے ہیں البتہ امام نسائی نے اس کا کوئی باب منعقد نہیں فرمایا گو روایت اس کی نسائی میں موجود ہے۔

عبدالرحمن بن ابی لیلی فرماتے ہیں مجھ سے کسی صحابی نے نہیں بیان کیا کہ حضور صلوۃ الضحی پڑھتے تھے سوائے ام ہانی کے کہ انہوں نے فرمایا کہ آپ نے فتح مکہ کے دن اس کی آٹھ رکعات پڑھی ہیں اسی طرح حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں نے حضور کو صلوۃ الضحی پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا البتہ میں خود پڑھتی ہوں، یہ دونوں روایتیں صحیح بخاری میں ہیں۔ صحیح مسلم میں ہے عائشہ فرماتی ہیں کہ آپ ضحی کی چار رکعات پڑھتے تھے ویزید ما شاء اللہ۔ آگے ایک روایت میں آرہا ہے حضرت عائشہ سے سوال کیا گیا، کیا حضور صلوۃ الضحی پڑھتے تھے قالت لا الا ان یجیئ من مغیبہ، یعنی اگر آپ ضحی کے وقت اپنے کسی سفر سے واپس تشریف لائے تب تو پڑھتے تھے یہ روایت صحیح مسلم میں بھی ہے۔ یہ چند روایات نمونہ کے طور پر لکھی گئی ہیں۔

## اختلاف روایات کی توجیہات

علماء نے اس اختلاف کی مختلف توجیہات فرمائی ہیں (۱) اثبات کا تعلق نفس صلوۃ سے ہے اور نفی کا تعلق دوام سے ہے (۲) نفی کا تعلق وجود سے نہیں بلکہ رؤیۃ سے ہے کہ میں نے نہیں دیکھا (۳) نفی کا تعلق اظہار سے ہے یعنی آپ صلوۃ الضحی علی وجہ الشہرۃ والاعلان نہیں پڑھتے تھے۔

امام خطابی فرماتے ہیں صلوۃ الضحی کا ثبوت حضورؐ سے تواتراً ثابت ہے اس کا انکار جیساکہ بعض علماء سے منقول ہے صحیح نہیں بلکہ نفی کی روایات مؤول ہیں، چنانچہ یہاں سنن ابوداؤد میں متعدد روایات اس کی ترغیب اور فضیلت میں موجود ہیں صحیح بخاری صـ۱۵۷ میں ہے ابوہریرہ فرماتے ہیں اوصانی خلیلی صلی اللہ علیہ وسلم بثلاث لا ادعھن حتی اموت صوم ثلاثۃ ایام من کل شہر وصلوۃ الضحی ونوم علی وتر، ابن جریر طبری نے بھی اس کی روایات کا حد تواتر کو پہونچنا لکھا ہے، کما فی ہامش اللامع صـ۹۵ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں حاکم نے صلوۃ الضحی کے اثبات میں جو روایات وارد ہیں ان کو ایک مستقل جزء میں جمع کیا ہے اور اس کے رواۃ کو بیس صحابہ تک پہونچا دیا ہے۔

## صلوۃ الضحیٰ میں فقہاء کے اقوال

نیز حافظ فرماتے ہیں ابن قیم نے اس میں علماء کے چھ قول ذکر کیے ہیں حضرت شیخ نے لکھا ہے ائمہ اربعہ اس کے استحباب پر متفق ہیں، البتہ تأکد، وعدم تأکد میں اختلاف ہے، امام شافعی ومالک کے نزدیک مستحب علی التأکد ہے، حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے بلا تأکد، امام احمد کے نزدیک مستحب ہے بغیر دوام اور مواظبۃ کے یعنی احیاناً، ابن عمر کے نزدیک بدعت ہے، وقیل لایشرع الابسبب (جب کوئی خاص اور نئی بات پیش آئے جیسے آپ نے فتح مکہ کے دن پڑھی تھی)

## صلوۃ الاشراق کی تحقیق

اس کے بعد جانیئے کہ عام طور سے فقہاء، ومحدثین صرف صلوۃ الضحیٰ کو ذکر کرتے ہیں اسی کا باب باندھتے ہیں صلوۃ الاشراق کو ذکر نہیں کرتے مشایخ سلوک وصوفیاء کرام کے نزدیک یہ دو نمازیں ہیں ایک صلوۃ الاشراق جو ارتفاع شمس سے ربع نہار تک پڑھی جاتی ہے اور دوسری صلوۃ الضحیٰ جس کا افضل وقت ربع نہار کے بعد سے نصف النہار کے قریب تک ہے، احیاء العلوم اور اس کی شرح میں ان دونوں نمازوں کی تصریح موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دونوں نمازیں ثابت ہیں اور اس کی اصل حضرت علی کی وہ حدیث مرفوع ہے جو جامع ترمذی شمائل ترمذی اور نسائی میں موجود ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کانت الشمس من ھھنا کھیئتھا من ھھنا عند العصر صلی رکعتین واذا کانت الشمس من ھھنا کھیئتھا من ھھنا عند الظھر صلی اربع رکعات، کہ جب سورج صبح کے وقت بجانب مشرق اتنا بلند ہو جاتا تھا جتنا کہ عصر کے وقت بجانب مغرب ہوتا ہے تو اس وقت آپ رکعتین پڑھتے تھے (یہ تو ہوئی اشراق کی نماز) اور جب سورج بجانب مشرق اتنا بلند ہوتا تھا جتنا کہ بجانب مغرب ظہر کے وقت ہوتا ہے تو اس وقت آپ چار رکعات پڑھتے تھے (یہ ہوئی صلوۃ الضحیٰ چاشت کی نماز)

حضرت شیخ تو یہی فرماتے تھے کہ محدثین کے یہاں یہ دو نمازیں الگ نہیں ہیں، صوفیاء کے یہاں ہیں لیکن لمعات شرح مشکوۃ میں شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے اس پر بحث فرمائی ہے وہ تحریر فرماتے ہیں کہ لوگوں کے درمیان میں تو یہ دو نمازیں متعارف ہیں ایک بوقت ارتفاع شمس بقدر رمح او رمحین جس کو وہ صلوۃ الاشراق کہتے ہیں اور دوسری نماز ربع نہار پر پڑھتے ہیں جس کو وہ صلوۃ الضحیٰ کہتے ہیں اکثر احادیث میں ان دونوں نمازوں پر صلوۃ الضحیٰ ہی کا اطلاق کیا گیا ہے اور بعض احادیث میں اس پر صلوۃ الاشراق کا بھی اطلاق کیا گیا ہے جس کو علامہ سیوطیؒ نے جمع الجوامع میں طبرانی کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ آپ نے ام ہانی سے اس حدیث کے بعد (ابن آدم اضمن لی رکعتین اول النہار اکفک آخرہ) فرمایا یا ام ھانی ھذہ صلوۃ الاشراق۔ اور شیخ علی متقی نے تو جمع الجوامع کی ترتیب (کنز العمال) میں صلوۃ الاشراق کے عنوان سے ایک مستقل باب منعقد فرمایا ہے اھ مگر پھر آگے چلکر صاحب لمعات اپنی رائے اس طرح لکھتے ہیں کہ فی الواقع یہ مستقل دو نمازیں نہیں ہیں بلکہ صحیح صورت حال یہ

ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز کو کبھی اس وقت میں پڑھا ہے (اول نہار) اور کبھی اُس وقت میں پڑھا، (ربع نہار) اس لئے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ یہ دو نمازیں الگ الگ ہیں، انتہی کلامہ. اس[1] سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی متقی صاحب کنز العمال کے نزدیک یہ دو نمازیں ہیں گو حضرت شیخ عبدالحق محدث دھلوی کو اس سے اتفاق نہیں یصبح علی کل سُلامی من ابن آدم (وفی روایۃ من احدکم) صدقۃ الخ

**شرح حدیث** صدقۃٌ ترکیب میں یصبح کا اسم ہے اور جار مجرور اپنے متعلق سے مل کر اس کی خبر ہے ای یصبح الصدقۃُ واجبۃً علی کل سُلامی ——— سلامی جمع ہے سلامیۃ کی، سلامیہ بمعنی انملہ (انگلی کا پورا) یعنی روزانہ تم میں سے ہر ایک شخص پر اس کے جوڑوں اور پوروں کی طرف سے صدقہ واجب ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ آدمی کے بدن میں جیسا کہ مشہور ہے تین سو ساٹھ جوڑ ہیں اور ہر روز ہر شخص اپنے تمام اعضاء اور جوڑوں کی سلامتی کے ساتھ صبح کرتا ہے. پس اس نعمت عظمیٰ کے شکر میں ہر بندے پر اس کے اعضاء کی طرف سے روزانہ صدقہ واجب ہوتا ہے. اب یہاں یہ سوال ہوتا تھا کہ ہر شخص میں اتنی استطاعت کہاں ہے کہ روزانہ تین سو ساٹھ صدقے کرے. اس لئے آپ نے ارشاد فرمایا تسلیمہ علی من لقی صدقۃ وامرہ بالمعروف صدقۃ الخ غرض کہ ہر نیکی صدقہ ہے، اور دو رکعت نماز چاشت کی ان تمام صدقات کے لئے کافی ہے (ان کے قائم مقام ہے) اس لئے کہ مقصد تو ہر عضو اور جوڑ کی طرف سے اللہ تعالیٰ کا اس پر جو حق واجب ہے اس کو ادا کرنا ہے. اور نماز میں چونکہ بدن کا ہر عضو اور جوڑ اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں متحرک ہو جاتا ہے اس لئے سب اعضاء کی طرف سے حق واجب ادا ہو جاتا ہے،

---

عن ابی اُمامۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال صلوۃ فی اثر صلوۃ لا لغو بینہما کتاب فی علیین ایک نماز کے بعد دوسری نماز (خواہ نفل کے بعد فرض ہو یا اس کا عکس) اس طور پر پڑھنا کہ ان دونوں کے درمیان وہ مصلی کوئی لغو اور بے فائدہ کلام یا فعل نہ کرے تو یہ مقبول ترین عمل ہے. کتاب بمعنی مکتوب اور علیین اس رجسٹر کا نام ہے جس میں ابرار کے اعمال صالحہ درج ہوتے ہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ ایک مقام کا نام ہے ساتویں آسمان پر عرش کے نیچے. لغو سے مراد کوئی نامناسب قول یا فعل جس میں کچھ ثواب اور فائدہ نہ ہو (منہل)

**مناسبۃ الحدیث بالترجمۃ** اس حدیث کو باب سے مناسبت اس طرح ہے کہ یہ مختصر ہے اور مطول حدیث مسند احمد میں ہے. اس میں سُبحۃ الضحیٰ کا ذکر ہے (بذل) احقر کہتا ہے کہ یہ حدیث اسی سند کے ساتھ سنن ابوداؤد میں ابواب الجماعۃ کے ذیل میں باب ماجاء فی فضل المشی الی الصلوۃ میں

---

[1] احقر نے لمعات میں یہ مضمون اپنے حضرت شیخ کے وصال کے بعد دیکھا تھا. اگر شیخ کی حیات میں دیکھ لیتا تو ان کو اس سے مطلع کرتا یقیناً بہت محظوظ ہوتے یغفر اللہ لنا ولہ، یہ مضمون الفیض السمائی میں بھی لکھا گیا ہے،

گذر چکی ہے اس میں تسبیح الضحیٰ کا لفظ مذکور ہے ،

اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ فضول کام اور لغویات کا اثر انسان کے عمل صالح پر پڑتا ہے، اور عمل صالح کے مقبول ہونے میں یہ چیزیں رکاوٹ بنتی ہیں ، لہذا لغویات سے بچ کر اپنے اعمال صالحہ کی حفاظت کرنی چاہیئے واللہ الموفق،

قولہ عن نعیم بن ھمّار قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول قال اللہ عزوجل ابن ادم لا تعجزنی من اربع رکعات فی اول نھارك اکفك آخرہ . نعیم بن ہمّار صحابی ہیں ان کے نام میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں نعیم بن ہمّار وقیل نعیم بن خمّار وقیل ابن ہبّار وقیل ابن ہمّام والصحیح ابن ہمّار (کذا قال الترمذی) ترجمہ یہ ہے - اے ابن آدم نہ فوت کر تو مجھ سے چار رکعات کو اپنے اول نہار میں، کفایت کروں گا میں تیرے مہمات اور حوائج کی آخر نہار تک" جب کسی شخص سے کوئی کام نہ ہوسکے اور فوت ہو جائے تو اس وقت کہا جاتا ہے" اعجزہ الامر" یعنی اس سے وہ کام فوت ہو گیا۔[منہ]

اس حدیث میں جن چار رکعات کا ذکر ہے ان سے صبح کی سنتیں اور فرض بھی مراد ہوسکتی ہیں اور چاشت کی چار رکعات بھی، مصنفؒ نے دوسرے معنی مراد لئے ہیں ،

قولہ فقالت لا الا ان یجیٔ من مغیبہ - حضرت عائشہؓ فرمارہی ہیں "حضور چاشت کی نماز نہیں پڑھتے تھے الا یہ کہ اپنے کسی سفر سے (چاشت کے وقت) واپس تشریف لائے ہوں، اس پر کلام ہمارے یہاں اس باب کے شروع میں گذر چکا ہے ، یہ ان لوگوں کی دلیل ہے جو کہتے ہیں چاشت کی نماز بغیر کسی سبب کے مشروع نہیں، اس سلسلہ کی روایات متعارضہ کے درمیان تطبیق اور توجیہ شروع باب میں گذر چکی ،

قولہ ھل کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یَقْرِنُ معاً بین السور قالت من المفصل - قَرَنَ یَقْرِنُ باب ضرب ونصر دونوں سے ہے یعنی کیا آپؐ نفل نمازمیں دو دو سورتیں ملا کر پڑھتے تھے . فرمایا ہاں مفصل کی سورتوں میں سے ایسا کرتے تھے ، مفصل کی جن دو دو سورتوں کو ملا کر آپؐ تہجد کی نماز میں پڑھتے تھے اس کی تفصیل آگے کتاب میں "باب تحزیب القرآن" میں آرہی ہے . عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں جس کو "حدیث النظائر" سے بھی تعبیر کرتے ہیں ،

قولہ انھا قالت ما سبّح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سُبْحَۃَ الضحیٰ قط وانی لاُسبّحھا حضرت عائشہؓ فرمارہی ہیں حضورؐ نے صلوۃ الضحیٰ بالکل نہیں پڑھی لیکن میں پڑھتی ہوں، اس حدیث کا حوالہ اور توجیہ باب کے شروع میں آچکی ہے ، مثلاً یہ کہ دوام کی نفی ہے ، کما قال البیہقی" یا رؤیت کی نفی ہے کہ میں نے نہیں دیکھا، اس لئے کہ چاشت کے وقت حضورؐ عائشہؓ کے پاس عامۃً نہیں ہوتے تھے یا تو سفر میں ہوتے تھے یا اس وقت آپ مسجد میں ہوتے تھے ،

منہ اس شخص کو فلاں کام نے عاجز کر دیا اور وہ کام اس کے قابو میں نہیں آیا بلکہ فوت ہوگیا ۱۲

## حضرت عائشہ کا حیرت انگیز اہتمام عمل

یہاں حضرت عائشہ فرمارہی ہیں "لیکن میں خود یہ نماز پڑھتی ہوں،، مؤطا مالک کی ایک روایت میں ہے وہ فرماتی ہیں "لو نُشِرَ لِی اَبَوَایَ ماترکتھما" کہ اگر کوئی بالفرض مجھ سے یہ آکر کہے کہ تمہارے ماں باپ دونوں زندہ ہوکر پھر دنیا میں آگئے (ان سے ملنے چلو) تو میں اس وقت بھی اس نماز کو نہیں چھوڑ سکتی، اللہ اکبر! ان حضرات صحابہ کرامؓ و صحابیات کے یہاں آخرت کی تیاری میں اعمال کا کس قدر اہتمام تھا، اور فی الواقع آخرت کا مسئلہ ہے ہی اس قابل کہ اسکا ایسا اہتمام کیاجائے وہاں کی زندگی لامتناہی ہے کروڑوں سال گذرنے پر بھی ختم ہونے کا نام نہیں، وہاں کی ہر چیز راحت ہو یا مصیبت دائمی ہے، ہمارے اسلاف واکابر بھی بحمداللہ تعالیٰ صحابہ کرامؓ کا نمونہ تھے۔ اللہم احشرنا معہم وارزقنا اتباع ہدیہم

قولہ حتی تطلع الشمس فاذا طلعت قام۔ یعنی الی الصلوۃ۔ یہ چاشت کی نماز ہوگئی، یا مراد یہ ہے "قام وانصرف الی البیت" اس صورت میں حدیث کو ترجمۃ الباب سے مناسبت نہ ہوگی،

# باب فی صلوۃ النہار

آگے ایک باب اور آرہا ہے اس کا مقابل " باب صلوۃ اللیل مثنی مثنی" اس پہلے باب میں مصنف جو حدیث لائے ہیں اس میں صلوۃ اللیل والنہار دونوں کا ذکر ہے صلوۃ اللیل والنہار مثنی مثنی، اور آنے والے باب کی حدیث میں صرف اللیل مذکور ہے، صلوۃ اللیل مثنی مثنی

## حدیث الباب میں "النہار" کی زیادتی کی تحقیق

یہ حدیث دراصل ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ عن علی بن عبداللہ البارقی عن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صلوۃ اللیل والنہار مثنی مثنی۔ ابن عمرؓ سے اس کو روایت کرنیوالے متعدد رواۃ ہیں، علی بن عبداللہ البارقی، نافع، طاؤس، عمرو بن دینار وغیرہ، ان رواۃ میں سے صرف علی بن عبداللہ البارقی نے اس حدیث میں نہار کی زیادتی ذکر کی ہے، جس کو مصنف یہاں اس باب میں لائے ہیں، البارقی کے علاوہ دوسرے رواۃ کی روایت کو آنے والے باب میں لائے ہیں (جس میں والنہار کی زیادتی نہیں ہے) امام ترمذیؒ نے بھی ایسا ہی کیا ہے کہ دو باب الگ الگ قائم کئے، ایک باب میں عدم زیادتی والی حدیث لائے ہیں اور اس کو "حسن صحیح" فرمایا ہے اور دوسرے باب میں زیادتی والی روایت لائے ہیں اس کو غیر صحیح قرار دیا ہے اگرچہ انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ علی بن عبداللہ البارقی کی متابعت عبداللہ العمریؒ نے کی ہے مگر چونکہ امام ترمذی کے نزدیک عمری ضعیف ہیں اس لئے ان کی متابعت کا اعتبار نہیں کیا۔ ——— امام ترمذیؒ کی طرح امام نسائیؒ نے بھی والنہار کی زیادتی کو خطا قرار دیا ہے اور امام بخاریؒ و مسلمؒ نے یہ حدیث صرف عمرو بن دینار و نافع کے طریق سے لی ہے، یعنی جس میں والنہار کی زیادتی نہیں ہے، ویسے

امام بخاریؒ نے اگرچہ "نہار" کی زیادتی والی روایت کو صحیح بخاری میں نہیں لیا، لیکن انھوں نے ایک سوال کے جواب میں اس زیادتی کو ثابت مانا ہے، اور اسی طرح امام بیہقیؒ نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے اور فرمایا کہ "البارقی" ثقہ راوی ہیں اور زیادتی ثقہ مقبول ہے، دراصل جمہور علماء شافعیہ وحنابلہ کا مسلک یہی ہے کہ لیل ونہار دونوں کی نماز مثنیٰ مثنیٰ افضل ہے۔ اس حیثیت سے یہ "نہار" کی زیادتی والی روایت ان کے مسلک کے موافق ہے۔

## مسئلۂ ثابتہ بالحدیث میں مسالک ائمہ

یہ تو اس حدیث پر کلام ہوا محدثانہ یعنی من حیث السند، اب فقہی حیثیت سے بھی سنیے۔ امام شافعی واحمد کے نزدیک نفل نماز مطلقاً خواہ لیلیہ ہو یا نہاریہ دو دو رکعت پڑھنا افضل ہے اور یہ حدیث ان کے نزدیک افضلیت پر ہی محمول ہے گو جائز اس سے کم بھی ہے اور زائد بھی۔ چنانچہ ان دونوں اماموں کے نزدیک تنفل برکعۃ وبثلٰث وبخمس سب طرح جائز ہے، اور حضرت امام مالکؒ کے نزدیک نفل نماز صرف مثنیٰ مثنیٰ ہے، ان کے نزدیک نہ اس پر زیادتی جائز ہے اور نہ کمی، گویا حصر جانبین سے ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مثنیٰ مثنیٰ کا مطلب یہ نہیں کہ ہر دو رکعت پر سلام پھیرا جائے بلکہ اس سے مراد شفعاً شفعاً ہے یعنی نفل نماز شفعاً ہونی چاہیئے نہ کہ وتراً چنانچہ ان کے نزدیک تنفل برکعۃ یا بثلاث جائز نہیں ویسے افضل ان کے نزدیک نوافل میں مطلقاً دن کی نفلیں ہوں یا رات کی چار چار رکعات ہے۔ ان کے نزدیک دن میں چار کیوں افضل ہیں اس کی دلیل ابو ایوبؓ کی وہ حدیث ہے جو "باب الاربع قبل الظهر" میں گذر چکی ہے جس کے لفظ یہ ہیں "اربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم تفتح لهن ابواب السماء" اور رات میں چار کے افضل ہونے کی دلیل وہ حدیث عائشہؓ ہے جو متفق علیہ ہے، امام بخاری ومسلم نے اس کی تخریج کی ہے آگے متن میں بھی آرہی ہے "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يزيد فى رمضان ولا فى غيره على احدى عشرة ركعة يصلى اربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلى اربعاً الخ" نیز قیاس بھی یہی چاہتا ہے اس لئے کہ چار رکعات میں طول تحریمہ کی وجہ سے مشقت زیادہ ہے "والاجر على قدر النصب" اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ رات میں تو دو دو پڑھنا افضل ہے "لحديث صلوة الليل مثنى مثنى" اور "نہار" کی زیادتی ضعیف ہے کما تقدم۔ اور دن کی نفلوں میں رُباع رُباع افضل ہے (اس کی دلیل امام صاحب کے مسلک میں موجود ہے — یہ ترجمۃ الباب اور باب کی حدیث اول پر کلام ہوا،

حدثنا ابن المثنى الخ قوله عن المطّلب عن النبى صلى الله عليه وسلم

## سند میں شعبہ سے غلطی

اس سند میں شعبہ سے کئی ناموں میں غلطی ہوئی کما قال الترمذی فی باب التخشع فی الصلوۃ، لہٰذا ترمذی کی طرف رجوع کیا جائے، آخری غلطی یہ ہے کہ انھوں نے کہا ہے عن عبد الله بن الحارث عن المطلب حالانکہ صحیح اس طرح ہے عن ربيعة بن

الحارث بن عبد المطلب عن الفضل بن عباسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

قولہ الصلوۃ مثنی مثنی:۔ اس میں دو احتمال ہیں (۱) رکعتین رکعتین ہر دو رکعت پر سلام (۲) ہر دو رکعت پر تشہد درمیان میں سلام پھیرے یا نہ پھیرے۔ اس صورت میں آگے جو آرہا ہے "ان تشہد فی کل رکعتین" یہ ماقبل کی تفسیر ہوجائے گی۔ وھو فی الاصل تتشھد حذفت احدی التائین" وان تبأس ای تظھر البؤس والفاقۃ یہ کہ تو اپنی حاجت اور خستہ حالی اللہ کے سامنے ظاہر کرے۔ اور ایک نسخہ میں ہے "ان تباءس باب تفاعل سے بحذف احدی التائین کان فی الاصل "تتباءس"

قولہ وتمسکن:۔ فی الاصل تتمسکن ای تظھر المسکنۃ

قولہ وتقنع بیدیك:۔ من الاقناع ای ترفع یدیك للدعاء یعنی بہت خشوع خضوع کے ساتھ نماز پڑھ کر دونوں ہاتھ اللہ کے سامنے پھیلا کر بہت گڑگڑا کر یا اللہ یا اللہ پکار کر دعائیں مانگنا۔

# باب صلوٰۃ التسبیح

کیونکہ اس نماز میں تسبیحات بکثرت پڑھی جاتی ہیں اسی لئے اس نماز کا نام صلوۃ التسبیح وصلوۃ التسابیح رکھا گیا یہ بڑی بابرکت اور فضیلت والی نماز ہے۔ اس کے فوائد خود حدیث میں مذکور ہیں کہ اس سے دس قسم کے گناہ معاف ہوتے ہیں۔ چنانچہ حدیث میں آرہا ہے غفر اللہ لک ذنبک اولہ وآخرہ قدیمہ وحدیثہ خطأہ وعمدہ صغیرہ وکبیرہ سرہ وعلانیتہ: امام ترمذی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن المبارک اس نماز کا اہتمام فرماتے تھے اور اس کے فضائل بیان کرتے تھے: اس نماز کے طریقوں میں سے ایک طریقہ وہ ہے جس کو وہ خود اختیار فرماتے تھے۔ جس کا بیان آگے آئیگا۔

## حدیث صلوۃ التسبیح کی تخریج وتحقیق

صلوۃ التسبیح کی حدیث صحاح ستہ میں سے ابوداؤد، ترمذی ابن ماجہ میں ہے۔ صحیحین میں نہیں اور اصحاب السنن میں سے امام نسائی نے اس کی تخریج نہیں کی، اس کے علاوہ یہ حدیث صحیح ابن خزیمہ، مستدرک حاکم میں موجود ہے۔ امام بیہقی نے اس کی تصحیح کی ہے اور ابن مندہ نے تو اس کی تصحیح میں ایک مستقل تصنیف فرمائی ہے۔ بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن المبارک صلوۃ التسبیح پڑھتے تھے اور ہر زمانہ میں صلحاء اس کو ایک دوسرے سے لیتے چلے آئے ہیں۔ علماء کے تعامل وتداول سے حدیث مرفوع کو تقویت ملتی ہے ——— یہ حدیث متعدد صحابہؓ سے مروی ہے۔ خود مصنفؒ نے اس کو یہاں تین صحابہؓ سے روایت کیا ہے۔ ابن عباسؓ، عبداللہ بن عمروؓ اور ایک انصاری صحابی بلا تعیین اسم، حافظ مزی کی رائے یہ ہے کہ انصاری سے مراد جابر بن عبداللہ ہیں۔ اور حافظ ابن حجر کی رائے یہ ہے کہ بظاہر وہ ابو کبشۃ الانماری ہیں،

لیکن ابن الجوزیؒ نے صلوۃ التسبیح کی حدیث کو موضوعات میں شمار کیا ہے۔ اس پر بعد کے علماء نے ان کا تعاقب کیا ہے۔ حافظ ابن حجر اور علامہ سیوطیؒ وغیرہ نے لکھا ہے "اساء ابن الجوزی، افرط ابن الجوزی" یعنی ابن الجوزی نے بہت مبالغہ سے کام لیا۔ اور برا کیا کہ اس کو موضوعات میں داخل کردیا۔ موسی بن عبدالعزیز راوی جس کی وجہ سے ابن الجوزی نے اس حدیث کو موضوع کہا ہے اول تو اس راوی کی یحیی بن معین اور نسائی نے توثیق کی ہے، دوسرے یہ کہ ابراہیم بن الحکم نے صحیح ابن خزیمہ میں اس کی متابعت کی ہے، بذل المجہود میں ان امور کی تفصیل اور حوالے مذکور ہیں۔

---

عن ابن عباس ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال للعباس بن عبدالمطلب یاعباس یاعماہ الا اعطیك الا افعل بك عشر خصال ۔ ترجمہ: کیا میں تم کو دس چیزیں نہ بتاؤں، اس سے مراد یا تو انواع ذنوب ہیں جو متن میں مذکور ہیں (اور ہمارے یہاں شروع میں گذر چکے ہیں) یا اس سے مراد عشرہ تسبیحات ہیں اس لئے کہ قیام کے علاوہ باقی سب ارکان صلوۃ میں یہ تسبیحات دس دس مرتبہ ہیں۔

**صلوۃ التسبیح کی کیفیت**

صلوۃ التسبیح کا جو طریقہ اس حدیث مرفوع میں مذکور ہے وہ یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ اور سبحانک اللہم کے بعد حسب معمول قرارت سے فارغ ہوکر رکوع میں جانے سے قبل پندرہ بار یہ تسبیحات پڑھے "سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر (اور طبرانی کی ایک روایت میں جیسا کہ حاشیہ ترمذی میں لکھا ہے "ولاحول ولا قوۃ الا بالله" کا اضافہ ہے[1]) پھر دس بار رکوع میں رکوع کی تسبیح کے بعد، پھر دس بار قومہ میں، پھر دس دس بار دونوں سجدوں میں، اور دس بار جلسہ بین السجدتین میں، اور دس مرتبہ سجدۂ ثانیہ سے اٹھ کر (جلسۂ استراحت میں) یہ ایک رکعت میں تسبیحات کی تعداد پچھتر ہوئی۔ اور چاروں رکعات میں تین سو مرتبہ ہے، اور امام ترمذی نے حضرت عبداللہ بن المبارک سے جو کیفیت اس نماز کی نقل کی ہے اس میں اس طرح ہے "سبحانک اللہم" کے بعد قرارت سے قبل پندرہ[۱۵] مرتبہ اور پھر رکوع میں جانے سے قبل دس[۱۰] مرتبہ۔ اس صورت میں حالت قیام میں بجائے پندرہ کے تعداد پچیس[۲۵] ہوئی۔ اس صورت میں سجدۂ ثانیہ کے بعد جلسۂ استراحت میں یہ تسبیحات نہیں پڑھی جائیں گی۔ لہذا مجموعی تعداد ایک رکعت میں پچھتر[۷۵] ہی رہے گی۔

# باب رکعتی المغرب این تصلیان

اس سے قبل ابواب السہو کے بعد متصلاً باب التطوع فی البیت گذر چکا ہے جس میں یہ حدیث ہے "اجعلوا فی بیوتکم من صلوتکم ولا تتخذوھا قبورا" اور ایک باب آئندہ بھی آرہا ہے باب القنوت فی الصلوات کے بعد متصلاً جس میں

---

[1] میں نے اپنے گھر کی ایک مستورہ سے سنا ہے کہ حضرت مولانا محمد الیاس صاحبؒ فرماتے تھے کہ ہر پانچ مرتبہ کے بعد ایک مرتبہ "لاحول ولا قوۃ الا بالله" بھی پڑھ لیا جائے،

یہ حدیث آرہی ہے خیر صلوۃ المرء فی بیتہ الا المکتوبۃ

قولہ ھذہ صلوۃ البیوت ابن ابی لیلی اس میں متشدد ہیں ان کے نزدیک سنۃ المغرب مسجد میں جائز ہی نہیں، ویسے عند الجمہور مغرب کی کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ جملہ رواتب ونوافل لیلیہ ونہاریہ سب کا گھر میں ہی پڑھنا بہتر ہے، للحدیث المذکور۔ لیکن اگر گھر میں جاکر اشتغال کا اندیشہ ہو تو پھر مسجد ہی میں بہتر ہے وہذا ہو مذہب الجمہور والائمۃ الثلثۃ۔ لیکن امام مالک اور سفیان ثوری فرق بین اللیلیۃ والنہاریۃ کے قائل ہیں، نہاریہ سنتیں فی المسجد اور لیلیہ فی البیت، ابن رشد نے اس فرق کی حکمت یہی بیان کی ہے کہ دن میں گھر میں جاکر اہل وعیال میں لگ جانے کا اندیشہ ہے،

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطیل القراءۃ فی الرکعتین بعد المغرب یعنی احیانا ورنہ آپؐ انمیں اکثر سورۂ کافرون اور اخلاص پڑھا کرتے تھے حتی یتفرق اھل المسجد یہ بذہ صلوۃ البیوت کے خلاف ہے، جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے آپؐ ایسا بیان جواز کے لئے یا کسی اور مصلحت سے کرتے ہوں گے یا کسی عذر پر محمول ہے،

قال ابوداؤد رواہ نصرُ المُجَدَّرُ عن یعقوبَ القُمِّی مذکورہ بالا حدیث کے دوسرے طریق کو بیان کر رہے ہیں کہ یہ حدیث اس دوسری سند سے بھی مروی ہے، مُجَدَّر اس شخص کو کہتے ہیں جس کے بدن پر جُدری کے نشانات ہوں یعنی چیچک کے۔ واسندہ مثلہ جو حدیث جس صحابی سے مروی ہوتی ہے وہ اس کی مسند کہلاتی ہے

**شرح السند** اوپر والی حدیث کے راوی صحابی ابن عباسؓ تھے۔ لہذا مطلب یہ ہوا کہ جس طرح پہلی سند ابن عباس تک پہنچتی تھی اسی طرح دوسری سند بھی ان تک پہنچتی ہے، نصر مجدر مصنف کے استاد نہیں ہیں، لہذا اس دوسری سند کی ابتداء نصر سے نہ ہوئی۔ اسی لئے آگے مصنف سند کی ابتداء کو بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں قال ابوداؤد حدثناہ محمد بن عیسی بن الطباع نا نصر المجدر معلوم ہوا اس دوسری سند میں مصنف کے استاد محمد بن عیسی ہیں وہ اس کو نصر سے روایت کرتے ہیں،

جاننا چاہئے جو متن حدیث بلا سند کے یا ناقص سند کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اس کو تعلیق کہتے ہیں، پھر اس کے بعد جب اس سند کی تکمیل کرتے ہیں تو اس کو محدثین حضرات وصل سے تعبیر کرتے ہیں، لہذا مصنف کا کلام رواہ نصر المجدر یہ تو تعلیق ہے اور پھر آگے حدثناہ محمد بن عیسی یہ اس کا وصل ہے۔ پہلی سند میں یعقوب قمی سے روایت کرنے والے طلق بن غنام تھے اور اس دوسری سند میں نصر مجدر ہیں۔

(تنبیہ) بحمد اللہ تعالی ہم کتاب کے شروع سے لے کر اب تک تقریباً ہر حدیث کی سند کی تشریح کرتے ہوئے آرہے ہیں، اب ارادہ یہ ہے کہ کتاب الصلوۃ کے اخیر تک تو اس طریقے کو جاری رکھیں گے اس کے بعد اس سے آگے وقت کی قلت کی وجہ سے بالاستیعاب اسانید کی تشریح کا ارادہ نہیں ہے الا قلیلا جہاں زیادہ ضرورت سمجھیں گے۔ واللہ الموفق

حدثنا احمد بن یونس الخ یہ حدیث ابن عباس کا تیسرا طریق ہے۔ پہلے دو طریق مسند تھے اور یہ طریق مرسل ہے

اس میں سعید بن جبیر تابعی کے بعد صحابی یعنی ابن عباس مذکور نہیں، لیکن آگے مصنف نے یعقوب قمی کا جو مقولہ نقل کیا ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ تیسرا طریق بھی مرسل نہ ہو بلکہ مسند ہو، کیونکہ یعقوب کہہ رہے ہیں کہ جو بھی حدیث میں اس سند سے بیان کروں عن جعفر عن سعید بن جبیر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تو اس کے بارے میں یہ سمجھو کہ وہ ابن عباس سے مروی ہے، صورۃً اگرچہ وہ مرسل ہوگی عدمِ ذکرِ صحابی کی وجہ سے لیکن فی الواقع وہ مسند ہوگی

# باب الصلوة بعد العشاء

سنن و نوافل کا بیان اکثر تو گذر ہی چکا، اب نمبر تھا قیام اللیل اور تہجد کا، چنانچہ اس کے بعد اسی کا باب آرہا ہے لہٰذا کہہ سکتے ہیں کہ یہ باب قیام اللیل کی تمہید اور اس کی بسم اللہ ہے۔

عن عائشة قالت ما صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشاء قط فدخل علیّ الا صلی اربع رکعات الخ حضرت عائشہؓ فرمارہی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عشاء کی نماز سے فارغ ہوکر جب بھی میرے پاس گھر میں تشریف لاتے تو چار یا چھ رکعات پڑھتے۔

ولقد مطرنا مرة باللیل فطرحنا له نطعاً فکانی انظر الی ثقب فیه الخ ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ عشاء کے وقت بارش ہوئی (جس کی وجہ سے زمین تر ہوگئی اس لئے ہم نے اس جگہ) ایک چمڑے کا مصلے بچھا دیا جس میں ایک سوراخ بھی تھا جس میں کو پانی باہر کی طرف نکلنے لگا وما رأیتُهُ مُتَّقِیاً الارضَ بشیئٍ من ثیابه قط میں نے نہیں دیکھا آپ کو بچانے والا اپنے کپڑوں کو مٹی سے بالکل فکانی انظر وہ پانی نکلتا ہوا گویا میں اب دیکھ رہی ہوں، یا تو اس سے مقصود قوتِ حفظ اور یادداشت کو بیان کرنا ہے کہ یہ بات مجھے بہت اچھی طرح یاد ہے یا پھر یہ باب محبت سے ہے کہ یہ گذشتہ واقعہ بیان کرتے وقت میری آنکھوں کے سامنے آگیا اور اس کی یاد تازہ ہوگئی، اللہ تعالیٰ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت اور آپ کے اتباع کی توفیق بخشے آمین،

صاحب منہل نے طبرانی سے بروایت ابن عباس مرفوعاً نقل کیا ہے کہ جو شخص بعد العشاء چار رکعات نفل پڑھے جن میں پہلی دو رکعت میں سورۂ کافرون اور اخلاص پڑھے اور اخیر کی دو میں تنزیل السجدہ اور تبارک الذی بیدہ الملک تو اس کا ثواب ایسا ہے جیسے لیلۃ القدر میں نماز کا ہوتا ہے، میں کہتا ہوں تقریباً اس کے ہم معنی ایک روایۃ موقوفہ سنن نسائی جلد ثانی ص۲۵۹ میں موجود ہے، واللہ الموفق

# باب نسخ قیام اللیل

شروع میں صلوات خمسہ کی فرضیت سے قبل قیام اللیل فرض تھا، پھر ایک سال بعد منسوخ ہوگیا، فرضیت اور اس کا نسخ دونوں کا ذکر سورۂ مزمل میں ہے، اولِ سورت میں فرضیت اور آخرِ سورت میں اس کا نسخ مذکور ہے، امت کے

حق میں تو نسخ پر گویا اجماع ہے۔ البتہ عبیدہ سلمانی وغیرہ بعض تابعین وجوب کے قائل تھے ولو قدر حلبة شاة یعنی جتنی دیر میں بکری کا دودھ نکالا جاتا ہے لیکن یہ خلاف شاذ ہے اسی لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا، یہ مضمون کتاب الصلوۃ کے بالکل شروع میں ابتدائی مباحث میں گذر چکا ہے ـــــــ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں علماء کا اختلاف ہے بعض آپ کے حق میں بھی نسخ کے قائل ہیں اور بعض نہیں فریقین کا استدلال ومن اللیل فتھجد بہ نافلة لك سے ہے، جو نسخ کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں تہجد کے نفل ہونے کی تصریح ہے اور جو وجوب کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں نافلة لك ای فریضة زائدة لك خاصة یعنی نفل کے لغوی معنی مراد ہیں۔ اصطلاحی نہیں۔

قولہ وناشئة اللیل اوّلہ یعنی رات کے شروع حصے میں نماز پڑھنا مراد ہے قال تعالیٰ ان ناشئة اللیل ھی اشد وطأً واقوم قیلا یعنی رات کے اول حصے میں نماز پڑھ لینا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ اخیر شب میں اٹھ کر پڑھی جائے۔ اس لئے کہ سونے کے بعد پھر دوبارہ اٹھنا آدمی کے اختیار میں نہیں، معلوم نہیں آنکھ کھل سکے گی یا نہیں وطأً کے معنی روندنے کے ہیں مگر یہاں مراد اس کے لازمی معنی ہیں یعنی قابو پا سکنے کہ اول شب کی نماز زیادہ قابو کی چیز ہے واقوم قیلا قیل بمعنی قول یعنی تلفظ اور اقوم بمعنی درست یعنی اس وقت تلاوت قرآن زیادہ صاف اور صحیح ہوتی ہے (نیند کا اثر نہ ہونے کی وجہ)

قولہ انّ لكَ فی النَّھارِ سَبۡحًا طویلًا یعنی رات میں ہماری عبادت کے لئے اچھی طرح وقت نکالا کیجئے اور دنیوی امور کے لئے دن میں بہت وقت فارغ ہے (وہ اس میں کیا کیجئے)

# باب قیام اللیل

پہلے باب میں مصنف قیام اللیل کا منسوخ ہونا ثابت فرما چکے ہیں، میرے خیال میں اس ترجمہ کی غرض دفع توہم ہے کہ یہ نہ سمجھا جائے تہجد کا استحباب بھی منسوخ ہو گیا۔ نہیں! بلکہ وجوب منسوخ ہوا ہے

(**فائدہ**) کیا تہجد کی نماز کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ سو کر اٹھنے کے بعد ہو؟ علماء کا اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں جو نماز بعد العشاء پڑھی جائے وہی تہجد ہے اور بعض کے نزدیک بعد النوم کی قید ہے، اور علامہ شامی فرماتے ہیں احادیث میں صلوۃ اللیل کی جو ترغیب آئی ہے اس سے مراد تہجد ہے وہ فرماتے ہیں صلوۃ اللیل اور تہجد میں فرق ہے، صلوۃ اللیل یا قیام اللیل تو وہ نماز ہے جو بعد العشاء ہے خواہ بعد النوم یا قبل النوم، چنانچہ طبرانی کی ایک روایت مرفوعہ ہے جس کے آخر میں یہ ہے وماکان بعد صلوۃ العشاء فھو من اللیل ـــــــ لیکن تہجد ہجود سے ماخوذ ہے جس کے معنی نوم کے ہیں اور تہجد کے معنی ہیں ازالۃ الہجود ای النوم بتکلف بہ تکلف اپنی نیند زائل کرنا۔ جیسا کہ لفظ تأثم ہے جس کے معنی ہیں تحفظ عن الاثم لہذا تہجد وہی نماز ہوگی جو بعد النوم ہو (شامی ص۵۰۶ ج۱)

عن ابی ھریرۃ رضہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال یعقد الشیطٰن علی قافیۃ رأس احدکم

ثلث عُقَدٍ الخ: اس حدیث میں تہجد کی فضیلت مذکور ہے وہ یہ کہ آپ فرمارہے ہیں جب آدمی سوجاتا ہے توشیطان یہ حرکت کرتاہے کہ اس کے سر کے پچھلے حصہ میں تین گرہیں لگاتا ہے، ہرگرہ پر ہاتھ مارکر یہ پڑھتا ہے علیک لیل طویل ابھی تجھ پر بڑی لمبی رات باقی ہے (لہذا پڑا سوتا رہ) یہ شرح تو اس صورت میں ہے جب کہ حدیث کو اس کے ظاہری وحقیقی معنی پر محمول کیا جائے ۔ چنانچہ ساحر جو ہوتے ہیں وہ گرہیں وغیرہ گنڈوں (دھاگہ) میں لگاتے ہیں، اور اس کے مجازی اور لازمی معنی بھی مراد ہو سکتے ہیں یعنی روکنا ہر گرہ سے مراد ایک روکنا ہے گویا وہ تین چیزوں سے روکتا ہے (۱) ذکراللہ (۲) وضوء طہارت (۳) صلوۃ، اب روکنے کا وہ جو بھی طریقہ اختیار کرے اس کو سب طریقے اور راستے معلوم ہیں، پس اگر وہ شخص رات میں نیند سے اٹھا اور اس نے اللہ کا نام ذکر وغیرہ کیا تو اس کی برکت سے ایک گرہ کھل جاتی ہے، اس کے بعد اگر وضو بھی کرلی تو دوسری گرہ بھی کھل جاتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم

والا اصبح خَبِیْثَ النَّفْسِ کَسْلَانَ ورنہ (یعنی اگر یہ تینوں کام نہیں کئے) بلکہ سوتارہ گیا حتی کہ صبح کی نماز فوت ہوگئی، یا مطلب یہ ہے کہ تہجد فوت ہوگیا تو پھر وہ شخص صبح ایسی حالت میں کرتا ہے کہ اس کی طبیعت غیر منشرح اور کسل مند ہوتی ہے اگر تینوں کام نہیں کئے تھے تو کسل مندی بہت زیادہ ہوگی، اور اگر بعض کئے اور بعض نہ کئے تو اس میں اسی اعتبار سے کمی ہوجائے گی۔

**ایک اشکال وجواب** یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ حدیث میں آتا ہے لا یقولن اَحدکم خَبُثَتْ نفسی ولکن لیقل لَقِسَتْ نفسی یہ حدیث خود اسی کتاب سنن ابوداؤد میں کتاب الادب میں آرہی ہے (بذل ص۲۵۲ ج ۵) اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ منع خود اپنے بارے میں یہ لفظ بولنے سے ہے اور یہاں متکلم یہ صفت دوسرے کی بیان کررہا ہے لیکن اس میں یہ اشکال ہے کہ جو چیز اپنے لئے ناپسند ہو وہ دوسرے کیلئے بھی ناپسند ہونی چاہئے، لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ اس لفظ کو بلاکسی محرک اور مصلحت کے استعمال کرنا مناسب نہیں، اور اگر کسی مصلحت سے ہو جیسے تنفیر اور تحذیر جیساکہ یہاں اس حدیث میں تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں قالہ الحافظ (لامع ص۸۵) بندہ کے خیال میں اس کا جواب ایک اور بھی ہو سکتا ہے جو حضرت شیخ کی ایک تقریر سے ماخوذ ہے وہ یہ کہ منع جس مقام پر کیا گیا ہے وہ اور ہے وہ تو یہ ہے کہ کسی شخص کی طبیعت فساد معدہ کی وجہ سے یا زیادہ کھانے کی وجہ سے متلارہی ہو (جسکو جی متلانا کہتے ہیں) تو وہاں یہ لفظ خبث استعمال نہ کرے اس لئے کہ خباثت کا لفظ بہت سخت اور شنیع ہے اس سے ذہن کا انتقال خباثت نفس اور باطن کی طرف ہوتا ہے حالانکہ وہ مراد نہیں، اور یہاں اس حدیث میں جس معنی میں یہ لفظ خبث استعمال کیا گیا ہے اس کے مناسب ہے اس لئے کہ ترک ذکر وترک طہارت سے نفس میں خباثت پیدا ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ فان أبت نضح فی وجهها الماء اس سے معلوم ہوا کہ سوتے کو جگانے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ اس پر پانی کا چھینٹا ماردے فان ابی نضحت فی وجهه الماء اس سے حسن معاشرت مستفاد ہو رہا ہے، زوجین میں آپس میں بے تکلفی الفت ومحبت قولہ اذا ایقظ الرجل اهله من اللیل فصلیا او صلی رکعتین کتبا فی الذاکرین والذاکرات اس سے بظاہر معلوم ہورہا ہے کہ اگر کوئی شخص مرد ہو یا عورت تہجد کا اہتمام کرے خواہ دو رکعت ہی سے ہو تو اس مرد وعورت کا شمار

الذاکرین اللہ کثیرا والذاکرات (اعداللہ لہم مغفرةً واجراً عظیما) میں ہوجاتا ہے اللھم اجعلنا منھم

# باب النعاس فی الصلوٰة

قولہ فاستعجم القرآنُ علی لسانہ فلم یَدْرِ مایقول فلیضطجع جو شخص قیام لیل کرے (اور پھر نماز پڑھتے پڑھتے اس کو اونگھ آنے لگے) پس دشوار ہوجائے قرآن کا تلفظ اس کی زبان پر اور یہ بھی خبر نہ رہے کہ میں کیا پڑھ رہا ہوں تو اس کو پھر لیٹ کر سوجانا چاہیئے، جبتک طبیعت میں نشاط رہے تب تک نماز پڑھنی چاہیئے، جیساکہ آگے آرہا ہے لیصلی احدکم نشاطہ

# بَابُ اَیُّ اللَّیْلِ اَفْضَل

رات کا کونسا حصہ افضل ہے (تاکہ اسی حصے میں اٹھ کر عبادت کی جائے)

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ینزل ربُّنا عزوجل کل لیلة الی سماء الدنیا حین یبقی ثلث اللیل الآخِرُ یہ الآخر ثلث کی صفت ہے لیل کی نہیں۔ یعنی جب باقی رہ جاتا ہے رات کا ثلث اخیر۔ حدیث کا مضمون یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ رات کے اخیر حصے میں آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں اور یہ اعلان فرماتے ہیں ہے کوئی شخص جو مجھ سے دعا کرے اور میں اس کی دعا قبول کروں

## احادیثِ صفات کے بارے میں مختلف مذاہب

یہ حدیث احادیث صفات میں سے ہے اس کا تعلق صفاتِ باری تعالیٰ سے ہے لیکن متشابہات میں سے ہے اس کے معنی کی حقیقت کسی کو معلوم نہیں کیونکہ نزول وصعود اور انتقال من مکان الی مکان یہ اجسام کی صفت ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ جسم اور لوازم جسم سے منزہ ہے، ایسے ہی یَدُ اللہ اور الرَّحْمٰن عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی فرقہ مجسمہ ومشبہہ جو اللہ تعالیٰ کو جسم مانتا ہے وہ تو اس قسم کی احادیث کو ان کے ظاہر پر محمول کرتا ہے (والعیاذ باللہ) یہ تو سراسر کفر ہے۔ دوسرا فرقہ ہے معتزلہ اور خوارج کا انھوں نے ان احادیث کی صحۃ ہی کا انکار کر دیا ہے۔

اب رہ گئے اہل سنت والجماعت ان میں دو گروہ ہیں، متقدمین ومتأخرین، متقدمین جن میں ائمہ اربعہ بھی داخل ہیں تفویض کے قائل ہیں، ان کا مسلک یہ ہے کہ ان احادیث کے مضمون کی حقیقت کا اعتقاد رکھا جائے اور ساتھ ہی یہ بھی ضروری ہے کہ ان کو ان کے ظاہری معنی پر محمول نہ کیا جائے، بلکہ یہ اعتقاد رکھا جائے کہ بیشک نزول اللہ کی صفت ہے مگر یہ وہ نزول نہیں ہے جیساکہ اجسام کا ہوتا ہے، اب کیسا ہے سو اس کی حقیقت وکیفیت معلوم نہیں، امام مالک کا واقعہ مشہور ہے کہ کسی نے ان سے الرحمن علی العرش استوی کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا الاستواء معلوم والکیف مجہول والسوال عنہ بدعة اخرجوا ھذا المبتدع عن المجلس۔ اور متأخرین کا مذہب تأویل کا ہے یعنی نزول رب سے مراد

نزول رحمتِ رب ہے مثلاً، متاخرین نے تاویل کو تفویض پر اس لئے ترجیح دی تاکہ فرق باطلہ کا رد ہو جائے اور ان کو استدلال کا موقع نہ دیا جائے

# باب وقت قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل

قولہ فما یجیٔ السَّحَرُ حتی یفرغ من حزبہ اس حدیث میں حضرت عائشہؓ نے حضورؐ کے وقت استیقاظ کی کچھ تعیین نہیں فرمائی، بلکہ یہ فرمایا کہ سحر ہونے سے پہلے پہلے آپ اپنے معمول اور وظیفہ سے فارغ ہو جاتے تھے۔ سحر کہتے ہیں قُبیل الصبح کو یعنی رات کا سدسِ اخیر۔

قولہ قالت کان اذا سمع الصَّراخ قام فصلی صراخ یعنی صوتِ شدید اس سے مرغ کی آواز مراد ہے۔ اور ایک روایت میں ہے اذا سمع الصارخ، کہتے ہیں حجاز میں مرغ نصف شب کے قریب بولنا شروع کرتا ہے جس کو ہمارے عرف میں مرغ کی اذان کہتے ہیں،

قولہ ما الفاہ السَّحَرُ عندی الا نائمًا۔ نہیں پایا آپ کو وقت سحر نے جبکہ آپ میرے پاس ہوتے تھے مگر اس حال میں کہ آپ نائم ہوتے تھے۔ یعنی جب آپ میرے پاس رات گذارتے تھے اور میری باری ہوتی تھی تو آپ کا معمول یہ تھا کہ آخر شب تک (صبح کے قریب) اپنے معمول سے فارغ ہو کر آرام فرمانے کے لئے لیٹ جاتے تھے۔ سحر سے مراد رات کا آخری چھٹا حصہ ہے (کما تقدم) منہل میں لکھا ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ تہجد سے فارغ ہو کر اخیر شب میں آرام کرنا سنت ہے کہ آپ کا معمول تھا اور یہی معمول حدیث میں حضرت داؤد علیہ السلام کا آیا ہے، کان ینام سُدُسَہٗ اور آپ نے حضرت داؤد کے اس معمول کی تحسین فرمائی ہے احب الصلوٰۃ الی اللہ صلوٰۃ داؤد واحب الصیام الی اللہ صیام داؤد یصوم یوما ویفطر یومًا (اخرجہ البخاری) بعض شراح کی رائے یہ ہے کہ نوم سے مراد اس حدیث میں مجازاً اضطجاع ہے اس لئے کہ ایک دوسری روایت میں اس طرح ہے فان کنت مستیقظۃ حدثنی والا اضطجع لیکن اضطجاع نوم کے منافی کب ہے؟ آپ مختصر سی بات فرما کر سو جاتے ہوں گے، نیز یہ سونے کا معمول آپ کا غیر رمضان میں تھا اور رمضان میں آپ کا معمول تہجد وغیرہ سے فراغ کے بعد سحری تناول فرمانے کا تھا، اسی لئے امام بخاری نے دو باب الگ الگ باندھے ہیں باب من نام عند السحر، وباب من تسحر فلم ینم حتی صلی الصبح (من المنہل)

قولہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا حَزَبَہٗ امرٌ صلی ای اذا اصابہ امر، یعنی جب آپ کو کوئی غم، فکر کی بات لاحق ہوتی تھی تو نماز پڑھنے لگتے تھے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ صلوٰۃ سے مراد دعا ہو، اور ایک روایت میں ہے حَزَنَہٗ حُزن سے، جب آپ کو کوئی چیز غمگین کرتی تھی،

قولہ سمعت ربیعۃ بن کعب الاسلمی یقول کنتُ ابیتُ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آتیہ بوضوءہ و بحاجتہ فقال سلنی فقلت مرافقتک فی الجنۃ الخ یہ صحابی اہل صفہ میں سے ہیں، فرماتے ہیں کہ میں رات گذارتا تھا حضورؐ کے ساتھ (بظاہر یہ کسی سفر کا واقعہ ہے ورنہ حضر میں تو آپ اپنی ازواج کے پاس رات گذارتے تھے) آپ کے لئے وضو کا پانی لاتا تھا اور دوسری خدمت

کرتا تھا تو اس پر آپ نے فرمایا مانگ کیا مانگتا ہے میں نے عرض کیا کہ جنت میں آپکا قرب و رفاقت، اس پر آپ نے فرمایا کہ اس کے علاوہ کچھ اور مانگ لے، میں نے عرض کیا بس میرا مطلوب تو یہی ہے فَاَعِنِّی عَلٰی نفسك بكثرة السجود مطلب یہ ہے کہ ہم بھی اللہ سے دعا کریں گے اور کوشش کریں گے تمہاری فرمائش کے پورا کرنے میں، باقی تم بھی مطمئن ہو کر نہ بیٹھ جانا بلکہ اپنے نفس کی مخالفت کر کے نیک کاموں رکوع وسجود، نماز وغیرہ عبادات میں لگے رہنا اور اس طور پر میری مدد کرنا تاکہ دونوں کی کوشش مل کر کام ہو جائے۔ جیسے کوئی حکیم کسی مریض کے لئے دوا تجویز کرے کہ اس کو استعمال کرو اور ساتھ میں یہ بھی کہے کہ بھائی صرف دوا کے بھروسہ پر نہ رہنا بلکہ ہماری اس علاج میں پرہیز کے ذریعہ مدد کرتے رہنا،

قولہ تتجافی جنوبھم عن المضاجع ان کے پہلو خوابگاہوں سے جدا رہتے ہیں

**مصداق آیۃ میں متعدد اقوال** یہ کون لوگ ہیں اس کے مصداق میں بذل المجہود میں تفسیر طبری سے پانچ قول نقل کئے ہیں (۱) وہ لوگ جو صلوۃ عشاء کی انتظار میں جاگتے رہتے ہیں (۲) صلوۃ مغرب کے انتظار میں سوتے نہیں (۳) جو بین المغرب والعشاء نماز میں مشغول رہتے ہیں (۴) قیام اللیل یعنی تہجد کی طرف اشارہ ہے (۵) جو لوگ ذکر اللہ کے ساتھ رطب اللسان رہتے ہیں ——— آیت شریفہ میں ان لوگوں کے بارے میں جو وعدہ مذکور ہے وہ یہ ہے فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا اُخْفِیَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ اَعْیُنٍ کہ ان لوگوں کے لئے اللہ تعالیٰ نے آخرت میں جو اسباب راحت وعیش اور آنکھوں کی ٹھنڈک تیار کر رکھی ہے اس کو کون جانتا ہے

# باب افتتاح صلوۃ اللیل برکعتین

یعنی جب آدمی تہجد کی نماز شروع کرے تو ابتداء میں دو رکعت مختصر سی پڑھے اس کے بعد نماز کو طویل کردے۔

**شروع میں دو رکعت کو اختصار سے پڑھنے کی مصلحت** اس میں مصلحت یہ ہے کہ نفس پر ایک دم بوجھ نہ پڑے بلکہ بتدریج اس کو ریاضت وعبادت کی طرف لایا جائے (دراصل نفس کو بہلا پھسلا کر اس سے کام لینا ہے) اور بعض شراح نے لکھا ہے کہ حدیث میں ہے کہ شیطان سونے والے کے سر میں تین گرہیں لگاتا ہے جنمیں سے ایک گرہ ذکر کی برکت سے اور دوسری وضوء سے اور تیسری نماز سے کھلتی ہے (جیسا کہ کتاب میں پہلے گذر چکا) تو یہ دو رکعت جلدی سے مختصر سی اس لئے پڑھتے ہیں کہ وہ آخری گرہ جلدی سے کھلے اور شیطان کے مکر سے رہائی ہو اور پھر اس کے بعد اطمینان سے لمبی نماز پڑھی جا سکے، حضرت شیخ رحاشیۂ بذل میں لکھتے ہیں تعجب ہے کہ شراح حدیث نے بھی حدیث کے نکات ولطائف بیان کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی. فللّٰہ دَرُّہم۔

قولہ قال فیھما تجوز یہ لفظ مصدر بھی ہو سکتا ہے (تَجَوُّزٌ) یعنی ان دو رکعتوں میں اختصار ہونا چاہیئے اور فعل مضارع بھی ہو سکتا ہے (تَجَوَّزُ) جو اصل میں تتجوز تھا (اختصار کرے تو ان میں) اور امر کا صیغہ بھی ہو سکتا ہے تَجَوَّزْ۔

عن عبد اللہ بن حُبْشِیٍّ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل ای الاعمال افضل قال طول القیام اس کا مقابل وہ حدیث ہے جو ابواب الرکوع میں گذر چکی ہے اقرب مایکون العبد من ربہ وھو ساجد ان ہی دو حدیثوں پر علماء کا وہ مشہور اختلاف متفرع ہے کہ طول قیام افضل ہے یا کثرت سجود وقد تقدم مفصلا

# باب صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ

قریب ہی میں باب صلوٰۃ النہار گذر چکا اس کو دیکھیے

قولہ فاذا خشی احدکم الصبح صلی رکعۃ واحدۃ توتر لہ ما قد صلی

**وتر کی رکعات ثلاثہ میں حنفیہ کی تائید** یعنی تہجد کی نفلیں دو دو رکعت پڑھتا رہے اور پھر جب تہجد کا وقت ختم ہونے کے قریب ہو اور وتر کا نمبر آئے تو آخری شفعہ (دوگانہ) پر سلام پھیرنے کے بجائے اس کے ساتھ ایک رکعت اور ملائے تو یہ ایک رکعت سابق شفعہ کے ساتھ ملکر اس کو وتر بنا دے گی، اس سے معلوم ہوا کہ وتر کی رکعات تین ہیں جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اس کی مفصل بحث انشاء اللہ تعالیٰ باب قیام اللیل میں آئے گی

# باب رفع الصوت بالقراءۃ فی صلوٰۃ اللیل

عن ابن عباس رضی قال کانت قراءۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قدر ما یسمعہ من فی الحجرۃ وھو فی البیت اس حدیث کی دو تفسیریں کی گئی ہیں (۱) حجرہ اور بیت دونوں سے ایک ہی مراد ہے، اور مطلب یہ ہے آپ تہجد میں قراءۃ اتنی آواز سے فرماتے تھے کہ جس کو وہی شخص سن سکتا تھا جو حجرہ ہی میں ہو، حجرے سے باہر آواز سنائی نہیں دیتی تھی، (۲) حجرہ سے مراد صحن البیت یعنی وہ شخص سن سکتا تھا جو صحن حجرہ میں ہو اور آپ حجرے میں پڑھ رہے ہوں پہلی صورت میں نہایت معمولی سا جہر اور دوسری صورت میں جہر معتدل

قولہ اَنَّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج لیلۃ فاذا ھو بابی بکر یصلی یخفض من صوتہ حضرت ابو بکر تہجد میں قراءۃ بہت آہستہ کر رہے تھے، حضورؐ کا ان کے پاس کو گذر ہوا آپ سنتے ہوئے چلے گئے، اسی طرح حضرت عمر کے پاس کو گذر ہوا تو وہ زیادہ زور سے پڑھ رہے تھے، صبح کو حسب معمول جب یہ دونوں حضرات حضورؐ کی مجلس میں حاضر ہوئے تو آپ نے ابو بکر سے سوال کیا تو انھوں نے جواب میں عرض کیا اسمعتُ مَنْ ناجیتُ یا رسول اللہ کہ جس کے ساتھ میں مناجات کر رہا تھا بس اسی کو سنا رہا تھا (اور وہ پست سے پست آواز بھی سنتا ہے) پھر یہی سوال آپ نے عمر رضی سے کیا تو انھوں نے عرض کیا اُوقظ الوسنان واطرد الشیطان اونگھنے والے کو بیدار کرتا ہوں اور شیطان کو دفع کرتا ہوں، آپ نے دونوں کا جواب سن کر حضرت ابو بکر سے تو

فرمایا کہ تم اپنی آواز بڑھاؤ اور حضرت عمرؓ سے یہ فرمایا کہ تم اپنی آواز ذرا پست کرو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تلاوت قرآن سرا کے مقابلہ میں جہر معتدل کے ساتھ افضل ہے۔ اور اس سے اگلی روایت میں حضرت بلال کے بارے میں آرہا ہے کہ حضورؐ نے ان سے فرمایا کبھی تم اس سورت سے پڑھتے تھے اور کبھی اُس سورت سے کچھ آیات ایک سورت کی اور چند آیات دوسری سورت کی، اس پر انھوں نے عرض کیا کلام الٰہی بہت شیریں ہے اس لئے کبھی ان آیات سے محظوظ ہوتا ہوں اور کبھی اُن سے فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلکم قد اصاب تم سبنے درست کیا، اس روایت میں تو اسی طرح ہے، صاحب منہل لکھتے ہیں محمد بن نصر کی قیام اللیل (تصنیف) میں ہے آپ نے بلالؓ سے فرمایا اقرأ السورة علی وجهها یعنی ایک ہی سورت کو اس کے قاعدے اور طریقے سے پڑھو کچھ یہاں سے کچھ وہاں سے ایسا نہ کرو، اسی لئے اس طرح کے خلط کرنے کو علماء مکروہ کہتے ہیں،

عن عائشة ان رجلا قام من الليل فقرأ فرفع صوته بالقرآن فلما اصبح قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يرحم الله فلانا كاين من آية اذكرنيها الليلة كنت اسقطتها۔ ان صحابی کا نام عبداللہ بن یزید انصاری ہے یہ رات کو تہجد میں تلاوتؐ زور سے کر رہے تھے جس کی آواز حضورؐ تک بھی پہنچ گئی۔ اتفاق سے جونسی سورت اور آیات حضورؐ پڑھ رہے تھے وہی یہ صحابی بھی پڑھ رہے تھے۔ آپ کی چند آیات چھوٹ گئی تھیں (بھولے سے) ان صحابی کے زور سے پڑھنے کی وجہ سے آپ کو وہ آیات یاد آگئیں، آپؐ کو اس پر مسرت ہوئی اسی لئے آپؐ نے ان صحابی کو دعا دی،

قال ابو داؤد رواه هارون النحوي عن حماد بن سلمة في سورة آل عمران في الحروف وكاين من نبي

## قول ابو داؤد کی صحیح تشریح و تحقیق

ہارون نحوی نے مذکورہ بالا حدیث کو جس میں حضورؐ کا یہ کلام ہے یرحم اللہ فلانا کاین من آیة کو سورۂ آل عمران کی آیت شریفہ وکاین من نبی قاتل معه ربیون کثیر کے ذیل میں حروف یعنی اختلاف قرارات کی مناسبت سے ذکر کیا ہے، میں کہتا ہوں علی ہذا القیاس امام ابو داؤد بھی اس حدیث کو اپنی اس سنن میں ابواب الحروف والقراءات میں لائے ہیں۔ ہارون نحوی اور امام ابو داؤد دونوں کی غرض اس حدیث سے ایک ہی ہے یعنی وکاین من نبی الآیة میں اختلاف قرات کو ذکر کرنا گویا بطور نظیر کے اس حدیث کو پیش کر رہے ہیں کہ دیکھئے! ایک قرارت اس میں کائن بھی ہے جیسا کہ اس حدیث شریف میں یہ لفظ وارد ہے اور ممکن ہے کہ اس حدیث میں بھی یہ لفظ دونوں طرح مروی ہو جیسا کہ قرائتیں اس میں دو ہیں کائن (بروزن فاعل) اور کاین، اول ابن کثیر کی قراۃ ہے اور ثانی تشدید کے ساتھ جمہور کی، اس مقام کی تشریح حضرت نے بذل میں اسی طرح فرمائی ہے اور یہی صحیح ہے، اور صاحب عون المعبود نے اسکی شرح اور طرح کی ہے جو بظاہر صحیح نہیں۔ میرے نزدیک یہ مقام مشکل اور دقیق ہے، ان شاء اللہ تعالیٰ جو کچھ ہم نے یہاں لکھا ہے وہ صحیح ہے

---

ــه اللہ تعالیٰ اس شخص پر رحم فرمائے چند آیات ایسی تھیں جو مجھ سے ساقط ہوگئی تھیں اس نے (اس کی تلاوت سے) مجھ کو وہ آیات یاد دلا دیں۔

عن عقبة بن عامر الجهنی رضؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الجاھر بالقرآن کالجاھر بالصدقة والمسر بالقرآن کالمسر بالصدقة

## الترجیح بین الجھر بالقراءۃ والسر بہا

آپؐ نے قرات بالجہر کو صدقہ بالجہر اور قرات بالسر کو صدقہ بالسر کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ نہ ہر صدقہ بالجہر افضل ہے اور نہ ہی ہر صدقہ بالسر افضل ہے بلکہ بعض صدقات بالسر افضل ہیں اور بعض بالجہر (اگرچہ اصل صدقہ میں بالسر ہی ہے کما ورد حتی لاتعلم شمالہٗ ماتنفق یمینہٗ) لہٰذا قراءۃ قرآن کو بھی اسی پر قیاس کیا جائیگا، علماء نے صدقات نافلہ کو بالسر اور صدقات واجبہ کو جہراً ادا کرنا افضل لکھا ہے۔ اس لئے کہ زکوٰۃ شعائر اسلام میں سے ہے اور شعائر کو علی الاعلان ہی ادا کیا جاتا ہے، اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ صرف زکوٰۃ دینے والے کو کوئی سخی نہیں کہتا، ہاں نفلی صدقات کرنے والے کو سخی سمجھا جاتا ہے اس لئے ایک جگہ جہر میں ریاء کا احتمال ہے دوسری جگہ نہیں، ایسے ہی اگر قرات میں ریاء کا احتمال ہو یا کسی کی ایذاء کا اندیشہ ہو تو سراً افضل ہوگی ورنہ جہراً افضل ہوگی، کیونکہ جہر کی صورت میں قرات کا فائدہ متعدی ہے اس سے دوسرے لوگ بھی فیضیاب ہوتے ہیں خود قاری کے حق میں بھی مفید ہوتا ہے اس سے نشاط اور ذوق بڑھتا ہے قرآن پاک کی طرف توجہ میں اضافہ ہوتا ہے نیند کا اثر دور ہوتا ہے لیکن ریاء وغیرہ کسی عارض کا اندیشہ ہو تو پھر سراً پڑھنا ہی افضل ہوگا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ قرات میں اصل جہر ہی ہے، سر کو فضیلت کسی عارض کی وجہ سے ہوجاتی ہے۔ لیکن امام ترمذی ص۱۱۵ اس حدیث کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص قراءۃ قرآن سراً کرتا ہے وہ افضل ہے اس شخص سے جو جہراً قراءۃ کرے اس لئے کہ صدقۃ السر اہل علم کے نزدیک صدقۃ علانیہ سے افضل ہے، کیونکہ سر میں عجب کا اندیشہ نہیں بخلاف علانیہ کے اھ اور کوکب میں لکھا ہے کہ امام ترمذی کی مراد صدقہ سے صدقۂ نافلہ ہے اسی کا یہ ضابطہ ہے کہ وہ سراً افضل ہے علانیۃ سے اھ اور اس کے حاشیہ میں درمنثور سے نقل کیا ہے ابن عباس فرماتے ہیں کہ صدقۂ نافلہ سراً علانیہ سے ستر درجہ افضل ہے اور صدقۂ مفروضہ علانیۃ پچیس[۲۵] گونہ افضل ہے سراً سے اور آگے لکھا ہے وکذلک جمیع الفرائض والنوافل فی الاشیاء کلھا اھ اسی طرح امام نسائی نے باب باندھا ہے "فضل السر علی الجھر" اس پر علامہ سندی لکھتے ہیں حدیث سے تو بظاہر یہی معلوم ہو رہا ہے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صدیق اکبر سے فرمایا تھا کہ آواز کو قدرے بلند کرو اور عمر فاروق سے فرمایا تھا کہ اپنی آواز کو ذرا پست کرو اس سے معلوم ہوا کہ جہر معتدل افضل ہے اب دونوں میں تعارض ہوگیا: اس کا حل ایک تو یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ حدیث الباب میں جہر سے مبالغہ فی الجہر اور سر سے مراد اعتدال ہے اور یا یہ توجیہ کیجائے کہ یہ حدیث اس حالت پر محمول ہے جس کا مقتضی سر ہو ورنہ اعتدال فی حد ذاتہ افضل ہے واللہ تعالیٰ اعلم اھ

# باب فی صلوۃ اللیل

اس سے قبل مصنف کلی طور پر صلوۃ اللیل یعنی تہجد کی فضیلت اور اس کا حکم وغیرہ امور بیان کرچکے ہیں، اب یہاں سے

مصنف کا مقصود قیام اللیل کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول بیان کرنا ہے اس کے نظائر اس کتاب میں بہت ہیں چنانچہ ابواب الوضوء میں مصنف نے یہی کیا۔ اولاً ارکان وضو اور اس کے احکام الگ الگ ابواب میں بیان کئے پھر ایک جامع باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عنوان سے قائم کیا۔ اسی طرح مواقیت میں کیا اولاً تمام نمازوں کے اوقات الگ الگ ابواب میں بیان کئے پھر ایک باب قائم کیا جس میں حضورؐ کی جملہ نمازوں کے اوقات مستقلاً علیحدہ بیان کئے۔ یہ باب بہت طویل وعریض ہے اس میں مصنف تقریباً تیس حدیثیں لائے ہیں میرے خیال میں پوری کتاب میں اتنا بڑا باب کوئی اور نہیں ہے۔

اس باب میں مصنف نے جو روایات ذکر کی ہیں ان کا تعلق صرف صلوٰۃ تہجد سے نہیں بلکہ تہجد مع الوتر سے ہے۔ اکثر روایات میں رکعات تہجد مع الوتر مذکور ہیں۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اکثر اصحاب صلوٰۃ الوتر بعد العشاء نہیں پڑھتے تھے۔ بلکہ تہجد سے فارغ ہو کر اخیر میں پڑھتے تھے۔ حضور کا ارشاد ہے اجعلوا اٰخر صلوٰتکم باللیل وتراً اس لئے راویوں نے صلوٰۃ اللیل کے بیان میں تہجد اور وتر دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا ہے۔ اب یہاں دو بحثیں ہیں (۱) تعداد رکعات تہجد (۲) تعداد رکعات وتر

**بحث اول** (رکعات تہجد) ہمارے امام ابو داؤد نے تو اس سلسلہ کی بیسیوں سے بھی زیادہ مختلف روایات ذکر فرمائی ہیں صحاح ستہ میں سے کسی اور کتاب میں اتنی کثیر روایات نہیں ہیں۔ امام ترمذی نے حسب عادۃ اس میں بہت مختصر طریقہ اختیار فرمایا ہے۔ انھوں نے اس بارے میں تین باب قائم کئے ہیں۔ پہلے باب میں وہ حدیث جس میں احدیٰ عشرۃ رکعۃ مذکور ہے اور دوسرے باب میں وہ جس میں ثلث عشرۃ رکعۃ ہے اور تیسرے میں تسع رکعات والی روایت ذکر کی ہے۔ اس کے بعد انھوں نے فرمایا کہ صلوٰۃ اللیل میں حضور کی رکعات کی تعداد زائد سے زائد تیرہ ۱۳ ہے یعنی مع الوتر اور کم سے کم تعداد نو ۹ رکعات ہے۔

حضرت سہارنپوری بذل میں فرماتے ہیں کہ زیادہ تر روایات میں گیارہ رکعات مذکور ہیں۔ اور جن روایات میں تیرہ مذکور ہیں سو ان میں بعض مرتبہ تو ان دو رکعتوں کو شامل کر لیا گیا جو کبھی کبھی آپ بعد الوتر جالساً پڑھ لیتے تھے۔ اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تیرہ رکعات صبح کی دو سنتوں کو شامل کر کے ہیں اھ۔ میں کہتا ہوں ابو داؤد میں ایک روایت اس سلسلے کی بڑی جامع اور واضح ہے جو عائشہؓ سے مروی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں ایک سائل کے جواب میں قالت کان یوتر باربع وثلث وست وثلث، وثمان وثلث وعشر وثلث ولم یکن یوتر بانقص من سبع ولا باکثر من ثلث عشرۃ اس سے معلوم ہوا کہ کم سے کم رکعات کی تعداد سات ہے اور زائد سے زائد تیرہ ۱۳۔ نیز اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وتر آپ ہمیشہ تین سے نہ کم پڑھتے تھے نہ زائد۔ اس لئے کہ ظاہر ہے یہ روایت مذکورہ ایک رات سے تو متعلق ہے نہیں مختلف اور متعدد لیالی کا حال اس میں مذکور ہے۔ تہجد کی رکعات تو اس میں کم وبیش ہیں لیکن وتر کی وہی تین، سبحان اللہ! مذہب احناف کی واضح اور بین دلیل ہے

**بحث ثانی** (عدد رکعات وتر) مذکورہ بالا روایت سے معلوم ہو چکا کہ اگرچہ رکعات تہجد تو آپ کی کم زیادہ ہوتی رہتی تھیں لیکن رکعات وتر تین ہی ہوتی تھیں۔ لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ بہت سی روایات بظاہر اس کے

خلاف بھی ہیں چنانچہ باب کی پہلی حدیث میں ہے یصلی من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدۃ اس کے بعد والی روایت میں ہے یصلی من اللیل احدی عشرۃ رکعۃ یوتر منھا بواحدۃ احناف کہتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے گذشتہ دس رکعات میں سے آخری شفعہ کو ایک رکعت کے ذریعے وتر بناتے تھے کما سبق فی باب صلوۃ اللیل مثنی مثنی، صلی رکعۃ واحدۃ توتر لہ ما قد صلی اس تشریح کے بعد اس قسم کی تمام روایات ان روایات مفصلہ کے مطابق ہوجائیں گی جنمیں وتر کی تین رکعات کی تصریح ہے، دراصل وتر کے سلسلے میں روایات دو قسم کی ہیں (۱) وہ روایات جن میں صلوۃ اللیل اور وتر دونوں کو ملاکر بیان کیا گیا ہے (۲) وہ روایات جن میں وتر کی رکعات کو راوی نے صلوۃ اللیل سے جدا کرکے بیان کیا ہے جس کی مثال اوپر بحث اول کے اخیر میں گذرچکی ہے۔

## وتر کے بارے میں دو مشکل روایتیں اوران کا حل

روایات مفصلہ تقریبا سب ہمارے موافق ہیں بجز ایک یا دو کے یعنی اس باب کی چوتھی حدیث جس میں ہے یوتر منھا بخمس لا یجلس فی شئی من الخمس حتی یجلس فی الآخرۃ فیسلم یہ روایت ایسی ہے کہ اس میں باوجودیکہ وتر کو صلوۃ اللیل سے جداکرکے بیان کیا ہے اور وتر کی پانچ رکعات ذکر کی ہیں والجواب عنہ مشکل ومع ذلک اجابوا عنہ بجوابین اول یہ کہ مصنف نے آگے چل کر اس روایت پر کلام کیا ہے دیکھئے بذل المجہود جلد ثانی ص۲۹۵ اس کے حاشیہ پر ایک نسخے سے نقل کیا ہے کہ امام ابوداؤد نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا کہ اس میں رواۃ کا اختلاف واضطراب ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ نہیں کہ پانچ رکعات مسلسل ایک سلام سے پڑھتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ ابتک تو یہ ہوتا رہا کہ آپ تہجد کی ہر دو رکعت پر سلام پھیر کر جلوس فرماتے یعنی آرام کے لئے (کیونکہ تہجد کی رکعات لمبی ہوتی تھیں جس طرح تراویح میں ہر چار رکعات کے بعد بیٹھتے ہیں جس کو ترویحہ کہتے ہیں) پھر جب آپ تہجد سے فارغ ہوگئے اور صرف وتر کی نماز باقی رہ گئی تو تھوڑی دیر حسب معمول آرام فرمانے کے بعد وتر کے لئے اٹھتے لیکن اسوقت آپ صرف وتر کی تین رکعات پر اکتفا نہ فرماتے بلکہ اس کے شروع میں نفل کی مختصر سی دو رکعت بھی پڑھتے۔ پھر اس کے فوراً بعد بغیر جلوس للاستراحۃ کے تین رکعات وتر کی پڑھتے، الحاصل یہاں نفس جلوس کی نفی مراد نہیں بلکہ جلوس للاستراحۃ الذی یکون بین اشفاع التھجد اس تاویل میں کوئی بعد نہیں ہے اور مقام بہرحال اختلاف روایات کی وجہ سے نازک اور محتاج تاویل ہے۔

اسی طرح ایک روایت اور ہے وہ بھی اپنے ظاہر کے لحاظ سے حنفیہ کے خلاف ہے اور وہ اس باب کی آٹھویں حدیث ہے جس میں یہ ہے کان یوتر بثمان رکعات لا یجلس الا فی الثامنۃ ثم یقوم فیصلی رکعۃ اخری لا یجلس الا فی الثامنۃ والتاسعۃ ولا یسلم الا فی التاسعۃ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے کل نو رکعات پڑھی ایک ہی سلام سے نیز ہر دو رکعت پر قعود اور تشہد بھی نہیں کیا جو شیخین کے نزدیک تو اگرچہ واجب نہیں لیکن امام محمد کے نزدیک واجب ہے۔ بہرحال اس روایت کا سیاق حنفیہ کے مسلک کے بظاہر بالکل خلاف ہے۔ والجواب عنہ مشکل اللھم الا ان یقال لا یجلس الا فی الثامنۃ میں مطلق جلوس کی نفی نہیں ہے بلکہ جلوس بدون السلام کی یعنی آٹھویں رکعت سے قبل چھ رکعات تک ہر دو رکعت پر آپ بیٹھ کر سلام

پھیرتے رہے لیکن آخری شفعہ جو تھا اس میں آپ نے رکعتین پر جلوس بدون السلام فرمایا یعنی جلوس کرکے بغیر ہی سلام کے تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہوگئے پھر تیسری رکعت پوری کرکے اس پر سلام پھیرا۔ اس حدیث میں وتر کی دوسری رکعت پر ثامنہ کا اور تیسری پر تاسعہ کا اطلاق مجموع رکعات کے اعتبار سے کیا گیا ہے اور ہماری اس بات کی دلیل کہ آپ چھ رکعات تک ہر دو رکعت پر سلام پھیرتے رہے اس باب کی جو بیسویں حدیث ہے جس کے الفاظ درج ذیل ہیں

حدثنا عبد العزيز بن يحيى الحراني الخ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي ثلث عشرة ركعة بركعتيه قبل الصبح يصلي ستا مثنى مثنى الخ دیکھئے اس روایت میں تصریح ہے کہ آپ چھ رکعات تک دو دو رکعت پڑھتے رہے

اب بحمد اللہ تعالیٰ وعونہ جملہ روایات مشکلہ دربارۂ وتر جو بظاہر مسلک حنفیہ کے خلاف نظر آتی تھیں سب کا حل نکل آیا۔

اب رہ گیا مسئلہ ائمۂ ثلث کا کہ وہ وتر کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ سو وہ یہ ہے کہ امام مالک کا مسلک ہمارے قریب ہے ان کے نزدیک وتر ایک رکعت ہے لیکن اس سے پہلے ایک شفعہ پڑھ کر اس پر سلام پھیرنا واجب ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ان کے نزدیک وتر کی تین ہی رکعات ہیں لیکن بسلامین اور ہمارے یہاں بسلام واحد، ان کے یہاں فصل بالسلام واجب ہے اور ہمارے یہاں وصل واجب ہے

**شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اداء وتر کے طریقے**

اور امام شافعی واحمد کے نزدیک وتر کے مسئلے میں بڑی وسعت ہے ان کے نزدیک ایتار برکعۃ، ایتار بثلث وبخمس وبسبع وبتسع وباحدی عشرۃ رکعۃ سب طرح جائز ہے البتہ گیارہ سے زائد جائز نہیں

پھر ان کے یہاں وتر کی دو صورتیں ہیں، موصولا و مفصولا، فصل تو یہ ہے کہ ہر دو رکعت پر سلام پھیرا جائے اور اخیر میں ایک رکعت تنہا پڑھی جائے اور وصل کا مطلب یہ ہے کہ وتر کی جتنی بھی رکعات پڑھنا منظور ہو تین یا پانچ یا سات یا نو یا گیارہ ان سب کو ایک ہی سلام سے پڑھا جائے، پھر اس وصل کی دو صورتیں ہیں بتشہد واحد یعنی صرف آخری رکعت میں قعدہ وتشہد پڑھا جائے اور دوسری صورت ہے بتشہدین یعنی آخری رکعت اور ما قبل آخر دو میں قعدہ وتشہد کیا جائے، مثلاً اگر ایتار بتسع کرنا ہے تو نویں رکعت جو کہ آخری ہے اس میں قعود وتشہد پڑھ کر سلام پھیر دے، یا اس طرح کرے کہ آٹھویں رکعت اور نویں رکعت دونوں میں قعدہ کرے اور سلام صرف آخری میں پھیرے، نیز ان دونوں کے یہاں یہ بھی اختیار ہے کہ جملہ صلوۃ اللیل کو وتر ہی کی نیت سے پڑھا جائے، اور یہ بھی جائز ہے کہ شروع میں چند رکعات تہجد کی نیت سے پڑھے اور اخیر میں کچھ رکعات وتر کی نیت سے،

ظاہر بات ہے کہ جب ان کے یہاں اس قدر وسعت ہے تو ساری روایات ان کے مسلک پر بسہولت منطبق ہو سکتی ہیں احناف چونکہ اصول سے چل رہے ہیں اس لئے بعض روایات ان کے مسلک کے خلاف پڑتی ہیں جن کا حل اوپر گذر گیا۔ یہ وتر کی بحث اہم مباحث میں سے ہے اس کے لئے علماء نے مستقل قلم اٹھایا ہے

حدثنا عبد الرحمن بن ابراهيم ونصر بن عاصم الخ...... ويمكث في سجوده قدر ما يقرأ احدكم خمسين آية اور اس سے بعد والی روایت میں ہے ويسجد سجدة قدر ما يقرأ احدكم خمسين آية.

**شرح حدیث** اس جملے کی شرح میں دو قول ہیں ایک یہ کہ مراد یہ ہے صلوۃ اللیل میں آپ کے سجود بہت طویل ہوتے تھے، اجتہاداً فی الدعاء کے لئے کما ورد فاجتھد وافی الدعاء فقمنٌ ان یستجاب لکم، مسند احمد کی ایک روایت میں ہے عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ سجود میں یہ پڑھتے تھے سُبحٰنَکَ لاالٰہ الاانت اور ایک روایت میں ہے اللھم انی اعوذ برضٰک من سخطک وبمعافاتک من عقوبتک واعوذ بک منک لا احصی ثناءً علیک انت کما اثنیت علی نفسک۔

اور دوسری شرح اس کی یہ ہے کہ اس سے بعد الفراغ من الصلوۃ سجدۂ طویلہ مراد ہے، امام نسائی نے یہ دوسرے ہی معنی حدیث کے لئے ہیں۔ حیث ترجم علی الحدیث "باب قدر السجدۃ بعد الوتر" لیکن سجدۂ شکر وسجدۂ تلاوت کے علاوہ تعبّد بالسجدۃ المنفردۃ مختلف فیہ ہے۔ اس کے بارے میں جواز وعدم جواز دونوں قول ہیں۔ کتب فقہ کی طرف رجوع[1] کرکے اکی مزید تحقیق کیجائے

قولہ فقالت ماکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یَزِیدُ فی رمضانَ ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ یہ حدیث متفق علیہ ہے۔ امام بخاری ومسلم نے اس کی تخریج کی ہے اس حدیث سے اہل حدیث ومنکرین تقلید تراویح کی آٹھ رکعات پر استدلال کرتے ہیں، ہمارے مشائخ یوں فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق تہجد کی نماز سے ہے جو سارے سال پڑھی جاتی ہے۔ تراویح سے جو رمضان کے ساتھ خاص ہے اس کا تعلق نہیں ہے۔

---

قالت عائشۃ فقلت یارسول اللہ أتنام قبل ان توتر فقال یاعائشۃ ان عَینَیَّ تنامان ولا ینام قلبی۔

**حدیث کی شرح میں دو قول** بعض شراح نے اس کی شرح یہ کی ہے کہ چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول یہ تھا کہ عشاء پڑھ کر آپ سوجاتے اور وتر تہجد سے فراغ پر سب سے اخیر میں پڑھتے تو چونکہ سونے کے بعد بیدار ہونا امر یقینی نہیں ہے اور اس میں وتر کے فوت ہونے کا اندیشہ ہے اسی لئے حضرت عائشہؓ نے عرض کیا کہ آپ وتر سے پہلے سوجاتے ہیں اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ میری صرف آنکھیں سوتی ہیں قلب بیدار رہتاہے (گویا اس میں فوت ہونے کا اندیشہ نہیں) لیکن اس پر اشکال ہوتاہے کہ پھر لیلۃ التعریس میں آپ کی نماز کیوں قضاء ہوئی؟ گو اس اشکال کا جواب بھی دیا[2] جاتاہے لیکن ہمارے حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس مطلب کو اسی لئے اختیار نہیں فرمایا بلکہ اس کی شرح دوسری طرح فرمائی ہے وہ یہ کہ آپ کیونکہ تہجد سے فارغ ہوکر وتر پڑھنے سے پہلے کبھی تھوڑی دیر سوکر آرام فرمالیا کرتے تھے اور پھر بیدار ہونے پر بدون تجدید وضو وتر ادا فرماتے تھے۔ تو اس پر حضرت عائشہؓ نے سوال کیا کہ آپ سونے کے بعد بدون وضوء وتر ادا فرمالیتے ہیں اس پر آپ نے یہ جملہ ارشاد فرمایا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نوم انبیاء علیہم السلام ناقض وضو نہیں ہوتی،

احقر کا خیال ہے کہ شراح نے سوال عائشہؓ کا جو مطلب سمجھا وہ اس وقت تو درست تھا اگر وہ یہ سوال شروع شب میں فرماتیں جب آپ عشاء کے بعد آرام کرنے کیلئے لیٹتے تھے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ سیاق روایۃ سے تو بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان کا

---

[1] وفی الکوکب صفحہ ۴۱۸ ولا یجوز سجدۃ المناجاۃ لعدم الثبوت وما ورد من الادعیۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السجدات فما ہی فی الصلوتیۃ لا المنفردۃ اھ

[2] وہ یہ کہ ان عینی تنامان الخ یہ اعم واغلب کے اعتبار سے ہے یعنی اکثر وبیشتر ایسا ہوتا ہے اور کبھی کبھار اس کے خلاف بھی ہوجاتا ہے، یا یہ کہا جائے کہ لیلۃ التعریس کا واقعہ تکوینی ہے، وہاں منجانب اللہ ایسا ہوا جس میں بہت سی مصالح تھیں،

یہ سوال آپ سے تہجد سے فراغ پر ہے۔ اس لئے اس مطلب کی صورت میں تو یہ سوال بے محل ہوجاتا ہے اور حضرت نے جو مطلب لیا ہے وہ اس پر موقوف ہے کہ آپ تہجد سے فارغ ہونے کے بعد وتر پڑھنے سے پہلے آرام فرماتے ہوں باقی اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے اسی لئے صاحب منہل نے بھی اسی مطلب کو اختیار کیا ہے،

عن سعد بن هشام قال طلقت امرأتي فاتيت المدينة لابيع عقارًا كان لي بها فاشترى به السلاح ہ سعد بن ہشام فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور پھر مدینہ منورہ آیا تاکہ وہاں جو میری زمین ہے اس کو فروخت کروں۔ اور پھر اس کے ذریعہ ہتھیار خریدوں اور جہاد میں مشغول ہوجاؤں۔

ان صحابی نے تبتل اور انقطاع عن الدنیا کا ارادہ کیا تھا، اور یہ کہ سب چھوڑ چھاڑ کر بس ساری عمر جہاد میں لگانی ہے، لیکن چونکہ یہ چیز طریق سنت کے خلاف ہے اس لئے دوسرے صحابہ نے ان کو اس سے منع کردیا۔

قالت هشام بن عامر الذي قتل يوم اُحُدٍ الذی قتل عامر کی صفت ہے جو سعد بن ہشام راوی حدیث کے دادا ہیں

قالت نعم المرء كان عامرًا فرمانے لگیں تیرا دادا عامر بڑا اچھا آدمی تھا۔

قوله وكان اذا صلى صلوة داوم عليها حتی کہ آپ نے ایک مرتبہ عصر کے بعد ظہر کی سنتوں کی قضاء فرمائی تو وہ بھی آئندہ ہمیشہ ہی پڑھتے رہے،

قوله ولو كنت اُكلمها لاَتَيتُهَا حتى اُشافهها به مشافهةً

**مضمون حدیث** سعد بن ہشام نے حضرت ابن عباس سے حضور کی تہجد کی نماز اور وتر کے بارے میں سوال کیا تھا، اس پر انھوں نے فرمایا تھا کہ اس کی تفصیل جتنی تمہیں عائشہؓ سے معلوم ہوسکتی ہے اتنی کسی اور سے نہیں ہوسکتی، چنانچہ وہ حکیم بن افلح کو اپنے ساتھ لے کر ان کی خدمت میں گئے، حضرت عائشہؓ نے اس کی پوری تفصیل بیان فرمادی۔ سعد بن ہشام یہ تفصیل سن کر پھر ابن عباس کے پاس آئے اور وہ تفصیل ان کو بھی سنائی انھوں نے سن کر قسم کھا کر فرمایا هذا والله هو الحديث واقعی اس کی صحیح تفصیل یہی ہے جو انھوں نے بیان کی۔ اور ابن عباس نے یہ بھی فرمایا کہ اگر میری عائشہ سے بول چال ہوتی تو ان سے میں یہ تفصیل بالمشافہہ جاکر سنتا، اس پر سعد نے کہا کہ اگر مجھے پہلے سے معلوم ہوتا کہ تمہاری ان سے بول چال نہیں تو میں تم سے آکر یہ ساری تفصیل بالکل نہ سناتا،

**ایک اشکال وجواب** یہاں پر اشکال ہے کہ ہجران مسلم فوق ثلث ممنوع ہے تو پھر ابن عباس نے ایسا کیوں کیا؟ جواب یہ ہے کہ ہجران مسلم یعنی ترک تکلم مطلقاً ممنوع نہیں ہے۔ بلکہ ممنوع اعراض اور ترک تکلم عند اللقاء ہے، حضرت ابن عباس نے ایسا نہیں کیا بلکہ یہ کیا کہ ان سے ملاقات ہی نہیں کی کہ ہجران مسلم کی نوبت آتی، دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر تسلیم کرلیا جائے کہ انھوں نے ان سے عند اللقاء ترک تکلم کیا ہے تو یہ ترک تکلم ان کا اپنی کسی ذاتی اور نفسانی غرض کی وجہ سے نہیں تھا، بلکہ امر دین کی وجہ سے تھا، وجہ اس کی یہ ہے جیسا کہ مسلم شریف کی روایت میں تصریح ہے ابن عباس فرماتے ہیں کہ میں نے عائشہؓ کو علی اور معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے باہمی نزاع میں دخل دینے سے منع کیا تھا مگر انھوں نے نہیں مانا بلکہ حضرت معاویہؓ کا ساتھ دیا

جو ابن عباس کے نزدیک جائز نہ تھا۔ اور ترک تکلم اگر کسی کے عصیان کے پیش نظر ہو تو جائز ہے۔

حدثنا محمد بن بشار نا یحیی بن سعید عن قتادة الخ ...... لا یجلس فیهن الاعند الثامنة فیجلس فیذکر الله ثم یدعو ثم یسلم اس سے پہلی روایت ھمام عن قتادة تھی اور یہ سعید عن قتادة ہے

**وہم روایت پر تنبیہ** ہمام کی روایۃ میں یہ تھا کہ ثامنہ میں جلوس تو فرماتے تھے لیکن سلام نہیں پھیرتے تھے مگر تاسعہ میں اسی طرح اور دوسری روایات میں بھی ہے لیکن یہ سعید کی روایۃ سب کے خلاف ہے کہ آپ آٹھویں رکعت پر سلام پھیرتے تھے ثم یصلی رکعتین وھو جالس ثم یصلی رکعۃ یہ اس روایت کا دوسرا وہم ہے اور تمام روایات کے خلاف ہے اس لئے کہ رکعتین جالساً آپ وتر کے بعد پڑھتے تھے اور یہاں قبل الوتر مذکور ہے

قولہ ویسلم تسلیمۃ واحدۃ شدیدۃ یکاد یوقظ اھلہ یعنی ایک سلام آپ اتنی زور سے پھیرتے تھے کہ گھر والے سوتے اٹھ جائیں،

**تسلیمۂ واحدہ میں امام مالک کی دلیل** جن ابواب میں مصنف نے ارکان صلوۃ کو بیان کیا تھا وہاں ایک باب باب فی السلام گذر چکا ہے جس میں مصنف نے عبداللہ بن مسعود کی روایۃ سے تسلیمتین کی حدیث کان یسلم عن یمینہ وعن شمالہ ذکر فرمائی تھی وہاں یہ بات گذر چکی کہ ائمۂ ثلاثہ نماز میں تسلیمتین کے قائل ہیں اور امام مالک تسلیمۂ واحدہ کے۔ یہی حدیث ان کی دلیل ہے۔ وہاں تسلیمۂ واحدہ کی روایت کے بارے میں ایک جواب گذر چکا ہے کہ وہ جہر شدید پر محمول ہے یعنی ایک سلام آپ بہت زور سے کہتے تھے تسلیمۂ ثانیہ کی نفی مقصود نہیں ہے،

قولہ عن زرارة بن اوفی عن سعد بن هشام عن عائشة بهذا الحدیث ولیس فی تمام حدیثه

**شرح السند** یہ جو روایات چل رہی ہیں ان سب کا مدار بہز بن حکیم پر ہے۔ بہز کے تلامذہ متعدد ہیں (۱) ابن عدی (۲) یزید بن ہارون (۳) مروان بن معاویۃ (۴) حماد بن سلمہ، ــــــ ان تمام روایات میں زرارة بن اوفی اور عائشہؓ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں تھا۔ سب روایات بلا واسطہ ہیں۔ لیکن یہ آخری حماد بن سلمہ کی روایۃ اس میں ان دونوں کے درمیان سعد بن ہشام کا واسطہ ہے اور واسطہ ہونا بھی چاہئے اسی کے بارے میں مصنف فرمارہے ہیں ولیس فی تمام حدیثهم حماد کے مقابلہ میں دوسرے رواۃ کی حدیث یعنی سند حدیث تام نہیں ہے، اصل عبارت اس طرح ہے ولیس حدیثهم بتمام۔

قولہ کان یصلی من اللیل ثلث عشرة رکعة یوتر بتسع نو رکعات تہجد کی مع وتر کے اور دو سنت فجر کی اور رکعتین جالساً بعد الوتر یہ کل تیرہ رکعات ہوگئیں

قولہ کان یوتر بتسع رکعات ثم اوتر بسبع یعنی شروع میں آپ تہجد کی نو رکعات مع الوتر پڑھتے تھے پھر (جب ضعف لاحق ہوگیا) تو بجائے نو کے سات رکعات پڑھنے لگے۔

قال ابوداؤد روی الحدیثین خالد بن عبدالله الواسطی مثله حدیثین سے مراد ایک تو یہی حدیث جس میں

چل رہے ہیں یعنی حدیث علقمة عن عائشة اور دوسری حدیث اس سے پہلی حدیث ابی سلمة بن عبد الرحمن عن عائشة ان دونوں حدیثوں کو خالد بن عبداللہ نے روایت کیا مثل حماد بن سلمہ کے یعنی جس طرح حماد اس کو روایت کرتے ہیں محمد بن عمرو سے اسیطرح خالد بھی اس کو روایت کرتے ہیں محمد بن عمرو سے،

حدثنا وهب بن بقية عن خالد ح اوپر مصنف نے خالد کی روایت کا حوالہ دیا تھا۔ خالد چونکہ مصنف کے استاذ نہیں ہیں بلکہ استاذ الاستاذ ہیں لہذا یہ اوپر والی روایت تعلیق ہوئی، تعلیق کے بعد مصنفین کی عادت ہے کہ اس کا وصل کرتے ہیں، یعنی سند کا ابتدائی حصہ ذکر کرکے سند کی تکمیل کرتے ہیں، چنانچہ مصنف نے کہا حدثنا وهب بن بقية عن خالد عن خالد پر آکر گذشتہ سند ناقص کی تکمیل ہوگئی۔

**سند کی تصحیح وتحقیق وبیان اختلافِ نسخ**

اب اس کے بعد مصنف نے ایک دوسری مستقل سند شروع کی جس کی ابتدا ابن المثنی سے ہے لیکن یہاں ہمارے نسخے میں اس سے پہلے حاء تحویل لکھی ہوئی ہے جس کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ نا ابن المثنی سے تو مستقل سند شروع ہورہی ہے لہذا یہ حاء یہاں پر غلط ہے دوسری غلطی یہ ہے کہ جب ابن المثنی سے سند کی ابتدا ہورہی ہے تو پھر اس کے شروع میں نا کے بجائے حدثنا پورا جلی قلم سے ہونا چاہیے جس طرح ابتداء سند میں ہوا کرتا ہے، چنانچہ بعض قلمی نسخوں میں اسی طرح ہے، کذا حققہ شیخنا فی البذل وتبعہ صاحب المنہل بدون العزو الیہ واما صاحب العون فوقع فی الوہم لاجل ہذہ النسخۃ فظن حاء التحویل ہہنا صحیحا وشرح السند حسب ہذہ النسخۃ بان خالدا وعبدالاعلی کلاہما یرویان عن ہشام فجعل ہشاما ملتقی السندین ثم تحیر وکتب لم نجد روایۃ وہب بن بقیۃ عن خالد عن ہشام فی اطراف المزی، قال صاحب البذل متعقبا کلامہ کیف یوجد فی الاطراف مالا وجود لہ واللہ تعالی اعلم۔

ثم يضع جنبه یہ وہی اضطجاع ہے جو بعض روایات میں بعد رکعتی الفجر ہے اور یہاں یہ قبل رکعتی الفجر ہے اس کا مستقل باب اس سے قبل کتاب میں گذر چکا ہے،

فربما جاء بلال فآذنه بالصلوة ثم يغفى وربما شككت أ يغفى کہتے ہیں نوم خفیف کو جس کو ہمارے عرف میں آنکھ لگنے سے تعبیر کرتے ہیں کہا جاتا ہے اغفیت اغفاء ای نمت نوما خفیفا، مطلب یہ ہے کہ آپ وتر کے بعد دو رکعت بیٹھکر پڑھکر صبح کی سنتوں سے قبل تھوڑی دیر کے لئے لیٹ جاتے مگر وہ اتنا مختصر وقت ہوتا تھا کہ بسا اوقات ایسا ہوتا کہ جہاں آپ لیٹے فوراً ہی بعد بلال نماز کی اطلاع کے لئے آجاتے یہاں تک کہ مجھے شک ہوتا تھا کہ آپ کی آنکھ لگی بھی ہے یا نہیں۔ ابوداود کا سیاق واضح نہیں ہے نسائی کی روایۃ کا واضح ہے یہ مطلب ہم نے اسی کے مطابق لکھا ہے

حتى اَسَنَّ اَوْ لَحُمَ (یہ شک راوی ہے کہ استاذ نے یہ لفظ کہا تھا یا یہ) یہاں تک کہ جب آپ بوڑھے ہوگئے یا بدن بھاری ہوگیا (جو بعضوں کو بڑھاپے میں ہوجاتا ہے)

سمن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات میں ہے یا نہیں ؟ یہ بحث اس سے قبل غالباً دو جگہ گذر چکی ہے،

حدثنا محمد بن بشار ...... عن الفضل بن عباس قال بتّ لیلۃً عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم روایات کثیرہ وشہیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مبیت کا واقعہ عبد اللہ بن عباس سے متعلق ہے جیساکہ صحیحین اور دوسری کتب حدیث میں ہے ، عن ابن عباس قال بتّ عند خالتی میمونہ۔ اور یہاں اس روایۃ میں اس کی نسبت ان کے بھائی فضل بن عباس کی طرف ہو رہی ہے ، یہ روایۃ اس طرح صحاح ستہ میں سے صرف ایک جگہ یہاں ابو داؤد میں ہے ۔ اور محمد بن نصر کی قیام اللیل میں بھی ایک جگہ اسی طرح ہے ، یا تو اس کو وہم کہا جائے یا ممکن ہے تعدد قصہ ہو (منہل)

قال جعفر بن مسافر فی حدیثہ ورکعتین جالسا بین الاذانین اذانین سے مراد اذان واقامت ہے ۔

**وہم روایۃ پر تنبیہ** اس روایۃ میں جالسا کی زیادتی وہم راوی ہے ۔ صبح کی سنتیں جوکہ اذان واقامت کے درمیان ہوتی ہیں آپ سے ان کا جالسا پڑھنا ثابت نہیں بلکہ رکعتین جالساً تو آپ وتر کے بعد سنتوں سے قبل پڑھتے تھے یا پھر اس کو عذر پر محمول کیا جائے

حدثنا احمد بن صالح الخ قولہ قالت کان یوتر باربع وثلث وست وثلث الخ یہی ہے وہ جامع اور واضح روایۃ جس کا حوالہ ہم نے باب کے شروع میں دیا تھا قولہ ولم یکن یَوْتِرُ فتح یا اور کسر تا کے ساتھ اس کی تفسیر خود کتاب میں آرہی ہے ای لم یکن یدع یعنی آپ نہیں ترک فرماتے تھے ۔ دراصل یہ وَتَرَ یَتِرُ وَتْرًا مثل وَعَدَ یَعِدُ وَعْدًا کے ہے ، اثبات واو اس میں خلاف قیاس ہے ، چنانچہ قرآن کریم میں ہے " وَاللّٰہُ مَعَکُمْ وَلَن یَتِرَکُمْ اَعْمَالَکُمْ " اس کے معنی نقص یعنی کم کرنے کے ہیں یہاں مراد اس سے ترک کرنا ہے راوی یہ کہہ رہا ہے کہ آپ صبح کی سنتیں کبھی نہیں چھوڑتے تھے بلکہ ہمیشہ پڑھتے تھے ،

عن زید بن خالد الجھنی انہ قال لَاَرْمُقَنَّ صلوٰۃَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زید بن خالد فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے دل دل میں کہا کہ میں حضور کی آج رات کی نماز کو ضرور بالضرور دیکھوں گا ، بظاہر یہ بات انھوں نے دن میں سوچی ہوگی ، کہ آج رات کو یہ کام کرنا ہے ۔ پھر رات کو دیکھنے کے بعد اب اس کو نقل کر رہے ہیں ،

فتوسّدتُ عَتَبَتَہ اَوْ فُسْطَاطَہ پس میں نے (جب رات ہوئی تو) آپ کی چوکھٹ کو (زیر سر کیا) اور اس کو تکیہ بنایا ، یا خیمے کو (شک راوی ہے) بظاہر

یہ سفر کا واقعہ ہے لہذا عتبہ کی بنسبت فسطاط کا لفظ ہی راجح معلوم ہوتا ہے (منہل) ثم صلی رکعتین طویلتین طویلتین طویلتین آپ نے شروع میں تو دو رکعت مختصر سی پڑھیں اس کے بعد دو رکعتیں بہت ہی لمبی پڑھیں طویلتین کا لفظ تین مرتبہ ہے مبالغہ کے لئے (اور یہ نہ سمجھنا کہ یہ چھ رکعات ہوگئیں) اسکے بعد پھر دو رکعت پہلی سے کم یعنی مختصر پڑھیں اس کے بعد دو رکعت پھر اور مختصر پڑھیں۔

حدثنا القعنبی عن مالک عن مخرمة الخ یہ اس باب کی آخری حدیث ہے۔

قولہ فاضطجعت فی عرض الوسادة عرض بفتح العین وسکون الراء وقیل ہو بالضم بمعنی الجانب۔ والصحیح الاول۔

**شرح حدیث** ابن عباس اپنے رات گذارنے کا واقعہ اس طرح بیان کر رہے ہیں کہ میں تکیہ کی چوڑائی میں اس پر سر رکھ کر لیٹ گیا۔ حضور اور حضرت میمونہ دونوں تکیہ کی لمبائی میں اس پر سر رکھ کر لیٹ گئے۔ اکثر شراح کے نزدیک وسادہ سے اس کے معروف معنی مراد ہیں یعنی تکیہ، اور بعض علماء جیسے علامہ باجی اور اصیلی سے منقول ہے کہ یہاں وسادہ سے مراد تکیہ نہیں بلکہ فراش (بستر) ہے اور مطلب یہ بیان کیا کہ بستر کے طول میں وہ دونوں لیٹ گئے اور اس کے عرض میں ابن عباس، لیکن کسی لفظ کے معنی موضوع لہ چھوڑ کر دوسرے معنی مراد لینا بغیر کسی مجبوری کے درست نہیں۔

الحمد للہ باب فی صلوة اللیل پر کلام پورا ہوگیا، یہ باب بہت طویل ہے اس میں مصنف نے تقریباً ثلثون حدیثاً ذکر کی ہیں اتنا طویل باب غالباً اس کتاب میں کوئی اور نہیں ہے والحمد للہ اولاً وآخراً

## باب مایؤمر بہ من القصد فی الصلوة

باب سابق چونکہ بہت مجاہدہ اور ریاضت والا باب تھا اور مجاہدہ وریاضت کے مسئلہ میں بعض لوگ افراط وتفریط میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ غالباً اسی مناسبت سے مصنف یہ باب لائے ہیں، جس میں قصد یعنی اعتدال ومیانہ روی کا مضمون ہے اور یہ اس لئے تاکہ عمل پر مواظبت ومداومت ہو سکے۔ افراط کی صورت میں کسی کام پر مداومت مشکل ہے، اور اصل یہی ہے کہ جو نیک کام شروع کیا جائے اس کو نباہنے کی کوشش کی جائے خیر العمل ما دیم علیہ، کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

علہ چونکہ آپ اس طرح لیٹتے تھے کہ داہنی کروٹ لینے کی صورت میں استقبال قبلہ ہو جائے تو ایک تکیہ پر تینوں کے سر رکھنے کی شکل بظاہر یہ ہوگی کہ تکیہ طول میں شرقاً وغرباً رکھا ہوا تھا اور عرض اس کا جنوب وشمال میں تھا۔ آپ اور حضرت میمونہ تکیہ کے طول میں سر رکھ کر اس طرح لیٹے کہ سر مغرب کی جانب اور قدمین مشرق کی جانب ہوگئے، اور ابن عباس تکیہ کے عرض کی اس جانب جو شمال کی طرف تھا، بجانب شمال پاؤں پھیلا کر لیٹ گئے۔ کیونکہ اگر عرض کی اس جانب میں لیٹیں گے جو بجانب جنوب ہے تو پاؤں قبلے کی جانب ہو جائیں گے، کیونکہ مدینہ میں قبلہ بجانب جنوب ہے۔ ۲

اذا عمل عملاً اثبتہ ۔

باب کی پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نفلی عبادات خواہ وہ نماز ہو یا کوئی اور عمل اتنی ہونی چاہیے جس کا تحمل ہو سکے۔ اس لئے کہ اگر کوئی عمل تحمل سے زائد شروع کیا گیا تو یقیناً آدمی کی طبیعت اس سے اکتائے گی اور وہ اس کے ترک پر مجبور ہوگا، اور جب وہ عمل بیمرو متروک ہوگا تو منجانب اللہ اس پر جو ثواب ملتا تھا وہ بھی موقوف ہو جائیگا۔ فان اللہ لا یمل حتی تملوا میں صنعۃ مشاکلۃ کو استعمال کیا گیا ہے، مثل قولہ تعالیٰ وجزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا، ظاہر بات ہے کہ برائی کا بدلہ اگر برابر سرابر ہو تو وہ خود برائی نہیں ہے لیکن وہ چونکہ صورۃً اس کے مشابہ ہوتا ہے اس لئے اس کو سیئۃ کہدیا گیا، مَلَل اور سآمۃ ضجر مترادف الفاظ ہیں اکتانا، تنگ دل ہونا، یہاں اس کے لازمی معنی مراد ہیں یعنی ترک، قال صاحب المنہل وفیہ دلیل للجمہور علی ان قیام کل اللیل مکروہ وکرہہ مالک اولاثم قال لاباس بہ مالم یضر ذلک بصلوۃ الصبح انتہی

عن علقمۃ قال سألت عائشۃ کیف کان عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ..... کان عملہ دیمۃ

دیمۃ المطر الدائم فی سکون آہستہ آہستہ مسلسل بارش، جس کو بارش کی جھڑی کہتے ہیں، جو برسات کے موسم میں کبھی کبھی لگتی ہے باب کی یہ آخری حدیث متفق علیہ ہے اور ترمذی میں بھی ہے (قالہ المنذری)

**دو حدیثوں میں دفع تعارض** اگر کوئی کہے کان عملہ دیمۃ یہ حدیث اس حدیث متفق علیہ کے خلاف ہے جس میں یہ ہے عائشہؓ فرماتی ہیں کان یصوم حتی نقول لا یفطر ویفطر حتی نقول لا یصوم، بعض مہینوں میں آپ مسلسل روزہ رکھتے اور بعض میں مسلسل افطار فرماتے، جواب یہ ہے کہ مقصد تو یہ ہے کہ آپ کے اعمال میں دوام اور تسلسل ہوتا تھا، یہ بھی تو تسلسل اور دوام ہی کی ایک صورت ہے، آپ کی عادت مستمرہ یہ تھی کہ کسی زمانے میں صوم کا تسلسل اور کسی میں افطار کا تسلسل ہمیشہ اسی طرح ہوتا رہا یہ نہیں کہ ایک بار تسلسل ہو کر ختم ہو جائے اور پھر شروع نہ ہو،

# باب تفریع ابواب شہر رمضان

یعنی ماہ رمضان سے متعلق ابواب واحکام کی تفصیل وتجزیہ منجملہ ان احکام کے ایک صلوۃ التراویح ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے اسی کو بیان کرتے ہیں،

# باب فی قیام شہر رمضان

قیام اللیل کا اطلاق تہجد کی نماز پر اور قیام رمضان کا اطلاق تراویح پر ہوتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے، من صام رمضان وقامہ غفرلہ ما تقدم من ذنبہ ۔

**لفظ رمضان کے استعمال کا طریقہ اور وجہ تسمیہ** مصنف نے شہر رمضان کہا صرف رمضان نہیں کہا، امام بخاری نے

ترکتاب الصوم کے شروع میں اس پر مستقل باب قائم کیا ہے ہل یقال رمضان أوْ شہر رمضان ومن رأی کلہ واسعًا، اور اصل ایک روایۃ ضعیفہ میں ہے جس کی تخریج ابن عدی نے الکامل میں کی ہے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعًا لا تقولوا رمضان فانّ رمضان اسمٌ من اسماء اللہ تعالیٰ ولکن قولوا شہر رمضان۔ چنانچہ مالکیہ کا عمل اسی پر ہے ان کے نزدیک بغیر اضافۃ شہر کے اس کا استعمال مکروہ ہے۔ اور بعض سے شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ وجود قرینہ کی صورت میں مطلق رمضان بولنا جائز ہے ورنہ مکروہ ہے، مثلاً جاء رمضان، دخل رمضان کہنا مکروہ ہے، اور قمنا رمضان کہنا صحیح ہے۔ لیکن عند الجمہور ہر صورت میں صحیح ہے

رمضان کی وجہ تسمیہ میں دو قول ہیں (۱) یہ رمض بمعنی شدۃ الحر سے ماخوذ ہے۔ جب اہل عربیۃ نے اسماء شہور کو لغۃ قدیمہ سے نقل کیا اور مہینوں کے نام ازسرنو ان زمانوں اور موسموں کے اعتبار سے تجویز کئے جن میں وہ مہینے واقع ہوتے تھے تو جس ماہ کا نام رمضان تجویز کیا اس وقت وہ مہینہ گرمی میں واقع تھا، (۲) اور دوسرا قول یہ ہے کہ چونکہ یہ ماہ یعنی اس کے اعمال و وظائف ذنوب کا رمض یعنی حرق کر دیتے ہیں اسی لئے اس کو رمضان کہا گیا یعنی گناہوں کو جلا دینے والا مہینہ،

من صام رمضان وقامہ ایمانًا واحتسابًا۔ ایمان کے لغوی معنی تصدیق کے ہیں

**شرح حدیث** یعنی جو شخص رمضان کے روزے اور اس کی تراویح اعتقاد اور تصدیق کیساتھ عمل میں لائے روزے کی تصدیق یہ ہے کہ اس کو فرض اور رکن اسلام سمجھ کر رکھے، اور تراویح کی تصدیق یہ ہے کہ اس کو رسول اللہ کی سنت سمجھے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ ان دونوں کاموں کو اعتقاد اور عظمت و اہمیت کے ساتھ کرے سرسری طور سے محض عادۃً وتفریحاً نہیں۔ اور احتساب کے معنی ہیں طلب ثواب کے، یعنی یہ کام صرف حِسبۃً للہ کرے۔

غفرلہ ماتقدم من ذنبہ اور مسند احمد کی ایک روایت میں وما تأخر کی زیادتی ہے۔ اس کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ ابن المنذر نے اس کو عموم پر محمول کیا ہے خواہ وہ گناہ صغائر ہوں یا کبائر، امام نووی فرماتے ہیں جمہور اہل سنۃ والجماعت نے اس کو صغائر کے ساتھ مقید کیا ہے اس لئے کہ کبائر بغیر توبہ و استغفار کے محض حسنات سے معاف نہیں ہوتے، یعنی صرف حسنات پر کبائر کی معافی کا کوئی وعدہ نہیں، اللہ تعالیٰ اپنی طرف سے معاف فرما دیں وہ امر آخر ہے (ویغفر مادون ذلک لمن یشاء) اور کبائر میں بھی جو حقوق العباد کے قبیل سے ہیں وہ بغیر اصحاب الحقوق کی معافی کے معاف نہیں ہوتے (الا یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنی طرف سے صاحب حق کو راضی کر دیں کما ذکر)

فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والامر علی ذلک ثم کان الامر علی ذلک فی خلافۃ ابی بکر وصدرًا من خلافۃ عمر رض

**روایات الباب کا تجزیہ** مصنف قیام رمضان کے بارے میں تین صحابہ کی روایات لائے ہیں، ابوہریرہؓ، عائشہ صدیقہ رض، ابوذر رض، ابوہریرہ کی حدیث میں تو صرف تراویح کی ترغیب اور اس کی فضیلت مذکور ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تراویح پڑھنے کا اس میں ذکر نہیں، حدیث عائشہ میں گو آپ کی تراویح پڑھنے کا ذکر ہے لیکن

صرف دو رات میں اور تیسری حدیث یعنی حدیث ابو ذر میں تفصیل ہے وہ یہ کہ آپ نے پورے ماہ رمضان میں تین مرتبہ تین راتوں میں تراویح پڑھائی، لیکن عائشہؓ کی حدیث جو بخاری میں ہے اس میں بھی تین مرتبہ تراویح پڑھانا مذکور ہے، لہذا کہا جائیگا کہ ابوداؤد میں عائشہؓ کی روایت مختصر ہے۔ دوسرا فرق ان دونوں روایتوں میں یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے تراویح دو راتوں میں متوالیاً (بلا فصل کے) پڑھائی، اور ابو ذر کی حدیث میں تصریح ہے کہ آپ نے تراویح لیالی مفصولہ میں پڑھائی (درمیان میں ایک رات چھوڑ کر) لیکن چونکہ عائشہ کی حدیث میں وصل کی تصریح نہیں اس لئے اس کو بھی فصل ہی پر محمول کیا جائیگا. تاکہ تعارض نہ ہو،

**تراویح کی ابتداء** بہرکیف اس روایت مفصلہ میں یہ ہے کہ آپ نے ایک مرتبہ رمضان کی تیئیسویں شب میں صحابہ کرام کو ثلث لیل تک مسجد میں جماعت سے نماز پڑھائی، پھر چوبیسویں شب میں صحابہ نے آپ کا انتظار کیا لیکن آپ حجرۃ الحصیر (اپنے معتکف) سے باہر تشریف نہیں لائے، پھر پچیسویں شب میں آپ نے نصف لیل تک نماز پڑھائی اور چھبیسویں شب میں نہیں پڑھائی، پھر تیسری مرتبہ ستائیسویں شب میں بڑے اہتمام سے مردوں وعورتوں کو جمع فرما کر شروع رات سے لیکر اخیر رات تک پڑھائی حتی کہ بعض صحابہ کو یہ اندیشہ ہوا کہ سحری کھانے کا بھی موقع ملے گا یا نہیں، حتی خشینا ان تفوتنا الفلاح فلاح سے مراد سحری ــــــــ اس کے بعد جاننا چاہئے کہ یہاں پر دو بحثیں ہیں، (۱) نفس تراویح (۲) عدد رکعات تراویح۔ نفس تراویح کے سلسلہ میں تو گذر چکا کہ حضورؐ نے اس پر مواظبۃ نہیں فرمائی بلکہ صرف تین رات میں پڑھنا ثابت ہے گو آپ کا جی چاہتا تھا کہ اس پر مواظبۃ کی جائے مگر خوف افتراض کی وجہ سے مواظبۃ نہیں فرمائی،

(فائدة) مولانا عبدالحی صاحب "التعلیق الممجد" میں تحریر فرماتے ہیں کہ آپ نے اگرچہ اس پر عملاً مواظبۃ نہیں فرمائی لیکن مواظبۃ کے محبوب اور پسندیدہ ہونے کو ظاہر فرمایا ہے، پس یہ بھی ایک قسم کی مواظبۃ ہے، یعنی مواظبۃ حکمیہ، اور سنیت کا مدار مطلق مواظبۃ پہ ہے لہذا اس سے مستفاد ہوا کہ تراویح سنت مؤکدہ ہے۔ اور یہی بات بعینہٖ جماعت کے بارے میں کہی جائے گی کہ آپ اس نماز کو ہمیشہ جماعت ہی کے ساتھ پڑھانا چاہتے تھے، لہذا اس نماز کے لئے جماعت بھی سنۃ ہوئی۔ نیز آپ جملہ لیالی رمضان میں اس کو پڑھانا چاہتے تھے اس سے معلوم ہوا کہ یہ تمام رمضان کی سنۃ ہے۔ نہ جیسا کہ بعض فقہاء سے منقول ہے کہ تراویح رمضان میں بقدر ختم قرآن کے سنۃ ہے اس کے بعد مستحب۔ انتہی کلامہ

**بحث ثانی** ــــــ یعنی عدد رکعات کی دو شقیں ہیں، اول عدد رکعات فی العہد النبوی، دوم عدد رکعات فی العہد الفاروقی،

(عدد رکعات فی العہد النبوی) صاحب بذل المجہود فرماتے ہیں آپ سے لیالی ثلثہ میں جو تراویح پڑھانا کتب صحاح میں مروی ہے ان میں تعداد رکعات کیا تھی؟ صحاح کی روایات اس سے ساکت ہیں، البتہ عہد فاروقی میں جو تراویح ہوتی تھی اس کی تعداد رکعات روایات میں مذکور ہے۔ انتہی

پھر اس کے بعد حضرت نے ان روایات کو ذکر فرمایا ہے، میں کہتا ہوں کہ اہل حدیث کو یہ بات تسلیم نہیں کہ صحاح میں حضورؐ کی تعداد رکعات مذکور نہیں، وہ صحیح بخاری وسلم کی وہ حدیث جو سنن ابوداؤد میں بھی گذر چکی جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدیٰ عشرۃ رکعۃ وہ اس کو عام مانتے ہیں اور کہتے ہیں تراویح کی نماز اس کے علاوہ کوئی دوسری مستقل نماز نہیں ہے۔ لیکن ہمارے اکثر علماء کو اس سے اتفاق نہیں۔ چنانچہ لامع الدراری میں حضرت گنگوہی سے منقول ہے کہ اس حدیث میں حضورؐ کا دائمی معمول بیان کیا گیا ہے۔ تراویح جو کہ ماہ رمضان کے ساتھ خاص ہے وہ اس سے علیحدہ ہے

نیز صحاح ستہ کے علاوہ دوسری کتب حدیث میں آپ کی رکعات کی تعداد موجود ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں دو روایتیں مشہور ہیں اوّل حدیث جابرؓ صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان لیلۃ ثمان رکعات والوتر رواہ محمد بن نصر فی قیام اللیل، ورواہ ابن خزیمۃ وابن حبان فی صحیحہما قال النیموی فیہ عیسیٰ بن جاریۃ وہو ضعیف۔ ثانی حدیث ابن عباس رضؓ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی شہر رمضان فی غیر جماعۃ عشرین رکعۃ رواہ ابن ابی شیبۃ وعبد بن حُمَیدٍ فی مسندہ والطبرانی فی معجمہ الکبیر قال البیہقی تفرد بہ ابو شیبۃ ابراہیم بن عثمان (جد ابی بکر بن ابی شیبہ) وہو ضعیف۔

مولانا حبیب الرحمن الاعظمی کی عدد رکعات تراویح کے سلسلے میں ایک مستقل تالیف ہے (اردو) وہ تحریر فرماتے ہیں اس میں اختلاف ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل سے عدد رکعات ثابت ہے یا نہیں؟ اس میں دو جماعتیں ہیں، ایک جماعت جس میں ابن تیمیہ، علامہ سیوطی، علامہ سبکی وغیرہ ہیں وہ ثبوت کے قائل نہیں، اور دوسری وہ ہے جو قائل ہے۔ اس میں مولانا نے قاضیخان اور امام طحاوی کو شمار کیا ہے۔ نیز وہ تحریر فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں ابن عباس کی حدیث کو پیش کرنا غلط نہیں ہے وہ روایت اتنی ضعیف نہیں ہے کہ اس کو بالکل نظرانداز کر دیا جائے[1]، وہ گو سنداً ضعیف ہے لیکن امت نے اس کی تلقی بالقبول کی ہے۔ چنانچہ عہد فاروقی سے لیکر ابتک اس پر عمل ہو رہا ہے،

اور عرف الشذی میں مولانا انورشاہ کشمیری کی رائے یہ لکھی ہے کہ آپؐ سے تراویح آٹھ رکعات ہی ثابت ہے اور آپ

---

[1] اس حدیث کی سند میں امام ابوبکر بن ابی شیبہ کے دادا ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ العبسی الکوفی قاضی واسط ہیں۔ حافظ نے تقریب میں ان کو متروک لکھا ہے، ترمذی ابن ماجہ کے رواۃ میں سے ہیں، میزان الاعتدال میں ہے کذبہ شعبۃ وعن ابن معین لیس بثقۃ وقال احمد ضعیف۔ قال البخاری سکتوا عنہ اھ معلوم ہوا امام بخاری اور امام احمد نے اس کی شدید تضعیف نہیں کی اسی طرح ترمذی کتاب الجنائز باب فی القراءۃ علی الجنازۃ بفاتحۃ الکتاب کی حدیث کی سند کے رواۃ میں یہ ابراہیم بھی ہے تو اس کے بارے میں مصنف فرماتے ہیں لیس اسنادہ بذاک القوی (اس حدیث کی سند کچھ زیادہ قوی نہیں ہے) لہٰذا مولانا الاعظمی کا یہ فرمانا کہ یہ حدیث ایسی ضعیف نہیں ہے کہ اس کو بالکل ہی نظرانداز کر دیا جائے بالکل صحیح ہے

سے رمضان میں تہجد و تراویح دو نمازیں الگ الگ ثابت نہیں ہیں بس ایک ہی نماز تھی جو غیر رمضان میں تہجد اور ماہ رمضان میں تراویح کہلاتی ہے۔ فرق ان دونوں میں صرف یہ تھا کہ تراویح کی رکعات میں طول زیادہ ہوتا تھا اور وہ باجماعت مسجد میں رات کے شروع حصے میں ہوتی تھی اور تہجد کی نماز آخیر شب میں بغیر جماعت کے۔ نیز عرف الشذی میں لکھا ہے کہ اس میں بھی شک نہیں کہ ائمہ اربعہ میں سے کسی کے یہاں تراویح بیس رکعات سے کم نہیں بلکہ امام مالک کے نزدیک تو چھتیس رکعات ہیں (جس کی وجہ آگے آئے گی)، ان حضرات ائمہ اربعہ کا مأخذ عمل عمر فاروق ہے جس کی امت نے تلقی بالقبول کی ہے۔

**عدد رکعات فی العہد الفاروقی** ـــــــ مؤطا مالک میں ہے حضرت عمرؓ نے اپنے زمانے میں ابی بن کعب اور تمیم داری رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو حکم فرمایا کہ وہ دونوں مل کر لوگوں کو تراویح پڑھایا کریں، علامہ زرقانی فرماتے ہیں سنن سعید بن منصور میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابی بن کعب کو امام الرجال اور تمیم داری کو امام النساء مقرر فرمایا، اور محمد بن نصر کی "قیام اللیل" میں بجائے تمیم کے سلیمان بن ابی حثمہ کا نام مذکور ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں شاید یہ اختلاف اوقات کا فرق ہے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ ابی بن کعب کتنی رکعات پڑھاتے تھے۔ موطأ مالک میں بطریق مالک سائب بن یزید کی روایۃ ہے انہ کان یصلی بھم احدی عشر رکعۃ، لیکن حافظ ابن عبدالبر نے اس کو وہم قرار دیا ہے اور فرمایا کہ موطأ کی روایۃ کے ساتھ مالک متفرد ہیں، اس کے علاوہ سائب بن یزید کی روایۃ کے جملہ طرق میں احدی وعشرین رکعۃ وارد ہے، یا پھر اس کی تاویل کی جائے کہ ابتداء میں گیارہ رکعات پڑھاتے ہوں گے بعد میں اکیس پر استقرار ہوگیا۔ علامہ زرقانی فرماتے ہیں تاویل ہی مناسب ہے، وہم قرار دینا صحیح نہیں، اس لئے کہ مالک اس کے ساتھ متفرد نہیں ہیں، بلکہ سنن سعید بن منصور میں غیر طریق مالک سے بھی احدی عشر رکعۃ مروی ہے، انتہی، باقی یہ صحیح ہے کہ اکثر روایات میں سائب سے احدی وعشرین رکعۃ ہی مروی ہے چنانچہ بیہقی نے بسند صحیح سائب بن یزید سے روایت کیا کانوا یقومون علی عہد عمر بعشرین رکعۃ وعلی عہد عثمان وعلی[1] مثلہ اسی طرح سائب بن یزید کی روایت مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ اور محمد بن نصر کی "قیام اللیل" میں ہے کانوا یقومون فی عہد عمر بعشرین رکعۃ (یہ کلام تو سائب کی روایت سے متعلق تھا) ـــــ دوسری روایۃ موطأ میں یزید بن رومان کی ہے کان الناس یقومون فی زمان عمر بن الخطاب فی رمضان بثلث وعشرین رکعۃ۔

ان کے علاوہ بھی سنن بیہقی اور مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ میں متعدد روایات و آثار ہیں، جن کو علامہ شوق نیموی نے آثار السنن میں اور وہاں سے بعض کو اوجز المسالک اور بذل المجہود میں نقل کیا ہے۔

اسی طرح امام ترمذی فرماتے ہیں، واکثر اھل العلم علی ما روی عن عمر وعلی وغیرھما من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم عشرین رکعۃ

---

[1] کذا فی المنہل، لیکن اس روایۃ میں عہد عثمان وعلی کا اضافہ مدرج ہے تصانیف بیہقی میں نہیں ہے قالہ النیموی فی تعلیق آثار السنن لیکن آگے امام ترمذی کے کلام میں عمرؓ کے ساتھ علی کا لفظ آرہا ہے ۱۲

مجموعۂ روایات اور کلام شراح کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد فاروقی میں ابتداءً گیارہ[منہ] رکعات ہوتی تھیں رکعات کے طول کے ساتھ۔ چنانچہ موطا میں ہے وکان القاری یقرأ بالمئین حتی کنا نعتمد علی العصیٰ من طول القیام مخ کہ ایک ایک رکعت میں سو سو آیات امام پڑھتا تھا حتی کہ بعض لوگ نماز میں لکڑی کے سہارے سے کھڑے ہوتے تھے اور صبح صادق کے قریب تراویح سے فراغت ہوتی تھی۔ ——— علامہ زرقانی ابن حبان سے نقل کرتے ہیں ابتداء میں تراویح گیارہ رکعات تھی قراءۃ طویلہ کے ساتھ۔ جب لوگوں کو اس میں گرانی ہونے لگی تو قراءۃ میں تخفیف کر دی گئی اور اس کے بجائے رکعات میں اضافہ کر دیا گیا۔ اور قراءۃ متوسطہ کے ساتھ علاوہ وتر کے بیس رکعات ہونے لگی، پھر مزید قراءۃ میں تخفیف کی گئی اور رکعات میں اور اضافہ کر کے ان کو چھتیس کر دیا گیا وتر کے شفعہ کے علاوہ اور کل انتالیس رکعات ہوگئیں۔ چنانچہ اہل مدینہ کا عمل اسی پر تھا۔

اور امام نووی فرماتے ہیں کہ اہل مدینہ کے اس اضافہ کی وجہ یہ ہوئی کہ دراصل اہل مکہ تراویح کی بیس رکعات پڑھتے تھے اور ہر چار رکعت کے بعد ترویحہ میں بیت اللہ شریف کا طواف کرتے تھے اور آخری یعنی ترویحہ خامسہ کے بعد نہیں کرتے تھے (لہذا تراویح کے درمیان میں ان کے چار طواف ہو جاتے تھے) اہل مدینہ نے اہل مکہ کی ریس میں یہ کیا کہ ایک طواف کے مقابلہ میں چار رکعات کر کے چار طوافوں کے بدلہ میں سولہ رکعات کا اضافہ کر دیا، جس سے تراویح کی رکعات بجائے بیس کے چھتیس ہوگئیں (من المنہل) عرف الشذی میں لکھا ہے کہ اہل مدینہ ہر چار رکعات کے بعد ترویحہ میں منفرداً منفرداً چار چار رکعات پڑھتے تھے جس طرح اہل مکہ ہر ترویحہ کے بعد ایک طواف کرتے تھے۔

پھر لکھتے ہیں کہ عہد فاروقی میں تعداد رکعات روایات قویہ سے چار طرح ثابت ہے۔ گیارہ رکعات، تیرہ رکعات، اکیس رکعات، تیئیس رکعات مع الوتر لیکن اخیر میں استقرار عشرین رکعات پر ہی ہوا۔ اور وہ جو شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ بیس رکعات میں آٹھ سنۃ ہیں اور باقی بارہ رکعات مستحب ہیں لم یقل بہ احدٌ بلکہ صحیح یہ ہے کہ خلفائے راشدین کی سنۃ بھی سنۃ الشریعۃ ہے (شرعی طریقہ سنۃ نبوی) اصولیین نے تصریح کی ہے کہ حضور کا طریقہ اور آپ کے خلفاء کا طریقہ بھی سنت کا مصداق ہے اور حدیث شریف میں ہے علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین لہذا عمل فاروق بھی سنت ہے۔ انتہی

اور مولانا عبدالحی التعلیق الممجد میں حدیث عائشہؓ ماکان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدیٰ عشرۃ رکعۃ کے تحت حدیث ابن عباس عشرین رکعۃ والی کو ذکر فرمانے کے بعد لکھتے ہیں، اور وہ جو بعض علماء جیسے زیلعی، ابن الہمام، سیوطی، زرقانی نے کہا ہے کہ یہ حدیث ابن عباس باوجود ضعف کے عائشہ کی حدیث صحیح کے معارض ہے لہذا صحیح کو اختیار کرتے ہوئے غیر صحیح کو مطروح قرار دیا جائیگا (ان حضرات کی) یہ بات منظور فیہ ہے اس لئے کہ اگرچہ یہ درست ہے کہ حدیث ابن عباس ضعیف اور حدیث عائشہؓ صحیح ہے۔ لیکن راجح کا اخذ اور مرجوح کا ترک اس وقت متعین ہے جبکہ جمع بین الروایتین ممکن نہ ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ جمع کی شکل یہ ہے کہ یوں کہا جائے حدیث عائشہؓ غالب حال پر محمول ہے کما صرح بہ الباجی وغیرہ فی شرح الموطأ اور حدیث

---

منہ قال القسطلانی فی شرح البخاری وجمع البیہقی بینہما بانہم کانوا یقومون باحدیٰ عشرۃ ثم قاموا بعشرین واوتروا بثلاث، وقد عدوا ما وقع فی زمن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کالاجماع اھ (تعلیق آثار السنن)

ابن عباس بعض احیان پر۔ انتہی۔

(فائدہ) سنن ابو داؤد میں باب القنوت فی الوتر میں ایک روایۃ ہے جس میں عہد فاروقی کی تراویح کا ذکر ہے، اس میں ہمارے نسخہ میں تو اس طرح ہے ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جمع الناس علی ابی بن کعب فکان یصلی لھم عشرین لیلۃ ولا یقنت بھم الا فی النصف الباقی لیکن سنن ابو داؤد کا وہ نسخہ جو مطبع مجتبائی میں حضرت شیخ الہند کی تصحیح کے ساتھ طبع ہوا ہے، اس نسخہ کے حاشیہ پر اور اسی طرح بذل المجہود کے حاشیہ پر بھی نسخہ کی علامت بنا کر عشرین لیلۃ کے بجائے عشرین رکعۃ ہے اسی جگہ حاشیہ پر یہ عبارت بھی لکھی ہے کذا فی نسخۃ مقروءۃ علی الشیخ مولانا محمد اسحاق رحمہ اللہ تعالیٰ۔ لہذا کہہ سکتے ہیں کہ سنن ابو داؤد میں عہد فاروقی کی تراویح کی تعداد عشرین رکعۃ مذکور ہے

سید منصور بن علی ناصف (من علماء الازہر) التاج الجامع للاصول فی احادیث الرسول ؐ کے مرتب ومصنف خود اس کی شرح[۶۶] میں لکھتے ہیں " ان روایات مختلفہ میں کوئی تعارض نہیں ہے ہو سکتا ہے اولاً صحابہ کرام قلیل رکعات پر اکتفا کرتے ہوں پھر بعد میں ان کی یہ رائے ہوئی ہو کہ یہ صلوۃ اللیل ہے جس میں کوئی تحدید نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس کے طول کو بتدریج بڑھاتے رہے حتیٰ کہ تیسری رات میں اخیر شب تک آپ نے یہ نماز پڑھی، کمافی حدیث ابی ذر رضی اللہ عنہ۔ اس لئے ان حضرات نے بھی تراویح کی بیس رکعات کر دیں۔ اور پھر اسی پر مداومت کی۔ پس یہ صحابہ کرام کی اجماعی رائے ہوئی جس کو انھوں نے فعل حسن سمجھ کر اختیار کیا۔ فھو عند اللہ حسن لحدیث ما راٰہ المؤمنون حسنا فھو عند اللہ حسن رواہ الامام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ۔ پس اس وقت تمام بقاع اسلامیہ کا مدار تراویح میں بیس رکعات پر ہے۔ انتہی۔

---

فقلت یا رسول اللہ لو نَفَّلْتَنَا قِیَامَ ھٰذہ اللیلۃ قال فقال ان الرَّجُلَ اذا صلی مع الامام حتی ینصرف حُسِبَ لَہٗ قیام لیلۃ آپ نے دوسری رات میں تراویح نصف لیل تک پڑھائی۔ اس پر ابو ذر رضی اللہ عنہ نے زیادتی کی درخواست کی کہ اگر اس پر آپ کچھ اور اضافہ فرما دیں تو کیسا اچھا ہو!

**شرح حدیث** آپ نے فرمایا کہ آدمی جب فرض نماز (عشاء وفجر) امام کے ساتھ یعنی جماعت سے پڑھتا ہے یہاں تک کہ امام نماز سے فارغ ہو یعنی پوری نماز پڑھے تو اس کو پوری رات قیام کا ثواب ملتا ہے، لہذا جب تم لوگ عشاء وفجر میرے ساتھ جماعت سے پڑھتے ہی ہو تو پوری رات کا ثواب تو مل ہی گیا اور اس تراویح کا ثواب مزید بر آں رہا (پھر اور کیا چاہیے)

دوسری شرح اس حدیث کی یہ ہے اذا صلی مع الامام سے مراد تراویح کی نماز ہے کہ جو شخص امام کے پیچھے پوری تراویح پڑھے (ایسا نہ ہو کہ درمیان میں چھوڑ کر چلا جائے۔ بلکہ اس کے دل میں یہ ہو کہ جب تک بھی امام نماز پڑھائیگا اس کے پیچھے پڑھتے ہی رہیں گے) تو اس صورت میں اس شخص کو پوری رات نماز پڑھنے کا ثواب ملتا ہے۔ سبحان اللہ، دیکھئے نیۃ المؤمن خیر من عملہ۔

یہ دوسرا مطلب زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ حضرت نے بذل میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ اس میں "حتی ینصرف" یہ جملہ اس مطلب کے زیادہ مناسب ہے۔

کان اذا دخل العشر احیی اللیل وشد المیزر آپ عشرۂ اخیرہ میں احیاء لیل فرماتے یعنی رات کا اکثر حصہ عبادت میں گذارتے۔ اور ازار مضبوطی سے باندھ لیتے اس سے یا تو ظاہری معنی یعنی اعتزال عن النساء مراد ہے کہ اپنا ازار کس کر باندھ لیتے تھے اور (ہمبستری کے لئے) حل ازار نہ فرماتے تھے، اور یا اس سے تشمیر ازار اور مجاہدہ فی العبادت مراد ہے۔ اس لئے کہ مزدور جب اپنا کام شروع کرتا ہے تو لنگی وغیرہ اچھی طرح اوپر کو کرکے باندھ لیتا ہے

حدثنا احمد بن سعید الھمدانی الخ ...... فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصابوا ونعم ما اصابوا۔

آپ نے فرمایا ٹھیک کر رہے ہیں اور بہت ہی اچھا کر رہے ہیں،

**ایک اشکال وجواب** اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابی بن کعب نے حضور کے زمانہ میں بھی تراویح کی امامت کی ہے یہ بات روایات شہیرہ کے خلاف ہے۔ مشہور روایات سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور کے زمانہ میں تو حضور نے تراویح خود بنفس نفیس پڑھائی ہے اور ابی بن کعب کو امام تراویح حضرت عمر نے اپنے دور خلافت میں بنایا تھا۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں مسلم بن خالد الزنجی ہے جو ضعیف ہے (کما قال المصنف) اور دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں تو ابی بن کعب کو انھوں نے باقاعدہ امام تراویح بنایا تھا اور حضور کے زمانہ میں وہ از خود مختصر سی جماعت کو اپنی ساتھ لیکر تراویح پڑھا دیتے تھے، لہٰذا یہ بات اس مشہور امر کے خلاف نہیں ہے۔ الحمدللہ تراویح کا باب پورا ہوا

# باب فی لیلۃ القدر

**ماقبل سے مناسبت** لیلۃ القدر کو بعض محدثین کتاب الصلوۃ میں ذکر کرتے ہیں جیسا کہ مصنف نے کیا اور ایسا ہی امام مسلم نے کیا۔ اور بعض مصنفین اس کو کتاب الصوم میں ذکر کرتے ہیں کما فعل الامام البخاری والامام الترمذی ولکل وجہۃ، اگر یہ دیکھا جائے کہ اس رات کا وقوع ماہ رمضان میں ہوتا ہے اس لحاظ سے کتاب الصوم اس کے مناسب ہے۔ اور اگر یہ دیکھا جائے کہ اس شب کا جو اہم عمل اور وظیفہ ہے یعنی نماز و نوافل تو اس کے مناسب کتاب الصلوۃ ہے

**وجہ تسمیہ** لیلۃ القدر کی وجہ تسمیہ میں دو قول ہیں (۱) قدر بمعنی التقدیر اس لئے کہ اس شب میں بعض سالانہ تکوینی امور واحکام طے ہوتے ہیں آجال وارزاق وغیرہ اور فرشتوں کو ان سے مطلع کیا جاتا ہے۔ ہر ایک کی اجل، کہ اس سال میں کس کس کو مرنا ہے اور کس کو کتنی روزی ملے گی،

(۲) قدر بمعنی عظیم مرتبہ والی رات، علامہ شامی لکھتے ہیں فقہاء نے تصریح کی ہے کہ یہ رات افضل اللیالی ہے سال کی تمام راتوں میں سب سے افضل، حضرت سعید بن المسیب فرماتے ہیں جو شخص اس رات میں عشاء کی نماز باجماعت پڑھ لے تو سمجھے کہ اس شخص کو اس رات کی عبادت کا حصہ مل گیا، اور امام شافعی کے کلام میں عشاء و فجر دونوں مذکور ہیں۔ انتہی

لیکن ظاہر ہے کہ کامل حصہ تو اخلاص کے ساتھ پوری رات ہی جاگنے سے حاصل ہوگا،

(۳) قدر بمعنی تنگی، کمافی قولہ تعالیٰ فظن ان لن نقدر علیہ اور تنگی یہاں یا تو علم کے اعتبار سے ہے کہ کسی کو اس شب کا تعیین کے ساتھ علم نہیں ہے، اور یا اس لحاظ سے کہ فرشتوں کا اس میں ازدحام ہوتا ہے گویا فضا تنگ ہوجاتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم

**اس عطیہ خداوندی کا سبب ومنشاء** یہ رات انعام خداوندی ہے اس امت پر اس انعام کا سبب ظاہری کیا ہوا موطأ مالک کی روایۃ ہے کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے گذشتہ امتوں کی عمروں کو دیکھا کہ وہ بڑی لمبی لمبی ہوئی ہیں پانچ سو سال سے بھی زائد تو آپ نے خیال فرمایا کہ پھر میری امت کے اعمال ان کے برابر نہیں ہوسکتے تو آپ کے اس تأثر پر اس امت کو یہ نعمت عطاء کی گئی، بیہقی اور ابن ابی حاتم نے روایت کیا کہ ایک مرتبہ حضور نے بنی اسرائیل کے ایک شخص کا ذکر فرمایا کہ وہ ایک ہزار سال تک جہاد فی سبیل اللہ کرتا رہا۔ اس پر مسلمانوں کو تعجب ہوا تو اس پر سورۂ قدر نازل ہوئی، (التاج الجامع مع شرحہ) ———— احقر کہتا ہے کہ جامع ترمذی کی کتاب التفسیر میں ایک حدیث سورۂ قدر کے شان نزول میں مذکور ہے۔ جس پر امام ترمذی نے غرابۃ کا حکم لگایا ہے۔ اس کا مضمون یہ ہے کہ کسی شخص نے حسن بن علی رضی اللہ عنہما کو طعن دیا ان کی صلح پر حضرت معاویہ کے ساتھ اور کہا مُسَوِّدَ وُجُوهَ المؤمنین تونے مسلمانوں اور بنو ہاشم کا چہرہ سیاہ کردیا۔ تو اس پر انھوں نے فرمایا ایسامت کہہ تجھے خبر بھی ہے کہ حضور نے ایک مرتبہ خواب میں اپنے منبر شریف پر امراء بنو امیہ کو دیکھا جس سے آپ غمگین ہوئے (لاجل انتقال الخلافۃ من بنی ہاشم الی بنی امیۃ) تو اس پر اللہ تعالیٰ نے آپ کو لیلۃ القدر عطا فرمائی اور سورۂ قدر نازل ہوئی، راوی حدیث کہتا ہے کہ ہم نے بنو امیہ کی مدت خلافت کو حساب لگا کر دیکھا تو وہ ٹھیک ایک ہزار ماہ[1] ہوتی ہے (جس سے حضرت حسنؓ کی بات کی تصدیق ہوئی کہ یہ رات آپؐ کو خلافت بنی امیہ کے بدلہ میں عطا ہوئی ہے

بذل میں علامہ شامی سے نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جس کو چاہتے ہیں وہ اس رات کو دیکھ بھی لیتا ہے۔ اور جو دیکھے اس کو چاہئے کہ اس کا افشاء نہ کرے اور اخلاص کے ساتھ دعا کرے۔ علماء نے اس رات کی کچھ علامات بھی لکھی ہیں، باب کی پہلی حدیث میں آگے ان کا ذکر آرہا ہے،

---

[1] وہ اس طرح کہ بنو امیہ کی خلافت ۱۳۲ھ پر آکر ختم ہوگئی ہے، ان کا آخری خلیفہ مروان بن محمد ۱۳۲ھ میں قتل ہوا جبکہ بنو امیہ کی خلافت کا تسلسل ۴۰ھ سے شروع ہوتا ہے ایک سو بتیس میں سے چالیس نکالنے کے بعد بانوے سال رہ جاتے ہیں اور چونکہ درمیان میں عبداللہ بن الزبیر کی بھی خلافت آئی ہے جو آٹھ سال اور آٹھ ماہ ہے (جس کو نکالنا ہے) بانوے سال میں سے آٹھ سال اور آٹھ ماہ نکالنے کے بعد تراسی سال اور چار ماہ باقی رہتے ہیں، اور تراسی سال چار ماہ کے مہینے پورے ایک ہزار ہوتے ہیں (جن کے برابر یہ ایک رات یعنی لیلۃ القدر ہے) لیکن اس پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ عبداللہ بن الزبیر کی مدت خلافت کا استثناء کہاں صحیح ہے۔ ان کی خلافت سے بنو امیہ کی خلافت کا تسلسل ختم نہیں ہوا تھا، ان کے دور خلافۃ میں جو کہ حجاز وعراق پر تھی مروان وعبدالملک بن مروان کی خلافت شام اور مصر پر قائم رہی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (تحفۃ الاحوذی) احقر کہتا ہے کہ یہ تو صحیح ہے کہ تسلسل منقطع نہیں ہوا تھا لیکن کمال خلافت میں خلل تو واقع ہوگیا تھا، ۱۲

## اس شب کی تعیین میں اقوال علماء

اس رات کی تعیین میں بڑا اختلاف ہے۔ بذل میں حافظ ابن حجر سے اس کی تعیین میں چھیالیس قول نقل کئے ہیں۔ ہم ان میں سے جو زیادہ مشہور ہیں اور خصوصاً ائمہ اربعہ کے مابین صرف وہ لکھیں گے۔ اس رات کے بارے میں بعض علماء نے لکھا ہے کہ یہ اس امت کے ساتھ خاص ہے، ایک قول یہ ہے کہ یہ رات اٹھالی گئی۔ روافض یہی کہتے ہیں کیونکہ ایک روایۃ میں ہے کہ آپ نے فرمایا ثم رُفِعَتْ جواب یہ ہے آپ کی مراد یہ ہے کہ اس رات کی تعیین اٹھالی گئی۔ اور ایک قول یہ ہے کہ یہ رات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں صرف ایک مرتبہ پائی گئی، مراقی الفلاح میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی رائے یہ ہے کہ یہ رات تمام سال میں دائر رہتی ہے اور یہی امام ابوحنیفہ سے مروی ہے۔ محی الدین ابن عربی فتوحات مکیہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ یہی رائے میری ہے۔ اس لئے کہ میں نے اس کو کبھی شعبان میں اور کبھی ماہ ربیع میں اور اکثر و بیشتر ماہ رمضان میں دیکھا ہے وتر اور غیر وتر دونوں راتوں میں،

دوسرا قول امام صاحب کا یہ ہے کہ ماہ رمضان میں دائر رہتی ہے۔ یعنی خاص تو رمضان ہی کے ساتھ ہے لیکن متعین نہیں گھومتی رہتی ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں رمضان کے ساتھ خاص ہے اور متعین ہے لیکن معلوم نہیں کہ کونسی ہے۔ اس پر ثمرۂ اختلاف یہ لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کے عتق کو لیلۃ القدر پر معلق کرے کہ جب لیلۃ القدر ہو تو وہ آزاد ہے تو اگر اس نے یہ بات مثلاً پندرہ رمضان کو کہی تو صاحبین کے نزدیک اس کا غلام آئندہ سال رمضان کی اسی تاریخ کو آزاد ہوگا۔ بخلاف امام صاحب کے ان کے نزدیک آئندہ رمضان پورا گذرنے پر عید کی رات کو غلام آزاد ہوگا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ گذشتہ سال جب اس نے عتق کو معلق کیا تھا اس سال یہ رات پندرہ تاریخ سے پہلے ہی گذر چکی ہو اور اس سال یعنی آئندہ سال یہ رات رمضان کے اخیر میں آئے اسلئے جبتک رمضان کا پورا ماہ نہیں گذر جائے گا اس وقت تک عتق واقع نہ ہوگا،

صاحبین کی دوسری روایت یہ ہے کہ یہ رات رمضان کے نصف اخیر میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں ارجی اللیالی اکیسویں شب ہے یعنی سب سے زائد توقع اکیسویں شب کے بارے میں ہے، امام مالک و احمد فرماتے ہیں عشرۂ اخیرہ کی راتوں میں دائر رہتی ہے۔ حضرت ابی بن کعب کے نزدیک ستائیسویں شب متعین ہے جیسا کہ آگے روایۃ میں آرہا ہے اور یہی قول جمہور علماء کی طرف منسوب ہے،

فان صاحبنا سئل عنها فقال من يَقُمِ الحَوْلَ يُصِبْهَا صاحب سے مراد ابن مسعودؓ ہیں مسلم کی روایۃ میں اس کی تصریح ہے، وہ یہ فرماتے ہیں کہ جو شخص پورے سال کی راتوں میں قیام کریگا وہی بالیقین اس کو پا سکتا ہے (کیونکہ وہ سارے سال میں دائر رہتی ہے) اس پر ابی بن کعبؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ابن مسعود پر رحم فرمائے ان کو یقین ہے اس بات کا کہ وہ رات ماہ رمضان میں ہے اور ستائیسویں شب ہے لا یستثنی یعنی وہ انشاء اللہ بھی نہیں کہتے تھے کیونکہ انشاء اللہ عام طور سے غیر یقینی بات میں بولا جاتا ہے قلت یا ابا المنذر۔ یہ ابی بن کعب کی کنیت ہے انّی علمتَ ذلك آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا

## اس شب کی علامات

قلت لِزِرٍّ ما الأية لیلۃ القدر کی علامۃ کیا ہے انھوں نے کہا اس کی علامت یہ ہے کہ

اس رات کی صبح کو آفتاب اس طرح طلوع ہوتا ہے جیسے پلیٹ ہوتی ہے کہ جس میں شعاعیں نہیں ہوتیں، اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں جیساکہ بعض روایات میں ہے کہ چودھویں رات کے چاند کی طرح ہوتا ہے۔ چاند میں بھی شعاعیں نہیں ہوتیں، اور یہ اس لئے کہ اس رات میں ملائکہ کی کثرت ہوتی ہے آسمان سے اترنا اور چڑھنا تو ان کے اجسام لطیفہ اور پر حائل ہوجاتے ہیں جس سے سورج کی روشنی میں کمی آجاتی ہے۔ علماء نے کچھ اور بھی علامات لکھی ہیں، مثلاً یہ کہ رات بہت صاف اور روشن ہوتی ہے جیسے چاند کھل رہا ہو اور اس میں ایک خاص سکون سناٹا سا محسوس ہوتا ہے نہ اس رات میں زیادہ سردی ہوتی ہے نہ زیادہ گرمی بلکہ معتدل ہوتی ہے۔ ایک علامت یہ بھی لکھی ہے کہ اس میں رجم شیاطین (ستارے کا ٹوٹ کر شیطان کے لگنا) نہیں ہوتا ہے، نیز ہر چیز شجر و حجر سجدہ کرتی ہوئی نظر آتی ہے (یُری کل شئی ساجداً) ہر جگہ روشنی اور انوار پائے جاتے ہیں حتیٰ کہ تاریک سے تاریک جگہ میں بھی۔

یہاں حدیث میں جو علامت سورج سے متعلق بیان کی گئی ہے اس میں یہ سوال ہوتا ہے کہ اس علامت کے بیان سے کیا فائدہ ہوا یہ تو بعد میں رات گذرنے پر پائی جاتی ہے، جواب یہ ہے کہ فائدہ یہ ہے کہ جس کو یہ رات نصیب ہوئی ہوگی وہ اس علامت کو دیکھ کر اللہ کا شکر ادا کریگا اور آئندہ اس کے حصول میں کوشش کریگا،

---

قال کنت فی مجلس بنی سلمة وانا اصغرهم فقالوا من یسأل لنا رسول الله صلی الله علیه وسلم عن لیلة القدر...... فخرجتُ فوافیتُ مع رسول الله صلی الله علیه وسلم صلوة المغرب الخ

**مضمون حدیث** عبداللہ بن اُنیس انصاری فرماتے ہیں میں ایک دن قبیلہ بنو سلمہ کی ایک مجلس میں شریک تھا اور میں اہل مجلس میں سے سب سے چھوٹا تھا تو وہ آپس میں کہنے لگے کون ہو جو ہمارے لئے حضورؐ سے جاکر لیلۃ القدر کے بارے میں سوال کرے اور یہ اکیس تاریخ کی صبح کا واقعہ ہے۔ عبداللہ بن اُنیس کہتے ہیں (میں نے سوچا کہ میں اس کام کو انجام دوں) چنانچہ میں اس مجلس سے نکل چلا۔ اور حضورؐ کے ساتھ مغرب کی نماز میں نے پالی، اور نماز سے فارغ ہوتے ہی میں حضورؐ کے حجرہ کے دروازہ پر جاکر کھڑا ہوگیا۔ جب حضورؐ کا وہاں کو گذر ہوا تو مجھ سے فرمایا کہ تم بھی اندر آجاؤ (بظاہر اس لئے کہ یہ کم عمر تھے) میں بھی اندر داخل ہوگیا اور حضورؐ کے پاس بیٹھ گیا، اتنے میں حضورؐ کے سامنے عشا (شام کا کھانا) لایا گیا (بظاہر حضورؐ نے کھانے میں شرکت کا اشارہ فرمایا ہوگا) لیکن میں دیکھتا ہوں اپنے آپ کو کہ اپنا ہاتھ روکتا تھا اس کھانے سے بوجہ اس کے قلیل ہونے کے پس جب آپ کھانے سے فارغ ہوگئے تو مجھ سے فرمایا لاؤ دو مجھکو میرے جوتے (اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے کھانا جوتے اتار کر بیٹھ کر نوش فرمایا تھا) آپ نے دریافت فرمایا شاید تم کسی کام سے آئے ہو، بندے نے عرض کیا جی ہاں اور پھر آنے کی غرض بیان کی۔ اس پر آپ نے دریافت فرمایا کہ آنیوالی رات کونسی رات ہے، میں نے عرض کیا بائیسویں رات ہے آپ نے فرمایا بس یہی لیلۃ القدر ہے (اور یہ فرما کر آگے بڑھ گئے) پھر ذرا پیچھے کو لوٹے اور فرمایا، یا اس کے بعد آنے والی رات یعنی تیئیسویں شب ہے،

---

حدثنا احمد بن یونس نا زهیر...... قال قلت یا رسول الله ان لی بادیة اکون فیها وانا اصلی فیها بحمد الله الخ عبداللہ بن اُنیس (وہی گذشتہ حدیث کے راوی) فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے حضورؐ سے عرض کیا

یارسول اللہ میرا ایک جنگل ہے (بظاہر کھیت مراد ہے) اسی میں رہتا ہوں اور میں بحمد اللہ تعالیٰ وہاں نماز (باجماعت) پڑھتا ہوں میں یہ چاہتا ہوں کہ رمضان المبارک کی ایک رات یہاں آپ کے پاس مسجد نبوی میں گذاروں تو آپ مجھے بتا دیجئے کہ کونسی رات گذاروں آپؐ نے تیئیسویں شب متعین فرمائی۔ ان کے بیٹے کہتے ہیں کہ پھر میرے والد صاحب یہ کرتے کہ بائیس تاریخ کو عصر کی نماز اپنے کھیت پر پڑھ کر وہاں سے چلتے اور مسجد نبوی میں حاضر ہو جاتے۔ اور اسوقت سے لیکر صبح کی نماز تک مسجد ہی میں رہتے۔ صبح کی نماز سے فارغ ہو کر مسجد کے دروازے پر اپنی سواری موجود پاتے اور اس پر سوار ہو کر اپنی قیام گاہ پر واپس آجاتے

منہل میں لکھا ہے کہ محمد بن نصر کی روایت میں اتنی زیادتی ہے کہ آپ نے ان صحابی سے یہ بھی فرمایا کہ اس شب میں یہاں آکر نماز پڑھا کرو۔ پھر اگر جی چاہے تو اخیر ماہ تک اس معمول کو کرتے رہو نہ جی چاہے تو نہ سہی،

عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التمسوھا فی العشر الاواخر من رمضان فی تاسعة تبقی وفی سابعة تبقی وفی خامسة تبقی

**شرحِ حدیث** فی تاسعة تبقی لٰہ یہ بدل واقع ہو رہا ہے فی العشر سے آپ نے پہلے فرمایا کہ لیلۃ القدر عشرۂ اخیرہ میں تلاش کرو اب آگے یہ اس کا بیان ہے کہ عشرۂ اخیرہ کی ان ان راتوں میں، تاسعة تبقی یعنی باقی رہنے والی راتوں میں سے نویں رات میں (تلاش کرو) اس کا مصداق راجح قول کی بناپر اکیسویں شب ہے اس لیے کہ بیس دن گذرنے کے بعد اب یقینی طور پر جو راتیں باقی رہ گئی ہیں وہ تو نو ہی ہیں دس کا ہونا تو غیر یقینی ہے، ہکذا فسرہ مالک والجمہور، اس کا مصداق اکیسویں شب تو اس صورت میں ہے کہ آخر ماہ سے راتیں گننا شروع کی جائیں لیکن اگر گنتی کی ابتدا عشرۂ اخیرہ کے شروع سے کریں تو پھر تاسعة تبقی کا مصداق انتیسویں (۲۹) شب ہوگا،

علی ہذا القیاس سابعة تبقی کا مصداق ایک صورت میں تیئیسویں شب اور ایک صورت میں ستائیسویں ہوگا، اور خامسة تبقی کا مصداق دونوں صورتوں میں پچیسویں شب ہوگا،

**(فائدہ)** حدیث میں اکیسویں شب کو تاسعة تبقی سے تعبیر کیا فی اللیلة الحادیة والعشرین نہیں کہا، وہ اس لئے کہ عرب لوگوں کی عادت ہے کہ وہ نصف ماہ تک تو تاریخ بیان کرنے میں ایام ماضیہ کا اعتبار کرتے ہیں مثلاً گیارھویں شب کو کہیں گے الحادیة عشر، اور نصف ماہ گذرنے کے بعد تاریخ کبھی تو ایام ماضیہ کے لحاظ سے ذکر کرتے ہیں مثلاً اکیس تاریخ کو الحادی والعشرون لکھتے ہیں اور کبھی ایام باقیہ کے اعتبار سے اکیسویں شب کو التاسعة الباقیة یا تاسعة تبقی کہتے ہیں جیسا کہ یہاں حدیث میں ہے،

اور علامہ طیبیؒ نے تاسعة تبقی کی تفسیر بائیسویں رات سے کی ہے، جیسا کہ اگلے باب میں ابو سعید خدری کی حدیث میں آرہا ہے، اگر مہینہ تیس کا لگائیں اور گنتی کی ابتدا اخیر سے کریں تو تاسعة تبقی کا مصداق بائیسویں شب ہی ہوتا ہے اس پر مزید کلام وہیں آئیگا

لٰہ قولہ انزل لیلة ثلاث وعشرین، زاد ابن نصر فی روایة فصلھا فیہ فان احببت ان تستتم آخر الشہر فافعل وان احببت فکف اھ

# باب فیمن قال لیلة احدی وعشرین

لیلۃ القدر کی تعیین کے سلسلے میں مصنف نے چار باب قائم کئے ہیں، اکیسویں شب، سترھویں شب، ستائیسویں شب سبع اواخر، جس کے مصداق میں کئی قول ہیں، جو اپنی جگہ آئیں گے۔

عن ابی سعید الخدری قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یعتکف العشر الاوسط من رمضان

آپ رمضان کے درمیانی عشرہ میں اعتکاف فرمایا کرتے تھے اور بیس تاریخ کی شام کو اعتکاف سے نکل آتے تھے، ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ نے بیس کی شام کو فرمایا کہ جن لوگوں نے میرے ساتھ اعتکاف کیا ہے درمیانی عشرہ کا وہ عشرۂ اخیرہ کا بھی اعتکاف کریں اسلئے کہ مجھ کو یہ رات یعنی لیلۃ القدر بتادی گئی تھی (کہ فلاں شب ہے) پھر اس کی تعیین بھلادی گئی (البتہ اس کی علامت یاد رہی) وہ یہ کہ اس رات کی صبح کو جب آپ صبح کی نماز کا سجدہ کریں گے تو پانی اور مٹی میں کریں گے (اور یہ علامت ابھی تک پائی نہیں گئی) چنانچہ وہ لوگ آپ کے ساتھ عشرۂ اخیرہ کے اعتکاف میں ٹھہر گئے۔ آگے راوی کہتا ہے کہ عشرۂ اخیرہ کی پہلی ہی شب یعنی اکیسویں شب میں مدینہ منورہ میں بارش ہوئی اور مسجد نبوی کی چھت کیونکہ چھپر کی تھی وہ ٹپکی (اور جس جگہ آپ سجدہ کرتے تھے وہاں گارا ہوگیا) صبح کی نماز جب آپ نے وہاں پڑھی تو پیشانی پر مٹی لگ گئی (گویا لیلۃ القدر کی علامت کا تحقق ہوگیا۔ فالحمد للہ علی ذلک)

بظاہر اس حدیث میں اختصار ہے ورنہ مسلم شریف کی حدیث میں جو ابوسعید خدری ہی سے مروی ہے اس طرح ہے کہ ایکمرتبہ آپ نے رمضان کے عشرۂ اولی کا اعتکاف کیا پھر عشرۂ وسطی کا اور پھر آگے وہی ہے جو یہاں ابوداؤد کی روایت میں ہے،

عن ابی سعید الخدریؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم التمسوها فی العشر الاواخر من رمضان

...... قلت ما التاسعة والسابعة والخامسة قال اذا مضت واحدة وعشرون فالتی تلیها التاسعة الخ تاسعہ سے مراد تاسعۂ باقیہ ہے علی ہذا القیاس سابعہ وخامسہ، جیسا کہ گذشتہ حدیث میں گذرچکا فی تاسعة تبقی الخ، اور تاسعۂ باقیہ وسابعۂ باقیہ وخامسۂ باقیہ ہر ایک کی تفسیر گذشتہ باب کی حدیث ابن عباس کے ذیل میں گذرچکی۔ اس حدیث میں اضافہ ہے کہ شاگرد نے استاذ سے سوال کیا کہ تم حساب ہم سے زائد جانتے ہو اس لئے بتادیجئے کہ تاسعہ سابعہ وغیرہ کا مصداق کیا ہے انھوں نے جواب دیا کہ اکیسویں شب کے بعد جو رات آئے وہی اس کا مصداق ہے یعنی بائیسویں شب،

**ایک اشکال وجواب** اس تفسیر میں ایک قوی اشکال ہے وہ یہ کہ اس سے قبل والی روایۃ میں تاسعہ کی تفسیر اکیسویں شب کے ساتھ گذرچکی ہے اور یہ موجودہ ترجمۃ الباب بھی اکیسویں ہی شب پر ہے، لہذا یہ تفسیر ترجمۃ الباب کے بھی خلاف ہے اور تفسیر سابق کے بھی، اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت ابوسعید خدری نے حساب کی سہولت کے لئے مہینہ تیس دن کا لگا کر بتایا کہ اس صورت میں تاسعہ کا مصداق یہ ہے لیکن ظاہر ہے کہ مہینے کا تیس کا ہونا یقینی بات نہیں، اسلئے مہینہ انتیس کا لگاتے ہوئے اس میں سے ایک دن کم کردیا جائے پھر وہ بائیس کے بجائے اکیسویں شب ہوجائے گی، دوسرا جواب اس کا وہ ہے

جو علامہ زرقانی نے دیا کہ تاسعہ کا مصداق تو بائیسویں شب ہی ہے لیکن حدیث کا مطلب یہ ہے کہ لیلۃ القدر کو تلاش کرو اس شب میں جس کے بعد تاسعہ باقی رہ جائے، اور وہ رات جس کے بعد تاسعہ یعنی بائیسویں رات آرہی ہے وہ ظاہر ہے کہ اکیسویں ہی شب ہے، (من البذل بتوضیح) ــــــــــ ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ مجھے زرقانی کا جواب پسند ہے

قال ابوداؤد لا ادری اخفی علیّ منه شئ ام لا غالباً امام ابوداؤد کو بھی یہی اشکال ہو رہا ہے جو ہم نے اوپر لکھا کہ بائیس کے ساتھ تفسیر کیسے صحیح ہوسکتی ہے۔ مصنف کہہ رہے ہیں سمجھ میں نہیں آتا کہ کیا ہوا حدیث مجھے اچھی طرح یاد نہیں رہی یا کوئی اور بات ہے مثلاً کسی راوی کی طرف سے کوئی وہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم

## باب مَن رَوٰی فی السَّبع الأواخر

تحروا لیلة القدر فی السبع الاواخر سبع اواخر کے مصداق میں چند قول ہیں (۱) اخیر کے سات روز یعنی تیئیسویں رات سے اخیر ماہ یعنی انتیس تک (۲) السبع بعد العشرین یعنی عشرۂ اخیرہ کی شروع کی سات راتیں از اکیس تا ستائیس (۳) اسبوع رابع (رمضان کا آخری یعنی چوتھا ہفتہ) از بائیس تا اٹھائیس (۴) آخری سات کا عدد یعنی ۲۷ (ستائیسویں شب) ایک ماہ میں سات کا عدد تین مرتبہ آتا ہے ۷، ۱۷، ۲۷ ان تینوں میں آخری ستائیس ہے،

**دفع تعارض بین الحدیثین** اب یہاں یہ اشکال ہوگا کہ یہ حدیث التمسوہا فی العشر الاواخر کے خلاف ہے۔ جواب یہ ہے کہ ممکن ہے آپ کو اولاً یہ بتایا گیا ہو کہ لیلۃ القدر عشرۂ اخیرہ میں ہے اور بعد میں یہ بتایا گیا ہو کہ عشرۂ اخیرہ میں سے سبع اواخر میں ہے (سبع اواخر بھی تو عشرۂ اخیرہ کا ایک فرد ہے) یا یہ کہا جائے کہ قوی شخص کو آپ نے عشرۂ اخیرہ فرمایا ہو اور ضعیف کو سبع اواخر۔ اور امام شافعی کا جواب تو مشہور ہے جس کو امام ترمذی نے بھی نقل کیا ہے وہ یہ کہ آپ نے سائل کے حسب سوال جواب دیا۔ جس نے کہا یا رسول اللہ ہم لیلۃ القدر کو فلاں شب میں تلاش کریں آپ نے فرمایا ہاں اسی میں تلاش کرو کسی نے کسی دوسری رات کے بارے میں دریافت کیا کہ کیا اس میں تلاش کریں آپ نے فرمایا ہاں اسی میں تلاش کرو (منہل)

## باب من قال سبع وعشرون

یہی حافظ نے جمہور کا مسلک لکھا ہے، ابی بن کعب تو اس کو حلفاً کہتے تھے جیسا کہ گذر چکا۔ اسی طرح بیہقی وغیرہ میں ابن عباس کی حدیث ہے کہ حضور کی خدمت میں ایک شخص آئے اور عرض کیا یا نبی اللہ انی شیخ کبیر علیل قیام لیل مجھ پر بہت شاق ہے اس لئے مجھے تو بس آپ ایک رات بتا دیجئے جس میں مجھے لیلۃ القدر ملنے کی توقع ہو تو اس پر آپ نے فرمایا علیك بالسابعة کہ عشرۂ اخیرہ کی ساتویں رات کو اختیار کر۔ اسی طرح مسند احمد میں ابن عمر سے مرفوعاً مروی ہے من کان متحریها فلیتحرها لیلة سبع وعشرین (منہل)

## باب من قال هی فی کل رمضان

یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے۔ اور میرے خیال میں اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں (۱) لیلۃ القدر رمضان ہی میں ہے، اور رمضان کی ہر رات میں اس کا امکان ہے یعنی پورے ماہ میں دائر رہتی ہے، عشرۂ اخیرہ یا کسی اور رات کے ساتھ خاص نہیں (کما حُکی عن ابی حنیفۃ) دوسرا مطلب یہ کہ ہر سال کے رمضان میں پائی جاتی ہے کسی خاص رمضان کی قید نہیں (لہذا وہ جو ایک قول ہے کہ لیلۃ القدر حضورؐ کے زمانے میں صرف ایک بار پائی گئی تھی اس کے بعد نہیں وہ غلط ہے۔

الحمد للہ لیلۃ القدر کے ابواب پورے ہو گئے۔ اللہ تعالی اپنے فضل وکرم سے اور حدیث شریف کی اس خدمت کے طفیل میں اس شب میں عبادات کا حظ وافر ہمیں نصیب فرمائے آمین،

## بَاب فی کَمْ یُقرأ القُرآن

**ماقبل سے ربط** اب یہاں سے مضمون بدل رہا ہے اور ماقبل کے مناسب دوسرا مضمون شروع ہو رہا ہے اسلئے کہ ماقبل میں قیام اللیل اور شب قدر کا ذکر تھا، اب یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ آدمی کو روزانہ قرآن پاک کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ کتنی مقدار پڑھنی چاہئے، اور قراءۃ قرآن کا بہترین محل قیام اللیل یعنی تہجد کی نماز ہے، ماقبل سے یہی مناسبت ہے،

قولہ اقرأ فی سبع ولا تزیدن علی ذلک آپؐ نے ان صحابی کو سات روز میں ایک ختم کی اجازت دی اور اس پر اضافہ سے منع فرمایا لیکن یہ منع تحریم کے طور پر نہیں بلکہ یہ نہی شفقت ہے تاکہ مشقت نہ اٹھانی پڑے اور ایک مقدار پر نباہ ودوام ہو سکے۔ چنانچہ اس سے آگے حدیث میں ان ہی صحابی کو ان کے اصرار پر آپ نے بجائے سات دن کے تین دن میں ایک ختم کی اجازت مرحمت فرمائی اور فرمایا لا یفقہ من قرأ فی اقل من ثلاث یعنی تین دن سے کم میں ختم کرنے والا فہم معنی اور تدبر کے ساتھ نہیں پڑھ سکتا ہے،

**ختم قرآن میں حضورؐ کا معمول** منہل میں حضرت عائشہ کی ایک حدیث نقل کی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یختم القرآن فی اقل من ثلاث (رواہ ابو عبید من طریق الطیب بن سلیمان عن عمرۃ عن عائشۃ) اسی طرح سنن سعید بن منصور کے حوالہ سے بسند صحیح اثر ابن مسعود نقل کیا ہے اقرؤا القرآن فی سبع ولا تقرؤہ فی اقل من ثلاث

مشہور بین العلماء یہ ہے کہ تین دن سے کم اور چالیس روز سے زائد میں ختم نہیں ہونا چاہئے، بس کم سے کم تین دن میں اور زیادہ سے زیادہ چالیس روز میں ایک ختم ہو جانا چاہیئے۔ روزانہ تین پاؤ پارہ پڑھنے سے چالیس روز میں ایک ختم ہو جائے گا،

امام نووی فرماتے ہیں اس حدیث میں اقتصاد فی العبادۃ کی طرف رہنمائی ہے اور یہ کہ قرآن کریم کی تلاوت تدبر کیساتھ ہونی چاہیے۔

**ختم قرآن میں سلف کا معمول** اسکے بعد وہ لکھتے ہیں تلاوت قرآن میں سلف کے معمول مختلف رہے ہیں اپنے اپنے حال اور فہم کے اعتبار سے چنانچہ بعض کی عادت ایک ماہ میں ختم کی رہی ہے اور بعض کی بیس دن میں اور بعض کی دس دن میں، اور اکثر کی سات دن میں اور بہت سوں کی تین دن میں، اور کچھ کی ایک دن رات میں، بعض کی صرف ایک رات میں، اور بعض کی ایک دن رات میں تین ختمات کی، اور بعض کی آٹھ ختمات کی، اس سے زائد کسی کی عادت و معمول ہمارے علم میں نہیں ہے وہ فرماتے ہیں آدمی کو اپنی مشغولی اور فرصت کے لحاظ سے تلاوت کی ایک مقدار مقرر کر لینی چاہیے جس پر مداومت ہو سکے جو حضرات تعلیم یا ولایۃ کے امور انجام دیتے ہیں ان کو اسکا لحاظ رکھتے ہوئے مقدار تلاوت متعین کرنی چاہیے تاکہ ان دوسری ذمہ داریوں میں خلل واقع نہ ہو،

قولہ فناقصنی وناقصتہ یعنی حضورؐ مجھ سے مقدار تلاوت کم کرانے کی کوشش کرتے رہے اور میں آپؐ سے مدت ختم میں کمی کراتا رہا

قولہ عیسی بن شاذان کَیِّسٌ عیسی بن شاذان بڑے سمجھدار ہیں۔

## باب تحزیب القرآن

تحزیب حزب سے ماخوذ ہے، حزب روزانہ کے معمول اور وظیفہ کو کہتے ہیں جس کو ورد بھی کہتے ہیں، یعنی روزانہ کی مقدارِ تلاوت متعین کرنا۔

باب سابق میں ایک حدیث گذری ہے کہ آپؐ نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے فرمایا قرآن پاک سات روز میں ختم کیا کرو اور اس پر زیادتی مت کرنا، اسی کے پیش نظر عام طور سے صحابۂ کرام و دیگر علماء و قراء نے قرآن کریم کی سورتوں کو سات حصوں میں منقسم کیا ہے، چنانچہ مشہور ہے کہ قرآن میں سات منزلیں ہیں، ہر منزل ایک دن کا وظیفہ ہے، منزل تو ہمارے عرف میں کہتے ہیں قدیم اصطلاح میں حزب کہتے ہیں جیسا کہ ترجمۃ الباب میں ہے اور آگے حدیث میں بھی آرہا ہے کیف تحزبون القرآن مزید کلام وہیں آئے گا،

قلتُ مَا اُحَزِّبُہ ........ لا نقل مَا اُحَزِّبہ سائل کے سوال کے جواب میں ابن الہاد نے کہا میں وظیفہ کے طور پر قرآن کی مقدار متعین نہیں کیا کرتا ہوں (بلکہ جتنا بسہولت ہو سکا پڑھ لیا) اس سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ وہ تعیین مقدار کو پسند نہیں کرتے تھے، اسی لئے انھوں نے کہا کہ ایسا مت کہو یہ تو حضور سے ثابت ہے،

کان کل لیلۃ یأتینا بعد العشاء

**مضمونِ حدیث** ہمارے پاس (دل بستگی اور بات چیت کرنے کے لئے) حضورؐ روزانہ بعد العشاء تشریف لایا کرتے تھے اور ہمارے خیمہ کے پاس کھڑے کھڑے ہی بلا تکلف دیر تک باتیں کرتے رہتے تھے، جس کی وجہ سے

مراوحت بین القدمین کی نوبت آتی تھی یعنی کبھی اس پاؤں پر بوجھ ڈال کر کھڑے ہوتے کبھی اس پر، اور زیادہ تر آپ جو ذکر تذکرہ فرماتے تھے وہ اُن ناانصافیوں اور زیادتیوں کا ہوتا تھا جو آپ نے اپنی قوم قریش سے برداشت کی تھیں،

ثم یقول لاسواء کنا مُستضعفین مُستَذَلّین ہم اور وہ یعنی کفار قریش مکہ کے قیام میں یعنی قبل الہجرت برابر درجہ کے نہیں تھے۔ بلکہ ہم لوگ اس وقت ضعیف و کمزور اور خستہ حال تھے۔

فلما خرجنا الی المدینۃ کانت سِجَال الحرب بیننا وبینھم پھر جب ہم ہجرت کرکے مکہ سے مدینہ چلے آئے (تو یہاں آکر ہمیں قوت وشوکت حاصل ہوگئی) تو لڑائی اور مقابلہ کے ڈول ہمارے اور ان کے درمیان مشترک ہوگئے یعنی کبھی ہماری باری ہوتی ڈول ڈال کر پانی کھینچنے کی اور کبھی ان کی،

ندال علیھم ویدالون علینا یہ جملہ اولیٰ ہی کے ہم معنی ہے، کبھی دولۃ وغلبہ ہمیں ہوتا اور کبھی ان کو۔ محاورۂ عرب میں کہا جاتا ہے اُدیل لنا علی اعدائنا ای نُصرنا علیھم یعنی ہمیں اپنے اعداء پر فتح حاصل ہوئی۔ یہ دراصل دولۃ بمعنی غلبہ سے ماخوذ ہے۔

فلما کانت لیلۃ ابطأ عن الوقت الذی کان یأتینا فیہ یعنی ایک دن ایسا ہوا کہ جس معینہ وقت میں آپ آیا کرتے تھے اس سے دیر کردی۔ جب تشریف لائے تو ہم نے تاخیر کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ میرا جو روزانہ کا ورد اور وظیفہ ہے وہ رہ گیا تھا اس کو پورا کرنے میں دیر ہوئی۔ اس سے روزمرہ کا وظیفہ و معمول مقرر کرنے کی اصل معلوم ہوگئی۔ اسی کو تحزیب کہتے ہیں بہذا ترجمۃ الباب ثابت ہوگیا،

سألت اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیف تحزبون القرآن یعنی تم قرآن کریم کے کتنے حصے کرتے ہو یعنی یومیہ پڑھنے کی مقدار کیسے مقرر کرتے ہو۔ اس سوال کے جواب میں انہوں نے بتایا کہ ایک دن تین سورتیں اور دوسرے دن پانچ اور تیسرے دن سات سورتیں اور چوتھے دن نو سورتیں اور پانچویں دن گیارہ سورتیں، اور چھٹے دن تیرہ سورتیں اور ساتویں دن مفصل کی تمام سورتیں (جو چھیتر ہیں)

## تحزیب "فمی بشوق" کی تشریح

اس تقسیم ہی کا نام تحزیب ہے اور اس کو قراء کے عرف میں تحزیب فمی بشوق کہتے ہیں فمی بشوق میں سات حروف ہیں ہر منزل و حزب جس سورت سے شروع ہے اس سورت کے نام کا پہلا حرف اس مجموعۂ حروف (فمی بشوق) میں لے لیا ہے، چنانچہ پہلی منزل سورۂ فاتحہ سے شروع ہوتی ہے جس کے شروع میں فا ہے، اور دوسری منزل مائدہ سے شروع ہے اس کے لئے میم ہے، تیسری منزل سورۂ یونس سے شروع ہے اس کے لئے یا ہے، چوتھی منزل سورۂ بنی اسرائیل سے شروع ہے اس کے لئے با ہے، اور پانچویں سورۂ شعراء ہے اس کے لئے شین ہے، اور چھٹی سورۂ والصّٰفّٰت سے اس کے لئے واؤ ہے، اور ساتویں منزل سورۂ ق سے ہے۔

قولہ ثم قال فی سبع لم ینزل من سبع آپ اجازت دینے میں سات دن سے نیچے نہیں اترے یعنی اس مجلس میں

ورنہ اس سے پہلے گذرچکا ہے کہ آپ نے ان کو تین دن تک کی اجازت دیدی تھی ،

قولہ اتی ابن مسعود رجل فقال انی اقرأ المفصّل فی رکعۃ حضرت ابن مسعودؓ سے ایک شخص نے آکر کہا (ماشاءاللہ مجھے قرآن اتنا پختہ یاد ہے) میں مفصل کی تمام سورتیں ایک ہی رکعت میں پڑھ لیتا ہوں . اس شخص کا نام نہیک بن سنان ہے (کمافی روایۃ مسلم) اس پر عبداللہ بن مسعود نے فرمایا اَھَذًّا کَھَذِّ الشِّعْر اشعار کی طرح جلدی جلدی پڑھ لیتا ہوگا ، ھَذٌّ کے معنی اسراع شدید کے ہیں . بہت تیزی اور جلدی سے کوئی کام کرنا ، یہاں پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ شعر تو بہت بنا سنوار کر اطمینان سے پڑھا جاتا ہے اس میں جلدی کہاں ہوتی ہے . جواب یہ ہے یاد کرنے کے لئے جو اشعار پڑھے جاتے ہیں وہ مراد ہے ، وہ جلدی ہی پڑھے جاتے ہیں ، اور ایک ہوتا ہے اِنشادِ شعر یعنی دوسروں کو سناکر شعر پڑھنا یہ واقعی ترنم اور ترتیل کیساتھ ہوتا ہے

ونثراً کنثر الدقل اور جس طرح گھٹیا قسم کی کھجوروں کو درخت سے جھاڑ دیتے ہیں اسی طرح تو بھی کرتا ہوگا . دقل وہ گھٹیا قسم کی کھجور ہے جو درخت پر لگے لگے ہی خشک ہوگئی ہو اور آہستہ سے درخت کو ہلانے سے ہی وہ ساری ایک دم جھڑ جاتی ہوں ،

اور پھر انھوں نے فرمایا لکن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقرأ النظائر السورتین فی رکعۃ الخ اور بخاری شریف[1] کی ایک روایۃ کے لفظ اس طرح ہیں ، لقد عرفت النظائر التی کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقرن معاً بینھن

## حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا معمول تہجد میں کن سورتوں کی تلاوت کا تھا

یعنی میں خوب پہچانتا ہوں ان سورتوں کو جن کو حضورؐ دو دو کو ملاکر ایک رکعت میں پڑھا کرتے تھے . اور پھر انھوں نے بیس سورتیں ذکر کیں جن کو آپ دس رکعات میں پڑھتے تھے ، (جن کی تفصیل حدیث میں مذکور ہے) مطلب یہ ہے کہ اے بندۂ خدا تو چھتر سورتیں ایک رکعت میں پڑھ لیتا ہے حالانکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صرف بیس سورتوں کو دس[1] رکعات میں پڑھتے تھے

الحاصل قرآن کریم کو ترتیل اور تدبر سے پڑھنا چاہیئے ، یہ بھاگ دوڑ ٹھیک نہیں خلاف سنت ہے ،

یہ حدیث صحیحین اور دوسری کتب حدیث میں بھی ہے لیکن ان میں ان بیس سورتوں کی تفصیل اور ان کا مصداق مذکور نہیں ہے ، اسی لئے امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں . سنن ابوداؤد میں ان سورتوں کی تعیین مذکور ہے ان سورتوں کو نظائر اس لئے کہا کہ یہ مضمون کے لحاظ سے ملتی جلتی ہیں اور بعض نے لکھا ہے کہ نظائر اس لئے کہا کہ مقدار آیات میں یہ سورتیں تقریباً برابر ہیں لیکن یہ صحیح نہیں

مذکورہ بالا حدیث کا سبب بھی وارد ہے جو یہاں مذکور نہیں صحیح مسلم اور ترمذی کی روایۃ میں ہے وہ یہ کہ یہ شخص ابن مسعودؓ کی خدمت میں آیا اور آکر یہ سوال کیا کہ آپ اس آیت کو کس طرح پڑھتے ہیں فیھا انھارٌ من ماءٍ غیر اٰسِنٍ پوچھا کہ آسن ہے یا یاسن تو اس پر انھوں نے فرمایا وکل القرآن قد احصیت غیر ھذا الحرف کیا اس حرف کے علاوہ باقی ساری قراءتوں

---

[1] امام نووی لکھتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ آپ کا معمول تہجد میں مقدار تلاوت کا عام طور سے یہ تھا جو اس حدیث میں ذکور ہے اور وہ جو بعض روایات میں سورۂ بقرہ وآل عمران وغیرہ لمبی لمبی سورتوں کا ذکر آتا ہے تو وہ بعض اوقات پر محمول ہے جو نادر ہے ۱۲

سے تو واقف ہے اور کیا تو نے سارا قرآن پڑھ لیا ہے اس پر اس شخص نے وہ کہا جو یہاں ابوداؤد کی حدیث میں مذکور ہے،

قال ابوداؤد هذا تاليف ابن مسعود اوپر حدیث میں ان بیس سورتوں کی جو ترتیب مذکور ہے وہ چونکہ ہمارے پاس جو یہ مصحف عثمانی ہے اس کی ترتیب کے خلاف ہے اس لئے مصنف فرما رہے ہیں کہ مذکورہ بالا ترتیب مصحف ابن مسعود کے مطابق ہے، ان کے مصحف میں فاتحہ کے بعد بقرہ اور اس کے بعد سورۂ نساء اور پھر آل عمران ہے

جاننا چاہئے مشہور یہ ہے کہ آیات کی ترتیب توقیفی ہے یعنی مسموع من الشارع اور سورتوں کی ترتیب صحابہ کرام کی اجتہادی اور مختلف فیہ ہے. علماء نے لکھا ہے کہ مصحف علی کی ترتیب علی ترتیب النزول ہے. اس میں سب سے پہلے سورۂ اقرأ ہے ثم المدثر ثم ن والقلم ثم المزمل،

**ہمارے اکابر کے عمل بالسنۃ کی مثال** حضرت شیخ فرماتے تھے کہ جس روز بذل المجہود میں اس مقام کی شرح لکھی گئی تو حضرت سہارنپوریؒ نے فرمایا "مولوی زکریا ایک پرچہ پر یہ سورتیں اسی ترتیب سے لکھ دینا آج تہجد میں اسی ترتیب سے پڑھیں گے" انتہی سبحان اللہ! کیا خوب فرمایا عمل بالحدیث کا جذبہ ایسا ہی ہونا چاہئے. حضرت امام احمد ابن حنبل سے بھی منقول ہے کہ وہ ہر حدیث پر کم از کم ایک مرتبہ ضرور عمل فرماتے تھے،

من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه

**شرح حدیث** جو شخص سورۂ بقرہ کی اخیر کی دو آیتیں آمن الرسول سے سورۃ ختم تک کسی رات میں پڑھ لے تو اس کے لئے یہ پڑھنا قیام اللیل سے کفایت کرے گا، یعنی اس کے قائم مقام ہوگا، یا یہ مطلب ہے کہ قیام اللیل (تہجد) میں ان دو آیتوں کا پڑھنا کافی ہو سکتا ہے، یا یہ مطلب ہے کہ شیطان کے شر سے بچنے کے لئے کافی ہوگا، یا جن وانس سب کے شر سے بچنے کے لئے کافی ہوگا، یا اعتقاد سے متعلق جو آیات قرآنیہ ہیں ان سب کی طرف سے یہ دو آیتیں کافی ہیں، یہ سب مطالب شراح نے لکھے ہیں، ان دو آیتوں کی احادیث میں بڑی فضیلت آئی ہے. حضرت علیؓ فرماتے ہیں میں نہیں جانتا کہ کوئی ایسا سمجھدار آدمی بھی ہوگا جو ان کو پڑھے بغیر سو جاتا ہو،

ومن قام بعشر آيات لم يكتب من الغافلين جو شخص دس آیات تہجد کی نماز میں پڑھ لے وہ غافلین میں شمار نہیں ہوتا، (بذل) اور ہو سکتا ہے کہ مطلق پڑھنا مراد ہو بغیر ہی نماز کے. کما یظہر من کلام بعض الشراح

ومن قام بألف آية كتب من المقنطرين جو ایک ہزار آیات کسی رات میں پڑھے اس کے لئے اجر و ثواب کا قنطار (انبار کے انبار ہوں گے) لکھا ہے کہ قنطار بارہ ہزار رطل کا ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ بارہ سو اوقیہ کا اور ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا ہے یعنی اس کے وزن کے برابر اجر و ثواب، اور ایک روایۃ میں ہے کہ ایک قنطار اتنا بڑا ہے کہ اس کے لئے یہ دنیا کافی نہیں اس میں سما نہیں سکتا (منہل)

قال ابوداؤد ابن حُجَيرة الاصغر: حاصل یہ کہ سند میں جو ابن حجیرہ آئے ہیں وہ ابن حجیرۃ الاصغر کہلاتے ہیں

جن کا نام ونسب یہ ہے عبداللہ بن عبدالرحمن بن حجیرہ، یہ الاصغر اس لئے ہیں کہ یہاں نسبتہ الی الجد ہے اور اس راوی کے جو والد ہیں یعنی عبدالرحمن بن حجیرہ وہ ابن حجیرۃ الاکبر کہلاتے ہیں،

عن عبداللہ بن عمرو رض قال اتی رجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال اَقرِئنی یہ اقراء باب افعال سے ہے یعنی مجھ سے پڑھوائیے، مطلب یہ کہ پڑھنے کو بتائیے، آپ نے فرمایا تین سورتیں پڑھ لیا کر منجملہ ان سورتوں کے جن کے شروع میں الف، ل، رہے، یا یہ لفظ الرا (مفرد ہے) مراد اس سے بھی وہی ہے ——— اور وہ پانچ سورتیں ہیں، ھود، یوسف، ابراہیم، الحجر، یونس،

فقال کَبِرَتْ سِنّی واشتدَّ قلبی وغَلُظَ لسانی وہ صحابی کہنے لگے کہ میں اب بوڑھا ہوگیا ہوں اور میرا قلب ٹھوس اور جامد ہو چکا ہے یعنی ذہن اور حافظہ کمزور ہوگیا ہے اور زبان بھی بھاری ہوگئی بسہولت نہیں چلتی، اس کے بعد آپ نے اس کو ذوات حٰم کا مشورہ دیا اس لئے کہ یہ سورتیں پہلی سورتوں سے چھوٹی ہیں،

من المسبّحات جن سورتوں کے شروع میں سبّح یا یُسبّح یا سبّح مذکور ہے اور یہ سات سورتیں ہیں، سبحان الذی اسریٰ الحدید، الحشر، الصف، الجمعہ، التغابن، الاعلیٰ، ترمذی کی ایک روایت میں ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقرأ المسبحات قبل ان یرقد یقول ان فیھن اٰیۃً خیر من الف آیۃ

افلح الرویجل یا تو یہ رجل کی تصغیر ہے یا راجل کی (پیدل چلنے والا) کیونکہ یہ شخص آپ کی خدمت میں پیدل چل کر آیا تھا سوار نہیں تھا،

# باب فی عدد الآی

سورتوں کی آیات کو شمار کرنا، مقصود بظاہر اس کا جواز بیان کرنا ہے اور یہ کہ یہ فعل عبث نہیں ہے بلکہ اس میں تو ایک طرح کا اہتمام پایا جاتا ہے، گذشتہ ایک باب میں گذرا ہے کہ جو شخص دس آیات پڑھے تو اس کو اتنا ثواب ملتا ہے اور جو سَو آیات پڑھے اس کو اتنا ثواب ملتا ہے۔ اس میں بھی آیات کے عدد کا ذکر ہے

سورۃ من القرآن ثلثون آیۃ تشفع لصاحبہا حتی غفر لہ قرآن کریم کی تیس آیات ایسی ہیں جو اپنے پڑھنے والے کی سفارش کرتی ہی رہیں گی یہاں تک کہ اس کی مغفرت کردی جائے گی،

**شرح حدیث** یہ شفاعت یا تو حقیقی ہے، قرآن کریم کا شافع ومشفع ہونا بعض احادیث سے ثابت ہے، یا مجازی ہے باعتبار سبب کے یعنی اس کا پڑھنا نجات کا سبب ہوگا، حضور کی شفاعت کی وجہ سے اور حتی غفر لہ میں ماضی مضارع کے معنی میں ہے۔ تحقق وقوع یعنی امر یقینی ہونے کی بنا پر اس کو ماضی سے تعبیر کیا ہے، (گویا یوں سمجھو کہ ایسا ہو چکا) یہ سورت شفاعت کہاں کریگی؟ ایک شارح نے لکھا ہے کہ یا تو قبر میں کریگی یا قیامت میں، اور ظاہر اول ہے اسلئے

کہ بعض روایات سے اس سورت کا عذاب قبر سے نجات کا ذریعہ ہونا ثابت ہے،

## باب تفریع ابواب السجود وکم سجدۃ فی القرآن

ماقبل میں چونکہ تلاوت قرآن کے ابواب گذرے ہیں اسی کی مناسبت سے یہاں سجود القرآن کو بیان کر رہے ہیں،

**ابحاث اربعہ** یہاں پر چار بحثیں ہیں (۱) سجدۂ تلاوۃ کا حکم (۲) سجود القرآن کی تعداد (۳) سجدۂ تلاوت کا طریقہ اور اس کی کیفیت (۴) سامع پر سجدہ واجب ہونے کے شرائط۔

**بحث اول** سجدۂ تلاوت حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنۃ مؤکدہ ہے، امام احمد کی ایک روایۃ یہ ہے واجبۃ فی الصلوۃ سنۃ خارجہا، امام بخاری نے بھی ایک ترجمۃ الباب سے اس کا غیر واجب ہونا ثابت کیا ہے، حنفیہ نے صیغۂ امر سے وجوب پر استدلال کیا ہے، جیسے وَاسْجُدُوْا، اور وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ وغیرہ، اور جمہور نے استدلال کیا ہے اثر عمرؓ سے وہ فرماتے ہیں جیساکہ بخاری میں ہے انما نُمرُ بالسجود فمن سجد فقد اصاب ومن لم یسجد فلا اثم علیہ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث موقوف ہے حجت نہیں

**بحث ثانی** سجود قرآن کی تعداد لیث بن سعد، اسحاق بن راہویہ اور بعض شافعیہ جیسے ابن المنذر، اسی طرح بعض مالکیہ جیسے ابن حبیب کے نزدیک پندرہ ہے، اور یہی ایک روایۃ امام احمد سے ہے، اور جمہور علماء ائمہ ثلثہ کے نزدیک ان کی تعداد چودہ ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک اس طور پر کہ سورۂ صٓ میں سجدہ ہے اور سورۂ حج میں دوسرا سجدہ نہیں، اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سورۂ حج میں دو ہیں اور سورۂ صٓ میں نہیں، اور امام مالک کے نزدیک سجود کی تعداد کل گیارہ ہے، مفصل میں عند الجمہور جو تین سجدے ہیں وہ ان کے قائل نہیں، اور علامہ عینی نے لکھا ہے کہ امام شافعی واحمد کے نزدیک صٓ میں سجدہ ہے لیکن وہ اس کو عزائم سجود سے نہیں مانتے۔ چنانچہ وہ اس کے استحباب کے خارج صلوۃ میں قائل ہیں داخل صلوۃ میں نہیں

**بحث ثالث** امام شافعی کے نزدیک سجدۂ تلاوت جو خارج صلوۃ ہو اس میں تحریمہ وتسلیم دونوں ہیں، اور امام احمد کے نزدیک تسلیم ہے تحریمہ نہیں، اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک بغیر تحریمہ وتسلیم کے ہے، بس اللہ اکبر کہہ کر سجدہ میں چلا جائے اور تکبیر کہکر سر اٹھالے، ہمارے یہاں ظاہر الروایۃ یہی ہے وروی الحسن عن ابی حنیفۃ انہ لا یکبر عند الانحطاط والصحیح ظاہر الروایۃ کذا فی البذل

**بحث رابع** امام مالک واحمد کے نزدیک سجود علی السامع تین شرائط کے ساتھ مشروط ہے، الاستماع یعنی آیۃ سجدہ کو قصد کے ساتھ سننا، اگر بغیر قصد کے آیۃ سجدہ سننے میں آجائے تو وہ معتبر نہیں، سجود التالی یعنی اصل تلاوہ کرنے والے کا سجدہ کرنا، اگر اسی نے سجدہ نہیں کیا تو پھر سامع پر سجدہ نہیں، اہلیۃ الامامۃ فی التالی للسامع، یعنی تلاوت کرنے والے میں سامع کا امام بننے کی صلاحیت ہو، لہذا مرد پر عورت کی تلاوت سے یا صبی کی تلاوت سے سجدہ نہ ہوگا، اس اختلاف کی طرف اشارہ خود مصنف نے بھی کیا ہے آنے والے باب میں،

بحث خامس یہاں ایک بحث اور رہ گئی وہ یہ کہ سجدۂ تلاوت کے لئے طہارت شرط ہے یا نہیں؛ جمہور علماء اور ائمۂ اربعہ کے یہاں طہارۃ شرط ہے، شعبی اور محمد بن جریر طبری کے نزدیک شرط نہیں، امام بخاری کامیلان بھی اسی طرف ہے (وقد تقدم فی الجزء الاول تحت حدیث لایقبل اللہ صلوۃ بغیر طہور) چنانچہ امام بخاری نے ایک ترجمۃ الباب کے ضمن میں تعلیقاً فرمایا وکان ابن عمر یسجد علی غیر وضوء لیکن اس میں صحیح بخاری کے نسخے مختلف ہیں، بعض میں علی غیر وضوء اور بعض میں علی وضوء ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں ابن عمر سے دونوں طرح کی روایتیں مروی ہیں، تطبیق کی شکل یہ ہے کہ ممکن ہے سجدۂ تلاوت کے لئے وہ طہارت کبری کو ضروری سمجھتے ہوں اور طہارت صغری کو غیر ضروری، یا یہ کہ حالت اختیار میں طہارت کے قائل ہوں اور حالت ضرورت ومجبوری میں عدم طہارت کے، واللہ تعالیٰ اعلم،

---

حدثنا محمد بن عبد الرحیم ابن البرقی الخ قولہ عن عمرو بن العاص ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اقرأہ خمس عشرۃ سجدۃ فی القرآن الخ یہ باب کی پہلی حدیث ہے اور بہت جامع ہے اس لحاظ سے کہ اس میں سجود القرآن کی کل تعداد مذکور ہے اور یہ کہ وہ پندرہ ہیں اور اس میں ایک روایۃ مصنف نے تعلیقاً ذکر کی ہے، عن ابی الدرداء مرفوعاً جس میں یہ ہے کہ کل سجود القرآن گیارہ ہیں، اس روایۃ کی امام ترمذی نے تخریج کی ہے یہ دوسری روایۃ ضعیف ہے کما قال المصنف، امام ترمذی نے بھی اس کی سند پر کلام کیا ہے، اور باب کی پہلی حدیث کی تخریج مصنف کے علاوہ ابن ماجہ، دارقطنی، حاکم، بیہقی نے بھی کی ہے، اس کے بھی بعض رواۃ پر اگرچہ کلام ہے جیسے الحارث بن سعید اور عبداللہ بن مُنین لیکن امام نووی اور منذری نے اس کی تحسین کی ہے، کما فی المنہل۔

صحیحین بخاری ومسلم میں کوئی حدیث مجھے ایسی نہیں ملی جس میں سجود القرآن کی مجموعی تعداد مذکور ہو، بلکہ متفرق طور پر چند سجود سے متعلق روایات ہیں اور باقی سے کوئی تعرض ہی نہیں نہ نفیاً نہ اثباتاً،

یہ حدیث اسحاق بن راہویہ، لیث بن سعد، امام احمد فی روایۃ کے تو موافق ہے ہی کیونکہ ان کے نزدیک سجود القرآن کی تعداد یہی ہے جو اس میں مذکور ہے اور جمہور کے تقریباً موافق ہے۔ البتہ مالکیہ کے خلاف ہے، شافعیہ کے موافق تو اس لئے ہے کہ ان کے یہاں سورۂ حج میں دو سجدے ہیں اور سورۂ ص کا سجدہ بھی وہ مانتے ہیں۔ لیکن یہ کہتے ہیں کہ وہ غیر عزائم سے ہے جس کا حکم ان کے یہاں یہ ہے کہ نماز میں تو نہیں کیا جائیگا، خارج صلوۃ اگر تلاوت ہو تو کیا جائیگا، اور حنفیہ کے موافق اس لئے ہے کہ یوں کہا جائے گا کہ اگرچہ اس میں سورۂ حج میں سجدتین مذکور ہیں، لیکن دوسرے دلائل سے یہ ثابت ہے کہ سورۂ حج کے سجدتین میں سے سجدۂ ثانیہ جو آخر سورت میں ہے وہ سجدۂ تلاوت نہیں بلکہ سجدۂ صلوتیہ ہے اس لئے کہ وہ مقرون بالرکوع ہے، اور ہمارے علماء کا استقراء یہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں سجدہ کا ذکر رکوع کے ساتھ ہے اس سے سجدۂ صلوۃ مراد ہے، مثل قولہ تعالیٰ واسجدی وارکعی مع الراکعین،

امام محمد موطأ میں فرماتے ہیں کہ عمر اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے تو یہی مروی ہے کہ حج میں سجدتین ہیں لیکن ابن عباس اس سورت میں ایک ہی سجدہ مانتے تھے اھ

عن عقبة بن عامرؓ قال قلت لرسول الله صلی الله علیه وسلم فی سورة الحج سجدتان قال نعم ومن لم یسجد هما فلا یقرأهما اور بعض روایات میں فلا یقرأها ہے، یعنی جس کا ارادہ سجدہ کرنے کا نہ ہو تو اسکے لئے یہی بہتر ہے کہ وہ یہ سورت ہی نہ پڑھے یا آیت سجدہ نہ پڑھے، شراح نے لکھا ہے اس لئے کہ تلاوت قرآن تو امر مستحب ہے اور سجدہُ تلاوت کم سے کم سنۃ مؤکدہ کما عند الشافعی ورنہ واجب ہے کما عند الحنفیہ اور جو فعل مستحب سبب بنے ترکِ واجب یا ترکِ سنۃ کا اس کا نہ کرنا ہی بہتر ہے،

یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہے لیکن ضعیف ہے کما قال الترمذی وغیرہ اس لئے کہ اس کی سند میں ابن لہیعہ اور مشرح بن ہاعان ہیں اور وہ دونوں ضعیف ہیں،

## باب من لم یر السجود فی المفصل

جیساکہ مالکیہ کا مسلک ہے کما تقدم، جمہور فرماتے ہیں حدیث الباب ضعیف ہے۔ ابو قدامہ اور مطر ورّاق کی وجہ سے اور اور سورۂ انشقاق میں سجدہ ہونا ابوہریرہؓ کی حدیثِ مرفوع سے صحیح بخاری میں ثابت ہے۔ اور سنن ابوداؤد میں ابوہریرہ ہی کی حدیث سے سورۂ انشقاق اور سورۂ اقرأ میں، اور ابوہریرہ ہی کی حدیثِ مرفوع سے مسند بزار اور دار قطنی میں سورۂ النجم میں سجدہ ہونا ثابت ہے، اور یہ تینوں سجدے مفصل کے ہیں، جس کی نفی ابن عباس فرمارہے ہیں والمثبت اولی من النافی نیز ان تینوں حدیثوں کے راوی جیساکہ اوپر معلوم ہوچکا ابوہریرہ ہیں جو ۷ھ میں اسلام لائے ہیں جبکہ حضرت ابن عباس یہ فرمارہے ہیں کہ حضورؐ نے ہجرت کے بعد سے ابتک ان سورتوں میں سجدہ نہیں کیا، واضح رہے کہ خود مصنف نے آنے والے ابواب سے مفصل میں سجود کا ہونا ثابت فرمایا ہے

منذ تحول الی المدینة یہ ابن عباس نے بظاہر اس لئے فرمایا کہ خود ابن عباس کی حدیث میں سورۂ النجم میں حضورؐ کا اور تمام مسلمین ومشرکین بلکہ تمام جن وانس کا سجدہ کرنا قبل الہجرۃ بخاری وغیرہ کی صحیح روایات سے ثابت ہے۔ جیساکہ آگے ہمارے یہاں بھی آرہا ہے،

عن زید بن ثابت قال قرأت علی رسول الله صلی الله علیه وسلم النجم فلم یسجد بها سورۂ النجم میں چونکہ دوسری بعض صحیح احادیث سے آپ کا سجدہ کرنا ثابت ہے اس لئے اس کا جواب یہ ہوگا۔ (۱) لم یکن متوضأ (۲) لم یکن الوقت صالحاً للسجدة (۳) لا وجوب علی الفور بل یجوز فیه التراخی،

قال ابوداؤد وکان زید الامام فلم یسجد مصنف علیہ الرحمہ حضورؐ کے سورۂ النجم میں سجدہ نہ کرنے کی وجہ بیان فرمارہے ہیں کہ دراصل قاری زید بن ثابت تھے توچونکہ یہاں اس موقعہ پر خود امامؓ نے سجدہ نہیں کیا تھا اسی لئے حضورؐ

لہ امام سے مراد امام صلوۃ نہیں بلکہ امام قراۃ ہے یعنی متبوع اور پیشوا گویا قاری قرآن پیشوا ہے اور سامع قاری کے تابع ہے سجدہ کرنے میں، کذا یستفاد من الروایات التی ذکرها صاحب المنہل ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی نہیں کیا، اب رہا یہ سوال کہ زیدؓ نے کیوں سجدہ نہیں کیا سو اس کے جوابات وہی ہو سکتے ہیں جو اوپر گذر رہے، یہ مسئلہ ابتدائی مباحث میں گذر چکا کہ بعض علماء کے نزدیک ومنہم الامام مالک والامام احمد سجود علی السامع مشروط ہے سجدۂ تالی (قاری) کے ساتھ، یہاں چونکہ وہ شرط نہیں پائی گئی تھی اس لئے آپ نے سجدہ نہیں کیا، یہی بات امام ترمذی نے فرمائی ہے، وتاول بعض اهل العلم هذا الحديث فقال انما ترك النبی صلی الله عليه وسلم السجود لان زيد بن ثابت لم يسجد اھ

## باب من رأى فيها سجودًا

یہ باب پہلے باب کا مقابل ہے، پہلا باب مالکیہ کے موافق تھا اور یہ باب جمہور کے موافق ہے،

عن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ سورة النجم فسجد فيها وما بقی احد من القوم الا سجد فاخذ رجل من القوم كفا من حصا او تراب فرفعه الى وجهه وقال يكفينی هذا

**مضمون حدیث** ایک مرتبہ آپؐ نے سورۂ نجم تلاوت فرمائی پس سجدہ کیا آپ نے اس کی وجہ سے، اور سب لوگوں نے بھی سجدہ کیا۔ اہل مجلس میں سے کوئی باقی نہ رہا۔ سجدہ کرنے سے سوائے ایک شخص کے کہ اس نے بجائے سجدہ کے یہ کیا کہ اپنے ہاتھ میں کنکریاں یا مٹی لے کر اس کو اپنے چہرے کی طرف لے گیا۔ (اور اس پر اپنا سر رکھ دیا کما فی روایۃ الحاکم) اور کہا کہ بس مجھے تو یہی کافی ہے، یعنی زمین پر سجدہ کرنے کی ضرورت نہیں راوی کہتا ہے اس شخص کو میں نے اس واقعہ کے بعد دیکھا کہ وہ کفر کی حالت میں قتل کیا گیا۔

**شرح حدیث** یہ شخص امیۃ بن خلف تھا کما فی روایۃ البخاری فی کتاب التفسیر اور یہ جنگ بدر میں مارا گیا اس شخص کی تعیین میں اور بھی اقوال ہیں جو حاشیۂ بخاری میں مذکور ہیں لیکن اصح اور راجح اسی قول کو لکھا ہے،

اور نسائی کی روایۃ میں مطلب بن ابی وداعہ کے بارے میں ہے وہ خود فرماتے ہیں کہ میں نے سجدہ نہیں کیا تھا۔ اس لئے کہ میں اس وقت تک اسلام نہیں لایا تھا (بعد میں مشرف باسلام ہوئے رضی اللہ تعالیٰ عنہ) اب سجدہ نہ کرنے والے دو شخص ہوئے۔ امیۃ بن خلف اور مطلب بن ابی وداعہ، حالانکہ یہاں روایۃ میں عبداللہ بن مسعودؓ نے ایک ہی شخص کے بارے میں حصر کیا ہے، جواب یہ ہے کہ ممکن ہے انھوں نے صرف ایک ہی کو دیکھا ہو اس لئے ایک ہی کا استثناء کیا، اور یا ایک کی تخصیص انھوں نے اس اعتبار سے کی ہو جو یہاں روایت میں مذکور ہے فاخذ کفا من تراب یعنی سجدہ نہ کرنے والے تو دو تھے لیکن مٹھی میں مٹی لے کر اس پر سر رکھنے والا ایک ہی شخص تھا،

یہ واقعہ مکہ مکرمہ کا ہے قبل الہجرۃ کما فی روایۃ البخاری عن ابن مسعود، اور بخاری میں ابن عباس کی روایۃ میں یہاں تک تصریح ہے کہ آپ کے ساتھ مسلمین ومشرکین، جن وانس سبھی نے سجدہ کیا، آپ نے تو سجدہ باری تعالیٰ کے امتثال امر میں کیا اور اس لئے کیا کہ اس سورت کے شروع میں عظیم نعمتوں کا ذکر ہے ان کے شکریہ میں آپ نے سجدہ کیا اور مسلمین نے سجدہ آپ کے اتباع میں کیا۔

**سجود مشرکین کا منشأ**

رہا سوال یہ کہ مشرکین نے سجدہ کیوں کیا؟ اس کی مختلف وجوہ بیان کی گئی ہیں، بعض نے کہا کہ چونکہ اس سورت میں اصنام لات وعزی وغیرہ کا ذکر تھا تو اس سے خوش ہوکر وقتی طور پر آپ کی موافقت میں انھوں نے بھی سجدہ کرلیا، اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی قدس سرہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں یہ تحریر فرمایا ہے (کما فی حاشیۃ اللامع) کہ اس وقت اس بابرکت مجلس میں انوار وتجلیات باری کا ایسا ظہور ہوا جس سے حق کا ایسا وضوح وانکشاف ہوا کہ مشرکین بھی اس کے تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے. لیکن پھر بعد میں جہاں تھے وہیں آگئے۔

حضرت اقدس گنگوہی کی رائے بھی یہی ہے جیسا کہ الکوکب الدری میں مذکور ہے۔ اور حضرت سہارنپوری نے بذل المجہود میں ایک مشہور قصہ نقل فرمایا ہے جس کو شراح حدیث تو یہاں اس حدیث کی تشریح میں اور حضرات مفسرین سورۂ حج کی آیت شریفہ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں جس کا ترجمہ یہ ہے، نہیں بھیجا ہم نے آپ سے پہلے کوئی رسول یا نبی مگر یہ کہ جب وہ آیات (وحی) تلاوت کرتا یعنی لوگوں کو پڑھ کر سناتا تو شیطان اس کی تلاوت میں القاء کرتا رہا ہے یعنی اپنی طرف سے وحی میں غیر وحی کا القاء اور خلط کردیتا ہے

اور وہ واقعہ یہ ہے جس کو ابن ابی حاتم اور ابن جریر طبری اور جلال الدین محلی نے تفسیر جلالین میں، اور محمد بن اسحاق صاحب المغازی نے سیرت میں اور موسی بن عقبہ نے مغازی میں سعید بن جبیر سے مرسلاً اور سعید بن جبیر عن ابن عباس مسنداً روایت کیا ہے کہ آپ مکہ مکرمہ میں سورۂ نجم تلاوت فرمارہے تھے۔ جس وقت آپ اس آیت پر پہونچے أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ القی الشیطان علی لسانہ، تلک الغرانیق العلی وان شفاعتهن لترتجی یعنی شیطان نے آپ کی زبان سے (لات وعزی وغیرہ اصنام کی مدح میں) یہ کلمات جاری کردیئے کہ یہ بلند پرواز پرندے ہیں اور تحقیق کہ ان کی شفاعت کی امید کی جاتی ہے۔

اس پر مشرکین بہت مسرور ہوئے اور کہنے لگے کہ اس نبی نے آج تک ہمارے بتوں کی تعریف نہیں کی تھی آج کی ہے۔ اس لئے وہ بھی آپ کی موافقت میں سجدے میں چلے گئے (یہ واقعہ سجود مشرکین کا منشأ تھا)

اس واقعہ کی صحت کے بارے میں شروع ہی سے علماء میں اختلاف رہا ہے، ایک جماعت اس واقعہ کا انکار کرتی ہے۔ جن میں قاضی ابوبکر ابن العربی اور قاضی عیاض وغیرہ ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہ قصہ مَن گھڑت اور زنادقہ وملاحدہ کی اختراع ہے، اسرائیلیات کے قبیل سے ہے۔ اس کی کوئی اصل نہیں یہی رائے شیخ عبدالحق محدث دھلوی کی ہے، لمعات شرح مشکوۃ میں وہ فرماتے ہیں "مدح اصنام تو کفر صریح ہے۔ حضورؐ کی زبانِ مبارک سے عمداً توکیا سہواً بھی صادر نہیں ہو سکتی۔ اسی لئے اس واقعہ کا ذکر نہ تو کتب صحاح میں ہے اور نہ دوسری تصنیفات حدیثیہ میں۔ بلکہ بعض اہل سیر اور ان مورخین نے نقل کیا ہے جو حکایات غریبہ کے نقل کرنے کے شوقین ہوتے ہیں"۔ اسی طرح حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے تراجم بخاری میں اور حضرت اقدس گنگوہی نے الکوکب الدری میں تحریر فرمایا ہے کہ اس قصہ کی کوئی اصل نہیں ہے،

لیکن حافظ ابن حجر اس قصہ کو بے اصل ماننے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ اور فرماتے ہیں علی قواعد المحدثین اس واقعہ کا انکار مشکل ہے کیونکہ جب اس واقعہ کے طرق کثیر ہیں اور ان طرق کے مخارج بھی متعدد ہیں خواہ ضعیف ہی سہی تو پھر اس کی کوئی اصل ضرور ہے۔ خصوصاً جبکہ میں کہہ چکا ہوں کہ اس کی تین سندیں علی شرط الصحیح ہیں گو مرسل ہیں۔ اور مرسل حدیث حجت ہے عند الجمہور خصوصاً بعد الاعتضاد

وہ فرماتے ہیں باقی یہ بھی ماننا پڑیگا کہ یہ واقعہ اپنے ظاہر پر قطعاً محمول نہیں ہے لہذا اس کی تاویل ضروری ہے۔ پھر حافظ نے اس کی چھ، سات توجیہات ذکر کیں۔ جن میں سے بعض کو انھوں نے خود ہی ناپسند کرکے رد کردیا ہے (۱) یہ کلمات مدحیہ آپ کی زبان سے اسوقت جاری ہوئے جبکہ آپ اونگھ کی حالت میں تھے[عہ] (جو اختیاری حالت نہیں) پھر جب آپ کو پتہ چلا کہ یہ کیا ہو گیا تو اللہ تعالیٰ نے اپنی صحیح آیات کو محکم فرمادیا اور شیطان کے القائی کلمات کو رد اور منسوخ کردیا کما قال اللہ تعالیٰ فینسخ اللہ ما یلقی الشیطان ثم یحکم اللہ آیاتہ (۲) مشرکین کی عادت تھی کہ جب وہ اپنے آلہہ کا ذکر کرتے تھے تو وہ ان کے لئے یہ کلمات مدحیہ استعمال کرتے تھے، آپ بھی چونکہ یہ کلمات سنتے تھے اس لئے آپ کے حافظہ میں یہ بیٹھ گئے تھے اسی لئے جب آپ سورۂ نجم کی یہ آیات تلاوت فرما رہے تھے تو بلاقصد آپ کی زبان سے صادر ہوگئے (۳) آپ نے یہ کلمات توبیخاً پڑھے تھے یعنی کفار کی زجر و توبیخ کے لئے قاضی عیاض نے اس جواب کو پسند فرمایا ہے، خصوصاً اس لئے بھی کہ اس زمانے میں کلام فی الصلوۃ جائز تھا۔ (۴) جب آپ پڑھتے پڑھتے کفار کے آلہہ کے ذکر پر پہونچے تو مشرکین کو یہ خطرہ ہوا کہ کہیں یہ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) اب آگے کلمات مذمت نہ فرمادیں اس لئے کفار نے جلدی سے اپنی طرف

---

عہ یہ توجیہ قتادہ سے مروی ہے قاضی عیاض نے اس کو رد کردیا لانہ لا ولایۃ للشیطان علیہ ؐ فی النوم ایضا۔

سے آپ کی تلاوت میں ان کلمات کو خلط کر دیا جیسا کہ ان کی عادت تھی خلط کرنے کی قال تعالیٰ لاتسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه اور اس القاء کی نسبت شیطان کی طرف اس لئے کی گئی کہ حامل اس پر وہی تھا (۵) تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى یہ دو آیتیں تھیں کلام پاک کی (جواب منسوخ التلاوۃ ہیں) اور الغرانیق العلی سے مراد صرف ملائکہ تھے اور مطلب یہ تھا کہ فرشتے تو اللہ تعالیٰ کے مقبول بندے ہیں جن کی صرف سفارش کی امید کی جاسکتی ہے، اس سے زیادہ وہ کچھ اور نہیں کر سکتے (یعنی اگر وہ العیاذ باللہ بنات اللہ ہوتے (کما قالوا) تو پھر اس سے زائد پر قادر ہوتے) لیکن کفار نے تلک کا اشارہ بجائے ملائکہ کے مذکورہ بالا اصنام یعنی لات وعزی اور منات کی طرف سمجھا اور اس سے خوش ہوئے کہ آج ہمارے آلہہ کی مدح ہوئی (لہذا اس غلط فہمی کو دور کرتے ہوئے ان آیات کو منسوخ ہی کر دیا گیا) (۶) آپ اس سورت کو خوب ترتیل کے ساتھ ٹھہر ٹھہر کر پڑھ رہے تھے جب آپ ذکر آلہہ پر پہونچے تو شیطان نے ایکدم آپکے سکتہ میں ان کلمات کو آپکے نغمہ ولہجہ میں اس طرح پڑھ دیا جس سے سامعین یہ سمجھے کہ یہ کلمات بھی آپ ہی نے پڑھے ہیں، حالانکہ فی الواقع آپ نے نہیں پڑھے تھے، اس توجیہ کو اکثر علماء نے پسند کیا ہے حافظ کہتے ہیں وھذا احسن الوجوہ۔ یہ پہلے لکھا جا چکا کہ حضرت اقدس گنگوہی نے الکوکب الدری میں فرمایا ہے کہ اس واقعہ کی کوئی اصل محقق نہیں ہے اب سوال یہ ہوگا کہ پھر آیت کریمہ وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى الآية کا کیا مطلب ہوگا، جواب یہ ہے کہ تفسیر بیان القرآن دیکھی جائے اور حضرت گنگوہی قدس سرہ کی ایک تالیف منیف جس کو حضرت شیخ کے والد مولانا محمد یحییٰ صاحبؒ نے لطائف رشیدیہ کے نام سے طبع کرایا تھا جس میں بعض آیات قرآنیہ کا مطلب بیان فرمایا گیا ہے، اسکی طرف بھی رجوع کیا جائے۔

# باب السجود فی صٓ

عن ابن عباس قال ليس صٓ من عزائم السجود یہ ابن عباس کی اپنی رائے ہے۔ وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد فيها یہ ہماری دلیل ہے اس لئے کہ بغیر آیۃ سجدہ کے سجدہ کرنا کسی کے یہاں مشروع نہیں۔ عن ابی سعید الخدریؓ انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر صٓ آپنے پہلی بار سورۂ صٓ میں سجدہ کیا، معلوم ہوا کہ اس میں آیۃ سجدہ ہے

---

عله وہ اس لئے کہ اس صورت میں شیطان کا کوئی تسلط یا تصرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نہیں پایا جاتا بلکہ شیطان کا اپنا ایک فعل ہے نیز یہ ابن عباس کی تفسیر کے موافق ہے کہ انھوں نے تمنی اور امنیتہ کی تفسیر تلاوت کے ساتھ کی ہے عله قارئین کی سہولت کے لئے رسالہ مبارکہ سے یہاں قدرے نقل کرتا ہوں وھو ہذا، سوال، اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته کے معنی مع تحقیق روایۃ جلالین جو اسکی تفسیر میں وارد ہے، ارشاد ہو۔ الجواب ترجمہ آیۃ کا نہ معلوم کون وجہ ہے کہ پوچھتے ہو اگر وجہ اشکال لکھدیتے تو بہتر تھا، خیر لکھتا ہوں جس وقت پڑھتا ہے ڈالتا ہے شیطان اسکی قرات میں، جلالین نے تو ایسی خبط روایت لکھدی کہ عقل نقل کے خلاف ہے (اس کے بعد حضرت نے اس واقعہ کی ایک توجیہ لکھی، پھر آگے تحریر فرماتے ہیں) میں کہتا ہوں کہ اگر یوں کہا جائے کہ قراءۃ میں القاء کرنے سے یہ مراد ہے کہ کفار کو جو قراءۃ پہونچتی ہے اس میں مفتری لوگ کچھ افتراء کرکے کم وزیادہ حسب خواہش کرکے جا سناتے ہیں کہ جس سے حضرات انبیاء علیہم السلام پر طعن کا موقع ہو جائے تو کیا حرج ہے یہ تصور کرنا کہ عین وقت قراءۃ کے القاء کر دیتا ہے اس تخصیص وقت کا قرینہ کیا ہے؟ بلکہ قرآن میں تحریف کرنا مراد ہے الی آخر ما افاد ۱۲

ولکنی رأیتکم تشزنتم للسجود، لیکن جب میں نے تم کو دیکھا کہ تم سجدہ کے لئے تیار ہو گئے ہو اس لئے آپ نے منبر پر سے اتر کر سجدہ کیا، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ کا ارادہ سجدہ کرنیکا نہیں تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ مطلب ہو کہ ابھی فی الحال سجدہ کرنیکا ارادہ نہیں تھا کیونکہ سجدہ علی الفور واجب نہیں، نیز امام طحاویؒ نے مجاہد سے نقل کیا کہ ابن عباس سے سورہ صٓ کے سجدہ کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا اولٰئک الذین هدی اللہ فبهداهم اقتده یعنی قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مامور ومکلف فرمایا ہے اس بات کا کہ وہ انبیاء سابقین کی سیرت کو اختیار کریں اور انبیاء سابقین میں حضرت داؤد علیہ السلام بھی ہیں اور ان کے سجدہ کرنے کا اس سورت میں ذکر ہے واضح رہے کہ حضرات شافعیہ بھی اس سورت میں سجدہ کے قائل ہیں لیکن وہ اس کو غیر عزائم سے قرار دیتے ہیں جیساکہ ابتدائی مباحث میں گذر چکا ہے۔

# باب فی الرجل یسمع السجدة وهو راکب

اور حاشیہ کے نسخہ میں ترجمہ کے الفاظ میں اتنا اضافہ ہے اوفی غیر صلوٰة عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنهما ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرأ عام الفتح سجدة۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی سورۃ تلاوت فرمائی جس میں آیت سجدہ تھی یا ممکن ہے صرف آیت سجدہ ہی پڑھی ہو بیان جواز کے لئے اس لئے کہ صرف آیۃ سجدہ پڑھنا خلاف اولیٰ ہے لہ بہام تفضیل کی وجہ سے۔

فسجد الناس کلهم منهم الراکب والساجد فی الارض حتی ان الراکب یسجد علی یده اس سے معلوم ہوا کہ سجدۂ تلاوت سواری پر بالایماء جائز ہے جمہور علماء ومنهم الحنفیہ کا مذہب یہی ہے، ہاتھ کے اوپر یا زین کے اوپر سر رکھنے کی ضرورت نہیں صرف اشارہ کافی ہے، لیکن حنفیہ کے یہاں اس کی تصریح ہے کہ سجود علی الدابہ اس صورت میں جائز ہے جبکہ سواری ہی پر پڑھا یا سنا ہو لہٰذا اگر تلاوت زمین پر کی ہو تو سواری پر سجود جائز نہیں، نیز فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر زحام کی وجہ سے زمین پر سجدہ نہ کر سکے تو غیر ارض مثلاً فخذ وغیرہ پر کرنا جائز ہے اور اگر کوئی شخص زمین کے اوپر ہاتھ رکھ کر سجدہ کرے تو ایسا بلا عذر کرنا مکروہ ہے لیکن سجدہ صحیح ہو جائیگا عند ابیحنیفہ رح۔

مسئلۃ الباب میں مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت راکباً مسافر کے لئے تو جائز ہے اور جو مسافر شرعی نہ ہو اس کو سواری سے اتر کر سجدہ کرنا ضروری ہے۔ (منہل)

قولہ فیسجد ونسجد معہ حتی لایجد احدنا مکانا لموضع جبهته۔

**شرح حدیث** مطلب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مجلس میں تلاوت فرماتے تھے تو جب اس میں آیۃ سجدہ آتی تھی اور آپ سجدہ کرتے تھے تو اس وقت مجلس میں جتنے بھی حاضر ہوتے تھے سبھی سجدہ کرتے

اور سجدہ کرنے والوں کا ہجوم ہوجاتا تھا یہاں تک کہ سجدہ کیلئے سر رکھنے کی بھی جگہ نہیں رہتی تھی، اور طبرانی کی ایک روایت میں اس طرح ہے کہ جب اہل مکہ نے اسلام ظاہر کرنا شروع کیا تو ایسا ہوتا تھا کہ آپؐ تلاوت فرماتے اور سجدہ کرتے تو سب لوگ سجدہ کرتے حتی سجد الرجل علی ظهر الرجل، پہلی حدیث کے ضمن میں گذر چکا کہ عند الزحام غیر ارض پر سجدہ کرنا (فخذ وغیرہ پر) جائز ہے۔

اس حدیث کو ترجمۃ الباب سے مناسبت نہیں ہاں حاشیہ والا نسخہ اگر لیا جائے تو بیشک مطابقت ہوجائے گی

کان الثوری یعجبه هذا الحدیث سفیان ثوری کو یہ حدیث پسند تھی، آگے مصنف اعجاب کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ اس حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپؐ سجدہ میں جاتے وقت تکبیر کہتے تھے، بخلاف دوسری احادیث کے کہ ان میں یہ زیادتی نہیں ہے۔

سجدۂ تلاوت میں سر اٹھاتے وقت تکبیر بالاتفاق ہے اور جاتے وقت ظاہر الروایۃ میں ہے اور غیر ظاہر الروایۃ میں نہیں والاول اصح۔

سجدۂ تلاوت کا طریقہ مع اختلافِ ائمہ ابتدائی مباحث میں گذر چکا ہے۔

## باب ما یقول اذا سجد

سجدۂ تلاوت اگر فرض نماز میں ہو تو بہتر یہ ہے کہ اس میں سبحان ربی الاعلی پڑھے اور اگر خارج صلوۃ ہو یا نفل نماز ہو تو اختیار ہے خواہ وہ دعا پڑھے جو حدیث میں مذکور ہے یا سبحان ربی الاعلی، اور بعض کہتے ہیں یہ بہتر ہے سبحان ربنا ان کان وعد ربنا لمفعولا جیسا کہ سورۂ بنی اسرائیل کے آخر میں ہے ان الذین اوتوا العلم من قبله اذا یتلی علیهم یخرون للاذقان سجدا ویقولون سبحان ربنا ان کان وعد ربنا لمفعولا۔

**عمل بالرؤیا کی مثال** اور ترمذی شریف کی ایک روایت میں ہے ابن عباس فرماتے ہیں کہ آپؐ کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے اپنا خواب بیان کیا کہ میں نے دیکھا کہ ایک درخت کے نیچے کھڑے ہو کر میں نے نماز پڑھی اور آیت سجدہ پر میں نے سجدہ کیا تو اس درخت نے بھی سجدہ کیا میں نے غور سے سنا کہ وہ درخت سجدہ میں یہ دعا پڑھ رہا تھا (دعا ترمذی میں مذکور ہے) ابن عباس فرماتے ہیں اس قصہ کے بعد ایک روز میں نے حضورؐ کو دیکھا کہ آپ سجدۂ تلاوت میں وہی اذکار پڑھ رہے تھے جو اس شجر نے پڑھے تھے۔

## باب فیمن یقرأ السجدۃ بعد الصبح

عن ابی تمیمۃ الھجیمی قال لما بعثنا الرکب۔

**شرح حدیث** بعثنا مجہول و معروف دونوں ہو سکتا ہے اگر مجہول ہے تو الرکب منصوب بنزع الخافض ہوگا تقدیر یہ ہوگی لما بعثنا فی الرکب یعنی جب ہم بھیجے گئے ایک قافلہ میں۔ اور معروف کی صورت میں مطلب یہ ہوگا جب ہم نے بھیجا قافلہ کو یعنی ہماری قوم نے بھیجا ایک قافلہ کو (جس میں میں بھی تھا) قال کنتُ اَقصّ بعد صلوۃ الصبح تو میں صبح کی نماز کے بعد لوگوں میں وعظ و نصیحت کی بات کیا کرتا تھا اور آیت سجدہ پر سجدہ بھی اسی وقت کیا کرتا تھا فنہانی ابن عمر فلم انتہ ثلاث مرات مجھے ابن عمر نے اس وقت سجدہ کرنے سے منع فرمایا لیکن میں نہیں رُکا اور اس کی تین بار نوبت آئی۔

**مذاہب ائمہ** حنابلہ کے نزدیک اوقات مکروھہ[عہ] میں سجدۂ تلاوت ناجائز ہے بلکہ صحیح ہی نہ ہوگا اور مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے (گو ہو جائیگا) اور شافعیہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک نفل ذات السبب تمام اوقات میں جائز ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر تلاوت وقت مکروہ ہی میں کی ہو تو سجدہ بھی اسی وقت کر سکتے ہیں اور اگر تلاوت غیر مکروہ وقت میں کی تو پھر وقت مکروہ میں سجدہ کرنا مکروہ ہے لہٰذا یہ حدیث حنابلہ و مالکیہ کے موافق ہے حنفیہ و شافعیہ کے خلاف ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے ابو بحر راوی کی وجہ سے۔

فائدہ:- ابو تیمیہ کا نام طریف بن مجالد ہے اور یہ راوی ثقہ ہیں۔

عہ یعنی وقت طلوع ووقت غروب اور نصف النہار واما بعد الفجر و بعد العصر فیجوز مطلقاً

## باب استحباب الوتر

عن علی رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اھل القرآن اوتروا

**شرح حدیث** اس میں تمام مسلمین شامل ہیں اسلئے کہ تمام مسلمان اہل الایمان بالقرآن ہیں لیکن حضرت ابن مسعود نے اس حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جیساکہ اگلی روایت میں آرہا ہے۔ اور ترمذیؒ میں ہے اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں اس حدیث میں وتر سے مراد قیام اللیل ہے جیساکہ باب قیام اللیل میں گذر چکا کہ اکثر احادیث میں جملہ صلوۃ اللیل پر وتر کا اطلاق کیا گیا ہے۔ لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ قیام اللیل کے اصل مخاطب حفاظ قرآن ہیں حافظوں کو چاہیئے کہ وہ رات کو تہجد میں تلاوتِ قرآن کیا کریں یہی قرآن کی قدر دانی ہے اور اس سے انتفاع کی ایک خاص شکل۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

عن خارجۃ بن حذافۃ العدوی قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اللہ تعالیٰ قد امدکم بصلوۃ الخ ای انعم علیکم وزادکم صلوۃً بعض روایات میں (طبرانی وغیرہ) زادکم صلوۃً بھی وارد ہوا ہے قال تعالیٰ امدکم بانعام وبنین وجنّٰت وعیون، اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے یعنی تمہارے

ثواب کو بڑھانے کے لئے ایک نماز بڑھادی ہے۔

**وجوب وتر کی دلیل** اس حدیث سے صاحب ہدایہ وغیرہ نے وجوب وتر پر استدلال کیا ہے اس لئے کہ نوافل اور تطوعات میں تو کوئی تحدید ہی نہیں ہے زیادتی تو محدود چیزیں میں ہوا کرتی ہے اور محدود نماز فرض ہی ہے بعض کو اس پر اشکال ہے کہ مزید کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ مزید علیہ کی جنس سے ہو بلکہ امداد کے معنی ہیں ایسی زیادتی جس سے مزید علیہ کی تقویت ہوتی ہو، اسی لئے شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ وجوب وتر پر استدلال اس سے اگلی حدیث سے ہونا چاہئے جو آگے کتاب میں آرہی ہے الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا۔

حدثنا القعنبی عن مالك الخ اس حدیث پر کلام باب المحافظۃ علی الصلوات میں گذرچکا ہے، کیونکہ یہ حدیث وہاں بھی گذری ہے۔

# باب کم الوتر

قولہ والوتر رکعۃ من آخر اللیل، عدد رکعات وتر پر کلام باب قیام اللیل میں تفصیل کے ساتھ گذرگیا یہ حدیث ابن عمر کی اس سے قبل باب صلوٰۃ اللیل مثنی مثنی میں بطریق نافع گذرچکی ہے بلفظ فاذا خشی احدکم الصبح صلی رکعۃ واحدۃ توتر لہ ما قد صلی، جس سے صاف طور پر حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

عن ابی ایوب الانصاری قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ... ومن احب ان یوتر بواحدۃ فلیفعل

**حنفیہ کیطرف سے حدیث کا جواب** یہ حدیث بظاہر صریح دلیل ہے ایتار برکعۃ کے جواز کی، اس کا جواب یہ ہے حافظ ابن حجر فرماتے ہیں صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوفاً ثابت ہے مرفوعاً نہیں، میں کہتا ہوں کہ جب یہ بات ہے تو پھر ہم حدیث موقوف کا معارضہ کریں گے دوسری حدیث موقوف سے، موطأ محمد میں ہے عن ابن مسعود ما اجزأت رکعۃ قط۔ ابن الصلاح فرماتے ہیں حضور صلی اللّٰہ علیہ وسلم سے ایتار برکعۃ ثابت نہیں ہے، اسی طرح حدیث النہی عن البتیراء مشہور ہے جس کو حافظ ابن عبد البر نے موطأ کی شرح التمہید میں بسندہ الی ابی سعید الخدری مرفوعاً ذکر کیا ہے، نیز دار قطنی کی روایت ہے عن ابن مسعود مرفوعاً وتر اللیل ثلاث کوتر النہار صلوٰۃ المغرب (من البذل والمنہل)

# باب ما یقرأ فی الوتر

عن عبد العزیز بن جریج قال سألت عائشۃ ام المؤمنین بای شیٔ کان یوتر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ...... قال وفی الثالثۃ بقل ہو اللّٰہ احد والمعوذتین۔

**حدیث الباب پر کلام** یہ حدیث عائشہ ہے اس سے قبل ابی بن کعب کی حدیث میں قل ہو اللّٰہ کیساتھ معوذتین مذکور

نہیں ہے، یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ عبد العزیز بن جریج کا سماع عائشہ سے ثابت نہیں ہے اور اس روایت میں اگرچہ سألت عائشۃ موجود ہے (جو سماع پر دال ہے) لیکن کہا گیا ہے کہ تصریح سماع کی خطاء ہے خصیف راوی کی طرف سے نیز یہ خلاف معتاد بھی ہے اس سے لازم آئیگا کہ رکعت اخیرہ پہلی رکعتوں سے طویل ہو جائے، لیکن الکوکب الدری میں لکھا ہے کہ کچھ مضائقہ نہیں تطوعات میں (ومنہا الوتر) ہر شفعہ مستقل نماز ہوتی ہے۔

صاحب المنہل لکھتے ہیں معوذتین کی زیادتی کئی روایات سے ثابت ہے، محمد بن نصر نے بھی قیام اللیل میں اس روایت کی تخریج کی ہے۔ اور شافعیہ ومالکیہ کے نزدیک بھی رکعاتِ وتر میں ان سب سورتوں کا پڑھنا سنت ہے، اور حنفیہ وحنابلہ معوذتین کی زیادتی کے قائل نہیں ہیں اھ۔

**صلوٰۃ الوتر میں کون کونسی سُورتیں پڑھنا منقول ہے**

بعض روایات میں ان سورتوں کے علاوہ بھی دوسری سورتیں مروی ہیں چنانچہ محمد بن نصر کی روایت میں ہے حضرت علی فرماتے ہیں کہ حضورؐ وتر میں نو سورتیں پڑھتے تھے فی الاولی الھٰکم التکاثر وانا انزلناہ فی لیلۃ القدر، واذا زلزلت وفی الثانیۃ والعصر واذا جاء نصر اللہ والفتح وانا اعطیناک الکوثر وفی الثالثۃ قل یایہا الکٰفرون وتبت یدا ابی لہب وقل ہو اللہ احد، اور سعید بن جبیر کے بارے میں روایت ہے کہ وہ پہلی رکعت میں خاتمۃ البقرۃ اور دوسری میں انا انزلناہ فی لیلۃ القدر اور کبھی قل یایہا الکافرون اور تیسری میں قل ہو اللہ احد، اور ابی بن کعب کو حضرت عمر نے امام تراویح بنایا تو وہ پہلی رکعت میں انا انزلناہ فی لیلۃ القدر اور دوسری میں قل یایہا الکافرون اور تیسری میں قل ہو اللہ احد پڑھتے تھے (من المنہل) اور ترمذی[1] میں ہے کہ حضرت عثمان وتر کی ایک رکعت میں ایک قرآن ختم کرتے تھے۔

# باب القنوت فی الوتر

قنوت کے ایک معنی منجملہ اس کے معانی کے دعاء کے بھی ہیں اور یہاں اس سے دعاء فی محل مخصوص مراد ہے (منہل)

حدثنا قتیبۃ بن سعید نا ابو الاحوص عن ابی اسحٰق عن برید بن ابی مریم عن ابی الحوراء قال قال الحسن بن علی علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولہن فی الوتر اللہم اھدنی فیمن ھدیت الخ۔ قنوت کے بارے میں مصنفؒ نے دو باب قائم کئے ہیں ایک قنوت فی الوتر اور ایک چند باب آگے۔ قنوت فی الصلوات۔ یعنی فی الفرائض۔

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ قنوت کی دو قسمیں ہیں ایک قنوت دائمی (جو پورے سال پڑھا جائے) اور ایک قنوتِ نازلہ (جو صرف حوادث کے وقت پڑھا جائے) ثانی کا تعلق یعنی اس کا محل فرائض (فرض نمازیں) ہے لہٰذا وہ باب جو آگے آرہا ہے

وہ تو ہوا قنوتِ نازلہ کا۔ اور یہ باب جو یہاں مذکور ہے یہ اس کا مقابل یعنی قنوت دائمی ہے۔
پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ قنوتِ دائمی کا محل کیا ہے آیا وتر ہے یا صلوۃ الفجر۔ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کا محل وتر ہے اور شافعیہ ومالکیہ کے نزدیک اس کا محل صلوۃ الفجر ہے۔
اس کے بعد آپ سمجھئے کہ قنوت میں پانچ مسائل اختلافی ہیں (۱) قنوت وتر میں مشروع ہے یا نہیں (۲) صلوۃ الفجر میں مشروع ہے یا نہیں (۳) قبل الرکوع ہے یا بعد الرکوع (۴) قنوت کے لئے کونسی دعاء مختار عند الائمہ ہے (۵) قنوت نازلہ تمام نمازوں میں مشروع ہے یا صرف صلوۃ الفجر میں۔ اور دو بحثیں اور ہیں (۱) قنوت فی الوتر کے دلائل (۲) قنوت فی الفجر (ذاہبًا) کے دلائل۔
بحث اول۔ حنفیہ وحنابلہ پورے سال قنوت فی الوتر کے قائل ہیں اور شافعیہ قنوت فی الوتر کے قائل صرف رمضان کے نصف اخیر میں ہیں وھی روایۃ عن مالک وعنہ التخییر فی القنوت وترکہ۔
بحث ثانی۔ امام شافعی ومالک کے نزدیک قنوت فی الفجر پورے سال مشروع وسنت ہے۔
ثالث۔ عند الشافعی واحمد بعد الرکوع مطلقًا وعند مالک قبل الرکوع مطلقا وعندنا الحنفیۃ الفرق بین قنوت الوتر وقنوت النازلۃ فالاول قبل الرکوع والثانی بعدہ۔
رابع۔ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک دعاء قنوت میں اولی سورۃ الخلع وسورۃ الحفد ہے اللہم انا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک ونتوکل علیک ونثنی علیک الخیر ونشکرک ولا نکفرک ونخلع ونترک من یفجرک (یہ سورۃ الخلع ہے) اللہم ایاک نعبد ولک نصلی الخ (یہ سورۃ الحفد ہے) اور ایک روایۃ امام مالک سے یہ ہے کہ دونوں دعاؤں کو جمع کیا جائے اور ہمارے یہاں بھی ایک قول یہی ہے کہ دونوں کو جمع کرنا بہتر ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک مختار وراجح اللہم اھدنی فیمن ھدیت الخ ہے جو کہ حدیث الباب میں مذکور ہے اور یہ حدیث سنن اربعہ اور مسند احمد کی حدیث[1] ہے۔ شافعیہ وحنابلہ کی دلیل ہے اور حنفیہ کی دلیل ترجیح دعاء میں مراسیل ابی داؤد کی روایت مرسلہ ہے خالد بن ابی عمران (تابعی) سے روایت ہے کہ آپ کی خدمت میں حضرت جبرئیلؑ تشریف لائے وعلمہ القنوت اللھم انا نستعینك الخ نیز ابن ابی شیبہ نے بھی اس کو روایت کیا موقوفًا علی ابن مسعود اور ابن السنی نے موقوفًا علی ابن عمر اور در منثور میں بحوالہ محمد بن نصر وطحاوی ابن عباس سے روایت ہے کہ عمر بن الخطابؓ قنوت میں یہ دو سورتیں پڑھتے تھے۔ اللہم انا نستعینک الخ

---

[1] واخرجہ ایضا ابن خزیمۃ وابن حبان والحاکم والدارقطنی والبیہقی من طریق یزید عن ابی الحوراء، ورواہ البیہقی ایضا من طریق موسی بن عقبۃ عن عبداللہ بن علی عن الحسن وزاد بعد قولہ تبارکت وتعالیت وصلی اللہ علی النبی محمد قال النووی فی شرح المہذب انہا زیادۃ بسند صحیح او حسن اھ ورد والحافظ فی التلخیص بانہ منقطع فان عبداللہ بن علی لم یلحق الحسن بن علی رضہ ۱۲

فائدہ: علامہ سیوطی نے درمنثور کے اخیر میں سورۃ الناس کے بعد ایک سرخی قائم کی ہے ذکر ما ورد فی سورۃ الخلع وسورۃ الحفد اور پھر اس کے ذیل میں ثابت کیا کہ بعض صحابہ حضرت ابی بن کعب و ابوموسی اشعری وغیرہ کے مصحف میں سورۃ الناس کے بعد یہ دو سورتیں مزید پائی جاتی ہیں۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم اللھم انا نستعینک الی قولہ من یفجرک۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم اللھم ایاک نعبد ولک نصلی الخ لیکن انہوں نے اس پر اپنا کوئی تبصرہ یا شروع میں کوئی تمہید بیان نہیں کی بظاہر یہ دونوں سورتیں قرآت شاذہ غیر متواترہ کے قبیل سے ہیں اسی لئے صرف بعض مصاحف میں ہیں۔ مصحف عثمانی جو متواتر اور اجماعی ہے اس میں نہیں ہیں۔

خامس۔ قنوتِ نازلہ امام شافعی کے نزدیک تمام صلوات میں مشروع ہے اور حنفیہ کے یہاں اس میں تین قول ہیں۔ فی جمیع الصلوات، فی الصلوۃ الجہریہ، فی صلوۃ الفجر فقط۔ والراجح ہو الاخیر۔ اور ابن قدامہ حنبلی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے لیکن الروض المربع (فی فقہ الحنابلہ) سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کیطرح ان کے یہاں بھی سب نمازوں میں مشروع ہے۔

بحمد اللہ مباحث خمسہ تو ہو گئے اب اخیر کی دو باتیں باقی رہ گئیں، قنوت فی الوتر اور قنوت فی الفجر کے ثبوت کے دلائل۔

سادس۔ قنوت فی الوتر جس کے حنفیہ اور حنابلہ قائل ہیں اس کا باب اور اس کی احادیث سنن اربعہ میں ملتی ہیں۔

## قنوت فی الوتر کے بارے میں محدثین کا طرز عمل

اور امام نسائی نے قنوت فی الوتر کے بجائے ترجمۃ الباب الدعاء فی الوتر قائم کیا ہے۔ اور اس میں یہی دو حدیثیں جو سنن ابی داؤد میں ہیں یعنی حسن بن علی اور علی کی حدیث ذکر کی ہیں اور انہوں نے ان دونوں حدیثوں پر کوئی نقد بھی نہیں کیا ہے، اس کے علاوہ امام نسائی نے دوسرے مقام پر ابی بن کعب کی بھی حدیث ذکر کی ہے جس میں قنوت فی الوتر مذکور ہے مگر اس میں انھوں نے رواۃ کا اختلاف ثابت کیا ہے اس کے تین طریق میں سے صرف ایک طریق میں قنوت فی الوتر مذکور ہے باقی دو میں نہیں۔ اور امام ترمذی نے قنوت فی الوتر کا باب قائم کر کے اس میں انھوں نے یہی حدیث الباب یعنی حسن بن علی کی حدیث ذکر کی اور اس پر حسن کا حکم لگایا اور فرمایا ولا نعرف عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی القنوت شیئاً احسن من ھذا اور ہمارے امام ابوداؤدؒ نے قنوت فی الوتر کے باب میں تین حدیثیں ذکر کی ہیں حسن بن علی کی حدیث اور دوسری علی کی ان دو پر تو کوئی نقد نہیں کیا اور تیسری حدیث ابی بن کعب کی ہے اس میں انہوں نے رواۃ کا اختلاف واضطراب ثابت فرما کر اس کو غیر ثابت اور ضعیف کہا ہے، اور امام بیہقی نے السنن الکبری میں امام ابوداؤد کا کلام اور ان کی رائے نقل کر کے اس کی تائید کی ہے، لیکن علامہ ابن الترکمانی نے الجوہر النقی میں امام ابوداؤد کی رائے کا تعقب کرتے ہوئے حدیث ابی کو ثابت قرار دیا ہے۔

واضح رہے کہ صحیحین (بخاری ومسلم) میں قنوت فی الوتر کی کوئی حدیث نہیں ہے اور ہونی بھی نہ چاہیئے اسلئے کہ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں (کما حکی عنہ الحافظ ابن القیم) لم یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی قنوت الوتر

قبل الرکوع وبعدہ شئ (منہل) لیکن امام بخاریؒ نے ابواب الوتر میں باب القنوت مطلقاً قائم کیا ہے جس میں فی الوتر یا فی الفجر کی کوئی قید نہیں لگائی جس سے بعض شراح کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری کا میلان قنوت فی الوتر کی مشروعیت کیطرف ہے اس کے برعکس صحیح بخاری میں اگرچہ قنوت فی الفجر کی حدیث موجود ہے لیکن انھوں نے قنوت فی الفجر پر کوئی باب منعقد نہیں فرمایا. ہمارے حضرت شیخ کی رائے ہے کہ امام بخاری قنوت فی الفجر (دائماً) کے قائل نہیں ہیں.

سابع. قنوت فی الفجر یعنی دائماً جس کے شافعیہ ومالکیہ قائل ہیں اس کے ثبوت اور دلائل پر کلام ہم انشاء اللہ تعالیٰ باب القنوت فی الصلوات کے ذیل میں کریں گے. واللہ الموفق.

حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی نا زهیر نا ابو اسحاق باسنادہ ومعناہ۔

**شرح السند** پہلی سند میں ابو اسحاق کے شاگرد ابو الاحوص تھے اور یہاں زہیر ہیں زہیر اس حدیث کو ابو اسحاق سے روایت کرتے ہیں ابو اسحاق کی سند سابق کے ساتھ اور اسی مضمون کے ساتھ لیکن دونوں روایتوں میں فرق ہے جس کو مصنف آگے بیان کرتے ہیں وہ یہ کہ ابو الاحوص کی روایت میں اقولهن فی الوتر خود حسن بن علی کا قول ہے، اور زہیر کی روایت میں ہے ابو الحوراء کہتے ہیں کہ ان کلمات کو حسن بن علی وتر میں پڑھا کرتے تھے. اس صورت میں یہ مقولہ ہوا ابو الحوراء کا. پھر اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ ان کلمات کو وتر میں حضورؐ کے حکم کے مطابق پڑھتے تھے. اور دوسرا یہ کہ وہ ان کو از خود اپنی رائے سے وتر میں پڑھا کرتے تھے. اور ابو الاحوص کی روایت کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ ہی نے ان کو یہ کلمات وتر میں پڑھنے کو بتائے تھے. بہرحال حضرت حسن اس دعا کو وتر میں پڑھا کرتے تھے یہ بات تو متعین ہے لیکن رہا یہ کہ حضور ہی نے وتر میں پڑھنے کو فرمایا تھا یہ یقینی امر نہیں. (وہذا بحمد اللہ غایۃ توضیح وتحقیق لہذا المقام اخذتہ من کلام صاحب المنہل)

عن علی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یقول فی آخر وترہ، یہ باب کی دوسری حدیث ہے.

آخر وتر کے مطلب میں چند احتمال ہیں (۱) آخری رکعت میں تشہد کے بعد (۲) حالت قیام میں قراءت کے بعد رکوع سے قبل دعاء قنوت کیساتھ یا صرف یہی دعاء (۳) وتر سے فارغ ہونے پر سلام کے بعد، جیساکہ بعض روایات میں اس کی تصریح بھی ہے لہذا یہی مطلب راجح ہے.

قال ابو داؤد روی عیسی بن یونس عن سعید بن ابی عروبۃ عن قتادۃ۔

**حدیث اُبَیّ بن کعبؓ تعلیقاً** یہاں سے مصنف ایک تیسری حدیث ذکر کرتے ہیں (حدیث ابی بن کعبؓ) لیکن تعلیقاً، کیونکہ عیسی بن یونس مصنف کے استاذ نہیں ہیں بلکہ استاذ الاستاذ ہیں اور اس تیسری حدیث کو مصنف اس لئے ذکر کر رہے ہیں کہ اس میں ایک نئی بات مذکور ہے جو پہلی دو حدیثوں میں نہیں تھی

یعنی محل قنوت چنانچہ اس روایت میں ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قَنَتَ فی الوتر قبل الرکوع۔

**حدیث اُبیؓ پر مصنف کا نقد** لیکن مصنف کی تحقیق یہ ہے کہ ابی بن کعب کی اس حدیث میں قَنَتَ فی الوتر کی زیادتی ثابت نہیں ہے بلکہ اس حدیث کا صرف اتنا حصہ ثابت ہے کہ حضور وتر کی تین رکعات پڑھتے تھے پہلی رکعت میں سبح اسم ربک الاعلیٰ اور دوسری میں قل یاایہا الکافرون اور تیسری میں قل ہو اللہ احد جیساکہ دوسری کتب حدیث نسائی وغیرہ میں یہ مضمون ہے۔

یہ تو یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ مصنف قنوت فی الوتر کے اصلاً قائل ہی نہیں ہیں اس لئے کہ مصنف حنبلی ہیں اور امام احمد سے منقول ہے کہ قنوت فی الوتر کے سلسلے میں کوئی حدیث ثابت نہیں لیکن اس کے باوجود وہ قنوت فی الوتر کے قائل تھے اس لئے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پورے سال وتر میں قنوت پڑھتے تھے (هكذا حكي عن احمد بن حنبل) ایسے ہی باب کے شروع میں مصنف نے حسن بن علی کی حدیث ذکر کی ہے جس سے قنوت فی الوتر ثابت ہوتا ہے اسی طرح دوسری حدیث یعنی علی کی اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے، غرض کہ مصنف کے قنوت فی الوتر کے قائل ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ اس سلسلے کی جملہ احادیث کو صحیح مانیں۔

**الاضطراب الواقع فی السند کی تشریح** اس حدیث میں مصنف رواۃ کا اختلاف و اضطراب ثابت کر رہے ہیں اس تمام اختلاف و اضطراب کا حاصل جو مصنف نے بیان کیا یہ ہے کہ اس حدیث کا مدار سعید بن عبدالرحمٰن بن ابزیٰ پر ہے اور پھر ان سے روایت کرنے والے دو ہیں قتادہ اور زبید ہر ایک کے متعدد تلامذہ ہیں اور وہ تلامذہ آپس میں مختلف ہیں اور وہ اختلاف یہ ہے کہ بعض رواۃ اس حدیث میں قنوت کو ذکر کرتے ہیں اور بعض نہیں نیز بعض نے اس میں ابیؓ کو بھی ذکر نہیں کیا اور حدیث کو مرسلاً روایت کیا۔

اولاً قتادہ کو لیجئے سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ سے اس حدیث میں قنوت فی الوتر قبل الرکوع ذکر کیا، ہشام دستوائی اور شعبہ نے قتادہ سے اس میں قنوت کو ذکر نہیں کیا، پھر ابن ابی عروبہ کے تلامذہ بھی آپس میں ان سے روایت کرنے میں متفق نہیں ہیں صرف عیسیٰ بن یونس اس میں ان سے قنوت ذکر کرتے ہیں، یزید بن زریع اور عبدالاعلیٰ و محمد بن بشر یہ تینوں ابن ابی عروبہ سے قنوت ذکر نہیں کرتے۔

---

[1] اس کے لکھنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ شروع میں بندہ یہی سمجھتا رہا کہ مصنف بھی قنوت فی الوتر کے بعض دوسرے ائمہ کیطرح قائل نہیں ہیں اس لئے کہ مصنف نے ابی بن کعب کی اس حدیث کو جس میں قنوت فی الوتر کی تصریح ہے بڑی قوت و شدت کے ساتھ رد کیا ہے اور پھر آگے تک کرتے ہی چلے گئے۔ فقط واللہ اعلم۔

[2] اس پر ابن الترکمانی فرماتے ہیں عیسیٰ بن یونس نہایت ثقہ راوی ہیں اور زیادۃ ثقہ معتبر ہے خصوصاً جبکہ عیسیٰ کا شاہد بھی موجود ہے نسائی کی روایت میں ۱۲

اس کے بعد اب زبید کی روایت کو لے لیجئے. مصنف فرما رہے ہیں وحدیث زبید رواہ سلیمان الاعمش وشعبۃ الخ کہ زبید کے اکثر تلامذہ ان سے اس حدیث میں قنوت فی الوتر کو ذکر نہیں کرتے اور وہ اکثر یہ ہیں، اعمش، شعبہ، عبدالملک، جریر بن حازم بلکہ صرف مسعر نے زبید سے قنوت کو ذکر کیا ہے اور مسعر سے روایت کرنے والے حفص ابن غیاث ہیں (اور اس میں بھی یہ اشکال ہے کہ حفص کی مسعر سے جو مشہور روایت ہے وہ اس طرح نہیں) لہٰذا ہو سکتا ہے کہ یہ حفص کی روایت (جس میں قنوت مذکور ہے) غیر مسعر سے ہو۔

قال ابوداؤد ویروی ان ابیّاً کان یقنت فی النصف من شهر رمضان. یہ تعلیق ہے اس کا وصل آگے مصنف خود ہی بیان کر رہے ہیں مصنف کی غرض اس کے نقل کرنے سے یہ ہے کہ حدیث ابی میں ذکر قنوت ثابت نہیں اس لئے کہ اگر وہ ثابت ہوتا جیسا کہ بعض راویوں نے اس کو ذکر کر دیا ہے تو پھر حضرت ابیؓ اس کے خلاف کیسے کرتے۔

حدثنا احمد بن محمد بن حنبل یہ تعلیق سابق کا وصل ہے یعنی پہلی روایت مصنف نے بغیر سند کے بیان کی تھی، یہاں سے اس کی سند بیان کرتے ہیں مگر یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند راوی مجہول پر مشتمل ہے۔

حدثنا شجاع بن مخلد الخ اس روایت میں پہلی روایت کی توضیح و تفصیل ہے۔

---

عن الحسن ان عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ جمع الناس علی ابی بن کعب فکان یصلی لھم عشرین لیلۃ رکعات تراویح کے بیان میں گذر چکا کہ یہاں ابوداؤد کے بعض نسخ میں عشرین لیلۃ کے بجائے عشرین رکعۃ ہے اور یہ وہ نسخہ ہے جس کو حضرت مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری حجاز سے نقل کر کے یہاں لائے تھے اور اسی نسخہ میں انہوں نے مکہ مکرمہ میں حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب رحمۃ اللّٰہ علیہ سے پڑھا تھا۔

ولا یقنت بھم الا فی النصف الباقی. حضرت ابی لوگوں کو صرف بیس روز تک تراویح پڑھاتے تھے اور بیس میں سے صرف نصف باقی میں وتر مع القنوت پڑھاتے تھے اور نصف اول یعنی شروع رمضان سے پندرہ تاریخ تک قنوت فی الوتر نہیں پڑھتے تھے بلکہ نصف باقی یعنی پندرہ سے بیس تک پڑھتے تھے (کذا فی المنہل) اور حضرت نے بذل میں بیس دن کی تنصیف کی ہے یعنی دس روز (عشرۂ اولیٰ) میں نہیں پڑھتے تھے اور نصف باقی یعنی عشرۂ ثانیہ میں قنوت پڑھتے تھے۔ اور پھر تیسرے عشرہ میں تو چلے ہی جاتے تھے تراویح بھی مسجد میں نہ پڑھاتے تھے۔

قال ابوداؤد ..... وھذا ن الحدیثان یدلان علی ضعف حدیث ابیؓ الخ قنوت فی الوتر کے بارے میں ابی بن کعب کی حدیث کو حنفیہ تو ثابت و صحیح مانتے ہیں اور اس سے پورے سال قنوت فی الوتر کو ثابت کرتے ہیں. لیکن مصنف رحمہ اللّٰہ اس حدیث کی تضعیف کے درپئے ہیں وہ اس طرح کہ یہ حدیث ابی جو کہ مرفوع ہے اگر

---

ؔ اس پر ابن الترکمانی نے اعتراض کیا کہ تعجب ہے مصنف نے خود ابھی قریب میں فطر بن خلیفہ کی روایت زبید سے نقل کی جس میں ذکر قنوت موجود ہے ۱۲

ثابت ہوتی تو پھر خود حضرت ابی اس کے خلاف عمل کیوں کرتے کیونکہ ان کا عمل تو یہ ہے کہ وہ رمضان کے صرف نصف باقی میں قنوت فی الوتر پڑھتے تھے جیساکہ ان دو حدیثوں سے ثابت ہورہا ہے

**مصنف کے کلام پر نقد** مصنف کے اس دعوئ تضعیف کا جواب حضرت نے بذل[1] میں علامہ ابن الترکمانی سے یہ نقل فرمایا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں خود ضعیف ہیں پھران کے ذریعے سے حدیث ابی کی تضعیف کیسے ہوسکتی ہے اس لئے کہ حدیث اول کی سند میں ایک راوی مجہول ہے (عن بعض اصحابہ) اور حدیث ثانی کی سند میں انقطاع ہے کیونکہ حسن بصری کا سماع عمرؓ سے ثابت نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصنف کے کلام پر اور بھی کچھ نقد ہے جو گذشتہ حاشیہ میں ظاہر کر دیا گیا ہے۔

## باب فی الدعاء بعد الوتر

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سلم فی الوتر قال سبحان الملک القدوس آپ وتر کے بعد یہ دعاء مذکور پڑھتے تھے اور بعض روایات میں یہ ہے کہ اس کو آپ تین مرتبہ پڑھتے تھے پہلی اور دوسری بار آہستہ اور تیسری مرتبہ میں آواز کو بلند اور دراز کرتے تھے، اور بعض روایات میں کلماتِ مذکورہ کے بعد یہ بھی ہے "رب الملئکۃ والروح" اور ایک روایت میں بجائے الملک القدوس کے سبحان ربی القدوس وارد ہے، سوال یہ ہے کہ یہ دعاء کہاں ہے یہ تو تسبیح اور ذکر ہے، جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد ترجمۃ الباب میں دعاء سے عام ہے، دعاء یا ذکر جو بھی ہو اور یا یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا یہ عین دعاء ہے الثناء علی الکریم دعاءٌ۔ ایک روایت یاد پڑتی ہے افضل الدعاء الحمد للہ۔

عن ابی سعید الخدریؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن وترہ اونسیہ فلیصلہ اذا ذکرہ۔ اس حدیث کو ترجمۃ الباب سے کوئی مناسبت نہیں صاحب بذل لکھتے ہیں ممکن ہے بعض ناسخین سے ترجمۃ الباب نقل کرنے سے رہ گیا ہو۔ باب من نام عن وترہ اونسیہ۔

اس حدیث میں امر بقضاء الوتر مذکور ہے جو وجوب وتر کی دلیل ہے، قضاء وتر کے تو سب ائمہ قائل ہیں خواہ وجوب کے قائل نہ ہوں۔

---

[1] (تنبیہ) حضرت نے بذل میں مصنف کے قول علی ان الذی ذکر فی القنوت پر لکھا ہے ای من کونہ قبل الرکوع، بندہ کی رائے یہ ہے کہ مصنف کا نقد صرف قبل الرکوع پر نہیں ہے بلکہ ذکر قنوت فی الوتر پر ہے یعنی ابی کی حدیث مرفوع میں قَنَتَ فِی الوتر قبل الرکوع اس پورے جملہ کی زیادتی ثابت نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ یہ بحث او رمقام اس کتاب کا ہم جیسے طلبہ کے لئے ذرا مشکل اور دقیق تھا جو اللہ تعالیٰ کے فضل سے لکھا گیا۔ فالحمد للہ۔

## وتر کی قضاء کب تک ہے

لیکن اس میں اختلاف ہے کہ وتر کی قضاء کب تک ہے اس میں متعدد اقوال ہیں (۱) صحابۂ کرام وتابعین کی ایک جماعت جس میں امام مالک واحمد بھی ہیں ان کے نزدیک وتر کی قضاء مالم یصل الصبح ہے (صبح کی نماز پڑھنے سے پہلے پہلے اس کے بعد نہیں) یہی ایک روایۃ امام شافعی کی ہے لیکن امام مالک کے نزدیک طلوع فجر کے بعد صبح کی نماز تک وتر کا وقت وقت ادا ہی ہے نہ کہ قضاء (۲) حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کا قول مشہور یہ ہے کہ وتر کی قضاء ہمیشہ ہے کسی زمان کے ساتھ خاص نہیں کہ اس کے بعد پھر قضاء نہ ہو البتہ حنفیہ کے نزدیک اوقات مکروھہ میں پڑھنا ناجائز ہے شافعیہ کے یہاں جائز ہے۔

اس میں اور بھی بعض مذاہب ہیں مثلاً ابراہیم نخعی کے نزدیک وتر کی قضاء صرف الی طلوع الشمس ہے طلوعِ شمس کے بعد نہیں اور حسن، طاؤس، مجاہد وغیرہ کے نزدیک وتر کی قضاء صرف زوال تک ہے اس کے بعد نہیں، سعید بن جبیر کہتے ہیں وتر کی قضاء طلوع فجر کے بعد دن میں کسی بھی وقت نہیں بلکہ آئندہ رات آنے پر اس کی قضاء کیجائے اس لئے کہ وتر رات کی نماز ہے تو عمل اللیل کو عمل النہار بنانا درست نہیں۔

بعض احادیث سے (مسند احمد وغیرہ کی) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا وتر کو طلوعِ فجر کے بعد صلوۃ فجر سے قبل پڑھنا ثابت ہے غالباً اسی لئے مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وتر کی نماز طلوع فجر کے بعد نماز صبح سے قبل اداء ہی ہے قضاء نہیں کما تقدم قریباً (ملخصاً من المنہل) اس مسئلے میں (وتر کی قضاء کب تک ہے) بذل المجہود میں علماء کے آٹھ مذہب نقل کئے ہیں جن میں سے اکثر اوپر گذر چکے۔ ابن حزم ظاہری کا مذہب یہ لکھا ہے کہ نوم ونسیان کی صورت میں (جیساکہ حدیث میں مذکور ہے) وتر کی قضاء ہمیشہ کر سکتے ہیں لیکن عمداً ترک کرنے کی صورت میں قضاء ممکن ہی نہیں ہے۔

پس ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہوا کہ امام مالک واحمد کے نزدیک وتر کی قضاء صبح کی نماز تک ہے، حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اس کی قضاء ہمیشہ ہے۔

# بابٌ فی الوتر قبل النوم

مشہور حدیث ہے "اجعلوا آخر صلوتکم باللیل وتراً" (رواہ الشیخان وغیرہما) لیکن یہ امر استحبابی ہے اسی لئے آپ نے بعض صحابہ کو جیسے ابوہریرہ (ان کے حال کے مناسب) بعد العشاء قبل التہجد وتر پڑھنے کی ہدایت فرمائی اگر

عن ابی ھریرۃ اوصانی خلیلی صلی اللہ علیہ وسلم بثلاث ..... وان لا انام الا علی وتر۔ اس کی وجہ بعض نے یہ لکھی ہے کہ حضرت ابوہریرہ رات کے کافی حصہ تک حفظ احادیث میں مشغول رہتے تھے (گویا وہ طالبعلم تھے) نہ معلوم اخیر شب میں آنکھ کھلے نہ کھلے اس لئے آپ نے ان کو وتر قبل النوم کی ہدایت فرمائی تھی، ایسے ہی فقہاء کرام

بھی تاخیر وتر کے بارے میں لکھتے ہیں لمن یثق بالانتباہ۔
اخذ ھذا بالحذر واخذ ھذا بالقوۃ۔ یعنی صدیق اکبر نے احتیاط کو اختیار کیا (کہ وتر کو عشار کے بعد ہی پڑھ لیتے ہیں) اور عمر فاروق نے عزیمت اور ہمت کی بات اختیار کی (کہ وتر کی نماز اخیر شب میں پڑھتے ہیں۔
عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال بادروا الصبح بالوتر۔ تہجد کے بعد صبح ہونے سے پہلے جلدی سے وتر پڑھ لو۔ وتر کب تک پڑھ سکتے ہیں اس کی تفصیل گذشتہ باب میں گذر چکی۔
اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترا

**مصنفؒ کی ایک عادت** ہم نے یہ انداز لگایا ہے کہ مصنف بسا اوقات باب کے اخیر میں ایسی حدیث لاتے ہیں جو آنے والے باب کے مناسب ہو اس کی کچھ نظیریں ہمارے ذہن میں ہیں یہاں بھی مصنف نے کچھ ایسا ہی کیا اس لئے کہ آگے نقض الوتر کا باب آرہا ہے اور اس کا تعلق اسی حدیث یعنی اجعلوا اٰخر صلوٰتکم الخ سے ہے۔

# باب فی نقض الوتر

یہ ایک مشہور اور اختلافی مسئلہ ہے، ائمہ اربعہ میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ قرن اول میں اختلاف رہا ہے بعض صحابہ علی، عثمان، ابن مسعود نقض وتر کے قائل تھے اسی طرح ابن عمر بلکہ ابن عمر تو اس پر عمل بھی کرتے تھے کما فی مسند احمد اور ائمہ حدیث میں سے اسحق بن راہویہ بھی اسکے قائل ہیں۔

**مسئلۂ نقض وتر کی توضیح** نقض وتر کا جو مسئلہ ہے اس کی بنار دو حدیثوں پر ہے۔(۱) اجعلوا آخر صلوٰتکم (۲) لاوتران فی لیلۃ۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ آپ نے فرمایا وتر کی نماز رات کی تمام نمازوں میں سب سے اخیر میں پڑھو لہٰذا تہجد کے بعد پڑھو اب اگر کسی شخص نے بعد العشار وتر پڑھ لئے اور بعد میں تہجد کے وقت بیدار ہوا تو اب یہ شخص کیا کرے اگر تہجد کی نماز پڑھتا ہے تو حدیث ما کے خلاف ہوتا ہے اور اگر اس حدیث کی رعایت کرے تو تہجد سے محروم رہتا ہے اور اگر یہ کرے کہ تہجد پڑھنے کے بعد حدیث ما کی رعایت میں اخیر میں دوبارہ وتر پڑھتا ہے تو حدیث ۲ کے خلاف ہوتا ہے کہ ایک رات میں وتر دومرتبہ نہیں پڑھنے چاہئیں۔
تو اس مشکل کا حل بعض علمار نے یہ نکالا کہ نقض وتر کر دیا جائے یعنی شروع رات میں جو وتر کی نماز پڑھی تھی اس کو توڑ دیا جائے جس کی صورت یہ ہوگی کہ تہجد شروع کرنے سے قبل ایک رکعت نماز اس نیت سے پڑھے کہ اس کو میں وتر کی رکعات میں جو شروع شب میں پڑھی تھی شامل کرتا ہوں، اب وہ سابق وتر کی نماز بجائے وتر

ہونے کے شفع ہوگئی (یہی مطلب ہے نقض وتر کا) اس کے بعد اب یہ شخص آرام سے تہجد کی نماز پڑھ لے اور پھر اخیر میں تہجد کے بعد وتر بھی پڑھ لے. اس صورت میں تہجد سے بھی محروم نہ رہا اور ان دونوں حدیثوں کے بھی خلاف نہیں ہوا، اسحٰق بن راہویہ اس کے قائل ہیں اور مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمر بھی ایسا کرلیا کرتے تھے

**جمہور کی دلیل** ائمہ اربعہ اور جمہور جو نقض وتر کے قائل نہیں ہیں وہ یہ فرماتے ہیں کہ آدمی کے اختیار میں یہ کہاں ہے کہ وہ سابق وتر کو توڑ سکے وہ تو آسمان پر بھی پہونچ گئے (الیہ یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعہ لہٰذا اگر وہ شکل اختیار کرے گا جو قائلین نقض کہتے ہیں) تو سابق وتر بھی باقی رہیں گے اور یہ ایک رکعت جو درمیان میں پڑھی ہے یہ دوسرا وتر ہوجائے گا اور پھر تہجد کے بعد جو وتر پڑھے گا وہ تیسرا وتر ہوجائیگا اور یہ چیز خلاف مقصود ہے حدیث میں تو دو، وتر پڑھنے کی ممانعت ہے اور یہاں اس صورت میں تین ہورہے ہیں غرض کہ حدیث ۱ کے بھی خلاف ہوا اور حدیث ۲ کے بھی لاحول ولاقوۃ الا باللہ۔

جمہور علماء یہ فرماتے ہیں، اجعلوا آخر صلوتکم وترا، میں امر صرف استحباب کے لئے ہے وجوب کے لئے نہیں لہٰذا اگر کسی شخص نے عشاء کی نماز کے بعد وتر پڑھ لئے تھے اور پھر بعد میں تہجد کے وقت بیدار ہوا تو وہ بلا تکلف تہجد کی نماز پڑھ لے اور کچھ کرنے کی ضرورت نہیں (نقض وتر وغیرہ)

عن قیس بن طلق قال زارنا طلق بن علی فی یوم من رمضان امسی عندنا وافطرالخ قیس بن طلق کہتے ہیں کہ ایک دن میرے والد یعنی طلق (اپنے محلہ اور قیام گاہ سے) ہمارے یہاں رمضان کے مہینہ میں تشریف لائے اور شام تک ہمارے ہی پاس رہے روزہ افطار فرمایا اور تراویح بھی ہم سب کو پڑھائی اور وتر، اس کے بعد اپنے یہاں اپنے محلہ کی مسجد میں جاکر باقی تراویح پڑھائی (تراویح کی کچھ رکعات باقی رہ گئی ہوں گی) اور پھر جب وتر کا نمبر آیا تو (چونکہ خود وتر پڑھ چکے تھے اس لئے) حاضرین میں سے کسی ایک کو وتر پڑھانے کے لئے آگے بڑھا دیا اس نے وتر کی نماز پڑھائی اور خود وتر نہ پڑھانے کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے لاوتران[1] فی لیلۃ اس کی ترکیب ہم نے حاشیہ میں لکھدی ہے۔

# باب القنوت فی الصلوات

**ترجمۃ الباب کی توضیح** اس باب میں قنوت نازلہ کا بیان ہے جو عندالاکثر تمام فرض نمازوں میں مشروع ہے اسی لئے مصنف نے جمع کا صیغہ لائے، فی الصلوات، بخلاف قنوت دائمی کے کہ وہ جن ائمہ کے نزدیک فرض نماز میں

---

[1] ای لایجوز وتران فوتران فاعل، اولامشبہۃ بلیس فوتران اسمہا، اولالنفی الجنس و وتران بالالف علی لغۃ بنی حارثۃ کما فی قولہ تعالیٰ ان ہذان لساحران ۱۲

مشروع ہے صرف فجر کی نماز میں ہے باقی نمازوں میں نہیں، البتہ امام ترمذی نے قنوت فی الفجر کا باب باندھا ہے اس سے وہی قنوتِ دائمی مراد ہے امام ترمذی شافعی المسلک ہیں اور شافعیہ اس کے (قنوت فی الفجر) قائل ہیں اور ہمارے امام ابوداؤد حنبلی ہیں اور حنابلہ قنوت فی الفجر کے قائل نہیں ہیں غالباً اسی لئے انھوں نے قنوت فی الفجر کا باب نہیں باندھا۔

اس سے پہلے قنوت فی الوتر کا جو باب گذرا ہے وہاں یہ بات گذر چکی کہ امام شافعی ومالک سال کے سال قنوت فی الصبح کے قائل ہیں۔

## شافعیہ کے دلائل اور ان کا جواب

قائلین قنوت فی الصبح کے پاس دو طرح کی دلیلیں ہیں بعض تو وہ ہیں جو کتب صحاح میں موجود ہیں ان میں سے بعض کو مصنف نے اس باب میں ذکر کیا ہے، ان کا جواب تو ہمارے پاس یہ ہے کہ ان روایات میں صبح کی نماز کی تخصیص نہیں ہے کسی روایت میں پانچوں نمازوں میں قنوت مذکور ہے، اور کسی میں تین نمازوں میں، اور بعض میں صرف دو نمازوں میں. حالانکہ یہ حضرات قنوت فی غیر الصبح کے قائل نہیں ہیں فما ہو جوابہم عن القنوت فی غیر الصبح فہو جوابنا عن القنوت فی الصبح۔

دوسری قسم کی احادیث وہ ہیں جن میں صبح کی نماز کی تخصیص موجود ہے جن میں سب سے اہم حضرت انس کی وہ حدیث ہے جس کو دارقطنی اور حاکم نے متعدد طرق سے روایت کیا ہے وصححہ الحاکم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قنت شہراً یدعو علیہم ثم ترکہ فاما فی الصبح فلم یزل یقنت حتی فارق الدنیا اس کا جواب ہماری طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ اس کی سند میں ابوجعفر رازی ہے جس کی اکثر ائمہ نے تضعیف کی ہے نیز خطیب نے کتاب القنوت میں روایت کیا ہے کہ عاصم بن سلیمان کہتے ہیں ہم نے انسؓ سے سوال کیا بعض لوگ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فجر میں ہمیشہ قنوت پڑھتے رہے تو انہوں نے جواب دیا کذبوا انما قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہراً واحداً۔ اور اسکی سند میں اگرچہ قیس بن الربیع ہے جس کی یحییٰ بن سعید نے تضعیف کی ہے لیکن ان کے علاوہ بہت سے ائمہ نے ان کی توثیق کی ہے اور وہ بہرحال ابوجعفر رازی سے کسی طرح کم درجہ نہیں ہیں بلکہ اس سے اوثق ہیں یا کم ازکم برابر کما قال الحافظ ابن القیم، اس لئے کہ جن ائمہ نے ابوجعفر کی تضعیف کی ہے وہ زائد ہیں ان سے جنہوں نے قیس کی تضعیف کی ہے۔

دوسری توجیہ اس کی ہماری طرف سے یہ کی گئی ہے "لم یزل یقنت" کا مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ آپ عند النوازل قنوت پڑھتے رہے ہر روز بلا کسی حاجۃ کے پڑھنا مراد نہیں اور یہ مطلب اس لئے لے رہے ہیں تاکہ انس کی دوسری روایت کے خلاف نہ ہو اس صورت میں دونوں روایتیں اپنی جگہ درست ہو جاتی ہیں

## حنفیہ کے دلائل

اور مانعین (حنفیہ، حنابلہ) کے پاس جو دلائل ہیں ان کی تفصیل نصب الرایہ اور فتح القدیر اور کسی قدر بذل المجہود میں موجود ہے، چند دلائل ہم لکھتے ہیں۔ امام ترمذی نے "باب القنوت

فی الفجر۔ ترجمہ قائم کیا اور اس میں براء بن عازب کی حدیثِ مرفوع کان یقنت فی صلوٰۃ الفجر والمغرب ذکر کرو کے فرمایا بعض اہل علم قنوت فی الفجر کے قائل ہیں اس کے بعد "باب ترک القنوت۔ ترجمہ قائم کیا اور اس میں ابو مالک اشجعی کی حدیث قلت لابی یا ابت انك قد صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وعثمان وعلی رض ھھنا بالکوفۃ نحواً من خمس سنین اکانوا یقنتون قال ای بنی محدثٌ قال ابو عیسیٰ ھذا حدیث حسن صحیح والعمل علیہ عند اکثر اہل العلم، اسی طرح امام نسائی نے اولاً متعدد ابواب قنوت فی الفرائض کے (ہر فرض نماز کا علیحدہ علیحدہ) قائم کئے اور بعد میں ترک القنوت قائم کیا اور اس میں دو حدیثیں ذکر کیں، ایک یہی ابو مالک اشجعی کی، دوسری انس کی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قنت شھراً یدعو علی حیٍّ من احیاء العرب ثم ترکہ

ایسے ہی ہمارے پاس ابو ہریرہ کی وہ حدیث ہے جس کی ابن حبان نے تخریج کی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقنت فی الصبح الا ان یدعوا لقوم او علی قوم۔ ایسے ہی انس کی اسی مضمون کی حدیث جس کی تخریج خطیب نے کتاب القنوت میں کی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یقنت الا اذا دعا لقوم او علی قوم، ورواہ ابن خزیمۃ وصححہ۔

مثبتینِ قنوت کی طرف سے ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ جن روایات میں یہ ہے۔ ثم ترکہ۔ اس سے نفس قنوت کا ترک مراد نہیں ہے بلکہ دعاء مخصوص کی نفی ہے یعنی مخصوص قبائل پر لعن کی نفی مراد ہے جس کا قرینہ یہ ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں ہے فنزلت لیس لك من الامر الآیۃ جواب یہ ہے کہ یہی مطلب آپ فجر کے علاوہ دوسری نمازوں میں کیوں جاری نہیں کرتے ان میں نفس قنوت کی نفی کے آپ کیوں قائل ہیں واللہ تعالیٰ اعلم

مذکورہ بالا روایات کے لینے میں ہم نے خاص طور سے منہل، شرح ابو داؤد کو سامنے رکھا ہے ان کا کلام نہایت مرتب اور جامع ہے فجزاہ اللہ خیرا۔

قنوت فی الصبح کی روایات پر شیخ ابن الہمام نے فتح القدیر میں جرحاً وتعدیلاً تفصیلی کلام کرنے کے بعد طریق نسخ کو اختیار کیا ہے (کہ آپ شروع میں صبح کی نماز میں قنوت پڑھتے تھے بعد میں ترک کر دیا تھا) اور ہمارے بعض علماء نے ان روایات کا جواب بیان محمل سے دیا ہے یعنی یہ کہ وہ احادیث قنوت عند النوازل پر محمول ہیں لہذا منسوخ ماننے کی ضرورت نہیں۔

---

حدثنا ابو ھریرۃ رض قال واللہ لاقربن بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

**شرح حدیث** بخدا میں حضورؐ کی نماز تمہارے قریب ضرور کروں گا یعنی میں تمہیں ایسی نماز پڑھ کر دکھاؤں گا (تعلیماً) جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے بہت قریب اور اس کے مشابہ ہوگی

اللھم نج الولید بن الولید، یہ خالد بن الولید کے برادر ہیں جنگ بدر کے قیدیوں میں سے تھے ادا فدیہ

کے بعد اسلام لائے تھے کسی نے پوچھا کہ پہلے ہی کیوں نہ اسلام لائے جواب دیا تاکہ تم لوگ یہ نہ سمجھو کہ قید سے بچ کر اسلام لایا ہے مشرکین نے ان کو مکہ میں روک لیا تھا۔

اللهم نج سلمة بن هشام۔ یہ ابوجہل بن ہشام کے بھائی ہیں سابقین الی الاسلام میں سے ہیں حبشہ کی ہجرت کی اور پھر کے آئے تو ابوجہل نے ان کو قید کر کے ہجرت الی المدینہ سے روک دیا۔ یہ دو ہوگئے تیسرے ان کے ساتھ عیاش بن ابی ربیعہ بھی تھے کما فی روایۃ البخاری، انہوں نے آپس میں صلاح کی اور قید سے نکل کر بھاگ لئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی طرح اس کا علم ہوگیا تو آپ نے ان کے لئے عشاء کی نماز میں ایک ماہ تک قنوت نازلہ پڑھی جیسا کہ حدیث الباب میں ہے۔

اللهم نج المستضعفين من المؤمنين۔ وہ کمزور مسلمان جن کو مشرکین مکہ نے روک رکھا تھا جیسے عمار بن یاسرؓ اور ان کے والدین یاسر وسمیہ وغیرہ جن کو مشرکین مکہ تپتی ہوئی ریت پر لٹاتے تھے آپ کا ان پر گذر ہوتا تو فرماتے صبراً آل یاسر فان موعدکم الجنۃ، اے یاسر کے گھر والو صبر کرو تم سے جنت کا وعدہ ہے

اللهم اشدد وطأتك على مضر۔ اے اللہ اپنی گرفت سخت کر قبیلۂ مضر کے کفار پر واجعلها عليهم سنين كسني يوسف، ھا ضمیر وطأۃ کی طرف راجع ہے اے اللہ اپنی گرفت کو ان پر قحط سالی بنادے جیسی قحط سالی یوسف علیہ السلام کے زمانے میں ہوئی تھی۔

او ما تراهم قد قدموا ایک دن آپ نے یہ دعاء نہیں پڑھی تو ابوہریرہؓ نے سوال کیا کہ آج کیوں نہیں پڑھی تو اس پر آپ نے فرمایا دیکھتے نہیں کہ جن لوگوں کے لئے ہم دعاء کرتے تھے وہ لوگ رہائی پاکر آگئے ہیں

عن ابن عباسؓ قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهراً متتابعاً في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلوة الصبح ..... على رعل وذكوان وعصية، انہوں نے ستر قراء کو بئر معونہ میں شہید کر دیا تھا اسی کو سریۃ القراء کہتے ہیں یہ واقعہ ۴ھ میں پیش آیا، سترؔ اصحاب صفہؓ جو سب کے سب قاری قرآن تھے ان کے ساتھ رعل ذکوان نے غدر کیا اور ان کو دھوکہ دیکر قتل کر دیا جس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بڑا رنج وغصہ تھا اور آپ ایک ماہ تک مسلسل قنوتِ نازلہ پڑھتے رہے جس پر یہ آیت نازل ہوئی (کما فی روایۃ مسلم) ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون، اس آیت کے نزول پر آپ نے قنوت پڑھنا موقوف کر دیا۔ بحمداللہ اس باب پر کلام پورا ہوگیا۔

# باب فی فضل التطوع فی البیت

اس مضمون کا ایک باب ابواب الجمعہ سے قبل بھی گذر چکا ہے۔

عن زید بن ثابت رض احتجر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی المسجد حجرة، آپ نے مسجد کے ایک کونہ میں حجرۃ الحصیر بنایا، حجرۃ الحصیر کا ذکر روایات میں کثرت سے آتا ہے یعنی کھجور کے بوریہ کو مسجد کے ایک گوشہ میں کھڑا کر کے معتکف بنا لیتے تھے، جیسے آج کل اعتکاف کے لئے لوگ پردے آویزاں کرتے ہیں۔

فکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخرج من اللیل فیصلی فیہا، عبارت میں بظاہر تقدیم وتاخیر ہے دکما فی البذل) مطلب یہ ہے کہ آپ حجرۃ الحصیر میں سے باہر نکل کر بعض راتوں میں نماز پڑھاتے تھے، اس سے تراویح کی نماز مراد ہے جس کی روایات قریب ہی میں گذری ہیں۔

اجعلوا فی بیوتکم من صلوتکم ولا تتخذوھا قبورا، یہ حدیث اس سابق باب میں گذر چکی ہے جس کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے۔ ای الصدقۃ افضل قال جھد المقل، کونسا صدقہ افضل ہے؟ آپ نے فرمایا نادار شخص کی کوشش اور محنت یعنی جو صدقہ آدمی محنت مزدوری کر کے دے وہ سب سے افضل ہے کہ اپنی احتیاج وضرورت کے باوجود دوسروں کو ترجیح دے رہا ہے، اس کے بالمقابل ایک اور حدیث ہے جو کتاب الزکوۃ میں آئے گی، خیر الصدقۃ ما کان عن ظہر غنی۔ ان دونوں میں تطبیق انشاء اللہ تعالیٰ وہیں آئے گی۔ (باب الحث علی قیام اللیل) اس باب کی حدیثیں قریب ہی میں گذری ہیں۔

# باب ثواب قراءۃ القرآن

یہاں سے مصنف فضائل قرآن بیان کرنا شروع کر رہے ہیں، چنانچہ اس سلسلے کے چند باب قائم کئے لیکن مصنف نے یہاں شروع میں کوئی موٹی سرخی اور عنوان قائم نہیں کیا، امام بخاری وترمذی نے "کتاب فضائل القرآن" اور "ابواب فضائل القرآن"۔ اس کلی عنوان کے تحت متعدد ابواب لائے ہیں۔

**تفضیل بعض القرآن علی بعض** کا مسئلہ مختلف فیہ ہے یعنی یہ اعتقاد کہ فلاں سورۃ فلاں سورۃ سے افضل ہے جائز ہے یا نہیں! بعض علماء جیسے ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی نے اس کا انکار کیا ہے اس لئے کہ مفضول ناقص ہوتا ہے افضل سے حالانکہ یہاں سب کا سب کلام اللہ ہے اللہ کی صفت ہے، پھر بعض کے بعض سے افضل ہونے کے کیا معنی! لیکن اکثر علماء ظواہر احادیث کی بناپر اس کے جواز کے قائل ہیں پھر قائلین جواز کا اس میں اختلاف ہے کہ یہ فضیلت کس لحاظ سے ہے بعض کہتے ہیں کہ اس کا تعلق الفاظ ومعانی سے نہیں بلکہ کثرت اجر وثواب سے ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ثبات نہیں بلکہ اسی اعتبار سے ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی صفات پر جو دلالت آیۃ الکرسی اور آخر سورۂ حشر (ھو اللہ الذی لا الہ الا ھو عالم الغیب والشہادۃ ھو الرحمن الرحیم الآیۃ) اور سورۂ اخلاص میں پائی جاتی ہے وہ سورۂ تبت

میں ظاہر ہے کہ نہیں ہے۔

اور اشعری یہ فرماتے ہیں انہ لایتنوع فی ذاتہ بل بحسب متعلقاتہ بندے کے ذہن میں بھی پہلے سے یہی بات آتی تھی اور میرے خیال میں اس کی تشریح یہ ہو سکتی ہے کہ بعض قرآن کو بعض پر فوقیت فی حد ذاتہ اور کلام باری ہونے کے لحاظ سے تو ہے نہیں اس حیثیت سے تو سب برابر ہے البتہ سورتوں کے آثار وخواص اور بندوں کی حاجات کے لحاظ سے بعض کو بعض پر فوقیت ہو سکتی ہے مثلاً تعوذ (جھاڑ پھونک) کے لحاظ سے معوذتین سے بڑھ کر کوئی سورۃ نہیں، ایسے ہی باری تعالیٰ کی صفات وکمالات اور وحدانیت جس کی معرفت کے ہم لوگ محتاج ہیں ایسی احتیاج واقعۂ ابولہب کی معرفت کیطرف نہیں ہے پس یہ بعض سورتوں کی بعض پر فضیلت مضامین کے تنوّع کے ساتھ عباد کی احتیاج کے لحاظ سے ہے نہ کہ ادا، معانی اور الفاظ وتعبیر کے لحاظ سے چنانچہ تبت یدا ابی لہب کے اندر جو مضمون بیان کیا گیا ہے یعنی دعا بالخسران اس کے لئے اس سے بہتر تعبیر نہیں ہو سکتی جو اس سورۃ میں موجود ہے ایسے ہی بیان وحدانیت کے لئے جو طرزِ تعبیر واسلوب سورۂ اخلاص میں استعمال کیا گیا ہے اس سے بہتر کوئی دوسری تعبیر نہیں ہو سکتی۔ (ملخصاً من القسطلانی صـ۲۴۲ بزیادۃ)

عن عثمانؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال خیرکم من تعلم القرآن وعلمہ،

## شرح حدیث مع اشکال وجواب

تم نورالانوار میں پڑھ چکے ہو کہ قرآن لفظ اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے وھو اسم للنظم والمعنی جمیعًا، اس حدیث میں خادم القرآن کی فضیلت بیان کی گئی ہے پس یہ خدمت یا صرف الفاظِ قرآن کی ہوگی ان کو پڑھنا، پڑھانا، یاد کرانا، ان کی تصحیح وتجوید اور یا یہ خدمت قرآن کے معنی کی ہوگی کہ اس کے معانی ومعارف کو سمجھنا اور سمجھانا، تفسیر وتشریح کرنا اس سے احکام کا استنباط کرنا وغیرہ وغیرہ، اور یا یہ خدمت دونوں کو جامع ہوگی لہٰذا یہ نہ سمجھا جائے کہ اس حدیث کا مصداق صرف مکتب کے حافظ جی ہیں پھر اس تعلیم کے مراتب ہیں حقوقِ تعلیم کی ادائیگی اور کمالِ اخلاص کے اعتبار سے، اور ظاہر ہے کہ اس کے فردِ اکمل جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں ثم الاشبہ فالاشبہ۔

بعض شروح میں لکھا ہے کہ اگر کوئی کہے اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ قاری ومقرئ فقیہ (عالم دین) سے افضل ہو حالانکہ علم اور علماء کے فضائل میں سیکڑوں احادیث وارد ہیں۔ جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں خطاب صحابۂ کرام کو ہو رہا ہے (گو حکم عام ہے) جو کہ قرآن کریم کو فہم معنی کے ساتھ پڑھتے تھے تو اب جو شخص عالم وفقیہ ہونے کے ساتھ قاری ومقرئ بھی ہو ظاہر ہے کہ وہ افضل ہوگا اس سے جو صرف عالم وفقیہ ہو چنانچہ ابواب الامامۃ میں گذر چکا ہے واقرأھم کان اعلمھم کہ صحابۂ کرام میں جو جتنا بڑا قاری ہوتا تھا اتنا ہی بڑا وہ عالم ہوتا تھا حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ خیریت وافضلیت کا مدار نفع متعدی کی کثرت اور اس کی قلت پر ہے (لحدیث خیر الناس

من نفع الناس) لہٰذا جس کا نفع اور فیض زیادہ ہوگا اس کا مرتبہ بھی زیادہ ہوگا (اور ظاہر ہے کہ عالم فقیہ کا فیض اعم واشمل ہے قاری محض کے فیض سے)

اور یا یہ کہا جائے کہ یہاں مِنْ مقدر ہے ای من خیرکم اس سے حصر ختم ہو جائے گا جیسا کہ اس نوع کی اور بعض احادیث میں یہ جواب دیا جاتا ہے۔

من قرأ القرآن وعمل بما فیه ألبس والداه تاجا یوم القیٰمة الخ جو شخص قرآن کریم کو بہت شوق سے سیکھے اور اس کو بہت اچھی طرح ترتیل کے ساتھ پڑھے اور اس میں جو اخلاق وآداب واحکام ہیں ان سب پر عمل کرے، اور بعض شراح نے قرأ القرآن، کی شرح ای حفظہ عن ظہر قلب سے کی ہے یعنی قرآن پاک کو اس نے زبانی یاد کیا ہو، تو اس کے والدین کو بروز قیامت ایسا تاج پہنایا جائے گا جس کی روشنی اور چمک اس آفتاب سے بھی زیادہ ہوگی جو آفتاب کہ (بالفرض) تمہارے گھر میں ہو بس کیا گمان ہے تمہارا اس شخص کے بارے میں جس نے خود یہ کام کیا یعنی قراءتِ قرآن اور اس پر عمل یعنی جب قاری قرآن کے والدین کے ساتھ یہ اعزاز واکرام کا معاملہ کیا جائے گا تو خود اس قاری یا حافظ کا اعزاز واکرام کتنا ہوگا، صاحب منہل لکھتے ہیں وھذا اشارۃ الی ان ثواب القاری بلغ مَبلَغاً عظیماً لاتحیط به العقول فلا یعلم قدر عظمه الا الله تعالیٰ، اس حدیث میں ترغیب ہے اپنی اولاد کو تعلیم قرآن کی اور ان کو تاکید اس پر عمل کرنے کی۔ مع السفرۃ الکرام البررۃ۔

**شرح حدیث** سفرہ سافر کی جمع ہے جیسے کاتب کی جمع کتبۃ وزناً ومعنیً سفر بمعنی کتابت سے ماخوذ ہے یعنی وہ فرشتے جو لوح محفوظ سے صحیفے نقل کرتے ہیں بعض نے اس کا ترجمہ میر منشی سے کیا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد ملائکہ رسل ہیں یعنی وہ فرشتے جو انبیاء علیہم السلام اور اللہ تعالیٰ کے درمیان واسطہ اور سفیر ہوتے ہیں اس صورت میں سافر بمعنی سفیر ہوگا جس کا مصدر سفارۃ ہے (منہل وغیرہ) اور بررۃ بارٌ کی جمع ہے بمعنی نیکوکار لہٰذا اس کے معنی ہوئے صلحاء واتقیاء، جو شخص ماہر قرآن ہے وہ ان ملائکہ کے ساتھ ہوگا، قرآن شریف کا ماہر وہ کہلاتا ہے جس کو یاد بھی خوب ہو اور پڑھتا بھی خوب ہو اور اگر معانی ومراد پر بھی مطلع ہو تو پھر کیا کہنا، ملائکہ کے ساتھ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ بھی قرآن شریف کے لوح محفوظ سے نقل کرنے والے ہیں اور یہ بھی اس کا نقل کرنے والا اور پہونچانے والا ہے تو گویا دونوں ایک ہی مسلک پر ہیں یا یہ کہ حشر میں ان کے ساتھ اجتماع ہوگا (فضائل قرآن مجید) یا کبھی کبھی منازل جنت میں معیت ہونا مراد ہے وھو یشتد علیه فله اجران جو شخص ثقل زبان کیوجہ سے الفاظ قرآن بسہولت ادا نہیں کر پاتا یا یاد کی کمی کیوجہ سے بسہولت نہیں پڑھ سکتا اس کے لئے دو اجر ہیں، ایک اجرِ قراءت اور دوسرا اجرِ مشقت باقی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا رتبہ ماہر بالقرآن سے بڑھ جائے ماہر کا مرتبہ تو بہت اونچا ہے جو پہلے بیان کیا جاچکا۔

الا نزلت علیھم السکینۃ ای الرحمۃ او ملائکۃ الرحمۃ او ما حصل بہ السکون. یعنی کوئی ایسی شیٔ جس سے سکونِ قلب حاصل ہو، اس حدیث کی شرح، رسالہ فضائل قرآن ص۳۲ سے بھی دیکھی جاسکتی ہے۔

ایکم یحب ان یغدوا الی بطحان او العقیق. یہ دو مشہور بازار اور منڈیاں ہیں مدینہ منورہ میں کوماوین بلند کوہان والی زھراوین خوش رنگ اور چمک دار یہ تثنیہ ہے زھراء کا جو مشتق ہے زُھرۃ سے جس کے معنی خوبصورتی اور رونق کے ہیں وان ثلث فثلث مثل اعدادھن من الابل. ھن ضمیر آیات کیطرف راجع ہے بظاہر تقدیر عبارت اس طرح ہے مثل اعداد الآیات اعداد من الابل اور تین آیتوں کا سیکھنا تین ناقہ سے بہتر ہے

**شرح حدیث** مثل اعدادھن من الابل کے تین مطلب ہو سکتے ہیں (۱) ھَلُمَّ جرّاً یعنی اسی طرح چلتے رہیے تین آیات افضل ہیں تین اونٹنیوں سے اور چار چار سے اور پانچ پانچ سے الی آخرہ (۲) ناقہ تو اونٹنی (مادہ) کو کہتے ہیں اور ابل سے مراد اونٹ (نر) بعض مرتبہ آدمی کو اونٹوں میں مادہ کی حاجت ہوتی ہے اور بعض مرتبہ نر کی اس لئے ابل کو علٰحدہ ذکر فرمادیا یعنی چاہے وہ لے لو اور چاہے یہ (۳) تیسرا مطلب یہ ہے ایک آیت ایک ناقہ اور ایک ابل (دونوں کے مجموعہ) سے افضل ہے اور دو آیتیں دو ناقہ اور دو ابل سے افضل ہیں اور تین آیتیں تین ناقہ اور تین ابل سے افضل ہیں یعنی ناقہ اور ابل دونوں کا مجموعہ مراد ہیں باقی یہ سب تمثیل اور تقریب الی فہمنا العلیل ہے ورنہ ایک آیت تمام دنیا سے بھی افضل ہے رکعتا الفجر خیر من الدنیا وما فیھا۔

# باب فاتحۃ الکتاب

اُمّ القرآن واُمّ الکتاب والسبع المثانی، یہ سب سورہ فاتحہ کے اسماء ہیں، اس سورۃ کے بہت سے نام ہیں وکثرۃ الاسماء تدل علی شرف المسمیٰ، الوافیہ، الکافیہ، الشافیہ، سورۃ الشفاء، سورۃ الاساس، سورۃ الصلوۃ، سورۃ السوال، سورۃ الشکر، سورۃ الدعاء (بذل من التفسیر الکبیر) اور سبع مثانی کہنے کی دو وجہ لکھی ہیں، سبع تو اس لئے کہ سات آیات ہیں اور مثانی مثنی کی جمع ہے بمعنی مکرر یا تو اس لئے کہ اس سورۃ کا نزول مکرر ہے ایک مرتبہ مکہ مکرمہ میں اور ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں۔ اور یا اس لئے کہ یہ سورۃ مکرر کرر پڑھی جاتی ہے یعنی سب نمازوں میں پڑھی جاتی ہے۔

عن ابی سعید بن المعلی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مر بہ وھو یصلی فدعاہ الخ. ان صحابی کا نام الحارث بن نفیع ہے یہ نماز پڑھ رہے تھے حضورؐ ان کے پاس کو گذرے اور ان کو پکارا مگر یہ نماز میں بولے نہیں نماز سے فارغ ہونے کے بعد حاضر ہوئے آپ نے فرمایا مامنعک ان تجیبنی۔

**اختلاف روایتین** یہ حدیث بخاری میں بھی اسی طرح ہے یعنی یہ کہ یہ قصہ ابو سعید بن المعلی کا ہے لیکن ترمذی

میں بروایۃ ابوہریرہ یہ ہے کہ یہ واقعہ ابی بن کعب کا ہے کہ وہ نماز پڑھ رہے تھے حضورؐ کا گذر ان کے پاس کو ہوا. بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ واقعہ دونوں کے ساتھ پیش آیا، حافظ ابن حجر کی بھی یہی رائے ہے اس لئے کہ دونوں حدیثوں کا مخرج اور سیاق مختلف ہے یہاں بعض راویوں سے ایک اور وہم ہوا ہے جس کی طرف حافظ نے اشارہ کیا ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ وہ جو کہا گیا ہے کہ یہ قصہ ابو سعید خدری کے ساتھ پیش آیا یہ وہم ہے۔

**اجابۃ النبی فی الصلوٰۃ کا حکم شرعی** اس کے بعد جاننا چاہئیے ائمہ اربعہ کے نزدیک اجابۃ النبی نماز کی حالت میں بھی واجب ہے خواہ وہ نماز فرض ہی کیوں نہ ہو لیکن بطلان صلوٰۃ میں اختلاف ہے تقریبًا سبھی ائمہ کے اس میں دونوں قول ہیں لیکن معتمد عند الشافعیہ والمالکیہ عدم بطلان ہے ورجح الطحاوی البطلان والقول الثانی للحنفیہ عدم البطلان۔

# باب من قال ھی من الطول

**ترجمۃ الباب میں دو احتمال** الطول جمع ہے طولی کی جیسے الکبر جمع ہے کبری کی، اسکے بعد سمجھئے کہ اس ترجمۃ الباب کی شرح میں دو قول ہیں اول یہ کہ ھی ضمیر راجع ہے فاتحہ کیطرف اور مطلب یہ ہے کہ سورہ فاتحہ طول یعنی لمبی سورتوں میں سے ہے یعنی باعتبار معانی کی کثرت وجامعیت کے نہ باعتبار لفظوں کے (دوسرا قول آگے آرہا ہے)

عن ابن عباسؓ قال اوتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعًا من المثانی الطول، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سبع مثانی طول میں سے ہے اور باب سابق میں گذرچکا کہ سبع مثانی کا مصداق فاتحہ ہے پس دونوں حدیثوں کو ملانے سے معلوم ہوا کہ سورہ فاتحہ طول میں سے ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں ھی ضمیر سبع مثانی کیطرف راجع ہے اور لفظ مِن زائد ہے اور الطول سے مراد سبع طول ہے مطلب یہ ہوا کہ سبع مثانی سبع طول ہیں دراصل حضرت ابن عباس کے سبع مثانی کے مصداق میں دو قول ہیں اول وہ جو باب سابق میں گذرچکا (یعنی سورۂ فاتحہ) اور دوسرا قول یہ ہے کہ سبع مثانی سے مراد سبع طول ہیں یعنی قرآن پاک کے شروع کی سات لمبی سورتیں از سورہ بقرہ تا سورہ توبہ۔

واوتی موسیٰ ستًا فلما القی الالواح رفعت ثنتان وبقیت[1] اربع، موسیٰ علیہ السلام کو توراۃ جو عطا کی گئی تھی وہ کل چھ تختیوں پر لکھی ہوئی تھی جب انہوں نے ان کو پھینکا رجب کہ وہ طور سے مناجات رب

---

[1] القیاس وبقیت ۱۲ منہل

سے فارغ ہو کر آئے اور دیکھا کہ ان کی قوم عبادتِ عجل کرنے لگی، تو ان میں سے دو تختیاں آسمان پر اٹھالی گئیں اور چار باقی رہ گئیں اس سلسلے میں روایات مختلف ہیں ایک روایت میں یہ ہے تورات کے سات حصے تھے ان میں سے چھ حصے اٹھالئے گئے اور صرف ایک حصہ یعنی سُبع باقی رہ گیا، ایک دوسری روایت میں یہ ہے کہ اس کے کل چھ حصے تھے جن میں سے پانچ اٹھالئے گئے اور صرف ایک حصہ یعنی سدس باقی رہ گیا (بذل عن الدر المنثور)

## باب ماجاء فی آیۃ الکرسی

قلت اللّٰہ ورسولہ اعلم ابتداءً جواب ادباً نہیں دیا کہ حضورؐ ہی ارشاد فرمائیں اور یا اس لئے کہ یہ سوچا ہو کہ ممکن ہے جس آیت کو میں اعظم سمجھتا ہوں آپؐ کے نزدیک ایسا نہ ہو

وقال لیھن لك یا ابا المنذر العلم. العلم ترکیب میں فاعل ہے فعل مذکور کا۔ اے ابو المنذر تمہیں تمہارا علم مبارک ہو، لیھن امر کا صیغہ ہے اور بعض نسخوں میں لیھنیٔ ہمزہ کے ساتھ ہے اور وہی اصل بھی ہے، یہاں کتاب میں تخفیفاً اس کو حذف کردیا گیا ای لیکن العلم ھنیئاً لك. ھنیٔ اس چیز کو کہتے ہیں جو انسان کو بسہولت بغیر مشقت کے حاصل ہو ھَنُؤَ یَھْنُؤُ ھنأً باب کرم سے اور ھَنِیَٔ یَھْنَاُ باب سمع سے وھَنَأَ یَھْنِأُ باب ضرب سے آتا ہے اور اسی سے تَھْنِئَۃ بھی آتا ہے جو کہ تعزیہ کی ضد ہے، کسی کو مبارکباد دینا اور کسی کی خوشی پر اظہار مسرت کرنا

شراح نے لکھا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ افسر اعلیٰ اور استاذ کے لئے مناسب ہے کہ وہ گاہے اپنے شاگرد اور ماتحت سے جس میں صلاحیت دیکھے امتحاناً کوئی سوال کرے تاکہ اس کی فضیلت اور خوبی دوسرے پر ظاہر ہو اور وہ بھی اس سے منتفع ہو نیز استاذ یا کسی اور بڑے کا اپنے فضلاءِ اصحاب اور لائق شاگردوں کی تعظیم کرنا، اور ایسے ہی کسی کے سامنے اس کی مدح کرنا جبکہ اس میں مصلحت ہو اور کوئی مضرت کا پہلو نہ ہو (ممدوح کا اعجابِ نفس میں مبتلا ہونا) اور یہ کہ آیۃ الکرسی قرآن کریم کی عظیم ترین آیت ہے اور یہ کہ بعض آیات کی تفضیل بعض پر جائز ہے۔ (وقد تقدم شیٔ من التفصیل والاختلاف فیہ)

## باب فی سورۃ الصمد

عن ابی سعید الخدری ان رجلا سمع رجلا یقرأ قل ھو اللّٰہ احد ایک شخص نے ایک دوسرے شخص کو دیکھا کہ وہ رات کو نماز میں بس ایک ہی سورۃ یعنی سورۂ اخلاص بار بار پڑھتا رہا (اس کے علاوہ اور کوئی سورۃ اس نے نہیں پڑھی) جب صبح ہوئی تو یہ سننے والا شخص حضورؐ کی خدمت میں آیا اور اس چیز کا تذکرہ آپؐ سے کیا اور

ذکر اس بنا پر کیا کہ وہ صرف ایک سورۃ پر اکتفا کرنے کو قلیل مقدار سمجھ رہا تھا۔ بذل المجہود میں لکھا ہے کہ اس قصہ میں سامع خود راویٔ حدیث ابو سعید خدری ہیں اور قاری (تلاوت کرنے والا) ان کے اخیافی بھائی قتادہ بن النعمان ہیں

انها لتعدل ثلث القرآن، سورۃ قل ہو اللہ ثلثِ قرآن کے برابر ہے اس میں تین احتمال ہیں یا باعتبار ثواب کے اور یا باعتبار مضمون کے اول کی تشریح یہ ہے کہ عمل کا ایک تو اصل اجر ہوتا ہے جس کو اجر اصلی سے تعبیر کرتے ہیں، اور اجر المضاعف (الحسنة بعشر امثالها الی سبع مائة ضعف) جس کو (علی لسان اہل الدرس) اجر انعامی کہتے ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ سورۂ اخلاص کا اجر انعامی ثلث قرآن کے اجر اصلی کے برابر ہے۔ اور دوسرے مطلب کی توضیح یہ ہے کہ قرآن پاک میں موٹے موٹے تین مضمون بیان کئے گئے ہیں۔ عقائد، احکام، اخبار وقصص (گذشتہ انبیاء اور امتوں کے احوال وواقعات) اس چھوٹی سی سورۃ میں ان تین میں سے عقائد یعنی توحید و صفات باری مذکور ہیں اسی لحاظ سے اس سورۃ کو ثلث قرآن فرمایا گیا ہے۔ اور تیسرا احتمال اس جملے کے معنی میں یہ ہے کہ اس شخص نے اس سورۃ کو بار بار اس کثرت سے پڑھا کہ مقدار میں وہ دس پاروں کے برابر ہوگئی۔ (مثلاً ایک ہزار مرتبہ پڑھا)

## باب فی المعوذتین

اس میں واؤ کا کسرہ اور فتحہ دونوں جائز ہیں (بذل عن المرقاۃ) اَلَا اُعَلِّمُكَ خَيْرَ سُوْرَتَيْنِ قُرِءَتَا ؟ وہ دو سورتیں جو سب سے بہتر ہیں یعنی باب استعاذہ میں جنات وشیاطین اور ان کے ضرر سے بچنے کے لئے فلم یرنی سُرِرْتُ بِهِمَا جِدًّا پس نہیں دیکھا آپ نے مجھ کو کہ میں زیادہ خوش ہوا ہوں اِن دو سورتوں کا نام سنکر یا عقبۃ کیف رأیت یعنی تم نے دیکھا بھی کہ یہ دو چھوٹی چھوٹی سورتیں بڑی سورتوں کے قائم مقام ہوگئیں جو صبح کی نماز میں عام طور سے پڑھی جاتی ہیں) دوسرا مطلب اس کا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے ان صحابی کو جس غرض کے لئے ان سورتوں کی تعلیم فرمائی تھی (دفع وساوس وخطرات یا خوف وہراس وغیرہ) اس کے بارے میں آپ اُن سے دریافت فرما رہے ہیں کہ بتاؤ اب قلب کی کیفیت کیا ہے یعنی فائدہ محسوس ہوا یا نہیں۔

## باب کیف یستحب الترتیل فی القراءۃ

ترتیل بمعنی تأنی یعنی ترک العجلۃ یعنی قرآن کریم کو ٹھہر ٹھہر کر پڑھنا حروف وحرکات کو اچھی طرح ظاہر کر کے حضرت گنگوہی کی تقریر الکوکب الدری میں لکھا ہے ترتیل کا درجہ بہت اونچا ہے تکثیر تلاوت سے، اور پھر آگے لکھا ہے اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے اپنے پسندیدہ طریقوں کی، اور حضرت شیخ حاشیۂ کوکب میں حضرت شاہ عبد العزیز کی تفسیر سے نقل کرتے ہیں کہ ترتیل سات چیزوں کی رعایت کا نام ہے، تصحیح الحروف، مراعاۃ الوقوف

اظہار الشد والمد، اشباع الحرکات، تزیین الصوت، التأوہ فیہ۔ التأثر بآیات الرغبۃ والرھبۃ اھ اور ان ساتوں امور کی تشریح شیخ نے اپنی اردو تصنیف فضائل قرآن مجید میں فرمائی ہے۔ یقال لصاحب القرآن۔

## صاحبِ قرآن کا مصداق

صاحب قرآن کی تفسیر بذل اور عون المعبود میں اس شخص سے کی ہے جو قرآن کریم کی تلاوت کا اہتمام کرتا ہو مع العمل بہ اور صاحب منہل نے اس کی تفسیر حافظ قرآن کے ساتھ کی ہے خواہ وہ حافظ پورے کلام مجید کا ہو یا بعض کا اور عمل کی قید سبھی نے لکھی ہیں حضرت شیخ نے حاشیۂ کوکب میں لکھا ہے کہ ملا علی قاری نے بعض قرائن روایات حدیثیہ وغیرہ سے اس بات پر لکھے ہیں کہ صاحب قرآن سے مراد حافظ ہی ہے۔ مضمون حدیث یہ ہے جنتی جب جنت میں داخل ہو رہے ہوں گے تو اس وقت جو ان میں حافظ قرآن ہوگا یا یہ کہیئے کہ جو تلاوت قرآن کا اہتمام کرنے والا ہوگا اس سے کہا جائے گا۔

اقرأ وارتق الخ جس طرح تو دنیا میں تلاوتِ قرآن کرتا تھا ترتیل کے ساتھ اسی طرح یہاں تلاوت کرتا جا اور چڑھتا جا فان منزلك عند اخر اٰیة تقرؤھا پس تحقیق کہ تیری منزل تیری قراءۃ کی آخری آیت پر ہوگی پس اگر اس نے تمام قرآن پڑھ لیا تو گویا وہ تمام منازل طے کر کے سب سے اعلی منزل پر پہونچ گیا۔

## درجاتِ جنّت

کیونکہ حدیث میں ہے کہ درجاتِ جنت آیاتِ قرآنیہ کے برابر ہیں (رواہ البیہقی فی الشعب من حدیث عائشۃ مرفوعا) علماء نے لکھا ہے کہ آیاتِ قرآنیہ کی تعداد چھ ہزار تو بالاتفاق ہے اس سے زائد میں اختلاف ہے قیل دوسو چھتیس وقیل چھ سو چھیاسٹھ وقیل غیر ذلک۔

اور کہا گیا ہے کہ جنت کے درجات حروفِ قرآن کے برابر ہیں اور حروف قرآن الف الف وخمسۃ وعشرون الفا یعنی دس لاکھ پچیس ہزار ہیں قالہ بعض المفسرین (منہل) اس پر ایک اشکال ہوتا ہے وہ یہ کہ جو حافظ تمام قرآن پڑھ کر سب سے اونچی منزل پر پہنچ جائیگا تو پھر اس میں اور منازل انبیاء میں کیا فرق رہ جائیگا۔ جواب یہ ہے کہ ہر منزل منازلِ جنت میں سے بیشمار درجات پر مشتمل ہے لہذا اس طور پر فرق ہو جائے گا (الکوکب الدری)

اور صاحبِ منہل نے اس حدیث کی شرح میں ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے وہ یہ کہ ان احادیث کا حاصل یہ ہے کہ ان درجاتِ عالیہ کا حصول اس شخص کے لئے ہوگا جو قرآن پاک کا حافظ ہو اور اس کو آداب وترتیل کے ساتھ پڑھتا ہو اور اس کے معانی میں تدبر اور اس کے مقتضی پر عمل پیرا ہو اور ان اوصاف کا حصول بطریق اتم واکمل اولا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے اور پھر آپ کے بعد آنے والے ائمہ کے لئے جیسے جیسے جن کے مراتب ہوں گے دین اور معرفت یقین میں، پس ان میں سے ہر ایک قراءۃ کرے گا جنت میں جیسی قراءۃ وہ دنیا میں کرتا تھا اور اس کے معانی میں تدبر اور مقتضی پر عمل کرتا تھا۔ انتہی کلامہ، اس تقریر وتشریح کے بعد تو مساوات کا اشکال ہی ختم ہو جاتا ہے۔

فائدہ۔ اقرأ وارتق پر بندے کے ذہن میں ایک اشکال آیا تھا وہ یہ کہ "پڑھتا جا اور چڑھتا جا" سے تو بظاہر

یہ معلوم ہوتاہے کہ اِن منازل عالیہ کا حصول جنت میں جو قراءۃ ہوگی اس پر ہوگا حالانکہ آخرت تو دار الجزاء ہے نہ کہ دار العمل، اس لئے بندہ نے اس کا مطلب یہ لیا کہ اقرأ وارتق میں قراءۃ بالفعل مراد نہیں ہے بلکہ اس میں اشارہ ہے اس کی طرف کہ تجھ کو جو اس وقت یہ منازل حاصل ہورہے ہیں یہ نتیجہ اور ثمرہ ہے تیری اس قراءۃ و ترتیل کا جو تو دنیا میں کرتا تھا۔ لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ اپنی قراءۃ فی الدنیا کی جزاء میں اس وقت عروج کرتا ہوا چلا جا، لیکن بعد میں جب اس حدیث کی شروحات دیکھی تو معلوم ہوا کہ قراءۃ فی الجنۃ ہی مراد ہے اور اپنے اشکال کا جواب یہ سمجھ میں آیا کہ یہ قراءۃ جو وہاں ہوگی وہ بطریق عمل اور تکلیف نہ ہوگی بلکہ بطریق تشویق وتفریح ہوگی۔ کہ اپنی لذت اور شوق پورا کرنے کے لئے پڑھ اور چڑھ، اس سے یہ بھی سمجھ میں آگیا کہ قاریٔ قرآن جو دنیا میں قراءۃ کا عادی وشوقین تھا اس کو اس ترتیل وتجوید کے ساتھ تلاوت کا موقع جنت میں بھی دیا جائیگا فللّٰہ الحمد والمنۃ وہاں تو سارے ہی بڑے سے بڑے قرّاء موجود ہوں گے تو جب پڑھنے کا موقع دیا جائے گا تو سننے کا کیوں نہیں۔

عن قتادۃ قال سألت انساً عن قراءۃ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقال کان یمدّ مدّاً۔ یعنی جن حروف میں مد اور اطالت کی صلاحیت ہوتی ہے ان میں اطالۃ فرماتے (منہل)

**شرح حدیث** یعنی حروف مدہ ولین کو حسب قواعد مد کے ساتھ پڑھتے تھے۔ حروف مدہ تین ہیں، الف (یہ تو ہمیشہ ساکن ہی ہوتاہے) واؤ اور یا جبکہ ساکن ہوں اور ماقبل کی حرکت ان کے موافق ہو واؤ سے قبل ضمہ اور یا سے قبل کسرہ، ایسے ہی واؤ ویا جب ساکن ہوں اور ان سے قبل فتحہ ہو جیسے خَوْف ضَیْف، اس صورت میں اِن دونوں کو حرف لین کہتے ہیں اگر ان کے بعد سکون آئے تو ان کو بھی مد کے ساتھ پڑھا جاتاہے اور اگر واو اور یا پر حرکت ہو تو اس صورت میں وہ غیر مدہ کہلاتے ہیں جیسے وَاِذَا اور یُغْنِیْ بہٖ حروف مدہ کی اصل مقدار تو ایک الف کے بقدر ہے جس کو مد اصلی کہتے ہیں لیکن جب ان کے بعد ہمزہ یا سکون ہو تو اس وقت مد میں اضافہ ہو جاتاہے اور اس کی مقدار دو یا تین الف سے چار اور پانچ الف تک ہو جاتی ہے اور اس کو مد فرعی اور مد زاید بھی کہتے ہیں اور مد زاید کی پھر متعدد قسمیں ہیں جن کی تفصیل کتب تجوید میں موجود ہے۔ ایک الف کی مقدار کا اندازہ ضم اصبع سے کیا گیا ہے یعنی جتنی دیر کھلی انگلی کے بند کرنے میں یا بند انگلی کے کھولنے میں لگتی ہے یہ حدیث صحیح بخاری میں بھی ہے اور وہاں اس پر یہ اضافہ ہے ثم قرأ بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم یمد بسم اللّٰہ ویمد بالرحمٰن ویمد بالرحیم یعنی اللّٰہ کے لام کو کھینچتے تھے اور ایسے ہی الرحمٰن کے میم کو اور الرحیم کی حاء کو اس میں پہلے دو مد تو اصلی ہیں اور تیسرا مد زائد ہے سکون کیوجہ سے۔

تلاوت میں مد کی رعایت رکھنے میں مصلحت وحکمت یہ لکھی ہے کہ اس کی وجہ سے تدبر معانی وتفکر میں مدد ملتی ہے (منہل) اور فضائل قرآن ص ۔۔ میں شیخ نے شاہ عبد العزیز صاحب سے نقل کیا ہے کہ تشدید اور

مد کے اظہار سے کلام پاک میں عظمت ظاہر ہوتی ہے اور تاثیر میں اعانت ہوتی ہے، بندے کے ذہن میں یہاں ایک سوال پیدا ہوا وہ یہ کہ آپ کی تلاوت میں ظاہر ہے کہ تمام ہی صفات کی رعایت ہوتی ہوگی پھر یہاں حدیث میں مد کی تخصیص کیوں کی گئی جواب یہ ہو سکتا ہے کہ صفاتِ حروف میں سے مد ایک ایسی صفت ہے جو بہت نمایاں ہے اور ہر شخص اس کو محسوس کرتا ہے۔

انہ سأل ام سلمة عن قراءة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم... فاذاھی تنعت قراءتہ حرفا حرفا ام سلمہؓ نے بیان کیا کہ آپ کی قراءۃ ہر ہر حرف کی الگ الگ ہوتی تھی یعنی ہر حرف دوسرے سے ممتاز ہوتا تھا اور ایسی ترتیل کے ساتھ ہوتی تھی کہ اگر سامع حروف کو شمار کرنا چاہے تو کر سکتا تھا۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں اس کلام کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ ام سلمہؓ نے قولاً بیان کیا آپ تلاوت اس طرح فرمایا کرتے تھے۔ دوسرا مطلب یہ کہ ام سلمہؓ نے خود ترتیل کے ساتھ پڑھ کر سنایا جس طرح آپ پڑھتے تھے۔

**حدیث ام سلمہ کی تحقیق من حیث الروایۃ والدرایۃ** اس کے بعد آپ سمجھئے کہ اس حدیث ام سلمہ کے دو طریق ہیں ایک طریق لیث بن سعد عن ابن ابی ملیکۃ عن یعلی بن مملک عن ام سلمۃ۔ مصنف نے اس حدیث کو اسی طریق سے لیا ہے یہ طریق متصل ہے اور دوسرا طریق اس حدیث کا یہ ہے ابن جریج عن ابن ابی ملیکہ عن ام سلمۃ ترمذی شریف میں یہ حدیث دونوں طریق سے ہے۔ یہ دوسری سند منقطع ہے اس میں یعلی بن مملک کا واسطہ نہیں ہے: قال الترمذی وقال حدیث اللیث اصح۔ دوسری بات یہ ہے کہ دونوں حدیثوں کے لفظ بھی مختلف ہیں لیث کی روایت کے الفاظ تو وہ ہیں جو اوپر مذکور ہیں اور ابن جریج کی روایت میں اس طرح ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقطع قراءتہ یقول الحمد للہ رب العالمین ثم یقف ثم یقول الرحمن الرحیم ثم یقف یہ ہر آیت پر وقف کرنا سورہ الحمد میں طریق لیث میں نہیں ہے ابن جریج کے طریق میں ہے جو کہ منقطع ہے جس کو امام ترمذیؒ نے غیر اصح فرمایا ہے امام ترمذی کے کلام کو صاحب مشکوٰۃ نے بھی نقل کیا ہے اور پھر صاحب مظاہر حق نے بھی اس پر کلام کیا ہے اور ہر آیت پر وقف[1] کو غیر مستحسن لکھا ہے۔

عن عبد اللہ بن مغفل..... وھو علی ناقۃ یقرأ بسورۃ الفتح وھو یرجع، آپ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] کہا بعضوں نے کہ یہ روایت (روایۃ لیث) نہیں ہے لائق حجت کے اور نہیں پسند کرتے ہیں اس کو اہل بلاغت اور وقف تام مالك یوم الدین پر ہے اسی لئے کہا ہے حدیث لیث کی صحیح تر ہے ذکرہ الطیبی اور جمہور کے نزدیک بیچ مثل ایسی آیتوں کے کہ متعلق ہیں آپس میں وصل اولی ہے اور جزریؒ کہتے ہیں کہ مستحب ہے وقف اور دلیل پکڑی ہے انہوں نے ساتھ اسی حدیث کے اور اسی پر اور شافعیہ ہیں اور جمہور نے جواب دیا کہ یہ وقف اسلئے تھا تاکہ معلوم کروادیں سننے والوں کو سرے آیتوں کے، واللہ اعلم اھ (مظاہر حق قدیم ۲۳) اسی طرح (بقیہ اگلے صفحہ پر)

فتح مکہ کے روز ناقہ پر سوار ہونے کی حالت میں سورۂ فتح پڑھ رہے تھے ترجیع کے ساتھ یعنی آواز کو حلق میں لوٹانے کے ساتھ، اس میں حافظ ابن حجر نے دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ یہ ترجیع ناقہ کی حرکت مشی کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی، دوسرا یہ کہ موضع مد میں اشباع مد کی وجہ سے، عارف ابن ابی جمرہ فرماتے ہیں ترجیع سے مراد تحسین الصوت ہے نہ کہ ترجیع الغناء یعنی جس طرح گانے میں آواز کو حلق میں لوٹا لوٹا کے پڑھتے ہیں اس لئے کہ یہ چیز خشوع کے منافی ہیں جو کہ مقصود تلاوت ہے۔

عن البراء بن عازبؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زینوا القرآن باصواتکم۔ اپنی تلاوتِ قرآن کو مزین کرو اچھی آوازوں سے یا یہ کہ قرآن کریم کی زینت کو ظاہر کرو اچھی آوازوں سے (بذل) زینت سے مراد یہ ہے کہ ترتیل و تجوید سے اور زمی آواز سے پڑھے اور راگ میں پڑھنا (گانے کی طرح) قرآن کو اس طرح کہ زیادتی و نقصان ہو حرفوں میں یا حرکات میں حرام ہے (مظاہر حق) کہا گیا ہے کہ اس حدیث میں قلب ہے یعنی اس میں صنعتِ قلب کو اختیار کیا گیا ہے کما فی قولہم عرضت الناقۃ علی الحوض والاصل عرضت الحوض علی الناقۃ۔ اس لئے کہ غیر ذی شعور کو پیش کیا جاتا ہے ذی شعور پر نہ کہ برعکس، اسی طرح یہاں بھی مراد یہ ہے زینوا اصواتکم بالقرآن۔ لیکن یہ قول صحیح نہیں اس لئے کہ حدیث الباب میں حاکم کی روایت میں زیادتی ہے فان الصوت الحسن یزید القرآن حسنًا، اس سے معلوم ہوا جس طرح یہاں روایت میں ہے وہی اصل ہے البتہ جس روایت میں اس کا عکس وارد ہوا ہے (کما قیل) اس کو کہنا چاہیئے کہ وہاں قلب ہوا ہے (بذل ومنہل)

---

بقیہ صفحہ گذشتہ

حضرت الحاج القاری المقری مولانا عبدالرحمن صاحب پانی پتی المکی نور اللہ مرقدہ فوائد مکیہ کے آخر میں تحریر فرماتے ہیں۔

(فائدہ) تمام اوقاف پر سانس توڑنا باوجود دم ہونے کے ایسا نہ چاہیئے۔ قاری کی مثال مثل مسافر اور اوقاف کو مثل منازل کے لکھتے ہیں تو جب ہر منزل پر بلا ضرورت ٹھہرنا فضول اور وقت کو ضائع کرنا ہے تو ایسا ہی ہر جگہ وقف کرنا فعل عبث ہے جتنی دیر وقف کریگا اتنی دیر میں ایک دو کلمہ ہو جائیں گے۔ البتہ لازم مطلق پر اور ایسے ہی جس آیت کو مابعد سے تعلق لفظی نہ ہو ایسی جگہ وقف کرنا ضروری اور مستحسن ہے انتہی حضرت اقدس گنگوہی "رد الطغیان فی اوقاف القرآن" (جو کہ اہل حدیث کے ایک فتوے کے رد میں ہے) میں حدیث ام سلمہؓ بطریق ابن جریج کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں کہ وہ منقطع ہے کما قال الترمذی اور ہمارے زمانہ کے اہل حدیث حدیث مرسل و منقطع کو حجت نہیں مانتے پھر انہوں نے اس سے کیسے استدلال کیا۔ پھر حضرت آگے تحریر فرماتے ہیں مگر ہم لوگ چونکہ مرسل و منقطع ثقہ کو معتبر جانتے ہیں تاہم پر شرح اس حدیث کی ضروری ہے وہ یہ کہ حضرت ام سلمہؓ نے قراءت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو بیان فرمایا تو یہ نہیں کہا کہ تمام قرآن میں آپ اس طرح کرتے تھے اور خاص ایک طریقۂ قراءۃ اور وقف ہر آیت پر آپ کی قراءت کو حصر نہیں کیا تاکہ اس سے معلوم ہو کہ آپ نے اس کے خلاف نہیں کیا تو ہم کہتے ہیں کہ آپ نے احیانًا ایسے بھی پڑھا ہے اور احیانًا دوسری طرح بھی پڑھا ہے جو کہ اجماع قرون ثلثہ سے معلوم ہوا الی آخرہ (تالیفات رشیدیہ صفحہ ۲۷۲ مطبوعہ پاکستان لاہور)

وقال قتیبة هو فی کتابی عن سعید بن ابی سعید،

**شرح السند** اس اختلافِ رواۃ کی جس کو مصنف بیان کر رہے ہیں توضیح یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں مصنف علیہ الرحمہ کے تین استاذ ہیں آپس میں ان کی سندوں میں اختلاف ہے جس کا نقشہ اس طرح ہے ابو الولید عن اللیث عن ابن ابی ملیکہ عن ابن ابی نہیک عن سعد بن ابی وقاص عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم. قتیبۃ عن اللیث عن ابن ابی ملیکہ عن سعید بن ابی سعید عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم. یزید بن خالد عن اللیث عن ابن ابی ملیکہ عن سعید بن ابی سعید عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم. لیکن قتیبہ کی سند جو ان کے حفظ میں ہے وہ عن سعید کے بجائے عن سعد بن ابی وقاص ہی ہے، جس طرح ابو الولید کی روایت میں ہے نیز واضح رہے کہ ابو الولید کی روایۃ سند متصل ہے اور اسی طرح قتیبہ کی بھی وہ روایت جو ان کے حفظ میں ہے اور یزید بن خالد اور قتیبہ کی دوسری حدیث (جو کتاب سے ہے) منقطع بھی ہے اور مرسل بھی اس لئے کہ ابن ابی ملیکہ کی اصل روایت ابن ابی نہیک سے ہے نہ کہ سعید سے۔ اور مرسل اس لئے کہ سعید بن ابی سعید المقبری تابعی ہیں نہ کہ صحابی (بذل ومنہل) بذل میں لکھا ہے کہ اس سند کی تشریح میں صاحب الم[1]ن سے غلطی ہوئی ہے۔

لیس منا من لم یتغن بالقرآن۔

**حدیث کی تشریح میں اقوالِ علماء بالبسط** تغنی کی تفسیر میں چند قول ہیں، متبادر معنی تو اس کے غناء اور نغمہ کے ہیں جو ایک مستقل فن ہے علم موسیقی جس کے مخصوص اوزان ہوتے ہیں اور اس طرح پڑھنے کو قراءۃ بالالحان کہتے ہیں جس کو بعض علماء حرام کہتے ہیں اور بعض مکروہ اور بعض مباح بلکہ مستحب، امام مالک کیطرف کراہت یا تحریم منسوب کیجاتی ہے اور بعض نے امام شافعی اور حنفیہ کی طرف جواز کو منسوب کیا ہے اور شافعیہ میں سے فورانی کیطرف استحباب منسوب ہے۔

مجوزین کیطرف سے کہا گیا ہے کہ یہ (قراءۃ بالالحان) مورثِ رقت ہے موجب خشیہ ہے استماعِ قرآن کیطرف کشش پیدا کرنے والا ہے، مانعین کہتے ہیں یہ چیز خشوع اور تحزن وتدبر کے منافی ہے جس کے لئے قرآن کریم موضوع ہے (من المنہل وغیرہ) چونکہ قراءۃ بالالحان مختلف فیہ ہے اس لئے اس حدیث کی شرح بجائے اس کے تحسینِ صوت کے ساتھ کرتے ہیں جو بالاتفاق مستحب ہے۔ مظاہر حق میں اس حدیث کے تحت لکھا ہے یعنی نہیں ہے ہمارے کامل طریقہ پر وہ شخص کہ نہ خوش آوازی کرے ساتھ قرآن کے یعنی خوب ہے خوش آوازی کرنی قرآن پڑھنے میں بشرطیکہ تغیر حرف کی یا حرکت یا مد کی شد کی یا اور طرح سے نہ ہو اور راگ (گانا) کے طور پر بھی نہ ہو اور جو شخص کہ پڑھے

---

[1] کذا استفاد من المنہل لیکن مصنف کے کلام سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ قتیبہ کی روایت میں ابن ابی نہیک کا واسطہ مذکور ہے یا نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قرآن کو جان کر راگ میں تو حرام ہے پڑھنا اھ اور اس معنی کی تائید گذشتہ حدیث زینوا القرآن باصواتکم سے بھی ہو رہی ہے اور یہ معنی تغنی کی اصل لغت کے بھی قریب ہیں اس لئے کہ قرآن کا غنا یہی ہے کہ اس کو قواعدِ تجوید کے مطابق پڑھا جائے اس میں یقیناً تحسین صوت ہے، دوسری تفسیر اس کی استغناء سے کی گئی ہے امام طحاوی نے بھی مشکل[1] میں اسی کو راجح قرار دیا ہے یعنی صاحب قرآن کی ساری توجہ قرآن کیطرف ہونی چاہئے اور قرآن کی وجہ سے اس کو استغناء عن الناس حاصل ہونا چاہئے یا استغناء عن الکتب السماویۃ یعنی باقی کتب سماویہ توراۃ وانجیل وغیرہ سے، اور تیسرے معنی اس کے جہر بالقراءۃ کے لکھے ہیں (شاید اس لئے کہ گانا عامۃ بلند آواز سے ہوتا ہے) اور ایک معنی اسکے تحزن کے لکھے ہیں یعنی قرآن کریم کو درد کے لہجے سے پڑھنا جس کی تاثیر قلب پر زیادہ ہوتی ہے اور ایک تفسیر اس کی کشف الملہم کے ساتھ کی گئی ہے توضیح اس کی یہ ہے کہ انسان کو جب کوئی ناگوار اور رنج وغم کی بات پیش آتی ہے تو بسا اوقات وہ اپنے غم کو غلط کرنے کے لئے اشعار وغیرہ گنگنانے لگتا ہے اس سے ذرا دل بہلتا ہے یہ عام اور دنیادار لوگوں کا حال ہے اور ایک مردِ مومن کا حال یہ ہونا چاہئے کہ جب اس کو کوئی رنج کی بات پیش آئے تو وہ اپنے غم کو بجائے واہیات اشعار کے قرآن پاک کے نغمہ کے ساتھ یعنی اس کی خوش الحانی کے ساتھ دور کرے گویا مسلمان کے لئے دل کی تسلی اور اس کو بہلانے کے لئے قرآن پاک کی تلاوت ہونی چاہئے۔

## قراءۃ بالالحان کی تحقیق واختلاف علماء

قراءۃ بالالحان کی سلسلہ میں اب تک جو کچھ لکھا گیا ہے عربی شروح حدیث سے لیا گیا ہے جس کی ترجمانی بندے نے کی ہے اور احقر کو چونکہ فن تجوید اور اس کی اصطلاحات سے بخوبی واقفیت نہیں ہے اس لئے میں یہ چاہتا تھا کہ یہ مضمون کسی صاحبِ فن کے الفاظ میں لکھا جائے ایک ضرورت سے فوائد مکیہ کیطرف رجوع کیا گیا اس میں یہ مضمون بھی اتفاق سے مل گیا جس کو میں نے بہت جامع پایا اس لئے اس کو حاشیہ میں لے لیا گیا ہے۔[1]

---

[1] حضرت قاری صاحب (صاحب فوائد مکیہ) تحریر فرماتے ہیں قرآن شریف کو الحان اور انغام کے ساتھ پڑھنے میں اختلاف ہے بعض حرام بعض مکروہ بعض مباح بعض مستحب کہتے ہیں، پھر اطلاق اور تقیید میں بھی اختلاف ہے مگر قول محقق اور معتبر یہ ہے کہ اگر قواعد موسیقیہ کے لحاظ سے قواعد تجوید کے بگڑ جائیں تب تو مکروہ یا حرام ہے ورنہ مباح ہے یا مستحب اور مطلقاً تحسین صوت سے پڑھنا مع رعایت قواعد تجوید کے مستحب اور مستحسن ہے جیسا کہ اہل عرب عموماً خوش آوازی اور بلا تکلف بلا رعایت قواعد موسیقیہ جن سے وہ ذرہ بھر بھی واقف نہیں ہوتے اور نہایت ہی خوش آوازی سے پڑھتے ہیں اور یہ خوش آوازی ان کی طبعی اور جبلی ہے اسی واسطے ہر ایک کا لہجہ الگ الگ اور ایک دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے، ہر ایک اپنے لہجہ کو ہر وقت پڑھ سکتا ہے بخلاف انغام کے کہ ان کے اوقات مقرر ہیں کہ دوسرے وقت میں نہیں بنتے اور نہ اچھے معلوم ہوتے ہیں یہاں سے معلوم ہو گیا کہ نغم اور لہجہ میں کیا فرق ہے طرز طبعی کو لہجہ کہتے ہیں بخلاف نغم کے، اب یہ بھی معلوم کرنا ضروری ہے کہ (بقیہ اگلے صفحہ ۶۱۵ پر)

عن ابی هریرۃ رضؓ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال ما اذن اللّٰہ لشئ ما اذن لنبی حسن الصوت یتغنی بالقرآن۔

**شرح حدیث** اَذِنَ یَاذَنُ اَذَنًا بمعنی استماع کان لگاکر توجہ سے سننا یعنی نہیں سنتے ہیں اللہ تعالیٰ کوئی آواز اتنی توجہ سے جیسے کہ سنتے ہیں اپنے اس نبی کی آواز کو جو خوش الحانی سے قراءۃ کرے۔ نبی چونکہ عام ہے اس لئے قرآن سے مراد بھی عام ہی لینا چاہئے یعنی نفس قراءۃ چونکہ قرآن مصدر بھی آتا ہے بمعنی قراءۃ لہذا مراد کسی نبی کا مطلق آسمانی کتاب پڑھنا ہے یا قرآن سے معروف معنی مراد لئے جائیں اور نبی سے مراد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم یجھر بہ یہ یتغنی کی تفسیر ہے جو کسی راوی کیطرف سے مدرج ہے اس حدیث میں اَذِنَ سے مراد رضا اور قبول ہے ورنہ اللہ تعالیٰ تو ہر ہی بات کو خوب اچھی طرح سنتے ہیں کوئی بات ان پر پوشیدہ نہیں بلکہ یوں کہئے کہ اَذِنَ کے معنی تو کان لگاکر سننے کے ہیں اللہ تعالیٰ کان یا اور کسی آلہ کے محتاج ہی نہیں اس لئے اَذِنَ یہاں مجازی معنی میں مستعمل ہو رہا ہے۔

## باب التشدید فیمن حفظ القرآن ثم نسیہ

مامن امرئ یقرأ القرآن ثم ینساہ الالقی اللّٰہ یوم القیامۃ اجذم۔ یعنی جو شخص قرآن پاک سیکھے اور اس کو پڑھے، یاد کرے یعنی حفظ کرے اور پھر بعد میں اس کو ترک کرکے بھلادے اس کے بارے میں وعید ہے (جو آگے آرہی ہے)

اَلنغام کسے کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ تحسین صوت کے واسطے جو خاص قواعد مقرر کئے گئے ہیں ان کا لحاظ کرکے پڑھنا یعنی کہیں گھٹانا کہیں بڑھانا کہیں جلدی کرنا کہیں نہ کرنا کہیں آواز کو پست کرنا کہیں بلند کرنا کسی کلمہ کو سختی سے ادا کرنا کسی کو نرمی سے کہیں رونے کی سی آواز نکالنا کہیں کچھ کہیں کچھ جو جانتا ہو وہ بیان کرے البتہ جو بڑے بڑے اس فن کے ماہر ہیں ان کے یہ قول سنے گئے ہیں کہ اس سے کوئی آواز خالی نہیں ہوتی ضرور بالضرور کوئی نہ کوئی قاعدہ موسیقی کا پایا جائے گا خصوصاً جب انسان ذوق وشوق میں کوئی چیز پڑھے گا باوجودیکہ وہ کچھ بھی اس فن سے واقف نہ ہو مگر کوئی نہ کوئی نغم سرزد ہوگا اسی واسطے بعض محتاط لوگوں نے اس طرح پڑھنا شروع کیا ہے کہ تحسین صوت کا ذرہ بھر بھی نام نہ آوے کیونکہ تحسین صوت کو لازم ہے نغم اور اس سے احتیاط ہے اور یہی بعض اہل احتیاط اہل عرب کو کہتے ہیں کہ وہ تو گا کے پڑھتے ہیں حالانکہ یہ تحسین کسی طرح ممنوع نہیں اور نہ اس سے مفر ہے۔ خلاصہ اور ماحصل ہمارا یہ ہے کہ قرآن شریف کو تجوید سے پڑھنا اور فی الجملہ خوش آوازی سے پڑھے اور قواعد موسیقیہ کا خیال نہ کرے کہ موافق ہے یا مخالف اور صحت حروف اور معانی کا خیال کرے اور معنی اگر نہ جانتا ہو اتنا ہی خیال کافی ہے کہ مالک الملک عزوجل کے کلام کو پڑھ رہا ہوں اور وہ سن رہا ہے اور پڑھنے کے آداب مشہور ہیں اھ احقر کہتا ہے حضرت قاری صاحبؒ کی تحقیق سے مستفاد ہوا کہ قواعد موسیقیہ اور قواعد تجوید میں بالکلیہ تخالف نہیں ہے فی الجملہ دونوں جمع بھی ہوسکتے ہیں۔ ۱۲

**نسیان قرآن سے مراد**

دوسری تفسیر اس حدیث کی یہ کی گئی ہے کہ نسیان سے مراد نسیان الفاظ نہیں ہے بلکہ ترک العمل بما فی القرآن ہے کما فی قولہ تعالیٰ کذلک آتتک آیاتنا فنسیتہا، صاحب منہل نے اولاً یہ ثانی معنی لکھے ہیں اور پھر ویحتمل سے اول معنی لکھے ہیں، اور حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں صرف اول معنی لکھے ہیں اور یہ بھی لکھا ہے کہ نسیان سے مراد حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ دیکھ کر بھی نہ پڑھ سکے۔ اور شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ زبانی نہ پڑھ سکے۔

صاحب منہل لکھتے ہیں کہ یہ حدیث شافعیہ کے لئے حجت ہے جو یہ کہتے ہیں کہ نسیانِ قرآن کبیرہ ہے جس کی تلافی توبہ سے اور اس کو دوبارہ یاد کرنے سے ہوتی ہے خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر، اور مالکیہ کے نزدیک قدر واجب (ما تجوز بہ الصلوٰۃ) کا نسیان حرام ہے اور ما زاد علی القدر الواجب کا نسیان مکروہ ہے۔

اجذم کی تفسیر میں چند قول ہیں، مقطوع الید جس کو لوٹنڈا کہتے ہیں۔ مقطوع الحجۃ لیس لہ عذر۔ صاحب جذام خالی الید عن الخیر۔

# باب انزل القرآن علی سبعۃ احرفٍ

یہ ترجمۃ بلفظ الحدیث ہے اور یہ حدیث متفق علیہ بلکہ جملہ صحاح ستہ میں موجود ہے الا ابن ماجہ (منذری) ملا علی قاری فرماتے ہیں یہ حدیث بالاتفاق متواتر ہے تواتراً معنویاً، بعض محدثین کہتے ہیں لفظاً بھی متواتر ہے اس لئے کہ یہ حدیث بایں الفاظ اکیس[۲۱] صحابہ سے مروی ہے، لیکن حاکم کی ایک روایت میں بجائے علی سبعۃ احرف کے علی ثلاثۃ احرفٍ ہے اس کی تاویل یہ کی گئی ہے کہ شروع میں تین کی اجازت دی گئی تھی بعد میں سات تک کی اجازت دیدی گئی، اور انزال سے مراد حدیث میں اجازت من الرسول ہی ہے اس لئے کہ نزول تو قرآن کا لغت قریش پر ہوا تھا بعد میں اجازت کے ذریعے اس میں توسیع کی گئی۔

**حدیث الباب کے معنی کی تحقیق میں اشباعِ کلام**

اس حدیث میں بہت سی ابحاث ہیں، اوجز المسالک میں شیخؒ نے دس ذکر فرمائی ہیں سب سے نازک اور اہم بحث اس میں تحقیق معنی کی ہے کہ سبعۃ احرف سے مراد کیا ہے، ملا علی قاری فرماتے ہیں اس میں اکتالیس[۴۱] قول ہیں جن میں سے اکثر مجروح ہیں، زیادہ مشہور اور صحیح ان میں سے چار پانچ معنی ہیں۔

(اول۔) مشکل لایدری معناہ کہ یہ متشابہات میں سے ہے اس کے معنی مرادی معلوم نہیں ہیں اس لئے کہ حرف متعدد معنی میں استعمال ہوتا ہے، حرف ہجا (الف، با، تا وغیرہ) کلمہ، معنی، جہت، یہ پہلا قول ابن سعدان نحوی سے منقول ہے (ثانی) تادیۃ المعنی باللفظ المترادف یعنی یہ سبع طرق وتعدد باعتبار الفاظ مترادفہ کے ہے مثلاً قل یا یہا الکافرون

قل للذین کفروا، قل لمن کفر۔ علامہ سیوطیؒ نے اتقان میں نقل کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ ایک شخص کو سورہ دخان پڑھا رہے تھے جب اس میں یہ لفظ آیا ان شجرۃ الزقوم طعام الاثیم تو لفظ الاثیم اس کی زبان سے ادا نہیں ہو رہا تھا وہ کہتا تھا طعام الیتیم، اس پر حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا اتستطیع ان تقول طعام الفاجر قال نعم قال فافعل یعنی تو طعام الفاجر ہی پڑھ لے، حافظ ابن عبدالبر نے اس قول کو اکثر علماء کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن واضح رہے کہ اس معنی کے لئے ایک بڑا مضبوط بریک ہے۔ وہ یہ جیسا کہ حافظ ابن حجر وغیرہ نے لکھا ہے لکن الاباحۃ المذکورۃ لم یقع بالتشہی بل ذلک مقصور علی السماع من الرسول صلی اللہ علیہ وسلم یعنی یہ تعبیر باللفظ المترادف اپنے اختیار سے نہیں ہے کہ جہاں جی چاہے ایک لفظ کو دوسرے لفظ مترادف سے بدل دے بلکہ یہ موقوف ہے سماع پر یعنی اس لفظ مرادف کا حضور صلے اللہ علیہ وسلم یا صحابۂ کرام سے منقول ہونا ضروری ہے۔

(ثالث) سبعۃ احرف سے مراد سبع لغات ہے، دراصل عربی زبان بہت وسیع ہے وہاں ہر قبیلے کی زبان لغت الگ ہے، قبیلوں میں شاعر بھی الگ الگ ہیں جیسا کہ تم نے نحو کی کتابوں میں پڑھا ہوگا، علی لغۃ ھذیل، علی لغۃ بنی طے، علی لغۃ بنی تمیم وغیرہ وغیرہ، اور یہ اختلاف لغات کبھی تو الفاظ مستعملہ کے لحاظ سے ہوتا ہے کہ ایک لفظ ہے اس کو ایک قبیلہ والے استعمال کرتے ہیں اور دوسرے نہیں کرتے اور کبھی یہ اختلاف اعراب کے اعتبار سے ہوتا ہے، اول کی مثال جیسے تابُوت اور تابوہ، حضرت عثمانؓ نے جمع قرآن کے لئے جن حضرات کو منتخب فرمایا تھا ان میں تین قرشی تھے (سعید بن العاص، عبدالرحمن بن الحارث بن ہشام، عبداللہ بن الزبیر) اور ایک غیر قرشی زید بن ثابت انصاری رضؓ، حضرت عثمانؓ نے فرمایا تھا کہ اگر تمہارا آپس میں کسی قراءۃ یا لفظ میں اختلاف ہو جائے تو لغت قریش کو لے لینا اس لئے کہ نزول قرآن کا لغت قریش پر ہوا ہے، چنانچہ ان حضرات کا اختلاف ہوا لفظ تابوت میں قرشی حضرات کہتے تھے کہ یہ لفظ تابوت ہے اور حضرت زید فرماتے تھے کہ تابوہ ہے حضرت عثمانؓ کیطرف رجوع کیا گیا انہوں نے فرمایا تابوت لکھو لغۃ قریش یہی ہے (ترمذی شریف ص۱۳۲) اور ثانی کی مثال جیسے ان ھذان لساحران، اس میں دو قراءتیں ہیں ان ھذین، (جو قواعد مشہورہ کے موافق ہے) اور ان ھذان، بعض قبائل میں تثنیہ تینوں حالات میں الف ہی کے ساتھ ہوتا ہے اور اعراب تثنیہ کا تقدیری ہوتا ہے، اس تیسرے معنی پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ لغات عرب تو سات سے بہت زائد ہیں واجیب عنہ بان المراد افصحہا، پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ سب لغات قبیلۂ قریش ہی کے بطون سے ہیں یا اس سے عام، قیل کلہا من بطون قریش، اور کہا گیا ہے کہ یہ سات لغات قبیلۂ مضر کی ہیں اور انہی کے منجملہ قریش بھی ہیں اور قبیلۂ مضر کی وہ سات شاخیں یہ ہیں۔ ھذیل، کنانہ، قیس، ضبہ، تیم الرباب، اسد بن خزیمہ، قریش۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہ سمجھا جائے کہ ہر کلمۂ قرآن سات طرح پڑھا جاتا ہے اس لئے کہ کہا گیا ہے قرآن میں

کوئی کلمہ ایسا ہے ہی نہیں جو سات طرح پڑھا جاتا ہو الا الشیٔ القلیل مثل عبد الطاغوت، بلکہ یہ سات لغات پورے قرآن میں پھیلے ہوئے ہیں فبعضہ بلغۃ قریش وبعضہ بلغۃ ھذیل وبعضہ بلغۃ ھوازن وبعضہ بلغۃ یمن۔

(رابع) سبعۃ احرف سے قراءات سبعہ مشہورہ متواترہ مراد ہیں، لیکن مکی بن ابی طالب فرماتے ہیں کہ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان مشہور قرّاء کی قراءتیں جیسے نافع، عاصم وغیرہ یہی احرف سبعہ کا مصداق ہیں بالکل غلط ہے بلکہ قراءاتِ سبعہ تو ان احرف سبعہ ہی میں کا ایک جزء ہے ورنہ لازم آئے گا کہ ان قراءات سبعہ کے علاوہ جو قراءات دوسرے ائمہ سے منقول ہیں وہ قرآن نہ ہوں اور یہ قطعاً غلط ہے اس لئے کہ جن ائمہ متقدمین نے قراءات میں تصنیفات لکھی ہیں جیسے ابوعبید قاسم بن سلام، ابوحاتم سجستانی، ابوجعفر طبری ان حضرات نے ان قراءات سبعہ کے علاوہ بھی اور بہت سی قراءات ان سے دوگنی چوگنی لکھی ہیں، پھر ان قراءات کو آپ کیا کہیں گے ان سب کا انکار لازم آئے گا۔

## حضرت شیخ الحدیثؒ اور علامہ جزری کی رائے

ہمارے حضرت شیخ تقریر بخاری میں فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک راجح یہی ہے کہ اس سے قراءات سبعہ[1] مراد ہیں اگرچہ حافظ ابن حجر نے تو اس شخص کو جاہل بتایا ہے جو یہ کہے کہ اس سے قراءات سبعہ مراد ہیں لیکن میرے نزدیک

---

[1] علامہ جزریؒ نے بھی اس حدیث کو اسی معنی پر محمول کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ تیس سال تک تمام قراءتوں کے اختلافات میں تدبر کرنے کے بعد یہ مطلب میرے ذہن میں آیا ہے کہ سبعۃ احرف سے سات طرح کا تغیر لفظی مراد ہے پھر انہوں نے ان تغیرات سبعہ کی تفصیل وتشریح فرمائی ہے جو حسب ذیل ہے (۱) حرکات میں تغیر ہو لیکن لفظ کی صورت اور معنی میں بالکل تغیر نہ ہو جیسے بالبُخْلِ اور بالبَخَلِ، القُدُس اور القُدْس، یَحْسَبُ اور یَحْسِبُ (۲) اعراب اور معنی میں تغیر ہو جائے لیکن صورت میں تغیر نہ ہو جیسے قراءۃ متواترہ میں فتلقیٰ آدمُ من ربہ کلماتٍ اور آدمَ من ربہ کلماتٌ (۳) حروف اور صورت میں تغیر ہو جائے لیکن معنی میں نہ ہو۔ الصراط، السراط، بَصْطۃ، بسطۃ (۴) حروف اور معنی میں تغیر ہو جائے لیکن صورت میں نہ ہو جیسے تتلوا اور تبلوا نُنَجِّیكَ اور نُنَحِّیكَ (۵) حروف اور معنی اور صورت تینوں میں تغیر ہو جائے جیسے اشد منکم اور اشد منھم ولایأتل اور ولایتال، فاسعوا فامضوا (۶) تقدیم وتاخیر کا تغیر جیسے فَیَقْتُلُونَ ویُقْتَلُونَ اور فَیُقْتَلُونَ ویَقْتُلُونَ (۷) حروف کی کمی اور زیادتی کا تغیر جیسے واوصیٰ ووصیٰ۔ والذکر والانثیٰ۔ وماخلق الذکر والانثیٰ یہ ہے وہ سات طرح کا تغیر اور رہے اصولی اختلافات جیسے اظہار اور روم اشمام اور ادغام تفخیم اور ترقیق مد اور قصر امالہ اور فتحہ تحقیق وتسہیل اور ابدال ونقل سو ان میں لفظ او معنی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی صرف کیفیت میں تبدیلی ہوتی ہے پس یا تو یہ تغیر ہی نہیں اگر ہے تو قسم اول میں داخل ہے (ماخوذ از عنایاتِ رحمانی شرح شاطبیہ مصنفہ حضرت قاری فتح محمد صاحب پانی پتی مہاجر مدنی رحمۃ اللہ علیہ مرسلہ حضرت مولانا زین العابدین صاحب المحدث الاعظمی)

اس قول کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ قراءات سبعہ سب کی سب محفوظ و مضبوط ہیں، منقول و مروج ہیں، جیسا کہ خود قرآن کہتا ہے انّا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون، اور اگر احرف سبعہ سے دوسرے معانی مراد لئے جائیں تو وہ سب قراءات محفوظ کہاں ہیں؟ انتہی کلامہ۔

## حضرت گنگوہی کی رائے

لیکن حضرت اقدس گنگوہی کی تقریر بخاری لامع الدراری ص ۵۳ میں لکھا ہے کہ اقرب یہ ہے اولاً قرآن کریم لغتِ قریش پر نازل ہوا پھر بعد میں اس میں آپ کیطرف سے زیادتی طلب کی گئی اسکے اضافہ ہوگیا اور ایک سے زائد لغت پر پڑھنے کی اجازت دیدی گئی اس اضافہ واجازت ہی کو مجازاً انزل سے تعبیر کر دیا گیا، اور اس سے قراءات سبعہ مراد نہیں بلکہ یہ قراءات تو لغت واحدہ ہیں اور ایک ہی لغت کے الفاظ مختلفہ میں کیا تیسیر ہو سکتی ہے جبکہ مقصود اس سے تیسیر ہے انتہی۔

(خامس) یہاں ایک رائے ہمارے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ کی ہے وہ یہ کہ یہاں سبعہ سے مراد تحدید نہیں ہے بلکہ تکثیر ہے (مشہور ہے کہ اکائیوں میں سات کا عدد اور دہائیوں میں ستّر کا عدد بسا اوقات تکثیر کے لئے ہوتا ہے) اور یہ سبعۃ احرف جملہ معانی مذکورہ سابقہ کو شامل ہے یعنی یہ تعدد وجوہ و اختلاف عام ہے خواہ لغاتِ مختلفہ کے لحاظ سے ہو خواہ قراء کی قراءاتِ مختلفہ کے قبیل سے (جو کبھی مخارج حروف کے اعتبار سے ہوتا ہے اور کبھی مدہ و ترخیم و ترقیق وغیرہ صفات کے لحاظ سے) اور چاہے الفاظ مترادفہ کے لحاظ سے ہو غرض کہ یہ تمام صورتیں وشکلیں سبعۃ احرف کے مصداق میں داخل ہیں۔

ان قلت سمیعاً علیماً عزیزاً حکیماً یعنی اگر تم سمیعاً علیماً کے بجائے عزیزاً حکیماً پڑھ دو تو کچھ حرج نہیں، مسند احمد کی روایت میں ہے فان اللہ کذلک اللہ تعالیٰ ایسے ہی ہیں یعنی یہ سب اللہ ہی کی صفات ہیں ایک کی جگہ اگر دوسری آجائے تو کیا حرج ہے۔ مالم تختم آیۃ رحمۃ بعذاب او آیۃ عذاب برحمۃ۔ یعنی مثلاً اگر رحمت کی آیت چل رہی ہو اور تم اس کو شدید العقاب پر لاکر ختم کردو یا اگر عذاب کی آیت چل رہی ہو اور تم اس کو غفور رحیم پر لاکر ختم کردو تو یہ صحیح نہیں اس لئے کہ اس سے تو نظم قرآن میں بھی خلل واقع ہوتا ہے اور معنی میں بھی تغیر پیدا ہوتا ہے۔ منہل میں علامہ عینی سے نقل کیا ہے کہ یہ گنجائش شروع میں تھی لیکن جب مصحف عثمان میں موجودہ ترتیب قرآن پر اجماع ہوگیا تو پھر اب کسی کے لئے جائز نہ ہوگا کہ سمیع علیم کی جگہ عزیز حکیم۔ قصداً کہے ہاں اگر بلا قصد تغییر زبان سے اس طرح صادر ہو جائے تو پھر کچھ حرج نہیں لم تبطل صلوٰتہ اھ

## ایک اشکال وجواب

اس پر ایک اشکال ذہن میں آتا ہے وہ یہ کہ آپ نے تو کوشش فرما کر مختلف

---

لہ اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جس پر انزال ہوا ہے وہ تو محفوظ ہے یعنی لغت قریش، اور اسی کی حفاظت کا وعدہ فرمایا گیا ہے ۱۲

لغات میں تلاوت کی اجازت حاصل فرمائی تھی امت پر تیسیر کے لئے تو جب یہ تیسیر منصوص من الشارع ہوگئی تو پھر بعد والوں کو اس کے خلاف پر اجماع کرنا کیسے درست ہوگیا. جواب اس کا یہ ہو سکتا ہے کہ بیشک آپ کے زمانہ میں تو اس توسیع سے تیسیر حاصل ہوئی لیکن بعد میں اس توسیع نے جب عمومی اختلاف و نزاع کی شکل اختیار کرلی جو خلاف مقصود تھی تو حضرت عثمان کے زمانہ میں صحابہ کرام کے باہمی مشورے سے باتفاق رائے ایک لغت پر استقرار ہوا جو کہ رافع نزاع ہو کر تسکین و تیسیر کا باعث ہوا (وکان ھذا الاستقرار والاجماع بالہام من اللہ تعالیٰ والقائہ فکان خیراً محضاً) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم، الحمد للہ علی احسانہ کہ اس باب پر کلام پورا ہوا جس کو سمجھانے اور آسان کرنے میں ہمیں کافی محنت کرنی پڑی. اللہ تعالیٰ ہمیں قرآن پر عمل اور اس کی پوری پوری قدردانی کی توفیق نصیب فرمائے واللہ الموفق ولاحول ولاقوۃ الاباللہ العلی العظیم۔

# باب الدّعاء

اب یہاں سے آخر کتاب الصلوۃ تک دعاؤں کے ابواب آرہے ہیں، گویا مصنف نے کتاب الصلوۃ کا اختتام دعاؤں پر کیا، یہ باب کافی وسیع ہے اس سے مصنف کی غرض دعاء کی فضیلت و اہمیت اور اس کے آداب کو بیان کرنا ہے، اس باب میں تقریباً بیس حدیثیں لائے ہیں پہلی حدیث نعمان بن بشیرؓ کی ہے جس کے لفظ یہ ہیں:

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الدعاء ھی العبادۃ قال ربکم ادعونی استجب لکم. یہ حدیث سنن اربعہ و مسند احمد کی روایت ہے اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا کو عین عبادت قرار دیا ہے اور پھر اس کی تائید و دلیل میں قرآن کریم کی آیت شریفہ تلاوت فرمائی اول تو آپ کا ارشاد ہی امت کے لئے کافی ووافی ہے پھر مزید برآں آپؐ نے اپنے قول کو کلام الٰہی سے مدلل بھی فرمایا ہے جس سے دعاء کی اہمیت اور زیادہ بڑھ گئی.

لیکن شاید کوئی مسئلہ بھی ایسا نہیں جس میں علماء کا اختلاف نہ ہو، دعاء کے بارے میں بھی اختلاف ہوگیا کہ دعاء افضل ہے یا ترک دعاء و سکوت، یہ بحث ہم اخیر میں بیان کریں گے.

**احادیث الباب سے مستفاد ہونے والے آداب دعاء**

اس باب کی احادیث سے جو آداب دعاء مستفاد ہو رہے ہیں ان میں سے بعض نمایاں یہ ہیں (۱) دعاء کی ابتداء ایسے ہونی چاہیئے کہ اولاً

---

لہ ابھی ایک بات ذہن میں آئی کہ آخر اتنا اختلاف کیوں ہے اور معاً جواب ذہن میں یہ آیا کہ اس اختلاف کا منشاء قلت علم اور قلت دلائل نہیں ہے بلکہ وسعت علم اور کثرت ادلہ ہے جس امام نے بھی جو قول اختیار کیا اس کے پاس اس کی دلیل ہے. سبحان اللہ! شریعت کی جامعیت اور علماء امت کی فراوانی علم کا اندازہ لگائیے. میں تو کہا کرتا ہوں کہ جب جزئیات اور مسائل فرعیہ میں دلائل و تحقیقات کا یہ حال ہے تو عقائد کا کیا حال ہوگا الحمد للہ الذی ہدانا للاسلام وما کنا لنہتدی لولا ان ہدانا اللہ۔ ۱۲

داعی اللہ تعالیٰ کی حمد وثنار بجالائے پھر صلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بعد اپنا مقصود اللہ سے مانگے (من الحدیث الثالث) (۲) گو دعار بغیر رفع یدین کے بھی ہوتی ہے اور ہمیشہ رفع یدین کا موقع بھی نہیں ہوتا لیکن بہرحال رفع یدین کے ساتھ دعار کرنے میں اہتمام زیادہ معلوم ہوتا ہے چنانچہ اس باب کی دسویں حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ شرمیلے ہیں اس بات سے شرماتے ہیں کہ کوئی بندہ ان کی طرف ہاتھ پھیلائے اور وہ ان ہاتھوں کو خالی لوٹادیں۔ (الحدیث العاشر) (۳) جب رفع یدین کے ساتھ دعار کیجئے تو دعار کے ختم پر اپنے ہاتھوں کو چہرے اور آنکھوں پر پھیرلے تفاؤل کے طور پر کہ گویا ہمیں کوئی چیز ملی ہے جس کو ہم اپنی آنکھوں سے لگارہے ہیں اور اس کی قدر کررہے ہیں جیساکہ ارشاد ہے ادعوالله وانتم موقنون بالاجابة. (حدیث) (۴) رفع یدین اس طرح کرے کہ ہتھیلیاں آسمان کیطرف ہوں اور ان کی پشت زمین کیطرف اکثر علمار کی رائے تو یہی ہے، اور بعض علمار کی رائے جن میں شیخ ابن حجر مکی بھی ہیں یہ ہے کہ جو دعار جلب خیر ومنفعت کے لئے ہو اس میں تو اسی طرح ہونا چاہیئے، اور جو دعار دفع شر کے لئے ہو اس میں بہتر یہ ہے کہ ظہور کفین الی السمار ہوں اور بطون کفین الی الارض۔ اور اس میں قلب حال کیطرف اشارہ ہے جیساکہ استسقاء کے خطبہ میں تحویل ردار کرتے ہیں (حدیث ۸ و ۹) (۵) لیعزم المسألة، یعنی دعار عزم اور پختگی کے ساتھ مانگنی چاہیئے اس طرح نہ کہے کہ یا اللہ اگر تو چاہے تو ایسا کردے غرض کہ کمال احتیاج کا اظہار ہونا چاہیئے دعار میں تعلیق بالمشیۃ کو بعض نے مکروہ اور بعض نے حرام لکھا ہے لہٰذا بہت کوشش کے ساتھ دعار مانگنی چاہیئے اور اللہ تعالیٰ سے قبولیت کی پوری امید رکھنی چاہیئے اس لئے کہ اس کی دعار کریم ذات سے ہے بعض علمار سے منقول ہے کہ آدمی کو اپنی تقصیر کا احساس مانع دعار نہ ہونا چاہیئے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تو اپنی بدترین مخلوق ابلیس کی بھی دعار رد نہیں فرمائی۔ قال رب انظرنی الی یوم یبعثون قال انك من المنظرین (۶) کان علیه الصلوۃ والسلام یستحب الجوامع من الدعاء الیسی دعائیں اختیار کرے جو خوب جامع ہوں یعنی مقاصد دارین پر مشتمل ہوں یا یہ کہ جمیع مؤمنین ومؤمنات کے لئے ہوں یا یہ کہ جملہ آداب دعار پر حاوی ہوں اس لئے کہ دعار احکم الحاکمین سے کیجارہی ہے اس لئے فضولیات کی دعار یا ایسی دعار جس میں فضول الفاظ ہوں خلاف ادب ہے، سب سے جامع اور مانع دعائیں وہی ہوسکتی ہیں جو ماثور اور منقول ہیں اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر کوئی انسان فصیح اور بلیغ اور زیادہ علم رکھنے والا نہیں ہوسکتا، صاحب منہل نے چند جامع دعائیں نمونۃً لکھی ہیں (۱) ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنة وفی الاٰخرة حسنة وقنا عذاب النار (۲) اللهم اکفنی بحلالك عن حرامك واغننی بفضلك عمن سواك (۳) اللهم انی اسئلك الجنة وما قرب الیها من قول او عمل واعوذبك من النار وما قرب الیها من قول او عمل. (۴) اللهم انی اسئلك من الخیر کله عاجله وآجله ما علمت منه وما لم اعلم (من المنہل)

## جامع ترین دو ماثور دعائیں

میں کہتا ہوں علماء نے لکھا ہے قرآن پاک کی دعاؤں میں سب سے جامع مذکورہ بالا دعاؤں میں سے پہلی دعاء ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنة الخ ہے، اور ادعیۂ ماثورہ من الحدیث میں سب سے جامع دعاء وہ ہے جس کو امام ترمذی نے حضرت ابوامامہؓ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آپ نے ہمیں بہت سی دعائیں سکھائی ہیں مگر وہ سب یاد نہیں ہیں تو اس پر آپؐ نے فرمایا کہ میں تم کو ایسی دعاء بتاتا ہوں جو تمام دعاؤں کو جامع ہے اللهم انا نسألك من خير ما سألك منه نبيك محمد صلى الله عليه وسلم ونعوذ بك من شر ما استعاذ منه نبيك محمد صلى الله عليه وسلم وانت المستعان وعليك البلاغ ولاحول ولاقوة الا بالله. (قال الترمذی هذا حديث حسن غريب اه فی تحفة الاحوذی، ص۲۶۶ واخرجه الطبرانی فی الکبیر) اس دعاء کی جامعیت میں کوئی کلام نہیں جیساکہ خود حضورؐ ارشاد فرمارہے ہیں، تحفۃ الاحوذی میں علامہ شوکانی سے نقل کیا ہے ولاشئ اجمع ولاانفع من هذا الدعاء، ہمارے حضرت شیخ نوراللہ مرقدہ بھی اس دعاء کے بڑے معتقد تھے اور اس کی بہت زیادہ ترغیب فرمایا کرتے تھے۔ اور حضرت ابوامامہؓ جو اس دعاء کے راوی ہیں ان کا بڑا احسان مانتے تھے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اتنی بڑی جامع دعاء دریافت کرکے ہم تک پہونچائی۔ میں نے حضرت مولانا تھانویؒ کے ایک مکتوب گرامی میں دیکھا کہ آپ نے مکتوب الیہ کے حق میں دعائیہ کلمات اس طرح تحریر فرمائے۔ اللہ تعالیٰ آپ کو دارین کی حلاوت نصیب فرمائے۔ دراصل تنگی اور مشقت کوئی چیز نہیں اگر دل میں حلاوت ہو اور حلاوت مرتب ہوتی ہے صبر وشکر پر، پس میرے خیال میں یہ دو چیزیں بنیادی اور معیاری ہیں حدیث کی دعاء ہے اللهم اجعلنی صبورًا واجعلنی شكورًا نیز حدیث میں ہے ما اُعطِيَ احد عطاءً اوسع من الصبر، صبر کا میدان اتنا وسیع ہے کہ تمام مصائب اور ناخوشگوار باتوں کو لپیٹ کر رکھدیتا ہے (۷)، يستجاب لاحدكم مالم يَعْجَل دعاء میں جلد بازی نہ کرے کہ یہ کہنے لگے کتنے روز سے دعاء کررہا ہوں اب تک قبول نہیں ہوئی اگر ایسا سوچے گا یا زبان سے کہے گا تو پھر قبولیتِ دعاء کا کوئی وعدہ نہیں ہے۔

## کونسی دُعاء قابلِ قبول ہے

علامہ قسطلانی نے شرح بخاری میں قبولیت دعاء کے بارے میں ایک نکتہ لکھا ہے وہ یہ کہ باری تعالیٰ کا قول ادعونی استجب لکم مجھ کو پکارو میں تمہاری سنوں گا اس میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ سے دعاء کرتا ہے لیکن اس کے قلب میں ایک ذرہ برابر اعتماد ہو اپنے مال پر یا جاہ پر یا اپنے دوست احباب پر یا اپنی کوشش پر تو اس نے فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کو صرف اپنی زبان سے پکارا ہے دل سے نہیں اور اس کے قلب کا اعتماد اپنے مقصود کی تحصیل میں غیر اللہ پر ہے اور اگر آدمی اللہ تعالیٰ کو ایسے وقت میں پکارے جس میں اس کا قلب قطعاً غیر اللہ کیطرف ملتفت نہ ہو تو

پھر ظاہر یہ ہے کہ اس کی دعاء ضرور قبول ہوگی، انتہی کلامہ۔ احقر کہتا ہے کہ حدیث میں ہے جو شخص اسم اعظم کیساتھ دعاء کرتا ہے وہ ضرور قبول ہوتی ہے حضرت جنید بغدادیؒ سے منقول ہے کہ کسی نے ان سے اسم اعظم کے بارے میں دریافت کیا کہ وہ کونسا ہے تو انہوں نے فرمایا کہ اسم اعظم لفظ "اللّٰہ" ہے لیکن اس کی ایک شرط ہے وہ یہ کہ ان تقول اللّٰہ ولیس فی قلبك سواہ، معلوم ہوا اصل چیز دعاء میں توجہ اور کمالِ احتیاج وافتقار الی اللہ ہے۔

## دعاء افضل ہے یا ترک دعاء وتفویض (رضا بقضاء)

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ جمہور علماء کی رائے تو یہی ہے کہ دعاء مانگنا سنت ہے اور وہ عین عبادت ہے، لیکن بعض صوفیاء کو اس سے اتفاق نہیں وہ فرماتے ہیں کہ ترک دعاء وتفویض اولیٰ ہے، علمہ بحالی اولی من سوالی۔ یہ حضرات فرماتے ہیں تسلیم اور رضا بقضا اصل ہے۔ اور بعض کی رائے یہ ہے کہ دوسروں کے لئے تو دعاء اولیٰ ہے اور اپنے حق میں تفویض اختیار کرنا اولیٰ ہے یا یہ کہئے کہ اگر اپنے ساتھ دعاء میں دوسروں کو بھی شریک کرے تب تو دعاء کرنا اولیٰ ہے ورنہ تفویض اولیٰ ہے اور ایک قول یہ ہے کہ کسی وقت اگر کوئی خاص باعث اور محرک دعاء کا پایا جائے تب دعاء اولیٰ ہے ورنہ عام حالات میں ترک دعاء اولیٰ ہے۔ جمہور کے مسلک پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ حدیث شریف میں ہے من شغلہ ذکری عن مسألتی اعطیتہ افضل ما اعطی السائلین، کہ جو میرے ذکر میں مشغول ہونے کی وجہ سے مجھ سے سوال نہ کرسکے تو اس کو میں دعاء کرنے والوں سے بھی زائد عطا کرتا ہوں، اس سے بظاہر ترک دعاء کا افضل ہونا معلوم ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ ہاں جس شخص کا حال یہ ہو کہ اس کو اللہ تعالیٰ کے جلال وصفات کی معرفۃ میں استغراق رہتا ہو تو یہ حالت اس کے حق میں دعاء سے افضل ہے (قسطلانی) حافظ نے بھی فتح الباری میں کتاب الدعوات کے شروع میں ان چیزوں سے بحث کی ہے وہ لکھتے ہیں۔

## قائلین تفویض (ترک دعاء) کی دلیل

ایک جماعت کہتی ہے ترک دعاء وسکوت اولیٰ ہے اور آیت کریمہ ادعونی استجب لکم کے جواب میں وہ یہ کہتے ہیں کہ وہاں دعاء سے مراد عبادت ہے اور قرینہ اس کا آخر آیت ہے ان الذین یستکبرون عن عبادتی الآیۃ۔ ورنہ دونوں فقرے بے ربط رہ جائیں گے۔ اسی طرح حدیث شریف "الدعاء ھو العبادۃ" کا مطلب یہی ہے کہ دعاء نام عبادت کا ہے پس اس آیت میں امر بالدعاء سے مقصود امر بالعبادت ہے۔ جمہور کہتے ہیں آیت کریمہ اپنے ظاہر پر ہے دعاء سے دعاء ہی مراد ہے رہا اشکال عدم ربط کا سو اس کا جواب یہ ہے کہ دعاء ایک خاص قسم کی عبادت ہے اور آیت ثانیہ میں لفظ عبادت مذکور ہے جو مطلق اور عام ہے جب عام کا انتفاء ہوگا تو خاص کا انتفاء بطریق اولیٰ ہوگا، آگے حافظ لکھتے ہیں کہ ابوالقاسم قشیری (جو مشاہیر صوفیاء واکابر اولیاء میں سے ہیں) نے اپنے رسالہ (رسالۂ قشیریہ) میں اس مسئلہ میں اختلاف لکھا ہے اور مسلک جمہور یعنی اختیار دعاء ہی کو ترجیح دی ہے

اور تیسرا قول یہ نقل کیا ہے کہ بعض کہتے ہیں اولی یہ ہے کہ زبان سے تو داعی ہو اور قلب سے راضی بقضاء ہو اور پھر انہوں نے اپنی رائے یہ لکھی ہے کہ اولی یہ ہے کہ جس وقت سالک اپنے دل میں اشارہ پائے دعاء کا تو دعاء اولی ہے اور جس وقت اشارہ پائے ترک دعاء کا اس وقت ترک دعاء اولی ہے، اس پر حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ تو بڑے لوگوں کی باتیں ہیں انہی کا اشارۂ قلبی معتبر ہے عام لوگوں کے لحاظ سے تو پہلا قول ہی بہتر ہے (الدعاء باللسان والرضا بالقلب)

اکمال الشیم شرح تبویب الحکم میں دعاء کے مسئلے پر صوفیاء کے طریق پر سیر حاصل بحث کی ہے، دعاء کی حقیقت اس کے اقسام عارف اور غیر عارف کی دعاء میں فرق ایسے ہی دعاء اور ترک دعاء وتسلیم میں کس کو ترجیح ہے بہت عمدہ مضمون ہے اس کا مطالعہ کیا جائے چند سطور اس کی یہاں نقل کرتا ہوں۔ حدیث میں وارد ہے۔ الدعاء مخ العبادة ..... لیکن وہ سالک جس کو ابھی تک اپنے نفس سے خلاصی نصیب نہیں ہوئی دعاء اور سوال کرنے ہی کو مقصود سمجھنے لگے تو یہ اس کی خطاء ہے وجہ یہ ہے کہ جب تک نفس موجود ہے دعاء اور سوال میں بھی نفسانیت موجود ہے کہ نفس اپنے حظوظ اور مزوں کا سوال کرے گا اور نیز نظر و توجہ قلب کی وہ حاجت ہوگی نہ حق تعالیٰ کی بندگی۔

**عارفین کی دعاء عبادت کا مغز ہے** بخلاف عارفین کے کہ انکی دعاء البتہ عبادت کا مغز ہے اس لئے کہ عبادت کا مقصود اظہار افتقار واحتیاج ہے اور دعاء وسوال کرنا یہ عین افتقار اور احتیاج کا ظاہر کرنا ہے پس عارف کامل کا نفس فنا ہو جاتا ہے نفسانی غرض ان کی کچھ نہیں ہوتی الی آخرہ (اکمال الشیم ص۶۲)

سیکون قوم یعتدون فی الدعاء، یہ حدیث کتاب الطہارة باب الاسراف فی الوضوء میں گذر چکی اور اعتداء فی الدعاء کے معانی بھی وہاں گذر چکے ہیں۔

---

حدثنی عبد اللہ بن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لاتستروا الجدر، دیواروں پران کو آراستہ کرنے کے لئے) پردے مت ٹانگو کیوں کہ اس میں اسراف اور تفاخر پایا جاتا ہے جو متکبرین کا طریقہ ہے لیکن اگر یہ لٹکانا ضرورتاً ومصلحۃً ہو مثلاً لدفع الحر والبرد، تو جائز ہے (منہل) احقر کہتا ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک ستر جدار کسی دیوار یا چھت کو آراستہ کرنے کی غرض سے اس پر پردہ آویزاں کرنا وہ تو ظاہر ہے کہ تفاخر اور زینت کے لئے ہوتا ہے وہ تو بہر حال ممنوع ہے اور دوسری چیز ہے تعلیق الستر علی الباب یہ عامۃً ضرورت اور مصلحت ہی کے لئے ہوتا ہے مثلاً حجاب کی ضرورت، اور اس کا ثبوت بہت سی احادیث سے ہے مثلاً مرض الوفات والی حدیث میں گذر چکا (باب الدعاء فی الرکوع والسجود) ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کشف الستارة والناس

صفوف خلف ابی بکرؓ الحدیث ایسے ہی حضرت عبداللہ بن مسعود سے حضورؐ نے فرمایا تھا اذنک علیّ ان یرفع الحجاب الخ رواہ مسلم، ایسے ہی حضرت ابوذر کی حدیث مرفوع ہے من کشف ستراً فادخل بصرہ فی البیت الخ رواہ الترمذی، باقی ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ دروازہ والا پردہ بھی قیمتی اور پرُ تکلف نہ ہونا چاہیئے۔

من نظر فی کتاب اخیہ بغیر اذنہ فانما ینظر فی النار، جو شخص دوسرے کی کتاب میں بغیر اس کی اجازت کے دیکھے تو وہ آگ میں دیکھ رہا ہے یعنی ایسی چیز کو دیکھ رہا ہے جو ذریعہ اور سبب ہے آگ میں پہونچانے کا یا یہ مطلب ہے کہ جس طرح آگ کیطرف مسلسل دیکھنے سے بچا جاتا ہے (کیونکہ یہ آنکھ کیلئے مضر ہے) اسی طرح اس سے بھی پرہیز کرنا چاہئے، کتاب سے کیا مراد ہے؟ بعض نے کہا اس سے وہ خط یا تحریر مراد ہے جو کسی کی ذاتی ہو اور اس میں راز کی بات ہو صاحب منہل کہتے ہیں بلکہ اس میں عموم ہے علمی کتابیں بھی اس میں داخل ہیں اور یہ کتمان علم نہیں ہے بلکہ حفظ مال ہے کتاب آدمی کا اپنا قیمتی مال ہے اور کتمان علم تو یہ ہے کہ جس چیز کا سوال کیا جائے اس کو باوجود علم کے نہ بتانا۔

فاذا فرغتم فامسحوا بہا وجوھکم، اس حدیث کے بارے میں مصنف نے فرمایا کہ بجمیع طرق ضعیف ہے اسی لئے بعض علماء دعاء کے بعد مسح الوجہ بالیدین کے قائل نہیں ہیں، صاحب منہل لکھتے ہیں کہ اس حدیث کے شواہد روایات حدیثیہ میں موجود ہیں (ثم ذکرھا) اسی لئے جمہور اس کے قائل ہیں، ان ربکم حیی کریم حَیِیٌّ بروزن عَلِیٌّ اس میں دو یا ہیں اول مکسور ثانی مشدد یہ حیاء سے ماخوذ ہے (حیٰوۃ سے نہیں) لیکن حیاء تو مقولہ انفعال سے ہے اس لئے اس سے اس کے لازمی معنی مراد ہیں یعنی احسان وانعام وھذا التوجیہ مشہور فی مثل ھذہ الاوصاف التی اطلق علی اللہ تعالیٰ مثل الرحمۃ والغضب۔ ان یردھما صفراً، صِفر بمعنی خالی۔ یقال بیت صفرای خال عن المتاع ورجل صفر الیدین ای خال من الخیر (ترجمہ) بیشک اللہ تعالیٰ بڑے کریم اور شرمیلے ہیں جب کوئی بندہ ان کی طرف ہاتھ پھیلاتا ہے تو اس بات سے شرماتے ہیں کہ ان کو خالی واپس کریں سبحان اللہ کس قدر امید افزا حدیث ہے اللہ تعالیٰ عمل کی توفیق عطا فرمائے۔

عن انس بن مالک قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدعو ھٰکذا بباطن کفیہ وظاھرھما، ظاہر کفین سے آپؐ دعاء استسقاء میں فرماتے تھے کما تقدم فی محلہ، اور بعض محدثین نے فرمایا کہ ظاہر کفین سے آپؐ دعاء استسقاء میں بھی نہیں کرتے تھے بلکہ صورت حال یہ ہے کہ آپؐ استسقاء میں مبالغۃ فی الرفع کرتے تھے اور ہاتھوں کو اونچا کرتے کرتے سر تک لیجاتے تھے جس کی وجہ سے ہاتھوں کی ہتھیلیاں نیچے کیطرف ہو جاتی تھیں اور ان کی پشت اوپر کی طرف۔ عن ابن عباسؓ قال المسئلۃ ان ترفع یدیک حذو منکبیک والاستغفار ان تشیر باصبع واحدۃ والابتھال ان تمد یدیک جمیعاً۔

**شرح حدیث** اس حدیث میں تین قسم کی دعاؤں کے تین طریقے ذکر کئے گئے ہیں (۱) عام حالات میں جو دعاءِ خیر کیجاتی ہے اس کا طریقہ تو یہ ہے کہ رفع یدین کرے حذاء المنکبین یعنی اس میں زیادہ مبالغہ نہ کرے (۲) وہ دعاء جو معاصی اور اپنے گناہوں سے استغفار کے لئے ہو اس کے بارے میں یہ ہے کہ دعاء کے وقت ایک انگلی سے اشارہ کرے یا تو سبّاً للنفس الامارۃ والشیطن جیسے گالی دینے کے وقت غصہ میں انگلی چلاتے ہیں یعنی نفسِ امارہ کی ڈانٹ کیطرف اشارہ، یا اشارۃ الی التوحید یعنی خدا وحدہ لاشریک کیطرف اشارہ اے اللہ ہماری دعاء سن لے (۳) کوئی ناگہانی آفت اور مصیبت آگئی اس کے دفعیہ کے لئے گڑگڑا کر دعاء کرنا اس میں رفعِ یدین مبالغہ کے ساتھ کرے (مبالغہ لفظ مد سے سمجھ میں آتا ہے اس سے پہلے رفع کا لفظ تھا) اور کہے یا اللہ، یا اللہ۔

بھذا الحدیث قال فیہ والا بتہال ھٰکذا، ابن عباس کی پہلی حدیث قولی تھی اور یہ فعلی ہے انہوں نے ہاتھ اٹھا کر دکھائے۔ وجعل ظھورھما مما یلی وجھہ، ظہور کفین کو اوپر اور بطون کفین کو نیچے کیطرف کیا جیسا کہ پہلے گذر چکا بعض علماء کی رائے ہے کہ دعاءِ خیر میں ہتھیلیاں چہرے کیطرف ہونی چاہئیں اور دعاءِ دفعِ شر میں اس کا برعکس، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مقصود یہ نہ ہو بلکہ مبالغہ فی الرفع مراد ہو جس کی صورت ابھی اوپر مذکور ہوئی۔

عن انس انہ کان مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جالسًا . . . . فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لقد دعا اللہ باسمہ العظیم الخ اور اس سے اگلی حدیث میں آرہا ہے اسم اللہ الاعظم فی ھاتین الآیتین والٰھکم الٰہ واحد لا الٰہ الا ھو الرحمٰن الرحیم وفاتحۃ سورۃ آل عمران الم اللہ لا الٰہ الا ھو الحی القیوم۔

**اسم اعظم کی بحث** بہت سی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اسماء الٰہیہ میں ایک اسم اسمِ اعظم ہے جس کا خاصہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ جو بھی دعاء کی جائے گی وہ قبول ہوگی لیکن اس کی تعیین کسی حدیث میں نہیں آئی بلکہ اس طرح آتا ہے کہ اس آیت میں ہے اور فلاں آیت میں ہے اسی لئے اسکی تعیین میں علماء کا بھی اختلاف ہوگیا، چند قول ہیں بعض ان میں سے یہ ہیں (۱) الحی القیوم (۲) لا الٰہ الا ھو الحی القیوم (۳) ربّ (۴) لا الٰہ الا ھو ربّ العرش العظیم (۵) اللّٰہ، حضرت جنید بغدادیؒ سے منقول ہے کہ اسم اعظم لفظ اللہ ہے لیکن اس کی ایک شرط ہے وہ یہ کہ ان تقول اللہ ولیس فی قلبک سواہ یعنی جس وقت اللہ کہہ کر اس کو پکارے تو اس وقت دل میں سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کوئی چیز نہ ہو۔

اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ حدیث میں جو اسم اعظم کا لفظ آیا ہے تو یہاں پر افعل کا صیغہ تفضیل کے لئے

نہیں ہے بلکہ عظیم کے معنی میں ہے اور تمام ہی اسماء الٰہیہ عظیم ہیں بعض کو بعض پر کوئی فوقیت اور فضیلت نہیں ورنہ لازم آئے گا کہ اعظم کے علاوہ جو اسماء ہیں ان میں کچھ نقص ہو (عیاذاً باللہ تعالیٰ) جیسا کہ اسم تفضیل کا مقتضی ہے، بہرحال یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے اور یہ اختلاف اسی قسم کا ہے جو تفضیل بعض القرآن علی بعض میں گذر چکا لیکن صحیح جمہور ہی کی رائے ہے جیسا کہ ظاہر احادیث سے معلوم ہوتا ہے، صاحب منہل لکھتے ہیں اسماء الٰہیہ میں بعض کو جو بعض پر فضیلت ہے اس کی علت ہمیں معلوم نہیں اللہ تعالیٰ ہی اس کو زائد جانتے ہیں۔

عن عطاء عن عائشة رض قالت سرقت ملحفة لها فجعلت تدعو على من سرقها، ایک مرتبہ حضرت عائشہ کی چادر چوری ہوگئی وہ سارق کو بددعاء دینے لگیں اس پر آپ نے فرمایا لا تسبخی عنه۔

**شرح حدیث** یہ چور سے عذاب آخرت کو ہلکا مت کر یعنی یہ تمہارا اس کو برا بھلا کہنا انتقام کے قبیل سے ہے اور جب تم اس کا انتقام یہاں لے لو گی تو ظاہر ہے کہ آخرت کے عذاب میں تخفیف ہوگی (لہٰذا اگر تم اس کو زیادہ سزا دینا چاہتی ہو تو اس کی شکل یہ ہے کہ خاموش رہو) اس پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ یہ بات بظاہر آپ کی شفقت علی الامت کے خلاف ہے کہ آپ ایسا مشورہ دیں جس میں ایک امتی کو آخرت میں زیادہ عذاب پہونچے، اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہاں آپ نے حکمت عملی اور حسن تدبیر سے کام لیا سردست تو آپ نے ان سے یہ بات فرمائی تاکہ بات ان کی جلدی سے سمجھ میں آجائے اور وہ اس کو قبول کرلیں اور پھر بعد میں جب غصہ ٹھنڈا ہو جائے گا تو مشورہ دیں گے کہ معاف کردو فمن عفا واصلح فاجره علی اللہ، وجہ اس کی یہ ہے کہ جب انسان جوش میں ہوتا ہے تو اس وقت اس کے منشاء کے خلاف نصیحت کارگر نہیں ہوتی اس لئے آپ نے یہ طریقہ اختیار فرمایا افادہ شیخنا مولانا محمد زکریا قدس اللہ سرہ، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے (کما ذکرہ فی البذل) کہ آپ کا مقصد لا تسبخی عنه سے اس طرف توجہ دلانا ہے کہ یہ جو تم بددعاء دے رہی ہو یہ انتقام کے قبیل سے ہے انتقام اگر اپنے حق سے کم لیا تب تو سارق سے عذاب میں صرف تخفیف ہوگی اور اگر انتقام پورا لیا تو معاملہ برابر سرابر رہے گا اور کہیں انتقام زائد ہوگیا تو خود آخرت کی گرفت اور مطالبہ میں آجاؤ گی۔

عن عمرؓ قال استأذنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی العمرة فاذن لی وقال لا تنسنا یا اخی من دعائك، ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ وہ عمرہ ہے جس کی انہوں نے نذر مانی تھی زمانۂ جاہلیت میں (منہل) احقر کہتا ہے اس عمرہ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ انہوں نے اس کو قصداً و مستقلاً مدینہ منورہ سے کیا ہو تاکہ یہ سوال ہو کہ کتب تاریخ و سیر میں اس عمرہ کا ذکر کہاں ہے؟ بلکہ ہوسکتا ہے کہ دوران سفر کسی منزل پر ٹھہرے ہوئے ہوں اور وہاں سے مکہ مکرمہ آکر یہ عمرہ کیا ہو جیسے حضورؐ نے جعرانہ سے کیا تھا واللہ تعالیٰ اعلم۔ فقال کلمة ما یسرنی ان لی بها الدنیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے ایسی بات فرمائی کہ وہ میرے نزدیک اتنی قیمتی ہے کہ اگر اسکے

[illegible]

بدلہ میں مجھے ساری دنیا بھی ملے تو یہ مجھے پسند نہیں. وہ بات یا تو یہی جملہ ہے جو یہاں حدیث میں مذکور ہے یا خاص طور سے لفظ اخی جس میں یا متکلم کیطرف اضافت ہے اور یا ممکن ہے (جیساکہ صاحب منہل نے لکھا ہے) کہ اس کے علاوہ کوئی اور بات بھی آپ نے ان سے ارشاد فرمائی ہو جس کو عمرؓ نے مصلحۃ ذکر نہیں فرمایا تفاخر وغیرہ آفات نفس سے بچنے کے لئے واللہ اعلم۔

عن سعد بن ابی وقاص قال مرّ علیّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وانا ادعو باصبعی. اس سے بظاہر اشارہ بالمسبحہ مراد ہے تشہد میں، حدیثوں میں تشہد کو بھی دعاء سے تعبیر کیا گیا ہے اور اصبعین سے مراد دونوں ہاتھوں کی مسبحہ ہیں لا اصبعین من ید واحدۃ (کذا فی تقریر الگنگوہی) اَحِّد احِّد دراصل وَحِّد تھا واؤ کو ہمزہ سے بدلا گیا ہے، یہ صحابی چونکہ تشہد میں دو انگلیوں سے اشارہ کر رہے تھے اس لئے آپ نے فرمایا ایک انگلی سے اشارہ کرو۔ فان الذی تدعوہ واحد کیونکہ وحدانیت ہی کیطرف تو اشارہ ہے اس کے مناسب ایک ہی انگلی ہے۔

تنبیہ۔ یہ باب اور اس پر کلام بحمد اللہ ختم ہوگیا. ایک بات ذہن میں آئی خیال ہوا اس کو لکھدیا جائے ممکن ہے پڑھنے والوں کو فائدہ ہو وہ یہ کہ جو دعاء بے پرواہی اور غفلت کے ساتھ کیجاتی ہے وہ اللہ کے یہاں قبول نہیں ہوتی، حدیث شریف میں ہے ان اللہ تعالیٰ لایستجیب دعاءً من قلب غافل لاہ رواہ الترمذی من حدیث ابی ھریرۃ مرفوعًا، لہذا اس کا خیال رکھنا بہت ضروری ہے. بخلاف نماز کے کہ وہ غفلت کے ساتھ بھی قبول ہو جاتی ہے یا ہو سکتی ہے جس کی وجہ بظاہر یہ ہے کہ نماز کی ہیئت کذائیہ ہی عبادت ہے ہاتھ جوڑ کر کھڑے ہونا، بار بار جھکنا، اشرف الاعضاء پیشانی کو زمین پر رکھنا وغیرہ وغیرہ. دوسری بات یہ ہے کہ دعاء میں جس حاجت کا سوال کیا جاتا ہے وہ تو پیش ہوتی ہی ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہونا چاہئے کہ دعاء کو عبادت سمجھ کر کیا جائے. امتثال امر کی بھی نیت ہو، احتیاج اور افتقار الی اللہ کی صفت موجود ہو. جو دعاء اس طور پر ہوگی اس میں مداومت پائی جائے گی اور حصول غرض کے بعد بھی منقطع نہ ہوگی جیساکہ بندگی کا تقاضہ ہے) دراصل صوفیاء کرام کا منشأ بھی یہی ہے وہ بھی یہی فرماتے ہیں کہ دعاء اگر ہو تو اس کیفیت کے ساتھ ہو محض حظوظ نفس کا حصول اس سے مقصود نہ ہو اور یہی وہ دعاء ہے جس کو. مخ العبادۃ، فرمایا گیا ہے. واللہ الموفق لما یحب ویرضی۔

# باب التسبیح بالحصیٰ

اور امام نسائی نے ترجمہ قائم کیا ہے ، باب عقد التسبیح ، اور اس میں انہوں نے عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث ذکر کی ہے رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعقد التسبیح اور ایک دوسرے طریق میں اس طرح ہے یعقدھن بیدہ. اور ہمارے یہاں اسی باب میں آرہا ہے یعقد التسبیح بیمینہ نیز

یسیرہ بنت یاسر کی حدیث مرفوع میں آرہا ہے وان یعقدن بالانامل فانہن مسئولات مستنطقات، عقد کا ترجمہ تو گرہ لگانا ہے لیکن یہاں مراد اس سے عدّ بمعنی شمار کرنا ہے اس لئے کہ بسا اوقات شمار کرتے وقت بھی دھاگہ وغیرہ میں گرہ لگا لیتے ہیں۔ ان روایات سے معلوم ہو رہا ہے کہ انامل پر شمار کرنا اولیٰ ہے بنسبت سبحہ اور کنکریوں پر شمار کرنے کے تاکہ بروز قیامت وہ گواہی دیں اور نیز تاکہ ذکر کی برکت ان کو حاصل ہو، آپ کے قول وفعل سے تو عد بالانامل ہی ثابت ہے اور کنکریوں اور گٹھلیوں پر شمار کرنا یہ آپ کی تقریر سے ثابت ہے کما فی حدیث الباب ۔ وبین یدیہا نوی او حصی۔ اسی طرح آگے کتاب میں کتاب النکاح کے اخیر میں ابوہریرہؓ کے بارے میں راوی کہتا ہے وھو علی سریر لہ معہ کیس فیہ حصی او نوی وھو یسبح بہا۔

نیز ان احادیث سے اذکار وتسبیحات کا کنکریوں وغیرہ پر شمار کرنے کا جواز ثابت ہو رہا ہے، اور اسی پر علماء نے سبحۂ مروجہ (تسبیح) کو قیاس کیا ہے اس لئے کہ ان دونوں میں فرق منظوم اور غیر منظوم کا ہے۔ منظوم میں اور بھی زیادہ سہولت ہے بلکہ بعض روایات میں اس تسبیح کی ترغیب آئی ہے چنانچہ مسند الفردوس (للدیلمی) میں سیدنا علی رضؓ سے مرفوعاً مروی ہے نعم المذکر السبحۃ. اور علامہ سیوطیؒ نے تو اس کے بارے میں ایک مستقل جزء تالیف کیا۔ المنحۃ فی السبحۃ ۔ اور اس میں انہوں نے اس کے ثبوت میں بہت سے آثار روایت کئے ہیں، بذل میں لکھا ہے سبحہ کو صوفیاء سوط الشیطان کہتے ہیں، اور حضرت جنید بغدادیؒ کے ہاتھ میں اخیر تک تسبیح رہی جس پر پڑھتے تھے اور فرماتے تھے کہ جس شئی کی بدولت ہم یہاں تک پہونچے ہیں اس کو کیونکر ترک کر سکتے ہیں۔ البتہ صاحب منہل نے صاحب مدخل سے تسبیح کے بارے میں ایک اور ہدایت وتنبیہ نقل کی ہے جو اپنی جگہ درست ہے وہ یہ کہ سبحہ کو قاعدہ میں استعمال کیا جائے اس کو قلادہ کیطرح لٹکانا یا کنگن کیطرح ہاتھ پر لپیٹنا اور گفتگو و باتیں کرنے کے ساتھ ساتھ اس کو گھماتے رہنا گویا تسبیح بھی پڑھ رہے ہیں اور باتیں بھی ہو رہی ہیں یا معتاد طریقہ سے ہٹ کر بہت بڑی بڑی تسبیح بنوانا وغیرہ امور اور طریقے سب غلط اور بدعت ہیں اور شہرت طلبی کی چیزیں ہیں، اللہ تعالیٰ حفاظت فرمائے۔

---

انہ دخل مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی امرأۃ وبین یدیہا نوی او حصی تسبح بہ۔
ممکن ہے اس سے مراد حضرت جویریہؓ ہوں جن کا قصہ آگے بھی آرہا ہے یا کوئی اور ہوں اگر وہ آپ کی محرم تھیں تب تو کوئی اشکال نہیں، اور اگر اجنبیہ تھیں تو ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ قبل الحجاب کا ہو یا یہ کہئے کہ دخول فی البیت رؤیت کو مستلزم نہیں (بذل)

---

قال ابو ذر یارسول اللہ ذھب اصحاب الدثور بالاجور، دثور دثر کی جمع ہے بمعنی مال کثیر اور آجور اجر کی جمع ہے۔

**شرح حدیث** مضمون حدیث تو واضح ہے. صحابۂ کرام کے پیشِ نظر چونکہ ہر وقت دارِ آخرت رہتی تھی اسی کی فکر میں رہتے تھے اور آپس میں امورِ آخرت میں ہی تنافس کرتے تھے یعنی اعمالِ صالحہ میں ایک دوسرے سے بڑھنا چاہتا تھا وفی ذلك فلیتنافس المتنافسون آپ نے فرمایا میں تم کو ایسے کلمات بتاتا ہوں تدرکوا بهن من سبقکم. کہ ان کے ذریعہ سے تم ان لوگوں کے مرتبہ تک پہونچ جاؤ گے جو تم سے آگے ہیں یعنی مرتبہ میں ولا یلحقکم من خلفکم اور جو لوگ مرتبہ میں تم سے پیچھے ہیں وہ تم تک نہیں پہونچ سکیں گے الا من اخذ بمثل عملك یعنی الا یہ کہ وہ بھی تمہاری طرح عمل کرنے لگیں یعنی ان کلمات کو پڑھنے لگیں آگے وہ کلمات حدیث میں مذکور ہیں، ہر فرض نماز کے بعد ان کلمات کو اہتمام سے پڑھنا چاہئے سرسری طور سے نہیں بلکہ معنی کیطرف دھیان رکھتے ہوئے اس کا اختیار ہے کہ سنتوں سے فارغ ہو کر پڑھیں یا فرضوں اور سنتوں کے درمیان، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کلمات کی ترغیب بہت سی احادیث میں عمومی طور پر بھی فرمائی ہے اور خصوصی طور پر اپنی لاڈلی بیٹی سیدۃ نساء الجنۃ فاطمۃ الزہراء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو بھی جیساکہ صحاح کی روایات میں مشہور ہے، مشہور نام ان کلمات کا تسبیحاتِ فاطمہ ہے اور بعض حدیثوں میں ان کو معقبات سے تعبیر کیا گیا ہے معقبات لا یخیب قائلهن یہ تسمیہ یا تو اس لئے ہے کہ ان کو نمازوں کے عقب یعنی بعد میں پڑھا جاتا ہے اور یا اس لئے کہ یہ کلمات آپس میں ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں یعنی پڑھے ہیں، میں تم سب کو نصیحت کرتا ہوں کہ کم از کم اور کچھ نہ ہو سکے تو ہر فرض نماز کے بعد ان کو ضرور پڑھا کریں اور اسی طرح رات کو چارپائی پر لیٹنے کے بعد سونے سے قبل اس وقت میں اگر کوئی تکان دور کرنے کی نیت سے پڑھے تو اس کا بھی فائدہ ہوتا ہے بہت سوں کا تجربہ ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ ان کا ثواب بہت ہے اور وقت ان میں بہت کم خرچ ہوتا ہے واللہ الموفق۔

## باب ما یقول الرجل اذا سلم

بعینہ یہی ترجمہ ہے ترمذی شریف کا، اور امام بخاریؒ نے کتاب الصلوۃ میں ترجمہ قائم کیا ہے "باب الدعاء قبل السلام" اور کتاب الدعوات میں "باب الدعاء بعد الصلوۃ" صاحب مشکوٰۃ نے کہا "باب الذکر بعد الصلوۃ

**فرض نماز کے بعد دعاء سے متعلق ابحاث اربعہ مفیدہ علمیہ** یہاں پر چند بحثیں ہیں، فرض نماز کے بعد دعاء مشروع ہے یا نہیں، فرض نماز کے بعد ذکر (اوراد و تسبیحات) مشروع ہیں یا نہیں اگر یہ چیزیں مشروع ہیں تو پھر فوراً بعد السلام یا رواتب کے بعد، فرض نماز کے بعد جو دعائیں منقول ہیں وہ کیا ہیں، فرض نماز کے بعد رفع یدین کے ساتھ امام اور ماموین کا ایک ساتھ دعاء کرنا

ثابت ہے یا نہیں یہ کل چار بحثیں ہیں جو اس مقام کی شروح حدیث دیکھنے سے سمجھ میں آئی ہیں۔ یہ تجزیہ اس مقام کے سمجھنے میں معین ہوگا۔

بحث اول۔ مولانا ادریس صاحب کاندھلوی التعلیق الصبیح میں تحریر فرماتے ہیں دعاء بعد الصلوٰۃ کا امر تو قرآن کریم میں موجود ہے فاذا فرغت فانصب والی ربك فارغب (علی تفسیر ابن عباسؓ) اس کے انکار کی تو گنجائش ہی نہیں ہے اسی طرح ذکر بعد الصلوٰۃ بھی مامور بہ من اللہ تعالیٰ ہے فاذا قضیتم الصلوٰۃ فاذکروا اللہ قیاماً وقعوداً وعلی جنوبکم الآیۃ فتح الباری میں ہے وسئل الاوزاعی هل الذکر بعد الصلوٰۃ افضل ام تلاوۃ القرآن فقال لیس شیٔ یعدل القرآن ولکن کان هدی السلف الذکر اھ حافظ ابن حجر ترجمۃ البخاری، باب الدعاء بعد الصلوٰۃ، کے تحت لکھتے ہیں اس ترجمۃ الباب سے مصنف رد فرما رہے ہیں ان لوگوں کا جو یہ کہتے ہیں کہ فرض نماز کے بعد دعاء مشروع نہیں لحدیث مسلم عن عائشۃ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا سلم لایثبت الا قدر مایقول اللهم انت السلام ومنك السلام تبارکت یا ذا الجلال والاکرام (ظاہر ہے کہ ان کلمات کے کہنے میں ایک منٹ بھی نہیں صرف ہوتا تو جب آپ نماز کے بعد اپنی جگہ ٹھہرتے ہی نہیں تھے تو پھر دعاء کیسے پڑھ سکتے ہیں) اس کا جواب حافظ نے یہ دیا ہے کہ اس حدیث میں راوی کی غرض یہ ہے کہ نماز کے بعد آپؐ مستقبل قبلہ صرف اتنی دیر ٹھہرتے تھے اور اگر دعاء مانگنی ہوتی تھی تو رخ بدل کر بیٹھتے تھے۔ (کما ہو مصرح فی الروایات) مطلق جلوس کی نفی مقصود نہیں ہے، حافظ ابن قیم کے بارے میں بھی یہ مشہور ہے کہ وہ بھی بعد المکتوبہ دعاء کے قائل نہیں ہیں اور نہ ان کے شیخ ابن تیمیہ اس کے قائل تھے وہ یہ فرماتے ہیں کہ احادیث میں نماز سے متعلق جو دعائیں وارد ہیں ان کا اصل محل بعد التشہد قبل السلام ہے ان احادیث میں دبر سے مراد آخر صلوٰۃ ہے بعد السلام نہیں وہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے شیخ ابن تیمیہ سے اس کے بارے میں رجوع کیا تو انھوں نے فرمایا حیوان کا دُبُر اس کا داخلی جزء ہے نہ کہ خارجی حصہ اسی طرح یہاں بھی یہی مراد ہے وہ فرماتے ہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ صلوٰۃ محل رحمت ہے محل مناجات ہے لہذا اصل وقت دعاء کا وہی ہے نماز سے باہر آنے کے بعد دعاء کا کیا موقع ہے البتہ یہاں ایک لطیف نکتہ اور ہے وہ یہ کہ نماز کے بعد اذکار ماثورہ جو پڑھے جاتے ہیں ان کے بعد نمازی اگر صلوٰۃ وسلام بھی پڑھ لے اور پھر دعاء مانگے تو اس میں کوئی حرج نہیں لیکن اس صورت میں یہ دعاء بعد الصلوٰۃ نہ ہوئی بلکہ بعد الذکر ہوئی یعنی نماز کے علاوہ ایک دوسری عبادت کے بعد ہوئی حافظ ابن حجر نے علامہ ابن قیم کی اس رائے کو قوت سے رد کیا ہے اور بہت سی حدیثوں سے دعاء بعد السلام کو ثابت کیا ہے۔

بحث ثانی۔ نماز کے بعد ذکر اور تسبیحات کی مشروعیت پر سب کا اتفاق ہے اس سے کسی کو انکار نہیں رہی یہ بات کہ اذکار رواتب سے پہلے ہوں یا بعد میں سو اس میں جمہور کے نزدیک اطلاق ہے کچھ تنگی نہیں، چنانچہ حافظ

حافظ ابن حجرؒ (فتح الباری ص۲۱۵) میں لکھتے ہیں وفی ہذہ الاحادیث ان الذکر المذکور یلی الصلوٰۃ المکتوبۃ ولا یؤخر الی ان یصلی الراتبۃ لما تقدم واللہ اعلم اھ۔ خود ابن قیم کے نزدیک بھی اذکار مشروعہ کو بعد السلام پڑھ سکتے ہیں جیسے آیۃ الکرسی اور معقبات ومعوذات، ابن قیم کا اختلاف اگر ہے تو دعاء میں ہے اسی طرح ہمارے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی قدس سرہ کی بھی رائے ہے (کما فی معارف السنن) کی جملہ اذکار واوراد ماثورہ فرض نماز کے بعد قبل السنن پڑھ سکتے ہیں لیکن شیخ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ کی رائے (کما فی فتح القدیر) بڑی قوت سے یہ ہے کہ ان اذکار کو رواتب کے بعد پڑھنا چاہئے مکتوبات اور رواتب کے درمیان فصل نہیں ہونا چاہئے ہم نے اپنے بعض اساتذہ کو دیکھا کہ وہ تسبیح فاطمہ بعد السلام پڑھتے تھے اور بعض کا معمول سنتوں کے بعد پڑھنے کا تھا۔

بحث ثالث۔ ترمذی شریف میں ابوامامہؓ کی حدیث ہے کہ آپ سے سوال کیا گیا کونسی دعاء زیادہ قبولیت رکھتی ہے آپ نے فرمایا جوف اللیل الاخر ودبر الصلوات المکتوبات، یعنی اخیر شب کی دعاء اور فرض نمازوں کے بعد کی دعاء ذکرہ الامام النووی فی کتاب الاذکار ص۶۶۔ نماز کے بعد کی متعدد دعائیں یہاں کتاب (سنن ابوداؤد) میں مذکور ہیں ان سب کو حفظ کرنا چاہئے جتنی بھی یاد ہوسکیں بہتر ہے، مصنفؒ نے اس باب میں چھ سات دعائیں ذکر کی ہیں (۱) ورّاد کاتب مغیرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ حضرت معاویہ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ کو خط لکھ کر دریافت کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد کیا دعاء پڑھتے تھے تو مغیرہ نے مجھ سے جواب میں لکھوایا کہ آپؐ یہ دعاء پڑھتے تھے لا الہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شیء قدیر اللھم لامانع لما اعطیت ولامعطی لما منعت ولاینفع ذا الجد منک الجد (واخرجہ الشیخان ایضًا) بعض روایات میں ہے کہ اس دعاء کو آپ نماز کے بعد تین مرتبہ پڑھتے تھے۔

(۲) عبداللہ بن الزبیرؓ منبر پر بیٹھ کر فرماتے تھے کہ حضور نماز سے فراغ پر یہ دعاء پڑھتے تھے، لا الہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شیء قدیر لا الہ الا اللہ مخلصین لہ الدین ولو کرہ الکافرون اھل النعمۃ والفضل والثناء الحسن لا الہ الا اللہ مخلصین لہ الدین ولو کرہ الکافرون (اخرجہ الشیخان ایضًا) اور مسلم کی روایت میں ہے یقول بصوتہ الاعلی، یعنی یہ دعاء آپ ذرا بلند آواز سے پڑھتے تھے، آخری جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ہم اپنی عبادت کو اللہ کے لئے خالص کرتے ہیں اور اس میں غیر کو شریک نہیں کرتے، (نہ شرک اصغر نہ شرک اکبر) اگرچہ کافر لوگ ہمارے اس اخلاص فی العبادت کو کتنا ہی ناپسند کرتے ہوں۔

(۳) زید بن ارقمؓ فرماتے ہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد یہ دعاء پڑھتے تھے اللھم ربنا ورب کل شیء انا شھید انک انت الرب وحدک لاشریک لک اللھم ربنا ورب کل شیء انا شھید ان محمدًا عبدک ورسولک اللھم ربنا وربّ کل شیءٍ انا شھید انّ العباد کلّھم اخوۃ اللھم ربنا وربّ کل شیءٍ

اجعلنی مخلصًا لك واھلی فی کل ساعة فی الدنیا والآخرة یاذا الجلال والاکرام اسمع واستجب اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر اللھم نور السموات والارض، قال سلیمان بن داؤد رب السموات والارض اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر حسبی اللّٰہ ونعم الوکیل اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر (اخرجہ النسائی والدار قطنی ایضًا)

(۴) حضرت علیؓ فرماتے ہیں آپ نماز کے سلام کے بعد یہ دعاء پڑھا کرتے تھے اللھم اغفرلی ماقدمت وما اخرت وما اسررت وما اعلنت وما اسرفت وما انت اعلم بہ منی انت المقدم والموخر لا الہ الا انت (اخرجہ مسلم ایضًا والبخاری من حدیث ابی موسی الاشعری) (۵) ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں حضور یہ دعاء مانگتے تھے رب اعنی ولا تعن علی وانصرنی ولا تنصر علی وامکر لی ولا تمکر علی واھدنی ویسر ھدای الی وانصرنی علی من بغی علی اللھم اجعلنی لك شاکرًا، لك ذاکرًا، لك راھبًا، لك مطواعًا، الیك مخبتًا اومنیبًا رب تقبل توبتی واغسل حوبتی واجب دعوتی وثبت حجتی واھد قلبی وسدد لسانی واسلل سخیمة قلبی (واخرجہ الترمذی ایضًا) (۶) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے سلام کے بعد یہ دعاء پڑھا کرتے تھے اللھم انت السلام ومنك السلام تبارکت یاذا الجلال والاکرام، ترجمہ اے اللہ تو ہر عیب ونقص سے سالم ومحفوظ ہے اور سلامتی من الآفات الدینویۃ والاخرویۃ آپ ہی کی طرف سے ہے تیری طرف سے خیر اور بھلائی خوب اور کثرت سے ہے اے عظمت واحسان والے اور مسلم وترمذی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعاء آپ مستقبل قبلہ پڑھتے تھے، اور اس سے آگے جو حدیث کتاب میں آرہی ہے یعنی حدیث ثوبان اس میں اتنا زائد ہے کہ آپ اس دعاء سے پہلے تین بار استغفار پڑھتے تھے، مسلم کی روایت میں ہے کہ اوزاعی سے سوال کیا گیا کیف الاستغفار تو انہوں نے فرمایا استغفر اللّٰہ، استغفر اللّٰہ۔

امام ترمذی نے ایک اور دعاء ذکر کی ہے فرماتے ہیں وروی انہ کان یقول سبحان ربك رب العزة عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد للّٰہ رب العالمین (اخرجہ ابو یعلی الموصلی عن ابی ہریرة قال قلنا لابی سعید ھل حفظت عن رسول اللہ شیئًا کان یقول بعد ما سلم) (۸) اور صاحب مشکوۃ نے "باب الذکر بعد الصلوٰۃ" میں ایک یہ حدیث بھی ذکر کی ہے عن سعد بن ابی وقاص انہ کان یعلم بنیہ ھؤلاء الکلمات ویقول ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان یتعوّذ بھن دُبُرَ الصلوٰۃ اللھم انی اعوذبك من الجبن واعوذبك من البخل واعوذبك من ارذل العمر واعوذبك من فتنة الدنیا وعذاب القبر۔ (رواہ البخاری)

امام نووی نے کتاب الاذکار میں نماز کے بعد کی دعاؤں میں مندرجہ ذیل دعائیں بھی ذکر کی ہیں (۹) کعب بن عجرہؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا معقبات لایخیب قائلھن دبر کل صلوۃ، یعنی وہ کلمات جن کا پڑھنے

والا ناکام نہیں رہتا ہر فرض نماز کے بعد ۳۳ مرتبہ سبحان اللہ، ۳۳ مرتبہ الحمدللہ، ۳۴ مرتبہ اللہ اکبر (۱۰) عقبۃ بن عامر فرماتے ہیں آپؐ نے مجھے حکم فرمایا اس بات کا کہ ہر نماز کے بعد میں معوذتین پڑھا کروں، اور ایک روایت میں بالمعوذات ہے (جمع کے صیغہ کے ساتھ) لہٰذا مناسب ہے کہ ان دو سورتوں کے ساتھ قل ہو اللہ احد بھی شامل کرلے قالہ النووی (۱۱) حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے کہ ایک روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر فرمایا واللہ انی لاحبك اور پھر یہ فرمایا کہ میں تم کو وصیت کرتا ہوں کہ اس دعاء کو نماز کے بعد کبھی نہ چھوڑنا اللھم اعنی علیٰ ذکرك وشکرك وحسن عبادتك (یہ اخیر کی دونوں حدیثیں اس کتاب کے آئندہ باب میں آرہی ہیں) (۱۲) حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز پوارا ہونے پر اپنا ہاتھ پیشانی پر رکھ کر یہ دعاء پڑھتے تھے۔ اشھد ان لا الہ الا اللہ الرحمٰن الرحیم اللھم اذھب عنی الھم والحزن، (۱۳) حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ آپ نماز سے فراغ پر یہ دعاء پڑھتے تھے اللھم اجعل خیر عمری اخرہ وخیر عملی خواتمہ، واجعل خیر ایامی یوم القاك (۱۴) حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد یہ دعاء پڑھتے تھے۔ اللھم انی اعوذبك من الکفر والفقر وعذاب القبر (ان تینوں حدیثوں کو روایت کیا ابن السنی نے)

بحث رابع۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ فرض نماز کے بعد بعد السلام رفع یدین کے ساتھ دعاء کرنا بعض احادیث مرفوعہ سے ثابت ہے جن کی تحقیق اور حوالہ آگے مضمون میں ان شاء اللہ آرہا ہے جو ظاہر ہے کہ اس کے استحباب کے لئے کافی ہے۔ اس پر حضرت مولانا محمد یوسف بنوری نے معارف السنن میں کلام فرمایا ہے اور اس سلسلہ کی روایات کو مع حوالہ کتاب مذکور میں جمع کیا ہے۔ اور ایسے ہی مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری (مشہور اہل حدیث) نے بھی تحفۃ الاحوذی شرح ترمذی میں ان روایات کو مع سند کے ذکر کیا ہے اور ابتداء بحث میں انہوں نے یہ لکھا ہے کہ علماء اہل حدیث کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ فرض نماز کے بعد رفع یدین کے ساتھ امام اور مقتدیوں کا ایک ساتھ دعاء کرنا ثابت ہے یا نہیں، ایک جماعت اس کو بدعت کہتی ہے کہ کسی صحیح حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح ثابت نہیں ہے، اور ایک جماعت جواز کی قائل ہے اور ان لوگوں نے پانچ حدیثوں سے استدلال کیا ہے

(۱) عن ابی ھریرۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدیہ بعد ما سلم وھو مستقبل القبلۃ فقال اللھم خلص الولید بن الولید وعیاش بن ابی ربیعۃ وسلمۃ بن ھشام الخ ذکرہ الحافظ ابن کثیر فی تفسیرہ ص۴۲ نقلاً عن ابن ابی حاتم وابن جریر بسند بہا قلت وفی سندہ علی بن زید بن جدعان وھو متکلم فیہ)

(۲) عن محمد بن یحیٰ الاسلمی، قال رأیت عبداللہ بن الزبیر ورأی رجلاً رافعاً یدیہ قبل ان یفرغ من صلوتہ فلما فرغ منھا قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یرفع

یدیه حتی یفرغ من صلوته (ذکره السیوطی فی رسالة فض الوعاء وقال رجاله ثقات قلت وذکره الحافظ الہیثمی فی مجمع الزوائد وقال رواه الطبرانی ورجاله ثقات انتہی) (۳) حدیث انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال ما من عبد بسط کفیہ فی دبر کل صلوٰۃ ثم یقول اللہم الٰہی واله ابراهیم واسحٰق ویعقوب واله جبرئیل میکائیل واسرافیل اسألك ان تستجیب دعوتی فانی مضطر وتعصمنی فی دینی فانی مبتلی وتنالنی برحمتك فانی مذنب وتنفی عنی الفقر فانی متمسکن، الا کان حقاً علی اللہ ان لا یرد یدیه خائبتین (اخرجہ الحافظ ابو بکر ابن السنی فی عمل الیوم واللیلة) (قال صاحب التحفہ) قلت فی سندہ عبد العزیز بن عبد الرحمٰن القرشی قال فی المیزان اتہمہ احمد وقال النسائی وغیرہ لیس بثقة اھ مختصراً۔

(۴) حدیث الاسود بن عبد اللہ العامری عن ابیه قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الفجر فلما سلم انحرف ورفع یدیه ودعا۔ قال صاحب معارف السنن اخرجہ ابن ابی شیبة فی مصنفہ والاسود هذا ابن عبد اللہ بن حاجب بن عامر من رجال ابی داؤد ذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال الذہبی محلہ الصدق، کما فی التہذیب اھ۔

(۵) ما اخرجه الطبرانی فی الکبیر عن ابن عباس، وفی الاوسط عن ابن عمر قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الفجر ثم اقبل علی القوم فقال اللہم بارك لنا فی مدینتنا وبارك لنا فی مُدّنا وصاعنا، ذکرها السمہودی فی الوفاء ص۳۷، ورجالہما ثقات کما قاله (کذا فی معارف السنن ص۱۲۳) لیکن اس آخری حدیث میں رفع یدین کی تصریح نہیں ہے، لیکن ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعاء بھی رفع یدین کے ساتھ تھی کیونکہ نماز کے بعد لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر تھی اور دعاء میں رفع یدین آداب دعاء میں سے ہے۔

صاحب تحفہ لکھتے ہیں نیز مجوزین نے عمومات سے بھی استدلال کیا ہے وہ اس طرح کہ صلوٰۃ مکتوبہ کے بعد دعاء کرنا مندوب اور مرغب فیہ ہے (قال الحافظ فی الفتح اخرج الطبرانی من روایة جعفر بن محمد الصادق قال الدعاء بعد المکتوبة افضل من الدعاء بعد النافلة کفضل المکتوبة علی النافلة) اور آپ سے دعاء بعد المکتوبہ ثابت بھی ہے اور رفع یدین مستقل آداب دعاء میں سے ہے نیز حضور سے بہت سی احادیث میں رفع یدین فی الدعاء ثابت ہے اور بعد المکتوبہ رفع یدین فی الدعاء سے منع کسی بھی حدیث سے ثابت نہیں ہے بلکہ رفع کا ثبوت موجود ہے۔

صاحب تحفۃ الاحوذی نے اس سلسلہ کی روایات حدیثیہ اور ان پر جرح و تعدیل ذکر کرنے کے بعد اخیر میں لکھا ہے کہ اس پر علامہ سیوطی کا ایک مستقل رسالہ بھی ہے "فض الوعاء فی احادیث رفع الیدین فی الدعاء" اور قول راجح میرے نزدیک یہ ہے کہ رفع یدین فی الدعاء بعد الصلوٰۃ جائز ہے اس میں کچھ حرج نہیں ان شاء اللہ تعالیٰ، واللہ تعالیٰ اعلم۔ لیکن اس پر شدت سے مواظبت کرنا امر واجب کی طرح اور ترک کرنے والے پر نکیر کرنا یہ صحیح نہیں، انتہی کلامہ

اسی طرح ہمارے حضرت مولانا الحاج الشاہ اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ کا بھی اس میں ایک مستقل رسالہ ہے عربی میں "استحباب الدعوات عقیب الصلوات" جو دراصل تلخیص ہے ایک مالکی عالم کی تالیف "مسلک السادات الی سبیل الدعوات" کی جس کا اردو ترجمہ فرمایا ہے حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے جو کہ امداد الفتاوی جلد اول کے اخیر میں ملحق ہے اصل رسالہ کی تالیف ۱۳۲۱ھ میں ہوئی اور حضرت تھانوی نے اس کی تلخیص ۱۳۵۴ھ میں فرمائی ہے اس کے خطبہ میں حضرت تھانوی تحریر فرماتے ہیں "مسلک السادات الی سبیل الدعوات" میں عموماً احکام دعاء کی تحقیق اور بالخصوص دعاء کا مستحب ہونا ہر منفرد اور امام وجماعت کے لئے (احادیث معتبرہ اور مذاہب اربعہ کی روایات فقہیہ سے) ثابت ہے میں نے اس رسالہ کا خلاصہ لکھدیا تاکہ ان بے باک لوگوں کی زبان بند ہو جو دعاء بعد نماز پر بدعت ہونیکا حکم کرتے ہیں اھ۔ احقر اس رسالہ سے یہ سمجھا ہے کہ رفع یدین کے ساتھ دعاء بعد المکتوبۃ بعض صحیح احادیث سے ثابت ہے یعنی احیاناً اور اس پر مداومت ومواظبت یہ امت کے تعامل وتوارث (اس رسالہ میں استصحاب حال کا لفظ ہے) سے ثابت ہے اور جملہ مذاہب اربعہ کی کتب فقہیہ میں اس کا ثبوت ملتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ الحمد للہ علی احسانہ مباحث اربعہ پورے ہوگئے، نسأل اللہ التوفیق لنا وللمسلمین ونسأل اللہ ربنا رضاہ والجنۃ آمین والحمد للہ رب العالمین۔

# باب فی الاستغفار

عن ابی بکر الصدیق قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما اصر من استغفر وان عاد فی الیوم سبعین مرۃ۔ قلت واخرجہ ایضاً الترمذی وقال حدیث غریب انما نعرفہ من حدیث ابی نضیرۃ اھ

دراصل اصرار علی المعصیۃ (کسی گناہ کو بار بار کرنا) بڑی سخت چیز ہے خواہ وہ معصیت صغیرہ ہی کیوں نہ ہو اور جو گناہ کبھی کبھار ثابت ہو وہ چاہے کبیرہ ہو اتنا سخت نہیں ہے لیکن اس حدیث میں یہ فرمارہے ہیں کہ استغفار اتنی مؤثر شئی ہے کہ وہ اصرار علی المعصیت کو بھی بے اثر اور کالعدم کر دیتی ہے، حضرت نے بذل میں لکھا ہے استغفار سے مراد صرف تلفظ باستغفر اللہ نہیں ہے بلکہ ندامت کے ساتھ توبہ کرنا مراد ہے اس لئے کہ توبہ واستغفار کا تحقق بغیر ندامت کے ہوتا ہی نہیں ہے اھ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی گناہ توبہ کرنے کے بعد بھی صادر ہو جائے یا ہوتا رہے تب بھی اس خیال سے توبہ ترک نہیں کرنی چاہیئے کہ ایسی توبہ سے کیا فائدہ! توبہ بہرحال مفید ہے جیسا کہ خود اس حدیث میں مذکور ہے۔ مقصود اس حدیث سے یہ ہے کہ گناہوں کی کثرت کے باوجود آدمی کو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونا چاہئے اور یہ مطلب نہیں کہ بار بار گناہ کرتے رہو اور پھر بعد میں توبہ واستغفار کرلو توبہ تو توبہ جب ہی ہوگی جب آئندہ نہ کرنے پر عزم ہو پھر اس کے باوجود بھی اگر

گناہ صادر ہوجائے تو دوبارہ استغفار کرنا چاہیئے، حدیث میں ہے لولا انکم تذنبون لخلق اللّٰہ خلقا یذنبون ویغفر لہم (رواہ الترمذی عن ابی ایوب مرفوعًا) اس حدیث سے مقصود بھی ترغیب فی الاستغفار ہے۔ وفی حدیث آخر کلکم خطاؤن وخیر الخطائین التوابون۔ عن الاغر المزنی رض قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہ لیغان علی قلبی وانی لاستغفر اللّٰہ فی کل یوم مائۃ مرۃ، قلت والحدیث اخرجہ ایضًا مسلم وروی مسلم عن ابن عمر ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم قال یا ایہا الناس توبوا الی اللّٰہ فانی اتوب الیہ فی الیوم مائۃ مرۃ۔

**شرح حدیث** انہ لیغان علی قلبی غین بمعنی غیم (بادل) میرا قلب ابر آلود (غبار آلود) ہوجاتا ہے، یعنی بعض حاجات وضروریات بشریہ میں مشغول ہوجانے کی وجہ سے اور یا توجہ الی الخلق ومصالح امت میں منہمک ہوجانے کی وجہ سے قلب کی یہ کیفیت ہوجاتی ہے (جو حدیث میں مذکور ہے) حالانکہ ان دو میں سے اول کا تو کم ازکم مباحات کا درجہ ہے اور ثانی تو عین عبادت ہے ہی، لیکن ظاہر ہے کہ توجہ الی الحق جل وعلا کے مقابلہ میں توجہ الی الخلق کا درجہ کم ہے گو وہ بھی اونچی عبادت ہے بلکہ آپ کا فرض منصبی ہے۔

میں نے حضرت شیخ رح سے سنا کہ حضرت مولانا محمد الیاس صاحب نور اللّٰہ مرقدہ فرماتے تھے کہ عوام اور ہر قسم کے لوگوں کے ساتھ ملنے اور گفتگو کرنے میں بہت سا وقت لگانا پڑتا ہے جس سے بعض وقت دل میں ایک قسم کی کدورت وکثافت محسوس ہونے لگتی ہے جو بعد میں ذکر اور مراقبہ سے دور ہوتی ہے اھ اور ظاہر ہے کہ جتنا قلب وباطن صاف وشفاف ہوگا اتنی ہی جلدی اس پر غبار کا اثر ظاہر ہوگا جتنا سفید کپڑا ہوتا ہے اتنی ہی جلدی اس پر میل ظاہر ہوتا ہے اور حضور اکرم صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے صفاء باطن کا تو پوچھنا ہی کیا۔

بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے نقل کیا ہے: وکان ترقیہ کل لحظۃ یُریہ ان السابق منہ کان معصیۃً ومَنقصۃً، یعنی حضور اکرم صلی اللّٰہ علیہ وسلم ہر آن اور لحظہ بلحظہ باطنی وروحانی ترقی پر تھے (کما قال تعالیٰ وللآخرۃ خیر لک من الاولی) تو اس ترقی کی وجہ سے آپ جس درجہ پر پہونچتے تھے تو اس سے نیچے کے درجہ کا جب تصور فرماتے تھے تو اس کو اپنے حق میں تقصیر سمجھتے ہوئے اس پر استغفار فرماتے تھے اور عون المعبود میں ہے علامہ سیوطی رح فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ان متشابہات میں سے ہے جس کے معنی معلوم نہیں، اور اصمعی امام لغت اس حدیث کی تفسیر پر آکر رک گئے اور فرمایا کہ اس کا تعلق حضور صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی دوسرے کے قلب سے ہوتا تو میں اس پر کلام کرتا، علامہ سندھی رح بھی یہی لکھ رہے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے قلب اطہر کے پیش نظر اس کلام کی حقیقت معلوم نہیں بھلا حضور صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے مرتبہ تک کس کے وہم وگمان کی رسائی ہوسکتی ہے بس اتنا کہا جاسکتا ہے کہ آپ کو کوئی ایسی حالت پیش آتی تھی جو داعی

ہوتی تھی استغفار کیطرف جس پر آپ سو مرتبہ ہر روز استغفار پڑھتے تھے تو پھر دوسروں کا کیا حال ہونا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم۔

عن ابن عمرؓ قال ان کنا لنعد لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی المجلس الواحد مائۃ مرۃ رب اغفر لی وتب علی انک انت التواب الرحیم۔ ایک ہی مجلس میں ہم آپؐ کے استغفار کو شمار کرتے تھے سو مرتبہ اس میں کثرت استغفار کی ترغیب ہے کہ جب آپؐ باوجود معصوم ہونے کے استغفار کی اتنی کثرت فرماتے تھے تو ہمارا کیا حال ہونا چاہیئے۔ استغفار کی یہ کثرت آپ تعلیم امت کے لئے اور فسبح بحمد ربک واستغفرہ کے امتثال میں فرماتے تھے، اس حدیث سے یہ بھی مستفاد ہو رہا ہے کہ آپ استغفار احیاناً آواز سے بھی پڑھتے تھے جبھی تو دوسرے اس کو شمار کرتے تھے۔ میں نے اپنے ایک قدیم استاذ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ میں گنگوہ حضرت اقدس گنگوہیؒ کی خدمت میں ان کے وصال سے چند ماہ پہلے حاضر ہوا تو اس وقت میں نے دیکھا کہ آپ خانقاہ شریف میں چارپائی پر تشریف فرما تھے اور بالجہر استغفار پڑھ رہے تھے۔ یہ واقعہ میں نے عبرت کے لئے لکھا ہے کہ دیکھئے اول تو خود سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم استغفار کا کس قدر اہتمام فرما رہے ہیں اور پھر اسی طرح آگے چل کر ہمارے اکابر بلکہ اکابر کے بھی اکابر، واللہ الموفق لما یحب ویرضی، باقی استغفار کے معنی معافی چاہنے کے ہیں جیسے ایک مجرم حاکم کے سامنے حاضر ہو کر اپنے جرم کا اعتراف کرتے ہوئے اس سے معافی چاہا کرتا ہے اور اگر استغفار میں یہ کیفیت نہ ہو صرف زبانی ہو تو پھر یہ استغفار خود ہی تقصیر بن جاتا ہے جس کے لئے ایک دوسرے استغفار کی ضرورت ہے چنانچہ رابعہ بصریہ فرماتی ہیں، استغفارنا یحتاج الی استغفار کثیر (الحصن الحصین)

سأل قتادۃ انسا ای دعوۃ کان یدعوبھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم اکثر حضرت انسؓ سے سوال کیا گیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کونسی دعاء زیادہ مانگتے تھے تو انہوں نے جواب دیا کہ زیادہ تر آپؐ دعاء یہ مانگتے تھے اللھم اٰتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الاخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار، زیاد راوی کہتے ہیں کہ حضرت انس کا معمول یہ تھا کہ اگر ان کو مختصر سی صرف ایک ہی دعاء مانگنی ہوتی تب تو اسی دعاء پر اکتفا فرماتے اور اگر بہت سی دعائیں مانگنی ہوتی تو اور دعاؤں کے ساتھ وہ یہ دعاء بھی ضرور پڑھتے یہ دعاء بہت جامع ہے حضرت امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے تو اس دعاء پر مستقل باب قائم کیا ہے۔ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ۔ یہ پہلے گذر چکا کہ قرآن کریم کی دعاؤں میں سب سے زیادہ جامع دعاء یہی ہے اور حدیث کی دعاؤں میں سب سے زیادہ جامع دعاء وہ ہے جو حضرت ابو امامہ سے مروی ہے جو ہمارے یہاں، باب الدعاء، میں گذر چکی حسنہ کی تفسیر میں بہت سے اقوال ہیں کسی تفسیر کی کتاب میں دیکھ لئے جائیں۔

عن اسماء بن الحکم قال سمعت علیاؓ ....... وحدثنی ابوبکر وصدق ابوبکر، یعنی مجھے ان کے

صدق کا پورا اعتقاد ہے (اسی لئے ان سے حلف نہیں لیتے تھے)

## صلوٰۃ التوبہ وصلوٰۃ الحاجۃ

اس حدیث پر امام ترمذیؒ نے ترجمہ قائم کیا ہے۔ باب الصلوٰۃ عند التوبہ، اور فرمایا ھذا حدیث حسن لانعرفہ الامن ہذا الوجہ اھ۔

اسی طرح امام ترمذیؒ نے ایک اور باب باندھا ہے۔ ماجاء فی صلوٰۃ الحاجۃ۔ اور اس میں انہوں نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفی کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جس شخص کو کوئی خاص حاجت ہو اللہ کیطرف یا اس کے کسی بندے کی طرف تو اس کو چاہیئے کہ اچھی طرح وضوء کرے پھر دو رکعت نماز پڑھے اس کے بعد اللہ کی حمد وثنا اور درود پڑھے پھر یہ دعا پڑھے لا الہ الا اللہ الحلیم الکریم سبحان اللہ رب العرش العظیم والحمد للہ رب العالمین اسألك موجبات رحمتك وعزائم مغفرتك والغنیمة من کل بر والسلامة من کل اثم لاتدع لی ذنبا الاغفرته ولاهما الافرجته ولاحاجة هی لك رضیً الاقضیتها یاارحم الراحمین۔

عن الصنابحی عن معاذ بن جبل ان رسول اللہ صلی اللہ علیه اخذ بیده وقال یامعاذ واللہ انی لاحبك ...... واوصٰی بذلك معاذ الصنابحی۔ منہل میں لکھا ہے کہ اس آخری جملہ میں اشارہ ہے اسطرف کہ یہ حدیث مسلسل ہے اھ میں کہتا ہوں صرف اس سے تو تسلسل ثابت نہیں ہوتا گو یہ صحیح ہے کہ یہ حدیث اپنے بعض طرق کے لحاظ سے مسلسل ہے۔

## الحدیث المسلسل اور اس کی تعریف

چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی قدس سرہ نے اس حدیث کو اپنے رسالہ۔ الفضل المبین فی المسلسل من حدیث النبی الامین۔ میں ذکر فرمایا ہے اور اس حدیث میں تسلسل اس بات میں ہے کہ جس طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث حضرت معاذ کو ا انا احبك فقل فرما کر سنائی اسی طرح حضرت معاذ نے اپنے شاگرد صنابحی (عبدالرحمن بن عسیلہ کو یہ حدیث انا احبك فقل کہہ کر سنائی اور پھر اسی طرح صنابحی نے اپنے شاگرد کو یہ حدیث یہی جملہ (انا احبك فقل) کہہ کر سنائی وہکذا الی آخرہ یہاں تک کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کو ان کے استاذ شیخ ابوطاہر مدنی نے یہ حدیث اسیطرح سنائی پھر شاہ صاحب سے نیچے بھی یہ سلسلہ یونہی چلتا رہا حتی کہ ہم نے بھی یہ حدیث اپنے استاذ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی قدس سرہ سے ۱۳۷۹ھ میں جو میری مشکوٰۃ کا سال تھا اسی طرح سنی۔

احادیث مسلسلہ بکثرت ہیں اور بعض ان میں ایسی ہیں کہ ان کا تسلسل ناقص ہے درمیان میں ہی منقطع ہوگیا جیسے الحدیث المسلسل بالاولیۃ کہ اس کا تسلسل سفیان بن عیینہ پر آکر منقطع ہوگیا اس سے آگے صحابی تک نہیں ہے

نیز یہ بھی ضروری نہیں کہ جو حدیث کسی ایک شیخ کی سند کے لحاظ سے مسلسل ہو وہ دوسری اسانید کے لحاظ سے بھی مسلسل ہو چنانچہ حدیث معاذ ابوداؤد کی سند کے لحاظ سے مسلسل نہیں ہے۔

اور حدیث مسلسل وہ ہے جس کی سند کے تمام رواۃ کسی خاص صفت میں مشترک ہوں یا جس کی سند کے تمام رواۃ نے کسی خاص چیز کا التزام کیا ہو اس خاص صفت کا تعلق خواہ الفاظ ادا سے ہو جیسے ہر راوی بوقت روایت یوں کہے حدثنی فلان قال سمعت فلاناً۔ ابتداءِ سند سے اخیر تک، یا راوی کی کسی حالت سے اس کا تعلق ہو خواہ وہ حالت قولی ہو یا فعلی اول کی مثال حدیث الباب ہے اور ثانی کی مثال جیسے قبض لحیہ حضرت انس کی حدیث میں ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے تقدیر کے بارے میں فرمایا کہ بغیر اسکے ایمان کی حلاوت نصیب نہیں ہوسکتی لایجد العبد حلاوة الایمان حتی یومن بالقدر خیرہ شرہ حلوہ ومرہ قال انس وقبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی لحیتہ وقال اٰمنتُ بالقدر اور اس وقت آپ نے اپنی داڑھی کو مٹھی میں لیکر فرمایا اٰمنت بالقدر اور پھر ہر راوی نے اپنے شاگرد کو یہ حدیث اسی طرح سنائی۔

سنا ہے کہ احادیث مسلسلہ اکثر ضعیف ہی ہیں اور ان احادیث میں صحیح ترین حدیث الحدیث المسلسل بقراءة سورة الصف ہے (قالہ الحافظ)

## دعا میں تکرار کا استحباب

عن عبد اللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یعجبہ ان یدعو ثلاثا ویستغفر ثلاثا، آپ کو یہ بات پسند تھی کہ ہر دعا، تین بار مانگی جائے اس لئے کہ اس میں کمال احتیاج کا اظہار ہے اور یہ چیز اہتمام پر دلالت کرتی ہے اور شان عبدیت کے بہت مناسب ہے، امام بخاری رح نے اس پر مستقل باب قائم کیا ہے، باب تکریر الدعاء، اور اس میں انہوں نے وہ حدیث ذکر فرمائی جس میں حضور پر سحر کرانے کا واقعہ مذکور ہے جس کے اخیر میں ہے عن عائشۃ رض قالت سحر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فدعا ودعا یعنی جب آپؐ پر سحر کیا گیا (اور آپ کو اس سے مطلع بھی کر دیا گیا) تو آپؐ نے اس کے ازالہ کی اللہ تعالیٰ سے بار بار دعاء فرمائی (اور ظاہری تدبیر بھی فرمائی جو بخاری شریف کے اسی باب میں مذکور ہے اور اس تدبیر میں بھی اللہ تعالیٰ سے ہی کامل رابطہ رہا) اور آپ کو اللہ تعالیٰ نے شفاء عطاء فرمائی۔ عن ابی موسی الاشعری قال کنت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی سفر فلما دنونا من المدینۃ کبر الناس ورفعوا اصواتھم، آپ نے ان حضرات کو ذکر بالجہر سے روکا، غالباً انہوں نے مبالغہ فی الجہر کیا ہوگا اسی لئے آپ نے منع فرمایا ورنہ نفس جہر تو مشروع ہے چنانچہ تلاوت قرآن بالجہر بالاجماع مشروع ہے اسی طرح آمین اور دعاء بالجہر بھی لیکن جہر اور سر کے مواقع ہوتے ہیں نہ ہر وقت جہر اولیٰ ہے اور نہ ہر وقت سر کبھی وہ اور کبھی یہ، اب راستہ میں چلتے چلتے ان سب نے ذکر جہری شروع کر دیا آپ

نے ان کو اس سے روک دیا۔

اور یہ نہی نہی ارشاد و شفقت ہے چنانچہ اگلی روایت میں آرہا ہے یایہا الناس اربعوا علی انفسکم کہ اپنے حال پر رحم کرو یعنی اتنی مشقت کیوں اٹھاتے ہو ایک تو سفر اور قطع مسافت کی مشقت دوسری یہ ذکر جہری کی۔

**ذکر بالجہر کا ثبوت** اسی کتاب کی، کتاب الجنائز باب الدفن باللیل، میں ایک حدیث آرہی ہے حضرت جابر بن عبد اللہ سے جس کا مضمون یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ کے قبرستان میں ایک شخص کو دفن کرنے کے لئے خود بنفس نفیس اس کی قبر میں اترے آگے روایت میں یہ ہے راوی کہتا ہے ہم نے دیکھا کہ یہ شخص (جس کی قبر میں حضور اترے تھے) وہ تھا جو ذکر بالجہر کیا کرتا تھا، فاذا هو الرجل الذی کان یرفع صوته بالذکر (بذل ۱۹۷/۴)

اس زمانہ کے معتدل اہل حدیث بھی ذکر جہری پر نکیر نہیں کرتے بلکہ تحریک رأس عند الذکر پر کرتے ہیں لیکن ان بیچاروں کو کیا خبر دراصل اس کا تعلق تجربہ سے ہے اور یہ علاج کے طور پر ہے ذکر کی تاثیر بڑھانے کے لئے ویسے صوفیاء کے پاس اس کا مأخذ بھی ہے حدیث سے، کیا تشہد میں کلمۃ التوحید کے وقت اشارہ بالمسبحہ مشروع نہیں ہے خصوصاً مالکیہ کے یہاں تو اس اشارے میں تحریک اصبع یمیناً وشمالاً بھی مستحب ہے۔

ان الذی تدعونه بینکم وبین اعناق رکابکم جس کو تم پکارتے ہو وہ تمہارے اور تمہاری سواریوں کی گردنوں کے درمیان میں ہے

**شرح حدیث** یہ کنایہ ہے غایۃ قرب سے لیکن قرب وبُعد کا تعلق چونکہ مکان اور جہت کے اعتبار سے ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ مکان سے منزہ ہیں اس لئے یہ قرب باعتبار علم باری کے ہے نہ باعتبار ذاتِ باری کے، پس حاصل اس کا یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ تم سے اور تمہارے احوال سے اس قدر واقف اور مطلع ہیں جیسے اقرب ترین چیز سے واقفیت ہوا کرتی ہے۔

ثم قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اباموسی الا ادلک علی کنز من کنوز الجنة فقلت وما هو قال لاحول ولاقوة الا باللہ، والحدیث اخرجه البخاری والترمذی ایضاً، کنز سے مراد ایسا عمل جس کے ذریعے ثواب عظیم حاصل ہو جنت میں، ثواب عظیم کو خزانہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، ابن بطال اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں آپ اپنی امت کو بہتر سے بہتر حال پر دیکھنا چاہتے تھے جب آپ نے دیکھا کہ یہ لوگ کلمۂ اخلاص کو بلند آواز سے پڑھ رہے ہیں اور نیکی میں کوشش کر رہے ہیں تو آپ نے ان کو مزید اس کلمہ کی تلقین بھی فرمائی تاکہ توحید کیساتھ ایمان بالقدر بھی تازہ ہوتا رہے (اس لئے کہ

لاحول الخ کا حاصل ایمان بالقدر ہے) احقر کہتا ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ لاحول میں چونکہ اعترافِ توفیق ہے کہ یہ سب کچھ نیکی اللہ کی مدد اور اس کی توفیق سے ہو رہی ہے تو یہ اعتراف اس نعمت کا شکر ہوا اور شکر سے نعمت میں اضافہ ہوتا ہے اور وہ زوال سے بھی محفوظ ہو جاتی ہے۔

من صلی علیّ واحدۃ صلی اللّٰہ علیہ عشرًا یہ حدیث اور اس سے اگلی حدیث اور اس کی شرح کتاب الاذان میں "باب مایقول اذا سمع المؤذن" میں گذر چکی ہے لاتدعوا علی انفسکم ولاتدعوا علی اولادکم بعض مرتبہ آدمی پریشان ہو کر اپنے آپ کو یا اپنی اولاد کو بددعاء دینے لگتا ہے اس سے منع کیا جارہا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ تمہارا بددعاء دینا ساعتِ استجابت میں واقع ہو کر قبول ہو جائے۔

## باب الصلوٰۃ علی غیر النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم

عن جابر بن عبد اللّٰہ ان امرأۃ قالت للنبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم صل علیّ وعلی زوجی ..... صلی اللّٰہ علیک وعلی زوجک۔

**ترجمۃ الباب والے مسئلہ پر فقہی حیثیت سے مدلل کلام**

اس میں صلوٰۃ علی غیر النبی استقلالاً پایا گیا جو کہ بعض علماء، ومنہم الامام احمد ابن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے مستدلاً بھذا الحدیث وبقولہ تعالیٰ وصل علیہم ان صلوٰتک سکن لہم اور عند الجمہور جائز نہیں، منہل میں ہے قاضی عیاض "شفاء" میں فرماتے ہیں صلوٰۃ وسلام انبیاء کے ساتھ خاص ہیں اور دلیل خصوصیت میں علماء ان دو آیتوں کو پیش کرتے ہیں، لاتجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضا اور یاایھا الذین اٰمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیمًا۔

غیر انبیاء یعنی صحابۂ کرام وتابعین کے لئے تو آیات قرآنیہ کے اشارہ سے مستفاد ہوتا ہے کہ ان کے حق میں دعاءِ ترضی وترحم وغفران ہے قال تعالیٰ (یقولون ربنا اغفرلنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان) وقال تعالیٰ (والذین اتبعوھم باحسان رضی اللّٰہ عنہم ورضوا عنہ) نیز صلوٰۃ وسلام علی غیر النبی استقلالاً صدر اول میں رائج نہ تھا بلکہ یہ ایجاد و احداث ہے روافض و اہل تشیع کی، چنانچہ وہ کہتے ہیں علی علیہ الصلوٰۃ والسلام، علی اور حضورؐ کے ساتھ مساوات کا معاملہ کرتے ہیں، اور تشبہ باہل البدع ممنوع ہے، صاحب منہل لکھتے ہیں شعب الایمان للبیہقی اور سنن سعید بن منصور میں ابن عباس سے موقوفاً مروی ہے لاتجوز الصلوٰۃ والسلام علی غیر نبینا محمد من الانبیاء (یعنی صلوٰۃ وسلام دونوں کا مجموعہ حضورؐ کے علاوہ کسی دوسرے نبی کے لئے جائز نہیں چہ جائیکہ غیر نبی) ملا علی قاری فرماتے ہیں شاید یہ ان آیات سے مستفاد ہے جن میں حضورؐ

کے علاوہ دوسرے انبیاء کے حق میں صرف سلام کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، سلام علی نوح فی العالمین، سلام علی ابراھیم، سلام علی موسٰی وھارون، سلام علی المرسلین، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں فرمایا گیا ہے صلوا علیہ وسلموا تسلیما (صلوۃ وسلام دونوں کو جمع کیا گیا ہے) لیکن حدیث الباب جمہور کے مسلک کے خلاف ہے اسی طرح وہ روایت بھی جو کتاب الزکوۃ میں ،، باب دعاء المصدق لاہل الصدقۃ،، میں آرہی ہے، اللھم صلی علی آل ابی اوفی) نیز واضح رہے کہ امام ابوداؤد حنبلی ہیں اسی لئے انہوں نے مذہب احمد کو ترجمۃ الباب اور حدیث الباب سے ثابت کیا ہے۔

جمہور کی جانب سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ صلوۃ جو بمعنی تعظیم وتکریم ہے وہ حضورؐ کے ساتھ خاص ہے اور صلوۃ بمعنی دعاء ورحمت وبرکت یہ آپؐ کے ساتھ خاص نہیں ہے (گو بعض کے نزدیک یہ بھی مکروہ ہے) اور دوسرا جواب اس حدیث کا یہ دیا جاتا ہے کہ غیر نبی پر صلوۃ بالاستقلال ہمارے اور تمہارے لئے مکروہ ہے لیکن اگر خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کریں تو چونکہ یہ خود حضورؐ ہی کا حق ہے اس لئے آپ کو اختیار ہے کہ اپنا حق دوسرے کو دیدیں

**حضرت امام بخاری کی رائے** امام بخاریؒ نے بھی اس سلسلہ میں باب باندھا ہے ،، ھل یصلی علی غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، اس پر حافظ ابن حجر لکھتے ہیں اس غیر کے مصداق میں دوسرے انبیاء بھی داخل ہیں اسی طرح ملائکہ اور عام مؤمنین۔ پھر اس کے بعد حافظ نے ہر ایک پر الگ الگ مستقل کلام کیا ہے یعنی صلوۃ علی الانبیاء اور صلوۃ علی الملائکہ اور صلوۃ علی المؤمنین مع اختلاف علماء ودلائل، اور اس قسم ثالث کے ذیل میں مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد ایک قول یہ لکھا ہے وقالت طائفۃ تجوز مطلقاً (یعنی ولو استقلالاً) وھو مقتضی صنیع البخاری الی آخر ما بسط من الدلائل۔ لہذا جو مذہب امام احمد کا ہے وہی امام بخاری کا بھی ہے۔

# باب الدعاء بظهر الغيب

حدثتنی ام الدرداء قالت حدثنی سیدی ابوالدرداء، یہ ام الدرداء بیوی ہیں ابوالدرداء کی، ام الدرداء دو ہیں ایک صغری جو تابعیہ ہیں جن کا نام ہُجیمہ ہے اور کہا گیا جہیمہ اور ایک ام الدرداء الکبری ہیں جن کا نام خیرہ بنت ابی حدرد ہے اور یہ صحابیہ ہیں، یہاں سند میں صغری مراد ہیں نہ کہ کبری بلکہ ان سے تو صحاح ستہ ہی میں کوئی روایت نہیں ہے (منہل) قالت الملائکۃ آمین ولک بمثل والحدیث اخرجہ مسلم ایضاً، جو شخص کسی کے لئے اس کے پس پشت جو بھی دعاء خیر کرتا ہے تو فرشتے اس کی دعاء پر آمین کہتے ہیں اور کہتے ہیں ولک بمثل یعنی اور تجھ کو بھی اللہ تعالی یہی چیز نصیب فرمائے شراح نے لکھا ہے اور

پس پشت ہی کے حکم میں یہ بھی ہے کہ کسی کے لئے سراً دعاء کرے جس کو وہ نہ سن رہا ہو اگرچہ اسی مجلس میں ہو یا اسی دسترخوان پر ہو۔

**اپنے لئے ملئکہ سے دعاء کرانیکی شکل** اس حدیث سے مستفاد ہو رہا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے لئے کسی معاملہ میں فرشتوں سے دعاء کرانا چاہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ وہی دعاء اپنے کسی مسلمان بھائی کے لئے اس کے پس پشت کرے، منہل میں لکھا ہے کہ بعض سلف سے منقول ہے کہ وہ ایسا ہی کیا کرتے تھے (یعنی جب کسی چیز کی دعاء اپنے لئے کرنی ہوتی تو پہلے وہی دعاء کسی دوسرے کی نیت سے کرتے)

عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اسرع الدعاء اجابۃً دعوۃ غائبٍ لغائبٍ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی دعاء میں اخلاص زیادہ ہوتا ہے اس لئے جلدی قبول ہوتی ہے۔

ثلث دعواتٍ مستجاباتٌ لاشک فیہن، مستجابات یا مرفوع ہے اور خبر ہے مبتداء کی اور لاشک فیہن یا تو تاکید خبر ہے یا خبر ثانی ہے اور یا یہ مستجابات مجرور ہے اور دعوات کی صفت ہے اور لاشک فیہن اس کی خبر ہے۔ دعوۃ الوالد ودعوۃ المسافر ودعوۃ المظلوم، اس دعوت میں دعاء بالخیر اور دعاء بالشر دونوں داخل ہیں، ایسے ہی یہ دعاء خواہ اپنے لئے ہو یا دوسرے کے لئے، اور مظلوم سے مراد عام ہے خواہ مسلم ہو یا کافر، صالح ہو یا فاجر، چنانچہ مسند ابوداؤد طیالسی کی روایت میں تصریح ہے۔ "وان کان فاجراً ففجورہ علی نفسہ" اور مسند احمد وغیرہ میں ہے "ولو کان کافراً" (منہل)

ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان اذا خاف قوماً قال اللہم انا نجعلک فی نحورہم ونعوذبک من شرورہم، یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو جن وانس کے شر سے محفوظ ہیں پھر آپ کو خوف کیسا؟ جواب یہ ہے کہ بہرحال آپ بشر تھے خوف انسان کی طبیعت کا خاصہ ہے اور یا یہ کہا جائے کہ آپ کا یہ خوف اپنے اصحاب کے لحاظ سے تھا اور یا یہ کہا جائے کہ یہ تعلیم امت کے لئے تھا کہ ان کو چاہئے کہ خوف کے وقت میں یہ دعاء پڑھیں۔

**حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شجاعت** ورنہ آپ کی شجاعت کا تو یہ عالم تھا کہ حدیث میں آتا ہے ایک مرتبہ رات کے وقت مدینہ والوں نے کچھ شور کی آواز سنی جس سے سب گھبرا گئے کہ یہ کیسی آواز آرہی ہے اس پر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابوطلحہ کے گھوڑے پر اپنی تلوار کے ساتھ سوار ہو کر تن تنہا مدینہ سے باہر نکلے چلے گئے یہ دیکھنے کے لئے کہ یہ شور کیسا ہے

اور تھوڑی ہی دیر میں آپؐ واپس لوٹ کر آئے یہ فرماتے ہوئے لم تراعوا. لم تراعوا کہ ڈرو مت ہم دیکھ آئے کوئی بات نہیں ہے صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ واصحابہ وبارک وسلم تسلیماً کثیراً کثیراً

# باب الاستخارة

یہاں پر چند بحثیں ہیں ۱ استخارہ کے لغوی معنی ۲ استخارہ کب کرنا چاہئے ۳ استخارہ کب تک کرنا چاہئے ۴ کن امور کے لئے استخارہ ہوتا ہے ۵ استخارہ سے قبل رکعتین پڑھنے کی مصلحت ۶ استخارہ کے بعد کیا کرے ۷ استخارہ کی حدیث کس درجہ کی ہے ۸ استخارہ کا مختصر طریقہ۔

## امور ثمانیہ متعلقہ باستخارہ

اس کے لغوی معنی ہیں اللہ تعالیٰ سے خیر طلب کرنا اس کام میں جس کا ارادہ ہو رہا ہے، اور بعض شراح نے اس طرح لکھا ہے یعنی امرین میں سے جونسا امر خیر ہو اس کو اللہ تعالیٰ سے طلب کرنا جس کا طریقہ حدیث شریف میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ استخارہ کی نیت سے دو رکعت نفل نماز پڑھ کر وہ دعا پڑھے جو حدیث میں آرہی ہے اور اس دعا سے پہلے باری تعالیٰ کی حمد وثنا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوۃ وسلام بھیجے۔

اذا ھم احدکم بالامر، اس سے معلوم ہوا کہ جو چیز قابل مشورہ واستخارہ ہو اس میں استخارہ کام کے ارادہ کے فوراً ہی بعد کرلینا چاہئے تاکہ شروع ہی سے اللہ تعالیٰ کیطرف سے امر خیر کی رہنمائی ہو ورنہ اگر استخارہ میں دیر کیجائیگی تو ہوسکتا ہے نفس کا میلان پہلے ہی کسی ایک طرف ہو جائے اور استخارہ سے بعد میں پورا فائدہ رہنمائی کا حاصل نہو، نیز[1] استخارہ مباحات کے لئے ہوتا ہے واجبات ومستحبات کے لئے نہیں البتہ جو واجبات موسعہ ہیں جن میں تاخیر جائز ہے ان میں استخارہ تعیین وقت وغیرہ مصالح کے لئے ہوسکتا ہے مثلاً یہ کہ یہ کام اس سال کیا جائے یا آئندہ سال، عبادات میں استخارہ اصل فعل کے اعتبار سے نہیں ہوتا بلکہ وقت یا کیفیت وغیرہ کے لحاظ سے ہوتا ہے، استخارہ کے بعد جس چیز پر انشراح صدر ہو اس کو بغیر اتباع ہوائے نفسانی اختیار کرلینا چاہئے ایک دو دفعہ میں انشراح نہ ہو تو سات مرتبہ تک کرتا رہے (جیساکہ

---

[1] صحیح بخاری میں ہے کان یعلمنا الاستخارۃ فی الامور کلھا، حافظ ابن ابی جمرۃ فرماتے ہیں یہ عام مخصوص عنہ البعض ہے اس لئے کہ واجب یا مستحب کے فعل میں استخارہ نہیں ہوگا اور حرام ومکروہ کے ترک کے لئے استخارہ نہ ہوگا بلکہ امر مباح میں یا اس مستحب میں جس کے مقابل ایک دوسرا مستحب سامنے ہو تو اس میں استخارہ ہوسکتا ہے کہ کونسا ان میں سے اختیار کرے یا یہ کہ کونسا پہلے کرے حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں اسی طرح امر واجب مخیر فیہ یا وہ واجب جو موسع ہو ۱۲۔

ایک حدیث مرفوع میں وارد ہے جس کو ابن السنی نے روایت کیا ہے) (بذل) اور حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں استخارہ کے بعد کیا کرے اس میں اختلاف ہے (۱) ابن عبد السلام فرماتے ہیں یفعل ما اتفق یعنی جو ہو سکے وہی کرلے (انشاء اللہ اسی میں خیر ہے) اور امام نووی فرماتے ہیں استخارہ کے بعد جس چیز پر انشراح صدر ہو اس کو کرلے آگے حافظ نے خود اپنی رائے یہ لکھی ہے کہ استخارہ کے بعد اگر انشراح اس چیز پر ہو جس چیز میں اس کی خواہش و رغبت پختہ طور پر استخارہ سے پہلے تھی تو اس کو نہ کرے۔ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں بعض مشایخ سے منقول ہے استخارہ کے بعد آدمی کو چاہیئے باوضو مستقبل قبلہ ہو کر سو جائے پس اگر خواب میں سفیدی یا سبزی دیکھے (ہرا رنگ) تو اس کام کو کر گذرے کہ اس میں خیر ہے اور اگر سیاہی یا سرخی دیکھے تو سمجھے اس میں شر ہے اور اس سے بچے۔

فلیرکع رکعتین من غیر فریضۃ فرض نماز کی نفی سے معلوم ہوا کہ نماز سنت کے بعد بھی استخارہ کر سکتے ہیں بشرطیکہ اس میں استخارہ کی بھی نیت کی ہو ورنہ نہیں (قالہ النووی) اور بعض کہتے ہیں اس کے لئے مستقل ہی نماز ہونی چاہیئے، ولیقل اللھم انی استخیرک بعلمک واستقدرک بقدرتک واسألک من فضلک العظیم فانک تقدر ولا اقدر وتعلم ولا اعلم وانت علام الغیوب اللھم فان کنت تعلم ان ھذا الامر (یسمیہ بعینہ الذی یرید) خیرالی فی دینی ومعاشی ومعادی وعاقبۃ امری فاقدرہ لی ویسرہ لی وبارک لی فیہ اللھم وان کنت تعلمہ شرا لی مثل الاول فاصرفنی عنہ واصرفہ عنی واقدر لی الخیر حیث کان ثم ارضنی بہ اوقال فی عاجل امری وآجلہ، یہ دعا یاد کرلینی چاہیئے اسی لئے یہاں نقل کی ہے، مثل الاول کا مطلب یہ ہے کہ یوں کہے فی دینی ودنیای اور آخری جملہ کا مطلب یہ ہے کہ تم کو اختیار ہے کہ عاجل امری وآجلہ کہو یا اس کے بجائے معاشی وعاقبۃ امری کہو۔

علماء نے لکھا ہے کہ صلوۃ الاستخارہ کی پہلی رکعت میں سورہ کافرون اور دوسری میں سورۂ اخلاص پڑھے تو بہتر ہے اور یا پہلی رکعت میں وربک یخلق مایشاء ویختار ما کان لھم الخیرۃ سبحان اللہ وتعالی عما یشرکون وربک یعلم ما تکن صدورھم وما یعلنون اور دوسری میں وما کان لمؤمن ولا مؤمنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امرا ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم ومن یعص اللہ ورسولہ فقد ضل ضلالا مبینا، اور بعض علماء فرماتے ہیں اور اکمل یہ ہے کہ وہ سورتیں بھی پڑھے اور یہ آیات بھی۔

دعاء استخارہ سے قبل رکعتین میں مصلحت علماء نے یہ لکھی ہے کہ استخارہ کا مقصد یہ ہے کہ ہمیں دین و دنیا دونوں کی خیر حاصل ہو جائے اور اس مقصد عظیم کا حصول بادشاہ کے دروازہ کے کھٹکھٹائے بغیر ممکن نہیں

اور اس قرع باب کی صورت نماز سے بہتر کوئی نہیں ہو سکتی۔ استخارہ کی یہ حدیث صحیح مسلم کے علاوہ باقی سب صحاح ستہ میں موجود ہے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں حدیث حسن صحیح غریب لانعرفہ الامن حدیث عبدالرحمن بن ابی الموال وھو شیخ مدنی ثقۃ روی عنہ غیر واحد من الائمۃ اھ لیکن امام احمدؒ نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے اور اس کو منکر قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں اس حدیث کو ابن المنکدر سے ابن ابی الموال کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا لیکن تقریباً دوسرے تمام ائمہ نے ان کی توثیق کی ہے۔ ابن ابی عدی کہتے ہیں حدیث الاستخارہ متعدد صحابہ سے مروی ہے ابوایوبؓ، ابوسعیدؓ، ابوہریرۃؓ، ابن مسعودؓ وغیرہ۔ وہ فرماتے ہیں اور ان میں سے کسی حدیث میں نماز کا ذکر نہیں ہے سوائے حدیث ابوایوب کے ولم یقید برکعتین ولابقولہ من غیر الفریضۃ (منہل) نیز سعد بن ابی وقاص کی حدیث مرفوع ہے من سعادۃ ابن ادم استخارتہ اللہ (اخرجہ احمد وسندہ حسن) اور ترمذی شریف میں ہے من حدیث ابی بکر الصدیق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اراد امرا قال اللھم خرلی واخترلی اور طبرانی میں حضرت انسؓ کی حدیث مرفوع میں ہے ماخاب من استخار (فتح الباری ص۱۵۵) اس سے معلوم ہوا استخارہ کا ایک مختصر طریقہ یہ ہے کہ جب تک اپنا مقصد حل نہ ہو یہ دعا جو ابھی گذری اس کو پڑھتے رہنا چاہیئے۔ میں نے اپنے استاذ محترم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے سبق میں سنا تھا ماخاب من استخار ولاندم من استشار اس کا جزء اول تو حدیث سے ثابت ہے ابھی قریب میں گذرا ہے لیکن اس کا جزء ثانی کسی روایت میں تلاش کے باوجود نہیں ملا۔

# باب فی الاستعاذۃ

دعائیں دو طرح کی ہوتی ہیں اول وہ جو جلب منفعت کے قبیل سے ہوں جن میں امور خیر کو طلب کیا جاتا ہے ثانی وہ جو دفع مضرت کے قبیل سے ہوں جن میں شر اور ضرر سے پناہ چاہی جائے۔ اب تک مصنفؒ قسم اول کو بیان کر رہے تھے اب یہاں سے قسم ثانی کو بیان کرتے ہیں (فائدہ) غالباً امام نسائیؒ پر دفع مضرت کا پہلو غالب تھا انہوں نے سنن صغری کے اخیر میں ایک مستقل عنوان "کتاب الاستعاذہ" کا قائم کیا ہے اور پھر اس کے تحت میں پچاسوں باب استعاذہ کے سلسلہ میں قائم کئے ہاں نوع اول کی روایات وادعیہ کو انہوں نے "کتاب الصلوۃ" میں ذکر کیا ہے یعنی وہ دعائیں جو صلوۃ سے متعلق ہیں خواہ تشہد کے بعد قبل السلام والی دعائیں ہوں یا بعد السلام والی۔

سنن ابوداؤد میں کتاب الدعوات مستقلاً نہیں ہے انہوں نے زیادہ تر دعائیں یہاں کتاب الصلوۃ کے اخیر میں ذکر کی ہیں اور کچھ دعائیں نوم سے متعلق "کتاب الادب" کے ضمن میں ذکر کی ہیں۔

## سب سے زیادہ دعاؤں کا ذخیرہ کس کتاب میں؟

صحاح ستہ میں سب سے زیادہ دعاؤں کا ذخیرہ میرے علم میں سنن ترمذی میں ہے اس کی کتاب الدعوات، بڑی طویل ہے تقریباً تیس ۳۰ صفحات پر مشتمل ہے، اور صحیح بخاری کی کتاب الدعوات، تقریباً بیس صفحات کے اندر ہے بعض حضرات محدثین نے صرف دعاؤں پر مستقل تصنیفات بھی فرمائی ہیں جو مشہور و معروف ہیں۔

## ایک زرّین نصیحت

میرا مشورہ کہئے یا نصیحت یہ ہے کہ ہر طالب علم کو چاہئے کہ وہ ترمذی شریف کی کتاب الدعوات کو سامنے رکھ کر سب دعائیں از اوّل تا آخر پڑھے اور دوران قراءۃ جونسی دعاء کو اپنے حال کے زیادہ مناسب سمجھے یا جو دعاء زیادہ پسند آئے اس قسم کی سب دعاؤں کو ایک کاپی (بیاض) میں نقل کرلے اور پھر اس سے ان دعاؤں کو یاد کرتا رہے اور پڑھتا رہے، واللہ الموفق وہو المیسر۔

کان یقول اللهم انی اعوذبك من شر ماعملت ومن شر مالم اعمل اور بعض روایات میں من شر ما علمت ومن شر مالم اعلم بھی آیا ہے، یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ جو عمل کیا ہی نہیں تو اس کا شر ہے کہاں؟ کہ اس سے پناہ مانگی جائے، جواب اس سوال کا حدیث کی شرح سے معلوم ہوجائیگا۔

## شرح حدیث

ماعملت ای من السیئات ومالم اعمل ای من الحسنات، یعنی جو نیک کام کرنے چاہئیں تھے اور نہیں کئے تو اس نہ کرنے پر جو خرابی اور شر مرتب ہوسکتا ہے اس سے پناہ چاہتا ہوں، اور یا مطلب یہ ہے کہ میں ہر چیز کے شر سے پناہ چاہتا ہوں خواہ اس میں میرے عمل اور کسب کو دخل ہو یا نہ ہو، مثلاً کسی میں صفت جبن ہے یا صفت بخل ہے جو غیر اختیاری اور غیر کسبی ہے تو اس صفت کی وجہ سے جو خرابی مرتب ہوسکتی ہے اس سے پناہ چاہتا ہوں، اور یا یہ کہئے کہ بعض مرتبہ دوسرے کی معصیت سے بھی نقصان اٹھانا پڑتا ہے قال تعالیٰ واتقوا فتنۃ لاتصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ۔ لہٰذا اس سے بھی پناہ مانگنے کی ضرورت ہے۔

نیز بعض مرتبہ انسان کوشش کرکے کسی معصیت سے بچ جاتا ہے لیکن اس بچنے پر بھی شر مرتب ہوسکتا ہے وہ یہ کہ مثلاً اس بچنے کو بجائے فضل خداوندی سمجھنے کے اپنی ذات کیطرف منسوب کرنے لگے، یا اس معصیت سے بچنے کے بعد اپنے کو دوسرے سے افضل سمجھنے لگے (یہ سب توجیہات ہوسکتی ہیں)

عن ابی الیسر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یدعو اللہم انی اعوذبك من الهدم واعوذبك من التردی واعوذبك من الغرق والحرق والهرم واعوذبك ان یتخبطنی الشیطن عند الموت، اور پناہ چاہتا ہوں میں آپ کی اس بات سے کہ مجھ کو شیطان عین موت کے وقت خبطی اور مجنون بنادے اور میرے دین کو خراب اور فاسد کردے۔ اس حدیث میں ہدم اور تردی وغیرہ امور سے پناہ چاہی

گئی ہے حالانکہ یہ چیزیں اسباب شہادت میں سے ہیں؛ جواب یہ ہے کہ یہ چیزیں بہت سخت قسم کی ہیں بعض مرتبہ انسان کو ان پر صبر کرنا مشکل ہو جاتا ہے تو شیطان کو بہکانے کا اچھا موقع مل جاتا ہے اور وہ آدمی کو ناشکری اور بے صبری میں مبتلا کر دیتا ہے جو سراسر دین کا نقصان ہے۔

ومن سیئ الاسقام، شدید قسم کے امراض سے پناہ چاہتا ہوں، آپ نے مطلق اسقام سے پناہ نہیں طلب کی بلکہ سیئ الاسقام سے! علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں دراصل بات یہ ہے امراض اور مصائب پر اللہ تعالی کے یہاں اجر و ثواب بہت[1] ہے لیکن جو امراض زیادہ سخت ہوتے ہیں جیسے سل، استسقاء اور امراض مزمنہ طویلہ تو ان میں چونکہ جزع فزع اور بے صبری کا اندیشہ ہوتا ہے اس لئے صرف ان ہی سے عافیت طلب کی گئی ہے اور جو امراض معمولی ہلکے پھلکے تھے ان پر چونکہ صبر آسان ہے اس لئے ان سے پناہ نہیں چاہی گئی دار آخرت کے ثواب عظیم حاصل کرنے کی غرض سے۔

یا ابا امامۃ مالی اراک جالسا فی المسجد فی غیر وقت الصلوۃ قال ھموم لزمتنی و دیون یارسول اللہ ..... قل اذا اصبحت و اذا امسیت، اللھم انی اعوذبک من الھم والحزن واعوذبک من العجز والکسل واعوذبک من الجبن والبخل واعوذبک من غلبۃ الدین وقھر الرجال۔ قال ففعلت ذلک فاذھب اللہ ھمی وقضی عنی دینی، یہ دعاء دعاء ادا قرض کے نام سے مشہور ہے چنانچہ امام نووی نے اس حدیث کو "کتاب الاذکار" میں "دعاء قضاء الدین" عنوان کے تحت ذکر کیا ہے اور انہوں نے اس کو صرف سنن ابوداؤد کی طرف منسوب کیا ہے اسکے علاوہ انہوں نے ایک دعاء ادا قرض کی سہولت کے لئے اور ذکر کی ہے وہ یہ کہ ایک مکاتب حضرت علیؓ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میں ادا کتابت سے عاجز ہو گیا ہوں میری اعانت کیجئے انہوں نے فرمایا میں تجھ کو وہ دعاء بتاتا ہوں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو تعلیم فرمائی تھی اگر تجھ پر پہاڑ کے برابر بھی قرض ہوگا تو اللہ تعالیٰ اس کو ادا کرا دیں گے یہ دعاء پڑھا کر اللھم اکفنی بحلالک عن حرامک واغننی بفضلک عمن سواک (رواہ الترمذی) اسی طرح ترمذی شریف میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ حضورؐ نے مجھ سے فرمایا لاحول ولاقوۃ الا باللہ کثرت سے پڑھا کر اس لئے کہ یہ جنت کے خزانوں میں سے ہے، اس پر مکحول شامی فرماتے ہیں کہ جو شخص لاحول ولاقوۃ الا باللہ ولا منجا من اللہ الا الیہ پڑھے گا اس کے ستر قسم کے نقصانات اور مضرتیں رفع ہوں گی جن میں ادنی درجہ فقر ہے۔

---

[1] چنانچہ ایک حدیث میں آتا ہے کہ آخرت میں جب اصحاب العاہات والمصائب کو ان کے مصائب پر اجر ملے گا تو اس وقت اصحاب العافیہ یہ تمنا کریں گے کہ کاش دنیا میں ہمارے بدن کی کھال قینچیوں سے کاٹ دیجاتی تا کہ اس کا ثواب اسوقت یہاں ملتا ۱۲۔

جاننا چاہئے دعاء کے کچھ آداب اور شرائط ہیں جو کتابوں میں مذکور ہیں، امام نوویؒ نے "کتاب الاذکار" کے اخیر میں ایک باب "آداب الدعاء" کے عنوان ہی سے قائم کیا ہے اسی میں یہ اختلاف بھی لکھا ہے کہ دعاء افضل ہے یا سکوت وہ فرماتے ہیں کہ مذہب مختار جس پر تمام فقہاء اور محدثین اور جماہیر علماء سلفاً وخلفاً ہیں یہ ہے کہ دعاء مستحب ہے، یہ بحث ہمارے یہاں بہت تفصیل سے باب الدعاء کے شروع میں گذر چکی ہے امام نوویؒ نے امام غزالی کی "احیاء" سے نقل کیا ہے، آداب الدعاء عشرة اور پھر ان کو بیان کیا، اور لکھا ہے کہ شرائط دعاء میں سے یہ ہے کہ آدمی کی روزی اور کھانا پینا حلال ہو اور آداب میں سب سے اہم اور مؤثر حضور قلب ہے، حضرت امام بخاریؒ نے اس سلسلہ کا ایک باب یہ بھی قائم فرمایا ہے "باب الوضوء عند الدعاء" اور اس میں یہ حدیث ذکر کی ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری فرماتے ہیں کہ ایک روز جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی طلب کیا اور وضوء فرمائی اور پھر دونوں ہاتھ اٹھا کر یہ دعاء مانگی اللهم اغفر لعبيد ابی عامر، یہ عبید ابوموسیٰ اشعری کے چچا کا نام ہے ایک غزوہ میں ان کے تیر آکر لگا تھا اسی میں انتقال ہوا، انتقال کے وقت انہوں نے اپنے بھتیجے ابوموسیٰ اشعری سے فرمایا کہ میرا سلام حضور کی خدمت میں عرض کرنا اور میری طرف سے استغفار کی درخواست کردینا (حاشیۂ بخاری) اس سے معلوم ہوا دعاء کے آداب میں سے ایک ادب باوضو ہونا بھی ہے (کسی خاص دعاء کے اہتمام کے وقت)

میں بھی اپنے لئے اور اپنے والدین کے لئے خواہ وہ والدین نسبی ہوں یا روحانی اور جملہ اصول وفروع اور اقارب واحباب کے لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیلہ سے مغفرتِ تامہ اور الفوز بالجنة والنجاة من النار چاہتا ہوں، اللهم منی الدعاء وعليك الاجابة۔

وهذا آخر كتاب الصلوٰة، وبه قد تم الجزء الثانی من الدر المنضود علی سنن ابی داؤد۔
فالحمد لله اولاً وآخراً والصلوٰة والسلام علی نبيه سرمداً ودائماً۔

محمد عاقل عفا اللہ عنہ
۲۰ر جمادی الاولیٰ ۱۴۱۷ھ یوم الجمعہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الحمد للہ رب العلمین والصلوۃ والسلام علی سیدنا
وسید المرسلین محمد وآلہ واصحابہ اجمعین۔
اللھم انی احمدک واستعینک

# کتاب الزکوۃ

**ابحاثِ خمسہ مفیدہ** یہاں شروع میں چند چیزیں قابل ذکر ہیں، المناسبۃ بما قبلہ وترتیب الکتب، المعنی اللغوی والشرعی، تدبر المشروعیۃ، ھل تجب الزکوۃ علی الانبیاء، مشروعیۃ زکوۃ کی حکمت فہذہ خمسۃ ابحاث۔

**بحث اوّل** ۔ مصنف رحمہ اللہ جب اسلام کے رکنِ ثانی یعنی صلوۃ سے فارغ ہو گئے تو اب رکن ثالث کو شروع کرتے ہیں، حدیث بُنِیَ الاسلامُ علی خمس میں بھی یہی ترتیب ہے شروع میں شہادتین پھر صلوۃ اس کے بعد زکوۃ، اور قرآن کریم کی ترتیب بھی یہی ہے اسی لئے اکثر فقہاء و محدثین مصنفین نے ایسا ہی کیا ہے چنانچہ صحیحین اور سننِ ترمذی میں بھی یہی ترتیب ہے، لیکن سنن نسائی وابن ماجہ ان دونوں میں زکوۃ پر صوم کی تقدیم ہے اور موطأ مالک کے نسخے مختلف ہیں، نسخ ھندیہ میں زکوۃ پر صوم کی تقدیم ہے اور بعض دوسرے نسخوں میں زکوۃ مقدم ہے صوم پر۔

قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ صوم مقدم ہو زکوۃ پر اس لئے کہ صلوۃ وصوم دونوں عبادتِ بدنیہ ہیں اور زکوۃ عبادتِ مالیہ ہے نیز اصح قول کی بناء پر صوم کی فرضیت مقدم ہے زکوۃ پر کما سیاتی۔

اور تقدیمِ زکوۃ کی وجہ یہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا کہ اکثر احادیث اور قرآن کریم کی ترتیب یہی ہے

حتیٰ کہ قرآن کریم میں بتیس۳۲ جگہ صلوٰۃ کیساتھ زکوٰۃ کو ذکر کیا گیا ہے جن میں آٹھ آیات سُوَرِ مکیہ کی ہیں اور باقی سُوَر مدنیہ کی، درمختار میں لکھا ہے کہ صلوٰۃ وزکوٰۃ کا یہ اقتران دلیل ہے اس بات کی کہ ان دونوں میں کمالِ اتصال وتعلق ہے

اور دوسری وجہ تقدیم زکوٰۃ کی یہ ہوسکتی ہے کہ بعض علماء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ارکانِ اربعہ میں فضیلت کے لحاظ سے صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ کا مرتبہ ہے، ثم الصیام ثم الحج۔ لیکن یہ ترتیب حنفیہ کے نزدیک ہے چنانچہ علامہ ابن عابدین نے ترتیب یہی لکھی ہے اور کتب شافعیہ شرح اقناع وغیرہ میں اس کے خلاف ہے ان کے نزدیک صوم اور حج افضل ہے زکوٰۃ سے، چنانچہ روضۃ المحتاجین ص۲۶۷ میں ہے وقدم العلماء بیانہا علی بیان الصوم والحج مع انہما افضل منہا نظراً لحدیث بنی الاسلام اھ اور پھر آگے انھوں نے حدیث میں تقدیم زکوٰۃ کی حکمت بیان کی ہے ؎۲

بحث ثانی۔ زکوٰۃ لغۃً دو معنی میں مستعمل ہے (۱) نماوزیادتی کہا جاتا ہے زکی الزَّرعُ جب کھیتی بڑھنی شروع ہوجائے (۲) طہارت وتزکیہ جیساکہ اس آیت کریمہ میں قد افلح من زکّٰہا، یتلوا علیہم آیاتہ وَیُزکّیہم۔ اور چونکہ معنی لغوی معنی اصطلاحی میں ملحوظ ہوتے ہیں اس لئے علماء نے لکھا ہے کہ یہ دونوں لغوی معنی زکوٰۃ شرعی میں پائے جاتے ہیں اول اس لئے کہ اخراجِ زکوٰۃ مال میں برکت وزیادتی کا سبب ہے حدیث میں ہے مَا نقصَ مالٌ من صَدَقۃ اور یا یہ کہئے کہ زکوٰۃ کی وجہ سے ثواب میں زیادتی ہوتی ہے اور یا اس لحاظ سے کہ زکوٰۃ کا تعلق مالِ نامی سے ہے۔ اور ثانی معنی اس لئے پائے جاتے ہیں کہ زکوٰۃ سبب ہے رذیلۂ بخل سے پاکی کا یا طہارت من الذنوب کا۔

بعض علماء نے زکوٰۃ کے ایک تیسرے معنی بھی لکھے ہیں، مَدح، کما فی قولہ تعالیٰ فلا تُزکّوا انفسکم

اور معنی شرعی زکوٰۃ کے ؎۳ یہ ہیں نصاب حولی میں سے ایک خاص جزء (رُبعُ العُشر) کی تملیک ایسے مسلم شخص

---

؎۱ یہاں درمختار میں بجائے بتیس۳۲ کے بیاسی۸۲ مذکور ہے، اس پر علامہ شامیؒ نے تنبیہ کی ہے کہ اثنین وثمانین کے بجائے اثنین وثلاثین ہونا چاہئے۔ (الحل المفہم)

؎۲ وہ یہ کہ چونکہ انسان کی جِبلّت میں بخل اور محبتِ مال ہے جس کی وجہ سے زکوٰۃ کا ادا کرنا مشکل ہوتا ہے اس لئے زکوٰۃ کی اہمیت اور تاکید ظاہر کرنے کے لئے حدیث میں اس کو مقدم کیا گیا ہے نیز زکوٰۃ کی ایک نوع یعنی صدقۃ الفطر ایسی ہے جو تقریباً سبھی پر واجب ہے خواہ وہ صغیر ہو یا کبیر غنی ہو یا فقیر بخلاف حج اور صوم کے اھ غنی اور فقیر کا عموم صدقۃ الفطر میں عند الجمہور ہے خلافاً للحنفیۃ کما سیاتی ۱۲۔ ؎۳ علامہ قسطلانی نے اس کی تعریف اور طرح کی ہے وہ لکھتے ہیں (باقی برص۳)

کو کرنا جو فقیر ہو اور ہاشمی یا مولی الہاشمی نہو، بنیّتِ امتثالِ اَمرِ خداوندی۔ اٰتُوا الزکوٰۃ (یا اس طرح کہہ لیجئے بنیّتِ زکوٰۃ) بشرطِ قطعِ المَنفعۃِ عن المُملِّک (یعنی یہ تملیک اس طور پر ہو کہ اس کے بعد اس مالِ زکوٰۃ میں مزکّی کی کوئی منفعت باقی نہ رہے) اس آخری قید کی وجہ سے مزکی کے اصول و فروع مصرفِ زکوٰۃ ہونے سے نکل گئے چنانچہ ان کو زکوٰۃ دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ ان رشتوں میں آپس میں منافع مشترک ہوتے ہیں لہٰذا مُملِّک اور مُملَّک کے درمیان قطع مَنفعۃ کا تحقق نہ ہوا (زیلعی) زکوٰۃ کا اطلاق جس طرح اِخراجِ مال پر ہوتا ہے جو کہ فعلِ مکلّف ہے اسی طرح اُس مال پر بھی ہوتا ہے جو زکوٰۃ میں ادا کیا جائے۔

**تنبیہ**:۔ بذل المجہود میں زکوٰۃ کی تعریف میں غیر ہاشمیؒ ولا مطلبیؒ لکھا ہے ہاشمی کے ساتھ مطلبی کی نفی شافعیہ کا مسلک ہے اور بذل میں یہ عبارت حافظ سے لی ہے جو شافعی ہیں حنابلہ کی بھی ایک روایت ہے قیاس کرتے ہوئے زکوٰۃ کو خُمسِ غنیمت پر۔ مالکیہ اس مسئلے میں حنفیہ کے ساتھ ہیں کما ھو مصرح فی کتبہم، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں بنو المطلب بنو ہاشم کے ساتھ نہیں ہیں۔ ہاں البتہ خمسِ غنیمت میں بنو المطلب ہمارے نزدیک بھی بنو ہاشم کے حکم میں[1] ہیں۔ جیسا کہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الجہاد میں تقسیم غنیمت کے باب میں آئے گا۔

**فائدہ**:۔ زکوٰۃ کی تعریف سے معلوم ہوا کہ اس کی حقیقت تملیک ہے لہٰذا جہاں تملیک کے معنی نہیں پائے جائیں گے وہ زکوٰۃ شرعی نہوگی مثلاً مسجد پر خرچ کرنا، کفنِ میت میں دینا، رفاہِ عام میں لگانا جیسے مہمان خانہ، مسافر خانہ وغیرہ بنوانا۔

**بحث ثالث**:۔ زکوٰۃ کی فرضیت کب ہوئی؟ اس میں تین قول ملتے ہیں (۱) بعد الہجرۃ ۲ھ میں اور یہی سنہ صوم کی فرضیت کا ہے لیکن ان دونوں میں سے کون مقدم ہے زکوٰۃ یا صوم؟ اس میں دونوں قول ہیں

---

(بقیہ صہ گذشتہ) وفی الشرع اسم لما یخرج عن مالٍ او بدنٍ علی وجہٍ مخصوص اھ یہ تعریف انھوں نے اس لئے کی کہ دراصل زکوٰۃ کی دو قسمیں ہیں زکوٰۃِ مالیہ اور زکوٰۃِ بدنیہ۔ زکوٰۃ بدنیہ سے مراد صدقۃ الفطر ہے صدقۃ الفطر کے وجوب کا تعلق مال اور نصاب سے نہیں بلکہ انسان کی ذات اور بدن سے ہے اسی لئے اس کو زکوٰۃ الرأس والبدن کہتے ہیں کما سیأتی فی محلہ نیز یہ تعریف مبنی ہے اس پر کہ زکوٰۃ کا اطلاق جس طرح تملیکِ مال اور اخراجِ مال پر ہوتا ہے اسی طرح مالِ مُخرَج پر بھی ہوتا ہے، اسی لئے صاحب منہل نے لکھا ہے وفی عُرف الشرع اسم لِلقدر المُخرَج من المال حقاً للہ تعالیٰ، یعنی مال کی وہ مخصوص مقدار جو نکالی جاتی ہے حق اللہ ہونے کی حیثیت سے۔

[1] یعنی خمس غنیمت میں جیسے بنو ہاشم کا حصہ ہے اسی طرح بنو المطلب کا بھی ہے اسلئے کہ حدیث میں اس کی تصریح ہے ۱۲

مال النووی فی الروضۃ الی الاول اور اکثر کی رائے اس کے برعکس ہے کہ صوم کی فرضیت پہلے ہے زکوۃ سے (اس کی تائید آگے حدیث سے بھی آرہی ہے) صوم کی مشروعیۃ شعبان سنہ ۲ھ میں ہوئی اور زکوۃ کی شوال سنہ ۲ھ میں. البتہ صدقۃ الفطر کی مشروعیۃ قبل الزکوٰۃ صوم کے ساتھ ہوئی جیساکہ مسند احمد اور نسائی کی ایک[1] روایت میں اس کی تصریح ہے جس کے راوی قیس بن سعد ہیں وہ فرماتے ہیں اَمَرَنَا رَسُولُ اللہِ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقۃ الفطر قبل ان تنزل الزکوۃ ثم نزلت فریضۃ الزکاۃ دیکھئے! اس حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ حضورؐ نے صدقۃ الفطر کا امر فرضیتِ زکوٰۃ سے قبل فرمایا، زکوۃ کا نزول اس کے بعد ہوا. نیز اس سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ صوم کی فرضیت بھی زکوٰۃ سے قبل ہے اس لئے کہ صدقۃ الفطر تو صوم ہی سے متعلق ہے تو جب صدقۃ الفطر زکوٰۃ سے مقدم ہے تو صوم بھی زکوٰۃ سے مقدم ہوا (قالہ الحافظ) (۲) دوسرا قول ابن الاثیر الجزری کا ہے کہ زکوۃ کا نزول سنہ ۹ھ میں ہوا لیکن یہ قول مردود ہے اس لئے کہ بہت سی ایسی احادیث جو یقیناً سنہ ۹ھ سے پہلے کی ہیں ان میں زکوٰۃ کا ذکر موجود ہے مثلاً حدیثِ ضِمام بن ثعلبہ جو سنہ ۵ھ کا واقعہ ہے ایسے ہی حدیث ہرقل جو سنہ ۷ھ کا واقعہ ہے۔ البتہ تحصیلِ زکوۃ کے لئے بَعثِ عُمّال یہ سنہ ۹ھ میں ہوا کما قال الشراح۔ (۳) تیسرا قول محدثِ شہیر ابن خزیمہ کا ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت قبل الہجرۃ ہے جس کو انھوں نے حدیثِ اُمِ سلمہ سے ثابت کیا ہے جو ہجرۃ الی الحبشہ سے متعلق ہے کہ نجاشی کے سوال کے جواب میں حضرت جعفر بن ابی طالب نے فرمایا "ویأمرنا بالصلوۃ والزکوۃ والصیام" کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو صلوۃ و زکوٰۃ و صیام کا حکم فرماتے ہیں اور یہ قصہ ہجرۃ الی المدینہ سے قبل کا ہے۔ ابن خزیمہ کے استدلال پر حافظ نے اشکال کیا ہے وہ فرماتے ہیں وفی استدلالہ بذلک نظر، اس لئے کہ اس وقت تک تو صلواتِ خمسہ اور صیام بھی فرض نہیں ہوئے تھے تو ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان یہ سوال وجواب حضرت جعفر کے حبشہ پہونچتے ہی نہ ہوا ہو بلکہ ایک مدت کے بعد ہوا ہو اور اس مدت کے اثناء میں یہ چیزیں فرض ہوگئی ہوں، جس کی اطلاع حبشہ میں حضرت جعفر تک پہونچ گئی ہو، حافظ فرماتے ہیں ولکنہ بعید اور پھر آگے وہ لکھتے ہیں اور بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے اس حدیث میں صلوۃ وصیام وزکوۃ سے مطلق نماز اور روزہ وصدقہ مراد ہے نہ کہ صلواتِ خمسہ اور صیام رمضان اور زکوٰۃِ معہود اھ

لیکن ابن خزیمہ کے علاوہ بھی بعض دوسرے علماء کی رائے یہی ہے کہ زکوۃ کی فرضیت قبل الہجرۃ ہوئی

---

[1] امام نسائی نے تو اس حدیث پر مستقل باب باندھا ہے۔ باب فرض صدقۃ الفطر قبل نزول الزکوٰۃ۔

البتہ اس کی تفاصیل اور نصاب کا تقرریہ چیزیں ——— بعد الہجرۃ ہوئیں کیونکہ بہت سی آیات قرآنیہ جو کہ مکی ہیں ان میں زکوٰۃ کا ذکر ہے جیساکہ شروع میں گذرچکا کہ اس طرح کی آیات تقریبًا آٹھ ہیں، ملاعلی قاری کی بھی یہی تحقیق ہے، اور مولانا انورشاہؒ کی بھی کما فی فیض الباری۔

**بَحثِ رَابع** :- بعض کتب حنفیہ ومالکیہ میں تصریح ہے (کما فی الاوجز) کہ زکوٰۃ انبیاء علیہم السلام پر واجب نہیں ہے اور درمختار میں تو اس پر اجماع نقل کیا ہے لیکن بظاہر اجماع سے علماء احناف کا اجماع مراد ہے اس لئے کہ مطلقاً اس پر اجماع کا ہونا مجھے کسی اور کتاب میں نہیں ملا۔ بلکہ صاحب روح المعانی نے "وَاَوْصَانِی بالصلوٰۃ وَالزکوٰۃِ مَادُمتُ حَیًّا" کی تفسیر کے ذیل میں اس سلسلے میں تردد کا اظہار کیا ہے۔ بلکہ بعض کتب شافعیہ جیسے الانوار ساطعہ میں احقر کو اس بات کی تصریح مل گئی کہ شافعیہ کے نزدیک انبیاء علیہم السلام کے لئے ملک بھی ثابت ہوتی ہے اور اگر وہ صاحب نصاب ہوں تو زکوٰۃ بھی ان پر واجب ہوتی ہے۔

جن علماء کے نزدیک واجب نہیں تو عدم وجوب کا منشار کیا ہے؟ اس میں چند قول ہیں بعض کہتے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو دنیا کے مال ومتاع سے مُنَزَّہ رکھا ہے ان کے پاس جو کچھ ہوتا ہے وہ درحقیقت امانت اور ودیعت کے طور پر ہے بلک اللہ تعالیٰ ہی کی ہوتی ہے، اور بعض یوں کہتے ہیں کہ زکوٰۃ ذریعہ ہے تطہیر مال کا اور کسب انبیاء پہلے ہی سے پاک اور طیب ہے تطہیر کی ضرورت ہی نہیں اور کہا گیا ہے زکوٰۃ ذریعہ ہے رذیلۂ بُخل کے ازالہ کا اور وہ حضرات بُخل سے مُنَزَّہ ہوتے ہیں۔

**بَحثِ خامس** :- علماء نے اس میں متعدد مصالح وحِکَم لکھی ہیں (۱) اپنے آپ کو گناہوں کی اور بخل کی گندگی سے پاک کرنا (۲) فقراء ومساکین پر احسان اور ان کے ساتھ ہمدردی (۳) آخرت میں اس کی وجہ سے درجات کی بلندی (۴) مال چونکہ انسان کو طبعًا محبوب ہے اس لئے اس کی کثرت پر قوی خطرہ ہے کہ آدمی اس میں مشغول ومنہمک ہوکر اللہ تعالیٰ اور دار آخرت سے غافل ہو جائے تو اس محبت اور غفلت کو کم کرنے کے لئے زکوٰۃ کو واجب قرار دیا گیا تاکہ ——— تعلق مع اللہ اور اس کا تقرب حاصل رہے (۵) اس میں امتحان اور تمیز ہے مطیع اور غیر مطیع کے درمیان کہ کونسا بندہ ایسا ہے جو اپنی محبوب ومرغوب طبع شئ کو اللہ تعالیٰ کے لئے خرچ کرتا ہے اور کون نہیں کرتا۔ (۶) ایک فائدہ یہ ہے کہ جب فقراء کو ہر سال مالداروں کے مال میں سے ایک حصہ ملتا رہے گا تو ان کو اس سے ایک گونہ تسلی حاصل رہے گی جس کے نتیجہ میں ارباب اموال کے مال فقراء کے ناجائز تصرف اور قہر سے محفوظ رہیں گے ورنہ وہ لوگ زبردستی یا خیانت وسرقہ پر مجبور ہوں گے جس سے ظاہر ہے کہ فساد فی الارض ہوگا، ابتدائی مباحث پورے ہوئے اب حدیث الباب کو لیجئے۔

حدثنا قتیبۃ بن سعید...... عن ابی ھریرۃ رضؓ قال لما تُوُفِّیَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

وَاسْتُخْلِفَ ابوبکر بعدہ وکفر من کفر من العرب الخ۔ یہ حدیث ابوداؤد کے علاوہ صحیحین اور ترمذی اور مسند احمد میں بھی ہے، ترمذی جلد ثانی کتاب الایمان کی پہلی حدیث یہی ہے اور حضرت امام بخاری نے اس حدیث کو کئی جگہ ذکر کیا ہے اولاً کتاب الایمان میں پھر کتاب الزکوٰۃ میں جس پر ترجمہ قائم کیا ہے "باب وجوب الزکوٰۃ" اس کے بعد جلد ثانی کے اخیر میں "استتابۃ المرتدین" میں اور وہاں اس پر ترجمہ قائم کیا ہے، "باب قتل من ابیٰ قبول الفرائض" لیکن امام ابوداؤد نے اس حدیث کو یہاں کتاب الزکوٰۃ ہی کے عنوان کے تحت بغیر تبویب و ترجمہ کے ذکر فرمایا ہے جس کی بظاہر وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ مصنف کی غرض اس حدیث کو یہاں لانے سے صرف زکوٰۃ کی اہمیت کو بیان کرنا ہے اور کسی خاص مسئلہ کا استنباط مقصود نہیں تاکہ اس پر کوئی مخصوص ترجمہ قائم فرماتے۔

یہ حدیث کافی محتاجِ تشریح و توضیح ہے شراح نے اس پر خوب لکھا ہے ہم کوشش کریں گے کہ حسب ضرورت اس کا خلاصہ یہاں آجائے واللہ المستعان۔

## مناظرۂ شیخین والی حدیث کی تشریح

اس حدیث میں دو جزء ہیں ایک کفر من کفر من العرب یہ تو تاریخی جزء ہے اور جزء ثانی اس کا مناظرۂ شیخین ہے حضرت عمرؓ کا اشکال حضرت ابوبکر پر کیف تقاتل الناس یہ اصولی اور فقہی مسئلہ ہے جزء اول پر بعض شراح نے تفصیلی کلام کیا ہے اور بعض نے مختصراً۔ علامہ قسطلانی نے شرح بخاری میں اس پر مختصراً ہی لکھا ہے ہم پہلے اسی کو لیتے ہیں۔

حضرت ابوہریرہؓ راوی حدیث مناظرۂ شیخین کی تمہید میں فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب صدیق اکبر خلیفہ بنائے گئے اور بعض قبائل عرب مرتد ہو گئے (جس پر صدیق اکبر نے ان سے قتال کا ارادہ فرمایا) تو حضرت عمر نے ان سے عرض کیا کیف تقاتل الناس الخ

## حدیث کا جزء اوّل مرتدین کی تعیین

علامہ قسطلانی "کفر من کفر" پر لکھتے ہیں بعض تو ان میں سے کافر ہوئے عبادتِ اوثان کی وجہ سے اور بعض مسیلمۂ کذاب کے اتباع کی وجہ سے اہل یمامہ وغیرہ، اور بعض اپنے ایمان پر قائم رہے لیکن وہ زکوٰۃ دینے سے انکار کر بیٹھے (اس تاویل باطل کے ذریعہ) کہ زکوٰۃ تو عہد نبوی کے ساتھ خاص تھی، لقولہ تعالیٰ خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم وتزکیہم بہا الآیۃ دیکھئے اس آیت میں حضورؐ کو خطاب ہے کہ آپؐ ان سے زکوٰۃ لیجئے اور زکوٰۃ لے کر ان کو گناہوں کے اثرات سے پاک کیجئے نیز ان کے حق میں دعا بھی کیجئے بے شک تمہاری دعا ان کے لئے موجب سکون و طمانینت ہے، اور یہ شان عالی حضور ہی کی تھی کہ آپؐ کی دعا باعثِ سکون تھی آپؐ کے

غیر کو یہ صفت کہاں حاصل ہے کہ وہ زکوٰۃ لے اھ

اور امام نوویؒ نے شرح مسلم میں خطابی سے اس پر تفصیلی کلام نقل فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اہلِ رِدّت کی دو صنف تھیں صنفِ اول وہ لوگ جو بالکل ہی اسلام سے پھر گئے تھے اس صنف میں دو طرح کے لوگ تھے۔ بعض وہ تھے جو جھوٹے مدعیانِ نبوت مسیلمہ واسودِ عنسی وغیرہ کے اصحاب میں شامل ہوگئے تھے اور بعض وہ تھے جو اپنی جاہلیتِ سابقہ کی طرف لوٹ گئے تھے یعنی عبادتِ اصنام اور کفر وشرک (اور اس ارتداد میں اتنا عموم وابتلاء ہوا کہ) بسیطِ ارض پر صرف تین مسجدیں ایسی رہ گئی تھیں جن میں اللہ تعالیٰ کی عبادت ہوتی تھی، مسجدِ مکہ، مسجدِ مدینہ، اور مسجدِ عبدالقیس، بحرین کے قریۂ جواثی میں۔

اور صنفِ ثانی، وہ لوگ تھے جو صلوٰۃ اور دیگر شرائعِ اسلام کو تو مانتے تھے لیکن زکوٰۃ کی فرضیت اور اس کے اداء الی الامام کا انکار کرتے تھے، یہ لوگ درحقیقت مرتد اور کافر نہیں تھے بلکہ باغی تھے مرتدین کی کثرت کی وجہ سے ان میں خلط ہوگئے تھے اھ۔ اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ اس زمانہ میں راہِ حق سے بھٹکنے والے دو قسم کے تھے (۱) مرتدین جس میں دو طرح کے لوگ تھے کما سبق (۲) فارقین بین الصلوٰۃ والزکوٰۃ جن کو باغی کہنا چاہئے۔

خطابی کے کلام سے معلوم ہورہا ہے کہ فتنۂ ارتداد کی وبار تمام بلادِ عرب میں پھیل گئی تھی جس نے عموم وشیوع کی شکل اختیار کرلی تھی، اس پر حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں اشارۃً اور شاہ صاحب نے فیض الباری میں صراحۃً نقد کیا ہے کہ اس طرح نقل کرنے میں دینی مضرت کے علاوہ یہ ہے کہ یہ بات خلاف واقع بھی ہے وقدمرّ منّی عن ابن حزم (فی کتابہ الملل والنحل) انہ لم یَرتد الا شرذمۃٌ قلیلۃٌ (فیض الباری)

حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب سابق مہتمم دارالعلوم دیوبند کا مضمون[ل] "اشاعت اسلام" میں اس ارتداد سے متعلق قابلِ مطالعہ ہے۔

---

ل اس میں حضرت مولانا لکھتے ہیں فتحِ مکہ اور وفاتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں تقریباً ڈیڑھ سال کا زمانہ ہے (کذا فی الاصل والصواب علی الظاہر ڈھائی سال) اس عرصہ میں سارے ملک عرب میں اسلام پھیل گیا اور غالباً قبائل عرب میں کوئی قبیلہ بھی ظاہراً اسلام سے منحرف نہ رہا لیکن ان نومسلموں میں بہت سے ایسے تھے جو فی الواقع مسلمان نہ ہوئے تھے بلکہ اپنی قوم کی دیکھا دیکھی احکام اسلام ادا کرنے لگے اور زمرۂ مسلمانان میں داخل ہوگئے تھے (پھر آگے اس کو مولانا نے شواہد سے ثابت کیا ہے) اور بہت سے ایسے تھے کہ ایمان انکے اندر راسخ نہ ہوا تھا ایسے ہی لوگوں کے بارے میں ارشاد ہے۔ قالت الاعراب اٰمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم الآیۃ ان لوگوں (باقی برص ۸)

اور صاحب منہل " وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ " کی شرح میں لکھتے ہیں یعنی دین سے پھر گئے وہ لوگ جن کے کفر کا اللہ نے ارادہ کیا اور شرائع اسلام کے منکر ہو گئے صلوٰۃ و زکوٰۃ سب کو چھوڑ دیا اور اپنی حالتِ سابقہ جو جاہلیت میں تھی اس کی طرف لوٹ گئے اور بعض جھوٹے مدعیانِ نبوت بھی ظاہر ہوئے مسیلمۂ کذاب بنو حنیفہ سے اور طلیحۃ الاسدی اور سجاح بنت الحارث اور اسود عنسی یمن میں، ان مرتد ہونے والوں میں یہ قبائل تھے اسد، غطفان، بنو حنیفہ یمامہ میں اور اہل بحرین اور ازد عمان و قضاعہ اور اکثر بنو تمیم اور بعض بنو سلیم اور پھر آگے لکھتے ہیں وثبت علی الاسلام اھل المدینۃ، اللہ تعالیٰ نے ان کو اسلام پر جمائے رکھا ابو بکر صدیق کی برکت سے اور اسی طرح باقی رہے اہل مکہ سہیل بن عمرو کی بدولت اس لئے کہ انھوں نے بھی اہل مکہ کو ایسا ہی خطبہ دیا جیساکہ صدیق اکبر نے دیا تھا حضورؐ کی وفات کے موقع پر، اور طائف میں قبیلۂ ثقیف بھی قائم رہا اسلام پر عثمان بن ابی العاص کی بدولت، انھوں نے بھی ان کو اسی طرح خطبہ دیکر سمجھایا جیساکہ سہیل نے دیا تھا اہل مکہ کو۔

نیز اسلام پر قائم رہنے والوں میں یہ قبائل بھی ہیں اَسْلَم و غِفَار و جُہَینہ و مُزَینہ و اَشْجَع و ہوازن و جُشَم و اہل صَنعاء وغیرہم۔

اور بعض وہ تھے جو صلوٰۃ وغیرہ امور دین کو مانتے تھے لیکن زکوٰۃ کو منع کرتے تھے ایک شبہ کی وجہ سے اور یہ لوگ دراصل اہل بغی تھے ان پر کفر کا اطلاق تغلیظاً ہے اور کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو فرضیتِ زکوٰۃ ہی کے منکر ہو گئے تھے اور بعض لوگ ایسے تھے جو خود تو زکوٰۃ دینا چاہتے تھے لیکن ان کے رؤسا ان کو ادا کرنے سے روکتے تھے جیسے بنی یربوع چنانچہ انھوں نے اپنے صدقات کو جمع کر کے صدیق اکبر کے پاس بھیجنے کا ارادہ کیا تو ان کو مالک بن نُوَیرہ نے منع کر دیا اور اس نے ان صدقات کو اپنے ہی قبیلہ والوں پر تقسیم کر دیا یہ صورتِ حال مسلمانوں پر بڑی سخت گذری تو ابو بکر صدیق رضہ نے بڑی سرعت کے ساتھ اس صورتِ حال کے انسداد کے لئے گیارہ[1] لواء (جھنڈے) تیار کرائے اور ان کے لئے گیارہ ہی قائد مقرر فرمائے جن میں خالد بن الولید اور عکرمۃ بن ابی جہل اور عمرو بن العاص بھی تھے " فقاتلوا اھل الردۃ حتی رجعوا الی الاسلام

---

(بقیہ صہ گذشتہ) کے اندر ایمان راسخ نہ ہونے پایا تھا وہ اسلام کی برکات کا ذائقہ چکھنے نہ پائے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا سانحہ پیش آگیا اس لئے ان دونوں گروہوں میں فوراً ایک تحریک پیدا ہوگئی اور ارتداد کی ایسی تند و تیز ہوا چلی کہ اکثر قبائل اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہے (پھر آگے اس میں اس کی تفصیل ہے جو اس کتاب میں دیکھی جاسکتی ہے)

[1] اور علامہ طیبی لکھتے ہیں جیسے قبیلۂ غطفان اور فزارہ اور بنو سلیم وغیرہم۔ ۱۲

وقاتلوا المتنبئین حتی قتل مسیلمۃ بالیمامۃ والاسود العنسی بصنعاء وھرب طلیحۃ الاسدی وسجاح بنت الحارث واسلما بعد ذلک، وقاتلوا مانعی الزکوٰۃ حتی ادوھا وقطع دابر القوم الذین ظلموا والحمد للہ رب العالمین اھ

## حدیث کا جزء ثانی فاروق اعظم کا اشکال

کیف تقاتل الناس وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ فمن قال لا الٰہ الا اللہ عصم منی مالہ ونفسہ الا بحقہ وحسابہ علی اللہ۔ صدیق اکبرؓ نے جب مانعین زکوٰۃ سے قتال کا ارادہ فرمایا تو اس پر فاروق اعظم نے اشکال کیا کہ یہ لوگ کلمہ گو ہیں مسلمان ہیں اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مجھے لوگوں سے قتال کا حکم دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ شہادتین کا اقرار کریں۔

اس حدیث میں اقرار شہادت کو قتال کی غایت قرار دیا گیا ہے اور یہ کہ شہادت کے بعد آدمی معصوم الدم والمال ہو جاتا ہے اور اس کی جان و مال سے تعرض جائز نہیں رہتا، پھر آپ ان سے قتال کا ارادہ کیسے فرما رہے ہیں۔ اس پر صدیق اکبر نے فرمایا۔ واللہ لاقاتلن من فرق بین الصلوٰۃ والزکوٰۃ فان الزکوٰۃ حق المال کہ واللہ میں ضرور قتال کروں گا ان لوگوں سے جو فرق کرتے ہیں صلوٰۃ اور زکوٰۃ کے درمیان کہ صلوٰۃ کے تو قائل ہیں اور زکوٰۃ کے نہیں اور دلیل میں یہ فرمایا کہ زکوٰۃ حقوق اسلام میں سے حق المال ہے اس کا مقابل بقرینۂ مقام سمجھ میں آ رہا ہے یعنی "کما ان الصلوٰۃ حق البدن" یعنی جس طرح حق البدن کے تارک سے قتال کیا جاتا ہے اسی طرح حق المال کے تارک سے بھی ہونا چاہیئے، اس سے بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ تارک صلوٰۃ کے بارے میں سب صحابہؓ کے ذہن میں یہ تھا کہ اس سے قتال کیا جائے گا۔

## صدیق اکبر کے جواب کا ماحصل

صدیق اکبرؓ کے جواب کا حاصل یہ ہوا کہ خود یہی حدیث جس کو آپ پیش کر رہے ہیں دلالت کر رہی ہے کہ مقاتلہ بحق الاسلام و بحق الکلمہ جائز ہے

---

؎ اسود عنسی کا قتل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں ہو گیا تھا فیروز نامی صحابی نے اس کو حضور ہی کے حکم سے قتل کیا تھا جس پر آپؐ نے فرمایا تھا فاز فیروز اس کے مقتول ہو جانے کی اطلاع آپ کو بذریعہ وحی کی گئی تھی، حضرت فیروزؓ نے قتل کرنے کے بعد اس کے قتل کی خبر آپ کی خدمت میں جس قاصد کے ذریعہ کرائی تھی اس کے مدینہ منورہ پہنچنے سے ایک دن قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی تھی، البتہ وحی کے ذریعہ آپ کو اطلاع ہو گئی تھی جس کا تذکرہ آپ نے صحابہ سے فرما دیا تھا صحابہ نے دریافت کیا کہ کس نے قتل کیا تو آپؐ نے فرمایا ایک مبارک شخص نے فاز فیروز ۱۲ اسود عنسی کذاب اور مسیلمۂ کذاب دونوں کے قتل کے واقعہ کو مؤرخین نے ۱۱ھ کے وقائع میں ذکر کیا ہے، اسود کے قتل کو آپؐ کی وفات سے قبل اور مسیلمہ کے قتل کو وفات کے بعد صدیق اکبر کے قتال مرتدین جنگ یمامہ میں

یعنی جو شخص باوجود کلمہ گو ہونے کے حقوق اسلام میں سے کسی ایک حق کو ترک کرے اور پھر خلیفہ کی طرف سے اس کے مطالبہ پر قتال کے لئے آمادہ ہوجائے تو اس سے قتال کیا جائیگا. شراح لکھتے ہیں کہ خلیفۂ ثانی نے یا تو "الابحقہ" اس استثناء کی طرف التفات نہیں فرمایا تھا جس کی وجہ سے اشکال ہوا اور یا ان کے اشکال کی وجہ یہ تھی وہ سمجھ رہے تھے کہ صدیق اکبرؓ یہ قتال ان لوگوں کے کفر کی وجہ سے کر رہے ہیں صدیق اکبر کے جواب سے معلوم ہوا کہ یہ ارادۂ قتال کفر کی وجہ سے نہیں بلکہ فرق بین الصلوۃ والزکوٰۃ کی وجہ سے ہے اور اس فرق کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں، ایک[1] یہ کہ فرضیت زکوٰۃ ہی سے انکار ہو. دوسری یہ کہ انکار صرف ادا، الی الامام سے ہو اول صورت بھی اگرچہ کفر ہی کی ہے لیکن شرک کی طرح کفر صریح نہیں اور قتال جس طرح کفر صریح کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح کفر غیر صریح کی وجہ سے بھی اور صورتِ ثانیہ یعنی ادا الی الامام سے انکار یہ کفر نہیں بلکہ بغاوت ہے اور بُغاۃ سے بھی قتال مشروع ہے۔

## شیخین کا اختلاف و مناظرہ کس گروہ کے بارے میں تھا

بعض مصنفین کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مناظرہ مرتدین اور مانعینِ زکوٰۃ سب ہی کے بارے میں تھا یہ تو غلط[1] ہے چنانچہ اکثر شراح حدیث نے اس مناظرہ کو صرف فارقین بین الصلوۃ والزکوۃ پر محمول کیا ہے خواہ وہ فارقین جاحدینِ زکوۃ ہوں یا مانعینِ زکوۃ لیکن ہمارے مشایخ فرماتے ہیں کہ یہ مناظرہ واختلاف جاحدین میں بھی نہیں تھا اس لئے کہ وہ تو کافر ہیں (کیونکہ ضروریات دین میں سے کسی چیز کا انکار کفر ہے) ان کے قتال میں کیا اشکال ہوسکتا ہے! بلکہ صرف مانعینِ ادا ر الی الامام میں تھا جو باغی تھے، اور اس کی تائید حدیث کے اس جملہ سے بھی ہو رہی ہے. واللہ لومنعونی عقالاً کانوا یؤدونہ الی رسول اللہ لقاتلتہم علی منعہ، یہی بات حضرت نے بذل میں لکھی ہے وتبعہ صاحب المنہل

## منشأ اشکال

شراح نے لکھا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کو یہ حدیث صرف اتنی ہی پہونچی تھی یا اس وقت ان کو صرف اتنی ہی مستحضر تھی "حتی یقولوا لا الہ الا اللہ" ورنہ صحیح بخاری

---

[1] یہاں سوال ہوتا ہے کہ راوی تو اس مناظرہ کی تمہید میں خود کہہ رہا ہے "وکفر من کفر من العرب" جس کا بظاہر تقاضا یہی ہے کہ یہ اختلاف و مناظرہ سب کے بارے میں تھا؟ جواب یہ ہے کہ بظاہر غلط فہمی اسی لفظ سے ہو رہی ہے حالانکہ راوی کی غرض اس جملہ سے اس وقت کی عام حالت اور فضا کو بیان کرنا ہے نہ اس بات کو بیان کرنا کہ مناظرہ ان لوگوں کے بارے میں تھا، اور اگر اس کا تعلق ان ہی لوگوں سے مانا جائے جن میں مناظرہ تھا تو یہ بھی ہوسکتا ہے اس لئے کہ ان مانعین زکوۃ میں بعض جاحدین زکوٰۃ تھے اور بعض صرف منکرین ادا، سو قسم اول تو واقعۃً کافر ہیں اور قسم ثانی جو باغی تھے ان پر کفر کا اطلاق تغلیباً ہے ۱۲

میں خود حضرت عمرؓ کے صاحبزادے عبداللہ بن عمر کی حدیث میں حتیٰ یشہدوا ان لا الہ الا اللہ وان محمداً رسول اللہ ویقیموا الصلوٰۃ ویؤتوا الزکوٰۃ موجود ہے بلکہ صحیح مسلم کی ایک حدیث میں جو ابو ہریرہؓ سے مروی ہے یہ ہے " حتیٰ یشہدوا ان لا الہ الا اللہ ویؤمنوا بی وبما جئت بہ " اگر ان کو یہ پوری حدیث مستحضر ہوتی تو پھر اشکال ہی نہیں ہوتا اسی طرح حضرت ابوبکر کو بھی غالباً اتنی ہی یاد تھی ورنہ زکوٰۃ کو صلوٰۃ پر قیاس کرنے کی یا یہ کہنے کہ "الا بحقہ" سے استنباط کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آتی اور یہ بھی ممکن ہے کہ صدیق اکبر کے علم میں پوری حدیث ہو لیکن دلیل نظری سے ثابت کرنا چاہتے تھے اور گویا تنبیہ تھی عمر فاروق کو کہ اگر آپ اپنی بیان کردہ حدیث میں غور کرتے تو اشکال پیش نہ آتا۔

**فقہی مسئلہ** یہاں سوال ہوتا ہے کہ مانع زکوٰۃ کے بارے میں فقہاء کیا فرماتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے صحیح بخاری ۱۰۲۳ میں "کتاب استتابۃ المرتدین" میں ایک باب مستقل اسی مسئلہ کے لئے قائم فرمایا ہے "باب قتل من ابی قبول الفرائض" اور اس میں امام بخاری نے یہی حدیث مناظرۂ شیخین والی ذکر فرمائی ہے اس باب کے ذیل میں علامہ عینی وغیرہ شراح نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص فرائض اسلام میں سے کسی فرض کا انکار کرے پس اگر نفس فرضیت ہی کا انکار ہو تو وہ مرتد ہو جائے گا مرتد کے احکام اس پر جاری ہوں گے یعنی قتل بعد الاستتابۃ اور اگر فرضیت کا تو قائل ہو لیکن اداء کا انکار کرتا ہو تو پھر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کو نہ قتل کیا جائے گا اور نہ اس سے قتال کیا جائے گا بلکہ قہراً زکوٰۃ لی جائے گی بشرطیکہ وہ جتھے والا نہ ہو اور مقابلہ پر نہ آئے، اور اگر وہ جتھے والا ہے اور محاربہ کے لئے تیار ہے تو پھر امام المسلمین اس کے ساتھ قتال کرے گا پس صدیق اکبرؓ نے ان مانعین زکوٰۃ کے ساتھ جو قتال کیا تھا وہ اسی نصب قتال کی وجہ سے تھا (کہ یہ مانعین زکوٰۃ قتال کے لئے خود ہی آمادہ تھے) تارک صلوٰۃ کا حکم جلد ثانی میں کتاب الصلوٰۃ کے شروع میں بالتفصیل گذر چکا اس کو بھی دیکھا جائے۔

اس حدیث میں ہے "الا بحقہ" یہ ضمیر اسلام کی طرف راجع ہے جو قرینۂ مقام سے سمجھ میں آرہا ہے اور بخاری شریف کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی ہے، اور علامہ طیبیؒ نے ضمیر راجع کی ہے قول کی طرف جس پر "فمن قال" دال ہے یعنی بحق ھذا القول ای قول لا الہ الا اللہ۔ وحسابہ علی اللہ، یعنی جو شخص کلمۂ توحید لا الہ الا اللہ پڑھے گا اور اپنا اسلام ظاہر کرے گا تو ہم اس سے مقاتلہ ترک کر دیں گے اور اس کے باطن حال کی تفتیش نہیں کریں گے کہ آیا وہ مخلص ہے یا منافق باطن کا معاملہ اللہ تعالیٰ کی طرف مفوض ہے البتہ بحق الاسلام قتال ضرور کریں گے مثلاً حدود و قصاص اور منع عن الصلوٰۃ والزکوٰۃ وغیرہ۔

واللہ لو منعونی عقالاً مزید برآں صدیق اکبر نے یہ بھی فرمایا کہ اگر ان لوگوں نے زکوٰۃ کی

ایک رسی بھی مجھے دینے سے انکار کیا تو میں اس پر بھی ان سے قتال کروں گا۔ عقال کی تفسیر میں چند قول ہیں (۱) بعضوں نے اس کو اس کے ظاہر پر رکھا ہے یعنی رسّی کا ٹکڑا، اب یہ کہ رسی زکوٰۃ میں کہاں لیجاتی ہے تو انہوں نے کہا کہ یہ مبالغہ کے طور پر ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی زکوٰۃ میں سے قدرِ قلیل (جو قیمت میں رسّی کے برابر ہو) ادا نہیں کرے گا چہ جائیکہ پوری زکوٰۃ (۲) عقال کا اطلاق صَدقۂ عامٍ (ایک سال کی زکوٰۃ) پر ہوتا ہے اور دو سال کی زکوٰۃ کو عقالان کہتے ہیں یہ قول بعض اکابر اہل لغت نضر بن شمیل، ابو عبید مبرد وغیرہ سے منقول ہے (۳) اس سے مراد وہ رسّی ہے جس میں حیوان کو باندھ کر زکوٰۃ میں ساعی کو دیتے ہیں اس لئے کہ حیوان کی زکوٰۃ میں تسلیم کا تحقق عادۃً بغیر اس کے نہیں ہوتا (۴) ایک قول یہ ہے کہ عقال کہتے ہیں قلوص (جوان اونٹنی) کو مطلب یہ ہوا کہ اگر ایک اونٹنی دینے سے انکار کریں گے تو اس پر بھی قتال کرونگا چہ جائیکہ اس سے زائد (۵) اس سے زکوٰۃ ہی کی رسّی مراد ہے جیسے کوئی شخص رسّی ہی کی تجارت کرتا ہو تو ظاہر ہے کہ اس کی زکوٰۃ میں رسی ہی واجب ہوگی اس لئے کہ عروضِ تجارت میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے لیکن یہ قول بس ایسا ہی ہے اس لئے کہ اس میں رسی کی کیا تخصیص ہے ؟

فعرفت انہ الحق۔ فاروق اعظم فرمارہے ہیں مجھے یقین ہوگیا کہ صدیق اکبر کی رائے حق ہے یہ یقین کیسے ہوا ظاہر ہے کہ اُسی دلیل سے جوان کے کلام اور اس مناظرہ میں مذکور ہے جس کی تشریح گذر چکی اور یہ مطلب نہیں کہ میں نے ان کے سامنے ہتھیار ڈالدیئے اور ان کی بات کو تقلیداً تسلیم کرلیا اس لئے کہ ایک مجتہد کے لئے دوسرے مجتہد کی تقلید جائز نہیں۔

قال بعضھم عِقالاً...... قال عَناقاً۔ عِقال تو کسرۂ عین کے ساتھ ہے جس کی تشریح پہلے گذر چکی ہے اور عَناق فتحۂ عین کے ساتھ ہے بکری کا بچہ جو ایک سال سے کم ہو، اس لفظ میں رُواۃ کا اختلاف ہے بعض نے عقالاً کہا اور بعض نے عناقاً زیادہ تر شراحِ شافعیہ لفظِ عَناق کو ترجیح دیتے ہیں چنانچہ امام بخاری نے تصریح فرمائی ہے "ھو اصح"۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس سے ایک اختلافی مسئلہ وابستہ ہے جس کا تعلق زکوٰۃِ سوائم سے ہے ، اور عناق ہونے کی صورت میں بظاہر شافعیہ کی اس میں تائید ہوتی ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی ملک میں صرف صِغار ہی صِغار ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں اس میں تین مذہب ہیں (۱) امام مالک وزفر فرماتے ہیں یجب فیہا مایجب فی الکبار (۲) امام ابو یوسف و امام شافعی فرماتے ہیں یجب واحدٌ منہا (یعنی بچہ ہی زکوٰۃ میں واجب ہو جائے گا) (۳) طرفین (ابوحنیفہ ومحمد) فرماتے ہیں لایجب فیہا شیءٌ" ان دونوں کے نزدیک سائمہ میں وجوب زکوٰۃ کے لئے مخصوص سِن شرط ہے وہ یہ کہ یا تو وہ سب کے سب مُسِنّہ ہوں یا کم از کم بعض ان میں سے مُسِنّہ ہوں اور بعض صِغار اور اگر وہ سب کے سب

صغار ہوں فُصلانؐ، حُملان، عجاجیل تو پھر ان میں زکوٰۃ واجب نہوگی۔ جوہرۂ نیرہ میں لکھا ہے کم سے کم سنِ ابل جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے بنت مخاض ہے اور بقر میں تبیع اور غنم میں ثنیؐ (یہ سب کے سب پورے ایک سال کے ہوتے ہیں اس سے کم نہیں) لہٰذا ان دونوں کے نزدیک صغار سوائم سے نصاب کا انعقاد ہی نہیں ہوگا ہاںؐ البتہ صغار کے ساتھ کبار بھی ہوں خواہ وہ صرف ایک ہی ہو تب صغار میں زکوٰۃ واجب ہوجائے گی تبعًا للکبیر گویا صغار سے نصاب کی تکمیل تو ہوسکتی ہے لیکن انعقاد نہیں ہوسکتا اور زکوٰۃ میں بچہ اس صورت میں بھی نہیں لیا جائے گا مثلاً کسی شخص کی ملکیتؐ میں نصابِ غنم یعنی چالیس بکریاں تھیں درمیان سال کے انہوں نے چالیس بچے دیئے پھر وہ سب بکریاں سال پورا ہونے سے قبل مرگئیں اور ان صغار پر سال پورا ہوگیا (یعنی حول الامہات) تو اس صورت میں ان صغار میں عند الطرفین زکوٰۃ واجب نہوگی اور امام ابو یوسف کے نزدیک حول الامہات کے پورا ہونے پر واجب ہوجائے گی، ان کے نزدیک حول الامہات ہی حول الاولاد ہے۔

مذکورہ بالا اختلاف سے معلوم ہوا کہ امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک صغار کی زکوٰۃ میں صغیر واجب ہوتا ہے لہٰذا عناق والی روایت ان دونوں کے موافق اور مؤید ہوئی اور حنفیہ وغیرہ کے خلاف جواب یہ ہے کہ صدیق اکبر کا یہ کلام تعلیقاً ہے کہ اگر بالفرض ایسا ہوتا ہوگا تو میں ایسا کروں گا لہٰذا اس کو دلیل ٹھہرانا کہاں درست ہے نیز ان کا یہ کلام بطریق مبالغہ ہے چنانچہ دوسری روایت میں لفظ عقال ہے عقال ہی زکوٰۃ میں کب واجب ہوتی ہے؟ اور اگر بالفرض یہی مراد ہے جو آپ کہہ رہے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اس حدیث مرفوع کے خلاف ہے جو آگے "باب زکاۃ السوائم" میں آرہی ہے (بذل ۲/۱۳) یعنی سوید بن غفلہ کی حدیث جس کے لفظ یہ ہیں، اَنْ لا تاخذ من راضع لبن، قال صاحب المنہل ای لا تاخذ صغیرا یرضع اللبن اھ اور یہی معنی اس کے شیخ ابن الہمام نے بیان کئے ہیں کما فی البذل ۲/۱۴ اگرچہ

---

ؐ فُصلان جمع فصیل ولد الناقۃ اذا فصل عن امہ، حُملان جمع حَمَل (بفتحتین) ولد الشاۃ، عجاجیل جمع عجول بروزن سنور بمعنی العجل ولد البقر - ؐ وفی القدوری ولیس فی الفصلان والعجاجیل والحملان صدقۃ عند ابی حنیفۃ ومحمد الا ان یکون فیہا کبار اھ

ؐ اس مسئلہ کی فقہاء نے کئی مثالیں اور صورتیں بیان کی ہیں اور بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ مشکل ہے اس لئے کہ یہ کہنا کہ صغار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی بظاہر موجب اشکال ہے کیونکہ زکوٰۃ واجب ہوتی ہے حولانِ حول کے بعد اور سال پورا ہونے کے بعد ان پر فصلان یا حملان وغیرہ ہونا صادق نہیں آتا دوسرے لفظوں میں کہئے کہ وہ صغار صغار نہیں رہتے پھر اس کا کیا مطلب کہ صغار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی؟ اسلئے فقہاء کو اسکی توجیہ میں مخصوص صورتیں بیان کرنی پڑی (زیلعی) توجیہ کا حاصل یہ ہے، سال میں بچوں کو انکی ماؤں کے تابع رکھا گیا ہے، اصول کے سال کو فروع کا سال قرار دیا گیا۔

شراح شافعیہ نے اس حدیث کے دوسرے معنی لئے ہیں وہ یہ کہ یہاں مضاف محذوف ہے ای ذات رائع لبن یعنی دودھ دینے والی بکری زکوٰۃ میں نہ لی جائے کیونکہ وہ خیار مال سے ہے اور زکوٰۃ لی جاتی ہے اوساط مال سے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم، بحمد للہ حدیث کی شرح پوری ہوئی۔

# باب ما تجب فیہ الزکوٰۃ

الفاظ ترجمہ دو معنی کو محتمل ہیں (۱) ان اشیاء کا بیان جن میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے (۲) مال کی مقدار جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے یعنی نصاب زکوٰۃ، حضرت شیخ کا میلان حاشیۂ بذل میں اول کی طرف ہے اور صاحب بذل و منہل نے دوسرے معنی لئے ہیں، "وھو الظاہر عندی"

## زکوٰۃ کن کن اشیاء میں واجب ہے؟

مشہور ہے کہ زکوٰۃ تین چیزوں میں واجب ہوتی ہے (۱) نقدین (ذہب وفضہ) (۲) عروض تجارت (۳) سوائم (ابل، بقر، غنم)، زروع اور ثمار میں چونکہ عُشر یا نصف عُشر واجب ہوتا ہے اس لئے اس کو علیحدہ ذکر کرتے ہیں، کیونکہ زکوٰۃ شرعی تو رُبع العشر (چالیسواں حصہ) کا نام ہے۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں زکوٰۃ کی دو قسمیں ہیں فرض اور واجب، فرض تو زکوٰۃ المال ہے اور واجب زکوٰۃ الرأس یعنی صدقۃ الفطر، اور زکوٰۃ المال کی دو قسمیں ہیں (۱) زکوٰۃ الذہب والفضہ واموال التجارۃ والسوائم (۲) زکوٰۃ الزروع والثمار (غلہ اور درختوں کے پھل) اور وہ عشر ہے یا نصف العشر اھ (اوجز ۱۴۱/۳)

نیز جاننا چاہیئے کہ نقدین وسوائم کا تو نصاب متعین ہے اور مال تجارت میں قیمت کا اعتبار ہے اور زروع وثمار میں اختلاف ہے کہ اس کے لئے نصاب شرط ہے یا نہیں (کما سیأتی) اور بعض چیزیں ایسی ہیں جن میں وجوب زکوٰۃ مختلف فیہ ہے جیسے بقول وخضراوات[1]۔

۱۔ حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ ...... سمعت ابا سعید الخدری یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس فیما دون خمس ذَوْدٍ صدقۃٌ ولیس فی ما دون خمس اواقٍ صدقۃٌ ولیس فی ما دون خمسۃ اوسق صدقۃ"۔

---

[1] حنفیہ کے نزدیک جن اشیاء میں زکوٰۃ واجب ہے اگر ان سب کو تفصیلاً شمار کیا جائے تو وہ کل ۹ نو ہیں، ذہب، فضہ، مال تجارت، سوائم جو تین ہیں ابل، بقر، غنم، زروع، ثمار، عسل ان کے علاوہ دو میں اختلاف ہے امام صاحب اور صاحبین کا، خیل اور خضراوات امام صاحب قائل ہیں صاحبین نہیں ۱۲۔

یہ حدیث متفق علیہ ہے (صحیح بخاری و مسلم دونوں میں ہے) اس میں تین چیزوں کا نصاب بیان کیا گیا ہے، نصابِ ابل، نصابِ وَرِق (فضہ) اور نصابُ الزرع والحبوب یعنی زمین کی پیداوار کا نصاب جس میں عشر یا نصف العشر واجب ہوتا ہے، اب ہر ایک کے بارے میں ترتیب وار سنئے۔

(۱) نصابِ ابل خمس ذود بتایا جاتا ہے، ذود کا اطلاق جماعتِ ابل پر ہوتا ہے تین ۳ سے لے کر دس تک اور کہا گیا ہے دو سے لے کر نو ۹ تک اس کا مفرد من لفظہ نہیں آتا جیسے لفظ قوم اور رھط، خمس ذود کو دو طرح پڑھا گیا ہے اضافۃ کے ساتھ خمسِ ذودٍ اور خمس کی تنوین کے ساتھ خمسٌ ذودٍ اس صورت میں ذود بدل ہو جائے گا خمس سے، خمس ذود سے مراد خمسُ ابلٍ من الذود ہے (اونٹوں میں سے پانچ) اور متبادر معنی یعنی خمسۃ أذواد مراد نہیں ہے اس لئے کہ پانچ ذود تو کم سے کم پندرہ اونٹ ہو جائیں گے جو مراد نہیں[۱] ہے، یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ نصابِ ابل پانچ اونٹ ہیں (۲) نصاب فضہ خمس اواق ہے، اواق اوقیہ کی جمع ہے یعنی چالیس درہم، پانچ اوقیہ کے دو سو درہم ہوتے ہیں بحساب وزن[۲] سبعہ یعنی اس طرح کہ ہر دس درہم سات مثقال کے برابر ہوں اس اعتبار سے دو سو درہم[۳] ایک سو چالیس مثقال کے برابر ہوں گے، نصاب فضہ میں اسی پر علماء کا اجماع ہے (قالہ الحافظ) لفظ اُوقیہ وقایہ سے ماخوذ ہے اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اتنی مقدار دراہم کی آدمی کو محتاجگی سے بچاتی ہے (۳) اَوْسُق، وسق کی جمع ہے ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور پانچ وسق کے تین سو[۳] صاع ہوتے ہیں تقریباً پچیس من۔

زمین کی پیداوار (زرعی پیداوار) کا نصاب اس حدیث میں پانچ وسق قرار دیا ہے زروع وثمار میں بالاتفاق ایک صورت میں عشر اور ایک صورت میں نصف العشر واجب ہوتا ہے (صدقۃ الزرع کا مستقل باب آگے آرہا ہے) لیکن اس میں اختلاف ہے کہ مُعشّرات یعنی جن چیزوں میں عشر واجب ہوتا ہے اس کے لئے کوئی خاص مقدار و نصاب شرط ہے جیسے زکوٰۃ کے لئے ہوتا ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین اس میں بھی نصاب کے قائل ہیں اور وہ نصاب یہی ہے جو اس حدیث میں مذکور ہے یعنی پانچ وسق، اور ایک جماعت علماء کی جیسے ابن عباس، عمر بن عبدالعزیز، ابراہیم نخعی و مجاہد اور امام ابوحنیفہ وجوب عشر کیلئے نصاب کے قائل نہیں ہیں بلکہ قلیل و کثیر سب میں واجب مانتے ہیں

## امام صاحب ومَنْ وافقہ کی دلیل

بعض آیاتِ قرآنیہ اور احادیث صحیحہ کی بنا پر مثلاً وآتوا حقہ

---

[۱] یا پھر یوں کہا جائے کہ یہاں ذود کا استعمال مطلق ابل کے معنی میں ہے اپنے اصلی معنی میں نہیں ۱۲ [۲] دراہم وزن کے اعتبار سے مختلف ہوتے تھے وزن سبعہ وزن ستہ وزنِ خمسہ وغیرہ۔ [۳] اور وزن جدید یعنی گرام کے اعتبار سے دو سو درہم کے بارے میں محاسبین کے قول مختلف ہیں۔ (۱) ۵۹۵ گرام۔ (۲) ۶۰۹ گرام۔ (۳) ۶۱۲ گرام۔ اور نصاب ذہب جو کہ بیس مثقال ہے۔ اسمیں بھی تین قول ہیں (۱) ۸۵ گرام (۲) ۸۷ گرام (۳) ۹۰ گرام۔ (التسہیل الضروری)

یوم حصادہٖ، انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض، اور احادیث صحیحہ جو کتب صحاح میں موجود ہیں منجملہ ان کے حدیث ابن عمر جو صحیح بخاری میں مرفوعاً مروی ہے، فیما سقت السماء والعیون العشر وما سقی بالنضح نصف العشر اور اسی مضمون کی دوسری حدیث جو صحیح مسلم میں حضرت جابر سے مرفوعاً مروی ہے، فیما سقت الانہار والغیم العشور وفیما سقی بالسانیۃ نصف العشر اور یہ دونوں حدیثیں اسی کتاب میں "باب صدقۃ الزرع" میں آرہی ہیں، یہ آیات اور حدیثیں عام اور مطلق ہیں جس سے معلوم ہورہا ہے کہ زرعی پیداوار میں بلا قیدِ نصاب کے ایک صورت میں (جب کہ اس میں آب پاشی کی مؤنۃ بوداشت کی گئی ہو) نصف عشر واجب ہوتا ہے اور اگر وہ زمینیں بارانی وغیرہ ہیں جن میں آب پاشی کی مشقت اٹھانی نہیں پڑتی ان میں عشر واجب ہوتا ہے قاضی ابوبکر ابن العربی المالکی فرماتے ہیں اقوی المذاہب مذہب ابی حنیفۃ دلیلاً واحوطہا للمساکین واولاہا قیاماً شکر النعمۃ۔

**جمہور کی طرف سے اس پر نقد اور ہماری طرف سے اسکا جواب**

جمہور کی طرف سے حافظ ابن حجر نے تبعاً للحافظ ابن القیم اس حدیث کا جواب یہ دیا ہے کہ اس سے مقصود صرف ان دو زمینوں کا فرق بیان کرنا ہے جن میں سے ایک کی پیداوار میں عشر اور ایک کی پیداوار میں نصف العشر واجب ہوتا ہے نصاب وعدم نصاب سے اس میں تعرض ہی نہیں بلکہ اس لحاظ سے یہ حدیثِ (ابن عمر وجابر) مجمل ہے اور حدیثِ ابوسعید خدری یعنی حدیث الباب مفسَّر ہے اور مفسَّر قاضی ہوتا ہے مجمل پر[1]، ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ حدیث میں اجمال نہیں بلکہ اثباتِ عموم ہے اس لئے کہ لفظ ما عموم کے لئے ہے اور یہ کہنا کہ مقصود صرف تمیز بین العشر ونصف العشر ہے یہ حدیث کی افادیت کو کم کرنا ہے بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ زمین کی پیداوار میں مطلقاً ایک صورت میں عشر اور ایک صورت میں نصف العشر ہے۔ نیز مفسِّر کے لئے ضروری ہے کہ مفسَّر کے تمام افراد کو شامل ہو اور یہاں پر ایسا نہیں ہے اس لئے کہ حدیثِ ابن عمر وجابر میں تو ہر قسم کی پیداوار کا ذکر ہے خواہ وہ مکیل وموسوق ہو یا نہ ہو جیسے زعفران وغیرہ اور حدیث ابوسعید خدری جس کو آپ مفسِّر کہنا چاہتے ہیں اس کا تعلق صرف موسوق ومکیل سے ہے غیر موسوق کا حال اس میں بیان نہیں کیا گیا اسی لئے داؤد ظاہری نے یہ مسلک اختیار کیا کہ زمین کی پیداوار میں جو چیزیں

---

[1] وہ اس طرح بھی کہتے ہیں کہ حدیث ابوسعید خاص ہے اور حدیث ابن عمر عام، اور خاص کو تقدم حاصل ہے عام پر، ہماری طرف سے کہا گیا ہے کہ اول تو حنفیہ کے نزدیک عام خاص دونوں قوت میں برابر ہوتے ہیں، دوسرے یہ کہ ہمارے پاس بھی خاص حدیث موجود ہے روی الطحاوی عن جابر بن عبداللہ مرفوعاً فی کل عشرۃ اقناء قنو یوضع فی المساجد للمساکین (اوجز عن العرف الشذی)

موسوق یعنی کیلی ہیں جیسے تمام اجناس اور غلے ان کے لئے تو نصاب شرط ہے جو اس حدیث میں مذکور ہے اور جو چیزیں غیر موسوق ہیں مثلاً زعفران اور روئی وغیرہ ان میں نصاب کی قید نہیں کما فی حدیث ابن عمر گویا انھوں نے جمع بین الحدیثین کی یہ شکل اختیار کی ہے

**امام صاحب کیطرف سے حدیث الباب کی توجیہ** اب رہا مسئلہ یہ کہ حدیث الباب کا کیا حل ہے؟ سو اس کی امام صاحب کی طرف سے مختلف توجیہات منقول ہیں جن کو حضرت شیخ نے اوجز المسالک میں یکجا جمع فرمادیا ہے جن میں سے چند ہم یہاں ذکر کرتے ہیں (۱) آپ یہ سمجھ لیجئے کہ صدقہ کا اطلاق زکوٰۃ اور عشر دونوں پر ہوتا ہے اس حدیث میں تین چیزوں کا نصاب بیان کیا گیا ہے، ابل، فضہ، حبوب وثمار تینوں جگہ لفظ صدقہ مذکور ہے پہلی دو جگہ صدقہ سے بالاتفاق زکوٰۃ مراد ہے تیسری جگہ جمہور نے تو صدقہ سے عشر مراد لیا ہے اسی لئے یہ حضرات عشر کے لئے بھی نصاب کے قائل ہیں اور امام صاحب کی جانب سے کہا گیا کہ اس تیسری جگہ بھی صدقہ سے زکوٰۃ ہی مراد ہے اور خمسۃ اوسق سے مراد وہ غلہ نہیں ہے جو اپنی کاشت سے حاصل ہوا ہو جیسا کہ جمہور سمجھ رہے ہیں بلکہ اس سے وہ غلہ مراد ہے جو تجارتی ہو جس کو آدمی نے کسی ذریعہ سے تجارت کے لئے حاصل کیا ہو اور مال تجارت میں وجوب زکوٰۃ کے لئے نصاب بالاتفاق شرط ہے جس میں قیمت کا اعتبار ہے جو مال تجارت قیمت میں دو سو درہم کے برابر ہو اس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک وسق غلہ کی قیمت عامۃً ایک اوقیہ کے بقدر ہوتی تھی لہٰذا پانچ وسق غلہ قیمت میں پانچ اوقیہ چاندی کے برابر ہوا جو کہ نصاب فضہ ہے، حضرت گنگوہیؒ کی رائے "الکوکب الدری" میں اس طرح لکھی ہے کہ لوگ (تاجران غلہ) اجناس کی قیمتوں کی تحقیق وتفتیش کرتے تھے تاکہ ان کو یہ معلوم ہو جائے کہ ہمارے پاس جو غلہ ہے وہ نصاب کے بقدر ہے یا نہیں تاکہ پھر وہ اس کے اعتبار سے اس کی زکوٰۃ ادا کرسکیں اس پر صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زمانہ میں اجناس کی قیمت کے پیش نظر ایک تقریبی تحدید تجویز فرمادی، اب یہ کہ سب غلوں کی قیمت تو برابر نہیں ہوتی تو پھر پانچ وسق کو معیار کیسے بنایا جاسکتا ہے؟ حضرت نے خود ہی یہ اشکال فرماکر لکھا ہے کہ ممکن ہے آپؐ نے لوگوں کی سہولت اور دفع حرج کے لئے توسعاً یہ مقدار تجویز فرمادی ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس توجیہ میں کوئی بُعد نہیں ہے اکابر قدماء سے منقول ہے نیز اس کی نظیر بھی باب زکوٰۃ میں موجود ہے مسئلۃ الخرص جس کے جمہور قائل ہیں اور پھر لسان شارع خواہ وہ تخمین کے قبیل سے ہو بہر حال حجۃ شرعیہ ہے (۲) ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اس حدیث کا تعلق عاشر سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ جن کاشتکاروں کے یہاں معمولی سی کاشت ہوتی ہے ان کا عشر عاشر کو لینے کا حق نہیں ہے بلکہ وہ اس کو خود ادا کرسکتے ہیں البتہ جن کے

یہاں بڑی پیداوار ہے کم از کم پانچ وسق ان کی زکوٰۃ عاشر کو لینے کا حق ہے، ہمارے حضرت شیخ اسی جواب کو زیادہ پسند کرتے تھے (۳) یہ حدیث عَرِیَّۃ پر محمول ہے اور عریۃ جیساکہ احادیث میں وارد ہے مادون خمسۃ اوسق ہی میں ہوتا ہے (کما سیجئی فی کتاب البیوع) عَرِیَّۃ ایک خاص طریقہ ہے ہبہ کا یعنی عند الحنفیہ اور عند الجمہور اس کی حقیقت بیع ہے. بہرحال جب مالک نے ایک شئ ھبہ کر دی یا بیع کر دی تو پھر اس میں زکوٰۃ کیوں واجب ہو یہ جواب ابوعُبَید قاسم بن سَلاّم سے کتاب الاموال میں منقول ہے جو کہ غریب الحدیث کے بڑے امام ہیں یہ جواب شاہ صاحبؒ العرف الشذی میں منقول ہے وہاں سے حضرت شیخ نے اوجز میں نقل فرمایا ہے یہ کل تین جواب ہوئے جس کو اس پر اضافہ مطلوب ہو وہ اوجز کو دیکھے۔

والوسق ستون مختومًا، مختوم صاع کی صفت ہے یعنی ستّون صاعًا مختومًا ختم بمعنی مُہر وہ صاع جس پر سرکاری مہر لگی ہوئی ہو اور آگے آرہا ہے مختومًا بالحجاج یعنی جس پر امیر کوفہ حجاج بن یوسف کی مُہر لگی ہوئی ہو جس کو صاع حجاجی کہتے ہیں اور یہی صاع عراقی بھی کہلاتا ہے اور شافعیہ کا صاع صاعِ حجازی سے مشہور ہے اس کی تفصیل جلد اول میں مقدار ماء وضوء کے باب میں گذر چکی۔

۲- حدثنا محمد بن بشار.... قال رجل لعمران بن حصین یا ابا نُجید انکم لتحدثونا باحادیث ما نجد لها اصلاً فی القرآن فغضب عمران وقال للرجل اَوَجَدتم فی کل اربعین درهمًا درهم الخ- یہ حدیث صحاح میں سے صرف ابوداؤد ہی میں ہے اور منہل میں لکھا ہے اخرجہ البیہقی ایضًا فی البعث اھ۔

**شرحِ حدیث** حافظ نے فتح الباری ص۲۶۷ ج۱۱ میں اس روایت کو بیہقی ہی کے حوالہ سے نقل کیا ہے جس میں یہ بھی ہے کہ عمران بن حصین کی مجلس میں بعض صحابہ نے شفاعت کا ذکر کیا تو اس پر ایک شخص نے یہ اعتراض کیا جو یہاں روایت میں مذکور ہے حافظ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر یہ معترض خوارج میں سے تھا اس لئے کہ یہ فرقہ شفاعت کا انکار کرتا ہے اور صحابۂ کرام ان پر رد کیا کرتے تھے۔

مضمون حدیث تو واضح ہے کہ ایک شخص نے عمران بن حصین سے کہا کہ تم ہم سے ایسی ایسی حدیثیں بیان کرتے ہو جن کی کوئی اصل کتاب اللہ میں ہم نہیں پاتے اس پر ان کو غصہ آگیا اور فرمایا کہ زکوٰۃ کا ذکر قرآن میں ہے اور تم بھی اس کو مانتے ہو اچھا یہ تو بتاؤ کہ قرآن میں یہ بھی ہے کہ اتنے مال میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور اس سے کم میں نہیں ہوتی نیز یہ کہ اتنے مال میں اتنی مقدار واجب ہوتی ہے وغیرہ وغیرہ یہ سب تفاصیل قرآن میں کہاں ہیں ظاہر ہے کہ یہ چیزیں تم نے ہم سے سیکھی ہیں اور ہم نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے، مطلب یہ ہے کہ ہمارے دین وشریعت کا مدار صرف قرآن پر نہیں ہے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے بیانات اور تشریحات پر ہے قرآن کریم تو متن ہے احادیثِ رسول اس کی تشریح ہیں۔ یہ حدیث حجیّۃ حدیث کی صریح دلیل ہے۔

# باب العروض اذا کانت للتجارۃ

عروض بضم العین عرض کی جمع ہے جیسے فلوس فلس کی، سامان ومتاع وکلُّ شئ سوی النقدین (قاموس) اور بعض نے لکھا ہے عروض وہ سامان جو مکیل وموزون نہ ہو اور نہ وہ حیوان ہو نہ عقار (المصباح المنیر)

حدثنا محمد بن داؤد ...... عن سمرۃ بن جندب قال اما بعد فان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان یامرنا ان نخرج الصدقۃ من الذی نعُدّ للبیع۔ اس باب سے مصنفؒ کی عرض مالِ تجارت میں زکوٰۃ کو ثابت کرنا ہے، اس کے لئے امام بخاری نے بھی باب باندھا ہے "باب صدقۃ الکسب والتجارۃ" لیکن اس باب کے تحت امام بخاری نے کوئی حدیث ذکر نہیں فرمائی اس لئے کہ اس مسئلہ میں ان کی شرط کے مطابق کوئی حدیث نہیں تھی بلکہ صرف ذکر آیۃ پر اکتفار کیا، اَنفِقُوا مِن طَیِّبَاتِ مَا کَسَبتُم، اور امام ابوداؤد نے اس باب میں مکتوبِ سمرۃ والی حدیث ذکر فرمائی ہے ہمارے یہاں پہلے یہ گذر چکا کہ حضرت سمرہ بن جندب نے اپنے بیٹوں کے نام ایک مجموعہ حدیثوں کا بھیجا تھا جس کے ابتداء میں اس طرح ہے السلام علیکم اما بعد چنانچہ یہ حدیث معجم طبرانی میں اسی طرح ہے اس کے علاوہ دار قطنی میں بھی ہے لیکن یہ حدیث صحاح ستّہ میں سے صرف سنن ابوداؤد میں ہے اس کا مضمون یہ ہے کہ آپ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اُس مال میں سے اخراجِ زکوٰۃ کا حکم فرماتے تھے جس کو ہم حاصل اور مہیا کریں بیع اور تجارت کے لئے۔ اس حدیث پر مصنف نے سکوت فرمایا ہے اور منذری نے بھی لہٰذا حجۃ ہے، نیز ابن عبد البر فرماتے ہیں اسنادہ حسن اھ (عون)

مالِ تجارت میں باتفاق جمہور علماء وائمہ اربعہ زکوٰۃ واجب ہے (حسب شرائط حولان حول ونصاب وغیرہ) خواہ اس میں پہلے سے زکوٰۃ واجب ہو جیسے ابل بقر وغیرہ یا نہ ہو جیسے بِغال وحَمیر قسم اول میں زکوٰۃ ویسے بھی واجب ہے اگرچہ وہ تجارت کے لیے نہ ہو جس کا مستقل ایک نصاب ہے اور تجارت کی صورت میں زکوٰۃ واجب ہوگی قیمت کے لحاظ سے وہ یہ کہ اس کی قیمت دوسو درہم کے برابر ہو اور قسم ثانی میں فی نفسہ تو زکوٰۃ واجب نہیں ہاں اگر وہ تجارت کے لئے ہو تو بے شک زکوٰۃ واجب ہوگی (منہل)

داؤد ظاہری کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے وہ مالِ تجارت میں زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں، لحدیث لیس علی المسلم فی فرسہ ولا عبدہٖ صَدَقَۃ، الحدیث۔ ولم یقل الا ان ینوی بہا التجارۃ پھر باقی اموال تجارت کو انھوں نے انہی دو پر قیاس کیا اور حدیث الباب جس سے مال تجارت میں زکوٰۃ ثابت ہوتی ہے اس کو وہ کہتے ہیں ضعیف ہے

جعفر بن سعد کی وجہ سے اور جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی اجماعِ صحابہ وغیرہ کی وجہ سے تقویت ہوگئی ہے نیز آیت کریمہ اَنْفِقُوا مِنْ طَیِّبَاتِ مَا کَسَبْتُمْ جمہور کی مؤید ہے قال مجاھد نزلت فی التجارۃ، ابن المنذر کہتے ہیں لیکن اس کا منکر کافر نہ ہوگا لاجل الاختلاف۔

**تاجر کی دو قسمیں، مدیر و محتکر اور مالکیہ کا مسلک**

اس کے بعد آپ سمجھئے یہاں ایک مسئلہ ہے اختلافی وہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو ہر تاجر پر ہر سال زکوٰۃ واجب ہے لیکن امام مالکؒ فرماتے ہیں تاجر کی دو قسمیں ہیں مُدیر اور مُحتکِر۔ مدیر کا حکم تو یہ ہے کہ اس پر مال میں ہر سال زکوٰۃ واجب ہوگی اور محتکر پر ہر سال واجب نہیں بلکہ جس وقت اور جس سال وہ اپنے مال کو فروخت کرے گا اس وقت صرف ایک سال کی زکوٰۃ دینی ہوگی۔ مدیر تو وہ تاجر ہے جو مال خریدتا رہے اور فروخت کرتا رہے جیساکہ عام طور سے ہوتا ہے اور محتکر وہ تاجر ہے جو مال تجارت کو روک کر رکھے (گدام میں محفوظ) قیمت کے بڑھنے کے انتظار میں اب خواہ کتنے ہی سال تک وہ مال کو روکے رکھے ان سالوں کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ امام مالک اس کی دلیل میں عمل اہل مدینہ کو پیش فرماتے ہیں جو اُن کے نزدیک مستقل حجت ہے۔ ایک مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک وجوب زکوٰۃ کے لئے سال پورا ہونے کے وقت نصاب کا کامل ہونا کافی ہے اور حنفیہ کہتے ہیں سال کے اول و آخر میں نصاب کا پایا جانا ضروری ہے درمیان میں اگر کم رہ جائے تو مضر نہیں اور حنابلہ کے نزدیک از اول تا آخر کمالِ نصاب ضروری ہے (منہل)

# باب الکنز ما ھو وزکوٰۃ الحلی

ترجمۃ الباب میں دو جزء ہیں اور دونوں ہی سے متعلق مصنف باب میں حدیثیں لائے ہیں۔ کنز کے لغوی معنی ادّخار (ذخیرہ بنا کر رکھنا) اور شریعت میں اس مال کو کہتے ہیں جس میں زکوٰۃ واجب ہو اور ادا نہ کی گئی ہو اور حَلْی بالفتح مفرد ہے اس کی جمع حُلِیّ آتی ہے جیسے ثَدْیٌ و ثُدِیٌّ بمعنی زیور خواہ سونے چاندی کا ہو یا کسی قیمتی پتھر موتی وغیرہ کا، مگر یہاں سونے چاندی ہی کا مراد ہے اس لئے کہ مسئلۂ زکوٰۃ اسی سے متعلق ہے اور جو زیورات جواہر سے بنائے گئے ہوں، قیمتی پتھر، لؤلؤ، مرجان وغیرہ سے ان میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں ہے اس کے لئے مؤطا محمد کو دیکھا جائے۔

---

۱- حدثنا ابو کامل وحمید بن مسعدۃ ...... ان امرأۃً اتت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومعھا ابنۃ لھا وفی ید ابنتھا مَسَکتان، امرأۃ کا نام کہا گیا ہے اسماء بنت یزید بن السکن ہے، یہ حدیث ترمذی میں بھی ہے اسی طرح اور نسائی میں مسنداً و مرسلاً دونوں طرح ہے، علامہ زیلعی فرماتے ہیں

اسنادہ صحیح" اور یہی بات منذری نے کہی بلکہ انھوں نے اس کی سند کے ہر ہر راوی کی نشاندہی کرتے ہوئے اس کی توثیق نقل کی ہے، عن ام سلمۃ قالت کنت البس اوضاحا من ذھب اَوضاح جمع ہے وضح کی چاندی کے ایک زیور کا نام ہے چونکہ وہ سفید چمکدار ہوتا ہے اسی لئے اس کو وضح کہتے ہیں بعض نے اس کا ترجمہ خلخال سے کیا ہے یعنی پازیب جس کو فارسی میں پائے برنجن کہتے ہیں، اکنز ھو یعنی زیور کا استعمال کرنا کیا یہ وہی کنز ہے جس پر قرآن کریم میں وعید آئی ہے۔ یوم یحمٰی علیھا فی نار جھنم فتکوٰی بھا جباھھم وجنوبھم وظھورھم الآیۃ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ جو مال بقدر نصاب ہو اور اس کی زکوٰۃ ادا نہ کیجائے وہ کنز کا مصداق ہے اور جس کی زکوٰۃ ادا کر دی جائے وہ کنز نہیں۔

اس حدیثِ امّ سلمہ کی تخریج دار قطنی، بیہقی، حاکم نے بھی کی ہے وصححہ الحاکم بیہقی فرماتے ہیں تفرد بہ ثابت ابن عجلان، لیکن اس میں کچھ مضائقہ نہیں اس لئے کہ ان کی بہت سے ائمہ نے توثیق کی ہے البتہ اس کی سند میں عتاب بن بشیر ہے جس میں مقال ہے (منہل)

تیسری حدیث عائشہ کی ہے، قالت دخل علیّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرآی فی یدی فتخات. فتخات جمع ہے فتخہ کی فتخہ کی تا پر فتحہ اور سکون دونوں پڑھا گیا ہے خاتم کبیر چاندی کی بڑی انگوٹھی یا چھلہ جس کو عورتیں ہاتھوں میں اور کبھی پاؤں میں بھی پہنتی ہیں۔

## حُلیِّ النساء کی زکوٰۃ میں مذاہب علماء

ان احادیث ثلثہ سے معلوم ہو رہا ہے کہ حلی نساء میں زکوٰۃ واجب ہے مسئلہ مختلف فیہ ہے امام خطّابی فرماتے ہیں صحابہ کی ایک جماعت عمر بن الخطاب. عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس زیورات میں زکوٰۃ مانتے ہیں یہی مذہب تابعین میں سے ایک جماعت کا ہے سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، عطاء، ابن سیرین اور اسی کو اختیار کیا ہے سفیان ثوری اور حنفیہ نے اور ایک جماعتِ صحابہ اور تابعین جیسے ابن عمر، جابر بن عبد اللہ، عائشہ قاسم بن محمد، شعبی زیورات میں زکوٰۃ کی قائل نہیں ہے اسی کو اختیار کیا امام مالک واحمد واسحاق بن راہویہ نے اور اظہر القولین امام شافعی کا بھی یہی ہے بذل میں علامہ عینی سے منقول ہے کہ امام شافعی عراق میں تو یہی فرماتے تھے کہ زکوٰۃ نہیں ہے لیکن مصر میں جاکر اس مسئلہ میں انہوں نے توقف فرمایا وقال ہذا مما استخیر اللہ فیہ، کہ میں اس میں اللہ تعالیٰ سے استخارہ کروں گا اھ۔ خطابی فرماتے ہیں ظاہر قرآن اور آثار سے قائلینِ وجوب

---

لہ والحدیث اخرجہ الدار قطنی فی سننہ عن محمد بن عطاء فنسبہ الی جدہ دون ابیہ ثم قال ومحمد بن عطاء مجہول قال البیہقی فی المعرفۃ ہو محمد بن عمرو بن عطاء لکنہ لما نسبہ الی جدہ ظن الدار قطنی انہ مجہول ولیس کذلک اھ وقال ابن دقیق العید فی الالمام الحدیث علی شرط مسلم اھ (عون)

کی تائید ہوتی ہے اور جو لوگ قائل نہیں ہیں انہوں نے نظر اور قیاس کا لحاظ کیا اور بعض آثار بھی ہیں، بہرحال احتیاط اداہی میں ہے اھ قیاس سے مراد بظاہر یہ ہے کہ زیور استعمال کی چیزوں میں سے ہے اور ضرورت واستعمال کی چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، صاحب سبل السلام فرماتے ہیں بعض آثار جو سلف سے منقول ہیں مقتضی ہیں عدم وجوب کو ولکن بعد صحۃ الحدیث[ل] لا اثر للآثار اھ ایک قول اس مسئلہ میں یہ ہے کہ حُلّی کی زکوٰۃ ان کو عاریۃ پر دینا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ پوری عمر میں صرف ایک مرتبہ دینا واجب ہے یہ دونوں قول حضرت انسؓ سے منقول ہیں (منہل) علامہ عینی فرماتے ہیں لیث بن سعد کا مذہب یہ ہے کہ جو زیور پہنا جاتا ہو اور عاریۃ پر دیا جاتا ہو اس میں زکوٰۃ نہیں ہے اور جو زیور زکوٰۃ سے بچنے کے لئے بنایا گیا ہو اس میں زکوٰۃ واجب ہے

اس کے بعد آپ سمجھئے اس حدیثِ ثالث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حلی میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے نصاب شرط نہیں اس لئے کہ فتخات نصاب کے بقدر کہاں ہو سکتی ہیں لیکن علماء نے بظاہر احادیث النقدین (جن میں نصاب مذکور ہے) کے پیش نظر اس کو بھی نصاب کے ساتھ مقید کیا ہے (سبل السلام) یہ اشکال آگے خود کتاب میں بھی آرہا ہے۔

## نصاب کی تکمیل کیلئے دو مختلف مالوں کا ضم

قیل لسفیان کیف تزکیہ قال تضمہ الی غیرہ، یعنی اس کے علاوہ جو اس کے پاس زیور ہو اس کے ساتھ ملا کر نصاب پورا ہونے پر زکوٰۃ دے۔ ضم کا مسئلہ تفصیل طلب ہے اور اس کی کئی صورتیں ہیں، (۱) ضم العروض الی احد النقدین (۲) ضم احد النقدین بالآخر۔ اگر عروض تجارت نصاب کے بقدر نہ ہوں لیکن اس کے پاس سونا یا چاندی ہے تو یہاں ضم بالاتفاق ہوگا اور اگر سونا و چاندی ہر ایک کا الگ الگ نصاب پورا نہ ہو یا ایک کا پورا ہو اور دوسرے کا ناقص تو اس صورت میں اختلاف ہے ابن ابی لیلیٰ حسن بن صالح اور امام شافعی کے نزدیک ضم نہ ہوگا وھو روایۃ عن احمد اور روایت ثانیہ ان کی اور امام مالک وابو حنیفہ کے نزدیک ضم ہوگا ضم کے ذریعہ نصاب کی تکمیل کی جائے گی۔ (اوجز ص۱۸۵ ج۳)

ضم کی صورت کیا ہوگی اس میں اختلاف ہے ہدایہ میں ہے ضم میں امام صاحب کے نزدیک قیمت کا لحاظ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اجزاء کا یعنی وزن کا۔

---

ل لیکن امام ترمذی سوارین من نار والی حدیث کی تضعیف کرتے ہوئے فرماتے ہیں ولا یصح فی ہذا الباب عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شئ ۱۲۔

# بَابُ فِی زَکوٰۃِ السَّائمہ

یہ باب بہت طویل ہے مُصنفِ عَلّام اس میں بیس[۲] کے قریب روایات لائے ہیں اس کا تعلق مواشی کی زکوٰۃ سے ہے

## نصابِ ذہب کا ثبوت اور محدثین کا اس کے بارے میں طرزِ عمل

اس سے قبل "باب فیما تجب فیہ الزکوٰۃ" میں ان اشیاء کی تعیین گذر چکی ہے جن میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے ان میں نقدین یعنی ذہب اور فضہ بھی ہیں لیکن تبویب میں محدثین کا طرز مختلف ہے، امام بخاریؒ نے "باب زکوٰۃ الورق" قائم کیا ہے لیکن ذہب پر کوئی باب نہیں باندھا، اور ایسا ہی امام نسائیؒ نے بھی کیا ہے، اور امام ترمذیؒ نے ان دونوں پر مشترک "باب زکوٰۃ الذہب والورق" قائم کیا لیکن باب کے تحت امام ترمذیؒ نے جو حدیث ذکر فرمائی ہے[۱] اس میں صرف وَرِق مذکور ہے ذہب کا ذکر نہیں، اسی طرح ابن ماجہ میں بھی "باب زکوٰۃ الورق والذہب" ہے اور اس میں انہوں نے ذہب اور فضہ دونوں کے نصاب کے بارے میں حدیث ذکر فرمائی ہے، ذہب کے بارے میں ابن عمر وعائشہ کی حدیث بسندٍ واحدٍ ذکر کی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یاخذ من کل عشرین دیناراً فصاعداً نصفَ دینارٍ ومن الاربعین دیناراً۔

لیکن امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے مستقل باب نہ تو ورق پر قائم کیا اور نہ ذہب پر حالانکہ نصاب ذہب کی حدیث اس میں موجود ہے لیکن اس کو مصنف نے اختلافِ رواۃ وطرق کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے نہ کہ قصداً اسی لئے شاید اس پر باب نہیں باندھا باقی نصابِ ورق کی حدیث تو صحیح اور متفق علیہ ہے جو اس کتاب میں بھی "باب فیما تجب فیہ الزکوٰۃ" میں گذر چکی غالباً مصنفؒ نے اسی پر اکتفاء کرتے ہوئے اس پر مستقل باب نہیں باندھا واللہ اعلم۔

## نصابِ ذہب کا ثبوت

علامہ قسطلانی[۲۳۴] بخاری کے "باب زکوٰۃ الورق" کے تحت میں لکھتے ہیں، واما الذہب ففی عشرین مثقالاً منہ ربع العشر لحدیث ابی داؤد باسنادٍ صحیح او حسن عن علی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیس فی اقل من عشرین دیناراً شیء وفی عشرین نصف دینارٍ اھ اور اس کے بالمقابل ابن عبد البر فرماتے ہیں لم یثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی نصاب الذہب شئ، اور حدیث علی پر

---

[۱] اس میں انہوں نے وہی حدیث علی ذکر فرمائی جس کا ذکر آگے آرہا ہے دراصل اس کے بعض طرق میں نصاب ذہب مذکور ہے اور بعض میں نہیں۔ امام ابوداؤد نے تو دونوں طریق سے حدیث لی ہے لیکن امام ترمذی نے اس کو صرف اس طریق سے ذکر کیا ہے جس میں نصاب ذہب نہیں ہے تو گویا انہوں نے ترجمۃ الباب میں ذہب کو ذکر کرکے اس طریق ثانی کیطرف اشارہ کر دیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

نقد کرتے ہوئے انہوں نے فرمایا ورواہ الحفاظ موقوفاً علی علیؓ اھ میں کہتا ہوں نصاب ذہب والی حدیث کی صحت اگرچہ مختلف فیہ ہے لیکن اس کے باوجود مسئلہ تقریباً اجماعی ہے کہ نصاب ذہب عشرین مثقال ہے اور اس میں جو اختلاف ہے اس کو شاذ قرار دیا گیا ہے، چنانچہ حسن بصری کا قول ہے کہ اس کا نصاب اربعین مثقال ہے، علامہ باجی فرماتے ہیں حسن کے بعد والے علماء کا اجماع ہوگیا ہے عشرین[1] مثقال پر، اسی طرح ابن قدامہ نے بھی عشرین پر اجماع نقل کیا ہے۔

دوسرا اجماع یہاں پر یہ ہے کہ نصاب ذہب میں مثقال کا اعتبار ہے قیمت کا نہیں لیکن عطاء وطاؤس وزہری فرماتے ہیں اس میں قیمتِ فضہ کا اعتبار ہے لہذا جو ذہب قیمت میں دوسو[2] درہم کے برابر ہوگا اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اس کے بعد آپ موجودہ باب کے بارے میں سنیئے!

**سائمہ کی تعریف** سائمہ سَوم سے ہے بمعنی چرنا کہا جاتا ہے سامت الماشیۃ سوماً ای رعت اور اسامۃ متعدی ہے اسامہا صاحبہا، جانور کو اس کے مالک نے جنگل یا مرعیٰ میں چرنے کے لئے چھوڑا جو مواشی جنگل میں سال کے اکثر حصہ میں چرتے پھرتے ہیں اور ان کے گھاس دانے کی مؤنۃ ومشقت مالک کو برداشت نہیں کرنی پڑتی اس کو سائمہ کہتے ہیں اس میں یہ بھی قید ہے کہ یہ صحراء میں چھوڑنا دَرّ اور نسل کے لئے ہو تاکہ ان کا مال نامی ہونا ثابت ہوجائے لیکن چونکہ جو جانور اس طرح صحراء میں چھوڑ دیئے جاتے ہیں وہ وہی ہوتے ہیں جن سے مقصود دَرّ اور نسل ہوتا ہے اس لئے اس قید کو سائمہ کی تعریف میں اکثر ذکر نہیں کیا جاتا دراصل اسی وَصفِ اِسامۃ للدَرّ والنسل کی وجہ سے نماء کے[1] معنی پیدا ہوتے ہیں اور زکوٰۃ مالِ نامی ہی میں واجب ہوتی ہے اور یہی ایک وجہ ہے عقلی اس کی کہ بغال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی عدمِ تناسل کیوجہ سے، اور علوفہ میں مؤنتِ علف کیوجہ سے جیسا کہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے۔ خلافاً للامام مالک فانہ اوجب الزکوٰۃ فی العلوفۃ ایضاً، علوفہ جس کو معلوفہ بھی کہتے ہیں یہ سائمہ کی ضد ہے وہ جانور جن کو ان کا مالک سال کے اکثر حصہ میں حمل یا رکوب (باربرداری یا سواری) کی غرض سے گھر پر رکھتا ہو، علوفہ میں گھاس اور دانے کی مؤنتہ چونکہ مالک کو خود برداشت کرنی ہوتی ہے اس لئے ان میں نماء کی صفت مغلوب ہوجاتی ہے جس کا شریعت نے اعتبار نہیں کیا اسی لئے اس میں زکوٰۃ واجب نہیں کی گئی۔

جن سوائم میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے وہ تین ہیں ابل اور بقر اور غنم (غنم مَعز یعنی بکری اور ضَأن یعنی

---

[1] فقہاء نے لکھا ہے کہ بالفرض اگر اسامۃ سے مقصود دَرّ اور نسل نہ ہو بلکہ حَمل یا رکوب ہی ہو تو پھر سائمہ ہونے کے باوجود ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی (زیلعی وغیرہ) [2] بیس مثقال کے کتنے گرام بنتے ہیں اسکا بیان نصاب فضہ میں گذرچکا ہے ۱۲۔

بھیڑ دونوں کو شامل ہے) بغال اور حمیر میں زکوٰۃ بالاتفاق نہیں[1] ہے جس کی حدیث میں تصریح ہے لم ینزل علی فیھما شیء الا ھذہ الآیۃ الجامعۃ الفاذۃ فمن یعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ الخ۔

حدثنا موسی بن اسماعیل نا حماد قال اخذت من ثمامۃ بن عبد اللہ بن انس کتاباً زعم ان ابا بکر کتبہ لانس وعلیہ خاتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین بعثہ مصدقا وکتبہ لہ فاذا فیہ ھذہ فریضۃ الصدقۃ التی فرضھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی المسلمین، اس حدیث میں کتاب الصدقہ کا ذکر ہے جس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے قبل قلم بند کرایا تھا اس میں زکوٰۃ کے احکام اور ان کی تفاصیل مذکور ہیں خصوصاً سوائم کی زکوٰۃ جو زیادہ تفصیل طلب ہے ابل، بقر، غنم ہر ایک کا نصاب اور مقدار واجب تاکہ عمال اس کتاب کے مطابق زکوٰۃ وصول کریں اس پر آپ کی مہر بھی تھی۔ اس کے بعد آنے والی روایت میں آرہا ہے "فلم یخرجہ الی عمالہ حتی قبض فقرنہ بسیفہ فعمل بہ ابو بکرؓ حتی قبض ثم عمل بہ عمر حتی قبض"، یعنی آپ نے لکھوانے کے بعد اس کتاب کو اپنی تلوار کی نیام میں محفوظ فرما دیا تھا اور عمال کے حوالہ نہیں فرمایا یہاں تک کہ آپؐ وفات پا گئے آپؐ کے بعد خلیفۂ اول صدیق اکبرؓ نے اس کے مطابق عمل فرمایا اس کے بعد اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ نے، آپ نے اس کو عمال کے حوالہ بظاہر اس لئے نہیں[2] فرمایا کہ ان کو تو آپؐ زکوٰۃ کی تفصیل زبانی بالمشافہہ تعلیم فرما دیتے تھے بلکہ اس کو محفوظ جگہ رکھ دیا تاکہ آپ کے بعد آنے والے خلفاء اس کتاب کی طرف رجوع کریں چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ حضرات شیخین نے اپنے اپنے زمانے میں اس کے مطابق زکوٰۃ وصول کرائی۔

اس سے زکوٰۃ کے مسائل کی اہمیت معلوم ہو رہی ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول احکام

---

[1] الا یہ کہ وہ تجارت کیلئے ہوں اس صورت میں مال تجارت کی حیثیت سے ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی بحساب قیمت نصاب، اسی طرح سوائم بھی اگر در اور نسل کے لئے نہوں بلکہ تجارت کے لئے ہوں تو ان میں مال تجارت کی زکوٰۃ واجب ہوگی قیمت کے لحاظ سے نہ کہ سائمہ ہونیکی حیثیت سے ۱۲۔

[2] کذا فی المنہل لیکن بظاہر سیاق روایۃ اور اس کے الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عمال کو نہ دینا قصداً نہیں تھا بلکہ چونکہ یہ کتاب آپؐ نے بالکل آخری ایام حیات میں لکھوائی تھی ابھی تک اس کو عمال کے حوالہ کرنے کی نوبت نہ آئی تھی کہ سانحۂ ارتحال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پیش آگیا بلکہ بعض روایات سے تو ایسا مستفاد ہوتا ہے کہ آپؐ کے زمانہ میں بھی مصدقین کے پاس یہ تحریر دیکھی گئی لہٰذا یہ کہنا چاہیئے کہ ابتداء میں جو کتاب آپ نے لکھوائی یعنی اصل تحریر اس کو تو آپؐ نے تلوار کی نیام میں محفوظ فرما دیا تھا لیکن اس کی نقول عمال کے حوالہ کی گئیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب اس کی مزید تحقیق و تفتیش کی حاجت باقی ہے ۱۲

واحادیث لکھوانے کا نہ تھا بلکہ آپ کی تعلیم قولاً وفعلاً ہوتی تھی لیکن زکوٰۃ کے احکام کو آپؐ نے باقاعدہ قلم بند کرایا یہ گویا زکوٰۃ ہی کی خصوصیت ہے جس کی وجہ بھی ظاہر کہ زکوٰۃ اور اس کا نصاب اور ہر نصاب میں کیا واجب ہوتا ہے یہ حسابی امور ہیں جن کا زبانی یاد رکھنا دشوار ہے۔

فقرنہ بسیفہ پر شراح نے لکھا ہے کہ تلوار کی نیام میں اس کو رکھنا اس میں لطیف اشارہ تھا جس کو صدیق اکبر رضؓ سمجھ گئے تھے کہ اگر کوئی جماعت زکوٰۃ سے انکار کرے تو اس کا حل اور علاج تلوار ہے چنانچہ صدیق اکبر نے مانعین زکوٰۃ کے ساتھ قتال فرمایا۔

**مضمون حدیث** حماد بن سلمہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انسؓ کے پوتے ثمامۃ بن عبداللہ سے یہ کتاب لی ہے جس کے بارے میں ثمامۃ یہ کہتے تھے کہ یہ کتاب صدیق اکبر نے میرے دادا (انس) کو لکھوا کر دی تھی جس پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر بھی ہے جبکہ ابوبکر صدیقؓ ان کو عامل بنا کر بحرین بھیج رہے تھے صدقات وصول کرنے کے لئے فاذا فیہ ھذہ فریضۃ الصدقۃ اور صحیح بخاری کی ایک روایت میں اس طرح ہے کتب لہ ھذا الکتاب لما وجھہ الی البحرین۔ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ھذہ فریضۃ الصدقۃ، یہاں مضاف محذوف ہے ای نسخۃ فریضۃ الصدقۃ چنانچہ دو حدیثوں کے بعد ایک حدیث آرہی ہے اس میں اس طرح ہے ہذہ نسخۃ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، نسخہ یعنی تحریر اور نوشتہ یعنی وہ تحریر ہے جس میں بیان ہے اس صدقہ اور زکوٰۃ کا جس کو معین فرمایا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں پر۔ اور یہ وہی فریضہ ہے جس کا حکم دیا ہے اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو، یعنی جس کی تبلیغ کا حکم دیا ہے۔ التی امر اللہ بہا، یہ جملہ ما قبل سے بدل واقع ہو رہا ہے اس میں فرض کی نسبت آپؐ کیطرف کی گئی ہے اگرچہ فرض تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے لیکن چونکہ آپؐ اس کی طرف داعی ہیں اس لحاظ سے فرض کی نسبت آپ کی طرف کردی گئی اور یا یہ فَرَضَ بمعنی قَدَّرَ ہے تقدیر یعنی تعیین نصاب اور اس صورت میں کلام اپنے ظاہر پر ہوگا تاویل کی حاجۃ نہیں اس لئے کہ اگرچہ اصل ایجاب تو اللہ تعالیٰ کیطرف سے ہے لیکن وہ مجمل ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تقدیر وتعیین فرمائی ہے بیان نصاب کے ذریعہ سے۔

یہ حدیث صحیح بخاری میں بھی ہے اس میں اس کو ثمامہ سے روایت کرنے والے ان کے بھتیجے عبداللہ بن المثنی ہیں، علامہ عینی فرماتے ہیں اس حدیث کو حضرت امام بخاری نے اپنی صحیح میں دس جگہ بسند واحد ذکر فرمایا ہے کہیں مقطعاً اور کہیں مطولاً جن میں سے چھ جگہ کتاب الزکوٰۃ میں ذکر کیا ہے[1] ابن حزم فرماتے ہیں ہذا حدیث فی نہایۃ الصحۃ عمل بہ الصدیق فی حضرۃ العلماء ولم یخالفہ احد اھ (منہل)

---

[1] لیکن علامہ عینی نے اس حدیث کی بعض علماء سے تضعیف نقل کی ہے دراصل بات یہ ہے کہ اس حدیث کا ایک جزء (بقیہ اگلے صـ پر)

یہ حدیث بروایۃ ابن عمرؓ آگے آرہی ہے جس میں ایک زیادتی ہے فلم یخرجہ الی عمالہ حتی قبض فقرنہ بسیفہ (وقد تقدمت الحوالۃ)

"علی المسلمین" ۔ اس قید سے مستفاد ہو رہا ہے کہ کفار زکوٰۃ کے مخاطب اور مکلف نہیں ہیں وعلی ہذا القیاس دوسرے فروع (یہ ایک مشہور اختلافی مسئلہ ہے ہمارے یہاں اس پر کلام انشاء اللہ تعالیٰ حدیث بعث معاذ الی الیمن کے ذیل میں آئیگا) اور چونکہ شافعیہ کفار کے مکلف ہونے کے قائل ہیں اس لئے حافظ نے اس کی تاویل فتح الباری ص۲۵۲ میں یہ کی ہے کہ مسلمین کی قید صحۃ اداء کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ کافر کا زکوٰۃ ادا کرنا معتبر نہیں[1] اور اس حیثیت سے نہیں کہ وہ اس کے مکلف ہی نہیں ہیں اور ان کو اس پر آخرت میں عقاب نہیں ہوگا۔

فمن سئلہا من المسلمین علی وجہہا فلیعطہا یعنی جس مسلمان سے اس کتاب کے مطابق زکوٰۃ کا مطالبہ کیا جائے تو اس کو چاہیئے کہ وہ اپنی زکوٰۃ ساعی کو دیدے اور جس سے مطالبہ اس کے خلاف کیا جائے یعنی باوجب سے زیادہ تو نہ دے یا تو مطلب یہ ہے کہ بالکل ہی اس ساعی کو نہ دے اور اپنی زکوٰۃ خود ادا کردے یا مطلب یہ ہے کہ وہ مقدار زائد نہ دے۔ یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ آگے "باب رضا المصدق" میں آرہا ہے ارضوا مصدقیکم وان ظلمتم یعنی عامل کو راضی کر کے واپس کرو اور جتنی زکوٰۃ وہ مانگے اس کو دیدو اگرچہ تم پر ظلم کیا جارہا ہو، اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں (۱) اس آنے والی حدیث میں اُن مصدقین کا ذکر ہے جو حضورؐ کے زمانہ کے ہیں جو کہ صحابہ ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسے مصدقین ظلم ہرگز نہیں کرسکتے یہ امر آخر ہے کہ مزکی یہ سمجھ رہا ہو کہ مجھ پر ظلم ہو رہا ہے اور یہ حدیث جو یہاں ہے اس میں عام ضابطہ قیامت تک کے لئے بیان کیا گیا ہے اور ان میں سب طرح کے مصدق ہو سکتے ہیں عادل اور ظالم بھی لہذا دونوں حدیثوں کا محمل مختلف ہوا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ان دو مختلف حکم میں احدہما بطور بیان جواز اور رخصت کے ہے اور دوسرا حکم بطور استحباب وترغیب کے ہے (بذل)

فیما دون خمس وعشرین من الابل الغنم فی کل خمس ذود شاۃ۔

## نصاب ابل کا بیان

اب یہاں سے بیان نصاب شروع ہوتا ہے یہ شروع کے باب میں گذر چکا کہ نصاب ابل پانچ اونٹ ہیں یہاں یہ ہے کہ چوبیس تک یہی حکم ہے کہ ہر پانچ میں ایک

---

(بقیہ گذشتہ) بظاہر حنفیہ کے خلاف ہے حنفیہ نے اپنی تائید میں ایک دوسری حدیث پیش کی جس کی بیہقی نے تضعیف کی تو اس کے جواب میں علامہ عینی نے اس حدیث کی تضعیف بھی بہت سے ائمہ سے نقل کردی علم کی تو ان حضرات کے پاس ماشاء اللہ کمی نہیں تھی ۱۲

[1] پس شافعیہ کے نزدیک کافر کے زکوٰۃ کا مکلف ہونیکا مطلب ہے کہ اس پر واجب ہے کہ اولاً ایمان لائے اور پھر زکوٰۃ وغیرہ فرائض ادا کرے ۱۲

بکری واجب ہوگی اور جب اونٹ پچیس ہو جائیں تو پھر زکوٰۃ بدل جائیگی اور بجائے بکریوں کے اونٹ ہی کا بچہ واجب ہوگا ایک خاص عمر کا جس کو بنت مخاض کہتے ہیں۔

جاننا چاہیئے کہ اصل یہ ہے مال کی زکوٰۃ اسی مال کی جنس سے دی جائے اور زکوٰۃ بالقیمۃ[1] کا مسئلہ مختلف فیہ ہے حنفیہ کے نزدیک جائز ہے جمہور کے نزدیک ناجائز لیکن شریعت مطہرہ نے یہ قاعدہ زکوٰۃ ابل میں نہیں جاری کیا چنانچہ پانچ ابل میں ایک بکری ہے اور دس میں دو بکریاں اسی طرح چوبیس ۲۴ تک ہر پانچ میں ایک بکری ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ پانچ اونٹوں میں سے اگر اونٹ ہی دلوایا جائے تو اس میں مالک کا بڑا نقصان ہے اور اگر پچیس ۲۵ سے کم تک کچھ واجب نہ کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس میں فقراء کا نقصان ہے اس لئے شریعت نے جانبین کی رعایت میں یہ کیا کہ زکوٰۃ ابل کی ابتداء بکری سے کی اور جب اونٹ کافی اور معتد بہ مقدار میں ہو گئے یعنی پچیس تو اس میں ایک اونٹ کم عمر والا واجب کیا پھر اس کے بعد اس سے زائد عمر کا پھر اسی طرح بتدریج اضافہ ہوتا رہا سبحان اللہ! کس قدر رعایت ملحوظ ہے۔

## نصاب ابل کی تفصیل

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ اس حدیث یعنی کتاب الصدقہ میں اونٹ کا جو نصاب بیان کیا گیا ہے وہ اس طرح ہے۔ پانچ سے لیکر چوبیس تک ہر پانچ میں ایک بکری چنانچہ چوبیس تک چار بکریاں واجب ہوئیں اور پچیس میں بنت مخاض پینتیس تک پھر چھتیس میں بنت لبون پینتالیس تک پھر چھیالیس میں ایک حِقّہ ساٹھ تک پھر اکسٹھ سے پچھتر تک ایک جذعہ، مابین النصابین سب جگہ عفو ہے جس کو فقہاء وقص سے تعبیر کرتے ہیں یعنی جس طرح پانچ میں ایک بکری واجب ہوتی ہے نو میں بھی ایک ہی واجب ہے تو پانچ سے آگے نو تک وقص ہوا پھر آگے چل کر اس عفو میں اضافہ ہو گیا چنانچہ بنت مخاض کی ابتداء جہاں سے ہوئی ہے یعنی پچیس یہاں سے وقص تقریباً دوگنا ہو گیا یعنی دس اور پھر آگے چل کر اس میں اور اضافہ ہوا اور وقص بجائے دس کے پندرہ ہو گیا جیسا کہ مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہو رہا ہے۔

جذعہ سے زائد عمر کی اونٹنی زکوٰۃ میں واجب نہیں ہوتی بلکہ اس کے بعد پھر یہ کیا کہ جذعہ سے کم عمر والے بجائے ایک کے دو واجب ہونے لگے چنانچہ چھہتر سے لیکر نوے تک زکوٰۃ دو بنت لبون ہے[2] پھر اکیانوے

---

[1] یعنی جو چیز زکوٰۃ میں اصالۃً واجب ہے اس کے بجائے اس کی قیمت کے برابر کوئی دوسری چیز ادا کرنا۔

[2] اسلئے کہ بنت لبون چھتیس سے شروع ہوتی ہے اور چھہتر میں دو چھتیس پائے جاتے ہیں، اسی طرح پینتالیس کے بعد سے حقہ شروع ہوتا ہے اور اکیانوے دو پینتالیس سے تجاوز کر رہا ہے اگرچہ دو چھیالیس پر مشتمل نہیں ہے ۱۲

سے ایک سو بیس تک دو حقہ واجب ہوتے ہیں یہاں وقص پہلے سے بھی دوگنا ہوگیا بجائے پندرہ کے تیس یہ ساری تفصیل مذکورہ بالا حدیث میں مذکور ہے اور پانچ سے لے کر ایک سو بیس تک جو تفصیل اس حدیث میں مذکور ہے وہ ائمہ اربعہ کے درمیان متفق علیہ ہے صرف ایک جزء میں اختلاف ہے وہ یہ فاذا بلغت خمساً وعشرین ففیہا بنت مخاض. جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کا تو مذہب یہی ہے کہ پچیس میں ایک بنت مخاض لیکن حضرت علی کی ایک روایت میں جو اسی باب کی چھٹی حدیث ہے اس میں اس طرح ہے کہ پچیس میں پانچ بکریاں اور چھبیس میں بنت مخاض، حضرت علی کی اس روایت کو بذل المجہود میں فتح الباری کے حوالہ سے صرف مصنف ابن ابی شیبہ کی طرف منسوب کیا ہے جب کہ یہ روایت یہاں ابوداؤد میں بھی آگے آرہی ہے، سفیان ثوری فرماتے ہیں اس روایت میں رجال علیؓ میں سے کسی کو غلطی واقع ہوئی ہے اس لئے کہ علیؓ سے یہ بات بعید کہ وہ اس کے قائل ہوں کیونکہ اس صورت میں موالاۃ بین الواجبین لازم آتا ہے یعنی دو واجب کے درمیان میں وقص نہیں پایا جا رہا ہے جو کہ اصول زکوٰۃ کے خلاف ہے (منہل) اس حدیث میں مختلف اونٹوں کے نام آئے ہیں جس کی تشریح حاشیہ[1] میں کر دی گئی ہے۔

فان لم یکن فیہا بنت مخاض فابن لبون، اونٹ میں نر اور مادہ کا فرق شرعاً معتبر ہے مادہ زیادہ قیمتی ہوتی ہے نر سے اور یہ ظاہر ہے کہ زکوٰۃ میں جس عمر کا بچہ واجب ہو رہا ہے ضروری نہیں کہ وہ ریوڑ میں موجود ہو اس لئے اس کے بارے میں ہدایت فرمارہے ہیں کہ اگر بنت مخاض موجود نہ ہو تو اس کے بجائے نر یعنی ابن لبون دیا جائے بنت مخاض تو ایک سال کی ہوتی ہے اور ابن لبون دو سال کا ہوتا ہے تو گویا وصف اُنوثۃ کے انتفاء سے جو نقص ہوا اس کی تلافی عمر کی زیادتی سے کی گئی یہ بات امام ابویوسف اور شافعی کے نزدیک تو حتمی اور معیاری ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ چیز معیاری نہیں ہے بلکہ ہمارے یہاں قیمت کا اعتبار ہوگا پس

---

[1] بنت مخاض اونٹنی کا وہ بچہ جو پورے ایک سال کا ہو کر دوسرے سال میں داخل ہو جائے۔ مخاض سے مراد حاملہ اونٹنی ویسے اصل معنی مخاض کے حمل کے ہیں کیونکہ اونٹنی بچہ دینے کے ایک سال بعد عامۃً حاملہ ہوجاتی ہے اس لئے اس عمر کے بچہ کو بنت مخاض کہتے ہیں۔ بنت لبون اونٹنی کا وہ بچہ جو دو سال کا ہو کر تیسرے سال میں داخل ہو جائے اس لئے کہ اب سے ایک سال قبل تو اس کی ماں حاملہ تھی اب مزید ایک سال گذرنے سے وضع حمل ہو کر وہ اونٹنی دودھ دینے والی ہوگئی، حقہ اونٹنی کا وہ بچہ جو تین سال کا ہو کر چوتھے سال میں داخل ہوگیا ہو اس لئے کہ وہ اب اس چیز کا مستحق ہوگیا ہے کہ اس پر نر جفتی کرے اور اسی معنی کے لحاظ سے حقہ کی صفت طروقۃ الفحل لاتے ہیں طروقۃ بمعنی مطروقۃ اور فحل (نر) یعنی جس کو نر روند سکے (اس سے جفتی کر سکے)، آگے ایک مستقل باب آرہا ہے "باب تفسیر اسنان الابل" اس میں مصنف نے یہی سب چیزیں اونٹوں کے نام اور ان کے مصادیق بیان کئے ہیں ۱۲

اگر ابن لبون قیمت میں بنت مخاض کے برابر ہو تب تو ایسا ہی ہوگا جو حدیث میں ہے ورنہ قیمت کے لحاظ سے تلافی دیکھی جائے گی، اور یہ حدیث اس پر محمول ہے کہ ممکن ہے اس وقت یہ دونوں قیمت میں برابر ہوتے ہوں تو اس طرح کرنے سے معادلہ فی المالیۃ حاصل ہو جاتا تھا اور یہی مقصود ہے۔

فاذا زادت علی عشرین ومائۃ ففی کل اربعین بنت لبون وفی کل خمسین حقۃ، یہ اسٹیشن آگیا ایک سو بیس<sup></sup>۱۲۰ تک جو کچھ گذرا وہ سب اجماعی ہے۔

## ایک سو بیس۱۲۰ کے بعد نصاب ابل میں ائمہ کا اختلاف

اب یہاں سے آگے روایات میں بھی اختلاف ہے اور علماء کے مابین بھی اس روایت کے پیش نظر جو یہاں مذکور ہے شافعیہ وحنابلہ فرماتے ہیں کہ ایک سو بیس کے بعد حساب دائر ہوگا اربعینات اور خمسینات پر، ہر چالیس میں ایک بنت لبون اور پچاس میں ایک حقہ اور یہ حساب ان دونوں کے یہاں ایک سو بیس۱۲۰ کے فوراً بعد سے شروع ہو جاتا ہے چنانچہ ۱۲۱ میں چونکہ تین اربعین ہیں اس لئے اس میں تین بنات لبون ہوں گی اور ۱۳۰ میں دو اربعین اور خمسین ہے لہذا دو بنت لبون اور ایک حقہ واجب ہوگا۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں ایک سو بیس کے بعد حساب تو اربعینات وخمسینات ہی پر دائر ہوگا لیکن اس حساب کی ابتداء ۱۲۰ کے بعد فوراً یعنی ۱۲۱ سے نہ ہوگی بلکہ ۱۳۰ سے ہوگی، وہ فرماتے ہیں اس حدیث میں زیادۃ سے دھائی کی زیادتی مراد ہے مطلق زیادتی نہیں اس لئے کہ ایک سو بیس۱۲۰ میں بھی تین اربعین ہیں اور وہاں بالاتفاق حقتین واجب ہیں لہذا اس اجماعی حکم میں تغیر ایک دھائی کے بعد سے شروع ہوگا لہذا ایک سو بیس۱۲۰ کے بعد ایک سو انتیس تک تو حقتین ہی واجب ہوں گے[له] اور ایک سو تیس۱۳۰ میں جاکر دو بنت لبون اور ایک حقہ واجب ہوگا۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں ۱۲۰ کے بعد فریضہ کا استیناف یعنی از سرِنو حساب چلے گا یعنی پانچ میں ایک بکری لہذا ۱۲۵ میں حقتین اور ایک بکری ہوگی اور ایک سو تیس۱۳۰ میں حقتین اور دو بکریاں ہوں گی اور ۱۳۵ میں حقتین اور تین بکریاں اور ۱۴۰ میں حقتین اور چار بکریاں اور ۱۴۵ میں حقتین اور ایک بنت مخاض اور ۱۵۰ میں تین حقے۔

ڈیڑھ سو کے بعد پھر استیناف ہوگا چنانچہ ۱۵۵ میں تین حقے اور ایک بکری اور ۱۶۰ میں تین حقے اور دو

---

له علامہ عینی نے ص۹ امام احمد کا مذہب اسی کو قرار دیا ہے اور اوپر جو شافعیہ کا مسلک گذرا ہے اس کو امام احمد کی ایک روایت قرار دیا ہے لیکن میں کہتا ہوں کتب حنابلہ میں مثل نیل المآرب وغیرہ امام احمد کا مسلک وہی لکھا ہے جو شافعیہ کا ہے۔ اور علامہ عینی نے مالکیہ سے تین روایات نقل کی ہیں ایک یہی جو مذکور ہوئی دوسری یہ کہ اس کو اختیار ہے چاہے تین بنات لبون دے چاہے دو حقہ اور تیسری یہ کہ تین بنات لبون متعین ہیں جس طرح شافعیہ کے یہاں ہیں۔ ابن عبدالبر نے اسی کو صحیح کہا ہے کما فی الکافی ۱۲

بکریاں اور ۱۶۵ میں تین حقے اور تین بکریاں اور ۱۷۰ میں تین حقے اور چار بکریاں اور ۱۷۵ میں تین حقے اور ایک بنت مخاض اور ۱۸۶ میں تین حقے اور ایک بنت لبون اور ۱۹۶ میں چار حقے دو سو تک اور دو سو میں اختیار ہے چاہے اربعینات کے لحاظ سے پانچ بناتِ لبون دیدیں اور چاہے خمسینات کے لحاظ سے چار حقے دیدیں ثم تستانف کما بیّنا (بذل عن السرخسی)

جمہور کا استدلال تو حدیث الباب سے ہے جو یقیناً صحیح اور قوی ہے اور یہ حدیث ابوداؤد کے علاوہ صحاح میں سے صحیح بخاری میں متعدد جگہ مکرّر سہ کرر اور ایسے ہی سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ میں ہے۔

## ایک سو بیس[۱۲۰] کے بعد استیناف میں حنفیہ کا مستدل

اور حنفیہ کا استدلال عمرو بن حزم کی کتاب الصدقہ سے ہے جس میں اس طرح ہے حماد بن سلمہ کہتے ہیں میں نے قیس بن سعد سے کہا کہ میرے لئے محمد بن عمرو بن حزم کی کتاب الصدقہ حاصل کرو انہوں نے مجھ کو وہ کتاب دی اور بتایا کہ میں نے ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لی ہے اور یہ بھی بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کتاب ان کے دادا (عمرو بن حزم) کے لئے لکھوائی تھی حماد کہتے ہیں میں نے اس کو پڑھا تو اس میں نصاب ابل کے بارے میں یہ تھا فاذا کانت اکثر من عشرین ومائة "فانه یعاد الی اول فریضة الابل علامہ عینی[۲] شرح بخاری میں فرماتے ہیں رواہ ابوداؤد فی المراسیل واسحاق بن راہویہ فی مسندہ والطحاوی فی مشکلہ دراصل کُتُب الصَّدقات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد منقول ہیں، کسی امام نے کسی کو اختیار کیا اور کسی نے اس کے علاوہ کسی دوسری کو جس کی تفصیل عینی[۱] شرح بخاری میں موجود ہے اس روایت پر بیہقی وغیرہ شراح شافعیہ نے کچھ اعتراضات کئے ہیں یہ اعتراضات اور ان کے جوابات پوری تفصیل سے[۲] عمدۃ القاری میں موجود ہیں یہاں اس تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔

یہ استیناف فریضہ کا قول حضرت علی اور ابن مسعود، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری سے بھی منقول ہے۔

## حنفیہ کیطرف سے حدیث الباب کی توجیہ

اور حدیث الباب کے بارے میں حنفیہ کیطرف سے جواب یہ

---

**کتب الصدقات متعدد ہیں**

[۱] وہ لکھتے ہیں ابن العربی نے "المسالک شرح موطأ مالک" میں لکھا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زکوۃ ماشیہ کے بارے میں تین کتب ثابت ہیں، کتاب ابی بکر، کتاب آل عمرو بن حزم، کتاب عمر بن الخطاب اور اسی پر امام مالک کا اعتماد ہے آگے لکھتے ہیں قال ابوالحارث قال احمد بن حنبل کتاب عمرو بن حزم فی الصدقات صحیح والیہ اذهب اھ من العینی ص۱۶ میں کہتا ہوں کتاب عمر بن الخطاب ابوداؤد میں آگے آرہی ہے اور کتاب ابی بکر تو اسی حدیث الباب میں مذکور ہے جو چل رہی ہے اور کتاب عمرو بن حزم کا حوالہ اوپر آچکا ہے۔

[۲] ان میں سے بعض درس ترمذی (از مولانا تقی عثمانی) میں بھی لکھے ہیں۔

ہے کہ یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں بلکہ ہمارا بھی اس پر عمل ہے وہ اس طرح کہ یوں کہا جائے فاذا زادت میں زیادت سے زیادت کثیرہ مراد ہے جیسا کہ مالکیہ نے کہا کہ اس زیادت سے مطلق زیادتی مراد نہیں بلکہ دہائی کی زیادتی مراد ہے چنانچہ ۱۵۰ ابل میں ہمارے یہاں بھی تین حقے ہیں اور ۲۰۰ میں مالک کو اختیار ہے خواہ چار حقے خمسینات کا لحاظ کرتے ہوئے ادا کرے اور چاہے پانچ بنات لبون دے اربعینات کے اعتبار سے دوسری بات یہ ہے کہ ۱۲۰ میں باتفاق آثار و باتفاق علماء حقتین واجب ہیں اور ۱۲۰ کے بعد آثار مختلف ہیں پس مختلف فیہ کی وجہ سے متفق علیہ کا ترک مناسب نہیں لہذا ۱۲۰ کے بعد حنفیہ نے حقتین کو باقی رکھتے ہوئے استیناف والی روایۃ پر عمل کیا اس صورت میں جمع بین الروایتین ہو جاتا ہے اور کسی ایک روایۃ کا اہمال لازم نہیں آتا (قالہ شمس الائمہ السرخسی)

**ایک اشکال وجواب** لیکن یہاں پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس باب کی چوتھی حدیث جس کی ابتداء حدثنا محمد بن العلاء سے ہے اس میں ایک سو بیس ۱۲۰ کے بعد صراحۃً وہی مذکور ہے جس کو شافعیہ نے اختیار کیا یعنی ۱۲۱ میں تین بنات لبون، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مشہور روایات کے خلاف ہے، عرف الشذی میں لکھا ہے امام دارقطنی کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ زیادتی اس حدیث میں بطور تفسیر کے کسی راوی کی جانب سے ہے یعنی حدیث کا یہ جملہ مُدرَج ہے مرفوعاً ثابت نہیں، ویسے اس کی ایک توجیہ بھی ہو سکتی ہے جو علامہ سرخسی سے منقول ہے وہ یہ کہ ۱۲۰ اونٹ تین شخصوں کے درمیان مشترک ہیں اس طرح کہ ان میں سے ایک کے ۳۵ ہیں اور ایک کے ۴۰ اور ایک کے ۴۵۔ ۴۰ اور ۴۵ میں تو ایک ایک بنت لبون ہوئی اور جس شریک کے ۳۵ اونٹ تھے اس کو ایک اور حاصل ہو گیا پہلے سے اس کے ذمہ ایک بنت مخاض تھی اب اس ایک کی زیادتی کے بعد اس پر بھی بنت لبون واجب ہو گئی اس صورت میں مجموعی طور پر ۱۲۱ میں تین بنات لبون ہو جاتی ہیں اس تاویل میں اگرچہ بظاہر بُعد ہے لیکن تطبیق بین الروایات کا عذر اس کے لئے کافی ہے۔

---

فاذا تباین اسنان الابل فی فرائض الصدقات فمن بلغت عندہ صدقۃ الجذعۃ ولیست عندہ جذعۃ وعندہ حقۃ فانھا تقبل منہ وان یجعل معھا شاتین اوعشرین درھما۔

**شرح حدیث، اور تفاوت مابین السنین کی تلافی کا طریقہ** اس کی تشریح یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ جس شخص پر زکوۃ میں جس عمر کا اونٹ واجب ہوا ہے وہ اسکے پاس موجود ہو اگر ہو تو فبہا لیکن نہ ہو تو اسکا حل حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جو واجب ہے یا اس سے ایک سال زیادہ عمر والا لیلے اگر وہ ہو یا ایک سال کم عمر والا لیلے اگر وہ ہو اور اس تفاوت مابین السنین کی تلافی کی صورت یہ ہے کہ ایک شکل میں مالک ساعی کو عشرین درہم یا شاتین دیدے اور ایک صورت میں ساعی سے لے لے، تلافی کی یہ شکل

امام شافعی واحمد اور داؤد ظاہری کے نزدیک اصولی ومعیاری ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس میں اصل قیمت ہے قیمت کے لحاظ سے جو کچھ کمی بیشی ہے اس کا اعتبار ہوگا جیساکہ قیاس کا تقاضا ہے، نیز حضرت علی سے مروی ہے کہ انھوں نے اس تفاوت کی تلافی ایک شاۃ یا دس درہم بتائی ہے، اور اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ ممکن ہے اس وقت (جس وقت کی یہ حدیث ہے) قیمت کے لحاظ سے ان دونوں میں اتنا ہی فرق ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور امام مالک کا مسلک منہل میں یہ لکھا ہے کہ ان کے نزدیک جس عمر کا واجب ہے وہی دینا ضروری ہے خواہ مالک کو خرید کر ہی دینا پڑے۔

---

ومن بلغت عندہ صدقۃ ابنۃ مخاض ولیس عندہ الا ابن لبون ذکرٌ فانہ یقبل منہ ولیس معہ شیئٌ اوپر تفاوت کی حدیث میں جتنی شکلیں مذکور ہیں وہ سب ایک نوع کی تھیں یعنی عمر کے لحاظ سے اور یہاں سے اس تفاوت کو بیان کیا جا رہا ہے جو ذکورۃ وانوثۃ کے لحاظ سے ہو، پس جاننا چاہیئے کہ ابل میں ذکر اور انثیٰ کا فرق شرعاً معتبر ہے دونوں کی قیمت میں فرق ہوتا ہے انثیٰ کی زائد ہوتی ہے ذکر سے۔ بخلاف بقر اور غنم کے کہ ان میں نر اور مادہ کا فرق معتبر نہیں خصوصاً عند الحنفیہ، اور یہ بھی واضح رہے کہ ابل کی زکوٰۃ میں اصالۃً انثیٰ ہی واجب ہوتی ہے لیکن اگر کسی کے پاس انثیٰ نہیں ہے بلکہ ذکر ہے جیساکہ حدیث بالا میں ہے کہ ایک شخص پر بنت مخاض واجب ہوئی لیکن وہ اس کے پاس موجود نہیں البتہ اس سے ایک سال زائد عمر کا ذکر ہے یعنی ابن لبون تو اس صورت میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ بات متعین ہے (وہو روایۃ عن ابی یوسف) کہ بنت مخاض کے بجائے ابن لبون لیا جائے گا کما فی الحدیث گویا انوثۃ کی تلافی زیادتیٔ عمر[1] سے کیجائیگی اور حضرت امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک بنت مخاض کے بجائے ابن لبون کا لینا متعین نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک یہاں بھی قیمت کا اعتبار ہے۔

وفی سائمۃ الغنم اذا کانت اربعین ففیہا شاۃ الی عشرین ومائۃ الخ

**نصابِ غنم کی تفصیل** یہاں سے بکریوں کا نصاب شروع ہو رہا ہے جو چالیس[40] ہے اور ایک سو بیس[120] تک بالاتفاق یہی ہے اس کے بعد ایک سو اکیس[121] سے دو سو تک دو بکریاں ہیں۔

---

فاذا زادت علی مائتین ففیہا ثلاث شیاہ الی ان تبلغ ثلاث مائۃ فاذا زادت علی ثلاث مائۃ ففی کل مائۃ شاۃ شاۃ، اور جب دو سو سے زائد ہو جائیں تو اس میں تین بکریاں ہیں یہاں تک کہ تین سو تک پہونچ

---

[1] لیکن یہ ان کے یہاں سب جگہ نہیں ہے چنانچہ بنت لبون کے بجائے حِقّ ذَکَر (وہ نر جو بنت لبون سے ایک سال بڑا ہوتا ہے) نہیں لیا جائیگا ہاں اس کو بنت مخاض کے بجائے لے سکتے ہیں ہکذا عند الشافعیہ والمالکیہ لیکن حنابلہ کے یہاں جائز ہے کذا فی ہامش البذل۔

جائیں اور جب تین سو سے زائد ہو جائیں تو پھر ہر سو میں ایک بکری ہے یعنی جب تین سو پر سو زائد ہونگی یعنی چار سو ہو جائیں گی تب تین بکریوں پر ایک اور زائد ہو جائیگی لہٰذا تین بکریاں ۲۰۱ سے شروع ہو کر ۳۹۹ تک رہیں گی (یہ نہ سمجھا جائے کہ تین بکریاں صرف ۳۰۰ تک ہیں جیسا کہ ظاہر الفاظ سے شبہ ہوتا ہے) اور جب تین سو پر پوری سو زائد ہوں گی یعنی چار سو تب ایک بکری بڑھ جائے گی اور ہر سو میں بکری بڑھتی رہے گی لہٰذا چار سو میں چار ۴۹۹ تک اور جب ایک بڑھ کر پوری پانچ سو ہو جائیں تو اس میں پانچ ہو جائیں گی۔

یہاں ایک اختلاف ہے وہ یہ کہ فاذا زادت علی ثلاثمائۃ میں جمہور کے نزدیک تو ایک صد کی زیادتی مراد ہے لہٰذا ۳۹۹ تک تین ہی بکریاں رہیں گی اور حسن بن صالح کے نزدیک مطلق زیادتی مراد ہے لہٰذا ان کے نزدیک تین سو ایک میں چار بکریاں واجب ہوں گی تین سو ننانوے تک اور پھر آگے چار سو میں پانچ بکریاں ہو جائیں گی

ولا یوخذ فی الصدقۃ ھرمۃ ولا ذات عوار۔

**شرح حدیث** بیانِ نصاب کے بعد یہاں سے یہ فرما رہے ہیں کہ کس قسم کی بکری یا جانور زکوٰۃ میں لینی چاہیئے چنانچہ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ میں ہرمۃ یعنی بڈھی کھوسٹ نہ لی جائے اور نہ عیب دار، کونسا عیب مراد ہے؟ بعض کہتے ہیں وہ عیب جس کی وجہ سے بیع میں خیارِ رد حاصل ہوتا ہے جو کہ عند التجار نقصانِ ثمن کا سبب ہو اور بعض کہتے ہیں وہ عیب مراد ہے جو جوازِ اُضحیۃ سے مانع ہو۔ ولا تیس الغنم الا ان یشاء المصدق اور نہ لیا جائے بکریوں کی زکوٰۃ میں نر، زکوٰۃ البقر میں نر لے سکتے ہیں بالاتفاق، یہاں منع ہے، مصدق کو دو طرح پڑھا گیا ہے[1] مُصَدِّق تخفیفِ صاد کے ساتھ صدقہ وصول کرنے والا یعنی ساعی اور مُصَّدِّق تشدید صاد کے ساتھ صدقہ ادا کرنے والا یعنی مالک۔ پہلی صورت میں استثناء کا تعلق تینوں سے ہوگا لہٰذا ساعی اگر کسی مصلحت سے بڈھی بکری (مثلاً کثرتِ لحم وغیرہ جس میں فقراء کا فائدہ زیادہ ہو) یا عیب دار یا نر لینا چاہے تو لے سکتا ہے اور دوسری صورت میں استثناء کا تعلق صرف اخیر یعنی تیس سے ہوگا یعنی مالک اگر تیس خود ہی دینا چاہے تو دے سکتا ہے ساعی کو از خود[2] لینے کا حق نہیں اور یہ اس لئے کہ بکریوں کے ریوڑ

---

[1] قال الحافظ ۲۵۴ اختلف فی ضبطہ فالاکثر علی انہ بالتشدید والمراد المالک وھذا اختیار ابی عبید ومنھم من ضبطہ بتخفیف الصاد وھو الساعی اھ اس میں اور بھی اقوال ہیں ہم نے اپنے اساتذہ سے یہی دو سنے تھے۔

[2] یہاں یہ سوال ہوگا کہ پھر پہلی صورت میں استثناء کا تعلق تینوں سے مان کر ماخذ تیس کا اختیار ساعی کو کیوں ــــ دیا گیا ہے اس کا جواب بعض شراح کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تیس میں ایک حیثیت دوسری بھی ہے وہ یہ کہ اس کا لحم نادہ کے مقابلہ میں نظیف اور لذیذ نہیں ہوتا (غیرخصی ہونیکی صورت میں) اس لئے کہا گیا کہ اگر ساعی ہی لینا چاہے تو لے سکتا ہے ۱۲

میں نر ایک دو ہی ہوتے ہیں جو مالک کی ضرورت کی چیز ہے جُفتی وغیرہ کے لئے اس لئے وہ خود چاہے تو دے سکتا ہے

ولا یجمع بین مفترق ولا یفرق بین مجتمع خشیۃ الصدقۃ: یہ جملہ محتاج توضیح و تشریح ہے اور اس کی شرح میں ائمہ فقہ کا بھی اختلاف ہے اس لئے اس کا سمجھنا اس اختلاف کے سمجھنے پر موقوف ہے۔

**خُلطۂ جوار مؤثر ہے یا نہیں؟** اختلاف یہ ہے کہ شافعیہ حنابلہ کے نزدیک سوائم کی زکوٰۃ کا تعلق مواشی کے اختلاط کی صورت میں قطائع[لہ] پر ہے ملک پر نہیں بلکہ مِلکِ خَلیطین بمنزلۂ مِلکِ رَجُلِ واحد ہے اور یہی مسلک امام مالک کا بھی ہے مگر ان کے اور شافعیہ کے مسلک میں ایک فرق ہے جو آگے معلوم ہو جائے گا لہٰذا گلہ میں جتنے مواشی ہوں گے ان کو دیکھا جائیگا خواہ وہ ایک شخص کی ملک ہوں یا چند شخصوں کی مِلکِ خَلیطین بمنزلۂ ملکِ رجلِ واحد کے ہے الحاصل خُلطۂ[لہ] جوار مؤثر ہے شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک تو نصاب اور مقدارِ واجب دونوں میں اور امام مالک کے نزدیک صرف مقدارِ واجب میں نصاب میں نہیں بلکہ ان کے نزدیک ہر خلیط کا صاحب نصاب ہونا ضروری ہے، اس کو مثال سے سمجھئے! نصاب میں مؤثر ہونے کی شکل یہ ہے ایک ریوڑ میں مثلاً چالیس بکریاں ہیں دو شخصوں[سہ] کی ملک تو شافعیہ[للعہ] وحنابلہ کے نزدیک اس میں ایک[سہ] بکری واجب ہو جائیگی جیسا کہ اگر یہ بکریں صرف ایک شخص کی ہوتیں تب ان میں ایک بکری واجب ہوتی اور امام مالک کے نزدیک اس میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ ہر خلیط صاحب نصاب نہیں ہے۔

اور اگر ایک خلیط صاحب نصاب ہو دوسرا نہ ہو تو زکوٰۃ صرف صاحب نصاب پر واجب ہوگی دوسرے پر نہ ہوگی مثلاً ایک گلہ میں ساٹھ بکریاں ہیں چالیس ایک شخص کی اور بیس ایک شخص کی تو اس صورت میں زکوٰۃ صرف چالیس والے پر ہوگی۔

---

لہ جمع قطیعہ بمعنی گلہ سہ اس کو خُلطۃ الاوصاف بھی کہتے ہیں جمہور کے نزدیک اس کا تحقق چند چیزوں میں اشتراک واتحاد پر موقوف ہے، اتحاد فی المُراح (مبیت)، والمَسرح (وہ جگہ جہاں پہلے مواشی جمع ہوتے ہیں پھر وہاں سے چراگاہ جاتے ہیں) والمرعیٰ (چراگاہ) والفحل (جفتی کرنیوالا نر) والمشرب (تالاب یا نہر) والراعی اس کے علاوہ بھی اور بعض شرائط ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ خلط کے لئے صرف اتحاد فی الراعی والمرعیٰ کافی ہے۔

سہ یا اس سے زائد کی حتیٰ کہ اگر ریوڑ میں چالیس بکریاں چالیس مالکوں کی ہیں تب بھی ۱۲ سہ ہر خلیط کے ذمہ میں نصف بکری واجب ہوگی۔

للعہ بعض کتب شافعیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خلیطین میں سے کم از کم ایک کا صاحب نصاب ہونا ضروری ہے مثلاً دو شخص بیس بکریوں میں شریک ہیں نصفا نصف اور ان دو میں سے صرف ایک شخص کی تیس بکریاں اور ہیں تو اب یہ صاحب الثلاثین صاحب نصاب ہوگیا تو اس صورت میں زکوٰۃ یعنی ایک بکری واجب ہو جائیگی جس کے پانچ حصے کرلئے جائیں گے اس لئے کہ مجموع مالین خمسین ہے پس ان پانچ حصوں میں سے ایک خمس دس بکریوں والے کے حصہ میں ہوگا اور باقی اربعۃ اخماس دوسرے خلیط کے حصہ میں ۱۲

اور مقدارِ واجب میں مؤثر ہونیکی مثال یہ ہے کہ ایک گلہ میں مثلاً دو شخصوں کی اسّی بکریاں تھیں ہر ایک کی چالیس چالیس تو اس صورت میں ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک زکوٰۃ میں صرف ایک بکری واجب ہوگی یعنی نصف نصف۔ اور حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الجوار[۲] مطلقاً معتبر نہیں نصاب میں نہ مقدار واجب میں بلکہ ملک پر مدار ہے جیسا کہ اور دوسرے اموال سونا، چاندی وغیرہ کی زکوٰۃ میں ہوتا ہے۔

**خلطۃ الشیوع** اور ایسے ہی ان کے نزدیک خلطۃ الشیوع بھی غیر معتبر ہے اور طاؤسؒ[۳] وعطاء بن ابی رباح کے نزدیک خلطۃ الجوار تو معتبر نہیں خلطۃ الشیوع معتبر ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دونوں معتبر ہیں۔

**خلطۂ جوار میں جمہور کی دلیل** خلطۂ جوار کے مؤثر ہونے میں جمہور کا استدلال حدیث الباب[۴] سے ہے وہ اس طرح کہ اگر اجتماع وافتراق کی حالت میں شرعاً فرق نہ ہوتا تو اس سے منع کرنے سے کیا فائدہ جب دونوں حالتوں کا حکم ایک ہی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ جانوروں کے اختلاط اور انفراد کا حکم مختلف ہے، حنفیہ کہتے ہیں دوسری احادیث سے زکوٰۃ کے لئے ملکِ نصاب کا شرط ہونا ثابت ہے اور یہاں

---

[۱] علامہ عینیؒ فرماتے ہیں عند الجمہور خلطہ کا اثر ایجابِ زکوٰۃ میں بھی ہوتا ہے اور ایسے ہی تکثیرِ زکوٰۃ میں بھی اور تقلیل زکوٰۃ میں بھی، مثال الاول ایک ریوڑ میں خلیطین کے پانچ اونٹ یا چالیس بکریاں تھیں تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر خلطہ نہ ہوتا تو واجب نہ ہوتی ومثال الثانی ایک ریوڑ میں خلیطین میں سے ہر ایک کی ایک سو ایک بکریاں ہیں کل دو سو دو تو اس صورت میں تین بکریاں واجب ہوں گی ہر ایک شخص پر شاۃ اور نصف شاۃ (ڈیڑھ بکری) اور اگر خلطہ نہ ہوتا تو ہر ایک پر ایک ہی شاۃ واجب ہوتی تو یہاں مقدارِ زکوٰۃ میں زیادتی خلطہ کیوجہ سے ہوئی، مثال الثالث ایک ریوڑ میں ایکسو بیس بکریاں ہیں تین شخصوں کی یعنی ہر ایک کی چالیس چالیس تو یہاں صرف ایک شاۃ واجب ہوگی ہر ایک کے ذمہ میں ثلثِ شاۃ (ایک تہائی بکری) اور اگر خلطہ نہ ہوتا تو پھر تین بکریاں واجب ہوتیں یہ تقلیل کی مثال ہوئی۔

[۲] خلطہ کی دراصل دو قسمیں ہیں خلطۃ الشیوع جس کو خلطۃ الاشتراک بھی کہتے ہیں اور خلطۃ الجوار جس کو خلطۃ الاوصاف بھی کہتے ہیں قسم اول میں ہر شریک کی ملک دوسرے کی ملک سے ممتاز نہیں ہوتی (جیسے مثلاً دو شخصوں کو میراث میں مشترک طور پر بکریاں ملی جن کو انہوں نے ابھی تک تقسیم نہیں کیا یا دو شخص مل کر مشترک طور پر بکریاں خریدلیں) اور قسم ثانی میں ہر ایک کی ملک دوسرے سے ممتاز ہوتی ہے صرف خارجی چیزوں میں اتحاد ہوتا ہے راعی اور مرعی وغیرہ ۱۲

[۳] فقد حکی الامام البخاری فی صحیحہ عنہما اذا علم الخلیطان اموالہما فلا یجمع مالہما اھ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ دونوں قسمیں معتبر ہیں واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲۔ [۴] جس میں ہے لایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع ۱۲

اس حدیث میں جمع وتفریق ملک ہی کے اعتبار سے مراد ہے کہ ساعی دو شخصوں کی ملکیت کو ایک شخص کی نہ قرار دے اور ایسے ہی ایک شخص کی ملک کو دو شخصوں کی نہ قرار دے۔

**شرح حدیث** اس کے بعد سمجھئے کہ یہ جمعِ متفرق اور تفریقِ مجتمع جس سے حدیث میں منع کیا گیا ہے اس کا تعلق مالک اور ساعی دونوں سے ہو سکتا ہے اسی طرح خشیۃ الصدقۃ کا تعلق بھی دونوں سے ہے مالک کا خشیۂ یا وجوب زکوٰۃ ہوگا یا زیادتی زکوٰۃ۔ اور ساعی کا خطرہ اس کے مناسب ہوگا یعنی عدمِ وجوبِ زکوٰۃ یا قلتِ زکوٰۃ یعنی یہ جمع وتفریق کی گڑ بڑ یا اس نیت سے ہوگی کہ مجھ پر زکوٰۃ واجب نہ ہو یا اس نیت سے ہوگی کہ کم واجب ہو اور ساعی کیطرف سے یہ گڑ بڑ اس لئے ہوگی تاکہ زکوٰۃ واجب ہو جائے یا زائد واجب ہو لہٰذا یہاں چار مثالوں کی ضرورت ہے دو مثالیں جمع وتفریق من المالک کی اور دو مثالیں جمع وتفریق من الساعی کی جو مندرجۂ ذیل ہیں۔

۱۔ (جمع المفترق من المالک) چالیس چالیس بکریاں فی الواقع دو جگہ تھیں (علی مسلک الجمہور) یا دو شخص کی ملک تھیں (علی مسلک الحنفیہ) لہٰذا ان میں دو بکریاں واجب تھیں لیکن ساعی کی آمد پر مالک نے ان کو مجتمع کر کے دکھایا (خواہ من حیث الملک خواہ من حیث المرعیٰ) تاکہ ان میں صرف ایک بکری واجب ہو۔

۲۔ (تفریق المجتمع من المالک) چالیس بکریاں مجتمع تھیں ساعی کی آمد پر ان کو دو جگہ بیس بیس متفرق کر دیا تاکہ زکوٰۃ واجب ہی نہ ہو۔

۳۔ (جمع المفترق من الساعی) بیس بیس بکریاں متفرق تھیں جن میں کچھ زکوٰۃ واجب نہ تھی لیکن ساعی نے آکر ان کو مجتمع قرار دیا تاکہ ایک بکری زکوٰۃ میں واجب ہو جائے۔

۴۔ (تفریق المجتمع من الساعی) اسی بکریاں مجتمع تھیں جن میں حسب قاعدہ ایک بکری واجب تھی لیکن ساعی نے آکر ان کو چالیس چالیس کے دو ریوڑ قرار دیئے تاکہ بجائے ایک کے دو بکریاں واجب ہوں۔

ان سب گڑ بڑوں اور دھوکہ دینے سے اس حدیث میں منع کیا گیا ہے۔ وما کان من خلیطین فانھما یتراجعان بینھما بالسویۃ۔ یہ کتاب الصدقہ والی حدیث کا ایک جزء ہے حضرت امام بخاری نے تو اس پر مستقل ہی ترجمۃ الباب قائم کیا ہے۔

**شرح حدیث میں جمہور اور حنفیہ کا اختلاف** خلیطین سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف ہے، جمہور اس سے وہ دو شخص مراد لیتے ہیں جن کے جانوروں میں خلطِ جوار ہو یعنی ہر ایک کے جانور دوسرے سے ممتاز ہوں ہر ایک اپنے جانوروں کو پہچانتا ہو بس صرف راعی ومرعیٰ وغیرہ اوصاف میں اتحاد ہو غرضیکہ جمہور کے نزدیک اس حدیث میں خلطہ جوار مذکور ہے اسی وجہ سے وہ اس کا اعتبار کرتے ہیں

اور مؤثر مانتے ہیں اور دلیل میں اسی حدیث کو اور اس سے پہلے جو گذرا ہے "لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع" پیش کرتے ہیں۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں خلطہ جوار کوئی معتبر شئی نہیں اور نہ حدیث میں وہ مراد ہے بلکہ خلیط کہتے ہیں لغت میں شریک کو وہی یہاں مراد ہے اور شریکین کی جو ملک ہوتی ہے وہ غیر ممیز ہوتی ہے جیسا کہ خلطۃ الشیوع میں ہوتا ہے گویا یہاں خلطۃ الشیوع مراد ہے مگر نہ بایں معنی کہ وہ ایجاب زکوٰۃ یا تقلیل وتکثیر زکوٰۃ میں مؤثر ہے اس لحاظ سے تو ہمارے یہاں دونوں غیر معتبر ہیں بلکہ اس میں ایک حسابی امر کا بیان ہے وہ یہ کہ مال مشترک کی زکوٰۃ حسب حصص واجب ہوا کرتی ہے لہٰذا ساعی جب مال مشترک کی مشترک طور سے زکوٰۃ لے کر چلا جائے تو پھر بعد میں وہ شریکین (اگر ان کے حصص متفاوت ہوں) تو آپس میں اپنا حساب لے دیکر صاف کرلیں اور اگر شرکت برابر کی ہو تو ظاہر ہے کہ زکوٰۃ بھی برابر واجب ہوگی تو پھر کسی تراجع کی حاجت[1] نہیں۔ مثلاً ایک سو بیس بکریاں دو شخصوں کے درمیان مشترک تھیں ایک کی دو ثلث یعنی اسی تھیں اور ایک شریک کی ایک ثلث یعنی چالیس تھیں، اب زکوٰۃ تو دونوں کی برابر ہے ہر ایک کے ذمہ ایک ایک بکری ہے لیکن بکریاں تو ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہیں بلکہ ہر بکری میں شرکت ہے تو اس صورت میں ساعی زکوٰۃ میں دو بکریاں لے جائیگا لیکن ان دو بکریوں میں صاحب الثلثین کے تو چار ثلث چلے گئے (یعنی ایک بکری پوری اور دوسری بکری کا ایک ثلث) اور صاحب الثلث کے صرف دو ثلث گئے اب صاحب الثلثین کو چاہیئے کہ صاحب الثلث سے ایک ثلث بکری کی قیمت وصول کرلے تاکہ دونوں کے حصہ میں زکوٰۃ کی ایک ایک بکری ہوجائے۔

یہ تشریح اور مثال تو حنفیہ کے مسلک کے پیش نظر ہے اور جمہور اس کی تشریح وتمثیل اس طرح کرتے ہیں ایک گلہ میں چالیس بکریاں ہیں دو شخصوں کی ہر ایک کی بیس بیس ان میں صرف ایک بکری زکوٰۃ کی ہے نصف ایک کے حصہ کی اور نصف دوسرے کے حصہ کے اب ساعی جس شخص کی بکریوں میں سے بھی لیا گیا ہو اس کو چاہیئے کہ نصف بکری کی قیمت دوسرے شریک سے وصول کرلے (یہ ہے وہ تراجع بالسویہ جو حدیث میں مذکور ہے) ایک اور مثال لیجئے! وہ یہ کہ ایک ریوڑ میں ایک سو پچاس بکریاں تھیں، سو ایک کی اور پچاس دوسرے کی جنمیں دو بکریاں واجب تھیں، اثلاثاً یعنی ہر بکری میں ایک ثلث صاحب الخمسین کا اور دو ثلث صاحب المائۃ کے جس کا مطلب یہ ہوا کہ صاحب المائۃ کے ذمہ ایک بکری اور ثلث بکری ہے اور صاحب الخمسین کے ذمہ ایک بکری کے دو ثلث ہیں اب اگر ساعی دو بکریاں

---

[1] مثلاً دو شخص اسی بکریوں میں برابر کے شریک ہیں اب اس میں یہاں دو بکریاں زکوٰۃ کی واجب ہیں چنانچہ ساعی دو بکریاں لے کر چلا گیا ہر ایک بکری میں نصف ایک شریک کی ہے اور نصف دوسرے شریک کی ۱۲۔

صاحب المائۃ کی بکریوں میں سے لے گیا تو یہ صاحب المائۃ دوسرے شریک سے ہر ایک بکری کی ثلث قیمت لے لے اور اگر ساعی دو بکریاں صاحب الخمسین کی بکریوں میں سے لے گیا تو یہ صاحب الخمسین دوسرے شخص سے ہر بکری کے دو ثلث کی قیمت لے لے (ذکرہ العلامۃ القسطلانی ؒ)

فائدہ:- خلطۂ جوار جس کے جمہور علماء قائل ہیں اس میں اختلاف ہے کہ یہ کن کن اشیاء میں معتبر ہے، حنابلہ ومالکیہ کے نزدیک صرف مواشی کی زکوٰۃ میں اور شافعیہ کے نزدیک مواشی کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ زروع وثمار ونقدین ان سب میں معتبر ہے۔

وفی الرِّقۃ ربع العشر رقہ کسر راء اور تخفیف قاف کے ساتھ ہے الفضۃ الخالصۃ خواہ مضروب ہو یعنی سکہ یا غیر مضروب، دراصل وَرِق تھا واؤ کو حذف کر کے اس کے عوض اخیر میں تاء لے آئے جس طرح وَعدٌ وَعِدَۃٌ ہے۔

۲- حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی ــــــ فلم یخرجہ الی عمالہ حتی قبض فقرنہ بسیفہ، اس جملہ میں تقدیم وتاخیر ہے "فقرنہ بسیفہ" مقدم ہونا چاہیئے اور "حتی قبض" موخر کما ہو ظاہر، اس سے مستفاد ہو رہا ہے کہ یہ کتاب الصدقۃ آپ نے لکھوائی تھی عمال سعاۃ ہی کی نیت سے تاکہ اس کی نقلیں کرا کر ان کے حوالہ کی جائیں چنانچہ صدیق اکبر اور فاروق اعظم نے ایسا ہی کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی نوبت نہیں آئی (اس کے بارے میں کچھ اس سے قبل بھی گذرا ہے)

قال الزہری اذا جاء المصدق، یعنی ساعی کی آمد پر جب وہ زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے آئے تو جن جانوروں کی زکوٰۃ لینی ہے ان کو تین قسموں میں منقسم کر لیا جائے۔ اعلیٰ وافضل، اوسط، ادنیٰ۔ پھر مصدق کو چاہیئے کہ اوسط میں سے لے۔

۳- حدثنا محمد بن العلاء ــــــ عن ابن شہاب قال ہذہ نسخۃ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذی کتبہ فی الصدقۃ وہی عند آل عمر بن الخطاب قال ابن شہاب أقرأنیہا سالم بن عبد اللہ بن عمر فوعیتہا علی وجہہا وہی التی انتسخ عمر بن عبد العزیز من عبد اللہ ابن عبد اللہ بن عمر وسالم بن عبد اللہ بن عمر۔

یہ پہلے گذر چکا کہ کتب الصدقات متعدد ہیں جن میں ایک کتاب عمر بن الخطاب کیطرف منسوب ہے اس حدیث میں اسی کتاب کا ذکر ہے جس کے بارے میں راوی کہہ رہا ہے کہ یہ نسخہ حضرت عمر کی آل واولاد کے پاس محفوظ تھا اور عمر ثانی عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ نے جب کہ وہ امیر مدینہ تھے (کما فی روایۃ الدارقطنی والحاکم) اس کتاب کو نقل کرا کر اپنے عمال کو اس کے مطابق عمل کرنیکی ہدایت فرمائی اور اس کی ایک نقل انہوں نے

ولید بن عبدالملک کے پاس بھی بھیجی ولید نے بھی اپنے عمال کو اس پر عمل کرنے کی ہدایت فرمائی اور پھر یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہا بعد کے خلفاء میں وہ بھی اسی کتاب کے مطابق عمل کراتے رہے، آخر روایت میں ہے امام زہری فرماتے ہیں حضرت سالم بن عبداللہ بن عمر نے یہ کتاب مجھ کو پڑھائی تھی جس کو بعینہ میں نے زبانی یاد کرلیا تھا (حفظ کرلینا تو ان حضرات کے لئے بڑا آسان تھا ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں حدیثیں زبانی یاد کرلیتے تھے)۔ فجزاہم اللہ تعالیٰ عن الاسلام والمسلمین خیراً۔

قال فاذا کانت احدی وعشرین ومائۃ ففیہا ثلاث بنات لبون۔

**شافعیہ وحنابلہ کی صریح دلیل** اس کتاب الصدقہ کے خاص اس طریق میں یہ زیادتی ہے جو طریق سابق میں نہیں تھی بلکہ وہاں تو اس طرح تھا "الی عشرین ومائۃ فان کانت الابل اکثر من ذلک ففی کل خمسین حقۃ وفی کل اربعین ابنۃ لبون" اور یہ جو اس روایت میں ہے شافعیہ وحنابلہ کے مسلک کے عین مطابق ہے اس کا جواب وتوجیہ پہلے گذر چکی اس کو یاد رکھیئے۔

۴۔ حدثنا عبداللہ بن مسلمۃ قال قال مالک وقول عمر بن الخطاب لایجمع بین مفترق ولایفرق بین مجتمع ہو ان یکون الخ

**امام مالک کی بیان کردہ جمع وتفریق کی مثال** اس پر کلام ہمارے یہاں پہلے گذر چکا ہے حضرت امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ اس جمع وتفریق کی ہر ایک کی ایک ایک مثال جو انہوں نے اپنے مشائخ سے سنی تھی نقل فرماتے ہیں، جمع کی مثال یہ ہے تین شخصوں کی الگ الگ چالیس چالیس بکریاں تھیں جن میں تین بکریاں واجب ہوتی تھیں لیکن ان لوگوں نے یہ کیا کہ جب ساعی کے آنے کا وقت آیا تو تینوں نے اپنی بکریاں ایک جگہ جمع کر کے دکھائیں تاکہ ایک سو بیس کے اس ریوڑ میں صرف ایک بکری واجب ہو اس لئے کہ ملک خلطاء بمنزلۂ ملک رجل واحد ہے اور اگر کسی ایک شخص کی ملکیت میں ایک سو بیس بکریاں ہوں تو ان میں ایک ہی واجب ہوتی ہے، تفریق کی مثال یہ دی ہے ایک گلہ میں دو شخصوں کی ہر ایک کی ایک سو ایک بکریاں یعنی کل دو سو دو بکریاں تھیں جس میں تین بکریاں واجب ہوئیں (کما لو کانت لشخص واحد) لیکن جب ساعی کے آنے کا وقت ہوا تو ان دونوں نے اپنی اپنی بکریاں دو جگہ الگ الگ کرلیں (ایک ریوڑ کے دو ریوڑ بنالئے) تاکہ ہر ایک پر صرف ایک ایک بکری واجب ہو۔

۵۔ حدثنا عبداللہ بن محمد النفیلی ـــــ عن علی رض ..... فاذا کانت مائتی درہم ففیہا خمسۃ دراہم فمازاد فعلی حساب ذلک۔

## کیا نقدین کی زکوٰۃ کے نصاب میں وقص ہے؟

یعنی چاندی کا نصاب دو سو درہم ہے جس میں پانچ درہم واجب ہیں اور دو سو درہم سے جتنے زائد ہوں گے ان میں ان کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی حتی کہ اگر مائتین سے ایک درہم بھی زائد ہوگا تو ان کی زکوٰۃ پانچ درہم اور ایک درہم کا چالیسواں حصہ واجب ہوگی، اس کا مطلب یہ ہوا کہ سونے چاندی کی زکوٰۃ میں نصاب پورا ہونے کے بعد وقص یعنی عفو نہیں ہے بلکہ مازاد علی النصاب قلیل ہو یا کثیر میں اس کے بقدر زکوٰۃ واجب ہوگی بخلاف مواشی کی زکوٰۃ کے کہ وہاں ہر دو نصاب کے درمیان وقص ہوتا ہے یہ حضرت علی کی حدیث ہے صاحبین اور ائمہ ثلاثہ رحمہا اللہ تعالیٰ کا یہی مذہب ہے اس میں امام اعظم ابو حنیفہ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں دو سو پر جب تک چالیس درہم اور بیس مثقال ذہب پر جب تک چار مثقال یعنی خمسِ نصاب زائد نہ ہو جائے اس میں کچھ واجب نہ ہوگا یہی مسلک ہے سعید بن المسیب اور طاؤس اور حسن بصری، شعبی وغیرہ کا، امام صاحب کا استدلال عمرو بن حزم کی حدیث سے ہے اسی طرح حضرت معاذ کی حدیث سے جن کے الفاظ بذل المجہود میں مذکور ہیں لیکن ان دونوں حدیثوں پر محدثین کا سخت نقد ہے جس کو علامہ عینی نے شرح بخاری ۸/۲۵۹ میں نقل کیا ہے اور پھر اس کے بعد انہوں نے حنفیہ کے مزید دلائل بیان کئے ہیں اور پھر اخیر میں لکھتے ہیں والعجب من النووی مع وقوفہ علی ہذہ الاحادیث الصحیحۃ کیف یقول ولابی حنیفۃ حدیث ضعیف ویذکر الحدیث المتکلم فیہ ولم یذکر غیرہ من الاحادیث الصحیحۃ، اور اس حدیث کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ آگے روایت میں آرہا ہے قال فلا ادری أعلیٌّ یقول فبحسابِ ذلک او رفعہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی حدیث کے اس جملہ کے متعلق راوی اظہار تردد کر رہا ہے کہ میں نہیں کہہ سکتا کہ یہ بات حضرت علی نے اپنی طرف سے فرمائی یا اس کو مرفوعاً بیان کیا۔

وفی البقر فی کل ثلاثین تبیع وفی الاربعین مسنۃ،

## نصابِ بقر

یہ نصابِ بقر ہے یعنی تیس ۳۰ جس میں ایک تبیع ہے یا تبیعہ مذکر و مؤنث دونوں برابر ہیں جیسا کہ آگے حدیث معاذ میں آرہا ہے تبیعًا او تبیعۃً اکثر کی رائے یہی ہے البتہ بقر کے مسنہ میں اختلاف ہے عند الحنفیہ تو جملہ انواع بقر میں مادہ اور نر برابر ہیں اور عند الاکثر بقر میں جن صورتوں میں مسنہ واجب ہوتا ہے وہاں انوثہ کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ حدیث معاذ کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے اس کے الفاظ دیکھ لئے جائیں اور حنفیہ کی دلیل طبرانی کی روایت ہے جس میں اس طرح ہے "وفی کل اربعین مسنۃ او مسنٌ"، البتہ زکوٰۃ غنم میں بالاتفاق انثیٰ و ذکر برابر ہے (المنہل) تبیع گائے یا بھینس کا وہ بچہ جو ایک سال کا ہو کر دوسرے میں داخل ہو جائے اور چالیس میں مسنہ واجب ہے جو دو سال کا ہو کر تیسرے سال میں داخل ہو جائے جمہور کا مسلک یہی ہے اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں تبیع وہ ہے جو دو سال کا ہو کر تیسرے میں داخل ہو

اور مسنہ وہ ہے جو تین سال کا ہو کر چوتھے میں داخل ہو (کذا فی المنہل)

مُسِنَّہ کو مُسِنَّہ کہتے ہیں طلوعِ اَسنان کی وجہ سے یعنی جس کے سامنے کے دو دانت نکل آئے ہوں بخلاف رَجُلِ مِسن کے، النسانوں میں مُسِن مُعَمَّر اور سِنّ رسیدہ کو کہتے ہیں یہاں یہ مراد نہیں ہے (منہل)

ولیس علی العوامل شیٔ عوامل وہ جانور ہیں جن سے مالک کام لیتا ہو بار برداری یا کھیتی کا، علی العوامل سے مراد علی صاحب العوامل ہے اس صورت میں علی اپنے معنی میں ہوگا اور اگر مضاف محذوف نہ مانا جائے تو علی فی کے معنی میں ہوگا جمہور علماء سلفاً وخلفاً کا مذہب یہی ہے کہ عوامل میں اسی طرح علوفہ[1] میں زکوٰۃ واجب نہیں قدوری میں ہے ولیس فی العوامل والمعلوفۃ صدقۃ، صاحبِ جوہرۂ نیرہ فرماتے ہیں اس لئے کہ وجوب زکوٰۃ کا سبب مال نامی ہے اور دلیلِ نَماء اِسامۃ ہے یا اِعداد للتجارۃ اور وہ یہاں مفقود ہے نیز معلوفہ میں تراکمِ مؤنت ہے جس کی وجہ سے نَماء معنیً باقی نہیں رہتا اھ۔

وفی خمس وعشرین خمسۃ من الغنم، یعنی پچیس اونٹوں میں پانچ بکریاں ہیں یہ بات خلاف اجماع ہے کیونکہ پچیس ابل میں بالاتفاق بنت مخاض ہے لہٰذا اس حدیث کا یہ قطعہ خلاف اجماع ہے، ہمارے یہاں اس پر کلام نصاب ابل کے بیان میں گذر چکا۔

وفی النبات ماسقتہ الانہار الخ اس کا تعلق زمین کی پیداوار اور عشر سے ہے جس کا باب آگے "باب صدقۃ الزرع" مستقل آرہا ہے۔

فعشرۃ دراھم اوشاتان اس سے پہلے کتاب ابی بکرؓ میں "شاتین اوعشرین درھما" گذر چکا ہے وہی زیادہ صحیح ہے اس حدیثِ علیؓ سے اس لئے کہ اس حدیث کی سند میں عاصم بن ضمرہ اور حارث اعور ہے وھما ضعیفان (منہل)

۶ - حدثنا سلیمان بن داؤد المھری ـــــ عن عاصم بن ضمرۃ والحارث الاعور عن علیؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ...... ولیس علیک شیٔ یعنی فی الذھب حتی یکون لک عشرون دینارًا۔

## نصابِ ذہب

نصاب ذہب پر تفصیلی کلام "باب فی زکوٰۃ السائمہ" کے شروع میں گذر گیا۔

ولیس فی مالٍ زکوٰۃ حتی یحول علیہ الحول، مال سے وہی مال مراد ہے جس میں زکوٰۃ یعنی رُبع العُشر (چالیسواں حصہ) واجب ہوتا ہے یعنی مواشی اور نقدین ان میں زکوٰۃ کا وجوب بغیر حولان حول نہیں ہوتا اس لئے کہ ان اموال میں نَماء کا ظہور اور تحقق مُضِیِّ حَول ہی سے ہوتا ہے، بخلاف زروع اور ثمار کے ان کے بارے میں اجماع ہے کہ ان میں حولان

---

[1] علوفہ (فتح عین کے ساتھ) اور معلوفہ دونوں طرح مستعمل ہے ۱۲

حول شرط نہیں ہے بلکہ نفس ادراک (قابل انتفاع ہونا) یا حصاد سے عشر واجب ہوجاتا ہے لقولہ تعالیٰ وآتوا حقہ یوم حصادہ۔

## مالِ مستفاد میں زکوٰۃ کا مسئلہ واختلافِ علماء

اس کے بعد آپ سمجھئے! کہ ظاہر حدیث سے معلوم ہورہا ہے کہ یہ حکم (وجوبِ زکوٰۃ کے لئے حولانِ حول) مالِ مستفاد کو بھی شامل ہے لیکن مالِ مستفاد کا مسئلہ مختلف فیہ ہے امام ترمذی نے تو اس پر مستقل ترجمۃ الباب قائم فرمایا ہے اور اس کے بارے میں صریح حدیث بھی ذکر کی ہے عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من استفاد مالاً فلا زکوٰۃ علیہ حتی یحول علیہ الحول لیکن امام ابوداؤد نے نہ اس مسئلے پر باب قائم فرمایا اور نہ یہ صریح حدیث ذکر کی۔

(مسئلہ یہ ہے) مالِ مستفاد یعنی درمیان سال کے نصاب سے زائد حاصل ہونے والا مال اس پر مستقل سال گذرنا وجوب زکوٰۃ کے لئے شرط ہے یا نہیں بلکہ اصل نصاب پر سال کا گذرنا کافی ہے (اور یہ مالِ مستفاد حولانِ حول میں نصاب سابق کے تابع ہے) سو بعض صورتوں میں تو اس مالِ مستفاد کا بالاتفاق اصل نصاب کے ساتھ ضم ہوتا ہے یعنی یہ مالِ مستفاد حول میں مال سابق کے تابع ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں بالاتفاق ضم نہیں ہوتا اور ایک صورت مختلف فیہ ہے ہمارے یہاں اس میں ضم ہوتا ہے (یعنی مستقل سال گذرنا ضروری نہیں) اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ضم نہیں ہوتا، اب اس اجمال کی تفصیل بھی سنئے! وہ یہ کہ مالِ مستفاد دو حال سے خالی نہیں یا وہ مالِ سابق کی جنس سے ہوگا یا خلافِ جنس سے، پس اگر خلافِ جنس سے ہے مثلاً مالِ اول تو ابل ہے اور مالِ مستفاد غنم ہے تو یہاں بالاتفاق ضم نہ ہوگا دونوں کا حول الگ الگ مانا جائیگا اور اگر مالِ مستفاد مالِ سابق کی جنس سے ہے تو پھر دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ مال مالِ اول ہی سے حاصل ہوا ہو (جیسے ربح جو مالِ تجارت میں درمیانِ سال کے حاصل ہوا ہو یا سوائم کے نصاب میں ان کی اولاد کا درمیانِ سال اضافہ ہوا ہو) اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ مالِ مستفاد سببِ مستقل کے ذریعہ حاصل ہوا ہو مثلاً ھبہ کے ذریعہ یا اِرث وغیرہ کے، قسم اول (اولاد وارباح) میں بالاتفاق ضم ہوگا اور جو سال اصل نصاب کا ہے وہی مالِ مستفاد کا ہوگا، اور قسم ثانی میں اختلاف ہے شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس میں ضم نہ ہوگا ہر ایک کا حول الگ مانا جائیگا اور ہر ایک کی زکوٰۃ الگ الگ وقت میں دیجائیگی اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی ضم ہوگا، الحاصل ہمارے یہاں

---

لہ (جزئیہ) حنفیہ کے یہاں مالِ مستفاد کے ضم کی ایک صورت مختلف فیہ بھی ہے وہ یہ کہ ایک شخص نے نصاب سوائم کی زکوٰۃ حولانِ حول پر ادا کرنے کے بعد ان کو فروخت کرکے ان کا ثمن حاصل کرلیا اور حال یہ ہے کہ اس کے پاس دراہم یا دنانیر کا بھی نصاب ہے جس پر ابھی نصف حول گذرا ہے تو اب یہاں اس ثمن سوائم کا نصابِ نقود کی طرف ضم ہوگا یا نہیں، امام صاحب کے نزدیک ضم نہ ہوگا بلکہ ثمن کا سال مستقل مانا جائیگا اس کے بعد اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور صاحبین کے نزدیک ضم ہوگا اور نصف حول گذرنے کے بعد نقود کیساتھ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

مالِ مستفاد کو ضم کرنے کے لئے اتحاد فی الجنس کافی ہے اور شافعیہ وغیرہ کے یہاں کافی نہیں بلکہ ان کے نزدیک ضم کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ مالِ مستفاد مالِ سابق سے ہی حاصل ہوا ہو خواہ بطریق ربح یا بطریق ولادت اور اختلافِ جنس کی صورت میں بالاتفاق ضم نہیں ہوگا اور ایک روایت میں مالکیہ سوائم میں تو حنفیہ کے ساتھ ہیں کہ ضم ہوگا اور نقدین (ذہب وفضہ) میں شافعیہ کے ساتھ ہیں کہ وہاں ضم نہ ہوگا۔

**حنفیہ کی دلیل** اب دلیل کے بارے میں سنیئے! حنفیہ، دلیل سمعی میں تو یہ کہتے ہیں دیکھئے! حدیث میں ہے کہ ۲۵ اونٹوں میں ۳۵ تک بنت مخاض ہے فان زادت واحدۃ ففیہا ابنۃ لبون، کہ اگر ۳۵ پر ایک زائد ہوجائے تو پھر بجائے بنت مخاض کے بنت لبون واجب ہوگی، اب یہ زیادتی حدیث میں مطلق بیان کی گئی ہے جب بھی ہو خواہ درمیان سال ہی کے کیوں نہ ہو، اور دلیل عقلی میں یہ پیش کرتے ہیں کہ دیکھئے! اتحادِ جنس کی صورت میں مالِ مستفاد کا ضم مالِ سابق کے ساتھ نصاب[1] کے حق میں بالاتفاق ہوتا ہے آپ کے نزدیک بھی اور ہمارے نزدیک بھی، تو جب نصاب کے اعتبار سے ضم ہوتا ہی ہے جو کہ سببِ وجوبِ زکوٰۃ ہے تو حولانِ حول کے اعتبار سے یہ ضم بطریق اولیٰ ہونا چاہیئے کیونکہ حول کا درجہ تو اصل نصاب سے کم ہے۔

**شافعیہ کی دلیل کا جواب** اور حدیث ترمذی جو کہ جمہور کا مستدل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں رواۃ کا اختلاف ہے رفع اور وقف میں، بعض رواۃ نے اس کو مرفوعًا اور بعض نے موقوفًا روایت کیا، خود امام ترمذی نے اس کے موقوف ہونے کو اصح کہا ہے اس لئے کہ اس کو مرفوعًا روایت کرنے والے عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم ہیں وھو ضعیف، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے عموم پر تو کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے بعض صورتیں اس حکم سے بالاتفاق مستثنیٰ ہیں لہٰذا اس حدیث کو اسی صورت پر محمول کیا جائے جو اتفاقی ہے یعنی مختلف الجنس پر، اور یا یہ کہا جائے کہ یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں اس میں حولانِ حول سے مراد عام ہے خواہ وہ اصالۃً ہو (جیسے اصل نصاب میں) یا تبعًا للغیر جیسا کہ مالِ مستفاد میں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

۷- حدثنا عمرو بن عون ...... عن علی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد عفوت

(بقیہ گذشتہ) اس ثمن کی بھی زکوٰۃ دینی ہوگی امام صاحب کی دلیل کتب فقہ میں مذکور ہے یعنی حدیث مرفوع لَا ثِنَی فِی الصَّدَقَۃ یعنی زکوٰۃ میں تکرار نہیں سال میں دومرتبہ نہ لیجائے (زیلعی علی الکنز) لیکن یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ ثمنِ سوائم نصاب کے بقدر ہو اور اگر اس سے کم ہو تو پھر بالاتفاق اس کا ضم نصاب کیطرف ہوکر نصاب کے ساتھ اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی ۱۲

[1] مثلاً ایک شخص کے پاس ابتداء سال میں نصاب بقر یعنی تیس بقر موجود تھیں پھر درمیان سال کے دس بقر اس کو مزید کسی ذریعہ سے حاصل ہوجائیں تو دیکھئے ان دس میں بھی (ان کو اصل نصاب کے تابع مان کر) زکوٰۃ واجب کیجاتی ہے ورنہ صرف دس میں کہاں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے ۱۲

عن الخیل والرقیق . یہ پہلے گذر چکا کہ تین قسم کے مواشی میں زکوٰۃ بالاتفاق واجب ہے ، اِبِل، بَقَر، غَنَم اور بغال و حمیر میں بالاتفاق واجب نہیں ہے لیکن خَیل میں اختلاف ہے یہ حدیث زکوٰۃ الخیل ہی سے متعلق ہے اس میں دو جزء ہیں ، ایک زکوٰۃ الخیل دوسرا صدقۃ الرقیق ، امام بخاری و ترمذی نے تو دونوں پر مستقل ترجمۃ الباب قائم کیا ہے اور زکوٰۃ کی نفی کی ہے ، امام ابوداؤد نے آگے چل کر صدقۃ الرقیق پر تو باب باندھا ہے لیکن خیل سے متعلق باب قائم نہیں کیا۔

**زکوٰۃ الخیل کا مسئلہ**

مسئلہ مختلف فیہ ہے دراصل خیل کی تین قسمیں ہیں (۱) برائے بار برداری یا سواری یا جہاد (۲) برائے تجارۃ (۳) دَرّ اور نسل کیلئے قسم اول میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں قسم ثانی میں بالاتفاق ہے الا الظاہریہ ، ظاہریہ تو مطلقاً مالِ تجارت میں زکوٰۃ کے قائل نہیں کما تقدم فی بابہ ، قسم ثالث میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ وصاحبین قائل نہیں وہو اختیار الطحاوی قیل وعلیہ الفتوی ، امام ابوحنیفہ وزفر وحماد بن ابی سلیمان . زید بن ثابتؓ وجوب زکوٰۃ کے قائل ہیں بشرطیکہ ذکور واناث مختلط ہوں اس لئے کہ تناسل اسی صورت میں ہوسکتا ہے اور اگر صرف ذکور یا اناث ہوں تو اس میں دو روایتیں ہیں وجوب عدم وجوب ، لیکن اَشبَہ بالصواب یہ ہے کہ صرف اناث میں واجب ہے اس لئے کہ تناسل تو فحل مستعار سے ہو جاتا ہے عامۃً اور صرف ذکور میں نہیں (زیلعی علی الکنز) پھر اس میں اختلاف ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس کا کچھ نصاب ہے یا نہیں ؟ کہا گیا ہے کہ ہے فقیل خمسۃٌ وقیل ثلثۃٌ وقیل اثنان ذکر وانثیٰ والصحیح انہ لایشترط لعدم النقل (زیلعی) اب یہ کہ مقدار زکوٰۃ کیا ہے ؟ سو اس میں تخییر ہے چاہے تو ہر فرس میں ایک دینار دے اور چاہے تقویم کے بعد ہر دوسو درہم میں پانچ درہم دیدے۔

جمہور اور صاحبین کی دلیل حدیث الباب ہے اور حدیثِ ابوہریرہ جو متفق علیہ ہے لیس علی المسلم فی فرسہ وغلامہ صدقۃ" دوسری بات یہ ہے کہ جن سوائم میں زکوٰۃ واجب ہے ان کا حدیث میں نصاب بالتفصیل مذکور ہے ، نصابِ خیل کسی صحیح حدیث میں وارد ہی نہیں۔

**امام صاحبؒ کی دلیل**

اور امام صاحب کی دلیل صحیح بخاریؒ ومسلم کی حدیث مرفوع ہے بروایۃ ابوہریرہ رضؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذکر الخیل فقال ورجل ربطہا تغنیاً وتعففاً ثم لم ینسَ حقَّ اللہ فی رقابہا ولاظہورہا فہی لہ ستر الحدیث ، حق اللہ فی الرقاب سے ظاہر ہے کہ زکوٰۃ مراد ہے اور اس کے علاوہ بعض آثار جو حضرت عمرؓ سے مروی ہیں ، بذل المجہود میں بدائع الصنائع سے نقل کیا ہے

---

لہ اس حدیث کو بعض محشین نے صرف مسلم کیطرف منسوب کیا ہے حالانکہ یہ حدیث بخاری میں بھی ہے دراصل اس حدیث کو امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں دو جگہ ذکر فرمایا ہے کتاب الجہاد ص۴۰۰ میں مختصراً اور کتاب المساقاۃ ص۳۱۹ میں حدیث پوری ذکر فرمائی ہے ۔ مہ دوسرے لفظوں میں کہئے خیل سائمہ ۱۲

کہ حضرت عمرؓ نے ابو عبیدۃ بن الجراح کیطرف صدقۃ الخیل کے بارے میں لکھ کر بھیجا کہ لوگوں کو اختیار دیدو چاہے تو وہ ہر فرس کیطرف سے ایک دینار دیدیں اور چاہے قیمت لگانے کے بعد ہر دوسو درہم میں پانچ درہم دیدیں۔ وقال الزیلعی فی شرح الکنز: قال ابو عمر بن عبدالبر الخبر فی صدقۃ الخیل صحیح عن عمر اھ وکذا نقلہ العلامۃ العینی ﷺ وزاد وقال ابن رشد المالکی فی القواعد قد صح عن عمرؓ انہ کان یأخذ الصدقۃ عن الخیل اھ ویسے اس کے خلاف بھی ایک روایت ہے امام مالک نے اپنی سند سے روایت کیا کہ اہل شام نے ابو عبیدۃ بن الجراح سے کہا ہمارے خیل میں سے زکوٰۃ لے لو تو انہوں نے انکار کیا اور حضرت عمر سے لکھ کر دریافت کیا انہوں نے بھی انکار فرمایا، اہل شام نے پھر ابو عبیدہ سے تقاضا کیا انہوں نے دوبارہ حضرت عمر سے معلوم کیا تو اس پر حضرت عمرؓ نے لکھا ان احبوا فخذ ہا منہم واردد ہا علیہم وارزق رقیقہم (منہل) کہ اگر وہ زکوٰۃ خیل دینا چاہ رہے ہیں تو ان سے لے لو اور پھر اس کو انہی پر لوٹا دو اس طرح کہ ان کے غلاموں پر ہی خرچ کر دو۔ تو ممکن ہے شروع میں حضرت عمر کو اس پر انشراح نہ ہو بعد میں ہوگیا ہو (اس صورت میں جمع بین الروایتین ہو جائیگا ورنہ احدی الروایتین کا اہمال لازم آئے گا) یا یہ کہ اہل شام خیل کی زکوٰۃ میں خیل ہی دینا چاہتے ہوں اس سے انہوں نے انکار فرمایا ہو کہ اس صورت میں ارباب خیل کا نقصان ہے خیل بہت قیمتی چیز ہے جس طرح پچیس[۲۵] تک زکوٰۃ ابل میں ابل نہیں لیا جاتا بلکہ بکری لیجاتی ہے۔

یہ حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جو فیصلہ فرمایا تھا وہ ان کا اجتہاد تھا، لیکن یہ حدیث مرفوع بھی ذہن میں رہنی چاہیئے ان اللّٰہ جعل الحقّ علی لسان عُمرَ وقلبِہٖ، بہرحال دلائل اگر بالکل صاف ہوتے تو اختلاف ہی کیوں ہوتا واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۸- حدثنا موسیٰ بن اسماعیل ـــــ عن بھز بن حکیم عن ابیہ عن جدہٖ، اس حدیث کے راوی بہز بن حکیم کے دادا ہیں جن کا نام معاویۃ بن حیدہ القشیری ہے من اعطاھا مؤتجرًا فلہ اجرُھا ومن منعھا فانّا آخذوھا وشطرَ مالہٖ۔

**شرح حدیث** جو شخص اپنی زکوٰۃ حصولِ اجر وثواب کی نیت سے دے گا تو اس کے لئے اس کا اجر ہے اور جو زکوٰۃ کو روکے گا تو ہم اس سے زکوٰۃ لے کر رہیں گے (بلکہ اور مزید) اس کا نصف مال بھی، گویا سزاءً جرمانہ میں اس کے کل مال کا نصف بھی لیں گے یہ عقوبۃ مالیہ ہے جس کے بارے میں شراح نے لکھا ہے کہ یہ ابتداء اسلام میں مشروع تھی بعد میں منسوخ ہوگئی لیکن فی الجملہ امام احمد کا (فی روایۃ) اس پر عمل ہے اور امام شافعی کا قولِ قدیم بھی ہے اور صحابہ میں حضرت عمرؓ سے بھی اس پر عمل منقول ہے، جمہور علماء کے نزدیک ایسے شخص سے صرف زکوٰۃ جو واجب ہے وہی لی جائیگی۔

ایک احتمال اس جملہ کے معنی میں یہ بیان کیا گیا ہے ہم اس کی زکوٰۃ لے کر رہیں گے خواہ وہ اس کے کل مال کا

کا نصف ہی کیوں نہو مثلاً اس کے پاس ایک ہزار بکریاں تھیں جن میں دس بکریاں زکوٰۃ کی واجب تھیں اس نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا اور پھر اس کی وہ بکریاں ہلاک ہو گئیں اور صرف بیس باقی رہ گئیں تو ہم اس صورت میں اس کی پوری زکوٰۃ لیں گے یعنی دس بکریاں جو کہ اس کے مال کا نصف ہے۔

وَشَطْرَ مَالِہٖ جو اوپر حدیث میں مذکور ہے اس کو ایک دوسری طرح بھی پڑھا گیا ہے وَشُطِّرَ مَالُہٗ، اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اس کی زکوٰۃ لیجائیگی اور اس طور پر لیجائیگی کہ اس کے مال کے دو حصے کئے جائیں گے ردی اور عمدہ اور پھر زکوٰۃ میں بجائے متوسط لینے کے عمدہ وافضل مال لیا جائیگا۔ الحاصل

**عقوبۃ مالیہ** اس حدیث کی تشریح میں تین قول ہو گئے صرف قول اول کی بنا پر یہ حدیث عقوبۃ مالیہ کے قبیل سے ہوگی نہ کہ اخیرین پر، عقوبۃ مالیہ کا مسئلہ اور بحث جلد ثانی کتاب الصلوٰۃ ابواب الجماعۃ میں بھی گذرا ہے اور اس نوع کی ایک حدیث آگے کتاب الجہاد میں بھی آرہی ہے یعنی عقوبۃ الغالّ والی حدیث اذا وجدتم الرجل قد غل فاحرقوا متاعہ عَزْمَۃ من عَزَمَاتِ رَبِّنَا عز وجل لیس لآل محمد منہا شیٔ عزمۃً کو منصوب بھی پڑھ سکتے ہیں بنا بر مفعولیۃ کے ای عَزَمَ اللّٰہُ ذلک علینا عَزْمَۃً عزمت کہتے ہیں کسی کام میں مضبوطی اور پختگی کو، اور عَزْمَۃٌ مرفوع بھی ہو سکتا ہے ای ذلک عَزْمَۃٌ، فرماتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے احکام میں سے ایک تاکیدی حکم ہے یا اللہ تعالیٰ کے حقوقِ واجبہ میں سے ایک حق واجب ہے (اور یہ جرمانہ جو لیا جائیگا یا پوری زکوٰۃ) اس میں محمد کے گھر والوں کا کچھ حصہ نہو گا سب کا سب بیت المال میں داخل ہوگا۔ یہ حدیث میرے علم میں صحاح میں سے صرف ابوداؤد اور نسائی میں ہے۔

۹- حدثنا النفیلی..... عن معاذؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما وجہہ الی الیمن امرہ ان یاخذ من البقر الخ: حضرت معاذ کی یہ حدیث آگے بروایۃ ابن عباس کسی قدر تفصیل سے آرہی ہے اس پر کلام انشاء اللہ تعالیٰ وہیں آئے گا۔

ومن کل حالم یعنی محتلما دینارا او عَدلہٗ[1] من المعافر، حدیث کے اس قطعہ کا تعلق جزیہ سے ہے، جزیہ کا تعلق کتاب الجہاد سے ہے چنانچہ اس کا باب کتاب الجہاد میں آئے گا۔

**شرح الحدیث وتخریجہ** حدیث معاذ بروایۃ ابن عباس جو صحیحین میں ہے اور ابوداؤد میں بھی آگے آرہی ہے

[1] عدل کو کسر عین اور فتح عین دونوں طرح ضبط کیا گیا ہے بمعنی مثل، اور بعضوں نے دونوں میں فرق لکھا ہے وہ یہ کہ (عَدل بالفتح) وہ شیٔ جو دوسری شیٔ کے مثل ہو خلاف جنس سے اور عِدل (بالکسر) وہ شیٔ جو دوسری شیٔ کے برابر ہو اور اس کی جنس سے ہو وقیل بالعکس ذلک وقیل عدل الشیٔ بکسر العین ای مثلہ فی الصورۃ وبالفتح ما کان مثلہ فی القیمۃ ۱۲۔

جیساکہ اس کا حوالہ ابھی اوپر گذرا ہے اس میں حدیث کا یہ قطعہ جو جزیہ سے متعلق ہے نہیں ہے یہ قطعہ صرف سنن اربعہ کی روایت میں ہے، امام ترمذی وحاکم نے اس کی تصحیح کی ہے (قالہ الحافظ) مضمون حدیث یہ ہے حضرت معاذ کو جب آپؐ نے یمن کی جانب بھیجا والی اور گورنر بنا کر (کما جزم بہ الغسانی) یا قاضی بنا کر (کما جزم بہ ابن عبدالبر) تو ان سے آپؐ نے احکام زکوٰۃ بیان فرمائے اور یہ بھی فرمایا کہ (اہل ذمہ میں سے) ہر بالغ سے (ایک سال میں) ایک دینار لیں یا ثوب معافری جو قیمت میں ایک دینار کے برابر ہو۔ مَعافِر بروزنِ مَساجِد یمن میں ایک جگہ ہے یا ایک قبیلہ ہے جس کی طرف کچھ خاص قسم کے کپڑے منسوب ہیں۔

**فقہ الحدیث، جزیہ کی مقدار میں ائمہ کے مذاہب** اس حدیث میں دو مسئلہ مذکور ہیں ایک مقدار جزیہ دوسرے یہ کہ جزیہ صرف بالغ سے لیا جائے، پہلا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور دوسرا اجماعی ہے تمام مذاہب میں اس کی تصریح ہے کہ جزیہ کے لئے حرّیۃ، ذکورۃ، بلوغ شرط ہے چنانچہ نساء اور صبیان سے نہیں لیا جاتا کیونکہ جزیہ قتل کے بجائے لیا جاتا ہے گویا جان کا بدل ہے اور قتل کا حکم صرف رجال کفار کے لئے ہے صبیان ونساء کے لئے نہیں۔

اور مقدار جزیہ میں اختلاف ہے حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حسب حیثیت ہے ذمیٔ غنی سے سال میں چار دینار یا اڑتالیس[۴۸] درہم اور متوسط سے دو دینار یا چوبیس درہم اور فقیر سے ایک دینار یا بارہ[۱۲] درہم۔

صحیح بخاری ص۴۴۴ میں ہے حضرت مجاہد سے سوال کیا گیا ما شان اهل الشام علیهم اربعة دنانیر واهل الیمن علیهم دینار قال جُعل ذلك من قِبَل الیَسار، یعنی اہل شام سے جزیہ میں چار دینار انکے غنی کی وجہ سے لئے گئے اور اہل یمن سے سال میں ایک دینار ان کے فقر کی وجہ سے لیا گیا۔ اور امام مالک کے نزدیک مطلقاً غنی ہو یا فقیر (کما ذکرہ فی الموطا اوجز ص۲۶۲) چار دینار یا چالیس درہم (بحساب دس درہم فی دینار) اور امام شافعی کے نزدیک اقل مقدار ایک دینار ہے مطلقاً (بدون الفرق بین الغنی والفقیر) ولا حد لأکثرہا پس اگر ذمی ایک دینار سال میں دیتا ہے تو اس کو قتل کرنا جائز نہیں بس یہی کافی ہے (کذا فی الاوجز عن الزرقانی) لیکن حافظ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک ایک دینار سے کم لے سکتے ہیں اور ایسے ہی شرح اقناع جو فقہ شافعی میں ہے یہ لکھا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک اقل مقدار ایک دینار اس وقت ہے جب کہ ہم کو اس کے لینے پر قدرت ہو ورنہ اس سے کم بھی طے کر سکتے ہیں اور اکثر کی کوئی حد نہیں ہے لیکن مستحب ہے کہ فقیر سے ایک دینار اور متوسط سے دو دینار اور غنی سے چار دینار لئے جائیں اقتداءً بعمر اھ اور ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں مذہب احمد یہ لکھا ہے کہ ایک دینار ہے لایزاد علیہ ولا ینقص منہ لیکن الروض المربع (فی فقہ الحنابلہ) میں مقدار جزیہ کو امام کے اجتہاد پر محمول کیا ہے اور ایسے ہی ابن قدامہ نے ولفظہ والمرجع فی الخراج والجزیۃ الی اجتہاد الامام اھ لہٰذا تحقیق یہ ہے کہ امام احمد کا مذہب وہ نہیں جو اوجز میں زرقانی وغیرہ سے نقل کیا ہے۔

**جزیہ کی قسمیں** یہ بھی واضح رہے کہ جزیہ کی دو قسمیں ہیں جزیۂ صُلح، جزیۂ جبر، یہ مذکورہ بالا تفصیل قسم ثانی کی ہے اور جزیۂ صلح کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے جس چیز پر بھی مصالحت ہو جائے جیسا کہ مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاریٰ نجران سے مصالحت فرمائی تھی عَلیٰ اَلْفَیْ حُلَّۃٍ دو ہزار کپڑوں کے جوڑوں پر کما سیأتی فی کتاب الخراج فی باب فی اخذ الجزیۃ (بذل ص۱۵۴)

اور حدیث الباب جو بظاہر حنفیہ کے خلاف ہے اس کا جواب[1] ہماری طرف سے یہی ہے کہ یہ جزیۂ صلح تھا اس لئے کہ یمن عَنوۃً نہیں فتح ہوا بلکہ صلحاً، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ وہ اہل فاقہ تھے جس کی تائید اس اثر مجاہد سے ہوتی ہے جو شروع میں گذرا۔

**جزیہ کن کفار سے لیا جاتا ہے** ایک مسئلہ یہاں پر یہ ہے کہ جزیہ کن کن کفار سے لیا جاتا ہے امام شافعی واحمد کے نزدیک صرف اہل کتاب سے اور اسی حکم میں مجوس بھی ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اہل کتاب کی تخصیص نہیں بلکہ مشرکین عجم سے بھی البتہ مشرکین عرب سے نہیں لیا جائے گا اور امام مالک کے نزدیک مشرکین عرب کا بھی استثناء نہیں ہے بلکہ سب سے لیا جائیگا بجز مرتد کے (من العینی ص۱۵/۶۷)

قال ابوداؤد رواہ جریر ویعلی ومعمر وشعبۃ وابو عوانۃ ویحیی بن سعید عن الاعمش عن ابی وائل عن مسروق قال یعلی ومعمر عن معاذ مثلہ۔

**شرح السند** یہ قال ابوداؤد تشریح طلب ہے لہذا سنیئے! مصنف اختلاف رواۃ فی الاسناد کو بیان فرما رہے ہیں دراصل اس حدیث معاذ کا مدار اعمش پر ہے اعمش سے نقل کرنے والے ان کے متعدد تلامذہ ہیں ان میں سب سے پہلے مصنف نے ابو معاویہ کی روایت کو ذکر کیا، ابو معاویہ نے اس کو اعمش سے دو طرح روایت کیا عن الاعمش عن ابی وائل عن معاذ رض، عن الاعمش عن ابراہیم عن مسروق عن معاذ، یعنی اعمش کا استاذ کبھی ابو وائل کو قرار دیا اور کبھی ابراہیم کو۔ لیکن ابو وائل و معاذ کے درمیان تو کوئی واسطہ ذکر نہیں کیا، ابراہیم اور معاذ کے درمیان مسروق کا واسطہ ذکر کیا۔

اور سفیان، یعلی، معمر، ان تینوں نے اعمش کا استاذ صرف ابو وائل کو قرار دیا اور پھر ابو وائل اور معاذ کے درمیان مسروق کا واسطہ بھی ذکر کیا۔

اور اسی طرح جریر، شعبہ، ابو عوانہ، یحیی بن سعید نے کیا، لیکن پہلے تین نے تو حدیث کو مسنداً روایت کیا یعنی معاذ صحابی کو ذکر کر کے اور ان چاروں نے حدیث کو مرسلاً روایت کیا (معاذ کو ذکر نہیں کیا) حاصل یہ کہ یہ حدیث اعمش

---

[1] ہکذا افادہ المحدث الکنکوہی فی لامع الدراری ص۵۰۹ وکذا علی القاری۔

سے متعدد طرق سے مروی ہے مسنداً بھی اور مرسلاً بھی. امام ترمذی نے روایت مرسلہ (یعنی عن مسروق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذاً) کو اصح قرار دیا جس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ مسروق کا لقار معاذ سے ثابت نہیں لہذا روایۃ مسندہ یعنی مسروق عن معاذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ منقطع ہوئی بخلاف روایۃ مرسلہ کے کہ وہ انقطاع سے محفوظ ہے یہ الگ بات ہے کہ مرسل ہے، لیکن دوسرے محدثین ابن القطان، ابن حبان وغیرہ نے اس کے انقطاع کو تسلیم نہیں کیا اس لئے کہ مسروق معاذ کے زمانہ میں یمن ہی میں تھے پس لقار ممکن ہوا جو عند الجمہور حدیث معنعن کے اتصال کے لئے کافی ہے اگرچہ امام بخاری کے نزدیک امکانِ لقار کافی نہیں، ہوسکتا ہے کہ اس مسئلہ میں امام ترمذی کی رائے امام بخاری کی رائے کے موافق ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

## تشکیل الاسانید

(۱) ابومعاویہ ———— اعمش عن ابی وائل عن معاذ ان النبیؐ
(۲) سفیان، یعلی، معمر ———— اعمش عن ابی وائل عن مسروق عن معاذ ان النبیؐ
(۳) ابومعاویہ ———— اعمش عن ابراہیم عن مسروق عن معاذ ان النبیؐ
(۴) جریر، شعبہ، ابوعوانہ، یحییٰ بن سعید ———— اعمش عن ابی وائل عن مسروق ان النبیؐ

۱۰- حدثنا مسدد ...... عن سوید بن غفلۃ قال سِرتُ اوقال اخبرنی من سار مع مصدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاذا فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لاتأخذ من راضع لبنٍ۔

**مضمونِ حدیث** سوید[۱] بن غفلہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ کی بات ہے کہ میں حضورؐ کے ایک مُصَدِّق یعنی عامل کے ساتھ چلا، یا سوید نے کہا کہ مجھے اُس شخص نے بتایا جو حضورؐ کے ایک مُصَدِّق کے ساتھ چلا تھا، یہ شکِ راوی ہے لیکن یہ روایت آگے بھی آرہی ہے وہاں شک راوی نہیں ہے بلکہ اُس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ خود مصدق کے ساتھ گئے تھے لہذا پہلی ہی بات (سرت مع مصدق النبی) صحیح ہے، عہد سے مراد عہدنامہ یعنی کتاب الصدقہ ہے زمانہ مراد نہیں کما توہم لبعضہم (منہل) اس میں مصدق کو ہدایت ہے کہ وہ زکوٰۃ مواشی میں راضعِ لبن کو نہ لے، راضعِ لبن سے مراد یا تو دودھ پیتا بچہ ہے اور یا بچے والی اونٹنی یا بکری مراد ہے اس کی پوری شرح مع منشأ اختلاف کتاب الزکوٰۃ کی پہلی حدیث واللہ لو منعونی عناقا کے ذیل میں گذر چکی۔

---

[۱] سوید بن غفلہ کو بعض نے صحابہ میں شمار کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں یہ تابعی ہیں مخضرم مدینہ منورہ اس وقت حاضر ہوئے جب صحابہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن سے فارغ ہورہے تھے۔ (منہل عن التہذیب)

وکان انما یأتی المیاہ حین ترد الغنم، ورود کہتے ہیں جانوروں کا تالاب یا چشمہ پر پانی پینے کیلئے پہنچنا مطلب یہ ہے ـــ مصدقین (زکوٰۃ وصول کرنے والے) کا معمول یہ تھا کہ وہ جانوروں کی زکوٰۃ لینے کے لئے وہاں پہونچتے تھے جہاں جانور پانی پینے کے لئے جمع ہوتے ہیں کیونکہ اس میں دونوں کے لئے سہولت ہے۔

قال فعمد رجل منهم سوید کہتے ہیں کہ میں جس مصدق کے ساتھ گیا تھا وہ ایک شخص کے اونٹوں کی زکوٰۃ لینے کے لئے چشمہ پر پہونچا تو ایک شخص زکوٰۃ میں دینے کے لئے بہت عمدہ اونچے کوہان والی اونٹنی لے کر آیا تو اس مصدق نے اس کے قبول کرنے سے انکار کردیا (کیونکہ وہ زیادہ عمدہ تھی اور قاعدہ یہ ہے کہ متوسط درجہ کی لی جائے) پھر وہ ایک دوسری اونٹنی کو اس کی نکیل پکڑ کر لایا کہ یہ لو لیکن اس مصدق نے اسکے لینے سے بھی انکار کردیا وہ شخص پھر ایک اور اونٹنی لے کر آیا جو پہلے سے کم درجہ کی تھی تو وہ اس نے لے لی اور یہ کہا کہ میں یہ لے تو رہا ہوں لیکن مجھے یہ اندیشہ ہے حضورؐ اس کو دیکھ کر فرمائیں گے کہ تو نے زکوٰۃ میں ایسی عمدہ اونٹنی کیوں لی ہے؟ یہ حدیث ابن ماجہ میں بھی ہے اس میں یہ لفظ ہیں فاتاہ رجل بناقۃٍ عظیمۃٍ مُلَملَمۃٍ یعنی ایسی اونٹنی لے کر آیا جو فربہی کی وجہ سے بالکل گول ہو رہی تھی۔

دیکھئے یہ حضرات اپنی زکوٰۃ کس خوش دلی سے ادا کرتے تھے اور عمدہ سے عمدہ مال دینا چاہتے تھے، فاجزل اللہ مثوبتهم ورزقنا اتباعهم۔

۱۱۔ حدثنا الحسن بن علی نا وکیع ..... قال الحسن روح یقول مسلم بن شعبۃ، مصنف کے استاذ حسن بن علی کو یہ حدیث دو استاذوں سے پہونچی ہے وکیع اور روح بن عبادۃ، سند میں جو ایک راوی مذکور ہیں مسلم ان کے بارے میں وکیع نے تو یہ کہا مسلم بن ثفنہ اور روح نے کہا مسلم بن شعبہ لیکن صحیح شعبہ ہی ہے ثَفِنَہ غلط ہے صرح بہ علماء الرجال من البخاری والدارقطنی وغیرہم، روح کی روایت آگے کتاب میں آرہی ہے۔

قال استعمل نافعُ بنُ علقمۃَ أبی علی عِرافۃِ قومہٖ۔ مسلم بن شعبہ کہتے ہیں کہ میرے والد (شعبہ) کو نافع بن علقمہ نے ان کی قوم کا عریف بنایا۔ عَریف القوم قوم کے چودھری اور سردار کو کہتے ہیں، عِرافۃ اس کا مصدر ہے یعنی چودراہٹ عام طور سے ہر قوم اور قبیلہ میں انہی میں سے ایک چودھری ہوا کرتا ہے تو نافع نے شعبہ کو ان کی قوم کا چودھری بنادیا تھا تاکہ وہ ان کی زکوٰۃ بھی وصول کیا کریں۔

آگے مسلم کہتے ہیں میرے باپ شعبہ نے مجھ کو اپنی قوم کے کچھ لوگوں کے پاس زکوٰۃ لینے کے لئے بھیجدیا تو میں ایک بڑے میاں جن کا نام سَعر تھا اس میں سین کا فتحہ اور کسرہ دونوں ضبط کیا گیا ہے (پورا نام سعر بن سوادہ ہے) ان کے پاس گیا اور ان سے کہا کہ مجھے میرے والد نے بھیجا ہے زکوٰۃ لینے کے لئے۔ اس پر انہوں نے کہا میرے بھتیجے (ہمارے یہاں ایسے موقعہ پر کہتے ہیں صاحبزادے) زکوٰۃ میں کس قسم کا جانور لوگے میں نے کہا کہ چھانٹ کر لونگا (عمدہ سے عمدہ)

یہاں تک کہ میں بکریوں کے تھن تک دیکھوں گا کہ کس بکری کے بڑے ہیں تاکہ وہی لوں یہ بات چونکہ اسکی خلاف اصول تھی اس لئے ان بڑے میاں نے اسکو سمجھانے کے لئے حضورؐ کے زمانہ کا ایک واقعہ سنایا تاکہ معلوم ہوجائے کہ زکوۃ وصول کرنے کا کیا ضابطہ اور طریقہ ہے آگے مضمون واضح ہے ترجمہ کی ضرورت نہیں۔

فعمدت الی شاۃ قد عرفت مکانها ممتلئۃ محضا وشحما پس میں نے قصد کیا زکوۃ میں ایسی بکری دینے کا جس کا مرتبہ میں ہی پہچانتا تھا جو کہ دودھ اور چربی سے بھری ہوئی تھی یعنی بہت دودھ دینے والی اور فربہ تھی انھوں نے اس کو دیکھ کر کہا ھذہ شاۃ الشافع کہ یہ تو بچے والی بکری ہے یا حاملہ ہے اور حضورؐ نے ایسی بکری لینے سے منع فرما رکھا ہے میں نے پوچھا پھر کیسی بکری لوگے تو انہوں نے کہا ایسی پٹھیا جوان جو تقریباً ایک سال کی ہو، تو پھر میں نے ان کو ایسی بکری لاکر دی جو ابھی تک حاملہ نہیں ہوئی تھی لیکن حمل کے قابل ہوگئی تھی۔ معتاط دراصل اس بکری کو کہتے ہیں جو کثرتِ سِمَن (فربہی) کیوجہ سے حاملہ نہ ہوتی ہو لہٰذا یہاں حدیث میں التی لم تلد ولدًا ولادۃ سے مراد مجازًا حمل ہے (راوی کہتا ہے) وہ دونوں ساعی اس کو اپنی ساتھ اونٹ پر سوار کرکے لے گئے

۱۲- حدثنا محمد بن یونس النسائی ...... قال ابوداؤد وقرأت فی کتاب عبد اللہ بن سالم، مصنف فرما رہے ہیں یہ حدیث (جو آگے آرہی ہے) میں نے عبداللہ بن سالم سے براہ راست نہیں سنی بلکہ انکی کتاب میں پڑھی ہے۔[1]

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثلاث من فعلهن فقد طعم طعم الایمان، ایمان کا ذائقہ چکھنے سے مراد یہ ہے کہ اس شخص کو ایمان کی بشاشت اور انشراح حاصل ہوجاتا ہے یہ ہے تو ایک معنوی لذت لیکن (یوں کہتے ہیں) اس کا اثر ایسا ہوتا ہے جیسے کسی محسوس شئ کا ہوتا ہے، (اللّٰهم ارزقنا منه) طیبۃً بها نفسه اس طرح زکوۃ ادا کرے کہ ادا کرتے وقت اندر سے جی خوش ہو رہا ہو (خوش دلی سے) رافدۃً علیه اس حال میں کہ اسکا نفس اسکی اعانت کر رہا ہو زکوۃ ادا کرنے میں، رِفد بمعنی اعانۃ رَفَدَ یَرفِدُ از باب ضرب، ولا یعطی الهَرِمَۃ بہت زیادہ عمر والی (بوڑھی) ولا الدَّرِنَۃ دَرِنۃ بمعنی جَرْباء (خارشی اونٹنی) ولا الشَّرَطَ اللئیمۃ شرط شین اور راء دونوں کے فتح کے ساتھ رذائل المال (گھٹیا)

۱۳- حدثنا محمد بن منصور...... عن ابی بن کعب رضی قال بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مصدقًا فمررت برجل فلما جمع لی ماله لم اجد علیه الخ ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک زکوۃ دینے والے کا قصہ بیان کر رہے ہیں کہ میں نے اس سے کہا کہ تمہارے اوپر صرف بنت مخاض واجب ہے اس نے کہا کہ یہ بچہ لے کر کیا کروگے

---

[1] مصنفؒ نے عبداللہ بن سالم کا زمانہ نہیں پایا عبداللہ بن سالم طبقۂ سابعہ میں سے ہیں جو کہ کبار تبع تابعین کا طبقہ ہے جیسے امام مالک، سفیان ثوری وغیرہ والمصنف من الطبقۃ الحادیۃ عشر اسی لئے منذری نے کہا یہ حدیث منقطع ہے (عون المعبود)

نہ وہ سواری کے کام کا ہے اور نہ دودھ کے اور دیکھو! یہ جوان فربہ اونٹنی کھڑی ہے یہ لے لو، میں نے کہا یہ تو میں نہیں لے سکتا ضابطہ کے خلاف ہے وھذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منك قریب دیکھو! یہاں قریب میں ہی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مقیم اور تشریف فرما ہیں (بظاہر یہ حضورؐ کے کسی سفر کا قصہ ہے آپ کا قیام جہاں ہوگا وہ جگہ اس شخص کی زمین سے قریب ہوگی)، تو ان سے جاکر اجازت لے لو اگر حضورؐ اجازت دیدیں گے تو میں یہی لے لوں گا الی آخر القصۃ۔

۱۴- حدثنا احمد بن حنبل...... عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذاً الی الیمن یہ وہی حدیث معاذ ہے جس کا ایک ٹکڑا اس سے قبل گذر چکا اور وہیں اس حدیث کی تخریج وغیرہ بھی بیان ہو چکی۔

فقال انك تأتی قوماً اھل کتاب وہاں زیادہ تر نصاریٰ اور یہودی تھے، مشرکین بھی تھے لیکن اہل کتاب کی تخصیص مشرکین کے مقابلہ میں یا تو تفضیلاً ہے یا تغلیباً، اہل کتاب پڑھے لکھے ہوتے تھے مشرکینِ عرب کی طرح جاہل اور اُمّی نہیں ہوتے تھے اس لئے آپ نے حضرت معاذ کو ہدایت فرمائی کہ جہاں تم جارہے ہو وہاں کے لوگوں سے ان کے حال کے مناسب بات کرنا اولاً ان کو دعوت دیں توحید کی (ابطالِ تثلیث اور عزیرؑ کو ابن اللہ ماننے سے) اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے اقرار کی۔

فان ھم اطاعوك لذلك فاَعْلِمْھم اَنَّ اللّٰہ اِفترض علیھم خمس صَلَوٰات، پس اگر وہ شہادتین میں تمہاری بات قبول کرلیں اور اسلام میں داخل ہو جائیں تب ان کے سامنے ارکانِ اسلام رکھیں (آگے صلوات خمسہ اور زکوٰۃ کا ذکر ہے) اس حدیث میں زکوٰۃ کی فرضیت بیان کرنے کے بعد ساعی کو خاص طور سے اس بات کی ہدایت کی گئی ہے کہ وہ زکوٰۃ میں لوگوں کے کرائمِ اموال (سب سے عمدہ مال) میں سے نہ لے بلکہ متوسط لے اور مظلوم کی بد دعا سے بچے۔

## ھل الکفار مخاطبون بالفروع؟

اس حدیث میں ایک مشہور اصولی اختلافی مسئلہ کیطرف اشارہ مل رہا ہے جس کو سب سے پہلے آپ نے غالباً نورالانوار میں پڑھا ہوگا وہ یہ کہ کفار فروعِ شریعت کے مکلف ہیں یا نہیں؟ سو اس میں ——— یہ لکھا ہے کہ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ کفار ایمان اور عقوبات (حدود و قصاص وغیرہ) اسی طرح معاملات (بیع و شراء، اجارہ، نکاح وغیرہ) ان سب چیزوں کے وہ دنیا میں مکلف ہیں (سوی الخمر والخنزیر فانھما مباحان لھم لالنا کما ورد فی الحدیث) البتہ شرائع یعنی عبادات میں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے وہ یہ کہ اس پر تو اتفاق ہے کہ کفار عبادات کے مواخذۂ اُخرویہ کے لحاظ سے مکلف ہیں چنانچہ کافر کو آخرت میں عذاب جس طرح ترکِ ایمان پر ہوگا اسی طرح ترکِ اعتقادِ صلوٰۃ پر بھی ہوگا لیکن اس میں اختلاف ہے کہ کفار نماز وغیرہ کے ادا فی الدنیا کے لحاظ سے بھی مکلف ہیں یا نہیں؟ سو مشائخ عراق اس لحاظ سے بھی کفار کو مکلف مانتے ہیں اور یہی

مذہب امام شافعی کا ہے یعنی کافر دنیا میں اس بات کا مکلف ہے کہ اولاً وہ اسلام لائے اور پھر نماز ادا کرے اور اگر اس نے ایسا نہیں کیا تو اس کو ان دونوں چیزوں (ترک ایمان و ترکِ ادا صلوٰۃ) پر عقاب ہوگا لیکن صحیح عند الحنفیہ یہ ہے (اور یہی مشایخ ماوراء النہر کا مسلک ہے) کہ کفار عبادات کے ادار فی الدنیا کے لحاظ سے مکلف نہیں ہیں لہذا کافر کو آخرت میں عتاب صرف ترکِ اعتقاد صلوٰۃ پر ہوگا ترکِ ادا پر نہ ہوگا اس لئے کہ وہ ادا فی الدنیا کا مکلف ہی نہیں ہے۔ اور دلیل میں صاحب نورالانوار نے یہی حدیثِ معاذ پیش کی ہے اس لئے کہ اس میں یہ ہے جب وہ شہادتین کا اقرار کرلیں تب ان سے بتاؤ کہ اسلام میں یہ یہ چیزیں فرض ہیں معلوم ہوا کہ اگر وہ اسلام قبول نہ کریں تو پھر ان کے سامنے یہ فرائض رکھنے ہی نہیں اور وہ ان کے مخاطب ہی نہیں۔

## حدیث الباب سے استدلال میں اشکال

لیکن اس استدلال پر اشکال ہے وہ یہ کہ اس حدیث سے مقصود نفس فرائض کو بیان کرنا نہیں ہے کہ فلاں فلاں چیزیں فرض ہیں اس میں تو دعوۃ الی الاسلام کا طریقہ کا مذکور ہے کہ ان کو ایمان اور احکام اسلام کی دعوت بتدریج دیجائے دفعۃً تمام تکلیفات ان کے سامنے نہ رکھی جائیں کہ یہ صورت بعض مرتبہ قبول سے مانع بن جاتی ہے لہذا بتدریج وبترتیب ان کو دعوت دیجائے چنانچہ آگے اس حدیث میں یہ ہے کہ جب وہ نماز کو قبول کرلیں تو پھر زکوٰۃ کا مسئلہ ان کے سامنے رکھیں تو کیا زکوٰۃ کا مکلف آدمی نماز کے بعد ہوتا ہے؟ (افادہ السندی علی النسائی) اور امام نووی نے اس کا دوسرا جواب دیا ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں صلوٰۃ کا ترتب ایمان پر باعتبار ادار صلوٰۃ کے ہے نہ باعتبار نفسِ وجوبِ صلوٰۃ کے اس لئے کہ ادار صلوٰۃ بغیر ایمان کے بالاتفاق صحیح نہیں، بہرحال اس استدلال پر اشکال ہے جو معقول ہے اگرچہ ہمارے بعض علماء نے اس کا جواب بھی دیا ہے چنانچہ صاحب لمعات تحریر فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ایمان کے بعد صلوٰۃ اور زکوٰۃ کے درمیان ترتیب اہمیتِ صلوٰۃ کی وجہ سے ہے ان کے لفظ یہ ہیں واما تقدیم الاعلام بالصلوات قبل الاعلام بالزکوٰۃ فلفضلہا علی سائر الاعمال لالاشتراطہا بہا اھ (ہامش ابن ماجہ ص۱۲۸)
ویسے اس مسئلہ میں جس طرح حنفیہ کے یہاں دونوں قول ہیں (مشایخ عراق ومشایخ ماوراء النہر کا اختلاف) اسی طرح شافعیہ کے یہاں بھی کما صرح بہ النووی ونقلہ عنہ العینی، اور صاحبِ منہل نے تو شافعیہ، حنفیہ، حنابلہ تینوں کا مسلک ایک ہی لکھا ہے یعنی عدمِ تکلیف، اور مالکیہ ومشایخِ عراق کا مسلک مکلف ہونا لکھا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توخذ من اغنیائھم وترد فی فقرائھم (جہاں تم جارہے ہو یعنی یمن) وہاں کے اغنیاء سے زکوٰۃ لیکر انہی کے فقراء میں دے دو۔ دوسرا احتمال اس کی شرح میں یہ ہے کہ یہ دونوں ضمیریں مسلمین کیطرف راجع ہیں یعنی اغنیاء مسلمین سے زکوٰۃ لے کر فقراء مسلمین میں دیجائے گویا عام ضابطہ بیان کیا جارہا ہے اہلِ یمن کی خصوصیت

پیشِ نظر نہیں ہے۔

صرف پہلی صورت میں حدیث کا بظاہر تقاضا یہ ہوگا کہ زکوٰۃ ایک شہر کی دوسرے شہر میں منتقل نہ کی جائے، اور اگر احتمال ثانی لیا جائے تو پھر حدیث میں اس کے برعکس جوازِ نقل کیطرف اشارہ ہو سکتا ہے۔

## نقلِ زکوٰۃ کا مسئلہ مع اختلاف ائمہ

اس مسئلہ پر مصنف نے آگے ایک مستقل باب باندھا ہے، "باب فی الزکوٰۃ تحمل من بلدٍ الی بلدٍ"، یہ مسئلہ علماء کے مابین اختلافی ہے جمہور علماء ائمہ ثلثہ عدمِ جوازِ نقل کے قائل ہیں پس اگر کسی نے منتقل کی تو اصح قول کے مطابق عند المالکیہ جائز ہو جائے گی اور شافعیہ کے یہاں جائز نہ ہوگی علی الاصح الّا یہ کہ اس جگہ میں مستحقین زکوٰۃ موجود نہوں، اور[1] ابن قدامہ نے حنابلہ سے دونوں روایتیں نقل کی ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک بلا ضرورت و مصلحت نقل کرنا مکروہ ہے پس اگر مصلحۃً منتقل کی مثلاً اس وجہ سے کہ دوسری جگہ احتیاج زائد ہے یا قرابت اور رشتہ داری ہے، یا اصلح واورع یا انفع للمسلمین کیطرف زکوٰۃ منتقل کی تب کراہت نہیں ہے۔

امام بخاری نے جو ترجمۃ الباب اس مسئلہ پر قائم فرمایا ہے اس سے بظاہر حنفیہ کے مسلک کی تائید معلوم ہوتی ہے "باب اخذ الصدقۃ من الاغنیاء وترد فی الفقراء حیث کان"، یعنی اغنیاء سے زکوٰۃ لے کر فقراء کو دی جائے وہ فقراء جہاں بھی موجود ہوں، یہی مسلک لیث بن سعد اور ابن المنذر شافعی کا مختار ہے اور ایک قول امام شافعی کا بھی ہے اور بقول ابن المنیر شارح بخاری یہی مذہب امام بخاری کا ہے اور حافظ صاحب یوں کہتے ہیں بظاہر مصنف کی مراد یہ ہے کہ اگر اس شہر میں فقراء نہ ہوں (جہاں کے اغنیاء کی زکوٰۃ ہے) تو پھر جہاں بھی فقراء ہوں وہاں بھیجی جائے یہی مسلک امام شافعی کا ہے اھ غرض کہ حافظ یہ نہیں چاہتے کہ ترجمۃ البخاری حنفیہ کے موافق ہو، لامع الدراری ص۱۲۲ میں حضرت گنگوہی کا ارشاد حدیثِ معاذ کی ترجمۃ البخاری سے مطابقت کے ذیل میں منقول ہے کہ آپ نے حضرت معاذ کو اہلِ کتاب کی طرف بھیجا تھا جیساکہ حدیث میں تصریح ہے لہٰذا یہ ضمیریں اہل کتاب ہی کی طرف راجع ہوں گی یعنی ان اہل کتاب سے (بعد اسلامہم) ان کی زکوٰۃ لے کر اہل کتاب ہی کیطرف رد کردو اور ظاہر ہے کہ وہ اہل کتاب صرف ایک ہی شہر یا قریہ میں نہیں تھے مختلف مواضع میں تھے لہٰذا اس سے بھی عموم نکل آئیگا اھ اس حدیث سے شراح نے اور بھی بعض مسائلِ زکوٰۃ مستنبط کئے ہیں جن کے ذکر کرنے میں تطویل ہے اور نہ استیعاب مقصود ہے۔

۱۵- حدثنا قتیبۃ بن سعید .... ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال المعتدی فی الصدقۃ کمانعھا

[1] انہوں نے اصل مسئلہ بیان کرتے ہوئے یہ بھی فرمایا کہ امام احمد کے یہاں ایک جگہ کی زکوٰۃ دوسری جگہ جو مسافۃِ قصر پر واقع ہو وہاں لیجانا ناجائز ہے یعنی مسافۃِ قصر کی تصریح کی ہے ۱۲

**شرح حدیث** زکوٰۃ دینے میں یا وصول کرنے میں حد سے تجاوز کرنے والا مانند اس شخص کے ہے جو زکوٰۃ کو روکنے والا ہو، یہ حدیث مزکّی اور ساعی دونوں سے متعلق ہو سکتی ہے جیساکہ ترجمہ سے ظاہر ہو رہا ہے، مزکّی کا حد سے تجاوز کرنا یہ ہے کہ غیر مستحق کو زکوٰۃ دے یا ناقص زکوٰۃ دے پوری ادا نہ کرے یا زکوٰۃ دیکر احسان جتائے اور اذیت پہونچائے یا مقدار واجب سے بہت زیادہ دے ڈالے جس سے اہل وعیال کو پریشانی لاحق ہو، اور ساعی کا حد سے تجاوز یہ ہے کہ زکوٰۃ میں بجائے متوسط مال کے اعلیٰ درجہ کا مال وصول کرے یا مقدار واجب سے زائد ظلماً لے اس لئے کہ اس صورت میں پھر آئندہ سال مالک شاید زکوٰۃ نہ دے اور اپنے مال کا کتمان کرلے پورے کا یا بعض کا تو چونکہ یہ ساعی منع زکوٰۃ کا سبب بنا اس لئے اس کو مانع زکوٰۃ یعنی زکوٰۃ سے روکنے والا قرار دیا گیا۔
بحمد اللہ تعالیٰ باب کی احادیث پر کلام پورا ہوا۔

# باب رضی المصدّق

مصدق یعنی ساعی کو راضی کر دینا یعنی حسب طلب اس کو زکوٰۃ دیکر، امام نووی نے صحیح مسلم کی شرح میں اس پر باب باندھا ہے "باب ارضاء السعاۃ" یہ ترجمہ زیادہ واضح ہے، باب کی پہلی حدیث میں جو حضرت بشیر بن الخصاصیۃ سے مروی ہے یہ ہے کہ بعض صحابہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ بعض عمّال زکوٰۃ لینے میں ہم پر زیادتی کرتے ہیں تو کیا وہ جتنی ہم پر زیادتی کرتے ہیں ہم اس کے بقدر اپنا مال ان سے چھپا سکتے ہیں آپ نے ان کو اس سے منع فرما دیا۔
دوسری حدیث میں یہ ہے کہ آپ نے یہ فرمایا سیأتیکم رکبٌ مبغَضُون تمہارے پاس ایسے قافلے آئیں گے جو تمہارے نزدیک مبغوض ہوں گے یعنی جن سے تم کو بغض وعداوت ہوگی لیکن (مبغوض ہونے کے باوجود) جب وہ آئیں تو ان کو مرحبا کہو ان کی آمد پر اظہار مسرت کرو اور جس مال کی زکوٰۃ لینے آئیں اس کو ان کے سامنے کر دو تاکہ اس میں جتنی زکوٰۃ بیٹھتی ہے وہ لے لیں۔

**شرح حدیث** زکوٰۃ وصول کرنے والوں کو مبغوض اس لئے فرمایا کہ وہ انسان سے ایسی چیز لینے آتے ہیں جو اس کو طبعاً محبوب ہے یعنی مال تو گویا یہ لوگ اس لحاظ سے طبعاً مبغوض ہوئے اور یہ مطلب نہیں کہ وہ شرعاً بھی قابل بغض ہیں اس لئے کہ شرعاً مبغوض تو وہ اس وقت ہو سکتے ہیں جب وہ واقعی زکوٰۃ لینے میں ظلم وزیادتی کریں اور یہاں یہ بات ہے نہیں اس لئے کہ یہ ان عُمّال کے بارے میں کہا جا رہا ہے جو آپ کے زمانہ میں تھے اور ظاہر ہے کہ وہ ظلم کر نہیں سکتے، اور بعض شراح نے اس حدیث کو ہر زمانہ کے لئے عام مانتے ہوئے اور ظلم کو اس کے ظاہر پر رکھتے ہوئے یہ کہا کہ آپ نے باوجود ظلم کے پوری زکوٰۃ دینے کا امر اس لئے فرمایا کہ پوری نہ دینے میں مخالفتِ سلطان ہے اس لئے کہ عامل اس کا نائب ہوتا ہے اور مخالفۃ سلطان

میں فتنہ ہے لیکن اس کو رد کر دیا گیا کہ اگر یہ بات ہوتی تو آپ کتمانِ مال کی اجازت دے دیتے ظلم سے بچنے کے لئے اور اس صورت میں مخالفت بھی نہ پائی جاتی حالانکہ آپؐ نے ارباب اموال کو کتمان کی اجازت نہیں دی۔
(تنبیہ) "باب زکوٰۃ السائمۃ" کے شروع میں ایک حدیث گذری ہے جس میں یہ تھا فمن سئلہا من المسلمین علی وجہہا فلیعطہا ومن سئل فوقہا فلا یعطہ. حدیث الباب بظاہر اس کے خلاف ہے یہ اشکال اور اس کا جواب وہیں گذر چکا۔

## باب دعاء المصدّق لاھل الصدقہ

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمولِ شریف تھا کہ جو شخص آپ کی خدمت میں اپنی زکوٰۃ لے کر آتا تو اس کو دعاء سے نوازتے تھے، کتب فقہ میں بھی متصدق کے حق میں دعاء کو مستحب لکھا ہے، فقہاء نے لکھا ہے دعاء دونوں کے حق میں مستحب ہے مزکی بوقت اداء یہ کہے اللھم اجعلہا مَغنمًا ولا تجعلہا مَغرمًا اور ساعی کو کہنا چاہیئے آجَرك الله فیما اعطیتَ وبارك لك فیما ابقیتَ وجعلہ لك طہورًا، ان میں سے پہلی دعاء کو امام ابن ماجہ نے اپنی سنن میں بروایتِ ابوہریرہ مرفوعًا ذکر کیا ہے اور دوسری دعاء جو ساعی کو کرنی چاہیئے وہ یہاں حدیث الباب میں اس طرح ہے اللھم صل علی آل فلانٍ، امام بخاری نے بھی اس پر مستقل باب قائم کیا ہے "باب صلوٰۃ الامام ودعائہٗ لصاحب الصدقۃ" اور پھر اس میں انہوں نے یہی ابن ابی اوفیٰ والی حدیث ذکر فرمائی ہے۔

عن عبد اللہ بن ابی اوفیٰ قال کان ابی من اصحاب الشجرۃ الخ

**شرح حدیث** عبد اللہ بن ابی اوفیٰ فرماتے ہیں میرے والد یعنی ابو اوفیٰ (ان کا نام علقمۃ بن خالد ہے) اصحاب الشجرہ میں سے تھے وہ ایک مرتبہ حضور کی خدمت میں زکوٰۃ لے کر حاضر ہوئے تو آپ نے ان کو حسب معمول دعاء دیں اس طرح فرمایا، اللھم صلِّ علی آلِ اَبی اَوفیٰ، یہاں لفظِ آل مُقحم (زائد) ہے گا ہے اس کو زائد کر دیا جاتا ہے جیسے آپ نے ایک مرتبہ ابوموسیٰ اشعری کی قراءۃِ قرآن سنکر فرمایا تھا، لقد اُوتی مزمارًا من مزامیرِ آل داؤد، یہاں بھی لفظ آل زائد ہے اس لئے کہ خوش الحانی جس کی آپ مدح فرما رہے ہیں وہ خود داؤدؑ کو حاصل تھی، شراح نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس طرح لفظِ آل کی زیادتی کسی جلیل القدر شخص کے حق میں کیجاتی ہے۔
اصحاب الشجرہ وہ صحابۂ کرام ہیں جو بیعۃ الرضوان میں شریک تھے بیعۃ الرضوان مشہور بیعۃ کا نام ہے جو مقام حدیبیہ سنہ ۶ھ میں تحت الشجرہ ہوئی تھی جس کے بارے میں قرآن کریم میں ہے لقد رضی اللہ عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرۃ الآیۃ بظاہر اس آیت کی وجہ سے اس بیعت کو بیعت الرضوان کہتے ہیں۔
اس حدیث میں صلوٰۃ کا استعمال غیر نبی پر استقلالاً ہو رہا ہے جو جمہور کے نزدیک امت کے حق میں ممنوع ہے اس کی پوری بحث کتاب الصلوٰۃ کے اخیر میں "باب الصلوٰۃ علی غیر النبی" میں گذر چکی ہے۔

# باب تفسیر اسنان الابل[1]

اس باب پر میں کہا کرتا ہوں کہ یہاں سنن ابو داؤد یعنی حدیث کی کتاب میں قاموس کا ایک باب آگیا، امام ابوداؤد رحمہ اللہ تعالیٰ نے پڑھنے والوں کی سہولت کے لئے زکوٰۃ الابل کی احادیث میں اونٹوں کے جو مختلف اور عجیب عجیب نام آتے ہیں ان سب کی تشریح یکجا بیان فرمادی تاکہ لغت کی کتابوں کیطرف رجوع نہ کرنا پڑے جزاہ اللہ عنا احسن الجزاء۔

اسنان سِن کی جمع ہے بمعنی عمر اور سِن کے معنی دانت کے بھی آتے ہیں دراصل جانوروں کی عمر کا پتہ ان کے اسنان یعنی دانتوں ہی چلتا ہے لہذا دونوں معنوں میں مناسبت ظاہر ہے۔

قال ابوداؤد سمعتہ من الریاشی، مصنف نے اسنان ابل کی یہ تفسیر و تشریح جن جن علماء لغت و ادب اور محدثین سے سنی ہے ان کا حوالہ دے رہے ہیں ان میں سے بعض سے مصنف نے براہ راست سنا ہے اور بعض کی کتب و تصنیفات میں دیکھا ہے، ریاشی ھو ابوالفضل عباس بن الفرج البصری النحوی ثقۃ (بذل) منہل میں لکھا ہے کہ امام ابوداؤد نے ان سے اس کتاب میں صرف یہی تفسیر نقل کی ہے کوئی حدیث روایۃ نہیں کی ابوحاتم محمد بن ادریس الرازی احد الحفاظ (بذل) حضرت نے بذل میں ان کی تعیین امام ابوحاتم رازی مشہور محدث سے کی ہے اسی طرح صاحب عون المعبود نے بھی لیکن صاحب منہل نے لکھا ہے ہو سہیل بن محمد بن عثمان السجستانی النحوی المقری اھ واللہ اعلم بالصواب۔

ومن کتاب النضر بن شمیل نضر بن شمیل لغت اور ادب کے بہت بڑے امام ہیں اور ساتھ ہی حدیث کے بھی ایسے ہی ابوعبید قاسم بن سلّام ان دونوں کی غریب الحدیث (لغات حدیث) میں کتاب مشہور ہے وربما ذکر احدھم الکلمۃ یعنی یہ تفسیر جو میں نے نقل کی ہے اس میں بعض چیزیں تو ایسی ہیں جو ان حضرات میں سبھی سے منقول ہیں اور بعض حصہ اس کا ایسا ہے جو سب سے منقول نہیں بلکہ صرف بعض کے کلام میں ہے، اس تمہید کے بعد مصنف فرماتے ہیں قالوا یسمی الحوار ثم الفصیل اذا فصل یعنی پیدا ہونے کے بعد سب سے پہلا نام اونٹنی کے بچہ کا حُوار ہے جب تک وہ اپنی ماں کے ساتھ چلتا پھرتا رہے پھر جب وہ تقریباً ایک سال کا ہوجاتا ہے اور اپنی ماں سے جدا کر دیا جاتا ہے تو اس کو فصیل کہتے ہیں (اور فطیم بھی، فِصال اور فِطام دونوں ہم معنی ہیں) پھر اس کے بعد سے دو سال تک اس کو بنت مخاض کہتے ہیں، مخاض کے معنی حمل کے ہیں اور ماخض بمعنی حامل کیونکہ ایک سال پورا ہونے کے بعد دوسرے سال میں وہ اونٹنی دوبارہ حاملہ ہوجاتی ہے فاذا دخلت فی الثالثۃ پھر جب وہ بچہ دو سال کا ہوکر تیسرے سال میں داخل ہوجاتا ہے تو اس کی ماں جو گذشتہ سال حاملہ تھی اب وضع حمل کے بعد دودھ دینے لگتی ہے اس لئے اب اس کے بچہ کو بنت لبون کہتے ہیں، فاذا تمت لہ ثلاث سنین فھو حقٌّ وحقۃ اور جب وہ بچہ پورے تین سال کا ہوکر چوتھے سال میں داخل ہوتا ہے تو چار سال پورے ہونے تک اس کو حقہ

[1] مصنف نے اسنان ابل کی یہ تفسیر اسیطرح کتاب الحدود کی باب الدیات میں بھی بیان فرمائی ہے ۱۲

کہتے ہیں یعنی اگر مادہ ہو اور اگر نر ہو تو حِقّ اس لئے کہ اس عمر میں پہونچکر اونٹ اور اونٹنی دونوں سواری کے قابل ہوجاتے ہیں اور صرف مادہ اس قابل ہوجاتی ہے کہ اس پر نر جفتی کر سکے لیکن نر اس عمر کا جفتی کے لائق نہیں ہوتا یہی مطلب ہے اس جملہ کا جو آرہا ہے وھی تلقح ولا یُلقِحُ الذکر حتی یُثنِیَ یعنی نر جفتی کے قابل نہیں ہوتا جب تک وہ ثنی نہ ہوجائے، ثنی وہ اونٹ ہے جو پانچ سال کا ہوکر چھٹے سال میں داخل ہوجائے جیساکہ آگے خود کتاب میں آجائیگا۔ فاذا طعنت فی الخامسۃ فھی جذعۃ حتی یتم لہا خمس سنین پھر جب چار سال پورے کرکے پانچویں میں داخل ہوتا ہے تو اس کو اگر مادہ ہو جذعہ اور نر ہو تو جذع کہتے ہیں لہ۔

(فائدہ) لغت میں لکھا ہے کہ جذع ہر حیوان کا الگ ہوتا ہے گائے، بیل اور گھوڑے میں جذع وہ ہے جو تیسرے سال میں ہو اور اونٹ میں جو پانچویں سال میں ہو اور بکری میں وہ ہے جو دوسرے سال میں ہو۔

آگے کتاب میں یہ بات آرہی ہے کہ اونٹ کا اس عمر میں یہ نام یعنی جذع کسی دانت کے نکلنے یا گرنے کے اعتبار نہیں ہے جیسے بعض اور دوسرے نام، چنانچہ فرماتے ہیں والجذعۃ وَقتٌ مِن الزَّمن ولیس بسِنٍّ یعنی اونٹ کا جذع ہونا بس یہ ایک خاص زمانِ عمر کے اعتبار سے ہے سن یعنی دانت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

فاذا دخلت فی السادسۃ والقی ثَنِیَّتَہٗ فہو حینئذٍ ثَنِیٌّ جب اونٹنی پورے پانچ سال کی ہوکر چھٹے سال میں داخل ہو اور اپنے ثنایا اس نے گرالئے ہوں تو اس کو ثنی کہتے ہیں اور مادہ ہو تو ثنیہ، ثنیہ دراصل سامنے کے اوپر نیچے کے دو، دو دانت کو کہتے ہیں جس کی جمع ثنایا آتی ہے، پانچ سال کے بعد جب اونٹ کے سامنے کے دانت گر جاتے ہیں (دودھ کے دانت) اس وقت اس کو ثنیہ کہتے ہیں۔

(فائدہ) ثنیہ ہر جانور کا الگ ہوتا ہے گائے بکری میں وہ جو تیسرے سال میں ہو اور خیل میں وہ جو چوتھے سال میں ہو اور اونٹ میں وہ جو چھٹے سال میں ہو۔

فاذا طعن فی السابعۃ سمی الذکر رَباعِیًا والانثی رَباعِیَۃً، رَباعیہ دراصل اس دانت کو کہتے ہیں جو ثنیہ اور ناب لہ (کچلی) کے درمیان میں ہوتا ہے دونوں طرف اوپر، نیچے جو کل چار ہوتے ہیں تو چونکہ اس عمر میں اونٹ کا یہ دانت

---

لہ جذع دراصل کمسن جانور کو کہتے ہیں اور اس کا استعمال انسانوں میں جوان آدمی کے معنی میں بھی ہوتا ہے جیسے ورقہ بن نوفل کے کلام میں آپ صحیح بخاری میں پڑھ چکے ہیں یالیتنی کنتُ فیہا جذعًا (بخاری صہ) نیز واضح رہے کہ جذع اسنانِ زکوۃ کی انتہاء ہے اس سے زائد عمر کا اونٹ زکوٰۃ میں واجب نہیں ہوتا حالانکہ قربانی اس کی درست نہیں جب تک کہ مِسنّہ نہ ہو یعنی چھ سال کا۔

لہ یہ جو ہم نے لکھا یہ تو انسان کے اعتبار سے ہے اور اونٹ کے لحاظ سے یوں کہا جائے گا کہ رَباعیہ وہ دانت ہے جو ثنیہ اور سَدَس کے درمیان ہوتا ہے کما سیأتی فتأمل وتشکر ۱۲

گر جاتا ہے اس لئے اس کو رباعی کہتے ہیں فاذا دخل فی الثامنۃ والقی السن السدیس الذی بعد الرباعیۃ فھو سدیس وسدس، یعنی جب آٹھویں سال میں پہونچے اور سن سدیس اس کا گر جائے تو اب اس کو سدیس اور سدس کہتے ہیں، سدس اس دانت کو کہتے ہیں جو رباعیہ کے بعد اور ناب سے پہلے ہے یہ چار ہوتے ہیں دو نیچے رباعیہ کے دائیں بائیں اور اسی طرح دو اوپر رباعیہ کے دائیں بائیں ان کو قوارح کہتے ہیں، لیکن انسان کے منہ میں رباعیہ کے بعد ناب ہی ہوتا ہے رباعیہ اور ناب کے درمیان کوئی اور دانت نہیں ہوتا (کذا یستفاد من العون عن لسان العرب) چنانچہ کتب تجوید میں دانتوں کی تفصیل میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے

فاذا دخل فی التسع طلع نابہ فھو بازل، جب اونٹ نویں سال میں داخل ہوتا ہے تو اس کا ناب (کچلی نوکدار دانت) نکل آتا ہے تو اس کو بازل کہتے ہیں بزل کے معنی شق (چیرنا) کے ہیں چونکہ یہ دانت اپنی جگہ کے گوشت کو چیر کر باہر نکلتا ہے اسی لئے اس کو بازل کہتے ہیں (یوں تو سارے ہی دانت گوشت کو چیر کر باہر نکلتے ہیں لیکن وجہ تسمیہ میں اطراد شرط نہیں یعنی جہاں بھی وجہ تسمیہ پائی جائے وہاں تسمیہ بھی پایا جائے یہ کوئی ضروری نہیں ہے)

حتی یدخل فی العاشرۃ فھو حینئذ مخلف ثم لیس لہ اسم، یعنی مخلف کے بعد پھر کوئی خاص نام نہیں ہے بلکہ پہلے ہی نام میں قیود بڑھاتے چلے جاتے ہیں مثلاً بازل عام، بازل عامین، مخلف عام مخلف عامین یعنی ایک سال کا بازل دو سال کا بازل، ایک سال کا مخلف، دو سال کا مخلف جس طرح عربی زبان میں عشر کے بعد اعداد کے نام مستقل نہیں ہیں بلکہ پچھلے عدد کے ساتھ قیود لگاتے جاتے ہیں، احد عشر، ثانی عشر وغیرہ، قال ابوحاتم والجذوعۃ الخ قدم شرحہ قریبًا۔

وفصول الاسنان عند طلوع سھیل، ہر چیز کی ایک فصل اور موسم ہوتا ہے اسی طرح نتاج ابل (اونٹوں کی پیدائش) کی بھی ایک خاص فصل ہے جس میں عام طور سے اونٹ بیاتے ہیں اس فصل کے آنے پر اونٹوں کے بچوں کا سال پورا ہوتا رہتا ہے ایک سال والا دو سال کا ہو جاتا ہے اور دو والا تین سال کا ہو جاتا ہے، اور وہ موسم ہے طلوع سہیل کا، یعنی سہیل نامی ستارہ جس زمانہ میں شروع رات میں طلوع ہونے لگے تب سمجھو کہ اونٹوں کے بیانے کا زمانہ آگیا اسی زمانہ میں درختوں کے پھل پکتے ہیں جس کو موسم ربیع کہتے ہیں۔

مصنف نے یہاں ریاشی سے تین ابیات نقل کئے ہیں۔

اذا سہیلُ اوّلَ اللیلِ طلع ❊ فابنُ اللبونِ الحِقّ والحِقّ جذع

لم یبقَ من اسنانِہا غیرُ الھُبَع

آخری بیت کا مطلب یہ ہے کہ ان اشعار میں سب اونٹوں کی عمروں کا ذکر آگیا بس ایک کا ذکر رہ گیا وہ وہ ہے جس کو ھبع کہتے ہیں، اور ھبع اونٹنی کے اس بچہ کو کہتے ہیں جو بے موسم پیدا ہو مثلاً اول صیف میں یا آخر ربیع میں (منہل) الحمد للہ اس باب کی شرح پوری ہوئی۔

# بَابُ اَینَ تُصَدَّقُ الاموال

یعنی مواشی کی زکوٰۃ کس جگہ وصول کیجائے عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لاجَلَبَ ولاجَنَبَ ولا تؤخذ صدقاتھم الا فی دُورِھم، جَلَب اور جَنَب ہر ایک کے شراح نے دو دو معنی لکھے ہیں ایک کا تعلق کتاب الزکوٰۃ سے ہے اور دوسرے معنی کا تعلق کتاب الجہاد سے اسی لئے یہ حدیث دونوں جگہ ذکر کیجاتی ہے چنانچہ مصنف نے بھی اسکو دونوں جگہ ذکر کیا ہے اور امام نسائی وابن ماجہ نے صرف کتاب الجہاد میں۔ اور امام ترمذی نے صرف کتاب النکاح میں باب الشغار میں۔

شرح حدیث پہلے معنی جَلَب کے یہ ہیں کہ سُعاۃ (زکوٰۃ وصول کرنیوالے) جب مواشی کی زکوٰۃ لینے کے لئے جائیں تو ایسی جگہ جاکر ٹھہریں جو مواشی سے بہت دور فاصلہ پر ہو اور وہاں ٹھہر کر ارباب اموال سے کہیں کہ اپنے مواشی کو یہاں لاؤ تاکہ ہم ان کو دیکھ کر ان کی زکوٰۃ لیں یہ معنی ہیں جلب کے جس سے اس حدیث میں منع کیا گیا ہے وجہ ظاہر ہے کہ اس میں زکوٰۃ دینے والوں پر پریشانی ومشقت ہے اور دوسرے معنی جَلَب کے یہ ہیں کہ مسابقۃ خیل (گھوڑ دوڑ) کے وقت اَحَدُ المتسابِقَین کسی اپنے آدمی کو مقرر کر دے کہ جب سِباق شروع ہو تو میرے گھوڑے کو بھگانے کے لئے خوب چلّانا اُکسانا تاکہ میرا گھوڑا آگے نکل جائے اس سے منع کیا گیا ہے اس لئے کہ اصولِ مسابقۃ اور دیانۃ کے خلاف ہے۔

اور جَنَب کے پہلے معنی یہ ہیں کہ اربابِ اموال جب دیکھیں کہ زکوٰۃ وصول کرنیوالوں کے آنے کا وقت قریب ہے تو وہ ان کو پریشان کرنے کے لئے اپنے مال (حیوانات) کو بہت دور لیجا کر ٹھہرالیں تاکہ سُعاۃ کو زکوٰۃ لینے کے لئے وہیں جانا پڑے، اور دوسرے معنی جَنَب کے یہ ہیں کہ میدان گھوڑ دوڑ میں اَحَدُ المُتَسابِقَین جب مسابقۃ شروع ہو تو اپنے ساتھ برابر میں ایک دوسرے گھوڑے کو بھی لے لے تاکہ آگے چل کر جب دیکھے کہ میرا گھوڑا سست ہو رہا ہے تو فوراً وہ پہلے گھوڑے کی پشت پر سے اس برابر والے گھوڑے پر آجائے اس سے بھی منع کیا گیا ہے یہ بھی غلط بات ہے اس لئے کہ مسابقۃ جس گھوڑے کے ساتھ طے تھی یہ وہ نہیں ہے۔

یہاں ایک تیسری چیز بھی ہے تَلَقِّی الجَلَب جس کا تعلق کتاب البیوع سے ہے نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن تلقی الجَلَب یعنی مالِ مجلوب کا استقبال کر کے اس کو خرید لینا، مالِ مجلوب وہ مال جس کو دیہات سے دیہاتی شہر

---

لہ مسند احمد کی روایت کے لفظ اس طرح ہیں تؤخذ صدقات المسلمین علی میاھھم اس روایت کا تعلق صرف مواشی سے ہے اور ابو داؤد کی روایت کے الفاظ عام ہیں خواہ زکوٰۃ مواشی کی ہو یا دوسرے مال کی بہرحال ان حدیثوں سے معلوم ہو رہا ہے کہ ساعی کا فرض ہے کہ وہ زکوٰۃ لوگوں کے گھروں اور تالابوں پر جاکر وصول کرے نہ یہ کہ زکوٰۃ دینے والے اپنی زکوٰۃ اس تک پہونچائیں (سبل السلام ص۱۲۵ ج۲)

میں برائے فروخت لارہے ہوں تو کوئی شخص اس مال کو قبل اس کے کہ وہ شہر کی منڈی میں پہونچے (اور وہاں پہونچکر صحیح نرخ میں فروخت ہو) یہ شخص اس کو راستہ ہی میں خرید لے اس سے منع اس لئے کیا گیا کہ اس میں اندیشہ ہے تلبیس سعر کا کہ اس دیہاتی کو دھوکہ دیکر اس سے سستا خرید لے۔

عن محمد بن اسحاق فی قولہ لاجَلَبَ وَلاجَنَبَ محمد بن اسحاق جلب اور جنب کی تفسیر کر رہے ہیں جلب کی یہ کی کہ جس جگہ مواشی پہلے سے ہیں وہیں جاکر ساعی کو زکوٰۃ وصول کرنی چاہیئے یہ نہیں کہ مزکی اپنی زکوٰۃ ساعی کے پاس لیکر جائے والجنب علی هٰذہ الط. یقۃ ایضا لایجنبُ اَصْحَابُہَا یہاں ابوداؤد کے نسخے مختلف ہیں جو الفاظ جس نسخہ کے ہم نے اختیار کئے وہی زیادہ درست ہیں مطلب یہ ہے کہ جس قسم کی ہدایت لاجلب میں ساعی کو دی گئی ہے اسی طرح لاجنب میں اصحاب المواشی کو دی گئی ہے کہ ان کو بھی یہ نہ چاہیئے کہ اپنا مال معروف جگہ چھوڑ کر کسی دور جگہ لے کر چلے جائیں کہ اس صورت میں ساعی پر مشقت پڑے گی۔

ولایکون الرجل باقصٰی مواضِعِ اصحابِ الصدقۃ یہ محمد بن اسحاق والی ہی تفسیر چل رہی ہے غالبًا یہ لاجنب کی دوسری تفسیر ہے اور یہ وہی ہے جو معنی لاجلب کے بیان کئے گئے اس صورت میں گویا جلب اور جنب دونوں ہم معنی ہوجائیں گے اور اس کو تاکید پر محمول کیا جائیگا اور پہلی صورت میں بجائے تاکید تاسیس ہوگی وہو الاولی، ہذا ما عندی واللہ تعالیٰ اعلم۔

## بَابُ الرَّجلِ یَبْتَاعُ صَدَقَتَہٗ

صدقہ کرنے کے بعد متصدِق کا متصدَق علیہ سے اس چیز کو خرید لینا، حدیث الباب سے اسکا عدمِ جواز معلوم ہوتا ہے امام بخاریؒ نے بھی اس پر باب باندھا ہے "ھل یشتری الرجل صَدَقَتَہٗ" اور اس کے ذیل میں یہی حدیث ابن عمر ذکر کی ہے جو یہاں ہے۔

عن عبد اللہ بن عمر ان عمر بن الخطابؓ حمل علی فرسٍ فی سبیل اللہ فوجدہ یُباع فاراد ان یبتاعہ..... فقال لاتَبْتَعْہُ ولاتَعُدْ فی صَدَقَتِکَ۔

**شرحِ حدیث** حضرت عمرؓ نے کسی شخص کو ایک گھوڑے پر سوار کیا یعنی اس کو گھوڑا ہبہ فرمایا بطور صدقہ کے چنانچہ بخاری کی روایت میں ہے تصدّق بفرسٍ فی سبیل اللہ، اور ایک قول یہ ہے کہ انہوں نے اس کو وقف کیا تھا اب یہ کہ پھر اس کی بیع کیسے جائز ہوگئی؟ جواب دیا گیا کہ اس گھوڑے کو ہُزال اور ضُعف اس طرح لاحق ہوگیا تھا کہ وہ جہاد کے کام کا نہیں رہا تھا واللہ اعلم، بہرحال روایت میں یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ اس گھوڑے کو وہ شخص فروخت کر رہا ہے تو انہوں نے چاہا کہ اس کو میں ہی خرید لوں (وہ اس گھوڑے کی خوبی کو جانتے

ہوں گے وہ یہی کہ حضورؐ کا عطا کیا ہوا ہے) حضورؐ سے اجازت چاہی تو آپؐ نے ان کو خریدنے سے منع فرمادیا کہ صدقہ کر کے اس کو واپس مت لو، اس خریدنے کو آپؐ نے عَوْد فی الصدقہ اس لئے فرمایا کہ ظاہر ہے وہ شخص جب یہ خریدتے تو ضرور ان کی رعایت کرتا ثمن میں کمی کرتا ان کے احسانِ سابق کیوجہ سے توجس قدر وہ ثمن میں کمی کرتا اس کے لحاظ سے گویا عمرؓ عود کرنے والے ہوتے۔

**مذاہب ائمہ** امام احمد کا مسلک یہی ہے کہ متصدق کا شراء اپنی صدقہ کی ہوئی چیز کا جائز نہیں مالکیہ کے یہاں بھی یہ ایک وجہ ہے اور یہی مذہب ہے ابن المنذر شافعی کا، جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے اور یہ حدیث نہی تنزیہ پر محمول ہے اور دلیل جمہور کی وہ حدیث ہے جو آگے "باب من یجوز لہ اخذ الصدقۃ و ہو غنیّ" میں آرہی ہے، لاتحل الصدقۃ لغنی الالخمسۃ لعامل علیہا اور جل اشتراہا بمالہ الحدیث۔

(فائدہ) ابن سعد نے طبقات میں لکھا ہے کہ اس فرس کا نام وَرْد تھا اور وہ حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ کا تھا انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ھبہ کیا تھا پھر آپؐ نے حضرت عمرؓ کو مرحمت فرمادیا تھا (بذل عن الحافظ)

## باب صدقۃ الرّقیق

عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لیس فی الخَیْلِ والرَّقیقِ زکوٰۃ الا زکوٰۃ الفطر فی الرَّقیق۔ زکوٰۃ الخیل کا مسئلہ "باب زکوٰۃ السائمہ" کی حدیث ۷ قد عفوت عن الخیل والرقیق کے ذیل میں گذرچکا، دوسرا مسئلہ یہاں عبد کا ہے عبیدِ تجارۃ میں زکوٰۃ تمام ائمہ کے نزدیک ہے خلافاً للظاہریہ اور عبید خدمت میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں ہے البتہ صدقۃ الفطر کا مسئلہ مختلف فیہ ہے وہ یہ کہ عبیدِ خدمت میں صدقۃ الفطر سب ائمہ کے نزدیک ہے لیکن عبیدِ تجارۃ میں صدقۃ الفطر ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے اور بھی اس میں بعض اختلافات ہیں جو انشاء اللہ تعالیٰ "باب صدقۃ الفطر" کے ذیل میں آئیں گے۔

## باب صَدقۃِ الزَّرْعِ

**مسائل الباب کا تجزیہ** اس باب کا تعلق زرعی پیداوار کی زکوٰۃ سے ہے جس کو عُشر کہتے ہیں اس سلسلہ میں مصنف نے تو ایک ہی باب قائم کیا ہے اور امام ترمذیؒ نے تین باب قائم فرمائے ہیں جن میں سے ایک باب کا تعلق زروع وثمار کے نصاب سے ہے جس میں انہوں نے لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ حدیث ذکر فرمائی ہے اور دوسرے باب کا مضمون یہ ہے کہ کس زمین کی پیداوار میں عُشر واجب ہوتا ہے اور کون سی میں نصف العُشر، اور تیسرا باب ہے ماجاء فی زکوٰۃ الخضراوات یعنی سبزیاں اور ترکاریاں، مقصد یہ ہے کہ زمین کی

کن کن پیداوار میں صدقہ واجب ہوتا ہے آیا سب میں یا صرف بعض ہیں۔

امام ابوداؤد کی غرض اس باب سے یہ بتلانا ہے کہ کس زمین میں عُشر واجب ہوتا ہے اور کونسی میں نصف العُشر رہا مسئلہ نصاب کا سو یہ اختلافی ہے جس پر کلام ہمارے یہاں بالکل شروع میں گذر چکا ہے جمہور اس میں باقاعدہ نصاب کے قائل ہیں حتی کہ صاحبین بھی اور امام اعظم ابوحنیفہ نصاب کے قائل نہیں ہیں بلکہ زمین کی پیداوار جتنی بھی ہو قلیل یا کثیر سب میں صدقہ کے قائل ہیں. یہ ایک اہم اختلاف ہے جو کسی قدر تفصیل سے بحمد اللہ شروع میں گذر چکا، باقی یہ مسئلہ کہ زمین کی کس کس پیداوار میں صدقہ ہے اس پر امام ابوداؤد نے اگرچہ کوئی باب قائم نہیں فرمایا لیکن تکمیلاً للبحث اس کو ہم بیان کریں گے۔

۱- حدثنا هارون بن سعيد بن الهيثم الايلي ...... عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء والانهار والعيون او كان بعلاً العشر وفيما سقي بالسواني والنضح نصف العشر۔

**شرح حدیث** العشر اور اسی طرح نصف العشر ترکیب میں مبتدأ مؤخر ہے اور فیما سقت الخ یہ خبر مقدم ہے سوانی جمع ہے سانیہ کی کنویں سے پانی لانیوالی اونٹنی اور نضح مصدر ہے اونٹ کے ذریعہ زمین کو سیراب کرنا اور ناضح سیراب کرنیوالا اونٹ اس کی جمع نواضح آتی ہے لیکن یہاں مراد تقابل کیوجہ سے مطلق کسی آلہ سے زمین سیراب کرنا او کان بعلاً بعل کی تفسیر کتاب کے بعض نسخوں میں اس طرح ہے قال ابوداؤد البعل ماشرب بعروقه ولم يتعن في سقيه یعنی بعل وہ کھیتی یا درخت ہیں جو پانی اور تری کو اپنی جڑوں کے ذریعہ سے خود ہی کھینچ لیں اور ان میں آب پاشی کی ضرورت پیش نہ آئے، اور بخاری و ترمذی کی حدیث میں بعلاً کے بجائے او کان عثریاً ہے اور عثری کی تفسیر مظاہر حق ص۲ میں یہ لکھی ہے عثری اس زمین کو کہتے ہیں کہ پانی دیجاوے ساتھ عاثور کے اور عاثور کہتے ہیں ایک گڑھے کو کہ کھودا جاتا ہے زمین میں بطور تالاب کے اور اس میں سے پانی (خود بخود) پہونچتا ہے کھیتی وغیرہ میں اور بعضوں نے کہا کہ عثری کہتے ہیں اس کھیتی کو کہ تر و تازہ رہتی ہے ہمیشہ بسبب قریب ہونے پانی کے اھ حاصل یہ کہ جس کھیت یا درختوں میں آب پاشی کی مشقت برداشت کرنی پڑتی ہے تو اس میں زکوٰۃ نصف العُشر یعنی بیسواں حصہ واجب ہے اور جہاں ایسا نہیں ہے وہاں عشر واجب ہے۔ یہ مسئلہ تو یہاں حدیث میں مصرح ہے اور امام نووی نے لکھا ہے کہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے لیکن اگر ایسا کھیت یا درخت ہوں جن میں کبھی آب پاشی کی نوبت آتی ہو اور کبھی نہیں، سو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ دونوں چیزیں علی التساوی ہیں تو عند الجمہور اس میں ثلثۃ ارباع العُشر واجب ہے یعنی ایک ربع کم ایک عشر اور یہی ایک قول حنفیہ کا ہے اور مشہور قول ان کا نصف العشر ہے، اور اگر احدہما اکثر من الآخر ہو تو حنفیہ وحنابلہ کے یہاں اکثر کا اعتبار ہے اور یہی ایک روایت مالکیہ وشافعیہ کی ہے اور دوسری روایت ان کی یہ ہے یؤخذ

من کل بحسابہ (منہل)، یعنی ہر ایک کا حساب الگ الگ کیا جائیگا۔

اس حدیث کے اطلاق سے ثابت ہو رہا ہے کہ زرعی پیداوار میں وجوب عُشر کے لئے نصاب شرط نہیں ہے لہٰذا یہ حدیث امام صاحب ومن وافقہ کی دلیل ہے وقدمر تحقیقہ تحت حدیث ۔ لیس فیمادون خمسۃ اوسق صدقۃ۔

## خضراوات[للعہ] میں وجوبِ عشر کا مسئلہ

اب آپ وہ مسئلہ لیجئے کہ زمین کی پیداوار میں سے کس کس نوع میں صدقہ واجب ہے اور کس میں نہیں؟ امام صاحب کے نزدیک زمین کی پیداوار میں جس طرح نصاب شرط نہیں اسی طرح کسی خاص پیداوار کی بھی تخصیص نہیں بلکہ ہر قسم کی پیداوار[لہ] میں عُشر واجب مانتے ہیں خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو جیسے غلّہ، اناج اور یا نہ ہو جیسے خضراوات اور بقول یعنی ساگ سبزیاں اور پھل الاّ الحطب والقصب والحشیش[لہ] (بانس اور لکڑی اور گھاس) کہ ان میں عشر نہیں ہے۔

## امام صاحب کی دلیل

امام صاحب کا مستدل حدیث الباب ہے جو کہ متفق علیہ ہے صحیح بخاری ومسلم کی روایت ہے اور اس کے علاوہ عمومات قرآنیہ۔

اس مسئلہ میں صاحبین اور جمہور کا امام صاحب کے ساتھ اختلاف ہے صاحبین کے نزدیک پیداوار میں جس طرح نصاب شرط ہے جیساکہ پہلے گذرچکا اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ وہ چیز بلامعالجہ وتدبیر کے ایک سال تک باقی رہنے والی ہو، فقہاء لکھتے ہیں مالہ ثمرۃ "باقیۃ" لہٰذا ریاحین واوراد وبقول یعنی سبزیاں اور پھل پھول وغیرہ ان میں ان کے نزدیک عشر واجب نہیں[سہ] ہے اور ائمہ ثلاثہ باقیہ میں سے امام شافعی وامام مالک کا مسلک یہ ہے کہ عُشر اس پیداوار میں واجب ہے جو قوتِ مُدَّخَر ہو یعنی آدمی کے لئے خوراک[سہ] وغذاء ہو اور وہ ذخیرہ بنا کر رکھی جاسکتی ہو مثلاً حنطہ، شعیر،

---

للعہ الخضراوات ھی مالایکال ولایقتات، وہ اشیاء اور پیداوار جو نہ کیلی ہوں اور نہ از قبیل قوتِ انسان ۱۲

لہ پیداوار سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسی شئ ہو جس کو زمین میں لوگ عادۃً بوتے ہوں اور اس سے مقصود استغلال یعنی کمائی اور آمدنی کا حصول ہو بخلاف حطب اور حشیش وغیرہ کے کہ ان میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے بلکہ ان کو تو زمین سے دور کرکے صاف کیا جاتا ہے ہاں اگر وہ قصب یا حشیش اس قسم کا ہو جس سے استغلال اور کمائی مقصود ہو تو اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔

لہ اور اشجار گو قیمتی چیز ہیں لیکن ان میں عشر اس لئے واجب نہیں کہ ان کو زمین کے تابع قرار دیا گیا گویا وہ زمین کے جزء ہیں اور ذاتِ ارض پر عشر نہیں ہے بلکہ اس کی پیداوار میں ہے ۱۲ (زیلعی)

سہ مظاہر حق ۵۹ میں لکھا ہے اور اختلاف کیا ہے بیچ ساگوں کے اور ترکاریوں کے اور میوؤں کے کہ برس دن نہ رہیں، اور اماموں کے نزدیک واجب نہیں زکوٰۃ ان میں اھ۔ سہ صفۃ اقتیات جس کے شافعیہ ومالکیہ قائل ہیں یہ مالکیہ کے یہاں تو عام ہے یعنی جس چیز میں قوت بننے کی صلاحیت ہو خواہ وہ بحالت مجبوری ہو اور شافعیہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے انکے یہاں حالتِ اختیار کا اعتبار ہے حالت مجاعۃ وضرورت میں قوت ہونا معتبر نہیں ۱۲۔

سُلت، ذُرَہ (جوار) عَدس (مسور) حمّص (چنا) وغیرہ لہٰذا جو چیز قُوت نہ ہو جیسے خضراوات اس میں عشر واجب نہیں اور امام احمد کے نزدیک عشر ہر ایسی پیداوار میں ہے جو کیلی ہو جیسے جملہ حبوب یعنی غلّے اور باقی رہنے والی اگرچہ قوت نہ ہو جیسے ثمار یابسہ، تمر، زبیب تِین (انجیر) اور کمّون (زیرہ) فلفل (سیاہ مرچ) بَزرُ القُطن (بنولہ) سمسم (تل) وغیرہ ان سب میں عشر واجب ہے اور جو چیزیں باقی رہنے والی نہ ہوں جیسے عام پھل کمثریٰ، تفّاح اور انجیر غیر یابس اور خضراوات کالقثاء والخیار والبطیخ والباذنجان وغیرہ وغیرہ ان میں واجب نہیں ہے۔

ایک مذہب یہاں اور ہے جس کو اختیار کیا ہے حسن بصری، حسن بن صالح، سفیان ثوری وشعبی نے وہ یہ کہ عشر صرف چار چیزوں میں واجب ہے القمح، الشعیر، زبیب، تمر لحدیث ابی موسیٰ الاشعری ومعاذ حین بعثہما النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الیمن یعلمان الناس امر دینہم فقال لاتاخذا الصدقۃ الامن ہذہ الاربعۃ الشعیر والحنطۃ والزبیب والتمر اخرجہ الحاکم والدارقطنی والطبرانی والبیہقی، ولحدیث عمرؓ انما سنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الزکوٰۃ فی ہذہ الاربعۃ (المذکور قبیل) رواہ الدارقطنی، اور ابن ماجہ کی روایت میں اس میں ایک پانچویں شئ کا اضافہ ہے الذرہ مگر ان سب روایات پر (جنمیں عشر کا انحصار اشیاء اربعہ میں کیا گیا ہے) محدثین نے کلام فرمایا ہے نیز یہ روایات ائمہ اربعہ کے بھی خلاف ہیں کیونکہ ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی عشر کا انحصار ان اشیاء اربعہ میں نہیں (منہل وغیرہ)

**مذاہب ائمہ کا خلاصہ** خلاصۂ مذہب یہ ہے کہ امام شافعی ومالک کے نزدیک خضراوات یعنی سبزیوں اور پھلوں پھولوں میں عشر واجب نہیں بلکہ صرف ان چیزوں میں ہے جن کا اِدّخار کیا جاتا ہو قوت ہونے کی حیثیت سے اور امام احمد کے نزدیک جملہ مکیلات اور باقی رہنے والی چیزوں میں ہے خواہ وہ قوت ہوں یا نہ ہوں لہٰذا ترکاریوں اور سبزیوں میں تو عشر نہیں ہے کہ نہ وہ کیلی ہیں اور نہ باقی رہنے والی لیکن جو پھل وغیرہ خشک ہوں اور باقی رہنے والے ہوں ان میں عشر واجب ہے اگرچہ وہ از قبیل قوت نہیں تقریباً یہی مسلک جو امام احمد کا ہے صاحبین کا بھی ہے تفاصیل میں اختلاف ہے۔

**دلائل فریقین** اب رہ گیا مسئلہ دلیل کا جمہور اور صاحبین کا استدلال تو اس حدیث سے ہے جس پر امام ترمذی نے مستقل باب باندھا ہے لیکن حدیث کو انہوں نے ضعیف بھی قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں "باب ماجاء فی زکوٰۃ الخضراوات، عن موسی بن طلحۃ عن معاذ انہ کتب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألہ عن الخضراوات وھی البقول فقال لیس فیہا شیٔ، قال ابوعیسیٰ اسناد ہذا الحدیث لیس بصحیح ولیس یصح فی ہذا الباب عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شیٔ اھ اور اس سے آگے انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ صحیح یہ ہے یہ حدیث مرسل ہے اس کو مُسنَد قرار دینا صحیح نہیں یعنی موسیٰ بن طلحہ جو کہ

---

لہ یعنی خشک کرکے باقی رکھی جاتی ہو ۱۲ ۔ ہمہ ہم نے ان تمام اختلافات ومذاہب ائمہ کو شروح حدیث وکتب فقہ کا مطالعہ کرکے لکھا ہے واللہ الموفق ۱۲

تابعی ہیں وہ اس کو براہِ راست بدون واسطۂ معاذؓ کے حضورؐ سے روایت کرتے ہیں، اس حدیث کو دار قطنی نے بھی روایۃ کیا ہے۔ اور امام صاحب کا استدلال حدیث الباب یعنی حدیث ابن عمر سے ہے جو کہ متفق علیہ ہے بخاری و مسلم نے اس کی تخریج کی ہے۔

۲- حدثنا الربیع بن سلیمان ...... عن معاذ بن جبل ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعثہ الی الیمن فقال خُذِ الحَبَّ مِنَ الحَبِّ والشَّاۃَ مِنَ الغَنَمِ والبعیرَ من الابل والبقرۃَ من البقر، یعنی غلہ کی زکوٰۃ میں غلہ لو اور بکری کی زکوٰۃ میں بکری، ظاہر حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ ہر مال کی زکوٰۃ بعینہ اسی مال سے لیجائے اور قیمت نہ لی جائے۔

**ادا الزکوٰۃ بالقیمۃ میں مذاہب ائمہ کی تحقیق**

مسئلہ مختلف فیہ ہے امام بخاریؒ نے اس پر مستقل باب قائم کیا ہے "باب العرض فی الزکوٰۃ" یعنی زکوٰۃ میں اصل شئ کے بجائے اس کی قیمت کے برابر سامان لینا اور پھر اس کے لئے انہوں نے بعض آثار اور روایات ذکر فرمائی ہیں سب سے پہلے حضرت معاذ کی حدیث تعلیقاً بصیغۃِ الجزم "وقال طاؤس قال معاذ لاہل الیمن الخ" ذکر کی ہے وہ یہ کہ انہوں نے اہل یمن سے فرمایا کہ تم بجائے غلہ کے زکوٰۃ میں فلاں فلاں قسم کے یمنی کپڑے لے آؤ تمہارے لئے اس میں آسانی ہے اور اہل مدینہ کے حق میں یہ کپڑے زیادہ بہتر رہیں گے، شراح بخاری میں سے ایک شارح ابن رُشَید ہیں وہ فرماتے ہیں "اس مسئلہ میں امام بخاری نے حنفیہ کے مسلک کی موافقت کی ہے اگرچہ وہ ان کی بکثرت مخالفت کرتے ہیں" علامہ عینی فرماتے ہیں اصل یہ ہے کہ زکوٰۃ میں قیمت کا دینا جائز ہے حنفیہ کے نزدیک وھو قول عُمرَ وابنہٖ عبدِ اللہ وابنِ مسعودٍ وابنِ عباسٍ ومعاذٍ وطاؤسٍ وہو قول البخاری واحدی الروایتین عن احمد وقال مالک والشافعی لایجوز وہو قول داؤد اھ اور اوجز میں ہے کہ امام مالک کی اس میں دونوں روایتیں ہیں جواز و عدمِ جواز لیکن مشہور عدمِ جواز ہی ہے کما قال الباجی، صاحب منہل نے امام شافعی و احمد دونوں کا مذہب عدمِ جواز لکھ کر لکھا ہے الا ان لہم فی اخراج احد النقدین عن الآخر قولین قول بالجواز و قول بالمنع، یعنی دراہم و دنانیر کی زکوٰۃ میں ایک کے بجائے دوسرا دینے میں ان دونوں کے دو قول ہیں جواز اور عدمِ جواز، اور مالکیہ کے مسلک میں صاحب منہل نے تین روایتیں لکھی ہیں دو تو وہی جو اوپر گذری اور تیسری، جوازُ اِخراجِ الذہبِ والفضۃِ عن الحرثِ والماشیۃ فقط مع الکراھۃ وعَدمُ الجواز فیما عدا ذلک اور دلائل پر انہوں نے خاصا کلام فرمایا ہے۔

قال ابوداؤد شَبَرْتُ قِثَّاءَۃً بمصر ثلاثۃَ عشرَ شِبراً ورأیتُ اُترُجّۃً علی بعیرٍ بقطعتین۔

**برکۃِ زکوٰۃ کی مثال**

مصنف رحمۃ اللہ علیہ برکۃِ زکوٰۃ کا ایک اعجوبہ بیان فرمارہے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ مصر میں ایک ککڑی دیکھی جس کو میں نے اپنی بالشت سے ماپا تو وہ تیرۃ بالشت کی تھی اور اسی طرح

میں نے ایک نارنگی دیکھی جس کے دو ٹکرے کرکے اس کو ایک اونٹ کے اوپر لادا گیا تھا ایک قطعہ اس کا اس کی کمر کی دائیں طرف تھا اور دوسرا بائیں طرف۔

احقر کہتا ہے اسی طرح میں نے "الانوار الساطعہ" میں دیکھا وہ لکھتے ہیں (فائدہ) گیہوں کا دانہ جب شروع میں جنت سے نکل کر آیا تھا تو بیضۂ نعامہ (سیمرغ کا انڈا) کے برابر تھا اور مکھن سے زائد نرم و ملائم تھا اور مشک سے زیادہ خوشبودار لیکن مرورِ ایام کے ساتھ چھوٹا ہوتا چلا گیا اور فرعون کے زمانہ تک مرغی کے بیضہ کے برابر ہو گیا اور ایک مدت تک اتنا ہی رہا یہاں تک کہ جب حضرت یحییٰ ؑ کو ذبح کیا گیا تو وہ اور چھوٹا ہو گیا کبوتر کے بیضہ کے برابر پھر اسی طرح وہ چھوٹا ہوتا گیا یہاں تک کہ موجودہ ہیئت پر آ گیا اھ اسی طرح حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں بحوالہ حافظ ابن قیم امام احمد سے نقل کیا کہ انہوں نے بنو امیہ کے بعض خزانوں میں ایک تھیلی میں گیہوں کا دانہ دیکھا جو مقدار میں کھجور کی گٹھلی جیسا تھا اھ۔

# باب زکوٰۃ العسل

زمین کی پیداوار دو ہیں زروع اور ثمار اس کے علاوہ دو اور بھی شمار کی جاتی ہیں یعنی معدن اور رِکاز لیکن ان دو کا باب مصنفؒ نے یہاں "کتاب الزکوٰۃ" میں نہیں باندھا ہے بلکہ جلد ثانی میں "کتاب الجہاد" کے بعد "کتاب الخراج" میں باندھا ہے ہاں امام بخاری و ترمذیؒ نے "کتاب الزکوٰۃ" ہی میں اس پر باب باندھا ہے۔

**مذاہب ائمہ** عسل بھی ثمار کی طرح زمین کی پیداوار ہے اس میں زکوٰۃ ہوگی یا نہیں ؟ سو جاننا چاہیئے کہ عشر کے بارے میں مالکیہ و شافعیہ کا جو ضابطہ ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ عسل میں ان کے نزدیک زکوٰۃ نہیں ہونی چاہیئے کیونکہ عسل قوتِ مُدَّخر نہیں ہے اور حنابلہ و صاحبین کے قاعدہ کا تقاضا یہ ہے کہ عسل میں ان کے یہاں عشر ہونا چاہیئے کیونکہ عسل مکیل مُدَّخر ہے چنانچہ مذاہب ائمہ زکوٰۃ عسل کے بارے میں اسی طرح ہیں اور امام صاحب کے نزدیک تو پیداوار میں عموم پہلے ہی سے ہے لہٰذا حاصل یہ ہوا کہ عسل میں شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک عشر نہیں ہے اور امام صاحب و امام احمد اور صاحبین کے نزدیک اس میں عشر ہے اور یہی مذہب ہے اسحاق بن راہویہ اور عمر بن عبد العزیز اور صحابہ میں حضرت عمر و ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا امام شافعی کا بھی ایک قول ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ عام ضابطہ یہ ہے امام صاحب کے نزدیک عشر صرف عُشری زمین میں ہوتا ہے ارضِ خراجیہ میں نہیں اور جمہور کے نزدیک دونوں میں ہوتا ہے، یہ ساری گفتگو تو نفسِ مسئلہ کی حیثیت سے تھی اب دلیل سنیئے۔

عن عمرو بن الحارث المصري عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال جاء هلالٌ احد بني مُتعان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشور نحلٍ له وكان سأله ان يحمي واديًا يقال له سَلَبَةُ فحمى له رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك الوادي فلما وَلِيَ عمرُ بن الخطابؓ كتب سفيان بن وهب الى عُمر

ابن الخطاب يسأله عن ذلك۔

**شرح حدیث** اس باب میں مصنفؒ نے تین حدیثیں[1] ذکر فرمائی ہیں تینوں عبداللہ بن عمرو بن العاص کی ہیں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے، پہلی حدیث میں عمرو سے روایت کرنے والے عمرو بن الحارث ہیں اور دوسری میں عبدالرحمٰن بن الحارث اور تیسری میں اسامۃ بن زید مضمون سب کا معمولی فرق کے ساتھ مشترک ہے پہلی حدیث میں یہ ہے کہ ہلالِ مُتعی (بنی متعان کیطرف منسوب) حضورؐ کی خدمت میں اپنے شہد کا عشر لے کر حاضر ہوئے اور انہوں نے آپ سے وادی سَلَبہ کے بارے میں درخواست کی تھی کہ وہ ان کو بطور حمیٰ دیدی جائے (یعنی اس کو ان کے لئے خاص کر دیا جائے ان کے علاوہ کوئی اور اس زمین سے فائدہ نہ اٹھائے) چنانچہ آپ نے ان کے لئے اس وادی کا حمیٰ فرما دیا (پھر ایک مدت کے بعد حضرت عمر کی خلافت میں) سفیان بن عبداللہ الثقفی نے جو کہ حضرت عمر کیطرف سے طائف کے عامل تھے حضرت عمر کو اس سلسلہ میں لکھا (غالباً یہ لکھا ہوگا کہ یہ وادی ان کے لئے خاص رکھی جائے یا نہیں) تو اس پر حضرت عمر نے جواب لکھوایا فکتب عُمر اِن اَدّیٰ الیک ما کان یؤدّی الی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من عشور نحلہٖ فاحْمِ لہ سَلَبَۃَ والا فانما ھو ذُبابُ غَیثٍ یأکلہ من یشاء، کہ اگر شخص مذکور اسی طرح اِس عَسَل کا عشر ادا کرتا رہے جس طرح حضور کو ادا کرتا تھا تب تو حمیٰ کو باقی رکھا جائے ورنہ نہیں بلکہ اس خصوصیت کو ختم کر دیا جائے جو چاہے اس وادی کا شہد حاصل کرے اور تحریر فرمایا کہ یہ شہد ایک بارش کی مکھی کی کمائی ہے جو چاہے اس کو کھا سکتا ہے، بارش کی طرف نسبت اس لئے کی کہ بارش ہی کیوجہ سے درختوں پر پھل پھول آتے ہیں جن کا یہ مکھی عرق چوس کر شہد بناتی ہے اور چونکہ یہ زمین (جس کا یہ شہد تھا) ارضِ موات کے قبیل سے تھی اس لئے سب کو اس سے فائدہ اٹھانے کا حق ہے۔

حدثنا احمد بن عبدۃ الضبّی الخ ان شبابۃ بطنٌ[2] مِن فَہمٍ فذکر نحوہ، یہ حدیث ثانی ہے جس کا مضمون یہ ہے عبداللہ بن عمرو بن العاص فرماتے ہیں کہ قبیلۂ شبابہ جو کہ ایک شاخ ہے قبیلۂ فہم کی وہ حضورؐ کی خدمت میں عشر لے کر حاضر ہوئے اور پھر آگے وہی مضمون ہے جو گذشتہ حدیث میں تھا یعنی حمیٰ سے متعلق لیکن اس حدیث میں

---

[1] اور چاہے اس طرح کہہ لیجئے اس باب میں مصنف نے عبداللہ بن عمرو کی حدیث تین طرق سے ذکر کی ہے ۱۲

[2] استاذِ محترم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحبؒ نے اس پر یہ لکھا ہے مقصد یہ ہے کہ ہلال جن کا ذکر پہلی حدیث میں آیا ہے وہ قبیلۂ شبابہ سے ہیں اور شبابہ شاخ ہے قبیلۂ فہم کی، اھ لیکن یہ اس پر موقوف ہے کہ ہلال مذکور کا شبابی ہونا ثابت ہو جائے ورنہ روایت میں تو تصریح ہے ان کے مُتعی ہونے کی، اور یہ بھی ممکن ہے کہ متعی اور شبابی ان دونوں نسبتوں میں تضاد نہ ہو جمع ہو سکتی ہوں، واللہ اعلم علیسلی ۱۲

"وادیین" تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ ہے اور پہلی میں "وادیًا" بصیغہ مفرد تھا اور دوسری زیادتی یہ ہے کہ اس میں نصابِ عسل بھی مذکور ہے من کل عشرِ قِرَبٍ قِرْبَةٌ" یعنی ہر دس مشکیزوں میں ایک مشکیزہ ـــــ اور حدیث ثالث کا مضمون بھی یہی ہے اس میں اس طرح ہے انّ بَطْنًا مِن فَهْمٍ یعنی قبیلۂ فہم کی ایک شاخ اس شاخ سے مراد وہی بنوشبابہ ہے جو پہلی حدیث میں مذکور ہے۔

یہ احادیث الباب کی تشریح ہے حدیث تو دراصل ایک ہی ہے البتہ اس کے طرق اور بعض الفاظ میں اختلاف ہے۔

**حدیث الباب سے استدلال** اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ اس حدیث سے عسل میں عشر کا وجوب ثابت ہو رہا ہے جیسا کہ حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے، یہ حدیث سنن نسائی میں بھی ہے اور امام نسائی نے اس پر سکوت فرمایا ہے کوئی نقد نہیں کیا البتہ امام ترمذی نے "باب زکوٰۃ العسل" کے تحت ابن عمر کی حدیث مرفوع فی کل عشرۃِ أَزُقٍّ زِقٌّ لاکر فرمایا ہے وفی الباب عن ابی سَیَّارۃَ المتعی وعبداللہ بن عمرو اور فرمایا ہے ولایصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ہذا الباب کبیرُ شئٍ (یعنی زیادہ تر اس مسئلہ میں روایات غیر صحیح ہیں) والعمل علی ہذا عند اکثر اہل العلم اھ یعنی حدیث تو ضعیف ہے لیکن عمل اکثر اہل علم کا اسی پر ہے، عبداللہ بن عمرو کی حدیث جس کا امام ترمذی نے حوالہ دیا ہے وہ تو یہی ہے جو یہاں کتاب میں ہے اور ابوسیارہ کی حدیث ابن ماجہ میں ہے عن ابی سَیَّارۃَ المتعی قال قلت یارسول اللہ انّ لی نحلاً، بعض شراحِ حدیث ابن حجر وغیرہ نے اس میں تردد ظاہر کیا ہے کہ ہلالِ متعی اور ابوسیارہ دونوں ایک ہی شخص ہیں یا الگ الگ۔

وجوب العُشر فی العسل کی احادیث پر اگرچہ کلام ہے لیکن تعدد طرق کیوجہ سے حدیث کی تقویت ہو جاتی ہے خصوصًا جبکہ حدیث کے مخارج متعدد اور طرق مختلف ہوں، نیز عسل پھولوں اور کلیوں سے پیدا ہوتا ہے اور مکیل مدخر ہے جس طرح حبوب اور بعض ثمار ہیں جن میں بالاتفاق عشر واجب ہے۔

**نصابِ عسل** نصابِ عسل میں بھی اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک تو ان کے قاعدہ کے مطابق کوئی نصاب نہیں قلیل وکثیر سب میں واجب ہے اور صاحبین میں سے امام ابویوسف کے نزدیک اس کا نصاب عشر قرب (دس مشکیزے) ہے اور امام محمد کے نزدیک خمسُ فرق ہے ایک فرق تین صاع کا ہوتا ہے، اور امام احمد کے نزدیک دس فرق ہے

# بابٌ فی خرص العنب

خرص کا مسئلہ بھی زکوٰۃ کے مشہور اختلافی مسائل میں سے ہے جس کے جمہور علماء ومنہم الائمۃ الثلثۃ قائل ہیں، امام صاحب اور صاحبین اور شعبی اور سفیان ثوری اس کے قائل نہیں ہیں۔

**خرص سے متعلق مباحث ثمانیہ فقہیہ** یہاں چند باتیں قابلِ ذکر ہیں (۱) خرص کی تعریف یعنی اس کے شرعی معنی

(۲) اس کا حکم، در فائدہ (۳) خرص کن کن چیزوں میں ہوتا ہے صرف ثمار میں یا حبوب میں بھی نیز ثمار میں سے کس کس ثمر میں ہے (۴) خرص کے وقت رب المال کی رعایت میں کچھ مقدار عشر میں سے چھوڑی جائیگی یا نہیں (۵) اگر بعد الجفاف خرص کا خطأ ہونا ظاہر ہو تو اس صورت میں خارص ہی کے قول پر عمل ہوگا یا موجودہ صورت حال کو دیکھا جائیگا (۶) اگر کسی آفتِ سماویہ کیوجہ سے مالک کی بلا تعدی کے ثمار قبل الجفاف ضائع ہو جائیں تو زکوٰۃ ساقط ہوگی یا نہیں (۷) خرص کا ثبوت من حیث الدلیل اور منکرین خرص کا جواب (۸) خرص کے بارے میں مسلک حنفیہ کی تحقیق۔

اب شروحِ حدیث وکتب فقہ کی مدد سے یہ مضامین لکھے جاتے ہیں واللہ الموفق۔

**بحثِ اوّل۔** خرص بالفتح والکسر دونوں طرح ضبط کیا گیا ہے (از باب نصر) اس کے لغوی معنی تخمین وتقدیر کے ہیں یعنی اپنی رائے اور انداز سے کسی شئی کی مقدار متعین کرنا، اور شرعاً درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کی مقدار متعین کرنا کہ فی الحال یہ اتنے ہیں اور عند الجداد (درختوں پر سے توڑنے کے وقت) ان کی مقدار یہ ہوگی لہٰذا اس میں اتنی زکوٰۃ واجب ہوگی جو عند الجداد ہی لیجائیگی (کیونکہ جداد ہی کے وقت وہ قوتِ مدخر بنتے ہیں) خرص عند الجمہور دراصل ایک قسم کا معاہدہ ہے ساعی کا رب المال سے کہ تمہارے مال میں اتنی زکوٰۃ واجب ہے جو تم سے اپنے وقت پر لی جائیگی چنانچہ رب المال اس مقدار کو اپنے ذمہ میں لے لیتا ہے یہ سب کچھ عند الجمہور ہے حنفیہ خرص کے قائل نہیں ان کے مذہب کی تحقیق آخر میں آئیگی۔

**بحثِ ثانی۔** خرص کا فائدہ قائلین خرص کے یہاں یہ ہے کہ رب المال کے لئے تو یہ سہولت ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے مال میں اب خرص کے بعد جس طرح چاہے تصرف کر سکے رُطباً ویابساً یعنی فی الحال تر و تازہ بھی اور بعد میں بھی، خود کھانا دوسروں کو اس میں سے عطاء کرنا، ھبہ کرنا صدقۂ نافلہ دینا وغیرہ اس لئے کہ شافعیہ کے یہاں قبل الخرص مالک کے لئے اس مال میں تصرف حرام ہے جب تک کہ زکوٰۃ نہ نکال لے اس لئے کہ رب المال کے پاس جو مال ہے وہ اداء زکوٰۃ سے قبل مشترک ہے اس کے اور فقراء کے درمیان، البتہ حنابلہ کے یہاں قبل الخرص صرف ثلث یا ربع مال میں تصرف جائز ہے اس سے زائد میں نہیں۔

اور خرص میں فقراء کا فائدہ یہ ہے کہ ان کا حق خیانت اور نقص سے محفوظ ہو جاتا ہے اس لئے کہ سارے زکوٰۃ دینے والے امانت دار نہیں ہوتے ہیں۔ اب یہ کہ خرص عند الجمہور واجب ہے یا مستحب مختلف فیہ ہے، حافظ فرماتے ہیں قائلینِ خرص کے نزدیک اس کے حکم میں اختلاف ہے، جمہور فرماتے ہیں مستحب ہے اور ایک وجہ شافعیہ کے یہاں اس کے وجوب کی ہے جس کو صیمری نے نقل کیا ہے، اور منہل میں ہے ذھب مالک واصحابہ الی الوجوب وھو قول بعض اہل الظاہر وقولٌ للشافعی، قالت الشافعیہ والحنابلۃ یسن اھ۔

**بحثِ ثالث۔** خرص عند الجمہور والائمۃ الثلثۃ صرف تمر اور عنب میں ہے زیتون میں نہیں علی القول المشہور الا فی روایۃٍ شاذۃٍ عن الشافعی ومالک اگرچہ اس میں (زیتون) زکوٰۃ واجب ہے لیکن خرص مشروع نہیں لعدم ورود النص۔

لیکن زہری، اوزاعی، لیث کے نزدیک اس میں بھی خرص ہے لانہ ثمر تجب فیہ الزکوٰۃ فیخرص کالرُّطَب، اور بعض علماء کے نزدیک ومنہم الامام البخاری تمر اور عنب کے علاوہ بھی ہر اس پھل میں ہے جو رُطبًا (تر وتازہ) ویابسًا دونوں طرح کھایا جاتا ہو، اور چوتھا مذہب یہاں قاضی شریح اور داؤد ظاہری کا ہے ان کے نزدیک خرص تمر کے ساتھ خاص ہے اس کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں ہے۔

اور حبوب وزروع میں بالاتفاق خرص مشروع نہیں ہے۔

بَحثِ رَابع:۔ خرص کے وقت کچھ مقدار چھوڑی جائیگی یا نہیں؟ حنابلہ کے یہاں خارص کی حسب رائے ومصلحۃ ثُلث یارُبع کا ترک کرنا واجب ہے کما فی نیل المآرب ملا، یہ مقدار کیوں چھوڑی جائیگی مالک کے خود کھانے اور ہدیہ وغیرہ کرنے کے لئے۔ قال الحافظ فی الفتح ۲۷۲ وبہ قال اللیث واحمد واسحاق وغیرہم وقال مالک[1] وسفیان لایترک لہم شئ وہو المشہور عن الشافعی اھ اور دلیلِ ترک آگے کتاب میں آرہی ہے۔

بَحثِ خامس۔ (ظہور الخطأ فی الخرص بعد الجفاف) اس صورت میں مالکیہ کا ظاہر قول یہ ہے کہ خارص ہی کے قول پر عمل کیا جائیگا بشرطیکہ وہ عارف اور ماہر ہو اور شافعیہ کے نزدیک موجودہ صورت حال کا اعتبار ہوگا کذا فی الفتح وارشاد السالک ۱۲۶ فی فقہ مالک۔

بَحثِ سَادِس:۔ (آفۃ سماویہ) اس صورت میں سب کے نزدیک زکوٰۃ ساقط ہوجائیگی بشرطیکہ جو کچھ مال بچا ہے وہ نصاب (پانچ وسق) کے بقدر نہ ہو

بَحثِ سَابع:۔ اس میں کلام طویل ہے بہرحال مصنف نے اس سلسلہ میں یہاں دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں حدیثِ عتاب ابن اَسِید اور حدیث سہل بن ابی حَثْمہ وفیہما مقال کما سیأتی اور ایک تیسری حدیث عائشہ جو خرصِ یہود کے بارے میں ہے کہ آپؐ ابن رواحہ کو بھیجا کرتے تھے یہود خیبر کے پاس ان کے باغاتِ نخل کا خرص کرنے کے لئے لیکن اس تیسری حدیث کا تعلق زکوٰۃ مسلمین کے خرص سے نہیں ہے (حالانکہ مقصود وہی ہے)

**ابن العربی کا مسئلۂ خرص میں محققانہ ومنصفانہ کلام**

اس سلسلہ میں میرے خیال میں سب سے زیادہ کھل کر اور مُنصفانہ بات قاضی ابوبکر ابن العربی نے فرمائی ہے عارضۃ الاحوذی شرح ترمذی میں، انہوں نے احادیثِ خرص کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا خرص کے بارے میں کوئی حدیث صحیح وارد نہیں ہے ہاں صرف ایک حدیث اس میں صحیح ہے جس کو بخاری ومسلم نے روایت کیا جس میں یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] قلت وفی کتاب الکافی ۳۶۵ (فی فقہ مالک) لابن عبدالبر والمشہور من مذہب مالک انہ لایترک الخارص شیئًا فی حین خرصہ وقد روی بعض المدنیین انہ یخفف فی الخرص ویترک للعرایا والصلۃ ونحوہا اھ۔

جب تبوک تشریف لے جارہے تھے تو راستہ میں ایک بڑھیا کا باغ پڑتا تھا آپؐ اس میں تشریف لے گئے اور جو صحابہ آپؐ کے ساتھ تھے آپ نے ان سے فرمایا اُخرصوا کہ تم سب اس باغ کے پھلوں کا خرص کرو چنانچہ سب نے خرص کیا اور خود آپ نے بھی کیا آپؐ کے خرص کی مقدار حدیث میں دس وسق مذکور ہے (صحابہ کے خرص کی مقدار معلوم نہیں کیا کیا تھی) پھر جب تبوک سے واپسی ہو رہی تھی تو آپ نے اس عورت سے دریافت فرمایا کہ اس میں سے کتنا مال (تمر) اترا، تو اس نے وہی مقدار بتائی جو آپ کے خرص کے مطابق تھی، ابن العربی فرماتے ہیں اور اسی کے قریب قریب (بظاہر ثبوت اور صحۃ میں) حدیث ابن رواحہ بھی ہے لیکن اس کا تعلق زکوٰۃ مسلمین سے نہیں بلکہ وہ یہود سے متعلق ہے، یہود سے تو آپ نے خرص اس لئے فرمایا تھا لانہم کانوا غیر اُمَنَاء اور یہاں گفتگو خرص لاجل الزکوٰۃ میں ہو رہی ہے، اور حدیث سہل ابن ابی حثمہ و عتاب بن اَسِید گو خرص فی الزکوٰۃ کے بارے میں ہیں لیکن وہ ثابت اور صحیح نہیں، ابن العربی نے ایک نقد اور جرح اور بھی فرمائی ہے وہ یہ کہ خرص کے بارے میں روایات جیسی کیسی بھی ہیں (قوی یا ضعیف) لیکن وہ صرف خرص النخل سے متعلق ہیں، خرصِ زیتون کے بارے میں کوئی حدیث نہیں ہے حالانکہ آپؐ کے زمانہ میں زیتون بکثرت ہوتا تھا اور اس میں عشر بھی واجب ہے ایسا کیوں ہے؟ اھ مختصراً۔

## امام طحاوی کی رائے

امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں خرص یہود کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ وہ بھی الزام حکم کے لئے نہ ہوتا تھا بلکہ صرف اس لئے کہ معلوم ہو جائے کہ ان باغات میں جو مال ہے اس کی کیا مقدار ہے تاکہ بوقتِ صرام اسی کے بقدر ان سے وصول کیا جائے اور وہ اس میں گڑ بڑ نہ کرنے پائیں، ابن العربی اور طحاوی کے کلام میں بظاہر فرق یہی ہے کہ اول الذکر کے نزدیک یہود کے ساتھ خرص الزام حکم کے لئے ہوتا تھا اور مؤخر الذکر کے نزدیک صرف معرفتِ مقدار کے لئے تاکہ ان کی خیانت کا پتہ چل سکے۔

ابن رشد مالکی نے بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ خرص کو معتبر ماننا اصول و قواعد کے خلاف ہے (پھر مانتے کیوں ہیں؟ لاجل الاثر) خلافِ اصول اس لئے ہے کہ اس میں بیع مزابنہ کی شکل ہے اور بیع الرطب بالتمر نسیئۃً کے قبیل سے ہے جو بالاتفاق ممنوع ہے اھ

## نہی عن الخرص کی حدیث

میں کہتا ہوں امام طحاوی نے خرص کے خلاف ایک صریح حدیث بھی روایت کی ہے وہو حدیث جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الخرص وقال ارئیتم ان ھلک

---

لہ بظاہر ابن العربی کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ یہ ایک حدیث گو صحیح ہے لیکن اس میں اس بات کی تصریح کہاں ہے کہ آپؐ نے یہ خرص لاخذ الحق کیا تھا نہ آگے حدیث میں یہ ہے کہ آپ نے اس خرص کے مطابق اس سے زکوٰۃ وصول فرمائی اور اگر یہ خرص الزام حکم کے لئے ہوتا تو پھر آپ اس عورت سے کیوں دریافت فرماتے کہ بتا کتنا مال اسمیں سے اترا، درحقیقت یہ تو ایک قسم کا اختبار اور امتحان تھا صحابہ کا کہ دیکھیں کس کا اندازہ صحیح نکلتا ہے ھذا ما فہمتہ من سیاق کلامہ واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲۔

التم أیحب احدکم ان یأکل مال اخیہ بالباطل اگر کوئی کہے کہ پھر آپؐ یہود کے ساتھ کیوں خرص کرتے تھے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہود سے خرص صرف معرفۃ مقدار کے لئے کیا جاتا تھا نہ کہ الزام حکم کے لئے (قالہ الطحاوی)

**شافعیہ کیطرف سے حدیث النہی کا جواب** شراح شافعیہ حافظ ابن حجر وغیرہ نے حدیث جابر کے بارے میں کہا کہ وہ ہمارے خلاف نہیں ہے اس لئے کہ اگر آفۃ سماویہ سے قبل الجفاف پھلوں کا نقصان ہوجائے اور وہ ضائع ہوجائیں تو پھر ہم بھی اس صورت میں خارص کے قول پر عمل نہیں کرتے، احقر عرض کرتا ہے کہ باغات کے پھلوں کا جو لوگ کاروبار کرتے ہیں وہ تقریباً ہمیشہ ہی اس طرح کی بات کہا کرتے ہیں کہ ہمارا اتنا نقصان ہوگیا تو یہ تو پھر اختلاف اور نزاع کی شکل ہوجائیگی۔

**بحث ثامن**:۔ گذشتہ مباحث سے یہ بات معلوم ہوچکی کہ حنفیہ خرص کے قائل نہیں ہیں یعنی اس طرح جس طرح جمہور کہتے ہیں کما تقدم التصریح بذلک فی کلام الطحاوی، علامہ عینی کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اور دوسرے شراح حدیث نے بھی اس مسئلہ میں حنفیہ کا خلاف نقل کیا ہے، حضرت شیخؒ اوجز میں لکھتے ہیں اسی لئے اکثر فروع حنفیہ اس مسئلہ کے بیان سے خالی ہیں

**خرص کے بارے میں حضرت گنگوہی کی رائے** لیکن حضرت اقدس گنگوہیؒ کی تقریر ترمذی (الکوکب الدری) وتقریر ابوداؤد ہر دو میں تصریح ہے کہ حنفیہ کے نزدیک عشر وخراج دونوں میں خرص (بالمعنی الذی اخذہ الجمہور) جائز ہے البتہ مزارعۃ میں جائز نہیں اسی طرح حضرت کی تقریر بخاری (لامع الدراری) میں بھی اسی طرف اشارہ ملتا ہے کہ خرص عشر اور عریۃ وغیرہ میں جائز ہے البتہ خرص بالبیع (بیع مزابنہ) وہ جائز نہیں لعارض شبہۃ الربوا گویا یہ شبہۃ الربوا خرص فی الزکوٰۃ میں نہیں ہے۔

ہمارے حضرت شیخؒ کو حضرت گنگوہیؒ کی رائے اور نقل مذہب پر ایسا لگتا ہے کہ کچھ تعجب ہے (کیونکہ بہت سے علماء احناف کی تصریح کے خلاف ہے) اس کے باوجود شیخؒ نے حاشیۂ کوکب میں حضرت اقدس گنگوہی کے کلام کی حتی الامکان توجیہ فرمائی ہے (اس کو وہاں دیکھ لیا جائے) اسی طرح مولانا انور شاہ کشمیری کی تقاریر بخاری وترمذی (فیض الباری وعرف الشذی) میں لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ اور جمہور کا کوئی خاص اختلاف نہیں ہے لیکن احقر کو اس میں یہ خلجان ہے کہ پھر ہمارے فقہاء اس کو اپنی کتب میں کیوں نہیں ذکر کرتے جس طرح باقی مذاہب کی کتب میں یہ مسئلہ ملتا ہے بلکہ ان کی کتب میں تو یہاں تک تصریح ملتی ہے کہ باغ والے کو اپنے باغ کے پھلوں میں قبل الخرص تصرف کرنا حرام ہے ہمارے یہاں تو ایسا نہیں ہے۔ فتدبر وہذا جہد المقل فی توضیح ہذہ المسئلہ وبیان متعلقاتہا واللہ الموفق۔

ان مباحث پر مطلع ہونے کے بعد اب آپ حدیث الباب کو لیجئے۔

عن عتاب بن اسید قال امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یخرص العنب کما یخرص النخل وتوخذ زکوٰتہ زبیبا کما توخذ صدقۃ النخل تمرا۔

**شرح حدیث** اس حدیث کی تشریح یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک کھجور کی زکوٰۃ میں رُطب یعنی تر و تازہ کھجور لوی نہیں جاتی بلکہ جب وہ خشک ہو کر تمر بن جاتی ہے اس لئے کہ اِدّخار اُسی کا ہوتا ہے رُطب ذخیرہ بنا کر نہیں رکھی جاتی بہت جلد سڑ جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس عِنَب کی زکوٰۃ بعد الجفاف جب وہ زبیب بن جاتی ہے لی جاتی ہے اسلئے ان دونوں چیزوں کا خرص اسی لحاظ سے ہوتا ہے کہ یہ رُطب تمر بننے کے بعد اور عنب زبیب بننے کے بعد اس کی مقدار کتنی ہوگی؛ چنانچہ جمہور کے نزدیک معشّرات کا جو نصاب ہے پانچ وسق وہ بعد الجفاف ہی ہے۔

**حدیث الباب کا حنفیہ کیطرف سے جواب** یہ حدیث سننِ اربعہ کی روایت ہے اور قائلینِ خرص کی دلیل ہے لیکن یہ منقطع ہے اس لئے کہ سعید بن المسیب کا سماع عتاب سے ثابت نہیں بلکہ انہوں نے ان کا زمانہ ہی نہیں پایا، ابن المسیب کی ولادۃ خلافتِ عمر میں ہے اور عتاب کی وفات اس دن ہے جس دن صدیقِ اکبر کی وفات ہوئی قال المنذری انقطاعہ ظاہرٌ، لہٰذا حجت نہیں۔

# بَابٌ فی الخرص

**خرص کا مفہوم عند الحنفیہ وعند الجمہور** یعنی یہ اندازہ لگانا کہ درختوں پر جو رطب یا انگور ہیں وہ فی الحال کتنے ہیں اور تمر و زبیب بننے کے بعد کتنے ہوں گے تاکہ ابھی سے یہ معلوم ہو جائے کہ اس باغ میں سے تقریباً اتنا عشر وصول کرنا ہے جس کی تحقیقی مقدار بعد الجفاف متعین ہوگی، خرص کا یہ مفہوم حنفیہ کے مسلک کے پیش نظر ہے اور جمہور کے نزدیک اس کا مفہوم مقدارِ عشر کا فیصلہ کر دینا ہے جس کا مالکِ باغ کو ابھی سے ذمہ دار بنا دیا جاتا ہے کہ عشر لینے کا جب وقت آئیگا تو ہم تم سے اتنی زکوٰۃ لے لیں گے۔ یہاں پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مصنف کو اولاً مطلق خرص کا باب قائم کرنا چاہیئے تھا اس کے بعد خرص العنب کا، اس لئے کہ مطلق مقدم ہوتا ہے مقید پر، مصنف نے اس کے خلاف کیوں کیا، اس کا جواب یہ ہے کہ اس دوسرے باب سے مصنف کا مقصود نفسِ خرص کو بیان کرنا نہیں ہے تاکہ اشکال وارد ہو بلکہ خرص سے متعلق بعض دوسرے احکام بیان کرنا ہے فلا اشکال۔

عن عبد الرحمٰن بن مسعود قال جاء سهل بن ابی حثمة الی مجلسنا قال امرنا رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا خَرَصْتُم فَجُدُّوا ودَعُوا الثُّلُثَ فان لم تَدَعُوا اوتَجِدُوا الثُّلُثَ فَدَعُوا الرُّبُعَ۔

**شرح حدیث واختلاف نسخ** پہلے جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جب تم خرص کر چکو تو پھل توڑ لو یعنی باغ والوں کو توڑنے کی اجازت دیدو اس لئے کہ پھلوں کا توڑنا یہ خارص کا کام نہیں ہے بلکہ مالکِ باغ کا ہے، توڑنے سے مراد یہ ہے کہ ان کو اس میں تصرف کرنیکی اجازت و اختیار دیدو، اس سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ قبل الخرص مالک کو اپنے مال میں تصرف کرنیکا اختیار نہیں ہے چنانچہ شافعیہ وغیرہ کا مذہب یہی ہے کما تقدم تفصیلہ۔

یہ جُذُّوا امر کا صیغہ ہے جَذّ (ذال معجمہ کے ساتھ) سے، جس کے معنی قطع کے ہیں، اور بعض نسخوں میں یہ لفظ فَجُدُّوا دال مہملہ کے ساتھ ہے جَدّ سے امر کا صیغہ، جس کے معنی کوشش اور سعی کے ہیں یعنی جب تم خرص کرو تو خوب اچھی طرح کوشش کیساتھ کرو ایسا نہ ہو کہ فقراء کا یا مالکِ باغ کا نقصان کر جاؤ (بے احتیاطی کیوجہ سے) بلکہ صحیح صحیح انداز لگاؤ، اور دال مہملہ کی صورت میں بھی پہلے معنی ہو سکتے ہیں اس لئے کہ جَدّ اور جداد کے معنی قطع کے بھی آتے ہیں، اور بعض نسخوں میں فَخُذُوا ہے اخذ سے امر کا صیغہ، یعنی جب تم نے خرص کر لیا تو جب زکوٰۃ لینے کا وقت آئے، تو اس خرص کے مطابق زکوٰۃ وصول کر لو۔

وَدَعُوا الثلث اور خرص کے وقت ایک ثلث زکوٰۃ مالکِ باغ کے پاس چھوڑ دو، جو لوگ ترک کے قائل ہیں جیسے امام احمد ان کے نزدیک تو اس حدیث کی توجیہ کی حاجت ہی نہیں ہے اور مصنف بھی حنبلی ہی ہیں، اور جو قائل نہیں جیسے امام مالک وشافعی تو غالباً وہ اس کی توجیہ یہ کرتے ہوں گے کہ ترک سے مقصود تخفیف فی الزکوٰۃ نہیں ہے زکوٰۃ میں تو کمی نہیں کیجائیگی بلکہ اس ترک سے مقصود یہ ہے کہ چونکہ باغ والوں کے پاس بھی فقراء لینے کے لئے آتے ہیں اس لئے کچھ مقدار ثلث یا ربع مالکِ باغ ہی کے پاس رہنے دو تاکہ وہ اپنے ہاتھ سے بھی کچھ زکوٰۃ دے سکے۔ یہ ترک ایک مستقل اختلافی مسئلہ ہے جو گذشتہ مباحث ثمانیہ میں سے بحثِ رابع میں گذر چکا۔ فان لم تَدَعُوا اوتجدُوا الثلث پس اگر نہ چھوڑو تم ثلث کو یا (یوں کہا راوی نے) کہ نہ پاؤ ترکِ ثلث کو مناسب تو پھر ربع ہی چھوڑ دو، یہاں بھی نسخے مختلف ہیں اس صورت میں تو خطاب دونوں فعلوں میں عمال کو ہوگا، اور بعض نسخوں میں ہے اَوْتَجُذُّوا الثلث اس صورت میں "تدعوا" کا خطاب عمال کو اور "تجذّوا" کا اربابِ مال کو ہوگا، یعنی اگر نہ کاٹو تم اپنے لئے ثلث کو تو ربع ہی کاٹ لو (کاٹنے سے مراد اپنے لئے لینا) عرف الشذی میں اس حدیث کے متعدد معانی لکھے ہیں جس کا جی چاہے اس کو دیکھ لے۔

**تخریج الحدیث** قال المنذری والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی اھ وعزاہ الحافظ فی الفتح الی السنن وصحیح ابن حبان، یہ حدیث بھی قائلینِ خرص کی دلیل ہے، اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن مسعود بن نیار الانصاری ہیں جو متکلم فیہ ہیں بعض نے ان کی توثیق کی ہے، اور ابن القطان نے لایعرف حالہ کہا ہے۔

## بابٌ متی یُخرَصُ التمر

عن عائشۃ انہا قالت وھی تذکر شان خیبر کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یبعث عبداللہ بن رواحۃ فیخرُصُ النخل حین یَطِیبُ قبل ان یؤکل منہ، عبداللہ بن رواحہ خرص کے ماہر تھے اسی لئے آپؐ ان کو یہودِ خیبر کے باغات کیطرف بھیج کر ان سے خرص کراتے تھے۔

حدیث سے معلوم ہوا کہ خرصِ ثمار بدوِ صلاح کے بعد ہونا چاہیئے اس سے پہلے نہیں یہی جمہور کا مسلک ہے اور یہ کہ خرص

میں خارص واحد عدل کا قول معتبر ہے وبہ قالت المالکیۃ والحنابلۃ وجماعۃ من الشافعیہ ان کان عدلاً عارفاً وقال جماعۃ من الشافعیہ لابد من الاثنین (منہل)

# باب مالا یجوز من الثمر فی الصدقۃ

عن ابی امامۃ بن سہل عن ابیہ قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الجعرور ولون الحبیق ان یوخذا فی الصدقۃ۔

**شرح حدیث** اس حدیث کے راوی سہل بن حنیف ہیں اور سہل سے ان کے بیٹے ابو امامہ جن کا نام۔ اسعد ہے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے صدقۃ الثمار میں اس سے منع فرمایا کہ جُعرور (بروزن عصفور) اور لون الحُبَیق لی جائے یہ دو گھٹیا قسم کے کھجور کے نام ہیں جیساکہ خود روایت میں مذکور ہے، لکھاہے کہ حُبیق منسوب ہے ابن حبیق کیطرف جوایک شخص کا نام ہے، زکوٰۃ وعشر کا ضابطہ یہ ہے کہ وہ متوسط درجہ سے لی جائے نہ گھٹیا نہ سب سے عمدہ، دارقطنی کی روایت سے معلوم ہوتاہے کہ بعض لوگ صدقہ میں ردی قسم کی کھجور دیتے تھے توآپؐ نے منع فرمایا اور یہ آیت شریفہ نازل ہوئی وَلَا تَیَمَّمُوا الْخَبِیْثَ مِنْہُ تُنْفِقُوْنَ اور ایک روایت میں ہے نہیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوخذ من الصدقۃ الرُّذالۃ، رذالہ بمعنی ردی کھجور (منہل)

عن عوف بن مالک قال دخل علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المسجد وبیدہ عصًا وقد علق رجل مِنّا قِنًا حَشَفًا فطعن بالعصا فی ذلک القنو، قِنَا قاف کے فتحہ وکسرہ کے ساتھ دونوں لغت ہیں اور ایسے ہی قِنو (بضم القاف وکسرہا) بمعنی خوشۂ کھجور اور حشف خشک ردی تمر، یعنی ایک شخص نے ردی کھجور کا خوشہ مسجد نبویؐ میں (برائے فقراء) ٹانگ رکھا تھا تو اس کو دیکھ کر آپؐ نے چھڑی سے اس کو ہلایا اور ناراض ہوکر فرمایا کہ اس کو لٹکانے والا اگر چاہتا تو اس سے اچھا خوشہ بھی لٹکا سکتا تھا مگر اس نے نہیں چاہا اب اللہ تعالیٰ اس کو بھی اس کے بدلہ میں قیامت کے دن ایسی ہی گھٹیا کھجوریں کھلائیں گے، قیامت کے دن کھانے سے بظاہر حقیقۃً کھانا مراد نہیں ہے بلکہ اس خصلت سیئہ کی سزا کا چکھنا مراد ہے جزاء اکل پر اکل کا اطلاق مشاکلۃً ہے اور حقیقتِ اکل بھی مراد ہوسکتی ہے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ بروزِ قیامت اس شخص کے اندر اکل کی خواہش ورغبت پیدا فرمادیں اور پھر ایسی ہی گھٹیا کھجور اس کو کھلائیں (منہل) دراصل صحابۂ کرام میں جو حضرات باغ والے یا اہل وسعت تھے وہ ایسا کرتے تھے کہ نادار لوگوں کی نیت سے مسجد میں کھجور کے خوشے لٹکا دیتے تھے تاکہ جب یہ لوگ نماز کے لئے مسجد میں آئیں تو اس میں سے ایک دو دانہ کھجور توڑ کر کھالیں، آگے "باب حقوق المال" میں ایک حدیث آرہی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر من کل جادٍّ[1] عشرۃ اوسق

[1] جادّ اسم فاعل ہے جدّ بمعنی القطع سے، بمعنی مجدود (درخت سے توڑی ہوئی کھجور) یعنی ہر دس وسق کھجوروں کے ذخیرہ میں (بقیہ اگلے صفحہ پر)

من التمر بقنوٍ يُعلّق فی المسجد. اس سے معلوم ہوا کہ اس تعلیق قنو کا دستور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ترغیب سے تھا۔

# باب زکوٰۃ الفطر

جاننا چاہیئے کہ زکوٰۃ کی دو قسمیں ہیں زکوٰۃ مالیہ اور دوسری قسم زکوٰۃ بدنیہ جس کو صدقۃ الفطر کہتے ہیں، مصنفؒ جب قسم اول کے ضروری اور اہم ابواب سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے اس کی قسم ثانی کو بیان فرماتے ہیں پھر اس سے فارغ ہو کر مصنف بقیہ ابواب الزکوٰۃ بیان کریں گے۔

**صدقۃ الفطر سے متعلق مباحث عشرہ علمیہ مفیدہ** یہاں شروع میں پہلے چند امور کا جان لینا طالب علم کے لئے مفید اور موجب بصیرت ہے اور ہماری ترتیب کے لحاظ سے وہ دس چیزیں ہیں (۱) صدقۃ الفطر کا تسمیہ اور وجہ تسمیہ (۲) اس کی مشروعیت کا سال (۳) اس کا حکم شرعی مع اختلاف ائمہ (۴) صدقۃ الفطر کا سبب وجوب (۵) شرط وجوب اور کیا غنیٰ بھی اس کے شرائط میں سے ہے یا نہیں (۶) وقت وجوب (۷) کیفیت وجوب وھل لہ قضاء ان لم یؤد یوم العید (۸) کیا عبد پر بھی واجب ہے اگر ہے تو ادا کون کرے گا وہ خود یا اسکی طرف سے مولیٰ (۹) صدقۃ الفطر کی مقدار اور مقدار حنطہ میں اختلاف (۱۰) صدقۃ الفطر من الاقط کا معیار اور حکم۔

**بحث اوّل:۔** صدقۃ الفطر کے اسماء کئی ہیں، زکوٰۃ الفطر، زکوٰۃ رمضان، زکوٰۃ الصوم، صدقۃ الرأس، صدقۃ النفوس، زکوٰۃ البدن، صدقۃ الفطر میں اضافۃ الی وقت الوجوب ہے یا الی الشرط کہہ لیجئے، اور صدقۃ الرأس والبدن میں اضافۃ الی السبب ہے (کما ستعرف) پھر فطر میں دو قول ہیں بمعنی فِطرت واَصلِ خِلقۃ، بمعنی الافطار وہو الاظہر فقد ورد فی حدیث "زکوٰۃ الفطر من رمضان" (قالہ الحافظان ابن حجر والعینی)

**بحث ثانی:۔** ۲ھ ہجری میں عید سے دو دن قبل، آپؐ نے عید سے دو روز قبل لوگوں کو خطبہ دیا جس میں صدقۃ الفطر کی تعلیم فرمائی صلی اللہ علیہ وسلم شرّف وکرّم (وقد تقدم شیٔ منہ فی مبدأ کتاب الزکوٰۃ)

**بحث ثالث:۔** اس میں چار قول ہیں، ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک صدقۃ الفطر فرض ہے، اور حنفیہ کے نزدیک واجب، اشہب مالکی، وابن اللبّان شافعی کے نزدیک سنت مؤکدہ، ابوبکر بن کیسان الاصم اور ابراہیم بن علیہ کے نزدیک منسوخ ہے لحدیث قیس بن سعد بن عبادۃ امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقۃ الفطر قبل ان تنزل الزکوٰۃ ثم نزل فریضۃ الزکوٰۃ فلم یأمرنا ولم ینہنا (رواہ احمد وابن خزیمہ والنسائی وابن ماجہ والحاکم) لیکن یہ استدلال صحیح نہیں اذ نزول[2] فرض لا یدل علی سقوط فرض آخر۔

(بقیہ صـ گذشتہ) سے کم از کم ایک خوشہ مسجد میں ٹانگا جاوے۔ (لطیفہ) الکوکب الدری میں اس حدیث سے ایک لطیف استنباط بھی فرمایا ہے وہ یہ کہ مسجد کی چھت میں گرمی کے زمانہ میں ہوا کے لئے پنکھے لٹکا سکتے ہیں ۱۲ [1] یہ حدیث ہمارے یہاں "کتاب الزکوٰۃ" کے شروع میں بھی گذر چکی ۱۲
[2] المنہل المفہم میں یہاں تبعاً للاوجز اس طرح ہے اذ سقوط فرض لا یدل علی سقوط فرض آخر اھ یہ سبقت قلم ہے ۱۲

(فائدہ) ائمہ ثلاثہ کا مذہب اگرچہ صدقۃ الفطر کی فرضیت لکھا ہے لیکن اس کے باوجود ان کے نزدیک اس کا منکر کافر نہیں ہے کیونکہ فرض سے مراد ان کی غیر قطعی ہے اور حنفیہ کے نزدیک فرض غیر قطعی نہیں ہوتا وہ ہمیشہ قطعی ہی ہوتا ہے بلکہ غیر قطعی کو وہ واجب سے تعبیر کرتے ہیں یہ ایک مستقل اختلافی واصولی مسئلہ ہے کہ احناف کی اصطلاح واجب کی ہے اور جمہور کے نزدیک فرضِ غیر قطعی، بس یہ اختلاف صرف لفظی ہے حقیقی نہیں۔

بَحثِ رابع :۔ صدقۃ الفطر کا سبب وجوب رأسٌ یَمُونہٗ ویَلِی علیہ ولایۃً تامّۃً ہے لما فی الحدیث عمّن تَمُونُونَ یعنی وہ ذات جس کی مؤنۃ (نفقہ وغیرہ) آدمی برداشت کرتا ہے اور جس پر اس کو ولایۃ تامّہ حاصل ہو، اسکا اولین مصداق تو آدمی کی خود اپنی ذات ہے اور اسی طرح اس میں اس کی اولادِ صغار بھی داخل ہے، اولادِ کبار اور زوجہ اس میں داخل نہیں ان پر آدمی کو ولایۃ تامّہ حاصل نہیں ہوتی، چنانچہ حنفیہ بلکہ جمہور وائمہ ثلاثہ کے نزدیک اولادِ صغار کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر وہ مالدار ہوں تو باپ پر واجب ہے کہ ان کے مال میں سے ان کا صدقۃ الفطر ادا کرے اور اگر مالدار نہ ہوں تو پھر باپ وغیرہ جو بھی ان کا ولی ہو ان کی طرف سے وہ ادا کرے، لیکن امام محمد کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک صغیر کا صدقہ مطلقاً باپ پر ہے وہ صغیر مالدار ہو یا نہ ہو اور اگر وہ یتیم ہو اس کے باپ نہ ہو تو پھر کسی پر اس کا صدقہ نہیں ہے، اور زوجہ کا مسئلہ بھی اختلافی ہے جمہور ومنہم الائمۃ الثلاثۃ کے نزدیک اس کا صدقہ زوج پر واجب ہے جس طرح نفقہ اس پر واجب ہے اور حنفیہ کے نزدیک زوجہ کا صدقۃ الفطر خود اس پر ہی ہے جیسا کہ اس کے مال کی زکوٰۃ خود اسی کے مال میں واجب ہے، یہی مسلک سفیان ثوری، ابن المنذر، وابن سیرین اور ظاہریہ کا ہے۔

حنفیہ کا استدلال علیٰ کل ذکرٍ او اُنثیٰ الحدیث سے ہے اس میں زوجہ بھی آگئی، اور غیر منکوحہ بالغہ عورت کا صدقہ تو بالاتفاق خود اسی پر ہے۔

بَحثِ خامِس :۔ شرط وجوب تین ہیں، اسلام، حرّیت، غنیٰ یعنی صاحبِ نصاب ہونا لیکن حولانِ حول شرط نہیں یہ حنفیہ کا مسلک اور مالکیہ کی ایک روایت ہے جمہور کے نزدیک صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے نصاب شرط نہیں بلکہ غنی اور فقیر سب پر واجب ہے صرف یہ ضروری ہے کہ اس شخص کے پاس اپنے اور اپنے اہل وعیال کے ایک دن کے نفقہ کے علاوہ اتنا مال ہو کہ اس میں سے صدقۃ الفطر ادا کر سکے یہی مسلک امام شافعی واحمد ومالک (فی روایۃ) کا ہے لحدیث ثعلبۃ بن ابی صُعیر مرفوعاً عند المصنف (جو اگلے باب میں آرہی ہے) وفیہ علی کل غنی او فقیر امّا غنیکم فَیُزَکّیہِ اللّٰہُ وامّا فقیرکم فَیَرُدُّ اللّٰہُ علیہ اکثر مما اعطیٰ

قاضی ابوبکر بن العربی مالکی نے اس میں حنفیہ کے مسلک کو ترجیح دی ہے (جو مالکیہ کی بھی ایک روایۃ ہے) اس لئے کہ حدیث ثعلبہ ان احادیثِ صحیحہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی جن سے غنیٰ کا شرط ہونا معلوم ہوتا ہے، لاصدقۃ الاعن ظھر غنیً وغیرہ احادیث صحیحہ ہیں، اسی طرح اصول کا تقاضا بھی یہی ہے اور حدیث ثعلبہ اول تو ضعیف ہے اسلئے کہ اس کی سند میں النعمان بن راشد ہے قال المنذری لایحتج بحدیثہ، دوسرے اس کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ غنیٰ امورِ اضافیہ

میں سے ہے پس فقیر سے فقیر نسبی مراد ہے یعنی وہ غنی جو کبار اغنیار کے اعتبار سے فقیر ہے۔

بَحثِ سَادِس :۔ یہ پہلے آچکا کہ صدقۃ الفطر میں، فطر سے مراد افطار صوم ہے لہٰذا اس کا وقتِ وجوب وقتِ افطار ہے، اب افطار سے کونسا افطار مراد ہے؟ حنابلہ تو یہ کہتے ہیں رمضان کے آخری دن کا وقتِ غروب (لیلۃ العید کا شروع) اور حنفیہ یہ کہتے ہیں یہ افطار تو شروع رمضان سے ہو رہا ہے یہ مراد نہیں بلکہ وہ خاص وقتِ افطار جو ایک ماہ کے بعد ہو رہا ہے یعنی عید کے دن طلوع فجر کا وقت پس جو شخص اس وقت موجود ہوگا اسی پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا اور جو شخص اس سے قبل مر جائے یا جو بچہ اس وقت کے گذرنے کے بعد پیدا ہو اس پر صدقۃ الفطر نہ ہوگا اور مالکیہ کے اس میں دونوں قول ہیں مثل المذہبین، اسی طرح امام شافعی کے بھی ان کا قول جدید مثل احمد کے ہے اور قولِ قدیم میں وہ ہماری ساتھ ہیں (عینی ص۱۱۱)

بَحثِ سَابِع :۔ (کیفیتِ وجوب) یعنی اس کا وجوب مُوَسَّعًا ہے یا مُضَیَّقًا (غیر مُوَسَّع) فعند الحنفیہ ہی من الواجبات الموسعۃ فوقت ادائہا جمیع العمر مثل الزکوٰۃ، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر واجبات غیر موسعہ میں سے ہے چنانچہ انکے نزدیک اس کی تاخیر یوم عید سے حرام ہے لیکن اس وقت ادا، نہ کرنے سے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا، پھر امام شافعی واحمد کے نزدیک تو بعد میں دینا قضاء شمار ہوگا اور مالکیہ کے نزدیک یہ دینا ہوگا تو ادا ہی لیکن تاخیر کی وجہ سے گناہ ہوگا اور حسن ابن زیاد کے نزدیک یوم الفطر گذرنے کے بعد صدقۃ الفطر ساقط ہی ہو جاتا ہے، اور ابن القیم کے نزدیک صلوۃ العید کے بعد اس کا وقت نہیں رہتا بلکہ ساقط ہو جاتا ہے (بذل وحاشیۂ بذل)

بَحثِ ثَامِن :۔ حدیث میں ہے علی کل حُرٍّ او عَبدٍ اس کے پیش نظر داؤد ظاہری کا مسلک یہ ہے کہ صدقۃ الفطر عبد پر ہی واجب ہوتا ہے اور اسی کے ذمہ ہے اس کا ادا کرنا اور سید پر لازم ہے کہ اس کو اکتساب کی مہلت دے تاکہ وہ کما کر اپنا صدقۃ الفطر خود ادا کر سکے جس طرح نماز کے لئے اس کو وقت دینا ضروری ہے

اور جمہور ومنہم الائمۃ الاربعۃ کے نزدیک عبد کے صدقۃ الفطر کی ادائیگی سید پر ہے اب یہ کہ ابتداء ہی سے سید پر ہے یا ابتداءً تو عبد پر واجب ہوتا ہے پھر سید اس کی طرف سے متحمل ہوتا ہے؟ اس میں شافعیہ کے دونوں قول ہیں، اور حنفیہ یوں کہتے ہیں عبد میں اہلیتِ وجوب نہیں ہے بلکہ عبد کا صدقہ واجب بھی مولیٰ ہی پر ہوتا ہے اور ادا بھی اسی کے ذمہ ہے۔ یہاں دو اختلاف اور ہیں ایک یہ کہ عبدِ خدمت اور عبد تجارۃ میں فرق ہے یا نہیں، ایسے ہی عبدِ مسلم اور غیر مسلم کے حکم میں فرق ہے یا نہیں؟ یہ اختلافات آئندہ حدیث کے ذیل میں آرہے ہیں۔

بَحثِ تاسع وعاشر :۔ کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آگے حدیث کے ذیل میں آئے گا

عن ابن عباس قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر طُہرۃً للصیام من اللغو والرفث وطُعمۃً للمساکین الخ۔

## صدقۃ الفطر کی مشروعیۃ میں حکمت

اس حدیث میں صدقۃ الفطر کی مشروعیۃ اور اس کی حکمت بیان کی گئی ہے وہ یہ کہ صیام[1] میں جو کچھ نقص واقع ہوا ہو اس کی تلافی ہو جائے دوسرے یہ کہ فقراء کا اس میں فائدہ ہے دارقطنی کی ایک روایت میں ہے اَغْنُوهم عن الطواف فی هذا الیوم کہ فقراء کو عید کے دن (طلب معاش میں گلیوں میں اور بازاروں میں) گشت کرنے سے مستغنی کردو۔

حدیث الباب کے بارے میں حافظ منذری نے لکھا ہے والحدیث اخرجہ ابن ماجہ اھ معلوم ہوا یہ حدیث صحاح ستہ میں سے صرف ابو داؤد اور ابن ماجہ میں ہے، امام نووی فرماتے ہیں اس حدیث سے بعض علماء نے اس پر استدلال کیا ہے کہ صبی پر صدقۃ الفطر نہیں ہے اس لئے کہ تطہیر کا تعلق تو آثم سے ہوتا ہے اور صبی آثم نہیں ہے، اسی طرح حسن بصری اور سعید بن المسیب نے اس پر استدلال کیا کہ صدقۃ الفطر صرف اس پر واجب ہے جس نے روزہ رکھا ہو اس لئے کہ جب کسی نے روزہ رکھا ہی نہیں تو تطہیر صیام کہاں ہوا؟ لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ "طهرة للصائم" یہ قید غالب الناس کے لحاظ سے ہے ہر جگہ اس کا تحقق ضروری نہیں مثلاً جس نے کبھی کوئی گناہ کیا ہی نہ ہو بلکہ وہ شخص متحقق الصلاح ہو تو کیا اس پر بھی واجب نہ ہوگا۔

# باب متی تؤدی

صدقۃ الفطر کب تک ادا کیا جا سکتا ہے اس مسئلہ پر کلام ابتدائی ابحاث میں گذر چکا کہ صدقۃ الفطر واجبات موسعہ میں سے ہے یا واجبات مضیقہ میں سے گذشتہ مباحث میں سے بحث سابع یہی ہے۔

عن ابن عمر قال اَمَرَنا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بزکوٰۃ الفطر ان تؤدی قبل خروج الناس الی الصلوٰۃ قال فکان ابن عمر یؤدیها قبل ذلک بالیوم والیومین۔

## صدقۃ الفطر کی تقدیم کب تک جائز ہے

اس میں یہ دوسرا مسئلہ ہے وہ یہ کہ صدقۃ الفطر کی تعجیل جائز ہے یا نہیں؟ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک عید سے صرف ایک دو دن قبل دے سکتے ہیں یہی ایک روایت حنفیہ کی ہے اور دوسری روایت حنفیہ کی ایک دو سال تعجیل کی ہے، حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ نصف رمضان کے بعد سے دینا جائز ہے جس طرح اذانِ فجر نصف لیل کے بعد اور روانگی از مزدلفہ نصف لیل کے بعد سے جائز ہے، اور عند الشافعی رمضان کے کسی بھی حصہ میں دے سکتے ہیں رمضان سے قبل دینا جائز نہیں اور یہی ایک روایت حنفیہ کی ہے ہمارے یہاں اس میں مختلف روایات ہیں چنانچہ دو اس سے پہلے گذر چکیں اور تیسری روایت یہ ہے جس کو

---

[1] یہ ترجمہ و مطلب ہمارے نسخہ کے لحاظ سے ہے اور بعض نسخوں میں "طهرة للصائم" ہے وہاں مطلب یہ ہوگا کہ روزہ دار کی تطہیر عن الاثم ہو جائے۔

اصح کہا گیا ہے کہ مطلقاً تقدیم جائز ہے ولو علیٰ رمضان (اوجز ص۲۹۱)

## باب کم یؤدی فی صدقة الفطر

**صدقۃ الفطر کی مقدار** یہ وہی بحث تاسع ہے جس کو ہم نے آئندہ پر محوّل کردیا تھا، یعنی صدقۃ الفطر کی مقدار۔ صدقۃ الفطر کی مقدار جملہ اشیاء مذکورہ فی الحدیث میں عند الجمہور ومنہم الائمۃ الثلثۃ ایک صاع ہے، حنطہ[1] میں حنفیہ کا جمہور سے اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک نصف صاع ہے اسی کو اختیار کیا ہے ابن المنذر شافعی نے بڑی قوت کیساتھ، اور صحابۂ کرام کی ایک جماعت کا مذہب اس کو ثابت کیا ہے اور یہی مذہب ہے سفیان ثوری اور ابن المبارک کا اور یہی ایک روایت ہے ابن حبیب مالکی سے، حافظ ابن قیم اور ان کے شیخ ابن تیمیہ کا میلان بھی اسی طرف ہے ابن تیمیہ فرماتے ہیں امام احمد کا جو مسلک کفارات میں ہے کہ وہ کفارات میں حنطہ کا نصف مانتے ہیں غیر حنطہ سے اس کا قیاس اور تقاضا صدقۃ الفطر میں بھی یہی ہے کہ نصف صاع ہو اھ لیکن میں کہتا ہوں کہ حنابلہ کی کتب میں تصریح ہے ایک صاع کی اور بظاہر امام نووی سے شرح مسلم میں سبقتِ قلم ہوئی کہ امام احمد کا مسلک مثل حنفیہ کے لکھدیا۔

---

عن ابن عمر رض ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر (قال فیہ فیما قرأہ علی مالک زکوٰۃ الفطر فی رمضان) بین القوسین والی عبارت جملۂ معترضہ ہے شروع سند میں یہ آیا تھا عبد اللہ بن مسلمہ فرماتے ہیں حدثنا مالک وقرأۃً علی مالک

**شرح السند** یعنی عبد اللہ بن مسلمہ کو یہ حدیث امام مالک سے بطریق تحدیث بھی پہونچی ہے اور بطریق قراءۃ علی الشیخ بھی جس کو اخبار کہتے ہیں، اب یہاں الفاظ حدیث کے بارے میں عبد اللہ بن مسلمہ یہ فرمارہے ہیں کہ سماع من الشیخ والی صورت میں تو لفظ صرف یہ ہیں "فرض زکوٰۃ الفطر" اور قراءۃ علی الشیخ والی روایۃ میں "زکوٰۃ الفطر من رمضان" ہے من رمضان کا لفظ اس میں زائد ہے۔

صاعٌ من تمرٍ او صاعٌ من شعیرٍ، جاننا چاہئے کہ داؤد ظاہری کے نزدیک صدقۃ الفطر منحصر ہے ان دو چیزوں میں جو اس حدیث میں مذکور ہیں تمر اور شعیر، اور جمہور کے نزدیک ان دو میں انحصار نہیں ہے اُن احادیث کی بناء پر جن میں اور دوسری اشیاء بھی مذکور ہیں، من المسلمین

**عبدِ کافر کیطرف سے صدقۃ الفطر** بحث ثامن میں یہ گذرا تھا کہ اس میں یہ اختلاف ہے کہ عبد مسلم وکافر کے حکم

---

[1] اور زیب میں صرف امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ نصف صاع ہے صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کا ایک صاع ہے ۱۲

میں فرق ہے یا نہیں؟ سو جمہور ومنہم الائمۃ الثلٰثۃ کے نزدیک تو فرق ہے ان کے نزدیک مولیٰ پر صرف عبدِ مسلم کا صدقۃ الفطر واجب ہے عبدِ کافر کا نہیں، اور حنفیہ کے نزدیک مولیٰ پر دونوں کیطرف سے صدقہ دینا واجب ہے۔ یہاں روایت میں "من المسلمین" کی قید مذکور ہے جو جمہور کے موافق ہے، حنفیہ کیطرف سے جواب میں کہا گیا کہ امام ترمذی نے اس زیادتی کے بارے میں فرمایا ہے امام مالک اس کے ساتھ متفرد ہیں نافع کے شاگردوں میں سے کسی اور نے یہ زیادتی ذکر نہیں کی، لیکن امام نووی نے امام ترمذی کے اس نقد پر رد کیا ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ مالک کی متابعت کی گئی ہے چنانچہ اس زیادتی کو نافع سے مالک کے علاوہ ضحاک بن عثمان اور عمر بن نافع نے بھی روایت کیا ہے اور یہ دونوں ثقہ ہیں اھ میں کہتا ہوں عمر بن نافع کی روایت تو صحیح بخاری میں ہے اور ضحاک بن عثمان کی صحیح مسلم میں ہے دونوں میں من المسلمین کی قید مذکور ہے (کما قال النووی) بلکہ ابن دقیق العید تو یہ فرماتے ہیں کہ اس زیادتی کو نافع سے روایت کرنے والے سات راوی ہیں (عینی ص۱۱۲) لہٰذا تفرّد اور ضُعف کا دعویٰ تو صحیح نہیں ہے جب کہ یہ لفظ صحیحین کی روایت میں موجود ہے اصل جواب اس کا یہ ہے کہ اسباب میں تزاحم نہیں ہوتا ایک مُسبب کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں۔ یہاں پر مسبب یعنی صدقۃ الفطر ایک ہے اور اس کا سبب عبدِ کافر میں اسکی ذات ہے اور عبدِ مسلم میں اسکی ذات اسی لئے بعض روایات میں "من المسلمین" مذکور ہے اور بعض میں نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ مولیٰ پر عبد کیطرف سے جو صدقۃ الفطر واجب ہوتا ہے اس کی علت میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک اس کی علت عبد کا مال ہونا ہے اور جمہور کے نزدیک اس کی علت اس کا مکلف ہونا ہے اور مال جس طرح عبدِ مسلم ہے ایسے ہی عبدِ کافر بھی ہے اور مکلف ظاہر ہے کہ عبدِ مسلم ہی ہے عبدِ کافر نہیں اسی لئے جمہور اسلام کی قید لگاتے ہیں واللہ اعلم۔

ایک اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ صدقۃ الفطر عبیدِ خدمۃ وعبیدِ تجارۃ دونوں میں ہے یا صرف عبیدِ خدمت میں؟ عند الائمۃ الثلاثۃ اس میں عموم ہے ان کے نزدیک دونوں میں ہے اور حنفیہ کے نزدیک صرف عبید للخدمۃ میں ہے للتجارۃ میں نہیں ہے کیونکہ ان میں تو زکوٰۃ تجارت واجب ہوتی ہے "ولیس فی مالٍ زکوتان" (ایک مال میں دو زکوٰتیں واجب نہیں ہوتیں)

عن عبد اللہ بن عمر قال کان الناس یخرجون صدقۃ الفطر علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صاعاً من شعیرٍ او تمرٍ او سُلتٍ او زبیبٍ،

**صدقۃ الفطر میں کیا چیز دیجائے** یہاں لفظ او تخییر کے لئے ہے حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک آدمی کو اختیار ہے ان اشیاء مذکورہ میں سے چاہے جونسی قسم صدقہ میں دیدے، اور امام شافعی ومالک کا مذہب یہ ہے کہ صدقۃ الفطر میں وہ چیز دینا ضروری ہے جو غالب قوتِ بلد ہو یعنی اُس شہر میں زیادہ تر جونسا غلہ کھایا جاتا ہو صدقۃ الفطر میں وہی دیا جائے (حاشیۂ بذل)

(فائدہ) شروع باب سے ابن عمر کی حدیث چل رہی ہے جو متعدد طرق سے مروی ہے اب تک جتنے طرق آئے ان سب میں "صاعٌ من تمر او صاعٌ من شعیر" صرف دو کا ذکر ہے چنانچہ اسی سے داؤد ظاہری نے استدلال کیا (کما تقدم) کہ صدقۃ الفطر صرف ان دو میں سے دے سکتے ہیں، لیکن اس طریق میں جو کہ عبدالعزیز بن ابی رواد کا طریق ہے سُلت اور زبیب کا اضافہ ہے، حافظ کہتے ہیں اس کو امام مسلم نے "کتاب التمییز" میں عبدالعزیز کا وہم قرار دیا ہے۔

اسی طرح اسی روایت میں جو لفظ آگے آرہا ہے "فلما کان عمر" اس پر بھی بعض محدثین نے نقد کیا ہے کہ عمر کی تصریح مرجوح ہے اصل روایت میں "الناس" ہے جس کا مصداق معاویہؓ ہیں، لیکن امام طحاوی نے اپنی بیان کردہ روایت سے یہی ثابت کیا ہے کہ نصف صاع حنطہ کو "صاعٌ من شعیر" کے برابر قرار دینے والے عمرؓ ہی ہیں ان کے بعد عثمانؓ (من الفتح ص۲۹۵) دراصل شافعیہ وغیرہ چونکہ حنطہ میں صاع کے قائل ہیں اور یہ روایت ان کے خلاف ہے اسی لئے وہ اس روایت پر نقد کی کوشش کر رہے ہیں مثلاً یہی کہ ایسا کرنے والے معاویہؓ تھے عمرؓ نہیں تھے، اس سے مسئلہ ذرا اُلٹا ہوجاتا ہے قال عبد اللہ فلما کان عمر و کثُرَت الحنطۃ جَعَلَ عمرُ نصفَ صاعِ حنطۃٍ مکان صاعٍ من تلک الاشیاء، یعنی حضورؐ کے زمانہ میں تو مدینہ منورہ میں حنطہ نہیں تھا اس لئے عام طور سے لوگ صدقۃ الفطر میں تمر اور شعیر دیتے تھے لیکن جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا اور اسلامی فتوحات میں اضافہ ہوتا گیا ملک شام فتح ہوا اور وہاں سے مدینہ میں حنطہ آنا شروع ہوا تو حضرت عمرؓ نے حنطہ کے نصف صاع کو غیر حنطہ کے ایک صاع کے برابر قرار دیا، یعنی عملی طور سے ورنہ نفس ثبوت تو اس کا (نصف صاعِ حنطہ) عند الحنفیہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے ہے اور یا یہ کہا جائے کہ راوی اپنے زعم اور علم کے لحاظ سے کہہ رہا ہے کہ عمر نے ایسا کیا، باقی! اس تاویل کی حاجت اُس صورت میں ہے جب کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ نصفِ صاعِ حنطہ کا ثبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے لیکن یہ چیز مختلف فیہ بین المحدثین ہے اس کا آگے ایک مستقل باب آرہا ہے۔ فاعوَزَ اھلَ المدینۃ التمرُ عاماً، ابن عمر کا معمول تو ہمیشہ صدقۃ الفطر میں صاعِ تمر دینے کا تھا (کیونکہ وہ اجود الاصناف ہے) ایک مرتبہ اہل مدینہ کو تمر نے عاجز کر دیا یعنی تمر کی پیداوار مدینے میں نہیں ہوئی یا کم ہوئی اس لئے مجبوراً انہوں نے اس سال بجائے تمر کے شعیر ادا کیا۔

عن عیاض بن عبد اللہ عن ابی سعید الخدری قال کنا نخرج اذ کان فینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ..... صاعاً من طعامٍ او صاعاً من اقطٍ او صاعاً من شعیرٍ او صاعاً من تمرٍ او صاعاً من زبیبٍ فلم نزل نُخرجہ حتی قَدِمَ معاویۃُ حاجاً او معتمراً فکلم الناس علی المنبر انی اری ان مُدَّین من سمراء الشام تعدِلُ صاعاً من تمرٍ فاخذ الناس بذلک، شروع باب سے اب تک متعدد طرق سے حدیث ابن عمر چلی آرہی ہے یہ حدیث ابوسعید خدری کی ہے اس میں حنطہ کا بھی ذکر ہے وہ اس طور پر کہ حضورؐ کے زمانہ میں ہم صدقۃ الفطر میں فلاں فلاں اشیاء ایک ایک صاع دیا کرتے تھے پھر جب حضرت معاویہ کا دور آیا تو انہوں نے یہ فرمایا کہ میں حنطہ

کا نصف صاع شعیر کے ایک صاع کے برابر سمجھتا ہوں، چنانچہ لوگوں نے اس کو اختیار کر لیا۔

**صدقۃ الفطر میں دیجانیوالی اشیاء منصوصہ** جاننا چاہیئے کہ جو اشیاء صدقۃ الفطر میں دیجاتی ہیں وہ صحیحین میں صرف چار مذکور ہیں حدیث ابن عمر میں ان میں سے صرف دو، تمر اور شعیر، اور حدیث ابو سعید خدری میں چار تمر، شعیر، اقط، زبیب، اور ان اشیاء اربعہ کی مقدار سب کی ایک ایک صاع بیان کی گئی ہے۔

**صاعًا من طعام پر کلام** اور ایک لفظ "صاعًا من طعام" کا آتا ہے حنطہ کا ذکر یا اس کی مقدار صحیحین کی کسی حدیث مرفوع یا موقوف میں صراحۃً نہیں ہے بجز لفظ "صَاعًا من طَعَامٍ"، کے جس کے بارے میں بعض شراح شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد حنطہ ہے، اور بعض دوسروں نے اس کی پُرزور تردید کی ہے اور اس تردید کو حافظ ابن حجر نے بھی دبے لفظوں میں تسلیم کیا ہے ہاں! یہ ضرور آتا ہے صحیحین میں کہ حضرت معاویہ اپنے زمانہ میں ایک مرتبہ حج یا عمرہ کی غرض سے مکہ مکرمہ تشریف لائے اور ممبر پر بیٹھ کر لوگوں کے سامنے یہ بات رکھی کہ میری رائے یہ ہے سمراء الشام (جو حنطہ ملک شام سے آرہا ہے) کا نصف صاع ایک صاع تمر کے برابر ہے فاخذ الناس بذلك تو سب لوگوں نے اس کو قبول کر لیا بجز ابو سعید خدری کے کہ انہوں نے یہ فرمایا کہ میں تو اسی طرح ادا کرتا رہوں گا جس طرح اب تک دیتا چلا آیا ہوں۔

**حنطہ کا ذکر صحاح میں** البتہ صحاح میں سے باقی سنن اربعہ میں حنطہ کی تصریح حدیث مرفوع میں (مرفوع حقیقی وحکمی) موجود ہے، لیکن بیان مقدار میں روایات مختلف ہیں، بعض میں "صاع"، اور اکثر میں "نصف صاع" چنانچہ ابوداؤد نے نصف صاع حنطہ پر مستقل باب باندھا ہے اور اس میں انہوں نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں (۱) ثعلبۃ بن ابی صُعیر کی حدیث (۲) عبداللہ بن عباس کی حدیث، پہلی حدیث کا مضمون یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صاعِ حنطہ کو دو شخصوں کی طرف سے صدقۃ الفطر قرار دیا (لہٰذا ہر شخص کیطرف سے نصف صاع ہوا) اور دوسری حدیث کا مضمون یہ ہے کہ حضورؐ نے شعیر اور تمر کا ایک صاع فرض قرار دیا اور حنطہ کا نصف صاع۔

---

ل لیکن اس حدیث ابن عباس کو امام نسائی نے تین طریق سے ذکر کیا ہے ایک میں نصفِ صاعِ حنطہ ہے اور ایک میں صاع من حنطہ ہے اور تیسرے طریق میں صاعٌ من طعام ہے امام نسائی نے اسی کو اثبت قرار دیا ہے لیکن پھر آگے چل کر انہوں نے حنطہ کا مستقل باب باندھ کر اس میں پھر یہی حدیث ابن عباس جس میں نصفُ صاعٍ [illegible] ہے ذکر کی ہے اور اس پر سکوت کیا ہے اور امام ترمذی نے صاع من بر کی کوئی صریح حدیث بیان نہیں کی بجز صاعًا من طعامٍ کے (جس کو بعض شافعیہ نے حنطہ پر محمول کیا ہے) ہاں نصف صاع کی حدیث مرفوع من حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ذکر کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے ۱۲

## ثعلبۃ بن ابی صُعَیر کی حدیث پر بحث ونقد

ثعلبۃ بن ابی صُعَیر کی حدیث جس کو امام ابو داؤد نے متعدد طرق سے ذکر کیا ہے اور حنفیہ کی دلیل ہے اس پر بعض محدثین کو کلام ہے کہ اس میں سنداً ومتناً اضطراب[۱] ہے لیکن اس کے تمام طرق کو علامہ زیلعی نے نصب الرایہ میں جمع کیا ہے اور ہر ایک پر تفصیلی کلام کیا ہے اور اس کے بعض طرق کو صحیح اور قوی قرار دیا ہے، الحاصل صاع حنطہ کی کوئی صحیح اور صریح دلیل نہیں ہے بخلاف نصف صاع من بر کے کہ وہ بعض صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ فی الواقع اصل مدار جمہور کا حدیث ابو سعید خدری "صاعٌ مِن طعامٍ" پر ہے اس میں شک نہیں کہ یہ حدیث بالکل صحیح اور متفق علیہ ہے (اخرجہ الشیخان) لیکن یہ کہنا کہ طعام سے مراد حنطہ[۲] ہے بہت کمزور بات ہے جب کہ صحیح بخاری کی ایک روایت میں خود ابو سعید خدری اعتراف کر رہے ہیں "وکانَ طعامُنا الشعیرَ والزبیبَ والاقِطَ والتمرَ"۔

## حافظ ابن المنذر کی اس بارے میں رائے

ابن المنذر نے یہاں دوسرا طریق اختیار کیا وہ فرماتے ہیں کہ حنطہ کے بارے میں حضورؐ سے کوئی حدیث قابل اعتماد طریق سے ثابت نہیں ہے اور نہ حضورؐ کے زمانہ میں مدینہ منورہ میں حنطہ موجود تھا مگر اقل قلیل پھر جب صحابہ کے زمانہ میں حنطہ کثرت سے ہونے لگا تو انہوں نے اپنی رائے اور اجتہاد سے اس کی مقدار نصف صاع کرلی اب صحابہ کے قول سے عُدُول کی قطعاً گنجائش نہیں ہے اس لئے کہ وہ ہمارے امام اور پیشوا تھے، اس پر حافظ ابن حجر فرماتے ہیں لیکن ابو سعید خدری کو تو اس رائے سے اتفاق نہیں تھا لہٰذا اجماع کہاں ہوا اھ میں کہتا ہوں اجماع نہ سہی جمہور صحابہ نے تو اسی کو اختیار کیا تھا، دوسری بات یہ ہے کہ ابو سعید نے یہ کہاں فرمایا کہ حنطہ کا ایک صاع دینا چاہیئے وہ تو یہ فرما رہے ہیں کہ جو جو اجناس واشیاء ہم حضورؐ کے زمانہ میں صدقۃ الفطر میں دیتے تھے میں تو اب بھی وہی دوں گا یعنی صدقۃ الفطر میں حنطہ نہ دونگا نہ یہ کہ اس کا ایک صاع دوں گا اور بالفرض اگر یہی مراد ہو کہ حنطہ کا بھی ایک ہی صاع دونگا تو یہ تو وہ اپنی ذات کے بارے میں فرما رہے ہیں دوسروں کو مسئلہ تو نہیں بتا رہے ہیں وہذا ظاہر کما لا یخفٰی۔

شوکانی فرماتے ہیں اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ طعام کے مصداق میں حنطہ بھی شامل ہے تو پھر یہ احادیث جن میں حنطہ کے نصف صاع کی تصریح ہے اپنے مجموع طرق کے لحاظ سے اس قابل ہیں کہ ان کی وجہ سے حنطہ کی اس مسئلہ میں تخصیص کرلی جائے۔

(تنبیہ) سنن ابو داؤد میں ابو سعید خدری کی حدیث کے ایک طریق میں "صاعٌ من حنطۃ" اور ایک دوسرے طریق میں

---

[۱] اس اضطراب کی تشریح وبیان کسی قدر اپنے محل میں جہاں یہ حدیث آئیگی وہاں آرہا ہے ۱۲

[۲] بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ طعام سے مراد ذُرہ ہے یعنی جوار اس لئے کہ اس وقت کی عام خوراک یہی تھی، اور بعض کہتے ہیں کہ طعام جنس کا درجہ ہے جو مجمل ہے آگے حدیث میں شعیر، تمر، زبیب وغیرہ اس کا بیان ہے ۱۲

نصف صاع من بُرّ. آیا ہے امام ابوداؤد نے ان دونوں کو وہم اور غیر محفوظ قرار دیا ہے اور واقعہ بھی یہی کہ ابوسعید خدری کی حدیث کے صحیح طرق میں حنطہ کی تصریح نہیں ہے نہ حنطہ کی اور نہ اس کی مقدار کی۔

# بَابُ مَنْ رَوٰى نِصْفَ صَاعٍ مِنْ قَمْحٍ

ترجمۃ الباب حنفیہ کے موافق ہے اس میں مصنفؒ نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں، ایک ثعلبۃ بن ابی صُعیر کی دوسری ابن عباس کی، ان دونوں پر کلام ہمارے یہاں بابِ سابق میں گذر چکا اور یہ بھی کہ بعض محدثین نے اس حدیث پر یہ نقد کیا ہے کہ اس کی سند اور متن دونوں میں اضطراب ہے۔

**صحابی راوئ حدیث کے نام کی تحقیق** اس پہلی حدیث کے راوی کے نام میں رواۃ کا اختلاف ہے، دراصل اس کو بیٹا اپنے باپ سے روایت کر رہا ہے لیکن باپ کا نام کیا ہے اور بیٹے کا کیا؟ اس میں رواۃ کا اختلاف ہے بعض رواۃ جس نام کو بیٹے کا قرار دے رہے ہیں تو دوسرے بعض اس کو باپ کا نام قرار دے رہے ہیں، کتبِ رجال میں بھی اسی طرح یہ اختلاف منقول ہے بہرحال امام ابوداؤد نے اس میں جو اختلاف ذکر کیا اس کے پیشِ نظر اس حدیث کا راوی جس کی طرف اس کو منسوب کیا جائیگا اس کا حاصل تین قول ہیں (۱) ابو صُعیر (۲) ثعلبۃ بن ابی صعیر (۳) عبداللہ بن ابی صعیر، تقریب التہذیب میں حافظ کا میلان یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیٹے کا نام تو عبداللہ ہے اور باپ کا نام ثعلبۃ بن صعیر یا ثعلبۃ بن ابی صعیر ہے اور اسی کیطرف میلان ہے علامہ ذھبی کا " الکاشف " میں ایسے ہی بذل المجہود میں دار قطنی سے نقل کیا ہے کہ صحیح عبداللہ بن ثعلبۃ بن ابی صعیر ہے پھر عبداللہ اس کو اپنے باپ ثعلبہ سے روایت کرتے ہیں لہذا راوئ حدیث علی الراجح ثعلبۃ بن ابی صعیر ہوئے۔

**حدیثِ ثعلبہ پر نقد اور اسکا جواب** ثعلبہ کی حدیث سے حنطہ کا نصف صاع ثابت ہوتا ہے اس پر شراح شافعیہ یہ اشکال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں سنداً و متناً اضطراب ہے، اول تو صحابی کے نام میں اختلاف ہے کہ ثعلبہ ہے یا عبداللہ بن ثعلبہ، دوسرے یہ کہ بعض اس کو مرسلاً اور بعض مسنداً روایۃ کرتے ہیں، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ پہلے اختلاف کا تعلق صرف اسم سے ہے مسمّی میں کوئی اختلاف نہیں وہ تو متعین ہے اور ارسال و اسناد کا اختلاف بھی کوئی سنگین نہیں ہے حدیثِ مرسل بھی عند الجمہور حجت ہے جبکہ یہاں سند کے تمام رواۃ ثقات ہیں، اور متن میں اختلاف یہ ہے کہ بعض نے روایت کیا ہے صَاعٌ من قَمحٍ اور اکثر نے نصفُ صَاعٍ من برّ اور بعض نے صَاع من قمح عن کل انسان یا عن کل رأس اور بعض نے صَاع من برّ بین اثنین، اگر بین اثنین صحیح ہے تو ہر ایک پر نصف صاع ہوا اور اگر صحیح عن کل رأس یا عن کل انسان ہے تو ظاہر ہے کہ ہر ایک کی طرف سے پورا ایک صاع ہوا، لیکن یہ بھی دیکھنا چاہیئے کہ مصنف نے اس حدیث پر کیا باب باندھا ہے؟ نصف صاع

ہی کا باندھا ہے گویا مصنف کے نزدیک اس حدیث میں نصف صاع ہی راجح ہے، دوسری بات یہ ہے کہ نصف صاع بعض دوسری روایات سے بھی ثابت ہے چنانچہ مسند احمد میں ہے عن اسماء قالت کنا نؤدی زکوٰۃ الفطر علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مُدَّین من قمح (مسند احمد ص۳۵۵ ج) اس کے علاوہ اور بھی بعض روایات ہیں جن کو علامہ عینی نے شرح بخاری میں ذکر کیا ہے اور ان میں سے بعض ہمارے یہاں بھی پہلے باب میں گذر چکیں۔

نیز خطابی وغیرہ شراح شافعیہ نے اسی حدیث سے ایک دوسرے اختلافی مسئلہ پر استدلال کیا ہے جو ہمارے یہاں پہلے گذر چکا ہے وہ یہ کہ صدقۃ الفطر غنی اور فقیر دونوں پر واجب ہے جیسا کہ شافعیہ وغیرہ کا مسلک ہے اور اس حدیث کو وہ اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث ان کے نزدیک بھی قابل استدلال ہے۔

عن الحسن قال خطب ابن عباس فی آخر رمضان علی منبر بصرۃ ...... فلما قدم علیؓ رأی رُخص السعر قال قد اوسع اللہ علیکم فلو جعلتموہ صاعاً من کل شیٔ۔

**شرح الحدیث** حضرت ابن عباس حضرت علی کے جانب سے بصرہ کے والی اور گورنر تھے تو انہوں نے بصرہ کے منبر پر رمضان کی آخری تاریخوں میں ایک خطبہ دیا جس میں صدقۃ الفطر نکالنے کی ترغیب تھی اور اس کی مقدار کا بھی بیان تھا تمر اور شعیر کا ایک صاع اور حنطہ کا نصف صاع اس کے بعد روایت میں یہ ہے کہ جب حضرت علیؓ (بظاہر اپنے دار الخلافہ کوفہ سے) بصرہ میں تشریف لائے اور وہاں آکر گیہوں کے نرخ میں ارزانی دیکھی تو انہوں نے فرمایا کہ جب اللہ تعالیٰ نے گیہوں کی فراوانی فرمائی ہے تو تم لوگ بھی اگر بجائے نصف صاع ایک ہی صاع دو تو کیا ہی اچھا ہے، وکان الحسن یریٰ صدقۃ رمضان علی مَن صَام یعنی حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ صدقۃ الفطر کے وجوب کے صرف اس شخص پر قائل تھے جس نے رمضان کے روزے رکھے ہوں، بذل میں حضرت نے تحریر فرمایا ہے یعنی ان کا مذہب یہ تھا کہ صدقۃ الفطر صبیان پر واجب نہیں ولکن لم نقف علی دلیلہ اھ۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے یہاں صدقۃ الفطر کے شروع میں "طہرۃ للصائم" کی شرح میں گذر چکا ہے کہ اس سے حسن بصری اور سعید بن المسیب نے یہ استدلال کیا ہے کہ صدقۃ الفطر صرف مَنْ صام پر ہے مَنْ لم یصم پر نہیں۔

بحمد اللہ تعالیٰ صدقۃ الفطر کے مسائل واحادیث پر کلام پورا ہو گیا لیکن ابھی

**تکملہ** ایک مسئلہ باقی ہے وہ یہ کہ بعض گذشتہ احادیث میں "صَاعٌ من اَقِطٍ" بھی گذرا ہے دریافت طلب چیز یہ ہے کہ فقہاء اور ائمہ اس میں کیا فرماتے ہیں، سو مذہب حنفی میں تو یہ تصریح کہ اقط میں قیمت کا لحاظ ہے دیگر اشیاء منصوصہ کی قیمت کے برابر دیا جائیگا مثلاً ایک صاع شعیر کی قیمت کے برابر دیا جائیگا، احناف یہ فرماتے ہیں کہ جو چیزیں غیر منصوص ہیں یا[1] موثوق طریق سے ثابت نہیں ہیں ان میں قیمت کا اعتبار ہوگا، دوسرے ائمہ کے یہاں اقط کے

---

[1] لیکن اس میں بندہ کو یہ اشکال ہے کہ اقط کا ذکر روایات میں بکثرت حتیٰ کہ صحیحین کی روایت میں موجود ہے اس کا جواب (بقیہ اگلے صفحہ پر)

بارے میں روایات مختلف ہیں مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ صدقۃ الفطر میں وہ چیز دیجا سکتی ہے جو غالبؒ قوتِ بلد ہو سو اگر اقط پر یہ بات کسی مقام اور شہر میں صادق آتی ہے کہ وہاں کے باشندوں کی یہ اقط ہی زیادہ تر خوراک ہو تو اس کا ایک صاع دینا جائز ہوگا ورنہ نہیں اور شافعیہ کی اس میں دو روایتیں ہیں جواز اور عدمِ جواز اور تیسرا قول ان کا اس میں یہ ہے کہ اہل بادیہ (دیہاتی) کے لئے صاعِ اقط دینا جائز ہے اور اہلِ حاضرہ (شہری) کے لئے جائز نہیں، اور امام احمدؒ کا مسلک حافظ ابن حجرؒ نے یہ لکھا ہے یجوز اعطاء الاقط عندہ ان لم یجد غیرہ، اور ابن قدامہ حنبلی نے یہ لکھا ہے کہ غیر واجدؒ کیلئے تو اسکا دینا جائز ہے اور واجد الغیر میں وہ لکھتے ہیں ہمارے یہاں دو روایتیں ہیں جواز اور عدمِ جواز۔

یہاں ایک مسئلہ اختلافی اور ہے جس کی طرف امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے مؤطا میں اشارہ فرمایا ہے۔ قال مالك تجب زكوٰة الفطر على اهل البادية كما تجب على اهل القرى۔ یعنی صدقۃ الفطر جس طرح شہریوں پر واجب ہے اسی طرح دیہاتیوں پر بھی ہے، اوجز ۲۸ میں لکھا ہے جمہور کا مسلک یہی ہے اور لیث بن سعد، زہری، ربیعہ یہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر اہل بادیہ پر واجب نہیں ہے صرف اہل قریٰ پر ہے اھ۔

# باب فی تعجیل الزکوٰۃ

عن ابی ھریرۃ رضؓ قال بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم عمر بن الخطاب علی الصدقۃ فمنع ابن جمیل وخالد بن الولید والعباس فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما ینقم ابن جمیل الا ان کان فقیرا فاغناہ اللہ۔

**شرح حدیث** حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو عامل علی الصدقۃ بنا کر بھیجا تاکہ لوگوں کی زکوٰۃ وصول کریں چنانچہ انہوں نے اس خدمت کو انجام دیا اور واپس آکر تین شخصوں کی حضورؐ سے شکایت کی ایک ابن جمیل دوسرے خالد بن الولیدؓ تیسرے حضرت عباسؓ کہ انہوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کردیا۔ ابن جمیل کا نام معلوم نہیں اصح قول یہی ہے اسی لئے حافظ ذہبی نے اس کو "فیمن عُرف بابیہ ولم یُسَمّ" کے ذیل میں ذکر کیا ہے، وقیل اسمہ عبداللہ وقیل حُمَید۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تینوں میں سے ہر ایک کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار فرمایا، ماینقم

---

(بقیہ صہ گذشتہ) شاید یہ ہو سکتا ہے کہ جب یہ بات ہے کہ اقط کے بارے میں دوسرے ائمہ کا بھی تو اختلاف ہے اور ان سے اس میں مختلف روایات ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی بات ضرور ہے اسی طرح امام بخاریؒ نے باوجود حدیث الاقط ذکر کرنے کے اس پر مستقل باب نہیں باندھا جب کہ انہوں نے دوسری تمام اشیاء پر مستقل تبویب کی ہے، مولانا انور شاہ فرماتے ہیں میرا تجربہ یہ ہے کہ حضرت امام بخاری کو اگر کسی حدیث کے ایک جزء میں تردد ہوتا ہے تو وہاں وہ ایسا کرتے ہیں کہ حدیث تو ذکر فرما دیتے ہیں لیکن اس جزء پر مستقل ترجمہ قائم نہیں کرتے واللہ تعالیٰ اعلم۔

لہ فی کتبہم، صاع من اغلب قوت البلد ۱۲ ۔ ۲ہ یعنی جس کے پاس اقط کے علاوہ کوئی اور چیز دینے کیلئے نہو، اور واجد الغیر یعنی جسکے پاس اقط کے علاوہ دوسری چیز بھی دینے کیلئے ہو ۱۲

ابن جمیل الخ، ابن جمیل کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ اس کے لئے زکوٰۃ ادا کرنے سے کوئی چیز مانع نہیں ہوسکتی ہے (اور کوئی عذر اس کے پاس نہیں ہے) سوائے اس کے کہ وہ شروع میں فقیر تھا پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اس کو غنی بنا دیا اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اس کو غنی بنانا منع زکوٰۃ کا سبب اور عذر ہرگز نہیں ہوسکتا ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ کوئی بھی سبب اور عذر منع زکوٰۃ کا اس کے پاس نہیں ہے، فصحاء عرب بعض مرتبہ کسی شئ کی نفی میں مبالغہ اس طور پر کرتے ہیں کہ بجائے اس شئ کی نفی کرنے کے اس کی جگہ ایسی شئ رکھتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں جس میں اس محل کی صلاحیت بالکل نہیں ہوتی پس اگر ایسا کرنا مقام مدح میں ہو تو علم بیان میں اس کو تاکید المدح بما یشبہ الذم سے تعبیر کرتے ہیں اور اگر مقام مذمت میں ہو تو اس کو تاکید الذم بما یشبہ المدح کہتے ہیں اول کی مثال ؎

وَلَا عَیْبَ فِیْہِمْ غَیْرَ اَنَّ سُیُوْفَہُمْ ؞ بِہِنَّ فُلُوْلٌ مِنْ قِرَاعِ الْکَتَائِبِ

اور ثانی کی مثال میں یہی حدیث پیش کیجا سکتی ہے (قسطلانی شرح بخاری)[1] میں کہتا ہوں اور اسی قبیل سے ہے باری تعالیٰ کا قول " اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْ حَاجَّ اِبْرَاہِیْمَ فِیْ رَبِّہٖ اَنْ اٰتَاہُ اللّٰہُ الْمُلْکَ "

بعض شراح نے لکھا ہے کہ یہ ابن جمیل منافق شخص تھا بعد میں تائب ہوگیا تھا اس آیت کے نزول کے بعد " وَمَا نَقَمُوْا اِلَّا اَنْ اَغْنَاہُمُ اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ مِنْ فَضْلِہٖ فَاِنْ یَّتُوْبُوْا یَکُ خَیْرًا لَّہُمْ " کہنے لگا استتابنی ربی، فتاب فصلحت حالہ۔

واما خالد بن الولید فانکم تظلمون خالداً فقد احتبس ادراعہ[2] واعتُدَہٗ فی سبیل اللہ عزوجل، خالد بن الولید کے بارے میں آپ فرمارہے ہیں کہ انہوں نے تو اپنا جنگی سامان سب کا سب زرہیں اور دیگر ہتھیار دواب (جو تجارت کے لئے تھے ان کو سال پورا ہونے سے قبل) وقف فی سبیل اللہ کر دیا ہے یعنی پھر ان پر زکوٰۃ واجب کہاں؟ لہٰذا تمہارا ان سے زکوٰۃ کا مطالبہ کرنا یہ ان پر ظلم ہے۔ اور دوسرا مطلب اس جملہ کا یہ لکھا ہے کہ خالد کی سخاوت کا جب یہ حال ہے (جو اوپر مذکور ہوا) تو وہ زکوٰۃ واجبہ دینے سے کیسے انکار کر سکتے ہیں بلکہ تم کو کچھ غلط فہمی ہورہی ہے (خالد کی کسی بات سے) تیسرا مطلب یہ لکھا ہے کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ خالد نے جو سامان جہاد کے لئے وقف کیا ہے اسی کو ان کی زکوٰۃ واجبہ میں محسوب کرلیا جائے اس لئے کہ فی سبیل اللہ یعنی جہاد یہ خود مصارف زکوٰۃ میں سے ہے (تو یوں سمجھو کہ انہوں نے اپنی زکوٰۃ خود ہی ادا کردی ہے)

---

[1] عام طور سے شراح نے تو اس حدیث کو بھی تاکید المدح بما یشبہ الذم لکھا ہے لیکن علامہ قسطلانی نے وہ تفصیل لکھی ہے جو ہم نے اوپر نقل کی فجزاہ اللہ خیرا۔ ایسے ہی ہمارے استاذ محترم الادیب الاریب حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب نوراللہ مرقدہ نے بھی درس میں فرمایا تھا کہ یہ تاکید الذم بما یشبہ المدح ہے، فتشکر۔ [2] اَدْرَاع دِرْع کی جمع لوہے کی زرہ اور اَعْتُدٌ عَتَدٌ (بفتحتین) کی جمع ہے وہ سامان جو جہاد کیلئے تیار کیا جائے من الدواب والسلاح وقیل الخیل خاصۃ اور مسلم کی روایت میں اَعْتادہ ہے وہ بھی عَتَد کی جمع ہے۔

واما العباس عمّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فھی عَلَیَّ ومثلھا قال اما شعرتَ انّ عمّ الرجل صنوُ ابیہ[1]

حدیث کے اس قطعہ کی شرح میں دو قول ہیں ایک یہ کہ آپ نے اپنی کسی ضرورت یا بیت المال کی ضرورت سے حضرت عباس سے دوسال کی زکوٰۃ پیشگی قبل الوقت لے لی تھی اس لئے آپ فرمارہے ہیں کہ عباس کی دوسال کی زکوٰۃ میرے ذمہ ہے میں اس کو ادا کرونگا بعض روایات میں اس کی تصریح بھی ہے انا کنا احتجنا فتعجلنا من العباس صدقۃ مالہ سنتین (دارقطنی) اور خود اسی کتاب میں اگلی روایت میں آرہاہے کہ حضرت عباس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تعجیل زکوٰۃ کے بارے میں دریافت کیا تھا جس پر آپ نے ان کو اس کی اجازت دیدی تھی، یہی مطلب مصنف کے ترجمۃ الباب کے مناسب بھی ہے، اور دوسرا مطلب اس کا یہ لکھاہے کہ عباس میرے عم محترم ہیں ان کے مجھ پر حقوق ہیں لہذا میں ان کی زکوٰۃ اپنے ذمہ میں لیتاہوں اس مطلب کی تائید اس جملہ سے ہورہی ہے۔ اما شعرت ان عم الرجل صنو ابیہ" یا مطلب یہ ہے کہ ان کی اس سال اور آئندہ سال کی زکوٰۃ میں خود وصول کرچکاہوں پھر اب دوبارہ وہ زکوٰۃ کیوں دیں؟ لیکن عَلَیَّ کا لفظ اس مطلب کے بظاہر منافی ہے۔

(فائدہ) سنن ابوداؤد اور صحیح مسلم کی روایت میں تو اسی طرح ہے "فھی علیّ ومثلھا" اور صحیح بخاری اور نسائی کی روایت کے لفظ یہ ہیں "فھی علیہ صدقۃٌ ومثلھا معھا" یہ لفظ اور زیادہ قابل اشکال ہے کہ عباس کی زکوٰۃ عباس ہی پر صدقہ کردی گئی، بعض شراح نے کہاکہ ہاں! ایسا ہوسکتاہے اور یہ قصہ تحریم الصدقۃ علی بنی ہاشم سے پہلے کاہے (لیکن یہ جواب کافی نہیں اسلئے کہ یہ تو ہوسکتاہے کہ شروع میں بنوہاشم پر صدقہ حرام نہ ہو لیکن آدمی کی زکوٰۃ خود اسی پر صدقہ کردی جائے یہ کیسے ہوسکتاہے، زکوٰۃ میں تو اخراج المال عن ملکہ ہونا چاہیئے) دوسرا مطلب اس کا (بخاری والی روایت کا) یہ لکھاہے کہ آپ نے فرمایا عباس میرے عم محترم ہیں، بڑے آدمی ہیں ان سے نا امید مت ہو بس یہ صدقہ ان پر ثابت اور واجب ہے اور اسی پر بس نہیں بلکہ اس کے ساتھ مزید اتنا ہی اور (جس کو وہ دیں گے) ان کی شان کے یہی مناسب ہے۔

اور بعض شراح نے بخاری کی روایت کی توجیہ کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ اصل روایت کا لفظ تو عَلَیَّ ہی ہے اور عَلَیہ میں یا مشدد ہے جو کہ یا متکلم ہی ہے اور اخیر میں ہائے سکتہ ہے عَلَیَّہ اس صورت میں دونوں روایتیں ایک ہی ہوجائیں گی اور بخاری کی روایت کا مفہوم بھی وہی ہوگا جو ابوداؤد کا ہے۔

اس حدیث سے علماء نے بہت سے مسائل و فوائد استنباط کئے ہیں منجملہ ان کے ایک وقفِ منقول ہے جو کہ اختلافی ہے۔[2]

---

[1] صنو بمعنی مثل دراصل صنو اس کھجور کے درخت کو کہتے ہیں جو کسی دوسری کھجور کی جڑ سے نکل آئے ان دونوں کو صنوان کہتے ہیں اور ہر ایک کو صنو ۱۲۔

[2] اسکے لئے کتب فقہ کیطرف رجوع کیا جائے یہاں بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ صرف اشارہ مقصود ہے ۱۲

**تعجیلِ زکوٰۃ میں مذاہبِ ائمہ** نیز تعجیلِ زکوٰۃ کا مسئلہ جیسا کہ مصنف نے ثابت کیا ہے یہ بھی اختلافی ہے ائمہ ثلاثہ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ کے نزدیک ملکِ نصاب کے بعد حولانِ حول سے قبل اخراجِ زکوٰۃ جائز ہے، حسن بصری سفیان ثوری، داؤد ظاہری کے نزدیک تعجیل جائز نہیں یہ حضرات فرماتے ہیں زکوٰۃ کا ایک وقتِ متعین ہے جس طرح نماز کا وقت ہوتا ہے نہ قبل الوقت وہ جائز ہے نہ یہ یہی مذہب مالکیہ کا ہے لیکن ایک روایت میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ تقدیم یسیر جائز ہے پھر یسیر کے مصداق میں ان کے یہاں چند قول ہیں ایک ماہ، نصف ماہ، پانچ دن، تین دن کذا قال العینی ص۴۲۔ اور حاشیۂ کوکب ۲۴۵ میں حنابلہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں صرف دو سال کی تقدیم جائز ہے۔ والحدیث اخرجہ ایضاً احمد والبخاری ومسلم والنسائی والدارقطنی (منہل)

تم الکلام[1] علی حدیث الباب ومسئلتہ فللّٰہ الحمد والمنۃ۔

## باب فی الزکوٰۃ تحمل من بلد الی بلد

اس مسئلہ پر کلام ہمارے یہاں "باب زکوٰۃ السائمہ" کی حدیث ۱۴۱ توخذ من اغنیائہم وترد فی فقرائہم کے ذیل میں گذر چکا ہے

## باب من یعطی من الصدقۃ وحد الغنیٰ

ترجمۃ الباب میں وحد الغنیٰ اس لئے بڑھایا کہ مَن یعطی من الصدقۃ وہ ہی شخص ہو سکتا ہے جو غنی نہ ہو، لہذا اب ضرورت اس کی ہے کہ یہ معلوم ہو حد غنی کیا ہے؟

**حدِ غنیٰ کے بارے میں اختلافِ روایات** سو جاننا چاہیئے کہ حدِ غنی کے بارے میں روایاتِ حدیثیہ بھی مختلف ہیں اور مذاہب ائمہ بھی، پہلے اختلافِ روایات سنیئے! باب کی حدیثِ اول میں جو کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے اس کی مقدار خمسونَ درھمًا یا اس کے برابر سونا مذکور ہے، اور دوسری حدیث میں جس کے راوی ابوسعید خدری ہیں اس کی مقدار ایک اوقیہ یعنی اربعینَ درھمًا مذکور ہے، اور اس کے بعد باب کی تیسری حدیث میں جو سہل بن الحنظلیہ سے مروی ہے اس کی مقدار قَدرُ مایُغَدِّیہ ویُعَشِّیہ مذکور ہے یعنی شبعُ یوم ولیلۃ (صبح وشام کی خوراک)

روایات کے اس تعارض کو بعض علماء نے تو اس طرح دور کیا ہے کہ یہ اختلاف اشخاص واحوال کے اعتبار سے ہے اصل چیز اس میں قدرِ کفایۃ ہے اب بعض الناس کے حق میں قدرِ کفایۃ پچاس درہم ہے اور بعض کے حق میں چالیس درہم ہے اور بعض شراح نے توجیہ اس طرح کی ہے کہ ان احادیث میں آپ کے مخاطب وہ حضرات تھے جن میں اکثر تجارت پیشہ تھے

---

[1] اس حدیث کی شرح ہم نے شروحِ بخاری فتح الباری، عینی، قسطلانی کی روشنی میں کی ہے ۱۲

توآپ نے تجارت کے رأس المال کیلئے تخمیناً ایک مقدار چالیس یا پچاس درہم متعین فرمادی ہے اور تیسری روایت یعنی قدر مایغدّیہ ویعشّیہ کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اس سے صرف ایک دن رات کی روزی مراد نہیں ہے بلکہ روزانہ صبح وشام کی خوراک اور اس کا مستقل نظم مراد ہے وہ جس طرح بھی ہو، دستکاری سے ہو یا تجارت وزراعت وغیرہ سے غرض کہ مقصود جملہ احادیث سے مقدارِ کفایت کا حصول ہے۔

اور بعض علماء نے ان احادیث کے درمیان تطبیق اس طرح کی ہے کہ بعض کو بعض کے لئے ناسخ مانا ہے چنانچہ حدیث الاوقیہ کو ناسخ مانا ہے مایغدیہ ویعشیہ کے لئے اور خود حدیث الاوقیہ کے لئے ناسخ مانا ہے خمسون درھمًا والی حدیث کو اور بعض علماء نے فرمایا کہ نسخ کی ترتیب اس طرح نہیں بلکہ اس کے برعکس ہے کثرت سے قلت کیطرف آئے ہیں پس خمسون درھمًا کے لئے ناسخ اربعون درھمًا ہے اور اربعون کے لئے غداء وعشاء والی روایت ناسخ ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم، یہ تو اختلافِ روایات اور جمع بین الروایات پر گفتگو ہوئی۔

## حدّ غنیٰ کے بارےمیں مذاہب ائمہ کی تحقیق

حدّ غنیٰ کے بارےمیں اختلافِ مذاہب بھی سنیئے! اسمیں تین چار مذہب ہیں (۱) سفیان ثوری ابن المبارک، اسحاق بن راہویہ کے نزدیک خمسون درہمًا (۲) ابو عبید قاسم بن سلّام اربعون درھمًا، اور ائمہ اربعہ کے مذاہب اسطرح ہیں۔

امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک علی الدوام مقدار کفایۃ کا حصول یعنی بقدر کفایۃ مستقل معاش اور روزی کا حصول خواہ وہ نقد مال کے ذریعہ ہو یا بطریق کسب، لہٰذا ایسا شخص غنی ہے نہ اسکے لئے سوال جائز ہے اور نہ اخذ زکوٰۃ (بدون السوال) خواہ وہ صاحب نصاب ہو یا نہو۔ والروایۃ الثانیۃ عنہ وجود خمسین درھمًا اوقیمتہا من الذہب۔ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے ہر روز کی آمدنی وکمائی کا بقدر کفایۃ حاصل ہونا (ان کا مدارہ علی الکسب) یا بقیہ عمرِ غالب کی کفایۃ کا حصول (ان کان مدارہ علی النقد) اسکی تشریح آگے آرہی ہے اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے قوتِ عام[۱] یعنی سال بھر کی روزی کا حاصل ہونا یعنی جو اسکے اور اسکے اہل وعیال کیلئے کافی ہو (یہ آخری قید تو سبھی مذاہب میں معتبر ہے) اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عند الجمہور غنیٰ کی کوئی خاص مقدار متعین نہیں ہے بلکہ اس کا مدار کفایت اور عدمِ کفایت پر ہے اور ظاہر ہے کہ قدر کفایۃ سب کی برابر نہیں ہے لوگوں کے حسبِ حال ہے اسلئے کہ بعض کثیر العیال ہیں تو بعض قلیل العیال یا عدیم العیال ایسے ہی بعض لوگ قویّ مکتسِب (قادر علی الکسب ہیں) اور بعض ضعیف غیر قادر علی الکسب لہٰذا اگر کسی شخص کو باوجود صاحبِ نصاب ہونیکے تمام کفایۃ حاصل نہیں ہے تو وہ عند الجمہور زکوٰۃ لے سکتا ہے اخذ زکوٰۃ اسکے لئے جائز ہے مثلاً ایک شخص چالیس بکریوں کا مالک ہے لیکن اسکی آمدنی اسکو کافی نہیں ہے تو وہ زکوٰۃ لے سکتا ہے اگرچہ خود اسپر بھی اپنی زکوٰۃ واجب ہے۔ (۴) حنفیہ کے

---

[۱] کفایۃ کے بارےمیں شافعیہ نے تو بقیہ عمر غالب کا اعتبار کیا ہے (کما سیأتی) اور مالکیہ نے ایک سال کی کفایۃ کا اعتبار کیا ہے۔ اور کتب حنابلہ میں بعض سے تو یہی ایک سال کا اعتبار معلوم ہوتا ہے، اور بعض نے علی الدوام، بظاہر ان دونوں میں فرق صرف لفظی ہے اسلئے کہ جب ہر سال ایک ایک سال کی کفایۃ کا اعتبار کریں گے تو وہ علی الدوام ہی ہوگیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲

نزدیک غنی کی حد متعین ہے یعنی نصاب نامی کا مالک ہونا لہٰذا جو شخص صاحبِ نصاب ہوگا وہ ان کے نزدیک غنی ہے خواہ اس کو ما تحصل بہ الکفایۃ علی الدوام حاصل ہو یا نہو اور جو شخص صاحب نصاب نہیں ہے وہ غیر غنی ہے اس کے لئے اخذ زکوٰۃ جائز ہے اگرچہ اس کو ما تحصل بہ الکفایۃ حاصل ہو۔

اس سب سے معلوم ہوا کہ عند الجمہور غنیٰ کی دو قسمیں الگ الگ ہیں اول وہ غنیٰ جو موجب زکوٰۃ ہے وہ تو یہ ہے کہ آدمی صاحب نصاب ہو اور دوسری قسم الغنی المانع عن اخذ الزکوٰۃ ہے یعنی قدر کفایۃ کا حاصل ہونا، اور حنفیہ کے نزدیک وجوب زکوٰۃ اور منع عن اخذ الزکوٰۃ دونوں کا تعلق[1] نصاب سے ہے۔

نیز جاننا چاہیئے کہ امام احمد کی ایک روایت تو یہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی اور ان کی دوسری روایت میں دو ہو اظہر الروایتین کما قال الموفق) ثمن اور غیرِ ثمن کا فرق ہے وہ یہ کہ مانع عن الاخذ یا تو ما تحصل بہ الکفایۃ ہے اور یا خمسون درہماً او قیمتہا من الذہب اگر کسی کے پاس پچاس درہم یا ان کی قیمت کے بقدر ذہب ہے تو وہ بھی مانع عن الاخذ ہے۔

## شافعیہ کے مسلک کی تفصیل و توضیح

جیسا کہ انکی کتب میں مذکور ہے یہ ہے کہ جو شخص تجارت اور کسب نہیں کر سکتا عدمِ قدرت اور ضعف کیوجہ سے یا اس کے لائق اسباب فراہم نہ ہونیکی وجہ سے بلکہ اس کا گذر موجودہ مال پر ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ مال اس کی بقیہ[2] عمر غالب تک کے لئے کافی ہے تب تو وہ شخص غنی ہے اس کے لئے اخذ زکوٰۃ جائز نہیں اور اگر وہ مال اتنا نہیں ہے تو پھر وہ شخص غنی نہیں اس کے لئے اخذ زکوٰۃ جائز ہے اور عمر غالب انہوں نے اثنین وستین یا سٹھ سال قرار دی ہے اور تجارت وکسب کی صورت میں ان کے یہاں ہر روز کی آمدنی اور اس کے ربح کا اعتبار ہے کہ اگر وہ اس کو کافی ہوسکتی ہے تب تو وہ غنی ہے ورنہ نہیں (روضۃ المحتاجین صـ۲۸۵)

(تکمیل) حنفیہ اور جمہور علماء کے درمیان حدِ غنیٰ میں جو اختلاف ہے وہ دراصل مبنی ہے ایک اور اختلاف پر جس کو تتمیماً للبحث لکھا جاتا ہے۔ اسلئے کہ مشہور ہے تتبین الاشیاء باضدادہا۔

## فقیر اور مسکین کی تعریف میں ائمہ کا اختلاف

وہ یہ کہ فقیر اور مسکین جن کا مصرفِ زکوٰۃ ہونا منصوص من اللہ تعالیٰ ہے

---

[1] اصل اور بنیادی اختلاف تو حنفیہ اور جمہور کے مسلک کے درمیان یہی ہے اس کو اچھی طرح ذہن میں رکھنا چاہیئے اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ذہن میں رہے کہ فقہاء احناف یہ کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں غنی کی تین قسمیں ہیں الغنی الموجب للزکوٰۃ اور وہ نصاب نامی حولی کا مالک ہونا ہے ثانی الغنی المانع عن اخذ الزکوٰۃ اس کا مصداق بھی یہی ہے یعنی مالکِ نصاب ہونا لیکن حولان حول شرط نہیں پس جو شخص صاحبِ نصاب ہے اور اس کے مال پر حولانِ حول نہیں ہوا ہے تو اس کے لئے اخذ زکوٰۃ ناجائز ہے نیز اس پر صدقۃ الفطر اور اضحیۃ واجب ہے اور تیسری قسم الغنی المحرم للسوال ہے اور وہ یہ ہے کہ آدمی صبح شام کی روزی اور ما یستر بہ عورتہ کا مالک ہو ایسے شخص کے لئے اخذ زکوٰۃ بغیر سوال کے تو جائز ہے البتہ سوال حرام ہے۔[3]

[2] مثلاً جس شخص کی موجودہ عمر پچاس سال ہے تو اب اسکی بقیہ عمر غالب صرف بارہ سال ہے ۱۲

ان کی تعریف اور مصداق میں اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ فقیر شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک وہ شخص ہے جس کے پاس نقد مال یا کسب کی آمدنی بالکل ہی نہو یا اگر ہو تو نصفِ کفایت سے کم ہو مثلاً ایک شخص کی مقدار کفایۃ تو ہر روز کی دس درہم ہو لیکن آمدنی اور کمائی اسکی صرف چار درہم ہو اور مسکین ان دونوں اماموں کے نزدیک وہ ہے جس کو تمام کفایت تو حاصل نہو لیکن نصفِ کفایۃ یا اس سے اکثر حاصل ہو مثلاً مثال مذکور میں شخص مذکور کی روزانہ کی کمائی پانچ درہم سے کم اور نو سے زائد نہو۔

اور عند الحنفیہ فقیر کی تعریف یہ ہے جو مادون النصاب کا مالک ہو یا مالکِ نصاب تو ہو لیکن وہ مال غیر نامی ہو یا نامی بھی ہو لیکن وہ اس کی حاجتِ اصلیہ مسکن وملبس وغیرہ سے فاضل نہو، اور عند المالکیہ فقیر وہ ہے جس کے پاس کفایۃ عام (پورے سال کی روزی کا بند وبست) نہو بلکہ اس سے کم ہو اور مسکین ان دونوں (حنفیہ ومالکیہ) کے نزدیک وہ ہے من لاشی لہ اصلاً۔

اس تفصیل سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ جمہور کے نزدیک غنی کا مدار نصاب پر نہیں ہے بلکہ کفایت وعدمِ کفایت پر ہے، ایسے ہی یہ بھی معلوم ہوا کہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک فقیر ادنی حالاً من المسکین ہے اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک اس کے برعکس ہے فتدبر وتشکر لعلک لاتجد ہذا التفصیل والتحقیق بہذا النہج فی غیر ہذا الشرح،

عن عبد اللّٰہ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم من سأل ولہ مایغنیہ جاءت یوم القیمۃ خموشٌ اوخدوشٌ اوکدوحٌ فی وجہہ فقیل یارسول اللّٰہ وما الغنی قال خمسون درھمًا اوقیمتھا من الذھب یہ اس باب کی پہلی حدیث ہے اب تک ترجمۃ الباب ہی کے تحت کلام ہو رہا تھا۔

**شرح حدیث** جاءت کی ضمیر مؤنث مسئلہ کیطرف راجع ہے جو سأل سے مفہوم ہو رہا ہے تقدیر عبارت یہ ہے جاءت المسئلۃ یوم القیامۃ وہی خموش اوخدوش، یعنی جو شخص سوال کرے بغیر حاجت کے تو آئیگا یعنی ظاہر ہوگا اس کا یہ سوال کرنا بروز قیامت اس حال میں کہ وہ داغ دھبے ہوں گے اس کے چہرے میں یعنی یہ اس کا سوال کرنا قیامت کے دن ذریعہ ہوگا اس کے چہرے کے داغدار اور عیب دار ہونے کا یعنی اس کی رسوائی اور ذلت کا، اور نسائی کی روایت میں ہے۔ جاءت خموشاً اوکدوحًا فی وجہہ۔ خموش اور کدوح کے نصب کے ساتھ حال ہونیکی بنا پر، اور ابوداؤد کی روایت میں خموش اور خدوش مبتداء محذوف کی خبر ہے اور یہ جملہ اسمیہ حال واقع ہو رہا ہے۔

خموش اور خدوش اور کدوح تینوں میں حرف اول مضموم ہے یہ سب الفاظ متقارب المعنی ہیں جس کو اردو میں نوچنا، چھیلنا، کھرچنا کہتے ہیں یہ تینوں مصدر بھی ہوسکتے ہیں اور جمع بھی، خموش خمشؐ کی جمع اور کدوح کدحؐ کی جمع کہا جاتا ہے خمشت المرأۃ وَجْہَھا جب کہ وہ اپنے چہرہ کو ناخن سے یا کسی اور چیز سے نوچے اور زخمی کرے، یہاں پر لفظ اَوْ یا تو شک راوی ہے کہ راوی کو اچھی طرح یاد نہیں رہا استاذ سے کونسا لفظ سنا تھا اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ خود متکلم (حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم) کے کلام میں ہو اس صورت میں یہ او تقسیم اور تنویع کے لئے ہوگا اور اس صورت

میں ان تینوں کو مختلف المرتبہ تسلیم کرنا ہوگا، اختلاف مراتب سائلین کے لحاظ سے اس لئے کہ بعض ان میں مُقِل ہوتے ہیں (کبھی کبھار سوال کرلیا) اور بعض مُکثِر اور بعض مُفرِط (بہت زیادہ سوال کرنے والے) اسی طرح خمش ابلغ ہے خدش سے اور خدش ابلغ ہے کدح سے اس لئے کہ خمش خاص چہرہ میں ہوتا ہے اور خدش مطلق جلد کے اندر اور کدح فوق الجلد (کھال کے اوپر اوپر) بخلاف خدش کے کہ وہ کھال کے اندر تک ہوتا ہے اور بعضوں نے ان تینوں میں فرق اور طرح لکھا ہے وہ یہ کہ الخمش بالظفرُ (ناخن سے نوچنا) والخدش بالعود (کسی لکڑی سے نوچنا) والکدح بالسن (دانت سے کاٹنا)

قال یحیٰی فقال عبد اللہ بن عثمان لسفیان حفظی ان شعبۃ لایروی عن حکیم بن جبیر حدیث بالا کو سفیان نے حکیم بن جبیر سے روایت کیا ہے تو اس پر عبد اللہ بن عثمان نے جو کہ شعبہ کے تلمیذ ہیں، سفیان سے کہا کہ جہاں تک مجھے یاد ہے وہ یہ ہے کہ میرے استاذ شعبہ حکیم بن جبیر سے روایت نہیں لیتے ہیں (ان کے ضعف کی وجہ سے) لہذا بہتر یہ تھا کہ آپ بھی اس حدیث کو کسی اور راوی سے روایت کرتے) تو اس کے جواب میں سفیان نے فرمایا فقد حدثناہ زبید عن محمد بن عبد الرحمن یعنی یہ حدیث مجھے حکیم بن جبیر کے علاوہ زبید سے بھی پہونچی ہے (لہذا تمہارا منشأ پورا ہو گیا اس لئے کہ زبید ثقہ ہیں) یہ زبید زبید بن الحارث ہیں کما فی المنہل اور یہ صحاح ستہ کے راوی ہیں، وفی التقریب ثقۃٌ، ثبتٌ، عابدٌ اھ والحدیث اخرجہ ایضًا احمد والنسائی والترمذی وابن ماجہ والدارمی والطحاوی والدارقطنی (منہل)

عن عطاء بن یسار عن رجل من بنی اسد الخ فقال رسول اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تغضبُ علیّ ان لا اجد ما اُعطیہ۔ مجھ پر ناراض ہوتا ہے اس لئے کہ میرے پاس کوئی چیز اس کو دینے کے لئے نہیں ہے (جب یہ بات ہے تو پھر یہ غصہ بالکل غلط اور بے محل ہے)

من سأل منکم ولہ اوقیۃ او عدلہا فقد سأل الحافًا۔ جو شخص سوال کرے جبکہ اس کے پاس چالیس درہم یا ان کے برابر قیمت میں اور کوئی چیز ہو تو اس شخص نے سوال میں مبالغہ اور بیجا اصرار کیا فقلت للقحۃ لنا خیرٌ من اوقیۃ للقحۃ میں لام اول لام ابتداء ہے جو مفتوح ہے اور لام ثانی مکسور اور مفتوح دونوں طرح ہے لقحہ کہتے ہیں دودھ دینے والی اونٹنی کو، یہ صحابی حضورؐ کی خدمت میں اپنی حاجت کی وجہ سے سوال کی نیت سے گئے تھے وہاں جاکر جب انہوں نے آپؐ سے یہ سنا کہ جو شخص اس حال میں سوال کرے کہ اس کے پاس ایک اوقیہ چاندی ہو تو اس کا یہ سوال ناجائز ہے تو پھر یہ سوچنے لگے کہ ہمارے پاس جو اونٹنی ہے وہ تو چالیس درہم سے زائد ہے، لہٰذا یہ صاحب وہاں سے بغیر سوال کے چلے آئے والحدیث اخرجہ ایضًا النسائی والطحاوی (منہل)

فقلت ناقتی الیاقوتۃ ھی خیرٌ من اوقیۃ یاقوتہ ان کی اونٹنی کا نام ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تسمیۃ الدواب جائز ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہ تسمیہ ثابت ہے، والحدیث اخرجہ ایضًا احمد والنسائی والدارقطنی وکذا الطحاوی مختصرًا (منہل)

عن ابی کبشۃ السلولی نا سہل بن الحنظلیۃ قال قدم علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عیینۃ بن حصن والاقرع بن حابس الخ۔

**شرح حدیث** عیینۃ بن حصن مؤلفۃ القلوب میں سے تھے ان کا معاملہ گربڑ تھا فتح مکہ کے بعد اسلام لائے تھے پھر صدیق اکبر کے عہد میں مرتد ہو گئے تھے طلیحۂ اسدی سے بیعت کرلی تھی پھر دوبارہ اسلام لے آئے ایک موقعہ پر آپؐ نے ان کو الاحمق المطاع فرمایا تھا، اور اقرع بن حابسؓ بھی اگرچہ شروع میں مؤلفۃ القلوب میں سے تھے لیکن اسلام سے قبل بھی اور بعد میں بھی معزز لوگوں میں سے تھے اور اخلاص کے ساتھ اسلام میں داخل ہوئے تھے۔ یہ دونوں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کچھ سوال کرنے اور مانگنے آئے تھے آپؐ نے اپنے کاتب حضرت معاویہ سے فرمایا کہ ان کے لئے فلاں فلاں عامل کے نام میری طرف سے پرچہ لکھ دو کہ اس کو اتنا دیدو اور اس کو اتنا دیدو چنانچہ حضرت معاویہ نے تحریر لکھ کر ان کے حوالہ کردی اقرع نے تو اس تحریر کو اپنے عمامہ میں رکھ لیا اور عیینۃ بن حصن کو اس تحریر پر اعتماد نہ ہوا وہ اس تحریر کو معاویہ سے لیکر آپؐ کی خدمت میں آیا اور آکر کہا (کیونکہ اسوقت تک اچھی طرح اسلام میں داخل نہیں ہوئے تھے)

فقال یا محمد اترانی حاملاً الی قومی[1] کتاباً لا ادری ما فیہ کصحیفۃ المتلمس کیا آپ کا خیال یہ ہے کہ میں اپنی قوم کے پاس ایسی تحریر لے کر چلا جاؤں گا جس کے بارے میں مجھے صحیح معلوم نہیں ہے کہ اس میں کیا لکھا ہے صحیفۂ متلمس کیطرح فاخبر معاویۃ بقولہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پس خبر دی حضرت معاویہ نے یعنی مطلب بیان کیا عیینہ کے کلام کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یعنی آپ صحیفۂ متلمس کا مطلب نہیں سمجھے حضرت معاویہ اس کو جانتے تھے اس لئے انہوں نے اس کی تشریح آپ کے سامنے بیان کردی۔

**صحیفۂ متلمس کی شرح** متلمس شاعر جاہلی، شعراء جاہلیہ میں سے ایک شاعر ہے جس کا نام جریر ہے اس کا قصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ کی بات ہے جریر اور طرفہ بن العبد دونوں نے اپنے زمانہ کے بادشاہ عمرو بن ہند کی شاعرانہ مدح کی (انعام لینے کے لئے) بادشاہ نے ان دونوں کے لئے الگ الگ ایک ایک رقعہ لکھ کر دیا کسی عامل کے نام یہ ظاہر کرتے ہوئے کہ میں نے اس میں انعام دینے کی بابت لکھا ہے حالانکہ اس میں یہ تھا کہ جب یہ دونوں تمہارے پاس پہونچیں تو فوراً ان کو قتل کردیں، طرفہ تو یہ رقعہ لے کر سیدھا اس عامل کے پاس چلا گیا اور وہاں جاکر مارا گیا لیکن متلمس نے تاڑلیا تھا اس نے اس رقعہ کو کھول کر دیکھا تو اس میں قتل کا حکم لکھا ہوا ملا اس نے اس رقعہ کو پھینکا اور نجات پائی۔ یہ ہے وہ صحیفۂ متلمس کا واقعہ جس کی طرف عیینہ بن حصن نے اشارہ کیا فقالوا یا رسول اللہ وما یغنیہ قال قدر ما یغدیہ ویعشیہ صبح وشام کی خوراک یعنی ایک دن کا گذارہ جس کے پاس ہو، اس حدیث کو حنفیہ نے سوال پر محمول کیا ہے جیسا کہ خود یہاں اس روایت میں اس کی تصریح ہے یعنی ایسے شخص کے لئے سوال جائز نہیں ہاں اخذ زکوۃ اس کے لئے جائز ہے، اور بعض علماء نے اس کو عام رکھا ہے سوال اور اخذ زکوۃ دونوں میں اور اس پر محمول کیا ہے کہ مراد یہ ہے جس شخص کو علی الدوام

[1] اپنی قوم کا بے وقوف سردار ۱۲

غداء وعشاء حاصل ہو یعنی مستقل صبح وشام کی روزی کا بندوبست، چنانچہ عند الجمہور جس شخص کو پورے سال کیلئے تمام کفایۃ حاصل ہو اسکو نہ سوال جائز ہے نہ اخذ زکوٰۃ اسکی تفصیل شروع باب میں گذر چکی ہے، والحدیث اخرجہ ایضًا الطحاوی مختصرًا واخرجہ احمد مطولاً (منہل)

عن زیاد بن الحارث الصُّدائی قال اتیتُ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فبایعتُہ وذکر حدیثًا طویلاً[1] فاتاہ

رجل فقال اعطنی من الصدقۃ فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان اللہ لم یرض بحکم نبیٍّ ولا غیرہ فی الصدقات حتی حکم فیہا ہو فجزأھا ثمانیۃ اجزاءٍ فان کنت من تلک الاجزاء اعطیتُک حقّک، یعنی اللہ تعالیٰ نے صدقات اور زکوات کا معاملہ کسی نبی یا غیر نبی کے فیصلہ اور اسکے اجتہاد پر نہیں چھوڑا بلکہ اس کا فیصلہ حق تعالیٰ شانہ نے خود فرمایا ہے اور مستحقین زکوٰۃ کو آٹھ قسم کے لوگوں میں منحصر فرما دیا ہے اگر تو ان میں سے ہوگا تو میں تجھے بھی تیرا حصہ دیدونگا۔

اس حدیث میں مجملاً مصارف زکوٰۃ کا ذکر آگیا ہے جس کی تفصیل قرآن کریم میں موجود ہے "انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیہا والمؤلفۃ قلوبہم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل"

## زکوٰۃ کے مصارفِ ثمانیہ کا بیان مع مذاہب ائمہ

یہاں ضرورت اسکی ہے کہ ان مصارفِ ثمانیہ میں سے ہر ایک کا بیان اور اسکی تعریف عند الفقہاء بیان کی جائے، دوسری بات یہ ہے کہ یہ مصارفِ ثمانیہ اب بھی سب باقی ہیں یا انمیں سے کسی کا نسخ بھی ہوا ہے، تیسری بات یہ کہ کیا ان مصارفِ ثمانیہ کا استیعاب اور تعمیم ضروری ہے یا نہیں؟

بحثِ اوّل۔ (مصارفِ ثمانیہ کے مصادیق)

(۱-۲) فقیر اور مسکین ہر ایک کی تعریف مع اختلافِ ائمہ ابھی قریب میں گذر چکی۔

(۳) عاملین وہ لوگ ہیں جن کو امام المسلمین کی جانب سے زکوٰۃ وصدقات کی وصولیابی کیلئے مقرر کیا جائے ان کو زکوٰۃ کی رقم میں سے[2] دیا جاتا ہے لیکن ان کو جو کچھ دیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہونیکی حیثیت سے نہیں بلکہ حق الخدمت اور معاوضۂ عمل کے طور پر دیا جاتا ہے اسی لئے عامل کو ہر حال میں دیا[3] جاتا ہے خواہ وہ غنی ہو یا فقیر، جملہ مصارفِ زکوٰۃ میں سے صرف یہی ایک

---

[1] یہ حدیث واقعی بہت طویل ہے اور قابل مطالعہ ہے جسکو حضرت نے بذل المجہود میں دوسری کتبِ حدیث سے نقل کیا ہے، فارجع الیہ لوشئت۔

[2] اسمیں اختلاف ہے کہ عامل کو کتنی مقدار زکوٰۃ دیجائیگی حنفیہ کے نزدیک بقدر کفایۃ لیکن اگر مالِ زکوٰۃ صرف اتنا ہے کہ اگر عامل کو بقدر کفایۃ دیا جائے تو ساری زکوٰۃ اسی میں صرف ہو جاتی ہے تو ایسی صورت میں اسکو صرف نصف دیں گے اس سے زائد نہیں۔ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ بقدر اجرۃِ عمل دیجائیگی خواہ سب اسمیں چلی جائے۔ اور شافعیہ کا مسلک بہت سے علماء نے یہ لکھا ہے کہ انکے نزدیک چونکہ تسویہ بین الاصناف الثمانیہ واجب ہے اسلئے عامل کو صرف ثمن (آٹھواں حصہ) دیا جائیگا لیکن یہ صحیح نہیں بلکہ انکا مسلک یہ ہے کہ کما فی کبتہم کہ اگرچہ ان کے نزدیک تسویہ ضروری ہے لیکن عامل اس سے مستثنیٰ ہے اسکو بقدر اجرۃ عمل کے دیا جائیگا اور حنابلہ کے نزدیک سب کو حسب حاجۃ دیا جائیگا اور عامل کو بقدر اس کے عمل کے ۱۲ (من الاوجز)

[3] وفی حاشیۃ شرح الاقناع ص۲۹۷ ولو کان غنیاً ومن شرائط الاسلام وان لایکون ہاشمیاً ولا مطلبیاً ولا مولیٰ لہما، وفی الانوار الساطعۃ ص۲۲۶ فی مذہب المالکیہ ویعطی العامل من الزکوٰۃ ولو غنیاً بشرط ان یکون مسلماً حراً غیر ہاشمی عدلاً عالماً باحکام الزکوٰۃ اھ وفی نیل المآرب (بقیہ اگلے صفحہ پر)

مصرف ایسا ہے جس کو زکوٰۃ معاوضۂ خدمت کے طور پر دی جاتی ہے ورنہ زکوٰۃ تو کہتے ہی ہیں اس عطیہ کو جو ناداروں کو بغیر کسی معاوضۂ خدمت کے دیا جائے اسی لئے یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر اس طرح دینے سے زکوٰۃ کیونکر ادا ہوجاتی ہے؟ جواب یہ ہے کہ عاملین فقراء کیطرف سے حکماً وکیل ہیں اور وکیل کا قبضہ مؤکل ہی کا قبضہ ہوتا ہے تو یوں سمجھئے کہ زکوٰۃ کی یہ رقم فقراء کے ہاتھ میں پہونچ کر ان کی طرف سے عاملین کی خدمت کا عوض ہے اور فقیر کو اپنے مال زکوٰۃ میں تصرف کا اختیار ہے جو چاہے کرے جس کو چاہے دے (معارف القرآن للمفتی محمد شفیعؒ) اور علامہ زیلعی کنز کی شرح میں لکھتے ہیں کہ جو کچھ عامل کو دیا جاتا ہے وہ من وجہ اس کے عمل کی اجرت ہے اسی لئے اس کو دینا جائز ہے زکوٰۃ سے باوجود اس کے غنی کے اور صدقہ ہے من وجہ اسی لئے عامل ہاشمی کو دینا جائز نہیں۔

۴۔ مؤلفۃ القلوب۔ اس کے مصداق میں کفار بھی ہیں اور مسلم بھی، شیخ ابن الہمام نے ان کی تین قسمیں لکھی ہیں (۱) وہ کفار جن کو آپ زکوٰۃ اس لئے دیتے تھے تاکہ وہ ہم سے قریب ہوکر مسلمان ہوجائیں (۲) وہ کافر جن کو زکوٰۃ اس لئے دی جاتی تھی کہ ان کے شر سے محفوظ رہ سکیں (۳) وہ مسلمان جن کے اسلام میں ضعف تھا تاکہ ان کے ایمان میں پختگی آجائے۔

مؤلفۃ القلوب کا مصرفِ زکوٰۃ ہونا اب بھی باقی ہے یا ان کا حصہ ساقط ہوگیا؟ ائمہ کے درمیان یہ مسئلہ اختلافی ہے حنفیہ کے نزدیک ان کا حصہ مطلقاً ساقط ہوگیا صدیق اکبر کے زمانہ میں باتفاقِ صحابہ اس لئے کہ جس ضرورت اور مصلحت سے ان کو دیا جاتا تھا وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد باقی نہیں رہی اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ وشوکت عطا فرما دیا اور تالیف کی حاجت باقی نہیں رہی اور یہ "انتفاء الحکم لارتفاع العلۃ" کے قبیل سے ہے لہذا یہ اشکال نہ کیا جائے کہ حضورؐ کے بعد اس حکم شرعی میں نسخ کیسے واقع ہوگیا، مالکیہ کا مشہور مسلک (کما فی الشرح الکبیر) یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب اگر کفار ہیں تو ان کا حصہ ساقط ہوچکا لغلبۃ الاسلام اور اگر مسلم ہیں تو باقی ہے، اور صاحب منہل مالکیہ کے مسلک میں لکھتے ہیں کہ مؤلَّفِ کافر کے بارے میں تو دو قول ہیں قیل یعطی وقیل لایعطی اور مؤلَّفِ مسلم کو ان کے یہاں بالاتفاق دے سکتے ہیں اھ اسی طرح شافعیہ کے نزدیک مؤلفۃ المسلمین کا سہم باقی ہے اور مؤلفۃ الکفار کے بارے میں یہ ہے کہ زکوٰۃ تو ان کو بالاتفاق نہیں دی جائیگی اور غیر زکوٰۃ بھی علی الاصح لیکن

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) فی فقہ الحنابلہ وشرط کون العامل علیہا مکلفاً مسلماً امیناً کافیاً من غیر ذوی القربی ویعطی قدر اجرتہ منہا ولو غنیاً اھ وقال الموفق[۱۵۴/۲] یجوز للعامل ان یاخذ عمالتہ من الزکوٰۃ سواء کان حراً او عبداً وظاہر کلام الخرقی انہ یجوز ان یکون کافراً وہذہ احدی الروایتین عن احمد والروایۃ الاخری لایجوز ان یکون العامل کافراً ویجوز ان یکون غنیاً وذا قرابۃ لرب المال اھ وفی الزیلعی[۲۹۷/۱] علی الکنز ولاتحل للعامل الہاشمی تنزیہاً لقرابۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن شبہۃ الوسخ وتحل للغنی لانہ لایوازی الہاشمی فی استحقاق الکرامۃ اھ وفی الجوہرۃ النیرہ[۱۵۷/۱] فان جعل الہاشمی عاملاً واعطی من الزکوٰۃ فلا باس بہ ثم الذی یاخذہ العامل اجرۃ من وجہ حتی یجوز لہ مع الغنی وصدقۃ من وجہ حتی لایجوز للعامل الہاشمی تنزیہاً لہ عنہا اھ وفی الکنز الزکوٰۃ تملیک المال من فقیر مسلم غیر ہاشمی ولا مولاہ قال الزیلعی[۲۵۲] احترز بہ عن الغنی والکافر والہاشمی ومولاہ لان دفع الزکوٰۃ الیہم مع العلم لایجوز اھ

شدید مجبوری کے وقت مصلحۃً غیر زکوٰۃ دے سکتے ہیں (روضۃ المحتاجین ص۲۴۹) حنابلہ کے یہاں مؤلفۃ القلوب مطلقاً کفار ہوں یا مسلمین مصرفِ زکوٰۃ ہیں لیکن بشرط الحاجۃ یعنی اگر تالیف کی حاجت ہو ورنہ نہیں چنانچہ خلفاء راشدین کے زمانہ میں چونکہ تالیف کی حاجت نہیں تھی اس لئے ان حضرات نے ان کو نہیں دیا اور نہ دینے کی وجہ یہ نہیں تھی کہ ان کا حصہ ساقط ہو گیا (الروض المربع)

۵۔ الرقاب۔ حنفیہ کے نزدیک اس کا مصداق مکاتبین ہیں زکوٰۃ کی رقم سے مکاتبین کا تعاون کیا جائے تاکہ وہ بدلِ کتابت ادا کر کے اپنی گردنوں کو غلامی سے رہا کر سکیں، تحریر رقبہ یعنی خالص غلام کو آزاد کرنا اس میں داخل نہیں یہی مذہب شافعیہ وحنابلہ[۱] کا ہے البتہ مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک وفی الرقاب سے مراد تحریر رقبہ ہے یعنی رقیقِ مؤمن کو خرید کر[۲] آزاد کرنا نیز یہ بھی شرط ہے کہ وہ خالص رقیق ہو (جس کو قن کہتے ہیں) مدبر یا مکاتب نہ ہو امام مالک کا مشہور قول یہی ہے، اور اسی طرف میلان امام بخاری کا ہے، اور ایک روایۃ امام مالک سے اس میں یہ بھی ہے کہ مکاتب کی اعانت بھی اس میں داخل ہے وہ بھی مالِ زکوٰۃ سے کی جاسکتی ہے۔

۶۔ والغارمین۔ اس سے مراد وہ مدیون ہے جس کے پاس وفاءِ دین نہ ہو یا ہو لیکن ادا ءِ دین کے بعد کچھ نہ بچتا ہو اور اگر بچتا بھی ہو تو وہ بقدر نصاب کے نہ ہو، اور اسی طرح وہ شخص جس کا دین لوگوں کے ذمہ ہو اور وہ ان سے وصول کرنے پر قادر نہ ہو (غارم کا اطلاق مدیون اور دائن دونوں پر ہوتا ہے) اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کے مصداق میں وہ شخص بھی[۳] داخل ہے جس نے اصلاحِ ذات البین کے لئے تحملِ حمالہ کیا ہو اگرچہ وہ غنی ہو، اور حنفیہ کے نزدیک تحملِ حمالہ والا شخص غنی ہونے کی صورت میں مصرفِ زکوٰۃ نہیں ہے۔

۷۔ فی سبیل اللہ۔ اس کا مصداق عند الحنفیہ منقطع[۴] الغزاۃ ہے یعنی جو شخص جہاد میں جانا چاہتا ہے لیکن وہ سامانِ جہاد

---

[۱] حنابلہ کی کتب میں فی الرقاب کے ضمن میں یہ بھی لکھا ہے ویُفک الاسیر المسلم کہ زکوٰۃ کی رقم سے مسلمان قیدی کو بھی رہا کیا جاسکتا ہے ۱۲

[۲] جمہور کے نزدیک اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی اس لئے کہ زکوٰۃ میں تملیک ضروری ہے اور یہ رقم زکوٰۃ کی جس سے شراءِ عبد ہوگا اس کی تملیک کس کو کی جا رہی ہے؟ عبد کو یا مولیٰ کو عبد میں تو مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہے اور مولیٰ ہو سکتا ہے کہ غنی ہو، بخلافِ مکاتب کے کہ اس میں مالک بننے کی صلاحیت ہے کیونکہ اس کو اگرچہ ملکِ رقبہ حاصل نہیں ہے لیکن ملکِ ید حاصل ہے مولیٰ نے اس کو کمانے کی اور مالک بننے کی اجازت دے رکھی ہے ۱۲

[۳] لیکن اس کے لئے ان کے یہاں کچھ قیود اور تفصیل ہے جو ان کی کتابوں میں لکھی ہے من شاء فلیرجع الیہ ۱۲

[۴] فی سبیل اللہ کی تفسیر عند الجمہور مجاہدین کے ساتھ کی گئی ہے بدون قید فقر واحتیاج کے، اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے بھی یہی ہے لیکن بقیدِ حاجت وفقر اسی لئے انہوں نے اس کو منقطع الغزاۃ سے تعبیر کیا ہے اور امام محمد کے نزدیک اس سے منقطع الحاج مراد ہے یعنی وہ شخص جس پر حج فرض ہو چکا تھا لیکن فی الحال فقیر ہے ایسے شخص کو حج فرض ادا کرنے کے لئے زکوٰۃ دی جاسکتی ہے الروض المربع (فی فقہ الحنابلہ) میں بھی اس کی تصریح ہے کہ حج فرض کی ادائیگی کیلئے نادار شخص کو زکوٰۃ دے سکتے ہیں۔

کے مہیا کرنے پر قادر نہ ہونیکی وجہ سے مجاہدین کی جماعت سے منقطع ہو رہا ہے تو ایسے شخص کا زکوٰۃ کی رقم سے تعاون کیا جاسکتا ہے، اور ائمہ ثلاثہ شافعیہ و مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک اس سے مطلقاً غزاۃ و مجاہدین مراد ہیں بلا قید فقر کے لہذا یہ لوگ غنی ہونے کے باوجود سامانِ جہاد وغیرہ کی تیاری کے لئے بقدرِ ضرورت زکوٰۃ لے سکتے ہیں۔ (کما ہو مصرح فی کتبھم)

۸۔ ابن السبیل، سے مراد وہ مسافر ہے جس کے پاس سفر میں مال نہ رہا ہو اگرچہ اپنے وطن میں وہ ذو مال اور غنی ہو، پھر جاننا چاہیئے کہ مسافر دو طرح کے ہیں المسافر المنقطع بالسفر اور المسافر المُنشئ للسفر، اول کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص جو پہلے سے سفر میں ہے اور درمیانِ سفر اس کو حاجۃ پیش آگئی نفقہ ختم ہوجانیکی وجہ سے اور مُنشئ للسفر وہ شخص ہے جو انشاءِ سفر یعنی سفر کی ابتداء کر رہا ہے اپنے وطن سے اور حال یہ کہ اس کے پاس سفر خرچ ہے نہیں، حنفیہ حنابلہ کے نزدیک ابن السبیل کے مصداق میں صرف قسمِ اول داخل ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اس میں دونوں قسمیں داخل ہیں کما ہو مصرح فی کتبھم اور علامہ باجی مالکی نے امام مالک کا مذہب بھی یہی نقل کیا ہے (کما فی ہامش البذل) لہذا اگر کوئی شخص اپنے وطن سے سفر کرنا چاہتا ہے لیکن سفر خرچ اس کے پاس ہے نہیں ویسے بقدر کفایۃ معاش کا انتظام اس کے پاس ہے تو یہ شخص اگر سفر نہ کرے تو اس کے لئے شافعیہ کے نزدیک اخذ زکوٰۃ جائز نہیں ہے ہاں سفر کے لئے زکوٰۃ لینا[1] جائز ہے۔ بحمد اللہ مصارفِ زکوٰۃ کی تشریح پوری ہوگئی۔

**بحثِ ثانی:۔** بحث اول کے ضمن میں مؤلفۃ القلوب کے بیان میں گذر چکی ہے۔

**بحث ثالث:۔** شافعیہ کے نزدیک زکوٰۃ کو ان اصنافِ ثمانیہ پر تقسیم کرنا ضروری ہے بشرطیکہ یہ جملہ مصارف و اصناف محلِ مال میں موجود ہوں ورنہ جو موجود ہوں انہیں تقسیم کیجائیگی یہ اسصورت میں ہے جبکہ تقسیم امام المسلمین کیطرف سے ہو جس نے عمال کے ذریعہ زکوٰۃ وصول کی ہے لیکن مالک اگر خود اداء کرے بدون توسط عامل کے تو اس صورت میں زکوٰۃ عامل کے علاوہ باقی مصارفِ سبعہ میں تقسیم کی جائیگی۔ نیز ہر صنف میں کم از کم تین شخصوں کو دینا ضروری ہے سوائے عامل کے، عامل اگر صرف ایک ہی ہو تو ظاہر ہے کہ پھر اس ایک ہی کو دی جائیگی (الانوار ساطعہ ص۱۴۵)

اور حنابلہ کے نزدیک تعمیم الاصناف واجب نہیں صنفِ واحد پر بھی اکتفاء جائز ہے البتہ تعمیم مستحب ہے (نیل المآرب) اسی طرح مالکیہ کے نزدیک بھی تعمیم واجب نہیں بلکہ ان کے یہاں ایثار المضطر علی غیرہ اولی ہے یعنی جو زیادہ محتاج ہو اس کو دینا اولی ہے الاحوج فالاحوج (الانوار ساطعہ ص۲۲۷) حنفیہ کے نزدیک بھی تعمیم ضروری نہیں بلکہ تخییر ہے چاہے جملہ اصناف میں تقسیم کرے اور چاہے بعض میں خواہ صرف ایک ہی میں۔ والحدیث الباب اخرجہ ایضاً الطحاوی واخرجہ الامام احمد من حدیث حبان

---

[1] لیکن ان کے یہاں یہ قید ہے کہ وہ سفر کسی غرض صحیح کے لئے ہو خواہ نزھۃ (تفریح) ہی کے لئے سہی لہذا شخص ہائم کے لئے یعنی جس کا حال پراگندہ ہے سفر سے کوئی خاص نیت نہیں ہے اخذ زکوٰۃ جائز نہیں ہے اسی طرح جمہور کے نزدیک یہ بھی قید ہے کہ وہ سفر کسی معصیت کے لئے نہ ہو بلکہ مباح ہو۔

ابن بح الصدائی صاحب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ (منہل)

عن ابی هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس المسكين الذي ترده التمرة والتمرتان والأكلة والأكلتان ولكن المسكين الذي لا يسأل الناس شيئًا ولا يفطنون به فيعطونه یعنی مسکین وہ شخص نہیں ہے جس کو ایک یا دو کھجور اور ایک دو لقمے اِدھر سے اُدھر لوگوں کے دروازوں پر گشت کرائیں بلکہ درحقیقت مسکین یعنی کامل مسکین وہ شخص ہے جو لوگوں سے نہ سوال کرے اور نہ لوگ اس کو محتاج اور فقیر سمجھیں تاکہ اس کو کچھ دے سکیں یعنی اس کے سوال نہ کرنے کی وجہ سے لوگ اس کو حاجت مند ہی نہیں سمجھتے اور اسی لئے کچھ دیتے بھی نہیں، اس حدیث سے گذشتہ اختلافی مسئلہ کہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک مسکین وہ ہے من لاشئ لہ کی تائید ہوتی ہے واستُدِلّ ایضًا بقولہ تعالیٰ اومسکینًا ذا متربۃ. ای لاصق بالتراب من الجوع والعری واما قولہ تعالیٰ اما السفینۃ فکانت لمساکین یعملون فی البحر، فلاینافی ماذکر لانہ انما سماہم مساکین مجازًا ترحمًا وشفقۃً علیہم لانہم کانوا مظلومین ضعفاء (من المنہل)

جس مسکین کا ذکر اوپر حدیث میں آیا ہے اس کو آنیوالی حدیث میں "المحروم" سے تعبیر کیا ہے فذاک المحروم، یہ قرآن پاک کی آیت کیطرف اشارہ ہے وفی اموالہم حق للسائل والمحروم۔

والحدیث اخرجہ ایضًا البخاری ومسلم والنسائی (منہل)

عن عبدالله بن عدى بن الخيار اخبرنى رجلان انهما اتيا النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم فى حجة الوداع وهو يقسم الصدقة فسألاه منها فرفع فينا البصر وخفضه فرآنا جَلْدَين[۲] فقال ان شئتما اعطيتكما ولاحظ فيها لغنى ولا لقوى مكتسب دو شخص جن کا نام معلوم نہیں لیکن ہیں وہ صحابی، اپنا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ہم حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے حجۃ الوداع کے موقعہ پر جب کہ آپؐ صدقات تقسیم فرما رہے تھے وہ دونوں کہتے ہیں کہ ہم نے بھی آپؐ سے سوال کیا تو آپؐ نے ہم پر نظر ڈالی اوپر نیچے یعنی ہمیں اوپر سے نیچے تک دیکھا پس آپ نے دیکھ کر ہمیں قوی اور مضبوط پایا پھر آپ نے فرمایا کہ اگر تم چاہو تو میں تم کو اس صدقہ کے مال میں سے دیدوں لیکن حقیقت یہ ہے کہ صدقہ میں غنی اور قوی مکتسب (جو کمانے پر قادر ہو) اس کا حصہ نہیں ہے۔

## نادار قادر علی الکسب غنی کے حکم میں ہے یا نہیں؟

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ جو شخص نادار ہو لیکن قادر علی الکسب ہو وہ بھی حکم میں غنی کے ہے چنانچہ امام شافعی و امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کا مذہب یہی ہے کہ آدمی جیسے غنی بالمال ہوتا ہے اسی طرح بالکسب بھی ہوتا ہے چنانچہ ان دونوں

---

[۱] اس میں طاء پر ضمہ اور کسرہ دونوں پڑھ سکتے ہیں فَطِن یفطن باب کرم ونصر وسمع تینوں سے آتا ہے

[۲] جَلْدَین تثنیہ ہے جَلد کا بمعنی قوی، ماخوذ ہے جَلَد (بفتح الجیم واللام) سے بمعنی قوت، کہا جاتا ہے جَلُدَ الرَّجُلُ جَلَدًا فھو جَلْدٌ وجَلِیدٌ ۱۲

کے نزدیک قویِ مکتسِب کے لئے اخذ زکوٰۃ جائز نہیں، اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک قدرۃ علی الکسب سے آدمی غنی شمار نہیں ہوتا اور اس کے لئے اخذ زکوٰۃ جائز ہے یہ حضرات اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ سوال پر محمول ہے، قویٔ مکتسب کے لئے گو اخذِ زکوٰۃ جائز ہے لیکن سوال جائز نہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آپ ان سے یہ فرما رہے ہیں کہ اگر تم چاہو تو میں تم کو اس میں سے دیدوں تو اگر ان کو دینے سے زکوٰۃ ساقط نہوتی تو پھر آپ یہ تعلیق کیوں فرماتے، علامہ طیبیؒ نے شافعیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ باوجود حرام ہونے کے اگر تم اکلِ حرام پر راضی ہو تو تم کو میں اس میں سے دیدوں، گویا یہ بات آپؐ نے ان سے توبیخاً فرمائی۔ (منہل)

والحدیث اخرجہ ایضاً احمد والنسائی والطحاوی (منہل)

عن عبد الله بن عمرو عن النبی صلی الله تعالیٰ علیہ وسلم قال لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مِرّۃ سَوِیٍّ، مِرّۃ بمعنی قوۃ یعنی لذی قوۃٍ اور سَوِیٍّ بمعنی سالم یعنی جس کے اعضاء صحیح سالم ہوں کیونکہ ایسا شخص قادر علی الکسب ہے، یہ حدیث بھی شافعیہ وحنابلہ کی دلیل ہے، حنفیہ کہتے ہیں اس میں کمالِ حِل کی نفی ہے نہ کہ اصلِ حِل کی کیونکہ ان کے نزدیک ایسے شخص کے لئے زکوٰۃ جائز ہے جو قوی ہو اور اپنی حاجات اصلیہ کے علاوہ نصاب کا مالک نہو، دوسری توجیہ وہ یہ کرتے ہیں کہ اس کو سوال پر محمول کیا جائے کما تقدم فی الحدیث السابق۔

والحدیث اخرجہ ایضاً احمد والدارمی والدارقطنی والطحاوی والترمذی وقال حدیث حسنٌ اھ لکن فی سندہ ریحان بن یزید وفیہ مقال (منہل)

# باب من یجوز لہ اخذ الصدقۃ وھو غنی

عن عطاء بن یسار ان رسول الله صلی الله علیہ وسلم قال لا تحل الصدقۃ لغنی الا لخمسۃ لغازٍ فی سبیل الله او لعاملٍ علیھا او لغارم او لرجلٍ اشتراھا بمالہ او لرجل کان لہ جارٌ مسکین فتُصُدِّقَ علی المسکین فاھداھا المسکین للغنی،

**مضمون حدیث مع بیان مذاہب ائمہ** مالِ زکوٰۃ غنی کے لئے حلال نہیں ہے لیکن پانچ طرح کے غنی ایسے ہیں کہ ان کے لئے مالِ زکوٰۃ لینا جائز ہے (۱) غازی فی سبیل اللہ، جہاد میں جانے والے کے لئے چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس شخص کے لئے باوجود غنی ہونے کے اخذ زکوٰۃ جائز ہے پھر مالکیہ کے نزدیک تو یہ عام ہے ہر مجاہد کے حق میں خواہ دیوان میں اس کا نام ہو (اور مالِ فئی سے اس کو حصہ ملتا ہو جو مجاہدین کو ملتا ہے) یا نہو، اور امام شافعی واحمد کے نزدیک اس سے وہ مجاہد مراد ہے جو تطوعاً[1] جہاد میں جانا چاہتا ہو یعنی

[1] دراصل اسلامی ملک میں جہاد میں جانیوالے یعنی لشکری حکومت کیطرف سے متعین ہوتے ہیں جس کو ہمارے عرف میں (بقیہ اگلے صفحہ پر)

از خود دیوان میں اس کا نام نہو اور مالِ فیٔ سے اس کو حصہ نہ ملتا ہو۔

اور حنفیہ کے نزدیک اس سے وہ مجاہد غنی مراد ہے جو جہاد میں شرکت نہ کرنیکی صورت میں تو غنی ہو لیکن جہاد میں شرکت اور اس کی تیاری کے لئے سامان جہاد خریدنے کی وجہ سے اس کو فقر اور حاجۃ لاحق ہوگئی ہو، تو یہ شخص اپنی حالتِ سابقہ کے پیشِ نظر غنی ہے لیکن حالتِ عارضہ جو اس وقت درپیش ہے اس کے لحاظ سے محتاج ہے غرضیکہ اس حدیث میں غازی فی سبیل اللہ سے اس قسم کا غنی مراد ہے۔ بخلاف ائمہ ثلاثہ کے ان کے نزدیک مطلق غنی مراد ہے، حنفیہ یوں کہتے ہیں زکوٰۃ کے اصل مستحق فقراء ہی ہیں اس لئے کہ آیۃِ کریمہ "انما الصدقات للفقراء والمساکین" اور حدیث معاذ جس میں ہے "تؤخذ من اغنیائہم وترد فی فقرائہم" اپنے مضمون میں یہ دونوں نص ہیں، صریح اور صحیح ہیں لہٰذا حدیث الباب کے معنی بھی اسی کی روشنی میں متعین کئے جائیں گے واللہ تعالیٰ اعلم، اور جمہور یہ فرماتے ہیں کہ یہ آیتِ کریمہ اور حدیثِ معاذ جیسی احادیث مخصوص منہ البعض ہیں اور مخصص یہی حدیث ہے (منہل بزیادۃ)

(۲) اولعامل علیہا، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عامل علی الصدقات کے لئے اخذ زکوٰۃ جائز ہے اس کا غنی ہونا اس سے مانع نہیں اس لئے کہ وہ جو کچھ لیتا ہے بطور حق الخدمۃ اور اجرۃِ عمل کے لیتا ہے نہ کہ بطور صدقہ کے۔

(۳) اولغارم، وہ مدیون جس کا دین اس مال سے زائد ہو جو اس کے پاس ہے یا اس کے برابر ہو یا کم ہو لیکن ادارِ دین کے بعد جو مال باقی رہے وہ بقدرِ نصاب نہو (ایسا شخص اگرچہ صورۃً وظاہراً اپنے موجودہ مال کے اعتبار سے غنی ہے لیکن فی الواقع غنی نہیں ہے) اور ایک تفسیر غارم کی یہ کی گئی ہے کہ اس سے وہ شخص مراد ہے جس نے اصلاحِ ذات البین کے لئے تحملِ حمالہ کر لیا ہو اس کی تشریح مصارفِ زکوٰۃ کے بیان میں گذر چکی ہے اس کو دیکھ لیا جائے۔

(۴) اولرجل اشتراہا بمالہ، جو شخص غنی مالِ زکوٰۃ کو فقیر سے خرید لے اس کے لئے بھی یہ مالِ زکوٰۃ جائز ہو جاتا ہے یہ بھی جاننا چاہئے کہ شراءِ زکوٰۃ کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ کسی دوسرے کی دی ہوئی زکوٰۃ کو فقیر سے خریدنا اس میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے اور ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ہی دی ہوئی زکوٰۃ کو فقیر سے خریدے، جمہور کے نزدیک تو یہ بھی جائز ہے گو مکروہ ہے، امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں یہ اختلافی مسئلہ "باب الرجل یبتاع صدقتہ" کے ذیل میں گذر چکا۔

---

(بقیہ صہ گذشتہ) فوج کہتے ہیں ان کے لئے دیوان یعنی ایک رجسٹر ہوتا ہے جس میں لشکریوں کے نام کا اندراج ہوتا ہے اور ان کو باقاعدہ بیت المال سے رزق یعنی وظیفہ ملتا ہے اس جماعت کو مُرتزقہ بھی کہتے ہیں یعنی وہ جماعت جہاد میں جانیوالوں کی جن کا بیت المال سے رزق اور وظیفہ متعین ہے، کتاب الجہاد میں اس قسم کی چیزیں اور ابواب آئیں گے تو جن لوگوں کے نام اس رجسٹر میں ہوتے ہیں ان کا تو باری باری جہاد میں جانا گویا متعین اور واجب ہوتا ہے ان کے علاوہ جو لوگ جہاد میں جانا چاہتے ہیں ایسوں کا جہاد تطوعاً سمجھا جاتا ہے ۱۲

(۵) او لرجل کان لہ جار مسکین. اگر کسی غنی شخص کو فقیر مالِ زکوٰۃ ہدیہ کردے تو یہ مال اس غنی کے لئے جائز ہے، اس نمبر ۵ اور گذشتہ نمبر ۴ دونوں کے لئے جوازِ اخذ کی وجہ ظاہر ہے کہ جب زکوٰۃ ایک مرتبہ اپنے محل و مصرف میں پہنچ گئی تو ادا ہو گئی اب یہ فقیر جو کچھ اس میں تصرف کر رہا ہے کر سکتا ہے اس کا اپنا مال ہے اور وہ جس کو بھی دیگا بطور زکوٰۃ اور صدقہ کے نہیں دے گا اس لئے کہ اول تو اس فقیر پر اپنی زکوٰۃ واجب ہی نہیں ہے بالفرض اگر ہو بھی تو زکوٰۃ کا زکوٰۃ ہونا موقوف ہے نیتِ زکوٰۃ پر اور وہ یہاں ہے نہیں (منہل) بذل میں حضرتؒ نے اس پر قصۂ بریرہ لکھا ہے "لک صدقۃ ولنا ہدیۃ" جو تم مشکوٰۃ اور اس سے پہلے نور الانوار میں پڑھ چکے ہو کہ تبدّلِ مِلک مستلزم ہے تبدّلِ عین کو حکماً نیز یہ حدیث آگے اسی کتاب میں "باب الفقیر یھدی للغنی من الصدقۃ" میں آرہی ہے۔

## باب کم یعطی الرجل الواحد من الزکوٰۃ

ان رجلا من الانصار یقال لہ سہل بن ابی حثمۃ اخبرہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وَدَاہ بمائۃٍ من ابل الصدقۃ یعنی دیۃ الانصاری الذی قتل بخیبر. یہاں اس باب میں تین چیزیں محتاج بیان ہیں، اوّل ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے (کہ ایک شخص کو زکوٰۃ کی کتنی مقدار دی جاسکتی ہے) اس کا بیان واختلاف ائمہ، دوم حدیث الباب کی تشریح، سوم حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقۃ تینوں ہی چیزیں قابلِ تحقیق ہیں واللہ الموفق والمیسر۔

**بحثِ اوّل:-** (ایک شخص کو کتنی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے) مسئلہ مختلف فیہ ہے، حنفیہ کے نزدیک شخصِ واحد کو مادون النصاب دی جاسکتی ہے اور بقدر نصاب دینا مکروہ ہے مگر یہ کہ وہ شخص مدیون ہو تو پھر اس صورت میں اتنی دے سکتے ہیں کہ ادا دین کے بعد اس کے پاس مادون النصاب باقی رہے، ایسے ہی اگر کوئی شخص ذو عیال ہے تو اس کو اتنی مقدار دی جاسکتی ہے کہ اگر وہ ان سب پر تقسیم کیجائے تو ہر ایک کے حصہ میں نصاب سے کم آئے، اور امام مالک واحمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک شخص کو بقدر کفایۃِ عام دے سکتے ہیں یعنی اتنی مقدار جو اس کو مع عیال کے پورے سال کے لئے کافی ہو جائے، اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اتنی مقدار دی جائے جو اس کی بقیہ عمرِ غالب تک کے لئے کافی ہو جائے اور عمرِ غالب باسٹھ سال ہے کما تقدم (المنہل) خطابی فرماتے ہیں کہ شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں کوئی تحدید نہیں ہے بلکہ بقدر الحاجۃ دے سکتے ہیں، اور سفیان ثوری کے نزدیک شخصِ واحد کو خمسون درہمًا سے زائد نہ دی جائے اور یہی ایک قول امام احمد کا ہے اھ (عون) دراصل جمہور کا مذہب اس میں (کما قال الموفق) یہ ہے کہ کسی فقیر کو مایحصل بہ الغنی سے زائد نہ دی جائے اور مایحصل بہ الغنیٰ کی تفصیل ہمارے یہاں پہلے گذر چکی ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کا مصداق قدرِ کفایۃ ہے مالکیہ وحنابلہ کے یہاں کفایۃِ عام (پورے سال کی کفایۃ) اور شافعیہ کے نزدیک غیر مکتسب کے لئے بقیہ عمرِ غالب کی کفایۃ اور مکتسب (مثلاً تاجر) کے حق میں ہر روز کی کفایۃ کا حصول، یعنی روزانہ اس کی اتنی آمدنی ہو جو اس کے اور اسکے عیال کیلئے کافی ہو۔

**بحث ثانی:** (تشریح حدیث) مذکورہ بالا الفاظ حدیث کا ترجمہ تو یہ ہے کہ سہل بن ابی حثمہ انصاریؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان کو سو اونٹ صدقات کے اونٹوں میں سے دیئے اُس انصاری کی دیۃ میں جو قتل کر دیئے گئے تھے خیبر میں یعنی جن کو یہود خیبر نے قتل کر دیا تھا۔

یہ حدیث یہاں بہت مجمل اور مختصر ہے جو تفصیل کے ساتھ "کتاب الحدود" کے ذیل میں "باب القسامۃ" میں آرہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک انصاری صحابی جن کا نام عبداللہ بن سہل ہے ایک روز اپنے ساتھی کے ساتھ جن کا نام مُحیّصہ ہے مدینہ منورہ سے خیبر کیطرف گئے، خیبر پہنچنے کے بعد یہ دونوں ساتھی ٹہلتے ٹہلتے ایک دوسرے سے جدا ہو گئے کچھ ہی دیر بعد جب مُحیّصہ لوٹ کر اپنی جگہ آئے جہاں سے جدا ہوئے تھے تو دیکھا کہ ان کے ساتھی عبداللہ بن سہل ایک کھجور کے درخت کے نیچے مقتول پڑے ہیں پھر اس کے بعد آگے حدیث میں یہ ہے کہ انصار نے یہ قتل کا مقدمہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا چونکہ قاتل تعیین کے ساتھ معلوم نہیں تھا اور یہودِ خیبر پر انصار کو شبہ تھا اس لئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم تسلیماً نے قسامۃ کا فیصلہ فرمایا تفصیل تو اس کی اپنے مقام پر آئے گی خلاصہ اس کا یہ ہے کہ انصار یہود کی قسموں کو ماننے پر تیار نہیں ہوئے کہ یہ لوگ جھوٹے ہیں ان کی قسموں کا اعتبار نہیں (لہٰذا مقدمہ خارج ہو جانا چاہئے تھا) لیکن اس کے باوجود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تسلیماً نے صحابیٔ مقتول کی دیۃ میں سو اونٹ بیت المال کے اونٹوں میں سے مقتول کے بھائی (جو مقدمہ لے کر آئے تھے) عبدالرحمٰن بن سہل کو دیئے[1][2]

مذکورہ بالا واقعہ کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ آپؐ نے یہ دیۃ عبدالرحمٰن بن سہل کو دلوائی تھی حالانکہ یہاں حدیث الباب میں وَدَاہُ کی ضمیر سہل بن ابی حثمہ کیطرف راجح ہو رہی ہے لہٰذا یہ لفظ محتاج تاویل ہے یا تو یہ کہا جائے کہ سہل کو دینے سے مراد

---

[1] اور صحیح بخاری کی ایک روایت میں ہے بمائۃ ابل من عندہ کہ اپنے پاس سے آپ نے سو اونٹ دیے اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ بخاری کی روایۃ میں عندیۃ سے مراد اپنی ملک نہیں ہے بلکہ امر اور حکم مراد ہے یعنی اپنے حکم سے دلوانے، یا یہ مراد ہے کہ اپنی طرف سے دلوائے یعنی یہود سے نہیں دلوائے خواہ بیت المال ہی سے دلوائے ہوں، اور علامہ قرطبیؒ کی رائے یہ ہے کہ من عندہ والی روایۃ اصح ہے بنسبت من ابل الصدقۃ کے، سو ہو سکتا ہے کہ سر دست آپ نے وہ اونٹ ابل صدقات سے بطور قرض لے کر دیئے ہوں، اور پھر بعد میں مالِ فیٔ وغیرہ سے سو اونٹ بیت المال کے سابق مد میں داخل کر دیئے ہوں، دراصل بیت المال کے اندر مختلف مدّات کے اموال ہوتے ہیں جن کا حساب کتاب الگ الگ رہتا ہے ہر مد (فنڈ) کے مصارف بھی الگ ہوتے ہیں صدقات، زکوات، کا مد الگ ہوتا ہے خمس غنائم وخمس معادن و رکاز وغیرہ کا الگ اور خراج وجزیہ کا الگ۔

[2] آپؐ کا انصار کو مقتول کی دیۃ عطاء کرنا ان کی رعایت میں مصلحۃً تھا کہ ایک مسلمان کا خون ویسے ہی مفت ضائع نہ ہو اور یہ کہ آئندہ ان دونوں فریق انصار و یہود کے درمیان کھٹ پٹ اور بے چینی نہ رہے کذا قال المشائخ رحمہم اللہ یہ سب باتیں اچھی طرح سمجھ لیجئے انشاء اللہ باب القسامۃ میں بہت کام آئیں گی، واللہ الموفق ۱۲۔

ان کی قوم کو دینا ہے اور ان کی قوم انصار ہے اور مقتول کے بھائی عبد الرحمٰن جن کو دی گئی وہ بھی انصاری ہیں اور یا یہ کہا جائے کہ یہاں یہ ضمیر غیر مذکور کیطرف راجع ہے اور وہ غیر اصل قصہ میں مذکور ہے۔

**ایک فقہی اشکال اور اسکا جواب** یہاں ایک سوال یہ ہے کہ مصارفِ زکوٰۃ متعین ہیں اور دیۃ ان مصارف میں سے نہیں ہے، پھر یہ اونٹ دیۃ میں کس طور پر دیئے گئے؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے یوں کہا جائے کہ اس صورتِ حال کو تحمّلِ حمالہ پر محمول کیا جائے کہ اصلاح ذات البین کے لئے گویا آپؐ نے یہ دیۃ اپنے ذمہ میں لے لی اور پھر سہم غارمین سے لیکر اس کو عطاء فرمادیا اور یا یہ کہا جائے کہ مؤلفۃ القلوب کے سہم سے یہ اونٹ آپؐ نے ان کو دیئے۔ والتوجیہ الاول للخطابی والثانی ذکرہ صاحب المنہل۔

**بحثِ ثالث**:۔ حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقۃ میرے نزدیک بہت مشکل ہے اس لئے کہ اول تو یہ اونٹوں کا دینا بطور زکوٰۃ کہاں تھا بلکہ بطور دیۃ تھا۔ دوسرے یہ کہ سو اونٹ شخصِ واحد کو زکوٰۃ میں دینا کسی کا بھی مذہب نہیں ہے، کھینچ تان کر توجیہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ یہ تو صحیح ہے یہ دینا بطور زکوٰۃ کے نہ تھا لیکن چونکہ مالِ زکوٰۃ سے تھا اس حیثیت سے ترجمہ کے ساتھ مناسب ہوجائے گی۔ رہا یہ اشکال کہ اتنی بڑی مقدار زکوٰۃ میں ایک شخص کو کیسے دیجاسکتی ہے تو اس کا حل یہ ہوسکتا ہے کہ بیشک کسی فقیر کو تو اس کی ضرورت میں اتنی مقدار نہیں دی جاسکتی ہے لیکن یہ تو تحمل حمالہ تھا جس کا تعلق دین سے ہوتا ہے اور مقدارِ دَین تو بڑی سے بڑی ہوسکتی ہے۔

ھذا ما عندی واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب، الحمد للہ باب کے متعلقہ مباحث پورے ہوگئے، یہ باب سبق میں مجھے ہمیشہ مشکل ہی معلوم ہوا امید ہے کہ اب حل ہوگیا ہوگا۔

والحدیث الباب اخرجہ ایضاً البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ مختصراً ومطولاً (منہل)

---

عن سمرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم المسائل کُدُوحٌ یکدح بہا الرجل وجہہ فمن شاء ابقیٰ علیٰ وجہہ ومن شاء ترک الّا ان یسأل الرجل ذا سلطانٍ او فی امرٍ لایجد منہ بُدًّا۔

مسائل مَسألہ کی جمع بمعنی سوال اور کدوحٌ کَدْحٌ کی جمع کسی چوٹ یا کھرچنے کا نشان مراد داغ دھبہ، یعنی لوگوں سے مانگنا سوال کرنا اپنے چہرہ کو داغدار عیبدار بنانا ہے پس جس کا جی چاہے اپنے چہرہ کو داغدار بنالے نہ چاہے تو سوال سے بچے یعنی سوال کی ذلت سے آدمی کے چہرہ کی رونق آب وتاب زائل ہوتی ہے اس کی عزت پامال ہوتی ہے جس کا جی چاہے اپنے چہرہ کی رونق کو باقی رکھ لے اور جس کا نہ چاہے وہ اس کو زائل کردے لیکن اس سے مقصود تخییر نہیں ہے کہ آپؐ اجازت دے رہے ہیں بلکہ یہ زجر وتوبیخ کے قبیل سے ہے کقولہ تعالیٰ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین نارًا، پھر آگے فرماتے ہیں مگر یہ کہ کوئی شخص سوال کرے کسی ذی سلطنت شخص سے (امیر اور حاکم سے جو بیت المال میں سے دے اس لئے کہ بیت المال میں سب مسلمانوں کا حصہ ہے) یا یہ کہ کسی کی حاجۃ اور مجبوری بڑی شدید ہو جہاں

سوال کے بغیر چارہ ہی نہو (تو پھر اس صورت میں غیر ذی سلطنت سے بھی سوال کرسکتا ہے)

والحدیث اخرجہ ایضاً النسائی والترمذی وقال حسن صحیح (منہل)

عن قبیصۃ بن مخارق الہلالی قال تحملت حمالۃ فاتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ...... ان المسئلۃ لاتحل الا لاحد ثلثۃ رجل تحمل حمالۃ فحلت لہ المسئلۃ الخ

**شرح الحدیث** یعنی سوال کی گنجائش صرف تین قسم کے لوگوں کے لئے ہے (۱) جس نے تحمل حمالہ کیا ہو یعنی دو شخصوں کے درمیان صلح صفائی کرانے کے لئے اپنے ذمہ کسی کا حق لے لیا ہو (۲) وہ شخص کہ جس کے مال پر ناگہانی آفت اور مصیبت آپڑی ہو جس کی وجہ سے اس کا سارا مال تباہ و برباد ہوگیا ہو (تو وہ سوال کرسکتا ہے) حتی یصیب قواما من عیش او قال سدادا من عیش یہاں تک کہ اس کو اپنی روزی اور گذارہ کا بندوبست حاصل ہو یعنی جب تک حاصل نہو سوال کرسکتا ہے حاصل ہونے کے بعد نہیں (۳) ایک وہ شخص جس کی پہلے سے تو مالی حالت اچھی تھی لیکن بعد میں تنگی میں مبتلا ہوگیا بلکہ اس کی تنگی محقق ہوگئی اس طور پر کہ اس کی قوم کے تین شخص باخبر عقلمند یہ گواہی دیں کہ ہاں واقعی فلاں شخص آج کل فاقہ میں مبتلا ہے۔

دراصل مانگنے والے دو طرح کے ہوتے ہیں ایک غیر معروف شخص جس کی حاجۃ اور عدم حاجۃ کا حال اچھی طرح معلوم نہو، دوسرے معروف شخص جانا پہچانا جس کے بارے میں محلہ والے پہلے سے یہ جانتے ہوں کہ وہ حاجۃ مند نہیں ہے ایسا آدمی چونکہ سوال میں متہم ہوتا ہے اس لئے اس کے لئے سوال اس وقت تک مباح نہیں ہے جب تک کہ اس کی قوم کے چند اشخاص یہ نہ کہدیں کہ ہاں واقعی اب یہ شخص حاجت مند ہے۔ اپنی قوم کی قید اس لئے ہے کہ وہ بنسبت دوسروں کے زیادہ واقف حال ہوتے ہیں، اس حدیث سے بعض شافعیہ جیسے ابن خزیمہ وغیرہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ ثبوت اعسار کیلئے تین آدمیوں کی شہادۃ درکار ہے، جمہور علماء یہ کہتے ہیں کہ یہ چیز باب شہادۃ سے نہیں ہے بلکہ تبیّن حال اور تحقیق حال کے قبیل سے ہے یا یہ کہا جائے کہ بطریق استحباب کے ہے ورنہ اعسار (تنگدستی) کا ثبوت بھی دوسرے دعاوی کیطرح شہادۃ عدلین سے ہو جاتا ہے۔

**حدِ غنیٰ کے بارے میں جمہور کی دلیل** اس حدیث میں "حتی یصیب قواما من عیش" سے جمہور کی تائید ہوتی ہے کہ غنیٰ اور فقر کا مدار حصولِ کفایۃ پر ہے وقد تقدم تفصیل الخلاف فیہ۔

والحدیث اخرجہ ایضاً احمد ومسلم والنسائی وابن حبان والدارقطنی وابن خزیمہ (منہل)

عن انس بن مالک ان رجلا من الانصار اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألہ فقال اما فی بیتک شیٔ قال بلی حلس نلبس بعضہ ونبسط بعضہ وقعب نشرب فیہ من الماء قال ائتنی بہما قال فاتاہ بہما ...... وقال من یشتری ہذین قال رجل انا آخذہما بدرہم قال من یزید علی درہم مرتین او ثلاثا الخ، مضمون حدیث

واضح ہے محتاجِ تشریح نہیں۔

**بیع المزایدۃ (نیلامی بولی) کا جواز** نیز اس حدیث میں یہ مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے ٹاٹ اور لکڑی کے پیالہ کو اس طریقہ پر فروخت فرمایا جس کو بیعُ من یزید اور بیع المزایدہ سے تعبیر کرتے ہیں، پہلی تعبیر کو امام ترمذی نے اور دوسری تعبیر کو امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں اختیار کیا ہے جس کو ہمارے یہاں نیلام کرنا اور نیلامی بولی کہتے ہیں، یہ جمہور کے نزدیک جائز ہے اور ابراہیم نخعی کے نزدیک مکروہ ہے اور بعض علماء جیسے امام اوزاعی واسحٰق بن راہویہ تخصیص کے قائل ہیں وہ یہ کہ اس طرح کی بیع صرف غنائم اور مواریث میں جائز ہے ہر جگہ نہیں، حدیث الباب کو امام ترمذی نے حسن کہا ہے، اور امام بخاری نے اس مسئلہ میں کوئی صریح حدیث مسنداً ذکر نہیں فرمائی۔

وَلَا اَرَیَنَّکَ خَمْسَۃَ عَشَرَ یَوْمًا، ہرگز نہ دیکھوں تم کو پندرہ دن تک (پندرہ دن تک مجھ کو اپنی صورت نہ دکھانا) یعنی میری مجلس میں مت آنا بلکہ جس کام پر تجھ کو مامور کر رہا ہوں اسی میں لگے رہنا، پھر پندرہ دن پورے ہونے کے بعد آکر صورتِ حال بیان کرنا۔ ان المسألۃ لا تصلح الا لثلاثۃ لذی فقرٍ مُدقِعٍ اولذی غُرمٍ مُفظعٍ اولذی دمٍ موجعٍ۔

**شرحِ حدیث** سوال کرنا نہیں جائز ہے مگر تین قسم کے لوگوں کے لئے (۱) ایسے شخص کے لئے جس کو اس کا فقر دقعاء یعنی مٹی میں ملا دینے والا ہو کما فی قولہ تعالیٰ اومسکینا ذا متربۃ (۲) ایسے مدیون شخص کے لئے جس کا دَین فظیع یعنی شدید ہو (یقال افظع الامر ای اشتد) دین کے شدید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی ادائیگی بہت مشکل ہو فُقدانِ اسباب کیوجہ سے (۳) ایسے دم والے کے لئے جس کو اس کا دم بیچین کر دینے والا ہو۔ یعنی کسی قتل کے مسئلہ میں ایک شخص نے اپنے اوپر دیۃ لے لی اصلاحِ ذات البین کے طور پر لیکن اس کے اندر اتنی استطاعت نہیں کہ وہ اس کو ادا کر سکے اب اگر دیۃ ادا نہیں کرتا ہے تو قاتل کو قتل کر دیا جائیگا جس سے اس ذمہ لینے والے کو تکلیف ہوگی تو ایسی صورتِ حال میں اس کو سوال کرنا جائز ہے۔

والحدیث اخرجہ ایضاً احمد وابن ماجہ والترمذی وقال حدیث حسنٌ واخرجہ النسائی مختصراً (منہل)

## باب کراھیۃ المسألۃ

عن عوف بن مالک قال کنا عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعۃً او ثمانیۃً او تسعۃً فقال الا تبایعون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنا حدیث عھد ببیعۃٍ، عوف بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ ہم ایک روز حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی مجلس میں سات یا آٹھ یا نو شخص موجود تھے تو آپ نے ارشاد فرمایا کیا مجھ سے بیعت نہیں کرتے، وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ ہم قریب ہی میں آپ سے بیعت ہو چکے تھے یعنی بیعۃ اسلام اس لئے ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ ہم تو آپ سے

بیعت کر چکے تو پھر اب کس چیز پر بیعت کریں اس پر آپ نے ان حاضرین کو بعض اعمال صالحہ پر بیعت فرمایا جو حدیث میں مذکور ہیں

**صوفیہ کی بیعت سلوک پر استدلال** حضرت شیخ رحمہ حاشیۂ بذل میں لکھتے ہیں اس حدیث میں بیعت سلوک پر جو صوفیاء کرام کے یہاں معروف ہے دلیل ملتی ہے اس لئے کہ ظاہر ہے یہ بیعۃ علی الاسلام تو تھی نہیں بلکہ اعمال صالحہ اور کفر و شرک سے بچنے پر تھی اھ وفی المنہل تحت عنوان ۔ فقہ الحدیث ۔ دل الحدیث علی ماکان علیہ النبی صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من الحرص علی نشر الدعوۃ وتبلیغ الاحکام کلما وجد الی ذلک سبیلا ۔ وعلی مشروعیۃ التعاہد علی البر والتقویٰ اھ ۔ وَاَسَرَّ کَلِمَۃً خَفِیَّۃً " اور ایک بات آپ نے ذرا ہلکی آواز میں ارشاد فرمائی (تاکہ سب نہ سنیں) وہ یہ کہ وَلَا تَسْأَلُوا النَّاسَ شَیْئًا اس عدمِ سوال کی ھدایۃ کو آپ نے آہستہ سے بظاہر اس لئے فرمایا کہ چونکہ لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں بعض کے لئے سوال کی گنجائش ہوتی ہے بلکہ بعض مرتبہ ضروری ہوتا ہے اور بعض کے لئے سوال کی گنجائش نہیں ہوتی اس لئے سب لوگ اس کے مخاطب اور مکلف نہ ہوئے (کذا فی المنہل[1])

قال فلقد کان بعض اولئک النفر یسقط سوطہ فما یسأل احدًا، وہ بات جو آپ نے ان صحابہ سے خفیۃً بیان فرمائی تھی اس پر ان حضرات نے جس شدت سے عمل فرمایا راوی اس کو بیان کر رہا ہے کہ ان بیعت کرنے والوں میں سے بعض کا حال یہ تھا کہ اگر ان میں سے کسی سوار کا کوڑا بھی زمین پر گرجاتا تو کسی دوسرے سے اس کو اٹھا کر دینے کا سوال نہ کرتا تھا بلکہ خود سواری سے اتر کر اس کو اٹھاتا تھا رضی اللہ تعالیٰ عنہم وعن سائر الصحابۃ ۔

والحدیث اخرجہ ایضًا مسلم والنسائی وکذا ابن ماجہ فی باب البیعۃ واشار المصنف الی کونہ غریبا بقولہ حدیث ہشام لم یروہ الا سعید اھ (منہل)

# بَابٌ فِی الْاِسْتِعْفَافِ

عِفّۃ بمعنی ترک و پرہیز کہا جاتا ہے " عف عن الشئ یعف " من باب ضرب عَفًّا وعِفّۃً وعفافًا ای امتنع عنہ، پس مطلب یہ ہوا آدمی کا اللہ تعالیٰ سے عِفّۃ عن السوال طلب کرنا یعنی یہ کہ وہ اس کو سوال سے بچالے ۔

عن ابی سعید الخدری ان ناسًا من الانصار سألوا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فاعطاھم ثم سالوہ فاعطاھم حتی اذا نفد ما عندہ قال ما یکون عندی من خیر فلن ادخرہ عنکم، یعنی بعض انصار آپ سے بار بار سوال کرتے رہے (کچھ وقفہ سے) آپ ان کو عطاء فرماتے رہے یہاں تک کے جب آپ کے پاس جو کچھ تھا وہ نہ

---

[1] احقر کے ذہن میں اس کی حکمۃ یہ آتی ہے کہ اس جزء کو آپ نے رازدارانہ انداز میں فرمایا جس کو بعض سن سکیں اور بعض نہ سن سکیں اور لوگوں کی عادۃ ہوتی ہے کہ وہ راز اور خفیہ بات کی جستجو کیا کرتے ہیں، اسی طرح یہاں آپ کی مجلس سے اٹھنے کے بعد ایک دوسرے سے سوال کریں گے کہ آپ نے وہ آہستہ سے کیا بات فرمائی تھی؟ جس سے اس میں مزید اہمیت پیدا ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔

رہا تو ایک روز آپؐ نے ان سے فرمایا دیکھو! جو کچھ مال میرے پاس ہوتا ہے اس کو میں ہرگز اٹھا کر نہیں رکھتا ہوں (بلکہ تقسیم کر دیتا ہوں) پھر آپؐ نے فرمایا وَمَنْ يَسْتَعْفِفْ يُعِفَّهُ اللّٰهُ وَمن يَسْتَغْنِ يُغْنِهِ اللّٰهُ۔

**شرحِ حدیث** جو شخص اپنے نفس سے عِفّہ عن السوال طلب کرتا ہے یعنی سوال سے بچنے کی کوشش کرتا ہے اور اپنے نفس کو اس پر آمادہ کرتا ہے، اور یا مطلب یہ ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ سے عفۃ عن السوال طلب کرتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ وہ اس کو سوال سے بچالے۔ يُعِفَّهُ اللّٰهُ تو پھر واقعی اللہ تعالیٰ اس کو بچا لیتے ہیں اور اس سے اگلے جملہ کا مطلب یہ ہے اور جو شخص اپنا غنیٰ ظاہر کرتا ہے (لوگوں سے استغناء برت کے) تو پھر اللہ تعالیٰ اس کو فی الواقع غنی بنا دیتے ہیں مال کے ذریعہ یا غنیٰ القلب کے ذریعہ، ومن يَتَصَبَّرْ يُصَبِّرْهُ اللّٰهُ جو شخص اللہ تعالیٰ سے توفیقِ صبر طلب کرتا ہے یا جو شخص اپنے آپ کو صبر پر آمادہ کرتا ہے اور بتکلف اس کو اختیار کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو خصلتِ صبر عطاء فرما ہی دیتے ہیں جس سے اس کو صبر کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

وما اُعطِیَ اَحَدٌ من عطاء اَوْسَعَ مِنَ الصَّبْرِ۔ یعنی صبر سے زیادہ وسیع تر کوئی دولت کبھی کسی کو عطا نہیں ہوئی (اس لئے کہ اس سے زیادہ وسیع کوئی خصلت ہے ہی نہیں) کیونکہ صبر ایک ایسی خصلت ہے جس کی ضرورت زندگی کے شعبوں میں سے ہر ایک شعبہ میں پیش آتی ہے اس لئے کہ انسان کو منازلِ حیات میں سے ہر منزل میں کوئی نہ کوئی ناگوار بات پیش آتی ہی ہے اور اس کا بہترین علاج اور حل صبر ہے تو گویا صبر آدمی کے قدم قدم پر کام آنیوالی شئ ہے اسی لئے اس کو اوسع العطایا فرما رہے ہیں۔ صبر کا خلاصہ رضا بالقضاء[1] ہے کہ جو ناگوار بات پیش آئی ہے وہ منجانب اللہ اور تقدیر الٰہی سے ہے جس میں نہ معلوم کتنی مصالح ہوں گی۔

والحدیث اخرجہ ایضاً البخاری ومسلم والنسائی والترمذی (منہل)

عن ابن مسعود قال قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالى عليه وسلم من اصابته فاقة فانزلها بالناس لم تُسَدَّ فاقته ومن انزلها باللّٰه اوشك اللّٰه له بالغنى[2] اما بموت عاجل او غنى عاجل[3] جس شخص کو فقر وفاقہ پیش آئے

---

[1] یہ تفسیر صبر فی المصیبۃ کی ہے صبر کی دو قسمیں اور ہیں (۱) صبر عن المعصیۃ نفس کو معصیت سے روکنے کی کوشش کرنا (۲) صبر علی الطاعۃ اپنے نفس کو طاعۃ پر جمانا اور اس میں مشقت برداشت کرنا ۱۲۔ [2] غنیٰ بکسر الغین والقصر یعنی یسار اور تونگری، اور مصابیح کے نسخہ میں بالغناء ہے یعنی فتح غین اور مد کے ساتھ جس کے معنی کفایۃ کے ہیں، شراح مصابیح لکھتے ہیں غناء ہی صحیح ہے کیونکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایسے شخص کی اللہ تعالیٰ ضرور کفایۃ فرمائیں گے، آگے پھر حدیث میں کفایۃ کی دو شکلیں بیان فرمائی ہیں (عون المعبود) [3] ابوداؤد کے سب نسخوں میں اسی طرح ہے اَو غنیٰ عاجل لیکن مشکوٰۃ میں او غنیٰ آجل (بالہمزہ) ہے، علامہ طیبیؒ نے تو اسی کو ترجیح دی ہے لیکن یہ صحیح نہیں بظاہر راجح وہی ہے جو یہاں ہے اس لئے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے اللہ تعالیٰ ایسے شخص کی ضرور کفایۃ فرمائیں گے اور فی الفور اسکا نظم فرمائیں گے خواہ اسکے کسی عزیز کو موت دیکر یا کسی اور طریقہ سے (من البذل والمنہل)

اور وہ اس کو لوگوں کے سامنے رکھدے تو اس کا فاقہ دور نہو گا (اس لئے کہ اول تو یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کو دیں اور اگر دے بھی دیں تو لوگوں کیطرف احتیاج تو باقی رہی ان سے استغنار نہ ہوا) اور جو اپنے اس فاقہ کو اللہ تعالیٰ کے سامنے رکھے اور اسی سے اپنی حاجۃ طلب کرے تو (دو حال سے خالی نہیں) یا تو اللہ تعالیٰ اس کا انتظام موتِ عاجل سے فرمادیں گے کہ قریب ہی زمانہ میں اس کے کسی عزیز قریب کو موت دے کر اس کے ترکہ سے اس کی ضرورت پوری فرمادیں گے یا مطلب یہ کہ خود اس حاجت مند ہی کو اس کا وقت آجانیکی وجہ سے اٹھالیں گے نہ محتاج ہو گا نہ حاجت باقی رہے گی۔ دوسری شکل یہ ہے کہ اس کو کسی بھی ذریعہ سے سر دست اور فوراً ہی غنا، عطا فرمادیں گے۔

والحدیث اخرجہ ایضاً الترمذی وقال حسنٌ غریبٌ (منہل)

عن ابن الفِراسیّ ان الفِراسیَّ قال لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسألُ یا رسول اللہ فقال لا وان کنت سائلاً لابُدَّ فسَلِ الصَّالِحین، اور اگر سوال تیرے لئے ایسا ہی ضروری ہو تو پھر صلحاء سے سوال کرنا اس لئے کہ صالح سے سوال کرنے میں زیادہ ذلت نہیں ہے کیونکہ صالح شخص کسی مسلمان کو ذلیل نہیں سمجھتا دوسرے یہ کہ اگر اس کے پاس ہوا تو دیدیگا ورنہ کم ازکم دعاء کرے گا اور مناسب رہنمائی کرے گا۔

اس حدیث کو ابن الفراسی اپنے باپ فراسی سے روایت کرتے ہیں بنو فراس ایک قبیلہ ہے ان دونوں میں سے کسی کا نام معلوم نہیں ہے، اور بعض کہتے ہیں فراسی ہی نام ہے، اور کہا گیا ہے صحیح فراس ہے بغیر یاء نسبت کے اور فراس ہی ان کا نام ہے۔ والحدیث اخرجہ ایضاً النسائی (منہل)

عن ابن الساعدی قال استعملنی عمر علی الصدقۃ فلما فرغتُ منہا وادّیتُہا الیہ امرلی بعُمالۃٍ عُمالہ یعنی اجرۃِ عمل اور اس کا وظیفہ مضمون حدیث واضح ہے۔ فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اُعطِیتَ شیئاً من غیر ان تسألہ فکُل وتصدَّق، یعنی جب کہیں سے کوئی چیز بغیر سوال واشرافِ نفس کے آئے تو اس کو قبول کرلینا چاہیئے اور قبول کرکے کھائے پیئے اور صدقہ بھی کرے۔

حضرت شیخ رح فرمایا کرتے تھے صوفیاء کہتے ہیں کہ اگر کوئی چیز (حلال) بغیر فرمائش اور لالچ کے ملے تو اس کو اللہ تعالیٰ کیطرف سے سمجھتے ہوئے رد نہیں کرنا چاہیئے ورنہ پھر سوال پر بھی نہیں ملتی، صاحبِ منہل لکھتے ہیں ایسی شئی کا قبول کرنا امام احمد کے نزدیک واجب ہے ظاہر حدیث کی بناپر، اور جمہور کے نزدیک صرف مستحب[1] ہے۔

---

[1] علامہ عینی نے طبری سے نقل کیا ہے کہ جب یہ بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب سے جزیہ لینے کو فرمایا ہے حالانکہ یہ بات ظاہر کہ ان کے اکثر اموال کسبِ حرام خمور اور خنازیر اور سودی معاملات کے ذریعہ سے حاصل ہوئے ہیں تو پھر اہل اسلام میں سے جس کے پاس جو مال ہو جس کے بارے میں یہ معلوم نہو کہ اس کو اس نے کس طرح کمایا ہے جائز طریقہ سے یا ناجائز طریقہ سے اس کو قبول کرنا جائز ہے بشرطیکہ بعینہٖ اس مال کا حرام ہونا (بقیہ اگلے صفحہ پر)

(تنبیہ) اس حدیث کی سند میں ہے عن ابن السّاعدی، قاضی عیاض فرماتے ہیں الصواب ابن السعدی واسمہ قدامۃ ابن وقدان وقیل عمرو بن وقدان۔ وہ فرماتے ہیں کہ ان کو سعدی اس لئے کہتے ہیں کہ انہوں نے بچپن میں قبیلۂ بنو سعد بن بکر میں دودھ پیا تھا ویسے یہ قرشی، عامری مالکی ہیں من بنی مالک بن حنبل بن عامر، اور ان کے بیٹے کا نام عبد اللہ بن السعدی ہے وہ بھی صحابی ہیں لہذا یہ صحابی ابن الصحابی ہوئے، حافظ منذری فرماتے ہیں واما الساعدی فنسبۃ الی بنی ساعدۃ من الانصار من الخزرج ولا وجہ لہ ھہنا یعنی ساعدی کے درست ہونیکی یہاں کوئی صورۃ نہیں ہے بلکہ ابن السعدی ہی صحیح ہے اھ (من العون) میں کہتا ہوں حافظ نے تقریب کی ۔کنی ۔ میں ابن الساعدی کو نہیں لیا صرف ابن السعدی کو لیا ہے وقال ہو عبد اللہ اھ والحدیث اخرجہ ایضاً مسلم والنسائی من طریق المصنف بلفظہ واخرجہ البخاری والنسائی من طریق الزہری عن ابن السعدی بلفظ تقدم اھ (منہل)

---

عن عبد اللہ بن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال...... الید العلیا خیر من الید السفلی والید العلیا المنفقۃ والسفلی السائلۃ قال ابو داؤد اختلف علی ایوب عن نافع فی ھذا الحدیث قال عبد الوارث الید العلیا المتعففۃ وقال اکثرھم عن حماد بن زید عن ایوب الید العلیا المنفقۃ وقال واحد عن حماد المتعففۃ،

**شرح حدیث** الفاظ متن میں رواۃ کا جو اختلاف ہے مصنف اس کو بیان فرمارہے ہیں وہ یہ کہ اس حدیث کو نافع سے روایت کرنے والے ایک تو مالک ہیں جن کی روایت سب سے پہلے مصنف نے بیان کی انہوں نے تو الید العلیا کی تفسیر المنفقۃ کے ساتھ روایت کی ہے اور دوسرے شخص نافع سے روایت کرنے والے ایوب سختیانی ہیں پھر ایوب کے شاگرد آپس میں مختلف ہیں، بعض نے ان سے یہی نقل کیا (الید العلیا المنفقۃ) اور بعض نے اس کے خلاف الید العلیا المتعففۃ نقل کیا ہے، ثانی کے نقل کرنے والے عبد الوارث ہیں اور اول کے نقل کرنے والے ایوب سے حماد بن زید ہیں، حماد کے اکثر شاگردوں نے تو ان سے یہی نقل کیا ہے (المنفقۃ) لیکن حماد کے صرف ایک شاگرد نے ان سے المتعففۃ نقل کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں (فتح ۲۳۶) کہ ایک سے مراد مسدد ہیں پھر آگے فرماتے ہیں ایک نہیں بلکہ دو ہیں دوسرے ابو الربیع الزہرانی ہیں اھ۔ عون المعبود میں لکھا ہے رجح الخطابی فی المعالم روایۃ المتعففۃ وقال انہا اشبہ واصح ورجح ابن عبد البر فی التمہید روایۃ المنفقۃ وکذا رواہ البخاری فی صحیحہ وقال النووی فی شرح مسلم انہ الصحیح قال المنذری واخرجہ البخاری ومسلم والنسائی بہذا اللفظ الید العلیا المنفقۃ والسفلی السائلۃ اھ (عون) حافظ فرماتے ہیں اکثر احادیث سے یہی معلوم ہوتا ہے

---

(بقیہ گذشتہ) معلوم نہ ہو جو وہ دیر رہا ہے اھ (منہل) قلت لی فیہ نظر اہل اسلام کو اہل کتاب پر قیاس کرنا کیسے درست ہے اسلئے کہ اہل کتاب کیلئے خمر اور خنزیر حلال ہیں وفی نور الانوار (تحت عنوان ہل الکفار مخاطبون بالفروع) الا الخمر والخنزیر فان الخمر لہم کالخل لنا والخنزیر لہم کالشاۃ لنا اھ فتأمل ۱۲

کہ ید علیا منفقہ ہے اور سفلیٰ سائلہ قال وھذا ہو المعتمد وہو قول الجمہور اھ

عن مالك بن نضلة قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الايدى ثلاثة فيد الله العليا ويد المعطى التى تليها ويد السائل السفلىٰ،

**جمع بین الروایات** جملہ احادیث کو سامنے رکھتے ہوئے کہا جائیگا کہ علو حقیقی تو ید اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے اور آدمیوں میں ید علیا المنفقہ ہے اور ید سفلیٰ سائلہ، اور پھر اگر مزید تفصیل کو لیا جائے تو یوں کہا جائے گا کہ ترتیب اس طرح ہے المنفقة، المتعففة عن الاخذ، الآخذة بغیر سوال اور اسفل الایدی الید السائلہ ہے (بذل عن الحافظ)

## باب الصدقة علىٰ بنى هاشم

مسئلۂ مترجم بہا کے بیان سے پہلے بطور تمہید اس مضمون کا ذکر کرنا مناسب ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قرشی ہاشمی ہیں، قبیلۂ قریش تمام قبائل عرب میں سب سے افضل ہے جیساکہ احادیث میں اس کی تصریح ہے، ترمذی شریف کی ایک روایت مرفوعہ میں ہے ثم خيّر القبائل فجعلنى من خير القبيلة، اور صحیح مسلم میں ہے الناس تبع لقريش فى هذا الشان (اى الخلافة)

پھر بطون قریش میں سب سے افضل بنو ہاشم ہیں اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہاشمی ہیں آپ ہاشم بن عبد مناف کی اولاد میں ہیں ہاشم آپ کے جد ثانی ہیں صحیح مسلم اور سنن ترمذی کی حدیث ہے آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے ابراہیم کی اولاد میں سے اسماعیل کو منتخب فرمایا اور اسماعیل کی اولاد میں سے بنو کنانہ کو (مراد نضر بن کنانہ ہیں گو کنانہ کے اور بیٹے بھی ہیں) اور بنو کنانہ میں سے منتخب فرمایا قریش[1] کو اور قریش میں سے منتخب فرمایا بنو ہاشم کو اور بنو ہاشم میں سے منتخب اور ممتاز فرمایا مجھکو اسی علو نسبی اور شرف اصلی کے احترام میں شریعۂ مطہرہ نے بنو ہاشم کو مصرف زکوٰۃ نہیں قرار دیا حدیث شریف میں ہے ان هذه الصدقات انما هى اوساخ الناس وانها لاتحل لمحمد ولا لآل محمد (رواہ مسلم) یعنی صدقہ کا مال لوگوں کا میل کچیل ہے محمد اور آل محمد کے لئے جائز نہیں ہے، چنانچہ اس پر تو تمام علماء کا اجماع ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں، بعض علماء نے صدقۂ نافلہ کے بارے میں بھی اجماع ہی نقل کیا ہے کہ وہ بھی آپ کیلئے جائز نہیں

---

[1] آپ کے اجداد کرام میں سے قریش کا مصداق کون ہے اسمیں دو قول مشہور ہیں (۱) نضر بن کنانہ، نضر بن کنانہ کی اولاد قریش ہے (۲) فہر بن مالک لہذا اولاد فہر قریش ہے ان میں سے پہلا قول جمہور کیطرف منسوب ہے آپ کے سلسلۂ نسب میں فہر بن مالک گیارہویں پشت ہے اور نضر بن کنانہ تیرہویں پشت ہکذا محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرۃ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن النضر بن کنانۃ بن خزیمۃ بن مدرکۃ بن الیاس بن النضر بن نزار بن معد بن عدنان۔ صحیح بخاری میں آپ کا نسب عالی یہیں تک مذکور ہے علماء نے لکھا ہے کہ اس سے آگے بطریق صحیح محفوظ نہیں۔ (فائدہ) خلفاء راشدین کا نسب آپ سے اسطرح مل رہا ہے کہ علی رضی اللہ عنہ آپ سے دوسری پشت (عبد المطلب) میں اور عثمان غنی چوتھی پشت (عبد مناف) اور صدیق اکبر ساتویں پشت (مرۃ) میں اور عمر فاروق آٹھویں پشت (کعب) میں مل رہے ہیں۔

لیکن یہ اجماعی نہیں بلکہ اس میں بعض کا اختلاف ہے اگرچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ وہ بھی آپ کے لئے جائز نہ تھا اسی طرح اس پر بھی اجماع ہے کہ بنوہاشم کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں اور صدقۃ التطوع میں اختلاف ہے، عند الحنفیہ اس میں دو نوں قول ہیں بعض نے جواز کو ترجیح دی ہے اور بعض نے عدم جواز کو حضرت گنگوہی کی رائے کوکب میں عدم جواز ہی کی ہے۔ اور باقی ائمہ ثلاثہ کے یہاں قول معتمد یہ ہے کہ ان کے لئے صدقۂ نافلہ جائز ہے۔ (منہل)

## حرمتِ صدقہ میں بنوہاشم کیساتھ بنوالمطلب بھی ہیں یا نہیں؟

آل محمد جن کے لئے حدیث بالا میں صدقہ کو ناجائز قرار دیا گیا ہے اس سے مراد صرف بنوہاشم ہیں یا ان کے ساتھ بنوالمطلب بھی شامل ہیں؟ یہ مسئلہ علماء کے مابین اختلافی ہے دراصل ہاشم بن عبدمناف جنکی اولاد میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں ان کے تین بھائی اور تھے مطلب، نوفل، عبدشمس لہٰذا ان چاروں کے چار خاندان ہوئے ان میں سے بنوہاشم کا مرتبہ سب سے اعلیٰ ہے اس لئے کہ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اسی خاندان میں سے ہیں پھر باقی تین خاندانوں میں سے بنوالمطلب کو یہ خصوصیت وشرف حاصل ہے کہ انہوں نے زمانۂ جاہلیت واسلام دونوں میں بنوہاشم کی نصرت وحمایت کی چنانچہ بزمانِ مقاطعۂ قریش شعب ابی طالب میں بنوہاشم کے ساتھ صرف بنوالمطلب ہی تھے۔

اسی لئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خمس غنیمۃ کی تقسیم میں سہم ذوی القربیٰ کو بنوہاشم اور بنوالمطلب دونوں پر تقسیم فرماتے تھے جس پر بنونوفل اور بنوعبدشمس کے بعض افراد نے آپ کی خدمت میں حاضر ہوکر اس بات کا شکوہ بھی کیا کہ آپ نے بنوہاشم کے ساتھ صرف بنوالمطلب کو شامل فرمایا باقی دو قبیلوں کو چھوڑ دیا حالانکہ جو رشتہ آپ سے بنوالمطلب کا ہے وہی ہمارا بھی ہے سب ایک دادا کی اولاد ہیں اس پر آپ نے ارشاد فرمایا تھا إنا وبنی المطلب لا نفترق فی جاھلیۃ ولا اسلام وانما نحن وھم شیء واحد وشبّک بین اصابعہ، یعنی آپ نے ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کرکے فرمایا کہ ہم اور وہ ہمیشہ اس طرح رہے ہیں (رواہ ابوداؤد، بذل صہ) مطلب یہ ہوا کہ یہ تو صحیح ہے کہ تینوں خاندان میری ساتھ قرابت میں برابر ہیں لیکن نصرت وتعاون کے لحاظ سے برابر نہیں اس لحاظ سے صرف بنوالمطلب ہماری ساتھ ہیں اس سے معلوم ہوا کہ خمسِ غنیمت میں بنوہاشم کے ساتھ بنوالمطلب بھی شامل ہیں۔

اب یہ کہ حرمتِ صدقہ کے مسئلہ میں بھی بنوالمطلب بنوہاشم کے ساتھ ہیں یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہ وامام مالکؒ کے نزدیک نہیں ہیں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک داخل ہیں ان کے نزدیک ان دونوں کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں ہے اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی اس میں دونوں روایتیں ہیں، کما فی المغنی، ایک مثل شافعیہ کے، دوسری مثل حنفیہ ومالکیہ کے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آپ نے سہم ذوی القربیٰ قبائل قریش میں سے کسی کو نہیں دیا بجز بنوہاشم اور بنوالمطلب کے، اور دراصل یہ بدل ہے اس کا کہ ان دونوں قبیلوں کو صدقات میں سے کچھ نہیں دیا جاتا، جمہور کہتے ہیں یہ بات نہیں بلکہ بنوالمطلب کو ایک دوسری وجہ سے دیا گیا یعنی نصرت وحمایت جیسا کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے جو اوپر گذری، اور نصرت وحمایت

اخذِ زکوٰۃ سے مانع نہیں ہے بلکہ اس سے مانع صرف قرابت ہے اور قرابت میں اقرب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم صرف بنو ہاشم ہیں باقی تینوں خاندان قرابت میں برابر ہیں لہذا ان کا حکم بھی یکساں ہوگا۔

## بنو ہاشم کا مصداق

پھر ایک اختلاف یہاں پر اور ہے وہ یہ کہ بنو ہاشم کا مصداق کون کون ہیں؟ حنفیہ کے نزدیک اس میں صرف پانچ گھرانے داخل ہیں۔ آلِ عباس آلِ علی، آلِ جعفر، آلِ عَقیل (یہ جعفر وعقیل دونوں علیؓ کے بھائی ہیں) آل الحارث بن عبد المطلب حنفیہ کے نزدیک ابو لہب کی اولاد اس میں داخل نہیں ہے اس لئے کہ آپؐ کے خاندان والوں میں سے صرف مذکورہ بالا پانچ گھرانوں نے آپؐ کی نصرت وحمایت فرمائی جس کی وجہ سے وہ اعزاز و اکرام کے مستحق ہوئے بخلاف بنی ابی لہب کے کہ انہوں نے تو آپؐ کو اذیت پہنچائی لہذا وہ کرامت کے بجائے اہانت کے مستحق ہوئے اور جمہور کے نزدیک ابو لہب کی اولاد میں جو اسلام لے آئے وہ بھی اس میں داخل ہیں جیسے عتبہ ومُعَتّب جو کہ فتح مکہ کے موقعہ پر اسلام لائے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے اسلام لانے پر مسرور ہوئے تھے۔ (منہل)

ایک اختلاف یہاں اور ہے وہ یہ کہ بنو ہاشم کے ساتھ ان کے موالی بھی شامل ہیں یا نہیں؟ مسئلہ اختلافی ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حدیث الباب کی بنا پر (مولی القوم من انفسہم) موالیٔ بنی ہاشم کا حکم بھی یہی ہے، اور امام مالک وبعض شافعیہ کے نزدیک وہ اس حکم میں داخل نہیں ہیں۔

## ازواجِ مطہراتؓ اس حکم میں داخل ہیں یا نہیں

ایک بحث یہاں پر اور ہے کہ آل بنی جن پر صدقہ حرام ہے اس کے مصداق میں ازواجِ مطہرات بھی داخل ہیں یا نہیں؟ ابن بطّال شارحِ بخاری امام بخاری کے ترجمہ "باب الصدقۃ علی موالی ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے تحت میں فرماتے ہیں کہ باتفاق فقہاء آپؐ کی ازواج اس حرمتِ صدقہ کے حکم میں داخل نہیں ہیں جب داخل نہیں ہیں تو موالیٔ ازواج بطریق اولیٰ اس میں داخل نہیں لیکن اس پر حافظ نے فتح الباری میں اولاً ایک اشکال کیا وہ یہ کہ ابن قدامہ نے مغنی میں حضرت عائشہ کی ایک روایت ذکر کی جس کو خلاّل نے اپنی سند سے ذکر کیا ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک شخص نے حضرت عائشہ کی خدمت میں ایک چیز بطورِ صدقہ کے بھیجی تو اس کو انہوں نے یہ کہہ کر واپس کر دیا۔ انا آلِ محمد لا تحل لنا الصدقۃ، کہ ہم آلِ محمد سے ہیں اور آلِ محمد کیلئے صدقہ جائز نہیں ہے، اس پر ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ یہ حدیث تحریم الصدقۃ علی الازواج پر دلالت کرتی ہے، اس پر حافظ لکھتے ہیں (فتح ص۲۵۰) وہذا لایقدح فیما نقلہ ابن بطّال بظاہر حافظ کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایت ابن بطال نے جو اتفاقِ علماء نقل کیا ہے اس کے منافی نہیں ہے فقہاء کا اتفاق اپنی جگہ ہے یہ دوسری بات ہے کہ یہ اثرِ عائشہ بظاہر ان کے اتفاق کیخلاف ہے بہرحال یہ کسی فقیہ سے منقول نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج پر صدقہ حرام ہے، اس اثرِ عائشہؓ کو

---

لے اور پھر آگے چل کر خود ہی اس کا جواب بھی دیدیا ۱۲

علامہ عینی رحمہ اللہ نے مصنف بن ابی شیبہ کیطرف بھی منسوب کیا ہے، میں کہتا ہوں ازواج مطہرات کے اس حکم میں داخل نہ ہونیکی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے کوئی بھی ہاشمیہ نہیں ہے گو اکثر قرشیہ ہیں چنانچہ نسائی شریف ص۲ میں ایک روایت[1] ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا یا رسول اللہ یہ کیا بات ہے کہ آپ اپنے نکاح کے لئے قریش کو (یعنی وہ قریش جو ہاشمی نہیں ہیں) پسند فرماتے ہیں اور ہمیں یعنی بنو ہاشم کو چھوڑ دیتے ہیں اس پر آپ نے فرمایا کہ کیا تمہارے ذہن میں کوئی ایسی ہاشمیہ ہے جس سے میں نکاح کرسکوں انہوں نے کہا جی ہاں! بنت حمزہ ہے اس پر آپ نے فرمایا کہ حمزہ میرے رضاعی بھائی ہیں لہٰذا ان کی بیٹی میرے لئے حلال نہیں۔ اس سے بھی یہی معلوم ہو رہا ہے کہ آپ کی سب شادیاں غیر بنو ہاشم میں ہوئی ہیں۔

عن کریب مولی ابن عباس عن ابن عباس بعثنی ابی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ابل اعطاها ایاه من الصدقة[2]

**شرح حدیث** کریب جو کہ ابن عباس کے مولیٰ اور آزاد کردہ غلام ہیں وہ ابن عباس سے نقل کرتے ہیں کہ ان کو ان کے والد یعنی عباس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا ان اونٹوں کے بارے میں جو آپ نے ان کو صدقہ کے اونٹوں میں سے دیئے تھے اور اس سے اگلی روایت میں یہ زیادتی ہے کہ حضرت عباس کا ابن عباس کو یہ بھیجنا ان اونٹوں کو بدلنے کے لئے تھا، بظاہر مطلب یہ ہے کہ کسی وقت میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت عباس سے کچھ اونٹ قرض کے طور پر لئے ہوں گے (جہاد یا مسلمانوں کی ضرورت کے لئے) پھر جب بعد میں آپ نے حضرت عباس کے پاس وہ اونٹ جو قرض لئے تھے بھیجے یعنی ان کا بدل بھیجا تو ان میں سے بعض کو حضرت عباس نے بدلنا چاہا اور اسی غرض کے لئے انہوں نے ابن عباس کو حضورؐ کی خدمت میں بھیجا (کذا فی البذل)

اس تشریح کے بعد اب یہ اشکال نہیں رہتا کہ حضرت عباس تو خالص ہاشمی ہیں اور ہاشمی کے لئے صدقہ جائز نہیں ہے۔

---

[1] ولفظہ عن ابی عبدالرحمٰن السلمی عن علی رض قال قلت یا رسول اللہ مالک تنوق فی قریش وتدعنا قال وعندک احد الحدیث ۱۲

[2] جار مجرور بظاہر اعطاها سے متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ جو اونٹ حضورؐ نے عباس کو دیئے تھے صدقہ کے اونٹوں میں سے تو عباس نے ان اونٹوں کو آپ سے بدلنا چاہا یا تو اس لئے کہ ان میں کوئی کمی اور نقص ہوگا (یہ تو میرے ذہن کی بات ہے) اور صاحب منہل نے یہ لکھا ہے کہ بدلنے سے عباس کا مقصود یہ تھا کہ اہل صدقہ کے بجائے حضور ان کے پاس دوسرے اونٹ بھیجیں گویا انہوں نے صدقہ کی چیز کو لینا نہیں چاہا تنزہاً و تورعاً اگرچہ یہ اونٹ صدقہ کے طور پر نہیں تھے بلکہ ادار قرض میں تھے، اور صاحب عون المعبود نے تو اس کے مطلب کو بالکل ہی بدل دیا وہ لکھتے ہیں کہ من الصدقة اعطاها سے متعلق نہیں ہے بلکہ یبدلها سے متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ آپ نے عباس کے پاس جو اونٹ بھیجے تھے وہ غیر صدقہ کے اونٹوں میں سے تھے لیکن جب حضور کے پاس صدقہ آگئے (بیت المال میں) تو عباس نے سابق اونٹوں کو بدلنا چاہا کہ ان کو لے کر اہل صدقہ میں سے دے دیجئے۔ اھ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بیہقی نے اس حدیث میں دو احتمال لکھے ہیں ایک تو وہی جو ہم نے اوپر لکھا کہ آپ نے یہ صدقہ کے اونٹ قرض کی ادائیگی میں بھیجے تھے اور یہی وجہ ہے کہ حضرت عباس کو ان کو بدلنے کا بھی حق ہو اور نہ صدقہ کے تبدیل کا کیا مطلب، اور دوسرا احتمال یہ لکھا ہے کہ ممکن ہے یہ واقعہ تحریم الصدقۃ علی بن ہاشم سے قبل کا ہو پھر بعد میں تحریم ہوگئی۔

**شرح السند** زَادَ، اَبِی یُبَدِّلُہَا، زاد کی ضمیر فاعل ابو عبیدہ راوی کی طرف[۱] راجع ہے اور «ابی یبدلہا» یہ جملہ زاد کا مفعول ہے، ترجمہ عبارت کا یہ ہے مصنف فرمارہے ہیں کہ اس دوسری روایت میں جس کے راوی ابو عبیدہ ہیں انہوں نے اس جملہ کی زیادتی کی «ابی یبدلہا» اور پہلی روایت جس کے راوی محمد بن فضیل[۲] ہیں انہوں نے یہ زیادتی ذکر نہیں کی، اور اس جملہ کا مطلب جیسا کہ اوپر ہم لکھ چکے ہیں یہ ہے ابن عباس فرماتے ہیں کہ مجھ کو میرے والد عباس نے حضورؐ کی خدمت میں ان اونٹوں کو بدلنے کے لئے بھیجا تھا (ابی کا مصداق عباس ہیں)

# بَابُ لفقیرٍ یھدِی للغنِیِّ من الصَّدقَۃ

فقال ھولہا صَدَقَۃٌ ولنا ھَدِیَّۃٌ، حدیث بہت مشہور ومعروف ہے جس کی تخریج امام بخاری ومسلم دونوں نے کی ہے مضمونِ حدیث واضح ہے محتاج بیان نہیں، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ فقیر کے صدقہ پر قبضہ کرنے کے بعد وہ شئ صدقہ نہیں رہتی اب اگر وہ کسی کو وہ شئ ہدیہ کرنا چاہے تو وہ ہدیہ ہی ہوگی صدقہ نہ ہوگی۔ اسی لئے اہل اصول نے لکھا ہے تبدلِ ملک مستلزم ہے تبدلِ عین کو حکماً۔

**صدقہ اور ہدیہ کے درمیان فرق** صدقہ اور ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ صدقہ میں متصدِّق کی نیت اور مقصود صرف ثواب آخرت ہوتا ہے فقیر کی ذات اس میں مقصود نہیں ہوتی اور ہدیہ وہ عطیہ ہے جس سے مقصود مُہدیٰ الیہ کا تقرب حاصل کرنا ہوتا ہے اور اس کا اکرام مقصود ہوتا ہے ہدیہ میں حصولِ ثواب درجۂ ثانوی میں ہوتا ہے۔ اور بعض نے اس فرق کو اس طرح واضح کیا ہے کہ صدقہ کا بدلہ آدمی کو آخرت ہی میں ملتا ہے اسی لئے دنیا میں فقیر پر اس کی مِنّت اور احسان باقی رہتا ہے۔ بخلاف ہدیہ کے کہ ہدیہ کا بدلہ دنیا میں ہدیہ ہی سے ہوجاتا ہے پس صدقہ میں ایک نوع کی پستی اور ذلت ہے۔ بخلاف ہدیہ کے کہ اس میں مھدیٰ الیہ کا اعزاز واکرام ہے اسی لئے صدقہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور بنو ہاشم کیلئے جائز نہیں، صدقہ اور ہدیہ کے درمیان فرق ایک حدیث[۳] مرفوع میں بھی وارد ہے جو سنن نسائی میں «باب العمریٰ» کے اخیر میں

---

[۱] یہاں بظاہر یہ دھوکہ ہوتا ہے کہ «ابی» ترکیب میں «زاد» کا فاعل ہے حالانکہ ایسا نہیں خوب اچھی طرح سمجھ لیجئے ۱۲ [۲] پہلی سند میں اعمش کے شاگرد محمد بن فضیل ہیں اور دوسری میں ابو عبیدہ ۱۲ [۳] جس کے الفاظ یہ ہیں عن عبدالرحمٰن بن علقمۃ الثقفی قال قدم وفد ثقیف الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومعھم ھدیۃ فقال اھدیۃ ام صدقۃ فان کانت ھدیۃ فانما یبتغی بہا وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقضاء الحاجۃ وان کانت صدقۃ فانما یبتغی بہا وجہ اللہ عزوجل قالوا لابل ھدیۃ فقبلہا منہم الحدیث (نسائی ص ۱۳۱)[۴] اس جملہ کی شرح میں بذل المجہود میں بھی بظاہر کاتب کی غلطی سے گڑبڑ ہوگئی تھی جسکو ہم نے بذل محشی میں درست کردیا اور حاشیہ میں بھی وضاحت کردی ہے ۱۲

موجود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صدقہ سے مقصود تقرب الی اللہ ہوتا ہے اور ہدیہ سے مقصود مہدیٰ الیہ کا تقرب ہوتا ہے کہ اس سے تعلق میں اضافہ ہو جائے۔

## بَابُ مَنْ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ ثُمَّ وَرِثَهَا

حدیث الباب کا مضمون واضح ہے محتاج بیان نہیں ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ صدقہ کی چیز اگر متصدِق کے پاس میراث میں لوٹ کر آئے تو اس کے لینے میں کچھ مضائقہ نہیں اور یہ عود فی الصدقہ نہیں ہے اس لئے ______ کہ میراث امرِ غیر اختیاری ہے، اکثر علماء کا مسلک یہی ہے اور بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کی چیز کو لینے کے بعد پھر دوبارہ کسی کو صدقہ ہی کر دینا چاہئے اس لئے کہ اولاً اس کو صدقہ کرنے کی وجہ سے حق اللہ اس سے وابستہ ہو گیا ہے (عون المعبود) لیکن ان کی یہ بات بظاہر اس حدیث کے خلاف ہے۔

دوسری چیز یہاں شراء المتصدِق صَدَقَتہ ہے جس کا مستقل باب بہت پہلے گذر چکا اس میں بیشک امام احمد کا اختلاف ہے۔

## بَابٌ فِي حُقُوقِ الْمَالِ

عن عَبْدِ اللّٰهِ قال كنا نَعُدُّ الماعُونَ على عهد رسول اللّٰه صلى اللّٰه وسلم عَارِيَةَ الدَّلْوِ والقِدْرِ۔

قرآن کریم میں بخلاء کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے "ویمنعون الماعون" ان کا حال یہ ہے کہ ماعون سے بھی انکار کرتے ہیں وہ بھی نہیں دیتے اس کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ ماعون کا مصداق حضورؐ کے زمانہ میں، ہمارے ذہن میں ڈول اور ہانڈی وغیرہ جیسی معمولی اشیاء کا عاریۃً پر دینا تھا، اور ایک قول اس میں یہ ہے کہ اس سے مراد زکوٰۃ ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ اس کا اعلیٰ فرد زکوٰۃ ہے اور ادنیٰ فرد معمولی اشیاء کا عاریۃً دینا ہے (بذل)

الاجاءت یوم القیامة اوفرَمَا كانَتْ۔ اصحاب المواشی کو مواشی کی زکوٰۃ نہ دینے پر بروز قیامت جو عذاب دیا جائے گا اس حدیث میں اس کا بیان ہے، فرماتے ہیں کہ وہ بکریاں آئیں گی بروز قیامت بہت اچھی حالت میں جو کبھی دنیا میں ان کی رہی ہوگی یعنی خوب فربہ اور قوی ہو کر تاکہ مالک کو اچھی طرح روند سکیں۔ فیُبطح لها بقاعٍ قرقرٍ پس اوندھے منہ ڈالا جائیگا اس کو ان بکریوں کیوجہ سے یعنی ان کی زکوٰۃ نہ دینے کی وجہ سے ایک چٹیل میدان میں فتنطحه نطح ینطح از باب ضرب وفتح سینگ مارنا وتطؤه باظلافها وطی بمعنی روندنا، اظلاف ظلف کی جمع گائے بھینس بکری کا کھر یعنی قدم جو منشق یعنی بیچ میں سے چرا ہوا ہوتا ہے اس کا مقابل حافر ہے یعنی وہ جو غیر منشق ہو جیسے گھوڑے گدھے کا لیس فیها عقصاء ولا جلحاء

---

له ماعون معن سے ہے جس کے معنی شئ قلیل کے ہیں اس میں ایک دو قول اور بھی ہیں جن کو حضرت شیخ رحمہ نے تفسیر جمل سے حاشیۂ بذل میں نقل کیا ہے ۱۲

عقصاء جس کے سینگ پیچیدہ ہوں اور جلحاء وہ جس کے سینگ ہی نہوں کلما مضت اخراها ردت علیه اولاها

**شرح حدیث** یعنی ان جانوروں کے مالک کو زمین پر الٹا لٹا کر ان تمام جانوروں کو اس کے اوپر کو چلایا جائے گا وہ سب اس کو اپنے پاؤں سے روندتے ہوئے اور سینگ مارتے ہوئے اس پر سے گذریں گے گویا وہ سب جانور گول دائرہ کی شکل میں جمع ہوں گے جب ان سب کا ایک چکر پورا ہو جائیگا تو پھر دوبارہ ان کو اس پر گھمایا جائیگا جب بھی آخری جانور گذر چکے گا تو پھر پہلا اس پر چلنے لگے گا کیونکہ آخری کے گذرنے سے ان کا ایک چکر پورا ہو جائیگا پھر از سر نو پہلے جانور سے دوسرا چکر شروع ہوگا۔

(تنبیہ) صحیح مسلم کی ایک روایت میں تو اسی طرح ہے اور ایک دوسری روایت میں اس کے برعکس ہے۔ کلما مرّ علیه اولاها رد علیه اخراها ۔ اس کے بارے میں قاضی عیاض نے تو یہ فرمایا کہ اس میں قلب واقع ہو گیا اور یہ تصحیف ہے جس روایت میں اس کے برعکس ہے وہ صحیح ہے اھ لیکن ملّا علی قاری نے اس کی توجیہ کی وہ یہ کہ تمام جانوروں کو ایک قطار میں کھڑا کرلیا جائیگا وہ یکے بعد دیگرے اس شخص پر چلتے رہیں گے ہر اگلے کے بعد پچھلا پھر جب غایۃ تک پہونچ جائیں گے تو اب دوسری مرتبہ اس اخیر والے جانور سے سلسلہ شروع کیا جائیگا اھ میرے خیال میں اس دوسری روایت کی صورت میں جانوروں کی سیدھی قطار زیادہ موزوں رہے گی اور پہلی روایت کے لئے دائرہ والی شکل واللہ تعالیٰ اعلم۔

فی یوم کان مقدارہ خمسین الف سنة مما تعدون یعنی تعذیب کی یہ ساری کارروائی اس دن میں ہوگی جس کی مقدار دنیا کے ایام کے اعتبار سے پچاس ہزار سال ہوگی، صاحب منہل لکھتے ہیں یعنی کفار کے حق میں اور دوسرے عصاۃ کے حق میں ان کے عصیان کے اعتبار سے طول کم وبیش ہوگا لقولہ تعالیٰ۔ یوم عسیر علی الکافرین غیر یسیر، اور مؤمن کامل الایمان کے حق میں تو وہ ایک فرض نماز کے وقت سے زیادہ خفیف ہوگا ففی روایۃ احمد وابن حبان فقیل ما اطول ہذا الیوم فقال والذی نفسی بیدہ انہ لیخفف علی المؤمن حتی یکون اخف علیه من صلوٰۃ مکتوبۃ اھ وانا اسأل اللہ تعالیٰ ان یجعلنی واہل بیتی وغیرہم من الاصول والفروع من ہولاء الذین یکون ہذا الیوم علیہم اخف من صلوٰۃ واحدۃ۔

یہ حدیث مطولاً صحیح مسلم میں بھی ہے، اور صحیح بخاری میں بھی اس کا مضمون وارد ہے (منہل) ومن حقها حلبها یوم وِردها، ورد بکسر الواو الماء الذی ترد علیه (عون)، یعنی منجملہ جانوروں کے ان حقوق کے جو مالک کے ذمہ میں ہیں یہ ہے کہ ان کا دودھ اس دن دوہا جائے جس دن وہ پانی پینے کے لئے تالاب اور چشمہ پر پہونچیں اس دن کی تخصیص اس لئے فرمائی کہ اس روز پانی پر فقراء ومساکین جمع ہو جاتے ہیں، باقی یہ چیز ان حقوق واجبہ میں سے نہیں ہے جن کی تفویت پر تعذیب ہوتی ہے بلکہ یہ تو صرف حقوق مستحبہ میں سے ہے اس کو استطراداً محض ترغیب کے لئے ذکر کر دیا گیا ہے جیساکہ ایک دوسری حدیث میں آتا ہے کہ درختوں کے پھل رات میں نہ توڑو بلکہ دن میں توڑو (تاکہ فقراء کو بھی کچھ اس میں دے سکو) اور قاضی عیاض نے اس کو حقوق واجبہ میں سے قرار دیتے ہوئے یہ کہا ہے کہ یہ وجوب زکوٰۃ سے قبل کا قصہ ہے،

نزول زکوٰۃ کے بعد منسوخ ہوگیا اھ اور یا پھر اس کو زمانِ قحط اور حالت اضطرار پر محمول کیا جائے اس لئے کہ مضطر کی امداد واجبات میں سے ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال تعطي الكريمة وتمنح الغزيرة وتفقر الظهر وتطرق الفحل، کریمہ یعنی نفیسہ مطلب یہ کہ تو زکوٰۃ میں عمدہ قسم کی اونٹنی دے اور غزیرہ کا منیحہ دے، غزیرہ بمعنی کثیر اللبن اور منیحہ کہتے ہیں اس دودھ دینے والی بکری یا اونٹنی کو جس کو اس کا مالک چند روز کے لئے عاریۃً کسی ضرورت مند کو دیدے تاکہ کچھ روز وہ اس کے دودھ سے منتفع ہو اور پھر اس کو اس کے مالک کیطرف واپس کردے پہلے زمانہ میں عرب کے اندر اس کا دستور تھا اور احادیث میں بھی اس کی ترغیب آئی ہے آگے اس پر مستقل باب آرہا ہے اور تیسرے جملہ کا مطلب یہ ہے کہ سواری کا جانور کسی کو برائے سواری عاریۃً دینا۔ اور چوتھے جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جفتی کے لئے نر کسی کو عاریۃً بلا اجرت کے دینا۔

زاد وإعارة دلوها دلو سے مراد یا تو اس کے ظاہری معنی ہیں یعنی جانوروں کو پانی پلانے کے لئے عاریۃً اپنا ڈول دیدینا، اور کہا گیا ہے کہ یہ کنایہ ہے ضرع (تھن) سے یعنی دودھ والا جانور کسی کو چند روز کے لئے عاریۃً دینا جیسا کہ پہلے گذر چکا وتمنح الغزیرۃ۔

عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر من كل جادٍّ عشرةِ أوسُقٍ من التمر بقِنوٍ يُعلَّق في المسجد

**شرح حدیث** اس حدیث کا حوالہ اور مطلب ہمارے یہاں "باب مالا یجوز من التمر فی الصدقۃ" کے ذیل میں گذر چکا، جس کا حاصل یہ ہے کہ جو لوگ باغ والے ہیں اور ان کے پاس کھجور کے باغات ہیں تو ان کو چاہیئے کہ ہر دس وسق تمور میں سے ایک خوشۂ تمر مسجد میں لٹکادیں مثلاً اگر کسی کے باغ میں سے سو وسق کھجوریں اترتی ہیں تو اس کو دس خوشے مسجد کے لئے نکالنے چاہئیں۔

باقی یہ تعلیق قنو کا امر عند الجمہور استحبابی ہے، اور بعض ظاہریہ کے نزدیک بطریق وجوب (المنہل ۳۵۳)

عن ابي سعيد الخدري قال بينما نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر إذ جاء رجل على ناقةٍ له فجعل يصرفها يميناً وشمالاً فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مَنْ كان عنده فضلُ ظهرٍ فليَعُدْ به على من لا ظهرَ له۔

---

له في المصباح المنير جدّه جدّاً من باب قتل قطعه فهو جديد فعيل بمعنى مفعول کہا جاتا ہے، ہذا زمن الجداد (بفتح اوله وکسرہ) یہ جداد کا زمانہ ہے یعنی پھلوں کے توڑنے کا زمانہ اور موسم، یہاں حدیث میں جادّ کو یا تو مجدود کے معنی میں لیا جائے اور جادّ کو مابعد کیطرف مضاف مانا جائے اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا آپ نے حکم فرمایا اس بات کا کہ ہر دس وسق توڑی ہوئی کھجوروں میں سے ایک خوشہ مسجد میں لٹکایا جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ لفظ جادّ کو فاعل ہی کے معنی میں رکھا جائے اور "من" کو زائد قرار دیا جائے اور بجائے اضافت کے جادّ پر تنوین پڑھی جائے اور عشرۃ کو منصوب بنا بر مفعولیت کے "من كل جادٍّ عشرةَ أوسقٍ" ترجمہ یہ ہوگا امر فرمایا آپ نے ہر اس شخص کو جو دس وسق تمور توڑنے والا ہو اس بات کا کہ ان میں سے ایک خوشہ مسجد میں لٹکائے (منہل بتغیر)

**شرح حدیث** ابوسعید خدری فرماتے ہیں ایک مرتبہ کا قصہ ہے کہ ہم حضور کے ساتھ سفر میں تھے تو ایک شخص جو اونٹنی پر سوار تھا اچانک آپہونچا اور آنے کے بعد اس کے اوپر بیٹھے بیٹھے اس کے رخ کو کبھی دائیں طرف موڑتا تھا اور کبھی بائیں طرف، بذل المجہود میں اس کے دو مطلب لکھے ہیں (۱) اس شخص کی سواری ضعف اور تکان کیوجہ سے عاجز ہوگئی تھی اور یہ شخص اپنی سواری کو بدلنا چاہتا تھا اس لئے وہ شخص اپنی سواری کی اس حالت کو لوگوں کو دکھانا چاہتا تھا تاکہ اس کو دیکھ کر لوگ اس کی مدد کریں اور دوسری سواری کا نظم کردیں چنانچہ آگے حدیث میں ہے کہ آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ جسکے پاس ضرورت سے زائد سواری ہو تو وہ اس کو اپنے ضرورتمند بھائی کو دیدے (۲) دوسرا مطلب یہ کہ یہ شخص بڑی شاندار سواری پر سوار تھا جس کا رخ کبھی اس طرف کرتا تھا اور کبھی اس طرف یعنی بطور فخر اور شیخی کے لوگوں کو اپنی شاندار سواری دکھانے کے لئے اور ممکن ہے کہ اس کے پاس اور بھی بہت سی ضرورت سے زائد سواریاں ہوں تو اس لئے آپ نے اس شخص کی اصلاح کے لئے فرمایا کہ جس کے پاس ضرورت سے زائد سواریاں ہوں اس کو چاہیئے کہ وہ دوسروں کو ہبہ کردے اور اپنے پاس صرف بقدر ضرورت رکھے اور زیادہ شیخی میں نہ آئے کہ مال کی کثرت اور فراوانی سے آدمی تکبر میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

حتی ظننا انہ لاحق لاحد منا فی الفضل یعنی آپ نے صدقہ کی اتنی ترغیب فرمائی کہ ہم یہ سمجھنے لگے کہ آدمی کے پاس ضرورت سے زائد جو مال ہو اس میں اس کا کوئی حق اور حصہ ہی نہیں۔

---

ثم قال لہ الا اخبرك بخير ما يكنز المرأة الصالحة اذا نظر اليها سرته واذا امرها اطاعته واذا غاب عنها حفظته، اس پوری حدیث کا حاصل یہ ہے کہ آدمی کے پاس خواہ کتنا ہی مال ہو اگر وہ اس کی زکوٰۃ واجبہ اور حقوق واجبہ ادا کرتا رہے تو یہ مال اس کے لئے موجب مواخذہ نہیں ہے لیکن اس کے باوجود دنیا کا مال و متاع، سازوسامان رغبت اور جمع کرنے کے قابل چیز نہیں ہے، البتہ دنیا کی چیزوں میں اگر کوئی چیز قابل رغبت ہے تو وہ نیک اور حسین بیوی ہے ایسی کہ جب شوہر اس کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھے تو وہ اپنے حسن ظاہری و باطنی (حسن وصورت وحسن سیرت) سے اس کو خوش کردے، نیز وہ شوہر کی فرمانبردار ہو اور جب شوہر کہیں سفر وغیرہ میں جائے تو وہ اپنی عصمت اور شوہر کے مال کی حفاظت کرے، یعنی دنیا کی باقی جو —— چیزیں ہیں ہاتھی، گھوڑے، شاندار عمارتیں، باغ بنگلے، اور طرح طرح کے اسباب آسائش وآرائش سب فضول اور لغو ہیں، دیندار اور سمجھ دار آدمی کے لئے رغبت کی چیزیں نہیں ہیں، واقعی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بالکل صحیح فرمایا غور کرنیکی ضرورت ہے اس وقت غور کرنا مفید اور نافع ہے ورنہ بعد میں پشیمانی ہوگی جس سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ واللہ الموفق۔

## باب حق السائل

---

عن حسين بن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للسائل حق وان جاء على فرس میں سوال کرنیوالے کا بہرحال حق ہوتا ہے اگرچہ وہ گھوڑے پر سوار ہو کر ہی کیوں نہ آیا ہو یعنی اس کی ظاہری حالت کے پیش نظر اس کے

ساتھ بدگمانی نہیں کرنی چاہیئے اس لئے کہ گھوڑے پر سوار ہونیکا مقتضیٰ اگراس کی عدم حاجت ہے تو اس کا سوال کرنا یہ تو احتیاج کا قرینہ اور اس کی دلیل ہے ظاہر ہے کہ وہ جب سوال کی ذلت برداشت کررہا ہے تو غالب یہی ہے کہ اس کو کوئی حاجۃ لاحق ہوئی ہوگی مثلاً تحمل حمالہ یا کثرت عیال وغیرہ اور گھوڑا ضروری نہیں کہ اس کی ملک ہو ممکن ہے عاریۃ پر لیا ہو۔

حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ یہ خیر القرون کی باتیں ہیں مگر اس زمانہ میں تو بہت سے لوگوں نے سوال ہی کو پیشہ اور ذریعۂ معاش بنالیا ہے ایسی صورت میں سوال بھی حرام ہے اور اعطاء بھی حرام اس لئے کہ یہ اعانت علی المعصیۃ ہے اور یہی بات صاحب منہل نے بھی لکھی ہے۔

یہ حدیث اہل بیت کی مرویات میں سے ہے چنانچہ فاطمہ بنت حسین جو کہ امام زین العابدین کی بہن ہیں وہ اس کو اپنے والد حسین بن علی سے روایت کرتی ہیں، اور علامہ سیوطیؒ نے اس کو الہاشمیات میں روایت کیا ہے کما فی المنہل اور صاحب عون المعبود نے لکھا ہے کہ یہ حدیث حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی کی اربعین اہل بیت میں بالسند المسلسل مروی ہے، نیز جاننا چاہئے کہ بعض علماء جیسے سراج الدین قزوینی اور ابن الصلاح محدث نے اس حدیث کو موضوع کہا ہے لیکن حافظ ابن حجر اور علامہ سیوطی وغیرہ نے اس پر رد کیا ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے، صاحب منہل لکھتے ہیں واخرجہ ایضًا الامام احمد۔

ان لم تجدی لہ شیئًا تعطینہ ایاہ الاظلفًا محرّقًا فادفعیہ الیہ فی یدہٖ، اگر کوئی چیز سائل کو دینے کے لئے نہ پائے تو سوائے ظلف محرّق کے (جلا ہوا گائے یا بکری کا کھر) تو وہی دیدے۔

**شرح حدیث** کہا گیا ہے کہ یہ بطور مبالغہ کے ہے مراد معمولی اور حقیر شئ ہے مقصد یہ ہے کہ سائل کو خالی ہاتھ واپس نہ جانے دے، اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں! بلکہ حقیقت مراد ہے اس لئے کہ بعض لوگ بکری وغیرہ کے کھر کو آگ پر جلاکر اس کو پیس کر رکھ لیتے ہیں اور پھر ضرورت اور مجبوری کی حالت میں اس کو پھانکتے ہیں۔

## باب الصدقة على اهل الذمة

کافر ذمی ہو یا مشرک حربی اس کو صدقہ مفروضہ زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے البتہ صدقہ نافلہ دے سکتے ہیں مصرف زکوٰۃ کا مسلم ہونا ضروری ہے بجز مؤلفۃ القلوب کے جس میں اختلاف ہے جس کی تفصیل ہمارے یہاں مصارف زکوٰۃ کے بیان میں گذر چکی، حضرت شیخ رح کے حاشیہ میں ہے حنفیہ کے نزدیک صدقۃ الفطر کا فر ذمی کو دینا جائز ہے کما فی الشامی اھ

عن اسماء قالت قدمت علیّ امی راغبۃٌ[1] فی عہد قریش وھی راغمۃ مشرکۃ۔

---

[1] راغبۃ کی تفسیر میں اختلاف ہے صحیح یہ ہے کہ اس سے مراد راغبۃ فی صلتی ہے اور بعض شراح نے راغبۃ فی الاسلام اس کی شرح کی ہے حتی کہ بعض نے اسی بنیاد پر ان کو صحابیات میں شمار کرلیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں اس لئے کہ ابوداؤد کی اس حدیث میں وھی راغمۃ مشرکۃ کی تصریح ہے (بقیہ صہ پر)

**شرح حدیث** حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتی ہیں جس زمانہ میں مسلمانوں کی قریش کے ساتھ صلح تھی (یعنی صلح حدیبیہ) اس وقت میری والدہ میرے پاس رغبت کے ساتھ آئیں یعنی میرے حسن سلوک کی توقع لے کر اور میری طرف سے صلہ رحمی کی امید کے ساتھ آئیں لیکن، اسلام سے کراھیۃ کرنے والی تھیں یعنی جس طرح اسلام لانے والے مدینہ میں ہجرت اور قیام کی نیت سے آتے ہیں ان کا آنا اس طرح کا نہیں تھا اسلام سے ان کو بے رغبتی تھی صرف میری وجہ سے ملاقات کے لئے آئی تھیں، بعض روایات میں ہے کہ وہ اپنی ساتھ کچھ تحفے تحائف بھی لائی تھیں مگر حضرت اسماء نے اپنی والدہ کو نہ اپنے گھر میں داخل ہونے دیا اور نہ ان کے ہدایا کو قبول کیا جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کر لیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسماء کو اپنی والدہ کے ساتھ حسن سلوک اور صلہ رحمی کا حکم فرمایا، یہ حدیث متفق علیہ ہے امام بخاریؒ نے اس کو کتاب الہبہ اور کتاب الادب دو جگہ ذکر کیا ہے اور امام مسلم نے کتاب الزکوٰۃ میں، امام بخاریؒ نے اس پر ایک جگہ باب باندھا ہے۔ باب الھدیۃ للمشرکین، وقول اللہ تعالیٰ لاینہاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین الآیۃ، اور دوسری جگہ باب باندھا ہے۔ باب صلۃ الوالد المشرک۔ لیکن امام ابوداؤد نے جیساکہ آپ دیکھ رہے ہیں اس حدیث پر ذمی کا باب باندھا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اسماء کی والدہ مدینہ منورہ میں زمانِ صلح وھدنہ میں آئی تھیں اس لحاظ سے وہ ذمیہ ہوئیں، دراصل اس حدیث سے کافر والدین کے ساتھ صلہ رحمی کا ثبوت ہورہا ہے جس کے جواز میں کوئی تأمل ہی نہیں نصوصِ قرآنیہ وحدیثیہ دونوں سے ثابت ہے لیکن مصنف علیہ الرحمہ نے اس پر صدقہ کا ترجمہ قائم کیا ہے صلہ رحمی سے صدقہ کے جواز پر استدلال بطریق قیاس ہے یعنی رشتہ داروں کے علاوہ دوسرے کفارؒ کے ساتھ بھی احسان وسلوک کرسکتے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ لاینہاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروہم وتقسطوا الیہم. الآیہ، جیساکہ امام بخاری نے بھی اس آیت کریمہ کو ترجمۃ الباب میں ذکر فرمایا ہے۔

اسماء کی والدہ کا نام قیلہ بنت عبد العزیٰ ہے اور کہا گیا ہے کہ قتیلہ ہے ان کو حضرت ابوبکرؓ نے زمانۂ جاہلیت میں طلاق دیدی تھی (فتح الباری ص۱)

---

(بقیہ ص گذشتہ) نیز اگر وہ رغبۃ فی الاسلام کے ساتھ آئیں تو پھر اسماء کو حضورؐ سے اجازت لینے کی ضرورت ہی پیش نہ آتی اس لئے کہ تالیف علی الاسلام اس زمانہ میں شائع وذائع تھا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور امر سے (قالہ الحافظ ص۲۳۴) امام نووی فرماتے ہیں الاکثر علی انہاماتت مشرکۃ ایسے ہی حافظ نے بھی لکھا ہے کہ کسی روایۃ سے ان کا اسلام ثابت نہیں ہے ۱۲

لہ اور یہ شبہ نہ کیا جائے کہ یہ بات اس آیت کریمہ کے خلاف ہے لا تجد قوما یؤمنون باللہ والیوم الآخر یوادون من حاد اللہ ورسولہ الآیۃ، کیونکہ اس آیۃ میں تو کفار اور مشرکین کے ساتھ مودۃ سے روکا گیا ہے اور احسان وصلہ رحمی مودۃ کو مستلزم نہیں ہے بعض مرتبہ کسی پر احسان مصلحۃً باوجود نفرت کے بھی کیا جاتا ہے اور مودۃ کہتے ہیں قلبی تعلق ومحبت کو ۱۲

# باب مالا یجوز منعہ

جس چیز کو روکنا اور صدقہ نہ کرنا جائز نہیں بلکہ دینا ضروری اور واجب ہے۔

عن امرأۃ یقال لہا بُہیسۃ عن ابیہا، بہیسہ مجہولہ ہیں ان کے باپ کا نام کہا گیا ہے کہ عُمیر ہے صحابی ہیں قلیل الروایۃ ہیں، استأذن ابی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فدخل بینہ وبین قمیصہ فجعل یقبّل ویلتزم یہ حدیث باب محبت وعشق سے ہے بہیسہ کہتی ہیں میرے والد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کی اجازت طلب کی کہ وہ آپ کے جسدِ اطہر اور جسم انور کو چھونا چاہتے ہیں یعنی بغیر حائل کے اور صرف چھونا ہی نہیں بلکہ جتنا بھی بدن سے بدن مل سکے (یا تو غلبۂ حبِ نبوی میں یا اس لئے کہ ان کا جسم آپ کے جسم کے ساتھ تماس کی برکت سے نار سے محفوظ ہو جائے) ثم قال یا رسول اللہ ما الشئ الذی لا یحل منعہ قال الماء قال یا نبی اللہ ما الشئ لا یحل منعہ قال الملح قال یا نبی اللہ ما الشئ الذی لا یحل منعہ قال ان تفعل الخیر خیرٌ لک۔

**شرح حدیث من حیث الفقہ** بُہیسہ کے والد نے آپؐ سے بار بار یہ سوال کیا کہ وہ کیا شئی ہے جس سے انکار کرنا جائز نہیں اس پر پہلی بار آپؐ نے فرمایا الماءُ پھر دوسری بار کے سوال پر فرمایا الملح پھر اخیر میں اسی سوال کے جواب میں آپؐ نے فرمایا کہ جو بھی کار خیر ہو اس کو کرنا چاہئے اس جواب سے آپؐ نے تمادی فی السوال (سلسلۂ سوال وجواب) کو ختم فرما دیا اس حدیث پر فقہی حیثیت سے جملہ مذاہب کے لحاظ سے اگر کلام کیا جائے تو اس میں بڑی طوالت ہے لہٰذا جس طرح خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں اختصار کو اختیار فرمایا ہم بھی مختصراً ہی لکھتے ہیں۔

کتاب البیوع میں بھی مصنف نے ایک باب اسی قسم کا باندھا ہے "باب فی منع الماء" اور اس میں متعدد حدیثیں ذکر کی ہیں ایک یہی بہیسہ والی حدیث بھی اور دوسری حدیث ایک رجل مہاجری سے (جن کے نام کی تصریح سند میں نہیں ہے) کہ آپ نے فرمایا المسلمون شرکاء فی ثلاث فی الماء والکلاء والنار۔

علماء نے لکھا ہے پانی کی تین قسمیں ہیں، الانہار الکبار، الانہار الصغار، الماء المحرز فی الانا، اول جیسے نیل وفرات بڑی بڑی نہریں کہ یہ کسی کی ملک نہیں ہیں ان میں تمام لوگوں کی شرکت ہے کوئی کسی کو منع نہیں کر سکتا، اور قسم ثانی چھوٹی چھوٹی نہریں جو بڑی نہروں سے نکال کر لائی جائیں یہ نہریں ان لوگوں کی ملک ہیں جنہوں نے اپنے صرفہ سے ان کو نکالا اور جاری کیا ہے، ان کا حکم یہ ہے کہ جس طرح آدمی ان نہروں سے خود منتفع ہوتا ہے دوسرے لوگ اور ان کے دواب ان سے پانی پی سکتے ہیں منع کرنا جائز نہیں ہے الا یہ کہ وہ جانور نہر کا کنارہ ڈول وغیرہ توڑ دیں خراب کر دیں تو مالک منع کر سکتا ہے لیکن اس پانی سے دوسرے لوگ اپنے باغات اور کھیت بغیر اجازتِ مالک سیراب نہیں کر سکتے ہیں اس سے وہ ان کو روک سکتا ہے اور تیسری قسم کا حکم یہ ہے کہ وہ پانی آدمی کی اپنی ملک ہے دوسرے کیلئے اس میں مطلق تصرف جائز نہیں۔

اور ملح سے مراد وہ نمک ہے جو اپنے معدن میں ہو اور وہ معدن ارضِ غیر مملوکہ میں ہو۔ اور اگر اپنی مملوکہ زمین میں ہو اور یا ایسا نمک جو آدمی کی اپنی ملک اور حرز میں ہو اس کو منع کرنا جائز ہے، یہ تو اصولی اور آئینی بات ہے دوسرا احتمال حدیث میں یہ ہے کہ اس سے حق شرعی کا بیان مقصود نہیں ہے بلکہ حُسنِ معاشرت اور مکارمِ اخلاق کے قبیل سے ہے اور بخل سے روکنا ہے، اس صورت میں قسم ثالث بھی اسی حکم میں داخل ہو جائیگی اور کسی تخصیص کی حاجة نہیں رہے گی۔

وحدیث الباب قال المنذری اخرجہ النسائی۔

## باب المسألة فی المساجد

حدیث الباب میں یہ ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں ایک روز میں مسجد میں گیا تو دیکھا ایک سائل سوال کر رہا ہے وہ فرماتے ہیں میرے بیٹے عبد الرحمن کے ہاتھ میں ایک روٹی کا ٹکڑا تھا میں نے اس کے ہاتھ سے لیکر اس سائل کو دے دیا۔

**حدیث پر کلام من حیث الفقہ** جمہور کے نزدیک سوال فی المسجد جائز ہے اور اعطاء بھی جائز ہے مگر یہ کہ سائل کوئی بدعنوانی کرے مثلاً سوال میں الحاح واصرار کرے یا تخطی رقاب تو پھر سوال واعطاء دونوں ناجائز ہیں یہ مسلک تو ہے جمہور کا اور حنفیہ کے نزدیک سوال فی المسجد تو مطلقاً حرام ہے اور اعطاء میں دو قول ہیں۔ (۱) مطلقاً کراھة (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اعطاء میں کراھة اس وقت ہے جب کہ سائل تخطی رقاب کرے ورنہ نہیں قولِ اصح یہی ہے لہذا یہ حدیث سوال فی المسجد کے مسئلہ میں حنفیہ کے خلاف ہے اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ اس حدیث میں اس کی تصریح نہیں ہے کہ وہ سائل مسجد ہی میں تھا ممکن ہے خارجِ مسجد، مسجد کے قریب سوال کر رہا ہو جس کو صدیق اکبرؓ نے مسجد کے اندر سے سنا، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے مبارک بن فضالہ کیوجہ سے اکثر ائمہ نے انکی تضعیف کی ہے، یہ حدیث مطولاً مسند بزار میں ہے اور امام ابو بکر بزار نے بھی اس پر کلام کیا ہے حنفیہ کی دلیل حرمتِ سوال میں وہ ہے جو کتاب الصلوٰة۔ ابواب المساجد، میں گذر چکی۔ من سمع رجلاً ینشد ضالة فی المسجد فلیقل لا اداھا اللہ الیك فان المساجد لم تبن لھذا (بذل ومنہل) جب خود اپنی چیز تلاش کرنے اور اس کے بارے میں سوال کرنے سے منع کیا جا رہا ہے تو دوسرے سے سوال کرنا بطریقِ اولیٰ منع ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال المنذری وقد اخرجہ مسلم فی صحیحہ والنسائی فی سننہ من حدیث ابی حازم سلمان الاشجعی عن ابی ہریرة بنحوہ اتم منہ ۱۲

## باب کراھیة المسألة بوجه اللہ عزوجل

عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یسأل بوجه اللہ الا الجنة، لا یسئل مضارع منفی مجہول

اور صیغۂ نہی دونوں ہوسکتا ہے۔

**شرح حدیث** اس حدیث کے دو مطلب ہو سکتے ہیں (۱) اللہ تعالیٰ کی ذات کے توسل سے کوئی معمولی چیز نہ مانگی جائے یعنی خود اللہ تعالیٰ سے، اس لئے کہ عظیم ذات کو وسیلہ بنانا حقیر شئ کی طلب کے لئے غیر مناسب ہے بلکہ جنت جیسی عظیم الشان چیز مانگی جائے مثلاً اس طرح دعار نہ مانگے یا اللہ اپنی کریم ذات کے وسیلہ وطفیل سے مجھ کو ایک وسیع مکان عطاء فرما دے بلکہ یوں کہے کہ اے اللہ اپنی کریم ذات کے طفیل سے مجھ کو جنت الفردوس عطاء فرما (۲) اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ لوگوں سے سوال اللہ تعالیٰ کی ذات کے وسیلے سے نہ کیا جائے یعنی دنیوی مال ومتاع کا سوال کرنا لوگوں سے اللہ تعالیٰ کے وسیلہ وحوالہ سے نہ چاہیئے مثلاً کسی شخص سے یوں کہے مجھے اللہ تعالیٰ کے لئے فلاں چیز دیدے، اللہ تعالیٰ کے نام نامی کے وسیلہ سے شئ حقیر طلب نہیں کرنی چاہیئے یہ دوسرا مطلب علامہ طیبی نے لکھا ہے اس پر صاحب منہل لکھتے ہیں یہ کراہت وممانعت اس وقت ہے جب کہ مسئول (جس شخص سے سوال کیا جارہا ہے) سوال سے تنگ دل اور اکتاتا ہو اور اگر یہ بات نہو یا اللہ کے نام سے متاثر ہوتا ہو اور اس کی لاج رکھتا ہو تو پھر کوئی مضائقہ نہیں کما سیأتی فی الحدیث الآتی۔

## باب عطية من سأل بالله عز وجل

عن عبد الله بن عمرؓ قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من استعاذ بالله فأعيذوه ومن سأل بالله فاعطوه ومن دعاكم فاجيبوه، جو شخص تم سے پناہ چاہے اللہ تعالیٰ کو وسیلہ بناکر تو اس کو پناہ دیدو اور جو شخص تم سے سوال کرے اللہ تعالیٰ کو وسیلہ بناکر تو تم اس کا سوال پورا کردو مطلب یہ ہے کہ یہ تو الگ بات ہے کہ سائل کو چاہیئے کہ وہ لوگوں سے دنیوی مال ومتاع کے سوال میں اللہ تعالیٰ شانہ جیسی عظیم ذات کو وسیلہ نہ بنائے لیکن تم کو یہ چاہیئے کہ اگر کوئی شخص اللہ کے نام کے وسیلہ سے تم سے سوال کرے تو تم اس کو دیدو، پھر آگے فرماتے ہیں اور جو تمہاری دعوت کرے مثلاً ولیمہ کی تو اس کو قبول کرو یا مطلب یہ کہ اگر کوئی تم کو پکارے مدد کے لئے تو تم اس کی مدد کرو۔ اور جو شخص تمہارے ساتھ کسی قسم کا بھی احسان کرے تو تم اس کو اس کا بدلہ دو احسان کا بدلہ احسان سے، اور اگر احسان کا بدلہ احسان سے نہ کرسکو (بوجہ عدم گنجائش کے) تو اس کے لئے خوب دعاء خیر کرتے رہو یہاں تک کہ تم یہ سمجھ لو کہ اب اس کا بدلہ اداء ہوگیا۔ اور دعاء میں جزاک اللہ کہنا بھی کافی ہے چنانچہ ایک حدیث میں ہے۔ من صُنع اليه معروفٌ فقال لفاعله جزاك الله فقد أبلغ في الثناء۔ (رواه الترمذي والنسائي من حديث اسامة بن زيد مرفوعًا)

## باب الرجل يخرج من ماله

یخرج ثلاثی مجرد سے ہے یعنی جو شخص اپنے مال کا صدقہ کرکے اس مال سے باہر نکل آئے یعنی اس سے بالکل علیحدہ اور

دست بردار ہو جائے اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے جب وہ پورے مال کا صدقہ کرے تو گویا اس باب سے مصنف کی غرض تصدق بجمیع المال کا حکم بیان کرنا ہے۔

عن جابر بن عبد اللہ الانصاریؓ قال کنا عند رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذجاء رجل بمثل بیضۃ من ذھب الخ مضمونِ حدیث تو بالکل واضح ہے محتاج تشریح نہیں اس حدیث سے واضح ہو رہا ہے کہ تصدق بجمیع المال ممنوع ہے لیکن یہ منع اس شخص کے حق میں ہے جس کا حال وہ ہو جو یہاں حدیث کے اخیر میں مذکور ہے۔ ثم قعد یستکف الناس یعنی سارا مال صدقہ کر کے اگلے دن لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلا کر سوال کرنے لگے۔

**تصدق بجمیع المال میں اختلاف علماء** تصدق بجمیع المال کا مسئلہ مختلف فیہ ہے امام نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں ہمارا یعنی شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ تصدق بجمیع المال مستحب ہے لیکن اس کے لئے کچھ قیود و شرائط ہیں (۱) وہ شخص قانع و صابر ہو (۲) اس کے ذمہ کسی کا دین نہ ہو (۳) وہ شخص عیال دار نہ ہو اور اگر ذو عیال ہو تو پھر وہ عیال بھی اس کی طرح قانع و صابر ہوں، اور اگر یہ شروط موجود نہ ہوں تو پھر مکروہ ہے، قاضی عیاض فرماتے ہیں عند الجمہور و علماء الامصار تصدق بجمیع المال جائز ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ جائز نہیں سب کو رد کیا جائے وہذا مروی عن عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر کوئی اپنا تمام مال صدقہ کرے تو اس کا یہ تصرف صرف ثلث مال میں نافذ ہوگا باقی میں نہیں وہو مذہب اھل الشام وقیل ان زاد علی النصف ردت الزیادۃ وھو محکی عن مکحول الشامی اھ اس پر مزید کلام اگلے باب میں آئیگا۔

خیر الصدقۃ ما کان عن ظھر غنی بہترین صدقہ وہ ہے جس کے بعد متصدق میں غنی باقی رہے جس کی شکل یہ ہے کہ آدمی اپنی اور اپنی عیال کی ضرورت کے بقدر روک کر صدقہ کرے اس سے معلوم ہوا کہ تصدق بجمیع المال کے مقابلہ میں تصدق بما فضل عن الحاجہ (جو مال اپنی ضرورت سے فاضل ہو) افضل ہے۔

**دو حدیثوں میں تطبیق** یہ ان لوگوں کے حق میں ہے جو زیادہ صابر و شاکر و قانع نہوں اور جو لوگ صفتِ صبر و قناعت اور کمال یقین و توکل کے ساتھ متصف ہوں جیسے صدیق اکبرؓ ان کے حق میں تصدق بالجمیع ہی افضل ہے جیسا کہ اگلے باب کی حدیث میں آرہا ہے کہ بہترین صدقہ جُہد المقل ہے یعنی نادار آدمی محنت و مشقت برداشت کر کے کمائے اور پھر اس کو صدقہ کر دے، اس سے ان دونوں حدیثوں میں بظاہر جو تعارض نظر آرہا ہے وہ بھی دور ہو گیا کہ یہ اختلاف اختلافِ احوال و اشخاص کے اعتبار سے ہے، اور دوسری توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ عن ظہر غنی میں غنی سے عام مراد لیا جائے خواہ غنی المال ہو جو کہ عام لوگوں کے اعتبار سے ہے اور خواہ غنی النفس جو کہ قانعین اور صابرین کے اعتبار سے ہے پھر اس میں تصدق بجمیع المال بھی آجائے گا اور علامہ سندھی اس طرح تحریر فرماتے ہیں غنی سے مراد عام ہے خواہ غنی قلبی ہو یا قالبی اور ظہر کی اضافت غنی کیطرف اضافتِ بیانیہ ہے آدمی جس طرح کمر کے سہارے سے ٹیک لگا کر بیٹھتا ہے جس سے اس کو آرام و سکون ملتا ہے اسی طرح جس صدقہ کے بعد غنیٰ باقی ہوگا تو وہ غنی اس کے لئے بمنزلۂ ظہر اور پشت کے ہوگا کیونکہ صدقہ کے بعد اس کا سہارا اس

غنی پر ہوگا، اس پر مزید کلام آئندہ باب میں آئے گا۔

عن عیاض بن عبداللہ بن سعد سمع اباسعید الخدری یقول دخل رجل المسجد فامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الناس ان یطرحوا ثیابا فطرحوا فامر له منها بثوبین الخ یہ دوسرا قصہ ہے پہلا قصہ بیضۃ من ذہب والا تھا، رجل سے سُلیک غطفانی مراد ہیں جن کا قصہ ابواب الجمعہ میں "باب اذا دخل الرجل والامام یخطب" میں گذر چکا ہے یہ واقعہ نسائی شریف کی روایت میں ذرا تفصیل سے مذکور ہے چنانچہ حافظ منذری لکھتے ہیں واخرجہ النسائی اتم منہ اھ (عون)

خلاصہ واقعہ کا یہ ہے کہ سُلیک غطفانی ایک مرتبہ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے مسجد میں حاضر ہوئے اس وقت میں یہ بہت خستہ حال تھے بدن پر پورا لباس بھی نہیں تھا، بہت گھٹیا لباس میں تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی یہ حالت دیکھ کر خطبہ ہی کے بیچ میں ان کو تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم فرمایا سارے لوگ جو اس وقت مسجد میں تھے اس شخص کیطرف متوجہ ہو گئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو صدقہ کی ترغیب دی اس کے فضائل بیان فرمائے لوگوں نے صدقہ میں بہت سے کپڑے پیش کئے آپؐ نے ان میں سے دو کپڑے اِن صاحب کو بھی دیئے تاکہ وہ اپنی لباس کی ہیئت درست کرلیں اس کے بعد جب دوسرا جمعہ آیا اور خطبۂ جمعہ میں صدقہ کا ذکر آیا تو اِن صاحب نے یہ کیا کہ گذشتہ جمعہ میں جو دو کپڑے حضورؐ نے ان کو عنایت فرمائے تھے (ان کی برہنگی کیوجہ سے) ان دو میں سے ایک کپڑا انہوں نے بھی صدقہ میں پیش کیا جس پر حضورؐ کو بہت ناگواری ہوئی اور چیخ کر فرمایا خُذ ثوبک پکڑ اپنا کپڑا اھ اس حدیث کے بارے میں منہل میں لکھا ہے واخرجہ ایضاً الحاکم وصححہ اھ اور پہلے یہ آچکا ہی ہے کہ نسائی میں یہ روایت اور زیادہ تفصیل سے ہے۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان خیر الصدقۃ ماترک غنیً او تُصُدِّق بہ عن ظہر غنیً وابدأ بمن تعول الخ یہ متن حدیث صحیح بخاری ومسلم میں بھی ہے حدیث کے جملۂ اولیٰ کی تشریح تو پہلے گذر چکی، آخری جملہ کا مطلب یہ ہے کہ صدقہ کی ابتداء اپنے گھر کے آدمیوں سے ہونی چاہیئے جن کا نفقہ آدمی کے ذمہ میں ہے عَالَ یَعُولُ اپنے اہل وعیال کا نفقہ برداشت کرنا۔

# بَابٌ فِی الرُّخصَۃِ فِی ذٰلِکَ

ذلک کا اشارہ سابق ترجمۃ الباب کیطرف ہے یعنی تصدق بجمیع المال کی رخصۃ واجازۃ، اس باب کی حدیث پر کلام گذشتہ باب میں گذر چکا، جہد المقل یعنی قلیل المال کی مشقت، نادار کی کوشش، اس سے معلوم ہوا کہ فقیر (غنی القلب) کا صدقہ اگرچہ مقدار میں کم ہو وہ افضل ہے غنی اور مالدار کے صدقہ سے اگرچہ اس کا صدقہ کتنی ہی بڑی مقدار میں ہو جیساکہ ابوہریرہ رض کی ایک حدیث مرفوع میں ہے "سَبَقَ دِرْھَمٌ مائۃَ الفِ درھم" (اخرجہ النسائی وابن حبان والحاکم وصححہ. کما فی المنہل) یعنی

ایک درہم بعض مرتبہ ایک لاکھ دراہم سے بڑھ جاتا ہے صحابہ نے عرض کیا کیسے؟ آپ نے فرمایا ایک شخص جس کے پاس صرف دو درہم ہیں وہ ان میں سے ایک درہم صدقہ کرتا ہے اور دوسرا شخص وہ ہے جس کے پاس دراہم کا ڈھیر لگا ہوا ہے وہ ان میں سے ایک لاکھ اٹھا کر صدقہ کرتا ہے۔

سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ أَمَرَنَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا أَنْ نَتَصَدَّقَ فَوَافَقَ ذٰلِكَ مَالًا عِنْدِي فَقُلْتُ الْيَوْمَ أَسْبِقُ أَبَا بَكْرٍ إِنْ سَبَقْتُهُ يَوْمًا فَجِئْتُ بِنِصْفِ مَالِي۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں ایک روز حضور صلی اللہ علیہ وسلم تسلیماً نے ہمیں صدقہ کرنیکا حکم فرمایا، اتفاق سے اس روز میرے پاس بہت سا مال موجود تھا میں نے اپنے دل میں سوچا کہ اگر میں حضرت صدیق اکبر سے بڑھ سکتا ہوں تو آج بڑھ سکتا ہوں (صدقہ میں) چنانچہ میں اپنے کل مال کا نصف لے کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوا آپ نے دریافت فرمایا اپنے گھر والوں کے لئے کیا چھوڑا میں نے عرض کیا اسی کے برابر۔ اور ابو بکر صدیق جو کچھ تھا سب لے آئے آپ نے ان سے بھی یہی دریافت کیا کہ گھر والوں کیلئے کیا چھوڑا انہوں نے عرض کیا ان کے لئے میں نے اللہ اور اس کے رسول کو چھوڑا (یعنی اللہ اور رسول کی خوشنودی ان کے لئے چھوڑی) فَقُلْتُ لَا أُسَابِقُكَ إِلَىٰ شَيْءٍ أَبَدًا عمر فرماتے ہیں میں نے کہا (دل میں یا ظاہر میں) کہ میں تم سے کبھی کسی نیکی میں سبقت نہیں لے جا سکتا۔

**تصدق بجمیع المال** اس واقعہ سے تصدق بجمیع المال کی اولویۃ یا کم از کم جواز ثابت ہو رہا ہے لیکن ایسے ہی شخص کے لئے جو یقین و توکل میں کمال رکھتا ہو۔

صاحب منہل لکھتے ہیں بہتر یہی ہے کہ اس کو جواز کا درجہ دیا جائے نہ کہ استحباب کا اس لئے کہ دوسری احادیث صحیحہ سے تصدق بالبعض کا افضل ہونا ثابت ہے، اسی طرح کعب بن مالک کا قصہ بھی اسی کو مقتضی ہے اور وہ قصہ وہ ہے جس کو امام ابوداؤد کتاب الایمان والنذور میں، باب من نذر ان یتصدق بمالہ، کے تحت لائے ہیں جس میں یہ ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا اِنَّ مِنْ تَوْبَتِي أَنْ أَخْرُجَ مِنْ مَالِي كُلِّهِ إِلَى اللّٰهِ وَإِلَىٰ رَسُولِهِ صَدَقَةً قَالَ لَا۔ یعنی میری توبہ کی تکمیل اس میں ہے کہ میں اپنے سارے مال کو صدقہ کر دوں، آپ نے فرمایا نہیں، ایسا نہ کرو انہوں نے پھر عرض کیا کہ اچھا! نصف مال صدقہ کر دوں؟ آپ نے فرمایا نہیں، انہوں نے عرض کیا اچھا! ثلث مال صدقہ کر دوں آپ نے فرمایا ہاں ٹھیک ہے ایک ثلث کر دو اھ اسی کے جمہور علماء قائل ہیں، اور بعض علماء جیسے امام مالک واوزاعی فرماتے ہیں لایجوز التصدق الا بالثلث ویرد علیہ الثلثان وہو روایۃ عن مکحول الشامی وعنہ ایضاً یرد علیہ ما زاد علی النصف اھ من المنہل۔ وحدیث الباب اخرجہ ایضا الترمذی والحاکم وصححاہ۔

(فائدہ) احادیث شریفہ سے صدقہ کی بڑی فضیلت اور فوائد معلوم ہوتے ہیں چنانچہ ترمذی شریف میں ہے عن انس بن مالک مرفوعاً ان الصدقۃ لتطفیٔ غضب الرب وتدفع میتۃ السوء، وفی حدیث آخر بادروا بالصدقۃ فان البلاء لایتخطاہا، (صدقہ میں جلدی کرو اس لئے کہ بلاء اور مصیبت صدقہ سے آگے نہیں بڑھ سکتی) رواہ ابو الحسن رزین بن معاویۃ العبدری (منہل)

# باب فی فضل سقی الماء

عن سعد بن عبادة رضی اللہ عنہ انہ قال یارسول اللہ اِنَّ اُمَّ سعد ماتت فایُّ الصدقۃ افضل قال الماء قال فحفر بئرًا وقال ھٰذہ لِاُمِّ سعد حضرت سعد بن عبادہ نے آپؐ سے دریافت کیا کہ میری والدہ کا انتقال ہوگیا اگر میں ان کے ایصالِ ثواب کے لئے صدقہ کروں تو کس چیز کا صدقہ کروں ـــــــــ آپؐ نے فرمایا پانی کا، پانی سے مراد عام ہے خواہ آدمیوں کے پینے کے لئے ہو خواہ جانوروں کے یا کھیت وغیرہ کے یا طہارت کے لئے، آپؐ نے پانی کے تصدق کو افضل قرار دیا اس لئے کہ پانی عام حاجت وضرورت کی چیز ہے اس کا نفع بہت عام ہے اور خصوصاً عرب جیسے ملکِ حار میں جہاں پانی کی قلت ہے۔

## میت کو کن اعمال کا ثواب پہنچتا ہے اور اسمیں مذاہب ائمہ

اس سے[1] معلوم ہوا کہ میت کو صدقہ کا ثواب پہونچتا ہے، امام نووی شرح مسلم[2] ص۳۲۲ میں لکھتے ہیں اس پر علماء کا اجماع ہے کہ میت کو صدقہ کا ثواب پہونچتا ہے اسی طرح میت کے حق میں دعاء کے نافع ہونے پر بھی اجماع ہے اور ایسے ہی قضاء الدین عن المیت نیز حجۃ الاسلام دحج فرض) عن المیت بھی معتبر ہے ایسے ہی حج تطوع علی الاصح عندنا البتہ صوم عن المیت میں اختلاف ہے، قراءۃ قرآن میں ہمارا مشہور مذہب یہ ہے کہ اس کا ثواب نہیں پہونچتا اور بعض شافعیہ وصول کے قائل ہیں اور یہی مذہب ہے امام احمد کا، اور نماز اور دوسری طاعات کا ثواب ہمارے نزدیک نہیں پہونچتا، امام احمد کے نزدیک پہونچتا ہے اھ

(قلت) خلاصۂ مذاہب یہ ہے کہ عبادات مالیہ کا ثواب بالاتفاق پہونچتا ہے اور عبادات بدنیہ میں سے دعاء کا حکم بھی یہی ہے باقی دوسری عبادات بدنیہ مثلاً نماز، تلاوتِ قرآن وغیرہ میں اختلاف ہے شافعیہ کے نزدیک نہیں پہونچتا، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک پہونچتا ہے، مالکیہ کا مذہب جیسا کہ الشرح الکبیر وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ ان کے نزدیک قرآن کا ثواب محض میت کی نیت سے پڑھنے سے نہیں پہونچتا البتہ اگر تلاوت کرنیوالا اللہ تعالیٰ سے یہ دعاء کرکے تلاوت کرے کہ یا اللہ اپنے فضل سے اس کا ثواب فلاں میت کو پہونچادے تو پہونچتا ہے گویا دعاء کے توسط سے پہونچتا ہے بغیر اس کے نہیں واللہ تعالیٰ اعلم، یاد پڑتا ہے کسی کتاب میں غالبًا قصص الاولیاء ـــــ میں پڑھا تھا کہ عزالدین بن عبدالسلام کو کسی نے

---

[1] لیکن یہ حدیث منقطع ہے اس لئے کہ سعید بن المسیب اور حسن بصری دونوں نے سعد بن عبادہ کو نہیں پایا اس لئے کہ سعد کی وفات ۱۵ھ یا ۱۴ھ میں ہے اور ابن المسیب کی ولادت ۱۵ھ میں ہے اور حسن بصری کی ۲۱ھ میں۔ کذا فی البذل والمنہل، لیکن صاحب منہل لکھتے ہیں اس میں کچھ مضائقہ نہیں اس لئے کہ حضرت سعید بن المسیب اور خواجہ حسن بصری کے بارے میں یہ ہے انہما لا یرویان الا عن ثقۃ اھ۔ [2] تحت حدیث عائشۃ ان رجلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان امی افتُلِتَتْ نفسُہا ولم توصِ واظنہا لو تکلّمتْ تصدّقتْ أفلہا اجرٌ ان تصدقتُ عنہا قال نعم اھ اس حدیث میں تو سوال ہی یہ کیا گیا تھا کہ میت کو ثواب پہنچتا ہے یا نہیں ۱۲

ان کے انتقال کے بعد خواب میں دیکھا تو وہ فرمانے لگے کہ ہم تو یوں کہتے تھے کہ میت کو قراءۃ قرآن کا ثواب نہیں پہونچتا لیکن یہاں آکر ہم نے اس کے خلاف پایا۔

## باب فی المنیحۃ

منحہ اور منیحہ دونوں لغت میں عطیہ اور ہدیہ کی ایک خاص صورت ہے جس میں تملیک المنفعۃ ہوتی ہے نہ کہ تملیک الرقبہ اسی لئے ہر چیز کا منیحہ اس کے مناسب ہوتا ہے مثلاً ذہب وفضہ کا منیحہ یہ ہے کہ دراہم ودنانیر کسی کو بطور قرض دینا اور منیحہ اللبن یہ ہے کہ دودھ دینے والی اونٹنی یا بکری چندروز کے لئے عاریۃً کسی کو دینا کہ کچھ روز وہ اس سے منتفع ہو کر پھر مالک کو واپس کردے، اور درختوں کا منیحہ یہ ہے کہ پھلدار درخت چندروز کے لئے عاریۃً کسی کو دیدے تاکہ وہ اس کے پھلوں سے منتفع ہو، اور بعض علماء کہتے ہیں کہ منیحہ خاص ہے دودھ والی بکری یا اونٹنی کے ساتھ۔

سمعت عبد اللہ بن عمرو یقول قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اربعون خصلۃ اعلاھن منیحۃ العنز ما یعمل رجل بخصلۃ منہا رجاء ثوابہا وتصدیق موعودھا الا ادخلہ اللہ بہا الجنۃ قال حسان فعددنا مادون منیحۃ العنز من رد السلام وتشمیت العاطس الخ

**شرح حدیث** عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا چالیس خصلتیں اور نیک کام ایسے ہیں جن میں سب سے اعلیٰ واونچی خصلۃ منیحۃ العنز ہے بکری کا منیحہ (یعنی اس کے علاوہ جو باقی انتالیس خصلتیں وعمل ہیں وہ سب اس سے کم درجہ کے ہیں جن کو اختیار کرنا اور بھی آسان ہے) جو شخص ان خصلتوں میں سے کسی ایک خصلۃ کو اختیار کرے گا ثواب کی امید اور اللہ ورسول کے وعدے پر یقین کے ساتھ تو وہ جنت میں داخل ہوگا۔

اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چالیس خصلتوں کی (جو کہ جنت میں لیجانے والی ہیں) تعیین نہیں فرمائی اور ان کو شمار نہیں کرایا صرف اتنا بتایا منجملہ ان کے منیحۃ العنز بھی ہے اور یہ منیحۃ العنز ان میں سے سب سے اونچی خصلت ہے باقی سب اس سے کم ہی ہیں۔

اب یہاں فطری طور پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ باقی اعمال کیا ہیں چنانچہ حسان بن عطیہ راوئ حدیث فرماتے ہیں کہ ہم نے ان باقی کو احادیث کے ذخیروں میں تلاش کرنا چاہا تو تلاش کرنے سے پندرہ خصلتیں بھی معلوم نہ ہوسکیں جو ان کو معلوم ہوسکیں ان میں سے چند کو انہوں نے بیان کیا جیسے ردّ السلام، تشمیت العاطس اور اماطۃ الاذی عن الطریق وغیرہ۔

یہ حدیث[۱] صحیح بخاری میں بھی ہے کتاب الہبہ "باب فضل المنیحۃ" کے ذیل میں۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں

---

[۱] صاحب عون المعبود لکھتے ہیں اس حدیث کو امام بخاری نے روایت کیا ہے لیکن تعجب ہے حافظ منذری سے کہ انہوں نے اس حدیث کو (ابوداؤد کی شرح میں) بخاری کیطرف منسوب نہیں کیا، اور علامہ مناوی فرماتے ہیں حاکم کو وہم ہوگیا انہوں نے اس حدیث کو المستدرک میں ذکر کردیا اھ حالانکہ مستدرک میں تو وہ حدیث ہونی چاہئے جو امام بخاری کی شرط کے موافق ہونے کے باوجود صحیح بخاری میں موجود نہو ۱۲

ابن بطال مشہور شارحِ حدیث سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا ظاہر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان تمام خصال کو جانتے تھے لیکن اس کے باوجود آپؐ نے کسی مصلحت سے ان کو شمار نہیں کرایا اور وہ مصلحت یہ ہوسکتی ہے کہ ایسا نہ ہو تعیین کے بعد لوگ باقی اعمالِ خیر کو ترک کر دیں اور صرف ان چالیس ہی پر اکتفار کر بیٹھیں پھر آگے فرماتے ہیں لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اگرحسان راوی کو تلاش کرتے سے ان خصلتوں کا پتہ نہیں چل سکا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی اور کو بھی پتہ نہ چل سکے چنانچہ ہم نے ان کو مختلف احادیث میں تلاش کیا تو وہ سب خصلتیں بحمداللہ تعالیٰ مل گئیں بلکہ چالیس سے بھی زائد اور پھر انہوں نے ان سب کو بیان کیا، حافظ فرماتے ہیں کہ بخاری کے ایک دوسرے مشہور شارح ابن المنیر نے ابن بطال پر رد کرتے ہوئے کہا کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ حضورؐ کی مراد ان چالیس سے یہی خصلتیں ہیں جو آپ نے تلاش کر کے شمار کرائی ہیں، نیز شمار کرا دینا تو آسان کام ہے لیکن وہ قید جو یہاں حدیث میں مذکور ہے کہ وہ باقی سب کی سب منیحۃ العنز سے کم درجہ کی ہیں یہ شرط ان میں کہاں پائی جارہی ہے جو آپ نے تلاش کی ہیں بلکہ صورتِ حال یہ ہے کہ بعض ان میں سے منیحۃ العنز کے مساوی ہیں اور بعض اس سے بھی اونچی ہیں نیز انہوں نے فرمایا کہ جب کسی مصلحت سے خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شمار نہیں کرایا حالانکہ آپ یقیناً ان کو جانتے تھے تو پھر ہمیں بھی ان کی تعیین کے درپئے نہ ہونا چاہیئے، انتہیٰ کلامہ اسی طرح علامہ کرمانی نے بھی ابن بطال کی تردید کی اور فرمایا ان کا کلام رجم بالغیب کے قبیل سے ہے، حافظ ابن حجر اس سب کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اس بات میں تو میں ابن بطال کے ساتھ ہوں کہ ان بقیہ خصال کو مختلف احادیث میں تلاش کرنا چاہیئے تلاش کرنے سے مل سکتی ہیں لیکن اس بات میں۔ میں ابن المنیر کے ساتھ ہوں کہ واقعی ابن بطال نے جو تلاش کی ہیں ان میں سے بعض منیحۃ العنز سے کم درجہ کی نہیں ہیں (من فتح الباری ص۱۷۵)

# باب اجر الخازن

خازن یعنی خزانچی اور محافظ مال ونگران مطبخ وغیرہ۔

عن ابی موسیٰ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الخازن الامین الذی یعطی ما اُمر بہ کاملاً موفراً طیبۃ بہ نفسہ ...... احد المتصدقین، جو محافظِ مال ونگراں جو کہ امانتدار ہو (جس کا حال وہ ہو جو آگے حدیث میں آرہا ہے) مالک نے جو کچھ اس کو صدقہ کرنے کو کہا ہو اس کو وہ خوش دلی کے ساتھ پورا پورا دیدے اس کا شمار بھی صدقہ کرنے والوں میں ہے۔

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ اصل مالک تو صدقہ کرنا چاہتا ہے اور وہ اس کا حکم بھی کر دیتا ہے لیکن یہ نیچے والے ماتحت لوگ خزانچی وغیرہ پورا دینے کو تیار نہیں ہوتے پاؤں ملتے ہیں ٹال مٹول کرتے ہیں حالانکہ ان کا اپنا کچھ خرچ نہیں ہورہا ہے لیکن حبِّ مال اور شدتِ بخل کی وجہ سے ایسا کرتے ہیں لیکن سبھی ایسے نہیں ہوتے بعض ان میں سے سخی اور زندہ دل ہوتے ہیں خوشی خوشی پورا پورا دیدیتے ہیں ایسے ہی حضرات کی حضورؐ تعریف فرمارہے ہیں۔

احد المتصدقین کو تثنیہ اور جمع دونوں طرح پڑھا گیا ہے اگر جمع ہے تو اس کا ترجمہ اوپر کر دیا گیا ہے اور تثنیہ ہونے کی صورت میں مطلب یہ ہے کہ ایک متصدق تو اصل مالک ہے اور دوسرا متصدق یہ شخص مامور ہے، دونوں ثواب صدقہ میں شریک ہیں باقی یہ ضروری نہیں کہ دونوں کا ثواب برابر ہو بلکہ ایک کا دوسرے سے کم زیادہ ہو سکتا ہے بعض صورتوں میں مالک کا ثواب زائد ہوگا اور بعض صورتوں میں پہونچانے والے کا۔

وحدیث الباب اخرجہ احمد والبخاری ومسلم والنسائی ایضاً (منہل)

# باب المرأة تصدق من بيت زوجها

صاحب خانہ گھر کی ضروریات کے لئے کھانے پینے کا جو سامان اپنی گھر والی کے حوالہ کرتا ہے تو کیا اس کو اس میں سے صدقہ کرنیکا حق ہے یا نہیں؟ اسی طرح مطبخ کے جو خادم وناظم ہوتے ہیں تو وہ اس کھانے میں سے کچھ صدقہ کرسکتے ہیں یا نہیں؟ (لیکن ناظم مطبخ وخازن کا مسئلہ تو مستقلاً گذشتہ باب میں گذر چکا ہے) اس سلسلہ میں اکثر شراح حدیث نے شروع میں قاضی ابوبکر ابن العربی کا کلام نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں عورت گھر کی چیزوں میں سے کچھ صدقہ کرسکتی ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے بعض علماء تو یہ فرماتے ہیں کہ ایسی معمولی چیز جس کی عام طور سے لوگ پرواہ نہیں کرتے اور التفات نہیں کرتے ایسی شئ کو عورت صدقہ کرسکتی ہے (اس میں کسی کی اجازت کی ضرورت نہیں۔ ور بعض علماء یہ فرماتے ہیں اس کا مدار اجازت زوج پر ہے جس قسم کی چیز کی اس کی طرف سے اجازت ہو صراحةً یا دلالةً یعنی قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ شوہر کو اس میں کوئی اشکال نہ ہوگا تو ایسی چیز کو صدقہ کرسکتی ہے اس کے علاوہ نہیں، امام بخاری کا میلان اسی طرف ہے چنانچہ انہوں نے ترجمۃ الباب میں اجازت کی قید ذکر کی ہے (وہ فرماتے ہیں) اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا مدار عادات الناس پر ہو جس جگہ کے لوگوں کی جیسی عادات ہونگی اسی کا اعتبار ہوگا،

---

لہ مثلاً اگر بہت سامان ہے اور جس کو دیا جارہا ہے وہ دروازہ ہی پر کھڑا ہے جس میں مامور کو اس تک پہونچانے میں کچھ بھی مشقت اٹھانی نہیں پڑی ظاہر ہے کہ اس وقت مالک کا ثواب زائد ہوگا اور اگر مال بہت کم ہے اور جہاں پہونچانا ہے وہ جگہ بہت دور ہے تو اس صورت میں مامور کا ثواب زائد ہوگا (منہل)

ٹلہ زوجہ مالِ زوج سے صدقہ کرسکتی ہے یا نہیں اس میں روایات مختلف ہیں بعض میں اجازت کی قید مذکور ہے بعض میں نہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اشیاء دے سکتی ہے بعض نہیں، تر چیزیں جو رکھنے سے خراب ہوجاتی ہیں وہ دے سکتی ہے اسکے علاوہ نہیں ونحو ذلک من الاختلافات، جواب یہ ہے کہ اس میں اصل یہ ہے کہ بغیر اجازت کے لینا جائز نہیں ہے لیکن اجازت کی دو قسمیں ہیں، دلالةً، دوسری، صراحةً۔ تو صراحةً ہونا ضروری نہیں بلکہ دلالةً بھی کافی ہے اب جن روایات میں اجازت کا ذکر نہیں وہ محمول ہیں روایات مقیدہ بالاذن پر کیونکہ یہ تقیید اصول وضوابط کے مطابق ہے اب یہ کہ بعض روایات میں جو مطلقاً مذکور ہے اور کہیں مقیداً سو اسکی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ اسمیں عادات الناس مختلف ہیں بعض ملکوں اور شہروں میں اجازت پہلے ہی سے ہوتی ہے۔ جیسے عربوں کے یہاں عام طور سے کہ ان میں سخاوت کا مادہ ہوتا ہے اور مہمان نوازی کا اس لئے اسکے پیش نظر ضرورت نہیں سمجھی اور قید کو ذکر نہیں کیا۔

نیز یہ ساری بحث اسمیں ہے کہ عورت مال زوج سے صدقہ کرے اور اگر وہ اپنے مال سے صدقہ کرے تو اس میں عند الجمہور اذن زوج کی شرط نہیں البتہ امام مالک کے نزدیک اس میں بھی اذن زوج ضروری ہے کذا اتفد کر من کلام الشیخ قدس سرہ ۱۲

اور عدم افساد کی قید جو کہ حدیث میں مصرح ہے وہ تو بالاجماع معتبر ہے یعنی عورت جو چیز صدقہ کرے وہ سلیقہ واعتدال کے ساتھ ہو اس میں بے تکاپن ہرگز نہ ہو مثلاً زیادہ مقداریں دینے لگے یا ایسے شخص کو دے جس کو دینا مناسب نہیں یا شوہر کو پسند نہیں وغیرہ وغیرہ، اور بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ ان احادیث میں عورت اور خادموں کے خرچ کرنے سے مراد صاحب مال کے اہل وعیال پر خرچ کرنا ہے، دوسرے لوگوں فقراء ومساکین وغیرہ کو دینا مراد نہیں ہے، اور بعض علماء نے اس میں بیوی اور خادم کے حکم میں فرق کیا ہے کہ بیوی کو تو مالِ زوج میں حقِ تصرف صدقہ وغیرہ کا حدود کے اندر رہتے ہوئے حاصل ہے، اور خادموں کو بغیر اجازت کے دینا جائز نہیں، انتہیٰ کلام ابن العربی میں کہتا ہوں اس آخری قول کو امام بخاریؒ نے اختیار فرمایا ہے اس لئے کہ انہوں نے اس بارے میں دو باب قائم فرمائے ہیں خادم سے متعلق باب کو امر کیساتھ مقید کیا ہے اور زوجہ سے متعلق باب کو غیر مفسدۃ کے ساتھ مقید کیا ہے اس میں انہوں نے امرِ زوج کی قید کو ذکر نہیں کیا۔

**ایک اشکال وجواب** لیکن یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ یہاں آگے ابوہریرہ کی ایک حدیث مرفوع آرہی ہے اور یہی حدیث بخاری کی کتاب البیوع میں بھی ہے اس میں یہ ہے اذا انفقتِ المرأۃ من کسب زوجھا عن غیر امرہ فلھا نصف اجرہ اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ عورت شوہر کی اجازت کے بغیر گھر کی چیزوں میں سے صدقہ کرسکتی ہے نیز یہ کہ اس صورت میں عورت کو نصف اجر ملے گا جس کا مفہوم یہ ہوا کہ اگر اجازت سے دیگی تو اس کو پورا ثواب ملے گا حالانکہ یہ بات دوسری احادیث کے خلاف ہے جن میں یہ ہے لَا یَنقُصُ بَعضُھُم اَجرَ بَعضٍ اس کا حل حافظ صاحب نے بہت اچھا لکھا ہے وہ یہ کہ اس سے مراد عورت کا اس مال میں سے خرچ کرنا ہے جو شوہر نے اس کے حصہ میں لگا دیا ہے پھر وہ عورت خاص اس اپنے حصہ میں سے خرچ کرتی ہے لہٰذا اس میں اجازتِ زوج کی حاجت نہیں ہے حافظ صاحب پھر آگے فرماتے ہیں اور یا یہ تاویل کیجائے کہ اس حدیث میں اذنِ صریح وتفصیلی کی نفی مراد ہے، اذنِ مطلق کی نفی مراد نہ لی جائے اس لئے کہ شوہر کی رائے کیخلاف دینے میں عورت کے لئے بجائے اُجر کے وِزر ہے، اور نصف اجر کی توجیہ یہ کی جائے کہ اس کا مطلب یہ نہیں عورت کا اجر اجرِ شوہر سے نصف ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ دونوں کا اجر برابر ہے یعنی دونوں کا اجر جمع کیا جائے تو اس میں سے ہر ایک کا حصہ نصف نصف ہوگا جب کسی چیز کو برابر دو جگہ تقسیم کرنا ہوتا ہے تو کہتے ہیں نصف، نصف لیلو اھ اور منہل میں لکھا ہے کہ علامہ کرمانی نے اس حدیث کو اس کے ظاہر پر رکھتے ہوئے فرمایا کہ لاینقص بعضہم اجر بعض تو اس صورت میں ہے جب عورت باذنِ زوج صدقہ

کرے اور عدمِ اذن کی صورت میں ثواب آدھا آدھا ملتا ہے۔

عن سعد قال لما بايع رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم النساءَ قامت امرأة جليلة كانها من نساء مُضر فقالت يانبي الله انا كلٌّ[1] على آبائنا وابنائنا الخ اس حدیث کے راوی سعد ہیں یعنی سعد بن ابی وقاص کما فی البذل، حضرت شیخؒ کے حاشیۂ بذل میں ہے کہ علامہ عینی کی رائے بھی یہی ہے لیکن یہ صحیح نہیں وہم ہے بلکہ یہ سعد انصاری ہیں ایک دوسرے شخص کما بسط الحافظ فی التہذیب فی ترجمتہ اھ

**مضمونِ حدیث** مضمون حدیث یہ ہے حضرت سعد فرماتے ہیں جس وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو بیعت فرمایا (یعنی اُس مضمون پر جو اس آیت کریمہ میں ہے علی ان لایشرکن باللہ شیئاً ولایسرقن ولایزنین (الآیۃ) تو ایک بڑے قسم کی عورت (بظاہر قدوقامت اور جسم کے لحاظ سے) کھڑی ہوئی راوی کہتا ہے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ قبیلۂ مضر کی عورتوں میں سے ہے، کھڑے ہونے کے بعد اس نے حضورؐ سے عرض کیا یارسول اللہ ہم! یعنی عورتیں اپنے گھر والوں پر (جس سے باپ بیٹے اور شوہر مراد ہیں) بار بوجھ ہیں یعنی ہمارا سارا خرچہ وہی اٹھاتے ہیں ہم تو کماتی نہیں ہیں، نہ ہمارے پاس کچھ ہے جو صدقہ کریں تو کیا ہم ان کی چیزوں میں سے کچھ صدقہ کرسکتی ہیں، تو اس پر آپؐ نے ارشاد فرمایا "الرَّطْبُ تاكُلْنَهُ وتُهْدِيْنَهُ" تر چیزیں تم خود بھی کھاسکتی ہو اور ہدیہ وصدقہ میں دے بھی سکتی ہو، یہ لفظ رَطب راء کے فتحہ اور سکون طاء کے ساتھ ہے یعنی ہر تر چیز جس کو اٹھاکر اور ذخیرہ بناکر نہیں رکھا جاسکتا خراب ہوجانے کی وجہ سے جیسے سبزیاں اور پھل، روٹی، سالن وغیرہ اور رُطَب راء کے ضمہ اور طاء کے فتحہ کے ساتھ خاص ہے تر کھجور کے ساتھ۔

اس سے معلوم ہوا جو چیز جمع کیجاسکتی ہو غلہ، دراہم یادنانیر اس کو بغیر اجازت کے صدقہ نہیں کرسکتی، کھانے پینے کی چیزیں عام طور سے صدقہ کرسکتی ہے، عموماً اسی طرح کی چیزوں کے دینے دلانے کی اجازت ہوتی ہے اور اگر کسی جگہ اس میں اس سے زیادہ وسعت ہو تو اس کی بھی گنجائش ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## بَابٌ فِيْ صِلَةِ الرَّحِمِ

**صِلَةُ الرحم کی لفظی تحقیق** صلۃ دراصل وَصْلٌ تھا واؤ کو شروع سے حذف کرکے اخیر میں اس کے عوض ہاء لے آئے وَصَلَ يَصِلُ وَصْلاً وَصِلَةً اس کے معنی احسان الی الاقارب

[1] کلٌّ یہ لفظ قرآن شریف میں بھی وارد ہے وضرب الله مثلاً عبداً مملوكا لايقدر على شئ وهو كلٌّ على مولاه الآية

کے ہیں اپنے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک اور ان کے ساتھ احسان کا معاملہ کرنا گویا آدمی اپنے رشتہ داروں کے ساتھ احسان کر کے اس رشتہ کو جوڑتا اور قائم کرتا ہے، رَحِم (بفتح الراء وکسر الحاء) بچہ دانی کو کہتے ہیں پھر بعد میں اس کا استعمال قرابۃ اور رشتہ داری میں ہونے لگا اتحادِ رحم کیوجہ سے اس لئے کہ سب رشتہ دار ایک ہی رحم سے نکلے ہیں اور کہا گیا ہے کہ لفظِ رَحِم مشتق ہے رحمت سے اس لئے کہ اقرباء آپس میں ایک دوسرے پر رحیم اور مہربان ہوتے ہیں (منہل) **حاشیۂ بذل میں حضرت شیخ** نے علامہ شامیؒ[۲۹۱] سے نقل کیا ہے کہ صلہ رحمی شرعاً واجب ہے اھ۔

## صلہ رحمی کن رشتہ داروں میں واجب ہے

پھر علماء کا اِس حدِّ رحم میں اختلاف ہے جس کا صلہ واجب ہے یعنی وہ کون سے اقرباء ہیں جن کے ساتھ صلہ رحمی واجب ہے اس کی تفصیل[۱] اور اختلاف صاحب منہل نے لکھا ہے۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں وہ رحم (رشتہ) جسکے

---

[۱] وہ لکھتے ہیں بعض علماء فرماتے ہیں یہ وہ اقارب ہیں جن سے نکاح حرام ہے یعنی جن دو عزیزوں میں ایسی رشتہ داری ہو کہ اگر ان میں سے ایک کو ذکر اور دوسرے کو انثیٰ فرض کیا جائے تو نکاح حرام ہو، اس قول کی بناء پر رحم سے یہ رشتے خارج ہو جائیں گے اولاد الاعمام والعمات والاخوال والخالات کیونکہ ان سب رشتوں میں نکاح جائز ہے، یہ حضرات دلیل میں یہ کہتے ہیں کہ جن رشتوں میں صلہ رحمی واجب تھی جیسے پھوپھی، بھتیجی، خالہ، بھانجی وہاں ان دونوں کے جمع فی النکاح کو شریعت نے ممنوع قرار دیدیا کیونکہ جمع فی النکاح مفضی الی التقاطع ہو جاتا ہے پس اسی سے یہ بات بھی مستفاد ہو رہی ہے کہ جن اقارب سے نکاح جائز ہے وہاں صلہ رحمی واجب نہیں کیونکہ جس طرح جمع فی النکاح تقاطع کا سبب بن جاتا ہے اسی طرح خود نکاح بھی اس کا سبب ہو جاتا ہے پس جب نکاح ممنوع نہوا تو معلوم ہوا کہ وہاں صلہ رحمی بھی واجب نہیں گویا وجوبِ صلہ رحمی اور جوازِ نکاح ان دونوں کو شریعت میں جمع نہیں کیا گیا۔ (۲) دوسرا قول اس میں یہ ہے کہ رحم سے مراد کلّ قریبٍ وارثٍ ہے لحدیث ابی ہریرۃ ان رجلاً قال یا رسول اللّٰہ من احق الناس بحق الصحبۃ؟ قال امك ثم امك ثم امك ثم ابوك ثم ادناك ادناك. (اخرجہ مسلم) (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد کل قریبٍ ولو کان غیر وارثٍ، لحدیث عبد اللّٰہ بن عمر مرفوعاً اِنَّ اَبَرَّ البِرِّ اَنْ یصلَ الرجلُ اَہلَ وُدِّ ابیہ بَعْدَ اَنْ یُّوَلِّی (اخرجہ مسلم) اھ اس کے لکھنے کے بعد اپنی فقہی کتابوں میں جو ملا وہ مندرجۂ ذیل ہے وفی الدرالمختار وصلۃ الرحم واجبۃ ولو کانت بسلام وتحیۃ وہدیۃ ومعاونۃ ومجالسۃ ومکالمۃ وتلطف واحسان ویزور ہم غباً لیزید حباً بل یزور اقربائہ کل جمعۃ او شہر ولا یرد حاجتہم لانہ من القطیعۃ فی الحدیث ان اللّٰہ یصل من وصل رحمہ ویقطع من قطعہا وفی الحدیث صلۃ الرحم تزید فی العمر اھ۔ وکتب علیہ ابن عابدین نقل القرطبی فی تفسیرہ اتفاق الامۃ علی وجوب صلتہا وحرمۃ قطعہا للادلۃ القطعیۃ من الکتاب والسنۃ علی ذلک قال فی تبیین المحارم واختلفوا فی الرحم التی یجب صلتہا قال قوم ہی قرابۃ کل ذی رحم محرم وقال آخرون کل قریب محرماً (بقیہ اگلے صفحہ پر)

جوڑنے کا حکم ہے اس کی دو قسمیں ہیں عام اور خاص، اول کا مصداق قرابۃ الدین یعنی دینی رشتہ ہے اور اس کا صلہ یہ ہے کہ عامۃ المسلمین کے ساتھ خیر خواہی ومحبت اور ان کے حقوق واجبہ ومستحبہ کی ادائیگی ان کے ساتھ انصاف والاسعاملہ کیا جاوے، اور رحم خاص (رشتۂ خاص) قرابۃ النسب کا نام ہے اس کا صلہ رحم عام کے صلہ سے بڑھا ہوا ہے اس میں احسان وعطاء نیز ان کے احوال کا تفقد (خبر گیری) ان کی کوتاہی اور لغزش سے تغافل وغیرہ اور صلہ رحمی ہی میں یہ چیزیں بھی داخل ہیں سلام وکلام اور ترکِ خصام (من المنہل)

عن انس قال لمّا نزلت لَن تَنَالوا البرّ حتّٰی تنفقوا مما تحبّون، قال ابو طلحۃ یارسول اللّٰہ اُرٰی رَبَّنا یسألنا من اموالنا فانی اُشہدك انّی قد جعلتُ ارضی بَارِیحَاءَ لَہٗ

**شرحِ حدیث** مذکورہ بالا آیتِ شریفہ کے نزول پر صحابیٔ رسول حضرت ابو طلحہ انصاری جو کہ حضرت انس ابن مالک کے سوتیلے باپ ہیں انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اپنے مال میں سب سے زیادہ محبوب مجھے وہ باغ ہے جس کا نام "بیرُحار" ہے میں آپ کو گواہ بناتا ہوں اس پر کہ میں نے اس کو اللہ کے لئے کر دیا، اس باغ کا نام کیا ہے اس کا صحیح تلفظ کیسے ہے اس میں روایات مختلف ہیں صحیحین کی روایت میں تو بَیْرُحَار واقع ہے بار پر کسرۂ اور فتحہ دونوں ہیں اور راء پر فتحہ اور ضمہ دونوں ہیں والافصح بَیرُحاءٗ[1] (بالقصر بدون الہمزہ) لیکن سنن ابوداؤد کی اس روایت میں خلافِ مشہور باریحار واقع ہے بموحدۃ مفتوحۃ ثم الف وہی بدلٌ اوعطف بیانٍ لماقبلہ، اور بعض نے اس کو دوسری طرح پڑھا ہے بِاَرِیحَاء (بالبار الجارہ) فقیل وہم فان اَریحا ارض بالشام وقیل محتمل فسمی بستان ابی طلحۃ باسمہا، اور مسلم کی ایک روایت میں بَرِیحَا واقع ہوا ہے (منہل وبذل) یہ حدیث صحیحین کی روایت میں ذرا تفصیل سے ہے اس میں اس طرح ہے کہ انصار مدینہ میں سب سے زیادہ کھجور کے باغ ابو طلحہ کے تھے ان باغوں میں سب سے زیادہ محبوب ان کو بیرُحار تھا جو کہ مسجد نبویؐ کے سامنے تھا جس میں اکثر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے جاتے تھے۔ بہرحال ابو طلحہ نے آپؐ سے عرض کیا کہ میں اس باغ کو اللہ تعالیٰ کے لئے دیتا ہوں یہ صدقۂ مطلقہ تھا جس کے مصرف

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کان اوغیرہ اھ والثانی ظاہر اطلاق المتن قال النووی فی شرح مسلم وہو الصواب واستدل علیہ بالاحادیث، نعم تتفاوت درجاتہا ففی الوالدین اشد من المحارم وفیہم اشد من بقیۃ الارحام وفی الاحادیث اشارۃ الی ذلک کما بینہ فی تبیین المحارم اھ (کتاب الحظر والاباحۃ فصل فی البیع) یعنی عند الحنفیہ اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ اس سے مراد ذی رحم محرم ہے، دوسرا یہ ہے اس سے مراد ہر رشتہ دار ہے محرم ہو یا نہ ہو، اور یہی ظاہر ہے امام نووی نے بھی اس کی تصویب کی ہے، البتہ یہ ضرور ہے کہ صلہ رحمی کے درجات میں جو رشتہ کے قرب وبعد کے لحاظ سے ہیں ۱۲۔

[1] وفی بعض الروایات بئرُحار باضافۃ بئر الی حار والبساتین فی المدینۃ المنورۃ تسمی باسماء الآبار والمعنی بستان فیہا ہذا البئر ۱۲

کی تعیین نہیں تھی بظاہر مشورہ کے طور پر انہوں نے حضورؐ سے اس کا ذکر کیا آپؐ نے ان کو مشورہ دیا اِجْعَلْهَا فِي قَرَابَتِكَ کہ اس صدقہ کا رخ اپنے رشتہ داروں کیطرف پھیر دو چنانچہ انہوں نے اس کو حسان بن ثابت اور ابی بن کعب کو ھبہ کر دیا آپ نے ابوطلحہ کو یہ مشورہ دیا کہ اس باغ کو بجائے مطلق صدقہ کے صدقۂ اقربین قرار دو تاکہ صدقہ کے ساتھ صلہ رحمی کا ثواب حاصل ہو۔

**ایک فقہی بحث** فتح الباری میں ہے ظاہر یہ ہے کہ ابوطلحہ نے اس باغ کا ان دونوں کو مالک بنا دیا تھا اور یہ دینا بطور وقف[1] کے نہ تھا اس لئے کہ صحیح بخاری کی روایت میں ہے کہ بعد میں حضرت حسان نے اس باغ میں سے اپنا حصہ حضرت معاویہ کے ہاتھ (ایک لاکھ درہم میں) فروخت کر دیا تھا سو اگر یہ وقف ہوتا تو اس کو فروخت کرنا جائز نہ ہوتا۔

شراح حدیث نے اس حدیث کے تحت بہت سے فوائد لکھے ہیں ایک یہ بھی لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ اگر شخص غنی کو اس کے سوال کے بغیر کوئی صدقہ دے تو اس کو قبول کرنا جائز ہے اس لئے کہ مشہور ہے ابی بن کعب میاسیر صحابہ میں سے تھے۔

یہاں فطری طور پر یہ سوال ہوتا ہے کہ حسان بن ثابت اور ابی بن کعب کی ابوطلحہ سے کیا رشتہ داری تھی؟ اس سوال کا جواب مصنف علیہ الرحمہ خود ہی ارشاد فرماتے ہیں اور ابوطلحہ، حسان وابی بن کعب تینوں کا شجرۂ نسب بیان کرتے ہیں۔

---

قال ابوداؤد بلغنی عن الانصاری محمد بن عبد اللہ قال

(۱) اَبُوطَلحة زید بن سہل بن الاسود بن حرام بن عمرو بن زید مناۃ بن عدی بن عمرو بن مالک بن النجار۔

(۲) حسان بن ثابت بن المنذر بن حرام۔

(۳) اُبی بن کعب بن قیس بن عتیک بن زید بن معاویہ بن عمرو بن مالک بن النجار۔

ان انساب سے معلوم ہوا کہ حضرت حسان ابوطلحہ کے ساتھ تیسری پشت یعنی حرام میں جاکر مل جاتے ہیں اور ابی بن کعب ابوطلحہ کے ساتھ عمرو بن مالک میں پہونچکر مل جاتے ہیں، عمرو بن مالک ابوطلحہ کے اعتبار سے تو ساتویں پشت ہے اور ابی بن کعب کے لحاظ سے چھٹی ہے۔

قال الانصاری بین ابیّ وابی طلحۃ ستۃ آباء یعنی ابوطلحہ اور ابی بن کعب کے درمیان چھ پشتوں

---

[1] لیکن مولانا حفظ الرحمٰن صاحبؒ نے اپنی تصنیف "اسلام کا اقتصادی نظام" میں "التاج الجامع للاصول" کے حاشیہ سے نقل کیا ہے کہ یہ وقف ہی تھا اور حدیث میں جو قسمۃ کا لفظ ہے اس سے مراد تقسیم منافع ہے اور یہ بمنزلۂ وقف علی الاولاد کے تھا (حاشیۂ بذل)

کا فصل ہے اور ساتویں پشت میں دونوں مل رہے ہیں لیکن پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ عمرو بن مالک کو ساتویں پشت کہنا یہ ابوطلحہ کے لحاظ سے ہے اور ابی بن کعب کے لحاظ سے وہ چھٹے ہیں لہٰذا انصاری کے کلام میں فی الجملہ تسامح ہے۔ عَنْ انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من سَرَّہٗ اَنْ یُبسط علیہ فی رزقہ ویُنسأ فی اَثرہٖ فلیصِلْ رَحِمَہٗ۔

**شرح حدیث** نسیئۃ اور نسأ[1] بمعنی تاخیر کہا جاتا ہے "نسأ اللہ فی عمرک" اللہ تعالیٰ تیری زندگی کو مؤخر کرے یعنی عمر دراز کرے، جس شخص کو یہ بات خوش کرتی ہو کہ اس کے رزق میں وسعت کر دیجائے اور اس کی عمر کو مؤخر کر دیا جائے تو اس کو چاہیئے کہ صلہ رحمی کرے، اَثر کہتے ہیں اَجل اور مدت العمر کو اور اصل معنی اس کے نشانِ قدم کے ہیں جو زندگی کے لئے لازم ہے اور عمر ختم ہونے کے ساتھ زمین سے نشانات قدم بھی ختم ہو جاتے ہیں اس لئے نشاناتِ قدم کا بقاء کنایہ ہوتا ہے زندگی سے (بذل) اس حدیث میں صلہ رحمی کے بعض ثمرات ذکر کیے گئے اول رزق کی وسعت اور فراخی دوسرے عمر میں زیادتی، عمر میں زیادتی کے شراح نے دو مطلب لکھے ہیں اول یہ کہ یہ کنا یہ ہے برکت فی العمر سے بسبب توفیق خیرات اور حفاظت عن اضاعۃ الاوقات کے جس کی وجہ سے اس کا ذکر خیر تادیر باقی رہتا ہے گویا کہ وہ زندہ ہی ہے مَرا نہیں۔ دوسرا مطلب یہ کہ اس سے حقیقۃً زیادتی مراد ہے لیکن علم الٰہی کے اعتبار سے نہیں اس لحاظ سے تو ہر شخص کی مدت العمر متعین ہے، اذا جاء اجلھم لایستاخرون ساعۃ ولایستقدمون بلکہ یہ زیادتی مَلَک مُوَکَّل بالعمر کے لحاظ سے ہے مثلاً اس فرشتہ سے یوں کہا گیا کہ فلاں شخص نے اگر صلہ رحمی کی تو اسکی عمر سّتو سال ہوگی اور اگر صلہ رحمی نہ کی تو صرف ساٹھ سال ہوگی۔ اول یعنی جو علم الٰہی کے اعتبار سے ہو اس کو تقدیرِ مُبرَم اور ثانی جو فرشتہ کے علم اعتبار سے ہے اس کو تقدیرِ معلّق سے تعبیر کرتے ہیں انہی دو قسموں کی طرف اس آیت کریمہ میں اشارہ ہے "یمحوا اللہ مایشاء ویثبت وعندہ امّ الکتاب" محو و اثبات علم مَلک کے اعتبار سے ہے اور ام الکتاب میں جو کچھ ہے وہ وہی ہے جو علم الٰہی میں ہے۔

عن عبد الرحمٰن بن عوفؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول قال اللہ تعالیٰ انا الرحمٰن وھی الرحم شققت لہا اسمًا من اسمی من وصلہا وصلتہ ومن قطعہا بتتّہ اور ترمذی کی روایت کے لفظ یہ ہیں "انا اللہ وانا الرحمٰن خلقت الرحم الخ" اس سے معلوم ہوا ابوداؤد کی روایت میں اختصار ہے اور اس میں جو ضمیر "ھی" ہے اس کا مرجع رحم ہے، لفظ رحم کا استعمال زیادہ تر مؤنث ہوتا ہے۔

---

[1] قال ابن الاثیر النساء التاخیر یقال نسأت الشئ نسأ، وانسأتہ انساءً اذا اخرتہ، والنساء الاسم ویکون فی العمر والدین اھ

**شرحِ حدیث** یہ حدیث حدیث قدسی ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں قرابت اور رشتہ داری جس کو رحم کہا جاتا ہے اس کا یہ نام مشتق ہے میرے نام سے یعنی رحمان سے جو کہ اللہ تعالیٰ کا نام اور صفت ہے مطلب یہ ہے کہ یہ رحم جو ہے یعنی رشتہ داری وقرابت یہ رحمان کی رحمت کے آثار میں سے ایک اثر ہے اور ان دونوں میں (رشتہ داری اور رحمتِ رحمان) ایک خاص قرب اور تعلق ہے لہٰذا جو شخص رحم کو جوڑے گا تو رحمان اپنی رحمت کو اس سے جوڑے رکھے گا اور جو اس کو توڑے گا تو رحمان اپنی رحمت کو اس سے توڑ دے گا۔

اس حدیث میں صلہ رحمی کا زبردست فائدہ اور اس کے بالمقابل قطع رحمی کی زبردست مضرت مذکور ہے صلہ رحمی میں سراسر فائدہ ہی فائدہ ہے اپنا بھی اور دوسرے کا بھی اور قطع رحمی میں نقصان ہی نقصان ہے اپنا بھی اور دوسرے کا بھی، واللہ الموفق لما یحب ویرضیٰ۔

ف صلہ رحمی کا مفہوم اور اس کی تشریح ہمارے یہاں پہلے حاشیہ اور اصل دونوں میں گذر چکی ہے اس صلہ رحمی کے درجات ومراتب ہیں جو آئندہ آنے والی حدیث کے ذیل میں بیان ہونگے

والحدیث اخرجہ ایضًا الامام احمد والبخاری فی الادب والحاکم والترمذی (منہل)

عن محمد بن جبیر بن مطعم عن ابیہ یبلغ بہ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم قال لایدخل الجنۃ قاطعٌ

قاطع، واصل کا مقابل ہے، واصل، صلہ رحمی کرنے والا، اور قاطع، قطع رحمی کرنے والا اور امام بخاری کی ادب المفرد میں اسی طرح صحیح مسلم کی ایک روایت میں قَاطِعُ رَحِمٍ، ہے جس سے قاطع کا مفہوم متعین ہوگیا اور یہی اکثر شراح نے لکھا بھی ہے، اور بذل المجہود میں اس میں ایک دوسرا احتمال بھی لکھا ہے یعنی قاطع الطریق (ڈاکو اور رہزن) قطع رحمی ایک معصیت اور حرام ہے۔ اس کا مرتکب عاصی اور فاسق ہے اور مستحل اس کا کافر ہے، اگر حدیث کو مستحل پر محمول کیا جائے تب تو عدمِ دخولِ جنت ظاہر ہے اور اگر اس سے مراد تارک صلہ رحمی ہے غیر مستحل تب یہ حدیث دخولِ اوّلی پر محمول ہوگی جیسا کہ اس حدیث کے نظائر میں یہ توجیہ مشہور ہے، قطع رحمی کے بارے میں یہ حدیث بڑی سخت وعید ہے کما ہو ظاہر۔

قال المنذری واخرجہ البخاری ومسلم والترمذی اھ (عون) زاد صاحب المنہل واحمد۔

عن عبد اللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لیس الواصلُ بالمکافی ولکنَّ الواصِلَ اذا قُطِعَتْ رَحِمُہ وَصَلَہَا۔

**شرحِ حدیث** وہ شخص صلہ رحمی کرنے والا نہیں جو صرف مکافاۃ یعنی برابر کا بدلہ اور احسان کا بدلہ احسان سے کرتا ہو بلکہ واصل وہ شخص ہے کہ جب دوسری طرف سے قطعِ تعلق کا معاملہ کیا جائے

تو یہ ملانے اور جوڑنے کا کام کرے شراح نے لکھا ہے کہ اگرچہ مکافات کا معاملہ یعنی احسان کا بدلہ احسان سے یہ بھی فی نفسہٖ صلہ رحمی ہے لیکن کمالِ صلہ نہیں یہاں کمال ہی کی نفی مراد ہے اور یہ حدیث مکارم اخلاق کے قبیلہ سے ہے کما ورد "صِل مَن قَطَعَكَ وَاَعطِ مَن حَرَمَكَ وَاعفُ عَمَّن ظَلَمَكَ"۔ (عون) صاحب منہل لکھتے ہیں لوگ تین طرح کے ہیں واصل، مکافی، قاطع واصل وہ شخص ہے جو اپنے اقرباء کے ساتھ احسان کرے جب کہ وہ اس پر احسان نہ کر رہے ہوں، مکافی وہ ہے جو جتنا لے اتنا ہی دے اور اپنی عطاء میں زیادتی نہ کرے اور قاطع وہ ہے جس کا قریب و رشتہ دار اس پر احسان کرے لیکن وہ اس پر احسان نہ کرے۔

والحدیث اخرجہ ایضا البخاری والترمذی قالہ المنذری (عون)

## بَابٌ فِی الشُّحِّ

یہ کتاب الزکوٰۃ کا آخری باب ہے مصنف علیہ الرحمہ نے دقت نظری سے کام لیا وہ یہ کہ پوری کتاب الزکوٰۃ اور اس کی احادیث کا خلاصہ و مقصد یہ ہے آدمی کو چاہئے کہ اس کے ذمہ جو حقوق مالیہ ہیں خواہ واجبہ اور خواہ مستحبہ ان سب کو ادا کرے لیکن ہر شئی کے تحقق کے لئے دو امر مطلوب ہیں، اول۔ اسباب و شرائط کا تحقق ثانی۔ موانع و عوارض کا ارتفاع، اس آخری باب سے مصنف علیہ الرحمہ اس امر ثانی کو بیان کرتے ہیں کہ آدمی کا ایمان اگرچہ اس کو انفاق مال فی سبیل اللہ پر ابھارتا ہے لیکن آدمی کی طبیعت میں جو حبِّ مال اور بخل طبعی (جمع مال کی حرص) ہے وہ اس انفاق سے مانع بنتی ہے لہٰذا اس مانع کو دور کرنے کی ضرورت ہے۔

عن عبد اللہ بن عمرو قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ایاکم والشُّحَّ فَاِنَّمَا هَلَكَ مَنْ

---

[1] اور مکافات جس طرح صلہ من الجانبین سے ہوتی ہے (جتنا احسان اس پر کیا جائے اتنا ہی وہ بھی کرے) اسی طرح مقاطعہ من الجانبین سے بھی ہوتی ہے (قطع تعلق کا بدلہ قطع تعلق سے دینا) پھر اس میں جو پہل کرنے والا ہوگا وہ تو قاطع ہوگا اور دوسرا یعنی جوابی کارروائی کرنیوالا مکافی کہلائیگا (منہل) صلہ رحمی ایک جامع لفظ ہے اس کا مفہوم کافی وسیع ہے جس کا خلاصہ معارف الحدیث (للنعمانی) میں اس طرح لکھا ہے صلہ رحمی کی دو ہی صورتیں ہیں ایک یہ کہ آدمی اپنی کمائی سے اہل قرابت کی مالی خدمت کرے دوسرے یہ کہ اپنے وقت اور اپنی زندگی کا کچھ حصہ ان کے کاموں میں لگائے اھ اس کی بعض صورتیں ہم گزشتہ حاشیہ میں درمختار سے نقل کر چکے ہیں ۱۲

[2] یہاں ہلاکت سے ہلاکتِ معنوی یعنی دینی بھی مراد ہو سکتی ہے کہ بخل کی وجہ سے ان حقوق اللہ و حقوق العباد کو ضائع کیا جو مال سے متعلق تھے اور اپنی آخرت کو تباہ و برباد کیا اور ہلاکت حسی یعنی دنیوی بھی مراد ہو سکتی ہے اسلئے کہ جب لوگوں کے حقوق ادا نہیں کئے آپس میں باہمی نزاع قتل و قتال کی نوبت آئی جس سے دنیا ہی میں ہلاک و برباد ہوئے، اور ظاہر یہ ہے کہ ہلاکت حسی و معنوی دینی و دنیوی دونوں مراد لی جائیں (منہل)

کان قبلکم بالشح امرھم بالبخل فبخلوا وامرھم بالقطیعۃ فقطعوا وامرھم بالفجور ففجروا۔

**شرح حدیث** بچاؤ اپنے آپ کو بخل سے اس لئے کہ تم سے پہلے جو امتیں گذری ہیں وہ اس بخل ہی کیوجہ سے ہلاک ہوئی ہیں، امرھم بالبخل امر کیا ان کو اس شح (یعنی طبعی بخل اور حرص) نے بخل کا پس انہوں نے بخل کو اختیار کیا۔ اس سے معلوم ہورہا ہے کہ بخل تو نام ہے عدم انفاق مال کا اور شح نام ہے اس طبعی خصلت کا جو آدمی کو آمادہ کرتی ہے عدم انفاق پر یعنی منشأ بخل۔

اس شح ہی کی بدولت مبتلا ہوئے وہ لوگ قطع رحمی میں اور طرح طرح کے فسق وفجور میں، طرح طرح کے فسق وفجور کا مطلب یہ ہے کہ حبِّ مال وحرصِ مال کیوجہ سے لوگوں پر ظلم وستم قتل وغارت گری، غصب اور سرقہ وغیرہ امور کے مرتکب ہوئے اور اسی قتل وغارت گری میں عورتوں کی عصمت دری وغیرہ فواحش بھی شامل ہیں۔

والحدیث صححہ الحاکم قال المنذری واخرجہ النسائی (عون)۔

حدثتنی اسماء بنت ابی بکر قالت قلت یارسول اللہ مالی شئ الا ما ادخل علیّ الزبیر افاعطی منہ قال اَعطِی ولا تُوکِی فیوکَی علیكِ اسماء بنت ابی بکر فرماتی ہیں ایک مرتبہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا، یارسول اللہ (صورت حال یہ ہے) کہ میری ملک میں تو کچھ ہے نہیں بجز اس کے جو میرے شوہر (زبیرؓ) نے میرے گھر میں لاکر میرے حوالہ کیا، تو میں اس میں سے کچھ صدقہ کرسکتی ہوں! آپؐ نے ان کو عطار کی اجازت مرحمت فرمادی بلکہ روک کر رکھنے سے منع کیا کہ مت بندھن باندھ (یعنی تھیلی کا منہ باندھ کر مت رکھ) ورنہ پھر تجھ سے بھی باندھ کر رکھ لیا جائے گا یعنی اللہ تعالیٰ اپنے خزانہ کا منہ تیرے لئے بند کردیں گے، ولا تُوکِی ایکار سے ماخوذ ہے یعنی وکاء سے کوئی چیز باندھنا وکاء کہتے ہیں اس رسی اور ڈوری کو جس کے ذریعہ بوری اور تھیلی وغیرہ کے منہ کو باندھتے ہیں۔

اس حدیث میں آپؐ نے عورت کو شوہر کے مال سے صدقہ کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے جسکے لئے اذن زوج کا ہونا ضروری ہے دلالۃً ہو یا صراحۃً۔ یہاں آپ نے اس کے ذکر کی ضرورت اس لئے نہیں سمجھی کہ شاید آپ کو ان کے شوہر کی طبیعت کا حال معلوم ہو اور یا یہ کہا جائے کہ مراد یہ ہے کہ تو خاص اپنے حصہ میں جو چیز آئی ہو اس میں سے صدقہ ضرور کیا کر، انفاق المرأۃ من بیت الزوج کی تفصیل اس کے باب میں گذر چکی واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال المنذری اخرجہ الترمذی والنسائی واخرجہ البخاری ومسلم من طریق آخر مختصراً (عون)

عن عائشۃ انہا ذکرت عِدَّۃ من مساکین الخ عدۃ کو دال کی تشدید اور تخفیف دونوں طرح

پڑھا گیا ہے عِدَةً، عِدَةً پہلی صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ انہوں نے حضورؐ کے سامنے چند (متعدد) مساکین کا تذکرہ کیا کہ وہ میرے پاس لینے کے لئے آئے تھے، اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ عائشہ نے آپؐ کے سامنے عرض کیا کہ میں نے بعض مساکین سے دینے کا وعدہ کر لیا ہے تو کیا میں ان کو دے سکتی ہوں، آپ نے ان کو بھی عطا کرنے کا امر فرمایا۔

والحدیث اخرج النسائی نحوہ مطولاً اھ (منہل)

الحمدللہ الذی بعزتہ وجلالہ تتم الصالحات۔

# کتاب اللقطۃ

بعض نسخوں میں کتاب اللقطہ سے قبل آخر کتاب الزکوٰۃ لکھا ہے لیکن ہمارے نسخہ میں کتاب اللقطہ کے ختم پر لکھا ہے آخر کتاب الزکوٰۃ پہلے نسخہ کا تقاضا یہ ہے کہ کتاب اللقطہ مستقل کتاب ہے کتاب الزکوٰۃ کا جزء نہیں اور نسخہ ثانیہ کا تقاضا بظاہر یہ ہے کہ مصنف نے لقطہ کو کتاب الزکوٰۃ کا جزء اور اس کا تکملہ قرار دیا ہے بہرکیف لقطہ کا بیان کتاب الزکوٰۃ کا جزء ہو یا نہ ہو اس کی مناسبت کتاب الزکوٰۃ سے ظاہر ہے اس لئے کہ لقطہ کا انجام اگر مالک نہ آئے تصدق ہی ہے۔

حسب عادت ومعمول ہم یہاں لقطہ کے شروع میں چند امور اور مفید بحثیں ذکر کرتے ہیں تاکہ احادیث الباب کے سمجھنے میں مفید اور موجب بصیرت ہو واللہ الموفق۔

**لقطہ سے متعلق مباحث تسعہ** (۱) تحقیق اللقطۃ لغۃً (۲) حکم الالتقاط (۳) الفرق بین لقطۃ الحیوان وغیر الحیوان (۴) مدۃ التعریف (۵) التملک بعد التعریف (۶) وجوب الضمان عند مجئ المالک (۷) ھل یدفع الی الناشد بمجرد بیان العلامات (۸) الاشہاد عند الالتقاط (۹) لقطۃ الحاج ماذا حکمہ۔

البحث الاول۔ لُقَطَہ ضم لام اور فتح قاف کیساتھ ہے اگرچہ عوام اس کو سکون قاف کے ساتھ پڑھتے ہیں (زمخشری) ومعناہ لغۃً الشئ الملقوط۔ (وہ پڑی ہوئی چیز جس کو اٹھالیا گیا ہو) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں مشہور عند اہل اللغۃ والمحدثین تو یہی ہے لیکن خلیل یہ کہتا ہے کہ لُقْطہ سکون قاف کے ساتھ ہے اور لقطہ بالفتح وہ بمعنی لاقط آتا ہے حافظ کہتے ہیں خلیل جو کہہ رہے ہیں ہو القیاس لیکن مسموع من العرب یہی ہے (جو مشہور ہے) بلکہ اسی پر اجماع ہے وامّا شرعاً ھو مالٌ یوجد ولا یُعرف مالکہ یعنی وہ مال جو غیر محفوظ جگہ پڑا ہوا ملے اور اس کے مالک کا پتہ نہ ہو۔

البحث الثانی۔ حنفیہ کے نزدیک التقاط اولیٰ ہے بشرطیکہ لاقط کو اپنے نفس پر اطمینان ہو اور اگر خیانت کا

اندیشہ ہو فالترک اولی (درمختار) اور صاحب بدائع فرماتے ہیں اپنی نیت سے اٹھانا تو حرام ہے مثل غصب کے اور خوف ضیاع کے وقت التقاط واجب ہے اس لئے کہ جس طرح شخص مسلم کی جان کے لئے حرمت ہے اسی طرح مال کے لئے بھی دونوں کی حفاظت واجب ہے ورنہ اگر وہ شئ ضائع ہو گئی تو گناہگار ہوگا اھ اور یہی مذہب شافعیہ ومالکیہ اور جمہور کا ہے البتہ مغنی میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ سے نقل کیا ہے کہ ترک التقاط اولی ہے اور دوسرا قول حنابلہ کے یہاں وہ ہی ہے جو جمہور کا ہے۔

**البحث الثالث**۔ لقطہ کی دراصل دو قسمیں ہیں، لقطۃ الحیوان وغیر الحیوان اول کو ضالّہ کہتے ہیں اور ثانی کو لقطہ، حنفیہ کے نزدیک تو دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے جو حکم لقطۂ غیر حیوان کا ہے وہی لقطۃ الحیوان کا ہے

---

لہ اور بعض تقاریر میں اس طرح ہے التقاط الابل۔ حضرت امام بخاریؒ نے ضالۃ الابل اور ضالۃ الغنم الگ الگ دو مستقل باب باندھے ہیں ابل اور جو جانور اس جیسے ہیں قوت وجسامت میں جو صغار سباع (چھوٹے موٹے درندوں) سے خود بچ سکتے ہوں مثلاً بقر وفرس وحمار وغیرہ حنابلہ کے نزدیک ان کا التقاط جائز نہیں جیساکہ ظاہر حدیث الباب سے بھی یہی معلوم ہو رہا ہے (کہ جب آپ سے ضالۃ الابل کے بارے میں سوال کیا گیا) ابن قدامہ نے امام احمد وشافعی دونوں کا مسلک یہی لکھا ہے لیکن یہ شافعیہ کا ایک قول ہے اصح قول انکا کما قال النووی فی روضۃ الطالبین وکذا الحافظ العسقلانی والقسطلانی فی شرح البخاری یہ ہے کہ صحراء اور قریہ (آبادی) میں فرق ہے اس قسم کے جانوروں کا التقاط صحراء میں جائز نہیں الا للحفظ فقط لا للتملک بعد التعریف اور اگر آبادی یا اس کے قریب میں پائے جائیں تو اس صورت میں بیشک ان کا التقاط للتملک جائز ہوگا ایک سال تک تعریف کرے پھر اگر مالک نہ آئے تو خود مالک بن سکتا ہے اور یہی مسلک تقریباً مالکیہ کا ہے (کما فی الکافی لابن عبد البر والمغنی) اور جو جانور ایسے ہیں کہ وہ صغار سباع سے اپنا بچاؤ خود نہیں کر سکتے جیسے بکری وغیرہ تو انکا التقاط شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے آبادی میں ہوں یا صحراء میں، اسمیں امام مالک کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں بکری اگر صحراء میں ملے تب تو اس کا التقاط اور تملک جائز ہے بلکہ تعریف اور ضمان کچھ بھی واجب نہیں لیکن اگر آبادی میں ملے یا اس کے آس پاس ملے تو پھر اس کی تعریف ضروری ہے اور تملک بعد التعریف بھی جائز نہیں بلکہ ہمیشہ اس کی حفاظت کی جائیگی یہاں تک کہ اس کا مالک آئے یہ تفصیل تو تھی جمہور کے مسلک میں اور حنفیہ کے نزدیک ابل وبقر اور غنم سب کا حکم یکساں ہے التقاط جائز ہے ایسے ہی صحراء اور قریہ کا بھی کوئی فرق نہیں، صاحب بدائع نے حنفیہ کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ حضرت عمر کے زمانے میں ایک شخص نے ابل کا التقاط کیا تھا اور اس کی تعریف بھی کی جب اس کا مالک نہ آیا تو وہ شخص حضرت عمر کے پاس آیا ان سے عرض کیا انہوں نے فرمایا مزید تعریف کر اس نے کہا اجی میرا تو اس میں بڑا حرج ہو چکا ہے انہوں نے فرمایا پھر اس کو وہیں چھوڑ جہاں سے اٹھایا ہے الحاصل حضرت عمر نے یہ نہیں فرمایا کہ تو نے اس کا التقاط کیوں کیا ہے اور حدیث کا جواب انہوں نے یہ دیا ہے کہ یہ منع اس صورت میں ہے جب قرائن سے یہ معلوم ہو رہا ہو کہ اس کا مالک کہیں آس پاس ہی ہے وہ خود (بقیہ اگلے صہ پر)

ان کے نزدیک اس میں ابل اور غنم سب برابر ہیں لیکن جمہور علماء ائمہ ثلثہ کے نزدیک دونوں میں فرق ہے اور ماقبل یعنی بحث ثانی میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ عند الجمہور غیر حیوان کا ہے اور لقطۃ الحیوان میں ان کے یہاں تفصیل ہے وہ یہ کہ حیوان دو قسم کے ہیں (۱) وہ جانور جو اپنی قوت کی وجہ سے صغارِ سباع (چھوٹے موٹے درندوں) سے اپنی حفاظت اور بچاؤ خود کر سکتے ہیں اور ان کے ضیاع کا اندیشہ نہیں ہے کالابل والخیل والبغال والحمیر اس قسم کے جانوروں کا حکم ائمہ ثلثہ میں سے امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر وہ صحراء میں پائے جائیں تب تو ان کا حکم یہ ہے کہ انکا التقاط للحفظ جائز ہے لہٰذا وہ حیوان اس کے پاس ہمیشہ کے لئے امانت رہیگا جب بھی اس کا مالک آئے اس کو دیا جائیگا اور للتملک التقاط جائز نہیں یعنی اس نیت سے کہ ایک سال تک تعریف کریں گے اگر مالک آگیا تو اس کو دیدیں گے ورنہ خود مالک ہو جائیں گے، اس طور پر التقاط جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس قسم کے جانور آبادی میں پائے جائیں تو شافعیہ کا ایک قول تو یہ ہے کہ وہاں بھی التقاط للتملک جائز نہیں کما فی الصحراء لیکن ان کا اصح قول یہ ہے کہ آبادی میں ان کا التقاط للتملک جائز ہے کیونکہ آبادی میں خیانت کرنے والے بہت ہوتے ہیں وہاں ضیاع کا اندیشہ ہے بخلاف جنگل کے۔ یہ مسلک تو ہوا شافعیہ کا اور حنابلہ کے نزدیک اس قسم کے جانوروں کا التقاط مطلقاً جائز نہیں۔ خواہ وہ مفازہ میں ملیں یا قریہ (آبادی) میں جیسا کہ ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے پس ظاہر حدیث پر عمل صرف حنابلہ کا ہوا حنفیہ کے علاوہ دوسرے ائمہ کا بھی ہوا حنفیہ کے بارے میں تو سب نے لکھ دیا ہے کہ حدیث ان کے خلاف ہے۔

اور مالکیہ سے مختلف روایات ہیں ایک روایت ان کی یہ ہے یجوز الالتقاط فی القریہ لافی الصحراء اس لئے کہ ضائع ہونے کا خطرہ صرف آبادی میں ہے (کوئی شخص اپنے گھر میں لیجا کر باندھ لے اور اس کو چھپالے) صحراء میں خطرہ نہیں ہے یہ تمام تفصیل واختلافات تو ان جانوروں کے بارے میں تھے جن کے ضیاع کا اندیشہ نہیں اور وہ اپنا بچاؤ خود کر سکتے ہیں اور جو جانور ایسے ہیں کہ وہ صغارِ سباع (وہی الثعلب والذئب وولد الاسد) سے اپنا بچاؤ نہیں کر سکتے مثل الغنم وفصلان الابل وعجاجیل البقر وافلاء الخیل (اولاد الخیل) والدجاج ونحوہا انکا التقاط

---

(بقیہ صـ گذشتہ) اس کو آکر لیجائیگا یشیر الیہ قولہ فی الحدیث حتی یاتیہا ربہا، (بذل) اور علامہ سرخسی نے مبسوط میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حدیث صلاح کے زمانہ پر محمول ہے جس وقت اہل صلاح کا غلبہ اور ان کی کثرت تھی اس صورت میں ضیاع کا اندیشہ نہیں تھا اور اب یہ بات ہے نہیں لکثرۃ الخائنین فی ہذا الزمان پس اصل چیز اس میں خوف ضیاع ہے اسی لئے شافعیہ ومالکیہ نے بھی مفازہ اور قریہ کا فرق کیا ہے کیونکہ آبادی میں خیانت کا اندیشہ ہے کوئی اپنے گھر لیجا کر باندھ لیگا مالک کو پتہ لگانا مشکل ہو جائے گا بخلاف صحراء کے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جمہور علماء کے نزدیک مطلقاً جائز ہے خواہ قریہ میں ہوں یا صحراء میں اس میں امام مالک کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں بکری وغیرہ جانور اگر صحراء میں ملے تب تو انکا التقاط جائز ہے اور تملک بھی لیکن اگر قریہ اور آبادی میں ملے تو التقاط تو انکا جائز ہے لیکن تملک بعد التعریف جائز نہیں بلکہ ہمیشہ اس کی حفاظت کی جائیگی یہاں تک کہ اس کا مالک آجائے ان کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں یہ فرمایا ہے "لک او لاخیک او للذئب" لہٰذا یہ حکم صحراء کا ہوا مصر کا نہیں کیونکہ ذئب مصر میں نہیں ہوتا صحراء ہی میں ہوتا ہے جمہور نے اس کا جواب یہ دیا کہ شہر میں دوسرے قسم کے ہوتے ہیں یعنی چور، ڈاکو، لیٹرے وغیرہ۔

البحث الرابع۔ عند الجمہور ومنہم الائمۃ الثلثۃ مدۃ تعریف ایک سال ہے اور ہمارے یہاں اس میں تین روایات ہیں (۱) ظاہر الروایۃ ایک سال ہے مثل الجمہور (۲) لقطہ کی حیثیت کے مطابق اگر لقطہ دس درہم سے کم ہے تب تو مدۃ تعریف چند ایام ہیں۔ اور اگر دس درہم یا اس سے زائد ہے تو ایک سال (۳) علی رأی المبتلیٰ بہ جب تک اس کا گمان یہ ہو کہ تلاش کرنے والا آسکتا ہے تعریف کرتا رہے اور جب ظنِّ غالب یہ ہو کہ اب نہیں آسکے گا کافی دن ہو چکے ہیں تعریف ختم۔

البحث الخامس۔ حنفیہ کے نزدیک مدۃ تعریف پورا ہونے تک اگر اس کا مالک نہ آئے لاقط اگر غنی ہو اس کے لئے لقطہ سے خود منتفع ہونا جائز نہیں بلکہ اس کو صدقہ کردے اور اگر وہ فقیر ہے تو اس کے لئے انتفاع جائز ہے وہ خود اس کا مالک بن سکتا ہے، مالکیہ کا مسلک بھی اسی کے قریب ہے ان کی کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک غنی کے لئے تملک جائز تو ہے لیکن علیٰ کراھۃٍ۔ اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک تملک مطلقاً جائز ہے لاقط فقیر ہو یا غنی۔

البحث السادس۔ تعریف کے بعد اگر لاقط نے لقطہ میں تصرف کرلیا تھا پھر بعد میں مالک بھی آگیا تو جمہور علماء وائمہ اربعہ کے نزدیک ضمان واجب ہے اس میں کرابیسی صاحب الشافعی اور امام بخاری و داؤد ظاہری کا اختلاف ہے ان کے نزدیک ضمان واجب نہیں ہے لیکن امام مالک کے نزدیک اس حکم سے ضالۃ الغنم مستثنیٰ ہے ان کے نزدیک التقاط کے بعد نہ اس میں تعریف[۱] واجب ہے اور نہ ضمان بلکہ اس کو اختیار ہے چاہے تو اس کو صدقہ کردے چاہے خود کھالے۔

واستدل بقولہ علیہ الصلوۃ والسلام فی الحدیث فانما ھی لک او لاخیک او للذئب یعنی آپؐ نے فرمایا

---

[۱] شراح نے تو اس کو مطلقاً ہی لکھا ہے لیکن الکافی لابن عبد البر ۱۶۴/۲ جلد ثانی مالکیہ میں ہے یہ لکھا ہے کہ یہ ان کے یہاں اس صورت میں ہے جبکہ وہ بکری مفازہ میں ملے اور اگر قریہ میں یا اس کے آس پاس ملے تو پھر اس کی تعریف ضروری ہے ۱۲

ضالۃ الغنم کا التقاط کرلینا چاہئے اس لئے کہ وہ تیرے لئے ہے اور اگر تو نہیں لے گا تو وہ تیرے کسی بھائی کے لئے ہے اور اگر کسی نے بھی نہ لیا تو پھر بھیڑیئے کے لئے ہے اور ظاہر ہے کہ ذئب پر ضمان نہیں ہے اسی طرح لاقط پر بھی نہ ہوگا۔

البحث السابع۔ یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے امام بخاریؒ نے اس پر مستقل باب باندھا ہے۔ باب اذا اخبرہ رب اللقطۃ بالعلامۃ دفع الیہ" حضرت شیخؒ نے حاشیۂ لامع میں لکھا ہے کہ امام مالک واحمد کا مسلک یہی ہے کہ جو شخص عفاص اور وکار کو پہچان لے (علامات بتادے) اس کو دیدیا جائے۔ اور امام ابو حنیفہ وامام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کا مسلک یہ ہے کہ ناشد کے علامات بتانے کے بعد اگر لاقط کا دل گواہی دے تو دے سکتا ہے ورنہ اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا بغیر بیّنہ کے۔

البحث الثامن۔ حنفیہ کے نزدیک عندالالتقاط اشہاد واجب ہے امام شافعی کی بھی ایک روایۃ یہی ہے لحدیث عیاض بن حمار قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من وجد لقطۃ فلیشہد ذا عدل الحدیث۔ اور امام مالک واحمد والشافعی فی روایۃ اشہاد واجب نہیں صرف مستحب ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے زید ابن خالد کی حدیث میں اس کو بیان نہیں فرمایا اگر واجب ہوتا تو بیان فرماتے۔

البحث التاسع۔ حضرت امام بخاریؒ نے اس پر مستقل باب باندھا ہے "باب کیف تعرف لقطۃ اہل مکۃ" کتاب اللقطۃ کے اخیر میں ایک حدیث مرفوع آرہی ہے نہی عن لقطۃ الحاج اور ایک حدیث میں ہے ولا تحل لقطتہا الا لمعرف وفی روایۃ الا لمنشد اس حدیث کی بناء پر امام شافعی واحمد فی روایۃ یہ فرماتے ہیں کہ لقطۃ الحرم یعنی مکہ کا التقاط صرف تحفظ اور تعریف کے لئے ہوسکتا ہے اور یہ دیگر عام لقطوں کیطرح نہیں ہے کہ تعریف کے بعد تملک جائز ہو جائے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مکہ کے لقطہ کو اس کے مالک تک پہنچانا ممکن اور سہل ہے اس لئے کہ وہ لقطہ دو حال سے خالی نہیں یا تو مکی کا ہوگا یا کسی آفاقی کا۔ اگر مکی کا ہے تب تو ظاہر ہے اور اگر آفاقی کا ہے تو چونکہ مکہ مکرمہ میں ہر سال ہر ملک اور ہر شہر سے لوگ آتے ہیں اس لئے جب ہر سال تعریف کیجائے گی تو مالک کا پتہ چل ہی جائیگا اور ان آنیوالوں کے ذریعہ اس کو مالک تک پہونچانا آسان ہوگا۔

اور حنفیہ بلکہ جمہور ائمہ کے نزدیک لقطۃ الحل والحرم میں کوئی فرق نہیں ہے اور حدیث کا جواب ان کی طرف سے یہ ہے کہ یہ جو فرمایا ہے کہ اس کا لقطہ منشد اور معرّف ہی کے لئے جائز ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ وہاں کے لقطہ میں مبالغہ فی التعریف کرنی چاہیئے اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ کسی حاجی کا ہو اور معلوم نہیں اس کا دوبارہ یہاں آنا ہو یا نہ ہو لہذا تعریف میں پوری کوشش کیجائے اور یا مکہ کی تخصیص تعریف میں اس لئے کی گئی کہ ممکن ہے

کوئی یہ سمجھے کہ اس لقطہ کو اس کے مالک تک پہونچانا بہت مشکل ہے خبر نہیں کہ کس مسافر کا ہوگا دنیا بھر کے آدمی وہاں آتے ہیں بھیڑ ہوتی ہے مالک اس کو کہاں تلاش کرتا پھریگا لہٰذا بغیر تعریف ہی کے وہ اس کا مالک بن بیٹھے، اس خیال کی تردید کے لئے حدیث میں مبالغۃً فرمایا گیا کہ اس کا التقاط صرف تعریف کے لئے کیا جائے ورنہ فی الحقیقت جو حکم دوسرے لقطوں کا ہے وہی لقطۃ الحاج کا ہے یعنی تعریف ثم التملک ان کان فقیراً او التصدق ان کان غنیاً واللہ تعالیٰ اعلم۔ وقدتم بتوفیقہ سبحانہ وتعالیٰ بیان المباحث التسعۃ فللہ الحمد والمنۃ ان مباحث کے بعد اب حدیث الباب کو لیجئے۔

عن سوید بن غفلۃ قال غزوت مع زید بن صوحان وسلمان بن ربیعۃ الخ

**مضمونِ حدیث** سوید بن غفلہ جو کہ اصح قول کے مطابق تابعی ہیں فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ زید بن صوحان (صحابی) اور سلمان بن ربیعہ (مختلف فی صحبتہ) کے ساتھ ایک سفر غزوہ میں شریک ہوا، اس حدیث میں آگے چل کر یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعب فرماتے ہیں ایک مرتبہ مجھے ایک تھیلی ملی جس میں ایک سو دینار تھے میں اس کو لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپؐ نے فرمایا عرفہ حولاً الخ کہ اس کی ایک سال تک تعریف کرتے رہو وہ کہتے ہیں میں نے اس کی ایک سال تک تعریف کی لیکن کوئی طالب نہیں آیا میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوا آپؐ نے پھر ایک سال تک تعریف کا حکم فرمایا، اسی طرح تین سال تک تعریف کی گئی، آگے روایت میں یہ ہے کہ ایک راوی نے مدۃ تعریف میں شک کا اظہار کیا کہ یہ مجھے اچھی طرح یاد نہیں رہا کہ آپؐ نے صرف ایک سال تک تعریف کرائی یا تین سال تک، یہ حدیث صحیحین میں بھی ہے وہاں تین سال تک کی تعریف مذکور ہے (بدون شک) لیکن تین سال تک تعریف کے جمہور قائل نہیں ہیں البتہ بعض صحابہ جیسے حضرت عمرؓ اور بعض دوسرے علماء سے تعریف الی ثلثۃ اعوام منقول ہے ایسے ہی احناف کے نزدیک بھی چونکہ ایک قول مبتلیٰ بہ کی رائے کے اعتبار کا ہے اس صورت میں تین سال تک کی نوبت بھی آسکتی ہے حضرت شیخؒ اوجز میں لکھتے ہیں لیکن زید بن خالد کی حدیث میں (جو ابوداؤد میں آگے آرہی ہے) اس کے تمام طرق میں ایک سال کی تعریف مذکور ہے جو کہ جمہور کا مسلک ہے لہٰذا اسی کو ترجیح ہوگی حتی کہ ابن حزم اور ابن الجوزی نے تو بالجزم یہ بات کہی کہ تین سال والی روایۃ راوی کا وہم ہے۔

والافاستمتع بہا۔

**شافعیہ کی دلیل اور اسکا جواب** اس سے شافعیہ وحنابلہ نے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے کہ لقطہ کی تعریف کے بعد لاقط کے لئے اس سے انتفاع مطلقاً جائز ہے۔ یعنی اگرچہ وہ غنی ہو اس لئے کہ یہ بات مشہور ہے کہ حضرت ابی بن کعب میاسیر صحابہ میں سے تھے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مال آنی جانی چیز ہے ہمیشہ آدمی

ایک حالت پر نہیں رہتا ممکن ہے وہ اس وقت غنی نہوں اور ہماری دلیل وہ ہے جو آگے عیاض بن حمار سے مرفوعاً آرہی ہے والآفہو مال اللہ یؤتیہ من یشاء شوکانی فرماتے ہیں مال اللہ تو اس کو کہا جاتا ہے جو صدقہ کے قابل ہو۔

قال یارسول اللہ فضالۃ الابل فغضب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس حدیث پر ائمہ میں سے امام احمد کا عمل ہے شافعیہ و مالکیہ کا بھی کسی درجہ میں ہے لیکن احناف کے بظاہر خلاف ہے اس پر کلام اور اس کا جواب بحث ثالث میں گذر چکا ہے۔

فقال مالك ولها معها حذائها وسقائها حتی یاتیها ربها تجھ کو اونٹ سے کیا مطلب! اس کے ساتھ تو اس کے جوتے ہیں (پاؤں اور ٹانگیں جن کے ذریعہ جہاں چاہے آتا جاتا ہے) اور اس کے ساتھ اس کا مشکیزہ ہے یعنی پیٹ جس میں کئی کئی دن کا پانی جمع کر لیتا ہے۔ قال المنذری واخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجۃ نحوہ (عون)

والا فاعرف عفاصها ووکائها پہچان لے اس لقطہ کی تھیلی کو (جس میں دراہم وغیرہ ملے ہیں) اور اس کے بندھن کو (جسکے ذریعہ سے ہمیانی کے منھ کو باندھتے ہیں)

من وجد لقطۃ فلیشهد ذا عدل الخ اشہاد عند الالتقاط میں یہ حنفیہ کی دلیل ہے وقد مرّ فی المباحث۔

والا فهو مال اللہ یؤتیہ من یشاء حنفیہ و مالکیہ کی دلیل ہے اس مسئلہ میں جو بحث خامس میں گذر چکا ہے

قال المنذری واخرجہ النسائی وابن ماجہ (عون)

سئل عن الثمر المعلق فقال من اصاب بفیہ من ذی حاجۃ غیر متخذ خبنۃ فلا شیٔ علیہ ومن خرج بشئ منہ فعلیہ غرامۃ مثلیہ والعقوبۃ۔

**مضمونِ حدیث** آپ سے سوال کیا گیا اُن پھلوں کے متعلق جو درختوں پر لگے ہوئے ہوں (یعنی یہ کہ ان کو راہ گیر توڑ کر کھا سکتا ہے یا نہیں)، تو آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ جو شخص ضرورت مند ان کو توڑ کر منہ میں رکھ لے (اور وہیں کھالے) اور توڑ کر اپنے ازار کے نیفہ میں نہ رکھے تو کچھ حرج نہیں ہے اور جو شخص توڑ کر اپنے ساتھ لے جائے تو اس صورت میں اس پر ڈبل جرمانہ (ضمان) ہوگا اور سزا بھی، یعنی ضمان کے علاوہ اس کو تعزیر بھی کیجائیگی (پٹائی کی جائے گی)

**مسئلہ ثابتہ بالحدیث اور اسمیں اختلاف علماء** مسئلہ کی بات یہ ہے کہ جو پھل درخت سے ہوا وغیرہ کیوجہ سے نیچے گر جائے تو راستہ چلنے والا اس کو اٹھا سکتا ہے اس کی مالکوں کی طرف سے عام طور سے اجازت ہوتی ہے لیکن کسی کے درخت سے پھل توڑ کر لینا بغیر اس کی اجازت

کے یہ بالاتفاق ناجائز ہے لیکن اس حدیث شریف میں اس کی اجازت مذکور ہے البتہ یہ ہے کہ اسی جگہ حسب ضرورت وحاجت کھا سکتا ہے اپنی ساتھ نہ لیجائے، اس کو یا تو اس پر محمول کیا جائے کہ یہ ابتداءِ اسلام میں تھا بعد میں منسوخ ہوگیا، اور یا یہ کہا جائے کہ۔ فلاشیٔ علیہ۔ کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت اور مجبوری کی حالت میں توڑ کر کھا سکتا ہے اس میں گناہ نہیں ہے اگرچہ ضمان دینا ہوگا صرف گناہ کی نفی مراد ہے۔

**ایک اور اختلافی مسئلہ** پھر اس کے بعد جو فرمایا گیا جو ساتھ لیجائیگا اس پر دوگنا ضمان ہوگا یہ بات قاعدۂ شرعیہ کے خلاف ہے شیٔ مُتلَف کی غرامت اس کی قیمت کے برابر ہوتی ہے اس سے زائد نہیں قال اللہ تعالیٰ وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم بہ، اس حدیث کے ظاہر پر حضرت عمرؓ کا عمل تھا اور ائمہ اربعہ میں سے امام احمد بن حنبلؒ کا بھی، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ یا تو منسوخ ہے یا زجر و توبیخ پر محمول ہے۔

وسئل عن اللقطة فقال ما كان فيها فى الطريق الميتاء والقرية الجامعة فعرفها سنة ..... وما كان فى الخراب ففيها وفى الركاز الخمس۔

**شرحِ حدیث** الطریق المیتاء چالو راستہ جس پر لوگوں کی چلت پھرت ہو، المیتاء اتیان سے ماخوذ ہے مطلب حدیث یہ ہے کہ جو شیٔ ایسی جگہ میں سے ملے جو آباد ہو تو ظاہر ہے کہ وہ کسی آنے جانے والے کی گری ہوگی لہذا اس کو لُقطہ قرار دیا جائیگا اور لُقطہ کا حکم اس پر جاری ہوگا یعنی تعریفُ سَنَۃ اور جو شیٔ ویران جگہ میں سے لے جہاں لوگوں کا آنا جانا نہو تو ظاہر یہ ہے کہ وہ رکاز (دفینہ) ہوگا جس پر کی مٹی بارشوں اور ہواؤں سے ہٹ کر وہ اوپر آگیا لہذا اس میں رکاز کا حکم جاری ہوگا یعنی تخمیس ومَن سَرَقَ منه شيئا بعد ان يؤويه الجرين یہ کتاب الحدود کا مسئلہ ہے (حدِّ سرقہ) جو یہاں اس حدیث میں آگیا جَرِین وہ جگہ جہاں کھجوروں کو خشک کرتے ہیں وہ جگہ عام طور سے محفوظ ہوتی ہے وہاں حِرز پایا جاتا ہے بخلاف ثمرِ معلّق کے کہ وہ غیر مُحرَز (غیر محفوظ) ہوتے ہیں اور سَرقہ کے لئے حِرز یعنی مالِ مُحرَز ہونا ضروری ہے بغیر اس کے سَرقہ کی تعریف نہیں پائی جاتی اسی لئے وہاں قطع ید نہیں ہوتا، یعنی جو شخص جرین میں سے پھلوں (تمور) کی چوری کرے گا بشرطیکہ نصابِ سَرقہ پایا جائے جو کہ ثمن المجن ہے (ڈھال کی قیمت کے برابر) جس کا مصداق جمہور کے نزدیک ربع دینار (تین درہم) ہے اور حنفیہ کے نزدیک ایک دینار (دس درہم) ہے تو اس کا قطعِ ید ہوگا۔

حدثنا محمد بن العلاء ..... ان على بن ابى طالب وجد دينارًا فاتى به فاطمة رضى الله تعالى عنها

**حضرت علیؓ کے لقطہ پانے کا قصہ** مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ کی بات ہے حضرت علیؓ اپنے گھر تشریف

لے گئے وہاں دیکھا کہ حضرات حَسنَینْ (دونوں بیٹے) رو رہے ہیں انہوں نے فاطمہؓ سے دریافت کیا کہ کیوں رو رہے ہیں انہوں نے فرمایا بھوک کی شدت کیوجہ سے. حضرت علی اس پریشانی میں گھر سے نکلے راستہ میں ایک دینار پڑا ہوا ملا انہوں نے اس کو اٹھالیا اور اس کو لے کر اہلیہ کے پاس آئے انہوں نے فرمایا اس میں سے کچھ کا آٹا لے آؤ چنانچہ علی ایک یہودی دوکاندار کے پاس گئے. اور اس سے آٹا خریدا، یہودی نے پوچھا کہ کیا تم اس شخص کے داماد ہو جو اپنے کو نبی کہتا ہے انہوں نے فرمایا ہاں اس پر یہودی نے کہا لو اپنا دینار اور یہ آٹا ویسے ہی لیجاؤ (تم کو ہدیہ ہے) علیؓ یہ آٹا لے کر گھر آئے اہلیہ محترمہ سے یہودی کی بات بیان کی پھر انہوں نے فرمایا اچھا ان میں سے ایک درہم کا گوشت لے آؤ چنانچہ علی قصاب کے پاس گئے اور ایک درہم کا گوشت خریدا اور اس ایک درہم کے بدلہ میں یہ دینار رہن رکھوادیا اور گوشت لے آئے، فاطمہ نے آٹا گوندھا اور گوشت ہانڈی میں ڈال کر چولہے پر رکھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی بلایا آپؐ جب تشریف لے آئے تو فاطمہ نے حضور سے عرض کیا کہ پہلے آپؐ اس کا قصہ سن لیجئے، اس کے بعد اگر آپؐ اجازت دیں گے تو کھائیں گے ورنہ نہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سارا قصہ سنکر فرمایا کلوا باسم اللہ، چنانچہ سب نے بیٹھ کر کھانا کھایا اسی اثناء میں ایک غلام (لڑکا) اللہ تعالیٰ اور اسلام کا واسطہ دیکر سوال کرتا ہوا آیا کہ اگر کسی نے میرا دینار اٹھایا ہو تو دیدے، آپؐ نے اس لڑکے کو بلایا اور اس سے دینار کی بابت دریافت کیا اس کی بات سنکر آپؐ نے علیؓ سے فرمایا اے علی! جزّار کے پاس جاکر کہو کہ وہ دینار جو تیرے پاس بطور رہن رکھا ہوا ہے وہ دیدے اور تیرا وہ درہم میرے ذمہ میں ہے چنانچہ علی وہ دینار لے آئے اور اس لڑکے کو دیدیا، اس قصہ کے ایک دوسرے طریق میں اس طرح ہے کہ کچھ روز بعد ایک عورت اپنا دینار تلاش کرتی ہوئی آئی حضورؐ نے علی سے کہکر اس کو دینار دیدیا۔

**اس قصہ پر کلام من حیث الفقہ اور توجیہات** اس قصہ میں ایک اشکال تو عام ہے جملہ مذاہب کے اعتبار سے وہ یہ کہ یہاں اس لقطہ کی تعریف کیوں نہیں کی گئی۔ دوسرا اشکال حنفیہ کے مسلک کے لحاظ سے ہے وہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک لقطہ کا حکم تصدق ہے غنی کے لئے اس سے تمتع جائز نہیں نیز ہاشمی کے لئے بھی جائز نہیں حالانکہ اس لقطہ کو ہاشمی (علی وفاطمہ) بلکہ سید الہاشمیین صلی اللہ علیہ وسلم نے نوش فرمایا اس اشکال کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں حضرت نے بذل المجہود میں اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے ہم اس کا خلاصہ یہاں پر لکھتے ہیں (۱) حافظ منذری فرماتے ہیں اس لقطہ کی اطلاع حضرت علی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جاکر آپ کی مجلس میں کی، یہ فی الجملہ تعریف ہوگئی تعریف کے لئے الفاظ معین نہیں ہیں جن کے بغیر تعریف معتبر نہ ہوتی ہو (۲) علامہ زیلعی فرماتے ہیں یہ روایۃ مصنفہ عبدالرزاق میں بھی ہے

اس میں تعریف مذکور ہے چنانچہ وہاں اس طرح ہے فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال عرفہ ثلثۃ ایام قال فعرفہ ثلثۃ ایام فلم یجد من یعرفہ الخ (۳) امام بیہقی فرماتے ہیں یہ حدیث ضعیف ہے بعض راوی اس کے ضعیف اور بعض مجہول، نیز اس میں اضطراب ہے کسی روایۃ میں ہے کہ ناشد (تلاش کرنیوالا) ایک غلام تھا اور کہیں یہ ہے کہ وہ ایک عورت تھی، نیز ایک طریق میں اس طرح ہے کہ چند روز بعد ناشد آیا اور بعض میں ہے اسی روز جس روز کا یہ واقعہ ہے آیا۔ نیز یہ حدیث احادیث صحیحہ کے معارض ہے جن میں تعریفِ لقطہ کا حکم ہے لہٰذا اس حدیث کا اعتبار نہ ہوگا، یا پھر یوں کہا جائے کہ یہ اضطرار پر محمول ہے اضطرار کی وجہ سے وقتی طور پر تعریف ساقط ہوگئی۔

(۴) علامہ سرخسی کی توجیہ ایک اور ہی ہے وہ یہ کہ یہ مُلقی الملک تھا (فرشتہ اس کو ڈال گیا تھا) اہل بیت کی اعانت کے لئے (۵) حضرت اقدس گنگوہی کی توجیہ یہ ہے کہ لقطہ کا التقاط کبھی تو للتحفظ ہوتا ہے اس صورت میں یدِ لاقط یدِ امانت ہوتا ہے وہاں فوراً اس کی تعریف ضروری ہوتی ہے اور اس میں تصرف ناجائز ہوتا ہے اور کبھی لقطہ کا التقاط للانفاق ہوتا ہے لاجل الاضطرار وہاں لاقط کا قبضہ لقطہ پر قبضِ ضمان ہوتا ہے یعنی ناشد کے آنے پر اس کا ضمان دینا واجب ہوتا ہے اور بوجہ اضطرار کے سردست اس لقطہ کا انفاق جائز ہوتا ہے حضرت فرماتے ہیں یہاں اس قصہ میں یہی دوسری صورت تھی واللہ تعالیٰ اعلم۔ (۶) حضرت سہارنپوری نے بذل المجہود میں اپنی رائے یہ لکھی ہے کہ میرے نزدیک یہ واقعہ شروع زمانہ کا ہے جس وقت تعریفِ لُقطہ کا حکم ہی نہیں ہوا تھا لہٰذا تعریف تو اس لئے نہیں ہوئی باقی یہ کہ بنو ہاشم کے لئے اس کا کھانا کیسے جائز ہوا اس کا تو صدقہ ہونا چاہئے تھا اس کی توجیہ یہ ہے کہ ایسا لاجل الاضطرار ہوا (ملخصاً من البذل)

---

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال رخص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في العصا والحبل والسوط واشباهه يلتقطه الرجل ينتفع به۔

**شرح حدیث** مطلب یہ ہے کہ محقَّراتِ اشیاء (معمولی معمولی چیزیں) جن کے بارے میں یہ ظن غالب ہو کہ ان کو کوئی تلاش نہیں کرے گا ایسی اشیاء کا التقاط جائز ہے اور تعریف کی حاجت نہیں بلکہ ان سے انتفاع جائز ہے (بذل عن مبسوط السرخسی)

---

۱ اگر کوئی یوں کہے کہ روایت میں تو یہ ہے کہ وہ دینار کسی غلام یا عورت کا تھا جو اس سے گر گیا تھا اسی لئے وہ اس کو تلاش کرتا ہوا آیا تھا، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے ایسا بھی ہوا ہو یعنی اس لڑکے کا بھی دینار گم ہوگیا ہو مگر یہ کیا ضروری ہے کہ یہ دینار وہی ہو ۱۲

ضَالَّةُ الابلِ المكتُومَةُ غَرَامَتُهَا ومثلُهامَعَهَا۔ یعنی جو شخص کسی کا گم شدہ اونٹ پکڑ کر چھپائیگا (اس کی تعریف نہیں کرے گا) تو ایسے شخص سے دوگنا ضمان لیا جائیگا۔ اس حدیث کی نظیر اس سے پہلے قریب ہی میں گذر چکی اور اس کی توجیہ بھی وہیں گذر چکی۔ نهى عن لقطة الحاج اس پر کلام مفصلاً ابتدائی مباحث میں گذر چکا۔ لایأوی الضَّالَّةَ الاضالّ۔

**شرحِ حدیث** گم شدہ جانور کو اپنے یہاں وہی ٹھکانا دیتا ہے جو خود گمراہ ہو۔ یہ وعید مطلقاً نہیں ہے بلکہ مقید ہے ترکِ تعریف کے ساتھ چنانچہ یہ حدیث صحیح مسلم میں بھی ہے وہاں یہ زیادتی ہے "مَالم یُعَرِّفْهَا"۔ اس زیادتی سے اشکال حل ہوجاتا ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب وہذا آخر کتاب اللقطہ فللہ الحمد۔

# کتاب المناسك

**ابتدائی مُباحث** یہاں چند امور قابل ذکر ہیں (۱) ترتیب الکتُب (۲) لفظ مناسک اور حج کی لغوی تحقیق وشرعی معنی (۳) بدأ الحج یعنی حج کی فرضیت کا سال (۴) استطاعۃ الی الحج کی تفسیر جو کہ فرضیتِ حج کے لئے شرط ہے، (۵) حج کا وجوب علی الفور ہے یا علی التراخی (۶) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کی تاخیر کا سبب، وهل وجد التاخیر؟ (۷) کیا حج اس امت کے خصائص میں سے ہے یا امم سابقہ کے حق میں بھی فرض تھا (۸) حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ہجرت الی المدینہ سے قبل حجوں کی تعداد۔

**بحثِ اوّل۔** صلوٰۃ اور زکوٰۃ کے درمیان ترتیب اور اس میں فقہاء و محدثین کا طرز عمل کتاب الزکوٰۃ کے شروع میں بیان ہوچکا، اب دو باقی ہیں صوم اور حج ان دو میں ترتیب کیسے ہے؟ اکثر فقہاء صوم کو حج پر مقدم کرتے ہیں اور محدثین کا طرز مختلف ہے بعض بلکہ اکثر تو صوم ہی کو مقدم کرتے ہیں حج پر چنانچہ مؤطا مالک، صحیح مسلم اور ترمذی شریف اسی طرح مشکوٰۃ اور سننِ بیہقی میں صوم مقدم ہے حج پر اور ایسے ہی نسائی و ابن ماجہ میں بلکہ ان میں تو صوم زکوٰۃ پر بھی مقدم ہے کما تقدم فی مبدأ کتاب الزکوٰۃ۔ البتہ صحیح بخاری کے نسخے مختلف ہیں کما قال الحافظ بعض میں صوم مقدم ہے اور بعض میں حج لیکن بخاری کے ہمارے نسخوں میں حج مقدم ہے صوم پر اور سننِ ابوداؤد میں بھی حج مقدم[1] ہے صوم پر اور ہر ایک کے لئے ایک وجہ ہے۔

---

[1] فائدہ۔ سنن ابوداؤد میں ترتیب اسطرح ہے زکوٰۃ کے بعد حج اس کے بعد کتاب النکاح والطلاق پھر اسکے بعد کتاب الصیام اور سنن ابن ماجہ میں کتاب المناسک، کتاب الصوم کے بعد بھی متصلاً نہیں ہے بلکہ بہت آگے چل کر کتاب البیوع، کتاب الحدود، کتاب الفرائض، کتاب الجہاد ان تمام سے فارغ ہونیکے بعد کتاب المناسک ہے ۱۲

(ولکل وجہۃ ہو مولیہا) اگر تقدیم الحج کو لیا جائے (کما فی البخاری وسنن ابی داؤد) تو اس کی حکمت یہ لکھی ہے چونکہ عبادات تین قسم کی ہیں صرف بدنیہ، صرف مالیہ، بدنیہ ومالیہ مشترک، پس اسی ترتیب سے مصنف نے ان کو ذکر کیا اولاً بدنیہ (صلوۃ) پھر مالیہ (زکوۃ) اس کے بعد مشترک (حج) اور صوم اگرچہ صلوۃ کی طرح عبادت بدنیہ ہے لیکن چونکہ وہ تروک میں سے ہے یعنی اسکی تعریف عدمی ہے، چند افعال ترک کرنے کا نام صوم[1] ہے، اسلئے اسکو مؤخر کر دیا۔

اور اگر تقدیم صوم کو لیا جائے تو یہ کہا جائیگا کہ چونکہ صلوۃ وزکوۃ وصیام تینوں از قبیل مفرد ہیں اور حج مرکب ہے اور مرکب کا وجود وتحقق اجزاء کے وجود کے بعد ہوتا ہے اس لئے اس کو مؤخر کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث ثانی۔ (حج کے لغوی معنی) لیکن مصنف نے عنوان کتاب الحج نہیں وضع کیا بلکہ "کتاب المناسک" اس لئے دونوں کے معنی لکھے جاتے ہیں، صحیح مسلم میں تو عناوین ہیں ہی نہیں اور بخاری کے نسخے مختلف ہیں ہندی نسخوں میں "المناسک" ہے نسائی اور ابن ماجہ میں بھی "المناسک" ہی ہے البتہ ترمذی شریف میں عنوان کتاب الحج ہے۔

**مناسک۔** منسک (بکسر السین وفتحہا) کی جمع ہے، منسک مصدر میمی بمعنی نُسُک وعبادت اور ظرف زمان ومکان بمعنی متعبّد دونوں ہو سکتا ہے نسک کے معنی عبادت کے آتے ہیں اور ناسک بمعنی عابد، مناسک کا استعمال امور حج وافعال حج میں ہوتا ہے۔ نسک ینسک نسکاً (بر وزن رُشداً) کے معنی ذبح کے بھی آتے ہیں اسی لئے منسک بمعنی مذبح اور نسیکہ بمعنی ذبیحہ استعمال ہوتا ہے۔

**حج۔** بکسر الحاء وفتحہا دونوں لغت ہیں قال تعالیٰ وللہ علی الناس حج البیت۔ اس میں بھی دونوں قراءتیں ہیں پھر بعض تو یہ کہتے ہیں کہ بالکسر مصدر ہے اور بالفتح اسم مصدر وقیل بعکسہ، اس کے لغوی معنی قصد کے ہیں اور خلیل کہتا ہے ھو کثرۃ القصد الی معظم، (کسی عظیم شیٔ کا بار بار قصد کرنا) اسی طرح خطابی کہتے ہیں۔ ھو قصد فیہ تکرار، آگے وہ لکھتے ہیں اسی لئے یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وجوب حج مکرر ہے لیکن علماء کا اس پر اجماع ہے کہ اس میں تکرار نہیں۔

اور اس کے شرعی معنی ہیں بیت الحرام کا قصد کرنا اعمال مخصوصہ کے ساتھ۔

**بحث ثالث۔** حج کی فرضیت کے سنہ میں گیارہ قول ہیں جن میں دو قول شاذ اور دو زیادہ مشہور ہیں تو لین شاذین یہ ہیں قبل الہجرۃ۔ سنہ۱۰ ہجری، اور باقی دو جو مشہور ہیں یہ ہیں سنہ ۹[2] ہجری وہو قول الجمہور کما قال الحافظ فی الفتح والقسطلانی، دوسرا قول سنہ ۶ ہجری یہ بعض محققین حافظ ابن القیم وقاضی عیاض کا قول ہے۔ علامہ شامی کی بھی یہی رائے ہے اور وہ فرماتے ہیں غالباً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سال حج اس وجہ سے نہیں کیا

---

[1] بخلاف حج کے کہ اسکی تعریف وجودی ہے اور وجود اشرف ہوتا ہے عدم سے اسی لئے وجودی کو مقدم کرتے ہیں عدمی پر۔ [2] اسمیں بجائے سنہ ۹ کے بعض نے سنہ ۵ کہا ہے اس لئے کہ حج کا ذکر ضمام بن ثعلبہ کی حدیث میں بھی وارد ہے وکان قدومہ سنہ ۵ کما قال النووی واللہ تعالیٰ اعلم۔

کہ نزولِ حج وقتِ حج کے گذرنے کے بعد ہوا ہوگا تو گویا آپؐ نے حج کرنے میں تاخیر قطعاً کی ہی نہیں اور یہی رائے ابن القیم کی ہے کہ آپ نے نزولِ حج کے فوراً بعد حج کیا بلا تاخیر و تاخر کے۔

بحثِ رابع۔ حج کی فرضیت عند الجمہور "وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا" سے ہے اور بعض کے نزدیک "واتموا الحج والعمرۃ للہ" سے ہے والاول اظہر (تفسیر ابن کثیر ص۳۸۳) جاننا چاہئے کہ استطاعت کی تفسیر متعدد صحابہ سے مرفوعاً زاد و راحلہ کے ساتھ مروی ہے اگرچہ حافظ نے فتح الباری میں ابن المنذر سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں وہ فرماتے ہیں آیۂ کریمہ (وللہ علی الناس حج البیت) عام ہے مجمل نہیں ہے لہذا بیان اور تفسیر کی محتاج نہیں، حافظ کہتے ہیں ابن المنذر کی مراد یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو قادر بالبدن یا قادر بالمال ہو وہ مستطیع ہے لہذا اس پر حج فرض ہے (قلتُ) اور حدیث زاد و راحلہ کا مقتضی یہ ہے کہ وجوب حج کا مدار صرف استطاعۃ بالمال پر ہے، لیکن یہ زاد و راحلہ والی حدیث صحاح میں سے ترمذی و ابن ماجہ میں ہے اس کے علاوہ مسند احمد و مستدرک حاکم میں بھی ہے قال الحاکم صحیح علی شرط مسلم حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں یہ حدیث متعدد صحابہ انس، ابن عباس، ابن مسعود، عائشہ سے مرفوعاً مروی ہے لکن فی اسانید ہا مقال اھ امام ترمذی نے "ایجاب الحج بالزاد والراحلہ" مستقل باب قائم کیا ہے جس میں ابن عمر کی یہی حدیث ذکر کی ہے وقال ہذا حدیث حسن وابراہیم بن یزید الخوزی قد تکلم فیہ بعض اہل العلم من قبل حفظہ اھ حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں اس میں شک نہیں اس سند کے تمام رواۃ ثقات ہیں سوائے خوزی کے لیکن ابن ابی حاتم نے ان کی متابعت ذکر کی ہے لہذا یہ حدیث حسن یقیناً ہے۔

## استطاعت کی قسمیں جن پر وجوبِ حج کا مدار ہے

اسکے بعد آپ سمجھئے کہ فقہاء کرام بھی اس مسئلہ میں مختلف ہیں، علامہ آلوسی حنفی آیۂ کریمہ کے ذیل میں فرماتے ہیں قدرۃ کی تین قسمیں ہیں بالبدن بالمال، بالبدنِ والمال اول کو اختیار کیا امام مالک نے اور ثانی کو امام شافعی (واحمد) نے اسی لئے ان کے نزدیک اُس زَمِنْ (اپاہج) پر بھی حج فرض ہے جو اپنے نائب کو اجرت دیکر بھیج سکتا ہو۔ اور ثالث کو اختیار کیا ہمارے امام اعظمؒ نے اس کے بعد پھر حدیثِ زاد و راحلہ کے تحت وہ لکھتے ہیں کہ یہ حدیث امام شافعی کے موافق ہے اور امام مالک کے بالکل خلاف ہے اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں اس حدیث میں بعض شروطِ استطاعت کا بیان ہے، چنانچہ اگر اَمْنِ طریق مفقود ہو تو بالاجماع حج واجب نہیں ہوتا اھ۔ لہذا یہ حدیث امام صاحب کے خلاف نہ ہوئی۔ میں کہتا ہوں زاد و راحلہ والی حدیث شافعیہ کے بھی پورے طور پر موافق نہیں کما قال الحافظ ورنہ لازم آئے گا کہ معضوب شخص خود حج کرنے جائے اگرچہ اس کو سواری

---

لہ ولؤیدہ ما اخرجہ البیہقی وغیرہ عن ابن عباسؓ انہ قال السبیل ان یصح بدن العبد ویکون لہ ثمن زاد و راحلۃ اھ۔

پر باندھنا پڑے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ اس صورت میں وہ انابۃ کے قائل ہیں (کسی دوسرے کو اپنا نائب بناکر بھیجنا) حدیث الخثعمیہ کی وجہ سے لہٰذا زاد وراحلہ والی حدیث حدیث الخثعمیہ کے ضم کے ساتھ شافعیہ کی دلیل ہے ورنہ نہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحثِ خامس۔ ائمہ ثلثہ ابوحنیفہ ومالک واحمد اور امام ابویوسف کے نزدیک حج واجب علی الفور ہے لہٰذا بعد حصول الاستطاعۃ پہلے ہی سال مکلف پر حج کرنا واجب ہے ورنہ تاخیر سے آثم ہوگا (یفسق وترد شہادتہ کما فی الطحطاوی) اور امام شافعی وامام محمد کے نزدیک حج کا وجوب علی التراخی ہے بشرطیکہ فوت نہ ہونے پائے (اس کا ذمہ دار وہ خود ہوگا) لہٰذا تاخیر سے آثم نہ ہوگا لیکن اگر قبل الحج مرگیا تو گنہگار ہوگا، جمہور کا استدلال ابن عباس کی اس حدیثِ مرفوع سے ہے جو آگے متن میں آرہی ہے "من اراد الحج فلیتعجل" اور دوسرے فریق کی دلیل حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فعل ہے کہ آپؐ نے تاخیر سے سنہ ۱۰ ہجری میں حج فرمایا اس کا جواب بحث سادس میں آرہا ہے۔

بحثِ سادس۔ یہ بحث بحثِ سابق پر متفرع ہے اس لئے کہ جب یہ ثابت ہوگیا کہ عند الجمہور حج کی فرضیت علی الفور ہے نیز یہ کہ اس کی فرضیت ان کے نزدیک سنہ ۶ ہجری میں ہوچکی تھی تو پھر آپؐ نے سنہ ۱۰ ہجری تک اتنی تاخیر کس مصلحت سے فرمائی؟ شیخ ابن الہمام نے تو اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ حج کی فرضیت اور اس میں تعجیل امت کے حق میں اس لئے ضروری قرار دی گئی ہے کہ کہیں حج فوت نہ ہوجائے موت وحیات اور عوارض کی کچھ خبر نہیں کب کیا عذر پیش آجائے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر میں اندیشۂ فوات نہ تھا اس لئے کہ آپؐ کو اپنے بارے میں یہ علم تھا کہ آپؐ ابھی اور زندہ رہیں گے یہاں تک کہ حج کریں گے جس میں تبلیغ دین کی تکمیل فرمائیں گے اور ملا علی قاری وغیرہ نے ایک دوسری مصلحت لکھی ہے وہ یہ کہ سنہ ۶ اور سات میں تو آپؐ حج اس لئے نہ فرما سکے کہ اس وقت تک مکہ مکرمہ فتح نہیں ہوا تھا اور سنہ ۸ میں بوجہ نسئی کے نہ ادا کرسکے البتہ آپؐ نے عتاب بن اسید کو مسلمانوں کو حج کرانے کے لئے امیر حج بناکر بھیجدیا تھا اور سنہ ۹ میں غالباً اس لئے نہیں کیا کہ اب تک مشرکین حج بیت اللہ کرتے تھے اور وہ کپڑے اتار کر عریانی کی حالت میں کیا کرتے تھے آپؐ نے یہ پسند

---

[1] اصولیین نے وقت حج کو مشکل قرار دیا ہے یعنی اس کا نام مشکل رکھا ہے اس لئے کہ نہ تو وہ من کل وجہ معیار ہے اور نہ من کل وجہ ظرف ہے اسلئے کہ جو حضرات حج کو واجب علی الفور کہتے ہیں اس کا تقاضا یہ تھا کہ حج کا وقت اس کے لئے معیار ہو جس کا نتیجہ یہ ہونا چاہئے تھا کہ حج تاخیر سے ادا کرنے کی صورت میں قضاء کہلائے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کو ادا ہی کہتے ہیں، اور واجب علی التراخی کا تقاضا یہ تھا کہ اسکا وقت اسکے لئے ظرف ہو اور فوت ہونے سے گنہگار نہو۔ حالانکہ ایسا نہیں بلکہ گنہگار ہوتا ہے پس اسی لئے وقت الحج کو مشکل کہا گیا ہے کہ اس کا وقت نہ ادھر ہے نہ اُدھر (طحطاوی علی المراقی)

نہ فرمایا کہ اس طرح مشرکین کے ساتھ ملکر حج کریں اس لئے آپ نے ۹ھ میں صدیق اکبر کو بھیجا تاکہ وہ وہاں جاکر یہ اعلان کردیں کہ آئندہ سال سے کوئی مشرک اسطرح حج نہ کرسکے گا۔ ایسے ہی اور بعض دوسرے ضروری اعلانات برارۃ عن المشرکین سے متعلق آپؐ نے کرائے اور ان انتظامات کی تکمیل کے لئے اس سال آپ حج نہ کرسکے تاکہ پھر آئندہ سال مکمل انتظام کے ساتھ حج کریں۔

اور بعض حضرات نے آپؐ کے ۹ھ میں حج نہ کرنے کی علت نسئ کو لکھا ہے، لیکن ابن رشد نے «مقدمات» میں اس کی تردید کی ہے کما فی الاوجز۔ اور بعض علماء کی رائے یہ ہے جن میں حافظ ابن القیم اور علامہ شامی بھی ہیں کہ آپ کے حج میں تاخیر مطلقاً پائی ہی نہیں گئی کما مر فی البحث الثالث۔

البحث السابع - ملا علی قاری فرماتے ہیں اس میں اختلاف ہے کہ حج شرائع قدیمہ میں سے ہے یا اس امت کے خصائص میں سے، وہ فرماتے ہیں والاظہر الثانی (ای الخصوصیۃ) اور شیخ ابن حجر مکی نے قول اول کو اختیار کیا ہے، لما ورد مامن نبی الاّ وحج البیت[۱]، اسی طرح منقول ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے ماشیاً من الہند چالیس حج کئے اس پر علی قاری فرماتے ہیں کہ یہ استدلال قوی نہیں اول تو اس لئے کہ اس حدیث سے تو حج کا صرف مشروع ہونا ثابت ہوا نہ کہ مفروض ہونا، دوسرے اس لئے کہ گفتگو تو امم سابقہ میں ہے نہ کہ انبیاء سابقین میں سو ہوسکتا ہے کہ گذشتہ انبیاء کے حق میں تو فرض یا مشروع ہو اور ان کی امتوں کے حق میں نہو واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

---

[۱] ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ صحیح ہے اس وقت مشرکین کی نسئ چل رہی تھی اور صدیق اکبر کا حج فی غیر وقت الحج ہوا یعنی ذیقعدہ میں لیکن نسئ اس وقت تک منسوخ نہیں ہوئی تھی اور اگر نسئ اس وقت منسوخ ہوچکی ہوتی تو صدیق اکبر کو یہ کیا مشکل تھا کہ وہ حج کو اسکے صحیح وقت میں کرتے علی ہذا القیاس خود حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی اگر چاہتے تو ۹ھ میں بھی حج نسئ کے خلاف ذی الحجہ میں کرتے لیکن دراصل بات یہ ہے کہ اُس سال آپؐ نے حج کرنا چاہا ہی نہیں ایک دوسری مصلحت سے (اختلاط المشرکین وغیرہ) لا لاجل النسئ اھ دراصل یہ مسئلہ علماء کے مابین اختلافی ہے کہ صدیق اکبر کا حج ذی الحجہ میں ہوا یا نسئ کی وجہ سے ذیقعدہ میں ہوا اس مسئلہ کو شراح حدیث نے اس حدیث کے ذیل میں لکھا ہے جس میں یہ ہے کہ آپؐ نے یوم النحر میں خطبہ دیا جس میں یہ فرمایا ان الزمان قد استدار کہیئتہ یوم خلق اللہ السمٰوات والارض الخ کہ زمانہ گھوم پھر کر اپنی اصلی حالت پر آگیا ہے، اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ الوداع والے ہی سال مہینوں کا حساب درست ہوا اس سے قبل نہیں تھا بلکہ نسئ چل رہی تھی لامع الدراری جلد ثالث کے شروع میں ص۳۳ پر یہ بحث مختصراً موجود ہے ۱۲ [۲] یعنی ہر ہر نبی نے اپنے زمانہ میں حج کیا حتی کہ ہود اور صالح علیہما السلام نے بھی جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں اس کی تصریح ہے جس کو حضرت شیخؒ نے جزء حجۃ الوداع میں ذکر کیا ہے لیکن درمنثور کی ایک روایۃ میں یہ ہے، مامن نبی الا وقد حج غیر ہود وصالح فانہما تشاغلا عنہ لقومہما، کہ حضرت ہود وحضرت صالح حج نہیں کرسکے ان دونوں کو اپنی قوم کے سلسلہ میں اتنی معروفیت رہی کہ حج کا موقع نہیں ملا، اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ یہ دوسری روایۃ مسند احمد کی روایۃ کا مقابلہ نہیں کرسکتی ضعیف ہے ۱۲

البحث الثامن ۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بعد الہجرۃ صرف ایک حج کیا جس کو حجۃ الوداع کہتے ہیں جو سنلہ ہجری میں ہوا۔ قبل الہجرۃ آپؐ نے کتنے حج کئے اس میں اختلاف ہے ابن الاثیر کہتے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت سے قبل مکہ مکرمہ کے زمانۂ قیام میں ہر سال حج کیا کرتے تھے اور حاکم نے بسند صحیح سفیان ثوری سے نقل کیا ہے "حج قبل ان یہاجر حِجَجًا" کہ آپ نے قبل الہجرۃ متعدد حج کئے ہیں لیکن امام ترمذی نے اپنی سنن میں حضرت جابر سے نقل کیا انہ حج قبل ان یہاجر حجتین کہ آپ نے قبل الہجرۃ صرف دو حج کئے اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے ۔ ثلاثا، اس کا جواب یہ ہے کہ جابر اپنے علم کے اعتبار سے کہہ رہے ہیں (بذل) میں کہتا ہوں امام ترمذی نے اس حدیث کی سند پر کلام کیا ہے اور امام بخاری سے نقل کیا کہ یہ حدیث اس طرح محفوظ نہیں ہے بلکہ یہ حدیث فی الواقع مرسل ہے۔ ابن الجوزی فرماتے ہیں کہ یہ بات یقینی ہے کہ آپ نے قبل الہجرۃ بہت سے حج کئے لیکن ان کی تعداد کسی کے علم میں نہیں سوائے اللہ تعالیٰ کے ۔ بحمد للہ ابتدائی مباحث پورے ہوئے ایک بحث یہاں پر اور رہے یعنی حِکَمِ حج اور اس کے اسرار ومصالح اس موضوع پر حضرت اقدس شاہ ولی اللہ نور اللہ مرقدہ نے کلام فرمایا ہے جس کو حضرت شیخ نے اوجز المسالک میں نقل کیا ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے۔[1]

---

عن ابن عباسؓ ان الاقرع بن حابس سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یارسول اللہ الحج فی کل سنۃ کیا حج ہر سال فرض ہے، منشأ سوال کیا ہے بعض تو یہ کہتے ہیں سوال کا منشأ قیاس الحج علی الزکوٰۃ والصوم ہے کہ یہ دونوں بھی ہر سال واجب ہوتے ہیں زکوٰۃ عبادت مالیہ ہے اور صوم عبادت بدنیہ اور حج ان دونوں سے مرکب ہے اور بعض علماء نے منشأ سوال یہ لکھا ہے کہ دراصل حج کے لغوی معنی میں تکرار پایا جاتا ہے (کما تقدم فی البحث الاول) اس لئے یہ سوال کیا گیا۔

---

[1] وفی حاشیۃ "التاج الجامع، وحکمۃ الحج غفران الذنوب ونفی الفقر، والتعارف بین الاقالیم الاسلامیہ، والعطف علی اھل الحرمین اجابۃ لدعوۃ ابراھیم علیہ السلام واجعل افئدۃ من الناس تھوی الیھم، وتذکر البعث بالتجرد من ملابسھم، وتذکر الوقوف بین یدی اللہ تعالیٰ بوقوفھم بعرفۃ یبتھلون الی اللہ بالتلبیۃ ویرجون عفوہ ورضاہ، قال اللہ تعالیٰ ان اول بیت وضع للناس للذی ببکۃ مبارکاً وھدیً للعلمین فیہ اٰیات بینت مقام ابراھیم ومن دخلہ کان آمنا وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا ومن کفر فان اللہ غنی عن العلمین وقال تعالیٰ فاذا افضتم من عرفات فاذکروا اللہ عند المشعر الحرام واذکروہ کما ھداکم وان کنتم من قبلہ لمن الضالین ثم افیضوا من حیث افاض الناس واستغفروا اللہ ان اللہ غفور رحیم اھ۔

قال المنذری والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ اھ ـــــ فی نفسہ یہ سوال وجواب صحیح مسلم کی بھی ایک حدیث میں ہے جس کے راوی حضرت ابوہریرہ ہیں لیکن اس میں سائل کی تعیین نہیں ہے۔

عن ابن لابی واقد اللیثی عن ابیہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقول لازواجہ فی حجۃ الوداع ھذہ ثم ظہور الحُصُرِ۔

**شرح حدیث** ابوواقد لیثی کے بیٹے جن کا نام واقد ہے اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں اپنی ازواج رضی اللہ عنہن سے فرمایا، ہذہ ثم ظہور الحصر ہذہ کا اشارہ اس حج کیطرف ہے جو آپ کی ازواج نے آپ کے ساتھ کیا اور حُصُر جمع ہے حصیر کی یعنی اس حج کے بعد اب تمہارے لئے مناسب بوریوں کی پشت ہے یعنی ترک سفر اور اپنے اپنے گھروں پر قیام گویا اسکے بعد آپ ان کو دوسرا حج کرنے سے منع فرمارہے ہیں اب یہ کہ اس کے بعد ـــــ آپ کی ازواج کا طرز عمل کیا رہا انہوں نے اس کے بعد حج کیا یا نہیں سو علماء نے لکھا ہے کہ اس حدیث پر حضرت سودہؓ اور زینبؓ نے پورا عمل فرمایا چنانچہ اس کے بعد انہوں نے دوسرا حج نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا، لاتحرکنا دابۃ بعد رسول اللہ، کہ رسول اللہ کے بعد ہمیں کوئی سواری حرکت نہیں دے گی لیکن حضرت عائشہ وغیرہ دوسری ازواج نے آپ کے بعد حج کئے ہیں انہوں نے اس حدیث ابوداؤد کا مطلب یہ لیا ہے کہ اس کے بعد اب تم پر حج واجب نہیں رہا اور یہ مطلب نہیں کہ وہ اس کے بعد حج نہ کریں اور اس مطلب کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں یہ ہے کہ آپؐ نے ایک موقعہ پر حضرت عائشہ کے سوال کے جواب میں فرمایا تھا، لکُنَّ افضلُ الجہادِ الحجُّ، کہ عورتوں کے حق میں جہاد مشروع نہیں ہے ان کے لئے بہترین جہاد حج ہے، خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ کو شروع میں ازواج مطہرات کے حج میں تردد تھا کہ کرنا چاہیئے یا نہیں پھر بعد میں انہوں نے اجازت دیدی تھی اور حضرت عثمان کے ساتھ ان کو حج کے لئے بھیجا تھا کما فی صحیح البخاری (بذل)

# بَابٌ فِی المرأۃ تحج بغیر محرم

ان اباھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لایحل لامرأۃ مسلمۃ تسافر مسیرۃ لیلۃ الا ومعہا رجل ذوحُرمۃ منہا۔ احادیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ عورت کو بغیر محرم یا زوج کے سفر کرنا جائز نہیں، کتنی مسافت کا سفر جائز نہیں اس میں روایات مختلف ہیں جس کی توجیہ ہم آگے بیان کریں گے۔

**مسئلہ ثابتہ بالحدیث** ائمہ فقہ بھی اس میں مختلف ہیں شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک تو مطلق سفر جائز نہیں خواہ مسافت قصیر ہو یا طویل اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک اس میں سفر شرعی معتبر ہے جسکی مقدار

حنفیہ کے نزدیک ثلثۃ ایام ہے اور مالکیہ کے نزدیک یوم ولیلۃ۔

**مسئلۂ مترجم بہا اور اسمیں مذاہب ائمہ** اس کے بعد آپ سمجھئے کہ احادیث الباب میں مطلق سفر مذکور ہے اس اطلاق میں سفر حج بھی شامل ہے اسی لئے مصنف نے ان احادیث پر "حج المرأۃ" کا ترجمہ قائم کیا ہے، مسئلہ مختلف فیہ ہے حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک عورت پر وجوب حج کے لئے محرم یا زوج کا ساتھ ہونا شرط ہے ورنہ اس پر حج واجب ہی نہیں، اور مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک زوج یا کسی دوسرے محرم کا ہونا شرط نہیں البتہ اَمْن علی نفسہا کا ہونا شرط ہے خواہ وہ محرم کے ذریعہ سے ہو یا دیانتدار عورتوں کے ذریعہ سے چنانچہ یہ دونوں حضرات عورت کے لئے حج بالامینات کے قائل ہیں امام مالک کے نزدیک تو ایسی عورتوں کی جماعت ہونی چاہئے (یعنی چند عورتیں ہوں) اور امام شافعی کے نزدیک صرف ایک عورت بھی ہو تو کافی ہے یعنی اس صورت میں وہ اس کے ساتھ حج کرسکتی ہے لیکن واجب نہیں اور جماعۃ النساء کی صورت میں اس پر حج واجب ہے۔

احادیث الباب حنفیہ وحنابلہ کے موافق ہیں، شافعیہ وغیرہ ان کا جواب یہ دیتے ہیں ان احادیث کا تعلق حجِّ تطوع سے ہے حجِّ فرض سے نہیں۔

**مدت مسافت میں اختلاف روایات کی توجیہ** اس کے بعد جانئے کہ ان احادیث میں سفر کی مقدارِ مسافت کے بارے میں شدید اختلاف ہے بعض میں مطلق سفر مذکور ہے اور بعض میں مسیرۃ یومین کی قید ہے اور بعض میں ثلثۃ ایام کی اور یہ سب روایاتِ مختلفہ اس کتاب کے علاوہ صحیحین میں بھی اسی طرح ہیں البتہ ابوداؤد کی ایک روایت میں "بَرِیدًا" آیا ہے کہ ایک منزل کا سفر اور برید نصف یوم کی مسافت ہوتی ہے، شافعیہ تو یہ کہتے ہیں کہ ممانعت مطلق سفر کی ہے طویل ہو چاہے قصیر اور روایات کے اس اختلاف کو وہ محمول کرتے ہیں اختلافِ سائلین پر نہ کہ تحدید پر یعنی یہ تحدید آپ کی طرف سے ابتداءً نہیں ہے بلکہ جیسا جس نے سوال کیا آپ نے اسی کے مطابق جواب دیا ایک شخص نے ایک دن کے سفر کے بارے میں سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں! ایک دن کا سفر بھی نہیں کرسکتی، کسی نے دو دن کے بارے میں دریافت کیا کہ کیا عورت دو دن کا سفر بغیر محرم کرسکتی ہے آپ نے فرمایا نہیں وھکذا، اور حنفیہ کہتے ہیں یہ قید تحدید کے طور پر ہے اب جب کہ تحدید کی مدت روایات میں مختلف ہے کم وپیش ہے تو اس صورت میں اقلِ مدت مشکوک ہوگئی اور اکثر مدت متیقن رہی جس کا تقاضہ یہ ہے کہ تین دن کا سفر تو یقیناً ممنوع ہے! اور اس سے کم میں منع غیر یقینی ہے لہذا متیقن کو اختیار کیا جائیگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ان ابن عمر کان یُردفُ مولاۃً لہ۔ یعنی حضرت ابن عمر اپنے ساتھ سفر میں اپنی باندی کو لیجاتے تھے اپنی سواری پر پیچھے بٹھاکر، معلوم ہوا باندی کے حق میں اس کا مولیٰ بمنزلۂ زوج کے ہے جس طرح حُرّہ اپنے

شوہر کے ساتھ سفر کر سکتی ہے اسی طرح باندی مولیٰ کے ساتھ کر سکتی ہے اس میں زوج کی تخصیص نہیں ہے۔

## باب لاصرورة

یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے حدیث میں ہے "لا صرورۃ فی الاسلام"

**شرحِ حدیث** علماء نے اس کی دو بلکہ تین تفسیریں لکھی ہیں (۱) صرورۃ یعنی الذی لم یتزوّج غیر شادی شدہ آدمی جس نے قصداً نکاح نہ کیا ہو بطریق تبتل وانقطاع عن الدنیا پس حدیث کا مطلب یہ ہوا اسلام میں کوئی شخص تارکِ نکاح نہ ہونا چاہئے کیونکہ نکاح طریقِ سنت ہے اور ترکِ نکاح رہبانیت ہے اس لئے ہر مستطیع نکاح والا ہونا چاہئے کوئی مانع اور عذر ہو تو وہ امر آخر ہے (۲) صرورۃ بمعنی الذی لم یحج" یعنی وہ شخص جس نے ابتک حج نہیں کیا اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہوگا اسلام میں کوئی شخص غیر حاجی نہونا چاہئے بلکہ ہر صاحبِ استطاعت کو حاجی بننا چاہئے۔ مصنف نے یہی معنی مراد لئے ہیں اسی لئے اس کو کتاب الحج میں لائے ہیں، بعض نے اس کے ایک تیسرے معنی بھی لکھے ہیں وہ یہ کہ صرورہ کا مصداق تو من لم یحج ہی ہے لیکن مقصود یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں ایسا تھا اگر کسی شخص نے کسی پر جنایت کی مثلاً اس کو ناحق قتل کر دیا تو وہ جانی حرم میں جا کر پناہ لیتا تھا اور اگر ولی الدم (اولیائے مقتول میں سے کوئی شخص) اس جانی سے تعرض کرتا اور انتقام کا ارادہ کرتا تو لوگ یوں کہدیتے کہ ارے بھائی! یہ شخص تو صرورہ ہے یعنی اس نے ابھی تک ایک حج بھی نہیں کیا لہٰذا اس کو ابھی چھوڑ دو حج کرنے دو اس کے بعد دیکھا جائیگا۔ تو اس حدیث شریف میں اس طرز جاہلیت کی تردید کی گئی ہے کہ حج نہ کرنا کوئی عذرِ معتبر نہیں جو مانع ہو حدود و قصاص سے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

صرورۃ کے اندر جو ہا ہے یہ تانیث کے لئے نہیں بلکہ مبالغہ کے لئے ہے اسی لئے مرد اور عورت دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ "یقال رجلٌ صرورۃٌ وامرأۃٌ صرورۃٌ۔ اور اسمیں ایک لغت صارورۃ بھی ہے رجلٌ صارورۃٌ" کما فی مختار الصحاح۔

## باب التجارۃ فی الحج

یعنی سفرِ حج میں راستہ میں یا وہاں پہنچکر اگر زادِ راہ ساتھ نہو تو اس کا انتظام بندوبست کرنا جائز ہے بلکہ ضروری ہے تاکہ سوال عن الناس سے بچ سکے اور اُس کی نوبت نہ آئے، حصولِ منافع اور تکثیر مال کے لئے تجارت کرنا مراد نہیں ہے جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے اہلِ یمن حج کے لئے آتے اور زاد راہ (کھانے پینے کا سامان) ساتھ نہ لاتے کہ ہم اللہ کے گھر جارہے ہیں اسی کے مہمان ہیں وہ خود عطاء

کریگا۔ اسی سلسلہ کا ایک باب درمیان میں ایک باب چھوڑ کر آرہا ہے "باب الکری"۔ ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں تجارۃ اور صناعۃ فی الحج بالاتفاق جائز ہے ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ حضرت شیخؒ نے حاشیۂ بذل میں سعید بن جبیر اور ابو مسلم خولانی کا اس میں اختلاف بعض کتب سے نقل فرمایا ہے کہ انکے نزدیک جائز نہیں ہے۔ فانزل اللہ عزوجل وتزودوا فان خیر الزاد التقوىٰ۔ یعنی حج کو جاتے وقت زاد راہ ساتھ لیکر چلو اسلئے کہ بہترین زاد سوال سے بچنا ہے۔

## باب (بلا ترجمہ)

عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اراد الحج فلیتعجل اس پر کلام کتاب الحج، کے ابتدائی مباحث میں گذر چکا ہے۔

## باب الکریّ

الکریُّ بروزن الصبیّ اپنی سواری کو کرایہ پر دینے والا بمعنی المکاری، کاری، یکاری، مکاراۃً۔ کرایہ پر دینا۔ نیز کری کبھی مکتری کے معنی میں بھی آتا ہے (کرایہ پر لینے والا) مگر یہاں پہلے معنی مراد ہیں اسپر کلام من حیث الفقہ باب سابق میں گذر چکا ہے۔ کنتُ رجلاً اُکرِیُ فی ھذا الوجہ وکان ناس یقولون انہ لیس لک حجٌ ھذا الوجہ سے مراد سفر حج ہے دراصل وجہ کہتے ہیں کام کو اور یہاں اس سے مراد سفر ہے یعنی میں سفر حج میں جب ہوتا ہوں تو ساتھ میں یہ کام بھی کرتا ہوں کہ اپنی سواری کو کرایہ پر لیکر چلتا ہوں اور اس طور پر کمائی کرتا ہوں، بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ تیرا حج نہیں ہوتا (کیونکہ تو سفر حج میں یہ کام کرتا ہے) جو حج کے منافی ہے، اس پر حضرت ابن عمر نے جو فرمایا وہ ظاہر ہے محتاج تشریح نہیں، اس حدیث سے معلوم ہوا سفر حج میں تجارۃ اور کسب جائز ہے کما تقدم قریبًا انہ کان یقرؤھا فی المصحف ابن عباس فی مواسم الحج کو قرآن میں پڑھتے تھے یعنی یہ بات انہوں نے بطور تفسیر کے نہیں بیان فرمائی بلکہ ان کی قرارت میں اسی طرح ہے۔

## باب فی الصبیّ یحج

عن ابن عباسؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالروحاء فلقی رَکبًا فسلّم علیہم الخ۔

**شرح حدیث** مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے درمیان جو منازل ہیں ان میں سے ایک منزل کا نام۔ روحاء ہے (یہ مدینہ سے دوسری منزل ہے) مضمون حدیث یہ ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع

میں جب سفرِ حج سے مدینہ منورہ واپس تشریف لارہے تھے تو راستہ میں مقام روحاء میں آپ کی ایک قافلہ سے ملاقات ہوئی تو آپؐ نے ان کو سلام کیا اور پوچھا کہ تم کون لوگ ہو انہوں نے کہا کہ ہم مسلمان ہیں فقال من القوم فقالوا المسلمون فقالوا فمن انتم قالوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر اسی طرح انہوں نے بھی دریافت کیا کہ آپ کون ہیں اس پر صحابہ نے بتایا کہ آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں آگے حدیث میں یہ ہے اس قافلہ میں سے ایک عورت نے جو اپنے ہودج میں سوار تھی گھبراکر[1] جلدی سے ایک بچہ کو اٹھاکر اس کو حضورؐ کے سامنے کرکے سوال کیا یا رسول اللہ! کیا اس کا حج ہوسکتا ہے آپؐ نے فرمایا نعم ولكِ اَجرٌ۔

یہ راستہ میں ملاقات کا قصہ کس وقت کا ہے حج کو جاتے وقت کا ہے یا واپسی میں؟ نسائی کی روایت میں لفظ "صَدَرَ" واقع ہے جس کے معنی واپسی کے ہیں ایسے ہی مسند شافعی میں لفظ "قَفَلَ" ہے لیکن حضرت گنگوہی کی تقریر نسائی میں یہ ہے کہ یہ حج کو جاتے وقت کا قصہ ہے لیکن روایات میں جس کی تصریح ہے ظاہر ہے کہ ترجیح اسی کو ہوگی، ایک سوال یہاں پر یہ ہوتا ہے کہ جب یہ قصہ واپسی کا ہے تو ظاہر ہے کہ ان لوگوں نے حج میں حضورؐ کو دیکھا ہوگا تو پھر اس وقت انہوں نے آپ کو کیوں نہیں پہچانا، قاضی عیاض نے اس کا جواب دیا کہ ممکن ہے رات کا وقت ہو یا اگر دن ہی کا قصہ ہے تو ہوسکتا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہو کہ انہوں نے اب تک واقعی حضور کو نہیں دیکھا تھا بلکہ اسلام میں داخل ہوکر اپنے ہی وطن میں مقیم رہے ہوں، ہجرت نہ کی ہو اور آج پہلی مرتبہ دیکھا ہو (یعنی حج بھی انہوں نے آپ کے ساتھ نہ کیا ہو) واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

**حج صبی کے معتبر ہونے میں فقہاء کی رائے**

اس حدیث سے معلوم ہوا حج الصبی معتبر ہے اس کا احرام اور جملہ افعالِ حج معتبر ہیں وہ خود ان سب کاموں کو کریگا یہی مذہب جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کا ہے لیکن اس کا یہ حج نفلی ہوگا بلوغ کے بعد اگر استطاعت پائی گئی تو حجِ فرض کرنا ہوگا، بعض ظاہریہ کے نزدیک بس یہی حج کافی ہوجائیگا۔ صبی سے مراد صبی مُمیِّز ہے اور اگر صبی غیر ممیز ہو تو اس کا احرام اور افعال معتبر نہیں بلکہ اس کا ولی اس کی طرف سے احرام اور دوسرے افعالِ حج ادا کریگا، لیکن حج صبی میں جمہور اور حنفیہ کے مسلک میں ایک فرق ہے وہ یہ کہ عند الجمہور محظوراتِ احرام کے ارتکاب سے کفارہ اور فدیہ واجب ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک واجب نہ ہوگا، یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ عام طور سے شراحِ حدیث یہ لکھ رہے ہیں کہ عند الحنفیہ حج الصبی معتبر نہیں کیا یہ صحیح ہے؟ جواب یہ ہے کہ ان کی بات بھی ایک لحاظ سے صحیح ہے اس لئے کہ ایک روایت ہمارے یہاں یہی ہے جیسا کہ حضرت نے بذل المجہود میں فقہاءِ احناف کی عبارات نقل فرمائی ہیں۔

---

[1] گھبرانا اس لئے تھا کہ مبادا حضور چل دیں اور یہ بات رہ جائے۔

الحاصل بعض فقہاء حنفیہ کے کلام سے اس کا معتبر ہونا اور بعض سے غیر معتبر ہونا معلوم ہوتا ہے اور تطبیق کی شکل حضرت نے بذل میں یہ لکھی ہے کہ جن فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ احرام صبی منعقد نہیں ہے ان کی مراد نفس انعقاد کی نفی نہیں ہے بلکہ لزوم انعقاد کی نفی مراد ہے کہ احرام کے بعد افعالِ حج کا ادا کرنا اس پر واجب اور لازم نہیں ہے اسی طرح محظوراتِ احرام کے ارتکاب سے کفارہ اور فدیہ بھی اس پر واجب نہیں ہے کیونکہ صبی غیر مکلف ہے اور اس کا یہ حج نفلی ہے صرف تمرین واعتیاد کے لئے ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

فائدہ:- حضرت شیخؒ نے جزء حجۃ الوداع میں حج الصبی کے بارے میں سات فقہی واختلافی مسائل تحریر فرمائے ہیں شروع میں تو وہ اوجز المسالک میں لکھے تھے اسکے بعد وہاں سے لامع الدراری میں پھر وہاں سے جزء الحج میں نقل کئے، حضرت شیخؒ درس بخاری میں یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ بعض شراح نے جو یہ لکھا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک حج الصبی معتبر نہیں یہ نقل صحیح نہیں ہے حنفیہ کے نزدیک حج صبی معتبر ہے البتہ محظورات احرام سے بچنا ہمارے یہاں اسپر ضروری نہیں۔

# بَابٌ فی المواقیت

مواقیت میقات کی جمع ہے میقات وقت سے ماخوذ ہے کسی کام کے لئے جو وقت معین کیا جائے وہ اسکی میقات ہے پھر بعد میں اس میں مزید وسعت وگنجائش نکال کر میقات کا استعمال اس جگہ پر بھی کیا گیا جو کسی کام کے لئے معین ومقرر کیجائے لہٰذا میقات کے معنی ہوئے زمانِ معین یا مکان معین حج کے لئے میقاتِ زمانی بھی ہے یعنی اشہر حج اور میقاتِ مکانی بھی لیکن یہاں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی میقاتِ مکانی، مواقیت الحج کہتے ہیں مواضعِ احرام کو مکہ مکرمہ کے چاروں طرف معین جگہیں ہیں جن پر سے بغیر احرام کے گذرنا اس شخص کے لئے ممنوع ہے جس کا قصد حرمِ مکہ میں دخول کا ہو۔

**احرام کی حقیقت** احرام کا مطلب یہ ہے کہ ایک مخصوص ہیئت ولباس کیساتھ حج یا عمرہ کی نیت سے تلبیہ پڑھنا یا کوئی ایسا عمل کرنا جو تلبیہ کے قائم مقام ہو یعنی سَوقِ ہَدِیْ (حرم میں قربانی کی نیت سے اپنی ساتھ جانور لے کر چلنا) حج کے اسرار وحِکَم میں بڑی حکمت بیت اللہ کی تعظیم ہے اس تعظیم کی ابتداء احرام کے ذریعہ میقات ہی سے شروع ہو جاتی ہے کہ بغیر اس مخصوص ہیئت دارا دے کے آپ بیت اللہ تک نہیں پہونچ سکتے احرام کی ہیئت کفنِ میت کے مشابہ ہے گویا اس میں اشارہ ہے اس طرف کہ اس شخص نے اپنی خودی اور وجود کو فنا کر دیا ہے اس مالک کے لئے جس کے در کی زیارت کے لئے جا رہا ہے۔

---

حدثنا سلیمان بن حرب نا حماد عن عمرو عن طاؤس عن ابن عباس وعن ابن طاؤس عن ابیہ قالا وقّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس سند کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کو حماد دو طرح بیان

کرتے ہیں (۱) عن عمرو عن طاؤس عن ابن عباس (۲) عن ابن طاؤس عن ابیہ آگے دونوں سندوں کا متن یہ ہے وقّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پہلی سند کے لحاظ سے حدیث مسند ہے اور دوسری سند کے لحاظ سے مرسل ہے کیونکہ اس میں صحابی مذکور نہیں بلکہ آخری راوی طاؤس ہیں۔

فہن لہم ولمن اتی علیہن من غیر اہلہن۔

**شرحِ حدیث مع اختلافِ ائمہ** یعنی یہ مواقیت جن جن شہر والوں کے لئے بیان کی گئی ہیں ان کے لئے تو ہیں ہی اور ان کے علاوہ بھی جو شخص ان مواقیت میں سے کسی میقات پر کو گذرے گا وہی میقات اس کی ہو گی مثلاً شامی اگر مدینہ میں داخل ہو کر ذوالحلیفہ پر کو گذرے (جیسا کہ آج کل عام طور سے شامی ایسا ہی کرتے ہیں) تو وہ بھی ذوالحلیفہ ہی سے احرام باندھے گا، یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر شامی جو ذوالحلیفہ پر کو گذر رہا ہے ذوالحلیفہ سے احرام نہ باندھے بلکہ اپنی اصلی میقات یعنی جحفہ پر پہونچ کر باندھے تو یہ بھی جائز ہے یا نہیں؟ جواب شافعیہؒ کے نزدیک تو جائز نہیں اگر وہ ایسا کریگا تو دم واجب ہو گا، مالکیہ وحنفیہ کے نزدیک جائز ہے بلکہ حنفیہؒ کے نزدیک تو خود مدنی کے لئے بھی جائز ہے کہ وہ بجائے ذوالحلیفہ کے جحفہ پر جاکر احرام باندھ سکتا ہے گو مکروہ ہے (زیلعی) لیکن دوسرے ائمہ کے نزدیک یہ جائز نہیں بلکہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ جو شخص اپنی اصلی میقات پر کو گذر رہا ہے اس کو وہیں سے احرام باندھنا ضروری ہے وہاں سے بغیر احرام کے تجاوز نہیں کر سکتا۔

ممن کان یرید الحج والعمرۃ اس پر کلام آگے آئیگا۔

ومن کان دون ذلک من حیث انشأ یعنی آفاقی کا حکم تو یہ ہے کہ ان مواقیت سے احرام باندھے اور جو لوگ داخل میقات رہتے ہیں یعنی میقات اور حرم کے درمیان (جس کو حِل کہتے ہیں) تو وہ جہاں سے انشاءِ سفر کر رہے ہیں وہیں سے احرام باندھیں یعنی اپنے محلِ اقامت اور مسکن سے اور ان کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ پیچھے لوٹ کر میقات سے احرام باندھیں اس جملہ کی تشریح تو یہی ہے اور جمہور کا مسلک بھی یہی ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک ان لوگوں کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اپنے محلِ اقامت سے احرام باندھیں بلکہ حدِ حرم سے پہلے آخر حِل سے بھی احرام باندھ سکتے ہیں اس لئے کہ میقات سے لیکر حد حرم تک کا تمام حصہ مکان واحد کے حکم میں ہے جس کو حِل کہتے ہیں۔

---

لہ امام نووی نے تو اسی پر تمام علماء کا اجماع لکھ دیا اس پر حافظ ابن حجر وغیرہ نے اظہار تعجب کیا کہ اس میں مالکیہ وحنفیہ کا اختلاف مشہور ہے اور ایسے ہی بعض شافعیہ ابوثور وابن المنذر کا پھر اجماع کہاں ہوا ۱۲ ۔ ۲ہ چنانچہ حضرت عائشہ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ حج کیلئے تو احرام ذوالحلیفہ سے ہی باندھتی تھیں اور جب مدینہ سے عمرہ کے لئے جاتی تھیں تو بجائے ذوالحلیفہ جحفہ سے باندھتی تھیں ۱۲

**شرحِ حدیث مع اختلافِ علماء** حتی اھل مکۃ یھلّون منھا۔ یعنی داخلِ میقات رہنے والے اپنے محلِ اقامت سے ہی احرام باندھیں گے حتیٰ کہ جو لوگ حل کو پار کرکے اس سے بھی آگے رہتے ہیں یعنی حرم میں یا اس سے بھی آگے خاص مکہ میں (کیونکہ حرم پورے مکہ کو محیط ہے) تو وہ وہیں سے احرام باندھیں گے۔

یہ اس جملہ کی تشریح ہے اس کے بعد آپ سمجھئے کہ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مکی کو مکہ سے ہی احرام باندھنا چاہئے جیساکہ اس حدیث میں ہے لیکن سوال یہ ہے کہ مکی کے لئے ایسا کرنا صرف اولیٰ ہے یا ضروری؟ جواب اس میں اختلاف ہے شافعیہ کے نزدیک تو مکی کا احرام مکہ ہی سے ہونا واجب ہے خارج مکہ یعنی حرم یا حل سے باندھنا جائز نہیں ورنہ دم واجب ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک مکی حج کا احرام مکہ اور خارجِ مکہ حدِ حرم کے اندر باندھ سکتا ہے اور مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک نہ مکہ کی قید ہے نہ حرم کی بلکہ حل سے بھی باندھنا جائز ہے، کذا فی الاوجز نقلاً عن کتب الفروع۔

(تنبیہ) بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم عام ہے حج اور عمرہ دونوں کے لئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ بالنسبت الی الحج ہے اور عمرہ میں مکی کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام مکہ سے باہر حل میں آکر باندھے کما فعلت عائشۃ فی عمرۃ التنعیم بامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہذا عند ائمۃ الاربعۃ خلافاً لبعض العلماء ومنہم الحافظ ابن القیم رحمہ اللہ تعالیٰ۔

**دخولِ مکہ بغیر احرام کی بحث** ممن کان یرید الحج والعمرۃ۔ ہم نے وعدہ کیا تھا کہ اس پر کلام بعد میں کریں گے، یہ حدیث متفق علیہ ہے صحیح بخاری ومسلم دونوں میں ہے جس کا صریح مفہوم جس کو منطوق کہتے ہیں یہ ہے کہ میقات سے احرام باندھنے کا حکم اس شخص کے لئے ہے جو مکہ مکرمہ میں حج یا عمرہ کی نیت سے داخل ہونا چاہتا ہو لہٰذا اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ جس شخص کا ارادہ حج یا عمرہ کا نہ ہو بلکہ وہ مکہ اپنی کسی ضرورت سے جارہا ہو تو وہ بغیر احرام کے میقات پر سے گذر سکتا ہے حضرت امام شافعی کا قول راجح یہی ہے خواہ وہ حاجت متکررہ ہو یا غیر متکررہ، دوسرا قول ان کا یہ ہے کہ اگر وہ حاجت متکررہ ہے بار بار پیش آنے والی ہے تب تو تجاوز المیقات بغیر احرام جائز ہے اور حاجتِ غیر متکررہ کیلئے جائز نہیں اور یہی مسلک ہے مالکیہ اور حنابلہ کا اور حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ بغیر احرام کے گذرنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ وہ حاجت متکررہ ہو یا غیر متکررہ البتہ جو لوگ داخل مواقیت رہتے ہیں ان کے لئے جائز ہے کہ اگر وہ اپنی ضرورت سے مکہ میں داخل ہوں تو بغیر احرام کے داخل ہو سکتے ہیں جیساکہ خود اہل مکہ کہ وہ اگر اپنی کسی ضرورت سے مکہ سے باہر آئیں تو ان کو مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام کی ضرورت نہیں. حدیث الباب شافعیہ کی دلیل اور حنفیہ کے خلاف ہے۔ (اس سلسلہ میں دلائل فریقین مختصراً ص۱۶۸ پر ملاحظہ فرمائیں)

بحمد اللہ تعالیٰ حدیث المواقیت کی ضروری تشریح مع مسائل واختلافِ ائمہ بخوبی وضاحت کے ساتھ آگئی، واللہ الموفق۔

عن عائشة ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقت لاهل العراق ذات عرق - عن ابن عباس قال وقت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لاهل المشرق العقیق - گذشتہ دونوں حدیثیں حدیث ابن عمر و حدیث ابن عباس متفق علیہ ہیں، بخاری و مسلم دونوں میں ہیں ان میں صرف چار مواقیت کا ذکر ہے۔ ذوالحلیفہ، جحفہ، قرن، یلملم۔

**ذات عرق کی توقیت کس کی جانب سے ہے** اور ابوداؤد کی مذکورہ بالا حدیثِ عائشہؓ و حدیثِ ابن عباسؓ میں ایک پانچویں میقات بھی مذکور ہے یعنی ذات عرق، اہل عراق کے لئے، یہ حدیث جس میں ذاتِ عرق مذکور ہے سنن کی روایت ہے چنانچہ ان دونوں حدیثوں میں سے ابن عباس کی حدیث صحاح ستہ میں سے ابوداؤد اور ترمذی کی ہے اور عائشہ والی حدیث ابوداؤد اور نسائی کی ان دونوں سے معلوم ہو رہا ہے کہ ذاتِ عرق کی توقیت خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی لیکن صحیح بخاری کی حدیث میں تصریح ہے

---

لہ اور صحیح مسلم کی اگرچہ ایک حدیث میں (حدیث جابر) ذاتِ عرق کا ثبوت مرفوعاً موجود ہے لیکن راوی نے اس حدیث کے رفع میں تردد کا اظہار کیا ہے راوی کہتا ہے "احسبہ رفع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم" جس کی بنار پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ صحیح مسلم کی حدیث سے ذات عرق کا ثبوت مرفوعاً ہے لیکن بعض علمار نے اس اصول کے پیش نظر کہ حسبان سے مراد ظن غالب ہے اور ظن غالب شرعاً معتبر ہے ذات عرق کے مرفوعاً ثبوت کو حدیث مسلم کیطرف منسوب کیا ہے ومنہم صاحب المشکوۃ۔ ۱۲ (بقیہ مضمون ص۱۶۷)

**دلائل فریقین** جمہور کا استدلال ایک تو اسی حدیث کے مفہوم مخالف سے ہے، اور دوسری دلیل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا فتح مکہ کے لئے مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونا ہے کما فی روایۃ مسلم والنسائی انہ علیہ السلام دخل مکۃ یوم الفتح وعلیہ عمامۃ سوداء بغیر احرام اور خود سنن ابوداؤد میں کتاب الجہاد میں آرہا ہے دخل مکۃ وعلی راسہ مغفرۃ (بذل ص۱۵) اور حنفیہ کی دلیل طبرانی اور مصنف ابن ابی شیبۃ میں حضرت ابن عباس کی حدیث مرفوع ہے لایجاوز الوقت الا باحرام۔ اور مسند شافعی میں ابوالشعثاء سے روایت ہے کہ ابن عباس جو شخص میقات پر بغیر احرام کے گذرتا تھا اس کو لوٹا دیتے تھے۔ اور حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال بالمفہوم ہے اور ہمارا استدلال منطوق سے ہے وہو اولی من المفہوم اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ خود اسی حدیث میں مذکور ہے آپ نے فرمایا، انما اُحِلَّتْ لی ساعۃً من نہار کو اس روز آپ کے لئے مکہ مکرمہ کچھ دیر کے لئے حلال کر دیا گیا تھا یعنی اس میں قتال اور بغیر احرام کے دخول ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ ممکن ہے آپؐ اس وقت بھی محرم ہوں لیکن ضرورۃً وقتی طور پر تغطیۂ راس مباح کر دیا گیا ہو۔ لیکن یہ ذرا بعید معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ اگر یہ بات تھی تو پھر تحلل عن الاحرام منقول ہونا چاہئے تھا حالانکہ روایات میں اس کا ذکر نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ حضرت امام بخاریؒ نے اس مسئلے پر مستقل باب باندھا ہے وہ اس میں شافعیہ کے ساتھ ہیں، علامہ قسطلانی نے لکھا ہے شافعیہ کے نزدیک ایسے شخص کے لئے دخول مکہ بغیر احرام کے جائز ہے لقولہ فی حدیث ابن عباس ممن اراد الحج والعمرۃ، والمشہور عن الائمۃ الثلاثۃ الوجوب اھ حاجت متکررہ وغیر متکررہ سے انہوں نے کوئی تعرض نہیں فرمایا۔

کہ ذات عرق کی تحدید حضرت عمرؓ کیجانب سے ہے ان کے زمانہ میں جب عراق فتح ہوا تو کوفہ و بصرہ والوں نے خلیفۂ ثانی سے عرض کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجد کے لئے جو میقات مقرر فرمائی ہے اگر ہم اس کا راستہ اختیار کریں (یعنی مکہ کے سفر میں) تو یہ ہمارے لئے بہت دشوار ہے لہٰذا ہمارے لئے مستقل میقات مقرر کر دیجئے اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا جو راستہ تمہارے لئے سہل ہے اس راستہ میں قرن المنازل کی محاذات میں ایک جگہ متعین کر لو چنانچہ حضرت عمر کی رائے سے ذات عرق کی توقیت عمل میں آگئی۔ بہرحال اس اختلاف روایات کی بنار پر علمار کی دو جماعتیں ہو گئی ہیں ایک جماعت نے ومنہم الغزالی والرافعی فی شرح المسند والنووی فی شرح مسلم ومالک فی المدونۃ بخاری کی روایت کو ترجیح دیتے ہوئے یہ کہا ہے کہ ذات عرق کی توقیت خلیفۂ ثانی کی طرف سے ہے اور دوسری جماعت ومنہم الحنفیۃ والحنابلۃ وجمہور الشافعیۃ والرافعی فی الشرح الصغیر والنووی فی شرح المہذب نے سنن کی روایات کو اختیار کرتے ہوئے اس کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے اور یہ کہا ہے ممکن ہے حضرت عمرؓ کو حضورؐ کی توقیت کا علم نہ ہوا ہو اس لئے انہوں نے اجتہاد فرمایا اور ان کا اجتہاد حدیث مرفوع کے موافق ہو گیا۔

**دو حدیثوں میں رفع تعارض**

یہاں پر ایک اشکال یہ ہے کہ اہل عراق کی میقات حدیث عائشہ میں ذات عرق کو قرار دیا گیا ہے اور حدیث ابن عباس میں عقیق کو، خطابی کہتے ہیں حدیث عقیق اثبت ہے دوسری حدیث کے مقابلہ میں اور یا یہ کہا جائے کہ ان میں سے احدہما میقات الاستحباب ہے اور دوسری میقات الوجوب پس ان میں سے جو ابعد ہے یعنی عقیق وہ تو میقات الاستحباب ہے جو اقرب ہے وہ میقات الوجوب ہے اور یا[1] یہ کہا جائے کہ بعض اہل عراق (اہل بصرہ) کے لئے میقات ذات عرق ہے اور بعض (اہل مدائن) کے لئے عقیق، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عن ام سلمۃ زوج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہا سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من اہل بحجۃ او عمرۃ من المسجد الاقصیٰ الی المسجد الحرام غفر لہ ما تقدم من ذنبہ وما تأخر۔

**تقدیم الاحرام علی المیقات میں اختلاف علمار**

اس حدیث سے دو باتیں صاف طور سے معلوم ہو رہی ہیں اول یہ کہ تقدیم الاحرام علی المواقیت جائز ہے، دوسری یہ کہ افضل بھی تقدیم ہی ہے دونوں مسئلے اختلافی ہیں پہلے مسئلہ میں ظاہریہ اور بعض علمار کا اختلاف ہے ان کے نزدیک تقدیم الاحرام علی المواقیت جائز نہیں اور یہی قول اسحٰق بن راہویہ کا ہے اور یہی رائے امام بخاری کی ہے کما قال الحافظ وغیرہ

---

[1] ایک توجیہ اسکی یہ کی گئی ہے کہ ذات عرق ایک قریہ اور منزل ہے، جس کا محل وقوع شروع میں وادی عقیق ہی تھا، بعد میں یہ آبادی ذات عرق جو کہ نسبۃً مکہ مکرمہ کے زیادہ قریب ہے، وہاں منتقل ہو گئی تھی، لہٰذا جس روایۃ میں ذات عرق آیا ہے وہ اسکے قدیم محل کے اعتبار سے ہے دصماشی/ داحد، لیکن یہ توجیہ اسلئے درست نہیں کہ اسکا مقتضیٰ یہ ہے کہ اہل عراق کی اصل میقات عقیق ہی ہو اور ان کیلئے ذات عرق سے احرام باندھنا صحیح نہو، حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے ۱۲۔

اسی لئے انہوں نے باب باندھا ہے "باب میقات اہل المدینۃ ولا یھلون قبل ذی الحلیفۃ"۔ اور جمہور علماء وائمہ اربعہ رحمہم اللہ کے نزدیک تقدیم جائز ہے بلکہ ابن المنذر نے تو جواز پر اجماع نقل کیا ہے لیکن اجماع نقل کرنا صحیح نہیں لوجود الاختلاف فیہ، قیاس کا تقاضہ تو عدمِ جواز ہی ہے اس لئے کہ میقات زمانی پر احرام کی تقدیم بالاتفاق جائز نہیں۔

اب یہ کہ افضل کیا ہے تقدیم، کمافی حدیث الباب یا میقات ہی سے احرام باندھنا اس میں اختلاف ہے حنفیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک تقدیم اولیٰ ہے (بان یحرم من دویرۃ اھلہ) اور بہت سے صحابہ سے بھی تقدیم منقول ہے نیز مذکورہ بالاحدیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے گو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام ہمیشہ میقات ہی سے باندھا ہے رفقاء کی سہولت ورعایت میں، اس کے برخلاف بعض صحابہ اور اکثر ائمہ سے عدمِ استحباب تقدیم منقول ہے اسی کو اختیار کیا ائمہ ثلثہ مالک وشافعی واحمد نے اور بعض علماء یہ فرماتے ہیں نفس تقدیم تو جائز ہے لیکن مواضع بعیدہ سے مکروہ ہے مخافۃ الوقوع فی محظور الاحرام، یہ حضرات حدیث الباب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ ضعیف ہے لاجل ابن ابی فدیک ومحمد بن اسحٰق (تنبیہ) علامہ عینی نے اس مسئلہ میں امام شافعی کو امام ابوحنیفہ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن حافظ ابن حجر نے استحباب تقدیم کو صرف بعض شافعیہ کیطرف منسوب کیا ہے ایسے ہی امام نووی نے بھی احرام من المیقات ہی کو افضل لکھا ہے (الحل المفہم) اور کتاب الانوار لاعمال الابرار (فی فقہ الشافعی) میں یہ تصریح ہے کہ مکی کے لئے تو احرام من دویرۃ اھلہ افضل ہے (بجائے مسجد حرام کے) اور آفاقی کے حق میں علامہ رافعی وامام نووی کا اختلاف ہے اول الذکر کے نزدیک اس کے حق میں بھی من دویرۃ اھلہ افضل ہے اور ثانی کے نزدیک عدمِ تقدیم اولیٰ ہے وہو المعتمد لان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم احرم من المیقات اھ۔

---

ان الحارث بن عمرو السھمی حدثہ قال اتیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو بمنی او بعرفات وقد اطاف بہ الناس قال فتجیئ الاعراب فاذا رأوا وجھہ قالوا ھذا وجہ مبارک، صحابۂ کرام نے آپؐ کو چاروں طرف سے گھیر رکھا تھا (آپ کی زیارت سے مشرف ہو رہے تھے مسائل اور دینی معلومات حاصل کر رہے تھے) جس کی بھی نظر روئے انور پر پڑتی تھی اس کی زبان سے بے ساختہ یہ نکلتا کیسا مبارک چہرہ ہے۔ مجھے اس پر حضرت عبداللہ بن سلامؓ کی حدیث یاد آجاتی ہے وہ فرماتے ہیں جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت فرما کر مدینہ منورہ رونق افروز ہوئے تو لوگ آپؐ کی زیارت کے اشتیاق میں آپ کی طرف دوڑ پڑے میں بھی آپ کی زیارت کے لئے حاضر ہوا جب[1] میں نے آپؐ کے روئے انور کی چمک دیکھی تو سمجھ گیا کہ یہ چہرہ کسی کاذب کا نہیں ہے (بلکہ نبی صادق کا ہے)

---

[1] لما استبنت وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عرفت ان وجہہ لیس بوجہ کذاب وکان اول شئ تکلم بہ ان قال یاایہا الناس افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا والناس نیام تدخلوا الجنۃ بسلام ۱۲ (ترمذی ص۲۰)

# باب الحائض تهل بالحج

**افعال حج میں سے کن افعال کیلئے طہارت ضروری ہے**

احرام کے لئے طہارت بالاتفاق مستحبات میں سے حدث اصغر ہو یا اکبر حیض و نفاس وغیرہ صحۃ احرام سے مانع نہیں ہیں ، ارکان حج میں سے طہارت صرف طواف کے لئے ضروری ہے جمہور کے نزدیک تو شرط ہے بغیر اس کے طواف صحیح ہی نہیں اور حنفیہ کے نزدیک واجب ہے شرطِ صحت نہیں لہذا اس کے ترک سے دم واجب ہوگا ہمارے یہاں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص طوافِ زیارت حدثِ اصغر کی حالت میں کرے تو اس پر شاۃ واجب ہے اور اگر حدث اکبر (جنابت، حیض، نفاس) کی حالت میں کرے تو اس پر بدنہ واجب ہے۔

آگے حدیث میں آرہا ہے حائضہ تمام افعال حج کر سکتی ہے سوائے طواف کے اور بعض روایات میں سعی کا بھی استثناء ہے لیکن سعی کے لئے طہارت نہ حنفیہ کے نزدیک شرط ہے نہ جمہور کے لیکن چونکہ سعی کی صحت کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بعد الطواف ہو اس لئے اسکا بھی استثناء کر دیا گیا لہذا اگر عورت طواف سے فارغ ہونے کے بعد حائض ہو جائے تو اب چونکہ وہ طواف کر چکی ہے اس لئے یہ سعی اس کے لئے جائز ہوگی وہذا عند الائمۃ الاربعۃ والجمہور، لیکن حسن بصری اور بعض حنابلہ کے نزدیک سعی کے لئے بھی طہارت شرط ہے (بذل واوجز)

عن عائشۃ قالت نفست اسماءُ بنتُ عمیسٍ بمحمد بن ابی بکر بالشجرۃ۔ اسماء بنت عمیس کے محمد بن ابی بکر کی ولادت ہوئی ذی الحلیفہ میں، وہاں ایک بیری کا درخت ہے اسی کی وجہ سے یہ جگہ شجرہ بھی کہلاتی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو غسل کا حکم دیا کہ جس طرح اور سب یہاں غسل کر کے احرام باندھ رہے ہیں تم بھی ایسا ہی کرو، یہ غسل عند الجمہور ندباً ہے اور عند الظاہریہ وجوباً نیز اس سے مقصود تنظیف ہے ورنہ ظاہر ہے کہ حیض و نفاس کے زمانہ کا غسل مفیدِ طہارت کہاں ہو سکتا ہے۔ حیض و نفاس کے احکام چونکہ مشترک ہیں اسی لئے مصنف نے نفاس کی حدیث کو حیض پر منطبق کیا۔

# باب الطیب عند الاحرام

عن عائشۃ قالت کنت اُطیّبُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامہ قبل ان یُحرِمَ ولِاِحلالہ قبل ان یطوف۔

**مسئلۃ الباب میں اختلافِ ائمہ**

عین احرام کی حالت میں طیب کا استعمال بالاتفاق ممنوع ہے اور قبل الاحرام ایسی خوشبو استعمال کرنا جس کا لون واثر بعد تک باقی رہے اس حدیث سے

معلوم ہورہا ہے کہ وہ جائز بلکہ مستحب[1] ہے. اس میں تین مسلک ہیں (۱) امام شافعی واحمد کے نزدیک مطلقاً (فی البدن والثوب) مباح ہے لیکن بدن میں تو سنت ہے اور ثوب میں صرف مباح (۲) شیخین کے نزدیک بدن میں مباح بلکہ مسنون ہے اور ثوب میں غیر مباح. ہمارے بہت سے فقہاء نے شیخین کا مسلک مطلقاً اباحۃ لکھا ہے بدن اور ثوب کا فرق نہیں کیا (۳) امام مالک ومحمد کے نزدیک مطلقاً ممنوع ہے مالک کے نزدیک حرام ہے اور امام محمد کے نزدیک مکروہ ورجحہ الطحاوی، پھر مالکیہ کے وجوب فدیہ میں دونوں قول ہیں نعم اور لا۔

شافعیہ وحنابلہ کی دلیل تو یہی حدیث ہے اور امام مالک ومحمد کی دلیل یعلیٰ بن اُمیۃ کی حدیث ہے جو، باب الرجل یُحرم فی ثیابہ، میں آرہی ہے (بذل ص۱۱۵) اس پر کلام اسی جگہ آئیگا. مضمونِ حدیث یہ ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں میں ایک مرتبہ تو حضور کے احرام کے لئے احرام سے قبل خوشبو ملتی تھی اور دوسری بار تحللِ اصغر کے وقت طوافِ زیارت سے پہلے اور باب کی دوسری حدیث میں یہ ہے عائشہ فرماتی ہیں کہ میں مشک کی چمک آپؐ کے سر کے بالوں کی مانگ میں گویا اس وقت[2] دیکھ رہی ہوں احرام سے باہر آنے کو تحلل کہتے ہیں، تحلل کی دو قسمیں ہیں تحللِ اصغر جو اس حدیث میں مذکور ہے دوسری تحللِ اکبر، اب یہاں دو چیزیں ہیں ایک یہ کہ تحلل اصغر کس چیز سے حاصل ہوتا ہے اور اکبر کس سے؟ دوسری بات یہ کہ تحللِ اصغر کے مصداق میں کتنی چیزیں شامل ہیں اور تحللِ اکبر کے مصداق میں کتنی اسکی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ، باب (بذل ص۱۶۱) الرمی، کی آخری حدیث، اذا رمی احدکم جمرۃ العقبۃ فقد حل لہ کل شی الا النساء، کے ذیل میں آئے گی۔

# باب التلبید

احرام باندھنے کے وقت سر کے بالوں میں گوند کا پانی یا اسی قسم کی کوئی چیز لگانا تاکہ احرام کی حالت میں بال منتشر نہ ہوں کیونکہ مرد احرام کی حالت میں اپنے سر کو ڈھانپ تو سکتا نہیں تو جس شخص کے پٹھے ہیں اگر وہ احرام کے وقت بالوں کو جمانیکی کوئی تدبیر نہ کرے تو ظاہر ہے کہ وہ منتشر رہیں گے (اسی کو تلبید کہتے ہیں)

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک تلبید مطلقاً جائز ہے اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک تلبید یسیر جس سے تغطیۂ راس لازم نہ آئے جائز ہے (جزء الحج)

---

[1] مسئلہ مختلف فیہ ہے امام مالک ومحمد کے نزدیک قبیل احرام ایسی خوشبو استعمال کرنا جس کا اثر بعد تک باقی رہے ممنوع ہے صحابہ میں عمر وابن عمر وغیرہ کا مسلک بھی یہی ہے ائمہ ثلثہ ابوحنیفہ، شافعی، احمد اور ابو یوسف کے نزدیک مباح ہے، علامہ عینی وغیرہ بہت سے شراح نے مذاہب اسی طرح مجملاً لکھے ہیں لیکن حضرت شیخ نے اوجز میں لکھا ہے کہ صحیح یہ ہے اسمیں تفصیل ہے پھر حضرت نے وہ تفصیل لکھی جس کا خلاصہ ہم نے اوپر متن میں لکھا ہے۔ [2a] شیخین فرماتے ہیں دیکھئے! اس میں استعمال الطیب فی البدن مذکور ہے نہ کہ فی الثوب ۱۲

[2] حضرت عائشہ اگرچہ گذشتہ واقعہ بیان کررہی ہیں لیکن مضارع کے صیغہ کے ساتھ جو حال کیلئے ہے اس کو حکایت حال ماضیہ کہتے ہیں گذشتہ واقعہ کو اسطرح نقل کرنا گویا وہ فی الحال پیش آرہا ہے قوت استحضار ظاہر کرنے کے لئے یا اظہار محبت کیلئے کہ وہ نقشہ میری نگاہ میں پھر گیا ۱۲

عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لَبَّدَ راسہ بالعَسَل۔

شرحِ حدیث اس سے پہلی حدیث بھی ابن عمر کی تھی جس میں یہ تھا یُہِل مُلبدًا، صحیحین کے الفاظ بھی یہی ہیں لیکن اس دوسری روایت میں لَبَّدَ راسہ بالعسل ہے اس میں اشکال یہ ہے کہ شہد پر تو مکھی آتی ہے اس کا جواب بعض شراح نے یہ دیا کہ آپ کے خصائص میں سے یہ ہے کہ لا ینزل علیہ ذباب (آپ پر مکھی نہیں بیٹھتی تھی) اور بعض شراح یہ کہتے ہیں یہ لفظ عَسَل عین مہملہ کے ساتھ نہیں ہے بلکہ غِسْل بکسر المعجمہ وسکون السین ہے غِسْل کہتے ہیں خطمی وغیرہ کو جس سے سر کے بال دھوتے ہیں، حضرت سہارنپوری فرماتے ہیں اگر یہ لفظ غِسْل (بالغین المعجمہ) ہے پھر تو کوئی اشکال ہی نہیں، اور اگر بالعَسَل ہے تو پھر یوں کہا جائے کہ اس سے مراد معروف معنی یعنی شہد نہیں ہے بلکہ عَسَل کے معنی صَمْغ العُرفُط کے بھی آتے ہیں جو ایک قسم کا گوند ہوتا ہے (کما فی القاموس) اور شہد مراد لینے کی صورت میں شراح نے جو جواب دیا ہے کہ آپؐ بنزول ذباب سے محفوظ تھے یہ چاہے اپنے مقام پر صحیح ہو لیکن فی نفسہ بالوں پر شہد لگانا جس میں مٹھاس وچپکاٹ ہوتا ہے نظیف اور لطیف الطبع شخص کو گوارہ نہیں ہو سکتا اور آپؐ سے زیادہ کون لطیف ونظیف ہو سکتا ہے (بذل المجہود)

# بَابُ فِی الْھَدْیِ[1]

ہدی کی تعریف ما یھدیٰ الی الحرم لیتقرب بہ فیہ۔ یعنی وہ مخصوص چوپایہ جس کو محرم بالحج یا محرم بالعمرہ قربانی کی نیت سے حرم لے جائے[2] تقرب الی اللہ حاصل کرنے کے لئے، حنفیہ کے یہاں سَوقِ ہدی بڑی اہمیت رکھتا ہے حتی کہ یہ چیز ان کے نزدیک تلبیہ کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھدیٰ عام الحدیبیۃ فی ھدایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جملاً کان لابی جھل ...... فی ہدایا رسول اللہ، وضع المظہر موضع المضمر کے قبیل سے ہے قیاس کا تقاضہ یہ تھا فی ھدایاہ۔ اس حدیث کا تعلق عمرۃ الحدیبیہ سے ہے جس میں احصار واقع ہو گیا تھا جس کا قصہ مشہور ہے اس سفر میں آپ کے ساتھ جو ہدی کے جانور تھے ان میں ابوجہل کا اونٹ بھی تھا یَغیظ بذلک المشرکین یعنی اس اونٹ کو آپ نے قصداً اس لئے ذبح کیا تاکہ کفار کو اس سے تکلیف ہو اور وہ جلیں کما فی قولہ تعالیٰ۔

---

[1] ھَدْیٌ اور ھَدِیٌّ دونوں لغت ہیں سکون دال اور تخفیف یاء، وھو الافصح اور کسر دال وتشدید یاء۔ اول کا مفرد ھَدْیَۃٌ جیسے جَدْیٌ وجَدْیَۃٌ اور ثانی کا ھَدِیَّۃ جیسے مَطِیٌّ ومَطِیَّۃ۔ [2] مالکیہ کے نزدیک ہدی میں جمع بین الحل والحرم بھی ضروری ہے یعنی جس کو حل سے حرم لے جایا جائے یا پھر حرم سے عرفہ ولیس بواجب عند الجمہور ۱۲ اوجز

لیغیظ بهم الکفار۔ ابوجہل کا اونٹ کیسا خوش قسمت تھا کہ حضور کے عمرۂ مبارکہ میں کام آیا علی قاری نے بڑی لطیف بات فرمائی خاتمة جملہ اجمل منہ کہ ابوجہل کے اونٹ کا خاتمہ خود ابوجہل کے خاتمہ سے بہت اچھا رہا۔

(تنبیہ) ترمذی شریف[1] (باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم) کی روایت میں من حدیث جابر یہ ہے کہ یہ اونٹ آپ کے ساتھ حجۃ الوداع میں تھا، محدثین نے ابوداؤد کی اس حدیث کو ترجیح دی ہے ترمذی کی روایت پر خود امام ترمذی نے کلام فرمایا ہے اور امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث بایں سند محفوظ نہیں ہے کوکب میں بھی یہی ہے کہ حدیث ترمذی صحیح نہیں ہے، منقول ہے کہ یہ جمل جنگ بدر کی غنیمت میں سے حاصل ہوا تھا نیز یہ کہ یہ جمل حدیبیہ میں سے مکہ مکرمہ بھاگ گیا تھا حضورؐ کا جمّال اس کو وہاں سے لیکر آیا تھا (تاریخ خمیس)

بُرَۃ مِنْ فِضَّۃٍ ایک روایت میں یہ ہے کہ اس کی ناک میں چاندی کا حلقہ (نکیل) تھا دوسری روایت میں یہ ہے کہ سونے کا تھا ملا علی قاری فرماتے ہیں ممکن ہے ایک جانب میں سونے کا ہو دوسری میں چاندی کا (بذل)

# باب فی ھدی البقر

عن عائشۃ رض ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نحر عن آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع بقرۃ واحدۃ اور اس سے بعد والی حدیث میں جو ابوہریرہ کی ہے یہ ہے (عمن اعتمر من نسائہ بقرۃ واحدۃ)

**ازواجِ تسعہ کی طرف سے بقرہ واحدہ کی قربانی کیسے ہوگئی؟**

حجۃ الوداع میں آپ کے ساتھ جملہ ازواج مطہرات تھیں اور سب متمتعات تھیں سب پر ہدی متعہ واجب تھی لیکن حضرت عائشہ رض کو مکہ مکرمہ پہونچنے سے ذرا قبل مقام سرف میں حیض آنا شروع ہوگیا جس کی وجہ سے وہ عمرہ نہیں کرسکی تھیں بہرحال دم انکا بھی دینا تھا فسخ عمرہ[1] کی وجہ سے۔ لہذا ایک بقرہ تو سب کی طرف سے کافی نہیں ہوسکتی؟ صحیح بخاری کی حدیث میں صرف لفظ البقر وارد ہے (بغیر تا کے) اور واحدہ کی قید بھی نہیں ہے اور یہاں ابوداؤد میں بقرۃ واحدۃ کی تصریح ہے اسی طرح نسائی میں بھی، اس لئے اشکال ہوگا کہ بقرۂ واحدہ ازواج تسعہ کیطرف سے کیسے کافی ہوسکتی ہے یہ تو صرف ابن حزم کا مذہب ہے کہ جس طرح بدنہ دس کیطرف سے کافی ہے (عند البعض) بقرہ بھی کافی ہے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے مسلک کی تائید اس حدیث سے کی ہے، حافظ ابن حجر اور علامہ عینی کے کلام میں تو میں نے اس اشکال وجواب کو تلاش کیا لیکن ملا نہیں، دراصل بخاری میں اس سلسلے کی زیادہ روایات میں بھی نہیں

---

[1] احرام عائشہ رض کا مسئلہ بڑا معرکۃ الآراء اور مختلف فیہ ہے جس کا بیان انشاء اللہ آگے باب فی افراد الحج میں آرہا ہے۔

ویسے حافظ ابن حجر کا میلان وحدۃِ بقرہ کیطرف ہے حالانکہ اس میں اشکال ہے لیکن اس کے باوجود حافظ نے اس کی طرف التفات نہیں کیا. ہاں علامہ زرقانی نے اس پر خوب لکھا ہے (کمافی الاوجز) ہمارے حضرت شیخ نے بھی اس پر اپنی تصانیف (اوجز جزء الحج، لامع) میں خوب دلچسپی سے کلام فرمایا ہے لیکن نسائی اور مسلم کی روایات سے یہ اشکال دور ہو جاتا ہے اس لئے کہ مسلم کی ایک روایت میں من حدیث جابر یہ ہے ذَبَحَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عائشۃ بقرۃ اس سے اشکال حل ہو گیا وہ اس طرح کہ اب کم از کم دو بقرہ ہو گئیں، سات کیطرف سے تو ایک ہو گئی اور دوسری جو عائشہ کے لئے تھی اس میں اصل تو عائشہ ہوں گی باقی ایک اور کو بھی شامل کر لیا ہو گا. حضرت شیخؒ کی رائے یہ ہے غالباً سودہؓ کو شریک کر لیا ہو حضرت سودہ کو عائشہؓ کے ساتھ ایک خصوصیت تھی کیونکہ انہوں نے ان کو اپنی باری دیدی تھی (جیسا کہ روایات میں مشہور ہے) اور نسائی کی تو ایک روایت میں اس طرح ہے۔

عن عائشۃ قالت ذبح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عنا یوم حججنا بقرۃً بقرۃً، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے جملہ ازواج کیطرف سے مستقل ایک ایک بقرہ کی تھی. اگرچہ حافظ ابن حجر نے اس روایت کو شاذ لکھا ہے مگر علامہ زرقانی نے اس پر رد کیا ہے. اور علامہ انور شاہ کشمیری یہ فرماتے ہیں صحیح بخاری کی روایت میں تو بقرۃ (تائے وحدت کے ساتھ) ہے ہی نہیں اور نہ واحدہ کی اس میں تصریح ہے اور جن روایات میں واحدہ کی تصریح ہے اس سے مراد یہ نہیں کہ جملہ ازواج کی طرف سے ایک ہی بقرہ کی بلکہ تعدد کی طرف اشارہ ہے کہ ایک گائے چند کی طرف سے کی۔

## باب فی الاشعار

اشعار کے لغوی معنی اعلام کے ہیں (علامت بنانا) شعار بمعنی علامت اور اصطلاحی معنی یہ ہیں ھدی کے اونٹ کے کوہان پر نشتر وغیرہ مار کر اس کے خون سے کوہان کو رنگین کر دینا، تاکہ دیکھنے والوں کو معلوم ہو جائے کہ یہ ہدی ہے گم ہونیکی صورت میں یا اختلاط کے وقت میں پہچانی جاسکے نیز فقراء بھی جان لیں کہ یہ ہدی ہے، اگر ہلاک ہونے کے خوف سے اس کے مالک نے اس کو ذبح کر کے چھوڑ دیا ہو تو وہ اس کو کھاسکیں، نیز علماء نے لکھا ہے کہ اس میں تعظیم ہدی بھی ہے جو حج اور شریعت کے شعار میں سے ہے۔

**اشعار کے بارے میں امام صاحب کی رائے** ہدی کا اشعار صحیحین بلکہ صحاح ستہ کی روایات صحیحہ سے ثابت ہے جمہور

---

لہ ابن قیم فرماتے ہیں اگر آپؐ نے ازواج کی طرف سے ایک بقرہ سے زائد کی قربانی کی تب تو کوئی اشکال ہی نہیں اور اگر ایک ہی کی تو پھر اس میں دلیل ہے اسحاق بن راہویہ کی وھو روایۃ عن احمد ان البدنۃ تجزئ عن عشرۃ اھ (عون) قلت وفیہ ما فیہ اسلئے کہ اسحاق کے نزدیک یہ ہے بقرۃ عن سبعۃ اور بدنہ عن عشرۃ لحدیث ابن عباس عند الترمذی فاشترکنا فی البقرۃ سبعۃ وفی البعیر عشرۃ. واللہ اعلم ہاں ابن حزم کا یہ مسلک ہے کما سبق ۱۲

علماء ائمہ ثلثہ اور صاحبین اس کی سنیت کے قائل ہیں حضرت امام ابوحنیفہ اس کے قائل نہیں ہدایہ میں لکھا ہے امام صاحب فرماتے ہیں یہ مثلہ ہے اور مثلہ منسوخ ہے ______ اور اگر نسخ ماننے میں کسی کو تردد ہو تو پھر تعارض ماننا پڑے گا لہذا ترجیح محرم کو ہوگی مبیح پر۔

اس پر دو اشکال کئے گئے ہیں اول یہ کہ ہر جرح مثلہ نہیں ہے مثلہ تو وہ جرح ہے جس میں تشویہ خِلقۃ ہو (صورت کا بگاڑ) جیسے ناک کان وغیرہ کاٹ دینا، اور اشعار تو، حجامت، اختتان، فصد، کی وغیرہ کے قبیل سے ہے۔ دوسرا یہ کہ مثلہ کی حرمت تو اوائلِ ہجرت میں ہوگئی تھی (غزوۂ احد کے بعد) اور اشعار آپ سے اواخر ہجرت میں ثابت ہے، جمہور کے یہ دونوں اشکال قوی ہیں[1] شیخ ابن الہمام نے اس میں امام طحاوی کی رائے کو اختیار کیا ہے وہ یہ کہ امام صاحب مطلقاً اشعار کو ممنوع نہیں فرماتے تھے۔ انما کرہ اشعار اھل زمانہ یعنی عجمیوں کو اشعار کا صحیح طریقہ نہیں آتا وہ اس میں مبالغہ کرتے تھے جس سے جانور کو اذیت پہونچتی تھی اور اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ تھا۔ اصل بات تو یہ تھی لیکن ممکن ہے سداً للباب ورد عاً للعوام علی الاطلاق منع فرمادیا ہو کہ محض ایک امر مستحب کی تحصیل میں ارتکاب محظور کیا جائے، حافظ ابن حجر کو اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے وہ ابن الہمام کی رائے لکھنے کے بعد فرماتے ہیں ویتعین الرجوع الی ما قال الطحاوی فانہ اعلم من غیرہ باقوال اصحابہ اھ

---

عن ابن عباس ...... ثم دعا ببدنتہ فاشعرھا من صفحۃ سنامھا الایمن۔

## اشعار کے بارے میں مزید اختلاف

اشعار کے بارے میں دو مسئلے اور قابل ذکر ہیں (۱) ایک یہ کہ اشعار ابل کے ساتھ خاص ہے یا غیر ابل کا بھی ہوگا۔ دوسرا یہ کہ محل اشعار سنام کی جانب ایمن ہے یا جانب ایسر؟ ـ امام شافعی واحمد فرماتے ہیں اشعار ابل اور بقر دونوں میں ہوگا مطلقاً، اور امام مالک کے ابل میں دو قول ہیں راجح یہ ہے کہ ابل میں تو مطلقاً ہے اور بقر میں ان کی تین روایت ہیں مطلقاً اثبات، مطلقاً نفی، جو بقر ذات سنام ہو اس کا ہوگا اور جو نہ ہو اس کا نہیں (ہامش الکوکب) اور مسئلہ ثانیہ میں بھی اختلاف ہے وہ یہ کہ امام شافعی کے نزدیک جانب ایمن میں اولی ہے اور امام مالک کے نزدیک جانب ایسر اولی ہے اور یہی حنفیہ کے یہاں ہے، امام احمد سے دونوں روایتیں ہیں (ہامش الکوکب ۲۹) ابن عباس کی روایت میں الایمن مذکور ہے اسیطرح مسلم[2] میں ہے لیکن ابن عمر کا عمل جیساکہ موطا مالک میں ہے جانب ایسر میں تھا اور بیہقی کی روایت میں یہ ہے کہ ابن عمر

---

[1] حافظ فرماتے ہیں اور ابن حزم نے امام ابوحنیفہ پر بڑا سخت نقد کیا ہے اور یہ کہ امام ابوحنیفہ سے قبل کسی نے ایسا نہیں کہا، حافظ فرماتے ہیں ایسا نہیں ہے بلکہ ابراہیم نخعی بھی اس کو مکروہ سمجھتے تھے۔ کما نقل الترمذی فی جامعہ۔

[2] ولیس فی البخاری ذکر الایمن او الایسر ۱۲۔

اشعار جانب ایسر میں کرتے تھے اور اگر کسی وجہ سے اس میں دشواری ہو تو پھر ایمن میں کرتے تھے (فتح الباری)

ثم سلت عنها الدم سلت کے معنی پونچھنے اور صاف کرنے کے ہیں مگر یہاں اس سے مراد ملنا ہے تاکہ سارا کوہان رنگین ہو جائے ورنہ پونچھنے اور صاف کرنے سے تو مقصد ہی حاصل نہ ہوگا (کوکب)

فلما قعد علیها واستوت به علی البیداء أهل بالحج سواری پر سوار ہونے کے بعد جب آپؐ بیداء پہاڑی پر پہنچے تو حج کا احرام باندھا. احرام کا تحقق تلبیہ سے ہوتا ہے اس میں روایات حدیثیہ بھی مختلف ہیں اور ائمہ فقہ بھی کہ احرام کس وقت باندھنا چاہیئے، اس کے لئے آگے مستقل ایک باب آرہا ہے باب وقت الاحرام اس پر کلام انشاء اللہ تعالیٰ وہیں آئے گا۔

عن عائشة ان رسول الله صلی الله علیه وسلم اهدی غنما مقلدة

**تقلید غنم میں اختلاف ائمہ** اس حدیث میں تقلید غنم کا مسئلہ ہے تقلید اشعار ہی کی لائن کی چیز ہے دونوں کی غرض ایک ہی ہے (ہدی ہونے کی علامت لگانا) تقلید نعلین کی بھی ہوتی ہے اور صوف کی بھی اون کا ہار بنا کر اس کے گلے میں ڈالدینا۔ مصنف نے صرف اشعار کا باب قائم فرمایا ہے تقلید[1] کا کوئی باب قائم نہیں کیا جبکہ امام بخاری اور دیگر ارباب صحاح نے اسکے متعدد ابواب قائم کئے ہیں اور تقلید الغنم کا مستقل باب باندھا ہے لیکن تقلید غنم کا مسئلہ فقہاء کے مابین اختلافی ہے حضرت امام شافعی واحمد رحمہما اللہ تعالیٰ اس کے قائل ہیں، امام اعظم اور امام مالک قائل نہیں ہیں حالانکہ صحیحین بلکہ صحاح ستہ میں تقلید غنم کی روایت موجود ہے، علامہ سندھی نے بھی حاشیہ نسائی میں اشکال کیا ہے کہ جب تقلید غنم صریح وصحیح حدیث سے ثابت ہے تو اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں، میں کہتا ہوں بعض محدثین کو جس میں ابن عبد البر جلیل القدر محدث بھی ہیں اس کے بارے میں انشراح نہیں ہے بلکہ وہ تو یوں کہتے ہیں آپؐ سے اہداء غنم ہی ثابت نہیں (چہ جائیکہ اس کی تقلید) علامہ سرخسی کہتے ہیں اثر اسود (جس میں تقلید غنم مذکور ہے) شاذ ہے اسود اس کے ساتھ متفرد ہیں اھ حافظ نے فتح الباری میں اس سلسلے میں جو اعتراضات کئے ہیں علامہ عینی نے ان کے جوابات دیئے ہیں بذل المجہود میں سب مذکور ہیں۔

## باب تبدیل الهدی

کتب حنفیہ میں یہ لکھا ہے ھَدْیِ واجب کی تبدیل جائز ہے اور ھَدْیِ تطوع کی تبدیل جائز نہیں اس لئے کہ ہدی واجب کا تعلق تو آدمی کے ذمہ سے ہے جو بہرحال اس کو دینی ہے اور ہَدْیِ تطوع شراء سے یا نیت کرنے سے

---

[1] تقلید یعنی قلادہ (ہار) پہنانا۔

متعین ہو جاتی ہے اس لئے اس کی تبدیل جائز نہیں۔

اهدیٰ عمر بن الخطاب بُختیاً فاُعطِی بہا ثلث مائة دینار الخ

**شرح حدیث** بختی کی جمع بُخت آتی ہے اور مؤنث کے لئے بختیہ کا استعمال ہوتا ہے، بختی اونٹ اس کو کہتے ہیں جو خالص عربی نہ ہو بلکہ عربی و عجمی نسل کے اختلاط سے پیدا ہوا ہو یہ بختنصر کی طرف منسوب ہے اس کو ابل خراسانی بھی کہتے ہیں، مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں ایک مرتبہ میرے والد عمرؓ ایک بختی اور بڑا قیمتی اونٹ ہدی میں بھیج رہے تھے (یا خود لے جا رہے تھے) راستہ میں جب لوگوں نے اس کو دیکھا تو بعض لوگ اس کو کافی قیمت دے کر خریدنے کے لئے تیار ہو گئے حتیٰ کہ ایک شخص نے اس کے تین سو دینار لگا دیئے (جبکہ عام طور سے ایک اونٹ تقریباً پندرہ بیس دینار کا ہوتا ہے) حضرت عمرؓ نے حضورؐ سے دریافت کیا کہ اگر اجازت ہو تو میں اس کو فروخت کر کے اس کے ثمن سے متعدد اونٹ خرید لوں، آپ نے ایسا کرنے سے منع فرما دیا اور فرمایا اسی کا نحر کرو، بظاہر یہ اونٹ ہدی تطوع سے ہو گا جیسا کہ ہم مسئلہ اوپر بیان کر چکے ہیں، لیکن امام ابوداؤد نے اس کی وجہ ایک اور بیان کی ہے وہ یہ کہ لانه کان اشعرها کہ اونٹ کا اشعار ہو چکا تھا، یہ مصنف کی اپنی رائے ہے۔

# باب من بعث بهديه واقام

یعنی جو شخص خود حج کو نہ جا رہا ہو بلکہ دوسرے جانے والوں کے ساتھ اپنی طرف سے ہدی بھیجے تاکہ وہ اس کی طرف سے حرم میں ذبح کر دی جائے۔ ایسا کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں بلکہ مستحب ہے بہت ثواب کا کام ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے آپ کبھی کبھی ایسا کرتے تھے۔ یہ تو صرف ایک فضیلت کی بات ہوئی۔

**مسئلہ مترجم بہا میں اختلاف** دوسری بات یہاں فقہی مسئلہ کی ہے وہ یہ کہ یہ بھیجنے والا اس بھیجنے کی وجہ سے محرم کے حکم میں تو نہیں ہو جائیگا؟ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ فرماتے ہیں نہیں ہوگا جیسا کہ حدیث الباب میں حضرت عائشہ فرما رہی ہیں اس میں حضرت ابن عباس کا اختلاف ہے ان کے نزدیک بھیجنے والا محرم کے حکم میں ہو جائے گا اور محظورات احرام سے اس کو بچنا واجب ہوگا اور جب تک وہ ہدی وہاں پہونچ کر ذبح نہ ہو جائیگی یہ شخص حلال نہ ہوگا، حضرت عائشہؓ حدیث الباب میں اسی پر رد فرما رہی ہیں فما حرم علیه شئ کان له حلالاً اس کی تفصیل اور اچھی طرح تشریح بخاری شریف کی روایت میں ہے، بہرحال جو مسئلہ حضرت عائشہؓ بیان فرما رہی ہیں وہ متفق علیہ بین الائمہ ہے۔

**ایک اور اختلافی مسئلہ** یہ مسئلہ تو اس شخص کے متعلق ہوا جو خود حج یا عمرہ کے لئے نہ جا رہا ہو یہاں ایک مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ جس شخص کا نسک (حج یا عمرہ) کا ارادہ ہے اور اپنی ساتھ ھدی

لے جانیکا بھی ہے چنانچہ اس نے اپنی ہدی کی تقلید کرلی لیکن ابھی تک اس نے نہ تو تلبیہ پڑھا جو احرام کے لئے پڑھتے ہیں اور نہ ابھی تک اس ہدی کو لے کر چلا تو اس صورت میں اکثر علماء ومنهم الائمة الثلثة (ابوحنیفہ مالک شافعی) کے نزدیک صرف تقلید ہدی کی وجہ سے محرم نہ ہو گا جب تک نسک کے ارادہ سے تلبیہ نہ پڑھے یا جب تک نسک کے ارادہ کیساتھ تقلید اور سَوقِ ھدیٰ نہ کرے[1] اور امام احمد واسحٰق بن راہویہ کے نزدیک حج کو جانے والا شخص صرف تقلید ھدی سے محرم ہو جاتا ہے، یہ دونوں مسئلے علیحدہ علیحدہ سمجھنے کے ہیں۔

(تنبیہ) حدیث الباب کا تعلق مسئلہ اولیٰ سے ہے جس میں ائمہ اربعہ کا کوئی اختلاف نہیں صرف ابن عباس کا ہے جس پر عائشہؓ رد کر رہی ہیں، حضرت اقدس سہارنپوری نے بذل المجہود میں شرح حدیث کے ذیل میں تو یہی تحریر فرمایا ہے کہ عائشہ کا مقصود ابن عباس پر رد کرنا ہے لیکن پھر بعد میں ہدایہ کی جو عبارت نقل فرمائی ہے اس کا تعلق مسئلہ ثانیہ سے ہے جس میں ائمہ ثلثہ تو ایک طرف ہیں اور امام احمد واسحٰق بن راہویہ ایک طرف. واللہ اعلم۔ نبہ علی ہذا شیخنا فی حاشیۃ البذل۔ اس باب کی دونوں حدیثیں متفق علیہ ہیں شیخین نے ان کی تخریج کی ہے ایسے ہی نسائی نے اور ابن ماجہ نے صرف اول کی (عون عن المنذری)

# بَاب فِی رکوب البُدُن

بدن ضم دال اور سکون دال دونوں طرح ہے اس کا واحد بَدَنَۃ ہے، بدنہ بعض کے نزدیک ابل کے ساتھ خاص ہے اور بعض کہتے ہیں اصل تو اس میں ابل ہی ہے لیکن اس کا اطلاق بقرہ پر بھی ہوتا ہے نیز زیادہ تر اس کا استعمال ہدی کے جانور پر ہوتا ہے (قسطلانی)

---

عن ابی هریرة ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم رآی رجلا یسوق بدنۃ فقال ارکبھا الخ آپ نے ایک شخص کو دیکھا (اس کا نام معلوم نہیں) جو بدنہ ھانک رہا تھا مسند احمد کی روایت میں ہے قد اجهده المشیُ یعنی جس کو پیدل چلنے میں جہد اور مشقت لاحق ہو رہی تھی تو آپؐ نے اس سے فرمایا اس پر سوار ہو جا، بعض علماء نے اس امر بالرکوب کی وجہ یہ لکھی ہے کہ اس میں اہل جاہلیہ کی مخالفت ہے کیونکہ مشرکین، سائبہ، وَصِیلہ، حَام سے منتفع نہیں ہوتے تھے لیکن جمہور شراح نے اس کو اختیار نہیں کیا ورنہ کم از کم یہ امر استحباب کے لئے ہوتا جس کا کوئی بھی قائل نہیں الا الظاہریہ (بلکہ وہ تو وجوب کے قائل ہیں) ایسے ہی خود حضورؐ سے بھی رکوب ہدی ثابت نہیں اور نہ آپؐ نے عام طور سے صحابہ کو امر بالرکوب فرمایا بلکہ عند الجمہور یہ امر امرِ ارشادی ہے مصلحتِ دنیویہ کی وجہ سے ہے۔

---

[1] یعنی تین چیزوں کے پائے جانے کے بعد محرم ہوگا، ارادۂ نسک، تقلید ھدی، توجہ مع الہدی یعنی سَوقِ ھدیٰ ۱۲

**رکوب ھدی میں اختلافِ ائمہ** پھراس میں آگے ائمہ میں اختلاف ہے امام شافعی کے نزدیک رکوب ہدی عندالحاجۃ مباح اور امام احمد کے نزدیک ایک روایت میں مطلقاً اباحت ہے اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک جواز رکوب عندالاضطرار ہے، چنانچہ آئندہ روایت میں ہے اذا الجئت الیہا وھی روایۃ عن احمد الحاصل عندالجمہور والائمۃ الثلثۃ رکوب ہدی بلا حاجت مکروہ ہے۔

# باب فی الھدی اذا عَطِب قبل ان یبلغ

ہدی اگر اپنے محل یعنی حرم تک پہونچنے سے قبل ہلاک ہونے لگے تو کیا کیا جائے؟

عن ناجیۃ الاسلمی ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بعث معہ جھدی باب کی یہ پہلی حدیث ہے اس کے راوی ناجیہ بن جُندُب اسلمی ہیں اور دوسری حدیث جس کے راوی ابن عباس ہیں اس میں اس طرح ہے بعث رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فلاناً الاسلمیَّ اس میں فلان سے مراد ناجیہ بن جندب ہی ہیں، یہ دوسری حدیث صحیح مسلم میں بھی ہے وہاں بھی نام کی تصریح نہیں بلکہ بعثَ مَعَ رَجُلٍ ہے، خلاصہ حدیث کا یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے جبکہ آپ عمرۃ الحدیبیہ کے لئے تشریف لے جارہے تھے اپنی ہدایا کا نگراں اور سائق ناجیہ بن جندب اسلمی کو بنایا اس پر انہوں نے آپؐ سے سوال کیا کہ اگر ان میں سے کوئی ھدی ضائع اور ہلاک ہونے لگے تو اسکا کیا کیا جائے؟ آپ نے فرمایا ——— اس کو ذبح کر کے اس کے خون میں نعل کو تر کر کے اس کے کوہان پر مل دیں اور پھراس کو وہیں چھوڑ کر آگے چلدیں - وبعث معہ بثمانَ عَشرۃَ بَدَنَۃً ان ہدایا کی تعداد اٹھارہ تھی، مسلم کی ایک روایت میں تو تعداد یہی مذکور ہے اور ایک روایت میں ست عشرۃ ہے امام نووی فرماتے ہیں ہوسکتا ہے تعدد واقعہ ہو اور پھر آگے فرماتے ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہا جائے مفہوم عدد معتبر نہیں ست عشر والی روایت میں زائد کی نفی نہیں ہے۔ یہ حدیث اور اس مضمون کا ترجمۃ الباب صحیح بخاری میں نہیں ہے باقی کتب صحاح میں ہے ولا تا کلْ منہا انت ولا احدٌ من رُفقتِک۔ ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے حدیث کا یہ ٹکڑا گویا اس کا جواب اور حکم ہے۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** وہ یہ کہ اس قسم کی ہدی کا لحم نہ تو مُہدِی کے لئے جائز ہے اور نہ اس کے رفقاء کے لئے، امام شافعی و احمد کا مسلک تو مطلقاً یہی ہے اور امام مالک فرماتے ہیں مُہدی کے لئے تو مطلقاً جائز نہیں اور رُفقہ کے لئے مطلقاً جائز ہے اور حنفیہ کہتے ہیں مہدی کا حکم تو یہی ہے اور رفقہ کے لئے یہ نہی اس صورت میں ہے جبکہ وہ غنی ہوں اور اگر وہ فقراء ہوں تو کھا سکتے ہیں۔

یہ حکم اور اختلافِ مذکور ہَدْیِ تَطَوُّع میں ہے اور ہَدْیِ واجب کا یہ حکم نہیں ہے بلکہ اس کو مُہدی اور رُفقہ سب کھا سکتے ہیں کیونکہ ہَدْیِ واجب کا تو بدل مُہدی پر واجب ہے ہی لہٰذا اس میں (ہلاک ہونے والی میں) اس کو اختیار ہے جو چاہے کرے۔

**تکمیل** اب یہاں ایک مسئلہ اور قابل ذکر ہے جو ترجمۃ الباب والے مسئلے کا مقابل ہے وہ یہ کہ جو ھدی اپنے محل میں پہونچکر ذبح ہوگئی ہو اس کا حکم کیا ہے اس کو مہدی کھا سکتا ہے یا نہیں؟ جواب اس کا یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اما الہدی الذی بلغ محلہ فیجوز الاکل من دم التمتع والقران والتطوع دون ماسواھا اعنی دم الجنایۃ عندنا الحنفیۃ والحنابلہ وقریب منہ مذہب المالکیہ، وعند الشافعی لایجوز الاکل من الدماء الواجبۃ حتی دم التمتع والقران بل یجوز التطوع فقط اھ من الاوجز۔

**تنبیہ**۔ بعض نسخوں میں یہ باب حدیث ابن عباس پر آکر ختم ہوگیا ہے اور آگے جو تین حدیثیں اور آرہی ہیں ان سے پہلے ان نسخوں میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھا ہوا ہے جس کی وجہ بظاہر یہ ہے کہ اس پر سنن ابو داؤد کے بتیس اجزاء میں سے دسواں جزء ختم ہوا ہے اور حدثنا ھارون بن عبد اللہ سے الجزء الحادی عشر شروع ہوا پس شاید ابتداء جزء ہونے کی وجہ سے بسم لکھ دی گئی ہو نیز ایسا معلوم ہوتا ہے بسم اللہ کے بعد حدیث شروع ہونے سے قبل کوئی ترجمۃ الباب ہوگا جو ناسخین سے لکھنے میں ساقط ہوگیا کیونکہ اب جو تین حدیثیں اس باب میں مزید آرہی ہیں ان کو اس موجود ہ ترجمۃ الباب سے قطعاً مناسبت نہیں ہے (عون المعبود)

عن علی قال لما نحر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بُدْنَہ فنحر ثلاثین بیدہ وامرنی فنحرت سائرھا

**حدیث کی شرح اور روایات مختلفہ کی توجیہ** حجۃ الوداع میں آپ کی ہدایا کی تعداد ایک سو تھی جیسا کہ روایات میں مشہور ہے اس کے بعد سمجھئے کہ حدیث جابر جو حجۃ الوداع کے سلسلے میں بڑی طویل حدیث ہے اور آگے کتاب میں مستقل باب میں آرہی ہے اس میں یہ ہے کہ آپ نے سو اونٹوں میں سے ثلاث وستین کا نحر اپنے دست مبارک سے کیا اور باقی سینتیس کا حضرت علی نے، اور اس موجودہ روایت میں یہ ہے کہ آپ نے بنفس نفیس صرف تیس کا نحر فرمایا؛ اس تعارض کے متعدد جوابات ہیں ۱ تعدد واقعہ یعنی ہوسکتا ہے کہ یہ حجۃ الوداع

---

لہ (تنبیہ) امام ترمذی نے جامع ترمذی صلا میں اس کی تصریح کی ہے اور امام شافعی واحمد دونوں کا مسلک ایک ہی لکھا ہے ایسے ہی قاضی عیاض نے امام مالک اور جمہور کا مسلک لکھا ہے اور ایسے ہی ابن قدامہ نے وھکذا مذہب الشافعی فی کتاب الام لیکن امام نووی نے شرح مسلم ۴۲۶ میں ھدی تطوع کے بجائے ھدی واجب کا یہ حکم لکھا ہے (گویا معاملہ برعکس کردیا) اور ھدی تطوع کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ اس کا مہدی کو اختیار ہے جو چاہے کرے اور اسی کے موافق علامہ قسطلانی اور علامہ عینی نے لکھا ہے، حضرت شیخ نے اوجز المسالک میں اسی کو ترجیح دی ہے جو ہم نے اصل شرح میں لکھا ہے ۱۲۔

کے علاوہ دوسرا قصہ ہو ۲؎ ذکر القلیل لا ینفی الکثیر ۳؎ حدیث جابر الطویل بنسبت اس حدیث کے اصح ہے ۴؎ ایک حدیث کے بعد ایک اور حدیث آرہی ہے جس میں یہ ہے جب آپؐ نے نحر کا ارادہ کیا تو فرمایا ابوحسن (علی) کو بلاؤ جب وہ آگئے تو آپ نے ان سے فرمایا خذ باسفل الحربۃ واخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باعلاھا چنانچہ دونوں نے ملکر نحر کیا اس حدیث کے پیش نظر یہ کہا جائیگا کہ سو اونٹوں میں سے تیس اونٹ تو آپؐ نے بلا استعانت علیؓ ذبح کئے اور تینتیس باستعانۃ علی (یہ کل ترسیٹھ ہو گئے جس کا ذکر حدیث جابرؓ میں ہے) اور باقی سینتیس حضرت علی نے تن تنہا کئے۔ بحمداللہ تعالیٰ تینوں حدیثوں میں تطبیق ہو گئی۔

وقرب لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بدناتٌ خمسٌ اوستٌّ فطفقن یزدلفن الیہ بایتھن یبدأ ؎ جن ہدایا کا آپ نے اپنے دست مبارک سے نحر کیا تھا ان میں سے پانچ یا چھ ایسی تھیں جو ازخود آپ کے قریب آرہی تھیں کہ دیکھئے! کس سے آپ ابتدا فرماتے ہیں، اللہ اکبر کس قدر خوش قسمت تھیں یہ اونٹنیاں کہ ان میں سے ہرایک یہ چاہتی تھی کہ میں آپ کے ہاتھ سے پہلے ذبح ہو جاؤں، حضرت شیخ قدس سرہ اس حدیث کو پڑھاتے ہوئے رو پڑتے تھے اور یہ شعر پڑھتے تھے۔

ہمہ آہوانِ صحرا سرِ خود نہادہ برکف ؛ بامید آنکہ روزے بشکار خواہی آمد

وقال آخر

نشود نصیب دشمن کہ شود ہلاک تیغت ؛ سرِ دوستاں سلامت کہ تو خنجر آزمائی

وایضاً ؎۲

داغ جاتے تو ہیں مقتل میں پر اول سب سے ؛ دیکھئے وار کرے وہ ستم آرا کس پر

فلما وجبت جنوبھا ؎ وجوب کے معنی سقوط کے ہیں یعنی جب ان اونٹنیوں کے پہلو زمین پر گر پڑے یعنی وہ ذبح ہو گئیں تو آپ نے آہستہ سے فرمایا ممکن ہے اس کا منشا رقت ہو جس کا ایسے وقت میں طاری ہونا ظاہر ہے۔

# باب کیف تنحر البدن

بُدُن بدنہ کی جمع ہے یہ پہلے گذر چکا کہ بدنہ میں اصل تو ابل ہے ویسے اس کا اطلاق بقرہ پر بھی آتا ہے لیکن یہاں مراد ابل ہی ہے۔

---

؎۱ تو گویا حدیث جابر میں جو یہ ہے کہ آپؐ نے خود ترسیٹھ ذبح کئے یعنی مطلقاً خواہ تن تنہا یا باستعانۃ علی ۱۲۔

؎۲ یہ تینوں اشعار حضرت شیخ کی تالیف جزء حجۃ الوداع میں بھی مذکور ہیں۔

### نحر اور ذبح میں فرق

نحر کہتے ہیں لبّہ یعنی سینہ کے قریب کی عروق کے قطع کرنے کو نیزہ وغیرہ سے اس طور پر کہ ایک ہی بار کام تمام ہوجائے اور ذبح کہتے ہیں ٹھوڑی کے نیچے سے قطع عروق[2] کو جس میں عادتاً مکرر سہ کرر ہاتھ چلانا پڑتا ہے الحاصل محل نحر اسفل عنق ہے اور محل ذبح اعلی العنق قال العینیؒ والذبح ہو قطع العروق التی فی اعلی العنق تحت اللحیین والنحر یکون فی اللبۃ کما ان الذبح یکون فی الحلق پھر نحر کی دو صورتیں ہیں ایک قائمۃً دوسرے بارکۃً یعنی اونٹنی کو کھڑے کھڑے نحر کرنا یا بیٹھا کر افضل قائماً ہی ہے جائز بارکۃً بھی ہے لیکن قائمۃً میں خطرہ ہوتا ہے اس کے بدکنے اور بھاگنے کا اونٹ میں مسنون نحر ہے اور غنم وبقر میں ذبح لہذا ذبح کی جگہ نحر اور نحر کی جگہ ذبح مکروہ ہے اور ذبح میں اصل طریقہ مضطجعاً ہے اور قائماً خلاف اولیٰ ہے، یہ تمام تفصیل جو لکھی گئی ائمہ اربعہ کا مسلک ہے حنفیہ اور باقی ائمہ ثلثہ کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن عام طور سے شراح حدیث نے یہ لکھا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک نحر میں اطلاق ہے قائمۃً وبارکۃً دونوں برابر ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہمارے یہاں بھی نحر میں اصل طریقہ وافضل قائمۃً ہی ہے جیسا کہ کتب احناف میں مصرح ہے شراح سے نقل مذہب میں چوک ہوگئی جس کا منشأ بظاہر وہ قصہ ہے جو امام صاحبؒ سے منقول ہے وہ یہ کہ امام صاحب فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ نحر کر رہا تھا بدنہ کا قائمۃً لیکن میں اس پر قابو نہ پاسکا اور وہ اونٹ بھاگ پڑا قریب تھا کہ بہت سے لوگ اس کی زد میں آکر ہلاک ہوجائیں تو اس پر میں نے عزم کرلیا کہ آئندہ ہمیشہ اونٹ کا نحر بارکۃً ہی کرونگا ہاں حسن بصری اور عطاء کا اس میں اختلاف ہے علامہ باجی نے حسن کا اور ابن قدامہ نے عطاء کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ان دونوں کے نزدیک نحر بارکۃً اولیٰ ہے (بذل واوجز)

### ہل یجوز نحر ما یذبح وذبح ما ینحر

یہاں ایک مسئلہ اور ہے نحر کی جگہ ذبح کو اور ذبح کی جگہ نحر کو اختیار کرنا کیسا ہے؟ جواب[1] یہ ہے کہ ایسا کرنا داؤد ظاہری کے نزدیک حرام ہے اور اگر کیا تو اس کا کھانا بھی حلال نہیں اور جمہور علماء وائمہ ثلثہ کے نزدیک ایسا کرنا صرف مکروہ ہے ائمہ میں سے امام مالک کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک ابل میں نحر اور غنم میں ذبح واجب ہے اور اگر اس کے خلاف کیا گیا تو پھر اس کا کھانا حلال نہیں ہے لیکن یہ مسئلہ ان کے یہاں حالت اختیار میں ہے اور اگر مجبوراً ایسا کیا گیا تو کچھ مضائقہ نہیں اور بقر میں ان کے نزدیک ذبح صرف اولیٰ ہے واجب نہیں لہذا اگر اس کا نحر کیا گیا تو جائز ہے (اوجز ۴/۵۹۴)

---

[1] وفی الاوجز ۴/۵۹۴ قال الحافظ ونحر البقر جائز عند الجمہور والمستحب الذبح لقولہ تعالیٰ ان تذبحوا بقرۃ وفیہ خلاف الحسن بن صالح اھ دراصل اسمیں اسہل کو دیکھا گیا ہے کہ جس حیوان کے حق میں جو صورت اسہل تھی اس کو اختیار کیا ہے اونٹ کے حق میں اسہل نحر ہے اس لئے اس میں نحر اولیٰ ہے اور غنم وبقر میں اسہل ذبح ہے اسی لئے وہاں ذبح اولیٰ ہے ۱۲۔ [2] سکین کے ذریعہ سے ۱۲

شرحِ حدیث | اِبعثھا قیاماً مقیدۃً. ابعثھا یعنی اقمھا اور قیاماً بمعنی قائمۃً حال مؤکدہ ہے اور مقیدۃً یا تو حال ثانی ہے یا ماقبل کی صفت ہے یعنی حضرت ابن عمرؓ کا گذر ایک شخص پر ہوا جو اپنے اونٹ کا نحر بارکۃً (بیٹھا کر) کر رہا تھا اس پر انہوں نے فرمایا کھڑا کر اس کو اس حال میں کہ یہ مقید ہو یعنی اس کا بایاں ہاتھ باندھا ہوا ہو (جیسا کہ نحر کی صورت میں ہوا کرتا ہے) سنۃ ابی القاسم صلی اللہ علیہ وسلم سنۃ منصوب بنزع الخافض ہے ای علی سنۃ یا بتقدیر الزم اور یا مرفوع ہے ھی سنۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

# باب فی وقت الاحرام

یہاں دو چیزیں ہیں ایک مکانِ احرام یعنی محل احرام جس کو میقات کہتے ہیں اس کا باب شروع میں گذر چکا۔ دوسری چیز زمان اور وقتِ احرام جس کو مصنف یہاں سے بیان کر رہے ہیں۔

جاننا چاہئے احرام کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ اولاً آدمی سلے ہوئے کپڑے اتار دے اور احرام کے نام کی دو چادریں پہن کر دو رکعت تحیۃ الاحرام پڑھے (احرام کی چادر سے سر ڈھانپ کر) پھر سلام پھیرنے کے بعد سر کو کھولدے اور حج یا عمرہ جو بھی مقصود ہو اس کی نیت سے تلبیہ پڑھے، بس اب وہ محرم ہو گیا الحاصل بارادۂ نسک ـــ تلبیہ پڑھنے کا نام ہی احرام ہے، اس کا حاصل یہ ہوا کہ احرام مصلی ہی میں بیٹھے بیٹھے مستقبل قبلہ باندھ لے حنفیہ وحنابلہ کے یہاں اولیٰ یہی ہے اور شافعیہ کے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد جب سواری پر سوار ہو کر میقات سے روانہ ہونے لگے اس وقت تلبیہ پڑھ کر محرم بنے وعن مالک روایتان یہ ترجمۃ الباب والے مسئلہ کی تشریح ہوئی۔

عن سعید بن جبیر قال قلت لعبد اللہ بن عباس یا ابا العباس عَجِبْتُ لاختلاف اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اھلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

مضمونِ حدیث | اس سلسلے میں روایات حدیثیہ بھی مختلف ہیں حدیث الباب میں یہ ہے کہ حضرت ابن عباس سے اس اختلاف روایات کا منشأ دریافت کیا گیا اس پر انہوں نے جو جواب ارشاد فرمایا اس کا حاصل یہ ہے کہ حضورؐ کو چونکہ (بعد الہجرۃ) ایک ہی حج کرنے کی نوبت آئی اس لئے ہجوم تھا جو جو سنتا رہا کہ آپؐ اس سال حج کو تشریف لے جا رہے ہیں وہ آپ کے قافلہ میں آکر شامل ہوتا رہا غرض کہ سارے لوگ ایک ساتھ مدینہ سے روانہ نہیں ہوئے پس جو شروع ہی سے آپ کے ساتھ تھے اور آپ سے زیادہ قریب تھے ان کا بیان تو یہ ہے کہ آپ نے مصلی ہی میں احرام باندھ لیا تھا اور جو لوگ آپ سے دور تھے مسجد ذوالحلیفہ سے باہر ان کو اس کی خبر نہ ہو سکی پھر جب مسجد سے باہر دروازے پر آپ تشریف لائے اور سواری پر سوار ہوتے[1] وقت آپ نے تلبیہ دوبارہ

---

[1] حاجی کیلئے یہ مستحب ہے کہ وہ جملہ تغیر احوال کے وقت تلبیہ پڑھے، بلندی پر چڑھتے وقت بھی نیچے نشیب میں اترتے وقت بھی، قافلوں سے ملاقات کے وقت وغیرہ وغیرہ ۱۲ ص

پڑھا تو ان لوگوں نے یہ سمجھا کہ آپؐ نے احرام کی نیت اسی وقت کی ہے، اور جو لوگ اس وقت بھی موجود نہیں تھے بلکہ اور آگے پہونچ کر آپ کے قافلہ میں شامل ہوئے تو جب آپ کی سواری بیداء پہاڑی پر چڑھ رہی تھی اور اسوقت پھر آپؐ نے تلبیہ پڑھا تو ان لوگوں نے یہ سمجھا کہ آپ نے احرام کی نیت اس وقت کی ہے وایم اللہ لقد اوجب فی مصلاہ بخدا حقیقت یہ ہے کہ آپؐ نے احرام اپنے مصلی ہی میں باندھ لیا تھا۔

بیداءکم ھذہ التی تکذبون علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیھا الخ حضرت ابن عمر ان حضرات کی تردید فرما رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ آپؐ نے احرام بیداء پہاڑی پر پہنچ کر باندھا تھا اس روایت کے الفاظ کے متبادر معنی یہ سمجھ میں آتے ہیں کہ حضرت ابن عمر جس وقت بیداء پہاڑی کے قریب سے گذر رہے تھے اس کو دیکھ کر آپ نے فرمایا یہ وہی پہاڑی ہے جس کے بارے میں بعض لوگ یہ غلط بات کہتے ہیں کہ حضورؐ نے یہاں سے احرام باندھا تھا پھر اس کے بعد فرمایا کہ آپ نے تو احرام مسجد ذوالحلیفہ کے قریب سے باندھا تھا (یعنی عند الرکوب کما فی روایۃ الصحیحین) اس حدیث میں ابن عمر نے بعض صحابہ کی طرف کذب کی نسبت کی ہے، کذب کہتے ہیں خلاف واقع خبر دینے کو خواہ عمداً ہو یا سہواً وخطاءً، والمراد ھھنا الثانی۔

قال المنذری واخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ اھ (عون)

یا ابا عبد الرحمن رأیتک تصنع اربعا لم ار احداً من اصحابک یصنعھا الخ

**مضمون حدیث** ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا کہ میں نے آپ کو چار کام ایسے کرتے دیکھا ہے جن کو آپ کے اصحاب میں سے اور کوئی نہیں کرتا اس حصر پر اشکال ہے جس کو آگے ہم تشریح میں بیان کریں گے، اس پر انہوں نے پوچھا کہ وہ چار کام کیا کیا ہیں اس نے کہا (۱) میں نے دیکھا کہ آپ بیت اللہ شریف کے ارکان اربعہ میں سے صرف رکنین یمانیین کا استلام کرتے ہیں یعنی رکنین شامیین کا استلام نہیں کرتے (۲) اور ایک یہ کہ آپ ہمیشہ سبتی جوتے پہنتے ہیں (چمڑے کے صاف جوتے جن پر بال نہ ہوں) (۳) آپ زرد رنگ کے کپڑے پہنتے ہیں یا مطلب یہ کہ آپ اپنے بالوں میں خضاب اصفر کرتے ہیں (فنیہ قولان صبغ الثوب او صبغ الشعر) (۴) جب آپ مکہ میں ہوتے ہیں تو میں نے دیکھا کہ اور لوگ یکم ذی الحجہ کو ہی احرام باندھ لیتے ہیں اور آپ یوم الترویہ سے پہلے احرام نہیں باندھتے ہیں بلکہ خاص یوم الترویہ یعنی آٹھ ذی الحجہ کو باندھتے ہیں۔[1]

**جواب کا خلاصہ** حضرت ابن عمر نے ان چاروں باتوں کا ترتیب وار جواب دیا شروع کے تین کے بارے میں تو سب کا

[1] اس میں مذاہب ائمہ یہ ہیں امام مالک کے نزدیک یکم ذی الحجہ ہی کو باندھنا اولیٰ ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک یوم الترویہ کو اور حنفیہ کے نزدیک کلما قدم فہو افضل (حاشیہ بذل)

ایک ہی جواب دیا کہ میں نے حضور کو ایسا ہی کرتے دیکھا ہے، اور چوتھی چیز کے بارے میں وہ یہ تو فرما نہیں سکتے تھے کہ حضورؐ نے ایسا ہی کیا ہے کیونکہ آپ نے تو اواخر ذی قعدہ میں (۲۵ یا ۲۶ ذیقعدہ فیہ قولان) ذوالحلیفہ سے چلتے وقت احرام باندھا تھا۔ لیکن بہرحال باندھا تھا سفر کے شروع میں سوار ہوتے وقت اور جو لوگ پہلے سے مکہ میں مقیم ہوتے ہیں (جن کے بارے میں گفتگو ہو رہی ہے) ان کے سفر کی ابتداء چونکہ یوم الترویہ ہی کو ہوتی ہے (کہ اس دن وہ مکہ سے سوار ہو کر منی کی طرف جاتے ہیں) اسی لئے ابن عمر بھی اس وقت احرام باندھتے تھے تاکہ ایک لحاظ سے حضور کا اتباع ہو جائے یعنی عند الرکوب۔

ان افعال اربعہ میں سے بعض ایسے ہیں کہ جن کو سبھی حضرات یا کم از کم اکثر لوگ کرتے ہیں تو پھر سائل کا یہ حصر کرنا کہ آپ کے علاوہ کوئی ان کو نہیں کرتا کیسے صحیح ہے؟ اس کے جواب میں یا تو یہ کہا جائے کہ یہ بات سائل نے اپنے علم کے اعتبار سے کہی اور یا یہ کہئے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ ان چاروں کا مجموعہ سوائے آپ کے اور کوئی نہیں کرتا لہذا مجموعہ کے لحاظ سے حصر صحیح ہو سکتا ہے (قسطلانی اشارۃً) ان چار میں سے اول اور آخر یہ دو ذرا تشریح طلب ہیں آخر کی تشریح تو ہو گئی اور اول کی یہ ہے کہ۔

**بیت اللہ کے ارکان اربعہ** جاننا چاہئے بیت اللہ کے چار ارکان ہیں جو طواف کی ترتیب کے لحاظ سے یہ ہیں رکنِ حجر اسود یعنی وہ کونہ جس میں حجر اسود نصب ہے اسی سے طواف کی ابتدا ہوتی ہے رکن عراقی رکن شامی یہ دونوں بجانب حطیم ہیں اور ان دونوں کو تغلیباً رکنین شامیین کہتے ہیں اور چوتھا رکن رکنِ یمانی ہے[1]۔ رکن یمانی اور رکن اسود دونوں کو تغلیباً یمانیین کہتے ہیں جیسا کہ یہاں حدیث میں ہے، ان چار میں سے صرف دو رکن رکنِ اسود اور رکن یمانی کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ قواعدِ ابراہیمی پر ہیں اور باقی دو یعنی شامیین قواعد ابراہیمی پر نہیں ہیں[2] اس لئے صرف یمانیین ہی کا استلام ہوتا ہے اور چونکہ رکن اسود میں ایک فضیلت اور بھی ہے وہ یہ کہ اس میں حجر اسود نصب ہے جو کہ جنت سے آیا ہوا پتھر ہے اس لئے استلام کے ساتھ اسکی تقبیل

---

[1] ان ارکان کے جہات کی تعیین اس طرح ہے۔ الاول فی الجنوب الشرقی والثانی فی الشمال الشرقی والثالث فی الشمال الغربی والرابع فی الجنوب الغربی وباب الکعبۃ شرقی اھ (تکملہ منہل) — [2] حضورؐ کی بعثت سے پہلے کا واقعہ ہے کہ کفار قریش نے بیت اللہ شریف کی از سر نو تعمیر کی تھی تعمیر کی ابتداء رکنین یمانیین کی جانب سے کی تھی لیکن موجودہ رکنین شامیین تک پہنچنے کے بعد اندازہ ہوا کہ اس تعمیر پر خرچ کرنے کیلئے جو مالِ طیب ہم نے جمع کیا ہے اگر اس عمارت کو ہم آگے تک لے گئے جہاں تک یہ پہلے سے ہے تو یہ مال ناکافی ہوگا اس لئے انہوں نے اس کی تعمیر کو صرف وہیں تک رکھا (جہاں اب ہے) جس کی وجہ سے یہ دو رکن اپنی اصلی قدیم جگہ پر نہیں ہیں (یہی مطلب ہے قواعدِ ابراہیم پر نہ ہونے کا)

بھی مستحب ہے جمہور صحابہ وتابعین اور ائمہ اربعہ کا مشہور مذہب یہی ہے، البتہ بعض صحابہ جیسے حضرت معاویہؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ چاروں ارکان کا استلام کرتے تھے کما رواہ البخاریؒ تعلیقاً والترمذی موصولاً۔ ترمذی شریف کی روایت میں ہے کہ ابن عباس نے جب معاویہ کو دیکھا کہ وہ چاروں ارکان کا استلام کر رہے ہیں تو انہوں نے اعتراض کیا اس پر معاویہؓ نے فرمایا لیس شیئ من البیت مھجوراً کہ بیت اللہ شریف کا کوئی حصہ قابل ترک نہیں ہے، اور یہی بات ابن الزبیر سے بھی منقول ہے (کمافی الفتح ص۱۷۹) اس پر ابن عباس نے فرمایا لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ۔ ایسے ہی حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ یہ ترکِ استلام ہجراً للبیت نہیں ہے بلکہ اتباعِ رسول میں ہے اور بھلا ہجر کیسے ہوسکتا ہے جبکہ وہ پورے بیت کا طواف کر رہا ہے۔

---

عن انس قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظھر بالمدینۃ اربعًا وصلی العصر بذی الحلیفۃ رکعتین آپ حجۃ الوداع کے سفر میں مدینہ سے ظہر کی نماز پڑھ کر روانہ ہوئے اور ذوالحلیفہ (جو مدینہ سے چھ میل کے فاصلے پر ہے اور اہل مدینہ کی میقات ہے) پہنچ کر عصر کی دو رکعت پڑھی، آپ نے ذوالحلیفہ میں کل پانچ نمازیں ادا فرمائیں عصر، مغرب، عشاء، فجر اور پھر دوسرے دن کی ظہر پڑھ کر احرام باندھا اور روانہ ہوئے مسلم کی روایت میں اس کی تصریح ہے (بذل) اور خود اسی کتاب میں آنے والی روایت میں بھی ظہر کے بعد روانگی مذکور ہے لیکن ابوداؤد کی اس روایت سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ آپ ذوالحلیفہ سے اگلے روز علی الصباح روانہ ہوئے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

---

قال سعد بن ابی وقاص کان نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اخذ طریق الفُرع اَھَلَّ اذا استقلّت بہ راحلتہ واذا اخذ طریق اُحد اَھَلَّ اذا اشرف علی جبل البیداء۔ محلِ احرام کے بارے میں راوی کہہ رہا ہے کہ آپ مدینے سے مکے کے سفر میں جب طریق الفرع کو اختیار فرماتے تھے تو احرام سواری پر سوار ہونے کے وقت باندھتے تھے، اور جب طریق احد سے آپ سفر فرماتے تو احرام جبل بیداء پر چڑھتے وقت باندھتے تھے۔

یہ آپ کے متعدد سفر، حج کے لئے تو ہو نہیں سکتے اس لئے کہ حج تو آپ نے بعد الہجرۃ صرف ایک ہی کیا ہے ہاں عمرے چند کئے ہیں۔

**مکہ سے مدینہ کیلئے طرق اَربعہ** اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ مدینہ سے مکہ جانے کے لئے چار راستے کتابوں میں لکھے ہیں جزء حجۃ الوداع میں بھی حضرت شیخؒ نے لکھے ہیں وہ یہ ہیں (۱) الطریق الشرقی (۲) الطریق السلطانی (۳) الطریق الغائر (۴) طریق الفُرعی (۴) طریق الغائر، اس آخری کے بارے میں لکھتے ہیں طریق الہجرۃ بھی یہی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرۃ الی المدینہ اسی راستہ سے فرمائی تھی اور آجکل وہاں یہ طریق الہجرۃ ہی کے نام سے[۲] مشہور ہے۔ یہاں پر

---

[۱] فی باب من لم یستلم الا الرکنین الیمانیین ۱۲۔ [۲] یہ راستہ مدت سے غیر آباد تھا ابھی چند سال سے تقریباً ۱۴۰۲ھ میں یہ راستہ چالو ہوا ہے دوبارہ یہ سڑک بنی ہے۔

یہ اشکال ہوتا ہے کہ حدیث بالا میں طریق احد مذکور ہے حالانکہ ان طرق اربعہ میں طریق اُحد کوئی نہیں ہے تو پھر یہ کونسا طریق ہے؟ مزید یہ کہ حضرت نے بذل میں لکھا کہ احد پہاڑ تو مدینہ سے بجانب شمال ہے اور مکہ مکرمہ بجانب جنوب ہے، ہمارے حضرت شیخ فرماتے تھے کہ شاید طریق احد سے الطریق الشرقی مراد ہے (احد مدینہ سے مشرق شمال میں واقع ہے)، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

# باب الاشتراط فی الحج

اشتراط فی الحج مشہور اختلافی مسئلہ ہے اور حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو یہ خطرہ ہو کہ نہ معلوم میں احرام باندھنے کے بعد عافیت کے ساتھ حج یا عمرہ کر بھی سکوں گا یا نہیں مکہ مکرمہ پہنچ بھی سکوں گا یا نہیں تو وہ اس کا حل یہ کرتا ہے کہ احرام کی نیت اس طرح کرتا ہے کہ اگر بالفرض میں مکہ مکرمہ نہ پہنچ سکا تو راستہ ہی میں جہاں عذر پیش آئے گا حلال ہو جاؤں گا۔

**اختلاف ائمہ اور منشأ اختلاف** اس میں ائمہ کا اختلاف ہے شافعیہ وحنابلہ اس اشتراط کے قائل ہیں حنفیہ ومالکیہ قائل نہیں اور یہ اختلاف متفرع ہے ایک دوسرے اختلاف پر جس کا باب آگے مستقل آرہا ہے یعنی احصار، احصار میں ائمہ کا یہ اختلاف ہے کہ حنفیہ تو یہ کہتے ہیں کہ وہ دشمن کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر عذر اور مرض کو شامل ہے لہٰذا جس عذر کی وجہ سے بھی محرم حرم جانے سے رک جائے گویا اس کو احصار لاحق ہو گیا ہے اور جو حکم احصار کا قرآن پاک میں مذکور ہے یعنی دم دے کر حلال ہو جانا بھی حکم اس کا بھی ہے، لہٰذا احرام کے وقت کسی شرط لگانے کی ضرورت نہیں بغیر ہی شرط کے حسب قاعدہ ھدی ذبح کر کے محرم حلال ہو سکتا ہے اور ائمہ ثلٰثہ یہ فرماتے ہیں احصار اور اسکا جو حکم قرآن میں مذکور ہے وہ عدو کے ساتھ خاص[1] ہے عدو کے علاوہ کوئی اور مانع پیش آئے تو اس کا یہ حکم نہیں ہے، آخر اس کا حل کیا ہے؟ تو شافعیہ وحنابلہ نے کہا کہ اس کا حل اشتراط عند الاحرام ہے جو حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی احرام کے وقت یہ نیت کرے اللھم مَحِلِّی من الارض حیث حَبَسْتَنِی۔ یا اللہ جس جگہ راستہ میں تو مجھے آگے جانے سے روک دے تو میرے حلال ہونے کی جگہ وہی ہوگی شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اشتراط سے دو فائدے حاصل ہوں گے ایک یہ کہ اب اس کے لئے حلال ہونا جائز ہو جائیگا دوسرے یہ کہ دم بھی واجب نہ ہوگا بغیر ہی ھدی کے حلال ہو سکتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک اشتراط مطلقاً غیر مفید ہے اس لئے

---

[1] اس لئے کہ آیت کا شان نزول حدیبیہ والا قصہ ہے اور حدیبیہ میں جو حصر واقع ہوا تھا وہ بالعدو تھا لہٰذا اسی حصر کا یہ حکم ہے کہ دم دے کر حلال ہو جائے ۱۲۔

کہ حلال ہونا ان کے نزدیک ویسے بھی جائز ہے اور ہدی جس طرح بغیر اشتراط کے واجب ہوتی ہے اسی طرح بعد الاشتراط بھی واجب ہے، فلا فائدۃ فی الاشتراط اور عند المالکیہ بھی اشتراط غیر مفید ہے ان کے نزدیک اگر حابس ومانع غیر عدو ہے تو پھر تحلل کسی طرح بھی جائز نہیں بغیر طواف کے، چاہے شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔

**حنفیہ کی دلیل اور حدیث الباب کی توجیہ**

حنفیہ کی دلیل حجاج بن عمرو کی وہ حدیث مرفوع ہے جو آگے باب الاحصار میں آرہی ہے من کُسِرَ او عرجَ فقد حَلَّ. اور شافعیہ وحنابلہ کا استدلال حدیث الباب یعنی حدیث ضباعہ بنت الزبیر بن عبد المطلب سے ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر آپ کی مراد اس حدیث میں یہ ہے کہ بعد الاشتراط تحلل جائز ہوجاتا ہے اس طور پر کہ دم بھی ساقط ہوجاتا ہے تب تو یہ حدیث اور حکم انہی کے ساتھ خاص ہے واقعۃ حال لاعموم لہا کے قبیل سے ہے اور اگر مراد یہ ہے کہ محض حلال ہونے کے لئے یہ شرط لگاؤ اور سقوط دم مراد نہیں ہے تو پھر خصوصیت پر بھی محمول کرنیکی ضرورت نہیں کیونکہ یہ حکم یعنی تحلل بالہدی سبھی کیلئے ہے رہی یہ بات کہ حنفیہ کے نزدیک تو تحلل بغیر اشتراط ہی کے جائز ہے اور یہاں حضورؐ ان کو اشتراط کا حکم فرمارہے ہیں؟ جواب یہ ہے ممکن ہے کہ یہ امر بالاشتراط محض ان کی تسلی اور تطییب خاطر کے لئے ہو بعض بات غور توں کے ذرا دیر میں سمجھ میں آتی ہے اگر کوئی کہے کہ اس تاویل کی حاجت کیا ہے جواب یہ ہے تاکہ من کُسِرَ او عَرِجَ الحدیث کے خلاف نہ ہو اور شافعیہ حضرات من کُسِرَ وعَرِجَ والی حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث مطلقاً نہیں ہے بلکہ محمول عند الاشتراط ہے یعنی کسر اور عرج واقع ہونے پر اسکے لئے تحلل جائز ہے اگر عند الاحرام اس نے تحلل کی شرط کی ہو۔

# باب فی افراد الحج

**اقسام حج**

نسک یعنی حج کی عند الجمہور تین قسمیں ہیں، قِرَان، تمتّع، افراد اور امام احمد کے نزدیک ایک چوتھی قسم بھی ہے فسخ الحج الی العمرۃ جو دراصل تمتع ہی کے ایک خاص قسم ہے، امام بخاری نے چاروں قسموں کو ایک ہی ترجمۃ الباب میں ذکر فرمایا ہے (۱) تعریف القران۔ حج اور عمرہ دونوں کا ایک ساتھ احرام باندھنا بان یقول لبیک بحج وعمرۃ اور اگر پہلے صرف عمرہ کا احرام باندھے اور پھر بعد میں احرام حج کی بھی نیت کرلے یعنی ادخال الحج علی العمرۃ تو یہ بھی بلا کراہت جائز ہے اور اگر اس کا عکس ہو (ادخال العمرۃ علی الحج) تب بھی قران ہی ہوگا لیکن ایسا کرنا حنفیہ کے یہاں تو صرف مکروہ ہے اور شافعیہ کے قول راجح میں جائز ہی نہیں بہر حال قران میں جمع بین الحج والعمرۃ[1] ہوتا ہے پہلے عمرہ کیا جاتا ہے

---

[1] یہ تو ہمارے یہاں ہے اور عند الجمہور قران میں عملاً تو صرف ارکان حج ہی کو ادا کیا جاتا ہے نیت البتہ حج اور عمرہ دونوں کی ہوتی ہے اور گویا افعال حج ہی کے ضمن میں افعال عمرہ بھی ادا ہوجاتے ہیں یہ مستقل ایک اختلافی مسئلہ ہے جو آگے اپنے محل میں آئیگا انشاء اللہ تعالیٰ۔

(طواف وسعی) اس سے فارغ ہونے کے بعد جب حج کی تاریخیں آتی ہیں تو ان میں حج کیا جاتا ہے اور درمیان میں تحلل یعنی خروج عن الاحرام نہیں ہوتا بلکہ قارن حالت احرام ہی میں رہتا ہے (۲) تعریف التمتع۔ اس میں بھی جمع بین الحج والعمرۃ فی سفرِ واحد ہوتا ہے لیکن اولاً اشہر حج میں صرف عمرہ کا احرام باندھا جاتا ہے اس سے فارغ ہونے کے بعد اگر وہ سائق الہدی نہ ہو تو حلال ہو جاتا ہے اور جب حج کی تاریخیں آتی ہیں تو ان میں از سر نو حج کا احرام باندھ کر حج کیا جاتا ہے (۳) تعریف الافراد۔ صرف حج کی نیت سے احرام باندھ کر حج کرنا (۴) فسخ الحج الی العمرہ یہ ہے کہ آدمی شروع میں حج کا احرام باندھے اور بعد میں مکہ مکرمہ پہنچ کر احرام حج کو فسخ کر کے اس کو احرام عمرہ قرار دے اور افعال عمرہ سے فارغ ہو کر حلال ہو جائے اس کے بعد ایام حج میں دوبارہ حج کا احرام باندھ کر حج ادا کرے، حضور نے حجۃ الوداع والے سال میں صحابہ سے اسی طرح کرایا تھا جس کی خاص مصلحت[1] تھی۔

عند الجمہور یہ صورت تمتع منسوخ ہے حضرت امام احمد اس کے قائل ہیں وہ اس کو منسوخ نہیں مانتے ہیں یہ تو ان اقسام حج وانواع نسک کی تعریف ہوئی اب یہاں دو باتیں اور رہ گئیں اول یہ کہ آپ نے ان انواع میں سے کونسی نوع اختیار فرمائی تھی دوسری یہ کہ ان انواع میں فضیلت کے لحاظ سے ترتیب کیا ہے یہ دونوں چیزیں حدیث الباب کے تحت آرہی ہیں۔

عن عائشۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افرد الحج۔ آپ کا حجۃ الوداع میں کونسا احرام تھا اس حدیث میں اس کا بیان ہے یعنی امرین مذکورین میں سے امر اول کا۔

---

[1] وہ یہ کہ زمانۂ جاہلیت میں اشہر حج میں عمرہ کرنے کو افجر فجور (سخت ترین معصیت) سمجھتے تھے جیساکہ آگے باب العمرہ میں آرہا ہے ویقولون اذا عفا الوبر وبرأ الدبر ودخل صفر فقد حلت العمرۃ لمن اعتمر تو حضورؐ نے چاہا کہ جم غفیر میں اس رسم جاہلیت کی پرزور تردید ہو جائے اور سب کے سامنے یہ بات آجائے کہ اشہر حج میں عمرہ جائز ہے چنانچہ آپ نے یہ کیا کہ جن صحابہ نے حج افراد کا احرام باندھا تھا اور وہ سائق الہدی بھی نہیں تھے (اور زیادہ تر لوگ ایسے ہی تھے) ان سب سے آپ نے یہ فرمایا کہ تم لوگ طواف سعی کر کے اس کو عمرہ قرار دو یعنی جو احرام تم نے حج کی نیت سے باندھا ہے اس میں حج کی نیت کو فسخ کر کے عمرہ کی نیت کر لو اور اس احرام حج کو احرام عمرہ کر ڈالو اور عمرہ سے فارغ ہو کر حلال ہو جاؤ۔ حلق رأس اور سلے ہوئے کپڑے پہن لو اور یہ چند روز حلال رہ کر مکہ میں گذارو تاکہ تمہاری اس حالت کا مشاہدہ سب لوگ کر لیں اور سمجھ جائیں کہ یہ سب عمرہ کر کے حلال ہو گئے ہیں اور یہ بات کھل کر سامنے آجائے کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا ناجائز اور گناہ کی بات نہیں ہے۔ اور آپ کا فسخ الحج الی العمرہ صرف ان لوگوں سے کرانا جو سائق الہدی نہیں تھے اسی لئے تھا کہ مسئلہ کھل کر سامنے آجائے اسلئے کہ سائق الہدی کے لئے حلال ہونا جائز نہیں اور یہاں اس فسخ سے آپ کا جو مقصود تھا وہ نمایاں طور پر اس صورت میں زیادہ ظاہر ہوتا تھا جبکہ لوگ عمرہ کر کے حلال بھی ہو جائیں کیونکہ اگر عمرہ تو کر لیں لیکن حلال نہ ہوں تو دیکھنے والوں کو یہ کہاں معلوم ہوگا کہ انہوں نے عمرہ کیا ہے اور حلال وہی شخص ہو سکتا ہے جس نے عمرہ کر لیا ہو وہذا غایۃ توضیح للمقام واللہ ولی المرام ۱۲

## حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام میں اقوال ستہ

اس میں علماء کے چھ قول مشہور ہیں جن کو حضرت شیخ رحمہ اللہ نے جزء حجۃ الوداع میں تحریر فرمایا ہے (۱) آپ مفرد تھے از اول تا آخر یہی رائے امام مالک کی ہے اور یہی مذکورہ بالا حدیث میں ہے (۲) آپ متمتع تھے اور بعد الفراغ عن العمرہ حلال بھی ہو گئے تھے لیکن یہ قول غلط ہے ایک غلط فہمی پر مبنی ہے (جسکی تشریح آگے آئیگی) اس لئے کہ کثرت سے احادیث میں وارد ہے۔ لواستقبلتُ من امری ما استدبرتُ لما سُقتُ الھدیَ و لَحللتُ اس سے صاف طور سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپ سائق الہدی ہونیکی وجہ سے درمیان میں حلال نہیں ہوئے تھے (۳) آپ متمتع تھے لیکن درمیان میں حلال نہیں ہوئے تھے (۴) آپ از اول تا آخر قارن تھے، ابن قیم فرماتے ہیں آپ کا قارن ہونا بارہ صحابہ کی روایت سے ثابت ہے (۵) آپ ابتداءً مفرد تھے انتہاءً قارن یعنی شروع میں تو آپ نے صرف احرام حج کی نیت فرمائی تھی پھر اس پر عمرہ کی بھی نیت فرمالی تھی یعنی آپ نے ادخال العمرۃ علی الحج کیا تھا[۱] (۶) آپ ابتداءً متمتع تھے اور انتہاءً قارن، اختارہ الامام الطحاوی اور ان میں سے قول خامس کو اختیار کیا ہے بعض محققین شافعیہ و مالکیہ جیسے امام نووی اور قاضی عیاض مالکی نے۔

حضورؐ کے قران کی ایک واضح دلیل وہ حدیث ہے[۲] جو آگے باب القران میں آرہی ہے جس کو ابن عباس عمر بن الخطاب سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا اتانی اللیلۃ آتٍ من عند ربی عزوجل قال وھو بالعقیق تعال صلّ فی ہذا الوادی المبارک وقل حجۃٌ فی عمرۃٍ، یہ حدیث بخاری شریف میں بھی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا حج قران تھا بلکہ آپ اس کے مامور من اللہ تعالیٰ تھے، بہرحال راجح یہی ہے کہ آپ قارن تھے خواہ شروع ہی سے خواہ انتہاءً ومآلاً۔

## آپؐ کے احرام میں روایات مختلفہ کی توجیہ

اور تعارض بین الروایات المختلفہ کی توجیہ یا تو یہی کی جائے یعنی ابتداء اور انتہا کا فرق کہ ابتداءً مفرد یا متمتع تھے اور انتہاءً قارن اور یا یہ کہا جائے کہ اصل یہ ہے کہ آدمی کا جس نوع کا بھی احرام ہو اس کا اظہار تلبیہ میں ہونا چاہئے مثلاً اگر مفرد ہے تو کہے لبیک اللھم لبیک بحج الخ اور متمتع ہے تو کہے لبیک بعمرۃ الخ اور اگر قارن ہے تو دونوں کو جمع کرے لبیک بحج وعمرۃ لیکن قارن کیلئے ضروری نہیں کہ ہر مرتبہ بحج وعمرۃ کہے بلکہ کبھی بحج اور کبھی صرف بعمرۃ کہہ سکتا ہے غرضیکہ قارن کے لئے دونوں کی گنجائش ہے لیکن ظاہر ہے کہ تمتع کے تلبیہ میں صرف بعمرۃ ہی کہا جائیگا اور افراد میں صرف بحج تو جس شخص نے آپؐ

---

[۱] اس کا منشاء وہ حدیث ہے جو باب القران میں آرہی ہے عن ابن عباس ان معاویۃ قال لہ اَمَا علمتَ انی قصرتُ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی المروۃ اس کی تشریح وہیں آئیگی [۲] ایسا کرنا عند الشافعیہ تو جائز ہی نہیں اور حنفیہ کے نزدیک جائز مع الکراھۃ ہے وقد تقدم ھذا الاختلاف فی بیان انواع الحج۔ [۳] اگرچہ جو حضرات آپؐ کے قران کے قائل نہیں ہیں انہوں نے اس حدیث کی تاویل کی ہے اور دوسرا مطلب لیا ہے وہ یہ کہ آپؐ حج کے ساتھ اسی سال بعد میں عمرہ بھی کریں، یا یہ کہ آپ لوگوں سے فرمادیں کہ وہ حج کے ساتھ اگر چاہیں تو عمرہ بھی کرلیں۔

سے سنا لبیک بعمرۃ اس نے سمجھا کہ آپ متمتع ہیں اور جس نے سنا لبیک بحج وہ سمجھا کہ آپ مفرد ہیں اور جس نے سنا لبیک بحج وعمرۃ اس نے نقل کیا کہ آپؐ قارن تھے کما ہو فی الواقع کذلک اس لئے کہ غیر قارن کے لئے لبیک بحج وعمرۃ کہنا درست نہیں۔

**انواع حج میں فضیلت کے لحاظ سے ترتیب** دوسری بات یہاں یہ بیان کرنی ہے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے کہ ان انواع میں فضیلت کے لحاظ سے کیا ترتیب ہے سو جاننا چاہئے حنفیہ کے نزدیک اس طرح ہے، القران ثم التمتع ثم الافراد، اور شافعیہ کے نزدیک بالکل اس کے برعکس یعنی الافراد ثم التمتع ثم القران، لیکن افراد کی افضلیت ان کے نزدیک اس صورت میں ہے کہ وہ شخص اُسی[1] سال حج سے فارغ ہونے کے بعد پھر عمرہ بھی کرے ورنہ نہیں بلکہ اس صورت میں افراد مفضول ومکروہ ہوگا کما فی شرح الاقناع وغیرہ من کتب الشافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک ترتیب اس طرح ہے الافراد ثم القران ثم التمتع، وعند احمد ہکذا التمتع، ثم الافراد، ثم القران، حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ حضورؐ نے فرمایا لولا انی اَهْدَيْتُ لَاَحْلَلْتُ بعمرۃٍ اور اس جیسی روایات یعنی یہ کہ آپ تمتع کی تمنی فرمارہے[2] ہیں اور ظاہر ہے کہ آپ غیر افضل کی تمنی نہیں فرما سکتے ہیں، اور شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ جس افراد کو وہ افضل کہتے ہیں اس میں اہتمام زیادہ ہے اس لئے کہ اس میں حج کے لئے میقات سے مستقل احرام باندھا جاتا ہے اور پھر بعد الفراغ من الحج عمرہ کے لئے الگ مستقل من ادنی الحل احرام باندھا جاتا ہے۔ بخلاف[3] تمتع کے کہ اگرچہ اس میں بھی دونوں کا احرام الگ الگ ہوتا ہے لیکن وہاں درمیان میں محظورات احرام سے آدمی منتفع ہوتا ہے احرام کا تسلسل باقی نہیں رہتا ہے اور بخلاف قران کے کہ اس میں عمرہ کے افعال صرف تبعاً وضمناً پائے جاتے ہیں (کما ہو مسلک الجمہور)

---

عن عائشۃ انہا قالت خرجنا مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم مُوافِیْنَ ہلالَ ذی الحجۃ ہم حضورؐ کے ساتھ حج کے لئے مدینہ منورہ سے نکلے اس حال میں کہ ہم پانے والے تھے ہلال ذی الحجہ کو یعنی ذی الحجہ کا مہینہ شروع ہونے والا تھا، حافظ ابن قیم کی تحقیق یہ ہے کہ آپ مدینہ منورہ سے ۲۵ر ذی قعدہ یوم السبت کو روانہ ہوئے تھے اور ابن حزم کی رائے میں ۲۴ر ذی قعدہ یوم الخمیس کو جیسا کہ وارد ہے کہ اکثر وبیشتر آپ کی عادت شریفہ یوم الخمیس کو ابتداء بالسفر کی تھی، اور اس پر سب کا اتفاق ہے اور روایات میں تصریح ہے کہ مکہ مکرمہ آپ ۴ر ذی الحجہ کو پہنچے۔

---

[1] یعنی ذی الحجہ کے ختم ہونے سے پہلے ورنہ ذی الحجہ کے بعد دوسرا سال شروع ہو جائیگا کتب شافعیہ میں اس کی تصریح ہے۔ [2] اسکا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ تمتع کی تمنی آپ ایک عارض کی وجہ سے فرمارہے ہیں وہ یہ کہ صحابہ کو حلال ہونے میں تردد ہورہا تھا اسلئے ان کی تسلی کیلئے آپؐ نے فرمایا تھا کہ اگر میں بھی تمہاری طرح سائق الہدی نہ ہوتا تو میں بھی حلال ہو جاتا اور فسخ الحج الی العمرہ کرلیتا اور ظاہر ہے کہ اس سال فسخ الحج الی العمرۃ ایک خاص مصلحت کی وجہ سے کیا گیا تھا، واللہ تعالیٰ اعلم۔ [3] یہ دلیل صراحۃً ان کی کتب میں مجھے نہیں ملی مستنبط ہوتی ہے ۱۲۔

فلما كان بذي الحليفة قال من شاء ان يهل بحج فليهل ومن شاء ان يهل بعمرة فليهل بعمرة ۔ شروع میں آپؐ نے ذوالحلیفہ میں صحابہ کو اختیار دیدیا تھا کہ جس کا جس نوع احرام کو جی چاہے ویسا ہی باندھ لے۔ پھر بعد میں آگے چل کر مکہ کے قریب آپؐ نے فسخ الحج الی العمرہ کا[1] اشارہ فرمایا جب صحابہؓ نے ایسا نہیں کیا تو پھر مروہ پر پہنچ کر ـــــــ آپؐ نے صحابہ کو فسخ الحج الی العمرہ کا امر جازم وقطعی فرمادیا چنانچہ وہ آپؐ کے حکم کے مطابق اس طواف وسعی کو عمرہ قرار دے کر حلال ہوگئے۔

**احرامِ عائشہ کی تحقیق** فلما كان في بعض الطريق حضت ۔ حضرت عائشہ وجملہ ازواج مطہرات اس حج میں متمتعات تھیں، اور تمتع میں یہ ضروری ہے کہ محرِم حج سے پہلے عمرہ سے فارغ ہوجائے حضرت عائشہ کے لئے یہ ممکن نہ تھا اس لئے کہ یہ سب حضرات مکہ مکرمہ چار ذی الحجہ کو پہنچے ہیں اب آگے حج شروع ہونے میں صرف چار دن باقی رہ گئے تھے جبکہ حضرت عائشہ کو حیض تین ذی الحجہ کو آنا شروع ہوا، صرف چار پانچ دن کے اندر طہارۃ عن الحیض اور عمرہ سب کام کیسے ہوسکتے تھے، تو پھر عائشہ نے کیا کیا؛ اس سلسلے میں روایاتِ حدیثیہ میں بھی اختلاف ہے اور علماء وفقہاء میں بھی۔

**حنفیہ کی رائے** حنفیہ کے نزدیک تو اس کا صرف ایک ہی حل تھا وہ یہ کہ وہ رفضِ عمرہ کریں جس کی قضا بعد میں کرلیں اور حج کا احرام باندھ لیں اس لئے کہ حیض عمرہ سے تو مانع ہے حج سے مانع نہیں حالت حیض میں عورت وقوف عرفہ اور رمی وغیرہ سب کچھ کرسکتی ہے البتہ طواف زیارت پاک ہونے کے بعد کرے گی جب بھی پاک ہو۔ حنفیہ نے تو حضرت عائشہ کے قصے میں اسی شکل کو اختیار کیا ہے وہ یہی کہتے ہیں کہ عائشہ عمرہ کو چھوڑ کر مفردبالحج ہوگئی تھیں اور بعد میں انہوں نے اس عمرہ کی قضا کی جس کو عمرۃ التنعیم کہتے ہیں اور روایات میں مشہور ہے۔

**جمہور کی رائے** اور شافعیہ وغیرہ کے نزدیک ان کے مسلک کے پیشِ نظر اس کے دو حل تھے ایک تو یہی جو حنفیہ کہتے ہیں دوسرا یہ کہ عائشہؓ بجائے رفضِ عمرہ کے احرام عمرہ پر حج کے احرام کی بھی نیت کرلیں اور قارنہ ہوجائیں کیونکہ جمہور کے نزدیک قران میں صرف افعال حج ادا کئے جاتے ہیں اور حج سے قبل افعال عمرہ مستقلاً نہیں

---

[1] صحیح صورت حال یہی ہے ورنہ اس موجودہ حدیث کے ظاہر سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ آپ نے صحابہ کو فسخ الحج الی العمرہ کا امر ذوالحلیفہ ہی میں فرمادیا تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے (کذا فی البذل) [2] اور اس لئے نہیں کیا کہ وہ تو یہ چاہتے تھے کہ جس حال میں آپؐ ہوں اسی حال میں وہ بھی رہیں اور آپؐ احرام کی حالت میں تھے سائق الہدی ہونے کی وجہ سے حلال نہیں ہوسکتے تھے چنانچہ آپؐ نے فرمایا تھا لولا انی اھدیت لاھللت بعمرۃ وحللت کہ اگر میرے ساتھ ہدی نہ ہوتی تو میں صرف عمرہ کا احرام باندھ کر اس وقت تمہارے ساتھ حلال ہوجاتا لیکن میں سائق الہدی ہوں اور سوق ہدی تحلل سے مانع ہوتا ہے۔

کئے جاتے (کما سبق تفصیلہ فی بیان انواع النسک) جمہور علماء نے احرام عائشہ میں اس دوسری شکل کو اختیار کیا ہے یعنی عائشہ شروع میں متمتعہ تھیں بعد میں قارنہ ہوگئی تھیں اور انہوں نے رفض عمرہ نہیں کیا تھا، اب سوال ہوگا کہ اخیر میں محصب سے جو انہوں نے عمرہ کیا تھا (عمرۃ التنعیم) وہ کیسا تھا؟ اس کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں وہ عُمرۂ مُستَانِفہ تھا یعنی مستقل عمرہ[1] اور عمرۂ مرفوضہ کی قضا نہیں تھی جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

حنفیہ وشافعیہ کے اس اختلاف کے جاننے کے بعد اب آگے آپ روایات میں دیکھیں گے کہ آپ کو دونوں طرح کی روایات ملیں گی بعض سے حنفیہ کی تائید ہوتی نظر آئے گی اور بعض سے شافعیہ وجمہور کی، جب کوئی روایت حنفیہ کے خلاف آتی ہے تو وہ اس کی تاویل کرتے ہیں اسی طرح جب شافعیہ کے خلاف آتی ہے تو وہ اس کی تاویل کرتے ہیں۔

**فائدہ**۔ یہ جو ہم نے اوپر حضرت عائشہ کے احرام میں اختلاف اور اس کی تفصیل لکھی ہے کتاب الحج کی بڑی اہم اور مشہور بحث ہے عجیب حسن اتفاق ہے کہ جس طرح حضورؐ کے احرام میں علماء کا شدید اختلاف ہے اسی طرح آپ کی زوجہ محترمہ عائشہ کے احرام میں بھی علماء کا اختلاف اور طویل بحث ہے۔

ارفضی عمرتك وانقضی راسك وامتشطی، یہ سب الفاظ صریح ہیں رفض عمرہ کے بارے میں جس کے حنفیہ قائل ہیں شافعیہ وغیرہ اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ مراد یہ ہے افعال عمرہ کو ترک کر دیں احرام عمرہ کا ترک مراد نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ صرف افعال حج ادا کرو جس کے ضمن میں عمرہ بھی ہو جائیگا جیسا کہ عند الجمہور قران میں ہوتا ہے لیکن اس پر اشکال ہوگا کہ آپ عائشہ کو نقض رأس (مینڈھیاں کھولدینا) اور امتشاط کا بھی تو حکم فرما رہے ہیں یہ دونوں تو احرام کے منافی ہیں اس پر وہ یہ کہتے ہیں آپ کی مراد یہ ہے کہ اگر ضرورت سمجھو تو آہستہ آہستہ کنگھی وغیرہ کرلو اس طرح کہ بال ٹوٹنے نہ پائیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ فاهلت بعمرة مكان عمرتها۔ اس سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے کما ہو ظاہر۔

قال هشام ولم يكن في شيء من ذلك هدی۔ اس جملے سے بھی حنفیہ کی تائید ہو رہی ہے اس لئے کہ اگر عائشہ قارنہ ہوتیں کما قالوا تو پھر ہدی کی نفی کیوں کی جا رہی ہے قارن پر تو دم قران بالاتفاق واجب ہے، جناب قاضی عیاض نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے اگرچہ امام نووی نے اس کو رد کیا ہے کما فی الحل المفہم، ابن قیم نے جواباً کہا کہ یہ جملہ ہشام کیطرف سے مدرج ہے بعض دوسرے رواۃ نے اس کو ذکر نہیں کیا۔

فلما كانت ليلة البطحاء طهرت عائشة۔ لیلۃ البطحاء تو لیلۃ المحصب کو کہتے ہیں جہاں آپ منیٰ سے نکلنے کے بعد راستے میں ٹھہرے تھے اور یہ چودہ[2] ذی الحجہ کی رات تھی (تیرہ تاریخ کو آپؐ منیٰ سے واپس ہوئے تھے)۔

**روایت پر قوی اشکال وجواب** اگر ہم اس روایت کو صحیح مان لیتے ہیں تو سوال ہوگا کہ حضرت عائشہؓ نے طواف

---

[1] کیونکہ قران میں جو حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے وہ تو ضمناً ہوتا ہے ان کا جی چاہا کہ میں مستقلاً بھی ایک عمرہ کروں جسطرح دوسری ازواج نے کیا ہے ۱۲

زیارت کب کیا؟ ظاہر ہے کہ طواف زیارت تو وہ اس سے بہت پہلے کر چکی تھیں، اور اس روایت کے پیش نظر انکی حالتِ سابقہ حیض کی تھی جسمیں طواف ممنوع ہے اسی لئے ابن حزم نے اس روایت کو منکر قرار دیا ہے۔

اس پر تمام روایات متفق ہیں کہ حضرت عائشہ کو حیض دخول مکہ سے پہلے مقام سرف میں شروع ہوا تھا، پھر طہر کب حاصل ہوا اس میں دو روایتیں ہیں ایک میں ہے یوم عرفہ اور دوسری میں ہے یوم النحر، اور کہا گیا ہے یوم عرفہ کے طہر سے مراد تو نفس غسل ہے جو وقوف عرفہ کے لئے انہوں نے کیا تھا (باوجود حیض کے) اور یوم النحر میں ان کو فی الواقع طہر حاصل ہوا۔

اور حضرت شیخ کے والد مولانا محمد یحییٰ صاحب یہ فرماتے تھے اس روایت کے سیاق میں تقدیم و تاخیر ہو گئی اصل سیاق اس کا وہ ہے جو چند روایات کے بعد آرہا ہے ولفظہ فلما کانت لیلۃ البطحاء وطہرت عائشۃ قالت یارسول اللہ اترجع صواحبی۔ الخ، اس روایت میں وطہرت عائشۃ جملہ حالیہ[1] ہے ای وقد طہرت عائشۃ قبلہا سبحان اللہ کیا عمدہ جواب ہے۔

واما من اہل بالحج[2] او جمع الحج والعمرۃ فلم یحل حتی کان یوم النحر، اس حدیث میں وہ صحابہ جو مفرد اور قارن تھے ان دونوں کے بارے میں یہ ہے کہ وہ اس وقت تک حلال نہیں ہوئے جبتک انہوں نے یوم النحر کی رمی نہیں کی یہ بات قارنین کے بارے میں تو بالکل صحیح ہے کیونکہ قران تحلل سے مانع ہوتا ہے رمی کے بعد ہی ایک تحلل ہوتا ہے، اور مُفرِد کے بارے میں فی نفسہ تو یہ صحیح ہے لیکن اس سال جو صحابہ مُفرِد تھے ان کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فسخ الحج الی العمرہ کا حکم دیکر حلال کرا دیا تھا کما سبق تفصیلہ پھر ان صحابہ کے بارے میں یہ کہنا کہاں صحیح ہے کہ وہ رمی یوم النحر سے قبل حلال نہیں ہوئے لہذا اس کی توجیہ یہ کیجائیگی کہ اس حدیث میں مفرد سے وہ مفرد مراد ہیں جن کے پاس ہدی تھی اور وہ سائق الہدی تھے، چنانچہ جو صحابہ مفرد تھے اور ان کے ساتھ ہدی بھی تھے ان کو آپ نے فسخ الحج کا حکم نہیں دیا تھا اور وہ واقعی رمی یوم النحر سے قبل حلال نہیں ہوئے۔ واللہ اعلم۔

ثم قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان معہ ہدی فلیہل بالحج مع العمرۃ لیکون قارنا اقول ففیہ تحریض علی القران علی الظاہر واللہ تعالیٰ اعلم۔

فقال ہذہ مکان عمرتک معناہ علی الظاہر یعنی عُمرۂ تنعیم تمہارے عُمرۂ مرفوضہ کی قضا ہے فہذا مؤید للحنفیۃ فی احرام عائشۃ رض۔

---

[1] بخلاف موجودہ روایت کے کہ اس میں یہ جملہ شرط کی جزاء واقع ہو رہا ہے۔ فتأمل ۱۲

[2] ای واہدی ولا بد من ہذا القید کما اوضحہ فی الشرح ۱۲۔

واما الذین کانوا جمعوا الحج والعمرۃ فانما طافوا طوافا واحدًا۔

**طواف قارن کے بارے میں جمہور کی دلیل اور حنفیہ کی طرف سے اس کی توجیہ**

یہ جمہور کی دلیل ہے کہ قارن کے ذمہ صرف ایک طواف اور ایک سعی ہے یعنی صرف افعال حج اور گویا اسی کے ضمن میں خود بخود عمرہ بھی ہوجاتا ہے اس میں شک نہیں کہ بعض روایات سے ایسا ہی بظاہر معلوم ہوتا ہے مسئلہ مختلف فیہ ہے صحابہ کے درمیان بھی یہ مسئلہ اختلافی رہا ہے جیساکہ شروح حدیث میں لکھا ہے حنفیہ کے نزدیک تو چونکہ قارن کے لئے دو طواف اور دو سعی ضروری ہیں اس لئے وہ اس روایت کی تاویل کرتے ہیں جو سیاق حدیث کے بہت قریب ہے وہ یہ کہ اس روایت کا حاصل یہ ہے جن لوگوں نے فسخ الحج الی العمرۃ کیا تھا وہ دو مرتبہ حلال ہوئے ایک مرتبہ طواف عمرہ وسعی کے بعد اور دوسری مرتبہ طواف حج کے بعد یہ لوگ پہلا طواف کرنیکے بعد حلال ہوگئے اور چند روز بعد احرام حج باندھا اور طواف حج سے فارغ ہونے کے بعد پھر دوسری مرتبہ حلال ہوئے ان حضرات کا احرام بھی دو مرتبہ ہوا اور احلال بھی اور جو لوگ قارن تھے انہوں نے اگرچہ دو طواف کئے لیکن پہلے طواف کے بعد وہ حلال نہیں ہوئے ان کا تحلل صرف دوسرے طواف پر مرتب ہوا لہٰذا ان کا احرام بھی ایک بار ہوا اور احلال بھی[1] وذلک لان القران مانع عن التحلل ولذا لم یومروا بالفسخ ای بفسخ الحج الی العمرۃ، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ فقہائے احناف اور شراح حنفیہ نے قارن کے لئے تعدد طواف وسعی کی متعدد روایات ذکر کی ہیں فلیراجع الی المطولات، فیض الباری میں یہ مسئلہ خوب واضح اور مبرہن طور پر لکھا گیا ہے۔

آگے ایک مستقل باب آرہا ہے "باب طواف القارن" وہاں مصنف نے قصداً یہی مسئلہ بیان کیا ہے یہاں تو یہ اس حدیث کے ذیل میں ضمناً آگیا ہے۔

فلما دخلنا مکۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من شاء ان یجعلہا عمرۃ فلیجعلہا عمرۃ، یہاں سے آپ نے فسخ الحج الی العمرۃ کا مشورہ دینا شروع کیا اس کے بعد مزید تاکید فرمائی اور پھر مروہ پر پہنچکر جہاں سعی کی تکمیل ہوجاتی ہے آپ نے حکماً فرمادیا کہ اس کو عمرہ قرار دے لو (اور حلق وغیرہ کرکے حلال ہوجاؤ)

وذبح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نسائہ البقر اس سے قبل باب فی ھدی البقر میں حدیث گذری ہے ذبح عمن اعتمر من نسائہ بقرۃ، ازواج مطہرات کیطرف سے آپ نے جو قربانی فرمائی اس پر تفصیلی کلام اسی جگہ گذر چکا ہے۔

[1] یعنی مطلب یہ ہوا قارنین نے احلال کیلئے ایک ہی طواف کیا۔

اترجع صواحبی بحج وعمرۃ وارجع انا بالحج۔

**عمرۃ التنعیم**

یہ پہلے گذر چکا ہے کہ جملہ ازواج مطہرات متمتعات تھیں سب نے مکہ مکرمہ پہونچتے ہی عمرہ کیا تھا بجز عائشہ کے (لاجل الحیض) اب واپسی کے دن وہ آپ سے یہاں محصب میں عرض کر رہی ہیں کہ میری سب

ساتھ والی عورتیں تو حج وعمرہ دونوں کر کے لوٹ رہی ہیں اور میں صرف حج کر کے جا رہی ہوں اس پر آپ نے ان کو ان کے بھائی عبدالرحمٰن کے ساتھ محصب سے تنعیم[1] بھیجا تاکہ وہاں جا کر وہ احرام عمرہ باندھیں اور پھر وہیں سے مکہ مکرمہ پہنچکر عمرہ کر کے یہاں محصب میں آجائیں تاکہ پھر سارا قافلہ یہاں سے مکہ کے لئے ایک ساتھ روانہ ہو، چنانچہ حضورؐ مع پورے قافلے کے یہاں[2] ٹھہرے رہے اور یہ دونوں رات رات عمرہ سے فارغ ہو کر یہاں محصب میں آگئے پھر اس قافلہ نے مکہ پہونچکر طواف وداع کیا اور پھر صبح کی نماز پڑھ کر مکہ سے مدینہ کے لئے روانہ ہوئے۔

یہ عمرہ حنفیہ کے نزدیک عمرہ مرفوضہ کی قضا تھی جو کہ ان پر واجب تھی اور جمہور کے نزدیک عمرۂ مستقلہ تھا عائشہ کی تطییب[3] خاطر کے لئے۔

**ایک اشکال مع جواب** یہاں پر ایک شبہ ہوتا ہے[4] وہ یہ کہ جب عند الحنفیہ یہ عمرہ قضا کے طور پر تھا تب تو یہ ان پر ہر حال میں واجب تھا تو پھر حضورؐ نے یہ عمرہ اس سے پہلے کیوں نہ کرایا ایسے تنگ وقت میں وہ بھی عائشہ کے کہنے پر؟ جواب یہ ہے کہ حضورؐ ان ایام حج میں اس قدر مشغول ومصروف تھے کہ آپ کو عائشہ کے حیض کا سارا قصہ ہی یاد نہیں رہا تھا اور یہ کہ انہوں نے شروع میں جب مدینہ سے مکہ مکرمہ پہونچی تھیں عمرہ نہیں کیا تھا، دلیل اس کی یہ ہے جیسا کہ بخاری وغیرہ کی روایت میں ہے اَوَمَاطُفتِ لَیَالیَ قَدِمْنا یعنی جب انہوں نے آپ سے عمرہ نہ کرنیکی شکایت کی تو آپ نے ان سے دریافت فرمایا کہ کیا تم نے جس روز ہم مکہ میں آئے طواف نہیں کیا تھا،

**شرحِ حدیث میں دو قول** لانری الا انہ الحج ، ہمارا مقصد اس سفر سے صرف حج کرنا تھا یعنی اِعْتمار ذہن میں بھی نہ تھا کیونکہ بہت پہلے سے لوگوں کے ذہن میں یہ تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا ناجائز ہے اس معنی کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ آگے حدیث جابر طویل میں آرہا ہے لَسْنَا نَنْوِی الا الحج لَسْنا نعرف العُمرۃ اور حضرت گنگوہی کی تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حج عمرہ کے مقابلہ میں نہیں ہے یہ دونوں تو ہم جنس ہیں چنانچہ عمرہ کو حج اصغر کہا جاتا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس سفر سے ہمارا مقصد حج اور عمرہ کے علاوہ اور کچھ نہیں تھا مثلاً جہاد وغیرہ اور یہ[5] اس لئے کہ اس سے پہلے گذر چکا عائشہ خود فرماتی ہیں فمنا مَنْ اَھَلَّ

---

[1] آپ نے عائشہ کو احرام عمرہ کیلئے محصب سے تنعیم کیوں بھیجا؟ جواب یہ ہے کہ منیٰ اور محصب حد حرم میں داخل ہیں اور مسئلہ یہ ہے جو شخص مکہ یا حرم میں مقیم ہو اور عمرہ کرنا چاہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ خارج حرم یعنی حِل میں داخل ہو کر وہاں سے احرام باندھ کر مکہ میں آئے اور تنعیم کی تخصیص اس لئے تھی کہ وہ اَدنی الحِل ہے یعنی اَقربُ الحِل۔ [2] حضرت شیخ کی رائے جسکو حضرت نے حاشیۂ لامع اور جزء حجۃ الوداع میں اختیار فرمایا ہے یہی ہے۔ شراح کی رائے اسمیں دوسری ہے جسکو ہم طواف الوداع کے باب میں ذکر کریں گے۔ [3] کیونکہ عند الجمہور تو عائشہ نے رفض عمرہ کیا ہی نہیں تھا کہ بلکہ احرام عمرہ پر احرام حج کی نیت کر کے قارنہ ہو گئی تھیں ۱۲ [4] یہ اشکال وجواب کسی کتاب میں بندہ کی نظر سے نہیں گذرا ۱۲ [5] حضرت نے تو دفع تعارض اسی طور پر فرمایا ہے۔

بعمرة ومنّا من اهلّ بحج لہٰذا اگر پہلے معنی مراد لئے گئے تو روایتین میں تعارض ہو جائیگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔
اور صاحب عون المعبود نے پہلے ہی معنی مراد لیتے ہوئے اس تعارض کو اور طرح دفع کیا ہے وہ یہ کہ لانری الا انہ الحج سے ان کی مراد یہ ہے کہ شروع میں جب ہم مدینہ سے چلے تو ذہن میں یہی تھا کہ صرف حج کرنا ہے) لیکن پھر آگے چل کر جب حضورؐ نے وجوہ احرام بیان فرمائے اور یہ کہ جو جس نوع کو اختیار کرنا چاہے اس کو اختیار کرلے، تب ہم میں سے بعض نے اِس طرح کا احرام باندھا اور بعض نے اُس طرح کا اھ

لو استقبلت من امری ما استدبرت لَمَا سُقْتُ الهدیَ وَ لَحَلَلْتُ، یعنی جو بات مجھ پر بعد میں ظاہر ہوئی اگر وہ پہلے ہی ذہن میں آجاتی تو میں سَوقِ ہَدی نہ کرتا اور اس وقت (تم سب کے ساتھ) میں بھی حلال ہوجاتا صحابۂ کرام کو جب آپؐ نے فسخ الحج الی العمرہ کا حکم فرمایا تو انکو اسمیں کافی تردد ہوا کہ اگر ہم نے ایسا کیا تو ہمارا حج حضورؐ کے موافق نہ رہے گا آپ تو حالتِ احرام میں رہیں گے اور ہم حلال ہو کر غیر حالتِ احرام میں ہو جائیں گے جبکہ حج کے دن بھی بالکل قریب ہیں حج کی کارروائی شروع ہونے میں صرف تین چار دن رہ گئے ہیں، ہمارا اپنی بیویوں سے اختلاط ہوگا صحبت کی نوبت آئیگی تقطر ذکورنا المنی ونحن نذھب الی عرفات، صحابہ کرام کی اس کشمکش کو دیکھ کر آپؐ نے ان کی تسلی اور رفع تردد کے لئے وہ جملہ ارشاد فرمایا جو اوپر مذکور ہوا، اب یہ کہ اس فسخ الحج میں کیا مصلحت تھی اس کا ذکر بالتفصیل ہمارے یہاں ابتدائی مباحث حج میں آچکا ہے۔

فقلنا حِلّ ماذا، حِل بکسر الحاء بلا تنوین کے مابعد کیطرف مضاف ہونے کی وجہ سے اور یہ ما استفہامیہ ہے یعنی آپ کی مراد اس حلال ہونے کونسا تحلل ہے آیا جملہ محظورات احرام سے یعنی تحللِ اکبر، یا بعض محظورات سے، آپؐ نے فرمایا" الحِلّ کلہ یعنی تحلل اکبر مراد ہے بالکل حلال ہو جاؤ۔

قد حللتِ من حَجّكِ وعُمرتكِ جميعًا جب حضرت عائشہ طوافِ زیارت وغیرہ افعالِ حج سے فارغ ہوگئیں تو آپؐ نے ان سے فرمایا اب تم اپنے حج اور عمرہ دونوں سے حلال ہوگئی ہو، اس سے بظاہر جمہور کی تائید ہوتی ہے کہ عائشہ مفردہ نہیں بلکہ قارنہ تھیں، اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں اول یہ کہ اب تم دونوں سے حلال ہوگئی ہو یعنی عمرہ سے تو حلال شروع ہی میں ہوگئی تھیں (بوجہ رفض کے) اور حج سے اب حلال ہوگئی ہو اس کو کرکے، دوسرا جواب یہ ہے کہ حضورؐ کے ذہن میں ان کے حیض وغیرہ کا قصہ نہیں رہا تھا اس بنیاد پر آپؐ نے ان سے یہ فرمایا تھا، یدل علیہ قولہ اَوَما طفتِ لیالِیَ قدمنا کما فی روایۃ الصحیحین وقد ذکرناہ قریبًا۔

(ارأیتَ مُتعتنا ھذہ لِعَامنا ھذا ام للابد، یارسول اللہ بتائیے تو سہی ہمارا یہ تمتع ہمارے صرف اسی سال کے لئے ہے یا ہمیشہ کے لئے، جو علماء فسخ الحج الی العمرہ کے اب بھی قائل ہیں (مثل احمد) وہ اس کو اسی پر محمول کرتے ہیں، اور جمہور کہتے ہیں متعہ سے مراد یہاں اعتمار فی اشہر الحج ہے

عن جابر قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه لاربع خلون من ذی الحجة.....

فلما كان يوم النحر قدموا فطافوا بالبيت ولم يطوفوا بين الصفا والمروة۔

**روایت پر ایک اشکال اور اسکی توجیہ** اس روایت کے سیاق سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ جن حضرات نے فسخ الحج الی العمرہ کیا تھا انہوں نے عمرہ کے لئے تو طواف اور سعی دونوں کی اس کے بعد جب حج کے افعال ادا کئے تو اس میں صرف طواف زیارت کیا یعنی اس کے بعد سعی بین الصفا والمروہ نہیں کی، اس پر بڑا قوی اشکال ہے اس لئے کہ متمتع کیلئے بالاتفاق دو طواف اور دو سعی واجب ہیں، ایک طواف اور سعی عمرہ کیلئے اور ایک طواف وسعی حج کے لئے اور اس حدیث میں دوسرے طواف کے بعد سعی کی نفی ہے، حالانکہ بخاری کی روایت میں طواف ثانی کے بعد بھی سعی کرنے کی تصریح موجود ہے اب یا تو اس روایت کو وہم قرار دیا جائے اور یا تاویل کیجائے حضرت نے بذل المجہود میں اس کی متعدد تاویلات کی ہیں (۱) اس کا تعلق متمتعین یعنی جن لوگوں نے فسخ الحج الی العمرہ کیا تھا ان سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق قارنین سے ہے جن کی طرف اشارہ اس حدیث میں حرف استثناء سے کیا گیا ہے الامن کان معہ الهدی، یعنی جن لوگوں کے ساتھ ہدی تھی اور وہ قارن تھے آپؐ نے ان کو فسخ الحج کا حکم نہیں فرمایا اور قارن کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ عمرہ سے فارغ ہو کر طواف قدوم کرے جس میں سعی بین الصفا والمروہ بھی کرے تو پھر اب اس کو طواف زیارت کے بعد سعی کی حاجت نہیں ہے، اس لئے کہ طوافِ قدوم متعلقاتِ حج میں سے ہے اور حج کی سعی میں تکرار نہیں ہے صرف ایک بار ہے چاہے طوافِ قدوم کے ساتھ کرے اور چاہے طوافِ زیارت کے بعد ایک تاویل تو یہ ہوئی (۲) اس سے مقصود سعی کی نفی نہیں ہے بلکہ ذکر کی نفی ہے کہ راوی نے طواف زیارت کے بعد سعی بین الصفا والمروہ کا ذکر نہیں کیا لکن لابد منہ کما لایخفیٰ، بذل میں اسکی اور بھی بعض تاویلیں کی ہیں۔

وليس مع احد منهم هدى الا النبی صلی الله علیه وسلم و طلحة الخ

**حجۃ الوداع میں ھدی کن کن حضرات کیساتھ تھی** اس حج میں تمام قافلہ میں سے صرف چند صحابہ کے ساتھ ہدی تھی باقی سب غیر سائق الہدی تھے، جن کے پاس ہدی تھی ان میں ایک تو خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں دوسرے حضرت طلحہ بن عبید اللہ اور علی رضہ ان کے علاوہ بھی بعض اور صحابہ تھے جن کے اسمائے گرامی حضرت شیخؒ نے جزء حجۃ الوداع[1] میں ذکر فرمائے ہیں۔

وكان علی رضی الله عنه قدم من اليمن ومعه الهدی آپؐ نے حضرت علی کو حجۃ الوداع سے قبل یمن

---

[1] ولم يكن ابو بكر ولا عمر ولا علی ولا طلحة ولا الزبير رضی اللہ تعالیٰ عنہم من اهل سوق الہدی کذا فی الہدی وزاد الطحاوی عثمان وذا اليسارة وكذا زاد ذوی اليسارة الامام مسلم فی صحیحہ اھ ذوی الیسارہ یعنی بعض متمول صحابہ ۱۲

بھیجا تھا لاجل السعایہ (صدقہ وصول کرنے کے لئے) جس کا ذکر امام بخاریؒ نے ایک مستقل ترجمۃ الباب سے کیا ہے۔ باب بعث علی بن ابی طالب وخالد بن الولید الی الیمن قبل حجۃ الوداع۔ چنانچہ حضرت علی یمن سے براہ راست مکہ مکرمہ پہنچے، آپ نے ان سے دریافت فرمایا کہ تم نے کونسا احرام باندھا ہے؟ جواب دیا۔ بما اھل بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی میں نے تو احرام کے وقت یہ نیت کی ہے جس نوع کا احرام حضور کا ہے ویسا ہی میں بھی باندھتا ہوں اور چونکہ ان کے ساتھ اپنی ہدی بھی تھی اس لئے آپؐ نے انکو فسخ الحج کا حکم نہیں فرمایا بلکہ وہ آپ ہی کی طرح حالت احرام میں رہے، روایات میں آتا ہے کہ ابوموسیٰ اشعری نے بھی اسی طرح کا احرام باندھا تھا مگر چونکہ وہ سائق الہدی نہیں تھے اس لئے آپ نے ان کو حلال ہونے کا حکم فرمادیا تھا اس قسم کے احرام کو احرام مُعلّق کہتے ہیں، اَخرَمتُ کا حرام زید اور ایک ہوتا ہے احرام مُبہم کہ آدمی شروع میں مطلق احرام کی نیت کرے اس کی تعیین نہ کرے کہ یہ احرام قران کا ہے یا افراد کا بلکہ تعیین کو مؤخر کردے کہ بعد میں کریں گے ــــ احرام کی یہ دونوں قسمیں ائمہ اربعہ کے نزدیک راجح قول میں جائز ہیں اور علامہ عینی سے تعجب ہے کہ انہوں نے اس کے جواز کو صرف شافعیہ کا مذہب قرار دیا ہے وقد نبہ علیہ الشیخ فی البذل وشیخنا فی حاشیۃ اللامع ایضًا۔

---

عن مجاهد عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال ھـذہ عمرۃ استمتعنا بھا الخ

قال ابوداؤد ھـذا حدیث منکر۔ اس حدیث میں اسی فسخ الحج الی العمرہ کا ذکر ہے آپؐ نے صحابہ سے فرمایا کہ اس وقت آپ لوگوں نے جو طواف وسعی کی ہے اس کو عمرہ قرار دے کر حلال ہو جاؤ بشرطیکہ اس کے ساتھ ہدی نہ ہو، اس کے بعد آپ نے فرمایا وقد دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیٰمۃ کہ اشہر حج میں عمرہ کا جواز ہمیشہ اور قیامت تک کیلئے ہے۔

**مصنّف کے قول پر قوی اشکال اور اسکی توجیہ**

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ یہ مشہور حدیث ہے صحیح مسلم میں بھی موجود ہے لیکن اس کے باوجود مصنف اس کو حدیث منکر کیوں کہہ رہے ہیں؟ اس کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی بڑی قابل اشکال بات ہے، اس کا جواب اور حل یہ ہے کہ یہ جملہ یہاں بے محل نقل ہوگیا اس کا تعلق آئندہ حدیث سے ہے، جو اس طرح ہے۔ عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا اھل الرجل بالحج ثم قدم مکۃ فطاف بالبیت وبالصفا والمروۃ فقد حل وھی عمرۃ جس کا مطلب یہ ہے جو شخص بھی حج کا احرام باندھ کر مکہ میں آکر طواف کرے گا تو وہ خود بخود حلال ہو جائیگا یعنی اس کے بغیر قصد وارادہ ہی کے فسخ الحج الی العمرہ ہو جائیگا یعنی مفرد بالحج مفرد نہیں رہے گا بلکہ متمتع ہو جائیگا، لہٰذا اگر کسی کو حج افراد کرنا منظور ہو تو اس کو چاہیئے کہ مکہ میں داخل ہونے کے بعد حج سے قبل بیت اللہ کا طواف نہ کرے، اور اگر اس نے طواف کرلیا تو سمجھو کہ اس کا احرام حج فسخ ہوگیا اور وہ معتمر بن گیا، اور یہ صحابہ میں سے کسی کا مذہب نہیں تھا بجز ابن عباس کے اور نہ ائمہ اربعہ میں سے کسی کا ہے اس سلسلے کی بکثرت روایات صحیح مسلم میں ہیں لیکن وہاں یہ سب روایات موقوفًا

علی ابن عباس ہیں یعنی خود ابن عباس کی رائے اور ان کا قول مرفوعًا نہیں ہیں، اور یہاں ابوداؤد میں یہ روایت مرفوعًا مروی ہے مصنف نے اسی لئے اسکو منکر فرمایا ہے کہ یہ تو قول ابن عباس ہے راوی کا اس کو مرفوعًا روایت کرنا غلط ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ مصنفؒ نے نکارۃ کا حکم موجودہ حدیث پر نہیں لگایا بلکہ آنے والی حدیث پر جس کو ہم نے ابھی اوپر نقل کیا ہے۔ کذا افاد الشیخ قدس سرہ فی بذل المجہود فللہ درہٗ۔

ولم یحل من اجل الهدی اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ سوق ہدی مانع عن التحلل ہے اور بھی اس سلسلے کی بعض روایات پہلے گذر چکی ہیں۔

## کیا سوقِ ھدی تحلل سے مانع ہے

چنانچہ حنفیہ وحنابلہ کا مسلک یہی ہے، لیکن شافعیہ ومالکیہ کا مسلک اس کے خلاف ہے ان کے نزدیک سوق ہدی مانع عن التحلل نہیں ہے۔ افادہ النووی فی شرح مسلم لہٰذا یہ حدیث ان دونوں کے خلاف ہے لیکن امام نووی نے اس کا کوئی جواب نہیں دیا۔

عن سعید بن المسیب ان رجلا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ..... ینھی عن العمرۃ قبل الحج۔

## حدیث کی شرح اور بعض صحابہ کا تمتع سے منع کرنا

حج سے پہلے عمرے کی ممانعت کسی کا مذہب نہیں ہے، امام خطابی فرماتے ہیں (۱) اس حدیث کی شرح میں مقال ہے کیونکہ اس میں عبداللہ بن القاسم ہے جو کہ مجہول ہے (۲) شاید حج کی اہمیت کے پیش نظر آپؐ نے ایسا فرمایا اول تو حج فرض ہے دوسرے اس کا وقت مخصوص اور متعین ہے جس کی بنا پر اس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہے بخلاف عمرہ کے کہ اول تو وہ فرض نہیں دوسرے وہ ہر وقت کیا جاسکتا ہے اس جواب کا خلاصہ یہ ہوا الاھم فالاھم (۳) حضرت نے بذل میں لکھا ہے شاید اسی حدیث سے حضرت عمرؓ استنباط فرماتے ہوئے تمتع سے منع فرماتے تھے جیسا کہ روایات میں مشہور ہے کہ صحابہ کرام کی ایک مختصر سی جماعت جن میں عمر فاروق، عثمان، معاویہ رضی اللہ عنہم زیادہ مشہور ہیں تمتع سے منع فرماتے تھے[1] کیونکہ حج سے پہلے عمرہ تمتع میں ہوتا ہے۔

ان معاویۃ بن ابی سفیان قال ...... فتعلمون انہ نھی ان یقرن بین الحج والعمرۃ مشہور تو یہ ہے کہ حضرت معاویہ وعمر وغیرہما یہ حضرات تمتع سے منع فرماتے تھے کما سبق آنفًا، اس روایت میں بجائے تمتع کے قران مذکور ہے، باقی دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے تمتع اور قران دونوں ہی میں جمع بین الحج والعمرہ ہوتا ہے۔

---

[1] اس منع کی ایک توجیہ تو یہ کی جاتی ہے کہ اس سے مراد مطلق تمتع نہیں بلکہ اس کی ایک خاص نوع یعنی فسخ الحج الی العمرہ، جو عند الجمہور منسوخ ہے اس صورت میں یہ نہی تحریم کے لئے ہوگی دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ یہ نہی تنزیہی ہے حج افراد کے مقابلہ میں کہ اس کو اختیار کرنا چاہئے کیونکہ وہ افضل ہے تمتع سے اور تمتع مفضول ہے فالمقصود ترغیب ما ہو الافضل، واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲

اس منع کی توجیہ ابھی گذر چکی ہے (فی الحاشیہ) یا یوں کہا جائے کہ اس سے مقصود قران کی ایک خاص صورت سے منع کرنا ہے یعنی ادخال العمرۃ علی الحج جو عند الحنفیہ جائز مع الکراہت ہے اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہی نہیں، کما سبق فی بیان انواع الحج۔

# باب فی الاقران

یہاں نسخے مختلف ہیں ہمارے نسخہ میں اقران ہے باب افعال سے اور دوسرے نسخہ میں قران ہے، صحیح بخاری میں بھی دونوں نسخے ہیں حافظ ابن حجر نے اقران والے نسخہ کو خطا قرار دیا، علامہ عینی نے ابن الاثیر سے نقل کیا کہ وہ کہتے ہیں وردی الاقران ایضاً عینی کہتے ہیں جب منقول ہے تو پھر غلط کہاں ہوا اسی طرح حضرت نے بذل میں قاموس سے بھی دونوں طرح ثابت ہونا نقل کیا ہے۔

عن انس بن مالک یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یلبی بالحج والعمرۃ جمیعًا یقول لبیک عمرۃً وحجًا۔ یہ صریح اور قوی دلیل ہے آپ کے قارن ہونے کی کما لایخفی بات بہا یعنی بذی الحلیفۃ حتی اصبح ثم رکب یہ مطلب نہیں کہ صبح ہوتے ہی ذوالحلیفہ سے چل دیئے بلکہ ظہر بعد یہاں سے روانہ ہوئے باب الاشتراط فی الحج سے پہلے جو حدیث انس گذری ہے اس میں اس کی تصریح ہے حضرت شیخ فرماتے تھے یہاں اس روایت میں ثمّ کو خوب غنہ کے ساتھ کھینچ کر تجوید کے ساتھ پڑھو (امتدادِ صوت سے امتدادِ زمان کیطرف لطیف اشارہ ہے) عن البراء بن عازب قال کنت مع علی رضی اللہ عنہ الخ فقال لی انحر من البدن سبعًا وستین امام نووی اور قرطبی نے اس کو وہم قرار دیا ہے اور فرمایا صحیح وہ ہے جو مسلم کی روایت میں ہے فنحر ثلاث وستین واعطی علیًا فنحر ماغبر

عن ابی وائل قال قال الصُّبَیّ بن مَعْبَد اہللت بہما معًا فقال عمر ہُدیتَ لِسنۃ نبیک صلی اللہ علیہ وسلم۔ یہ روایت یہاں بہت مختصر ہے حاشیہ والے نسخہ میں مطول ہے جس کا مضمون یہ ہے صُبَیّ بن مَعْبَد کہتے ہیں میں ایک اعرابی نصرانی شخص تھا اللہ تعالیٰ نے مجھ کو اسلام سے نوازا مسلمان ہونے کے بعد جہاد کا شوق اور جذبہ پیدا ہوا پھر خیال ہوا کہ مجھ پر حج بھی فرض ہے پہلے حج کرلوں چنانچہ میں نے اپنے اعزہ کے مشورہ سے حج اور عمرہ دونوں کا ایک ساتھ احرام باندھا (یعنی حج قران) راستے میں مجھے سلمان بن ربیعہ اور زید بن صُوْحَان ملے جبکہ میں حج اور عمرہ دونوں کا تلبیہ پڑھ رہا تھا جب ان دونوں نے میرا تلبیہ سنا تو تنقیداً ایک نے دوسرے سے کہا ماھذا بافقہ من بعیرہ کہ یہ تو اپنے اونٹ سے بھی زائد سمجھ نہیں رکھتا (ان کا دراصل اشکال جمع بین الحج والعمرہ پر تھا) وہ کہتے ہیں کہ اس پر مجھکو بہت غصہ آیا فکانما القی علی جَبَل" گویا مجھ پر پہاڑ آپڑا (لیکن انہوں نے سن کر برداشت کیا کچھ بولے نہیں) کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں آکر ساری

ساری بات سنائی انہوں نے سن کر فرمایا جو یہاں اوپر حدیث میں مذکور ہے کہ تم کو اللہ تعالیٰ نے اس چیز کی توفیق عطا فرمائی جو سنت ہے اس سے معلوم ہوا کہ حضورؐ کا حج بھی حج قران تھا اسی لئے مصنف اس حدیث کو باب القران میں لائے ہیں۔

اتانی اللیلۃ آتٍ من عند ربی عزوجل قال وھو بالعقیق وادی عقیق ذوالحلیفہ کے قریب ہے وہاں آپ کی خدمت میں رات کے وقت ایک فرشتہ (جبرئیل کما فی الفتح) آپہونچا اس نے عرض کیا کہ آپؐ اس وادی مبارک میں نماز پڑھئے وقل عمرۃ فی حجۃ جس کے متبادر معنی یہ ہیں کہ آپؐ حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھئے، گویا آپ حج قران کے منجانب اللہ تعالیٰ مامور تھے اس سے قران کی افضلیت مستفاد ہوتی ہے۔

یہاں پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ جب آپؐ قران کے مامور تھے تو پھر آپؐ نے لو استقبلت من امری ما استدبرت الخ میں تمتع کی تمنی کیوں ظاہر فرمائی۔ بندہ کے نزدیک اس کا آسان جواب یہ ہے کہ عمرۃ فی حجۃ سے مقصود جمع بین الحج والعمرہ ہے اور یہ جمع جس طرح قران میں پایا جاتا ہے اسی طرح تمتع میں بھی ہوتا ہے لہٰذا تمتع بایں لحاظ قران کے منافی نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس اشکال کا ایک جواب حضرت نے بھی بذل المجہود میں تحریر فرمایا ہے اس کو بھی سمجھ لیا جائے۔

قال لہ سراقۃ بن مالک بن جعشم یارسول اللہ اقضِ لنا قضاءَ قومٍ کانّھم وُلِدُوا الیومَ۔ یوں تو حضورؐ صحابہ کو دین کی ہر بات پوری توجہ کے ساتھ ہمیشہ ہی سمجھاتے تھے لیکن اس سفر حج میں تو آپ کی یہ محنت وسعی اپنی انتہا کو پہونچ گئی تھی آپؐ بار بار فرماتے تھے خذوا عنی مناسککم لعلّی لا اراکم بعد عامی ھذا، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے آپ کو اصحاب وہمنشیں بھی ایسے ہی عطا فرمائے تھے جو آپ کی ان تعلیمات پر دل وجان سے قربان تھے، چنانچہ حدیث بالا میں صحابیؓ مذکور آپؐ سے عرض کر رہے ہیں یارسول اللہ آپؐ ہمیں یہ مسائل اور نصائح اس طرح سمجھائیے جیسے کوئی بات ایک دن کے بچے کو سمجھایا کرتے ہیں، اللہ اکبر! ان حضرات کی طلب اور رغبت کس درجہ کی تھی وفی ذلک فلیتنافس المتنافسون۔

عن ابن عباس ان معاویۃ بن ابی سفیان اخبرہ قال قصّرتُ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمشقصٍ علی المَروَۃ۔ مشقص کہتے ہیں تیر کے پیکان کو (تیر میں جو دھار دار لوہا ہوتا ہے) بظاہر اس سے قینچی مراد ہے

**شرح حدیث** بعضوں نے اس کو حجۃ الوداع پر محمول کیا ہے اور پھر اس سے استدلال کیا ہے اس بات پر کہ آپ متمتع تھے اور عمرہ کر کے حلال ہو گئے تھے جیسا کہ یہ ایک قول ہے اقوال[1] ستہ میں سے،

---

[1] آپ کے احرام میں علماء کا اختلاف بالتفصیل باب افراد الحج میں گذر چکا۔

لیکن یہ قول بالکل غلط ہے احادیث صحیحہ کی تصریح کے خلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث حجۃ الوداع سے متعلق نہیں بلکہ یہ واقعہ عمرۃ الجعرانہ کا ہے جو ۸ھ میں پیش آیا، اس کو عمرۃ القضاء پر تو اس لئے محمول نہیں کرسکتے کہ اس وقت تک تو حضرت معاویہ اسلام ہی نہیں لائے تھے کیونکہ ان کا اسلام فتح مکہ کے موقعہ پر ہے، اور حجۃ الوداع پر اسلئے محمول نہیں کرسکتے کہ اس میں تو آپ نے حلق منی میں کرایا تھا جیساکہ روایات میں مشہور ہے نہ کہ مروہ پر۔

واضح رہے کہ حج سے فراغ پر تو حلق منی میں ہوتا ہے اس وقت حاجی پہلے سے ہی منی میں ہوتا ہے، رمی، ذبح، حلق یہ سب کام (دس ذی الحجہ یوم النحر کو) منی میں ہی ہوتے ہیں اور عمرہ والا حلق مروہ پر ہوتا ہے کیونکہ سعی مروہ پر آکر ہی پوری ہوتی ہے، عام طور سے لوگ عمرہ سے فراغ پر مروہ ہی پر حلق کراتے ہیں اور حضورؐ نے اگرچہ حج سے قبل عمرہ کیا تھا لیکن سوق ہدی کی وجہ سے آپؐ نے اس وقت حلق نہیں کرایا تھا اور حلال نہیں ہوئے تھے۔

بمشقص اعرابی علی المروۃ بحجتہ اوپر بالتفصیل یہ گذر چکا کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع کا نہیں ہے بلکہ عمرہ کا ہے، یہ روایت اس کے خلاف ہے، جواب یہ ہے کہ نسائی میں بجائے بحجتہ کے بعمرۃ ہے وہو الصحیح یا یہ کہا جائے کہ یہاں حج سے حج اصغر یعنی عمرہ ہی مراد ہے۔ وبدأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاہل بالعمرۃ ثم اہل بالحج، اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ شروع میں آپ متمتع تھے اور آخر میں قارن ہو گئے تھے کما ہو قول من الاقوال الستۃ وہو الذی اختارہ الطحاوی علی ما قیل۔

فمن لم یجد ہدیا فلیصم ثلاثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجع الی اہلہ متمتع پر دم واجب ہوتا ہے لیکن اگر اس میں اس کی گنجائش نہ ہو تو پھر اس کے بجائے دس روزے ہیں جن میں سے تین روزے حج سے قبل اور سات بعد الحج ہیں، پہلے تین روزے احرام عمرہ کے بعد ہونے چاہئیں خواہ اس وقت تک عمرہ کیا ہو یا نہ کیا ہو یہ ہمارے یہاں ہے اور شافعیہ کے نزدیک عمرہ سے فراغ کے بعد ہونے چاہئیں اس سے قبل جائز نہیں، اور انتہار ان روزوں کی (آخری دن) یوم عرفہ ہے، لیکن اگر کسی نے یوم عرفہ تک نہیں رکھے تو ایام تشریق میں رکھ سکتا ہے یا نہیں، مسئلہ مختلف فیہ ہے حنفیہ اور امام شافعی کے قول جدید میں ان تین روزوں کا ایام تشریق میں رکھنا جائز نہیں لہذا اب اس پر ہدی متعین ہوگئی اور امام مالک واحمد اور امام

---

لہ اگرچہ بعض شراح نے اس احتمال کو بھی جائز رکھا ہے وہ اس طور پر کہ یہ تو صحیح ہے کہ حج میں آپ نے حلق منی میں کرایا تھا لیکن ہو سکتا ہے کہ آپؐ کے سر پر کچھ بال باقی رہ گئے ہوں جن کو آپ نے طواف زیارت کے بعد سعی میں صاف کرایا ہو۔ واللہ اعلم

لہ اس حدیث کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے یہ ساری بات لکھی گئی ہے جو لوگ حج وعمرہ کر چکے ہوں ان کے لئے تو اس کی کوئی خاص ضرورت نہیں لیکن جنہوں نے اب تک نہیں کیا ان کی رعایت میں لکھا گیا ہے ۱۲

شافعی کے قول قدیم میں رکھنا جائز ہے، پھر دوسرا اختلاف یہ ہے کہ سات روزے جو رجوع الی اہلہ کے بعد ہونے چاہئیں اس میں رجوع الی اہلہ سے کیا مراد ہے؟ عند الشافعی علی الصحیح المراد بہ الرجوع الی الوطن والاہل وعندنا الحنفیۃ الرجوع من منی الی مکۃ ای الفراغ عن الحج وہو روایۃ عن الشافعی۔

وافاض فطاف بالبیت ثم حل من کل شیءٍ حرم منہ اس حدیث میں تصریح ہے اس بات کی کہ آپؐ عمرہ کرنے کے بعد حلال نہیں ہوئے تھے بلکہ حج سے فراغ پر یوم النحر میں حلال ہوئے وھذا ہو الصحیح پھر اس حدیث کے اخیر میں آپؐ کے طواف افاضہ یعنی طواف زیارت کا ذکر ہے[1] لیکن اس کے بعد آپؐ نے سعی بین الصفا والمروہ بھی کی یا نہیں اس کی تصریح صاف طور سے مجھے کسی روایت میں نہیں ملی گو احناف اس کو کھینچ تان کر ثابت کرتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

فقال انی لبدتُ رأسی وقلدتُ ھدیی، آپؐ اپنے عدم تحلل کی علت بیان فرمارہے ہیں لیکن تلبید تو فی نفسہ مانع عن التحلل نہیں ہے البتہ تلبید رأس کی حاجت اسی وقت ہوتی ہے جبکہ طولِ احرام ہو، اسی طرح قلدتُ ھدیی میں اصل چیز تو سَوقِ ھَدیٰ ہے کہ دراصل وہی تحلل سے مانع ہے تقلید کا ذکر تو صرف بیان واقع کے طور پر ہے۔ لم یکن ذلک الا للرکب الذین الخ یعنی فسخ الحج الی العمرہ کی اجازت صرف انہی صحابہ کے لئے تھی جو حج میں آپ کے ساتھ تھے بعد والوں کے لئے نہیں ہے، جمہور کا مسلک یہی ہے خلافاً للامام احمد وبعض الظاہریہ۔

# باب الرجل یحج عن غیرہ

یہاں سے ایک نیا مسئلہ شروع ہو رہا ہے، حج عن الغیر جس کو عرف عام میں حجِ بدل کہتے ہیں، اب یہاں یہ مسئلہ ہے عبادات میں اِستِنابَۃ یعنی دوسرے کو اپنا نائب بنانا جائز ہے یا نہیں؟

**کن عبادات میں نیابۃ عن الغیر جاری ہوسکتی ہے؟**

جاننا چاہئے کہ عبادات بدنیہ محضہ میں استنابۃ عند الائمۃ الاربعہ مطلقاً جائز نہیں نہ عند القدرۃ نہ عند العجز جیسے صلوٰۃ وصوم اور عبادۃ مالیہ محضہ جیسے زکوٰۃ میں مطلقاً جائز ہے اگر کوئی شخص اپنی زکوٰۃ دوسرے سے کہکر اس سے ادا کرادے تو جائز ہے اوران دو قسم (بدنیہ محضہ مالیہ محضہ) کے علاوہ جیسے حج اس میں ائمہ ثلثۃ (ابو حنیفہ شافعی واحمد) کا مسلک یہ ہے کہ اس میں استنابۃ عند العجز تو جائز ہے عند القدرۃ جائز نہیں، امام مالک کا اس میں اختلاف ہے

---

[1] تعدد طواف کی روایات بکثرت موجود ہیں لیکن تعدد سعی کا مسئلہ مشکل ہے آپ قارن تھے اور عند الجمہور تو قارن پر صرف ایک طواف اور ایک سعی ہے جو حج اور عمرہ دونوں کیطرف سے کافی ہے ولکن عند الحنفیہ لابد للقارن من طوافین وسعیین کما تقدم قبل ذلک ۱۲

ان کے نزدیک حج عن الغیر الحی جائز نہیں لا عند القدرۃ ولا عند العجز الا عن میت[1] اوصی، اس تفصیل کا تعلق حج فرض سے ہے اور حج نفل کا مسئلہ الگ ہے، حنفیہ کے نزدیک حج نفل عن الغیر مطلقاً جائز ہے اور شافعیہ کے نزدیک صرف عند العجز جائز ہے عند القدرۃ جائز نہیں گویا ان کے نزدیک حج نفل اور فرض اس میں برابر ہیں، وعن احمد روایتان (من الاوجز) لیکن صوم میں امام احمد کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ واجب اصلی یعنی صوم رمضان میں تو نیابۃ جائز نہیں اور واجب غیر اصلی (صوم منذور وغیرہ) میں میت کیطرف سے نیابۃ جائز ہے۔ اگر میت کے ذمہ صوم منذور ہو تو اس کی طرف سے ولی قضا کر سکتا ہے (طلبۂ حدیث کیلئے مذاہب ائمہ کی یہ تفصیل واجب الحفظ ہے)

فجاءته امرأة من خثعم تستفتيه ..... فقالت يارسول الله ان فريضة الله عز وجل على عباده في الحج ادركت ابي شيخاً كبيراً۔ قبیلہ خثعم کی ایک خاتون نے آپؐ سے یہ مسئلہ دریافت کیا یارسول اللہ، اللہ تعالیٰ شانہ کا جو ایک اہم فریضہ اپنے بندوں پر ہے وہ آپہونچا ہے میرے باپ پر اس حال میں کہ وہ شیخ فانی ہے سواری پر ٹھیر نہیں سکتا تو کیا میں اس کی طرف سے حج کر سکتی ہوں آپؐ نے فرمایا ہاں کر سکتی ہو۔

**حج علی المعضوب کا مسئلہ جو حدیث الباب سے ثابت ہو رہا ہے**

اس حدیث میں حج علی المعضوب کا مسئلہ مذکور ہے اس قسم کے ضعیف کو معضوب کہتے ہیں مسئلہ اختلافی ہے امام شافعی واحمد اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ اگر آدمی زاد وراحلہ کا مالک ایسے وقت میں ہوا کہ اس میں جسمانی طاقت سفر کی بالکل نہ ہو سواری پر سوار نہ ہو سکتا ہو تو ان حضرات کے نزدیک ایسے شخص پر حج واجب ہو جاتا ہے اور چونکہ وہ خود قادر نہیں اس لئے اس پر حج بدل واجب ہے۔ امام اعظم وامام مالک کے نزدیک ایسے شخص پر حج فرض ہی نہیں ہوتا لہٰذا حج بدل بھی واجب نہیں، یہ حدیث بظاہر ان دونوں اماموں کے خلاف ہے ان کی طرف سے اس کی دو توجیہ کی گئی ہیں (۱) ادرکت ابی شیخاً الخ سے اس کی موجودہ حالت بیان کرنا مقصود ہے نہ یہ کہ حج اس پر اسی حال میں واجب ہوا ہے، مطلب یہ ہے کہ ان کی حالت فی الحال یہ ہے حالانکہ حج ان پر اس سے قبل واجب ہو چکا تھا جب ان میں قدرۃ وقوۃ تھی) لہٰذا اب یہ حدیث حنفیہ ومالکیہ کے خلاف نہیں رہی (۲) حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حج جو کہ فریضۃ اللہ علی عبادہ ہے اس کا انتظام سواری وغیرہ کا بندوبست میرے باپ کو اس حال میں حاصل

---

[1] یعنی امام مالک کے نزدیک زندہ آدمی کیطرف سے مطلقاً جائز نہیں صرف میت کی طرف سے جائز ہے بشرطیکہ اس نے وصیت کی ہو ۱۲ (کذا فی تکملۃ المنہل)، [2] یہاں پر دو مسئلے ہیں اول یہ کہ معضوب پر حج فرض ہوتا ہے یا نہیں یہ مسئلہ تو ابھی گذر چکا، دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ معضوب کیطرف سے دوسرا آدمی حج کر سکتا ہے یا نہیں، ائمہ ثلثہ کے نزدیک کر سکتا ہے امام مالک کے نزدیک نہیں کیونکہ ان کے نزدیک کسی زندہ آدمی کیطرف سے حج کرنا جائز نہیں کما تقدم قریباً۔

ہوا کہ وہ شیخ کبیر ہے اس میں اس کی تصریح نہیں کہ حج جو کہ میرے باپ پر واجب ہے بلکہ فریضۃ اللہ علی عبادہ "کہا جا رہا ہے اور اس میں کیا شک ہے کہ حج فریضۃ اللہ علی عبادہ ہے غرضیکہ اس حدیث میں سواری کے نظم وغیرہ کا ذکر ہے کہ وہ اس حالت میں ہوا ہے باپ پر حج فرض ہونے کا ذکر نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اس دوسری توجیہ کی صورت میں حضور کے جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر تم ان کی طرف سے حج کرنا چاہو تو کر سکتی ہو اس میں مضائقہ کیا ہے اور پہلی توجیہ میں آپ کی مراد یہ ہوگی ہاں اس کی طرف سے تم حج کرو اس کی قضا واجب ہے، سبحان اللہ دونوں توجیہیں بہت عمدہ ہیں۔ ولا الظعن ظَعن راحلہ کو کہتے ہیں اور یہاں مراد اس سے رکوب علی الراحلہ ہے۔

لبیک عن شبرمۃ ...... حُجَّ عن نفسک ثم حُجَّ عن شبرمۃ۔

**حج الصرورۃ عن الغیر میں اختلاف علماء** اس حدیث میں حج الصرورۃ[1] عن الغیر مذکور ہے یعنی جس شخص نے خود حج نہ کیا ہو وہ دوسرے کی طرف سے نیابۃً حج کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے جائز نہیں شافعیہ وحنابلہ کا مسلک یہی ہے، حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک جائز ہے لیکن ہمارے یہاں مکروہ ہے اور حدیث کراہت ہی پر محمول ہے یعنی تنزیہًا، دوسرا جواب حدیث کا یہ ہے کہ اس میں رواۃ کا اختلاف ہے بعض نے اس کو مرفوعًا اور بعض نے موقوفًا ذکر کیا ہے ورجح الطحاوی الوقف وقال احمد رفعہ خطأ (بذل)

مضمون حدیث یہ ہے ایک شخص اپنے کسی عزیز جس کا نام شبرمہ تھا اس کی طرف سے حج کر رہا تھا چنانچہ وہ تلبیہ میں کہہ رہا تھا لبیک عن شبرمۃ، آپ نے اس سے دریافت فرمایا شبرمہ کون ہے (جس کی طرف سے تلبیہ پڑھ رہا ہے) اور پھر فرمایا پہلے اپنا حج کر اس کے بعد دوسرے کی طرف سے کرنا، اس حدیث میں ایک یہ بھی مسئلہ ہے کہ حج بدل میں جس کی طرف سے آدمی حج کر رہا ہے اس کے نام کی تصریح کرنی چاہئے۔

## باب کیف التلبیۃ

مصنف کا مقصود اس سے تلبیہ کے جو الفاظ حضور سے منقول ہیں ان کا بیان کرنا ہے اور یہ کہ اس میں کمی زیادتی کر سکتے ہیں یا نہیں۔

**المذاہب فی التلبیہ** تلبیہ میں چار مذاہب ہیں (۱) امام شافعی واحمد کے نزدیک سنت ہے لہذا اس کے ترک سے کچھ واجب نہ ہوگا اسی لئے ان کے نزدیک احرام کے تحقق کے لئے نطق اور تلفظ ضروری نہیں

---

[1] صرورۃ (صاد مہملہ کے ساتھ) وہ شخص جس نے حج نہ کیا ہو، کما تقدم فی اول کتاب الحج لا صرورۃ فی الاسلام ۱۲

مجرد نیت سے بھی احرام کا انعقاد ہو جاتا ہے (۲) امام مالک کے نزدیک واجب ہے اس کے ترک سے دم واجب ہو گا (۳) حنفیہ کے نزدیک شروع میں ایک مرتبہ اس کا پڑھنا فرض ہے لیکن ان کے نزدیک تلبیہ کے علاوہ دوسرا ذکر بھی اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے بلکہ قول کے بجائے فعل یعنی تقلید وسَوقِ بَدنی بھی اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔
(۴) ظاہریہ کے نزدیک تلبیہ رکن ہے اسی لئے کوئی دوسرا ذکر اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔

عن عبد الله بن عمر ان تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ حضورؐ کے الفاظ تلبیہ تو متعین تھے ان میں آپؐ کمی زیادتی نہیں فرماتے تھے، لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إنَّ الحمدَ والنعمة لك والملك، لا شريك لك، اور ابن عمرؓ اس میں زیادتی کیا کرتے تھے جیسا کہ روایت میں مذکور ہے

**تلبیہ کے کلمات میں کمی زیادتی** تلبیہ میں زیادتی کرنا مختلف فیہ ہے امام ابو حنیفہ واحمد ومحمد کے نزدیک جائز ہے اور یہی قولِ مشہور ہے امام شافعی کا، اور امام مالک وابو یوسف کے نزدیک زیادۃ فی التلبیہ مکروہ ہے وہو قول للشافعی واختارہ الطحاوی، اور ایک روایت حنفیہ کے یہاں یہ ہے کہ زیادتی مستحب ہے لیکن حضورؐ کے تلبیہ کے درمیان نہیں بلکہ اسکے بعد یعنی جو الفاظ تلبیہ آپؐ سے منقول ہیں ان کو تو اسی ترتیب سے پڑھے ان کلمات کو پورا کرنے کے بعد جو اضافہ اپنے ذوق وشوق سے کرنا چاہے کرے۔

ان یرفعوا اصواتہم بالاہلال رفع الصوت بالتلبیہ عند الظاہریہ واجب ہے اور عند الجمہور مستحب۔

# باب متى يقطع التلبية

اس باب کا تعلق مُحرِم بالحج سے ہے اور آنے والے باب کا مُحرِم بالعمرہ سے، یہ بتانا چاہتے ہیں کہ محرم بالحج کب تک تلبیہ پڑھ سکتا ہے، حدیث الباب میں ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تلبیہ جمرۃ العقبہ کی رمی تک پڑھتے رہے یعنی یوم النحر کی رمی جو صرف جمرۃ العقبہ کی ہوتی ہے، یوم النحر کے بعد باقی ایام میں تو رمی جمرات ثلثہ کی ہوتی ہے (کما سیاتی فی محلہ) اس مسئلہ میں ائمہ ثلثہ ابو حنیفہ شافعی احمد کا یہی مذہب ہے اولین کے نزدیک تلبیہ ابتداء رمی تک ہے اور احمد کے نزدیک فراغ عن الرمی تک یعنی امام احمد کے نزدیک رمی کے دوران بھی پڑھ سکتے ہیں ان تینوں کے مذہب میں تو یہ تھوڑا سا فرق ہے اور امام مالک کا مسلک یہ نہیں ہے ان کے نزدیک محرم بالحج کو چاہئے کہ ۹ ذی الحجہ کو عند[1] الرواح الی عرفہ تلبیہ کو منقطع کر دے اس کے بعد نہ پڑھے۔
اور محرم بالعمرہ میں بھی ائمہ ثلثہ ایک طرف ہیں اور امام مالک علیحدہ ائمہ ثلثہ فرماتے ہیں جیسا کہ حدیث الباب میں ہے

---

[1] یعنی حاجی ۹ ذی الحجہ کو جب زوال شمس کے بعد عرفات کی جانب وقوف کے لئے جائے اس وقت سے لیکر اخیر تک تلبیہ پڑھے ۱۲

حتی یستلم الحجر یعنی ابتدائے طواف سے تلبیہ کو ترک کر دے (طواف کی ابتدار استلام حجر اسود ہی سے ہوتی ہے) اس سے معلوم ہوا طواف کے دوران بلکہ اس کے بعد بھی تلبیہ نہیں پڑھا جائے گا، اور امام مالک کا مسلک[1] یہ ہے یقطع التلبیہ حین وقع بصرہ علی البیت (جس وقت معتمر کی نظر بیت اللہ شریف پر پڑے اسی وقت سے منقطع کر دے۔

## باب المحرم یؤدب غلامہ

قرآن کریم میں ہے فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ، آپس میں ساتھیوں کے ساتھ لڑائی جھگڑا ویسے بھی نہ کرنا چاہئے اور سفر حج میں خاص طور سے اس سے منع کیا گیا ہے، اس پر مصنف فرما رہے ہیں کیا تادیباً وتنبیہاً مارنا بھی اس میں داخل ہے۔ حدیث الباب سے معلوم ہوا تادیباً ایک دو چپت لگا دینا اس میں داخل نہیں ہے کما فعل الصدیق رضی اللہ عنہ لیکن اولیٰ یہ ہے کہ اس سے بھی احتیاط کرے کما اشار الیہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم انظروا الی ہذا المحرم ما یصنع، دیکھو ان حاجی صاحب کو کیا کر رہے ہیں۔

مضمون حدیث یہ ہے حضرت اسمار فرماتی ہیں حضورؐ کے ساتھ سفر حج میں جب ہم جارہے تھے تو راستہ میں ایک منزل پر جس کا نام عرج ہے ہم اترے میں اپنے باپ ابو بکر کے برابر میں بیٹھی تھی اور میری بہن عائشہ حضورؐ کے قریب بیٹھی ہوئی تھیں، حضرت ابو بکر صدیق کا غلام جس کی ساتھ زاملہ[2] تھی وہ اس وقت تک نہیں پہونچا تھا ہمیں اس کا انتظار تھا کافی دیر کے بعد وہ غلام دور سے آتا ہوا نظر آیا جس کی ساتھ وہ زاملہ نہیں تھی جب وہ قریب آیا تو صدیق اکبر نے زاملہ کے بارے میں اس سے دریافت کیا تو اس نے جواب دیا اَضْلَلْتُہُ البَارِحَۃَ کہ اس کو تو میں نے گذشتہ رات ہی گم کر دیا تھا، انہوں نے فرمایا تیرے پاس ایک تو اونٹ ہی تھا اسی کو تو نے گم کر دیا اور لگے اس کو مارنے اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مسکرا کر فرمانے لگے دیکھو ان حاجی صاحب کو کیا کر رہے ہیں، بندہ کا خیال یہ ہے صدیق اکبر نے جو اس کی پٹائی کی وہ اپنی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ اس پر حضورؐ کا بھی سامان تھا جس کو اس نے گم کر دیا ففعل الصدیق ما کان ینبغی لہ وارشدہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی ما یلیق بشانہ الکریم۔

## باب الرجل یحرم فی ثیابہ

شروع کتاب میں احرام کے بیان میں گذر چکا ہے کہ احرام کی نیت کرنے سے پہلے آدمی کو چاہئے کہ جو سِلے ہوئے

---

[1] یہ ان کے نزدیک اس معتمر کے لئے ہے جس کا احرام تنعیم یا جعرانہ سے ہو (وذلک یکون لمن کان مقیماً بمکۃ فانہ یحرم للعمرۃ من الحل) اور جو معتمر آفاقی ہو میقات سے احرام باندھ کر آرہا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ حد حرم پر پہونچکر ہی تلبیہ منقطع کر دے (ذکرہ الامام مالک فی الموطأ)

[2] زمالہ اور زاملہ سامان کی اونٹنی کو کہتے ہیں جس پر مسافر کا سامان لدا ہوا ہو۱۲

کپڑے اس نے پہن رکھے ہیں اولاً ان کو اتار دے اور غیر مخیط کپڑے پہننے کے بعد احرام کی نیت کرے، اس باب میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے سابق کپڑوں میں احرام کی نیت کرلے (جس کا تحقق تلبیہ سے ہوتا ہے) تو اس کا کیا حل ہے؟

ان رجلاً اتیٰ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو بالجعرانۃ۔

**شرح حدیث** یہ یعلیٰ بن اُمیّہ کی روایت ہے جن کو یعلی بن مُنیَہ بھی کہتے ہیں اُمیہ والد کا نام ہے اور منیہ والدہ کا، کہ جس وقت آپ جعرانہ میں تھے (جہاں سے آپؐ نے عمرہ کیا تھا ۸ھ میں) ایک شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے بحالت احرام جن کا ارادہ عمرہ کرنے کا تھا لیکن حالت اس کی یہ تھی کہ بدن پر خلوق کا اثر بھی تھا۔ (جو طیب کی مشہور قسم ہے) اور اس نے جبہ بھی پہن رکھا تھا، ان دو میں سے پہلی چیز مختلف فیہ ہے اور ثانی یعنی لبسِ مَخیط یہ بالاتفاق احرام میں ممنوع ہے اس نے آپ سے سوال کیا کہ میں اب کیا کروں آپ پر اس سلسلہ میں وحی کا نزول ہوا تب آپ نے اس سے فرمایا کہ جبہ کو فوراً اتار دو اور اثرِ خلوق کو اچھی طرح دھوڈالو، اس حدیث کا حوالہ ہمارے یہاں باب الطیب عندالاحرام میں آچکا ہے اور مسئلۂ طِیب میں علماء کے مذاہب اسی جگہ گذر چکے ہیں وہاں یہ بھی گذرچکا کہ حدیثِ یعلیٰ امام مالک و محمد کی دلیل ہے۔

**حدیث کس کے خلاف ہے؟** اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں (۱) یہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ حدیثِ عائشہ جو کہ دلیل جواز ہے اور باب الطیب میں گذر چکی وہ بعد کا قصہ ہے یعنی حجۃ الوداع کا اور حدیثِ یعلیٰ عمرۂ جعرانہ ۸ھ کا واقعہ ہے۔ (۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں طیب کپڑے پر تھی و به نقول انه لایجوز علی الثوب ویجوز بالبدن (۳) تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر منع خَلوق کی وجہ سے ہے جو کہ من طِیبِ النساء ہے، ان میں سے جواب ثانی پر یہ اشکال ہے لو کان الغرض ازالۃ الطیب عن الثوب لحصل المقصود بخلع الجبۃ بل الظاہر من لفظ الحدیث ہو الازالۃ عن البدن لقولہ اِغْسِل عنک الخ، ویُؤیّد مسلک الشیخین بل الجمهور ماسیأتی فی الباب الآتی من حدیث عائشۃ فَنُضَمِّدُ جِباهَنا بالسُّکِّ المُطیَّبِ عندالاحرام۔

اخلع جبتك فخلعها من رأسہ جبہ کو کیسے اتارا جائے عندالجمہور مطلقاً جس طرح چاہے۔ وعندالنخعی والشعبی بالشقِّ یعنی اس کو چاک کرکے تاکہ تغطیۂ رأس لازم نہ آئے۔

# باب مایلبس المحرم

فقال لایلبس القمیص ولا البَرَنسُ الخ لُبسِ مَخیط کی ممانعت مرد کے لئے ہے عورت کے لئے نہیں۔

ولا ثوباً مَسَّہ ورسٌ ولا زعفران، ثوبِ مُوَرَّس اور مُزَعفَر کی ممانعت حالت احرام میں عام ہے مرد اور عورت

دونوں کے لئے عندالائمۃ الاربعہ۔

فمن لم یجد النعلین فلیلبس الخفین. عدمِ وجدانِ نعلین کی قید عند الاکثر احترازی ہے وعند الحنفیۃ وبعض الشافعیہ قید اتفاقی ہے لہٰذا وجدانِ نعلین کے باوجود لُبسِ خفین جائز ہے. نیز مرد کے لئے لُبسِ خفین کا جواز ائمہ ثلثہ کے نزدیک مقید ہے اس قید کے ساتھ جو حدیث میں یہاں مذکور ہے یعنی ولیقطعہما اسفل من الکعبین وعند احمد لاحاجۃ الی القطع لحدیث ابن عباس الآتی قریبًا، حاصل یہ ہے کہ ابن عمرؓ کی حدیثِ مرفوع میں قطع کی قید مذکور ہے اسی کو جمہور نے اختیار کیا اور ابن عباس کی حدیثِ مرفوع میں قطع کی قید مذکور نہیں ہے اس کو امام احمد نے اختیار فرمایا، ایک اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ کعبین سے کیا مراد ہے فعندنا الحنفیۃ مَعْقِدُ الشراک[1] وعند الجمہور مثل الوضوء۔

ولا تنتقب المرأۃ الحرام. حالتِ احرام میں عورت اپنے چہرہ پر نقاب نہ ڈالے، آگے ایک مستقل باب آرہا ہے، "باب فی المحرمۃ تغطی وجہہا" اس پر کلام وہیں آئے گا. ولا تلبس القفازین عورت دستانے نہ پہنے، ائمہ ثلثہ کا مسلک یہی ہے حنفیہ کے نزدیک جائز ہے ان کے نزدیک یہ نہی تنزیہاً ہے کہ خلاف اولیٰ ہے اور احرام کی شان کے خلاف ہے نیز اس حدیث کے رفع اور وقف میں بھی رواۃ کا اختلاف ہے کما ذکرہ المصنف، دوسری بات یہ کہ لُبس قُفّازَین میں تغطیۂ کفین ہے اور تغطیۂ کفین عورت کے لئے قمیص کی آستین وغیرہ سے جائز ہے نیز حضرت سعدؓ سے ثابت ہے کہ وہ اپنی بَنات کو قفازین پہناتے تھے (کذا فی ہامش الشیخ)

ولتلبس بعد ذلك ما احبّت من الوان الثیاب مُعَصفرًا او خزًّا۔

معصفر، عُصفُر میں رنگا ہوا کپڑا اور خز، ریشمی کپڑا۔

**لُبسِ مُعَصفَر میں اختلافِ ائمہ** عورت حالتِ احرام میں ثوب معصفر پہن سکتی ہے یا نہیں مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ امام شافعی واحمد کے نزدیک جائز ہے حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں، وعن مالک الفرق بین المفدَّم وغیر المفدَّم یعنی اگر تیز اور گہرا رنگ ہے تب تو جائز نہیں اور اگر ہلکا وخفیف ہے تو جائز ہے، یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہے اس کے متعدد جواب ہیں (۱) ولتلبس بعد ذلك الخ یہ جملہ مُدرَج ہے ذکرہا بعض الرواۃ دون بعض کما ذکرہ المصنف (۲) حضرت عمرؓ سے منع ثابت ہے (۳) مُوَرّس مُعَصفَر سے من حیث الطیب خفیف ہے پس جب مورس بالاتفاق ممنوع ہے تو معصفر بطریق اولیٰ منع ہوگا، قالہ الشیخ ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ، اور ہدایہ میں لکھا ہے اختلاف کا منشأ یہ ہے کہ عُصفُر ہمارے یہاں طیب ہے اور امام شافعی کے نزدیک صرف لون کے قبیل سے ہے طیب نہیں ہے (بذل)

---

[1] پشت پاؤں کا وہ بیچ کا حصہ جہاں جوتے کا تسمہ باندھتے ہیں ۱۲

عن نافع عن ابن عمر انه وجد القرّ فقال اَلقِ عليّ ثوبًا۔ حضرت ابن عمر کو ایک مرتبہ حالت احرام میں سردی محسوس ہوئی انہوں نے اپنے خادم نافع سے فرمایا کہ مجھ پر کوئی کپڑا ڈال دو انہوں نے ان کے جسم پر بُرنس ڈالدی (چادر کی طرح اڑھا دی باقاعدہ پہنائی نہیں) اس پر انہوں نے فرمایا ارے! سلا ہوا کپڑا پہناتے ہو یہ تو احرام میں منع ہے، یہ حضرت ابن عمرؓ کی احتیاط اور تورّع ہے ورنہ اصل ممانعت لُبس مخیط کی اس صورت میں ہے جبکہ اس کو اسی طرح استعمال کیا جائے جو اس کے استعمال کا طریقہ ہے یعنی جو کپڑا بدن کی وضع اور ساخت کے اعتبار سے سیا گیا ہو اس کو اسی طرح پہنا جائے لہٰذا اگر محرم مثلاً قمیص کو بجائے پہننے کے چادر کی طرح اوڑھ لے تو جائز ہے۔

کنا نخرج مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی مکۃ فنضمّد جباھنا بالسّکّ المطیّب الخ۔

**شرحِ حدیث** حضرت عائشہ فرما رہی ہیں کہ ہم حضورؐ کے ساتھ مکہ مکرمہ کا سفر کرتی تھیں (تو احرام کی نیت کرنے سے پہلے) اپنی پیشانی پر خوشبو ملتی تھیں پھر جب ہمیں پسینہ آتا تھا تو وہ خوشبو پسینہ کے ساتھ چہرے پر پھیل جاتی تھی، آپ کی بھی اس پر نظر پڑتی تھی لیکن آپ اس سے منع نہیں فرماتے تھے۔

اس حدیث کا حوالہ ہمارے یہاں قریب ہی میں گذر چکا ہے اور یہ کہ یہ حدیث امام محمد وامام مالک کے خلاف ہے۔

## باب المحرم یحمل السلاح

جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے مکہ مکرمہ جا رہا ہو (ظاہر ہے کہ وہ محرم ہوگا) کیا وہ اپنے ساتھ ہتھیار لیجا سکتا ہے یہ تو ظاہر ہے کہ مکہ میں قتال تو قطعاً جائز نہیں تو پھر کیا سلاح بھی وہاں ساتھ لیجا سکتا ہے؟ عند الجمہور جائز ہے۔ حسن بصری کے نزدیک مکروہ ہے ان کی دلیل مسلم شریف میں حدیث جابر مرفوعاً ہے لایحل لاحدکم ان یحمل بمکۃ سلاحًا اسی طرح ابوداؤد میں کتاب الحج کے اخیر باب تحریم المدینہ میں آرہا ہے۔ ولایصلح لرجل ان یحمل فیھا السلاح لقتالٍ (لیکن اس حدیث کا تعلق حرم مدینہ سے ہے) اور جمہور کی دلیل حدیث الباب ہے جس میں یہ ہے کہ آپؐ نے حدیبیہ میں کفار مکہ سے مصالحہ فرمائی تھی تو اس وقت یہ طے ہوا تھا کہ آئندہ سال جب مسلمان عمرہ کرنے یہاں آئیں تو ہتھیاروں تلواروں کو برہنہ کرکے مکہ میں داخل نہ ہوں بلکہ تلواروں کو ان کے غلافوں میں اور پوشیدہ طور سے تھیلوں میں رکھ کر لائیں، اس[1] سے معلوم ہوا کہ مکہ میں ہتھیار لے کر جا سکتے ہیں

---

[1] لیکن اس استدلال میں بندے کو یہ اشکال ہے کہ یہ مصالحت اس وقت کی ہے جب تک مکہ مکرمہ فتح نہیں ہوا تھا دار الحرب تھا اور ممکن ہے حدیث مسلم جس میں منع مذکور ہے وہ فتح مکہ کے بعد کی ہو - فلیتأمل۔

حدیث مسلم کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ مراد یہ ہے قتال کی نیت سے ساتھ لیکر نہ جائے۔

## باب فی المحرمۃ تغطّی وجھھا

ایک حدیث میں ہے احرام الرجل فی رأسہ واحرام المرأۃ فی وجہھا جس کا تقاضا یہ ہے کہ مرد کے لئے تغطیۃ الرأس ناجائز ہے اور عورت کے لئے تغطیۃ الرأس تو جائز ہے لیکن تغطیۃ الوجہ جائز نہیں، چنانچہ جمہور علماء ائمہ ثلثہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت نقاب کے ذریعہ اپنے چہرے کو چھپا نہیں سکتی البتہ عند حضور الاجانب سدل ثوب متجافیاً عن الوجہ کر سکتی ہے اور امام احمد کے نزدیک تجافی کی قید نہیں ہے لاصقاً بالوجہ بھی چہرے پر نقاب ڈال سکتی ہے۔

عن عائشۃ رض قالت کان الرکبان یمرّون بنا ونحن مُحرمات الخ۔

**شرح حدیث** حضرت عائشہ فرماتی ہیں جب ہم حضور کے ساتھ سفر میں حالتِ احرام میں ہوتی تھیں تو مسافروں کے قافلے بھی گذرتے تھے جب وہ مسافر ہماری محاذات میں آتے تھے تو ہم اپنے سر کی چادروں کو نیچے سرکا کر چہرے پر کر لیتی تھیں پھر جب وہ قافلے گذر جاتے تو ہم اپنا چہرہ کھول لیتی تھیں، یہ حدیث بظاہر مذہب احمد کے موافق ہے کیونکہ اس میں سدل مطلقاً مذکور ہے اور تجافی عن الوجہ کی قید نہیں ہے اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس سے قبل حدیث میں گذر چکا ہے ولا تنتقب المرأۃ الحرام جس میں مطلقاً عورت کے لئے چہرے پر نقاب ڈالنے کی ممانعت ہے لہذا جمع بین الروایتین کی صورت یہ ہے نقاب ڈالنے کی ایک شکل کو جائز قرار دیا جائے اور ایک کو ناجائز (بذل) یعنی متجافیاً عن الوجہ کو جائز اور متلاصقاً بالوجہ کو ناجائز، آجکل اس قسم کے نقاب جو چہرے سے الگ رہیں عورتیں خود بنا لیتی ہیں۔

## باب المحرم یظلل

تظلیل محرم یعنی محرم کا اپنے اوپر کسی چیز کا سایہ کرنا دھوپ وغیرہ سے بچنے کے لئے، تظلیل میں چونکہ فی الجملہ تغطیۂ رأس ہو جاتا ہے اس لئے اس کے بیان کی ضرورت پیش آئی۔

**تظلیل کی صورتیں مع مذاہب ائمہ** جاننا چاہئے کہ تظلیل کی تین قسمیں ہیں (۱) بالثوب المتصل مثلاً کوئی رومال وغیرہ سر پر ڈالنا (۲) تظلیل بالسقف ونحوہ یعنی کسی چھت کے نیچے یا خیمہ کے اندر بیٹھ کر سایہ حاصل کرنا (۳) تظلیل بالثوب المنفصل کالشمسیۃ والرحل والہودج یعنی چھتری اور پالان یا ہودج

---

لہ اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ مرد کے لئے تغطیۃ الوجہ جائز ہے یا نہیں؟ عند الشافعی واحمد جائز ہے اور عند نا و مالک جائز نہیں ہے۔

وغیرہ سے سایہ حاصل کرنا۔ ان اقسام میں قسم اول بالاتفاق ممنوع ہے، قسم ثالث بالاتفاق جائز ہے، درمیانی قسم مختلف فیہ ہے یجوز عندنا والشافعی ولایجوز عند مالک واحمد۔

فرأیت اسامۃ وبلالاً واحدھما اٰخذٌ بخطام ناقۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ حضرت اسامہ وبلال رضی اللہ تعالیٰ عنہما سفر حج میں حضورؐ کی سواری کے ساتھ تھے ان میں سے ایک نے (بلال) آپ کی سواری کی نکیل سنبھال رکھی تھی اور دوسرا (اسامہ) آپؐ کے سر کے اوپر کپڑے سے سایہ کئے ہوئے تھا یہاں تک کہ آپ جمرۂ عقبہ کی رمی سے فارغ ہوئے، صلی اللہ علیہ وسلم شرف وکرم۔

یہ حدیث مسئلۃ الباب میں حنفیہ وشافعیہ کی دلیل ہے اور مالکیہ وحنابلہ کا استدلال بیہقی کی ایک روایت سے ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرنے ایک مُحرِم کو دیکھا جو اونٹ پر سوار تھا اور اس نے اپنے اوپر سایہ کر رکھا تھا اس کو دیکھ کر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا اِضحَ لمن اَحرَمتَ لہٗ، جس ذات کے لئے تو نے احرام باندھا ہے یعنی حق تعالیٰ شانہٗ اسی کے لئے دھوپ میں ہو جا یعنی سایہ مت کر، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو حدیث موقوف ہے اور ہو سکتا ہے کہ انہوں نے بیانِ افضل کے لحاظ سے فرمایا ہو (بذل)

## باب المحرم یحتجم

حالتِ احرام میں سینگی لگوانا ائمہ ثلثہ کے نزدیک جائز ہے لیکن اس کے لئے قطع شعر[۱] جائز نہیں ورنہ فدیہ دینا ہوگا اور امام مالک کے نزدیک حالتِ احرام میں احتجام جائز نہیں ہے بدون تحققِ ضرورت کے یعنی محض احتیاطاً حفظ صحت کی غرض سے جائز نہیں ہاں اگر ضرورت پیش آجائے تو عذر کی بنا پر جائز ہے۔ اِحتَجَمَ وھو محرم فی رأسہٖ یہ آپؐ کے حج کا قصہ ہے اور آگے جو آرہا ہے علی ظھر القدم کہ آپؐ نے سینگی پاؤں کی پشت پر لگوائی وہ کسی دوسرے سفر کا واقعہ ہے۔

## باب یکتحل المحرم

محرم کے لئے اکتحال جائز ہے بشرطیکہ وہ کحل غیر مُطَیَّب ہو (خوشبودار نہ ہو) اگرچہ وہ اکتحال بلاضرورت ہی ہو لیکن بدون ضرورت کے سرمہ لگانا خلافِ اولیٰ ہے شانِ محرم کے خلاف ہے ــــ اور اگر مطیَّب ہو تو تین مرتبہ لگانے میں دم واجب ہوتا ہے اور صرف ایک یا دو بار میں صدقہ (بذل)

مضمونِ حدیث یہ ہے کہ ابان بن عثمان جو کہ امیر الموسم تھے یعنی امیر الحُجّاج موسم سے مراد موسم حج ہوا کرتا

---

[۱] جس جگہ سینگی لگاتے ہیں پہلے اس جگہ نشتر مارتے ہیں اور اگر بال ہوں تو ان کو صاف کر دیتے ہیں ۱۲

ہے ان سے یہ مسئلہ پوچھا گیا کہ فلاں شخص کی آنکھوں میں تکلیف ہے کیا کیا جائے؟ انہوں نے فرمایا صَبِر (ایلوا) کو پانی میں گھس کر آنکھوں پر اس کا لیپ کر دو۔ مصنفؒ نے اس سے جواز اکتحال کا مسئلہ مستنبط فرمایا ہے جو قرینِ قیاس ہے۔

## باب المحرم یغتسل

حالتِ احرام میں آدمی غسلِ تنظیف کر سکتا ہے یا نہیں؟ عند الجمہور والائمۃ الثلثۃ لاباس بہ اس میں امام مالک کا اختلاف ہے ان کے نزدیک مکروہ ہے، حدیث الباب میں غسل رأس کا ذکر ہے، جب غسلِ رأس جائز ہے تو باقی بدن بطریق اولیٰ جائز ہوگا اس لئے کہ اندیشہ تو دراصل غسل رأس ہی کا ہے کہ اس میں بال ٹوٹنے کا احتمال ہے،

فوجدہ یغتسل بین القرنین قرنین سے مراد وہ دو لکڑیاں ہیں جو سینگ کی شکل کی ہوتی ہیں جو کنویں کے اوپر گاڑ دیجاتی ہیں جن پر پانی کی چرخی گھومتی ہے،

بظاہر انہی کے اوپر حضرت ابوایوب نے پردہ کے لئے کپڑا ٹانگ رکھا تھا اور اس پردے کی آڑ میں وہ غسل کر رہے تھے، عبداللہ بن حنین نے ان سے غسل رأس کا مسئلہ دریافت کیا اور یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حالتِ احرام میں کیسے غسلِ رأس کرتے تھے تو اس پر حضرت ابوایوبؓ نے (ان کو مشاہدہ کرانے کے لئے) اس پردہ پر ہاتھ رکھ کر اس کو نیچے کی طرف جھکا دیا چنانچہ عبداللہ بن حنین کو ان کا سر دیکھائی دینے لگا، ابوایوب نے اپنے خادم سے کہا کہ میرے سر پر پانی ڈالو اس نے پانی ڈالا انہوں نے اپنے سر کو مل کر اور دھوکر دکھا دیا، دونوں ہاتھوں سے سر کو ملا فاقبل بہما وادبر ایک مرتبہ ان ہاتھوں کو آگے کی طرف لے گئے اور ایک مرتبہ آگے سے پیچھے کی طرف لائے پھر انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضورؐ کو اسی طرح کرتے ہوئے دیکھا ہے۔

## باب المحرم یتزوج

آدمی حالتِ احرام میں اپنا یا کسی دوسرے کا ولی یا وکیل ہونیکی حیثیت سے نکاح کر سکتا ہے یا نہیں، اس میں بڑا قوی اور مشہور اختلاف ہے جس پر محدثین بڑی طویل بحث کرتے ہیں ہم اس کو اختصار کیساتھ لکھتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ نکاح صحیح اور منعقد ہے (اگرچہ شانِ مُحرِم کے خلاف ہے) جمہور علماء وائمہ ثلثہ کے نزدیک یہ نکاح فاسد اور غیر منعقد ہے، دوسرا مسئلہ وطی کا ہے حالتِ احرام میں سو وہ بالاتفاق حرام ہے، تیسرا مسئلہ خِطبہ (منگنی) کا ہے وہ مُحرِم کے لئے بالاتفاق جائز ہے۔

**جمہور کی دلیل اور حنفیہ کیطرف سے اسکا جواب** جمہور کا استدلال منع کی حدیث سے ہے یعنی حضرت عثمان کی حدیث

مرفوع جس کی تخریج امام مسلم ابوداؤد ترمذی ونسائی نے کی ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاینکح المحرم ولاینکح ولایخطب۔ قال الترمذی حدیث عثمان حدیث حسن صحیح والعمل علیہ عند بعض اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو قول بعض فقہاء التابعین وبہ یقول مالک والشافعی واحمد قالوا ان نکح فنکاحہ باطل اھ حنفیہ کہتے ہیں اس حدیث میں نہی للتنزیہ ہے للتحریم نہیں جس کے دو قرینے ہیں اول یہ کہ اس حدیث میں تیسرا جزء یہ ہے ولایخطب اور محرم کے لئے خطبہ (پیغام نکاح) بالاتفاق جائز ہے پس جس طرح اس میں نہی للتنزیہ ہے ایسے ہی لاینکح میں بھی للتنزیہ ہونی چاہئے مطلب یہ کہ نکاح محرم کی شان کے خلاف ہے، دوسرا قرینہ یہ ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے نکاح عمرۃ القضاء کے سفر میں بحالتِ احرام کیا ہے چنانچہ صحاح ستہ میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث مروی ہے انّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وھو محرمٌ نیز قیاس بھی جواز ہی کو مقتضی ہے وہ ایسے کہ جس طرح نکاح حرّہ عورت میں حِلِّ استمتاع کا سبب ہے اسی طرح باندی میں اس کا شراء جوازِ استمتاع کا ذریعہ ہے اور ان دو میں یہ ثانی بالاتفاق مُحرِم کے لئے جائز ہے فکذا الاوّلُ ای النکاح۔

اور جمہور علماء اس حدیث میں نہی کو للتحریم مانتے ہیں اسی لئے نکاح محرم کو فاسد قرار دیتے ہیں۔

**حدیث ابن عباس عند الجمہور مرجوح یا مؤوّل ہے**

اور حدیثِ ابن عباس جو نکاحِ میمونہ کے بارے میں ہے اس کی وہ تاویل کرتے ہیں یا اس کو مرجوح قرار دیتے ہیں، ایک تاویل تو یہ کی گئی ہے کہ وھو محرم کا مطلب یہ نہیں کہ حالتِ احرام میں تھے بلکہ احرام کے معنی دخول فی الحرم کے بھی آتے ہیں اَحْرَمَ بمعنی دخل فی الحرم، اَنْجَدَ دخل فی النجد، اَعْرَقَ دخل فی العراق وقال الشاعر ع قتلوا ابنَ عفّانَ الخلیفۃَ مُحرِمًا، بلوائیوں نے حضرت عثمان خلیفہ کو قتل کیا جبکہ وہ حدودِ حرم میں تھے، حرم سے مراد حرم مدینہ، حضرت عثمان کا رہائشی مکان مسجد نبوی کے قریب حدودِ حرم میں تھا، اور دوسری تاویل یہ مشہور ہے، ای ظہر امر تزویجہا وھو محرم یعنی نکاح تو حالتِ احلال ہی میں ہوا تھا لیکن اس نکاح کی شہرت اس وقت ہوئی جب آپؐ محرم تھے۔

اور ترجیح والا جواب یہ ہے کہ، وہ فرماتے ہیں نکاحِ میمونہ کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں ایک ابن عباس کی وھو محرم اور دوسری حدیث یزید بن الاصم اور ابورافع کی ان دونوں کی حدیث میں یہ ہے تزوّجہا

---

لہ لیکن اصمعی نے جو بہت بڑے لغوی ہیں اس پر رد کرتے ہوئے کہا کہ محرم کے معنی ہیں ذوحُرمۃ یعنی محترم اور بے قصور، کما فی قولہ۔ ع قتلوا کسری بلیلٍ مُحرِماً۔ فتولی ولم یمتع بالکفن، یعنی کسری شاہ فارس کو رات کے وقت قتل کیا گیا جبکہ وہ بے قصور تھا۔ (فیض الباری ج۳)

وھو حلالٌ کہتے ہیں یزید بن الاصم میمونہ کے بھانجے تھے اور ابورافع جو کہ حضورؐ کے مولیٰ ہیں وہ فرماتے ہیں وکنتُ الرَّسولَ بینہما یعنی حضورؐ کی جانب سے میمونہ کو جو کہ اس وقت مکہ مکرمہ میں تھیں پیغام نکاح پہنچانے والا میں ہی تھا، تو جب قاصد وہی تھے تو ان کو اس کی معلومات زیادہ ہوں گی۔

**حنفیہ کے نزدیک حدیث ابن عباس کی وجہ ترجیح** اور حنفیہ کے نزدیک اس کے برعکس ترجیح حدیث ابن عباس کو ہے اس لئے کہ وہ صحاح ستہ میں موجود ہے بخلاف یزید بن الاصم کی روایت کے کہ اسکی تخریج امام بخاری ونسائی نے نہیں کی صرف احد الصحیحین میں ہے (افرادِ مسلم سے ہے) اور ابورافع کی حدیث صرف سنن کی ہے اخرجہ الترمذی وغیرہٗ مزید برآں یہ کہ ان دونوں حدیثوں میں اضطراب واختلاف ہے بعض رواۃ نے ان کو مسنداً (بذکر الصحابی) اور بعض نے مرسلاً (بدون ذکر الصحابی) روایت کیا ہے اس کی تفصیل امام ترمذی نے بیان کی ہے۔ بخلاف حدیثِ ابن عباس کے کہ اس کی سند میں کوئی گڑبڑ اور اختلافِ رواۃ نہیں اور پھر وہ متفق علیہ یعنی صحیحین کی روایت ہے۔ اور جس طرح یزید بن الاصم میمونہ کے بھانجے ہیں اسی طرح ابن عباس بھی ان کے بھانجے ہیں (کما تقدم فی کتاب الصلوۃ قول ابن عباسؓ بتُّ عند خالتی میمونۃ) اور وہ جو انہوں نے کہا کہ ابورافع قاصد تھے آپؐ کی طرف سے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو صحیح ہے کہ وہ پیغام نکاح لے جانے والے ہیں لیکن روایات میں تو یہ ہے کہ حضرت میمونہ نے اس نکاح کے مسئلے کو اپنی بہن ام الفضل کے سپرد کر دیا تھا ام الفضل نے اپنے شوہر حضرت عباس کے سپرد کر دیا پس متولی نکاح تو حضرت عباس ہوئے نہ کہ ابورافع اور حضرت عباس کے قصے کو ان کے بیٹے عبداللہ بن عباس جتنا جانتے ہوں گے ظاہر ہے کہ دوسرا اتنا واقف نہیں ہو سکتا۔

**تاویل شافعیہ پر رَدّ** اور وہ جو یہ تاویل کرتے ہیں ای ظہر امر تزویجھا وھو محرم جسکی تشریح امام ترمذی نے اسطرح فرمائی ہے کہ یہ نکاح طریق مکہ میں ہوا بحالتِ احلال اسکے بعد امر نکاح کا ظہور ہوا (لوگوں کے علم میں آیا) جبکہ آپؐ محرم ہو چکے تھے اسکے بعد واپسی میں بناء ہوئی مقام سرف میں اھ اسکے بارے میں میں کہتا ہوں کہ اسکی شکل سوائے اسکے کچھ نہیں بنتی کہ یہ مانا جائے کہ یہ نکاح ذوالحلیفہ میں ہوا احرام سے قبل، لیکن یہ تاویل نسائی کی روایت کے خلاف ہے جسمیں یہ ہے تزوجھا وھو محرم بسرف الایہ کہ یوں کہا جائے کہ نسائی کی روایۃ میں تزوج سے مراد بنا ہے نکاح نہیں، لیکن یہ بھی کہاں ہو سکتا ہے اسلئے کہ یہ گو صحیح ہے کہ بنا سرف میں ہوئی تھی لیکن حالت احرام تو بنا سے مانع ہے، لہٰذا حدیث نسائی میں تزوج سے نکاح ہی مراد ہے اور ظاہر ہے کہ جاتے وقت آپ سرف میں محرم تھے جیساکہ روایت میں اسکی تصریح ہے۔

**امام طحاوی کی بیان کردہ وجہ ترجیح** اسی طرح امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں یہ حدیث ابن عباس بروایت مجاہد وعطاء ان سے ذکر کی جس کا مضمون یہ ہے کہ آپؐ نے میمونہ بنت الحارث سے تزوج کیا وھو حرام (بحالتِ احرام) پس آپ مکہ میں تین دن مقیم رہے تو آپ کے پاس بعض قریش مکہ آئے اور کہا کہ تین دن پورے ہو گئے ہیں (اور صلح حدیبیہ میں معاہدہ تین ہی دن قیام کا تھا)

لہٰذا آپؐ یہاں سے چلئے اس پر آپؐ نے فرمایا وما علیکم لو ترکتمونی فعرّستُ بین اَظھُرِکم الحدیث اس میں تمہارا کیا حرج ہے کہ تم مجھے یہاں قیام کی مزید مہلت دو تاکہ میں یہاں بنار کروں اور پھر تمہاری ولیمہ کی دعوت کروں انہوں نے جواب دیا لاحاجۃ لنا الی طعامك ناخرج عنا، اس پر آپؐ وہاں سے میمونہ کو لیکر روانہ ہو گئے یہاں تک کہ آپؐ نے موضع سرف میں پہونچکر ان کے ساتھ بنار کی اھ اس پر حضرت بذل میں لکھتے ہیں اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ نکاح مکہ پہونچنے سے قبل راستہ ہی میں ہو چکا تھا جب ہی تو آپؐ نے مکہ مکرمہ میں دعوتِ ولیمہ کا ارادہ ظاہر فرمایا (افتراہ اراد الولیمۃ قبل النکاح)

عن سعید بن المسیب قال وھم ابن عباس فی تزویج میمونۃ وھو محرم ابن المسیب فرماتے ہیں ابن عباس کو اس روایت میں وہم ہوا ہے، ہماری طرف سے بعض نے جوابؒ تُرکی بتُرکی یہ دیا کہ ابن شہاب نے عمرو بن دینار کے سامنے زیر بحث مسئلہ کے ذیل میں ابن عباس کی روایت کے مقابلہ میں یزید بن الاصم کی روایت پیش کی تو اس پر انہوں نے کہا اتجعل اعرابیًا بوّالاً علی عقبیہ الی ابن عباس (بذل)

# بابٌ ما یقتل المحرم من الدوابّ

یہاں پر دو مسئلے ہیں (۱) الاصطیاد للمحرم یعنی حالتِ احرام میں شکار کرنا (۲) اکل لحم الصید محرم کا دوسرے شخص کا کیا ہوا شکار کھانا، اس باب میں پہلا مسئلہ مذکور ہے اور آنے والے باب میں دوسرا مسئلہ۔

سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عما یقتل المحرم من الدوابّ فقال خمس الخ جاننا چاہئے کہ محرم کیلئے صید البرّ (خشکی کا شکار کرنا) حرام ہے بجز بعض ان حیوانات کے جن کا استثنار اس باب کی حدیث میں مذکور ہے، اور صید البحر (دریائی شکار کرنا) جائز ہے اور یہ دونوں حکم نصِّ قرآنی سے ثابت ہیں (احل لکم صید البحر وطعامہٗ متاعًا لکم وللسیارۃ وحُرّم علیکم صید البر مادُمتم حُرُمًا۔ اسی طرح حیوان اھلی (پلے ہوئے جانور) کے بارے میں اتفاق ہے کہ ان کا ذبح کرنا محرم کے لئے جائز ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ مذہب حنفیہ کی تفصیل اس طرح ہے. صید البر کی دو قسمیں ہیں ماکول اور غیر ماکول، ان میں سے قسم اول کا شکار کرنا ممنوع ہے بلا کسی استثنار کے اور قسم ثانی یعنی غیر ماکول میں یہ تفصیل ہے کہ ان میں سے جو جانور ایسے[2] ہیں کہ وہ انسان کے حق میں موذی اور مُبتدِئ بالاذیٰ ہیں یعنی ابتداءً (بغیر چھیڑے ہی)

---

[1] اول تو یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ اسکی سند میں ایک رجل مبہم ہے ویسے بھی بظاہر وہ ایسی جرأت نہیں کرسکتے کہ حضرت ابن عباس کیطرف وہم کی نسبت کریں ۱۲ [2] یعنی السبع الصائل المبتدی بالاذیٰ، فقہار نے ان سب کو قیاس کیا ہے کلب عقور پر۔

انسان پر حملہ آور ہوتے ہیں اس کو نقصان پہنچاتے ہیں مثلاً اسد اور نمر (چیتا) حیۃ، عقرب وغیرہ محرم کیلئے ان کا قتل کرنا جائز ہے (حدیث میں خمس کی قید حصر کے لئے نہیں ہے[1]) اور جو جانور مبتدی بالاذیٰ نہیں ہیں ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے جیسے ضبع (بجو) ثعلب (لومڑی) یہ جانور مبتدی بالاذیٰ نہیں ہیں بلکہ یہ تو آدمی کو دیکھ کر بھاگتے ہیں تاوقتیکہ کوئی ان کو نہ چھیڑے (بدائع) العقرب والغراب والفارۃ والحِدَأۃ بروزن عِنَبَہ اس میں یہ تاء تانیث کے لئے نہیں ہے جیساکہ تمرۃ میں تانیث کے لئے نہیں ہے وفی روایۃ الحُدَیّا تصغیر حِدَأۃ والکلب العقور اور دوسری روایت میں الغراب کی جگہ الحیہ مذکور ہے، غراب سے کونسا کوّا مراد ہے اس میں اختلاف ہے اس لئے کہ غراب کی بہت سی قسمیں ہیں، اس میں فقہاء وشراح حدیث نے تفصیلی کلام کیا ہے، صحیح مسلم کی روایت میں غراب کے ساتھ الابقع کی قید مذکور ہے اسی لئے اکثر علماء کے نزدیک اس مطلق سے مقید ہی مراد ہے، غراب ابقع وہ ہے جو نجاست اور مردار کھاتا ہے جس کے بدن کا بعض حصہ سفید ہوتا ہے، اور وہ غراب جو غلّہ دانہ وغیرہ کھاتا ہے جس کو غراب الزرع اور زاغ بھی کہتے ہیں جو سارا ہی سیاہ ہوتا ہے سفیدی اس میں نہیں ہوتی ہے جمہور کے نزدیک یہاں حدیث میں وہ مراد نہیں ہے کیونکہ یہ قسم ماکول وحلال ہے محرم کے لئے اس کا شکار جائز نہیں۔

الکلب العقور اس کی تفسیر میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں اس سے معروف معنی ہی مراد ہیں، اور بعض علماء نے اس کی تفسیر اَسَد سے کی ہے اور بعض ذئب سے اور امام مالک نے موطأ میں اس کی تفسیر فرمائی ہے کل ماعقر الناس وعدا علیہم واخافہم مثل الاسد والنمر والفہد والذئب، اس کا حاصل یہ ہے کہ کلب عقور سے السبع العادی (ہر وہ درندہ جو انسان پر حملہ کرے) مراد ہے، یہ کل چار قول ہو گئے۔

اور ہدایہ میں یہ ہے کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد ذئب ہے اور یا یہ کہئے کہ ذئب بھی اسی کے حکم میں ہے پھر آگے فرماتے ہیں امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ کلب عقور وغیر عقور مستأنس اور متوحش سب برابر ہیں اس لئے کہ اعتبار جنس کا ہے اھ اور شرح لباب میں یہ لکھا ہے کلب عقور کے قتل میں تو نہ فدیہ ہے اور نہ گناہ ہے اور غیر عقور کے قتل میں فدیہ تو نہیں لیکن اِثم ہے۔ عقور بمعنی عاقر یعنی جارح، بعض فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کلاب تو سارے ہی عقور اور عاقر ہوتے ہیں (گویا یہ صفۃ صفۃ کاشفہ ہے) اور بعض کے کلام سے فرق معلوم ہوتا ہے، کتاب الام للشافعی میں تو یہ ہے کہ غیر عقور کا قتل بھی محرم کے لئے جائز ہے، اور امام نووی کا کلام اس میں مضطرب ہے شرح مہذب میں ایک جگہ تو یہ لکھا ہے کہ غیر عقور کا قتل کرنا حرام ہے اور دوسری جگہ لکھا جائز ہے

---

[1] اور کہا گیا ہے کہ قید تو حصر ہی کے طور پر تھی لیکن پھر بعد میں آپ نے اس پر بعض جانوروں کا اضافہ فرمایا ہے جیساکہ دوسری روایات میں ہے ۱۲

اور ایک جگہ لکھا ہے جائز ہے لیکن مکروہ تنزیہی ہے (اوجز) والفویسقۃ یہ فاسقہ کی تصغیر ہے اس سے مراد یہاں فارہ ہے تصغیر تحقیر کے لئے ہے، فسق کے اصل معنی خروج کے ہیں فاسق کو فاسق کہا جاتا لخروجہ عن طاعۃ اللہ تعالیٰ اور فارہ کو فاسقہ اس لئے کہا لخروجہا عن جحرہا علی الناس للافساد، اور بذل المجہود میں لکھا ہے ان دوابِ خمسہ کو حدیث میں فواسق کہا گیا ہے اس لئے کہ یہ جانور دیگر حیوانات کے حکم سے خارج اور مستثنیٰ ہیں جوازِ قتل میں یا باعتبار ایذار وافساد کے دوسرے حیوانات سے خارج اور ممتاز ہیں۔

ویرمی الغراب ولایقتلہ غراب کے بارے میں مشہور روایات میں جواز قتل وارد ہے یہ روایت ان سب روایات کے خلاف ہے بظاہر مطلب یہ ہے کہ غراب سے نفسِ تعرض مثلاً تنفیر وغیرہ تو جائز ہے لیکن اس کا قتل جائز نہیں، بعض محدثین نے اس زیادتی (ولایقتلہ) کو منکر قرار دیا ہے یا پھر یہ تاویل کی ہے کہ اس سے مراد غراب زرع ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

لہٰذا اس نوع کو تو خارج از بحث سمجھنا چاہیئے مصنف کا مقصد بھی اس کو بیان کرنا نہیں ہے۔

## باب لحم الصید للمحرم

یہ وہ دوسرا مسئلہ آیا جس کا ذکر ہم نے باب سابق کے شروع میں کیا تھا۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب علماء** جاننا چاہیئے کہ جو شکار محرم خود کرے وہ میتہ کے حکم میں ہے اس کا اکل حرام ہے محرم اور غیر محرم سب کے لئے، اور جو شکار غیر محرم کرے اس کی دو قسمیں ہیں الاول ماصادہٗ لاجل المحرم یعنی شکار کرنے والا تو غیر محرم ہے لیکن اس نے یہ شکار کیا ہے محرم کی نیت سے، والثانی ماصادہٗ لنفسہ اولشخصٍ آخرَ غیرِ مُحرِم یعنی کرنے والا بھی غیر محرم ہے اور جس کے لئے کیا ہے وہ بھی غیر محرم ہے حنفیہ کے نزدیک دونوں قسمیں جائز ہیں محرم ان دونوں کو کھا سکتا ہے، ائمہ ثلثہ وجمہور کے نزدیک قسم اول ناجائز اور صرف قسم ثانی جائز، اور بعض صحابہ وتابعین جیسے علیؓ ابن عباسؓ، ابن عمرؓ اور سفیان ثوریؒ، اسحٰق بن راہویہؒ کے نزدیک محرم کے لئے ان دونوں قسموں کا کھانا جائز نہیں، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اسمیں علماء کے تین مذہب ہیں۔

فقال علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ انشد اللہ من کان ھھنا من اشجع اتعلمون ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھدیٰ الیہ رجلٌ حمارَ وحشٍ وھو محرم فابیٰ ان یاکلہ قالوا نعم۔ حضرت علیؓ نے فرمایا میں اللہ کا واسطہ اور اس کی قسم دے کر ان لوگوں سے پوچھتا ہوں جو یہاں قبیلہ اشجع کے موجود ہیں یہ بات جانتے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک شخص نے حمارِ وحشی (گورخر) پیش کیا آپ محرم تھے تو آپؐ نے اس کے کھانے سے انکار فرمادیا تھا، ان سب نے کہا ہاں ایسا ہی ہے۔

**باب کا تجزیہ وتفصیل** مصنفؒ نے اس باب میں چار حدیثیں ذکر کی ہیں ان میں سے حدیث علیؓ (جو اوپر مذکور ہے) وحدیث ابن عباسؓ یہ دونوں ان حضرات کا مستدل ہیں

جو (محرم کے لئے لحم صید کے) مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں جیسا کہ بعض صحابہ وتابعین کا مسلک ہے جن کے اسماء اوپر گذر چکے، اور تیسری حدیث جو جابر بن عبداللہ کی ہے وہ ائمہ ثلثہ کی دلیل ہے اور چوتھی حدیث یعنی حدیث ابو قتادہ یہ حنفیہ کا مستدل ہے فللہ درّ المصنف کہ انہوں نے جملہ مذاہب کے دلائل ایک باب میں جمع فرما دیئے۔

حدیث اول کا مضمون یہ ہے کہ حضرت عثمان کی ضیافت کے لئے کھانا تیار کیا گیا جس میں پرندوں کا گوشت بھی تھا (حَجَل ایک پرندہ ہے جس کو چکور کہتے ہیں اور یعاقیب یعقوب کی جمع ہے، حَجَل اور یعقوب ایک ہی پرندہ کا نام ہے صرف مادہ اور نر کا فرق ہے (حجل مادہ ہوتی ہے اور یعقوب نر) جب یہ کھانا حضرت عثمان کے سامنے لایا گیا تو انہوں نے حضرت علی کو بھی آدمی بھیج کر بلایا جس وقت قاصد علی کے پاس پہونچا تو دیکھا وہ اپنی اونٹنیوں کے لئے درخت پر سے پتے جھاڑ رہے ہیں (اباعر، اَبْعِرَہ کی جمع ہے اور ابعرہ جمع ہے بعیر کی لہذا اباعر جمع الجمع ہوئی) جب حضرت علیؓ تشریف لائے اور ان سے کہا گیا کہ آپ بھی تناول فرمائیے تو انہوں نے عذر فرمادیا اور کہا کہ لوگ غیر محرم ہوں ان کو کھلاؤ ہم تو محرم ہیں اور پھر انہوں نے حضورؐ کی مذکورہ بالا حدیث ذکر فرمائی (جس کا ترجمہ اوپر ہو چکا) جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ محرم کے لئے لحم صید مطلقاً ممنوع ہے، حضرت علیؓ کو شراح نے انہی صحابہ میں شمار کیا ہے جو مطلقاً منع کے قائل ہیں۔

(اُهْدِيَ) اليه عُضوُ صيدٍ فلم يَقبلْه یعنی آپؐ کی خدمت میں شکار کے گوشت کا ٹکڑا پیش کیا گیا تو آپؐ نے اس کو قبول نہیں فرمایا۔

**ہدیۂ صید کے سلسلہ میں قبول اور رَد کی روایات میں تطبیق**

اس سلسلے میں روایات مختلف ہیں بعض سے شکار کا قبول کرنا ثابت ہے اور بعض سے رد کرنا جمع بین الروایات المختلفہ میں علماء مختلف ہیں، حضرت امام بخاری وبیہقی نے تطبیق اس طرح کی کہ رَد کی روایات زندہ شکار پر محمول ہیں اور قبول کی روایات لحم صید پر اسی لئے امام بخاری نے باب قائم کیا - اذا اَهدیٰ للمحرم حماراً وحشیاً حیاً لم یقبل - لیکن امام نووی نے شرح مسلم میں اس توجیہ پر سخت رد کیا ہے کیونکہ صحیح مسلم کی بعض روایات میں لحم صید کی تصریح کے باوجود یہ ہے کہ آپؐ نے اس کو رد فرمایا اسی طرح یہاں ابوداؤد میں عضو صید کے بارے میں عدم قبول روایت میں مذکور ہے لہذا یہ توجیہ تو واقعی درست نہیں، اور دوسری توجیہ وہ ہے جو ائمہ ثلثہ وجمہور نے اپنے مسلک کے پیش نظر فرمائی ہے کہ رَد کی روایات کو ما صِيدَ لاجل المحرم پر محمول کیا ہے اور قبول کی روایات کو اس کے علاوہ پر۔

عن جابر بن عبد الله قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول صَيْدُ البرّ لكم حلالٌ ما لم تصيدوه اويُصادَ لكم اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے اَوْيُصادَ لكم نسائی میں بھی اسی طرح ہے لیکن قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ اَوْيُصَدْ لکم ہونا چاہیئے اس لئے کہ اس کا عطف مجزوم پر ہے اور یہ لم کے تحت ہے۔ چنانچہ

ترمذی شریف میں اَوْ یُصَدْ لکم ہی ہے۔

**ائمہ ثلاثہ کی دلیل اور حنفیہ کیطرف سے اس کا جواب**

بہرحال اس حدیث سے ائمہ ثلثہ نے استدلال کیا کیونکہ اس حدیث کا مرتبح مفہوم یہ ہے صید البر تمہارے لئے یعنی محرم کے لئے حلال ہے جبتک کہ وہ شکار تم خود نہ کرو اور نہ وہ تمہارے لئے کیا گیا ہو۔ ہماری طرف سے اس کے دو جواب ہیں (۱) اول یہ کہ یہ حدیث متکلم فیہ ہے منقطع ہے مُطّلب بن عبداللہ بن حَنطَب کا سماع جابر سے ثابت نہیں۔ کما نقل الترمذی عن شیخہ الامام البخاری رحمہما اللہ تعالیٰ۔ ایسے ہی امام شافعی نے اس کو روایت کیا ہے عن عمرو عن رجل من الانصار عن جابرؓ (۲) ممکن ہے لکم کا مطلب یہ ہو بامرکم او باشارتکم (۳) اس حدیث سے استدلال اس پر موقوف ہے کہ اس کے لفظ اس طرح ہوں اویُصَدْ لکم (اسی صورت میں یہ جملہ نفی کے تحت میں ہوگا) حالانکہ روایات میں اویصاد لکم ہے لہذا اویصاد لکم کا مطلب یہ ہے اِلّا اَنْ یُصَادَ لکم یعنی الا یہ کہ وہ شکار تمہارے لئے کیا جائے (تو پھر اس صورت میں جائز ہے) یعنی اگر تم خود کرتے ہو تو ناجائز ہے اور اگر دوسرا تمہارے لئے کرے تو وہ جائز ہے۔ اسی لئے بذل المجہود میں لکھا ہے کہ اس حدیث سے تو حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔

---

قال ابوداؤد اذا تنازع الخبران عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینظر الی ما عَمِلَ بہ اصحابہ۔

مصنف کی بعینہ اس طرح کی عبارت کتاب الصلوٰۃ میں ابواب السترۃ میں قطع صلوٰۃ بمرور الحمار والمرأۃ کے ذیل میں آئی ہے، مطلب اس کا واضح ہے کہ جب اس مسئلہ میں احادیث مرفوعہ آپس میں مختلف ومتعارض ہیں تو ایسی صورت میں صحابۂ کرام کے طرز عمل کو دیکھنا چاہیئے کہ وہ کیا ہے۔

---

عن ابی قتادۃ انہ کان مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم...... تخلف مع اصحاب لہ محرمین وھو غیر محرم

یہ ہے باب کی وہ چوتھی حدیث ابوقتادہ کی جو حنفیہ کی دلیل ہے مضمونِ حدیث تو واضح ہے اس کے لکھنے کی حاجت نہیں، یہ واقعہ عمرۂ حدیبیہ کے سفر کا ہے کما فی روایۃ البخاری ہمارا اس حدیث سے استدلال اس طور پر ہے کہ ظاہر ہے ابوقتادہ نے گورخر کا شکار تنہا اپنے لئے نہیں کیا ہوگا چنانچہ وہ شکار کرتے ہی فوراً اس کو اپنے اصحاب کے پاس لائے بعض نے تو اس کو قبول کیا اور کھایا اور بعض نے اس وقت نہیں کھایا، پھر جب حضورؐ سے ملے تو آپؐ سے معلوم کیا آپؐ نے ابوقتادہ سے کچھ دریافت کئے بغیر ہی اس کے کھانے کی اجازت دیدی۔

**ایک مشہور اشکال وجواب**

اس روایت پر ایک مشہور اشکال ہے وہ یہ کہ ابوقتادہ کے رفقاء نے تو احرام باندھا خود انہوں نے کیوں نہیں باندھا؟ اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں (۱) لم یجاوز المیقات یعنی ابھی تک انہوں نے میقات سے تجاوز نہیں کیا تھا (۲) ممکن ہے اس وقت تک حضورؐ

---

لہ اور ابوقتادہ سے یہ دریافت نہیں کیا کہ اس کو تم نے کس کی نیت سے شکار کیا ہے۔

کی جانب سے مواقیت کی تعیین ہی نہ ہوئی ہو (۳) ان کا یہ سفر دخول مکہ اور عمرہ کے ارادہ سے تھا ہی نہیں بلکہ آپ نے ان کو کسی جگہ ایک دوسرے کام کے لئے بھیجا تھا ففی روایۃ بعثہ فی وجہ وفی روایۃ بعثہ علی الصدقۃ اور ممکن ہے کہ شروع میں تو اسی وجہ سے نہ باندھا ہو بعد میں جب عمرے کا ارادہ ہو گیا ہو تو باندھ لیا ہو (بذل) الحمد للہ باب پورا ہوا۔

## باب الجراد للمحرم

عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الجراد من صید البحر، ابو سعید خدری اور عروۃ بن الزبیر کا مسلک یہی ہے کہ جراد (ٹڈی) بحری جانور ہے جو حیتان سے پیدا ہوتی ہے پھر دریا اس کو باہر ساحل پر پھینک دیتا ہے، لہٰذا محرم کے لئے اس کا شکار جائز ہے فدیہ واجب نہ ہوگا، اور جمہور علماء ومنہم الائمۃ الاربعۃ کے نزدیک خشکی کا جانور ہے محرم کے لئے اس کا شکار کرنا جائز نہیں، اگر کیا تو فدیہ واجب ہوگا۔ فدیہ کی مقدار ایک تمر ہے جیسا کہ موطأ مالک میں حضرت عمر کا فیصلہ مذکور ہے۔ تمرۃ خیر من جرادۃ (جس کو تم شرح جامی میں کسی جگہ غالباً مبتدا کی تعریف وتنکیر کی بحث میں پڑھ چکے ہو۔)

مصنف نے اس حدیث کو دو طریق سے ذکر کیا ہے پہلا طریق میمون بن جابان کا ہے، میمون غیر معروف راوی ہے نیز کبھی وہ اس کو مرفوعاً روایت کرتے ہیں اور کبھی موقوفاً علی ابی ہریرۃ، دوسرے طریق میں ابو المہزم راوی ہے جو ضعیف بلکہ متروک ہے، خود مصنف نے دونوں حدیثوں کو وہم قرار دیا ہے کما فی المتن، بایں وجوہ یہ حدیث قابل استدلال نہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے مقصود تشبیہ ہے بیانِ خِلقت وحقیقت نہیں اور تشبیہ اس امر میں ہے کہ جس طرح میتۃ البحر حلال ہے جس کو ذبح کرنے کی حاجت نہیں یہی حال جراد کا ہے لقولہ احلت لنا المیتتان السمک والجراد الحدیث۔

## باب فی الفدیۃ

عن کعب بن عجرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مَرّ بہ زمَنَ الحدیبیۃ فقال قد آذاک ھَوَامّ رأسک۔

**شرح حدیث اور اس پر کلام من حیث الفقہ** ھَوام جمع ہے ہامّہ کی (جیسا کہ اس حدیث میں من کل شیطانٍ وہامّۃ) یعنی زہریلے جانور سانپ، بچھو وغیرہ، یہاں اس سے مراد سر کی جوئیں

---

ھَوامّ کا مقابل سَوامّ ہے ھوام اور سوام ہوتے تو ہیں دونوں ہی زہریلے لیکن فرق یہ لکھا ہے کہ اول قاتل ہوتا ہے جیسے حیات وغیرہ اور ثانی غیر قاتل جیسے زنبور (بھڑ) وغیرہ ۱۲

ہیں یہ حدیث تقریباً تمام ہی صحاح ستہ میں ہے کعب بن عجرہ کے سر میں موذی جانور (جوئیں) ہوگئی تھیں، یہ عمرۃ الحدیبیہ کے سفر کا قصہ ہے یہ پانی گرم کرنے کے لئے ہانڈی کے نیچے آگ سلگا رہے تھے اور جوئیں ان کے سر سے جھڑ رہی تھیں روایت میں آتا ہے والقمل یتھافت علی وجھہ وھو یوقد تحت قدر، آپؐ جب ان کے قریب سے گذرے تو دریافت فرمایا تو انہوں نے اپنا حال بیان کر دیا اس پر آپؐ نے فرمایا اِحْلِقْ ثم اذبح شاۃ نُسُکًا او صُمْ ثلثۃ ایام او اطعِمْ ثلثۃ آصُع من تمر علی ستۃ مساکین اس روایت میں اختصار ہے آگے یہ آرہا ہے فانزل اللہ عزّ وجلّ فیّ فمن کان منکم مریضًا او بہ اذیً من راسہ ففدیۃ" الآیۃ یعنی میرے بارے میں یہ آیت شریفہ نازل ہوئی اس پر حضورؐ نے مجھ کو بلا کر فرمایا کہ اپنے سر کے بالوں کا حلق کرالو اور فدیہ دو، فدیہ جو یہاں مذکور ہے وہ تین چیزیں ہیں نُسک یعنی دم صوم ثلثۃ ایام اطعام ستۃ مساکین۔

**فدیہ سے متعلق چند مسائل فقہیہ اختلافیہ**

اب یہاں چند مسائل اختلافی ہیں (۱) یہ دم مطلق نسیکہ و ذبیحہ ہے امام مالک و احمد کے نزدیک اور حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک ھدیٰ ہے لہذا پہلے دونوں اماموں کے نزدیک اس کو جہاں چاہے ذبح کر سکتے ہیں بخلاف حنفیہ و شافعیہ کے ان کے نزدیک اس کا محلِ ذبح حرم ہے (۲) مقدار طعام کیا ہے؟ ائمہ ثلثہ کے نزدیک لکل مسکین نصف صاع من کل شئ فالمجموع ثلثۃ آصع کما فی الحدیث[1] وعندنا لکل مسکین مثل صدقۃ الفطر فمن التمر والشعیر صاع ومن البُر نصف صاع (۳) ان اشیاء ثلثہ کے درمیان ترتیب واجب ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اگر حلق ضرورت اور عذر کی وجہ سے ہو تب تو کوئی ترتیب واجب نہیں باتفاق ائمہ اربعہ لہذا فدیہ میں ان میں سے جو چاہے دیدے اور اگر حلق بلا عذر کے ہو اس صورت میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں دم مقدم ہے اور اگر اس پر قدرت نہ ہو تب باقی دو میں اختیار ہے، حنفیہ کی دلیل اگلی روایت ہے جس میں یہ ہے اَمعک دم؟ قال لا اور عند الشافعیہ والحنابلہ روایتان، ولا یجب الترتیب عند مالک مطلقاً (تراجم بخاری) یہ مسائل اس مقام کے بہت مناسب ہیں اسی لئے لکھے گئے ہیں۔

## باب الاحصار

**احصار کی تعریف اور اسمیں اختلاف علماء**

احصار کے لغوی معنی حبس اور منع کے ہیں کسی کو کسی کام سے روک دینا اور کتاب الحج میں اس سے مراد محرم کو اس کے نسک (حج یا عمرہ جس کا احرام

---

[1] ہذا حدیث الباب جمہور کی دلیل ہوئی اور حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں اختلاف روایات ہے کما فی البذل ص۱۳۵ عن الحافظ ابن حجر ففی روایۃ للطبرانی نصف صاع من تمر وفی روایۃ نصف صاع طعام وفی روایۃ نصف صاع حنطۃ، لہذا احتیاط اس میں ہے جس کو حنفیہ نے اختیار کیا۔ واللہ اعلم

باندھا ہو) سے روک دینا ہے خواہ یہ روکنے والی شئ عدو ہو یا مرض وغیرہ یہ مسلک ہے حنفیہ کا وروی عن ابن عباس وابن مسعود وزید بن ثابت رضی اللہ عنہم، اور اکثر علماء ومنہم الائمۃ الثلٰثۃ کے نزدیک یختص الاحصار بالعدو، ان کے نزدیک دشمن کے علاوہ اگر کوئی اور چیز محرم کے لئے حرم تک پہنچنے میں مانع بنے تو یہ احصار شرعی نہیں ہے اور ایسے شخص کو جمہور کے نزدیک محصر نہیں کہا جائے گا اور احصار کا جو حکم شرعی ہے وہ اس پر جاری نہیں ہوگا (بذل) من کُسِر او عَرِج[1] فقد حَلَّ جس محرم کا راستہ میں کوئی عضو ٹوٹ جائے یا وہ لنگڑا ہو جائے تو اس کے لئے شرعاً حلال ہونا جائز ہے۔

## حدیث پر کلام من حیث الفقہ

ظاہریہ کے نزدیک یہ حدیث بالکل اپنے ظاہر پر ہے چنانچہ ان کے نزدیک نفس کسر اور عرج سے حلال ہو جائیگا، عند الجمہور ایسا نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے جَازَ لَہُ التَّحَلُّل کما فی قولہ اذا اَقبلَ اللیلُ من ھہنا واَدبرَ النہارُ من ھہنا فقد اَفطرَ الصائم، ای حل لہ الافطار اودخل فی وقت الافطار، لیکن اس جوازِ تحلل میں فقہاء کے مابین تفصیل ہے عند الحنفیہ یحل بالنیۃ والذبح والحلق، یعنی حلال ہونے کی نیت سے ذبح اور حلق کرلے تب حلال ہو جائے گا، اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک یہ حدیث اشتراط پر محمول ہے یعنی اگر اس نے احرام کے وقت حلال ہونے کی شرط لگائی ہوگی تو اب حلال ہو سکتا ہے اور دم یعنی ھدی بھی واجب نہ ہوگی اور امام مالک کے نزدیک شخص مذکور طواف کے بعد ہی حلال ہو سکتا ہے بغیر اس کے نہیں، اس مسئلہ پر بہت کچھ کلام باب الاشتراط فی الحج میں گذر چکا ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے۔

اس حدیث میں احصار بالمرض مذکور ہے جس کے حنفیہ قائل ہیں لہٰذا یہ حدیث ائمہ ثلٰثہ کے خلاف ہے وہ اس کی تاویل کرتے ہیں کما تقدم قریباً وفیہ تأمل کما لا یخفی۔ وعلیہ الحج من قابل یہ محصر بالحج کے لئے ہے کہ اس وقت تو ویسے ہی بغیر نسک ادا کئے حلال ہو جائے اور پھر آئندہ سال حج کرے، حنفیہ کے نزدیک محصر بالحج پر آئندہ سال حج اور عمرہ دونوں واجب ہیں اور عند الجمہور صرف حج۔

## محصر بالعمرہ پر کیا واجب ہوتا ہے

اور اگر کوئی شخص محرم بالعمرہ ہو تو اس کا حکم آنے والی حدیث میں مذکور ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ عند الحنفیہ محصر بالعمرہ پر ھدی اور (زوال عذر کے بعد) عمرہ کی قضاء یہ دونوں چیزیں واجب ہیں وھو المشہور عن احمد اور مالکیہ کے نزدیک دونوں واجب نہیں نہ ہدی اور نہ عمرہ کی قضا اور امام شافعی کے نزدیک ہدی تو واجب ہوگی قضا واجب نہیں وھو روایۃ عن احمد،

---

[1] عرج اگر باب نصر سے ہو تو اس کے معنی ہیں کسی عارض کی وجہ سے لنگڑا ہونا اور اگر باب — سمع سے ہو تو اس کے معنی ہوتے ہیں خلقۃً (پیدائشی) لنگڑا ہونا یہاں اول معنی مراد ہیں لہٰذا اس کو بفتح الراء پڑھنا چاہیئے ۱۲

حنفیہ کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمرۃ القضاء ہے جو کہ اسی نام سے مشہور ہے معلوم ہوا عمرہ کی قضاء ہوتی ہے شافعیہ اس کا جواب دیتے ہیں عمرۃ القضاء میں قضاء سے مراد قضیہ اور فیصلہ ہے یہ وہ قضاء نہیں جو ادا کا مقابل ہے۔
یہ بھی واضح رہے کہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک یہ حکم یعنی وجوب دم اس صورت میں ہے جبکہ احصار بالعدوّ ہو اور اگر احصار بالمرض ہے تو اس صورت میں چونکہ ان کے یہاں اشتراط ضروری ہے اور اشتراط سے ان کے نزدیک دم بھی ساقط ہو جاتا ہے، کما تقدم قریبًا

عن عمرو بن میمونٍ قال سمعت اباحاضر الحِمیَرِیَّ یحدث ابی میمونَ بنَ مہرانَ قال خرجت معتمرًا عام حاصرَ اھلُ الشام ابنَ الزبیر بمکۃ۔

**شرح حدیث** میمون کو منصوب پڑھنا چاہئے یہ ترکیب میں ابی سے بدل واقع ہو رہا ہے، عمرو بن میمون کہتے ہیں ابو حاضر حمیری ایک روز میرے والد یعنی میمون سے واقعہ بیان کر رہے تھے جس کو میں بھی سن رہا تھا (وہ واقعہ یہ ہے) ابو حاضر کہتے ہیں جس سال اہل شام نے عبداللہ بن الزبیر کا مکہ مکرمہ میں محاصرہ کر رکھا تھا اس سال میں عمرہ کے ارادہ سے اپنے وطن سے نکلا کچھ لوگوں نے جو ہماری قوم ہی سے تھے میرے ساتھ اپنی اپنی ہدایا بھیجدیں تاکہ میں ان کی طرف سے قربانی کر دوں، جب ہمارا قافلہ شامی فوج کے قریب پہونچا تو انہوں نے ہمیں حرم میں داخل ہونے سے روک دیا (یا احصار عن العمرہ ہوا) لہٰذا میں نے اپنی ہدی کو اسی جگہ ذبح کر دیا پھر حلال ہو کر اپنے وطن لوٹ آیا، پھر آئندہ سال میں اس عمرہ کی قضاء کے لئے نکلا اور حضرت ابن عباس سے مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ سابق ہدی کا بدل بھی ساتھ لیجانا اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان صحابہ کو جنہوں نے حدیبیہ میں اپنی ہدایا کو ذبح کیا تھا، آئندہ سال عمرۃ القضاء میں گذشتہ سال کی ھدی کا بدل دینے کا حکم فرمایا تھا۔

**ذکر ما یستفاد من الحدیث** اس حدیث سے چند مسائل معلوم ہوئے (۱) محصر بالعمرہ کے ذمہ عمرہ کی قضاء ہے (۲) اس پر دم (ہدی) بھی واجب ہے، ان دونوں مسئلوں میں یہ حدیث حنفیہ وحنابلہ کے موافق ہے (۳) دم احصار کا محل ذبح حرم ہے اور چونکہ ابو حاضر نے پہلے سال جو ہدی ذبح کی تھی وہ بے محل ذبح ہوئی تھی اسی لئے ابن عباس نے اس کا اعتبار نہ کرتے ہوئے ان کو حکم دیا کہ دوبارہ ہدی لیجائیں اور اس کو حرم میں ذبح کریں، حنفیہ کے نزدیک مسئلہ یہی ہے جمہور کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک دم احصار کا محل ذبح خود محل حصر ہی ہے اس کا حرم میں ذبح ہونا ضروری نہیں (۴) چوتھا مسئلہ اس سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ حدیبیہ خارج حرم ہے اسی لئے حضور نے گذشتہ سال کی ہدایا کا اعتبار نہیں فرمایا کیونکہ وہ حدیبیہ میں ذبح ہوئی تھیں، یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے جہاں تک مجھے یاد ہے مذاہب یہ ہیں، عند الحنفیہ والشافعیہ بعض الحدیبیۃ من الحرم وبعضہا

من الحل، وعند مالک الکل من الحرم وعند احمد الکل من الحل، واللہ تعالیٰ اعلم۔

**حدیث میں ایک تاریخی واقعہ کی طرف اشارہ**

یہ تو اس حدیث پر کلام ہوا من حیث الفقہ، اور اس حدیث کا ایک جزء تاریخی ہے عام حاصر اھل الشام یہ واقعہ ۷۳ھ کا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے حضرت عبداللہ ابن الزبیر کی حکومت[۱] ——— حجاز وعراق پر تھی اور عبدالملک بن مروان کی مصر وشام پر، عبدالملک کو ابن الزبیر کی حکومت گوارہ نہیں تھی وہ حجاز وعراق پر بھی اپنا تسلط چاہتا تھا حضرت عبداللہ ابن الزبیر کا قیام مکہ مکرمہ میں تھا چنانچہ اس نے بڑا لشکر تیار کیا جس کا امیر حجاج بن یوسف ثقفی کو بنا کر مکہ مکرمہ پر چڑھائی کے لئے بھیجا ایک ماہ تک محاصرہ اور زبردست مقابلہ رہا۔ حجاج کو غلبہ ہوا اور اس نے عبداللہ بن الزبیر کو سولی پر چڑھا دیا انا للہ وانا الیہ راجعون، عبداللہ بن الزبیر ابو بکر کے نواسے اور بہت زیادہ عبادت گذار اور بڑے دلیر وبہادر تھے رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ اور اسی محاصرہ کے زمانہ میں جب حج کا وقت قریب آیا تو عبدالملک نے لوگوں کو حج کرنے اور مکہ مکرمہ جانے سے روکا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ لوگ حج کو جائیں اور وہاں عبداللہ بن الزبیر کے

---

[۱] دراصل عبداللہ بن الزبیر ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے یزید کی بیعت سے انکار کیا اور مدینہ منورہ سے مکہ معظمہ چلے آئے وہاں آکر پناہ لی (اسی لئے ان کو عائذ البیت کہتے ہیں) جس پر یزید ان سے سخت ناراض ہوگیا تھا، یزید کا استخلاف ۶۰ھ میں ہوا تھا اور ۶۴ھ چار سال تک وہ خلیفہ رہا اس اثناء میں وہ عبداللہ بن الزبیر سے قتال اور غلبہ کی کوشش کرتا رہا لیکن مقصد میں کامیابی نہیں ہوئی یہاں تک کہ ۶۵ھ میں وہ مرگیا علامہ زرقانی لکھتے ہیں یزید کے مرنے کے بعد اس کا فرزند معاویۃ بن یزید بن معاویہ خلیفہ بنا اور صرف تین ماہ کے بعد اس کا انتقال ہوگیا چونکہ اس نے کسی کو اپنا ولی عہد نہیں بنایا تھا اس لئے ان کے انتقال کے بعد دو ماہ تک تو لوگ ویسے ہی بغیر خلیفہ کے رہے پھر اس کے بعد مکہ مکرمہ کے ارباب حل وعقد نے عبداللہ بن الزبیر کے ہاتھ پر بیعت کرلی چنانچہ حجاز وعراق پر انکی حکومت رہی اور اہل مصر وشام نے مروان کے ہاتھ پر بیعت کی اس کی حکومت مصر وشام پر ہوگئی اھ اور تاریخ الخلفاء للسیوطی میں ہے یزید کے انتقال پر اہل حجاز وعراق وخراسان نے عبداللہ بن الزبیر کے ہاتھ پر بیعت کی، اہل مصر وشام نے اس وقت آپ سے بیعت نہیں کی تھی مگر معاویہ بن یزید کے مرنے کے بعد انہوں نے بھی آپ سے بیعت کرلی تھی لیکن مروان بن الحکم نے بغاوت کی اور شام ومصر کو دبالیا اور اپنے مرنے تک ان پر قابض رہا اھ۔ میں کہتا ہوں عبداللہ بن الزبیر سے بیعت رجب ۶۴ھ میں ہوئی جیسا کہ کتب تاریخ میں ہے اور مروان ذیقعدہ ۶۴ھ میں یعنی ابن الزبیر سے چار ماہ بعد اسی لئے مروان کو باغی کہا گیا ہے باقی مروان کی خلافت زیادہ نہیں چلی بلکہ وہ اپنی خلافت کے نو ماہ بعد ہی دنیا سے رخصت ہوگیا اس کے بعد اس کی جگہ اس کا بیٹا عبدالملک بن مروان ۶۵ھ میں خلیفہ ہوا اس کی خلافت تقریباً بیس سال رہی ۶۵ھ سے ۸۶ھ تک، اور عبداللہ بن الزبیر کی خلافت ۶۴ھ سے لیکر ۷۳ھ یعنی نو سال تک رہی ۷۳ھ میں ان کے قتل کا قصہ پیش آیا جس کی طرف حدیث الباب میں اشارہ ہے، فسبحان من لا فناء لملکہ ۱۲

ہاتھ پر بیعت کریں جیساکہ حدیث الباب میں مذکور ہے اور اسی لئے مصنف نے اس کو باب الاحصار میں ذکر کیا ہے۔

# باب دخول مكة

ان ابن عمر كان اذا قدم مكة بات بذي طوى حتى يصبح ويغتسل ثم يدخل مكة نهاراً الخ

**دخول مکہ کے تین آداب مع اختلاف علماء** مصنف نے ترجمۃ الباب مطلقاً دخول مکہ قائم کیا ہے پھر اس کے تحت میں جو احادیث لائے ہیں ان سے دخول مکہ کے تین آداب مستفاد ہو رہے ہیں، دخول مکہ سے پہلے غسل کرنا، دخول نہاراً، دن میں داخل ہونا، ثنیۃ العلیا سے مکہ میں داخل ہونا اور ثنیۃ السفلیٰ سے خارج ہونا، امام بخاری نے ان چاروں کو الگ الگ مستقل باب میں ذکر فرمایا ہے، ان چاروں کی تفصیل یہ ہے (۱) دخول مکہ کے لئے غسل کرنا بالاتفاق مستحب ہے پھر بہت سے علماء یہ فرماتے ہیں غسل کے بجائے وضو بھی کافی ہو سکتی ہے اور شافعیہ کہتے ہیں اگر غسل سے عاجز ہو تو تیمم کرلے (بذل) یہ غسل عند المالکیہ لاجل الطواف ہے (کیونکہ مکہ میں پہنچتے ہی طواف کعبہ کیا جاتا ہے اور یہی مسجد حرام کا تحیہ ہے) اور باقی ائمہ ثلثہ کے نزدیک دخول مکہ ہی کے لئے ہے۔

(۲) اس میں علماء کے تین قول ہیں حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک دخول مکہ نہاراً مستحب ہے وھو اصح الوجہین للشافعیہ، دوسرا قول یہ ہے ھما سواء یعنی دخول لیلاً و نہاراً دونوں برابر ہیں اسی کے قائل ہیں، طاؤس ثوری، ابوالحسن ماوردی من الشافعیۃ والیہ میل الحنابلۃ. تیسرا قول یہ ہے دخول لیلاً اولیٰ ہے اسی کو اختیار کیا ہے عائشہ اور عمر بن عبدالعزیز وسعید بن جبیر نے چوتھا قول جو بعض علماء سے منقول ہے وہ یہ ہے جو شخص اپنے وقت کا امام و مقتدیٰ ہو اس کے لئے دخول نہاراً اولیٰ ہے تاکہ لوگ اس کو دیکھ کر اس سے مستفید ہوں۔

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول اس میں دخول نہاراً ہی کا تھا اور دخول لیلاً آپ سے ایک مرتبہ یعنی عمرۃ الجعرانہ میں ثابت ہے چنانچہ امام نسائی نے دخول مکۃ لیلاً کا مستقل باب باندھا ہے اور اس میں محرش کعبی کی حدیث لائے ہیں عمرۃ الجعرانہ والی (من تراجم البخاری) تیسرا اور چوتھا ادب آگے حدیث کے تحت آرہا ہے۔ كان يدخل مكة من الثنية العليا ثنیۂ علیا کا نام کداء[1] ہے (بفتح الکاف والمد) اور ثنیۂ سفلیٰ کا نام کُدیٰ ہے (بضم الکاف والقصر) صحیح بخاری میں اس کے برعکس ہے یعنی کُدیٰ کو اعلیٰ مکہ اور کَداء کو اسفل مکہ لکھا ہے، علماء نے اس کا تخطیہ کیا ہے کہ یہ سہو ہے، آگے حدیث عائشہ میں آرہا ہے۔

---

[1] اسی کا نام حجون بھی ہے اور یہ راستہ مَعلیٰ (جو کہ اہل مکہ کا قبرستان ہے) پر اترتا ہے اور آج کل یہ مقام معابدہ کے نام سے مشہور ہے اسی جگہ قصر الملک بھی ہے اور رابطۂ عالم اسلامی کا مرکز (جزراجح)

ودخل في العمرة من كُدیٰ ابوداؤد کی اس روایت میں یہ ہے کہ آپ فتح مکہ کے موقعہ پر تو مکہ میں کَداء سے داخل ہوئے اور سفر عمرہ میں کُدیٰ سے یہ عائشہ کی مشہور روایت کے خلاف ہے باقی سب میں مطلقاً یہ[1] ہے کہ آپؐ مکہ میں اعلیٰ مکہ یعنی اوپر کے راستہ سے داخل ہوتے تھے (خواہ سفر حج ہو یا عمرہ)

حافظ ابن قیم نے زاد المعاد میں ابوداؤد کی اسی روایت کے پیش نظر تحریر فرمایا کہ آپ عمرہ میں مکہ مکرمہ میں کُدیٰ سے داخل ہوتے تھے اھ حالانکہ یہ بات خلاف تحقیق ہے۔ حضرت نے بذل میں اس پر تفصیل سے کلام فرمایا ہے اور ابوداؤد کی اس روایت کو غیر معتمد قرار دیا ہے۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ ابوداؤد کی یہ روایۃ بیہقی کی روایت کے خلاف ہے[2] باوجود اتحاد طرق کے۔

کان یخرج من طریق الشجرۃ ویدخل من طریق المعرس اس حدیث کا تعلق دخول مکہ سے نہیں بلکہ دخول وخروج عن المدینہ سے ہے، دراصل یہ پہلی ہی حدیث کا ٹکڑا ہے مصنف نے اس کو اس سے علیحدہ کر دیا ہے صحیح مسلم میں یہ دونوں مضمون ایک ہی حدیث میں مذکور ہیں، فثبت المناسبۃ بین الحدیث والترجمۃ (بذل)

**شرح حدیث** یہ شجرہ ذوالحلیفہ میں ہے اور مُعَرَّس کی تفسیر بعض[3] نے تو مسجد ذوالحلیفہ سے کی ہے اور بعض کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مستقل جگہ ہے مسجد ذوالحلیفہ کے قریب، حافظ کہتے ہیں شجرہ اور معرس ان میں سے ہر ایک مدینہ سے چھ میل پر ہے، میں شراح کے کلام سے سمجھا ہوں کہ ذوالحلیفہ ایک بڑی جگہ ہے اور اسی میں کسی قدر فاصلہ سے یہ دو راستے ہیں (طریق الشجرہ وطریق المعرس) ایک راستہ سے آپ کا معمول نکلنے کا تھا اور دوسرے سے داخل ہونے کا۔ عون المعبود میں لکھا ہے مطلب یہ ہے کہ آپ مدینہ سے جب نکلتے تھے تو طریق الشجرہ سے جو کہ مسجد ذوالحلیفہ کے قریب ہے اور جب داخل ہوتے تھے تو طریق المعرس سے ہوتے تھے اور یہ راستہ مسجد ذوالحلیفہ سے ذرا نیچے کو ہے، ابن بطال کہتے ہیں اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آپؐ عید کے دن مُصلیٰ میں جاتے آتے راستہ بدلتے تھے (جس کی مصالح مشہور ہیں) قال المنذری واخرجہ مسلم والبخاری (عون)

## باب رفع الید اذا رأی البیت

یہ ترجمۃ الباب مجھے صحاح ستہ میں سے صرف دو کتابوں میں ملا ہے سنن ابوداؤد اور سنن ترمذی، امام ابوداؤد نے مطلق رفع یدین کا باب قائم کیا ہے اور امام ترمذی نے کراہتِ رفع کے ساتھ ترجمہ قائم کیا ہے، "باب فی کراھیۃ رفع الید اذا رأی البیت"، اور پھر تحت الباب صرف حدیث جابر جو منع پر دال ہے لائے ہیں، امام ابوداؤد نے حدیث جابر کے علاوہ ایک وہ حدیث بھی ذکر کی ہے جس میں رفع یدین کا ثبوت ہے یعنی باب کی تیسری

---

[1] چنانچہ خود ابوداؤد میں اسکے بعد جو عائشہ کی حدیث آرہی ہے اسمیں بھی مطلق دخول مذکور ہے۔ [2] لیکن یہ بات صحیح نہیں، دراصل یہاں پر بذل المجہود میں بیہقی کی روایات نقل کرنے میں غلط ہو گیا ہے ورنہ فی الواقع ابوداؤد کی یہ روایت بیہقی کے مطابق ہے ۱۲ [3] اسپر مزید کلام کتاب الحج کی آخری حدیث میں بھی آرہا ہے ۱۲

حدیث ثم اتی الصفا فعلاہ حیث ینظر الی البیت فرفع یدیہ لیکن اس پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ یہ رفع تو دعاء علی الصفا کے لئے تھا نہ کہ عند رؤیۃ البیت یہ الگ بات ہے کہ وہاں سے بیت اللہ نظر آرہا تھا، بعضوں نے کہا یہ بات نہیں بلکہ اس میں دونوں پہلو ہیں یہ رفع للدعاء بھی ہے اور عند رویۃ البیت بھی ہے کیونکہ دعاء صفا پر اسی جگہ سے مانگی جاتی ہے جہاں سے بیت اللہ شریف نظر آتا ہے۔

سئل جابر بن عبداللہ عن الرجل یری البیت یرفع یدیہ فقال ما کنت اُری احداً یفعل ھذا الا الیھود۔ جاننا چاہیئے کہ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے اور روایات حدیثیہ بھی مختلف ہیں حضرت جابر کی اس حدیث میں تو نفی مذکور ہے لیکن مثبتین رفع نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے دو وجہ سے ایک تو یہ اس کی سند میں مہاجر مکی ہے جو مجہول ہے دوسرے اس وجہ سے کہ اکثر روایات میں ثبوت رفع ہے، من جملہ ان کے وہ حدیث ہے جو کتاب الصلوٰۃ میں رفع یدین کے مسئلہ میں گذر چکی یعنی حدیث ابن عباس مرفوع ترفع الایدی فی سبعۃ مواطن افتتاح الصلوٰۃ واستقبال البیت الخ، امام بیہقی نے اپنی سنن میں دونوں قسم کی روایات ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ ثبوت کی روایات اگرچہ اکثر مرسل ہیں لیکن اہل علم کے نزدیک وہی اشہر ہیں اھ

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** اور فقہاء میں سے حضرت امام احمد اس کے قائل ہیں ایک روایت حنفیہ کی بھی یہی ہے لیکن راجح عندنا نفی ہی ہے صرح بہ الطحاوی، اسی طرح مالکیہ بھی اس کے قائل نہیں شافعیہ کی دونوں روایتیں ہیں امام نووی اور بیہقی نے ثبوت کو ترجیح دی ہے۔

روایاتِ متعارضہ کے درمیان تطبیق کئی طرح کی گئی ہے (۱) ملا علی قاری فرماتے ہیں ثبوت رفع کی روایات اول بار پر محمول ہیں اور نفی کی ہر مرتبہ پر یعنی بیت اللہ پر جب پہلی بار نظر پڑی تو آپؐ نے رفع یدین کیا اور پھر ہر مرتبہ میں نہیں کیا (۲) حضرت سہارنپوری فرماتے ہیں ثبوت رفع کی روایات کا تعلق اس رفع یدین سے ہے جو دعا کے وقت ہاتھ پھیلا کر ہوتا ہے اور نفی کا تعلق اس رفع سے ہے جو تعظیماً للبیت ہو جس طرح افتتاح صلوٰۃ میں ہوتا ہے

ما کنتُ اری احداً یفعلہ الا الیھود یعنی مسلمان بیت اللہ کو دیکھ کر کہاں رفع یدین کرتے ہیں یہ تو یہود کا طریقہ ہے کہ وہ جب اپنے قبلہ کو دیکھتے ہیں جو کہ بیت المقدس ہے تو رفع یدین کرتے ہیں اور اگر مراد یہی ہے کہ وہ بیت اللہ کو دیکھ کر رفع یدین کرتے ہیں تو اس صورت میں بظاہر مطلب یہ ہوگا کہ وہ تحقیراً ایسا کرتے ہیں اشارۃً الیٰ ھدمہ. نہ کہ تعظیماً کیونکہ وہ تو مسلمانوں کے قبلہ کے مخالف اور دشمن ہیں (بذل)

والانصاب تحتہ یہ احجار کی صفت ہے یعنی احجار منصوبہ (نصب کردہ پتھر) آپ کے نیچے تھے، غالباً اس سے وہ پتھر مراد ہیں جو صفا پہاڑی پر چڑھنے کے لئے وہاں رکھے گئے ہوں گے سیڑھیوں کی طرح، اور حضرت کی رائے بذل میں یہ ہے کہ شاید اس سے مراد اصنام ہیں (مورتیاں) جو وہاں صفا پر پہلے سے کفار نے رکھے ہوں گے

اور تحتہ' کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ ان پر کھڑے ہوگئے ان کو پامال کرنے کے لئے، اور بعض نسخوں میں بجائے انصاب کے انصار ہے، یعنی حضورؐ تو صفا پر تھے اور بعض انصاری صحابہ آپؐ کے سامنے پہاڑی سے نیچے کھڑے ہوئے تھے، یہ واقعہ فتح مکہ کے موقع کا ہے۔

# باب تقبیل الحجر

عن عمرؓ انہ جاء الی الحجر فقبلہ فقال انی اعلم انک حجر لا تنفع ولا تضر، حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ حجر اسود کی تقبیل کی اور اس کے بعد فرمایا میں جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہی ہے نہ تو نفع پہونچا سکتا ہے اور نہ نقصان، یہ حدیث صحاح ستہ میں موجود ہے صحاح میں تو اتنی ہی ہے حافظ کہتے ہیں حاکم کی روایت میں یہ زیادتی ہے کہ حضرت عمرؓ کے اس فرمانے کے بعد حضرت علی رضؓ نے فرمایا بل یا امیر المؤمنین انہ ینفع ویضر اور پھر حضورؐ کا ارشاد نقل کیا کہ میں نے آپؐ سے سنا کہ حجر اسود کو بروز قیامت میدان حشر میں لایا جائیگا اور اس کو گویائی عطاء کی جائے گی جن لوگوں نے ایمان وتوحید کے ساتھ اس کا استلام کیا ہوگا ان کے حق میں وہ گواہی دیگا۔ علماء نے لکھا ہے حضرت عمرؓ نے جو کچھ اس کے بارے میں فرمایا وہ اس مصلحت سے کہ جو لوگ نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں استلام حجر کی وجہ سے وہ کہیں شک اور تردد میں نہ پڑ جائیں اور اسکو عبادۃ اصنام کے قبیل سے نہ سمجھنے لگیں۔

حجر اسود کے فضائل میں روایات صحیحین میں تو نہیں ہیں ابوداؤد میں بھی نہیں ہیں البتہ ترمذی شریف اور دوسری کتب حدیث میں ہیں، بذل المجہود میں حضرت نے بعض نقل فرمائی ہیں وہاں دیکھ لی جائیں یہاں بخوف اطالۃ ہم نہیں لکھتے۔ ولولا انی رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبلک ما قبلتک شراح نے لکھا ہے کہ اس سے ایک قاعدہ کلیہ معلوم ہوا وہ یہ کہ امور دین میں اصل چیز اتباع شارع ہے خواہ ہمیں اس کام کی علت وحکمت معلوم ہو یا نہ ہو، شارع کے سامنے سر تسلیم خم ہونا چاہئے۔

# باب استلام الارکان

بیت اللہ کے ارکان اربعہ پر کلام ان کا تعارف ہمارے یہاں باب وقت الاحرام میں رأیتک تصنع اربعاً لم ارا احدا من اصحابک یصنعہا الخ کے ذیل میں گذر چکا استلام یا تو سَلام بمعنی تحیۃ سے ماخوذ ہے (گویا پتھر کو چھونا اس

---

لہ اس پر سوال ہوگا کہ یہ صحابہ آپ کے ساتھ صفا پر کیوں نہیں چڑھے؟ جواب اگر یہ چڑھنا سعی بین الصفا والمروہ کے لئے ہوتا تب تو صحابہ بھی اوپر چڑھتے لیکن یہ چڑھنا تو دوسری غرض سے تھا یعنی دعاء اور صحابہ کو خطاب وغیرہ کرنے کے لئے اور اس سے قبل جو طواف آپ نے کیا تھا وہ عمرہ کا طواف نہیں تھا کہ اس کے بعد آپ سعی فرماتے واللہ اعلم (بذل)

کی تعظیم اور سلام کرنا ہے) یا سِلام بکسر السین سے بمعنی الحجارہ یعنی مس الحجارہ اور کہا گیا ہے کہ یہ ماخوذ ہے لأمہ سے بمعنی سلاح و ہتھیار تو جس طرح انسان ہتھیار پہن کر دشمن سے محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح جو شخص حجر اسود کا مس کرتا ہے وہ گویا محفوظ ہو جاتا ہے عذاب سے (اوجز)

ان الحِجْر بعضہ من البیت، یہ حجر کسر حاء کے ساتھ ہے جس کو حطیم بھی کہتے ہیں جو کہ کعبے کی جانب شمال میں نصفِ دائرہ کی شکل میں احاطہ کے طور پر ایک دیوار ہے تقریباً آدمی کے قد کے برابر اونچی، بیت اللہ کی عمارت سے ذرا فصل سے یہ دیوار یہ ظاہر کرنے کے لئے قائم کی گئی ہے کہ اس کے اندر کا حصہ بھی کعبہ میں داخل ہے گو کعبہ شریف کی عمارت اس سے پہلے پوری ہوگئی ہے جس کا منشا پہلے کسی حدیث کے ذیل میں گذر چکا اسی وجہ سے اس حصہ کو بھی طواف میں شامل کیا جاتا ہے۔

# باب الطواف الواجب

طواف واجب سے مراد طواف زیارۃ ہے جس کو طواف افاضہ بھی کہتے ہیں، حج میں تین طواف ہوتے ہیں، طواف قدوم، طواف زیارۃ، طواف وداع۔

عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف فی حجۃ الوداع علی بعیرہ۔

**حدیث میں امور اربعہ وضاحت طلب** اس حدیث میں چند امور و مسائل ہیں (۱) طواف کا ماشیاً ہونا ضروری ہے یا غیر ضروری (۲) آپ نے طواف راکباً کیوں فرمایا اس میں کیا مصلحت تھی (۳) یہ طواف جو آپ نے راکباً فرمایا کونسا تھا طواف قدوم یا زیارۃ (۴) حضور نے اس حج میں کل طواف کتنے فرمائے۔

بحث اوّل۔ طواف کا ماشیاً ہونا حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک واجب ہے بدون عذر کے راکباً جائز نہیں ویعید مادام بمکۃ والا یجب الدم، اور امام شافعی کے نزدیک مشی صرف مستحب ہے وعن الحنابلۃ روایتان۔

بحث ثانی۔ طواف راکباً میں جو مصلحت تھی وہ روایات میں مصرح ہے لیراہ الناس ولیُشْرِفَ ویَسألوہ، یعنی تاکہ لوگ آپ کی بسہولت زیارۃ کر سکیں اور تاکہ آپ کی بھی نظر سب پر رہے اور سوال وجواب میں سہولت ہو اور ایک روایت میں ہے کراھیۃَ ان یُضرب عنہ الناسُ طواف پیدل کرنے کی صورت میں لوگوں کو دھکیلنا اور ہٹانا پڑتا کیونکہ لوگ شوقِ زیارت میں امنڈ امنڈ کر آتے تھے رکوب کی صورت میں اس سے امن ہے، آگے ایک روایت میں یہ آرہا ہے انہ قدم مکۃ وھو یشتکی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی علت ناسازیٔ طبع تھی لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔

بحث ثالث۔ ظاہر یہ ہے کہ یہ طوافِ زیارۃ تھا یہی رائے حضرت کی ہے بذل میں اور یہی حافظ ابن قیم

کی ہے وبہ جزم النووی فی مناسکہ۔ اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ آگے باب طواف الافاضہ میں جو حدیث آرہی ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپؐ نے اس طواف میں رمل نہیں کیا، جس کی وجہ یہی ہے کہ آپؐ اس میں راکب تھے بخلاف طوافِ قدوم کے کہ اس میں آپ کا رمل کرنا حدیث جابر میں مذکور ہے، اور رمل طواف ماشیاً ہی میں ہو سکتا ہے (بذل وہامشہ)

**بحث رابع۔** آپ نے تین طواف تو بالاتفاق کئے سب سے پہلے مکہ پہونچتے ہی جو طواف آپ نے کیا تھا وہ عند الجمہور تو طواف قدوم تھا اور عند الحنفیہ طوافِ عُمرہ اس لئے کہ آپ قارن تھے اور عند الجمہور قران میں طواف عمرہ مستقل نہیں ہوتا (کما تقدم الخلاف فیہ) اور دوسرا طواف زیارۃ کیا اور تیسرا طواف وداع، یہ تین طواف روایاتِ کثیرہ سے ثابت ہیں اس میں کوئی تردد نہیں، علی مسلک الجمہور تو بات صاف اور واضح ہے لیکن علی مسلک الحنفیہ چار طواف چاہئیں طوافِ عُمرہ کے بعد طوافِ قدوم بھی ان کے نزدیک قارن کے لئے مسنون ہے اب یہ کہ اس کا ثبوت بھی ہے یا نہیں ظاہر کلام طحاوی سے تو ثبوت کا انکار معلوم ہوتا ہے لیکن حضرت شیخ جزء الحج میں تحریر فرماتے ہیں کہ حجۃ الوداع والے سال آپ مکہ میں چار ذی الحجہ کو پہنچ گئے تھے اور اس وقت سے تا یوم الترویہ گویا چار روز تک مکہ ہی میں قیام رہا۔ یوم الترویہ میں منی کو روانہ ہوئے سو آپ کے احوال سے یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے کہ ان چار دن میں آپ عمرہ کے علاوہ کوئی طواف نہ کریں جبکہ ایام منی (جنمیں حاجی کا قیام منی میں ہوتا ہے) میں بھی بعض روایات سے مکہ مکرمہ تشریف لاکر آپ کا طواف کرنا مستفاد ہوتا ہے فکیف لا وھو بمکۃ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یستلم الرکنَ بمحجنٍ محجن وہ لکڑی جس کا اوپر کا سرا خم دار اور مڑا ہوا ہو (جیسے چوب دستی ہوتی ہے) طواف راکباً میں حجر اسود کی تقبیل تو ہو ہی نہیں سکتی، استلام بالید بھی نہیں ہو سکتا اس لئے آپ بجائے استلام بالید کے بالمحجن کرتے تھے یعنی لکڑی سے حجر اسود کا مس کرتے تھے، پھر اس کے بعد اس محجن کی تقبیل کرتے تھے گویا حجر اسود کی تقبیل بالواسطہ ہو گئی جیسا کہ آگے ابو الطفیل کی حدیث میں آرہا ہے یستلم الرکن بمحجنہ ثم یقبلہ اسی طرح طواف ماشیا میں بھی اگر ازدحام کی وجہ سے تقبیل نہ کر سکے تو استلام بالید ہی پر اکتفا کرے اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو طواف کے دوران جب بھی حجر اسود کی محاذات میں پہونچے تو اس کا استقبال کر کے تکبیر تحریمہ کی طرح رفع یدین[۱] کے ساتھ بسم اللہ اللہ اکبر کہے، امام ترمذی فرماتے ہیں والعمل علی ہذا عند اھل العلم یستحبون تقبیل الحجر فان لم یمکنہ ان یصل الیہ استلمہ بیدہ وقبل یدہ وان لم یصل الیہ استقبلہ اذا حاذیٰ بہ وکبّر وھو قول الشافعی اھ

**استلام سے متعلق چند فروع مختلف فیہا** اب یہاں چند امور میں اختلافِ علماء رہے (۱) جس چیز کے ذریعہ حجر کا استلام کیا ہے (یدیا محجن) اس کی تقبیل عند الجمہور مستحب ہے اور امام مالکؒ کے

---

[۱] اس طور پر کہ ہتھیلیوں کا رخ حجر اسود کی طرف ہو ۱۲

نزدیک غیر مستحب (۲) جس صورت میں یہ کہا گیا ہے کہ استقبالِ حجر کرے تکبیر کے ساتھ، اس وقت حجر کیطرف اشارہ بالید بھی کرنے یا نہیں، ائمہ ثلثہ کے نزدیک یہ اشارہ مستحب ہے خلافاً لمالک فلا یستحب عندہ، نیز اشارہ بالید کرنے کے بعد تقبیل ید بھی مستحب ہے یا نہیں حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک مستحب ہے ولا یستحب عند احمد (جزء الحج)

ثم خرج الی الصفا والمروۃ فطاف سبعا علی راحلتہ یہ سعی بین الصفا والمروہ راکباً ہے اس میں بھی مذاہب علماء وہی ہیں جو طواف بالبیت راکباً میں ہیں، حنفیہ مالکیہ کے نزدیک بلا عذر جائز نہیں امام شافعی کے نزدیک جائز ہے وعن احمد روایتان۔

عن ام سلمۃ انہا قالت شکوتُ الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔۔۔۔ قالت فطفتُ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حینئذٍ یصلی الی جنب البیت وھو یقرأ بالطور وکتاب مسطور۔

**طواف ام سلمہ رض راکباً** حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اپنے کسی عذر مرض وغیرہ کیوجہ سے آپ سے اجازت لیکر طواف راکباً کیا یہ طوافِ وداع تھا ۱۴ ذی الحجہ کا واقعہ ہے اور آپ کی یہ نماز صبح کی نماز تھی، آپ منیٰ سے نکلنے کے بعد محصب میں ٹھہرے پھر وہاں سے اخیر شب میں مکہ مکرمہ طواف وداع کے لئے تشریف لائے اور صبح کی نماز بھی ادا فرمائی جس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز ادا فرما رہے تھے عین[1] اسی وقت ام سلمہ طواف کر رہی تھیں نماز بیت اللہ کے بالکل متصل ہو رہی تھی اور ام سلمہ طواف راکبا لوگوں کے پیچھے کر رہی تھیں تاکہ تباعد عن الرجال اور تستر حاصل ہو نیز یہ کہ سواری سے کسی نمازی کو اذیت نہ پہونچے (فائدہ) حجۃ الوداع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مکہ مکرمہ سے واپسی الی المدینۃ جس روز ہوئی اس دن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صبح کی نماز کا ذکر کتبِ صحاح میں کسی اور روایۃ میں نہیں ملتا بجز اس ام سلمہ کی روایت کے یا کم از کم مجھے نہیں ملا۔ قال المنذری والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ (عون)

# باب الاضطباع فی الطواف

دراصل مناسک حج میں بعض چیزیں ایسی ہیں جو انبیاء واولیاء کی یادگار ہیں، مثلاً سعی بین الصفا والمروہ، ایسے ہی رمی جمرات علی ہذا رمل واضطباع یہ دونوں بھی حضور نے ایک خاص وقتی مصلحت کے پیش نظر عمرۃ القضاء میں اختیار فرمائی تھیں لیکن ان کا سلسلہ بعد تک چلا، چنانچہ آگے حضرت عمر کا ارشاد آرہا ہے فیما الرَملانُ والکشفُ عن المناکب الخ کہ اگرچہ اس زمانہ میں رمل اور اضطباع (جس میں کشفِ مناکب ہوتا ہے) کی حاجت نہیں رہی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو جماؤ اور پختگی عطا فرما دی ہے[2] لیکن جس کام کو ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کرتے تھے اسکو ترک نہیں کرینگے۔

---

[1] اس میں مصلحت یہی تھی کہ مرد اپنے کام میں مشغول رہیں اور یہ اپنے کام میں اور طواف راکباً کیوجہ سے جو بے پردگی ہو سکتی تھی وہ نہو (نووی)

[2] اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ آپ نے عمرۃ القضاء میں تو اضطباع اظہار تشجیع کیلئے کیا تھا اور اسکے بعد حجۃ الوداع میں حصولِ امن کے باوجود اظہار شکر یعنی تذکر نعمۃ کیلئے جیسے کہ محصب میں قیام کی بھی ایک یہ وجہ بیان کیجاتی ہے ۱۲

اضطباع[1] یہ ہے کہ احرام کی چادر کو اس کے وسط سے دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر اس کے ایک سرے کو آگے سینے کی جانب سے اور دوسرے سرے کو پیچھے کمر کی جانب سے بائیں کندھے پر ڈالنا چونکہ اس میں ابداءِ ضَبْعَیْن ہوتا ہے آدمی کے دونوں بازو اور ایک مونڈھا کھلا رہتا ہے اس لئے اس کو اضطباع کہتے ہیں، رمل اور اضطباع یہ دونوں اظہارِ تشجع (بہادری دکھانے کے لئے کئے جاتے ہیں) جس کا منشا آگے روایت میں آرہا ہے اور بعض نے اضطباع کی حکمت یہ لکھی ہے کہ یہ اسراعِ مشی میں مُعِین ہے اس ہیئت میں تیز چلنا آسان ہوتا ہے۔

اضطباع عندالائمۃ الثلثۃ مسنون ہے امام مالک اس کے قائل نہیں ہیں، اضطباع جمیع اَشواطِ طواف میں ہوتا ہے اور رمل صرف شروع کے تین شوط میں، اضطباع رمل کی طرح عندالحنفیۃ والشافعیۃ علی الراجح صرف اس طواف میں مستحب ہے جس کے بعد سعی ہو۔

**فائدہ**:۔ اضطباع سنن کی روایات سے ثابت ہے صحیحین اور سنن نسائی میں اس کی حدیث اور باب نہیں ہے امام ترمذی نے اضطباع کی حدیث کو حسن صحیح لکھا ہے۔ بخلاف رمل کے کہ وہ صحیحین بلکہ صحاح ستہ سے ثابت ہے۔

## باب فی الرمل[2]

اس میں چند بحثیں ہیں، معنی الرمل، حکمہ، بلمن، فی ای طواف، فی کم اشواط، فی کم جوانب، حکمۃ الرمل یہ سات بحثیں ہوئیں

**بحثِ اوّل**:۔ ھو اِسراعُ المشی مع تقارُبِ الخُطٰی وھزّ المنکبین، مونڈھے ہلاتے ہوئے اکڑ اکڑ کر چھوٹے چھوٹے قدموں کے ساتھ ذرا تیز رفتار چلنا جس طرح مقابلہ کے وقت پہلوان چلتے ہیں۔

**بحثِ ثانی**:۔ ائمہ اربعہ کے نزدیک سنت ہے، ابن الماجشون المالکی اور ابن حزم کے نزدیک واجب ہے، ابن عباس سے اس کا انکار منقول ہے جیساکہ باب کی پہلی حدیث میں آرہا ہے۔

**بحثِ ثالث**:۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک مکی اور آفاقی دونوں کے لئے ہے، امام احمد کے نزدیک[3] صرف آفاقی کے لئے۔

**بحثِ رابع**:۔ امام احمد کے نزدیک صرف طواف قدوم میں، حنفیہ وشافعیہ علی الراجح فی کل طواف بعدہٗ سعیٌ ہر اس طواف میں جس کے بعد سعی کی جائے۔

اس کی تفصیل یہ ہے مثلاً حج افراد میں صرف ایک سعی ہوتی ہے خواہ طواف قدوم کے بعد کی جائے خواہ طواف زیارۃ کے بعد پس اگر کسی کا ارادہ طواف قدوم کے بعد سعی کرنے کا ہو تو رمل اسی طواف قدوم میں کرے، اور طوافِ وداع

---

[1] افتعال من الضَبع بسکون الباء الموحدۃ وھو العضد ۱۲ نووی [2] رمل بفتحتین از باب نصر ۱۲۔ [3] حضرت شیخ نے تو یہی لکھا ہے لیکن زرقانی مالکی نے امام مالک کا مشہور قول بھی یہی لکھا ہے اور دوسرا قول وہ جو جمہور کا ہے کہ مکی کے حق میں بھی مستحب ہے ۱۲

میں بھی رمل نہیں ہے کیونکہ اس کے بعد سعی بین الصفا والمروہ نہیں ہوتی ہے۔ اور امام مالک کے نزدیک رمل طواف قدوم میں ہے اور اگر اس میں نہ کیا ہو تو طواف زیارۃ میں. حضرت شیخ نے تو یہی لکھا ہے لیکن ان کے —— مسلک میں اس میں مزید تفصیل معلوم ہوتی ہے کما یظہر من الاوجز۔

بحثِ خامس:۔ رمل ائمہ اربعہ کے نزدیک شروع کے اشواط ثلثہ میں ہے اور اگر ان میں نہ کیا ہو تو پھر اس کی قضاء اور تلافی باقی اشواط میں نہیں کی جائے گی اس لئے کہ باقی اشواط میں سکون و وقار کی ہیئت اختیار کرنا ہی مسنون ہے. اس میں عبداللہ بن الزبیر کا اختلاف ہے ان کے نزدیک رمل جمیع اشواط میں سنت ہے (منہل عن النووی)

بحثِ سادس:۔ رمل عند الائمۃ الاربعۃ بیت اللہ کے جوانب اربعہ میں مسنون ہے۔ خلافاً لبعض التابعین اذ قالوا یمشی فیما بین الرکنین یعنی رکن یمانی اور رکن حجر اسود کے درمیان رمل نہیں ہوگا وہاں اپنی معتاد چال اور ہیئت سے چلا جائے اس کا منشأ آگے معلوم ہو جائے گا۔

بحثِ سابع:۔ رمل کی حکمت و مصلحت اظہار جلادۃ و قوۃ ہے جس کا منشأ آگے روایت میں آرہا ہے یہ تو ابتداء کے لحاظ سے ہے واما الآن فحکمتہ تذکر نعمۃ الامن وحصول الغلبۃ علی الکفار۔

عن ابی الطفیل قال قلت لابن عباس...... قال صدقوا وکذبوا۔

**شرح حدیث** حضرت ابن عباس سے سوال کیا گیا کہ بہت سے لوگ یہ کہتے ہیں حضورؐ نے بیت اللہ کے طواف میں رمل کیا ہے، اور یہ کہ رمل مستقل سنت ہے، انہوں نے جواب میں فرمایا ان میں سے ایک بات سچی ہے اور ایک جھوٹ، سائل نے اس کی تشریح چاہی تو فرمایا کہ یہ تو صحیح ہے آپؐ نے رمل کیا ہے لیکن یہ بات کہ یہ مستقل سنت ہے غلط ہے (پھر اس کے بعد انہوں نے رمل کی ابتداء اور اس کی مشروعیۃ کی علۃ بیان کی) کہ عمرۃ القضاء والے سال جب حضورؐ وصحابہ کرام کی ایک جماعت کیساتھ مکہ میں عمرہ کے لئے تشریف لا رہے تھے تو چونکہ کفار کے ذہن میں پہلے سے یہ تھا کہ مدینہ ایک وبائی شہر ہے وہاں کا بخار بڑا سخت ہوتا ہے اس لئے وہ کہنے لگے کہ مدینہ کے بخار زدہ طواف کے لئے آرہے ہیں وھنتھم حمّٰی یثرب جن کو یثرب کے بخار نے لاغر و کمزور کر رکھا ہے (وہ کیا طواف کریں گے) مزید برآں انہوں نے یہ کیا کہ حطیم کی جانب جو ایک پہاڑی ہے جس کو جبل قُعیقعان کہتے ہیں اس پر بعض ان میں سے اس لئے بیٹھ گئے کہ جب مسلمان یہاں پہنچ کر طواف کریں گے تو ہم ان کا مذاق اڑائیں گے، اللہ تعالیٰ نے حضورؐ کو کفار کے اس مقولہ سے مطلع فرمادیا (دشمن چہ کند چو مہربان باشد دوست) تو آپ نے ان کی اس اسکیم اور افواہ کو فیل کرنے کے لئے صحابہ کو ہدایت

---

لہ یعنی رمل کرنے سے یہ بات ذہن میں آئے گی کہ ایک وقت وہ تھا کہ یہاں مکہ مکرمہ میں کفار و مشرکین کا تسلط تھا اور ان کے استہزاء و تمسخر کے دفعیہ کے لئے ہمیں رمل کی ہدایت دی گئی تھی، اور ایک وقت بحمد اللہ یہ ہے کہ سب کچھ اپنے قبضہ میں ہے ۱۲

فرمائی کہ اس طواف میں رمل کریں (اکڑ کر اور اچھل اچھل کے طواف کریں) اور بعد والی روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ نے اضطباع کا بھی حکم فرمایا۔

حضرت ابن عباس کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ رمل آپ نے ایک وقتی ضرورت ومصلحت کی بناء پر کیا تھا اور وہ علۃ اس وقت موجود نہیں ہے لہذا یہ سنت مستقلہ نہیں ہے، جمہور یہ کہتے ہیں کیونکہ رمل آپ نے اس کے بعد حجۃ الوداع میں بھی کیا ہے اس لئے یہ سنت مستقلہ ہی ہے۔

حتی یموتوا موتَ النَّغَفَ یہاں تک کہ وہ ہلاک ہوجائیں اس کثرت سے جس طرح اونٹ اور بھیڑ بکریاں مرجاتی ہیں نَغَفَ کی وجہ سے۔ نَغَفَ ایک کیڑا ہوتا ہے جو اونٹ اور بکریوں کی ناک میں پیدا ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے وہ منٹوں میں سینکڑوں مرجاتے ہیں۔

قلت یزعم قومك ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف بین الصفا والمروۃ علی بعیرہ وان ذلك سنۃ۔ یہ دوسرا سوال ہے جو سعی سے متعلق ہے اس کے بارے میں بھی انہوں نے یہی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سعی راکباً ایک مجبوری کی وجہ سے فرمائی تھی کہ ہجوم کی کثرت تھی لوگ آپ کی زیارۃ کے شوق میں آگے بڑھتے تھے اور ہٹائے نہیں ہٹتے تھے تو اس لئے آپ نے سعی راکباً فرمائی لیسمعوا کلامہ ولیروا مکانہ الخ تاکہ لوگ بسہولت آپ کی بات سن سکیں اور دوری سے آپ کی زیارۃ بھی کرسکیں اور لوگوں کے ہاتھ آپ تک نہ پہونچ سکیں بخلاف سعی ماشیاً کے کہ اس صورت میں بڑی پریشانی ہوجاتی کوئی آپ کا ہاتھ پکڑتا اور کوئی دامن کھینچتا اللہ اکبر! صحابۂ کرام کے شوق وجان نثاری کا عجیب عالم تھا صلی اللہ علیہ وسلم شرف کرّم ورضی عن اصحابہ وارضاھم۔

قال المنذری وابو الطفیل ھو عامر بن واثلۃ وھو آخر من مات من الصحابہ رضی اللہ عنہ وقد اخرج ہذا الحدیث مسلم فی صحیحہ (عون)

عن سعید بن جبیر انہ حدث عن ابن عباس........ وان یمشوا بین الرکنین۔ رکن یمانی اور رکن حجر اسود کے درمیان اپنی چال چلیں یعنی رمل نہ کریں جس کی وجہ اگلی روایت میں یہ آرہی ہے کہ چونکہ جو کفار دیکھنے کے لئے جس پہاڑی پر بیٹھے تھے وہ حطیم کی جانب ہے جو رکنین یمانیین کی جانب مقابل ہے تو صحابہ کرام طواف کرتے ہوئے جب اس طرف آتے تھے تو چونکہ درمیان میں بیت اللہ کی عمارت حائل ہوجاتی تھی اس لئے وہ کفار کو نظر آنے بند ہوجاتے تھے اور مقصود رمل سے انہی کو دکھانا تھا اس لئے اس جانب میں رمل نہیں کیا گیا اسی لئے بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ رمل صرف جوانب ثلثہ میں ہوگا کما تقدم فی البحث السادس جمہور یہ کہتے ہیں کہ آپ نے حجۃ الوداع میں جوانب اربعہ میں فرمایا ہے لہذا اسی پر عمل ہوگا۔

ھٰؤلاء اَجْلَدُ مِنّا یہ تو ہم سے بھی زیادہ قوی ہیں اور آگے ان کا مقولہ یہ آرہا ہے کانّھم الغِزْلان کہ یہ تو ہرن

کے بچوں کیطرح اچھل رہے ہیں (غزلان بر وزن غلمان، جمع غزال ہرنی کا بچہ)
الا الإبقاءُ علیھم ابقار کے معنی شفقت کے ہیں، یعنی تمام اشواط میں رمل کا حکم شفقۃً نہیں دیا ورنہ تھک جائیںگے۔
قال المنذری واخرجہ البخاری ومسلم والنسائی اھ (عون)

عن عائشۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما جعل الطواف بالبیت بین الصفا والمروۃ ورمیُ الجمار لاقامۃ ذکراللہ۔ بیت اللہ کا طواف اور سعی بین الصفا والمروہ اور رمی جمار یہ چیزیں اس لئے مشروع کی گئیں تاکہ ان تاریخی اور مقدس مقامات میں اللہ کو یاد کیا جائے، لہٰذا یہ سب کام پوری توجہ سے کئے جائیں نہ کہ غفلت سے، علماء نے لکھا ہے اگرچہ تمام ہی عبادات سے مقصود ذکراللہ ہے ان امور کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے کہ یہ کام بظاہر عبادت معلوم نہیں ہوتے ہیں۔

## باب الدعاء فی الطواف

باب الدعاء فی الطواف صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں مجھے نہیں ملا البتہ باب الکلام فی الطواف بخاری اور نسائی میں موجود ہے اور امام ترمذی نے باب بلا ترجمہ میں کلام فی الطواف کی حدیث ذکر فرمائی ہے۔ امام بخاری نے باب الکلام فی الطواف میں ابن عباس کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون یہ ہے ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر طواف کرتے ہوئے ایک ایسے شخص پر ہوا جو طواف کر رہا تھا اور اس نے اپنے ہاتھ کو کسی تسمہ وغیرہ سے دوسرے شخص کے ساتھ باندھ رکھا تھا اور وہ دونوں اس کیفیت کے ساتھ طواف کر رہے تھے تو آپؐ نے اس تسمہ کو اپنے دست مبارک سے قطع کردیا اور زبان سے یہ فرمایا قُدْہ بیدِہٖ کہ بجائے باندھنے کے اس کا ہاتھ پکڑ کر اس کو لے چل، اس حدیث سے کلام فی الطواف کا ثبوت ہوگیا کیونکہ آپ نے طواف کرتے ہوئے اس سے فرمایا قُدْہ بیدِہٖ اور امام ترمذی نے ابن عباس کی ایک روایت مرفوع ذکر فرمائی ہے الطواف حول البیت مثل الصلوٰۃ الا انکم تتکلمون فیہ فمن تکلم فیہ فلا یتکلم الابخیر اور یہی دونوں روایتیں امام نسائیؒ نے ذکر فرمائی ہیں اس میں اس طرح ہے الطواف بالبیت صلوٰۃ فاَقِلّوا من الکلام، معلوم ہوا کلام فی الطواف جائز ہے، جمہور علماء ائمہ اربعہ کا مذہب یہی ہے۔ اس تمہید کے بعد جاننا چاہئے کہ طواف میں کیا دعا پڑھنی چاہئے حدیث الباب میں یہ ہے کہ حضورؐ طواف کرتے وقت رکنین یمانیین پر جب پہونچتے تھے تو اس وقت ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ الخ پڑھتے تھے۔ اس سلسلے میں حج کی جو کتابیں چھپتی ہیں اور حج کے زمانہ میں وہ وہاں تقسیم ہوتی ہیں ان میں طواف کے ہر ہر شوط کی الگ الگ دعائیں لکھی ہیں لیکن ان دعاؤں کا ثبوت حدیث سے نہیں ہے، قسطلانی شرح بخاری میں ہے ابن المنذر فرماتے ہیں کہ طواف میں حضورؐ سے کوئی دعا ثابت نہیں بجز ربنا آتنا فی الدنیا الخ کے بین الرکنین الیمانیین. پھر وہ آگے لکھتے ہیں رافعی سے منقول ہے کہ طواف میں قراءۃ قرآن افضل ہے دعاء غیر ماثور سے اور دعاء ماثور افضل ہے تلاوت قرآن سے اور صاحب ہدایہ لکھتے ہیں طواف میں ذکراللہ افضل ہے بنسبت تلاوت کے اور مالکیہ

کے نزدیک طواف میں قرارت مکروہ ہے اھ مختصراً

ثم یصلی سجدتین یہ وہ دو رکعتیں ہیں جو طواف کے بعد پڑھی جاتی ہیں (تحیۃ الطواف) یہ نماز چونکہ متعلقات طواف میں سے ہے اور نماز دعار پر مشتمل ہوتی ہی ہے پس گویا اس میں دعار مانگنا یہ دعار فی الطواف ہے۔ (بذل)

تحیۃ الطواف حنفیہ کے نزدیک واجب اور امام احمد کے نزدیک سنت ہے اور شافعیہ کے دونوں قول ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ طوافِ واجب کے بعد واجب ہے اور غیر واجب کے بعد سنت مالکیہ کے یہاں یہ جملہ اقوال ہیں (جز رابع)

# باب الطواف بعد العصر

عن جبیر بن مطعم یبلغ بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تمنعوا احداً یطوف بہذا البیت ویصلی ای ساعۃ شاء من لیل او نہار۔ لاتمنعوا کا خطاب بنو عبد مناف کو ہے جیسا کہ بعض روایات میں ہے یا بنی عبد مناف لاتمنعوا الخ اس حدیث میں بنو عبد مناف کو اس بات سے روکا گیا ہے کہ وہ کسی شخص کو منع کریں بیت اللہ کا طواف کرنے سے یا (مسجد حرام میں) نماز پڑھنے سے کسی بھی وقت خواہ دن ہو یا رات۔

یہ حدیث سنن اربعہ کی روایت ہے اس سے شافعیہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ مکہ مکرمہ میں کوئی وقت ——— ——— وقتِ مکروہ نہیں ہے بلکہ وہاں ہر وقت نماز پڑھ سکتے ہیں (کما تقدم فی کتاب الصلوٰۃ) اس کا جواب اور مذاہب ائمہ وہاں گذر گئے ہیں علامہ سندھی نے حدیث کا مطلب یہ لکھا ہے کہ آپ کی مراد یہ ہے جو شخص بھی مسجد حرام میں نماز یا طواف کے ارادہ سے داخل ہونا چاہئے دن میں یا رات میں کسی بھی وقت تو تمکو اسکو منع کرنے کا حق نہیں ہے اور یہ مطلب نہیں کہ مکہ میں جو شخص جس وقت بھی نماز یا طواف کرے تو اس کو کرنے دو۔ اور یہ مطلب اس لئے لیا گیا ہے تاکہ یہ حدیث احادیث النہی کے خلاف نہ ہو، نیز حرم شریف کے جو دربان تھے وہ اپنی حکومت چلاتے تھے ہر شخص کو ہر وقت دخول کی اجازت نہیں دیتے تھے اسی وجہ سے ان کو تنبیہ کی گئی (کذا سمعت من بعض الاساتذۃ)

اسکے بعد سمجھئے کہ طواف بعد العصر یا بعد الفجر بالاتفاق جائز ہے البتہ تحیۃ الطواف میں اختلاف ہے حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک وہ بھی بلاکراہت جائز ہے ان کا استدلال اسی حدیث جبیر بن مطعم سے ہے جس کا جواب ہم اوپر لکھ چکے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

# باب طواف القارن

یہ مشہور اختلافی مسئلہ ہے جو پہلے کئی جگہ گذر چکا، عند الجمہور قارن پر صرف ایک طواف اور ایک سعی ہے[۱] وعند الحنفیۃ لابد لہٗ

---

[۱] قال الحافظ شمس الدین ابن القیمؒ فی تہذیب السنن، اختلف العلماء فی طواف القارن والمتمتع علی ثلثۃ مذاھب۔ احدھا ان علی (بقیہ اگلے صفحہ پر)

من طوافین وسعیین۔

## طواف قارن کے سلسلہ میں فریقین کے استدلال کا جائزہ

اس باب میں مصنف نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں حدیث جابر بن عبداللہ اور دو حدیثیں حضرت عائشہ کی، ان میں سے پہلی حدیث سنن اربعہ اور صحیح مسلم کی ہے اور دوسری حدیث نسائی شریف کی اور تیسری حدیث صحیح مسلم کی، ان کے علاوہ اس سلسلے کی جو حدیث متفق علیہ ہے جس کی تخریج بخاری ومسلم دونوں نے کی ہے اس کو مصنف باب الافراد میں لائے ہیں یعنی حدیث عائشہ جسکے آخر میں یہ ہے واما الذین جمعوا بین الحج والعمرۃ فانما طافوا طوافاً واحداً۔ امام بخاری نے باب طواف القارن میں پہلے اسی حدیث کو ذکر فرمایا ہے اس حدیث کی جو توجیہ ہماری طرف سے کی جاتی ہے وہ ہم باب الافراد میں لکھ چکے ہیں اور بحمداللہ وہ توجیہ سیاق حدیث کے بہت قریب ہے بلکہ فیض الباری میں تو شاہ صاحب سے یہ نقل کیا ہے کہ بعض روایات کے الفاظ تو اس میں صریح ہیں۔ حضرت امام بخاری نے باب مذکور میں جو دوسری حدیث ذکر فرمائی ہے وہ حدیث ابن عمر ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ حج قران کیا اور اس کے لئے صرف ایک طواف اور ایک سعی کی اور پھر یہ فرمایا ھکذا فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے جواب میں شاہ صاحب فرماتے ہیں (کما فی فیض الباری) کہ اس معاملہ میں زیادہ اہمیت علی رض کی روایت کو ہوسکتی ہے کیونکہ اول تو حضرت علی رض حضرت علی ہیں اور ابن عمر ابن عمر ہی ہیں دوسرے اس لئے کہ علی رض کا احرام وہی تھا جو حضور کا تھا جیسا کہ روایات میں مشہور ومعروف ہے اور حضرت علی کا مسلک یہ ہے القارن یطوف طوافین ویسعی سعیین، اسی طرح حضرت ابن مسعود سے بھی یہی منقول ہے رواھما الطحاوی باسانید قویۃ حتی کہ حافظ ابن حجر نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے جبکہ ابن حزم نے یہ کہا تھا کہ اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب سے کچھ ثابت نہیں ہے اس پر حافظ صاحب فتح الباری میں فرماتے ہیں (قلت) لکن روی الطحاوی وغیرہ مرفوعاً عن علی وابن مسعود ذلک باسانید لاباس بہا اھ اور شیخ ابن الہمام (اور علامہ عینی نے) حدیث علی کو نسائی کی سنن کبریٰ کے حوالہ سے نقل کیا ہے ھکذا۔ عن حماد بن عبدالرحمن الانصاری عن ابراہیم بن محمد بن الحنفیہ قال طفت مع ابی وقد جمع الحج والعمرۃ فطاف لہما طوافین وسعی سعیین وحدثنی ان علیا رضی اللہ عنہ فعل ذلک وحدثہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک قال العلامۃ ابن الہمام وحماد ہذا وان ضعفہ الازدی فقد ذکرہ ابن حبان فی الثقات فلا ینزل حدیثہ عن درجۃ الحسن مع انہ روی عن علی رض بطرق کثیرۃ مضعفۃ ترتقی الی الحسن اھ۔ علامہ قسطلانی شرح بخاری میں شیخ ابن الہمام کا مذکورہ بالا کلام ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ولاریب ان العمل بمافی صحیح البخاری

---

کل منہما طوافین وسعیین وروی ذلک عن علی وابن مسعود وھو قول سفیان ثوری وابی حنیفۃ واھل الکوفہ والاوزاعی واحدی الروایات عن الامام احمد۔ الثانی۔ ان علیہما کلیہما طوافاً واحداً وسعیاً واحداً نص علیہ الامام احمد فی روایۃ ابنہ عبداللہ وھو ظاہر حدیث جابر ہذا الثالث، ان علی المتمتع طوافین وسعیین وعلی القارن سعی واحد وہذا ھو المعروف عن عطاء وطاؤس والحسن وھو مذہب مالک والشافعی وظاہر مذہب احمد اھ

اولیٰ من حدیث لم یکن علی رسم الصحیح علی مالا یخفیٰ اھ لیکن ہمارے علماء یہ کہتے ہیں کہ حدیث بخاری تو مؤوّل ہے اور اگر اس کو ظاہر پر رکھا جائے تو سبھی کے خلاف پڑ جائیگی نہ صرف ائمہ فقہ بلکہ جملہ روایاتِ حدیثیہ کے بھی (کما تقدم توضیحہ فی باب الطواف الواجب) دراصل بات یہ ہے کہ آپ نے مکہ مکرمہ پہونچتے ہی پہلے روز جو طواف فرمایا تھا جس کو وہ بھی مانتے ہیں اور ہم بھی اس کے بارے میں ہم تو یہ کہتے ہیں کہ وہ طواف عمرہ تھا اور وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ طواف قدوم تھا وہ اپنی رائے پر قرینہ میں اس حدیث کو پیش کرتے ہیں اما الذین جمعوا بین الحج والعمرۃ طافوا طوافا واحدا، اور حنفیہ اپنی رائے کی تائید میں ان روایات کو پیش کرتے ہیں جن میں تعدد طواف وسعی مذکور ہے وہ گو سنداً اتنی قوی نہ ہوں جتنی یہ ہیں لیکن اول تو وہ صریح ہیں مؤول نہیں دوسرے یہ کہ قیاس کے موافق وہی ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

سمعت جابر بن عبد اللّٰہ یقول لم یطف النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ولا اصحابہ بین الصفا والمروۃ الا طوافا واحدا۔ یہ باب کی پہلی حدیث ہے جس میں طواف کا ذکر نہیں ہے بلکہ سعی بین الصفا والمروہ مذکور ہے کہ آپ نے صرف ایک سعی فرمائی ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مراد یہ ہے آپ نے حج کے لئے صرف ایک سعی کی، اور یہ صحیح ہے اس لئے کہ حج میں طواف تو کئی ہوتے ہیں (طوافِ قدوم، طواف زیارت، طواف وداع) لیکن سعی صرف ایک ہی مرتبہ ہوتی ہے لیکن اگر کوئی شخص حج کے ساتھ عمرہ بھی کرے کما فی القران والتمتع تو ظاہر ہے کہ اس کے لئے طواف اور سعی الگ مستقل کرنی ہوگی دوسرے دلائل کی بنا پر۔

عن عائشۃ ان اصحاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الذین کانوا معہ لم یطوفوا حتی رموا الجمرۃ یہ دوسری حدیث ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ صحابہ کرام میں سے کسی نے بیت اللہ کا طواف جمرۂ عقبہ کی رمی سے پہلے نہیں کیا اس روایت پر اشکال ظاہر ہے کیونکہ دوسری روایات سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سب حضرات نے ۴ ذی الحجہ کو مکہ پہونچتے ہی طواف کیا تھا پھر یہ کہنا کیسے صحیح ہے کہ رمیِ جمرہ سے قبل کسی نے طواف نہیں کیا، لہٰذا اس کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ اس سے راوی کا مقصود مطلق طواف کی نفی نہیں ہے بلکہ طواف افاضہ کی نفی مراد ہے کہ یوم النحر میں جو افعال اربعہ کئے جاتے ہیں (رمی، ذبح، حلق، طواف) ان میں سے یہ طواف زیارۃ رمی کے بعد کیا گیا رمی سے قبل کسی نے نہیں کیا اور یا یہ کہا جائے کہ اس سے وہ صحابہ مراد ہیں جو سائق الہدی تھے اور مطلب یہ ہے کہ ان لوگوں نے طواف للاحلال رمی کے بعد کیا (اور اس سے پہلے اگرچہ انہوں نے طواف کیا تھا لیکن وہ لاجل الاحلال نہیں تھا کیونکہ سَوقِ ھدی تحلل سے مانع ہے) یا یہ کہا جائے کہ اس کا تعلق ان صحابہ سے ہے جو غیر سائق الہدی تھے اور مطلب یہ ہے کہ انہوں نے حج کے لئے طواف رمی

---

لہ اس پر انورشاہ فرماتے ہیں کہ یہ اختلافِ روایات نہیں ہے بلکہ اختلافِ تخریج ہے شافعیہ کے مشائخ کی تخریج یہ ہے اور مشائخِ حنفیہ کی تخریج وہ ہے ۱۲۔

سے قبل نہیں کیا (اور اس سے قبل اگرچہ طواف کیا تھا لیکن وہ للحج نہیں تھا بلکہ للعمرۃ تھا[۱]) (بذل)

طوافك بالبيت وبين الصفا والمروة يكفيك لحجتك وعمرتك اس حدیث سے بھی جمہور استدلال کرتے ہیں کہ قارن کے لئے ایک طواف اور ایک سعی ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال تو اس پر مبنی ہے کہ حضرت عائشہ قارنہ تھیں اور ہمارے نزدیک ایسا نہیں ہے بلکہ ہماری تحقیق یہ ہے کہ وہ مفردہ تھیں (کما سبق مفصلاً فی احرام عائشہ) لہٰذا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ تم نے صرف حج ہی کیا ہے عمرہ نہیں کیا مگر شروع میں ارادہ تو دونوں ہی کا تھا اس لئے یہ ایک طواف اور سعی من حیث الاجر والنیۃ دونوں کے لئے کافی ہے، اور[۲] یا یہ کہا جائے کہ آپ کا یہ ارشاد حضرت عائشہ سے اس گمان پر تھا کہ وہ شروع میں طواف عمرہ کر چکی ہیں اور ان کے حیض وغیرہ کا قصہ آپ کے ذہن میں نہیں رہا تھا۔ یدل علیہ قولہ[۳] صلی اللہ علیہ وسلم اَوَمَا طُفْتِ لَيَالِيَ قَدِمْنَا کما فی بعض الروایات۔ واللہ تعالیٰ اعلم (بذل) قال المنذری واخرجہ مسلم فی صحیحہ (عون)

## باب الملتزم[۴]

یہ باب صحاح ستہ میں سے صرف دو کتابوں میں ہے یہاں سنن ابو داؤد میں اور سنن ابن ماجہ میں اور ملتزم سے متعلق حدیث بھی صحاح کی صرف ان دو کتابوں میں ہے ویسے بیہقی وغیرہ میں بھی ہے۔ بیہقی میں ابن عباس سے مروی ہے مابین الرکن والباب[۴] کو ملتزم کہا جاتا ہے جو شخص بھی اس جگہ کو چمٹ کر دعا[۵] مانگتا ہے وہ قبول ہوتی ہے (تہذیب السنن لابن القیم) اور علامہ زرقانی نے بحوالہ ابن عبد البر اس کو ابن عباس سے مرفوعاً روایت کیا ہے (کما فی الاوجز ص۳۵) مناسک حج کی کتابوں میں امام نووی اور ملا علی قاری نے لکھا ہے کہ طواف وداع سے فارغ ہونے کے بعد حاجی کے لئے مستحب ہے کہ عتبۃ البیت (بیت اللہ کے دروازہ کی چوکھٹ) کو چومے اور ملتزم سے چمٹ کر دعا مانگے۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی قدس سرہ کی المسلسلات میں بھی استجابۃ الدعاء عند الملتزم کی حدیث مرفوع بروایت ابن عباس موجود ہے جس میں یہ ہے کہ ہر راوی نے اپنے شاگرد سے بوقت روایت یہ کہا کہ میں نے وہاں دعا مانگی ہے جو قبول ہوئی، تذکرۃ الخلیل میں لکھا ہے حضرت سہارنپوری فرماتے تھے کہ ملتزم پر میں نے اللہ تعالیٰ سے تین دعائیں مانگی تھی جن میں سے دو[۶] کا قبول ہونا تو دیکھ لیا اور تیسری کی

---

[۱] کیونکہ یہ لوگ فسخ الحج الی العمرہ کے مامور تھے ان لوگوں نے عمرہ کا طواف وسعی تو شروع ہی میں کر لیا تھا، پھر بعد میں جو طواف زیارۃ کیا وہ رمی جمرہ کے بعد ہی کیا۔ واللہ اعلم ۱۲ [۲] اس جواب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر ایسا تھا تو پھر اس ارشاد گرامی کا فائدہ کیا ہے، فتأمل۔ [۳] وقد تقدم الاستدلال بهذا الحديث فی باب الافراد ذیل عمرۃ التنعیم ۱۲ [۴] یعنی بیت اللہ کی دیوار کا وہ حصہ جو بیت اللہ کے دروازہ اور حجر اسود کے درمیان ہے۔

[۵] چمٹنے کی صورت حدیث الباب میں یہ مذکور ہے کہ اس جگہ اپنے رخسار اور سینے اور دونوں ہاتھوں کی کلائیوں کو پھیلا کر اس حصہ سے ملا دے اور رو رو کر دعائیں مانگے [۶] اول یہ کہ اس زمانہ میں حجاز میں شریف حسین کی بغاوۃ کی وجہ سے جو شدید بدامنی تھی اسکا امن سے بدل جانا، دوسری تصنیف بذل المجہود کی تکمیل مدینہ منورہ کے قیام میں، تیسری موت مدینہ کا حصول۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے یہ تیسری دعا بھی قبول فرمائی ۱۲

اللہ تعالیٰ کی ذات سے توقع ہے۔

عن عبد الرحمن بن صفوان قال لما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة قلت لألبسن ثيابي الخ
عبدالرحمن بن صفوان کہتے ہیں جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ فتح کیا تو میں نے اپنے دل میں سوچا کہ میں اب خوشی میں کپڑے پہن کر جاکر دیکھوں گا کہ اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیا کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں اور ہمارا گھر لب سڑک تھا۔

وقد استلموا البيت من الباب الى الحطيم تو میں نے دیکھا آپ کو اور آپ کے اصحاب کو کہ کعبہ کے اندر سے باہر آنے کے بعد بیت اللہ کے اس حصہ سے چمٹ رہے تھے جو باب کعبہ اور حطیم کے درمیان ہے۔ اس روایت پر یہ اشکال ہے کہ ملتزم تو اس حصے کا نام ہے جو من الباب الی الحَجَر ہے نہ کہ من الباب الی الحطیم؟ اس کا جواب بعض علماء نے یہ دیا کہ ممکن ہے، ہجوم کی وجہ سے اصل ملتزم پر جگہ نہ ہونے کی وجہ سے بعض نے اس حصہ کا التزام کیا ہو اور یہ ضروری نہیں کہ حضورؐ بھی انہی لوگوں میں شامل ہوں (بلکہ آپ اصل ملتزم پر ہوں) اور حضرت سہارنپوری[1] نے اس کی یہ توجیہ فرمائی ہے کہ ممکن ہے اصل روایت میں تو من الباب الی الحَجَر ہو لیکن کسی راوی کو اشتباہ ہوگیا کہ اس نے حَجَر (بفتح الحاء) کو حِجر (بکسر الحاء) سمجھا اور حِجر (بالکسر) حطیم کو کہتے ہیں، پھر اس نے یہ کیا کہ روایۃً بالمعنیٰ ذکر کی اور کہدیا من الباب الی الحطیم (کہاں سے کہاں بات پہونچ گئی) واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲۔

کان یعود ابن عباس فیقیمه عند الشقة الثالثة الخ الشقة الثالثة (تیسرا ٹکڑا)

**شرحِ حدیث** حضرت سہارنپوری بذل المجہود میں فرماتے ہیں ملتزم جدار بیت کا تیسرا ٹکڑا اس لحاظ سے ہے کہ بیت اللہ کی جس دیوار میں دروازہ ہے اس کے تین حصے اس طرح ہوگئے کہ ایک ٹکڑا تو اس دیوار کا وہ ہے جو رکن عراقی سے لیکر بیت اللہ کے دروازہ کی بازو تک ہے اور دوسرا ٹکڑا وہ جس میں خود دروازہ ہے اور تیسرا ٹکڑا وہ ہے جو دروازہ کی دوسری بازو سے لیکر رکن حجر اسود تک ہے اور اسی کو ملتزم کہتے ہیں۔

مما يلي الركن الذي يلي الحجر مما يلي الباب (ترجمہ) جدارِ بیت اللہ کا وہ حصہ جو متصل ہے اس کونہ سے جس کے متصل حجر اسود ہے (یعنی ایک جانب سے اور دوسری جانب اس کی) متصل ہے باب کعبہ سے۔

حضرت عبداللہ بن عباس آخر میں نابینا ہوگئے تھے اس لئے عبداللہ بن السائب ان کا ہاتھ پکڑ کر ان کو اس جگہ لاکر کھڑا کر دیا کرتے تھے، ابن عباس نے ان سے پوچھا تمہیں خبر بھی ہے کہ حضورؐ اس جگہ نماز پڑھا کرتے، چنانچہ پھر ابن عباس بھی وہاں

---

[1] لیکن بعض دوسرے شراح نے یہ لکھا ہے کہ ملتزم تو ما بین الباب والرکن الاسود ہی کو کہتے ہیں یہ متعین ہے، لیکن حطیم کے مصداق میں اختلاف ہے ایک قول یہ ہے کہ کعبہ کی شمالی جانب میں جو دیوار ہے جس نے بیت اللہ کے اس حصہ کو گھیر رکھا ہے جو تعمیر سے چھوٹا ہوا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ حطیم اور حِجر اس زمین کا نام ہے جس کو اس دیوار سے گھیر لیا گیا ہے، اور تیسرا قول یہ ہے کہ حطیم ما بین الرکن الاسود والباب کا نام ہے (جسکو ملتزم کہتے ہیں) لہٰذا اس آخری قول پر ابوداؤد کی اس روایت پر کوئی اشکال نہ ہوگا ۱۲

نماز پڑھتے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا جس طرح ملتزم کا التزام کیا جاتا ہے اسی طرح اس کے قریب کھڑے ہو کر نماز بھی پڑھنا چاہئے۔

## باب امر الصفا والمروة

صفا مروہ کے درمیان سعی یہ یادگار ہے حضرت ہاجرؑ کی جو پانی کی تلاش میں اس جگہ دوڑی تھیں واقعہ مشہور ہے[1] سعی میں تین بحثیں ہیں۔ (۱) حکم (۲) صفا سے مروہ اور پھر مروہ سے صفا یہ دونوں ملکر ایک شوط ہے یا دو شوط ہیں (۳) بین الصفا والمروہ سعی یعنی دوڑنا ضروری ہے یا مشی بھی جائز ہے۔

بحث اول:۔ سعی بین الصفا والمروہ کے حکم میں اختلاف ہے اس میں چار قول ہیں۔ امام شافعی اور امام مالک کے قول مشہور میں سعی رکن ہے لا یتم الحج الا بہ اصح الروایتین عن احمد بھی یہی ہے اور حنفیہ کے یہاں واجبات میں سے ہے جس کے ترک سے دم واجب ہوتا ہے یہی امام مالک کی بھی ایک روایت ہے، سفیان ثوری کے نزدیک نسیانا ترک کی صورت میں تو دم سے تلافی ہو سکتی ہے عمداً ترک میں نہیں یہی عطاء کا قول ہے، ابن عباسؓ کے نزدیک سنت ہے وھو روایۃ عن احمد (لامع وفتح الباری)

دلیل وجوب مسند احمد کی روایت ہے حبیبہ بنت ابی تجراۃ مرفوعاً روایت کرتی ہیں میں نے آپؐ سے سنا جبکہ آپ سعی فرما رہے تھے کتب علیکم السعی فاسعوا۔ نیز حدیث مسلم ما اتم اللہ حج امرئ ولا عمرتہ لم یطف بین الصفا والمروۃ (عون)

بحث ثانی:۔ صفا سے مروہ ایک شوط شمار ہوتا ہے اور پھر مروہ سے واپسی صفا پر یہ دوسرا شوط ہے ہکذا عند الجمہور خلافاً لبعض الشافعیہ والطحاوی من الحنفیہ ان کے نزدیک صفا سے مروہ اور پھر مروہ سے صفا دونوں ملکر ایک شوط ہے۔

بحث ثالث:۔ بطن وادی[2] میں سعی یعنی دوڑنا اولیٰ ومستحب ہے اگر کوئی شخص بجائے سعی کے مشی اختیار کرے تو بالاتفاق جائز ہے صرف خلاف اولیٰ ہے۔

---

[1] کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے حکم سے حضرت ہاجرؑ اور ان کے شیر خوار بیٹے اسماعیل کو وادیٔ غیر ذی زرع (جنگل بیابان) میں جہاں اب مسجد حرام ہے چھوڑ کر چلے گئے تو جو پانی مشکیزے میں ان کے پاس تھا جب وہ ختم ہو گیا تو اب وہ پانی کی تلاش میں نکلیں برابر میں صفا پہاڑی تھی اس پر چڑھیں مگر پانی نہ ملا پھر جلدی سے بچے کے فراق میں نیچے اتر کر بھاگی بھاگی بچے کو دیکھنے کے واسطے آئیں پھر دوبارہ مروہ پہاڑی پر اسی پانی کی تلاش میں چڑھیں اسی طرح سات بار صفا مروہ پر چڑھیں اور اتریں اور ساتویں بار جب بچے کے پاس آئیں تو دیکھتی ہیں کہ بچہ جس جگہ پاؤں کی ایڑیاں رگڑ رہا تھا وہاں سے اللہ کی رحمت سے پانی کا چشمہ ابل رہا ہے جس کو زمزم کہتے ہیں۔ الحاصل اللہ تعالیٰ کو ان کی یہ ادا پسند آئی اور ہمیشہ کے لئے حج میں سعی کی سنت جاری ہو گئی۔

[2] یعنی دونوں پہاڑیوں کے درمیان کا وہ حصہ جو ہموار ہے جس میں اتار اور چڑھائی نہیں اور جہاں سے چڑھائی شروع ہو وہاں سعی مستحب نہیں ہے بلکہ مشی اگرچہ آج کل تقریباً سارا ہی حصہ ہموار کر دیا گیا اسی لئے بطن وادی میں دو نشان لگا دیئے گئے ہیں جن کو میلین اخضرین کہتے ہیں۔

عن هشام عن ابیہ انہ قال قلت لعائشۃ ارأیتِ قولَ اللّٰہ عزوجل ان الصفا والمروۃ من شعائر اللّٰہ الخ

## عروہ وعائشہ رضؓ کے درمیان سوال وجواب

یہ حدیث یعنی عروہ کا حضرت عائشہ سے اس آیت کے بارے میں سوال وجواب مختلف طرق سے تمام صحاح ستہ میں ہے. صحیح مسلم کے بعض طرق میں کچھ گڑبڑ بھی ہے، عروہ حضرت عائشہ کے بھانجے اور بڑے محبوب وبے تکلف شاگرد ہیں عائشہ سے کثیر الروایۃ ہیں، انہوں نے ایک مرتبہ عائشہ سے یہ سوال کیا کہ آیتِ کریمہ ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ الخ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حج میں سعی بین الصفا والمروہ ضروری نہیں ہے اس کو ترک بھی کرسکتے ہیں کیونکہ فرمارہے ہیں فلاجناح علیہ ان یطوف بہما کہ جو شخص حج میں ان دونوں کے درمیان سعی کرے تو اس پر کوئی گناہ اور حرج نہیں ہے، حضرت عائشہ نے جواب دیا کہ تم غلط سمجھے اگر ایسا ہوتا جو تم کہہ رہے ہو تو پھر اس طرح ہونا چاہیئے تھا فلاجناح علیہ ان لایطوف بہما، چونکہ یہاں طالبعلمانہ یہ سوال ہوتا تھا کہ جب سعی ضروری ہے تو پھر آیت میں یہ طرز کیوں اختیار کیا گیا کہ سعی کرنے میں صرف حرج کی نفی کی گئی ہے. اسلئے آگے چل کر حضرت عائشہ نے اس کی وضاحت فرمائی۔ انما انزلت ھذہ الآیۃ فی الانصار کانوا یُھلّون لِمناۃ الخ کہ دراصل بات یہ ہے زمانۂ جاہلیت اور کفر میں انصار کے دو گروہ اور فریق تھے ایک گروہ مَناۃ نامی بُت کا حج کیا کرتا تھا اور دوسرا گروہ اِساف ونائلہ کا، مَناۃ کا محل وقوع (جیسا کہ صحیح بخاری کی روایت میں ہے) مُشَلَّل تھا علی شط البحر یعنی سمندر کے ساحل پر قُدَیْد کے سامنے اور اس کی محاذات میں، اور اساف ونائلہ رکھے ہوئے تھے صفا اور مروہ پر، اساف ونائلہ والے مناۃ کے قریب نہیں جاتے تھے اور مناۃ والے اساف ونائلہ کے قریب نہیں آتے تھے، پھر جب یہ دونوں گروہ اسلام میں داخل ہوگئے تو دونوں ہی کو صفا مروہ کی سعی کرنے میں اشکال ہوا کہ یہ چیز تو رسم جاہلیت سے ہے، اس پر اللہ تعالیٰ نے آیۃ کریمہ نازل فرما کر اس حرج کی نفی فرمائی جو ان کے ذہن میں تھا. الحاصل قرآن کریم کا یہ طرز بیان وتعبیر مخاطبین کے ما فی الذہن کے لحاظ سے ہے.

**تنبیہ:** یہ سارا مضمون یہاں ابوداؤد کی اس روایت میں نہیں ہے ہم نے اس سلسلے کی جملہ روایات کو سامنے رکھکر لکھا ہے اور اس کو اسی طرح سمجھنا چاہیئے ورنہ بعض روایات اس میں مبہم اور بعض مختصر اور بعض میں وہم واقع ہوا ہے. واللہ الموفق

ادخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الکعبۃ قال لا الخ یہ سوال وجواب عمرۃ القضاء سے متعلق ہے کہ اس موقعہ پر آپ بیت اللہ شریف کے اندر داخل ہوئے یا نہیں؟

---

لہ کیونکہ فاعلِ سعی سے اثم کی نفی مستلزم نہیں ہے تارک سعی سے نفی اثم کو. ۱۲ ؎ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں اساف ونائلہ کے بارے میں یہ ہے کہ یہ دونوں علی شط البحر تھے قاضی عیاض نے اس کو وہم قرار دیا ہے (بذل)

## حجۃ الوداع کے سفر میں حضورؐ بیت اللہ شریف میں داخل ہوئے یا نہیں؟

جاننا چاہیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرۃ کے بعد مدینہ منورہ سے مکہ مکرمہ تشریف آوری تین مرتبہ ہوئی ہے اول عمرۃ القضاء ۷ھ میں اس وقت تک چونکہ مکہ فتح نہیں ہوا تھا اور بیت اللہ کے اندر مشرکین نے اصنام رکھ رکھے تھے اس لئے اس موقع پر آپؐ اس میں داخل نہیں ہوئے جیسا کہ اس روایت میں مذکور ہے دوسرا سفر آپ کا ۸ھ میں فتح مکہ کے لئے ہوا اس وقت آپ بیت اللہ میں بالاتفاق داخل ہوئے پہلے آپؐ نے اس میں سے ان تمام بتوں اور مورتیوں کو نکلوا کر پھینکا اس کے بعد آپ بیت اللہ کے اندر داخل ہوئے، تیسری حاضری آپؐ کی حجۃ الوداع ۱۰ھ میں ہوئی، اس سفر میں آپ داخل ہوئے یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف ہے بعض اس کے قائل ہیں اور بعض منکر، کتاب الحج کے اواخر میں ایک باب آرہا ہے باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ وہاں اس سلسلے کی کئی روایات ہیں ان کو دیکھا جائے وہاں ایک حدیث حضرت عائشہ کی یہ آرہی ہے ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خرج من عندھا وھو مسرورٌ ثم رجع الیّ وھو کئیبٌ، اس روایت کے بارے میں شراح حدیث کا یہ اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ حدیث آپ کے کس سفر سے متعلق ہے جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث فتح مکہ والے سفر سے متعلق ہے ان حضرات کی رائے تو یہ ہے کہ آپؐ حجۃ الوداع میں بیت اللہ میں داخل نہیں ہوئے اس لئے کہ اس حدیث کے علاوہ کوئی اور حدیث ایسی نہیں ہے جس سے آپ کا حجۃ الوداع والے سال بیت اللہ میں دخول ثابت ہوتا ہو، سو جب یہ حدیث ان کے نزدیک حجۃ الوداع سے متعلق نہیں ہے تو پھر یہی ماننا پڑے گا کہ اس موقعہ پر آپ داخل نہیں ہوئے۔

اور جو شراح یہ کہتے ہیں اس حدیث کا تعلق حجۃ الوداع ہی سے ہے وہ اس کے قائل ہیں کہ اس سفر میں آپ بیت اللہ شریف میں داخل ہوئے اور ظاہر بھی یہی ہے کہ یہ حدیث حجۃ الوداع ہی سے متعلق ہے جس کی وجہ ہم اسی جگہ لکھیں گے۔

یا اباعبدالرحمٰن انی اراك تمشی والناس یسعون الخ یہ پہلے گذر چکا کہ بین الصفا والمروہ سعی یعنی دوڑنا مستحب ہے اور مشی بھی جائز ہے اس میں کچھ حرج نہیں۔

**شرح حدیث** ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ سے سوال کیا کہ آپ بین الصفا والمروہ مشی کرتے ہیں اور دوسرے لوگ سعی کرتے ہیں یہ کیا بات ؟ انہوں نے جواب دیا کہ اگر میں مشی کروں تب درست اور اگر سعی کروں تب درست اس لئے کہ میں نے آپؐ کو سعی کرتے ہوئے بھی دیکھا ہے اور مشی کرتے ہوئے بھی، شراح نے اس کا مطلب یہ لکھا ہے کہ ابن عمر کی مراد یہ ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم مَسعیٰ میں سعی کرتے تھے اور مَمشیٰ میں مشیؐ اور اس کے بعد جو انہوں نے فرمایا

---

لہ لیکن بندے کو اس مطلب میں یہ اشکال ہے کہ اس صورت میں یہ پہلا جواب جواب کیسے ہوا؟ اس سے سائل کا اشکال کہاں حل ہوا اس لئے کہ سائل کا منشا بھی تو یہی تھا کہ آپ کو مسعیٰ میں سعی اور ممشیٰ میں مشی کرنی چاہیے (کما ہو مقتضیٰ لفظ الترمذی) حالانکہ آپ ساری مسافت میں (بقیہ اگلے صفحہ پر)

وانا شیخ کبیرؒ اس کے بارے میں یہ لکھاہے کہ یہ جواب ثانی ہے وہ یہ کہ مجھے عذر ہے اس لئے سعی نہیں کرتا۔ قال المنذری واخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قال الترمذی حدیث حسن صحیح ولفظ الترمذی رأیت ابن عمر یمشی فی المسعی فقلت اتمشی فی المسعی الخ۔

# باب صفة حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اس باب میں مصنف نے صرف ایک ہی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کے راوی جابر بن عبداللہ ہیں چونکہ یہ حدیث بہت طویل ہے اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کا قصہ من اولہ الی آخرہ پوری تفصیل سے مذکور ہے اس لئے یہ حدیث حدیث جابرؓ الطویل کے نام سے مشہور اور زبان زد ہے۔

یہ حدیث افرادِ مسلم سے ہے امام بخاری نے اس کی تخریج نہیں فرمائی صحاح ستہ میں سے تین جگہ صحیح مسلم، سنن ابو داؤد وابن ماجہ میں یہ حدیث بطولہ مذکور ہے اور امام ترمذی نسائی نے متعدد مقامات اور ابواب میں اس کے قطعات ذکر کئے ہیں صاحب مشکوٰۃ نے بھی اس حدیث کو ذکر کیا ہے۔

یہ حدیث بڑی جامع ہے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے اس قصہ کو اہل بیت کے ایک فرد یعنی حضرت امام محمد باقر جو امام زین العابدین کے بیٹے اور حضرت حسینؓ کے پوتے ہیں، کی فرمائش پر بڑی تفصیل اور دلچسپی سے سنایا تھا امام نووی نے شرح مسلم میں اس حدیث کی بہت تعریف اور اہمیت بیان کی ہے کہ بڑی جامع ہے بہت سے فوائد اور اہم قواعدِ دین پر مشتمل ہے، فرماتے ہیں بہت سے علماء نے اس حدیث سے بکثرت احکام فقہیہ مستنبط کئے ہیں اور ابن المنذر نے اس پر مستقل ایک جزء تالیف کیا ہے جس میں ڈیڑھ سو سے زائد مسائل کا استخراج کیا اور اگر وہ کلام کا استقصاء کرتے

---

(بقیہ صـ گذشتہ) مشی کرتے ہیں، اسی لئے بندے کا خیال ناقص یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے یہاں اپنے اس کلام میں بطریقِ ظرافت توریہ استعمال فرمایاہے گول موت بات فرمائی کہ حضور سے بھی دونوں طرح ثابت ہے سعی بھی اور مشی بھی (اشکال کیوں کرتے ہو) پھر اس کے بعد انہوں نے جو اصل اور تحقیقی جواب تھا وہ دیا کہ انا شیخ کبیر واللہ تعالیٰ اعلم۔ توریہ میں یہ ہوتاہے کہ متکلم اپنے کلام کا مطلب ظاہر کچھ کررہاہے اور مراد کچھ اور لے رہاہے۔

لہ حدیث جابر الطویل اسکے علاوہ ایک اور ہے، جس پر امام نووی نے ۔ باب حدیث جابر الطویل ۔ ترجمہ باندھاہے مسلم جلد ثانی کے بالکل اخیر میں ۱۲

لہ بظاہر اس لئے کہ اس حدیثِ طویل کا مدار جعفر بن محمد پر ہے، اور جعفر کی روایت کو امام بخاری نے صحیح بخاری میں نہیں لیاہے، یہ حدیث جعفر ابن محمد کے علاوہ دوسرے طرق سے بھی مروی ہے لیکن دوسرے رواۃ نے اس کو مطولاً ذکر نہیں کیا بلکہ مختصراً چنانچہ امام بخاری نے اس کو عطاء ابن ابی رباح اور مجاہد کے طریق سے ذکر فرمایاہے، واضح رہے کہ اس حدیث کو جابرؓ سے روایت کرنیوالے محمد باقر کے علاوہ چھ راوی اور ہیں۔ ابو الزبیر، عطاء، مجاہد، محمد بن المنکدر، ابو صالح ذکوان، ابو سفیان طلحہ بن نافع الواسطی (ناصر الدین البانی) ان میں سے اکثر کی روایات صحاح میں موجود ہیں اور سب مختصر ہیں۔

تو تقریبًا اتنے ہی اور مسائل استنباط کر لیتے (نووی)

حضرت شیخ جزء حجۃ الوداع میں لکھتے ہیں شیخ ابن الہمام نے فتح القدیر میں کتاب الحج کے شروع میں اولًا اس پوری حدیث کو ذکر فرمایا اور فرمایا کہ میں کتاب الحج کا افتتاح اس بابرکت حدیث سے کر رہا ہوں فانہ اصل کبیر واَجمعُ حدیث فی الباب اھ۔ بہت سے حضرات محدثین اور مؤرخین جنہوں نے حجۃ الوداع پر لکھا ہے ان میں سے بہت سوں نے اسی حدیث کو اپنی تالیف کی اساس اور بنیاد ٹھہرایا ہے۔

**حجۃ الوداع کے اسماء عدیدہ** جاننا چاہئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حج کا مشہور نام حجۃ الوداع ہے اس کے علاوہ بھی اور نام ہیں چنانچہ اسکو حجۃ الاسلام بھی کہتے ہیں حجۃ الاسلام کا اطلاق عرف فقہاء میں حج فرض پر ہوتا ہے یعنی وہ حج جو اسلام کا ایک اہم رکن ہے، آپ نے چونکہ فرضیت حج کے بعد صرف یہی ایک حج کیا ہے اسلئے اسکو حجۃ الاسلام کہتے ہیں اور حجۃ البلاغ بھی کیونکہ اس میں آپ نے لوگوں کو احکام شرعیہ خصوصًا حج کے مسائل پہونچائے ہیں قولًا وفعلًا، اور حجۃ التمام والکمال بھی شاید اس وجہ سے کہ آیت کریمہ الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی اسی حج میں نازل ہوئی، لیکن زیادہ مشہور نام حجۃ الوداع ہے (واؤ کے فتح کیساتھ ویجوز الکسر) اس نام کی وجہ تسمیہ یہ لکھی ہے کہ اس حج میں حضورؐ نے مسلمانوں کو رخصت فرمایا تھا چنانچہ آپؐ نے فرمایا خذوا عنی مناسککم لعلی لا اراکم بعد عامی ہذا، کہ مجھ سے مناسک حج اچھی طرح سیکھ لو شاید اسکے بعد میری تم سے ملاقات نہ ہو۔

(**فائدہ اولیٰ**) صحیح بخاری میں ابن عمر کا مقولہ مروی ہے کنا نتحدث بحجۃ الوداع والنبی صلی اللہ علیہ وسلم بین اظہرنا ولا ندری ما حجۃ الوداع، کہ حضورؐ کی زندگی میں ہم آپس میں حجۃ الوداع کا ذکر تذکرہ تو کیا کرتے تھے لیکن ہمیں یہ خبر نہیں تھی کہ آپ کا یہ حج حجۃ الوداع کس لحاظ سے ہے اور کیوں اس کو حجۃ الوداع کہتے ہیں، حافظ ابن حجر اس کی شرح میں لکھتے ہیں یعنی پھر جب آپؐ کا اس کے بعد قریب ہی میں وصال ہو گیا تب ہم سمجھے کہ اس حج کو حجۃ الوداع اسی لحاظ سے کہا جاتا تھا (کہ آپؐ لوگوں کو دنیا سے رخصت فرما کر جا رہے تھے) حضرت گنگوہی کی ایک تقریر میں یہ ہے کہ صحابہ کرام حضورؐ کے ساتھ غایت محبت وعشق کی وجہ سے یہاں پر لفظ وداع کو شروع میں اس معنی پر محمول کرنے کے لئے تیار نہیں تھے[1] پھر بعد میں مجبورًا ماننا ہی پڑا۔

(**فائدہ ثانیہ**) ابن عباس سے منقول ہے کہ وہ اس تسمیہ یعنی حجۃ الوداع نام کو مکروہ سمجھتے تھے، اسی طرح نیل المآرب (فی فقہ الحنابلہ) میں بھی اس تسمیہ کو مکروہ لکھا ہے، بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ وَداع کے اندر ترک کے معنی پائے جاتے ہیں اور ظاہر

---

[1] ولنعم ما قال شیخ الہند فی مرثیۃ شیخہ القطب الگنگوہی رح

نہ سمجھے تھے کہ اس جانِ جہاں سے یوں جدا ہوں گے ؛ یہ سنتے گو چلے آئے تھے اک دن جان ہے جانی۔

بات ہے کہ حج جیسی عظیم عبادت رخصت کرنے اور ترک کرنیکی چیز نہیں ہے۔ بلکہ بار بار کرنیکی چیز ہے نہ یہ کہ بس ایکمرتبہ کرلیا پھر چھٹی۔

(فائدۂ ثالثہ) حضرت امام بخاری نے باب حجۃ الوداع کا ترجمہ کتاب المغازی کے اخیر میں ذکر فرمایا ہے مغازی کے بعد سرایا کو اور پھر وفود کو ترتیب وار ذکر کرنے کے بعد اخیر میں حجۃ الوداع کو ذکر کیا ہے کیونکہ یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اسفار میں آخری سفر ہے۔ آپ کے اسفار زیادہ تر غزوات اور یا پھر حج وعمرہ کے لئے ہوتے تھے، الحاصل امام بخاری کا اس باب کو وہاں ذکر کرنا فقہی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ تاریخی حیثیت سے ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی وعثمان بن ابی شیبۃ الخ یہ حدیث مصنف کو متعدد شیوخ سے پہونچی ہے حتی انتہی الیّ یہاں تک کہ میرا نمبر آیا میں نے اپنا نام بتادیا کہ میں محمد بن علی بن حسین ہوں، حضرت جابرؓ ان کا نام ونسب سن کر اہل بیت کے ساتھ فرط تعلق ومحبت کیوجہ سے پھڑک گئے اور ان کے گریبان کی گھنڈیاں کھول کر ان کے سینہ پر دست شفقت پھیرا حضرت نے بذل میں یہی لکھاہے کہ یہ ہاتھ پھیرنا حُبًا واکرامًا لاہل البیت تھا اور امام نووی نے یہ لکھاہے کہ چونکہ یہ صغیر السن تھے اس لئے تانیسًا انہوں نے ایسا کیا ورنہ جوان آدمی کے سینہ پر اس طرح ہاتھ پھیرنا غیر مناسب ہے (بذل) قلتُ والاظہر ھو الاوّل فقام فی نساجۃ نساجہ کی تفسیر کتاب میں مذکور ہے ثوب مُلفق، یعنی دوہری چادر، دوتہی۔ ممکن ہے اس کے دونوں سروں کو جوڑ کر اس لئے سیا گیا ہو کہ وہ دریدہ ہو حاصل سب کا یہ ہے کہ انہوں نے ایک معمولی اور چھوٹی سی چادر اوڑھ کر نماز پڑھی جو چھوٹی ہونے کی وجہ سے ان کے کندھے پر ٹھہر نہیں رہی تھی بلکہ گر گر جاتی تھی حالانکہ ایک دوسری اچھی اور بڑی سی چادر ان کے برابر میں تپائی پر رکھی ہوئی تھی (معلوم نہیں ایسا کرنے میں کیا مصلحت تھی) اس حدیث سے صلوٰۃ فی ثوب واحد کے جواز پر بھی استدلال کیا گیا ہے باوجود ایک سے زائد کپڑا موجود ہونیکے۔

فقال بیدہ فعقد تسعًا قال بمعنی اشار یعنی انہوں نے اپنی انگلیوں پر شمار کرکے سمجھایا اور بتایا کہ آپ بعد الہجرۃ اتنے سال یعنی نو سال تک ٹھہرے رہے حج نہیں کیا پھر جب دسواں سال ہوا تو اس میں آپ نے اعلانِ عام کرایا کہ اس سال مجھے حج کرنا ہے چنانچہ مدینہ منورہ میں بے شمار لوگ جمع ہونے شروع ہوگئے (جن کی تعداد میں مختلف قول ہیں کم سے کم نوے۹۰ ہزار زیادہ سے زیادہ ایک لاکھ تیس ہزار منقول ہے)

کلھم یلتمس ان یاتم برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ ہر شخص یہ چاہتا تھا کہ اس حج میں حضورؐ کا پورا پورا اتباع کرےؐ اور جس نوع کا احرام آپ کا ہو اسی نوع کا اس کا بھی ہو فخرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وخرجنا معہ اس سے قبل باب الافراد میں حدیث عائشہ فخرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موافین ھلال ذی الحجۃ کے تحت آپ کی مدینہ سے تاریخ روانگی کا بیان گذر چکا ہے فولدت اسماء بنت عمیس الخ یہ مضمون باب الحائض تھل بالحج

ؔ یہی وجہ ہے کہ جب آپ نے صحابہ کو فسخ الحج الی العمرہ اور حلال ہونے کا حکم دیا تو اس پر وہ حضرات بڑے متأثر ہوئے کما سبق فی محلہ۔

میں گذرچکا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین اظہرنا وعلیہ ینزل القرآن۔

**انتہائی بابرکت اور مقدس منظر** چاروں طرف صحابہ کرام کا مجمع اور درمیان میں فخر الانبیاء وسید الرسل کی ہستی درانحالانکہ آپ پر نزول قرآن ہورہا ہے جبرئیل امین کی بار بار آمد ہورہی ہے کس قدر عظیم القدر بابرکت منظر تھا جس کی نظیر نہ کبھی گذشتہ زمانہ میں پائی گئی اور نہ آئندہ اس عالم میں ممکن۔ واھل الناس بھذا الذی یھلون بہ یعنی صحابہ کرام اپنا اپنا تلبیہ پڑھ رہے تھے (جو اپنے ذوق وشوق سے الفاظ تلبیہ میں اضافہ کرتے تھے) اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے تلبیہ کو لازم پکڑ رکھا تھا یعنی آپ اس میں کوئی کمی زیادتی نہیں فرماتے تھے لسنا ننوی الا الحج تقدم الکلام علیہ فی باب الافراد فی الحج تحت قولہ لانری الا انہ الحج۔

حتی اذا اتینا البیت معہ یہ حدیث جابر اگرچہ بڑی مفصل اور جامع ہے لیکن اس میں یہاں آکر اختصار ہوگیا ہے، مدینہ منورہ سے روانہ ہونے کے بعد مکہ مکرمہ پہونچنے تک جس میں آٹھ دن صرف ہوتے ہیں اس دوران میں جو واقعات اور امور آپ کو راستہ میں پیش آئے اس حدیث میں اس کا مطلقا ذکر نہیں ہے، البتہ دوسری روایات میں ہے جن کو حضرت شیخ نے جزء حجۃ الوداع میں ذکر فرمایا ہے۔

استلم الرکن یہ آپ کا مکہ میں داخل ہوتے ہی پہلا طواف ہے جس کو جمہور تو طواف قدوم بتاتے ہیں اور حنفیہ طواف عمرہ۔ طواف کی ابتداء حجر اسود کے استلام[1] سے ہی ہوتی ہے۔ فرمل ثلثا اس سے معلوم ہوا کہ یہ طواف ماشیًا تھا کیونکہ رمل طواف ماشیا ہی میں ہوسکتا ہے، بعض طواف آپ نے راکبًا بھی کئے ہیں کما تقدم الکلام علیہ فی باب الطواف الواجب۔ قال فکان ابی یقول اس کا قائل جعفر بن محمد ہیں اور ابی سے مراد محمد ہیں جو اس قصے کو حضرت جابر سے روایت کررہے ہیں۔ قال ابن نفیل وعثمان۔

**شرح السند** چونکہ مصنف کے شیوخ اس حدیث میں متعدد ہیں اس لئے کان ابی یقول کے بعد جو عبارۃ ہے اس میں شیوخ مصنف کا اختلاف ہے مصنف اس کو بیان کررہے ہیں وہ یہ کہ ابن نفیل اور عثمان نے تو کہا ولا اعلمہ ذکرہ الاعن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مصنف کے تیسرے استاذ یعنی سلیمان نے کہا ولا اعلمہ الا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مطلب اس سب کا یہ ہے کہ جعفر کے والد محمد کہتے ہیں کہ آگے جو بات میں کہنا چاہتا ہوں یعنی تحیۃ الطواف کی رکعتین میں سورۂ کافرون واخلاص کی قراءۃ اس کو جابر نے

---

[1] اسی طرح طواف کا اختتام بھی استلام ہی پر ہوتا ہے لہذا ایک طواف میں آٹھ مرتبہ استلام پایا جائیگا پھر اگر طواف کے بعد سعی بھی کرنی ہو جیسا کہ یہاں روایت میں مذکور ہے تو اس کے شروع میں بھی چونکہ استلام مستحب ہے لہذا کل نو مرتبہ ہوجائیگا لیکن بذل المجہود میں اس آخری استلام کو استلام ثامن لکھا ہے جو بظاہر سبقت قلم ہے ثامن کے بجائے تاسع ہونا چاہئے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی[1] سے نقل کیا ہے کہ آپ ان دو رکعتوں میں سورۂ کافرون واخلاص پڑھا کرتے تھے۔ اور سلیمان کے الفاظ سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ان رکعتین میں ان دو سورتوں کا پڑھنا حضورؐ سے قولاً مروی ہے یعنی آپؐ نے فرمایا ان دو رکعتوں میں ان دو سورتوں کو پڑھا جائے۔ لیکن صحیح مسلم کی روایت میں الاقال قال رسول اللہ کے بجائے الاقال کان رسول اللہ ہے۔ اس صورت میں یہ روایت قولی نہ ہوگی بلکہ فعلی وھوالموافق للسیاق کما لایخفی۔

ثم رجع الی البیت فاستلم الرکن اس سے معلوم ہوا سعی کی ابتدار بھی استلام حجر سے ہونی چاہئے ہمارے فقہار نے بھی اس کے استحباب کی تصریح کی ہے بلکہ ابن قدامہ نے اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق لکھا ہے ثم خرج من الباب الی الصفا باب سے مراد باب الصفا ہے کما فی روایۃ الطبرانی یہ باب حجر اسود کی جانب بالکل اس کے سامنے ہے اور صفا پر جانے کے لئے سب سے قریب یہی باب ہے اس دروازے سے نکل کر جانا مستحب ہے۔

نبدأ بما بدأ اللہ بہ سعی کی ابتدار صفا سے عند الائمۃ الاربعہ واجب ہے خلافاً لبعض التابعین۔

حتی اذا انصبت قدماہ رمل فی بطن الوادی صفا پر سے دعار وغیرہ سے فارغ ہونے کے بعد آپ نیچے کیطرف اترے اور بطن وادی میں رمل کیا یعنی سعی کی اور دوڑ کر چلے پھر جب مروہ کی چڑھائی شروع ہوئی تو بجائے سعی کے مشی کی فمن کان منکم لیس معہ ھدی فلیحلل[2]

**طواف وسعی کے بعد آپ کی طرف سے فسخ الحج کا امر جازم**

سعی مکمل ہونے کے بعد آپؐ نے ان صحابہ کو جن کے ساتھ ھدی نہیں تھی حلال ہونیکا حکم فرمایا اور یہ کہ اس طواف وسعی کو عمرہ قرار دیں یعنی بجائے اس کے کہ وہ اس طواف کو طواف قدوم ٹھیرائیں اور اس سعی کو حج کی سعی قرار دیں جو طواف قدوم کے بعد بھی جائز ہے جیساکہ اُس کو طواف زیارۃ کے بعد بھی کرسکتے ہیں اس سب کا نام فسخ الحج الی العمرہ ہے اور یہ زیادہ تر وہ حضرات تھے جو مفرد بالحج تھے۔ ومن کان معہ ھدی ان حضرات کی تعیین ہمارے یہاں پہلے باب فی افراد الحج میں گذر چکی ہے۔ دخلت العمرۃ فی الحج اس سے مراد عند الاکثر جواز الاعتمار فی اشہر الحج ہے جس کو ظاہر اور ثابت کرنے کے لئے آپؐ نے فسخ الحج الی العمرہ کرایا تھا، اس کے اور بھی معنی لئے گئے ہیں[3] کما فی البذل۔

---

[1] یہ حصر راوئ حدیث جابرؓ کے لحاظ سے ہے یعنی محمد نے جابر سے سورتین کی قرارۃ جو نقل کی ہے وہ حضورؐ کی نماز سے متعلق ہے نہ کہ جابر کی نماز سے ۱۲ [2] فقیل معناہ جواز القران والمراد بالدخول دخول افعال العمرۃ فی افعال الحج کما ھو عند الجمھور خلافاً للحنفیۃ وقیل معناہ جواز فسخ الحج الی العمرۃ الی الابد کما ھو مسلک الحنابلۃ والظاہریۃ وضعّف ھذین المعنیین النووی کما فی البذل۔ لیکن حافظ ابن قیم نے زاد المعاد میں اس کو فسخ الحج الی العمرہ ہی پر محمول کیا ہے اور بڑے زور وشور سے یہ کہا ہے کہ اگر ہم میں سے کوئی شخص حج کا احرام باندھے تو میں اس پر فرض اور واجب سمجھتا ہوں کہ وہ اسکو فسخ کرکے عمرہ قرار دے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس ناراضگی سے بچے جو آپؐ نے ان صحابہ پر ظاہر فرمائی تھی جنکو فسخ الحج میں تامل ہوا تھا الی آخر ما قال ۱۲۔

فوجد فاطمة رضی اللہ تعالیٰ عنہا ممن حل...... فانکر علی ذلک علیہا الخ حضرت علی رضؓ جنکو آپؐ نے پہلے سے یمن بھیج رکھا تھا وہ وہاں سے لوٹ کر مکہ مکرمہ پہونچے اپنی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایا لیکر، اور ادھر اکثر صحابہ جن میں ازواج مطہرات اور حضرت فاطمہ بھی تھیں، آپ کے حکم سے فسخ الحج الی العمرہ کر کے حلال ہو چکی تھیں حضرت علیؓ چونکہ بعد میں پہونچے تھے ان کو اس ماجرا کی خبر نہیں تھی اس لئے جب انہوں نے پہونچتے ہی فاطمہ کو دیکھا کہ وہ اپنے احرام سے حلال ہو چکی ہیں تو وہ ان پر بگڑنے لگے کہ یہ تم نے کیا کیا اس پر انہوں نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ (حضورؐ) کے حکم سے ایسا کیا ہے حضرت علی فرماتے ہیں میں یہ سن کر ان پر ناراض ہوتا ہوا حضورؐ کے پاس گیا اور ساری بات جاکر حضورؐ سے عرض کی اس پر آپؐ نے فرمایا صدقت صدقت فاطمہ سچ کہتی ہے فاطمہ سچ کہتی ہے وہ میرے ہی حکم سے حلال ہوئی ہے قال فکان علی یقول بالعراق راوی کہتے ہیں حضرت علی یہ بات کہ میں فاطمہ پر ناراض ہوتا ہوا حضورؐ کے پاس گیا الخ جب وہ اپنے دارالخلافہ عراق میں تھے اس وقت بیان کیا کرتے تھے۔

ماذا قلت حین فرضت الحج آپ نے حضرت علی کی بات کا جواب دینے کے بعد فرمایا کہ تم اپنی کہو! کہ جب تم نے احرام باندھا تھا تو کیا نیت کی تھی یعنی کس نوع کا احرام باندھا تھا انہوں نے عرض کیا میں نے احرام باندھتے وقت یہ نیت کی تھی کہ یا اللہ جس قسم کا احرام تیرے نبی کا ہے اسی احرام کی میں بھی نیت کرتا ہوں، (اس کو احرام معلق کہتے ہیں) احرام معلق واحرام مبہم پر کلام ہمارے یہاں اس سے قبل گذر چکا ہے۔ حضورؐ نے حضرت علی سے فرمایا کہ چونکہ میں اور تم دونوں سائق الہدی ہیں اسلئے ہم حلال نہیں ہوتے، اور باقی وہ سب لوگ جو غیر سائق الہدی تھے عمرہ کر کے حلال ہو گئے۔

فلما کان یوم الترویۃ ووجھوا الی منی اھلوا بالحج۔ جو لوگ عمرہ کر کے ۴؍ ذی الحجہ کو حلال ہو گئے تھے وہ (تین دن گذرنے کے بعد چوتھے دن) یوم الترویہ یعنی آٹھ ذی الحجہ کو جب انہوں نے منی جانے کا ارادہ کیا تو ازسرنو حج کا احرام باندھا اور منی میں جاکر سب نے ظہر کی نماز اور پھر عصر کے وقت عصر اسی طرح مغرب وعشاء اور فجر پڑھی، اس سے معلوم ہوا حج کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ مکہ سے منی یوم الترویہ کو ظہر سے پہلے پہونچ جائے اور وہاں جاکر ایک شب قیام کرے اور ظہر سے فجر تک پانچ نمازیں وہاں پڑھے جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔

حتی طلعت الشمس پھر ۹؍ ذی الحجہ کی صبح کو طلوع شمس کے بعد آپ یہاں سے عرفات کے لئے روانہ ہوئے۔

## حج کے ایام خمسہ اور ان ایام کی کارروائی

حج کے پانچ دن مشہور ہیں جن میں حج کی ساری کارروائی شروع ہو کر پوری ہو جاتی ہے یعنی آٹھ ذی الحجہ سے بارہ ذی الحجہ تک، حاجی آٹھ تاریخ کو مکہ سے منی جاتا ہے وہاں ایک شب قیام کر کے نو تاریخ کی صبح کو طلوع آفتاب کے بعد وہاں سے عرفات اور پھر وہاں سے غروب کے بعد واپسی میں مزدلفہ میں رات گذارنا اور پھر یوم النحر یعنی دس ذی الحجہ کی صبح کو صبح صادق کے بعد غلس میں فجر کی نماز پڑھنے کے بعد مشعر حرام کے قریب تھوڑی دیر وقوف کرنا اس کے بعد طلوع شمس سے قبل مزدلفہ سے واپسی الی منی اور

منی میں آکر پہلے دن (دس ذی الحجہ کو) رمی جمرۃ العقبہ یعنی صرف جمرۃ الکبریٰ کی رمی کرنا، اس کے بعد ذبح (قربانی کرنا) پھر حلق پھر مکہ مکرمہ آکر طواف زیارۃ یہ افعالِ اربعہ اسی ترتیب سے دس ذی الحجہ کو کئے جاتے ہیں سب سے زیادہ مشغولی حاجی کو اسی تاریخ میں ہوتی ہے کہ یکے بعد دیگرے مسلسل چار کام کرنے ہوتے ہیں پھر گیارہ اور بارہ ذی الحجہ کو جمرات ثلثہ کی رمی یہ کل پانچ دن ہوگئے اب آگے حاجی کو اختیار ہے چاہے تو تیرہ ذی الحجہ کو بھی ٹھہرے اور اس دن رمی کرے اور چاہے تو بارہ ہی کو منی سے مکہ واپس آجائے قال تعالیٰ فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ ومن تاخر فلا اثم علیہ۔

بارہ ذی الحجہ کو یوم النفر الاول اور تیرہ کو یوم النفر الثانی اور ۱۱، ۱۲، ۱۳، ان تینوں کو ایام منی کہا جاتا ہے، اب حاجی کے ذمہ صرف ایک کام رہ جاتا ہے یعنی مکہ سے وطن واپسی کے دن طواف وداع، یہ افعال حج کی اجمالی ترتیب ہے۔

وامر بقبة له من شعر فضربت بنمرة۔

**شرح حدیث** آپ نے منی سے روانگی سے پہلے یہ نظم فرمایا کہ اپنے لئے عرفات کے قریب موضع نمرہ میں بالوں کا بُنا ہوا خیمہ قائم کرایا تاکہ وہاں پہونچ کر اس میں ٹھہریں اور پھر جب وقوفِ عرفہ کا وقت آئے تو یہاں سے غسل وغیرہ کر کے تیار ہو کر چلیں چنانچہ آپ وہاں پہونچکر اس میں ٹھہرے زوال شمس تک، زوال کے بعد یہاں سے آپ سوار ہو کر بطن عُرَنَہ پہونچے وہاں پہنچ کر خطبہ دیا خطبہ کے بعد ظہر اور عصر دو نمازوں کو جمع فرمایا، لیکن واضح رہے کہ ابھی تک وقوفِ عرفہ شروع نہیں ہوا اس لئے کہ بطن عرنہ عند الجمہور عرفات سے خارج ہے اسی لئے ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی اس جگہ کا وقوف معتبر نہیں ہے کمافی الاوجز، اسی طرح نمرہ بھی جہاں آپ نے قبہ قائم کرایا تھا عند الجمہور خارج عرفات ہے البتہ حنفیہ کے نزدیک[2] داخل عرفات ہے وقیل عند مالک ایضاً۔

بہرحال آپ خطبہ اور جمع بین الصلوٰتین سے فارغ ہونے کے بعد یہاں سے مَوقِف (جائے وقوف) تشریف لے گئے یعنی جبل رحمت کے دامن میں جو کہ میدان عرفات کے بیچ میں واقع ہے، چنانچہ آپ نے اپنی ناقہ قصواء پر سوار رہتے ہوئے غروب شمس تک اسی جگہ وقوف فرمایا اس سب کا ذکر آگے روایت میں آرہا ہے ہم نے تکمیلِ مضمون کے لئے یہاں سب کو یکجا ذکر کر دیا۔

ولا تشك قريش ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واقف عند المشعر الحرام۔ جاننا چاہئے کہ حاجی اولاً مکہ سے منی آتا ہے پھر وہاں ایک رات ٹھہر کر میدان عرفات جاتا ہے منی اور عرفات کے درمیان مزدلفہ واقع ہے۔ جس طرح منی مکہ سے تین میل کے فاصلے پر ہے اسی طرح منی سے مزدلفہ بھی تین میل کے فاصلے پر ہے پھر اسی طرح مزدلفہ سے

---

[1] جن لوگوں نے اب تک حج نہ کیا ہو ان کو کتاب الحج کی احادیث کا سمجھنا ذرا مشکل ہوتا ہے کیونکہ حج کا نقشہ سامنے نہیں ہوتا ایسے ہی لوگوں کے لئے ہم نے یہ اجمالی کیفیت لکھی ہے واللہ الموفق۔ [2] صرح فی الکوکب الدری ص۱۳۵ انہا لیست من عرفۃ فتأمل لکن فی جزء الحج ظاہر فروع الحنفیۃ انہا من عرفۃ الی آخر ما فیہ۔

آگے عرفات بھی تین میل پر ہے۔

اس کے بعد سمجھئے کہ منیٰ اور مزدلفہ یہ دونوں تو حد حرم میں داخل ہیں اور عرفات خارج حرم ہے۔ اسلام سے پہلے یہ دستور تھا کہ عام لوگ تو وقوف میدان عرفات ہی میں جاکر کرتے تھے لیکن قریش نے اس بارے میں اپنی ساتھ خصوصی وامتیازی برتاؤ کر رکھا تھا وہ کہتے تھے نحن قطین اللہ یعنی یہ کہ ہم بیت اللہ کے ساکنین اور پڑوسی ہیں ہمارے تمام کام حج سے متعلق حدِ حرم ہی میں ہوں گے چنانچہ وہ وقوف بجائے عرفات کے مزدلفہ میں کرتے تھے اور پھر یہیں سے لوٹ کر منیٰ آجاتے تھے، کفار قریش کے اسلام لانے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک ہی حج کیا ہے جس کو حجۃ الوداع کہتے ہیں تو اس حج میں جو قریش آپ کے ساتھ تھے وہ یہ سمجھتے تھے کہ آپ بھی وقوف مزدلفہ ہی میں کریں گے لیکن ہوا یہ کہ راستے میں جب مزدلفہ آیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کو چھوڑ کر پورے مجمع کے ساتھ سیدھے عرفات پہونچے سارے قریش دیکھتے رہ گئے اسی کو راوی بیان کررہا ہے ولا تشک قریش ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واقف عند المشعر الحرام اسی کے بارے میں قرآن کریم کہہ رہا ہے ثم افیضوا من حیث افاض الناس یعنی سب لوگوں کو یہی چاہیئے کہ وہ عرفات میں وقوف کرکے وہاں سے لوٹیں۔

ان دمائکم واموالکم علیکم حرام کحرمۃ یومکم ھذا۔

**خطبۂ عرفات کے بعض فقروں کی تشریح**

یعنی جیسا تمہارے نزدیک دوسرے کی جان ومال پر حملہ کرنا ان مخصوص ایام میں اور ذی الحجہ کے مہینہ میں اور خاص حد حرم میں حرام ہے اسی طرح شرعًا وعند اللہ یہ چیز دوسرے ایام اور دوسرے مہینوں میں بھی حرام ہے، لہذا ہر زمان اور ہر مکان میں دوسرے کی جان ومال سے ناحق تعرض کرنے کو حرام سمجھنا چاہیئے۔ الا ان کل شئ من امر الجاھلیۃ تحت قدمی موضوع آپ نے اس خطبہ میں بڑے زوردار اور مؤثر جملے ارشاد فرمائے اسلام کی بنیادی تعلیمات واضح فرمائیں۔

سبحان اللہ! رسالۃ کا حق ادا فرمادیا۔ ارشاد فرمارہے ہیں رسوم جاہلیت (زمانہ جاہلیت کے تمام رسم ورواج اورعادات) کو میں اپنے قدموں کے نیچے کچلتا ہوں (پامال کرتا ہوں مٹاتا ہوں) اسی طرح دماء جاہلیۃ (زمانہ جاہلیت کی لڑائیوں میں جو قتل ہوئے جن کا انتقام اور قصاص ذہنوں میں ہے) وہ سب موضوع اور ساقط ہیں یعنی مضیٰ مامضیٰ اب ان کا بدلہ نہ لیا جائے۔

واول دم اضعہ من دمائنا فرماتے ہیں اور اس ترک قصاص وعدم انتقام کی ابتداء اور پہل میں خود اپنے ہی سے کرتا ہوں چنانچہ میں ربیعہ بن الحارث کے بیٹے (جس کا نام ایاس ہے) کے خون کو معاف کرتا ہوں جس کو ہذیل

---

لہ ربیعہ بن الحارث آپ کے چچازاد بھائی ہیں ربیعہ کے بیٹے ایاس بچپن میں قبیلہ بنو سعد میں دودھ پیتے تھے (کسی دایہ کا) اس قبیلہ کی قبیلہ ہذیل سے لڑائی چل رہی تھی اتفاق سے ایسا ہوا کہ ایک دن یہ بچہ گڈیوں (گھٹنوں کے بل) چل رہا تھا اچانک ہذیل کیطرف سے ایک پتھر آکر اس کے لگا وہ ختم ہوگیا۔

نے قتل کیا تھا (ہذا ب ھذیل سے میں اس کا قصاص یا دیت نہیں لوں گا)

واول ربًا اضع ربانا ربا عباس بن عبدالمطلب فرماتے ہیں اسی طرح سودی معاملات کے سلسلہ میں میرے چچا عباس کا جو روپیہ پیسہ اس مد کا لوگوں کے ذمہ ہے وہ ساقط ہے نہ صرف سود کی رقم بلکہ انکے حق میں آپؐ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ وہ رأس المال بھی نہیں لیں گے کما ہو مصرح فی بعض الروایات بخلاف دوسرے لوگوں کے کہ وہ صرف سود کی رقم نہ لیں وان لکم علیہن ان لا یوطئن فرشکم یعنی منجملہ مردوں کے حقوق اپنی بیویوں پر یہ ہے کہ وہ تمہارے بچھونوں کو ایسے لوگوں سے نہ روندوائیں جن کو تم پسند نہیں کرتے ہو، یعنی شوہروں کی غیبتؔ میں عورتیں گھر میں ایسے شخصوں کو آنے کی اجازت نہ دیں جن کا گھر میں داخل ہونا ان کو پسند نہ ہو۔ زمانہ جاہلیت میں جبکہ بہت زیادہ بے پردگی تھی شوہر کی عدم موجودگی میں بھی عورتیں گھروں میں اجنبی مردوں کو اندر بلالیتی تھیں اور آپس میں بیٹھ کر بلا تکلف بات چیت کرتی تھیں، آپؐ اس خطبہ میں اس بری عادت سے منع فرمارہے ہیں۔ ایطار کا مجرد وطأ ہے بمعنی روندنا ایطاء فُرُش سے مراد وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا اور یہ کنایہ عن الزنا نہیں ہے ورنہ تو پھر اس کی سزا و عقوبت حد اور رجم ہوتی نہ کہ ضرب (بذل) ایسے ہی اس صورت میں تکرھونہ کی قید بھی بے محل ہو جائے گی اس لئے کہ زنا مطلقاً ہر شخص سے حرام ہے وانتم مسؤلون عنی آپؐ فرمارہے ہیں کہ بروز قیامت تم سے میرے بارے میں سوال ہوگا کہ تمہارے نبی نے احکام خداوندی پہونچائے تھے یا نہیں حق رسالت ادا کیا تھا یا نہیں؟ تو تم کیا جواب دوگے سب نے یک زباں ہو کر عرض کیا کہ ہم گواہی دیں گے اس بات کی کہ بیشک آپ نے احکام پہونچائے اور امانت کو ادا کیا اور امت کے ساتھ پوری پوری خیر خواہی فرمائی، جب آپؐ نے صحابہ کا جواب سن لیا تو اس پر اللہ تعالیٰ شانہ کو گواہ بنایا آپ اپنی مسبحہ سے آسمان کیطرف اشارہ فرماتے اور پھر اس کو حاضرین کیطرف جھکاتے یہ کہتے ہوئے اللھم اشھد اے اللہ تو گواہ رہنا ان سب لوگوں کے ادار رسالت کا اعتراف کرنے پر۔

(فائدہ) یہ خطبہ عرفات والا یہاں اس روایت میں تو اتنا ہی ہے ویسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں مختلف مقامات میں متعدد خطبے ارشاد فرمائے ہیں، ایام منیٰ میں جو آپ نے خطبے دیئے ہیں ان کا ذکر آگے مصنف نے مستقل چند ابواب میں کیا ہے، کتب صحاح میں تو یہ خطبے مجمل اور مختصر ہیں حدیث کی دوسری کتب مسند احمد وغیرہ میں کسی قدر تفصیل سے ملتے ہیں ان میں سے بہت سے خطبوں کو مولانا حبیب الرحمن اعظمی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے حضرت شیخ کے ایماء پر جمع فرمایا ہے ایک مستقل رسالہ جزء خطبات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے جزء حجۃ الوداع کا تکملہ قرار دیا گیا ہے۔

ثم اذن بلال ثم اقام اس خطبہ سے فارغ ہو کر آپ نے ظہر و عصر دو نمازوں کو ظہر کے وقت میں جمع فرمایا۔

**جمع بین الصلوٰتین بعرفۃ** اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ نے یہاں پر ان دو نمازوں کو باذانٍ و اقامتین جمع فرمایا، ائمہ ثلٰثہ ابو حنیفہ شافعی و احمد کا مسلک یہی ہے، امام مالک کے نزدیک یہ جمع باذانین

واقامتین ہے، اس جمع کے لئے ایک شرط —— بھی ہے وہ یہ کہ جماعت کی نماز ہو نیز امام المسلمین یا اس کے نائب کی اقتدار میں ہو لیکن یہ شرط امام ابوحنیفہ سفیان ثوری ابراہیم نخعی کے نزدیک ہے ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہے ان کے نزدیک منفرد بھی —— جمع کر سکتا ہے، یہاں ایک اختلاف اور ہے وہ یہ کہ یہ جمع ائمہ ثلثہ کے نزدیک للنسک ہے (اس کا تعلق حج سے ہے) لہٰذا اس میں مسافر اور مقیم برابر ہے اور امام شافعی کے نزدیک یہ جمع للسفر ہے لہٰذا جو مکہ کا مقیم ہو گا اس کے لئے یہ جمع بین الصلوتین مشروع نہ ہو گا۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ مزدلفہ میں جو جمع بین الصلوتین ہوتا ہے اس میں ائمہ ثلثہ کا مسلک وہی ہے جو جمع بین الصلوتین بعرفہ میں ہے یعنی شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک باذان واقامتین اور مالکیہ کے نزدیک باذانین واقامتین، لیکن حنفیہ کے نزدیک ان دونوں جمع میں فرق ہے پہلی جگہ باذان واقامتین اور مزدلفہ میں باذان واقامۃ یعنی اذان بھی ایک اقامت بھی ایک بخلاف عرفات کے وہاں اذان ایک اور اقامت دو، جس کی اصل وجہ تو اختلاف روایات ہے دوسری وجہ موافقۃ قیاس ہے اس لئے کہ پہلی جگہ تو عصر قبل از وقت ہو رہی ہے اس لئے اس کے لئے مزید اطلاع کی ضرورت ہے بخلاف مزدلفہ کے کہ یہاں نماز ثانی اپنے وقت کے اندر ہو رہی ہے فلاحاجۃ الی تکرار الاعلام۔

ولم یصل بینهما شیئاً ان دو نمازوں کے درمیان بالاتفاق کوئی نفل یا سنت نماز نہیں پڑھی جائے گی ثم رکب القصواء حتی اتی الموقف پھر آپؐ یہاں یعنی عرنہ سے ناقہ قصواء پر سوار ہو کر موقف یعنی وہ خاص جگہ عرفات کی جہاں آپ وقوف کرنا چاہتے تھے تشریف لائے فجعل بطن ناقته[1] القصواء الی الصخرات اس سے راوی کا مقصود یہ بتانا ہے کہ آپؐ نے اپنی ناقہ کس جگہ اور کس طرح کھڑی کی، وہ یہ کہ آپؐ نے اپنی ناقہ (جبل رحمت کے نیچے) اس جگہ لاکر روکی جہاں پتھر بچھے ہوئے تھے وجعل حبل المشاة[2] حبل المشاۃ سے مراد حبل الرمل ہے یعنی ریتیلا راستہ اس کی نسبت مشاۃ کیطرف اس لئے کی گئی کہ ایسے راستے میں پیدل چلنے والے ہی چل سکتے ہیں سواری کا اس پر کو چلنا بہت مشکل ہے خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ اونٹنی ایسی جگہ کھڑی تھی جہاں پتھر بچھے ہوئے تھے اور اس کے سامنے ریتیلا راستہ تھا اور ناقہ کا رخ قبلہ کی جانب تھا فلم یزل واقفاحتی غربت الشمس عرفات میں غروب شمس تک ٹھہرنا واجب ہے غروب کے بعد ہی یہاں سے روانگی ہونی چاہیئے، عرفات میں کب سے کب تک ٹھہرنا ضروری ہے اور اس وقوف کی مقدار فرض کیا ہے اور مقدار واجب کیا ہے؟ اس کی تفصیل مع اختلاف ائمہ باب الوقوف بعرفۃ میں آئے گی۔

---

[1] آپ نے اپنی ناقہ کے پیٹ کو صخرات کیطرف کر دیا، اس کا پیٹ صخرات کیطرف اسی وقت ہوگا جب وہ صخرات پر کھڑی ہوگی اور اس کے نیچے صخرات ہوں گے کما لایخفی ۱۲ [2] مشاۃ ماشی کی جمع جیسے قضاۃ قاضی کی اور حبل حاء مہملہ کے فتح اور سکون باء موحدہ کیساتھ بمعنی الرمل المستطیل ریت کا لمبا سلسلہ اور اس کو جبل بالجیم و بفتحتین بھی پڑھا گیا ہے یعنی طریق ۱۲

وأردف اسامة خلفه آپ نے عرفات سے واپسی الی المزدلفہ میں اپنا ردیف حضرت اسامہ کو بنایا اور مزدلفہ سے روانگی الی منی کے وقت حضرت فضل بن عباس کو (کما سیاتی قریبًا) وقد شنق للقصواء الزمام شنق یعنی ضیق یعنی جس وقت آپ عرفات سے روانہ ہوئے تو آپ کی ناقہ شریفہ بہت زور پر تھی وہ بڑے جوش اور قوت سے تیز چل رہی تھی حالانکہ آپؐ نے اس کی باگ، ڈور کو بہت تنگ کر رکھا تھا (اور اپنی طرف کو کھینچ رکھا تھا) یہاں تک کہ ناقہ کا سر کجاوہ کے مورکؐ[1] کو لگ جاتا تھا وھو یقول بیدہ الیمنی السکینۃ لوگ عرفات سے روانگی کے وقت (مزدلفہ جلد پہونچنے کے اہتمام میں) اپنی اپنی سواریوں کو خوب دوڑا رہے تھے چنانچہ آگے روایت میں آرہا ہے والناس یضربون الابل یمینًا وشمالًا اور دوسری روایت میں ہے فقال یا ایہا الناس علیکم بالسکینۃ[2] فان البر لیس بایجاف الخیل والابل، یہاں روایت میں ہے یقول بیدہ بذل المجہود میں یقول کی تفسیر یشیر کے ساتھ کی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ روایت میں لفظ بیدہ موجود ہے، اس کا تقاضا تو یہی ہے لیکن چونکہ دوسری روایات سے (کما ذکرنا آنفًا) معلوم ہوتا ہے کہ یہ ہدایت آپ قولاً ولسانًا دے رہے تھے اس لئے یقول بیدہ کا مطلب یہ لینا چاہیئے یقول بلسانہ مشیرًا بیدہ یعنی زبان سے فرماتے تھے ہاتھ کے اشارہ کیساتھ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کلما اتی حبلا من الحبال جب چلتے چلتے کسی جگہ تودۂ ریگ (ریت کا ٹیلہ) آتا تھا تو آپ سواری کی نکیل ڈھیلی چھوڑ دیتے تھے تاکہ وہ اس پر بسہولت چڑھ سکے۔

## جمع بین الصلوٰتین بمزدلفہ

حتی اتی المزدلفۃ فجمع بین المغرب والعشاء باذان واحد واقامتین اذان واقامت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب جمع بین الصلوٰتین بعرفۃ کے ذیل میں گذر چکے یعنی امام شافعی واحمد کے نزدیک باذان واقامتین (کما فی ہذہ الروایۃ) اور حنفیہ کے نزدیک باذان واقامۃ اور امام مالک کے نزدیک باذانین واقامتین، یہاں یعنی مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین میں تین قول اور ہیں، باقامۃ[1] فقط بہ قال الثوری واحمد فی روایۃ. باقامتین[2] فقط بہ قال اسحٰق واحمد فی روایۃ، لا اذان[3] ولا اقامۃ اختارہ بعض السلف۔

ولم یسبح بینہما شیئًا دونوں نمازوں کے بیچ میں بالاتفاق کوئی سنت یا نفل نماز نہیں پڑھی جائے گی البتہ بعد میں مغرب وعشاء کی سنتیں اور وتر نماز پڑھی جائے گی عند الحنفیۃ والشافعیۃ دون المالکیۃ۔

واضطجع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی طلع الفجر یعنی مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین سے فارغ

---

[1] ممکن ہے شہسوار کی روحانیت ناقہ میں اثر انداز ہوری ہو، یا بسبب افتخار کے کہ اس کا سوار شاہِ دوجہاں تھا [2] مورک فتح میم اور کسرراء کے ساتھ کجاوہ کے آگے کا وہ حصہ جس پر سوار تھک کر پاؤں رکھتا ہے جو چمڑے کا تسمہ سا ہوتا ہے [3] اے لوگو سکون اختیار کرو اسلئے کہ نیکی سواریوں کے دوڑانے میں منحصر نہیں ہے۔

ہونے کے بعد آپؐ لیٹ گئے اور طلوع فجر تک آرام فرمایا۔

**لیلۃ المزدلفہ میں آپ نے تہجد کی نماز پڑھی یا نہیں؟** اس کے ظاہر سے یہ مستفاد ہو رہا ہے کہ اس شب میں آپ نے قیام لیل یعنی تہجد کی نماز نہیں پڑھی، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ کی بھی یہی رائے ہے شاہ صاحب فرماتے ہیں آپؐ بعض مستحبات کو مجامع میں ترک فرمادیا کرتے تھے لوگوں کی سہولت کے لئے ورنہ پھر سب آپ کے اتباع میں اس کے کرنے پر مجبور ہوں گے اگرچہ ان میں سے بعض کو عذر ہو، اور یہی بات علامہ قسطلانی نے مواہب لدنیہ میں لکھی ہے کما فی البذل اس کے بعد حضرت سہارنپوری تحریر فرماتے ہیں اس روایت میں تو سنت اور وتر کا بھی ذکر نہیں ہے (حالانکہ سنت اور وتر کے سب قائل ہیں) لہٰذا یا تو یہ توجیہ کی جائے کہ یہ نفی علم راوی پر مبنی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ آپ نے قیام لیل فرمایا تھا اور یا پھر کم از کم اتنا مانا جائے کہ راوی کی مراد یہ ہے کہ آپؐ فرض نماز کے بعد سنت اور وتر پڑھ کر سو گئے تہجد کے لئے نہیں اٹھے، مطلق نماز کی نفی مراد نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصلی الفجر حین تبین لہ الصبح۔ صبح روشن ہوتے ہی آپ نے فجر کی نماز ادا فرمائی اس پر سب کا اتفاق ہے کہ یہاں صبح کی نماز میں تغلیس مسنون ہے۔

حتی اتی المشعر الحرام آگے باب الصلوٰۃ بجمع میں بجائے المشعر الحرام کے لفظ قُزَح ہے ووَقَفَ بقُزَحَ وقال ھذا قُزَحُ معلوم ہوا مشعرِ حرام اور قزح ایک ہی چیز ہے امام نووی فرماتے ہیں یہ مزدلفہ میں ایک مشہور پہاڑ ہے۔

یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک مَبِیتِ مزدلفہ یعنی مزدلفہ میں رات گذارنا اور ثانی وقوفِ مزدلفہ یعنی صبح صادق کے بعد فجر کی نماز پڑھ کر تھوڑی دیر مشعر حرام کے قریب وقوف کرنا، ان دونوں کے حکم میں ائمہ کا اختلاف ہے جس کو ہم آئندہ اس کے مناسب باب میں بیان کریں گے۔

ثم دفع قبل ان تطلع الشمس مزدلفہ سے آپ طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے اور اس وقت آپؐ نے اپنے چچازاد بھائی فضل بن عباس کو اپنی سواری پر پیچھے بٹھایا (اور عرفات سے روانگی کے وقت اسامہ کو اپنی سواری پر بٹھایا تھا کما سبق)

جاننا چاہیئے کہ باب الصلوٰۃ بجمع میں حضرت عمر کی حدیث آرہی ہے کان اھل الجاھلیۃ لایفیضون حتی یروا الشمس علی ثبیر یعنی زمانۂ جاہلیت میں مشرکین جب حج کرتے تھے تو مزدلفہ سے اس وقت تک روانہ نہ ہوتے تھے جب تک طلوع آفتاب نہ ہوجائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مخالفت فرمائی اور یہاں سے طلوع آفتاب سے قبل روانہ ہوئے۔

مرالظعن یجرین ظُعُن[1] ظعینہ کی جمع ہے بمعنی ہودج نشین عورت یہ مضمون اس سے قبل باب الرجل یحج عن الغیر

---

[1] اس کی مزید تحقیق باب الرجل یحج عن الغیر میں۔ لا یستطیع الحج والعمرۃ ولا الظعن، کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

میں ابن عباس کی روایت سے اس طرح گذرا ہے فجاءتہ امرأۃ من خثعم تستفتیہ فجعل الفضل ینظر الیہا

**شرحِ حدیث اور نظر الرجل الی المرأۃ وعکسہ میں مذاہب ائمہ**

اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ فضل بن عباس کی نظر سب گذرنے والی عورتوں پر نہیں پڑ رہی تھی بلکہ صرف اس عورت پر جو حضورؐ کے سامنے آئی تھی مسئلہ دریافت کرنے کے لئے تو اس سوال وجواب کے وقت وہ اس کو دیکھنے لگے اور عادتاً ایسا ہوتا ہی ہے کہ جب کوئی شخص سامنے آکر کسی سے بات کرتا ہے تو اس کے مصاحب کی نظر بھی اس بات کرنے والے پر پڑتی ہے نیز عام طور سے ایسے موقع پر مقصود متکلم کو دیکھنا نہیں ہوتا بلکہ مقصود بالنظر اس گفتگو کو سننا ہوتا ہے تاہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے احتیاطاً ان کو اس طرف نظر کرنے سے روکا لیکن بعض روایات کے سیاق والفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ فضل اس خثعمیہ کے حسن ہی کو دیکھ رہے تھے لیکن یہ راوی کا اپنا ظن وحسبان ہے۔ بہرحال اگر ایسا ہی ہے تب بھی کوئی خاص اشکال کی بات نہیں اس لئے کہ اکثر ائمہ کے نزدیک نظر الرجل الی المرأۃ وجہ اور کفین کے حق میں جائز ہے بشرطیکہ خوف فتنہ نہ ہو اور نہ یہ دیکھنا بقصد لذت وشہوت ہو وھہنا کذلک چنانچہ ترمذی شریف کی روایت میں ہے کہ جب حضورؐ نے فضل کا چہرہ اس طرف سے ہٹایا تو آپ کے چچا حضرت عباس نے سوال کیا یارسول اللہ آپ نے اپنے چچازاد بھائی کا چہرہ موڑ دیا تو آپ نے فرمایا رأیتُ شاباً وشابۃً فلم آمن الشیطان علیہما اس سے معلوم ہوا کہ یہ تصریف الوجہ صرف خوفِ فتنہ کیوجہ سے تھا نہ کہ وقوع فتنہ کیوجہ سے یہی بات شارح مسلم اُبّی نے بھی فرمائی ہے اور انہوں نے امام نووی اور قاضی عیاض پر رد کیا ہے جن کے کلام سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امر منکر کی تغییر بالید فرمائی ہے اُبّی فرماتے ہیں وقوع نہیں بلکہ خوفِ وقوع تھا جیسا کہ قرطبی نے لکھا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ (من الاوجز ص۲۵۱ ج۴)

شراح نے لکھا ہے آدمی کی فطرۃ اور جبلۃ میں داخل ہے حسین صورت کیطرف دیکھنے کی رغبۃ اور یہ معصیۃ بھی نہیں بشرطیکہ بقصد لذۃ وشہوۃ نہ ہو ورنہ ناجائز اور ممنوع ہے۔

---

لہ قال الحافظ ص۵۲ وفی روایۃ وکان الفضل رجلا وضیئاً ای جمیلاً واقبلت امرأۃ من خثعم وضیئۃ فطفق الفضل ینظر الیہا واعجبہ حسنہا اھ۔ ٹلہ اس سلسلہ میں مذاہب ائمہ کی تحقیق انشاء اللہ تعالیٰ یہ ہے نظر الرجل الی المرأۃ اس میں خلاصۃ المذاہب یہ ہے کہ شافعیہ میں سے امام نووی کے نزدیک مطلقاً حرام اور ناجائز ہے خوفِ فتنہ ہو یا نہ ہو شہوۃ ہو یا نہ ہو اور یہی امام احمد کی رائے ہے کما فی المغنی اور شافعیہ میں سے علامہ رافعی کی رائے یہ ہے کہ مرد کی نظر عورت کے وجہ اور کفین کیطرف جائز ہے بشرطِ عدمِ الشہوۃ واللذۃ، اور یہی مسلک حنفیہ ومالکیہ کا ہے نظر المرأۃ الی الرجل شافعیہ میں سے امام نووی کے نزدیک مطلقاً ناجائز اور حرام ہے (کعکسہ) اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک عورت مرد کے بدن کا وہ حصہ دیکھ سکتی ہے جتنا مرد اپنی محرم عورت کا دیکھ سکتا ہے (یعنی وجہ اور کفین میں انحصار نہیں) اور حنابلہ کی ایک روایۃ تو یہی ہے اور دوسری یہ ہے کہ صرف وجہ اور کفین دیکھ سکتی ہے وہی روایۃ عن الشافعیہ (ملخصاً من الاوجز ص۲۱۳ ج۴ بزیادۃ من روضۃ المحتاجین)

تنبیہ:۔ صحیحینؒ وغیرہ اکثر کتب حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے جب فضل کے چہرے پر ہاتھ رکھا تو انہوں نے اپنا چہرہ دوسری طرف پھیر کر اس طرف سے دیکھنے لگے تو آپؐ نے اس طرف سے دیکھنے سے بھی روکدیا، فقط اور یہاں ابوداؤد کی روایت میں مزید یہ ہے کہ جب حضورؐ نے ان کو دوسری جانب سے بھی دیکھنے سے روکا تو پھر وہ اس کی دوسری جانب سے دیکھنے لگے، یہ تیسری بار دیکھنا بندے کو ابوداؤد کے علاوہ کسی اور کتاب میں نہیں ملا لہذا میرا ظن غالب یہ ہے کہ یہ زیادتی شاذ اور غیر معتمد ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اور حضرت نے بذل المجہود میں اس کی یہ توجیہ فرمائی ہے کہ اس تیسری بار میں ینظر سے مراد نظر الی المرأۃ نہیں ہے بلکہ نظر الی ذلک الجانب ہے اھ

قلت ولم آلُ جہداً فی تحقیق ہذا المقام وتشریحہ ولم ارہ مجموعاً فی شرح من شروح الحدیث فللہ الحمد والمنۃ

**وادیٔ محسر سے تیز چلنے کی وجہ**

حتی اتی محسرؒ وادی محسر میں آپؐ نے اپنی سواری کو ذرا تیز چلایا اس کی وجہ تسمیہ میں مشہور قول تو یہ ہے کہ اس جگہ اصحاب فیل کے فیل کو حسر واقع ہوا تھا یعنی وہ یہاں آکر رک گیا تھا اور اسی جگہ ان پر عذاب نازل ہوا تھا تو اس کے محل عذاب ہونے کی وجہ سے آپؐ وہاں سے جلدی سے گذرے جیساکہ دیارِ عاد و ثمود سے آپؐ تیزی سے گذرے تھے لیکن ملا علی قاری نے اس وجہ تسمیہ کی تردید کی ہے وہ فرماتے ہیں صحیح یہ ہے کہ اصحاب فیل حد حرم تک نہیں پہونچ سکے تھے اس سے قبل ہی ان پر عذاب نازل ہوگیا تھا اور یہ وادی محسر حد حرم میں ہے بلکہ یہاں سے تیز چلنے کی وجہ یہ ہے کہ کسی شخص نے یہاں شکار کیا تھا تو اس پر آسمان سے آگ برسی تھی اسی لئے اس کو وادی نار بھی کہتے ہیں (بذل)

ثم سلک الطریق الوسطیٰ الذی یخرجک الی الجمرۃ الکبریٰ یہاں تک پہونچنے کے بعد اب منیٰ کیطرف دو راستے جاتے ہیں ایک کا نام طریقِ ضَبّ ہے اور دوسرے کا طریق المازمین، آتے وقت جب آپ منیٰ سے عرفات آرہے تھے تو اس وقت آپؐ نے طریق ضب کو اختیار فرمایا تھا اور اس وقت واپسی میں طریق المازمین کو جس کی مصلحت خود روایت میں یہ مذکور ہے کہ اے مخاطب وہ راستہ ایسا راستہ ہے جو تجھ کو سیدھا جمرۃ الکبریٰ پر نکالتا ہے، میں کہتا ہوں اور جانا بھی آپ کو اسی پر تھا اس لئے کہ اس دن صرف اسی جمرہ کی رمی ہوتی ہے۔

مثل حصی الخذف خذف کہتے ہیں کنکری کو دوؐ انگلیوں کے بیچ میں دباکر زور سے پھینکنا جیساکہ بچے کھیل کود میں ایسا کیا کرتے ہیں تو مطلب یہ ہوا جس مقدار کی کنکری اس طرح پھینکتے ہیں (جس کی مقدار سب کے ذہنوں

---

ؐ چنانچہ یہی حدیث جابر طویل جو ہمارے یہاں چل رہی ہے اس میں مسلم کی روایت میں اس طرح ہے فوضع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدہ علی وجہ الفضل فحول الفضل وجہہ الی الشق الآخر ینظر فحول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدہ من الشق الآخر علی وجہ الفضل یصرف وجہہ من الشق الآخر ینظر۔ اور صحیح بخاری میں ابن عباس کی روایت میں اسطرح ہے فجعل الفضل ینظر الیہا وتنظر الیہ فجعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصرف وجہ الفضل الی شق الآخر اھ۔

ؐ انگوٹھے کے سرے پر کنکری رکھکر اسکو انگلی سے دباکر دور پھینکنا

میں ہے) ایسی ہی کنکریوں سے آپ نے رمی کی۔

فرمی من بطن الوادی یعنی آپؐ نے رمی وادی میں اتر کر فرمائی یعنی اوپر سے نہیں کی (وہاں کی زمین اور راستوں میں اونچ نیچ ہے)

**جمرۂ عقبہ کی رمی کی کیفیت اور اس میں اختلاف**

جاننا چاہیئے کہ جمرۂ عقبہ کی رمی کی صحیح صورت جس کو جمہور علماء نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ آدمی مستقبل الجمرہ اس طرح کھڑا ہو کہ اس کی دائیں طرف منیٰ ہو اور بائیں جانب مکہ مکرمہ کما فی روایۃ الصحیحین جعل البیت عن یسارہ ومنی عن یمینہ اور سنن ترمذی کی روایت میں جو ابن مسعودؓ سے مروی ہے یہ ہے کہ انہوں نے رمی مستقبل القبلہ کی یعنی رمی کے وقت اپنا رخ قبلہ کیطرف کیا، اس صورت میں منیٰ پیچھے کیطرف اور مکہ مکرمہ آگے کی طرف ہوگا، چنانچہ بعض شافعیہ اور حنابلہ نے اسی کو مستحب قرار دیا ہے مستدلاً بروایۃ الترمذی، لیکن علماء نے ترمذی کی روایت کی تضعیف کی ہے (لاجل المسعودی و ہو عبدالرحمن بن عبداللہ بن عتبۃ بن مسعود) رمی کے وقت تکبیر بھی مستحب ہے باسم اللہ اللہ اکبر رضیً للرحمٰن ورغماً للشیطان۔ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ آپ نے رمی راکباً فرمائی یا ماشیاً، لیکن مشہور فی الروایات یہ ہے کہ آپ نے رمی راکباً فرمائی اور بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یوم النحر کی رمی آپؐ نے راکباً فرمائی اور اس کے بعد پھر ماشیاً، اس کی تفصیل باب الرمی میں آئے گی۔

ثم انصرف الی المنحر رمی کے بعد آپؐ نے اونٹوں کا نحر فرمایا (قربانی کی) آپؐ نے سو اونٹوں کی قربانی کی تھی، قربانی کا گوشت کھانا سنت ہے اور ظاہر ہے سب میں سے کھانا مشکل تھا اس لئے آپؐ نے اس کی یہ تدبیر فرمائی کہ ہر ایک کی ایک ایک بوٹی لے کر اس کو ہانڈی میں پکالیا پھر اس میں سے کچھ گوشت اور باقی شوربا نوش فرمایا۔

ثم افاض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی البیت یوم النحر (۱۰ ذی الحجہ) میں چار مناسک ادا کئے جاتے ہیں، جن کی ترتیب یہ ہے اول رمی جمرۂ عقبہ کی پھر ذبح، پھر حلق ثم الطواف (طوافِ افاضہ وزیارۃ)

اس حدیث جابر میں ان میں سے تین چیزوں کا ذکر ہے، حلق کا ذکر اس میں رہ گیا، ان افعال میں ترتیب مذکور صرف سنت ہے یا واجب؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ باب من قدم شیئاً قبل شئ، میں آرہا ہے۔

**یوم النحر میں آپؐ نے نماز ظہر کہاں ادا کی**

فصلی بمکۃ الظھر دس تاریخ کو منیٰ سے مکہ میں آکر اولاً آپؐ نے طواف زیارۃ کیا اس کے بعد ظہر کی نماز کہاں پڑھی مکہ ہی میں یا واپس آکر منیٰ میں؟ اس میں روایات مختلف ہیں اس حدیث جابر میں یہ ہے کہ مکہ ہی میں ادا فرمائی، اسی طرح باب رمی الجمار میں حدیث عائشہ رضؓ آرہی ہے اس میں بھی یہی ہے کہ ظہر آپؐ نے مکہ میں پڑھی، اس کے برخلاف حدیث ابن عمر رضؓ جو آگے باب الافاضۃ فی الحج میں آرہی ہے اس میں یہ ہے فافاض یوم النحر ثم صلی الظھر بمنی یعنی راجعاً، یہ حدیث

ابن عمرؓ صحیحین کی روایت ہے اور حدیثِ جابرؓ افرادِ مسلم سے ہے لیکن حدیثِ عائشہؓ اس کی مؤید ہے اب یا تو جمع بین الروایتین کیا جائے کہ ممکن ہے مکہ مکرمہ میں آپؐ نے تحیۃ الطواف جو پڑھی تھی اس کو راوی ظہر سمجھا یا طریق ترجیح کو اختیار کیا جائے اس طور پر کہ ابن عمرؓ کی حدیث متفق علیہ ہے لہٰذا وہ راجح ہے اور یا اس طور پر کہ حدیثِ جابرؓ کا مؤید حدیثِ عائشہؓ موجود ہے نیز مکہ میں نماز افضل ہے منیٰ سے لہٰذا حدیث جابرؓ راجح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثم اتی بنی عبد المطلب وھم یسقون علی زمزم، فقہاء فرماتے ہیں طواف سے فارغ ہو کر اول تحیۃ الطواف پھر چاہ زمزم پر آکر زمزم پینا سنت اور مستحب ہے لیکن یہاں اس روایت میں طواف کے بعد تحیۃ الطواف کا ذکر نہیں ہے، اور نہ بندہ کو کسی اور حدیث میں ملا (ویسے زیادہ تلاش بھی نہیں کیا) شراح نے بھی اس سے تعرض نہیں کیا۔ حضرت شیخ نے بھی جزء حجۃ الوداع میں اس پر کچھ نہیں لکھا۔ ہاں اس سے قبل شروع روایت میں جہاں طواف قدوم کا ذکر آیا تھا وہاں البتہ تحیۃ الطواف مذکور ہے لیکن وہاں شرب زمزم کا ذکر نہیں ہے۔

بنو عبد المطلب سے مراد اولادِ عباس ہے جو سقایۃ الحاج کی خدمت انجام دیتے تھے، آپؐ نے جب ان کو دیکھا کہ وہ حُجّاجِ کرام کو زمزم پلا رہے ہیں تو مسرور ہوئے اور اس پر ان کی ہمت افزائی فرمائی کہ ہاں خوب کھینچو اور حُجّاج کو پلاؤ اور اگر مجھے یہ اندیشہ نہ ہوتا کہ لوگ تم پر غالب آجائیں گے (اور تم سے ڈول رسی چھین کر خود کھینچنے لگیں گے یعنی میرے اتباع میں) تو میں بھی تمہارے ساتھ کھینچنے میں شریک ہو جاتا، امام نووی نے اس جملہ کے دوسرے معنی لکھے ہیں کہ اگر میں ایسا کروں گا تو لوگ اس کو مناسک حج میں سے سمجھ کر ضروری سمجھنے لگیں گے اور پھر ہر شخص کھینچے گا۔

اس پر یہ اشکال ہے کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے بھی اپنے دست مبارک سے کھینچا تھا جیسا کہ صاحب ہدایہ نے لکھا ہے، شیخ ابن الہمام نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس حدیثِ جابرؓ کا تعلق طوافِ افاضہ سے ہے اور دوسری حدیث کا طواف وداع سے (بذل) پس اثبات اور نفی ہر ایک کا محمل الگ الگ ہے۔

بحمد اللہ تعالیٰ قصہ حجۃ الوداع کی حدیث پوری ہوگئی۔ اللہ تعالیٰ شانہ ہمیں اور آپ کو اس کی برکت سے حج مبرور نصیب فرمائے آمین اور جو کچھ احقر سے اس کی شرح میں قصور اور بے ادبی ہوئی ہو اس کو معاف فرمائے۔

# باب الوقوف بعرفة

کانت قریش ومن دان دینہا۔ قریش اور جو لوگ ان کے طور وطریق کو اختیار کرنے والے تھے یعنی ان کے ہم مسلک اور تابع تھے، وکانوا یسمون الحمس قریش کا لقب حُمس تھا، حمس احمس کی جمع ہے ماخوذ ہے حماسہ سے جسکے معنی شجاعت کے ہیں، ان کا یہ لقب اس لئے تھا کہ وہ اپنے مذہب اور دین میں متصلب اور پختہ تھے، اس روایت کا مضمون یہ ہے کہ قریش بجائے عرفات کے مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے، اس کی توضیح باب سابق میں دلا تشک

قریش الخ کے تحت میں گذر چکی ہے۔

اس کے بعد سمجھنا چاہیئے کہ وقوف عرفہ بالاتفاق ارکان حج میں سے ہے جس کے فوت ہونیسے حج فوت ہوجاتا ہے۔

### وقتِ وقوف ابتداءً وانتہاءً نیز مقدارِ وقوف وجوبًا وفرضًا

اب یہ کہ اس کا وقت کب سے کب تک ہے اور کتنی مقدار وقوف کی فرض ہے، دونوں مسئلہ مختلف فیہ ہیں، اما المسئلۃ الاولی ای وقت الوقوف ابتداءً وانتہاءً، سو عند الجمہور والائمۃ الثلاثۃ وقتِ وقوف من زوال عرفہ الی فجر یوم النحر ہے (نو تاریخ کو زوال کے وقت سے دس تاریخ کی صبح صادق تک ہے) وعند الامام احمد من فجر عرفۃ الی فجر یوم النحر (ان کے نزدیک نو تاریخ کی صبح صادق سے وقت وقوف شروع ہوجاتا ہے)

واما المسئلۃ الثانیۃ اعنی مقدار الوقوف، پس مقدار وقوف دو ہیں۔ یعنی اس کے دو درجے ہیں ایک فرض اور ایک واجب، جو مقدار فرض ہے اس میں کمی کرنے سے تو وقوف ہی نہ ہوگا اور جو مقدار واجب ہے اس میں کمی کرنے سے وقوف ناقص ہوگا، پس مقدارِ واجب حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک امتداد الوقوف من الزوال الی الغروب ہے، یعنی زوال سے لے کر غروب آفتاب تک مسلسل وہاں ٹھہرنا واجب ہے گو فرض اس سے کم سے بھی ادا ہوجائے گا لیکن مقدارِ واجب یہی ہے۔

اور شافعیہ ومالکیہ کے نزدیک، الجمعُ بینَ اللیلِ وَالنَّہارِ فی اَیِّ وقتٍ مِنہما یعنی کچھ حصہ رات کا اور کچھ دن کا وہاں ٹھہرنا واجب ہے (شر عارات کی ابتداء غروب شمس سے ہوجاتی ہے) لیکن شافعیہ کے نزدیک اگر صرف دن میں (بعد الزوال) یا صرف رات میں وقوف کیا تو فرضِ وقوف ادا ہوجائیگا اور ترک واجب لازم آئے گا، اور مالکیہ کے نزدیک صرف دن میں وقوف سے فرض ادا نہ ہوگا، ہاں صرف رات میں وقوف سے فرض ادا ہوجائے گا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا وقوف بعد الغروب ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صرف واجب ہے اور مالکیہ کے نزدیک فرض ہے انشاء اللہ تعالیٰ اس مسئلہ کی تحقیق اور تفصیل یہی ہے جو ہم نے لکھی۔

طالب علم کو خود بھی کچھ محنت کرنی چاہیئے بغیر محنت اور محنت کے کوئی کام نہیں ہوتا ۱۲

## باب الخروج الی منی

مکہ مکرمہ سے حاجی کی روانگی منی کیطرف۔

اس باب سے لیکر باب التعجیل من جمع تک کل آٹھ باب ہیں۔ ان الابواب کو مصنف نے اسی ترتیب سے قائم کیا ہے جس ترتیب سے حج ہوتا ہے ان ابوابِ ثمانیہ میں وہ تمام افعال ومناسک آگئے ہیں جو حج کے ایام خمسہ میں کئے جاتے ہیں، آٹھ[1] ذی الحجہ

---

[1] چنانچہ ۸ ذی الحجہ کو سب سے پہلے یہی کام ہوتا ہے کہ حاجی مکہ سے منی آتا ہے جس کو مصنف اس پہلے باب میں بیان کر رہے ہیں حج کے ایام خمسہ کے افعال بالترتیب ہم اس سے قبل بیان کرچکے ہیں، لہذا آپ اس ترتیب کو ذہن میں رکھ کر ان ابواب کو اس پر منطبق کر لیجئے، طالب علم کو خود ص

سے لیکر بارہ یا تیرہ ذی الحجہ تک، فللہ درّ المصنف، سُنن ابوداؤد کی ترتیب میرے نزدیک صحاح ستہ میں سب سے عمدہ ہے۔

اخبرنی بشیء عقلتہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت انسؓ سے کسی نے یہ سوال کیا کہ تم نے حضورؐ کے ساتھ حج کیا ہے لہذا آپؐ کے ساتھ حج کر کے تم نے جو کچھ دیکھا اور سمجھا ہے اس میں سے اس سوال کا جواب دو کہ آپؐ نے یوم الترویہ میں نماز ظہر کہاں ادا فرمائی تھی، مکہ مکرمہ میں یا منی میں؟ یعنی ظہر پڑھ کر منی کے لئے روانہ ہوئے تھے یا منی ہی میں پہونچکر ظہر پڑھی تھی، انہوں نے جواب دیا کہ منی میں جاکر پڑھی تھی (یہ پہلے آچکا ہے کہ منی میں پہونچکر پانچ نمازیں از ظہر تا فجر پڑھنا مسنون ہے)

قلت این صلی العصر یوم النفر دوسرا سوال یہ کیا اچھا! یہ بھی بتاؤ کہ منی سے واپسی کے دن عصر آپؐ نے کہاں پڑھی تھی، منی ہی میں یا محصّب میں ان دونوں سوالوں میں مناسبت یہ ہے کہ ایک سوال کا تعلق حج کے ایام خمسہ میں سے پہلے دن سے ہے اور دوسرے سوال کا تعلق آخری دن سے ہے پس ایک سوال ابتداء سے متعلق ہوا اور دوسرا انتہاء سے۔

اس سوال کے جواب میں انہوں نے فرمایا کہ اس دن عصر آپؐ نے محصب میں پڑھی تھی۔ اس سوال وجواب سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب عصر ہی کے بارے میں یہ تردد ہے کہ وہ کہاں پڑھی تھی منی میں یا محصب میں تو ظہر کے بارے میں تو گویا یہ متعین ہوا کہ وہ منی میں پڑھی تھی، حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس دن آپؐ نے ظہر بھی محصب ہی میں ادا فرمائی تھی، جس کی دلیل یہ ہے کہ باب التحصیب کی آخری حدیث جو ابن عمر سے مروی ہے اس میں تصریح ہے کہ آپؐ نے اس دن ظہر سے عشاء تک سب نمازیں محصب میں ہی آکر پڑھی تھیں ثم قال افعل کما یفعل امراءك مطلب یہ ہے ان نمازوں کا محصب میں آکر پڑھنا صرف سنت ہے واجب نہیں، اور امیر کی اطاعت واجب ہے لہذا اگر تمہارا امیر الحج بالفرض اس کے خلاف کرے تو تمہیں اس کی اطاعت کرنی چاہیئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیطرف سے ہمیں یہی ہدایت ہے۔

## باب الخروج الی عرفۃ

یعنی دوسرے دن ۹ر تاریخ کو منی سے روانگی عرفات کیطرف، جاننا چاہیئے کہ اس دن منی سے روانگی سیدھے عرفات کو نہیں ہوتی ہے بلکہ راستہ میں ایک اور منزل ہے یعنی نمرہ وہاں ٹھہرنے کے بعد پھر حاجی آگے جاتا ہے، لہذا یہاں ترجمۃ الباب میں عرفہ سے مراد قرب عرفہ ہے، اور اس کے اگلے ترجمۃ الباب میں جس روانگی کا ذکر ہے وہ یہاں نمرہ سے مراد ہے، پس دونوں ترجموں میں فرق ظاہر ہوگیا، کہ پہلے باب میں روانگی من منی الی نمرہ مراد ہے (جو عرفات کے قریب ہے) اور آنیوالے باب میں روانگی من نمرہ الی عرفہ مراد ہے، نیز واضح رہے کہ یہاں بھی روانگی نمرہ سے براہ راست عرفہ کو نہیں ہوتی ہے بلکہ حاجی نمرہ سے چل کر راستہ میں بطن عُرَنہ ٹھہرتے ہوئے وہاں سے عرفات جاتا ہے، کما سبق فی حدیث حجۃ الوداع، اس بطن عُرَنہ میں پہنچ کر امیر الحج اول خطبہ دیتا ہے اس کے بعد جمع بین الصلوٰتین ظہر اور عصر دونوں کو ظہر کے

کے وقت میں ادا کرکے پھر یہاں سے وقوف کی نیت سے عرفات کے میدان میں جاتا ہے خوب اچھی طرح سمجھ لیجئے۔

# باب الرواح الی عرفة

اس باب سے متعلق کلام پہلے باب میں ہو چکا۔ رواح کہتے ہیں زوال کے بعد چلنے کو چنانچہ نمرہ سے زوال کے بعد ہی چلتے ہیں، باب سابق میں اگر بجائے خروج کے باب الغدو الی عرفة ہوتا تو بہت عمدہ تقابل ہو جاتا کیونکہ منی سے روانگی صبح کے وقت ہوتی ہے۔

لما ان قتل الحجاج ابن الزبیر اس واقعہ کی قدرے تشریح "باب الاحصار" کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

ارسل الی ابن عمر ایة ساعة کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یروح۔ اس روایت میں اختصار ہے نسائی کی روایت میں اس حدیث کا ابتدائی حصہ مذکور ہے، پورا مضمون یہ ہے۔ جب حجاج بن یوسف ابن الزبیر رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ کے قتال سے ان کو سولی پر چڑھا کر فارغ ہو گیا اور اب حجاز پر بھی عبدالملک بن مروان کی حکومت ہو گئی تو عبدالملک نے حجاج کے پاس یہ ہدایت بھیجوائی کہ وہ مسائل حج میں حضرت ابن عمر رضہ کا اتباع کرے جس طرح وہ فرمائیں اسی طرح لوگوں کو حج کرائے اور کسی مسئلہ میں ان کی مخالفت نہ کرے[1]، چنانچہ ۹ر تاریخ کو جس وقت سب حجاج وادی نمرہ میں تھے، تو حجاج بن یوسف نے حضرت ابن عمر رضہ سے معلوم کرایا کہ اب یہاں سے عرفات کب چلنا ہے تو انہوں نے فرمایا جب چلنے کا وقت آئے گا تو ہم چل دیں گے (اور تم کو اس کی اطلاع کرادیں گے)

# باب الخطبة بعرفة

مشہور تو یہی ہے کہ حج کے خطبات میں ایک خطبہ وہ ہے جو عرفات میں ہوتا ہے جیسا کہ مصنف یہاں ترجمۃ الباب میں فرما رہے ہیں، لیکن یہ خطبہ بطن عرنہ میں ہوتا ہے جو عند الجمہور عرفات سے خارج ہے مگر چونکہ وہ عرفات کے بالکل قریب بلکہ اس کا کنارہ ہے شاید اسی لئے اس کو خطبۂ عرفہ کہتے ہیں۔ واللّٰہ تعالیٰ اعلم (ولم ار من نبہ علیہ)

**خطب الحج کی تعداد و تعیین مع اختلاف ائمہ** خطب الحج کی تعداد میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک تین ہیں ان تاریخوں میں ، ۷ر ذی الحجہ ، ۹ر ذی الحجہ ، ۱۱ر ذی الحجہ ۔ اور

---

[1] اس لئے کہ حکومتوں کی جو آپس کی لڑائیاں ہوا کرتی ہیں جیسے یہاں ابن الزبیر اور عبدالملک میں تھی اس میں عوام زیادہ دخل نہیں دیتے ہیں لیکن مسائل شرعیہ میں عوام علماء اور مفتیان کرام ہی کی بات مانتے ہیں اس میں حکام کی بات نہیں چلتی، اسی لئے عبدالملک نے حجاج بن یوسف کو جو اس وقت امیر الحج تھا یہ تجربہ کی بات لکھوائی کہ وہ مناسک حج میں حضرت ابن عمر رضہ سے مشورہ کرتا رہے اور انہی کے مطابق لوگوں کو حج کرائے ورنہ لوگ مزاحمت کریں گے اور انتشار ہوگا۔ کذا سمعت من شیخی مولانا محمد زکریا رحمہ اللّٰہ تعالیٰ۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک خطبے چار ہیں ان تاریخوں میں ۷۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۲۔ اور امام زفر کے نزدیک تین ہیں پہلا ۸ ذی الحجہ کو دوسرا ۹ ذی الحجہ کو۔ تیسرا ۱۰ ذی الحجہ کو۔ خطبہ سے متعلق یہ پہلا باب ہے باقی خطبوں کا ذکر آگے مستقل ابواب میں آرہا ہے۔

وهو على المنبر بعرفة آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خطبہ عرفات میں ناقہ قصواء پر تھا جیسا کہ حدیث جابر طویل میں گذر چکا اور یہ بات متعین ہے کہ آپ کے زمانہ میں عرفات میں منبر نہیں تھا شراح فرماتے ہیں یا تو یہ وہم راوی ہے اور یا یہ کہئے کہ راوی کی مراد منبر سے مجازاً ناقہ ہی ہے۔ على بعير احمر يخطب یہ بھی خلاف مشہور ہے بعیر تو اونٹ کو کہتے ہیں حالانکہ آپ تو ناقہ پر تھے۔ اور نسائی کی روایت میں جو اسی سند سے ہے بجائے بعیر کے على جمل احمر ہے حالانکہ امام نسائی نے خود اس پر باب الخطبة يوم عرفة على الناقة ترجمہ قائم کیا ہے، ممکن ہے بعیر کا اطلاق ناقہ پر بھی ہوتا ہو اور یا یہ کہ راوی نے دور سے دیکھا ہو اور اس کو اونٹ ہی سمجھا ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ سند میں جو راوی ہے خالد بن العداء بن هوذة یہ مقلوب الاسماء میں سے ہے صحیح اس کا عکس ہے یعنی العداء بن خالد كما في التقريب۔

# باب موضع الوقوف بعرفة

اتانا ابن مربع الانصاري ونحن بعرفة في مكان[1] يباعده عمرو عن الامام۔

**شرح حدیث** مضمون حدیث یہ ہے یزید بن شیبان جو کہ صحابی ہیں وہ فرماتے ہیں جس وقت حجۃ الوداع میں ہم عرفات میں ٹھہرے ہوئے تھے تو ہمارے پاس ابن مربع انصاری (قیل اسمہ زید وقیل یزید وقیل عبداللہ) آئے اور انہوں نے آکر فرمایا میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھیجا ہوا آیا ہوں اور آپ کا یہ پیام لایا ہوں آپ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ جس جگہ ٹھہرے ہوئے ہو وہیں ٹھہرے رہو اس لئے کہ تم حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی میراث پر ہو یعنی ان کے طریقہ پر اور تمہارا یہ وقوف ان کی سنت کے مطابق ہے، سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے یہ بات کیوں فرمائی؟ اسکی وضاحت کے لئے راوی نے ایک[2] جملہ حدیث میں مدرج کیا۔ في مكان يباعده عمرو عن الامام، عمرو سے عمرو بن عبداللہ

---

[1] یہ عمرو بن دینار کا مقولہ ہے جس کو وہ عمرو بن عبداللہ سے نقل کر رہے ہیں۔ ترجمہ یہ لوگ ایسی جگہ میں وقوف کر رہے تھے جس کو عمرو بن عبداللہ امام کی جگہ سے دور بتاتے ہیں۔ حضرت نے بھی بذل میں اس جملہ کی تشریح میں کلام طویل فرمایا ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ بعض کتب حدیث میں یہ جملہ دوسرے لفظوں میں ہے۔ [2] ابوداؤد کی روایت سے یہی مستفاد ہو رہا ہے کہ یہ جملہ مدرج ہے اور نسائی کا سیاق اس سے مختلف ہے اس سے مدرج ہونا معلوم نہیں ہوتا اسمیں اسطرح ہے ان یزید بن شیبان قال كنا وقوفا بعرفة مكانا بعيدا من الموقف الخ اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ جملہ خود اصل راوی یزید بن شیبان کا ہے نیچے کے راوی کیطرف سے مدرج نہیں، غالباً صحیح صورت حال وہی ہے جو ابوداؤد کی روایت میں ہے واللہ اعلم۔

مراد ہیں، مطلب یہ ہے کہ عمرو بن عبد اللہ کہتے ہیں جس جگہ یہ لوگ عرفات میں وقوف کر رہے تھے وہ جگہ امام کے موقف سے دور تھی امام ان سے کافی فاصلہ پر تھا اسی لئے آپ کو ان لوگوں کی تسلی اور تطییب خاطر کے لئے یہ بات کہلانے کی ضرورت پیش آئی دراصل عرفات بہت طویل وعریض میدان ہے اس میں کسی بھی جگہ وقوف کیا جائے درست ہے، عرفات میں وقوف کے لئے خیمے پہلے سے نصب کئے جاتے ہیں ان حضرات نے اپنے خیمے ایسی جگہ لگائے ہوں گے جو حضور کے موقف سے دور تھی اور پھر بعد میں وہاں سے منتقل ہونے میں ظاہر ہے کہ حرج تھا اس لئے آپ نے ان کی تسلی کے لئے آدمی بھیجکر یہ بات کہلوائی کہ جہاں تم ہو وہیں ٹھہرے رہو، امام ہی کے قریب وقوف کرنا کوئی ضروری نہیں اور اصل تو اس میں حضرت ابراہیم کا اتباع ہے سو بحمد اللہ وہ حاصل ہے بخلاف قریش کے کہ وہ ابراہیم کی سنت کے خلاف مزدلفہ میں وقوف کیا کرتے تھے جو شرعاً معتبر نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

سبحان اللہ! کس قدر آپؐ اپنے اصحاب کی دلداری فرماتے تھے۔ جزا اللہ سیدنا ومولانا محمداً عنا بما ہو اہلہ

قال المنذری واخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ (عون)

تنبیہ:۔ بذل المجہود کے نسخے میں اس طرح ہے فانکم علی ارث من ارث ابراہیم اس میں لفظ ابیکم چھوٹ گیا من ارث ابیکم ابراہیم، جیساکہ دوسرے نسخوں میں ہے اور نسائی کی روایت میں بھی۔

## باب الدفعۃ من عرفۃ

یعنی عرفات سے مزدلفہ کیطرف واپسی (مزدلفہ منی اور عرفات کے درمیان ہے) اس باب کی پہلی حدیث کی شرح حجۃ الوداع والی حدیث میں گذرچکی۔

قلت اخبرنی کیف فعلتم عشیۃ ردفت یعنی عرفہ کی شام کو جب تم حضور کے پیچھے سوار ہو کر مزدلفہ کے لئے چلے تو راستہ میں کیا کیا یعنی کہیں ٹھہرے یا بس مسلسل چلتے رہے (اس کا حال بیان کرو) قال جئنا الشعب الذی ینیخ فیہ الناس للمعرس۔ یعنی راستہ میں جب ہم اس گھاٹی میں پہونچے جہاں آج کل لوگ یعنی امراء بنو امیہ تعریس کرتے ہیں تو آپ اس جگہ اترے اور اتر کر پیشاب کیا اور مختصر سی وضو فرمائی (جس میں زیادہ پانی نہیں بہایا) اس کے بعد فوراً وہاں سے آگے چلدیئے (تاکہ جلدی سے مزدلفہ پہونچ کر وہاں مغرب وعشاء کو جمع کریں) اس کلام میں تعریض ہے اس طرف کہ امراء بنو امیہ خلاف سنت یہاں تعریس کرتے ہیں صرف یہی نہیں بلکہ وہاں مغرب کی نماز بھی پڑھتے ہیں جیساکہ مسلم شریف وغیرہ کی روایت میں اس کی تصریح ہے، چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ جس جگہ کو آپ نے مُبال (پیشاب کرنے کی جگہ) بنایا تھا تم لوگ اس کو مُصلیٰ (نماز کی جگہ) بناتے ہو، کیسے تعجب کی بات ہے۔ قال الصلوٰۃ امامک نماز یہاں نہیں آگے پڑھنی ہے، آگے روایت میں یہ ہے کہ پھر جب آپ مزدلفہ پہنچ گئے تو پہونچتے ہی مغرب کی نماز

پڑھی اس کے بعد سواریوں کو جو ابھی تک کھڑی ہی تھیں بٹھایا لیکن ان پر سے سامان وغیرہ نہیں اتارا پھر عشاء کی نماز پڑھکر ان پر سے سامان اور کجاووں کو اتارا اس سے معلوم ہوا مزدلفہ میں پہونچکر نماز پڑھنے میں ذرا تاخیر نہ کیجائے بلکہ سب سے پہلے یہی کام کیا جائے آج کل لوگ نماز پڑھنے میں بہت دیر کرتے ہیں، ایسا نہیں کرنا چاہیئے۔

**مغرب کی نماز مزدلفہ کے راستہ میں، اور اس میں مذاہب ائمہ**

مغرب کی نماز مزدلفہ کے راستہ میں پڑھ سکتے ہیں یا نہیں مسئلہ مختلف فیہ ہے طرفین (امام ابو حنیفہ ومحمد) کے نزدیک درست نہیں ہے امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے (قدوری) اور ائمہ ثلثہ امام شافعی مالک واحمد کے نزدیک بھی جائز ہے بلکہ ان حضرات کے نزدیک تو جمع بین المغرب والعشاء بھی جائز ہے امام شافعی واحمد کے نزدیک تو مطلقاً یعنی ولو فی وقت المغرب اور امام مالک کے نزدیک مغرب تو بہر حال صحیح ہے اور جمع بین المغرب والعشاء اس وقت درست ہے جب کہ عشاء کا وقت ہو جائے ورنہ صرف مغرب صحیح ہوگی عشاء صحیح نہیں ہوگی (منہل وتحفۃ الاحوذی)

قلت کیف فعلتم حین اصبحتم سائل نے پوچھا، پھر جب مزدلفہ میں رات گذار کر صبح ہوگئی تو تم نے کیا کیا یعنی اب اس سے آگے کی سرگذشت سناؤ تو اس پر حضرت اسامہ نے جواب دیا مزدلفہ کے آگے میں آپ کے ساتھ نہیں رہا بلکہ یہاں سے آپ کے ردیف فضل بن عباس ہوئے (لہذا اس کی تفصیل وہ فرمائینگے) میں تو ان نوجوانانِ قریش میں تھا جو مزدلفہ سے منیٰ بہت سویرے پیدل روانہ ہو گئے تھے، چنانچہ آگے "باب التعجیل من جمع" میں آرہا ہے ابن عباسؓ فرماتے ہیں قدّمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ المزدلفۃ اُغیلمۃ بنی عبد المطلب علی حمرات الخ

فجعل یعْنِق علی ناقتہ عَنَق کہتے ہیں متوسط رفتار کو یعنی آپؐ اپنی ناقہ کو متوسط رفتار سے چلا رہے تھے اور دوسرے لوگ اپنی سواریوں کو مار مار کے خوب دوڑا رہے تھے، آپ ان کو سکون کے ساتھ چلنے کی ترغیب فرماتے رہتے۔

لا یلتفت الیہم۔ آپ ان کی طرف مڑکر نہیں دیکھتے تھے بلکہ صرف زبان سے ارشاد فرماتے کہ جلدی نہ کرو۔ اور مسند احمد اسیطرح ترمذی شریف میں بجائے لا یلتفت کے یلتفت ہے، دونوں روایتوں کو ملانے سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ کبھی آپؐ التفات فرماتے اور کبھی نہ فرماتے۔ واللہ اعلم النصّ فوق العنق، فجوہ کے معنی میدان یعنی جس جگہ بھیڑ ہوتی وہاں تو آپ ذرا ہلکی رفتار چلتے (جس کو عَنَق کہتے ہیں) اور جہاں کھلا میدان ہوتا وہاں آپ رفتار تیز کر دیتے۔

فلما وقعت الشمس دفع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی عرفات سے آپ غروب شمس کے بعد روانہ ہوئے اس سے قبل نہیں، اور یہی واجب ہے حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک وقد تقدمت المذاہب فی مقدار الوقوف فی باب الوقوف بعرفۃ۔ اگر کوئی شخص قبل الغروب وہاں سے روانہ ہو جائے یصح حجہ عند الائمۃ الثلاثۃ ویجب الدم وعند الامام مالک لا یصح حجہ اذ فرض الوقوف عندہ لا یحصل الا بالوقوف بعد الغروب اعنی لیلۃ المزدلفۃ۔

## باب الصلوٰۃ بجمع

مزدلفہ کو جمع اس لئے کہتے ہیں کہ نزول من السماء کے بعد حضرت آدم و حوا ایک دوسرے سے اسی جگہ ملے تھے۔ اور اس کو مزدلفہ اس لئے کہتے ہیں ازدلاف کے معنی قرب کے ہیں کہ حجاج وہاں وقوف کرکے اور رات گذار کر اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرتے ہیں اور یا اس لئے کہ وہاں پہونچ کر حاجی لوگ منیٰ کے قریب ہو جاتے ہیں بخلاف عرفات کے کہ جب وہاں تھے تو منیٰ سے بعید تھے۔

اس باب میں مصنف نے وہ احادیث بیان کی ہیں جن میں وہ امور مذکور ہیں جو مزدلفہ میں کئے جاتے ہیں یعنی جمع بین الصلوتین نیز ان کا ایک اذان اور ایک اقامۃ سے ہونا یا تعدد اذان واقامۃ کے ساتھ ہونا جو کہ اختلافی مسئلہ ہے ہمارے یہاں دو مرتبہ اس سے قبل گذر چکا ہے۔ اور پھر صبح صادق کے بعد مشعر حرام کے قریب تھوڑی دیر وقوف کرنا اور پھر اس کے بعد طلوع شمس سے قبل وہاں سے منیٰ کے لئے روانہ ہونا۔

هذا قُزَحُ وهو الموقف وجمع كلها موقف ونحرت ههنا ومنى كلها منحر قزح کہتے ہیں مشعر حرام کو جو مزدلفہ میں ایک پہاڑ ہے، جہاں آپ نے وقوف فرمایا تھا، ارشاد عالی کا مطلب یہ ہے کہ خاص جس جگہ میں نے وقوف کیا ہے ہر شخص کو وہاں وقوف کرنا ضروری نہیں بلکہ پورا مزدلفہ محل وقوف ہے جہاں چاہے کیجئے، اسی طرح منیٰ میں جس جگہ میں نے قربانی کی یہ ضروری نہیں کہ سب لوگ خاص اسی جگہ قربانی کریں، صحابہ کرام کا ذوق وشوق چونکہ یہ تھا کہ جو کام آپ جس جگہ اور جس طرح کریں ہم بھی اسیطرح کریں اور ظاہر بات ہے کہ اس صورت میں سب کو بڑی پریشانی لاحق ہوتی بہت ضیق اور تنگی میں مبتلا ہو جاتے اس لئے صحابہ کی سہولت کے لئے آپ نے یہ تعلیم فرمائی، قال قال عمر بن الخطاب كان اهل الجاهلية، اس حدیث کا مضمون اور حوالہ ہمارے یہاں حجۃ الوداع والی حدیث میں گذر چکا ہے۔

یہ اثر عمرؓ سوائے صحیح مسلم کے جملہ صحاح ستہ میں ہے اور ابن ماجہ میں اس میں ایک لفظ کا اضافہ ہے۔ اشرق ثبير كيما نغير ثبیر مزدلفہ میں ایک پہاڑ ہے جبال مکہ میں سب سے بڑا وہی ہے، یہ منصرف ہے لیکن یہاں اس پر تنوین نہیں ہے کیونکہ یہ منادیٰ مفرد معرفہ ہے اصل میں یا ثبیر ہے، اشرق بمعنی اُدخل فی وقت الشروق یعنی چاہیے کہ تجھ پر جلدی سے سورج کی روشنی پڑ جائے تاکہ پھر ہم یہاں سے تیزی کے ساتھ روانہ ہوں۔ اور بعض نے کیما نغیر کا مطلب یہ لکھا ہے تاکہ ہم جلدی سے قربانی کے گوشت پر لوٹ مار کریں۔

## باب التعجیل من جمع

لیلۃ المزدلفہ (یوم النحر کی شب جس میں حاجی مزدلفہ میں ہوتا ہے) یہاں دو چیزیں ہیں (۱) مبیت مزدلفہ یعنی یہ

رات مزدلفہ میں گذارنا (۲) وقوف مزدلفہ یعنی رات گذرنے کے بعد صبح صادق کے وقت یہاں تھوڑی دیر وقوف کرنا ان دونوں کے حکم میں اختلاف ہے۔

**مبیت مزدلفہ اور وقوف مزدلفہ میں اختلاف ائمہ**

جمہور کے نزدیک[1] تو ان میں سے اول واجب ہے اور ثانی یعنی وقوف وہ سنت ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اس کے برعکس ہے، وقوف واجب اور مبیت سنت، اور ابن حزم کے نزدیک وقوف مزدلفہ رکن ہے اس کے فوت ہونے سے حج فوت ہو جاتا ہے۔ پھر جمہور کے ہاں اس میں اختلاف ہے کہ مبیت کی کتنی مقدار واجب ہے امام شافعی واحمد کے نزدیک الی ما بعد نصف اللیل[2] وعند مالک مقدار یسیر بقدر حطِّ الرحال (جتنی دیر میں آدمی سواری پر سے اپنا سامان اتار لے)

عن ابن عباس قال قدّمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اغیلمة[3] بنی عبد المطلب۔ ابن عباس فرماتے ہیں ہمیں یعنی بنو عبد المطلب کے لڑکوں کو مزدلفہ کی شب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ سے منی پہلے ہی روانہ فرما دیا تھا اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بچوں اور عورتوں پر وہاں رات گذارنا واجب نہیں ہے وہ مزدلفہ سے منی رات ہی کے کسی حصہ میں آسکتے ہیں۔ علی حمرات فجعل یلطح افخاذنا آپ نے ہمیں گدھوں پر سوار کر کے روانہ فرمادیا اور روانہ کرتے وقت آپ ہماری رانوں پر ہاتھ مارتے تھے (تھپکتے تھے) ویقول اُبَیْنِیَّ[4] لاترموا الجمرة حتی تطلع الشمس روانہ کرتے وقت آپ ہمیں ہدایت دے رہے تھے میرے بیٹو! منی پہونچکر رمی جمرہ طلوع شمس سے قبل مت کرنا، پہلے دن یعنی یوم النحر میں رمی صرف جمرۃ العقبہ کی ہوتی ہے جس کو جمرۃ الکبری بھی کہتے ہیں، اور پھر اس کے بعد ایام تشریق میں (از گیارہ تا تیرہ ذی الحجہ) جمرات ثلاثہ کی رمی ہوتی ہے۔

**رمی یوم النحر اور رمی ایام تشریق کا وقت مع اختلاف ائمہ**

پھر جاننا چاہیے کہ یوم النحر کی رمی کا وقت الگ ہے اور ایام تشریق کی رمی کا علیحدہ ہے، رمی یوم النحر امام شافعی واحمد کے نزدیک نصف لیل کے بعد کر سکتے ہیں یعنی لیلۃ المزدلفہ میں اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک رات گذرنے پر طلوع فجر کے بعد سے اس کا وقت شروع ہو جاتا ہے اس سے قبل جائز نہیں۔ ابراہیم نخعی سفیان ثوری کے نزدیک طلوع شمس کے بعد اس کا وقت شروع ہوتا ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ افضل طلوع شمس کے بعد ہی ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کیا تھا۔

اور ایام تشریق کی رمی کا وقت بالاتفاق زوال شمس کے بعد ہوتا ہے، البتہ یوم النفر الثانی یعنی ۱۳ر ذی الحجہ کو

---

[2] وبہذا المن ادرکہ قبل النصف والا فالحضور ساعۃً فی النصف الاخیر کاف۔ (جزء الحج) [1] اور بعض مالکیہ جیسے ابن الماجشون اور ابن العربی ان کے نزدیک مبیت مزدلفہ فرض ہے۔ [3] اغیلمة تصغیر ہے غِلْمَۃ کی اور غلمۃ جمع ہے غلام کی ۱۲۔ [4] اس لفظ کی تحقیق میں اختلاف ہے (۱) بتشدید الیاء یہ تصغیر ہے ابناء جمع ابن کی۔ (۲) ابن کی تصغیر اُبَیْن ہے جسکی جمع اُبَیْنِیْن ہے پھر اسکی اضافت یاء متکلم کیطرف کی گئی نون جمع کو ساقط کر کے اُبَیْنِیَّ ہوگیا۔

اول تو منی میں ٹھہرنا ضروری نہیں کسی کے نزدیک بھی لیکن اگر کوئی شخص ٹھہرے تو پھر عندالجمہور (الائمۃ الثلاثۃ والصاحبان) اس دن کی رمی بھی بعدالزوال ہی کرسکتے ہیں اس سے قبل نہیں لیکن صرف امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس دن کی رمی قبل الزوال کرسکتے ہیں جائز ہے مع الکراھۃ۔

عن عائشۃ رضی انہا قالت ارسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بام سلمۃ لیلۃ النحر فرمت الجمرۃ قبل الفجر۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہ کو مزدلفہ سے منی بھیجا تھا رات میں۔ چنانچہ انہوں نے منی آکر رمی کی قبل الفجر۔ یہ حدیث امام شافعی واحمد کے موافق ومؤید ہے مذکورہ بالا مسئلہ میں۔

**حنفیہ کیطرف سے حدیث کی توجیہ** حنفیہ ومالکیہ کیطرف سے اس کی توجیہ یہ کیجاتی ہے کہ مراد قبل الفجر سے قبل صلوٰۃ الفجر ہے قبل طلوع الفجر نہیں۔ یا پھر یوں کہا جائے کہ یہ ان کا اپنا فعل ہے بغیر اذن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، چنانچہ اوپر ابھی گذرا ہے کہ آپ نے ان لڑکوں سے جن کو پہلے روانہ کردیا تھا یہ فرمایا تھا ابینی لاترموا الجمرۃ حتی تطلع الشمس، جزء حجۃ الوداع میں یہ ہے کہ یہ حدیث صرف سنن ابوداؤد میں ہے ابوداؤد اس کے ساتھ متفرد ہیں۔ ابن قیم نے اس کو وہم اور منکر قرار دیا ہے اسی طرح امام طحاوی اور بیہقی نے بھی اس حدیث کا انکار کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

فافاضت اورطواف افاضہ کیا۔

وکان ذلک الیوم الیوم الذی یکون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عندھا۔ اس سے راوی اشارہ کر رہا ہے علتِ تعجیل کیطرف کہ ان کو پہلے بھیجنے کی مصلحت یہ تھی کہ یہ دن ان کی نوبت اور باری کا تھا تاکہ رمی وغیرہ سے وہ جلدی سے فارغ ہو جائیں۔ چنانچہ انہوں نے طلوع شمس سے پہلے منی جاکر رمی کی اور پھر دن ہی میں طواف افاضہ کیا بخلاف باقی ازواجِ مطہرات کے کہ انہوں نے طواف افاضہ آنے والی رات میں کیا۔ (بذل)

**ایک اشکال مع جواب** یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ اس حدیث سے تو مستفاد ہو رہا ہے کہ یوم النحر ام سلمہ کی باری کا دن تھا اور باب الافاضۃ فی الحج میں ایک حدیث آرہی ہے جس میں حضرت ام سلمہ خود یہ فرمارہی ہیں کانت لیلتی التی یصیر الی فیہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مساء یوم النحر کہ یوم النحر کی شام یعنی اس کے بعد آنے والی رات میری باری کی رات تھی، تو جب یوم النحر کے بعد آنیوالی رات میں ان کی باری تھی تو اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یوم النحر کے بعد والا دن یعنی گیارہ ذی الحجہ ان کی باری کا دن ہو، اشکال ظاہر ہے اس کا جواب حضرت شیخ نے لامع اور جزء حجۃ الوداع میں یہ دیا ہے اور درس بخاری میں بھی فرمایا تھا کہ فقہاء نے تصریح کی ہے اس بات کی کہ اگرچہ لیالی تابع ہوا کرتی ہیں ایام آتیہ کے لیکن زمانۂ حج میں اس کے برعکس ایام ماضیہ کے تابع ہوتی ہیں لہذا یوم النحر کے بعد جو رات آرہی ہے وہ یوم النحر کی رات شمار ہوگی نہ کہ آنیوالے دن کی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اخبرنی مخبر عن اسماء انہا رمت الجمرۃ قلت انا رمینا الجمرۃ بلیل۔

**شرح حدیث** پہلی حدیث میں جو قصہ مذکور تھا وہ ام المومنین حضرت ام سلمہ کے متعلق تھا یہ دوسرا قصہ حضرت اسماء بنت ابی بکر سے متعلق ہے جو صحیحین میں زیادہ تفصیل سے ہے وہ یہ کہ عبداللہ جو کہ مولی ہیں اسماء کے وہ کہتے ہیں حضرت اسماء جب مزدلفہ میں تھیں تو رات کے وقت کچھ دیر تک نفلیں پڑھتی رہیں پھر دریافت کیا کہ ھل غاب القمر (چاند نظر آنا بند ہوا یا نہیں) میں نے کہا ابھی تک غائب نہیں ہوا، نظر آرہا ہے انہوں نے پھر نفلوں کی نیت باندھ لی، سلام کے بعد پھر دریافت کیا ھل غاب القمر میں نے کہا ابھی نہیں انہوں نے پھر نفلوں کی نیت باندھ لی۔ سلام پھیرنے کے بعد پھر دریافت کیا ھل غاب القمر میں نے کہا غائب ہو گیا فرمایا کہ اچھا یہاں سے کوچ کرو چنانچہ وہاں سے چل کر منی آگئیں وہاں آکر رمی جمرہ کی رمی سے فارغ ہو کر اپنے خیمہ میں آکر صبح کی نماز پڑھی۔ فقلت لھا یاھنتاہ ما ارانا الا قد غلسنا میں نے ان سے کہا ایسا معلوم ہو رہا ہے کہ ہم نے رمی میں بہت جلدی کی (غلس میں کرلی) اس پر انہوں نے فرمایا کچھ حرج نہیں حضورؐ نے عورتوں بچوں کو اس کی اجازت دے رکھی ہے۔ (بخاری)

**شافعیہ کے استدلال کا جواب** اس حدیث سے شافعیہ وحنابلہ (فی روایۃ) نے اس پر استدلال کیا کہ یوم النحر کی رمی نصف لیل کے بعد کر سکتے ہیں، حنفیہ مالکیہ احمد فی روایۃ کے نزدیک ایسا جائز نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے مہینہ کی دس تاریخ کو چاند طلوع فجر کے قریب غائب ہوتا ہے تو جب طلوع فجر سے قبل مزدلفہ سے روانہ ہوئیں تو ظاہر ہے کہ طلوع فجر کے بعد منی پہونچی ہوں گی اس وقت انہوں نے منی جا کر رمی کی تو یہ رمی بعد طلوع الفجر ہوئی نہ کہ قبلہ۔ اور اس کی تائید لفظ غلسنا سے بھی ہو رہی ہے کہ نیل سے مراد (جو کہ ابوداؤد کی روایت میں ہے) غلس ہے نہ کہ حقیقۃً رات۔ (افادہ ابن القیم رحمہ اللہ تعالیٰ فی تہذیب السنن)

# باب یوم الحج الاکبر

فقال ای یوم ھذا قالوا یوم النحر قال ھذا یوم الحج الاکبر۔ بندہ کے خیال میں یہاں دو[1] چیزیں الگ الگ ہیں۔ الحج الاکبر دوسری یوم الحج الاکبر، اگرچہ شراح نے اس کی تصریح نہیں کی بلکہ دونوں کو خلط کر دیا، یوم الحج الاکبر میں تین قول ہیں، یوم النحر۔ یوم عرفہ۔ یوم حج ابی بکر یعنی ابوبکر صدیق نے جس دن حج کیا ۹ھ میں، اس لئے کہ اس دن مسلمین، مشرکین اور اہل کتاب یہود و نصاریٰ سب نے حج کیا تھا، اس کے بعد پھر کبھی اس طرح تمام طوائف و اہل ملل جمع نہیں ہوئے بلکہ مشرکین کے حج کرنے کی بندش کا اعلان کر دیا گیا تھا الا لا یحجن بعد العام مشرک۔ اور الحج الاکبر میں بھی تین قول ہیں قیل ہو القران والحج الاصغر الافراد۔ وقیل الحج الاکبر ہو الحج والحج الاصغر ہو العمرۃ وقیل الحج الاکبر ہو وقفۃ الجمعہ یعنی جس حج میں

---

[1] اس کی تائید باب کی حدیث ثانی سے ہوتی ہے جس میں یہ ہے یوم الحج الاکبر یوم النحر والحج الاکبر الحج ۱۲

وقوف عرفہ جمعہ کے دن کا ہو جس کی فضیلت زیادہ ہے چنانچہ ملا علی قاری نے اس پر مستقل ایک تصنیف[1] فرمائی ہے الحظ الاوفر فی الحج الاکبر جس کا ذکر انہوں نے شرح لباب میں کیا ہے۔

# باب الاشهر الحرم

اشہرِ حُرُم چار مہینے ہیں، رجب، ذی قعدہ۔ ذی الحجہ۔ محرم۔ اہل جاہلیہ ان مہینوں کی تعظیم کرتے تھے ان میں قتال کو حرام اور ناجائز سمجھتے تھے، ابتداءِ اسلام میں بھی اس کی رعایت کی گئی چنانچہ مشروعیۃ جہاد کی ابتداء میں ان مہینوں میں جہاد و قتال ممنوع تھا۔

لیکن مشرکین ان میں گڑبڑ کرتے تھے جس کو نسئ کہتے ہیں یعنی تقدیم و تاخیر قال تعالیٰ انما النسیٔ زیادۃ فی الکفر و فی الحدیث یجعلون المحرم صفراً یعنی جب محرم میں قتال کا ارادہ کرتے تھے تو اس کے لئے حیلہ یہ کرتے تھے کہ یوں کہتے تھے اس سال صفر کا مہینہ محرم سے قبل آگیا، لکھا ہے کہ وہ ہر سال اسی طرح کرتے رہتے تھے یہاں تک کہ ماہ محرم تمام سال کے مہینوں میں گھوم جاتا تھا، اور گھوم پھر کر اپنے اصل وقت میں بھی آجاتا تھا اسی لئے حج بھی کبھی اپنے اصلی وقت میں ہوتا اور کبھی غیر وقت میں لیکن جس سال[2] حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کیا اس سال حسابِ شہور درست ہو کر حج اپنے اصلی وقت میں ہوا تھا، اسی کو آپ فرمارہے ہیں۔ ان الزمان قد استدار کھیئتہ کہ زمانہ گھوم پھر کر اپنی اصلی حالت پر آگیا ہے۔ ورجب مضر رجب کی نسبت قبیلہ مضر کیطرف اس لئے کیجاتی ہے کہ وہ اس کی تعظیم بنسبت دوسرے قبائل کے زیادہ کرتے تھے۔ الذی بین جمادیٰ وشعبان یہ قید اس لئے بڑھائی گئی ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ رجب سے اصلی رجب مراد ہے اور نسی والا رجب مراد نہیں ہے جو اپنے صحیح وقت سے ہٹا ہوا ہو۔

# باب من لم یدرک عرفۃ

وقوف عرفہ بالاتفاق رکن حج ہے بلکہ من اعظم ارکان الحج ہے، لیکن اس کے وقت کی ابتداء و انتہاء اور مقدارِ وقوف کا مسئلہ مختلف فیہ بین الائمہ ہے جس کی تفصیل باب الوقوف بعرفۃ میں گذر چکی ہے۔

ومن جاء قبل صلوٰۃ الصبح من لیلۃ جمع فتم حجہ جو شخص مزدلفہ کی رات[3] میں صبح کی نماز سے قبل

---

[1] اور شرح لباب کے حاشیہ "ارشاد الساری الی مناسک ملا علی قاری" میں اس پورے رسالہ کو نقل کیا ہے، پھر حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے اپنی آخر حیات میں اس کو مستقل علیحدہ طبع کرایا تھا ۱۲ [2] اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ اس سے قبل سنہ ۹ھ میں حج ابوبکر غیر وقت میں ہوا تھا، اس پر کسی قدر کلام ہمارے بالکتاب الحج کی ابتدائی بحثوں میں آچکا ہے ۱۲۔ [3] اس سے بظاہر امام مالک کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جنکے نزدیک فرض وقوف کی ادائیگی لیلۃ المزدلفہ میں وقوف سے ہوتی ہے اور دن میں وقوف انکے نزدیک واجبات میں سے ہے فرض نہیں۔ کما تقدم فی باب الوقوف۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲

مراد طلوع فجر سے قبل ہے (اس لئے کہ وہاں صبح کی نماز بالکل غلس اول وقت میں ہوتی ہے) میدان عرفات میں پہونچ گیا تو سمجھو کہ اس نے حج کو پالیا۔ ایام منیٰ ثلاثۃ تین دن یعنی از گیارہ ذی الحجہ تا تیرہ ذی الحجہ ایام منیٰ کہلاتے ہیں یوم النحر یعنی دس ذی الحجہ ان میں داخل نہیں ہے اور ایام النحر بھی عند الجمہور تین ہیں از دس ذی الحجہ تا بارہ ذی الحجہ اور شافعیہ کے نزدیک ایام نحر چار دن ہیں تیرہ تاریخ بھی اس میں شامل ہے۔

(اخبرنی عروۃ بن مضرّس الطائی۔

**شرح حدیث** حجۃ الوداع والے سال جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حج کے لئے مکہ مکرمہ تشریف لاچکے تھے تو ان صحابی کو جن کا نام عروۃ بن مضرس ہے اس کا پتہ چلا تو یہ فوراً اپنے وطن سے حج کے ارادہ سے چلدیئے تاکہ حضور کے ساتھ وہ بھی حج کریں مگر ان کو یہ معلوم نہیں تھا کہ وقوف حج کہاں اور کس میدان میں ہوتا ہے اس لئے یہ راستہ میں ہر ریتیلے میدان میں ٹھہرتے ہوئے اس خیال سے کہ شاید اسی جگہ وقوف ہوتا ہو اور اپنی سواری کو بہت تیز دوڑاتے ہوئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مزدلفہ میں پہونچے، پہونچتے ہی آپ سے سوال کیا یارسول اللہ میں نے اپنے آپ کو اور اپنی سواری کو دوڑاتے دوڑاتے تھکا دیا اور ہر میدان میں ٹھہرتا ہوا اس وقت یہاں آپ کے پاس پہونچ رہا ہوں، یارسول اللہ! یہ بتادیجئے کہ میرا حج بھی ہوگیا یا نہیں؟ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم (روحی فداہ) نے ارشاد فرمایا من ادرك معنا هذه الصلوٰة اس جملہ میں وقوف مزدلفہ مذکور ہے۔ جس شخص نے ہماری ساتھ یہ نماز (صلوٰۃ الفجر بمزدلفہ) پالی۔ واتی عرفات قبل ذلك اس جملہ میں وقوف عرفہ مذکور ہے۔ یہ ثانی تو بالاتفاق فرض اور رکن ہے اور وقوف مزدلفہ[۱] میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ وقوف سنت ہے، حنفیہ کے نزدیک واجب ہے۔ ابن الماجشون مالکی وابن العربی مالکی کے نزدیک فرض ہے اور ظاہریہ کے نزدیک رکن ہے (جزر ابح) شعبی، نخعی، ابن خزیمہ، ابن جریر الطبری کے نزدیک بھی رکن ہے بغیر اس کے حج نہیں ہوتا۔ (عون)

لیلاً او نہاراً[۲] نہار کے عموم سے امام احمد نے استدلال فرمایا کہ خواہ وہ وقوف قبل الزوال ہو۔ چنانچہ ان کے نزدیک وقوف عرفہ کی ابتداء یوم عرفہ کی صبح صادق سے ہے وعند الائمۃ الثلاثۃ من الزوال کما تقدم۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد خلفاء راشدین سبھی نے ہمیشہ وقوف بعد الزوال شروع کیا ہے نہ کہ اس سے قبل۔

---

[۱] طلوع فجر کے بعد تھوڑی دیر مزدلفہ میں ٹھہرنا۔۱۲

[۲] اس سے معلوم ہوا وقوف عرفہ کا تحقق وقوف لیلاً اور وقوف نہاراً ہر ایک سے ہوسکتا ہے جیساکہ ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہے بخلاف مالکیہ کے کہ ان کے نزدیک فرض وقوف کا تحقق وقوف لیلاً سے ہوتا ہے، کما سبق فی محلہ ۱۲

فقد تم حجّہ وقضی تفثہ[1]. پوری حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جس شخص نے وقوف عرفہ اور وقوف مزدلفہ دونوں کرلئے تو اس کا حج پورا ہوگیا اور ازالۂ تفث (میل کچیل کو دور کرنا غسل وغیرہ کے ذریعہ) اس کے لئے جائز ہوگیا (اس جملہ کی تشریح ہم نے حاشیہ میں کردی) قال المنذری والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ وقال الترمذی حدیث حسن صحیح اھ۔

## باب النزول بمنیٰ

ونزّلھم منازلھم منیٰ میں چونکہ حاجیوں کا قیام مسلسل تین دن تک رہتا ہے بخلاف عرفہ ومزدلفہ کے اس لئے آپؐ نے سب لوگوں کو ان کے مناسب منزلوں میں اتارا یعنی مختلف گروہوں کو ہر ایک کو جہاں مناسب سمجھا ان کے قیام کی جگہ متعین فرمائی، یہ اجمال ہے آگے اس کی تفصیل ہے وہ یہ کہ مہاجرین سے فرمایا کہ وہ قبلہ کی دائیں جانب ٹھہریں اور انصار سے فرمایا وہ قبلہ کی بائیں جانب ٹھہریں، آگے باب میں آرہا ہے آپؐ نے مہاجرین کو مقدم مسجد یعنی مسجد خیف کی سامنے والی جانب میں اتارا اور انصار کو مسجد کے پیچھے۔ لہٰذا حدیث الباب میں بھی میمنۃ القبلہ سے مقدم مسجد کی جانب یمین اور میسرۃ القبلہ سے مؤخر مسجد کی جانب یسار مراد ہوگی، (بذل)

ثم لینزل الناس حولھم مہاجرین وانصار کی جگہ متعین فرمانے کے بعد دوسرے لوگوں کے لئے آپؐ نے فرمایا کہ وہ انہی کے ارد گرد قیام کریں یعنی باقی لوگوں کے لئے کوئی تخصیص نہیں فرمائی، واللہ اعلم۔

یخطب بین اوسط ایام التشریق۔ یعنی ۱۲ر ذی الحجہ۔ خطب الحج کتنے ہیں اور کس کس تاریخ میں ہیں اس میں اختلاف علماء پہلے گذرچکا ہے، بارہویں ذی الحجہ کو خطبہ امام شافعی واحمد کے نزدیک ہے حنفیہ مالکیہ کے نزدیک نہیں ہے جواب اس کا یہ ہے کہ یہ خطبہ لغوی تھا[2] یعنی سوال وجواب خطبۂ عرفی نہ تھا۔

حدثتنی سَرّاءُ بنتُ نبہان وکانت ربّۃَ بیتٍ فی الجاہلیۃ۔

**شرح حدیث** سراء بنت نبہان صحابیہ ہیں۔ بیت سے مراد بیت الصنم ہے یعنی زمانۂ جاہلیۃ میں یہ مندر والی تھیں یعنی ان کے گھر میں بت رکھا ہوا تھا۔ وہ فرماتی ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا یوم الرؤس میں، یوم الرؤس[3] کہتے ہیں گیارہ ذی الحجہ کو یہ حدیث حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، یہی بات سنن ابوداؤد کے نسخۂ مطبوعہ مجتبائیہ کے حاشیہ میں لکھی ہے یہ حاشیہ حضرت شیخ الہند کیطرف منسوب ہے جزء حجۃ الوداع میں بھی حضرت شیخ نے یہی لکھا ہے

---

[1] والتفث فی الاصل بمعنی الوسخ والمحرم مادام محرماً ممنوع عن ازالۃ التفث، فمعنی الکلام کما فی حاشیۃ السندی علی النسائی انہ قضی مدۃ ابقاء التفث فقد جاز لہ ازالۃ التفث۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ یعنی بدن کے میل کچیل باقی رکھنے کی جو مدت تھی اس کو اس نے پورا کردیا، لہٰذا اب اس کے لئے ازالۂ تفث جائز ہوگیا یعنی احرام سے باہر آنا جائز ہوگیا تکمیل حج کی وجہ سے۔ [2] لانہا خوطب بہا بعض الناس ۱۲ [3] سری پائے کا دن عام طور سے پہلے دن میں لوگ لحم قربانی کھاتے ہیں پھر رات میں سری پائے پکتے رہتے ہیں جن کو اگلے روز (۱۱ ذی الحجہ کو) کھاتے ہیں، غالباً اسی لئے اسکو یوم الرؤس کہتے ہیں۔

لیکن بذل المجہود میں اس کا مصداق بارہ ذی الحجہ کو قرار دیا ہے یہ بات قابل اشکال ہے ۔ ہاں اوسط ایام تشریق سے مراد بارہ ذی الحجہ ہی ہے جیسا کہ اس سے پہلی حدیث میں مذکور ہے ۔

رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب الناس بمنی علی بغلۃ شہباء ۔ شہباء وہ اونٹنی جس کی سفیدی سیاہی پر غالب ہو، اس سے پہلی حدیث میں تھا علی ناقتہ العضباء فی نفسہ تو اس کی یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ پہلی حدیث میں یوم الاضحی یعنی یوم النحر کی تصریح تھی یہاں روایت میں دن کی تصریح نہیں ہے پس ہو سکتا ہے کہ یہ کسی دوسرے دن کا واقعہ ہو، لیکن یہ توجیہ ترجمۃ المصنف کے خلاف ہے انہوں نے اس کو بھی یوم النحر پر ہی محمول کیا ہے لہذا اب اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ ممکن ہے اس دن آپ نے دو مرتبہ خطبہ دیا ہو ایک مرتبہ عضباء پر اور ایک مرتبہ بغلہ شہباء پر رہ گیا یوم النحر میں خطبہ کی حدیث حنفیہ کے خلاف ہے اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ یہ اصطلاحی خطبہ نہ تھا بلکہ وصایائے عامہ تھے ۔

ففُتِحَتْ اسماعُنا حتی کنا نسمع ما یقول ونحن فی منازلنا ۔ ہمارے کان کھل گئے یعنی آپؐ کے خطبہ کی آواز ہم سب تک بسہولت پہونچ رہی تھی، حتی کہ ہم آپ کی بات سن رہے تھے اپنے منازل میں ہوتے ہوئے، منازل سے مراد خیمے ہیں جو منی میں قیام کے لئے عارضی طور پر حاجی قائم کرتے ہیں

فطفق یعلمہم مناسکہم آپ اس خطبہ میں لوگوں کو مناسک و مسائل حج کی تعلیم فرماتے رہے یہاں تک کہ جب رمی جمار کی تعلیم پر پہونچے تو مقدار کنکری کے بارے میں ہدایت کو بہت بلند آواز سے کانوں میں انگلیاں داخل کر کے فرمایا ، بمثل حصی الخذف ، کہ رمی ایسی کنکریوں سے کیجائے جو خذف کی کنکریوں کے برابر ہوں ۔ اللہ اکبر! تعلیم و تفہیم میں کس قدر اہتمام بلیغ اختیار فرمایا گیا جسکی نظیر ناممکن ہے ، جزی اللہ سیدنا و مولانا محمداً عنا بما ہو اہلہ ۔

## باب یبیت بمکۃ لیالی منی

" ایام منی " گیارہ بارہ اور تیرہ ذی الحجہ کو کہتے ہیں ان دنوں میں حاجی منی میں رہتا ہے رمی کرنے کی غرض سے اسی لئے ان کو ایام منی کہتے ہیں، اصل تو یہ ہے کہ جسطرح ان تاریخوں میں حاجی کا دن یہاں گذرتا ہے اسی طرح مبیت یعنی رات بھی یہیں گذرنی چاہئے اب یہ کہ ایسا کرنا ضروری ہے یا صرف سنت اس میں اختلاف ہے ۔

**مَبِیتِ منی کے حکم میں اختلاف علماء** حنفیہ کے نزدیک مبیت منی فی لیالی منی سنت مؤکدہ ہے اور عند الجمہور واجب ہے نیز ایک روایت شافعیہ و حنابلہ سے عدم وجوب کی ہے ۔ پس جن کے نزدیک مَبیتِ منی واجب ہے ان کے نزدیک اس کے ترک سے دم واجب ہو گا، حنفیہ کے نزدیک نہ ہو گا ۔

---

ؔ ایک انگلی کے سرے پر کنکری رکھ کر دوسری انگلی کے سرے سے اس کو زور سے پھینکنا ، ظاہر ہے کہ اس قسم کی کنکری چھوٹی سی ہوتی ہے حمص کے بقدر ۱۲

باب کی پہلی حدیث میں یہ ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ سے دریافت کیا کہ ہم لوگ خرید وفروخت کے لئے ایام منیٰ کے دوران مکہ مکرمہ میں آتے ہیں پھر بعض مرتبہ خرید شدہ مال کی حفاظت کے لئے جو مکہ میں رکھا ہوا ہوتا ہے وہ رات مکہ ہی میں گذار لیتے ہیں بجائے منیٰ میں گذارنے کے (اور پھر دن میں منیٰ میں آکر رمی کرتے ہیں) تو کیا ایسا کرسکتے ہیں انہوں نے جواب دیا، اما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبات بمنی وظل، ارے میاں! حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو رات بھی یہیں منیٰ میں گذاری ہے اور دن بھی مطلب یہ ہوا کہ تمہارا یہ فعل خلاف سنت ہے۔ (استاذن العباس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ عم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپؐ سے مکہ مکرمہ میں رات گذارنے کی اجازت طلب کی سقایۃ الحاج کے لئے (کہ وہ حاجیوں کو زمزم پلایا کرتے تھے) تو آپؐ نے ان کو اجازت مرحمت فرمادی، اسی طرح باب رمی الجمار میں ایک حدیث آرہی ہے عاصم بن عدیؓ کی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے رُعاۃ یعنی چرواہوں کو بھی غیر منیٰ میں رات گذارنے کی اجازت دیدی تھی، لہٰذا رُعاۃ اور سُقاۃ کے لئے تو بالاتفاق اس کی اجازت ہے حدیث میں تصریح آجانے کی وجہ سے لیکن ان دو کے علاوہ کسی اور غرض کے لئے بھی ترک مبیت جائز ہے یا نہیں؟

**سقایۃ ورعایۃ کے علاوہ کسی دوسری غرض سے ترک مبیت؟**

مالکیہ کے نزدیک تو یہ اجازۃ انہی دو کے ساتھ خاص ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک حفظ مال اور مرض کی وجہ سے بھی جائز ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک تو یہ مبیت واجب ہی نہیں ہے کما سبق اولاً استیذان عباس والی روایت کے بارے میں منذری فرماتے ہیں واخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ اھ۔

## باب الصلوٰۃ بمنی

**ترجمۃ الباب کی تشریح اور اسکی غرض**

حجاج عام طور سے مسافر ہی ہوتے ہیں وہاں کے مقامی تو بہت کم ہوتے ہیں لہٰذا قصر فی الصلوٰۃ کے مسئلہ کے بیان کی ضرورت پیش آئی، حج میں عرفات ومزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین بھی ہوتا ہے، عند الجمہور تو جمع بین الصلوتین ہر ہی سفر میں ہوتا ہے لیکن یہاں عند الحنفیہ[1] بھی ہوتا ہے، کیونکہ یہ جمع عند الجمہور والائمۃ الثلاثۃ (ابوحنیفہ، مالک، احمد) لاجل النسک ہے لاجل السفر نہیں لہٰذا یہ جمع سب حاجیوں کے لئے ہے، اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے ان کے نزدیک لاجل السفر ہے لہٰذا ان کے نزدیک جو حاجی وہاں کا مقامی ہوگا اس کے لئے یہ جمع جائز نہ ہوگی بلکہ دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت میں پڑھی جائیںگی۔

**قصر الصلوٰۃ بمنی میں امام مالک کے مسلک کی تحقیق**

اب رہا مسئلہ قصر کا سو قصر عند الائمۃ الاربعہ لاجل السفر ہی ہے عرفات ہو یا منیٰ، مزدلفہ ہو یا مکہ اگر حاجی مسافر ہے تو قصر کرے گا ورنہ اتمام صحیح یہی ہے لیکن

---

[1] جس کے لئے کچھ شرطیں ہیں بغیر ان کے حنفیہ کے نزدیک یہ جمع جائز نہیں ۱۲

مشہور عند الشراح یہ ہے کہ یہ قصر امام مالک کے نزدیک لاجل النسک ہے چنانچہ بذل المجہود میں بھی حضرت نے یہی تحریر فرمایا ہے۔ ہمارے حضرت شیخ نے درس میں اور اپنی تصانیف میں اس پر تنبیہ فرمائی ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ امام مالک کے نزدیک بھی یہ قصر لاجل السفر ہی ہے البتہ جمہور اور امام مالک کے مسلک میں یہ فرق ہے کہ عند الجمہور تو حاجی اگر مسافۃ قصر سے آیا ہے تب تو قصر کریگا ورنہ نہیں اور امام مالک کے نزدیک یہ قید ملحوظ نہیں ہے بلکہ مطلق سفر کافی ہے مسافۃ قصر ہو یا نہو چنانچہ ان کے نزدیک اہل مکہ جب منیٰ مزدلفہ وغیرہ میں آئیں گے تو نماز میں قصر کریں گے لیکن اگر کوئی منیٰ ہی میں رہتا ہے وہاں کا مقیم ہے تو منیٰ میں حج کے زمانہ میں قصر نہیں کرے گا اسی طرح اہل مکہ بھی مکہ میں قصر نہیں کریں گے، اس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کے نزدیک یہ قصر ہے تو سفر ہی کیوجہ سے لیکن سفر عام ہے قصیر ہو یا طویل اور اگر ان کے نزدیک یہ قصر لاجل النسک[1] ہوتا تو پھر حج کے زمانہ میں اہل مکہ کو مکہ میں بھی قصر کرنا چاہئے تھا جس طرح منیٰ میں وہ قصر کرتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم افادہ الشیخ رحمہ اللہ تعالیٰ۔

صلی عثمان بمنی اربعًا اس کی توجیہات آگے آئیں گی فلوددت ان لی من اربع رکعات یہ عبداللہ بن مسعود کا مقولہ ہے جب انہوں نے حضرت عثمان کے پیچھے بجائے دو کے چار رکعات پڑھیں تو اس وقت انہوں نے یہ جملہ فرمایا تھا جس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں (۱) کاش ان چار رکعات میں سے دو ہی قبول ہو جائیں (جو اصل ہیں) (۲) کاش کہ عثمان ان چار کے بجائے دو رکعت پڑھتے جو مقبول ہوتیں (ان چار کی تو خبر نہیں کہ قبول ہوں گی یا نہیں کیونکہ خلاف سنت ہیں) قال الخلاف شر کسی نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے عرض کیا کہ آپ تو حضرت عثمان کے چار رکعات پڑھنے پر نقد فرماتے تھے، پھر اب کیوں ان کے پیچھے آپ نے چار رکعات پڑھ لیں اس پر انہوں نے فرمایا: الخلاف شر کہ امیر کی مخالفت میں شر اور فتنہ ہے۔ قال المنذری واخرجہ البخاری ومسلم والنسائی مختصرًا ومطولاً۔

ان عثمان انما صلی بمنی اربعًا لانہ اجمع علی الاقامۃ بعد الحج

**حضرت عثمانؓ منیٰ میں اتمام صلوٰۃ کیوں کرتے تھے؟**

امام ابوداؤد رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عثمان کے اتمام کے بارے میں جو وجوہ واسباب منقول ہیں ان میں سے بعض کو یہاں ذکر فرمایا ہے، دو وجہ تو مصنف نے امام زہری سے نقل کی ہیں (۱) حضرت عثمان نے طائف میں اپنے لئے کچھ اموال باغ یا زمین وغیرہ رکھ چھوڑے تھے جن کی دیکھ بھال ونگرانی کے لئے مکہ میں قیام کی نوبت آتی رہتی تھی تو اس زمانۂ قیام میں وہ وہاں اتمام کرتے تھے (۲) ایک سال ایسا ہوا کہ مکہ مکرمہ میں اعراب بکثرت جمع ہو گئے تو ان کی رعایت میں چار رکعات پڑھیں

---

[1] بندہ کہتا ہے، امام مالک عام اسفار میں تو مسافۃ قصر کے اعتبار میں جمہور کے ساتھ ہیں، صرف سفر حج ہی میں انہوں نے اس عموم کو اختیار کیا ہے کہ مسافۃ قصر ہو یا نہو قصر کیا جائیگا، لہٰذا کہہ سکتے ہیں کہ امام مالک کے نزدیک یہ قصر لاجل النسک ہے ۱۲ قائل

کہ کہیں وہ غلط فہمی میں نہ مبتلا ہوجائیں اور رباعی نمازوں کو ثنائی سمجھ بیٹھیں (۳) ایک وجہ ابراہیم نخعی سے نقل کی ہے۔ "لانہ اتخذہا وطنا" کہ انہوں نے مکہ مکرمہ کو وطن بنالیا تھا یہ کوئی مستقل وجہ نہیں ہے بلکہ یہ اور وجہ اول ایک ہی ہیں، یہ ذرا مجمل ہے (۴) ایک وجہ یہ بیان کیجاتی ہے انہ تاھل بمکۃ کہ حضرت عثمان کے بعض اہل وعیال وہاں تھے اس لئے جب وہ مکہ مکرمہ آتے تھے تو اتمام کرتے تھے اس پر حافظ منذری نے یہ اشکال کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مکہ مکرمہ کا سفر مع اپنی ازواج کے فرمایا ہے تو باوجود ازواج کے ساتھ ہونے کے آپ نے وہاں اتمام نہیں فرمایا، اور حافظ ابن قیم نے تہذیب السنن میں اس کو اس طرح رد کیا ہے کہ یہ بات کہ عثمان کے بعض اہل وعیال مکہ مکرمہ میں مقیم تھے لہذا جب عثمان مکہ میں جاتے تھے تو ان اہل وعیال کے وہاں ہونیکی وجہ سے اتمام کیا کرتے تھے، یہ بات خلاف معروف ہے، معروف تو یہی ہے کہ عثمان کے اہل وعیال میں سے وہاں یعنی مکہ میں کوئی نہیں تھا اور نہ ہی ان کا وہاں مال تھا۔ اس لئے کہ مؤطا مالک میں ایک روایت یہ وارد ہے کہ بعض مرتبہ ایسا ہوتا تھا کہ حضرت عثمان جب مکہ میں عمرہ کے لئے جاتے تھے تو سواری پر سے کجاوہ وغیرہ کو بھی اتارنے کی نوبت نہیں آتی تھی یہاں تک کہ واپس لوٹ آتے تھے (تو اگر وہاں ان کے بعض اہل ہوتے تو ایسا کیوں کرتے) نیز حضرت عثمان مہاجرین اولین میں سے ہیں ان کے لئے مکہ میں قیام اختیار کرنا کب جائز تھا (۵) ابن عبدالبر فرماتے ہیں اصح توجیہ یہ ہے کہ عثمان سفر میں قصر اور اتمام دونوں کو مباح سمجھتے تھے (۶) اور بعض نے یہ کہا کہ عثمان وعائشہ رض کا اعتقاد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قصر کے بارے میں یہ تھا کہ وہ آپ نے رخصت ہونے کی حیثیت سے رفقاً بالامۃ اختیار فرمایا تھا، اس لئے ان دونوں نے اپنے حق میں عزیمت کو ترجیح دی کہ آپ کا رخصۃ پر عمل کرنا توامت کی مصلحت کی وجہ سے تھا نہ کہ افضل یا متعین ہونیکی وجہ سے

## باب القصر لاهل مكة

بظاہر یہ باب گذشتہ باب سے متعلق ہے یعنی منیٰ میں امام مسافر جب قصر نماز پڑھائے تو کیا اس کے پیچھے پڑھنے والے اگر مکی ہوں تو وہ بھی قصر پڑھیں جواب یہ ہے کہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو وہ اتمام کریں گے۔ لیکن امام مالک کے نزدیک وہ بھی قصر کریں گے کما تقدم فی الباب السابق۔

**شرح حدیث** حدثنی حارثۃ بن وہب وکانت امہ تحت عمر

حارثہ بن وہب کی والدہ ام کلثوم ہیں وہ پہلے وہب کے نکاح میں تھیں بعد میں حضرت عمر رض کے نکاح میں آگئی تھیں اور پھر ان سے عبیداللہ بن عمر متولد ہوئے تھے، تو گویا حارثہ عبیداللہ بن عمر کے اخیافی بھائی ہوئے۔ حارثہ کا مکان مکہ مکرمہ میں تھا جیسا کہ ابوداؤد کے بعض نسخوں میں ہے، تو ظاہر یہ ہے کہ حارثہ کا قیام بھی مکہ

---

[1] قد ذکر مالک فی المؤطا انہ بلغہ ان عثمان بن عفان کان اذا اعتمر ربما لم یحطط راحلتہ حتی رجع ۱۲

ہی میں ہوگا (گو ضروری نہیں) اسی لئے مصنف اس حدیث کو اس ترجمۃ الباب کے تحت لائے ہیں کہ حارثہ اہل مکہ میں سے تھے واللہ اعلم۔

صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنی والناس اکثر ما کانوا حارثہ یہ کہہ رہے ہیں کہ میں نے حضور کیساتھ منی میں نماز قصر ایسی حالت میں پڑھی جب کہ لوگوں کی وہاں ہمیشہ سے زیادہ کثرت تھی یعنی اتنی کثرت لوگوں کی وہاں اس سے پہلے کبھی نہیں ہوئی تھی، اس کثرت کو بیان کرنے سے وہ اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ قصر فی الصلوٰۃ حالت خوف کے ساتھ خاص نہیں ہے جیسا کہ ظاہر قرآن[1] سے معلوم ہوتا ہے بلکہ حالتِ اَمن اور کثرت میں بھی سفر میں نماز قصر کیجائیگی۔

**حدیث سے مالکیہ کا استدلال اور جمہور کی طرف سے اس کا جواب** اس حدیث کو ترجمۃ الباب سے مناسبت یہ ہے کہ حارثہ مکی تھے اور پھر بھی انہوں نے حضور کے ساتھ منی میں نماز قصر پڑھی، لہذا یہ حدیث مالکیہ کی دلیل ہوئی، بذل میں جمہور کیطرف سے اس کے متعدد جواب لکھے ہیں (۱) صلی بنا رکعتین میں ضروری نہیں کہ اہل مکہ بھی شامل ہوں اور اگر ہوں تو پھر یہ ضروری نہیں کہ آپ کے ساتھ دو رکعت پڑھ کر باقی دو رکعت برائے اتمام نہ پڑھی ہوں (۲) ان کا گھر مکہ میں تھا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مقیم بھی مکہ ہی میں ہوں (بذل) خطابی کہتے ہیں اگر انہوں نے واقعی دو ہی رکعت پڑھیں تو ہو سکتا ہے یہ انکا اپنا اجتہاد ہو آپ سے چونکہ انہوں نے اپنے بارے میں استفسار نہیں فرمایا اس لئے آپ نے بھی بیان نہ فرمایا ہو۔ آگے فرماتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا معمول تھا کہ جب سفر منی میں وہ نماز پڑھاتے تو نماز قصر پڑھا کر فرماتے۔ اَتموا یا اھلَ مکۃَ فانّا قومٌ سَفرٌ (عون)

## باب فی رمی الجمار[2]

ایام رمی چار ہیں اور جمار جن کی رمی ہوتی ہے وہ تین ہیں الجمرۃ الاولی، الجمرۃ الوسطی، الجمرۃ الکبریٰ، اس ثالث

---

[1] واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتنکم الآیۃ۔ دیکھئے! اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ قصر فی السفر بصورۃ خوف ہے ویسے نہیں۔ [2] جمار جمرہ کی جمع ہے بمعنی کنکری مگر یہاں اس سے مراد منی کے وہ خاص مقامات ہیں جن کی رمی کیجاتی ہے پھر ان مواضع پر علامت کیلئے تقریباً آدمی کے قد کے برابر ستون بنا دیئے گئے ہیں، تو دراصل جمار جن کی رمی کرنا مقصود ہے وہ یہ ستون نہیں ہیں جیسا کہ اکثر عوام سمجھتے ہیں بلکہ جس جگہ پر یہ ستون قائم ہیں وہ اور اس کے آس پاس کی جگہ مقصود بالرمی ہے اس رمی کا منشأ وہ ہے جس کو ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں بروایۃ ابن عباس نقل کیا کہ حضرت ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام افعال حج ادا کرنے کے لئے آئے تو (بقیہ اگلے صفحہ پر)

کو جمرۃ العقبۃ اور الجمرۃ القصویٰ والاخریٰ بھی کہتے ہیں، جمرۂ اولیٰ مسجد خیف اور مزدلفہ کے قریب ہے اور جمرۃ العقبہ یعنی تیسرا جمرہ یہ مکہ مکرمہ کے قریب اور منی سے دور ہے اسی لئے اس کو الجمرۃ القصوی کہتے ہیں یعنی بعید از منی رمی کی ابتدا جمرۂ اولیٰ سے ہوتی ہے پھر وسطی کی پھر کبری کی یہ ترتیب حنفیہ کے ایک قول میں سنت اور دوسرے قول میں واجب ہے (شرح لباب) ان جمرات میں سے پہلے دن (یوم النحر) میں صرف جمرۃ العقبہ کی رمی ہوتی ہے (حجاج مزدلفہ سے جب منی آتے ہیں تو راستہ میں جمرۃ الاولی والوسطی کو چھوڑتے ہوئے سیدھے اسی جمرہ پر پہونچ کر رمی کرتے ہیں) اور باقی تین دنوں میں جمرات ثلاثہ کی رمی ہوتی ہے۔

پھر سمجھئے کہ یہاں پر تین مسئلے قابل ذکر ہیں، رمی کا حکم، اس کا وقت، رمی راکباً افضل ہے یا ماشیاً۔

**مسئلۂ اولیٰ**: رمی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب ہے اور امام مالک کے نزدیک سنت مؤکدہ، اور ابن الماجشون مالکی کے نزدیک یوم النحر کی رمی رکن اور فرض ہے۔

**مسئلۂ ثانیہ**:- جاننا چاہئے کہ یوم النحر کی رمی کا وقت الگ ہے اور ایام تشریق کی رمی کا الگ اس کی تفصیل مع اختلاف ائمہ باب التعجیل من جمع میں گذر گئی۔

**مسئلۂ ثالثہ**:- حنفیہ کے اس میں تین قول ہیں، مطلقاً راکباً افضل ہے، مطلقاً ماشیاً افضل ہے، کل رمي بعدہٗ رمیٌ فماشیاً والافراکباً۔ لہٰذا جمرۂ اولی اور وسطی کی رمی ماشیاً افضل ہوگی اور جمرۃ العقبہ کی راکباً۔

اور شافعیہ کے نزدیک فی الیوم الاول والآخر راکباً اور درمیان میں دو دن گیارہ اور بارہ تاریخ کو ماشیاً افضل ہے، امام احمد کے نزدیک فی الیوم الاول راکباً والباقی ماشیاً۔ اور امام مالک کے نزدیک فی الیوم الاول علی حالہ السابق ان کان راکباً فراکباً وان ماشیاً فماشیاً وفی الباقی المشی۔

یرمي الجمرۃ من بطن الوادي، رمی وادی یعنی نشیب میں کھڑے ہو کر کر رہے تھے۔ ورجل من خلفه یسترہ جس وقت آپ رمی کر رہے تھے تو فضل بن عباسؓ آپ کا بچاؤ کر رہے تھے یعنی حجارہ سے لوگ جو کنکریاں

---

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اولاً جمرۃ العقبہ پر ان کو شیطان نظر آیا آپ نے اس کے سات کنکریاں ماریں جس سے وہ زمین میں دھنس گیا پھر اور آگے بڑھے تو پھر نظر آیا اسوقت بھی انہوں نے اس کے اسی طرح کنکریاں ماریں (یہ جمرۃ الوسطی ہوا) پھر اور آگے چلے تو تیسری بار پھر نظر آیا آپ نے یہاں بھی اس کے کنکریاں ماریں (یہ جمرۃ الاولی ہوا) (معلم الحجاج) [۱] ایام نحر تین ہیں دس ذی الحجہ اور گیارہ وبارہ اور ایام تشریق بھی تین ہیں ۱۱، ۱۲، ۱۳، لہٰذا دس ذی الحجہ تو صرف یوم النحر ہے اور تیرہ ذی الحجہ صرف یوم التشریق ہے اور درمیانی دو یعنی گیارہ بارہ ذی الحجہ یہ یوم النحر بھی ہیں اور یوم التشریق بھی اور یہ چاروں دن دس سے تیرہ تک ایام رمی ہیں جن میں سے آخری دن اختیاری ہے اس میں ٹھہرنا منی میں ضروری نہیں ہے لیکن اگر ٹھہرا تو پھر رمی واجب ہوگی۔ [۲] پہلے دن یعنی یوم النحر میں اگر پہلے سے سوار ہے اور اسی حال میں جمرہ پر پہونچا ہے تو اس صورت میں اس جمرہ کی رمی بھی سوار ہو کر ہی افضل ہے اور اگر ماشی ہے تو ماشیاً افضل ہے ۱۲

مار رہے ہیں وہ کہیں آپ کے نہ لگ جائیں، اور اس سے پہلے باب فی المحرم یظلل میں یہ گذرا ہے کہ بچاؤ کرنیوالے حضرت اسامہ تھے اور حضرت بلال نے ناقہ کی نکیل پکڑ کر رکھی تھی لیکن وہاں یہ بھی گذر چکا یسترہ من الحر یعنی دھوپ اور سورج کی تپش سے، پس ایک جگہ ستر سے — ستر من حر الشمس اور دوسری جگہ ستر من الحجارہ مراد ہے (بذل)

ولم یقم عندھا یعنی جمرۃ العقبہ کی رمی کرکے اس کے قریب آپ دعاء وغیرہ کے لئے ٹھہرے نہیں بخلاف جمرۃ اولیٰ اور وسطیٰ کے کہ وہاں آپ رمی سے فارغ ہو کر اس کے قریب تھوڑے سے فاصلہ پر دیر تک ٹھہرے رہے اور دعاء میں مشغول رہے، اسی لئے فقہاء نے بھی یہی لکھا ہے کہ جمرہ اولیٰ اور وسطیٰ کے قریب کھڑے ہو کر دعا مانگنی چاہئے اور جمرۃ العقبہ پر نہ ٹھہرے، واللہ اعلم بحکمتہ[1]

عن عائشۃ قالت افاض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اٰخر یومہ حین صلی الظھر۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف افاضہ فرمایا یوم النحر میں دن کے اخیر حصہ میں اخیر حصہ سے مراد بعد الزوال ہے، پھر ظہر کی نماز پڑھ کر آپ منی لوٹے، اس دن آپ نے نماز ظہر کہاں پڑھی تھی مکہ میں یا منی واپس جاکر اس سلسلے کی روایات مختلفہ اور ان پر کلام حدیث جابر طویل کے ذیل میں گذر چکا۔

اس روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپ نے طواف زیارۃ یوم النحر میں ظہر کے وقت کیا، اور اس کے بعد باب الافاضہ میں ایک حدیث آرہی ہے جس میں یہ ہے اخر طواف یوم النحر الی اللیل اسپر کلام انشاء اللہ تعالیٰ اسی جگہ آئیگا

عن ابن مسعود قال لما انتھی الی الجمرۃ الکبری جعل البیت عن یسارہ ومنی عن یمینہ۔

**رمی جمرات کی کیفیت مع اختلاف ائمہ**

اس حدیث میں رمی جمرہ کی کیفیت مذکور ہے کہ کس طرح کھڑے ہو کر کیجائے، وہ یہ کہ مستقبل جمرہ اس طرح کھڑا ہو کہ مکہ مکرمہ اس کی بائیں جانب ہو اور منی دائیں جانب لیکن یہ کیفیۃ جمرۃ العقبہ کی رمی کی ہے کمافی الحدیث، اور جمرۃ الاولیٰ والوسطیٰ کی رمی مستقبل القبلہ ہوگی (کمافی العرف الشذی) اور حنابلہ کے نزدیک کمافی الروض المربع مستحب یہ ہے کہ تمام جمرات کی رمی مستقبل القبلہ ہو اور شافعیہ کے یہاں مستحب یہ ہے کہ یوم النحر میں جمرۃ العقبہ کی رمی تو مستقبل الجمرہ ہو۔ اور باقی ایام میں سب جمرات کی رمی جس میں جمرۃ العقبہ بھی شامل ہے مستقبل القبلہ ہو۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ یہ حدیث ابوداؤد کے علاوہ ترمذی اور صحیحین میں بھی ہے، صحیحین میں تو اسی طرح ہے جس طرح یہاں ابوداؤد میں، لیکن ترمذی میں اس کے خلاف ہے، اس میں اس طرح ہے لما اتی عبداللہ جمرۃ العقبۃ

---

[1] علماء کے اس کی حکمۃ میں تین قول ہیں (۱) توسط الدعاء بین العبادتین اور ظاہر ہے کہ جو دعاء عبادتین کے درمیان ہوگی وہ اسرع اجابۃ ہوگی (۲) جمرۃ العقبہ کا محل وقوع تنگ ہے اور ممر الناس ہے لہذا وہاں ٹھہرنے میں لوگوں کو دقت ہوگی (۳) بطور تفاؤل کے دعاء ترک کرتے ہیں کہ رمی سے فراغ کیساتھ انشاء اللہ تعالیٰ سب دعائیں قبول ہوچکیں، واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲

استبطن الوادی واستقبل الکعبۃ الحدیث استقبال قبلہ کی صورت میں منی دائیں جانب نہیں ہوگا بلکہ پیچھے کیطرف ہو جائیگا۔ اگرچہ حنابلہ اور بعض شافعیہ کا مسلک یہی ہے کما قال النووی لیکن ترمذی کی روایت کے الفاظ مشہور روایۃ کے خلاف ہیں اور نہ ہی جمہور فقہاء کا اس پر عمل ہے۔ ترمذی کی روایت میں ایک راوی ہے المسعودیؒ (عبدالرحمٰن ابن عبداللہ بن عتبۃ بن مسعود الکوفی) وہ ضعیف ہے۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص لرعاء الابل فی البیتوتۃ یرمون یوم النحر اس حدیث کا حوالہ، ہمارے یہاں قریب ہی میں استأذن العباس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ کے تحت میں گذرا ہے اور مسئلہ بھی وہاں گذرچکا ہے وہ یہ کہ رُعاۃ اور سُقاۃ کے لئے ترکِ مبیت بمنی جائز ہے اس حدیث کی مزید تشریح کی حاجت ہے، وہ یہ کہ چرواہوں کے لئے آپ نے اس بات کی اجازت دیدی کہ وہ رات بجائے منی کے مکہ میں گذار سکتے ہیں نیز یہ کہ ان کو اس کی بھی اجازت ہے کہ وہ دو دن کی رمی ایک دن میں کرلیا کریں ان کو مکہ سے منی روزانہ آنیکی ضرورت نہیں ہے لہٰذا وہ یوم النحر کو رمی کرکے چلے جائیں اور پھر گیارہ اور بارہ دو دن کی رمی ایک دن میں کرلیں جسکی دو صورتیں ہوسکتی ہیں ایک تقدیمًا اور دوسری تاخیرًا تقدیم کا مطلب یہ ہے کہ وہ گیارہ اور بارہ دونوں دن کی رمی گیارہ تاریخ میں کرلیں اور تاخیر یہ ہے کہ دونوں دن کی رمی بارہ تاریخ میں کریں، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ تقدیم رمی ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں البتہ ابن حزم ظاہری کے نزدیک جائز ہے، لہٰذا یہاں تقدیم والی صورت مراد نہیں لیجاسکتی[1]

اب یہاں یہ سوال رہ گیا کہ تقدیم رمی تو بالاتفاق ناجائز ہے اور تاخیر رمی کا کیا حکم ہے، جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ امام ابو حنیفہ و امام مالک کے نزدیک ہر دن کی رمی اسی دن کے ساتھ مُوَقَّت[2] ہے جس طرح تقدیم جائز نہیں تاخیر بھی جائز نہیں (الا لمن رخص) اور امام شافعی و احمد اور صاحبین کے نزدیک ہر دن کی رمی اس دن کیساتھ موقت نہیں ہے بلکہ یجوز التاخیر الی آخر ایام التشریق الیوم الرابع من ایام الرمی اعنی ۱۳ ذی الحجہ۔

---

[1] چنانچہ امام مالک نے موطأ میں اس حدیث کی تشریح میں یہی فرمایا کہ گیارہ اور بارہ دو دن کی رمی بارہویں تاریخ میں کریں۔ لیکن ترمذی شریف میں اس طرح ہے قال مالک ظننت انہ قال فی الاول منہما، لیکن یہ تفسیر موطأ کے بھی خلاف ہے اور مذاہب فقہاء کے بھی پس یا تو یہ کہا جائے ترمذی میں جو ہے وہ وہم ہے اور یا یہ کہا جائے کہ ترمذی میں امام مالک اپنے استاذ کا قول نقل کررہے ہیں اور موطأ میں جو ہے وہ امام مالک کی اپنی رائے ہے۔ واللہ اعلم۔ [2] امام صاحب کے نزدیک ایام تشریق کی رمی کا وقت مستحب زوال کے بعد سے غروب تک ہے اور بعد الغروب الی طلوع الفجر جائز مع الکراھۃ ہے اور بعد الطلوع ناجائز ہے دم واجب ہوگا، اور امام مالک کے نزدیک غروب تک وقت ادا ہے اس کے بعد قضا اور دم واجب ہوجائیگا گویا رات شروع ہونے سے ان کے نزدیک رمی قضا ہوجاتی ہے اور امام صاحب کے نزدیک رات بھی وقت ادا ہے (جزء حجۃ الوداع)

ما ادري ارماها رسول الله صلى الله عليه وسلم بست او بسبع، یہ حضرت ابن عباس اپنے علم کے اعتبار سے فرمارہے ہیں ورنہ سبع کا ثبوت روایات میں موجود ہے، اور عند الجمهور استیفاء سبعہ واجب ہے البتہ امام احمد سے مختلف روایات ہیں (۱) ایک یا دو کی کمی جائز ہے (۲) اگر بھول کر ہو تو جائز ہے عمداً نہیں۔ (۳) تیسرا قول مثل جمہور کے کہ سات کا پورا کرنا ضروری ہے۔ اذا رمى احدكم جمرة العقبة فقد حل له كل شئ الا النساء

**حج میں دو تحلل ہوتے ہیں تحلل اصغر واکبر** حج میں دو تحلل ہوتے ہیں اصغر اور اکبر اصغر میں بعض محظورات احرام حلال ہوتے ہیں اور اکبر میں تمام محظورات، تحلل اصغر کس چیز سے حاصل ہوتا ہے اس میں اختلاف ہے امام مالک کے نزدیک صرف رمی جمرۂ عقبہ سے کما فی ہذا الحدیث، لیکن یہ حدیث ضعیف ہے کما قال المصنف اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک بای اثنین من الامور الثلاثۃ الرمی والحلق والطواف، یعنی ان تین میں سے صرف دو کے ذریعہ سے حاصل ہو جاتا ہے خواہ کوئی سے دو ہوں اور جب تیسرا امر کرلیگا تو اس سے تحلل اکبر حاصل ہو جائیگا (ان دونوں اماموں کے نزدیک نحر کو تحلل میں کوئی دخل نہیں ہے یہ ساری تفصیل ہم نے ان ائمہ کی کتب فروع سے دیکھ کر نقل کی ہے (کتاب الکافی لابن عبد البر، وروضۃ المحتاجین ونیل المآرب) اور حنفیہ کے نزدیک تحلل اصغر مفرد کے حق میں رمی اور حلق سے حاصل ہوتا ہے اور متمتع وقارن کے حق میں رمی، ذبح، حلق تین سے اب یہ کہ تحلل اصغر میں حلال ہونے سے کیا چیز باقی رہ جاتی ہے، حنفیہ کے نزدیک صرف نساء یعنی وطی اور دواعی وطی اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک وطی ودواعی وطی اور عقد نکاح بھی۔ اور مالکیہ کے نزدیک الا النساء والطیب والصید (لیکن طیب صرف مکروہ ہے اسمیں فدیہ نہیں اور صید میں فدیہ ہے (کذا فی الکافی لابن عبد البر)

**یہ حدیث مالکیہ کے موافق اور جمہور کے خلاف ہے** تحلل اصغر کے بارے میں حدیث الباب مالکیہ کے موافق ہے اور حنفیہ بلکہ جمہور کے خلاف ہے، جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مسند احمد اور بیہقی میں بھی ہے اس میں حلق بھی مذکور ہے اذا رمیتم وحلقتم فقد حل لکم کل شئ الا النساء فزال الاشکال بحمد اللہ تعالیٰ

## باب الحلق والتقصير

**حج میں حلق راس کا حکم** حلق یا تقصیر شافعیہ کے نزدیک ارکان حج میں سے ہے انکی کتب میں لکھا ہے کہ جبتک محرم حلق نہیں کریگا احرام کے حکم سے خارج نہ ہوگا ہمیشہ محرم ہی رہے گا اور باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واجبات میں سے ہے

**ایک اور اختلافی مسئلہ** یہاں ایک مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ حلق مناسک میں سے ہے یا استباحۃ محظور ہے یعنی حلق کو ایک عبادت اور کار ثواب ہونے کی حیثیت سے کیا جاتا ہے یا یہ کہ ایک مباح کام کو کرنا ہے جو احرام کیوجہ سے محظور وممنوع ہوگیا تھا (اظہار تحلل) امام بخاری نے باب قائم کیا ہے باب الحلق والتقصير

عندالاحلال، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں امام بخاری نے اشارہ فرمایا کہ حلق نسک ہے محض تحلل کا نام نہیں ہے اسی لئے عندالاحلال فرمایا۔

نیز حلق افضل ہے تقصیر سے اس لئے کہ آپ نے محلقین کے لئے بار بار دعاء مغفرت فرمائی اور مقصرین کے لئے ایک بار وہ بھی صحابہ کی درخواست پر، اور عورت کے حق میں تو تقصیر متعین ہے حلق اس کے لئے حرام اور مُثلہ ہے۔

**حلق رأس کی مقدار** ایک مسئلہ یہاں پر یہ ہے کہ حلق رأس کی کتنی مقدار واجب ہے اس میں مذاہب ائمہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جو مذاہب وضوء میں مسح رأس کے اندر ہیں وہی یہاں ہیں یعنی حنفیہ کے نزدیک ربع رأس کے حلق سے واجب ادا ہو جائیگا اگرچہ ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ یہ قزع ہے جو ممنوع ہے جیسا کہ کتاب اللباس میں آرہا ہے اور شافعیہ کے نزدیک تین بال کاٹنے سے واجب ادا ہو جائیگا، اور امام مالک واحمد کے نزدیک استیعاب رأس ضروری ہے، لیکن اس مسئلہ میں ملا علی قاری نے حنفیہ کے مسلک پر بحث اور نقد کیا ہے اور مالکیہ وحنابلہ کے مسلک کو ترجیح دی ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب سے حلق بعض پر اکتفار کرنا ثابت نہیں ہے جب کہ آپ نے فرمایا خذوا عنی مناسککم، وہو مختار الشیخ ابن الہمام، واجاب عنہ الشیخ فی البذل فارجع الیہ لوشئت۔

ثم دعا بالحلاق اسمہ معمر بن عبداللہ العدوی وقیل خراش بن امیہ لیکن حافظ نے قول اول کو صحیح قرار دیاہے اور خراش کے بارے میں کہا کہ وہ حدیبیہ میں حالق تھے۔ آگے روایت میں یہ ہے کہ آپ نے سر کی ایک جانب کے موئے مبارک حاضرین میں تقسیم فرمادیئے۔ اور دوسری جانب کے ابوطلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں بجائے اس کے ام سلیم کا ذکر ہے پس ہو سکتا ہے کہ جب آپؐ نے ابوطلحہ کو دریافت فرمایا تو وہ اس وقت وہاں حاضر نہوں اس لئے آپؐ نے ام سلیم کو دیدیئے کہ وہ ان کو اپنے شوہر ابوطلحہ کو پہونچادیں، نیز صحیحین کی روایات اس بارے میں بھی مختلف ہیں کہ آپ نے کس جانب کے بال تقسیم فرمائے تھے اور کس جانب کے ابوطلحہ کو عطا فرمائے تھے، حافظ ابن قیم کی تحقیق یہ ہے کہ شق ایمن کے بال تو تقسیم کئے گئے جسمیں ابوطلحہ کا بھی حصہ تھا اور شق ایسر کے بال خالص ابوطلحہ کو عطا فرمائے۔ واللہ اعلم

**تقسیم شعر کی مصلحت** تقسیم شعر کے بارے میں حضرت شیخ نے علامہ زرقانی سے نقل فرمایا ہے انما قسم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شعرہ فی اصحابہ لیکون برکۃ باقیۃ بینہم وتذکرۃ لہم وکانہ اشار بذلک الی اقتراب الاجل وخص اباطلحۃ بالقسمۃ التفاتاً الی ہذا المعنی لانہ ہو الذی حفر قبرہ صلی اللہ علیہ وسلم ولحدلہ وبنی فیہ اللبن، یعنی موئے مبارک آپ نے اس لئے تقسیم فرمائے تاکہ ایک بابرکت چیز صحابہ کے پاس باقی رہے نیز آپ کی ایک یادگار ان کے پاس رہے پس اس میں قرب وفاۃ کے کیطرف بھی اشارہ ہوا اس لئے کہ یادگار کا مسئلہ تو موت کے بعد ہی کے لئے ہوتا ہے زندگی میں تو اصل شئی سامنے ہوتی ہے اور ابوطلحہ کی خصوصیت کہ ایک جانب کے سارے تنہا انہی کو دیئے گئے اس وجہ سے ہو سکتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق آخری خدمت انہوں نے ہی انجام دی چنانچہ آپؐ کے لئے لحد شریف انہوں

نے ہی بنائی تھی پس ہوسکتا ہے کہ آپ پر یہ امر کسی درجہ میں پہلے ہی منکشف ہوگیا ہو۔

فقال انی حلقت قبل ان اذبح یوم النحر کے افعال اربعہ میں ترتیب کا مسئلہ عنقریب مستقل ایک باب میں آرہا ہے۔ انی امسیت ولم ارم

**تاخیر رمی جائز ہے یا نہیں؟** رمی یوم النحر میں افضل یہ ہے کہ قبل الزوال ہو اور اگر قبل الغروب کرلی تب بھی کوئی حرج نہیں خلاف اولیٰ ہے البتہ اگر رات ہوگئی تو پھر اختلاف ہے، امام مالک کی ایک روایۃ ہے کہ دم واجب ہوگا۔ ثوری کہتے ہیں عمد کی صورت میں دم ہے ورنہ نہیں۔ ہمارے یہاں صبح صادق تک کرسکتا ہے اسکے بعد اگر کی تو امام صاحب کے نزدیک دم واجب ہوگا۔ صاحبین اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک واجب نہ ہوگا اصل اختلاف اس میں ہے امام صاحب اور امام مالک کے نزدیک ہر روز کی رمی اسی دن کیساتھ موقت ہے۔ شافعیہ وحنابلہ وصاحبین کے نزدیک موقت نہیں بلکہ آخر ایام رمی تک کرسکتے ہیں کما تقدم قریبًا۔

# باب العمرۃ

**عمرہ سے متعلق بعض فقہی مسائل** یہ پہلے گذر چکا کہ عمرہ کو حج اصغر کہتے ہیں، عمرہ کے لغوی معنی زیارۃ کے ہیں اور شرعًا بیت الحرام کی زیارت کرنا طواف اور سعی کیلئے۔ عمرہ میں دو فرض ہیں اور دو واجب، احرام اور طواف بیت اللہ فرض اور سعی وحلق واجب ہیں وہذا عندنا اور شافعیہ کے نزدیک ارکان عمرہ چار ہیں۔ نیت، طواف، سعی، حلق یا تقصیر اور احرام واجبات میں سے ہے۔ عمرہ عند الشافعیہ والحنابلہ مشہور قول کے مطابق فرض عین ہے مثل الحج کتب شافعیہ وحنابلہ میں اسکی تصریح ہے ویسے ایک روایۃ ان دونوں کے ہاں عدم وجوب کی بھی ہے۔ مالکیہ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے حنفیہ کے یہاں دو قول ہیں، سنیۃ اور وجوب، بعض فقہاء (کصاحب البحر) سنیۃ کو ترجیح دی ہے وقال ہو ظاہر الروایۃ، اور بعض نے (کصاحب البدائع وقاضی خاں) وجوب کو، لیکن فرضیت کا کوئی قول ہمارے یہاں نہیں ہے۔ قائلین فرضیۃ کا استدلال اتموا الحج والعمرۃ للہ الآیۃ سے ہے۔ اسکے علاوہ بعض ضعیف احادیث سے جنمیں فرضیۃ کی تصریح ہے حالانکہ ضعاف سے فرضیۃ کا ثبوت مشکل ہے۔ نیز استدلال بالآیۃ بھی مخدوش ہے اذ لایلزم من وجوب الاتمام وجوب الابتداء۔ قائلین سنیۃ کہتے ہیں وہ احادیث مشہورہ صحیحہ جنمیں فرائض اسلام کو شمار کرایا ہے، مثل بنی الاسلام علی خمس وغیرہ انمیں حج کیساتھ عمرہ مذکور نہیں ہے (اوجز)

عمرہ کا احرام آفاقی کیلئے میقات حج سے ہوگا اور حلی کیلئے حل سے اور جو شخص مکہ میں ہو یا داخل حرم اسکے لئے اقرب حل سے۔ تاکہ جمع بین الحل والحرم پایا جائے[2]، جسطرح آپ نے حضرت عائشہ کو محصب سے (جو کہ حد حرم میں ہے) احرام کیلئے تنعیم بھیجا تھا۔ نیز عمرہ کا کوئی وقت متعین نہیں ہے پورے سال کرسکتے ہیں صرف پانچ دن کے اندر کرنا مکروہ ہے۔ نویں ذی الحجہ سے لیکر آخر ایام تشریق (۱۳ ذی الحجہ) تک۔

---

[1] حدیث کی کتابوں میں آتا ہے کہ آپ کی قبر شریف کے بارے میں صحابہ کا اختلاف ہوا کہ کیسی بنائی جائے، شق یا لحد۔ فیصلہ یہ ہوا کہ دونوں شخصوں کے پاس قاصد بھیجدیا جائے جو ان میں سے پہلے پہنچ جائے ویسی ہی بنوائی جائے ابوطلحہ تو لحد بناتے تھے وہ لاحد تھے اور ابو عبیدۃ بن الجراح شقاق تھے وہ شق بناتے تھے۔ چنانچہ ابوطلحہ پہلے پہنچ گئے اسلئے لحد ہی بنوائی گئی اور ہمیشہ کے لئے اس سعادت کا سہرا انہی کے سر رہا۔

[2] اور حج چونکہ عرفات میں ہوتا ہے جو کہ خارج حرم اور حل ہے اسلئے مکی حج کا احرام حرم ہی سے باندھتا ہے تاکہ جمع بین الحل والحرم ہوجائے۔

عن ابن عمر قال اعتمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل ان یحج یہ حدیث یہاں مختصر ہے پوری حدیث مسند احمد میں ہے وہ یہ کہ ایک شخص نے ابن عمر رضی سے سوال کیا کہ میں نے اب تک حج نہیں کیا تو کیا حج سے پہلے عمرہ کر سکتا ہوں اس پر انہوں نے یہ فرمایا جو یہاں مذکور ہے۔ واضح رہے کہ باب الاقران سے قبل ایک حدیث گذری ہے کہ ایک شخص حضرت عمر کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آ کر عرض کیا میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کے مرض الوفاۃ میں سنا ینھی عن العمرۃ قبل الحج، کہ حج سے پہلے عمرہ کرنے سے منع فرماتے تھے اس پر کلام وہیں گذر چکا ہے۔

کانوا یقولون اذا عفا الوبر وبرأ الدبر ودخل صفر[1] فقد حلت العمرۃ لمن اعتمر یہ مضمون ہمارے یہاں اس سے قبل غالباً فسخ الحج الی العمرہ کی بحث میں گذر چکا۔ ان جملوں کا ترجمہ یہ ہے جب اونٹوں کی پشت کے بال بڑھنے لگیں اور ان کی پشت کے زخم صحیح اور درست ہو جائیں (جو حج کے زمانہ میں کثرت اسفار اور بوجہ ڈھونے کی وجہ سے ان کی پشتوں پر ہو گئے تھے) اور صفر کا مہینہ داخل ہو جائے، تو اب عمرہ کرنے والے کیلئے عمرہ کرنا جائز اور حلال ہو جاتا ہے (تنبیہ) صحیحین کی روایت میں بجائے دخل صفر کے انسلخ صفر ہے یعنی صفر کا مہینہ گذر جائے اور یہاں ہے دخل صفر، جواب یہ ہے کہ ابوداؤد میں صفر سے صفر اصلی مراد ہے اور صحیحین میں صفر سے نسئ والا صفر مراد ہے، جیسا کہ آتا ہے یحلون المحرم صفراً لہذا وہاں صفر سے محرم مراد ہے، اسی لئے ایک جگہ کہا گیا انسلاخ محرم اور دوسری جگہ کہا گیا دخول صفر پس ایک دوسرے کے موافق ہو گئے اب آگے مصنف ایک صحابیہ جن کو ام معقل کہا جاتا ہے ان کا قصہ بیان کرتے ہیں جس میں عمرہ رمضان کی فضیلت مذکور ہے۔

اخبرنی رسول مروان الذی ارسل الی ام معقل مروان نے جس قاصد کو ام معقل کے پاس بھیجا تھا (ان کے قصہ حج کو دریافت کرنے کے لئے) اس نے مجھ کو خبر دی۔ اس مضمون کی جو آگے روایۃ میں آرہا ہے۔

قالت کان ابو معقل حاجاً مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

**عمرۂ رمضان سے متعلق قصۂ ام معقل اور اس جیسے دوسرے قصے**

ام معقل نے اپنا قصہ اس طرح بیان کیا کہ مجھے یہ بات معلوم ہوئی کہ میرے شوہر ابو معقل کا ارادہ حضور کیساتھ حج کو جانے کا ہے تو جب وہ گھر میں آئے تو میں نے ان سے کہا کہ آپ کو یہ بات معلوم ہے کہ مجھ پر حج فرض ہے (لہذا مجھے بھی اپنی ساتھ لے چلو) پھر یہ دونوں (ابو معقل وام معقل) حضور کے پاس گئے وہاں جا کر ام معقل نے آپ سے عرض کیا یا رسول اللہ مجھ پر حج واجب ہے اور ابو معقل کے پاس ایک جوان اونٹ ہے (جس پر میں حج کو جا سکتی ہوں) اس پر ابو معقل نے کہا بے شک ام معقل سچ کہتی ہیں لیکن میں نے تو اس اونٹ کو جہاد فی سبیل اللہ کے لئے وقف کر دیا ہے

---

[1] قال النووی وہذہ الالفاظ تقرأ ساکنۃ الراء لارادۃ السجع اھ ۱۲

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو معقل سے فرمایا وہ اونٹ تم ان کو دیدو حج بھی سبیل اللہ ہی ہے، چنانچہ انہوں نے وہ اونٹ ام معقل کو دیدیا۔ (لیکن جب سواری کا نظم ہوگیا) تو وہ کہنے لگیں یارسول اللہ میں بوڑھی ہوگئی ہوں اور بیمار بھی ہوں تو کیا کوئی دوسرا عمل ایسا ہے جو حج کا بدل بن سکے۔ حضورؐ نے فرمایا عمرۃ فی رمضان تجزئ حجۃً ہاں رمضان میں ایک عمرہ کرنا حج کے برابر ہے۔ اس حدیث میں رمضان المبارک میں عمرہ کی بڑی اونچی فضیلت مذکور ہے یعنی یہ کہ وہ حج کے برابر ہے اور دوسرے طریق میں یہ ہے کہ وہ عمرہ میرے ساتھ حج کرنے کے برابر ہے یعنی ثواب اور فضیلت کے لحاظ سے اور یہ مطلب نہیں کہ عمرۂ رمضان حج فرض کے قائم مقام ہو جاتا ہے چنانچہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ عمرۂ رمضان سے حج ساقط نہیں ہوتا۔ امام ترمذی فرماتے ہیں یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیث شریف میں آتا ہے قل ہو اللہ تعدل ثلث القرآن۔ امام بخاری نے اس حدیث پر مستقل ترجمۃ الباب قائم کیا ہے۔ "باب عمرۃ فی رمضان" لیکن قصہ جو ذکر کیا ہے وہ اس سے مختلف ہے بخاری کی ایک روایت میں تو اس طرح ہے کہ آپ نے ایک انصاری عورت سے فرمایا، اور ایک روایت میں یہ ہے کہ آپؐ نے ام سنان سے فرمایا کہ تم ہماری ساتھ حج میں کیوں نہیں گئیں انہوں نے عرض کیا ہمارے پاس دو اونٹ تھے ایک پر تو میرے شوہر اور اس کا بیٹا حج کو چلے گئے تھے اور دوسرا اونٹ جو تھا وہ کھیت سیراب کرنے کے لئے تھا، اس لئے میں آپ کے ساتھ حج کو نہیں جاسکی، اس پر آپؐ نے فرمایا کہ جب رمضان کا مہینہ آئے تو اس میں عمرہ کرلینا فان عمرۃ فی رمضان حجۃ اھ صحیح مسلم میں بھی یہ روایت اسی طرح ہے۔ امام بخاری نے اس قصہ اور حدیث کو دو جگہ ذکر فرمایا ہے ایک جگہ تو اس پر "باب عمرۃ فی رمضان" اور دوسری جگہ "باب حج النساء" ترجمہ قائم کیا ہے، گویا رمضان میں عمرہ کرنا یہ حج النساء ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ امام ابوداؤد نے اولاً تو یہ قصہ خود ام معقل کی روایت سے بیان کیا ہے۔ اس کے بعد بروایۃ ابن عباس اس کو بیان کیا ہے لیکن اس میں ام معقل کے نام کی تصریح نہیں ہے مطلق امرأۃ مذکور ہے اور صحیحین میں بھی یہ حدیث بروایت ابن عباس ہے لیکن صحیحین کے سیاق اور ابوداؤد کے سیاق میں فرق ہے، کما تری۔ نیز حافظ نے فتح الباری ص۴۸ میں اس قسم کے کئی قصے ذکر کئے ہیں دوسری کتب حدیث سے بعض میں قصہ کی نسبت ام سلیم کیطرف ہے اور بعض میں ام طلیق کیطرف نیز انہوں نے ابوداؤد اور نسائی کے حوالہ سے ام معقل کا یہ قصہ بھی ذکر کیا ہے حافظ صاحب فرماتے ہیں ظاہر یہ ہے کہ یہ قصے الگ الگ اور مستقل ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ نیز واضح رہے کہ مصنف نے ام معقل کے قصہ کو نام کی تصریح کے ساتھ دو طریق سے ذکر کیا ہے لیکن دونوں طریق کے سیاق بظاہر مختلف ہیں اور محتاج توجیہ و تاویل ہیں۔

فقلتُ ما عندی ما اُحِجُّکِ علیہ قالت اَحجَّنِی علی جملکَ فلانٍ میں نے کہا میرے پاس کوئی ایسی سواری نہیں ہے جس پر تجھ کو حج کرا سکوں، اس نے کہا مجھ کو تو حج کرا دے اپنے فلاں اونٹ پر۔

عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر عمرتين عمرة فی ذی القعدة وعمرة فی شوال. اس روایت میں یہ ہے کہ آپؐ نے دو عمرے کئے ایک ذیقعدہ میں دوسرا شوال میں۔

**آپؐ کے عمروں کی تعداد اور اجمالی بیان** جاننا چاہئے کہ روایات کثیرہ شہیرہ میں یہ ہے کہ آپؐ نے چار عمرے کئے (۱) عمرۃ الحدیبیہ سنہ ۶ھ میں (۲) عمرۃ القضاء سنہ ۷ھ میں (۳) عمرۃ الجعرانہ سنہ ۸ھ میں (۴) وہ عمرہ جو آپ نے حج کیساتھ کیا کیونکہ آپ کا حج، حج قران تھا۔ ان چار میں پہلا یعنی عمرۃ الحدیبیہ عمرۂ حکمی ہے حقیقی نہیں کیونکہ اس میں آپ کو احصار واقع ہوگیا تھا کفار مکہ کیطرف سے جس بنار پر آپؐ اس سال عمرہ نہ کرسکے تھے مگر چونکہ احرام بھی باندھا تھا اور ھدی کی قربانی بھی حدیبیہ میں کی تھی دوسرے یہ کہ عمرہ کا پختہ ارادہ تھا اس لئے اس کو بھی عمرہ ہی شمار کیا جاتا ہے۔

دوسری بات یہ بھی سمجھئے کہ آپ کے یہ سب عمرے ذیقعدہ میں ہوئے، لیکن اس حدیث میں حضرت عائشہ صرف دو عمرے بیان کررہی ہیں اور ساتھ میں یہ بھی فرمارہی ہیں کہ ان میں سے ایک شوال میں ہوا، لہذا یہاں دو اشکال ہوئے ایک تعداد میں دوسرا مہینہ کے بارے میں، جواب یہ ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے حضرتؓ عائشہ نے صرف عمرۃ القضاء اور عمرۃ الجعرانہ کو لیا ہے عمرۃ الحدیبیہ کو اس لئے چھوڑ دیا کہ وہ عمرۂ حکمی ہے اور حج والے عمرہ کو اس لئے چھوڑ دیا کہ وہ حج کے ضمن میں ہوا تھا اور عمرۂ شوال سے مراد عمرۃ الجعرانہ ہے اس لئے کہ اس عمرہ کی صورت یہ ہوئی تھی کہ فتح مکہ کے بعد بماہ شوال آپ مکہ سے روانہ ہوئے غزوۂ حنین کے لئے، پھر اس غزوہ سے فراغ پر آپ جب مقام جعرانہ میں فروکش ہوئے اور وہاں غنائم حنین کو تقسیم فرمایا۔

**عمرۂ جعرانہ** تو چونکہ وہاں سے مکہ مکرمہ قریب ہے آپ نے مناسب نہ سمجھا کہ بغیر عمرہ کئے یہاں سے سیدھے[1] مدینہ منورہ روانہ ہوجائیں اس لئے واپسی سے ایک دن قبل شب میں آپؐ جعرانہ سے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ مکرمہ تشریف لائے رات ہی میں افعال عمرہ ادا کئے بعد الفراغ اسی وقت جعرانہ واپس آگئے صبح یہیں پہونچ کر کی، چونکہ رات کے شروع میں بھی آپ جعرانہ ہی میں تھے اور پھر صبح ہونے سے پہلے جعرانہ پہنچ گئے اسی کو راوی کہتا ہے جیساکہ آگے آرہا ہے فاصبح بالجعرانة کبائت[2] (صبح کی آپؐ نے جعرانہ میں اس طور پر کہ گویا رات بھی یہیں گذری) حالانکہ پوری رات یہاں نہیں گذری بلکہ وہ تو مکہ مکرمہ جانے آنے اور عمرہ کرنے میں گذری، اس تفصیل سے ہماری غرض یہ ہے کہ جس سفر کے ضمن میں یہ عمرہ ہوا یعنی غزوۂ حنین اس سفر کی ابتدار ماہ شوال میں ہوئی تھی، اسی لحاظ سے اس عمرہ کو عمرۂ شوال کہا گیا ہے

[1] ایک قول اس میں یہ ہے آپؐ کا مقصود دراصل عمرہ کرنا نہ تھا بلکہ چونکہ ابھی قریب میں مکہ فتح ہوا تھا اس لئے وہاں پہنچ کر فتح کے بعد کے حالات کا جائزہ لینا تھا ۱۲۔ [2] صحیح تو یہی ہے، لیکن ابوداؤد شریف کی روایۃ میں اسکے بجائے فاصبح بمکۃ کبائت ہے کما سیأتی التنبیہ علیہ ۱۲

ورنہ فی الواقع یہ عمرہ بھی آپ کا دوسرے عمروں کی طرح ماہ ذیقعدہ ہی میں ہوا تھا۔

(فائدہ) حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے جس طرح جزء حجۃ الوداع رسالہ تصنیف فرمایا اسیطرح اس کا تکملہ جزء العمرات بھی تالیف فرمایا ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام عمروں کی تفصیل مذکور ہے، اس رسالہ میں عمرۂ جعرانہ کے بیان میں لکھا ہے کہ چونکہ یہ عمرہ رات کے وقت میں ہوا تھا اس لئے بعض صحابہ پر یہ عمرہ مخفی رہ گیا، چنانچہ صحیح مسلم میں نافع سے روایۃ ہے ذکر عند ابن عمر رض عمرۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الجعرانۃ، فقال لم یعتمر منہا، اور صحیح بخاری میں اس طرح ہے نافع فرماتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی عمرہ جعرانہ سے نہیں کیا اور اگر یہ عمرہ آپ نے کیا ہوتا تو ابن عمر پر پوشیدہ نہ رہتا۔

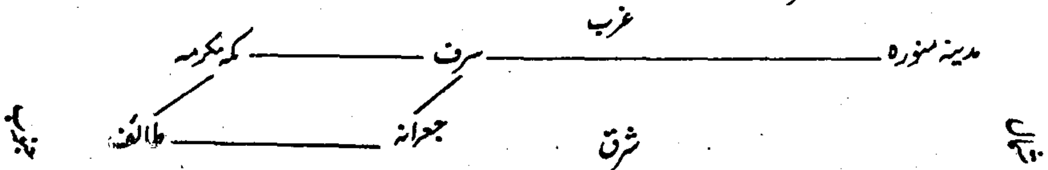
## باب المهلة بالعمرة تحیض

حدیث الباب کا تعلق احرام عائشہ رض سے ہے، جس کی تفصیل ہمارے یہاں کتاب الحج کے اوائل میں گذر چکی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وہ مفردہ تھیں اور جمہور کے نزدیک قارنہ ہمارے نزدیک انہوں نے رفض عمرہ کیا تھا جس کی قضا میں انہوں نے عمرۂ تنعیم کیا۔

**احرام عائشہ میں مصنف کی رائے** امام ابو داؤد رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو ترجمۃ الباب قائم کیا اور پھر اس کے ذیل میں احرام عائشہ والی روایۃ ذکر فرمائی اس سے معلوم ہوا کہ مصنف بھی احرام عائشہ کے بارے میں حنفیہ کے موافق ہیں کہ انہوں نے رفض عمرہ کر کے بعد میں اس کی قضاء کی تھی۔

عن محرش[۱] الکعبی ....... فاستقبل بطن سرف حتی لقی طریق المدینۃ- یعنی جعرانہ سے احرام باندھ کر آپ سواری پر سوار ہوئے اور بطن سرف کیطرف روانہ ہوئے اور مقام سرف پر پہونچ کر آپ کو وہ سڑک مل گئی جو مکہ سے مدینہ کا راستہ ہے، یعنی اس سڑک پر آنے کے بعد آپ وہاں سے مکہ پہونچ کر آپ نے صبح کی اس طرح کہ جیسے کسی نے وہیں رات گذاری ہو۔

واضح رہے کہ موضع سرف لب سڑک ہی واقع ہے وہ سڑک جو مکہ سے مدینہ آرہی ہے لہذا پہلے آپ جعرانہ سے سرف تشریف لائے (جعرانہ سے براہ راست راستہ مکہ کیطرف نہیں ہے) اور وہاں سے سیدھا راستہ مکہ کو جارہا ہے چنانچہ آپ وہاں سے مکہ تشریف لے آئے۔ ان راستوں کا نقشہ اس طرح ہے۔




[۱] نسائی کی ایک روایۃ میں اسطرح ہے انہ خرج من الجعرانۃ لیلاً کانہ سبیکۃ فضۃ فاعتمر ثم اصبح بہا کبائت یعنی جس وقت آپ رات کی تاریکی میں جعرانہ سے روانہ ہوئے تو آپ ایسے چمک رہے تھے جیسے بہتا ہوا چاندی کا پانی۔ ۱۲

**ابوداؤد کی روایۃ میں ایک وہم** اس کے بعد سمجھئے کہ یہ حدیث جو عمرۂ جعرانہ سے متعلق ہے یہاں ابوداؤد شریف میں بہت ہی مختصر ہے اس میں اختصار مخل واقع ہوا ہے روایۃ مفصلہ ترمذی شریف میں ہے، اس عمرہ کی صورت حال ہمارے یہاں ابھی قریب میں گذری ہے، ابوداؤد کی روایت میں اختصار کے علاوہ ایک وہم ہے، اس میں ہے، فاصبح بمکۃ کبائت حالانکہ صحیح یہ ہے فاصبح بالجعرانۃ کبائت، چنانچہ ترمذی اور نسائی میں اسی طرح ہے جس کی توضیح ہمارے یہاں گذر چکی ہے، دوسری بات قابل ذکر یہ ہے کہ یہ حدیث یہاں بے محل ہے باب کی پہلی حدیث جس میں عمرۂ تنعیم مذکور ہے وہ تو عین ترجمۃ الباب کے مطابق ہے لیکن اس حدیث کا ترجمۃ الباب سے کوئی تعلق نہیں ہے، بظاہر ناسخین نے یہاں غلطی سے نقل کر دی، واللہ تعالیٰ اعلم۔ سوچنے سے ایک مناسبت ذہن میں آئی وہ یہ کہ اگرچہ اس عمرہ کو ترجمۃ الباب سے کوئی مناسبت نہیں ہے لیکن آپس میں ان دونوں عمروں کو بعض وجوہ سے مناسبت ہے وہ یہ کہ یہ دونوں عمرے رات کے وقت میں ہوئے نیز دونوں عجلت کی حالت میں ہوئے، اسی طرح ایک کا تعلق ان میں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے اور دوسرے کا آپ کی اُن اہلیۂ محترمہ سے ہے جو آپ کو سب سے زیادہ محبوب تھیں۔ اور مصنفؒ کی یہ عادت ہے کہ وہ بعض علمی فوائد باب کے تحت کسی مناسبت سے لے آتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

## باب الافاضۃ فی الحج

یعنی حج کے طوافِ افاضہ کا بیان، جس کو طواف زیارۃ اور طواف رکن بھی کہتے ہیں،

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم افاض یوم النحر ثم صلی الظھر بمنی اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں اول یہ کہ آپؐ نے طواف افاضہ یوم النحر یعنی دس ذی الحجہ کو دن میں کیا ظہر سے قبل دوسری بات یہ کہ آپؐ نے ظہر کی نماز منی میں پہونچکر پڑھی، اس امر ثانی میں روایات مختلف ہیں کما تقدم فی حدیث جابر الطویل۔ اور امر اول میں صحیح یہی ہے جو یہاں ہے اور اس کی تائید اس سے قبل باب رمی الجمار میں گذر چکی جس کے لفظ یہ ہیں افاض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من آخر یومہ لیکن اسی باب میں اس سے اگلی حدیث میں یہ ہے۔

**اَخَّرَ طوافَ یوم النحر الی اللیل پر تفصیلی کلام** عن عائشۃ وابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اخر طواف یوم النحر الی اللیل اس روایۃ کا حوالہ ہمارے یہاں باب رمی الجمار میں بھی گذر چکا ہے، اس روایت میں یہ ہے کہ آپؐ نے طواف زیارۃ رات میں کیا (کیونکہ یوم النحر میں جو طواف ——— ہوتا ہے وہ تو طواف زیارۃ ہی ہے) حافظ ابن قیم نے اس حدیث کی شدت سے تغلیط کی ہے کہ یہ سب روایات کے خلاف ہے۔ اس کے غلط ہونے میں کوئی عالم شک نہیں کر سکتا ہے، اسی طرح ابن القطان نے بھی اس کو غیر صحیح کہا ہے، کیونکہ آپؐ نے طواف افاضہ بالاتفاق دن میں کیا نہ کہ رات میں۔

عائشہ وابن عباس کے اثر کو حضرت امام بخاری نے بھی صحیح بخاری میں تعلیقاً ذکر فرمایا ہے لیکن اس کے لفظ دوسرے ہیں اخرالنبی صلی اللہ علیہ وسلم الزیارۃ الی اللیل اس صورت میں اشکال بہت ہلکا ہوجاتا ہے یعنی طواف زیارۃ مراد نہیں ہے بلکہ نفس زیارۃِ بیت کیونکہ زیارۃ بیت بھی عبادت ہے یا نفلی طواف نہ کہ طواف زیارۃ. بعض علماء نے فرمایا کہ شاید تسمیۂ طواف میں غلطی ہوگئی رات میں آپؐ نے جو طواف کیا تھا یعنی اخیر شب میں وہ طواف وداع ہے نہ کہ طواف زیارۃ۔ ایک توجیہ یہ کی گئی ہے (کما فی الکوکب) مراد عملاً تاخیر نہیں ہے بلکہ تجویز تاخیر (تاخیر کو جائز قرار دینا) اوراس سے اشارہ طواف النساء کیطرف۔ یہ کہ آپ نے اپنی ازواج کو تاخیر طواف کی اجازۃ دی[ؓ] چنانچہ انہوں نے طواف زیارۃ یوم النحر کے بعد آنیوالی شب میں کیا، ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ ممکن ہے لیل سے مراد بعدالغروب نہو بلکہ وقت العشی یعنی بعدالزوال جس کو مجازاً لیل سے تعبیر کردیا۔

نیز اس حدیث میں اسنداً کمزوری یہ ہے کہ ابوالزبیر اس کو عائشہ وابن عباس سے بلفظ عن روایۃ کررہے ہیں ابوالزبیر مدلس ہیں نیز ان کا سماع گو ابن عباس سے ثابت ہے لکن فی سماعہ عن عائشہ نظر کما قال الامام البخاری وحکاہ عنہ الترمذی فی کتاب العلل (ملخص من جزء الحج) امام ترمذی سے تعجب ہے انہوں نے تو اس حدیث پر مستقل ترجمۃ الباب باب ماجاء فی طواف الزیارۃ الی اللیل قائم کیا اور حدیث کے بارے میں فرمایا ہذا حدیث حسن اھ حالانکہ اس حدیث کے بارے میں اکثر محدثین کو کلام ہے، یا کم از کم مؤوّل ہے۔

عن ام سلمۃ قالت کانت لیلتی التی یصیر الی فیہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جملہ کی تشریح وتوضیح مع مالہ وما علیہ باب التعجیل من جمع میں تحت حدیث وکان ذلک الیوم الیوم الذی یکون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عندھا گذرچکی، فارجع الیہ لوشئت۔ فدخل علیّ وھبُ بن زمعۃ ومعہ رجل من آل ابی امیۃ متقمصَین۔

**یہ حدیث بالاتفاق محتاج تاویل ہے**

اس حدیث سے مستفاد ہورہا ہے کہ رمی وغیرہ کے بعد جو تحلل اصغر حاصل ہوتا ہے وہ مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ آدمی یوم النحر میں غروب سے قبل تک طواف افاضہ کرلے اور اگر رات ہونے سے پہلے طواف افاضہ نہیں کیا تو وہ حاصل شدہ تحلل ختم ہوجاتا ہے اور پھر دوبارہ وہ شخص ویسا ہی ہوجاتا ہے جیسا کہ رمی کرنے سے پہلے تھا یعنی لُبسِ مخیط وغیرہ اس کے لئے ناجائز ہوجاتا ہے لیکن یہ کسی فقیہ اور امام کا مسلک نہیں ہے، لہذا یہ حدیث بالاتفاق محتاج توجیہ وتاویل ہے، تاویل یا تو یہ کیجائے کہ مقصود یہ ہے طواف زیارۃ میں تاخیر نہیں کرنی چاہئے اور تغلیظاً یہ بھی فرمادیا کہ اگر تاخیر کی تو پھر جیسے تھے ویسے ہی ہوجاؤگے محض توبیخ اور تغلیظ ہے حقیقتِ کلام مراد نہیں ہے، یا یہ کہا جائے کہ ممکن ہے ان کا وہ قمیص جو انہوں نے

---

لہ جاننا چاہئے کہ طواف زیارۃ امام اعظمؒ کے نزدیک ایام النحر کیساتھ موقت ہے اس کے بعد اگر کیا تو دم واجب ہوگا امام شافعی وصاحبین کے نزدیک موقت نہیں ہے بلکہ تاخیر عن ایام النحر جائز ہے۔ پس معلوم ہوا یوم النحر کے بعد والی شب میں بالاتفاق جائز ہے ۱۲

پہن رکھا تھا وہ متطیب ہو اور طیب چونکہ داعی الی الجماع ہوتی ہے تو اس خوف سے کہ یہ قمیص کہیں مفضی الی الجماع نہ ہوجائے ایسا فرمایا گیا یعنی یہ کہ اس قمیص کو اتار دو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرمل فی السبع الذی افاض فیہ۔

**شرح حدیث** آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سات چکروں میں جو طواف افاضہ کے تھے رمل نہیں کیا۔ ملا علی قاری نے اس کی وجہ بیان کی لتقدم السعی علیہ یعنی چونکہ آپ نے طواف قدوم کیساتھ شروع ہی میں سعی بین الصفا والمروہ کرلی تھی اور اس وقت یعنی طواف افاضہ کے بعد سعی کرنی نہیں تھی (جیساکہ مسئلہ بھی یہی ہے) اور رمل اس طواف میں ہوتا ہے جس کے بعد سعی ہو، اسی لئے آپ نے اس طواف میں رمل نہیں کیا۔ لیکن اس پر ہمارے حضرت نے بذل المجہود میں حنفیہ وشافعیہ کے اختلاف کیطرف اشارہ فرمایا ہے جو قابل غور[1] ہے۔ پھر حضرت نے اپنی رائے یہ لکھی ہے کہ بظاہر رمل نہ کرنیکی وجہ یہ ہے کہ آپ کا یہ طواف راکباً تھا اور رکوب کی صورت میں رمل ممکن نہیں ہے (بذل) میں کہتا ہوں باب الطواف الواجب میں یہ بحث گذر چکی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو طواف راکباً فرمایا تھا وہ کونسا طواف تھا وہاں بھی گذرا ہے کہ ظاہر یہ ہے وہ طواف زیارۃ ہی تھا، اور یہ روایۃ اس کی مؤید ہے۔ قال المنذری واخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ اھ۔

## باب الوداع

طواف وداع (رخصتی طواف) عند الائمۃ الثلاثۃ واجب ہے، امام مالک اور داؤد ظاہری کے نزدیک سنت ہے نیز یہ طواف حج کرنے والے کے حق میں ہے، معتمر پر نہیں ہے، نیز آفاقی پر ہے دون المکی، عورت اگر حائض ہو تو اس پر بھی نہیں ہے جیساکہ آئندہ باب میں آرہا ہے خلافاً لعمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فیجب عندہ علی الحائض ایضاً فتقیم حتی تطہر فتطوف۔

کان الناس ینصرفون فی کل وجہ ای جانب وطریق، یعنی لوگ حج سے فارغ ہونے کے بعد اپنے اپنے گھروں اور وطنوں کیطرف جانے لگے کوئی کسی راستہ سے جارہا ہے اور کوئی کسی راستہ سے (ظاہر بات ہے کہ جو جس طرف سے آیا تھا وہ اسی طرف جائے گا) یعنی بغیر ہی طواف اور بیت اللہ شریف پر حاضری کے، جب آپ نے یہ منظر دیکھا تو فرمایا،

---

[1] حضرت کا منشأ یہ ہے کہ عند الاکثر آپ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اور عند الحنفیہ قارن پر دو طواف اور دو سعی ہیں بخلاف شافعیہ وغیرہ کے کہ ان کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی ہے، لہذا ہمارے مسلک کا تقاضا یہ ہے کہ آپ طواف افاضہ کے بعد سعی فرمائیں، یہ تو تشریح ہوئی حضرت کے کلام کی لیکن احقر کہتا ہے کہ مسئلہ حنفیہ کے نزدیک بھی یہ ہے کہ اگر قارن طواف قدوم کے بعد سعی کرلے تو پھر اب طواف افاضہ کے بعد سعی نہ ہوگی علی قاری کا کلام اسی پر مبنی ہے۔ واللہ اعلم۔ بذل المجہود میں ایک مقام پر خود حضرت نے بھی اس طرف اشارہ فرمایا ہے۔ ۱۲

لاينفرن احد حتى يكون اخر عهده الطواف بالبيت، ہرگز نہ لوٹے کوئی شخص اپنے وطن کیطرف جب تک وہ آخری ملاقات بیت اللہ سے نہ کرلے بطریق طواف۔

یہ حدیث دلیل جمہور ہے وجوب طواف میں، قال المنذری اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ (عون)

## باب الحائض تخرج بعد الافاضة

ترجمۃ الباب والا مسئلہ گذشتہ باب کے تحت گذر چکا ہے۔

عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر صفية بنت حيي الخ

### حدیث کی شرح مع اشکال وجواب

حضرت عائشہ فرماتی ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے واپسی کے دن صفیہ کا ذکر فرمایا (اور ذکر اس انداز سے کیا جس سے عائشہ سمجھیں کہ آپ کا ارادہ وقاع کا ہے) اس پر عائشہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ تو حائض ہیں، یہ سن کر آپ نے فرمایا، اب تو شاید ہمیں اس کی وجہ سے ٹھہرنا پڑے گا (آپ یہ سمجھے کہ جب حائض ہیں تو شاید طواف افاضہ بھی نہ کیا ہو طواف وداع تو کیا ہی نہیں) حضرت عائشہ نے فرمایا یا رسول اللہ طواف زیارۃ تو وہ کر چکی ہیں، آپ نے فرمایا پھر کچھ حرج نہیں یعنی اب ہمیں محض طواف وداع کیوجہ سے رکنا نہیں پڑے گا۔ اس سے معلوم ہوا حائض سے طواف وداع ساقط ہے۔

یہاں ایک اشکال وجواب مشہور ہے حضرت شیخ نے درس بخاری میں بھی ذکر فرمایا تھا، وہ یہ کہ اس مقام کی نوعیت دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو صفیہ کا طواف افاضہ کرنا معلوم ہوگا یا نہیں ہوگا، اگر معلوم تھا تو پھر آپ نے لعلها حابستنا کیوں فرمایا؟ اور اگر معلوم نہیں تھا تو پھر آپ نے ان سے استمتاع کا ارادہ کیسے فرمایا؟ اس کا جواب بہت آسان سا ہے وہ یہ کہ آپ کے ذہن میں پہلے سے مجموعی طور پر تو یہی تھا کہ جملہ ازواج طواف افاضہ کر چکی ہیں۔ اسی بنیاد پر جماع کا ارادہ بھی فرمایا لیکن جب آپ سے صفیہ کے بارے میں یہ کہا گیا کہ وہ فی الحال حائض ہیں جسکا آپ کو پہلے سے علم نہ تھا تو اس پر آپ کو یہ خیال پیدا ہوا کہ کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ ان کو حیض پہلے سے آرہا ہو اور طواف افاضہ بھی نہ کیا ہو، اس لئے آپ نے فرمایا لعلها حابستنا۔ قال المنذری واخرجہ البخاری ومسلم والنسائی اھ عون

اتيت عمر بن الخطاب فسألته عن المرأة اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ سے سوال کیا گیا کہ اگر عورت کو طواف وداع سے پہلے حیض آجائے تو کیا اس کو اس کی وجہ سے ٹھہرنا پڑے گا انہوں نے فرمایا ہاں ٹھہرنا پڑے گا اس پر سائل نے کہا آپ نے صحیح جواب دیا میں نے اس مسئلہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی دریافت کیا تھا تو آپ نے بھی یہی جواب دیا تھا، حضرت عمرؓ نے یہ سنکر فرمایا اربت عن يديك تجھے خدا کرے کوئی مصیبت اپنے ہاتھوں کو پہنچے۔ جب تو نے حضور سے معلوم کر لیا تھا تو پھر مجھ سے پوچھنے کی کیا ضرورت تھی کیا اس لئے پوچھا تھا کہ ممکن ہے میں اس کے

خلاف تجھ کو مسئلہ بتاؤں، یعنی حضورنے تو تجھ سے یہ فرمایا تھا کہ ہاں حائض کو ٹھہرنا چاہیئے اس کے بعد تونے مجھ سے سوال کیا کہ شاید یہ یوں فرمادیں کہ حائض کو ٹھہرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بھلا! بیوقوف میں حضور کے خلاف بتاسکتا ہوں کیا؟

## باب طواف الوداع

باب سابق سے مقصود طواف وداع کا حکم بیان کرنا تھا، اور اس باب کی غرض حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف وداع کو بیان کرنا ہے کہ آپؐ نے بھی طواف وداع کیا تھا۔

وانتظرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالابطح حتی فرغت اس حدیث میں حضرت عائشہ خود اپنے عمرہ کو جو عمرۃ التنعیم کے نام سے مشہور ہے، بیان کررہی ہیں۔ اس عمرہ کا بیان ہمارے یہاں ایک حدیث کے ذیل میں باب فی افرادالحج میں گذرچکا ہے، یہاں پر عائشہ یہ فرمارہی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا محصب میں انتظار فرمایا اور جب تک میں عمرہ کرکے اس سے فارغ ہوکر نہیں آئی اس وقت تک آپ یہاں سے روانہ نہیں ہوئے۔

**حدیث پراشکال مع جواب** اس پراشکال یہ ہے کہ صحیح بخاری کی روایت میں اس سلسلہ میں اس طرح ہے لقینی وہو منہبط وانا مصعدۃ اوانا منہبطۃ وہو مصعد۔ دراصل محصب کا محل وقوع بلندی پر ہے اور مکہ مکرمہ وبیت اللہ شریف نشیب میں ہے اس لئے حضرت عائشہ انہباط اور صعود کا لفظ استعمال فرمارہی ہیں، یہاں روایت میں اگرچہ شک راوی ہے لیکن صحیح اس میں شق اول ہے، یعنی جب میں عمرہ سے فارغ ہوکر آپ کی خدمت میں آرہی تھی تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم مجھے راستہ میں ملے آپ محصب سے اتر رہے تھے (مکہ آنے کے لئے تاکہ طواف وداع کریں) اور میں محصب کیطرف چڑھ کر آپ کے پاس جارہی تھی، لہٰذا ابوداؤد شریف کی یہ روایۃ بخاری کی روایت کے خلاف ہوئی، بخاری کی روایت سے معلوم ہورہا ہے آپ نے انتظار نہیں فرمایا، اور ابوداؤد کی روایت میں انتظار مذکور ہے، شراح حدیث نے اس اشکال وتعارض کا جواب یہ دیا ہے کہ دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ درست ہیں اور جمع بین الروایتین کی صورت یہ ہے کہ آپؐ نے عائشہ کے جانے کے بعد ان کی واپسی کا کافی دیر تک تو انتظار فرمایا پھر جب آپکا اندازہ یہ ہوا کہ بس اب وہ آرہی ہوں گی اس وقت آپ محصب سے روانہ ہوئے چنانچہ راستہ ہی میں حدود محصب ہی کے اندر ایک کی دوسرے سے ملاقات ہوگئی، پس انتظار اور راستہ میں دونوں کی ملاقات

---

لہ بندہ کے ذہن میں اس کا ایک مطلب اور آرہا ہے وہ یہ کہ حضرت عمرؓ نے اس مسئلہ میں حضورؐ سے تو کچھ سن نہیں رکھا تھا بلکہ وہ اس میں اپنے اجتہاد سے کام لیتے تھے جس میں خطا وصواب دونوں کا احتمال ہے اور یہاں اگرچہ وہ اجتہاد درست نکلا حدیث کے موافق ہونیکی وجہ سے لیکن فی نفسہ خلاف ہونے کا احتمال تو ضرور تھا اور اگرچہ خلاف ہونیکے علم کے بعد عمرؓ اپنے اس اجتہاد سے رجوع کرلیتے لیکن تھوڑی سی دیر تک تو مخالفۃ پائی ہی جاتی، واللہ تعالیٰ اعلم

ہونا دونوں باتیں صادق آگئیں۔

وانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البیت فطاف بہ ثم خرج حاصل یہ کہ حضرت عائشہ جب اخیر شب میں محصب پہونچیں تب آپ نے لوگوں میں کوچ کا اعلان فرمادیا کہ سب قافلہ والے چلدیں یعنی مدینہ کیطرف بیت اللہ شریف پر گذرتے ہوئے اور طواف وداع کرتے ہوئے۔ کما ہو رأی شیخنا خلافاً لاکثر الشراح والبسط فی حاشیۃ اللامع[1]۔

آپ کا راستہ مدینہ جانیکا بیت اللہ ہی کیطرف سے تھا کیونکہ آپ کی واپسی مکہ سے مدینہ کے لئے کُدی یعنی اسفل مکہ سے طے تھی اور محصب اس کی سمت مخالف یعنی اعلی مکہ میں ہے تو آپ کو مکہ ہی کیطرف سے نکلنا تھا۔ (بذل)

(تنبیہ) یہاں پر راوی نے حضورؐ کی صبح کی نماز کے بارے میں کچھ نہیں بیان کیا حالانکہ صبح کی نماز آپ نے یہیں مکہ میں پڑھی مسجد حرام میں، آپ کی اس نماز کا ذکر حدیث ام سلمہ میں ہے طوفی من وراء الناس وانت راکبۃ قالت فطفت ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حینئذ یصلی الی جنب البیت وہو یقرأ بالطور وکتاب مسطور مرالحدیث فی باب الطواف الواجب۔ تعجب ہے کہ عام طور سے راویان حدیث سے آپؐ کی اس نماز کا بیان فوت ہوگیا اور ذکر سے رہ گیا۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا جاز مکاناً من دار یعلی نسیہ عبید اللہ استقبل البیت فدعا

---

[1] عمرۂ تنعیم اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف وداع کی جو ترتیب ہم نے لکھی ہے یہ وہ ہے جس کو ہمارے حضرت شیخ نے اپنی تقریر بخاری اور تالیفات لامع الدراری وغیرہ میں اختیار فرمایا ہے اور یہ رائے اس پر مبنی ہے کہ حدیث میں فلقیتنی وہو منہبط وانا مصعدۃ صحیح ہے لیکن عام شراح بالخصوص امام نووی اور حضرت گنگوہی کی رائے یہ نہیں ہے یہ حضرات تو فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ کو ان کے بھائی عبدالرحمن کیساتھ احرام عمرہ کے لئے تنعیم روانہ کرکے خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم محصب سے مکہ مکرمہ طواف وداع کے لئے تشریف لے آئے تھے کیونکہ آپ کو تو احرام باندھنا نہیں تھا (طواف کیلئے تو احرام کی ضرورت نہیں ہے) پھر جس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم طواف کرکے مکہ سے واپس محصب کیطرف لوٹ رہے تھے تو اس وقت آپ کو یہ دونوں (عائشہ وعبدالرحمن) راستہ میں ملے یہ دونوں تنعیم سے احرام باندھ کر مکہ میں عمرہ کے لئے داخل ہو رہے تھے، پھر آپؐ محصب پہنچ کر وہاں عائشہ کے منتظر رہے جیسا کہ آپ نے وعدہ فرمایا تھا انتظار کرنے کا، پھر جب اخیر شب میں صبح کے قریب عائشہ عمرہ سے فارغ ہوکر محصب میں پہونچیں (کما فی روایۃ ثم جئتہ بسحر) تو آپ نے محصب سے کوچ کرنے کا اعلان فرمایا، فاذن فی اصحابہ بالرحیل، لیکن آگے اس روایت میں یہ ہے فمر بالبیت قبل صلوۃ الصبح فطاف بہ حین خرج، اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپ نے طواف وداع جب عائشہ عمرہ سے فارغ ہوکر محصب آگئیں اور پھر سب وہاں سے کوچ کر گئے تب کیا یہ نووی وغیرہ کی مذکورہ بالا رائے کے خلاف ہے اسی لئے امام نووی نے شرح مسلم میں فرمایا کہ اس روایت میں تقدیم وتاخیر ہے، اور قاضی عیاض نے اس کی یہ تاویل کی کہ ممکن ہے آپ نے دوبارہ طواف وداع کیا ہو، اس کے بعد قاضی عیاض نے مصنف عبدالرزاق کی روایت کے پیش نظر ایک اور احتمال بیان کیا جسکو حافظ نے بھی پسند کیا۔ فارجع الی الفتح ۲۹۹ لیکن حضرت شیخ نے جو ترتیب اختیار فرمائی ہے اسمیں تکرار طواف والا اشکال نہیں ہوتا ۱۲

عبدالرحمن بن طارق اپنی والدہ سے روایت کرتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ سے واپسی پر راستہ میں جب دار یعلی کے ایک خاص حصہ سے گذرتے تھے تو وہاں ٹھہر کر بیت اللہ شریف کا استقبال کرکے دعا رمانگتے تھے عبیداللہ راوی حدیث کہتا ہے کہ وہ جگہ اب مجھے یاد نہیں رہی کونسی ہے۔ آپ راستہ میں اس مقام پر پہونچکر ٹھہر کر کیوں دعا رمانگتے تھے اس کی طرف امام نسائی نے ایک ترجمۃ الباب[1] کے ذریعہ اشارہ فرمایا ہے وہ یہ کہ اس جگہ سے بیت اللہ شریف نظر آتا ہے اس لئے آپ اس کو دیکھ کر وہاں دعا رمانگتے تھے۔ کذا قال السندی فی حاشیتہ۔ فجزاہ اللہ تعالیٰ کہ انہوں نے بات ہی صاف کردی۔ بذل میں حضرت سہارنپوری نے اس سلسلہ کی روایات کے الفاظ نقل فرماکر تحریر فرمایا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ لفظ جاذ نہیں ہے بلکہ جار ہے اس میں کاتب سے تصحیف ہو گئی ہے اھ چنانچہ نسائی میں لفظ جار ہی ہے باقی اگر جاذ ہی کا لفظ ہو تب بھی کوئی اشکال نہیں معنی درست ہیں۔ یعنی جب آپ وہاں سے گذرتے تھے۔

## باب التحصیب

تحصیب یعنی نزول فی المحصب، محصّب، حَصْبَہ، اَبطح، بَطحاء، خیف بنی کنانہ، سب ایک ہی جگہ کے اسماء ہیں۔ یہ ایک وسیع میدان ہے منی اور مکہ کے درمیان اور منی سے اقرب ہے بنسبت مکہ کے، نفر ثانی یعنی تیرہ ذی الحجہ کو زوال کے بعد رمی سے فارغ ہو کر (جو کہ منی سے روانگی کا آخری دن ہے جس میں حاجی منی سے مکہ مکرمہ آتا ہے) اس دن آپ صلی اللہ علیہ وسلم بجائے سیدھے منی سے مکہ آنے کے راستہ میں اس میدان میں ٹھہرے تھے اور وہاں آپ نے ظہر، عصر، مغرب عشاء، چار نمازیں ادا فرمائی تھیں اور اکثر حصہ رات کا وہاں گذارا تھا، اور یہیں سے آپ نے حضرت عائشہ کو ان کے برادر عبدالرحمن بن ابی بکر کیساتھ عمرۂ تنعیم کے لئے بھیجا تھا اور فرمایا تھا کہ تم جلدی سے عمرہ کرکے یہیں آجاؤ تاکہ پھر ہم سب پورا قافلہ ایک ساتھ یہاں سے روانہ ہو کر اور مکہ میں بیت اللہ کا طواف وداع کرتے ہوئے مدینہ منورہ روانہ ہو جائیں۔

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ نزول محصب کی نوعیت میں صحابۂ کرام کا اختلاف ہے وہ یہ کہ اس نزول کا شمار مناسک حج میں ہے یا کسی خارجی مصلحت سے تھا یا دوسرے لفظوں میں یہ کہہ لیجئے کہ یہ نزول اتفاقی تھا ایک جماعت[2] اس کو مناسک حج میں شمار کرتی ہے مگر واجب نہیں بلکہ مسنون و مستحب، ابن عمر انہی میں سے ہیں، ففی الصحیحین عن نافع ان ابن عمرؓ کان

---

[1] انہوں نے اس حدیث پر ترجمہ قائم کیا ہے۔ الدعاء عند رویۃ البیت۔ [2] ففی الصحیحین عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال حین اراد ان ینفر من منی نحن نازلون غداً ان شاء اللہ تعالیٰ بخیف بنی کنانۃ حیث تقاسموا علی الکفر اور اس کے بالمقابل روایۃ ابو رافع کی ہے جو افراد مسلم سے ہے اور اس باب میں بھی آرہی ہے ۱۲

یری التحصیب سنۃ، اور ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ نزول خارجی مصلحت سے تھا، ابن عباس وعائشہ اسی جماعت میں سے ہیں ففی الصحیحین عن ابن عباس انہ قال لیس التحصیب بشئ انما ہو منزل نزلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اسی طرح

**اسمح لخروجہ کی شرح**

حضرت عائشہ رضی کی روایۃ جو اس باب کی پہلی حدیث ہے، انما نزل[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المحصب لیکون اسمح لخروجہ، یعنی آپ یہاں راستہ میں سفر کی سہولت کے پیش نظر ٹھہرے تھے تاکہ منی سے نکل کر پہلے تمام حجاج ورفقاء سفر ایک جگہ جمع ہو جائیں اور پھر سب وہاں سے ایک ساتھ روانہ ہوں اگر کوئی سوال کرے کہ کیا منی ہی سے سب رفقاء ایک ساتھ روانہ نہ ہو سکتے تھے، اس کا جواب یہ ہے کہ مجمع میں ایسا ہونا ذرا مشکل ہے بہت بڑا مجمع ہے سب کے ساتھ تمام ضروریات کا سامان بھی ہے کوئی جوان ہے کوئی ضعیف اور بوڑھا ہے بچے اور عورتیں بھی ہیں کسی کی سواری تیز رفتار ہے کسی کی بطئ السیر ہے، اور نزول محصب کی صورت میں یہ ہوا کہ آپ نے منی میں روانگی کا اعلان کرا دیا پھر آپ منی سے نکل کر محصب میں پہونچ کر ــــ آرام فرمانے لگے اتنے آہستہ آہستہ تمام لوگ وہاں پہونچ گئے، پھر اخیر شب میں پورا قافلہ وہاں سے مکہ مکرمہ آگیا وہاں آکر سب[1] نے طواف وداع کیا صبح کی نماز پڑھی اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل مدینہ، مدینہ کیطرف ہو لئے اور دوسرے لوگ اپنے اپنے وطن کی طرف۔

اب رہی یہ بات کہ ائمہ فقہ تحصیب کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ سو ائمہ اربعہ اس کے استحباب پر متفق ہیں مگر امام مالک کے نزدیک اس کا استحباب مقید ہے بشرط ان لایکون متعجلاً وان لایکون الیوم یوم جمعۃ۔ کہ اس کو چلنے کی جلدی نہو اور دوسرے یہ کہ وہ دن جمعہ کا نہو۔

وکان علی ثقل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثَقَل بمعنی سامان ومتاع مسافر قال تعالیٰ وتحمل اثقالکم الی بلد لم تکونوا بالغیہ الا بشق الانفس الآیۃ۔ یعنی ابو رافع جو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مولی اور خادم ہیں، وہ اس سفر حج میں آپ کے سامان کے نگراں ومحافظ تھے۔

قلت یارسول اللہ این تنزل غداً فی حجتہ اس حدیث کو مصنف باب التحصیب میں لائے ہیں اس کا مقتضی یہ ہے کہ اس سوال وجواب کا تعلق نزول محصب سے قبل منی سے روانگی کے موقعہ پر تھا بلکہ حدیث ابوہریرہ جو اس کے بعد آرہی ہے اس میں اس کی تصریح ہے، اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں اس طرح ہے وذلک فی حجتہ حین دنونا من مکۃ، اس روایۃ کا تقاضا بظاہر یہ ہے کہ یہ سوال گو حج کے موقعہ پر تھا لیکن منی سے روانگی کے وقت نہیں بلکہ دخول مکہ سے قبل، اور مسلم ہی کی ایک[2] روایۃ میں، بجائے فی حجتہ کے وذلک زمن الفتح ہے، اس اختلاف کا جواب حافظ نے فتح الباری ص۳۲۶ میں ابن مدینی

---

للعہ قال المنذری واخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ اھ عون۔ [1] اس ترتیب میں شراح حدیث کا جو اختلاف ہے اس کو ہم قریب میں لکھ چکے ہیں ۱۲ [2] اوردھا مسلم فی باب النزول بمکۃ للحاج وتوریث دورھا ۱۲

سے یہ نقل کیا ہے کہ یہ تعدد واقعہ پر محمول ہے۔

نیز بخاری کی ایک روایۃ میں ہے تنزل فی دارک بمکۃ اور مسلم میں ہے اتنزل فی دارک بمکۃ (ہمزۂ استفہام کے ساتھ) ھل ترک لنا عقیلٌ منزلاً

**حدیث کی تشریح وتوضیح** وفی روایۃ البخاری ہل ترک عقیل من رِباعٍ[1]، وفی روایۃ لمسلم وھل ترک لنا عقیل من منزل اور غیر صحاح کی ایک روایت میں ہے (کما فی الفتح) وھل ترک لنا عقیل من ظلٍّ، اس کے بعد آپ سمجھئے کہ اس دار سے مراد شراح حدیث کہتے ہیں آپ کا وہ جدی مکان ہے جس میں آپ کی ولادۃ شریفہ ہوئی تھی، یہ مکان ہاشم بن عبد مناف کا تھا جو اُن کے بعد ان کے بیٹے عبد المطلب کو ترکہ میں ملا تھا (اب آگے یہ تو کہہ نہیں سکتے کہ عبد المطلب کے بعد ان کے بیٹے عبد اللہ کو انکا حصہ ترکہ میں ملا اس لئے کہ عبد اللہ تو عبد المطلب کی زندگی میں وفات پا چکے تھے بلکہ کہا گیا ہے کہ عبد المطلب نے اپنی زندگی میں جب وہ مُعَمَّر ہو گئے تو وہ مکان اپنے بیٹوں میں تقسیم کر دیا تھا لہٰذا عبد اللہ کا حق وحصہ آپ کی طرف منتقل ہوا (حکاہ الحافظ عن الفاکہی)

دوسرا قول اس میں یہ ہے کہ دراصل یہ مکان ابو طالب کا تھا اس لئے کہ موت عبد المطلب کے بعد اس پورے مکان پر قبضہ ابو طالب ہی کا ہو گیا تھا اس لئے کہ وہ عبد المطلب کے بیٹوں میں سب سے بڑے اور اَسَنّ تھے، اور زمانہ جاہلیت میں یہی ہوتا تھا کہ میت کی اولاد میں جو اَسَنّ ہوتا تھا وہی سارا ترکہ سمیٹ لیتا تھا، تو اس قول کی بناء پر اس دار کی اضافۃ آپ کی طرف بحیثیت سکنیٰ کے ہوگی نیز اپنے قریب ورشتہ دار کا گھر بھی خصوصاً سفر میں اپنا ہی گھر ہوتا ہے۔

بہرکیف عقیل نے چونکہ اس مکان کو فروخت کر دیا تھا اگر وہ اس کو فروخت نہ کرتے تو سیاق حدیث سے مستفاد ہو رہا ہے کہ پھر آپ اسی میں قیام[2] فرماتے، اب یہاں یہ امر وضاحت طلب ہے کہ ابو طالب کے تو چار بیٹے تھے پھر عقیل تنہا اس میں کیسے متصرف ہوئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ موت ابی طالب کے وقت ان کے دو بیٹے جعفرؓ وعلیؓ تو مسلمان

---

[1] بکسر الراء جمع ربع مثل سہم وسہام۔ [2] جاننا چاہیئے کہ ایک قول اس دار کے بارے میں یہ ہے کہ اس کو عقیل نے فروخت نہیں کیا تھا بلکہ وہ مکان اولاد عقیل کے پاس ایک مدت تک رہا بعد میں اولاد عقیل نے اس کو حجاج بن یوسف کے بھائی محمد بن یوسف کے بدست بہت گراں قیمت میں فروخت کیا، غالباً اسی بنیاد پر شارح حدیث خطابی نے یہ بات کہی کہ میری رائے یہ ہے کہ اگر وہ مکان عقیل کی ملک میں تھا تو پھر آپ نے اس میں نزول اس لئے نہیں فرمایا کہ آپ ہجرت فرما کر اس کو اللہ تعالیٰ کے لئے چھوڑ چکے تھے، لیکن دوسرے شراح نے ان کی اس رائے کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ یہ خلاف ظاہر ہے، سیاق حدیث اس کو مقتضی ہے کہ اگر عقیل اس مکان کو فروخت نہ کئے ہوتے تو پھر آپ اس میں قیام فرماتے اھ۔

ہو چکے تھے وہ دو تو ابوطالب کے اس لئے وارث نہیں ہوئے باقی دو میں سے طالب کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ جنگ بدر میں مفقود ہو گئے تھے اب صرف عقیل رہ گئے جو اس وقت تک اسلام نہیں لائے تھے اس لئے پورے مکان پر انہی کا قبضہ ہو گیا تھا جس کو انہوں نے فروخت کر دیا تھا اسی کو آپؐ فرمارہے ہیں وھل ترک لنا عقیل من منزل۔

اس پوری حدیث کا مضمون یہ ہے کہ آپؐ کے خادم حضرت اسامہ نے آپ سے منی میں یہ سوال کیا کہ آئندہ کل کو ہماری یہاں سے مکہ روانگی ہے تو مکہ مکرمہ پہونچکر وہاں کس مکان میں قیام ہوگا کیا آپ اپنے مکان میں قیام فرمائیں گے؟ اس پر آپ نے فرمایا عقیل نے ہمارے لئے مکان کہاں چھوڑا ہے (لہذا جب مکہ میں قیام کی کوئی جگہ نہیں ہے) تو ہم ایسا کریں گے کہ منی سے چل کر راستہ میں محصب میں ٹھہر کر رات وہاں گذار لیں گے اور پھر علی الصباح مکہ میں طواف وداع کر کے مدینہ کے لئے روانہ ہو جائیں گے، لہذا نہ مکہ میں قیام ہوگا اور نہ وہاں قیام گاہ کی ضرورت پیش آئیگی یہ بڑی عبرت اور موعظت کا مقام ہے کہ وہ سردار دوجہاں جسکے آباء واجداد اور سارا خاندان مکہ مکرمہ میں رہتا اور بستا تھا اور مکہ مکرمہ جس کا وطن اصلی تھا اس کے لئے وہاں ایک رات گذارنے کی کوئی جگہ نہیں ہے حق تعالیٰ شانہ کے اپنے مقربین کیساتھ مختلف معاملات ہیں۔

(فائدہ) اس حدیث کو امام ابوداؤد نے کتاب الفرائض میں بھی ذکر کیا ہے، "باب ھل یرث المسلم الکافر" کے تحت کیونکہ جعفر وعلی دونوں ابوطالب کے وفاۃ سے قبل مسلمان ہو گئے تھے اسی لئے یہ دونوں باپ کے مکان میں وارث نہیں ہوئے۔ کیونکہ توارث کے لئے موت مورث کے وقت وارث ومورث کے درمیان اتحاد ملت شرط ہے۔

# باب من قدم شیئاً قبل شئ

یوم النحر میں جو افعال اربعہ کئے جاتے ہیں ان میں ترتیب یہ ہے۔ رمی پھر ذبح، پھر حلق، پھر طواف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی ترتیب سے یہ افعال ادا فرمائے ہیں اس میں اختلاف ہے کہ یہ ترتیب صرف سنت ہے یا واجب ہے شافعیہ وحنابلہ اور صاحبین کے نزدیک سنت ہے لہذا اس کے خلاف کرنے سے فدیہ وغیرہ کچھ واجب نہوگا، امام ابوحنیفہ وامام مالک کے نزدیک ان میں سے بعض امور میں ترتیب سنت ہے اور بعض میں واجب ہے، امام صاحب کے نزدیک طواف میں ترتیب واجب نہیں اس کو جس طرح چاہے مقدم مؤخر کر سکتے ہیں باقی تین امور کا یہ ہے کہ حاجی اگر قارن یا متمتع ہے تب تو تینوں میں واجب ہے اور اگر مفرد ہے تو چونکہ مفرد پر ھدی واجب نہیں ہے اس لئے اس کے لئے باقی دو (رمی وحلق) میں ترتیب واجب ہے خلاف ترتیب کرنے سے دم واجب ہوگا۔

امام مالکؒ کے نزدیک صرف تقدیم الرمی علی الاخیرین یعنی حلق وطواف واجب ہے اس کے خلاف کرنے سے دم واجب

---

[1] والمشہور عند الشراح فی مذہب مالک انہ یجب عندہ تقدیم الرمی علی الثلاثۃ الباقیۃ، والصحیح ماذکرتہ کما قال الدردیر اعنی تقدیم الرمی علی الحلق والطواف والترتیب فیما سواہ دہو اربع صور ستۃ۔

ہوگا، ذبح میں ان کے ہاں کوئی ترتیب نہیں ہے جب چاہے کرے۔ اسی طرح حلق وطواف میں کوئی ترتیب نہیں ایک کو دوسرے پر مقدم و مؤخر کر سکتے ہیں۔

احادیث الباب سے بظاہر شافعیہ وحنابلہ کی تائید ہو رہی ہے، جواب یہ ہے ان احادیث میں حرجِ اُخروی یعنی مواخذہ اور گناہ کی نفی مراد ہے حرجِ دنیوی کی نفی مراد نہیں ہے، اس لئے کہ باب کی آخری حدیث میں آرہا ہے انما الحرج علی من اقترض عِرض رجل مسلم، کہ حرج اور گناہ تو اس شخص پر ہے جو کسی مسلمان کی پردہ دری کرے اور اس کو رسوا کرے، ظاہر ہے کہ مسلم کی پردہ دری میں حرج اخروی ہے نہ کہ حرجِ دنیوی کفارہ وغیرہ، اس تقابل سے معلوم ہوا کہ جملۂ اولیٰ میں بھی جس حرج کی نفی ہے وہ حرج اخروی ہے۔

دوسری وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ نفی حرج والی روایت ابن عباس سے بھی مروی ہے حالانکہ وہ وجوبِ کفّارہ کے قائل ہیں۔

## باب فی مکۃ

**ترجمۃ الباب کی غرض** یہ ترجمۃ الباب مبہم ہے، مقصود سُترہ کو بیان کرنا ہے کہ مکہ مکرمہ میں نمازی کے سامنے سترہ کی حاجت ہے یا نہیں، لہٰذا ترجمۃ الباب اس طرح ہونا چاہئے تھا "باب السترۃ بمکۃ"

پس مصنف نے حدیث الباب سے ثابت کیا کہ مسجد حرام میں سترہ کی حاجۃ نہیں ہے، مضمون حدیث یہ ہے مطلب بن ابی وداعہ فرماتے ہیں میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو باب بنی سہم کے قریب مسجد حرام میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا جب کہ لوگ آپ کے سامنے سے گذر رہے تھے حالانکہ وہاں سترہ قائم نہ تھا۔ حضرت نے بذل المجہود میں لکھا ہے کہ آج کل یہ باب باب العمرہ کے نام سے مشہور ہے، اس باب سے لوگ تنعیم جاتے ہیں عمرہ کا احرام باندھنے کیلئے

**مکہ میں سترہ قائم کرنے کی حاجت ہے یا نہیں؟** اس کے بعد آپ سمجھئے کہ امام بخاری نے باب باندھا ہے باب السترۃ بمکۃ وغیرہا، جس سے اشارہ کیا جمہور کے مسلک کیطرف کہ سترہ کے بارے میں مکہ اور غیر مکہ برابر ہیں[1] البتہ اس میں امام احمد کا اختلاف ہے ان کے نزدیک علی الراجح مکہ میں سترہ کی حاجت نہیں ہے بل سائر الحرم عندہ کذالک۔ اس باب اور حدیث کا حوالہ ہمارے یہاں ابواب السترہ میں گذر چکا ہے، (الدر المنضود جلد ثانی ص۱۹۶) وہاں حنفیہ کا مسلک دیکھ لیا جائے جس کا حاصل یہ ہے کہ مسجد حرام چونکہ مسجد کبیر ہے اس میں موضع سجود کے علاوہ — آگے سے گذر سکتے ہیں، ایک قول ہمارے یہاں یہ ہے طواف حکماً صلوٰۃ ہے

---

[1] حافظ کہتے ہیں شاید امام بخاری نے اس عدم الفرق سے اشارہ کیا اس حدیث کی تضعیف کیطرف جس کی تخریج اصحاب السنن نے کی ہے مطلب بن ابی وداعہ کی حدیث اھ میں کہتا ہوں امام ابوداؤد نے بھی اس کی سند پر کلام کیا ہے کما ترى ۱۲

لہذا طائفین مصلین کے آگے سے گذر سکتے ہیں جس طرح نمازیوں کے سامنے نمازیوں کی صف کھڑی ہوتی ہے۔ صرح بہ الشامی کذا فی ہامش البذل۔

قال سفیان کان ابن جریج اخبرنا عنہ الخ۔

**شرح السند** اس کا حاصل یہ ہے کہ اوپر سند سفیان نے اس طرح بیان کی تھی سفیان عن کثیر عن بعض اھلہ عن جدہ، یعنی کثیر کا استاذ سفیان نے ان کے گھر والوں میں سے کسی مبہم شخص کو بنایا اور پھر ان کا استاذ جد کثیر یعنی مطلب بن ابی وداعہ کو بنایا۔ اس کے بعد سفیانؒ یہ فرمارہے ہیں دراصل بات یہ ہے کہ یہ حدیث اولاً مجھ کو بواسطۂ ابن جریج کے کثیر سے پہونچی تھی تو اس وقت ابن جریج نے کثیر کا استاذ ان کے باپ کو قرار دیا تھا اور سند ایسے بیان کی تھی اخبرنا کثیر عن ابیہ، سفیان کہتے ہیں اس کے بعد میں براہِ راست کثیر سے ملا تو انہوں نے مجھ سے یہ فرمایا کہ یہ حدیث میں نے اپنے باپ سے نہیں سنی ہے بلکہ اپنے بعض اہل سے، لہذا تحقیقی بات یہ ہے کہ کثیر اس حدیث کو عن ابیہ عن جدہ بیان نہیں کرتے بلکہ عن بعض اہلہ عن جدہ، اب یہ معلوم نہیں ہے کہ بعض اہل کا مصداق کون ہے ہاں یہ معلوم ہے کہ اس کا مصداق باپ نہیں ہے۔

## باب تحریم مکۃ

تحریم بمعنی اثبات حُرمۃ وعظمۃ یعنی مکہ مکرمہ کے لئے حرمۃ وعظمۃ کا اثبات، یا تحریم بمعنی جعل الشئ حراماً ممنوعاً چنانچہ بعض وہ افعال جو غیر مکہ میں حلال ہیں، مکہ میں وہ حرام ہیں مثلاً قتال، صید، قطعِ اشجار وغیرہ لیکن منشأ یہاں اس تحریم کا بھی وہ تعظیم مکہ ہی ہے، پس تحریم وتعظیم ہر دو متقارب المعنیٰ اور متلازم ہیں دراصل تعظیم کے معنی کسی شئ کو عظیم قرار دینا خواہ من حیث الفضل والثواب اور خواہ من حیث الجرم والعقاب۔ چنانچہ مصنف نے اس کتاب میں ایک جگہ باب باندھا ہے بجائے باب تحریم الزنا کے باب تعظیم الزنا، یعنی زنا کو جرم عظیم قرار دینا واللہ تعالیٰ اعلم۔

ان اللہ حبس عن مکۃ الفیل وسلط علیہا رسولہ،

**شرحِ حدیث** یعنی جس ذات نے فیل کو مکہ پر چڑھائی کرنے سے روکا تھا اسی ذات نے اپنے رسول کو اس پر چڑھائی کا حکم دیا لیکن اصحاب الفیل کا مقصود اس چڑھائی سے ھدم کعبہ تھا اور رسول اللہ کا مقصود تعظیم بیت اللہ اور اخلاءِ مکہ عن المشرکین واعداء الدین ہے، وانما احلت لی ساعۃ من نہار فرماتے ہیں

---

[1] ابن جریج روی الحدیث عن کثیر عن ابیہ عن جدہ۔ واما سفیان بن عیینۃ فرواہ عن کثیر عن بعض اھلہ عن جدہ، وصرح بان المراد بالاھل غیر ابیہ فالظاہر ان الصحیح روایۃ سفیان ۱۲

میرے لئے بھی اِحلالِ مکہ صرف ایک ساعت کے لئے تھا اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کی حرمت لوٹ آئی اب دوبارہ قیامت تک کسی کے لئے اس[1] میں قتال جائز نہ ہوگا۔

لا یُعضَد شجرھا ولا یُنفَّر صیدُھا۔ جو امور خاص حرم میں ناجائز ہیں اور شانِ حرم کے خلاف ہیں یہ ان کا بیان ہے کہ نہ سرزمین حرم کے درختوں کو کاٹا جائے اور نہ وہاں کے شکار کو چھیڑا جائے (اس کو اس کی جگہ سے ہٹایا نہ جائے) جب صرف تنفیر ہی حرام ہے تو اتلاف و اہلاک تو بطریق اولیٰ ناجائز ہوگا۔

**حرم کے کس گھاس اور درخت کو کاٹنا منع ہے**

حرم کا کونسا درخت اور گھاس ممنوع ہے اس میں تفصیل ہے شافعیہ کے نزدیک اس میں کوئی قید نہیں ہر قسم کا درخت اور گھاس منع ہے سواء کان ممایُنبتہُ الناس او ینبتُ بنفسہ یعنی خواہ ایسا ہو جس کو عام طور سے لوگ لگاتے اور بوتے ہوں اور چاہے خودرَو ہو، امام مالک کے نزدیک اس میں جنس کا اعتبار ہے یعنی جو جنس کے لحاظ سے خودرو ہو (جس کو عام طور سے لوگ بوتے نہوں بلکہ وہ خود ہی اگتا ہو) اس کا کاٹنا ممنوع ہے گو فی الحال کسی نے اس کو بویا ہو، امام احمد کے نزدیک جنس کا اعتبار نہیں بلکہ یہ دیکھنا ہے کہ بالفعل وہ کیسا ہے اگر نبت بنفسہ ہے (خود اگا ہے) تب تو اس کو کاٹنا منع ہے، اور اگر کسی نے اس کو بویا ہے (خواہ جنس کے لحاظ سے خودرو ہی ہو) تب اس کا کاٹنا جائز ہے، اور حنفیہ کے نزدیک منع کیلئے جنس اور فعل دونوں کا اعتبار ہے لہذا جو[2] درخت جنس کے لحاظ سے خودرو ہو اور ویسے بھی خودرو ہو کسی نے اس کو بویا نہو تب اس کا کاٹنا منع ہوگا۔ ہکذا یستفاد من الاوجز۔

قال العباس یارسول اللّٰہ الا الاذخر فانہ لقبورنا وبیوتنا حضرت عباس نے آپ سے عرض کیا یارسول اللہ اذخر کا استثناء کر دیجئے یعنی اس کے کاٹنے کی اجازت دیدیجئے کیونکہ (وہ ہماری بہت ضرورت اور کام کی چیز ہے)

---

[1] سوال۔ کیا جہاد بھی جائز نہو گا۔ جواب۔ نہیں، اس لئے کہ انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ کبھی وہاں کفار کا تسلط ہی نہو گا، مکہ دار الحرب ہی نہ بنے گا، فقد روی الترمذی ص۱۹۲ عن الحارث بن مالک بن برصاء قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکۃ یقول لا تغزیٰ ہذہ بعد الیوم الی یوم القیٰمۃ (قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح) کہ بیشک آج کے بعد مکہ پر چڑھائی اور اس کو فتح کرنیکی نوبت نہ آئے گی۔ باقی یہ امر آخر ہے کہ ایک مسلمان بادشاہ مکہ مکرمہ پر دوسرے بادشاہ کی حکومت سلب کرنے کے لئے چڑھائی کرے جس کا وقوع ہوا ہے، حدیث میں اس کی نفی نہیں ہے چنانچہ عبدالملک بن مروان نے ۷۳ھ میں حجاج بن یوسف کو امیر لشکر بنا کر مکہ مکرمہ پر چڑھائی کرائی وہاں حضرت عبداللہ بن الزبیر کی حکومت تھی اور ان کو شکست دیکر سولی پر چڑھایا جس کا قصہ مشہور ہے۔ یہ چڑھائی دراصل مکہ یا بیت اللہ شریف پر نہ تھی بلکہ وہاں کی حکومت پر تھی ۱۲۔ [2] اور اگر بالفعل تو خودرو ہے کسی نے اس کو بویا نہیں لیکن جنس کے لحاظ سے ایسا نہیں بلکہ عام طور سے لوگ اسکو بوتے ہیں، اسکو کاٹنا حنفیہ کے نزدیک ممنوع نہیں بلکہ جائز ہوگا کیونکہ منع کی صرف۔ ایک قید موجود ہے دوسری نہیں ۱۲۔

گھروں میں بھی کام آتا ہے اور قبروں میں بھی، گھروں میں کام آتا ہے کیونکہ چھپر میں اس کو لگاتے ہیں اور لحد قبر کو جب کچی اینٹوں سے بند کرتے ہیں تو اینٹوں کے درمیان کی چھید کو اس سے پُر کرتے ہیں۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی ترغیب اور تلقین پر اس کا استثنار فرمادیا، اس استثناء کا نام استثنار تلقین ہے جو دوسرے کے کلام میں اضافہ کیا جاتا ہے۔ (اکتبوا لابی شاہ) اس کی تشریح مقدمۂ علم حدیث میں کتابتِ حدیث کی بحث میں گذر چکی ہے۔ قال المنذری واخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی (عون)

عن ابن عباس فی ہذہ القصۃ ولایختلی خلاھا

**مقام کے مناسب بعض فقہی جزئیات واختلاف ائمہ**

خلا کہتے ہیں تر گھاس کو (النبات الرطب) تر گھاس کا کاٹنا تو بالاتفاق ممنوع ہے واما الیابس فکذلک عند مالک، اور حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک منع کا تعلق اس سے نہیں ہے ان دونوں کے نزدیک اس کا قطع اور قلع دونوں جائز ہیں اور شافعیہ کے نزدیک خشک گھاس کا قطع تو جائز ہے لیکن قلع (اکھاڑنا) جائز نہیں، یہاں ایک اور مسئلہ ہے وہ یہ کہ اس حدیث سے قطع حشیش کی تو ممانعت معلوم ہوگئی لیکن رعی (جانوروں کو چرانا) کا حکم معلوم نہیں ہوا، جواب یہ ہے کہ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک وہ بھی ناجائز ہے بلکہ بطریق اولی ناجائز ہے فانہ اشد من الاحتشاش اس لئے کہ اس میں ہتک حرمت اور ترک رعایت زائد ہے بنسبت قطع کے، بخلاف شافعیہ ومالکیہ کے ان کے نزدیک رعی جائز ہے (بذل) نیز واضح رہے کہ اس منع سے زُروع وبُقول واذخر مستثنیٰ ہیں ان کو کاٹنا بالاتفاق جائز ہے۔ پھر یہ بھی جاننا چاہیئے کہ فقہاء کرام کا اس میں اختلاف ہے کہ اشجار حرم کے قطع کی جزار وکفارہ کیا ہے، سو امام مالک کے نزدیک جزاء اس میں کچھ واجب نہیں بس ارتکاب حرام ہے جس میں گناہ ہے، اور امام شافعی واحمد کے نزدیک شجرۂ کبیرہ میں بقرہ ہے اور صغیرہ میں شاۃ واجب ہے اور غایۃ صغیرہ میں قیمۃ، وعندنا الحنفیۃ القیمۃ مطلقاً وھی الجزاء۔ قال المنذری واخرجہ البخاری ومسلم (عون)

الا نبنی لک بمنی بیتا آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت طلب کی گئی کہ اگر اجازت ہو تو آپ کے لئے باقاعدہ عمارۃ (یعنی کچی عمارت جو اس زمانہ میں رائج تھی) منی میں بنا دیجائے جس میں آپ ایام منی میں ٹھہر سکیں آپ نے اس سے منع فرما دیا منی مناخ من سبق کہ منی اس شخص کی قیام گاہ ہے جو اس میں پہلے پہونچ جائے گویا آپ نے اشارہ فرمایا اس بات کی طرف کہ منی ارض مباح ہے کسی کی ملک نہیں تمام مسلمانوں کا حق اس میں برابر ہے اس میں ترجیح اگر ہوسکتی ہے تو وہ تقدم اور سبقت کیوجہ سے ہوسکتی ہے۔

**ارض حرم موقوف ہے یا مملوک؟ اور اس میں مذاہب ائمہ**

علامہ طیبی اس کی شرح میں لکھتے ہیں یعنی منی ادار نسک کی جگہ ہے۔ رمی، نحر، حلق وغیرہ جس میں سب لوگ برابر کے شریک ہیں کسی کو اختصاص حاصل نہیں

نیز اگر آپ کے لئے وہاں بنار ہوگی تو پھر سب آپکے اتباع میں وہاں عمارتیں بنائیں گے اور جگہ تنگ ہو جائے گی، پھر آگے طیبی لکھتے ہیں اور ارض حرم امام ابوحنیفہ کے نزدیک موقوف ہے کسی شخص کے لئے اس کا تملک جائز نہیں اھ میں کہتا ہوں پورا مکہ مکرمہ اور منی و مزدلفہ یہ سب ارض حرم میں داخل ہیں، البتہ عرفات حد حرم سے خارج ہے، کما سبق فی محلہ۔ نیز یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ارض حرم موقوف ہے جس کا تملک ناجائز ہے یا غیر موقوف اور مملوک ہے، اس سلسلہ میں امام بخاری نے باب قائم کیا ہے "باب توریث دور مکۃ وبیعہا وشراءہا الخ" جس سے انہوں نے یہ ثابت فرمایا ہے کہ بیوت مکہ ان کے ارباب کی ملک ہیں جن میں وراثت وغیرہ امور جاری ہوں گے جس طرح آدمی کی املاک میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح ان کی بیع وشراء، دراصل اس سلسلہ میں دلائل متعارض ہیں بعض روایات میں تصریح کیساتھ ان تصرفات سے منع کیا گیا ہے اور اس کے بالمقابل بعض سے جواز ثابت ہوتا ہے یہ سب دلائل کتب فقہ وشروح حدیث میں موجود ہیں، حضرت شیخ نے بھی لامع الدراری میں کافی تفصیل کے ساتھ متعدد کتب سے نقل فرمائے ہیں اس میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ وامام مالک سفیان ثوری عطاء ابن ابی رباح اور امام احمد فی روایۃ اس بات کے قائل ہیں کہ ارض حرم موقوف ہے کسی کی ملک نہیں سب کے لئے اس سے انتفاع مباح ہے لہذا اس کی بیع وشراء واجارہ ناجائز ہے اور جو جہاں اور جس بنار میں مقیم ہے اس کو وہاں سکنیٰ کا حق حاصل ہے وہ خود اس میں رہے یا دوسرے کو اس میں ٹھہرائے اس کو اس کا اختیار ہے، اور حضرت امام شافعی وصاحبین اور امام احمد فی روایۃ کے نزدیک ارض حرم ومکہ موقوف نہیں ہے بلکہ جو جس زمین اور مکان میں رہتا چلا آرہا ہے وہ اسی کی ملک ہے لہذا اس میں وراثت بھی جاری ہوگی اور بیع وشراء واجارہ بھی جائز ہوگا۔ فریق اول (حنفیہ وغیرہ) کی دلیل یہ ہے کہ مکہ مکرمہ عنوۃً فتح ہوا ہے اور جو ملک اور زمین عنوۃً فتح کیجاتی ہے اس کا اصول یہ ہے کہ اگر اس کو غانمین کے درمیان تقسیم کردیا جائے تب تو وہ ان کی ملک ہوتی ہے اور اگر تقسیم نہ کیا جائے تو پھر وہ وقف ہوتی ہے، اور ارض مکہ کے بارے میں سب کو معلوم ہے کہ اس کو فتح کرنے کے بعد تقسیم نہیں کیا گیا لہذا ارض مکہ موقوف ہوگی (تمام مسلمین قیامت تک آنیوالوں کیلئے)

## کیا ارض حرم اور بنا رحرم میں فرق ہے؟

یہ بھی واضح رہے کہ وقف کا تعلق ارض سے ہے بنار اور بیوت سے نہیں ان کی بیع وشراء اور اجارہ ھبہ، وراثۃ سب چیزیں ان میں جاری ہوں گی لیکن اگر بنار زائل ہو جائے تو پھر یہ تصرفات ارض میں جائز نہوں گے ہاں اعادۂ بنار کرسکتا ہے اور حافظ ابن قیم نے اس میں مسلک تو امام ابوحنیفہ ہی کا اختیار کیا ہے لیکن انہوں نے بنار وبیوت مکہ میں بیع وشراء، اور اجارہ کے درمیان فرق کردیا یعنی بیوت مکہ کی بیع وشراء وغیرہ کو تو جائز قرار دیا لیکن ان کے اجارہ کو ناجائز کہتے ہیں البتہ ارض مکہ میں دونوں کو ناجائز کہتے ہیں۔ فریق ثانی یہ کہتا ہے (امام شافعی کے علاوہ) کہ اگرچہ یہ بات بالکل صحیح ہے کہ مکہ مکرمہ عنوۃً فتح ہوا ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ اس کو تقسیم نہیں کیا گیا لیکن بات یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے اہل مکہ پر منّ ذا احسان فرما کر ان کی املاک زمین و مکانات کو انہی پر چھوڑ دیا تھا جس طرح ہوازن کیلئے ان کی نساء و ابناء کو چھوڑ دیا تھا، لہٰذا اہل مکہ فتح مکہ کے بعد اپنی زمین و مکانات کے اسی طرح مالک رہے جس طرح فتح سے قبل تھے لہٰذا ارض حرم موقوف نہ ہوئی بلکہ مملوک۔

اور جمہور علماء میں سے امام شافعی کی رائے تو یہ مشہور ہے کہ وہ یہ فرماتے ہیں مکہ مکرمہ عنوۃً فتح ہی نہیں ہوا بلکہ صلحاً فتح ہوا اس صورت میں اہل مکہ کا اپنی ملکیت پر قائم رہنا اور ارض حرم کا موقوف نہ ہونا ظاہر ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم (تنبیہ) بندہ کے خیال میں اس مسئلہ میں حافظ وغیرہ شراح سے امام صاحب کے نقلِ مسلک میں تسامح ہوا ہے، ہمارا صحیح مسلک وہ ہے جس کو امام طحاوی ابو بکر جصاص رازی اور ملا علی قاری نے نقل کیا ہے ہم نے اوپر اسی کو نقل کیا ہے۔ قال المنذری واخرجہ الترمذی وابن ماجہ (عون)

احتکار الطعام فی الحرم إلحادٌ فیہ۔ احتکار کہتے ہیں تاجر کا غلہ کو گرانی اور قحط کے زمانہ میں روک کر رکھنا مزید گرانی کے انتظار میں، کہ جب اور زیادہ گراں ہو جائے گا تب فروخت کریں گے۔ اس کی مزید تفصیل کتاب البیوع میں آئے گی، مکہ مکرمہ میں کھیتی نہیں ہوتی وہ وادئ غیر ذی زرع ہے غلہ کی وہاں فراوانی نہیں ہے تو جب عام جگہوں میں احتکار ممنوع و مکروہ ہے تو مکہ میں یقیناً اشد کراہۃً ہوگا جس طرح مقام مقدس میں حسنہ کا اجر بہت زیادہ ہے اسی طرح وہاں کی معصیت کا وبال بھی زیادہ ہے اسی لئے اس کو الحاد (ظلم و بددینی) کہا گیا ہے۔

# بَابٌ فی نبیذ السقایۃ

سقایہ سے مراد سقایۃ الحاج ہے جو بڑی فضیلت کی چیز ہے جس کا قرآن کریم میں بھی ذکر ہے، اجعلتم سقایۃ الحاج وعمارۃ المسجد الحرام، یعنی حجاج کو نبیذ پلانا اور اس خدمت کو انجام دینا، چنانچہ آل عباس اس خدمت کو انجام دیتے تھے کما تقدم فی باب یبیت بمکۃ لیالی منیٰ استأذن العباس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یبیت بمکۃ لیالی منیٰ من اجل سقایتہ۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ ایک شخص نے ابن عباس سے سوال کیا کہ ما بال اہل ہذا البیت اس سے اشارہ خود ابن عباس ہی کے گھر والوں کی طرف ہے کہ آپ لوگوں کو کیا ہو گیا کہ تم تو حجاج کو صرف نبیذ پلاتے ہو (جو معمولی سی چیز ہے) اور تمہارے دوسرے خاندان والے بجائے نبیذ کے دودھ اور شہد (لبنی) اور ستو پلاتے ہیں (جو زیادہ عمدہ چیز ہے) تو کیا اس کی وجہ آپ لوگوں کا بخل ہے یا تنگدستی تو اس پر حضرت ابن عباس نے جواب دیا کہ نہ یہ بات ہے نہ وہ بلکہ اس کی اصل وجہ یہ ہے جس سال حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کیا تو آپ اپنی سواری پر سوار ہونے کی حالت میں

---

لہ الالحاد، الانحراف عن الحق الی الباطل ۱۲

ہمارے قریب تشریف لائے جہاں ہم لوگ سقایۃ الحاج کی خدمت انجام دے رہے تھے (اس وقت اتفاق سے ہم نبیذ ہی پلا رہے تھے) تو آپ نے ہماری نبیذ نوش فرمائی اور اس کا بقیہ اسامہ کو دیا اور فرمایا احسنتم واجملتم کذلك فافعلوا. کہ یہ تم بہت ہی اچھا کر رہے ہو، اسی طرح یہ کام کرتے رہو، لہٰذا جس چیز کی حضور نے تحسین فرمائی ہے ہم اس میں کچھ تغیر کرنا نہیں چاہتے. (ورنہ ہمارے لئے دودھ لسی پلانا بھی کچھ مشکل نہیں ہے) دراصل صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کی یہ کوشش رہا کرتی تھی کہ جہاں تک ہو سکے ہم اسی حال پر رہیں جس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تھے۔ اللهم ارزقنا اتباعهم وسلوك سيرتهم قال النووی وفیہ دلیل علی استحباب الثناء علی اصحاب السقایۃ وکل صانع جمیل. قال المنذری واخرجہ مسلم (عون)

## باب الاقامة بمكة

للمهاجرين اقامة بعد الصدر ثلاثاً. علاء بن الحضرمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا طواف صدر یعنی طواف وداع کے بعد (جو کہ حج کا آخری نسک ہے) مہاجرین مکہ میں زائد سے زائد تین دن ٹھہر سکتے ہیں اس سے زائد نہیں نسائی کی روایۃ کے لفظ یہ ہیں یمکث المهاجر بعد قضاء نسکه ثلاثاً. اس حدیث میں مہاجرین سے مراد مطلق مہاجرین نہیں ہیں بلکہ مکہ مکرمہ سے مدینہ طیبہ کیطرف ہجرت کرنے والے مراد ہیں، جمہور علماء کا مسلک یہی ہے کہ مہاجرین مکہ کے لئے دوبارہ مکہ میں سکونت اختیار کرنا جائز نہیں ہے جس شہر کو وہ اللہ تعالیٰ کے لئے ایک مرتبہ چھوڑ چکے ہیں اب دوبارہ اس کو اختیار نہیں کرنا چاہیئے۔ اس میں بعض علماء کا اختلاف ہے وہ یہ کہتے ہیں یہ حکم فتح مکہ سے قبل تھا فتح مکہ کے بعد مہاجر کے لئے وہاں قیام جائز ہو گیا تھا اور اس حدیث کے بارے میں یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ آپ کا ارشاد اسی وقت اور زمانہ کا ہے جب ہجرۃ من مکۃ الی المدینۃ واجب تھی، اور یہ حکم، ہجرۃ بعد الفتح منسوخ ہو گیا تھا۔

(فائدہ) کتاب الصلوٰۃ میں گذر چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک مدتِ اقامۃ چار دن ہے کہ اگر مسافر منزل پر پہونچکر وہاں تین دن تک ٹھہرے تو مسافر ہی رہے گا اور اگر چار دن قیام کی نیت کرے تو مقیم کے حکم میں ہوگا، اس مسئلہ میں جمہور کا استدلال اسی حدیث سے ہے۔

## باب الصلوٰة في الكعبة

یہاں پر حدیث الباب کے پیش نظر چند امور اور مسائل ہیں (۱) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع میں بیت اللہ شریف کے اندر داخل ہوئے تھے یا نہیں؟ (۲) دخول بیت مستحب و مندوب ہے یا نہیں؟ (۳) آپ نے

فتح مکہ کے روز بیت اللہ میں داخل ہونے کے بعد نماز پڑھی تھی یا نہیں؟ (۴) بیت اللہ میں فرض نماز ادا کرنا درست ہے یا نہیں؟ **بحث اول** ۔ یہ بحث ہمارے ہاں باب حجۃ الوداع سے قبل ایک حدیث کے ذیل میں مجملاً گذر چکی ہے، جزء حجۃ الوداع اور الابواب والتراجم میں لکھا ہے، اسپر تو اتفاق ہے کہ آپ عمرۃ القضاء کے سفر میں بیت اللہ میں داخل نہیں ہوئے اور اسپر بھی اجماع ہے کہ فتح مکہ کے موقعہ پر آپ داخل ہوئے۔ لیکن حجۃ الوداع میں بھی آپ اسمیں داخل ہوئے تھے یا نہیں؟ اسمیں اختلاف ہے ابن قیم، ابن تیمیہ، امام نووی نے تو اس کا انکار کیا ہے، اور ابن سعد، بیہقی، ابن حبان وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ داخل ہوئے سہیلی اور ابن الہمام کی رائے یہ ہے کہ اس موقعہ پر آپ بیت اللہ میں دو مرتبہ داخل ہوئے ایکمرتبہ داخل ہونیکے بعد اسمیں نماز بھی پڑھی، اور ایک مرتبہ نماز نہیں پڑھی، پہلی مرتبہ یوم النحر میں داخل ہوئے اس وقت نماز نہیں پڑھی، دوسری مرتبہ اگلے روز داخل ہوئے اور نماز پڑھی۔

**بحث ثانی** ۔ مذاہب اربعہ کی کتب سے دخول بیت اور اس میں نماز کا مستحب ہونا ثابت ہے، لیکن حافظ ابن قیم وغیرہ بعض علماء اس کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، فتح الباری میں اس کے استحباب میں یہ حدیث لکھی ہے عن ابن عباس مرفوعاً من دخل البیت دخل فی حسنۃ وخرج مغفوراً لہ رواہ ابن خزیمۃ والبیہقی وہو ضعیف۔ باقی! دخول بیت مناسک حج میں سے نہیں ہے اسی لئے امام بخاری نے باب باندھا ہے باب من لم یدخل الکعبۃ، اور اس میں انہوں نے ابن عمر کا فعل ذکر کیا ہے کہ وہ کثرت سے حج کرتے تھے، لیکن بیت اللہ میں داخل نہیں ہوتے تھے۔ اسی طرح ابن عباس بھی دخول کعبہ کے قائل نہ تھے، چنانچہ مسلم شریف کی روایت میں ہے وہ فرماتے تھے اُمرتم بالطواف ولم تؤمروا بدخولہ۔

**بحث ثالث** ۔ اس میں روایات مختلف ہیں اثباتاً ونفیاً، حضرت بلال مثبت ہیں اور حضرت ابن عباس[۱] اسکی

---

[۱] اور دونوں روایتیں صحیحین کی ہیں، ابن عمر کی روایۃ میں تو یہ ہے کہ میں نے بلال سے دریافت کیا ھل صلی فیہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال نعم، اور ابن عباس کی ایک روایت میں تو اسطرح ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبر فی نواحیہ ولم یصل فیہ یعنی آپ نے داخل ہوکر وہاں صرف تکبیر پڑھی نماز نہیں پڑھی (صحیح بخاری) اور ایک روایۃ میں ہے اخبرنی اسامۃ بن زید ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما دخل البیت دعا فی نواحیہ کلہا ولم یصل فیہ (صحیح مسلم) یہ سب روایات فتح مکہ کے موقعہ کی ہیں، آپ کیساتھ بیت اللہ شریف میں، اسامہ۔ بلال۔ عثمان بن طلحہ الحجبی داخل ہوئے تھے جیساکہ روایات میں مصرح ہے حضرت ابن عمر تو یہ فرماتے ہیں کہ میں نے بلال سے دریافت کیا، کیا آپ نے نماز پڑھی، انہوں نے فرمایا ہاں پڑھی، اور ابن عباس یوں فرماتے ہیں مجھ سے اسامہ نے بتایا کہ آپ نے وہاں نماز نہیں پڑھی۔ حافظ فرماتے ہیں ان دونوں میں امام نووی وغیرہ نے اسطرح جمع فرمایا ہے کہ جب یہ حضرات بیت اللہ میں داخل ہوئے تو دعاء میں مشغول ہوگئے اسامہ نے حضور کو دیکھا کہ آپ دعاء مانگ رہے ہیں تو وہ بھی دعاء میں لگ گئے کسی ایک گوشہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم تھے دوسرے گوشہ میں آپ نے دعاء سے فارغ ہوکر نماز بھی پڑھی جسکو بلال نے دیکھ لیا بوجہ قریب ہونے کے اور اسامہ دیکھ نہ سکے بوجہ بُعد اور دعاء میں مشغول ہونیکے ویسے بھی اغلاق باب کیوجہ سے کچھ تاریکی ہوگی، اسلئے اسامہ نے نماز کی نفی کردی۔

نفی فرماتے ہیں، لیکن حضرت بلال تو آپ کیساتھ بیت اللہ میں داخل ہونیوالوں میں ہیں جیساکہ روایات میں اس کی تصریح ہے ــــــــــــ اور ابن عباس کا شمار داخل ہونیوالوں میں نہیں ہے، اسی لئے ابن عباس اس نفی کی نسبت کبھی تو اسامہ کیطرف کرتے ہیں (جو داخل ہونیوالوں میں ہیں) اور کبھی اپنے بھائی فضل بن عباس کیطرف کرتے ہیں (حالانکہ فضل کا دخول خود مشکوک ہے مشہور روایات میں نہیں ہے) لہذا ترجیح بلال کی روایۃ کو ہوگی

**بحث رابع** - امام بخاری نے بھی یہ باب باندھا ہے باب الصلوۃ فی الکعبۃ۔ حضرت شیخ لکھتے ہیں مسئلہ اختلافی ہے ابن عباس سے مروی ہے کہ بیت اللہ میں نماز مطلقاً صحیح نہیں ہے للزوم الاستدبار وبہ جزم بعض اہل الظاہر وابن جریر واصبغ المالکی والجمہور علی الجواز۔ پھر ائمہ کا اس میں اختلاف ہے کہ وہاں صرف نفل نماز صحیح ہے یا نفل اور فرض دونوں جائز ہیں امام مالک واحمد اول کے قائل ہیں اور حنفیہ وشافعیہ ثانی کے یعنی عموم جواز کے۔

**جوف کعبہ اور سقف کعبہ پر نماز کب صحیح ہے۔**

لیکن شافعیہ یوں کہتے ہیں بیت اللہ شریف کے اندر گو جمیع جوانب میں نماز پڑھ سکتے ہیں لیکن باب کعبہ کیطرف رخ کر کے پڑھنا اس وقت درست ہے جب کہ باب کعبہ مغلق ہو مفتوح نہو یا کم ازکم اس کی چوکھٹ سامنے ہو جو تقریباً ایک ذراع اونچی ہو، تاکہ استقبال عمارت کعبہ کا ہو محض فضاء کا نہو۔ اور یہی مسئلہ ان کے یہاں سقف کعبہ کا ہے کہ اس پر نماز اس وقت درست ہوگی جب کہ مصلی کے سامنے چھت کی منڈیر ہو (ابھری ہوئی دیوار) ورنہ نہیں (کذا فی الفتح ص۳۷۱)

شراح بخاری نے یہ مسئلہ ترجمۃ البخاری "باب اغلاق البیت" کے تحت لکھا ہے۔

---

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل الکعبۃ ھو واسامۃ بن زید وعثمان بن طلحۃ الحجبی وبلال

آپ کے ساتھ کعبہ میں یہ تین حضرات داخل ہوئے اسامہ، بلال، عثمان بن طلحہ اور مسلم کی روایۃ میں ہے ولم یدخل معہم احد کہ ان تین کے علاوہ اور کوئی نہیں تھا، لیکن نسائی کی روایۃ میں فضل بن عباس کا بھی اضافہ ہے، یہ عثمان بن طلحہ حجبی ہیں کلید بردار خانۂ کعبہ کے یہ نسبت حجابۃ البیت کیطرف ہے (بیت اللہ کی دربانی) اس کو بند کرنا کھولنا وغیرہ اوران کے اہل بیت کو حجبۃ کہتے ہیں، مسلم کی روایت میں ہے آپ نے ان سے فتح مکہ کے روز مفتاح کعبہ طلب فرمائی یہ اپنی والدہ کے پاس گئے مفتاح لینے کے لئے (جن کا نام سُلافہ تھا) انہوں نے دینے سے انکار کیا انہوں نے کہا کہ اگر اپنی خیر چاہتی ہے تو دیدے ورنہ میرے پاس یہ تلوار ہے اس نے فوراً تالی دیدی یہ تالی لیکر حضور کے پاس آئے اور کعبہ کا دروازہ کھولا، امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں عثمان بن طلحہ خالد بن الولید کیساتھ صلح حدیبیہ کے زمانہ میں اسلام لائے اور یہ فتح مکہ میں شریک ہوئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اور شیبۃ[1] بن عثمان بن ابی طلحہ کو مفتاح کعبہ

---

[1] یہ شیبہ عثمان بن طلحہ کے ابن العم (چچازاد بھائی) ہیں بیٹے نہیں ایک ایک بھائی کی اولاد ہے دوسرا دوسرے بھائی کی (بقیہ اگلے صفحہ پر)

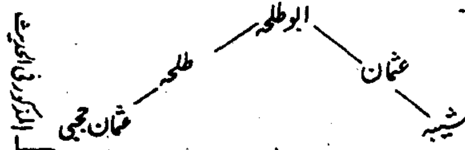
عطا فرمائی اور فرمایا خذوہا یا بنی ابی طلحة خالدةً تالدةً لا ینزعہا منکم الا ظالم (لوسنبھالو اس کنجی کو اے ابوطلحہ کی اولاد ہمیشہ کے لئے نہیں لیگا اس کو تم سے مگر وہی شخص جو ظالم ہوگا) قاضی عیاض فرماتے ہیں علماء نے لکھا ہے کہ یہ مفتاح انہی کا حق وحصہ ہے اس کو ان سے لینا جائز نہیں یہ ولایۃ بیت اللہ کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیطرف سے انکو ملی ہے ان کے بعد ان کی ذریت میں باقی رہے گی جب تک وہ دنیا میں موجود رہیں اور اس خدمت کی صلاحیت ان میں رہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جعل عموداً عن یسارہ وعمودین عن یمینہ ۔ اس سلسلہ میں روایات میں شدید اختلاف ہے، صحیحین کی روایات اور فتح الباری کو دیکھنے سے یہ سمجھ میں آیا ہے کہ زیادہ تر صحیحین کی روایات میں بین العمودین الیمانیین یا بین العمودین المقدمین ہے، اور بخاری کی ایک روایۃ میں عموداً عن یسارہ وعمودین عن یمینہ ہے اور اسی طرح یہاں ابوداؤد میں ہے ان روایات میں تو کوئی خاص اشکال نہیں ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے اگرچہ دائیں طرف دو عمود تھے اور بائیں طرف ایک، لیکن اس کے باوجود بین العمودین ـــــــ کہنا درست ہے بایں طور کہ دائیں طرف جو ایک دوسرا ستون تھا اس کا صرف ذکر حذف کیا ہے نفی نہیں کی، لیکن مسلم کی ایک روایۃ میں جو اس طرح ہے جعل عمودین عن یسارہ وعموداً عن یمینہ یہ قابل اشکال ضرور ہے۔ حافظ نے فتح الباری ص۴۲۴ میں امام دارقطنی سے نقل کیا ہے کہ اکثر رواۃ نے امام مالک سے عموداً عن یمینہ وعموداً عن یسارہ نقل کیا ہے۔ اور اسماعیل نے امام مالک سے عموداً عن یسارہ وعمودین عن یمینہ نقل کیا ہے (کما فی روایۃ البخاری وابی داؤد) اور یحییٰ بن یحییٰ نیسابوری نے ان سے اس کا عکس نقل کیا ہے عمودین عن یسارہ وعموداً عن یمینہ (کما فی روایۃ مسلم) لیکن اسماعیل کی متابعت کرنے والے اکثر ہیں یحییٰ کے مقابلہ میں اسی لئے امام بیہقی نے اسماعیل کی روایۃ کو ترجیح دی ہے، حاصل یہ کہ مسلم کی یہ روایۃ مرجوح ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

---

(بقیہ حاشیہ) افادہ الحافظ فی الفتح میں نے بعض شروح میں دیکھا ہے کہ یہ عثمان بن طلحۃ الحجبی لاولد تھے اس لئے ان کے بعد مفتاح کعبہ شیبہ کے حصہ میں آگئی تھی اسی لئے اب ان کلید برداروں کو شیبیین کہا جاتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ان کا سلسلۂ نسب اس طرح ہے۔




اس نقشہ سے ظاہر ہو رہا ہے کہ شیبہ بن عثمان، عثمان بن طلحۃ الحجبی کے چچازاد بھائی ہیں۔ یہ شیبہ بھی صحابی ہیں، اور ان کے والد عثمان کا اسلام ثابت نہیں بلکہ وہ جنگ احد میں مارے گئے تھے۔ کمافی البذل۔ ؎ یعنی اگرچہ یہ عہدہ اور ولایۃ جس کو حجابۃ البیت اور سدانۃ البیت سے تعبیر کیا جاتا ہے ان لوگوں کو پہلے سے حاصل تھا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو برقرار رکھ کر اور مستحکم فرمادیا۔

وکان البیت یومئذ علی ستۃ اعمدۃ یومئذ سے معلوم ہو رہا ہے کہ بعد میں اس کی بناء میں تغیر واقع ہوا تھا چنانچہ ملا علی قاری لکھتے ہیں کہ اب بیت اللہ شریف کے اندر صرف تین ستون ہیں۔

لما قدم مکۃ ابی ان یدخل البیت یہ فتح مکہ کا واقعہ ہے یعنی آپ اس دن بیت اللہ شریف کے اندر اس وقت تک داخل نہیں ہوئے جبتک اس میں سے بُت اور مورتیاں نہیں نکال لی، چنانچہ ان سب کو نکال کر پھینکا گیا، ان خبیثوں نے ان مورتیوں میں دو تصویریں حضرت ابراہیم وحضرت اسماعیل کے نام سے بھی بنا رکھی تھیں، (گویا وہ ان دونوں نبیوں کی تصویریں تھیں) اور ان دونوں کے ہاتھ میں انہوں نے اَزلام [1] (یہ زَلم کی جمع ہے اس کی تفسیر اقلام سے کرتے ہیں یا قِداح سے یعنی تراشیدہ لکڑیاں تیر کی لکڑیوں کی طرح) دیر کھے تھے (گویا یہ دونوں حضرات بھی ان اقلام کے ذریعہ اپنی قسمت کو آزماتے تھے اہل جاہلیۃ کی طرح) یہ دیکھ کر آپؐ نے فرمایا خدا ان کا ناس کرے خود ان کو بھی اس بات کی خبر اور یقین ہے کہ ان دونوں نے کبھی بھی ان تیروں سے قسمت آزمائی نہیں کی۔ (مگر اس کے باوجود ان لوگوں نے ان کے ہاتھوں میں یہ ازلام واقلام دے رکھے ہیں)

عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج من عندھا وھو مسرور الخ اس حدیث کا حوالہ ہمارے یہاں اس سے قبل جہاں یہ بحث گذری ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع میں بیت اللہ شریف میں داخل ہوئے یا نہیں؟ گذر چکا، اس حدیث کا مفہوم یہ ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس سے تشریف لے گئے اس حال میں کہ آپ راضی خوشی تھے، اس کے بعد جب لوٹے ہیں تو غمگین تھے (اور غم کی وجہ یہ بیان فرمائی) کہ میں بیت اللہ میں داخل ہوا تھا لیکن جو بات میرے ذہن میں بعد میں آئی اگر داخل ہونے سے پہلے آجاتی تو میں داخل نہوتا اور وہ بات یہ ہے کہ میں نے داخل ہو کر اپنی امت کو مشقت میں ڈالدیا (کیونکہ اب سب لوگ میرے اتباع میں اس میں داخل ہونے کی کوشش کریں گے اور مشقت میں پڑیں گے۔)

---

[1] ان میں سے ایک پر لکھا ہوتا تھا "افعل" اور ایک پر "لاتفعل" اور ایک تیر خالی جس پر کچھ لکھا ہوا نہیں ہوتا تھا یہ ازلام سادِن (خادم بیت اللہ) کے ہاتھ میں ہوا کرتے تھے جب کسی شخص کو کوئی حاجت ہوتی سفر وغیرہ یا شادی یا کسی اور کام کی اور وہ یہ معلوم کرنا چاہتا کہ مجھے یہ کام کرنا چاہیئے یا نہیں تو وہ اس سادن کے پاس آتا اور اس سے کہتا کہ میری قسمت معلوم کرا دو کہ آیا مجھے یہ کام کرنا چاہیئے یا نہیں یہ کام میرے حق میں بہتر ہے یا نہیں؟ تو اسپر وہ سادن قرعہ اندازی کرتا اگر اس میں افعل نکلتا تو اس کام کو کرتا اور اگر لاتفعل نکلتا تو اس کام کو نہ کرتا، اور اگر خالی والا تیر نکلتا تو پھر دوبارہ قرعہ اندازی کرتا اور پھر اسی طرح کرتا ان لوگوں نے بہت ساری نامعلوم چیزوں کی معرفت کا ذریعہ اسی طریقہ کو بنا رکھا تھا بہت سے نزاعی مسائل اسی طرح حل کرتے لاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

## کیا آپ حجۃ الوداع میں بیت اللہ شریف میں داخل ہوئے؟

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے موقعہ پر بیت اللہ میں داخل ہوئے تھے وہ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ آپ کسی عمرہ کے سفر میں بیت اللہ میں داخل نہیں ہوئے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ فتح مکہ میں داخل ہوئے روایات میں اس کی تصریح ہے اب رہ گئی یہ روایت اس میں کچھ تصریح نہیں کہ یہ کب کا واقعہ ہے فتح مکہ کا یا حجۃ الوداع کا لیکن فتح مکہ پر محمول کرنا خلاف ظاہر ہے اس لئے کہ اس سفر میں عائشہ آپ کے ساتھ نہیں تھیں اور حجۃ الوداع میں ساتھ تھیں باقی! یہ احتمال کہ ہو سکتا ہے یہ واقعہ فتح مکہ ہی کا ہو اور مطلب یہ ہے کہ جب آپ سفر سے مدینہ منورہ واپس تشریف لائے تو اس وقت حضور نے حضرت عائشہ سے یہ بات فرمائی بالکل ہی خلاف ظاہر ہے اس لئے کہ آپ کا یہ سفر مبارک بڑی مسرات کا باعث تھا عظیم الشان اس میں دو فتح ہوئیں ایک فتح مکہ دوسری فتح حنین اور تقریباً آپ کے دو ماہ اس سفر میں خرچ ہوئے پھر دخول کعبہ کا یہ غم ان تمام مسرات پر کیسے غالب آگیا بلکہ صحیح یہی ہے کہ آپ مکہ میں حضرت عائشہ کے پاس سے اٹھ کر حرم تشریف لے گئے اور بیت اللہ میں داخل ہوئے پھر چند گھنٹے کے بعد جب لوٹ کر آپ ان کے پاس آئے تو اس وقت آپ نے ان سے یہ بات فرمائی اس صورت میں یہ واقعہ حجۃ الوداع ہی کا ہو سکتا ہے۔ (جزء حجۃ الوداع وبذل المجہود)

عن منصور الحجبی حدثتنی خالی عن امی یہ منصور بن شیبہ بن عثمان حجبی (کلید بردار) جن کا ذکر اوپر آچکا ہے کے نواسہ ہیں (اس لئے یہ بھی حجبی ہوئے) وہ کہتے ہیں مجھ سے میرے ماموں نے بیان کیا میری والدہ سے نقل کرتے ہوئے منصور کی والدہ صفیہ بنت شیبہ ہیں اور آگے روایت میں آرہا ہے کہ ان کے ماموں کا نام مسافع ہے اس میں اشکال ہے وہ یہ کہ ماموں تو والدہ کے بھائی کو کہتے ہیں تو مسافع ان کے ماموں اس وقت ہوتے جبکہ وہ منصور کی والدہ کے بھائی ہوتے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مسافع ان کی والدہ کے بھتیجے ہیں، لہٰذا ان کو ماموں کہنا مجاز ہے (بذل)

قلت لعثمان ما قال لک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسلمیہ یوں کہتی ہیں میں نے عثمان بن طلحۃ الحجبی سے یہ دریافت کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ شریف سے باہر آنے کے بعد تم سے کیا بات فرمائی تھی، انہوں نے جواب دیا کہ آپ نے مجھ سے یہ ــــ فرمایا تھا کہ جب میں بیت اللہ کے اندر تھا تو یہ خیال ہوا تھا کہ تم سے یوں کہوں گا کہ یہ بیت اللہ شریف میں جو دو سینگ آویزاں ہیں ان کو کسی چیز سے ڈھانپ دو مگر پھر بھول گیا اور تم سے کہہ نہ سکا، لہٰذا اب کہتا ہوں کہ ان کو ڈھانپ دینا۔ یوں کہتے ہیں کہ یہ سینگ اس مینڈھے کے ہیں جس کو جنت سے حضرت اسماعیل کے فدیہ میں لایا گیا تھا، چونکہ ایک تاریخی چیز تھی اس لئے ان کو اس وقت بیت اللہ کے اندر محفوظ کر دیا[1] ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

[1] حضرت شیخ کے حاشیہ بذل میں لکھا ہے بحوالہ حیوۃ الحیوان کہ یہ سینگ جس وقت حجاج نے عبداللہ بن الزبیر پر مکہ پر چڑھائی کی تھی اس وقت نذر آتش ہو گئے تھے ۱۲

# باب فی مال الکعبۃ

بیت اللہ شریف کے اندر صندوق کی شکل میں ایک غار تھا (بعضوں نے اس کو بئر یعنی کنواں سے تعبیر کیا ہے) اسلام سے پہلے ہمیشہ سے بیت اللہ شریف پر جو چڑھاوے چڑھتے رہے (ہدایا) ان کو اس کنویں میں محفوظ کر دیا جاتا تھا جس کی مقدار ظاہر ہے کہ بہت کثیر ہو گئی ہوگی۔ عن شقیق عن شیبۃ قال قعد عمر بن الخطاب فی مقعدک الذی انت فیہ۔ اور صحیح بخاری کے لفظ اس طرح ہیں قال جلست مع شیبۃ علی الکرسی فی الکعبۃ، شقیق کہتے ہیں میں ایک دن شیبہ کے[1] ساتھ کعبۂ شریف میں کرسی پر بیٹھا تھا تو شیبہ نے مجھ سے بیان کیا کہ ایک دن کی بات ہے حضرت عمرؓ میرے پاس یہاں کعبہ میں اسی طرح بیٹھے تھے جس طرح تم اس وقت یہاں میرے پاس بیٹھے ہو تو وہ یعنی عمر مجھ سے فرمانے لگے لا اخرج حتی اقسم[2] مال الکعبۃ کہ میں آج یہاں سے اس وقت تک نہیں نکلوں گا جب تک میں اس مال کعبہ کو لوگوں میں (ضرورتمندوں میں) تقسیم نہ کر لوں (کیونکہ یہ مال یہاں ایک مدت سے ویسے ہی فضول پڑا ہے اس سے بہتر یہ ہے کہ اس کو مسلمانوں میں تقسیم ہی کر دیا جائے تاکہ کام آئے) قلت ما انت بفاعل شیبہ کہتے ہیں اس پر میں نے عمرؓ سے کہا کہ آپ اس کام کو ہرگز نہیں کر سکتے انہوں نے فرمایا کیوں نہیں! میں اس کو ضرور کروں گا میں نے پھر یہی عرض کیا کہ آپ اس کام کو نہیں کر سکتے، انہوں نے دریافت کیا کہ آخر کیا وجہ ہے میں کیوں نہیں کر سکتا، میں نے عرض کیا اس لئے کہ آپ سے پہلے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اس مال کا یہاں ہونا معلوم تھا مگر ان دونوں میں سے کسی نے بھی اس مال کو اس کی جگہ سے حرکت نہیں دی، حالانکہ ان کے زمانہ میں اس مال کی حاجت اسوقت سے زائد تھی۔

فقال فخرج شیبہ کہتے ہیں عمرؓ میری یہ بات سن کر فوراً کھڑے ہو گئے اور چلے گئے اس کے بعد صحیح بخاری میں ہے عمر نے فرمایا ھما المرآن اقتدی بہما کہ یہ دونوں واقعی ایسے شخص ہیں کہ مجھے انکا اقتدار کرنا ہے، ابن بطال شارح بخاری فرماتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مال کو اس لئے نہیں چھیڑا کہ وہ مال بیت اللہ کے لئے گویا وقف تھا جس میں کوئی تغیر و تصرف جائز نہ تھا، لیکن حافظ نے اس تعلیل کو رد کر دیا ہے اور کہا بلکہ ظاہر یہ ہے کہ آپؐ نے اس مال میں تصرف قریش کی دلداری اور رعایۃ میں نہیں کیا جس طرح بیت اللہ کی تغیر و بنار قواعد ابراہیم پر آپ نے قریش کی رعایۃ میں نہیں فرمائی تھی جیسا کہ حدیث میں اس کی تصریح ہے قال الحافظ ویؤیدہ ما وقع عند مسلم فی بعض طرق حدیث عائشۃ

---

[1] یہ شیبہ وہی شیبۃ بن عثمان الحجبی ہیں جن کا ذکر قریب ہی میں گذرا ہے ۱۲ [2] اور صحیح بخاری کے لفظ یہ ہیں فقال لقد ہممت ان لا ادع فیہا صفراء ولا بیضاء۔ صفراء بیضاء سے راد سونا اور چاندی ہے، دراہم و دنانیر ۱۲

فی بناء الکعبۃ لولا ان قومک حدیثو عہد بکفر لانفقت کنز الکعبۃ فی سبیل اللہ۔

عن الزبیر قال لما اقبلنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من لیۃ۔

**شرح حدیث** لِیَۃ طائف میں ایک وادی ہے یا جبل ہے، القرن الاسود، یہ ایک پہاڑی ہے اور نَخب، یہ بھی طائف میں ایک وادی ہے۔ حضرت زبیر فرماتے ہیں جب ہم آرہے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مقام لیۃ سے (یہ غزوۂ حنین سے واپسی اور طائف کیطرف جانے کے وقت کی بات ہے)، تو جب ہم ایک بیری کے درخت کے قریب تھے تو وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چلتے چلتے رک کے قرن اسود کی ایک جانب میں اسی بیری کے درخت کی محاذات میں۔ تو اس جگہ ٹھہر کر آپ نے وادیٔ نخب کو اپنی نگاہ کے سامنے کیا، چنانچہ اور سب لوگ بھی اسی جگہ اسی طرح ٹھہر گئے (آپ کے اتباع میں)

غرضیکہ آپ نے اس جگہ ٹھہر کر یہ ارشاد فرمایا ان صَیدَ وَجٍّ وعِضَاهَهُ حُرُمٌ مُحَرَّمٌ لِلّٰہِ تعالیٰ، کہ مقام وجّ کا شکار اور اس کے خاردار درخت سب کے سب حرام ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے، یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ نے حرم مکہ کے شکار وغیرہ کو حرام قرار دیا ہے اسی طرح اس مقام وج کا بھی حال ہے کہ اس کا بھی شکار وغیرہ حرام ہے

**کیا وَجّ طائف حرم کے حکم میں ہے** وَجّ طائف میں ایک جگہ کا نام ہے، اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ مقام وج کا بھی وہی حکم ہے جو حرم مکہ کا ہے، چنانچہ شافعیہ کا یہی مسلک ہے لیکن اس میں اور حرم مکہ میں فرق یہ ہے کہ حرم کے شکار میں جزاء اور ضمان واجب ہوتا ہے اس میں جزاء واجب نہیں، جمہور علماء جن میں حنفیہ وحنابلہ بھی داخل ہیں اس کے قائل نہیں ہیں، جمہور یہ کہتے ہیں یہ حدیث اس درجہ کی مشہور اور قوی نہیں ہے کہ اس پر حِلّت اور حُرمت کا مدار رکھا جاسکے دراصل اس مسئلہ میں عموم بلویٰ ہے (اگر ایسا ہوتا تو اس کی خبر سب کو ہوتی اور یہ حدیث مشہور ہوجاتی حالانکہ ایسا نہیں ہے) اور جس چیز میں عموم بلویٰ ہوتا ہے وہاں خبر مشہور درکار ہوتی ہے، خبر واحد سے وہاں کام نہیں چل سکتا اصولی مسئلہ ہے خطابی مشہور شارح حدیث بھی اسکے قائل نہیں وہ فرماتے ہیں ممکن ہے یہ آپ کا فرمان بطریق حِمٰی[1] ہو کسی مخصوص وقت میں نہ کہ ہمیشہ کیلئے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، شراح حدیث کے کلام سے معلوم ہوا کہ صید وج کی حرمت کے شافعیہ قائل ہیں چنانچہ فقہ شافعی

---

[1] اور بجیرمی نے شرح اقناع[۳۸۹] کے حاشیہ میں اس کی ایک اور حکمت لکھی ہے وہ یہ کہ طائف میں کفار نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شدید اذیت پہونچائی تھی یہاں تک کہ آپ کے قدمین خون آلود ہوگئے تھے تو اس مصیبت کے بعد آپ یہاں آکر بیٹھے تھے اور یہاں آکر آپ نے سکون وآرام پایا تھا اور اللہ تعالیٰ شانہ نے آپ کا اکرام فرمایا تھا تو آپ کے طفیل میں اس مکان کا بھی اکرام کیا گیا کہ اس کا شکار اور درخت کاٹنا منع کردیا گیا۔ اھ

کی کتب میں یہ مسئلہ مذکور ومصرح ہے، ففی شرح الاقناع ص۳۸۹ ویحرم اخذ نبات حرم المدینۃ ولا یضمن ویحرم صید حرم المدینۃ
الطائف ونباتہ، ولا ضمان فیہما قطعاً اھ، حرم مدینہ کا بیان کتاب میں آگے آرہا ہے اسی طرح حضرت شیخ کے حاشیۂ
بذل میں ہے وقال ابن قدامۃ صید وج وشجرہ مباح وقال اصحاب الشافعی حرام اھ بعض علماء نے امام مالک کا مسلک
بھی وہی لکھا ہے جو امام شافعی کا ہے لیکن یہ صحیح نہیں کتب مالکیہ میں مجھے اس کا کہیں ذکر نہیں ملا لا فی الکافی لابن عبدالبر
ولا فی الدسوقی وغیرہ۔

## باب فی اتیان المدینۃ

کتاب الحج ختم ہورہی ہے اخیر میں مصنف نے اتیان مدینہ (مدینہ منورہ حاضری) کا باب قائم فرمایا ہے کیونکہ حدیث
میں ہے من حج البیت ولم یزرنی فقد جفانی (رواہ ابن عدی بسند حسن کما فی البذل) آپ فرمارہے ہیں کہ جو شخص حج کرے
اور میری زیارت کے لئے مدینہ نہ آئے اس نے مجھ پر ظلم کیا۔ حضرت امام بخاری نے بھی کتاب الحج کے اخیر میں حرم مدینہ
اور فضل مدینہ کے بارے میں متعدد ابواب قائم کئے ہیں تقریباً ایک درجن۔

---

عن ابی هریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لاتُشَدُّ الرحالُ الا الی ثلاثۃ مساجد مسجد الحرام
ومسجدی هذا والمسجد الاقصی۔

**شرحِ حدیث علی احسنِ وجہ** یہ حدیث متفق علیہ ہے امام بخاری ومسلم نے اس کی تخریج کی ہے[1]۔ رِحال رَحل کی
جمع ہے بمعنی کجاوہ اور پالان، یہ صیغہ گو مضارع منفی کا ہے لیکن مراد اس سے نہی
ہے یعنی نہ باندھے جائیں پالان اونٹوں پر، اور یہ کنایہ ہے سفر سے مطلقاً خواہ سواری سے ہو خواہ بغیر اس کے یعنی سفر
نہ کیا جائے کسی طرف بجز مساجد ثلاثہ کے (جو اوپر حدیث میں مذکور ہیں) اس حدیث میں یہ استثناء استثناء مفرغ
ہے اس لئے کہ یہاں مستثنیٰ منہ مذکور نہیں جس میں دو احتمال ہیں خاص مقدر مانا جائے یا عام[2] پہلی صورت میں وہ لفظ مسجد
ہوگا اور دوسری صورت میں لفظ مکان یا موضع یعنی لاتشد الرحال الی مسجد من المساجد الا الی الخ یا لاتشد الرحال
الی موضع من المواضع الا الی ثلاثۃ مساجد الخ ویسے دونوں صورتوں میں رہے گا یہ مستثنیٰ متصل ہی اس لئے کہ مستثنیٰ متصل
اس کو کہتے ہیں جہاں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو، اور لفظ مسجد ومکان میں صرف فرق یہ ہے کہ ایک ان میں سے

---

[1] بلکہ صحاح ستہ میں ہے قال المنذری واخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ اھ یہ حدیث ترمذی ص۷۳ میں بھی ہے لیکن من حدیث
ابی سعید الخدری لا من حدیث ابی ہریرۃ، اسی لئے منذری نے اس کا حوالہ نہیں دیا۔

[2] استثناء کے مفرغ ہونے کا تقاضا یہی ہے کہ مستثنیٰ منہ عام اور مطلق مانا جائے لیکن یہ ضروری نہیں کہ عام سے مراد بھی عام ہی ہو بلکہ کبھی
عام بول کر خاص مراد لیا جاتا ہے کما قال الحافظ فی الفتح یعنی موضع سے مراد بھی مسجد ہی ہو سکتی ہے ۱۲

جنس قریب ہے اور ایک جنس بعید، لیکن چونکہ مسند احمد کی ایک روایۃ میں تصریح ہے لاتشد الرحال الی مسجد یصلی فیہ الا الی الخ اس لئے احتمالِ خصوص ہی راجح ہے واختارہ الحافظ العراقی وہ فرماتے ہیں اس حدیث سے مقصود احکام مساجد ہی کو بیان کرنا ہے، بہرکیف اگر مستثنیٰ منہ مسجد کو مانا جاتا ہے پھر تو کوئی اشکال ہی نہیں اور مطلب یہ ہے ان مساجد ثلاثہ کے علاوہ کسی اور مسجد کا سفر کرنا وہاں جاکر نماز پڑھنے کے لئے لغو اور بے فائدہ ہے اس میں کوئی فضیلت نہیں ہے کیونکہ سب مساجد کا ثواب برابر ہے بخلاف ان مساجد ثلاثہ کے، غرضیکہ فضیلت اور فائدہ کی نفی ہے ______ جواز کی نفی نہیں ہے، لہذا یہ نہی للشفقۃ ہے للتحریم نہیں ہے کذا قال النووی وغیرہ من الشراح وھکذا فی الکوکب الدری۔

اور اگر مستثنیٰ منہ عام لفظ یعنی مکان مانا جاتا ہے[۱] تو اس میں اشکال ظاہر ہے کیونکہ اس صورت میں سفر کا بالکل سدِّ باب ہی ہو جاتا ہے کہ کوئی سفر کیا ہی نہ جائے مساجد ثلاثہ کے علاوہ خواہ وہ سفر طلب علم کے لئے ہو خواہ تجارت کیلئے خواہ جہاد یا لقاءِ احباب کے لئے حالانکہ یہ اَسفار بالاتفاق مشروع ہیں اب اس اشکال سے بچنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ یہ کہا جائے یہ اسفار دوسرے دلائل کے ذریعہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں اور یا یہ[۲] توجیہ کیجائے کہ مراد اس حدیث میں یہ ہے کہ مساجد ثلاثہ کے علاوہ کسی مکان کیطرف سفر اس مکان کو مقصود بنا کر اور ذریعۂ تقرب سمجھ کر نہ کیا جائے، اس صورت میں یہ اسفارِ مذکورہ نہی سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان اسفار میں ذواتِ امکنہ مقصود نہیں ہوتیں بلکہ مقصود اُن اغراض کا حصول ہے جن کے لئے یہ سفر کیا جارہا ہے یعنی علم وتجارت وزیارت وغیرہ۔

اور بعض علماء نے اس حدیث کو محمول کیا ہے نذر پر کہ اگر کوئی شخص یہ نذر مانے میں فلاں مسجد میں دو رکعت نماز پڑھوں گا، تو ایفاءِ نذر کے لئے اسی مسجد میں جاکر نماز پڑھنا ضروری نہ ہوگا بلکہ جس مسجد میں بھی پڑھ لے گا نذر پوری ہو جائے گی بجز مساجد ثلاثہ کے کہ اگر ان میں نماز پڑھنے کی نذر مانی ہے تو اکثر علماء[۳] کے نزدیک ایفار نذر بغیر ان مساجد

---

[۱] جسکی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو نسائی[ص۲۱] میں ہے حدیث تو وہ طویل ہے اس کا ایک جز یہ ہے ابوہریرہ فرماتے ہیں ایک مرتبہ میں کوہ طور پر (اسکی زیارت کیلئے) گیا، واپسی میں بُصرۃ بن ابی بصرۃ الغفاری سے ملاقات ہوئی انہوں نے پوچھا تم کہاں سے آرہے ہو قلت من الطور، اس پر انہوں نے کہا کہ اگر میری ملاقات تم سے وہاں جانے سے قبل ہو جاتی تو پھر تم وہاں نہ جاتے، قلت لِم قال انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لاتُعمَل المَطِیُّ الا الی ثلاثۃ مساجد الخ، اس پر ابوہریرہ کے سکوت سے معلوم ہوا ان کو بھی ان کی اس رائے سے اتفاق ہوا ۱۲۔

[۲] تقی الدین سبکی اس حدیث پر تفصیلی کلام کرنے کے بعد فرماتے ہیں، اور خلاصہ ہماری اس طویل بحث کا یہ ہے کہ مساجد ثلاثہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ کا سفر اس وقت ممنوع ہے جبکہ اس سفر سے مقصود تعظیم بقعہ ہو اور اگر مقصود ساکن بقعہ کی تعظیم ہو یا کوئی اور غرض ہو تب منع نہیں اھ

[۳] امام مالک واحمد اور امام شافعی فی روایۃ اور دوسری روایۃ امام شافعی کی یہ ہے جو زیادہ مشہور ہے کہ نذر میں مسجد حرام کی تعیین تو معتبر ہے باقی دو مسجدوں کی نہیں کما فی الفتح ص۶۳

کے نہوگی بلکہ ان مساجد کیطرف سفر کرنا ضروری ہوگا لیکن حنفیہ کے نزدیک ان مساجد ثلاثہ میں ادا کرنا اولیٰ تو ہوگا، واجب نہیں۔ (کوکب)

اور بعض علماء نے اس حدیث کو اعتکاف پر محمول کیا ہے چنانچہ بعض صحابہ جیسے حضرت حذیفہؓ کے نزدیک اعتکاف ان مساجد ثلاثہ کے علاوہ کسی اور مسجد میں صحیح نہیں ہوتا۔ اور بعض کے نزدیک اعتکاف صرف مسجد النبی میں درست ہوتا ہے۔

## علماء وصلحاء یا ان کی قبور کی زیارۃ کے لئے شدِ رحل

اب رہ گیا مسئلہ اُس سفر کا جو علماء وصلحاء کی حیات میں ان کی زیارۃ کے لئے یا بعد الوفات ان کی قبور کی زیارۃ کے لئے کیا جائے، حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں شیخ ابو محمد جوینی نے اس کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے اور قاضی عیاض اور ایک جماعت نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، لیکن[1] امام الحرمین وغیرہ علماء شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اس طرح کا سفر جائز ہے اور حدیث کے ان حضرات نے مختلف جوابات دیئے ہیں، پھر حافظ نے ان کو تفصیل سے لکھا (۱) مثلاً ایک یہ کہ حدیث میں فضیلت تامہ کی نفی مراد ہے نفس فضیلت اور جواز کی نفی مراد نہیں، (۲) حدیث نذر پر محمول ہے اگر کوئی شخص مساجد ثلاثہ کے علاوہ کسی اور مسجد میں نماز پڑھنے کی نذر مانے تو اس کو پورا کرنے کے لئے کسی مسجد کا سفر کرنیکی ضرورت نہیں ہے۔ بخلاف ان مساجد کے (۳) اس حدیث کا تعلق صرف مساجد سے ہے غیر مساجد سے اس کا تعلق ہی نہیں وغیرہ وغیرہ متعدد توجیہات حضرت گنگوہی اور حضرت شیخ الہند قدس سرہما کی تقاریر درسیہ میں یہ ہے کہ مقابر کی زیارۃ کے لئے سفر کرنا گو جائز ہے اس حدیث میں اس سے منع نہیں کیا گیا ہے، لیکن عوارض اور خوف بدعات کا تقاضا یہی ہے کہ اس کو ممنوع قرار دیا جائے، اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اشعۃ اللمعات اور لمعات التنقیح میں اس بارے میں صرف نقلِ اختلاف پر اکتفاء فرمایا ہے کہ اسمیں علماء کی دو جماعتیں ہیں ایک جماعت اس کو جائز اور دوسری جماعت ناجائز قرار دیتی ہے اھ ہمارے حضرت اقدس شاہ ولی اللہ دہلوی قدس سرہ نے اس سفر کو ناجائز قرار دیا ہے چنانچہ وہ حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں اہل جاہلیت کا دستور تھا کہ وہ اپنے زعم میں جن مقامات کو معظم ومقدس سمجھتے تھے ان کا قصد کر کے سفر کیا کرتے تھے اور اپنے نزدیک ان جگہوں سے تبرک حاصل کیا کرتے تھے، جس میں ظاہر ہے کہ تحریف اور فساد ہے اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کے اسفار کا سدباب فرمایا الخ آگے فرماتے ہیں والحق عندی ان القبر ومحل عبادۃ ولی من اولیاء اللہ والطور کل ذلک سواء فی النہی اھ (عون) مولانا انور شاہ کشمیری نے بھی اس کے جواز میں اظہار تردد فرمایا ہے (کما فی العرف)، اور جمہور شافعیہ تو چونکہ جواز کے قائل ہیں اس لئے حضرت امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر

---

[1] امام نووی نے بھی اس قول کو نقل کر کے اس کی تغلیط کی ہے حیث کتب ص۴۳۳ وص۴۴۷ وہو غلط والصحیح عند اصحابنا وہو الذی اختارہ امام الحرمین والمحققون انہ لا یحرم ولا یکرہ قالوا والمراد ان الفضیلۃ التامۃ انما ہی فی شد الرحال الی ہذہ الثلاثۃ خاصۃً، واللہ اعلم۔

رد کیا ہے جو اس حدیث (لاتشد الرحال) سے عدم جواز پر استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں اس حدیث کا تعلق تو صرف مساجد سے ہے کیونکہ مساجد ثلاثہ کے علاوہ باقی سب مساجد آپس میں برابر ہیں اور ہر شہر و بستی میں مسجد ہوتی ہے پھر کیا وجہ ہے ایک مسجد کو چھوڑ کر کسی دوسری مسجد کیطرف سفر کرنے کی، بخلاف مشاہد و مقابر اولیاء کے کہ انکی برکات کا انکار نہیں کیا جاسکتا جو کہ متفاوت ہیں ہر صاحب مقبرہ کی برکت اس کے حسب مرتبہ ہے، پس جس طرح علماء وصلحاء کی زیارۃ ان کی حیات میں عمدہ مقاصد سے ہے اسی طرح ان کی وفات کے بعد ان کی قبور کی زیارۃ مقاصدِ رحلۃ سے ہے، کذا فی الاحیاء (التعلیق الصبیح) احقر کہتا ہے کہ مجھے شیخ و مرشد حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مہاجر مدنی قدس سرہٗ نے ایک مرتبہ فرمایا تھا" کبھی کبھی اپنے اکابر کے مزارات پر جایا کرو" اور حضرت شیخ کا خود بھی معمول تھا کہ حسب موقعہ و فرصت سال میں ایک آدھ مرتبہ یا چند سال میں ایک مرتبہ آس پاس کے مزارات. گنگوہ. دیوبند. رائپور وغیرہ تشریف لیجاتے۔

**شدِّ رحل بقصد زیارۃِ روضۂ شریفہ نبویّہ**

اب باقی رہا مسئلہ نبی کریم سید المرسلین فخر دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارۃ کے لئے شدِ رحل کا سو اس میں اگرچہ حدیث الباب کے پیش نظر بعض علماء نے اختلاف کیا ہے لیکن جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک یہ عمل من اعظم القُربات و اَجَلِ السعادات ہے بلکہ بعض علماء جیسے تقی الدین سبکی نے تو اس کے جواز بلکہ استحباب پر اجماع علماء نقل کیا ہے یعنی اجماع عملی (تعامل) چنانچہ وہ فرماتے ہیں ہمیشہ سے ہر زمانہ میں بے شمار حجاج حج کے موقعہ پر روضۂ شریفہ کی زیارۃ کے لئے مدینہ طیبہ حاضر ہوتے ہیں جس میں ہر ملک کے علماء وصلحاء بھی ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ جو شخص علماء کے اس جمّ غفیر کا تخطیہ کرے گا وہ خود خطاء پر ہوگا. اھ علامہ سبکی کا اشارہ اس سے ابن تیمیہ کی طرف ہے جو قبر اطہر کی زیارۃ کے لئے شدرحل کو ناجائز کہتے ہیں ان کا مسلک یہ ہے کہ آدمی کو چاہیئے کہ وہ مسجد نبوی کی زیارۃ اور اس میں نماز پڑھنے کی نیت سے مدینہ طیبہ کا سفر کرے پھر جب وہاں حاضر ہوجائے تب روضۂ شریفہ پر حاضر ہو کر اس کی زیارت کرے صلوۃ وسلام پڑھے۔

عرف الشذی میں لکھا ہے اس مسئلہ میں متقدمین میں سے ابن تیمیہ کی چار علماء نے موافقت کی ہے[1] جن میں شیخ ابو محمد جُوینی والد امام الحرمین بھی ہیں اور حاشیۂ بذل المجہود میں حضرت شیخ نے قاضی حسین من الشافعیہ اور قاضی عیاض من المالکیہ کو بھی شمار کیا ہے۔ فتح الباری[2] میں علامہ کرمانی سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں ہمارے زمانہ میں بلاد شامیہ میں اس مسئلہ پر علماء کے مابین بڑے مناظرے ہوئے ہیں اور جانبین سے بڑے رسائل لکھے گئے ہیں اس پر حافظ

---

[1] ان حضرات کے نام امام نووی نے شرح مسلم میں اور حافظ نے فتح الباری میں بھی لکھے ہیں لیکن شد رحال الی غیر المساجد الثلاثہ کے ذیل میں لکھے ہیں روضۂ شریفہ کی تخصیص کیساتھ نہیں لکھے ۱۲۔

ابن حجر لکھتے ہیں اس سے اشارہ اس بحث اور رد کیطرف ہے جو تقی الدین سبکی نے ابن تیمیہ پر کیا ہے اور پھر ابن تیمیہ کیطرف سے شمس الدین ابن عبد الہادی وغیرہ نے سبکی پر کیا ہے، نیز حافظ وغیرہ شراح نے لکھا ہے وھی من ابشع المسائل المنقولۃ عن ابن تیمیہ (ابن تیمیہ نے جن مسائل میں جمہور علماء کی مخالفت کی ہے ان میں یہ مسئلہ سب سے زیادہ تلخ اور بدذائقہ ہے) الحمد للہ، حدیث لاتشد الرحال الا الی ثلاثۃ مساجد پر جو کچھ احقر لکھنا چاہتا تھا وہ پورا ہوگیا۔

اس مقام کے مناسب ایک اور مضمون لکھنے کو جی چاہتا ہے جو طلبۂ حدیث کی خاص ضرورت کا ہے جس کو استدراک کے عنوان سے لکھتا ہوں۔

## استدراک

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے مسجد حرام و مسجد نبوی کی فضیلت میں صرف یہی ایک حدیث ذکر فرمائی ہے جو ترجمۃ الباب کے عین مناسب ہے حضرت امام بخاری نے کتاب الصلوۃ میں باب فضل الصلوۃ فی مسجد مکۃ والمدینۃ قائم کر کے اس کے تحت میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں ایک تو یہی حدیث جو یہاں مذکور ہے۔ لاتشد الرحال الخ۔

## مسجد حرام و مسجد نبوی کی فضیلت میں احادیث اور انکی توضیح و تشریح

دوسری حدیث یہ ہے عن ابی ھریرۃ مرفوعا صلوۃ فی مسجدی ھذا خیر من الف صلوۃ فیما سواہ الا المسجد الحرام اسی طرح صاحب مشکوٰۃ نے باب المساجد و مواضع الصلوۃ میں یہ دونوں حدیثیں ذکر کی ہیں اور دونوں کے بارے میں لکھا متفق علیہ، ان دو میں سے ایک پر تو کلام ہمارے ہاں ہوچکا اب ایک باقی ہے، جس کا مضمون یہ ہے آپ فرمارہے ہیں ایک نماز میری اس مسجد میں بہتر و افضل ہے ان ہزار نمازوں سے جو دوسری مساجد میں پڑھی جائیں سوائے مسجد حرام کے، اس حدیث کی شرح میں تین قول ہیں یعنی اس استثناء میں جو اس حدیث میں مذکور ہے (۱) مسجد نبوی کی نماز تمام دیگر مساجد سے افضل ہے مگر مسجد حرام کی نماز سے افضل نہیں بلکہ مسجد حرام کی نماز مسجد نبوی کی نماز سے افضل ہے۔ اسی مطلب کو جمہور علماء نے اختیار کیا ہے اور اس کی تائید عبداللہ بن الزبیر کی حدیث مرفوع سے ہوتی ہے جس کو روایت کیا ہے امام احمد نے جس میں حدیث مذکور کے بعد یہ زیادتی ہے وصلوۃ فی المسجد الحرام افضل من مائۃ صلوۃ فی ھذا، اب پوری حدیث کا مضمون یہ ہوگیا مسجد نبوی کی ایک نماز باقی مساجد کی ایکہزار نمازوں سے افضل ہے اور مسجد حرام کی ایک نماز مسجد نبوی ایک سو نمازوں سے افضل ہے، لہٰذا نتیجہ یہ نکلا مسجد حرام کی ایک نماز عام مساجد کی

---

لہ سبکی کے اس رسالہ کا نام "شفاء السقام فی زیارۃ خیر الانام" ہے انہوں نے شروع میں اس کا نام "شن الغارۃ علی من انکر سفر الزیارۃ" رکھا تھا۔ بعد میں نام بدل دیا تھا۔ پھر اس کی تردید میں ابن عبد الہادی نے جو رسالہ لکھا اس کا نام انہوں نے رکھا "الصارم المنکی علی نحر السبکی"، پھر ابن علان نے اس کا رد لکھا جس کا نام رکھا المبرد المبکی علی الصارم المنکی، اور یہ سلسلہ چلتا ہی رہا ۱۲ (عرف الشذی)

سو ہزار (ایک لاکھ) نمازوں سے افضل ہے، وعند البزار وقال اسنادہ حسن والطبرانی من حدیث ابی الدرداء رفعہ الصلوٰۃ فی المسجد الحرام بمائۃ الف صلوٰۃ والصلوٰۃ فی مسجدی بالف صلوٰۃ والصلوٰۃ فی بیت المقدس بخمسمائۃ صلوٰۃ۔ یعنی مسجد حرام کی ایک نماز ایک لاکھ نمازوں کے برابر ہے اور مسجد نبوی کی ایک نماز ایک ہزار نمازوں کے برابر ہے اور بیت المقدس کی ایک نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے۔ اس استثناء کا ایک مطلب تو یہ ہوا چونکہ یہ مطلب دوسری روایات سے مؤید ہے اس لئے یہی راجح بلکہ متعین ہے (۲) دوسرا قول اس میں یہ ہے کہ مسجد نبوی کی نماز گو افضل تو مسجد حرام کی نماز سے بھی ہے لیکن بدون الف یعنی ایک ہزار درجہ افضل نہیں بلکہ اس سے کم اور کم واحد کو بھی شامل ہے لہذا ایک ہزار میں سے صرف ایک کم کر دیا جائے یعنی مسجد نبوی کی ایک نماز عام مساجد سے تو ایک ہزار درجہ افضل ہے اور مسجد حرام کی نماز سے تو سو ننانوے[1] (۹۹۹) درجہ افضل ہے۔ قالہ ابن عبدالبر (۳) تیسرا قول اس میں یہ ہے کہ اس سے مراد مساواۃ ہے یعنی مسجد نبوی کی نماز کی جو فضیلت ہے وہ دوسری مساجد کے لحاظ سے ہے مسجد حرام کے لحاظ سے نہیں مسجد حرام کی نماز کے برابر ہے، اس مطلب کو ابن بطال مالکی نے اختیار کیا ہے اور وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے کہ اگر پہلا اور دوسرا مطلب لیا جاتا ہے تو اس صورت میں دوسری دلیل کیطرف رجوع کی حاجت ہوگی جس سے اس تفاوت کی مقدار معلوم ہو بخلاف مساواۃ کے کہ اس مطلب میں بات پوری معلوم ہو جاتی ہے، اس پر حافظ ابن حجر فرماتے ہیں شاید ابن بطال کو عبداللہ بن الزبیر کی وہ حدیث نہیں پہونچی جو مسند احمد میں ہے اس لئے کہ اس کے پیش نظر کسی دوسری دلیل کیطرف احتیاج باقی نہیں رہتی اھ اسکے بعد جاننا چاہیئے کہ صحیحین کی حدیث جو اوپر گذری اس میں تو یہی ہے کہ مسجد نبوی کی ایک نماز کا ثواب ایک ہزار کے برابر ہے، اور ابن ماجہ کی بھی ایک حدیث میں تو اسی طرح ہے جس کے راوی جابر ہیں اور اس کی ایک دوسری حدیث میں جس کے راوی انس بن مالک ہیں جس کو صاحب مشکوٰۃ نے بھی ذکر کیا ہے یہ ہے کہ مسجد نبوی کی ایک نماز پچاس ہزار نمازوں کے برابر ہے۔ لیکن اس حدیث کی سند میں ایک راوی ابوالخطاب الدمشقی ہے جس کے بارے میں بذل المجہود میں حافظ ابن حجر سے نقل کیا ہے، ہو مجہول۔

---

[1] لیکن اس قول کی بناء پر یہ لازم آئیگا کہ مسجد نبوی اور عام مساجد کے درمیان تو ایک ہزار درجہ کا تفاوت ہو اور مسجد حرام اور عام مساجد کے درمیان صرف ایک درجہ کا تفاوت ہو، وہو کما تری ۱۲ [2] کہ مسجد حرام کی نماز کتنی افضل ہے مسجد نبوی سے (فی المعنی الاول) یا مسجد نبوی کی نماز کتنی افضل ہے مسجد حرام سے (فی المعنی الثانی) [3] یہ حدیث ہمارے یہاں شروع میں گذر چکی ہے ۱۲

[4] قال الحافظ وفی ابن ماجہ من حدیث جابر مرفوعاً صلوٰۃ فی مسجدی افضل من الف صلوٰۃ فیما سواہ الا المسجد الحرام وصلوٰۃ فی المسجد الحرام افضل من مائۃ الف صلوٰۃ فیما سواہ اھ۔ [5] لہذا صرف واحد کا استثناء کرنے کے بجائے معتد بہ مقدار مثلاً ایک ہزار میں سے نصف کا استثناء کیا جائے تو اشکال نہ ہوگا۔

(فائدہ) بعض شراح حدیث نے لکھا ہے کہ مسجد حرام کی ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ منفرداً پڑھنے کی صورت میں ہے اور اگر جماعت سے پڑھی جائے تو پھر ستائیس لاکھ ہے اور ایک دن رات کی پانچوں نمازوں کا ثواب اس صورت میں ایک کروڑ ۳۵ لاکھ نمازوں کے برابر ہوگا جبکہ کسی شخص کی سو سال کی عمر ہو اور وہ اپنے وطن میں منفرداً سو برس تک نماز پڑھے تو ان نمازوں کی تعداد صرف ایک لاکھ اسی ہزار ہوتی ہے۔

(فائدہ ثانیہ) یہاں دو تین باتیں تحقیق طلب اور رہ گئیں اول یہ کہ مسجد نبوی میں آپؐ کے بعد جو توسیع ہوئی خلفاء راشدین نے کرائی ہو یا بعد کے خلفاء نے وہ حصہ اس تضعیف اجر میں شامل ہے یا صرف قدیم مسجد کے ساتھ خاص ہے، امام نووی کی رائے یہ ہے کہ یہ تضعیف اجر اس حصہ کیساتھ خاص ہے جو آپؐ کے زمانہ میں تھا کیونکہ حدیث میں فی مسجدی ھذا اسم اشارہ کیساتھ کہا گیا ہے، آپ نے صرف فی مسجدی نہیں فرمایا، علامہ عینی فرماتے ہیں جب اسم اور اشارہ دونوں جمع ہوں تو کس کے مقتضی پر عمل ہوگا یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے امام نووی کا میلان اس طرف ہے کہ اشارہ کو غلبہ دیا جائے گا اور ظاہر ہے کہ اشارہ شئ موجود کیطرف ہوا کرتا ہے لہذا اس سے وہ مسجد مراد ہوئی جو آپؐ کے زمانہ میں موجود تھی، اور حنفیہ کے نزدیک جیسا کہ ان کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ اسم کو غلبہ ہوتا ہے اشارہ پر اھ (تعلیق الصبیح) اسم سے مراد مسجدی جو آپؐ کے کلام میں مذکور ہے اور مسجد نبوی کا اطلاق مزید اور مزید علیہ دونوں پر ہوتا ہے لہذا تضعیف بھی عام ہونی چاہیئے۔ اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لمعات میں امام نووی کا اختلاف لکھ کر جمہور علماء کا مسلک عدم تخصیص لکھا ہے وہ فرماتے ہیں چنانچہ وارد ہے کہ آپ نے فرمایا لو مُدَّ ھذا المسجد الی صنعاء الیمن کان مسجدی، نیز حضرت عمر و عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قیام نماز میں اس حصہ میں جس کا بعد میں اضافہ ہوا اس کی دلیل ہے آگے وہ لکھتے ہیں ابن تیمیہ کی بھی یہی رائے ہے بلکہ انہوں نے اس پر سب کا اتفاق نقل کیا ہے ابن تیمیہ کہتے ہیں یہ دوسری بات ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مُقام (جائے قیام) اعظم وافضل ہے تمام مقامات سے[1] یعنی اس میں تو شک نہیں مسجد کا قدیم حصہ جس میں آپؐ نے نمازیں پڑھی ہیں وہ بعد والے اضافہ سے کہیں افضل ہے لیکن تضعیف اجر اس کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ اس لئے بہتر یہی ہے کہ اسی میں نماز پڑھنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ صاحب لمعات فرماتے ہیں محب طبری نے اس مسئلہ میں امام نووی کا رجوع نقل کیا ہے یعنی الی مسلک الجمہور اور مسجد حرام کے بارے میں خود امام نووی اور تقریباً سبھی علماء کی رائے یہ ہے کہ وہ عام ہے، موضع صلوۃ کے ساتھ خاص نہیں پورا مکہ معظمہ بلکہ پورے حرم کا یہی حکم ہے لہذا بیوت مکہ بھی مسجد حرام کے حکم میں ہیں۔ اس لئے کہ پورے حرم پر مسجد حرام کا اطلاق ہوتا ہے (قسطلانی)

---

[1] لیکن اس میں بعض شراح کو تأمل ہے قال الحافظ[5] لکن ھل یجتمع التضعیفان او لا محل بحث اھ وہکذا فی القسطلانی۔

**ثانی** امر یہ ہے کہ اس مضاعفۃ اجر کا تعلق صرف فرض نماز سے ہے یا فرض اور نفل دونوں سے ہے حافظ ابن حجر نے جمہور کا مسلک عموم لکھا ہے فرض اور نفل دونوں اور امام طحاوی کی رائے لکھی ہے کہ اس سے مراد صرف فرض نماز ہے کیونکہ نفل کا گھر میں پڑھنا افضل ہے لحدیث افضل صلوٰۃ المرأ فی بیتہ الا المکتوبۃ، اس پر حافظ فرماتے ہیں امام طحاوی کی رائے کو پیش نظر رکھنے کے باوجود اس تضعیف میں عموم ہو سکتا ہے۔ عموم سے کوئی مانع نہیں بایں طور کہ یوں کہا جائے بیوت مکہ و مدینہ کی نفل نماز ایک لاکھ یا ایک ہزار درجہ افضل ہے غیر مکہ و غیر مدینہ کی بیت کی نماز سے یعنی مسجد مکہ و مسجد مدینہ کا تقابل کیجئے دیگر مساجد سے۔ اور بیوت مکہ و مدینہ کا تقابل کیجئے غیر مکہ و غیر مدینہ کے بیوت سے اھ۔

**ثالث**۔ تیسری بات یہاں یہ ہے کہ مسجد حرام اور مکہ مکرمہ افضل ہے یا مسجد نبوی اور مدینہ منورہ، جمہور علماء تفضیل مکہ کے قائل ہیں مذکورہ بالا حدیث کیوجہ سے (مکہ کی ایک نماز ایک لاکھ نمازوں کے برابر ہے اور مسجد نبوی کی ایک ہزار کے برابر) اس لئے کہ الامکنۃ کا شرف عبادت کے شرف کے تابع ہے جب مکہ کی عبادۃ مدینہ کی عبادۃ سے افضل واشرف ہے تو خود مکہ بھی مدینہ سے اشرف ہوگا، امام مالک کی ایک روایۃ اور ان کے بعض اصحاب کا مسلک بھی یہی ہے جیسے ابن وہب اور ابن حبیب مالکی، لیکن امام مالک کا مشہور قول اور ان کے اکثر اصحاب کا مسلک اس کے برعکس ہے یعنی تفضیل مدینہ مستدلاً بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ما بین قبری ومنبری روضۃ من ریاض الجنۃ، کہ میری قبر سے لیکر منبر تک یہ سارا حصہ جنت کا ایک حصہ اور اس کا باغ ہے اور دوسری حدیث میں ہے موضع سوط فی الجنۃ خیر من الدنیا وما فیہا۔ ابن عبدالبر نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ صرف ایک استنباط ہے نص صریح نہیں ہے بخلاف مکہ مکرمہ کے کہ اس کی افضلیت کی صریح دلیل حدیث صحیح موجود ہے جس کی تخریج اصحاب السنن نے کی ہے[1] وصححہ الترمذی وابن خزیمۃ وابن حبان جس کے لفظ یہ ہیں عن عبداللہ بن عدی بن الحمراء قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واقفاً علی الحزورۃ فقال واللہ انک لخیر ارض اللہ واحبّ ارض اللہ الی اللہ ولولا انی اُخرجتُ منکِ ما خرجتُ حزورہ مکہ میں ایک جگہ کا نام ہے آپ اس حدیث میں مکہ کو خیر ارض اللہ احب ارض اللہ فرمارہے ہیں، نیز یہ کہ اگر میں تجھ سے نہ نکالا جاتا تو یہاں سے کبھی نہ نکلتا۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں اکثر مُنصفین[2] مالکیہ (انصاف پسند) نے اس قول سے رجوع کرلیا ہے۔ اور تفضیل مکہ کے قائل ہو گئے ہیں، قاضی عیاض مالکی فرماتے ہیں لیکن اس سے وہ بقعہ مستثنیٰ ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدفون ہیں اس کے خیر البقاع ہونے پر سب کا اتفاق ہے (حتیٰ کہ وہ عرش سے بھی افضل ہے) اس پر حافظ ابن حجر فرماتے ہیں یہ بات خارج

---

[1] اخرجہ الترمذی فی اواخر کتاب المناقب فی باب فضل مکۃ ۱۲ [2] فتح الباری میں متقنین ہے۔ قسطلانی میں منصفین ہے وھو الصحیح ۱۲

از مسجد، ہے اس لئے کہ بحث اس لحاظ سے ہورہی ہے کہ کونسی جگہ عبادت کے لئے سب سے افضل ہے (ملخصا من الفتح) بندہ کہتا ہے کہ مالکیہ نے تفضیل مدینہ کے بارے میں اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ آپؐ نے ایک مرتبہ یہ دعار فرمائی کہ اے اللہ ابراہیم تیرے نبی تھے انہوں نے اہل مکہ کے لئے دعار کی تھی برکت کی میں تجھ سے اہل مدینہ کے لئے دعار کرتا ہوں اور دوگنی اور چارگنی برکت کی دعار کرتا ہوں اھ اخرجہ الترمذی ایضاً فی باب فضل المدینۃ۔

## باب فی تحریم المدینۃ

صحیح بخاری میں ہے باب حرم المدینۃ، اس میں تو شک نہیں کہ حرم دو ہیں حرم مکہ وحرم مدینہ، اسی لئے کہا جاتا ہے حرمین شریفین، لیکن دونوں کی نوعیت میں فرق ہے، حرم مکہ میں باہر سے آنے والا بغیر احرام کے داخل نہیں ہوسکتا ہے بخلاف حرم مدینہ کے اس میں بالاتفاق بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے اور بعض فرق مختلف فیہ ہیں، چنانچہ عندالاکثر ومنہم الائمۃ الثلاثۃ شجر مدینہ اسی طرح صید مدینہ حرام ہیں یعنی جس طرح حرم مکہ کے درختوں کو کاٹنا حرام ہے وہاں کا شکار حرام ہے اسی طرح مدینہ کا بھی حکم ہے لیکن اس میں جزار واجب نہ ہوگی وہو مذہب مالک واحمد فی روایۃ وقول الشافعی فی الجدید، اور امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ جزار بھی واجب ہوگی وہی جزار جو حرم مکہ میں واجب ہوتی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کی جزار اخذ السلب ہے (بدن کے کپڑے اور ساتھ کا سامان) جیساکہ آگے کتاب میں سعد بن ابی وقاص کی حدیث میں آرہا ہے، دلیل تحریم روایات الباب ہیں۔

**حرم مدینہ کے حکم میں جمہور اور حنفیہ کا اختلاف**

اور حنفیہ کے نزدیک حرم مدینہ کا حکم یہ نہیں ہے کہ وہاں کے درخت اور شکار حرام ہیں بلکہ صرف یہ ہے کہ وہ معظم ومحترم جگہ ہے اس کی شان کے خلاف وہاں کوئی کام نہ کیا جائے اس کے خوشنما مناظر کو باقی رکھا جائے ان کو بلاضرورت توڑ پھوڑ کر بدنما نہ بنایا جائے۔ امام طحاوی نے اس پر استدلال اُس حدیث انس سے کیا ہے جس میں ہے یا ابا عمیر ما فعل النغیر کہ اگر صید مدینہ حرام ہوتا تو اس کا حبس جائز نہ ہوتا، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے وہ پرندہ (نغیر) انہوں نے حل (خارج حرم) سے پکڑا ہو، لیکن حافظ نے اسکو خود ہی رد کردیا حیث قال لکن لا یرد ذلک علی الحنفیۃ لان صید الحل عندہم اذا دخل الحرم کان لہ حکم الحرم، صید حل بھی حرم میں آکر صید حرم ہی ہو جاتا ہے۔

نیز امام طحاوی نے تحریم کی روایات کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ ممکن ہے یہ حکم اس وقت کا ہو جب ہجرۃ الی المدینۃ واجب تھی تاکہ مدینہ کی زینت باقی رہے اور یہ زینت کا بقار، ہجرۃ کی رغبۃ اور الفۃ مدینہ کا ذریعہ ہو پس جب ہجرۃ منسوخ ہوئی تو یہ تحریم بھی منسوخ ہوگئی۔ چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ بعض روایات میں آتا ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ہدم آطام المدینۃ فانہا من زینۃ المدینۃ، یعنی آپ نے مدینہ منورہ کی اونچی دیواروں اور قدیم

قلعوں کے منہدم کرنے سے منع فرمایا کیونکہ ان کا وجود باعث زینت ہے، اسی طرح ان تحریم کی روایات میں خود استثناء موجود ہے الا ان یعلف رجل بعیرہ، کہ بقدر ضرورت آدمی اپنی سواری کے لئے گھاس کاٹ سکتا ہے دوسری روایۃ کے لفظ یہ ہیں الامایُساقُ بہ الجمَل، اور ایک روایت میں ہے ولکن یُھَشُّ ھَشًّا رقیقًا یعنی وہاں کے درختوں کے پتے ضرورۃً آہستہ آہستہ جھاڑ سکتے ہیں غرضیکہ جن روایات سے جمہور تحریم پر استدلال کر رہے ہیں خود انہی روایات میں عدم تحریم کا پہلو موجود ہے۔

المدینۃ حرام ما بین عائر الی ثور۔

**حدیث کی مفصل تشریح** اس حدیث میں حرم مدینہ کی تحدید مذکور ہے، اور آگے روایت میں آرہا ہے حَمَی[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل ناحیۃ من المدینۃ بَریدًا بَریدًا یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کو چاروں طرف سے ایک ایک برید کے بقدر محفوظ قرار دیا، برید منزل کو کہتے ہیں جس کی مسافت بارہ میل ہوتی ہے اور بخاری کی ایک روایت میں ہے حرّم ما بین لابتی المدینۃ اور بعض روایات میں ما بین حرتیہا وارد ہے، لَابَہ اور اور حَرّہ مرادف ہیں الحجارۃ السُود (سیاہ پتھر) مدینہ منورہ حرتین (دو سیاہ پتھریلی زمینوں کے درمیان واقع ہے) اور صحیح مسلم میں اس سلسلہ کی روایات مختلف الفاظ میں بکثرت ہیں۔ ففی روایۃ ان ابراہیم حرّم مکۃ وانی اُحرّم ما بین لابتیہا، وفی روایۃ منہ اللہم انی احرم ما بین جبلیہا مثل ما حرم بہ ابراہیم مکۃ. وفی روایۃ وانی حرمت المدینۃ ما بین مأزمیہا۔

اس کے بعد آپ حدیث الباب کے بارے میں سمجھئے کہ اس میں دو لفظ مذکور ہیں، عائر (جس کو عَیر بھی کہتے ہیں) اور دوسرا لفظ ثور یہ دو پہاڑوں کے نام ہیں یعنی ان کا درمیانی حصہ سب کا سب حرم مدینہ ہے۔ صحیح بخاری میں ایک جگہ تو اس طرح ہے من کذا الی کذا، اور ایک جگہ ہے ما بین عائر الی کذا، گویا ایک جگہ تو دونوں ہی مبہم ہیں اور دوسری جگہ اول معین اور دوسرا مبہم ہے، غرضیکہ امام بخاری نے ثور کا لفظ اختیار نہیں فرمایا، اور صحیح مسلم کی ایک روایۃ میں من کذا الی کذا ہے اور ایک روایت میں ما بین عَیر[2] الی ثور ہے، حافظ فرماتے ہیں بعض شراح کا خیال یہ ہے کہ امام بخاری نے ثانی کی تعیین قصداً نہیں فرمائی کیونکہ ثور کا لفظ ان کے نزدیک صحیح نہیں تھا اسی لئے بجائے الی ثور کے الی کذا نقل کیا۔ اسلئے کہ عائر کا مدینہ میں ہونا تو معروف ہے اور ثور کا وہاں ہونا غیر معروف ہے

---

[1] اس حدیث میں راوی نے بجائے حرّم کے حَمَی کا لفظ استعمال کیا جو بندہ کے خیال میں مسلک احناف کی طرف رہنمائی کرتا ہے یعنی جس طرح حِمَی (مخصوص چراگاہ) کی تحریم ایک وقتی اور کسی خاص ضرورت ومصلحت کی بناء پر ہوتی ہے اسی طرح حرم مدینہ کی بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

[2] اگرچہ مصعب زبیری نے تو دونوں ہی کا انکار کیا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی پہاڑ مدینہ میں نہیں ہے، لیکن علماء نے عیر کی نفی کو تسلیم نہیں کیا ۱۲

بلکہ اس کا مکہ میں ہونا مشہور و معروف ہے اور یہ وہی پہاڑ ہے جس کے غار میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم بوقت ہجرت کفار سے بچکر ٹھہرے تھے، اس لئے بعض تو یہ کہتے ہیں یہ لفظ وہم راوی ہے اس کے بجائے کچھ اور ہو گا مثلاً الی احد، چنانچہ مسند احمد کی ایک روایت میں اسی طرح ہے۔

اور بعض شراح نے اس کی ایک اور توجیہ فرمائی وہ یہ کہ کلام قیاس اور تشبیہ پر محمول ہے وہ اس طور پر کہ جس طرح جبل ثور کا مکہ میں ہونا معروف ہے اسی طرح وہاں ایک جبل عائر کے نام سے بھی ہے لہذا اس حدیث میں جبل عیر و ثور سے مکہ کے یہ دو پہاڑ مراد ہیں اور مطلب یہ ہے کہ جتنی مسافت ان دو پہاڑوں کے درمیان ہے (مکہ میں) اتنی ہی وسیع جگہ مدینہ میں اس کا حرم ہے۔

اور بعض علماء کی تحقیق یہ ہے جن میں مجد الدین فیروز آبادی (صاحب قاموس) بھی ہیں وہ یہ کہ بعض علماء سے منقول ہے کہ ہم نے مدینہ منورہ میں جاکر خود اس کی تحقیق کی تو بعض معمّرین سے پتہ چلا کہ ہاں اُحد پہاڑ کے پیچھے ایک پہاڑی ہے جس کو ثور کہتے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

صحیح مسلم کے بعض مصری نسخوں کے حاشیہ میں تاج العروس سے نقل کیا ہے، کہ حدیث الجبلین اور حدیث اللابتین کے مجموعہ سے حرم مدینہ کے حدود اربعہ کی تعیین ہوگئی اس لئے کہ لابتین شرق اور غرب میں واقع ہیں اور عیر و ثور، مدینہ کے جنوب و شمال میں ہیں، ان میں سے اول جنوب میں ہے اور ثانی شمال میں۔ فمن احدث حدثا او آوی محدثا[1] مطلب یہ ہے کہ جب معلوم ہوگیا کہ مدینہ منورہ کے لئے حرم ہے اور حرم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مقدس جگہ ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہاں معصیت سے خصوصیت کے ساتھ بچاجائے اور خاص کر ابتداع اور احداث فی الدین سے اور ایسے ہی ایواء محدث سے یعنی بدعتی کی اعانت اور اس کو مدینہ میں ٹھکانہ دینے سے، اور یہ لفظ محدَث بھی ہو سکتا ہے یعنی امر بدعت، جو چیز بدعت کے قبیل سے ہو اس کی ترویج اول تو کسی بھی جگہ نہیں کرنی چاہئے اور خاص کر مدینہ منورہ میں تو قطعاً کرنی ہی نہیں چاہئے اس لئے کہ مقدس جگہ میں جس طرح حسنہ کا ثواب زائد ہوتا ہے اسی طرح سیئہ کا گناہ بھی زائد ہے۔ لا یقبل منہ عدل ولا صرف اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ بدعت ایسی منحوس چیز ہے جس سے دوسری نیکیاں بھی برباد ہو جاتی ہیں، ذمۃ المسلمین واحدۃ اگر کوئی مسلم شخص کسی کافر کو امان اور پناہ دیدے تو اس کی رعایت سب پر واجب ہے ایک مسلمان کا پناہ دینا گویا سبھی کا پناہ دینا ہے، اور اس پناہ دینے کی سعی ادنی شخص بھی کر سکتا ہے اور یہ ادنی ہونا، عام ہے خواہ عدد کے لحاظ سے ہو کہ پناہ دینے

---

[1] مدینہ منورہ چونکہ دین واسلام کا مرکز ہے اس لئے وہاں سے جو چیز بھی نکلے گی وہ دین ہی سمجھی جائے گی، اس لئے مدینہ کو بدعت اور اہل بدعت کے وہاں قیام سے بچانیکی بہت سخت ضرورت ہے ۱۲.

والا صرف ایک ہی شخص ہو یا مرتبہ کے لحاظ سے ہو مثلاً یہ کہ وہ عورت ہو یا غلام ہو حُر نہ ہو ایسے ہی خواہ نیچے خاندان کا ہو یا اونچے (شریف و وضیع) ومن وَالی قوماً بغیر اذنِ موالیہ جو شخص عقدِ مُوالاۃ کرے اجنبی لوگوں سے بغیر اصلی مولی سے اجازت لئے، اس پر لعنت ہے۔ موالاۃ اور ولار کی دو قسمیں ہیں ولار العتاقہ اور ولار الموالاۃ، یہاں پر دونوں مراد ہو سکتے ہیں، اگر اول مراد لیں تو اس کی تشریح یہ ہے کہ حدیث میں ہے الولار لمن اعتق، ولاء دراصل اس خصوصی علاقہ اور تعلق کا نام ہے جو اعتاق کیوجہ سے معتِق اور معتَق کے درمیان پیدا ہوتا ہے جس کے نتیجہ اور صلہ میں مولیٰ (معتِق) معتَق کا وارث ہو جاتا ہے اسی لئے بعض مرتبہ وَلار بولکر مجازاً مالِ معتَق بھی مراد لے لیتے ہیں، بہر کیف وَلار معتِق ہی کے لئے ہوتا ہے کیونکہ معتِق ہی کا انعام واحسان ہے معتَق پر، اب اگر کوئی آزاد کردہ غلام اپنی نسبت بجائے اصلی معتِق کے کسی دوسرے شخص کیطرف کرے اور کہے کہ میرا مولی یہ شخص ہے تو یہ اس کا انتہائی کمینہ پن اور احسان فراموشی نہیں تو کیا ہے؟ مذکورہ بالا حدیث میں اسی حرکت پر وعید بیان کی گئی ہے اور یقیناً یہ فعل قطعاً حرام ہے اور اس صورت میں بغیر اذن موالیہ کی قید حدیث میں احترازی نہ ہوگی کہ اگر بغیر اجازت کے ایسا کرے گا تو حرام اور ناجائز ہوگا ورنہ جائز ہوگا کیونکہ یہ فعل تو ہر صورت میں ناجائز ہے بلکہ بیانِ واقع کے طور پر ہے ظاہر ہے کہ ایسا کام غلام بغیر اجازت ہی کے کرے گا۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں موالاۃ سے عقد موالاۃ مراد ہو جس کو ولار الموالاۃ بھی کہتے ہیں (دوستی کا عقد) جو زمانۂ جاہلیت میں اور ابتدار اسلام میں بکثرت ہوتا تھا اور اس کی وجہ سے استحقاق ارث بھی ہوتا تھا جو بعد میں عند الجمہور تو منسوخ ہو گیا لیکن حنفیہ کے نزدیک منسوخ تو نہیں ہوا البتہ اس[2] میں فرق آگیا۔ کما سیأتی فی کتاب الفرائض، اس دوسری صورت میں بغیر اذن موالیہ کی قید احترازی ہوگی کیونکہ آدمی اپنے مولی الموالاۃ سے اجازت لیکر دوسرے شخص سے عقدِ موالاۃ کر سکتا ہے، ہاں! بدون اطلاع واجازت حرام ہے۔

رأیت سعد بن ابی وقاص اخذ رجلا سعد بن ابی وقاصؓ نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ حرم مدینہ میں شکار کر رہا تھا تو انہوں نے اس کو پکڑ کر اس کے کپڑے اور سامان چھین لیا، اس حدیث پر ابن حزم ظاہری کا عمل ہے نیز امام شافعی کا قول قدیم اور امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے، امام ابو بکر بزار کہتے ہیں یہ حدیث سعد بن ابی وقاص کے علاوہ کسی اور صحابی سے مروی نہیں ہے اھ بندہ کہتا ہے اس حدیث پر جمہور کا عمل نہیں ہے کیونکہ یہ اخبار آحاد میں

---

[1] صرف وعدل کی تعریف وتفسیر میں مختلف اقوال ہیں جو بذل المجہود اور حواشی کتاب میں لکھے ہیں۔ —— [2] وہ یہ کہ ابتدار میں تو مولی الموالاۃ ذوی الارحام پر مقدم تھا بعد میں جب یہ آیۃ، واولوا الارحام بعضہم اولی ببعض، نازل ہوئی تو مولی الموالاۃ ذوی الارحام سے مؤخر کر دیا گیا یعنی ذوی الارحام کے نہ ہونیکی صورت میں مولی الموالاۃ وارث ہوگا، ان کی موجودگی میں نہ ہوگا۔

سے ہے اور طرق بھی اس کے متعدد نہیں ہیں، اور اخذ مالِ غیر کا مسئلہ بہت سخت ہے اس کے لئے جیسی مشہور اور قوی حدیث کی ضرورت ہے یہ ویسی نہیں ہے، واللہ اعلم۔ ولا یصلح لرجل ان یحمل فیہا السلاح اور مناسب نہیں کسی شخص کے لئے کہ وہ حرم مدینہ میں ہتھیار اٹھائے، یعنی خارج حرم سے داخل حرم ہتھیار لیکر جائے، یعنی بلاضرورت اگر ضرورت پڑے تو کچھ حرج نہیں۔ (قالہ ابن رسلان) کتاب الحج کے درمیان میں ایک باب گذرا ہے باب حمل السلاح بمکۃ۔ اس کو بھی دیکھ لیا جائے۔ کان یاتی قباء ماشیا وراکبا مضمون تو چل رہا ہے حرم مدینہ اور فضلِ مدینہ کا اور چونکہ قریۂ قباء بھی اطراف میں مدینہ میں واقع ہے اسلئے تبعاً اس کی فضیلت کی حدیث بھی یہاں ذکر کردی۔

## باب زیارۃ القبور

اس سے ایک باب قبل باب اتیان المدینۃ گذرا ہے جس میں مصنف نے شدِ رحال والی حدیث ذکر کی ہے جس سے بظاہر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ مدینہ کی حاضری سے مقصود مسجد نبوی کی زیارۃ اور اس میں نماز پڑھنا ہے اور اس باب سے غالباً مقصد ثانی کیطرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر شریف کی زیارت اور اس پر حاضری، بلکہ ہمارے بعض فقہاء جن میں شیخ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں وہ تو یہ فرماتے ہیں اولیٰ یہ ہے کہ مدینہ منورہ کی حاضری سے مقصودِ اوّلی روضۂ شریفہ ہی کی زیارۃ ہونا چاہیئے اس لئے کہ قبر شریف کی زیارۃ کے بارے میں صراحۃ کیساتھ بیشمار احادیث وارد ہوئی ہیں ففی روایۃ من جاء نی زائرا لم تنزعہ حاجۃ الازیارتی کان حقاً علیّ ان اکون لہ شفیعاً یوم القیٰمۃ (شفاء السقام) یعنی جو شخص میری قبر کی زیارۃ کے لئے آئے اور اس کی اسکے سوا کوئی اور غرض نہو تو مجھ پر حق ہے اس کی سفارش کرنا۔

عن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ما من احد یسلم علیّ الارد اللہ علیّ روحی حتی ارد علیہ السلام۔ جو شخص مجھ پر سلام پڑھتا ہے (قبر شریف پر حاضر ہوکر، کمایشیر الیہ ترجمۃ الباب) تو اللہ تعالیٰ شانہ مجھ پر میری روح کو لوٹاتے ہیں حتی کہ میں اس کے سلام کا جواب خود بنفس نفیس دیتا ہوں کتنی بڑی خوش قسمتی وسعادت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سلام پڑھنے والا کا سلام سنتے ہیں اور پھر اس کا جواب دیتے ہیں (گویا ایک لحاظ سے ہم کلامی ہوئی) اگر یہ نعمت ساری دنیا خرچ کر کے بھی حاصل ہو تو آپ کے امتی کے حق میں ارزاں ہے۔

**حدیث کی تشریح مع مالہ وما علیہ** یہاں ایک علمی اشکال وجواب ہے۔ اور اشکال اسی ترجمہ ومطلب کو لیکر ہے جو اوپر ہم نے لکھا اشکال یہ ہے کہ رَدِّ روح الی الجسم مستلزم ہے مفارقۃ الروح عن الجسد کو جو مسئلۂ حیاۃ انبیاء کے[1] خلاف ہے۔ اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں۔

[1] علامہ سیوطی رحمۃ اللہ تعالیٰ اس حدیث کی توجیہ وتاویل کو ضروری قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں ومنہا مخالفۃ الاحادیث المتواترۃ الدالۃ علی م
م حیوۃ الانبیاء، وما خالف القرآن والسنۃ المتواترۃ یجب تاویلہ اھ صاحب عون المعبود نے بھی اس کو ان سے نقل کیا ہے۔

**توجیہ از علامہ سندی** علامہ سندی نے اس کی ایک توجیہ یہ کی ہے کہ کلام عرب میں یہ چیز بہت شائع ہے کہ بسا اوقات وہ لوگ جزاء شرط کو حذف کرکے اس کی علۃ کو اس کے قائم مقام کر دیتے ہیں کمافی قولہ تعالیٰ فان کذبوک فقد کذب رسل من قبلک، اس آیۃ شریفہ میں اصل جزاء کو حذف کر دیا گیا یعنی فلا تحزن اور اس کی علۃ کو اس کی جگہ ذکر کیا گیا ہے، آپ غم نہ کیجئے اس لئے کہ گذشتہ انبیاء کی بھی تو تکذیب کی گئی ہے، والبلیۃ اذاعمّت طابت، ایسے ہی اس آیت شریفہ میں ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات انا لانضیع اجر من احسن عملاً. اس کی اصل جزاء فلانضیع عملہم تھی اس کو حذف کرکے اس کی علت کو اس کی جگہ ذکر کیا گیا ہے تقدیر کلام اس طرح ہے. انّ الذین آمنوا وعملوا الصالحات لانضیع عملہم لانا لانضیع اجر من احسن عملاً۔ اسی طرح اس حدیث شریف میں تقدیر عبارت اس طرح ہے مامن احد یسلم علیَّ اِلّا اَرُدُّ علیہ السلامَ لان اللہ قدردَّ علیَّ روحی، یعنی نہیں ہے کوئی شخص جو سلام پڑھتا ہو مجھ پر مگر یہ کہ میں اس کے سلام کا جواب دیتا ہوں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ شانہ نے میری روح کو مجھ پر لوٹا رکھا ہے (عالم برزخ میں) پھر آگے جو حدیث میں ہے حتیٰ ارد علیہ السلام اس کا مطلب یہ ہے پس اسی سبب سے میں اس کے سلام کا جواب دیتا ہوں، اور حدیث کا ترجمہ و مطلب یہ نہیں ہے جو بظاہر سمجھ میں آتا ہے کہ نہیں ہے کوئی شخص جو مجھ پر سلام پڑھتا ہو مگر یہ کہ (اسکے سلام کے بعد) اللہ تعالیٰ مجھ پر روح کو لوٹا دیتے ہیں تاکہ میں اس کے سلام کا جواب دوں، بلکہ حدیث کا ترجمہ و مطلب وہ ہے جو ہم نے اوپر[1] لکھا ہے۔

**توجیہ از علامہ سیوطیؒ** اسی طرح علامہ سیوطی نے اس حدیث پر اشکال مذکور لکھنے کے بعد فرمایا میں نے اس اشکال کے جواب کے لئے ایک مستقل رسالہ[2] تالیف کیا ہے جس کا نام میں نے " اِنباء الاذکیاء

---

[1] یعنی نہیں ہے کوئی شخص جو مجھ پر سلام پڑھتا ہو مگر میں اس کے سلام کا جواب دیتا ہوں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ پر میری روح کو (عالم برزخ میں) لوٹا رکھا ہے ۱۲۔ [2] یہ رسالہ الحاوی للسیوطی، میں شامل ہے جس کا نام " انباء الاذکیاء بحیاۃ الانبیاء" ہے، اس رسالہ کی ابتداء اس طرح ہے۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمدللہ وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ وقع السوال۔ قد اشتہر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حی فی قبرہ، وورد انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال مامن احد یسلم علی الا رد اللہ علی روحی حتیٰ ارد علیہ السلام، فظاہرہ مفارقۃ الروح لہ فی بعض الاوقات فکیف الجمع؟ وہو سوال حسن یحتاج الی النظر والتأمل۔ فاقول حیاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی قبرہ ہو وسائر الانبیاء معلومۃ عندنا علماً قطعیاً لماقام عندنا من الادلۃ فی ذلک وتوارت بہ الاخبار، وقد الف البیہقی جزءً فی حیاۃ الانبیاء فی قبورہم، فمن الاخبار الدالۃ علی ذلک ما اخرجہ مسلم عن انسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اُسریَ بہ مر بموسیٰ علیہ السلام وہو یصلی فی قبرہ۔ اس تالیف میں سیوطی نے احادیث مرفوعہ کے علاوہ متعدد کتب کے حوالہ سے یہ روایت بھی نقل کی ہے سعید بن المسیب فرماتے ہیں وقعۃ الحرہ کے زمانہ میں جبکہ مسجد نبوی شریف میں تین دن تک اذان واقامت بند رہی، میں نماز کے وقت (بقیہ اگلے صفحہ پر)

بحیاۃ الانبیاء" رکھا ہے اور اس میں میں نے اس کے پندرہ جواب لکھے ہیں جن میں سب سے اقویٰ جواب یہ ہے کہ رَدَّ اللّٰہ علیَّ روحی جملہ حالیہ ہے اور جملۂ حالیہ کا قاعدہ یہ ہے کہ جب وہ مُصَدَّر بفعل ماضی ہو تو اس کے شروع میں لفظ قد کا ہونا ضروری ہے خواہ لفظاً مذکور ہو یا مقدر کما فی قولہ تعالیٰ (اَوجاؤکم حصرت صدورھم) ای وقد حصرت اسی طرح یہاں بھی لفظ قد[۱] مقدر ہے الا وقد رد اللّٰہ علی روحی، ترجمہ یہ ہوگا، نہیں ہے کوئی شخص جو مجھ پر سلام پڑھتا ہو مگر حال یہ ہے کہ مجھ پر روح رد ہو چکی ہوتی ہے (اس کے سلام سے قبل) اور میں اس کے سلام کا جواب دیتا ہوں وہ فرماتے ہیں یہ حتیٰ برائے تعلیل نہیں ہے بلکہ عاطفہ ہے واؤ کے معنی میں یہاں اشکال جو پیدا ہوتا ہے وہ اسی بنار پر کہ الارد اللّٰہ علی روحی کو شرط مذکور (ما من احد یسلم علی) کی جزاء اور حتیٰ ارُدَّ میں حتیٰ کو تعلیلیہ قرار دیتے ہیں والامر لیس کذلک اس لئے کہ الارد اللّٰہ علیّ روحی کو جزاء قرار دینے سے تو یہ لازم آتا ہے کہ رَدِّ رُوح سلام پر مرتّب ہو پہلے سے جسم میں نہو (اور یہی چیز موجب اشکال اور حیاۃ انبیاء کے خلاف ہے) اور جب یہ کہا گیا کہ الارد اللّٰہ علی روحی، جملہ حالیہ ماضیہ ہے جو دالّ بر جزاء ہے یعنی اَرُدُّ السلام علیہ پھر اشکال ہی ختم ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس صورت[۲] میں اس حدیث کا حاصل مطلب یہ نکلتا ہے کہ مسلّم کا سلام مجھ پر اس حال میں پیش ہوتا ہے کہ مجھ پر روح رَدّ کی ہوئی ہوتی ہے اور میں اس کے سلام کا جواب دیتا ہوں۔ یعنی یہاں دنیا میں تو آپ کی روح بوقت وفات قبض کرلی گئی پھر عالم برزخ میں آپ کے تشریف لیجانے کے بعد آپ کی طرف لوٹا دی گئی جس کی بناء پر آپ مسلّم کا سلام سنتے بھی ہیں اور اس کا جواب بھی دیتے ہیں۔ نیز اس حدیث شریف کو اگر اسکے ظاہر پر رکھا جائے بلا کسی توجیہ و تاویل کے اور یہی کہا جائے کہ آپؐ پر رَدِّ روح عند تسلیم المسلم ہی ہوتا ہے پہلے سے روح انور جسد اطہر میں نہیں ہوتی تو قطع نظر اس کے کہ یہ مسلّمات کے خلاف ہے، ایک بڑی خرابی اس میں یہ ہے کہ بار بار رَدِّ روح اور قبض روح ہوتا رہے کیونکہ روضۂ شریفہ پر صلوۃ وسلام پیش کرنے کا سلسلہ تو مختصر سے وقفات کیساتھ قائم ہی رہتا ہے، اور ظاہر ہے کہ اس بار بار رَدّ و قبض میں جسمانی اذیت کے علاوہ تعدّدِ حیات و ممات ہے جو خلافِ عقل و نقل ہے۔ (سیوطی)

**علامہ خفاجی کا جواب** علامہ خفاجی نسیم[۳] الریاض شرح شفاء للقاضی عیاض میں تحریر فرماتے ہیں، حدیث کا مطلب بلا تکلف جو ذہن میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللّٰہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء علیہم السلام اپنی اپنی قبور میں زندہ ہیں اور ان کی حیات شہداء کی حیات سے زیادہ قوی ہے، یہ حضرات قبور

---

(بقیہ حاشیہ) (جب بھی فرض نماز کا وقت آتا) قبر شریف سے اذان واقامت کی آواز اپنے کانوں سے سنتا تھا اھ جس کا جی چاہے اصل تالیف کیطرف رجوع کرے ۱۲۔ [۱] سیوطی لکھتے ہیں بلکہ بیہقی کی روایت میں لفظ قد موجود ہے یعنی اصل حدیث میں، فللّٰہ الحمد والمنۃ۔ [۲] حل حدیث اور دفع اشکال کے لئے ہمیں یہاں کسی قدر تطویل کو اختیار کرنا پڑا انشاء اللّٰہ تعالیٰ مفید ہوگا ۱۲۔

میں آرام فرما رہے ہیں بمنزلۂ نائمین کے ہیں اور ظاہر ہے کہ نائم متکلم کا سلام وکلام بیدار ہونے کے بعد ہی سنتا ہے اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسلّم کا سلام سن نے کے بعد متیقظ اور بیدار ہوتے ہیں اور اس کے سلام کا جواب دیتے ہیں اھ تو گویا رَدّ روح کنایہ ہے تیقظ وبیداری سے۔

اور اسی نوع کا ایک جواب وہ ہے جس کو حضرت سہارنپوری نے بذل المجہود میں نقل فرمایا ہے، کہ رَدِّ روح سے مراد یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم عالم برزخ میں آپ کی روحِ انور تجلیاتِ ربّانیہ و معارفِ الٰہیّہ کیطرف متوجہ رہتی ہے، جب کوئی امتی آپ پر سلام پڑھتا ہے تو حق تعالیٰ شانہ آپ کی روح مبارک کو اس مصلّی کی طرف متوجہ فرما دیتے ہیں تاکہ آپ اس کے سلام کا جواب دیں۔ اھ میں کہتا ہوں علامہ سیوطی نے بھی اخیر میں اسی توجیہ کو زیادہ پسند[1] فرمایا ہے (کما فی رسالۃ انباء الاذکیاء) جس کا حاصل یہ ہے کہ رد روح سے مراد افاقۃ عن الاستغراق والمشاہدہ ہے۔ ان کی پہلی توجیہ جو ہمارے یہاں شروع میں نقل ہو چکی ہے وہ من حیث العربیہ والقواعد النحویہ ہے اور یہ توجیہ معانی اور معنوی ہے لاتجعلوا بیوتکم قبوراً حدیث کا یہ ٹکڑا کتاب الصلوۃ میں باب صلوۃ الرجل التطوع فی بیتہ میں گذر چکا۔ ولاتجعلوا قبری عیداً میری قبر کو مظہرِ عید جائے سرور اور جشن منانے کی جگہ نہ بناؤ۔ وہاں زینت وسرور کے ساتھ آکر جمع مت ہو۔ قبر تو عبرت کی چیز ہے، اور بعض نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ میری قبر کی زیارت جلدی جلدی اور بکثرت کیا کرو یہ نہیں کہ عید کیطرح کبھی آگئے جیسے عید سال میں ایک مرتبہ آتی ہے (خصوصاً وہ حضرات جو مدینہ کے قرب وجوار کے رہنے والے ہیں) اور کہا گیا ہے کہ عید بمعنی اعتیاد (کسی کام کی عادت بنالینا) یعنی میری قبر پر بار بار آنے کے عادی مت بنو اس لئے کہ اس میں سوء ادب کا اندیشہ ہے، نیز اس سے یہ بھی شبہ ہوتا ہے کہ اس شخص کے نزدیک آپ پر دُور کا سلام پیش نہیں ہوتا، اسی لئے آگے فرما رہے ہیں وصلوا علی فان صلوتکم تبلغنی حیث کنتم جہاں سے بھی مجھ پر صلوٰۃ وسلام بھیجو گے وہیں سے پہونچے گا۔ اللہم صل علی سیدنا ومولانا محمد وعلی آل سیدنا ومولانا محمد وبارک وسلم تسلیماً۔ اللہم وآتہ الوسیلۃ والفضیلۃ والمقام المحمود الذی وعدتہ واجزہ عنا ما ہو اہلہ واجزہ عنا

---

[1] اس توجیہ پر بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کے روضۂ شریفہ پر تو تقریباً ہر وقت ہی سلام پڑھنے کا سلسلہ قائم رہتا ہے تو کیا بار بار یہ استغراق کی کیفیت ______ اور اس سے افاقہ ہوتا رہتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ جبتک صلوٰۃ وسلام کا سلسلہ رہتا ہے توجہ بھی اسی طرف رہتی ہے اور جب اس میں انقطاع ہوتا ہے تو توجہ میں بھی انقطاع ہو جاتا ہے اس میں اشکال کیا ہے روح تو بڑی لطیف اور سریع السیر ہے، دوسری بات یہ ہے کہ سلام پڑھنے والے اس عالم میں ہیں اور جس پر سلام پڑھا جا رہا ہے وہ ذات دوسرے عالم میں ہے اس دنیا میں نہیں ہے، جب مکان میں اختلاف ہے تو زمان میں بھی اختلاف ہو سکتا ہے، ممکن ہے وہاں کے زمان میں مدت امتداد زیادہ ہو بنسبت یہاں کے زمان کے، کما یظہر بالتأمل فی قصۃ الاسراء والمعراج۔ واللہ اعلم۔

افضل ما جزیت نبیاً عن امتہ وصل علی جمیع اخوانہ من النبیین والصالحین۔

خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نرید قبور الشہداء ہم مدینہ منورہ سے آپ کے ساتھ نکلے قبور شہداء کی زیارت کے لئے (بندہ کو کسی شرح میں یہ نہیں ملا کہ کونسے شہداء مراد ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔)

حتی اذا اشرفنا علی حرّۃ واقم فلما تدلینا منہا فاذا قبور بمحنیۃ یہاں تک کہ جب ہم حرّۃ واقم پر چڑھے (مدینہ حرتین کے درمیان واقع ہے جیسا کہ مشہور ہے، بذل المجہود میں معجم البلدان سے نقل کیا ہے کہ اس سے حرۂ شرقیہ مراد ہے اور واقم کے بارے میں دو قول نقل کئے ہیں اسم رجلٍ اور دوسرا قول یہ کہ واقم آطام مدینہ میں سے ایک اُطم کا نام ہے (اُطم کہتے ہیں قلعہ کو شاید اس حرہ کے قریب کوئی پرانا قلعہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم) پھر جب ہم اس حرہ سے نیچے اترنے لگے تو اچانک چند قبور وادی کے موڑ پر ہمیں نظر پڑیں۔ مَحْنِیَۃ اور مَحْنُوۃ دونوں لغت ہیں وادی کے موڑ اور گھوم کو کہتے ہیں۔ قلنا یارسول اللہ اقبور اخواننا ھذہ قال قبور اصحابنا، صحابہ نے آپ سے دریافت کیا کیا یہی ہمارے اخوان کی قبریں ہیں آپؐ نے فرمایا نہیں! یہ تو ہمارے اصحاب اور ساتھیوں کی قبریں ہیں، پھر جب ہم شہداء کی قبور پر پہونچے جہاں جانا مقصود تھا تب آپ نے فرمایا یہ ہیں ہمارے اخوان کی قبور

## دو حدیثوں میں دفع تعارض

بذل المجہود میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے یہاں ایک اشکال وجواب نقل کیا ہے جس کو ہم یہاں اپنی تشریح کے ساتھ لکھتے ہیں، وہ یہ کہ آپ نے مشکوۃ شریف میں پڑھا ہوگا کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وَدِدْتُ انّی رأیت اخوانی، قالوا اَلَسْنَا اِخوانَکَ یارسولَ اللہ قال بل انتم اصحابی۔ واخوانی الذین لم یأتوا بعد یعنی ایک مرتبہ آپؐ نے فرمایا کاش کہ میں اپنے اخوان کو دیکھ لیتا، اس پر صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیا ہم آپ کے اخوان نہیں ہیں اس پر آپؐ نے فرمایا، تم تو میرے اصحاب ہو میرے اخوان تو وہ لوگ ہیں جو ابھی تک پیدا نہیں ہوئے بعد میں آئیں گے۔ یہاں سوال یہ ہوتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ابوداؤد والی حدیث میں بعض صحابہ کو اپنا اصحاب اور بعض کو اخوان سے تعبیر فرمایا جس سے مستفاد ہوتا ہے کہ وصفِ اُخوۃ وصحبۃ دونوں جمع ہو سکتے ہیں حالانکہ مشکوۃ والی حدیث میں تمام صحابہ کو اپنا صرف اصحاب اور بعد میں آنے والے امتیوں کو صرف اخوان سے تعبیر فرمایا (جس سے معلوم ہوتا ہے اصحاب واخوان میں تقابل ہے) اس کا جواب حضرت نے یہ تحریر فرمایا کہ ابوداؤد کی حدیث میں اخوۃ سے اخوۃ نسبی مراد ہے جو صحبۃ کیساتھ جمع ہو سکتی ہے اور مشکوۃ شریف کی حدیث میں اخوۃ سے اُخوۃِ دینیہ محضہ ———

---

لہ یہ حدیث شریف بڑی قابل عبرت ہے، دیکھئے! حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی امت کیساتھ کیسی محبت ہے، آپؐ اس بات کی تمنا ظاہر فرما رہے ہیں کہ کسی طرح میں اپنی اس امت کو دیکھ لیتا (دنیا ہی میں) جو میرے بعد پیدا ہوگی ۱۲۔

مراد ہے فلا تعارض بینہما۔

عن عبد اللہ بن عمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اناخ بالبطحاء التی بذی الحلیفة فصلی بہا

**حدیث کی توضیح وتشریح** حضرت امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب الحج کے اخیر میں باب باندھا باب النزول بذی طوی قبل ان یدخل مکۃ والنزول بالبطحاء التی بذی الحلیفة، اور پھر اس کے ذیل میں انہوں نے حدیث ابن عمر ذکر فرمائی جس کا مضمون یہی ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں داخل ہونے سے قبل پہلے ایک رات ذی طوی میں گذارتے تھے اور پھر صبح کو وہاں سے مکہ میں داخل ہوتے تھے، اور مکہ مکرمہ سے واپسی میں مدینہ منورہ میں داخل ہونے سے پہلے بطحاء ذی الحلیفہ میں قیام فرماتے تھے اس کے بعد مدینہ میں داخل[1] ہوتے تھے، بطحاء اور ابطح میدان وسیع کو کہتے ہیں بطحاء دو ہیں ایک وہ جو بین مکہ ومنی ہے جس کو محصب ——— کہتے ہیں اور ایک وہ جو ذی الحلیفہ میں ہے۔ جو یہاں حدیث میں مذکور ہے، ذوالحلیفہ تو ایک قریہ ہے اسی میں یہ میدان ہے جہاں وہ اپنی اونٹنی بٹھاتے تھے اور وہیں ایک مسجد بھی ہے جس کو مسجد ذی الحلیفہ ——— اور مسجد المعرّس کہتے ہیں۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ ایک معمول تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ تھا جو ابھی مذکور ہوا (مکہ میں داخل ہونے سے پہلے ذی طوی میں ایک رات گذارنا اور مدینہ میں داخل ہونے سے قبل ذوالحلیفہ میں ٹھہرنا)

**ذوالحلیفہ سے مدینہ طیبہ کیلئے دو راستے، اور آپ کا معمول** اس کے علاوہ ایک معمول احادیث میں اور آتا ہے جو سنن ابوداؤد میں باب دخول مکہ میں گذر چکا ہے عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخرج من طریق الشجرۃ ویدخل من طریق المعرّس، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ آپ مدینہ سے جب نکلتے تھے تو طریق الشجرہ سے نکلتے تھے، اور سفر سے واپسی میں جب مدینہ میں داخل ہوتے تھے تو طریق المعرّس سے داخل ہوتے تھے، ذوالحلیفہ سے مدینہ کیطرف دو راستے آتے ہیں ایک طریق الشجرہ کہلاتا ہے، دوسرا طریق المعرس، حضرت امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس پر مستقل باب قائم فرمایا ہے "باب خروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی طریق الشجرہ" ایسے ہی آپ کا معمول دخول مکہ میں یہ تھا کہ داخل ہوتے اعلیٰ مکہ سے (اوپر کے راستہ سے) اور خروج فرماتے اسفل مکہ سے۔ فقد تقدم فی باب دخول مکۃ من حدیث ابن عمر مرفوعاً کان یدخل من الثنیۃ العلیا ویخرج من الثنیۃ السفلی، ثنیۂ علیا کو

---

[1] امام بخاری کے ترجمۃ الباب اور اس کے تحت جو حدیث انہوں نے ذکر فرمائی ہے اس سے واضح ہو گیا کہ ابوداؤد کی اس حدیث میں جو مذکور ہے (اناخ بالبطحاء) یہ مکہ سے واپسی اور مدینہ میں داخل ہونیکے وقت کی بات ہے ایسے ہی اس کے بعد امام مالک کا جو قول مصنف نے نقل کیا ہے وہ بھی اسی کیطرف مشیر ہے، کما فی بذل المجہود۔ باقی فی نفسہ یہ بات بھی اپنی جگہ درست ہے کہ آپ مدینہ سے مکہ روانگی کے وقت بھی ذوالحلیفہ میں قیام فرماتے تھے، چنانچہ حجۃ الوداع والے سفر میں آپ کا وہاں ٹھہرنا روایات میں مشہور ہے۔

کداء اور ثنیۂ سفلی کو کدی کہتے ہیں جیسا کہ روایات میں مشہور ہے۔ اس تبدیلِ طریق میں علماء نے مصالح بھی لکھی ہیں، جیسا کہ عیدین میں آپ تبدیلِ طریق فرماتے تھے جس کی مصالح بعض شراح نے بیس تک پہونچادی ہیں، جن میں سے تین، چار الدر المنضود میں گذری ہیں۔

---

حدثنا القعنبی قال قال مالك لاینبغی لاحد ان یجاوز المُعَرَّس اذا قفل راجعًا الی المدینة حتی یصلی فیها مابداله لانه بلغنی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم عرَّس به۔ حضرت امام مالک امام دار الہجرۃ فرمارہے ہیں مدینہ منورہ میں داخل ہونے والے شخص کو چاہئے کہ جب وہ مسجد ذوالحلیفہ پر کو گذرے تو بغیر وہاں اترے اور بغیر نماز پڑھے آگے نہ بڑھے اسلئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمولِ شریف مجھ کو بھی پہونچاہے۔

مُعَرَّس کے لغوی معنی جائے نزول ومنزل کے ہیں، تعریس بمعنی نزول، ذوالحلیفہ میں چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم (اور پھر آپ کے اتباع میں سبھی) مدینہ سے روانگی اور واپسی میں وہاں ٹھہرتے تھے اسی لئے اس کو معرس کہتے ہیں اور چونکہ آپ کا نزول مسجد ذوالحلیفہ میں ہوتا تھا اس لئے معرس بول کر مسجد ذوالحلیفہ بھی مراد لیتے ہیں۔

کتاب الحج کے اخیر کے یہ چند ابواب آداب وفضائل مدینہ سے متعلق ہیں، حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ کو مدینہ طیبہ سے جو خصوصیت ہمیشہ رہی ہے وہ کسی پر مخفی نہیں ہے، ان ابواب کے اخیر میں امام موصوف کی رائے ونصیحت کا آجانا شاید اسی خصوصیت کا ثمرہ ہے، دعاء ہے کہ حق تعالیٰ شانہ اس ناکارہ کو اور قارئین کتاب ہذا کو بھی اپنے فضل سے مدینہ اور صاحب مدینہ کیساتھ خصوصی تعلق ومحبت نصیب فرمائے۔ آمین۔

وهذا آخر کتاب المناسک، فالحمد للہ اولاً وآخراً۔ والصلوٰۃ والسلام علی نبیه سرمدًا ودائمًا۔

وبه قدتم الجزء[1] الثالث من الدر المنضود علی سنن ابی داؤد۔

فالحمد للہ الذی بنعمته تتم الصالحات۔

محمد عاقل عفا اللہ عنہ

۲۳ / ربیع الاول ۱۴۱۹ھ

---

[1] الدر المنضود کے اس جزء میں بذل المجہود جلد ثالث کا نصف حصہ آگیا، حضرت سہارنپوریؒ نے طبع اول میں بذل جلد ثالث کے دو حصے فرمائے تھے، پہلا حصہ کتاب الحج تک اور دوسرے حصہ کی ابتداء کتاب النکاح سے تھی۔ طبع ثانی کے وقت حضرت شیخ نے دونوں حصوں کو ایک کر کے صفحات مسلسل کردیئے تھے ۱۲ [2] وقد شرعت فی جمعه وتالیفه رمضان المبارک ۱۴۱۷ھ۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# کتاب النکاح

**مباحث اربعہ علمیہ مفیدہ** کتاب کے شروع میں چند اہم امور قابل ذکر ہیں (۱) ترتیب الکتب (۲) نکاح کے لغوی و اصطلاحی معنیٰ (۳) نکاح کے حکم شرعی میں مذاہب ائمہ (۴) نکاح کے فوائد و مصالح۔

**البحث الاول۔** کتاب الحج کے شروع میں گذر چکا ہے کہ اکثر محدثین صوم کو حج پر مقدم کرتے ہیں اور بعض اسکے برعکس حج کو صوم پر مقدم کرتے ہیں۔ مصنف بھی انہی میں سے ہیں، لیکن مصنف نے صوم کو حج کے بعد بھی متصلاً نہیں ذکر کیا بلکہ صوم سے قبل نکاح کو ذکر فرمایا، سنن ابوداؤد کے اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے، البتہ خطابی کے نسخے میں صوم نکاح سے پہلے ہے جیساکہ ہونا بھی چاہئے۔ جن نسخوں میں نکاح صوم سے پہلے ہے اس خلاف قیاس ترتیب کے لئے کوئی نکتہ ہونا چاہیئے۔

ممکن ہے وہ نکتہ یہ ہو کہ مصنف نے اس سے اشارہ فرمایا اس طرف کہ نکاح کا شمار بھی عبادات میں ہے اور یہ کہ وہ عام معاملات و مباحات کے قبیل سے نہیں ہے، جیساکہ اکثر علماء کی رائے بھی یہی ہے بخلاف حضرت امام شافعی کے کہ انھوں نے نکاح کو مباحات اور معاملات کے قبیل سے قرار دیا ہے اور ایک نکتہ اس میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ حدیث شریف میں بعض لوگوں کے حق میں صوم کو نکاح کا بدل قرار دیا گیا ہے، پس اسی مناسبت سے مصنف نے صوم کو نکاح کے بعد ذکر فرمایا۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ عبادات میں اسلام کے ارکان اربعہ کے بعد دو اور واضح اور جلی سرخیاں باقی رہ جاتی ہیں۔ ایک جہاد، دوسری نکاح۔ ہونا بھی چاہئے کہ ان ارکان اربعہ کے بعد معاملات سے قبل ان دو کو ذکر کیا جائے، چنانچہ امام ابوداؤد اور امام نسائی نے ایسا ہی کیا لیکن مصنف نے اول نکاح اور پھر جہاد کو اور امام نسائی نے اول جہاد ثم النکاح ذکر فرمایا اور صحیح مسلم و سنن ترمذی اور موطأ محمد میں کتاب النکاح تو حج کے بعد متصلاً مذکور ہے لیکن کتاب الجہاد ان کتابوں میں بیوع اور حدود کے بعد ہے۔ الحاصل اکثر مصنفین صحاح نے کتاب النکاح کو عبادات کے بعد متصلاً معاملات سے قبل ذکر فرمایا، لیکن حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ان سب حضرات کے خلاف کتاب النکاح کو بیوع وغیرہ معاملات بلکہ مغازی و تفسیر سے بھی مؤخر فرمایا۔

اس میں عام طور سے فقہاء کرام نے بھی وہی ترتیب اختیار فرمائی جو اکثر محدثین نے اختیار کی۔ البتہ فقہاء شافعیہ

نے امام بخاری کیطرح نکاح کو بیوع وغیرہ سے مؤخر کیا ہے، اس اختلاف فی الترتیب کا دراصل منشاء یہ ہے کہ عندالاکثر نکاح اقرب الی العبادات اور معاملات سے افضل ہے بخلاف اکثر شافعیہ کے کہ وہ نکاح کو مثل بیع کے معاملات میں سے قرار دیتے ہیں۔ کما سیأتی فی البحث الثالث۔

**البحث الثانی۔** امام نووی فرماتے ہیں النکاح فی اللغۃ الضم اور پھر آگے فرماتے ہیں کہ اس کا اطلاق عقد اور وطی پر بھی آتاہے (پھر آگے فرماتے ہیں) اور ازہری کہتے ہیں اصل معنی اس کے وطی کے ہیں[1]، اور عقد یعنی تزوج کو جو نکاح کہتے ہیں وہ اسی لئے کہ نکاح سبب وطی ہے اور ابوالقاسم زجاجی کہتے ہیں، النکاح فی کلام العرب الوطی والعقد جمیعًا یعنی یہ لفظ دونوں معنی میں مشترک ہے لہٰذا دونوں معنی حقیقی ہوئے اھ۔ حافظ ابن حجر وغیرہ نے بعض اہل لغت سے نقل کیا ہے کہ دراصل نکح[3] (نون کے ضمہ اور کاف کے سکون کیساتھ) کہتے ہیں فرج (شرمگاہ) کو پھر اس کا استعمال وطی کے معنی میں ہونے لگا۔

اسکے بعد جاننا چاہئے کہ نکاح کی حقیقت شرعیہ میں حنفیہ و شافعیہ کا اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں اسکے معنی حقیقی وطی کے ہیں اور عقد اس کے معنی مجازی ہیں، اور شافعیہ کے نزدیک مسئلہ اس کے برعکس ہے لہٰذا عندالاحناف قرآن وحدیث میں جس جگہ لفظ نکاح مجرداً عن القرائن استعمال ہوگا وہاں اس سے مراد وطی ہوگی، اور شافعیہ کے نزدیک وہاں عقد مراد ہوگا

### زنا سے حرمۃ مصاہرۃ کا ثبوت

اس اختلاف پر ایک اہم مسئلہ بھی متفرع ہو رہا ہے جس کو حنفیہ اور شافعیہ دونوں ہی نے یہاں ذکر کیا ہے وہ یہ کہ وَلَا تَنکِحُوا مَا نَکَحَ اٰبَاؤُکُم میں چونکہ حنفیہ کے نزدیک نکاح سے وطی مراد ہے عقد مراد نہیں، لہٰذا وطی اپنے عموم کے پیش نظر حلال وحرام دونوں کو شامل ہونیکی وجہ سے مزنیۃ الاب اس میں داخل ہوجائیگی، لہٰذا جس طرح ابن کے لئے منکوحۃ الاب حرام ہے اسی طرح مزنیۃ الاب بھی حرام ہوگی، بخلاف شافعیہ کے ان کے نزدیک حرام نہ ہوگی۔

چنانچہ مسئلہ مشہور ہے کہ حنفیہ کے نزدیک زنا سے حرمۃ مصاہرۃ ثابت ہوجاتی ہے اور شافعیہ کے نزدیک نہیں ہوتی یہ گفتگو تو تھی نکاح کی حقیقت شرعیہ اور اس کے اصطلاحی معنی عرف فقہاء میں یہ ہیں ھو عقد یفید ملك المتعة قصدًا یعنی نکاح اس خاص عقد کا نام ہے جس کا فائدہ یہ ہے کہ مرد کے لئے عورت کی فرج اور جملہ اعضاء سے تمتع کا جواز حاصل ہوجائے بالقصد نہ کہ تبعًا، اس آخری قید سے شراء الامۃ خارج ہوگیا اس لئے کہ اگرچہ

---

[1] کمافی قولہ ؎ ضممت الی صدری معطر صدرہا ٭ کما نکحت ام العلاء صبیہا۔

[2] ومنہ قول الفرزدق اذا سقی اللہ قومًا صوب غادیۃ ٭ فلاسقی اللہ ارض الکوفۃ المطرا ٭ التارکین علی طہر نساءہم ٭ والناکحین بشطی دجلۃ البقرا (من القسطلانی) ترجمہ جب اللہ تعالیٰ سیراب کرے کسی قوم کو صبح کے بادل کی بارش سے، پس نہ کرے سیراب ارض کوفہ کو۔ وہ اہل کوفہ جو کہ اپنی بیویوں کو باوجودان کے طہر کے چھوڑ کر دجلہ کے کناروں پر وطی بہائم کرتے ہیں۔ [3] اور علامہ عینی نے "محکم" سے نکاح اور نکح دونوں کے یہی معنی لکھے ہیں ۱۲

وہاں بھی بعینہ یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے لیکن تبعاً کیونکہ اصل مقصود تو وہاں ملک رقبہ کا حصول ہے پھر اسی کے ضمن میں ملک متعہ بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

**البحث الثالث**۔ حکم نکاح میں تین مذاہب ہیں۔ ظاہریہ۔ ائمہ ثلاثہ۔ شافعیہ۔

(۱) ظاہریہ کے نزدیک نکاح فرض عین ہے عند القدرة على الوطى والمهر والنفقة۔ (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت ہے فی حال الاعتدال، و واجب فی حال التوقان ای شدة الاحتياج والاشتياق ان خاف على نفسه الزنا۔ (۳) امام شافعیؒ کے نزدیک فی حال الاعتدال مباح ہے اور عند التوقان مندوب ہے۔ اسی لئے ان کے نزدیک پہلی صورت میں تخلی للنوافل اولیٰ ہے اشتغال بالنکاح سے، لیکن واضح رہے کہ فقہاء احناف وغیر احناف سب نے اس بات کی تصریح کی ہے خوف جور کی صورت میں نکاح کرنا مکروہ اور تیقن جور کی صورت میں حرام ہے جور یعنی حقوق زوجیة کا ضیاع وہذا اجمال المذاہب۔ حکم نکاح میں راجح اور مشہور قول ہمارے یہاں یہی ہے ——— کہ سنت مؤکدہ ہے یا ثم بترکہ کما فی الدر المختار وغیرہ۔ علامہ شامی نے اس میں اور بھی اقوال لکھے ہیں، فرض کفایہ۔ واجب علی الکفایہ۔ واجب لعینہ۔ قال الشامی ہو افضل من الاشتغال بتعلم وتعلیم وافضل من التخلی للنوافل اھ۔

اس سلسلہ میں شافعیہ کی ایک دلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ﴿سَيِّدًا وَحَصُورًا﴾ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کی مدح فرمائی ہے ترک وطی پر۔ جمہور کہتے ہیں ہو سکتا ہے کہ ان کی شریعت میں ایسا ہی ہو ہماری شریعت میں تو

---

لہ **مذاہب ائمہ کی تفصیل** حنفیہ کا مسلک یہ ہے نکاح اعتدال کی حالت میں جبکہ خوف زنا نہ ہو سنت مؤکدہ ہے بشرطیکہ اداء مہر و نفقہ وغیرہ پر قدرت ہو، اور اس کو خوف زنا ہو تو واجب ہے اور تیقن زنا کی صورت میں فرض ہے بالشرط المذکور۔ (شامی) امام نوویؒ نے شافعیہ کے مسلک کی یہ تفصیل لکھی ہے کہ اس میں چار قسم کے آدمی ہیں (۱) تائق واجد۔ یعنی جس کو نکاح کی شدید حاجت ہو غلبۂ شہوت کی وجہ سے، اور وہ مؤن نکاح (مہر اور نفقہ وغیرہ) پر قادر ہو۔ (۲) غیر تائق غیر واجد دونوں چیزیں نہ ہوں۔ (۳) تائق غیر واجد توقان کی کیفیت ہے لیکن وسعت نہیں۔ (۴) واجد غیر تائق وسعت تو ہے لیکن غلبۂ شہوت نہیں۔ قسم اول کیلئے نکاح مستحب ہے۔ قسم ثانی کے لئے مکروہ ہے۔ ثالث کیلئے بھی مکروہ ہے لیکن یہ شخص مامور بالصوم ہے۔ قسم رابع کے لئے اکثر شافعیہ کے نزدیک نکاح کا ترک اولیٰ ہے اور تخلی للعبادة افضل ہے، اور بعض کے نزدیک نکاح اولیٰ ہے اھ۔ امام نووی نے تو یہی لکھا ہے کہ نکاح کا وجوب کسی کے حق میں نہیں ہے، لیکن شرح اقناع میں تائق واجد کے حق میں ایک روایت یہ لکھی ہے کہ اگر اس کو خوف زنا ہو اور تسری وغیرہ پر بھی وہ قادر نہ ہو تو پھر اس پر نکاح واجب ہے اور نیل المآرب (فی فقہ الحنابلہ) میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ غیر ذی شہوۃ کے حق میں مباح ہے، اور ذی شہوۃ اگر ایسا ہے کہ اس کو خوف زنا ہے تو اس پر نکاح واجب ہے اگرچہ فقیر ہو اور اگر خوف زنا نہ ہو تو پھر سنت ہے اھ اور دردیر مالکی نے شرح کبیر میں یہ لکھا ہے کہ جو شخص راغب نکاح ہو اور اس کو زنا کا اندیشہ ہو اس کے حق میں نکاح واجب ہے والا فمندوب اور غیر راغب کے حق میں مکروہ یا مباح ہے۔ اھ

نکاح کی ترغیب اور اس کا امر وارد ہے آیات واحادیث میں۔

صحیحین کی حدیث طویل میں ہے "ولکنی اصوم وافطر واتزوج النساء فمن رغب عن سنتی فلیس منی"۔ امام ترمذی نے کتاب النکاح کے شروع میں یہ حدیث مرفوع ذکر کی ہے جس کے راوی ابوایوب انصاری ہیں "اربع من سنن المرسلین الحیاء والتعطر والسواک والنکاح" وقال حدیث حسن غریب اھ اور بعض دوسری احادیث خود کتاب میں آرہی ہیں۔

**البحث الرابع** - نکاح کے فوائد وفضائل بہت ہیں۔ سب سے بڑی فضیلت تو یہ ہے کہ نکاح نہ صرف سید المرسلین بلکہ جملہ انبیاء والمرسلین کی سنت اور ان کا طریق ہے، قال اللہ سبحانہ وتعالیٰ "ولقد ارسلنا رسلا من قبلک وجعلنا لہم ازواجا وذریۃ"۔ التعلیق الصبیح میں احیاء العلوم سے نقل کیا ہے کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ نے اپنی کتاب میں صرف انہی انبیاء کا ذکر فرمایا ہے جو متاھل اور متزوج تھے حتی کہ یحییٰ علیہ السلام نے بھی اگرچہ مجامعۃ نہیں فرمائی لیکن نکاح کیا تھا نیل فضل اور اقامۃ سنت کیلئے اور کہا گیا ہے کہ غض بصر کے لئے اسی طرح عیسیٰ علیہ السلام بھی جب نزول فرمائیں گے تو اس وقت نکاح کریں گے اور ان کے اولاد بھی ہوگی اھ۔

امام ترمذی نے کتاب النکاح کے شروع میں حضرت ابوایوب انصاری کی حدیث ذکر فرمائی ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا "اربع من سنن المرسلین الحیاء والتعطر والسواک والنکاح" وقال حدیث حسن غریب۔

اور فوائد کے ذیل میں یہاں چند فائدے کتب حدیث اور فقہ سے لکھے جاتے ہیں۔ (۱) تحصین فرجہ وفرج زوجتہ، اپنی اور اپنی بیوی دونوں کی شرمگاہ کی حفاظت، عفت وپاکدامنی کا حصول فانہ اغض للبصر واحصن للفرج۔

وفی المشکوۃ عن انسؓ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم "اذا تزوج العبد فقد استکمل نصف الدین فلیتق اللہ فی النصف الباقی"۔ رواہ البیہقی فی شعب الایمان۔ امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں عام طور سے آدمی کے دین کو خراب کرنیوالی دو چیزیں ہوتی ہیں ایک فرج دوسرے بطن، نکاح ان دو میں سے ایک سے کفایت کرتا ہے۔ اسلئے اس کو نصف دین کہا گیا ہے اھ

(۲) قضاء الوطر بنیل اللذۃ والتمتع بالنعمۃ، حاجت طبعیہ کو پورا کرنا حصول لذت کے ساتھ، اور شہوت وعورت جو اللہ تعالیٰ کی نعمت ہیں ان سے جائز اور مناسب طریقہ سے متمتع ہونا۔ علماء نے لکھا ہے کہ منافع نکاح میں سے یہی ایک منفعت ایسی ہے جو جنت میں بھی پائی جائیگی اس لئے کہ جنت میں گو نکاح ہوگا لیکن توالد وتناسل وہاں نہ ہوگا بلکہ صرف حصول لذت وراحت کے لئے ہوگا۔ میں کہتا ہوں نکاح کے اس فائدہ کا حصول اول تو محسوس ومشاہد ہے دوسرے احادیث[1] میں بھی اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

---

[1] چنانچہ ارشاد ہے فانہ احصن للفرج، کہ نکاح شرمگاہ کو حرام کاری سے بچاتا ہے، وبضعۃ اہلہ صدقۃ قالوا یا رسول اللہ احدنا یقضی شہوتہ ویکون لہ صدقۃ قال ارأیت لو وضعہا فی غیر محلہا الحدیث، ایسے ہی وہ قصہ جو حدیث شریف کی متعدد کتب میں ہے۔ (صحیح مسلم، ابوداؤد، ترمذی)

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

(۳) القیام بمصالح المرأۃ، عورت کی ضروریات کا تکفل اور ذمہ داری جو ایک بہت بڑی خدمت ہے بلکہ ایک زبردست نظام زندگی ہے اس لئے کہ بیوی کے تکفل کیساتھ اولاد صغار کا بھی تکفل ہے نیز ان کی تعلیم و تربیت اور اس کا نظم ہے بخلاف اولاد زنا کے کہ ان کا نہ کوئی باپ ہے اور نہ ماں نہ مربی نہ معلم۔

(۴) تحصیل النسل علی الوجہ الاکمل، یعنی بنی نوع انسان کی تحصیل و بقاء بطریق اکمل حفظ النسب کیساتھ بغیر کسی پر ظلم وستم اور عصمت دری کے بلکہ کمال محبت وانس کیساتھ، قال تعالیٰ "ومن آیاتہ ان خلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیہا وجعل بینکم مودۃ ورحمۃ"۔

(۵) تکثیر الاسلام والمسلمین، وتحقیق مباہاۃ النبی صلے اللہ علیہ وسلم، امت مسلمہ کو بڑھا کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے تفاخر علی الامم کا زیادہ سے زیادہ موقعہ فراہم کرنا، "تناکحوا تکاثروا فانی اباھی بکم الامم یوم القیمۃ" (شرح اقناع) وفی روایۃ "فانی مکاثر بکم الامم" (ابوداؤد)

بہشتی زیور میں کتاب النکاح کے شروع میں لکھا ہے نکاح بھی اللہ تعالیٰ کی بڑی نعمت ہے، دین اور دنیا دونوں کے کام اس سے درست ہو جاتے ہیں اور اس میں بہت فائدے اور بے انتہا مصلحتیں ہیں آدمی گناہ سے بچتا ہے دل ٹھکانے ہو جاتا ہے نیت خراب اور ڈانواں ڈول نہیں ہونے پاتی اور بڑی بات یہ ہے کہ فائدہ کا فائدہ اور ثواب کا ثواب، کیونکہ میاں بیوی کا پاس بیٹھ کر محبت پیار کی باتیں، ہنسی دل لگی میں دل بہلانا نفل نمازوں سے بھی بہتر ہے اھ

(فائدہ) درمختار میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے لئے کوئی عبادت ایسی مشروع نہیں فرمائی جس کا تسلسل آدم علیہ السلام کے زمانہ سے لیکر قیامت تک اور پھر اس سے آگے جنت میں بھی باقی رہے سوائے نکاح اور ایمان کے صرف یہ دو عبادتیں ایسی ہیں جو اس طرح کی ہیں اھ۔ لیکن اس پر علامہ شامیؒ نے نقد کیا ہے۔ اس کو دیکھ لیا جائے۔

الحمد للہ رب العالمین، ابتدائی مباحث پورے ہوئے۔

---

(بقیہ حاشیہ) "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأی امرأۃ" الحدیث وفی آخرہ انہ ع قال "اذا رآی احدکم امرأۃ فاعجبتہ فلیأت اہلہ فان معہا مثل الذی معہا" اسی طرح آیۃ کریمہ "فلما قضی زید منہا وطرًا زوجناکہا" کی تفسیر میں ابن عباس سے مروی ہے کہ وطر سے مراد جماع ہے۔ والمراد لم یبق لہ بہا حاجۃ الجماع وطلقہا اھ (روح المعانی) معلوم ہوا نکاح کا ایک بڑا فائدہ حصول لذت اور حاجت طبعیہ کو جائز وحلال طریقہ پر پورا کرنا بھی ہے۔

لہ نقد اولاً تو اس لئے کہ نکاح کا عبادت ہونا دنیا میں اس حیثیت سے ہے کہ وہ اسلام اور مسلمین کے وجود میں آنے کا سبب ہے نیز سبب عفت ہے اور یہ حیثیت جنت میں نہ ہو گی، ثانیاً اس لئے کہ ذکر اور شکر یہ دو عبادتیں ایسی ہیں جو دنیا اور جنت دونوں میں پائی جائیں گی بلکہ جنت میں دنیا سے بھی زائد ہوں گی؟ پھر حصر کیسے درست ہوا ۱۲ (شامی)

# کتابُ النّکاح

## بابُ التحریض علی النکاح

حدثنا عثمان بن ابی شیبة ...... عن علقمة قال إنی لامشی مع عبد الله بن مسعود بمنی اذ لقیه عثمان فاستخلاه۔

**مضمون حدیث** یہ کتاب النکاح کا پہلا باب اور پہلی حدیث ہے، مضمون حدیث یہ ہے کہ علقمہ جو ابن مسعود کے مشہور شاگرد ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے ساتھ منی میں جارہا تھا، راستہ میں حضرت عثمان ملے حضرت عثمان نے ابن مسعود سے تخلیہ طلب کیا اور تخلیہ میں ان کے سامنے نکاح کی بات رکھی، شراح نے لکھا ہے کہ بظاہر حضرت عثمان نے حضرت ابن مسعود کی ظاہری ہیئت اور خستہ حالی سے یہ اندازہ لگایا کہ شاید ان کی اہلیہ نہیں ہے جو ان کی ہیئت کو سدھارے اسلئے ان سے فرمایا کہ اگر تم کہو تو تمہاری شادی کسی کنواری لڑکی سے کردیں۔

فلما رای عبد الله ان لیست له حاجة۔ یعنی حضرت عبداللہ بن مسعود کو چونکہ نکاح کی حاجت نہیں تھی اور دوسری شادی کرنی نہیں تھی[1] پھر تخلیہ کی حاجت ہی کیا رہی اس لئے انہوں نے علقمہ کو آواز دے کر بلالیا کہ آجاؤ۔

یہ جو مضمون حدیث ہم نے لکھا ہے بخاری کی روایت کے سیاق کے مطابق ہے، یہاں "سنن ابو داؤد" کا سیاق اس سے مختلف ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کی بات حضرت عثمان نے حضرت ابن مسعود کے سامنے علقمہ کو بلانے کے بعد فرمائی، اور صحیح مسلم میں بھی ابو داؤد کی طرح ہے، ہونا اسی طرح چاہئے جس طرح بخاری کی روایت میں[2] ہے نبّہ علیہ الحافظ فی الفتح وحکاہ عنہ فی بذل المجہود۔

**شرح حدیث** قوله یرجع الیک من نفسک الخ۔ شاید اس سے تمہاری سابق حالت لوٹ آئے اور قوت ونشاط پیدا ہوکر حالت سدھر جائے۔

فقال عبد الله لئن قلت ذالك الخ۔ حضرت عثمان نے عبداللہ بن مسعود سے نکاح کی جو مصلحت اور فائدہ بیان

---

[1] فائدہ۔ الحل المفہم ص۸۶ج۲ میں "جاریة بکرا" کے تحت لکھا ہے کہ عبداللہ بن مسعود کے گو زوجہ تھی لیکن جوان نہ تھی جن کا نام زینب تھا اھ میں کہتا ہوں ان کی اس اہلیہ کا ذکر ابو داؤد میں باب احیاء الموات کی ایک روایت میں آیا ہے فلیراجع الیہ، اور ایسے ہی صحیح بخاری میں باب الزکوٰۃ علی الزوج والایتام کی روایت میں عن زینب امرأة عبداللہ صراحةً موجود ہے۔ [2] وہو طریق حفص بن غیاث عن الاعمش، واما طریق ابی داؤد ومسلم فهو جریر عن الاعمش۔

فرمایا تھا اس پر عبداللہ بن مسعود ان سے فرمارہے ہیں کہ نکاح کی جو مصلحت آپ بیان فرمارہے ہیں اس سے کہیں اونچی مصلحت اور فائدہ تو میں نے خود حضور اقدس صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سن رکھاہے (غض بصر وتحصین فرج)

قولہ۔ من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج۔ "باءۃ" میں دوسرا لغت "باہ" بھی ہے جوادؔ دو میں بھی مستعمل ہے، اس کے اصل معنی تو جماع کے ہیں اور نکاح کے معنی میں بھی مستعمل ہے، حدیث میں کیا مراد ہے اس میں شراح کے دونوں قول ہیں یعنی جماع اور نکاح، لیکن بہرصورت جماع اور نکاح سے ان کے لوازم اور مؤنؔ مراد ہیں (نکاح کے بعد کی ذمہ داریاں نفقہ سکنی وغیرہ) یعنی ان کی استطاعت اور نفس جماع مراد نہیں اس لئے کہ آگے آرہاہے ومن لم یستطع فعلیہ بالصوم۔ اس لئے کہ جس میں جماع ہی کی طاقت نہو اس کے لئے اس تدبیر کی حاجت ہی نہیں ہے جو حدیث میں آپ نے بیان فرمائی۔

**وجار اور اخصار میں فرق** قولہ۔ فانہ لہ وجاء، وجاء کے معنی "رضؔ الخصیتین" لکھے ہیں یعنی خصیتین کو کوٹ دینا، دبادینا جس کا حاصل شہوت کا زور کم کرنا ہے نہ کہ استیصال اور بالکلیہ قطع کرنا جیسا کہ اخصار میں ہوتا ہے۔

فائدہ۔ یہاں پر یہ اشکال ہوتاہے کہ روزہ سے تو بسا اوقات آدمی کی شہوت میں مزید حرکت پیدا ہوتی ہے، اس کا جواب یہ دیاگیاہے کہ یہ بات ابتداء میں اور صرف ایک دو روزے رکھنے سے ہوتی ہے، لیکن روزوں کا اگر تسلسل ہو تو پھر اس سے شہوت کمزور ہوتی چلی جاتی ہے، اسی لئے حدیث میں "فعلیہ بالصوم" فرمایا گیاہے کہ ایسا شخص روزوں کا التزام کرے اور فلیصم نہیں فرمایا۔

یہ حدیث سنن ابی داؤد کے علاوہ صحیح بخاری ومسلم اور نسائی میں بھی ہے قالہ المنذری۔

# باب مایؤمر بہ من تزویج ذات الدین

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: تنکح النساء

---

لہ چنانچہ کہتے ہیں فلاں دوار مقوی باہ ہے۔ سلہ جمع مؤنۃ بمعنی مشقت ۱۲۔

سلہ چنانچہ کسی روایت میں بھی "اخصاء" کا لفظ جس میں استیصال شہوت ہوتاہے وارد نہیں، اور ابن حبان کی جس روایت میں اخصاء کا لفظ وارد ہے اس کو علامہ عینی نے مدرج قرار دیاہے، چنانچہ وہ آگے لکھتے ہیں واستدل بہ الخطابی علی جواز المعالجۃ لقطع شہوۃ النکاح بالادویۃ، وینبغی ان یحمل علی دواء یسکن الشہوۃ دون ما یسقطہا اصالۃ لانہ قد یقدر بعد فیندم لفوات ذلک فی حقہ وقد صرح الشافعیۃ بانہ لا یکسرہا بالکافور ونحوہ، واستدل بہ بعض المالکیۃ علی تحریم الاستمناء وقد ذکر اصحابنا الحنفیۃ انہ مباح عند العجز لاجل تسکین الشہوۃ اھ۔

سلہ وترجم علیہ الامام البخاری "باب قول النبی صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج اھ" والنسائی "باب الحث علی النکاح۔

لاربع، لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك.

یعنی عام طور سے لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ نکاح میں ان چار صفات کا لحاظ رکھتے ہیں، اول مال، ثانی حسب یعنی عورت کی خاندانی شرافت، تیسرے حسن وجمال اور چوتھے اس کی دینداری، آگے آپ ارشاد فرمارہے ہیں کہ آدمی کو چاہئے کہ نکاح کے وقت ان صفات اربعہ میں سے صفت دین کو مقدم رکھے، یعنی اگرچہ دوسرے اوصاف بھی فی الجملہ قابل لحاظ ہیں لیکن ترجیح وصف دین کو ہونا چاہیئے، قال تعالیٰ "ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم"۔

اس حدیث کا تعلق مسئلہ کفارت سے ہے جس کا باب آگے مستقل آرہا ہے "باب فی الاکفاء" تفصیل مسئلہ تو وہاں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں اتنا سمجھ لیجئے کہ یہ حدیث اس سلسلہ میں مالکیہ کا مستدل ہے جن کے نزدیک کفارت میں صرف دین کا اعتبار ہے دوسرے اوصاف کا نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال المنذری: والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ۔

# باب فی تزویج الأبکار

عن جابر بن عبد الله رضی الله تعالى عنهما قال، قال لی رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم:

اتزوجت؟ قلت: نعم الخ۔

**شرح حدیث** آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت جابرؓ سے سوال فرمایا کہ تم نے شادی کرلی؟ انہوں نے عرض کیا کہ ہاں کرلی، دریافت فرمایا کہ باکرہ سے یا ثیبہ سے؟ انہوں نے عرض کیا کہ ثیبہ سے، اس پر آپ نے فرمایا کہ "افلا بکراً تلاعبها وتلاعبک" کہ باکرہ سے کیوں نہ کی تاکہ شادی کے پورے منافع حاصل ہوتے، اور تم اس کے ساتھ دل لگی کرتے اور وہ تمہارے ساتھ دل لگی کرتی۔

بخاری شریف کی ایک روایت میں اس طرح ہے "مالک وللعذاریٰ ولِعابها" اس میں لعاب کو کسرلام اور ضم لام دونوں طرح پڑھا گیا ہے، بالکسر کی صورت میں ظاہر ہے کہ وہ مصدر رہے بمعنی ملاعبت اور بالضم کی صورت میں لعاب بمعنی ریق کے ہے، قال الحافظ: وفیہ اشارۃ الی مص لسانها ورشف شفتیها وذلک یقع عند الملاعبۃ والتقبیل ولیس ھو ببعید کما قال القرطبی۔ اس حدیث میں تزویج ابکار کی ترغیب ہے جیسا کہ مصنف نے ترجمہ بھی قائم کیا ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اس طریق میں تو حضرت جابر کا جواب صرف اتنا ہی مذکور ہے، اور بعض دوسرے طرق میں کمافی الصحیحین اس میں زیادتی ہے "قلت کن لی اخوات فاصبت ان اتزوج امرأۃ تجمعهن وتمشطهن، وتقوم علیهن، اور ایک روایت میں ہے "هلک أبی وترک سبع بنات اوتسع بنات فتزوجت ثیبا ..... فقال: بارک اللہ لک. جس کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے ثیبہ کے نکاح کی ترجیح کی وجہ بیان فرمائی کہ ان کے سات یا نو بہنیں تھیں اور باپ غزوۂ احد میں شہید ہوگئے تھے

تو ان بہنوں کی خبر گیری کی ضرورت تھی جس کے لئے ظاہر ہے کہ ثیبہ مناسب ہوگی نہ کہ باکرہ، حضرت جابر کی ان اخوات کا ذکر ابو داؤد کی بھی ایک روایت میں ہے جو کتاب الفرائض میں آرہی ہے "عن جابر قال اشتکیت وعندی سبع اخوات الحدیث قال المنذری: والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی من حدیث عمرو بن دینار عن جابر، واخرجہ ابن ماجہ من حدیث عطاء بن ابی رباح عن جابر۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال: جاء رجل الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم فقال: ان امرأتی لا تمنع ید لامس قال: غربہا الخ۔

حضور اقدس صلے اللہ تعالےٰ علیہ والہ وسلم کے پاس ایک شخص آئے اور وہ بات عرض کی جو یہاں حدیث میں مذکور ہے۔

**شرح حدیث** "لا تمنع ید لامس" اس جملہ کی شرح میں شراح نے کئی قول لکھے ہیں اول یہ کہ اس سے مراد فاحشہ ہے یعنی زنا، یعنی جو ن چاہے اس کا ہاتھ پکڑ کر کھینچ لیتا ہے اور اس سے اپنی حاجت پوری کر لیتا ہے، وہ اس کو رد کرتی ہی نہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد اس کی بیجا سخاوت ہے کہ مال زوج میں تصرف کر کے صدقہ وغیرہ کرتی ہے، اور ہر مانگنے والے کو دے دیتی ہے اور انکار نہیں کرتی گویا لامس سے مراد سائل ہے، اس معنی پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ اگر سائل مراد ہوتا تو اس صورت میں لامس کے بجائے ملتمس ہونا چاہئے تھا، لہٰذا یہ مطلب صحیح نہیں، تیسرا قول یہ ہے کہ لمس ید سے مراد محض التذاذ کے لئے چھونا ہے۔ اور حافظ ابن کثیر نے پہلے معنی کو بھی بعید قرار دیا ہے لہٰذا معنی اخیر ہی راجح ہے۔

بہر حال آپ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس شخص کی شکایت پر اس کو طلاق کا مشورہ دیا اس پر اس شخص نے عرض کیا کہ اس کی تو میرے اندر طاقت نہیں کیونکہ مجھ کو اس سے محبت ہے۔ اگر میں نے اس کو طلاق دی تو میرا نفس بھی اس کے ساتھ ہی چلا جائے گا، اس پر آپ نے فرمایا کہ اگر یہ بات ہے تو اس سے اس کی موجودہ حالت کے ساتھ ہی منتفع ہوتا رہ۔

یہاں پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے شخص مذکور کو فوراً تطلیق کا مشورہ کیسے دیدیا جبکہ وہ شرعاً ناپسندیدہ چیز ہے، شراح نے تو یہ لکھا ہے کہ آپ نے اسکو یہ مشورہ احتیاطاً دیا تھا، لیکن میرے ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ یہ "خذہ بالموت حتی یرضی بالحمی" کے قبیل سے ہے اور یہ کہ نعمت کی قدر اس وقت زیادہ ہوتی ہے جب وہ جانے لگتی ہے، تو گویا آپ نے حکمت عملی اور حسن تدبیر سے شوہر کی شکایت اور غصہ کو ٹھنڈا کیا ورنہ آپ کا منشاء عالی بھی تعجیل بالطلاق کا نہیں تھا، ہذا ما عندی واللہ تعالیٰ اعلم۔

تنبیہ:۔ اس حدیث کی سند میں مصنف کے استاذ حسین بن حریث المروزی ہیں اور مصنف کو یہ حدیث ان سے بطریق مکاتبت پہنچی ہے نہ کہ مشافہۃً اسی لئے مصنف نے یہ طرز اختیار فرمایا "کتب الیّ حسین بن حریث" لہٰذا سند کی ابتداء یہیں سے ہے جس کا مقتضی یہ ہے کہ لفظ "کتب" جلی قلم سے ہونا چاہئے اور اس کے بعد جو "حدثنا الفضل بن موسیٰ" آرہا ہے اس کو جلی نہ ہونا چاہئے کہ وہ وسط سند ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو حسین بن حریث سے روایت صرف مکاتبۃً ہی ہے اس لئے کہ آگے

ایک اور جگہ باب الظہار میں بھی مصنف نے حسین بن حریث سے کتب کے لفظ کے ساتھ ہی روایت کی ہے، اور وہاں لفظ کتب جلی قلم ہی کے ساتھ ہے، فتدبر وتشکر۔

فائدہ: یہ حدیث سنن ابوداؤد کی ان روایات تسعہ میں سے ہے جنکو ابن الجوزی نے موضوعات میں شمار کیا ہے کما تقدم فی المقدمۃ اب رہی یہ بات کہ فی الواقع یہ حدیث کس درجہ کی ہے سو یہ امر آخر ہے، علماء نے اس کی وضع کو تسلیم نہیں کیا ہے چنانچہ سیوطی نے "لآلی مصنوعہ" میں حافظ ابن حجر سے اس حدیث کا صحیح ہونا نقل کیا ہے، تفصیلی کلام اسی میں دیکھا جائے۔

یہ حدیث ابوداؤد کے علاوہ سنن نسائی میں بھی ہے۔

**مطابقۃ الحدیث للترجمہ** اس حدیث کو بظاہر ترجمۃ الباب سے کوئی مناسبت نہیں ہے البتہ حضرت نے "بذل" میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے نقل فرمایا ہے لعل الوجہ فی ایراد الحدیث فی ہذا الباب ان الأبکار قلما یکن مبتلیات بامثال تلک المعاصی لکثرۃ حیائہن، فالتزوج بہن اولی اھ۔

عن معقل بن یسار رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ قال: جاء رجل الی النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ

مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک صحابی آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے کہ مجھے ایک ایسی عورت ملی ہے جو ذی جمال وذی حسب ہے لیکن جننے والی نہیں ہے تو کیا میں اس سے شادی کرلوں؟ آپ نے منع فرمادیا، اب یہ کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ اس کے ولادت نہیں ہوتی، سو ہوسکتا ہے کہ وہ پہلے سے شادی شدہ ہو اور زوج اول کے یہاں اس کے ولادت نہوئی ہو، یا اس کے علاوہ کوئی اور علامت پائی جاتی ہو، مثلاً انہا لاتحیض، او بانہالم تنہد ثدیاہا (بذل)

قولہ۔ تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم۔ یعنی ایسی عورت سے شادی کرنی چاہئے جو بکثرت جننے والی اور شوہر سے محبت کرنے والی ہو، اس لئے کہ میں تمہاری کثرت پر دوسری امتوں کے مقابلہ میں فخر کروں گا۔

اس حدیث کی مناسبت بھی ترجمہ سے زیادہ واضح نہیں ہے، بس یہ کہا جاسکتا ہے کہ باکرہ میں مودت کا مادہ بنسبت ثیبہ کے زائد ہوتا ہے، کذا فی البذل۔

قال المنذری: واخرجہ النسائی۔

## باب فی قولہ تعالیٰ الزانی لاینکح الازانیۃ

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان مرثد بن ابی مرثد الغنوی کان یحمل الاساری بمکۃ، وکان بمکۃ بغی یقال لہا عناق الخ۔

**مضمون حدیث** یہ روایت یہاں پر مختصراً ہے اور ترمذی شریف میں مطولاً روایت طویلہ بذل میں مذکور ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں جو مسلمان مشرکین کی قید میں مقید تھے یہ مرثد بن ابی مرثد صحابی ایسے صحابہ کو بڑی ہمت

اور حسن تدبیر سے۔ مدینہ سے مکہ مکرمہ رات کے وقت پہنچکر۔ اٹھا کر لے آتے تھے اور یہ صحابی اس خدمت کو انجام دیتے ہی رہتے تھے، ہوتا یہ تھا کہ جس مسلمان قیدی کو لانا منظور ہوتا تھا اس سے وعدہ لے لیتے تھے کہ میں فلاں دن فلاں وقت لینے کے لئے آؤں گا، وہ قیدی بھی اس کے لئے تیار رہتا تھا اور یہ وقت موعود پر پہنچکر اپنے کاندھے پر بٹھا کر اس کو لے آتے تھے، ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ انہوں نے ایک قیدی سے وعدہ کیا اور یہ اس وعدہ پر رات کے وقت میں مکہ مکرمہ پہنچ گئے اور ایک دیوار کی آڑ میں بیٹھ گئے، چاندنی رات تھی اتفاق سے ایسا ہوا کہ عناق نامی عورت جو طوائف میں سے تھی اور ان صحابی کی اس سے زمانہ جاہلیت کی آشنائی تھی، اس نے ان کو دیکھ لیا اور دیکھ کر پہچان گئی اور اپنی عادت کے مطابق بدنیتی کا ان سے اظہار کیا، اور اپنے پاس رات گذارنے کی فرمائش کی، یہ گھبرائے اور کہا یا عناق! حرم اللہ الزنا، جب اس نے دیکھا کہ یہ میری خواہش پوری نہیں کر رہے تو اس نے ایکدم شور مچادیا تاکہ لوگ بیدار ہو جائیں اور یہ اپنی کوشش میں ناکام ہو جائیں، چنانچہ روایت میں ہے قالت یا اھل الخیام ھذا الرجل یحمل اُسراء کم، غرضیکہ جب راز فاش ہوگیا تو جو لوگ بیدار ہوئے تھے ان میں سے آٹھ نفر نے، مرثد کا تعاقب کیا، یہ کہتے ہیں کہ میں بھاگ کر ایک پہاڑی کے غار میں چھپ گیا، تعاقب کرنے والے کفار اس غار تک پہنچ گئے حتی کہ ان میں سے ایک جس کو پیشاب کی حاجت تھی اس نے اسی غار کے سرے پر بیٹھ کر پیشاب کیا جو ان صحابی کے سر پر گرا لیکن یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہوا کہ انہوں نے اس غار کی طرف جھک کر نہیں دیکھا اور واپس لوٹ گئے، مرثد اپنے کام میں بڑے مضبوط اور پختہ تھے، انہوں نے تھوڑے سے توقف کے بعد جب سمجھا کہ یہ لوگ پڑ کر سو گئے ہوں گے دوبارہ لوٹ کر مکہ میں آئے اور حسب وعدہ اپنے قیدی کو جو بیڑیوں میں جکڑا ہوا تھا اپنے کاندھے پر بٹھا کر مکہ سے لے آئے، مرثد نے مدینہ منورہ پہنچ کر حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا میں عناق سے شادی کر سکتا ہوں؟ آپ نے سکوت فرمایا یہاں تک کہ آیت شریفہ نازل ہوئی۔ الزانی لاینکح الازانیۃ اومشرکۃ والزانیۃ لاینکحھا الازان اومشرك۔ اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے ان کو نکاح سے منع فرمادیا۔

**مسئلہ ثابتہ من الحدیث**

اب یہاں مسئلہ کی بات پیدا ہوگئی کہ کیا زانی کا نکاح زانیہ ہی سے ہو سکتا ہے عفیفہ سے نہیں ہوسکتا، اور ایسے ہی زانیہ کا نکاح زانی ہی سے ہو سکتا ہے شخص عفیف سے نہیں آیت کے ظاہر سے تو عدم جواز ہی معلوم ہو رہا ہے، چنانچہ بعض علماء کا مسلک یہی ہے کہ عفیف کا نکاح زانیہ سے صحیح نہیں لیکن جمہور علماء ومنہم الائمۃ الاربعۃ کے نزدیک زانی کا نکاح زانیہ سے اسی طرح عفیفہ سے صحیح ہے اور ایسے ہی عفیف کا نکاح زانیہ سے جائز ہے جمہور کی جانب سے اس آیت کے چند جواب منقول ہیں ۱ قیل الآیۃ منسوخۃ لقولہ تعالیٰ وانکحوا الایامیٰ منکم، اس آیت میں ایامیٰ مطلقاً مذکور ہے خواہ وہ عفیفہ ہوں یا غیر عفیفہ۔ ۲ الآیۃ محمولۃ علی الذم لا التحریم، یعنی مقصود اس نکاح کی مذمت ہے نہ کہ تحریم اور عدم جواز ۳ بعض مفسرین نے یہ جواب دیا ہے کہ آیت کریمہ سے مقصود میلان طبعی کا بیان ہے نہ کہ جواز وعدم جواز، یعنی زانیہ کے نکاح کی طرف عفیف شخص کی طبیعت مائل نہیں ہوتی زانی ہی کی مائل ہو سکتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال المنذری واخرجہ الترمذی والنسائی من حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

## باب فی الرجل یعتق امتہ ثم یتزوجھا

عن ابی موسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من اعتق جاریۃ وتزوجھا کان لہ اجران۔ یہ حدیث یہاں مختصر ہے، صحیحین میں یہ حدیث مطولاً ہے ولفظہ ثلثۃ لھم اجران۔ رجل من اھل الکتاب امن بنبیہ وامن بمحمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، والعبد المملوک اذا ادی حق اللہ وحق موالیہ، ورجل کانت عندہ امۃ یطأھا فأدبھا فاحسن تادیبھا وعلمھا فاحسن تعلیمھا، ثم اعتقھا فتزوجھا فلہ اجران،

اس باب سے متعلق حدیث کا یہ آخری جزء ہے اسی لئے مصنف نے اس پر اکتفار کیا۔

**شرح حدیث** مضمون حدیث یہ ہے جو شخص اپنی باندی کی تادیب اور تعلیم کرے پھر اس کو آزاد کرے اور آزاد کرنے کے بعد اس سے نکاح کرلے تو اس کے لئے دو اجر ہیں، اس حدیث پر جو طالب علمانہ اشکال ہوتا ہے وہ ظاہر ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں تعدد عمل کے ساتھ تعدد اجر مذکور ہے یعنی جس طرح عمل دو ہیں اس پر مرتب ہونے والے اجر بھی دو ہیں پھر وجہ تخصیص کیا ہے؟ ایک عمل تعلیم وتربیت ہے دوسرا عمل اعتاق ان پر دو اجر ہونے ہی چاہئیں، اس کی توجیہ کئی طرح سے کی گئی ہے اول یہ کہ مراد یہ ہے کہ ان تینوں شخصوں کو ان کے ہر عمل پر دوگنا اجر ملے گا، اس صورت میں اشکال ہی واقع نہ ہوگا۔ ۲؎ مراد تو یہی ہے کہ عملین مذکورین پر دو ثواب ملیں گے اور تخصیص کے اشکال کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہاں پر ان دو عملوں میں تزاحم تھا۔ اسلئے کہ حقوق مولی کی ادائیگی فی الجملہ مانع بنتی ہے حقوق اللہ کی ادائیگی میں اور حقوق اللہ کی ادائیگی میں اشتغال مانع بنتا ہے حقوق مولی کی ادائیگی میں تو گویا ان عملین کا فاعل، فاعل ضدین ہوا جس میں کمال پیدا ہونا ظاہر ہے کہ مشکل ہے جس کا تقاضا یہ تھا کہ کامل دو اجر نہ ملنے چاہئیں لیکن اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے عطا فرما دیتے ہیں، یہ دوسرا جواب علامہ کرمانی سے منقول ہے ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ بھی اسی کو سبق میں بیان فرمایا کرتے تھے، اس توجیہ ثانی کو تینوں اشخاص مذکورہ فی الحدیث پر غور کے بعد منطبق کیا جاسکتا ہے۔

قال المنذری: واخرجہ البخاری ومسلم والنسائی مختصراً ومطولاً۔

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اعتق صفیۃ وجعل عتقھا صداقھا۔

یہ روایت یہاں پر مختصر ہے پوری حدیث "کتاب الخراج باب ماجاء فی سہم الصفی (بذل ص ۱۳۸) میں متعدد طرق سے آرہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت صفیہؓ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو غنائم خیبر سے حاصل ہوئی تھیں، آپ

نے ان کو پہلے آزاد کیا، آزاد کرنے کے بعد ان سے نکاح فرمالیا۔

**مسئلۂ ثابتہ بالحدیث میں اختلاف ائمہ**

حدیث الباب میں راوی کہہ رہا ہے کہ آپ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے عتق صفیہ ہی کو ان کا مہر قرار دیا، اس کے علاوہ کوئی اور مستقل مہر آپ نے ان کو عطا نہیں فرمایا، یہاں پر مصنف کا مقصد یہی مسئلہ بیان کرنا ہے کہ آیا عتق امۃ کو اس کا مہر قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں، مسئلہ مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاث اور امام محمد کے نزدیک عتق کو مہر قرار دینا جائز نہیں، اور امام احمد وابو یوسف اور بعض دوسرے علماء جیسے اسحاق بن راہویہ، حسن بصری، سفیان ثوری کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے لہذا حدیث الباب جمہور کے بظاہر خلاف ہے، جمہور کہتے ہیں کہ مہر مال ہونا چاہیئے اور عتق مال نہیں ہے قال تعالیٰ ان تبتغوا باموالکم الآیۃ، جمہور کی جانب سے اس حدیث کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں، اول یہ کہ یہ تطییب قلب پر محمول ہے، یعنی صفیہ کو خوش کرنے کے لئے کہدیا گیا کہ تمہارا عتق تمہارا مہر ہے ورنہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے تو نکاح بلا مہر کرنا جائز ہے اور یہ آپ کے خصائص میں سے ہے ۲؎ یہ روایت ظن راوی پر محمول ہے یعنی چونکہ اس نکاح میں مہر کا کوئی ذکر تذکرہ نہیں تھا تو راوی یہ سمجھا کہ شاید عتق ہی کو مہر قرار دیا گیا حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے جس کی تائید بیہقی کی اس روایت سے ہوتی ہے جو رزینہ سے مروی ہے جس کے اخیر میں ہے فاعتقہا وخطبہا وتزوجہا وامہرہا رزینۃ، جس سے معلوم ہوا کہ آپ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی خادمہ رزینہ کو بطور مہر کے صفیہ کو عطا فرمایا تھا، کذا فی البذل عن العینی، لیکن حافظ نے بیہقی کی اس روایت پر نقد کیا ہے، فارجع الیہ ان شئت۔ ۳؎ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہاں پر عتق ہی کو مہر قرار دیا گیا ہے تو پھر یہ کہا جائے گا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے خصائص میں سے ہے

اس کے بعد سمجھئے کہ صورت مسئلہ اور اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی باندی کو اسی شرط پر آزاد کرے کہ آزاد ہونے کے بعد وہ اس سے نکاح کرے گا چنانچہ اس نے آزاد کر دیا تو اب اس میں تفصیل یہ ہے کہ دو حال سے خالی نہیں یا تو آزاد ہونے کے بعد وہ اس سے نکاح کرتی ہے یا نہیں، پس اگر نکاح کرتی ہے تو اس میں شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ دونوں آپس میں مہر مقرر کر لیں اور مہر مسمی ہی واجب ہوگا، اور یہی مذہب حنفیہ کا ہے، فرق یہ ہے کہ شافعیہ کے یہاں مہر مسمی اور حنفیہ کے یہاں مہر مثل ہوگا، اور اگر آزاد ہونے کے بعد وہ عورت تزوج پر راضی نہیں تو اس صورت میں مہر کا تو ظاہر ہے کہ سوال ہی نہیں ہوتا، البتہ عورت پر واجب ہوگی یہ بات کہ وہ اپنی قیمت مولی کو ادا کرے کیونکہ مولی مفت سفت آزاد کرنے پر راضی نہیں تھا، یہ بھی واضح رہے کہ عورت پر یہ قیمت کی ادائیگی حنفیہ کے یہاں تو صرف عدم تزوج کی صورت میں ہے اور شافعیہ کے یہاں تزوج اور عدم تزوج ہر دو صورت میں عورت پر اپنی قیمت ادا کرنا واجب ہوگا اور مالکیہ کے یہاں ادائے قیمت کسی صورت میں نہیں اور عتق امۃ کا بہرحال سب ائمہ کے یہاں صحیح ہو جائے گا۔

**تنبیہ:** امام ترمذی نے اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے امام شافعی اور امام احمد دونوں کا مذہب اس حدیث کے موافق لکھا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے چنانچہ حافظ فرماتے ہیں ومن المستغربات قول الترمذی: و[illegible] الشافعی واحمد

اس کے علاوہ بھی ایک دو جگہ اور ایسی ہیں جہاں امام ترمذی کو مذہب شافعی کے نقل کرنے میں تسامح ہوا ہے اور حافظ وغیرہ نے اس پر تنبیہ کی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال المنذری: واخرجہ مسلم والترمذی والنسائی۔

## باب یحرم من الرضاعة ما یحرم من النسب

یہاں سے ابواب الرضاع شروع ہو رہے ہیں چنانچہ بعض نسخوں میں یہاں "ابواب الرضاع" ہی کی سرخی قائم کی گئی ہے۔

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا زوج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: یحرم من الرضاعة ما یحرم من النسب۔

حدیث کا مفہوم واضح ہے کہ جو رشتے نسب کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں وہ سب رضاعت کی وجہ سے بھی حرام ہو جاتے ہیں[1] کیونکہ دودھ پلانے والی رضیع کی رضاعی ماں ہو جاتی ہے اور زوج مرضعہ رضیع کے لئے بمنزلہ باپ کے ہو جاتا ہے جس سے رضیع اور مرضعہ کے درمیان اور ایسے ہی رضیع اور زوج مرضعہ کے درمیان حرمت نکاح ثابت ہو جاتی ہے، تو گویا حرمت اولاً تو طرفین میں پائی جاتی ہے اس کے بعد جو ہر ایک کے اقارب ہیں جن سے نسب کی وجہ سے حرمت ہوتی ہے یہاں رضاعت کی وجہ سے ہو جائے گی، چنانچہ مرضعہ کی ماں اور اس کی بہن اور اس کی بیٹی اور پوتی، اسی طرح رضاعی باپ کی بیٹی (یعنی دوسری بیوی سے) اور اس کی پوتی اور اس کی ماں کیونکہ وہ رضیع کی دادی ہوئی اور اس کی بہن اس لئے کہ وہ رضیع کی پھوپی ہوئی، لہٰذا یہ سب رشتے رضاعت کی وجہ سے حرام ہو جائیں گے۔ یہ بھی واضح رہے کہ رضاعت کی وجہ سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے اس کا تعلق رضیع اور رضاعی ماں باپ اور ان کے اقارب سے ہوتا ہے، رضیع کے جو نسبی ماں باپ ہیں اور ان کے اقارب ان سے اس کا تعلق نہیں ہوتا، پس رضاعی ماں رضیع کے نسبی بھائی پر حرام نہ ہوگی، وعلی ہذا القیاس۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ رضاعت کی وجہ سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے اس کا تعلق نکاح سے ہے تمام چیزوں سے نہیں، لہٰذا رضاعت کی وجہ سے توارث اور وجوب نفقہ اور ایسے ہی شہادت وغیرہ کا مسئلہ یہ چیزیں رضاعت سے ثابت نہ ہوں گی۔

**لبن الفحل** | مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا کہ حرمت رضاعت رضاعی ماں کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ رضاعی ماں

---

[1] قال القاری واستثنی منہ بعض المسائل اھ قلت وھی مذکورة فی کتب الفقہ فارجع الیہ وفی شرح السنة ولا تحرم المرضعة علی اب الرضیع ولا علی اخیہ، ولا یحرم علیک ام اختک من الرضاع اذا لم تکن امًّا لک ولا زوجة ابیک ویتصور ھذا فی الرضاع ولا یتصور فی النسب ام اخت الا وھی ام لک او زوجة لابیک الی آخر ما فی البذل۔

اور زوج مرضعہ یعنی رضاعی باپ دونوں کی طرف پھیلتی ہے جیسا کہ جمہور علماء کا مسلک ہے، اس میں ایک جماعت کا اختلاف ہے جو اس حرمت کو رضاعی ماں کے ساتھ خاص کرتی ہے اور یہی وہ مسئلہ ہے جس کو "لبن الفحل" سے فقہاء تعبیر کرتے ہیں جو آگے کتاب میں بھی مستقل آرہا ہے۔

یہاں اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ جو رضاعت موجب تحریم ہے اس کی تعریف معلوم کیجائے جیسا کہ فقہاء نے لکھی ہے چنانچہ فتح القدیر میں ہے "وھو فی اللغۃ مص اللبن من الثدی .... وفی الشرع مص الرضیع اللبن من ثدی الآدمیۃ فی وقت مخصوص ای مدۃ الرضاع المختلف فی تقدیرہا اھ، لہٰذا جو رضاعت مدت رضاعت کے اندر ہوگی وہی معتبر ہوگی، یہ مسئلہ آگے مستقل کتاب میں "باب رضاعۃ الکبیر" کے ذیل میں آرہا ہے۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: یحرم من الرضاعۃ مایحرم من الولادۃ۔ اس پر کلام اوپر آچکا ہے، قال المنذری: اخرجہ الترمذی والنسائی بمعناہ واخرجہ البخاری ومسلم والنسائی من حدیث عمرۃ عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔

عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان ام حبیبۃ قالت یارسول اللہ! ھل لك فی اختی؟ قال: فاَفعلُ ماذا؟ قالت فتنکحہا، قال: اختك؟ قالت نعم، قال: اوتحبین ذلك؟ قالت لست بمخلیۃ بك واحب من شرکنی فی خیر اختی۔

**مضمون حدیث** ام سلمہ فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ ام المومنین ام حبیبہ بنت ابی سفیان نے حضور اقدس صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آپ میری بہن میں رغبت رکھتے ہیں؟ آپ نے پوچھا تمہاری کیا مراد ہے؟ انہوں نے عرض کیا آپ اس سے نکاح کر لیجئے، آپ نے فرمایا تمہاری بہن سے؟ انہوں نے عرض کیا جی ہاں، آپ نے پوچھا کیا تم کو یہ بات پسند ہے اور گوارہ ہے؟ اس پر انہوں نے عرض کیا میں کون سی آپ کے نکاح میں تنہا ہوں (بلکہ اور بھی دوسری ازواج اور سوکنیں ہیں تو جب یہ صورت حال ہے) تو اس خیر میں میرے ساتھ شریک ہونیوالی میرے نزدیک خود میری اپنی بہن زیادہ بہتر ہے، مطلب یہ ہے کہ آپ کے نکاح میں اگر میں تنہا ہوتی تب تو ظاہر ہے کہ میں کسی دوسری کے نکاح میں آنے کو ہرگز پسند نہ کرتی، لیکن جب میرے علاوہ اور بھی ہیں تو پھر میری بہن بھی سہی، تو اس پر آپ نے جواب ارشاد فرمایا فانہا لاتحل لی، کہ میرے لئے اس سے نکاح کرنا جائز نہیں اس لئے کہ جمع بین الاختین ناجائز ہے۔ قالت: فواللہ لقد اخبرت انك تخطب "درۃ" اوذرۃ — شك زھیر — بنت ابی سلمۃ یعنی مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ آپ درہ بنت ابی سلمہ کو پیغام نکاح بھیجنا چاہ رہے ہیں، اس پر آپ نے فرمایا بنت ام سلمۃ؟ کیا درہ بنت ام سلمہ کے بارہ میں کہہ رہی ہو؟ قالت نعم! قال: اما واللہ لولم تکن ربیبتی فی حجری ماحلت لی، آپ نے فرمایا کہ اول تو وہ میری ربیبہ ہے جس سے نکاح ناجائز ہے، لیکن اگر وہ میری ربیبہ بھی نہوتی

تب بھی میرے لئے جائز نہ تھی اس لئے کہ وہ میرے رضاعی بھائی کی بیٹی ہے، کیونکہ مجھ کو اور اس کے باپ یعنی ابوسلمہ کو ایک ہی عورت نے دودھ پلایا ہے جس کا نام ثویبہ ہے، بذل المجہود میں فتح الباری سے یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ابولہب کے مرنے کے ایک سال بعد میں نے اس کو خواب میں دیکھا کہ وہ بہت برے حال میں ہے اور اس نے مزید کہا کہ میں نے دنیا سے جدا ہونے کے بعد کوئی راحت یہاں نہیں دیکھی البتہ یہ ہے کہ ہر یوم الاثنین میں مجھ سے عذاب میں تخفیف کی جاتی ہے، جس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی جب یوم الاثنین میں ولادت ہوئی تو اس ثویبہ نے اپنے مولیٰ ابولہب کے پاس جاکر آپ کی ولادت کی خوشخبری سنائی تھی جس پر اس نے انکو آزاد کر دیا تھا اھ۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا فلا تعرضن[1] علی بناتکن ولا اخواتکن کہ گڑبڑمت کرو اور مجھ پر اپنی بنات اور اخوات کو نکاح کے لئے پیش مت کرو، یہاں لفظ "ثویبۃ" ترکیب میں فاعل واقع ہو رہا ہے "ارضعتنی" فعل کا۔

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور ابوسلمہ دونوں رضاعی بھائی ہیں لہٰذا درہ بنت ابی سلمہ آپ کی رضاعی بھتیجی ہوئی، سو ایک وجہ حرمت نکاح کی تو یہ ہوئی، اور دوسری یہ کہ وہ آپ کی زوجہ ام سلمہ کی بیٹی ہیں جس کو ربیبہ کہتے ہیں جس کی حرمت قرآن کریم سے ثابت ہے "وربائبکم اللاتی فی حجورکم" ام حبیبہ کی جس بہن کا ذکر اس حدیث میں آیا ہے ان کے نام میں اختلاف ہے، قیل اسمہا عزۃ بنت ابی سفیان، (کما فی روایۃ مسلم والنسائی) وقیل حمنۃ بنت ابی سفیان وقیل درۃ۔ (عون)۔

اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت ظاہر ہے کیونکہ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ رضاعی بھتیجی سے نکاح ناجائز ہے۔

قال المنذری: واخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ۔

## باب فی لبن الفحل

یہ ترجمہ ان ہی لفظوں کے ساتھ جملہ کتب صحاح میں واقع ہوا ہے۔

**لبن الفحل کی تشریح** ای اللبن الذی نزل فی ثدی المرأۃ بسبب الفحل وھو الزوج، دودھ کی نسبت جس طرح عورت کی طرف ہوتی ہے اور ہونی چاہئے، اسی طرح اس کی نسبت مرد کی طرف بھی ہوتی ہے سبب ہونیکی حیثیت سے، اس لئے کہ عورت کے پستان میں لبن کا تحقق اللہ تعالیٰ کی قدرت سے ولادت ولد کے بعد ہوتا ہے جس میں ظاہر ہے کہ مرد کا دخل ہے، یہ وہی مسئلہ ہے جس کی طرف اشارہ ہمارے یہاں باب الرضاع کے شروع

---

[1] ظاہر یہ ہے کہ "لاتعرضن" جمع مؤنث حاضر کا صیغہ ہے دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ واحد مؤنث حاضر کا صیغہ ہو بالنون ثقیلہ اس صورت میں ضاد مکسور ہو گا۔

میں آچکا ہے، جمہور علماء ومنہم الائمۃ الاربعۃ لبن الفحل کے قائل ہیں چنانچہ جس طرح رضاعی بیٹے کی شادی رضاعی ماں سے ناجائز ہے اسی طرح رضاعی بیٹی کی شادی رضاعی ماں کے شوہر سے ناجائز ہے گویا دودھ پلانے والی عورت جس طرح رضاعی ماں قرار دی گئی اسی طرح اس کا شوہر رضیع کے لئے باپ قرار دیا گیا ہے وھذا ھو معنی لبن الفحل عند الفقہاء۔

دراصل بادی الرائی میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ رضیع کا نکاح مرضعہ سے تو ناجائز ہونا چاہئے لیکن اس کے شوہر سے جائز ہونا چاہئے اس لئے کہ دودھ کا تعلق بظاہر صرف عورت سے ہے چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے یہی اشکال فرمایا تھا جیسا کہ حدیث الباب میں آرہا ہے۔

اس مسئلہ میں بعض صحابہ جیسے ابن عمر وغیرہ اور بعض تابعین جیسے نخعی، شعبی وسعید بن المسیب اور داؤد ظاہری کا اختلاف ہے، ان حضرات کے نزدیک حرمت رضاعت صرف ماں کی طرف منتشر ہوتی ہے رضاعی باپ سے اس کا تعلق نہیں لبن الفحل کی بہت صریح اور واضح مثال وہ ہے جس کو امام ترمذی نے حضرت ابن عباس سے نقل فرمایا ہے وہ یہ کہ ان سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص ہے جس کے دو باندیاں ہیں ان میں سے ایک نے کسی اجنبی بچی کو دودھ پلایا اور دوسری باندی نے کسی اجنبی بچہ کو دودھ پلایا تو اب ان سے سوال کیا گیا کہ کیا اس لڑکے کی شادی اس لڑکی سے جائز ہے، انہوں نے فرمایا "لا" اللقاح واحد" دیکھئے اس مثال میں ان دونوں بچوں کو دودھ پلانے والی مرضعہ بھی ایک نہیں ہے اس کے باوجود ان کو رضاعی بہن بھائی قرار دیا گیا کیونکہ مرد دونوں کا ایک ہی ہے جس کے سبب دودھ اترتا ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں وھذا تفسیر لبن الفحل، وھذا الاصل فی ھذا الباب، وھو قول احمد واسحاق اھ۔

**منشأ اختلاف** جو حضرات لبن الفحل کے قائل نہیں ان کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے، "وامھاتکم اللاتی ارضعنکم" اور طریق استدلال یہ ہے کہ آیت کریمہ میں حرمت نسبیہ میں تو دونوں قسم کے محارم مذکور ہیں یعنی من قبل الام ومن قبل الاب، چنانچہ ارشاد ہے "وعماتکم وخالاتکم" عمہ باپ کی طرف کا رشتہ ہے اور خالہ ماں کی طرف کا، اور حرمت رضاعیہ کے ذیل میں قرآن کریم میں صرف محرمات من قبل الام کا ذکر ہے حیث قال "وامھاتکم اللاتی ارضعنکم" یہاں پر عمہ رضاعیہ کو ذکر نہیں کیا گیا، جمہور کی جانب سے جواب دیا گیا ہے تخصیص الشئی بالذکر لایدل علی نفی الحکم عما عداہ، اور خصوصاً جبکہ احادیث صحیحہ اس بارے میں ثابت ہیں۔

---

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت دخل علیّ افلح بن ابی القعیس فاستترت منہ، قال تستترین منی وانا عمک؟ الخ مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ایک روز میرے پاس افلح بن القعیس آئے میں ان سے پردہ کرنے لگی، انہوں نے کہا کہ مجھ سے پردہ کرتی ہو؟ میں تو تمہارا چچا ہوں، میں نے کہا آپ میرے چچا کیسے ہیں؟ انہوں نے کہا تم کو میرے بھائی کی بیوی نے دودھ پلایا ہے، اس پر انہوں نے فرمایا انما ارضعتنی المرأۃ ولم یرضعنی الرجل اس کے بعد حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ اس قصہ کے بعد جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

میرے پاس تشریف لائے تو آپ نے فرمایا کہ ہاں وہ تمہارے چچا ہیں بغیر پردہ کے آسکتے ہیں، جاننا چاہئے کہ افلح کے حضرت عائشہ کا رضاعی چچا ہونے کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں ۱ افلح حضرت عائشہ کے نسبی باپ کے رضاعی بھائی ہوں، ۲ افلح حضرت عائشہ کے رضاعی باپ کے نسبی بھائی ہوں ۳ افلح حضرت عائشہ کے رضاعی باپ کے رضاعی بھائی ہوں لیکن یہاں دوسری صورت متحقق ہے جس کی روایت میں تصریح ہے، ارضعتک امرأۃ اخی۔

تنبیہ ۱: ابوداؤد کی اس روایت میں افلح بن ابی القعیس واقع ہوا ہے جو صحیح نہیں، صحیح اسمیں افلح بن قعیس اخو ابی القعیس ہے کما فی روایۃ الصحیحین، والحدیث اخرجہ مالک والشافعی وباقی الستۃ (المنہل)

## باب فی رضاعۃ الکبیر

ابواب الرضاع کے شروع میں یہ گذر چکا ہے کہ رضاعت وہ معتبر اور مؤثر ہے جو مدت رضاعت میں ہو جس میں فی الجملہ اختلاف ہے، اس مدت کے گذرنے کے بعد جو رضاعت ہوگی وہ معتبر نہیں اس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی،

امام بخاری نے باب قائم کیا "من قال لارضاع بعد حولین" اس کے ذیل میں شراح نے اختلاف نقل کیا ہے کہ ائمہ ثلاث اور صاحبین کا مسلک یہی ہے۔ بخلاف امام اعظم ابوحنیفہ کے کہ ان کے نزدیک مدت رضاعت تیس ماہ ہے (اڑھائی سال) دلائل کے لئے کتب فقہ کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم دخل علیہا وعندھا رجل فشق ذلک علیہ الخ۔ مضمون حدیث واضح ہے، حدیث کے آخر میں ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا، انما الرضاعۃ من المجاعۃ"، وفی القاموس الجُوع ضد الشبع، وبالفتح مصدر جاع جوعًا ومجاعۃ، یعنی جُوع بالضم اسم مصدر ہے اور جَوع بالفتح اور مجاعۃ یہ دونوں مصدر ہیں۔

**شرح حدیث** اس کا مطلب یہ ہے کہ رضاعت وہ معتبر ہے جو بھوک کی وجہ سے ہو، یعنی جس زمانہ میں بھوک کا حل دودھ کے علاوہ کوئی اور چیز نہو شرعًا وہ معتبر ہے اور ظاہر ہے کہ یہ رضاعت وہی ہے جو بچپن میں مخصوص مدت کے اندر ہو، چنانچہ ظاہر ہے کہ بچہ کی پیدائش سے لیکر دو سال تک یہ ایسا زمانہ ہے کہ اس میں بچہ کی غذا فطرۃً وعادۃً دودھ کے علاوہ کوئی اور ہو ہی نہیں سکتی۔

جاننا چاہئے کہ حدیث الباب سے مستفاد ہو رہا ہے کہ رضاعت میں اصل چیز ازالہ جوع ہے اور اس ازالہ کا تعلق وصول اللبن الی المعدۃ سے ہے لہٰذا ثبوت رضاعت کے لئے براہ راست پستان سے منھ لگا کر پینا ضروری نہوا بلکہ جسطرح بھی عورت کا دودھ بچہ کے پیٹ میں پہنچ جائے اکلاً وشربًا حتی کہ بطریق وجور اور سعوط سب صورتیں اس میں داخل ہیں البتہ اس میں لیث بن سعد اور اہل ظاہر کا اختلاف ہے حیث قالوا ان الرضاعۃ انما تکون بالتقام الثدی ومص اللبن منہ (بذل)

عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: لارضاع الا ما شد العظم وانبت اللحم، فقال ابوموسیٰ: لاتسألونا وهذا الحبر فیکم۔

یعنی رضاع وہ معتبر ہے جس سے بچہ کی ہڈیاں سخت اور مضبوط ہوں اور انبات لحم ہو۔

**یہ حدیث مختصر ہے** یہ حدیث یہاں مختصر ہے، اصل واقعہ وہ ہے جس کو حضرت نے بذل میں "بدائع الصنائع" سے نقل کیا ہے وہ یہ ہے کہ ایک بدوی کے گھر میں ولادت ہوئی، ولادت کے کچھ روز بعد بچہ کا انتقال ہوگیا، بچہ کی ماں کے پستان میں دودھ جمع ہوکر پستان پر ورم آگیا، تو اس عورت کا شوہر اپنی بیوی کی تکلیف کو دیکھ کر یہ کرنے لگا کہ اپنے منھ سے اس کے پستان سے دودھ چوس کر بجائے نگلنے کے باہر پھینک دیتا، ایک مرتبہ اتفاق سے چند قطرے اس کے حلق کے اندر چلے گئے اس نے اس کے بارے میں حضرت ابوموسیٰ اشعری سے مسئلہ دریافت کیا، انہوں نے فرمایا تمہاری بیوی تم پر حرام ہوگئی وہ شخص اس کے بعد حضرت عبداللہ بن مسعود کے پاس آئے، انہوں نے پوچھا کہ تونے یہ مسئلہ کسی اور سے بھی دریافت کیا ہے، اس نے جواب دیا کہ ہاں ابوموسیٰ اشعری سے دریافت کیا تھا انہوں نے یہ فرمایا کہ تیری بیوی تجھ پر حرام ہوگئی (رضاعی ماں ہونے کی وجہ سے) اس پر وہ ابوموسیٰ اشعری کے پاس تشریف لے گئے اور ان سے فرمایا لارضاع الا ما شد العظم، اس پر ابوموسیٰ اشعری نے وہ فرمایا جو یہاں کتاب میں مذکور ہے کہ جب تک یہ عالم یعنی عبداللہ بن مسعود تمہارے اندر موجود ہے اس وقت تک مجھ سے کوئی مسئلہ دریافت نہ کیا جائے۔

یہ اثر ابن مسعود صحاح ستہ میں سے صرف یہاں ابوداؤد ہی میں ہے، صاحب منہل لکھتے ہیں واخرجہ البیہقی من طریق المصنف، اسی طرح اصل روایت مختصراً مؤطا مالک میں بھی ہے۔

## باب من حرم به

گذشتہ باب اور اس کی احادیث تو جمہور کی تائید میں تھیں یعنی رضاعت کبیر سے عدم تحریم اور یہ باب اس کا مقابل ہے اس میں قائلین تحریم کی دلیل بیان کی گئی ہے یعنی ظاہریہ عائشہ عروہ، لیث بن سعد وعطا وکذا ابن تیمیہ۔

عن عائشة وام سلمة رضی اللہ تعالیٰ عنهما ان ابا حذیفة بن عتبة بن ربیعة بن عبد شمس كان تبنى سالما وانكحه ابنة اخيه هند بنت الوليد بن عتبة بن ربيعة الخ۔

**مضمون حدیث** روایت تو طویل ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ ایک لڑکا جس کا نام سالم بن عبید بن ربیعہ ہے اس کو ابوحذیفہ بن عتبہ نے اپنا متبنی بنالیا تھا چنانچہ وہ ان کے پاس رہا کرتا تھا حتی کہ وہ بڑا ہوکر قابل نکاح ہوگیا، حذیفہ نے اس کی شادی کردی اور یہ اس وقت کی بات ہے جبکہ متبنی حقیقی بیٹے کے حکم میں ہوتا تھا چنانچہ ابوحذیفہ کی اہلیہ سالم کے سامنے آتی تھیں پردہ وغیرہ کچھ نہیں تھا یہاں تک کہ آیت کریمہ ادعوهم لآبائهم هو اقسط

عنداللہ، نازل ہوگئی اور حکم سابق منسوخ ہوکر متبنی سے احتجاب لازم ہوگیا، اس پر ابو حذیفہ کی بیوی سہلہ بنت سہیل نے حضور کی خدمت میں جاکر عرض حال کیا اور اپنی پریشانی کا اظہار کیا کہ یہ کیا ہوگیا ہم تو تینوں ایک جگہ رہتے تھے کوئی پردہ نہیں تھا۔ ویرانی فضلاً ۔ فُضُل، لغت میں اس مرد یا عورت کو کہتے ہیں جو معمولی اور گھٹیا لباس میں ہو یا وہ شخص جو پورے لباس میں نہو بدن کا بعض حصہ کھلا ہو، سہلہ کا منشأ یہ تھا کہ اگر اس پریشانی کا کوئی حل ہو تو بتا دیجئے۔

فقال لها النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ارضعیہ یعنی آپ نے اس کو یہ حل بتایا کہ تم اس کو دودھ پلادو تاکہ حرمت رضاعت ثابت ہوکر پردہ کی حاجت باقی نہ رہے چنانچہ انہوں نے ایسا کرلیا، آگے روایت میں یہ ہے۔

فبذلك كانت عائشة تأمر بنات اخواتها وبنات اخوتها ان یرضعن من احبت عائشة ان یراها ویدخل علیها، یعنی چونکہ حضرت عائشہ کے علم میں یہ سہلہ بنت سہیل والا قصہ تھا جس سے رضاعت کبیر ثابت ہوتی ہے تو جس شخص کے بارے میں حضرت عائشہ کو یہ منظور ہوتا کہ وہ ان کے پاس بغیر پردہ کے آجا سکے تو اپنی بھتیجیوں یا بھانجیوں سے کہہ کر اس کو ان کا دودھ پلوا دیتیں اس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت عائشہ رضاعت کبیر کی قائل تھیں لیکن دوسری ازواج مطہرات کو ان کی اس رائے سے اتفاق نہ تھا چنانچہ آگے روایت میں آرہا ہے۔

وأبَتْ ام سلمة وسائر ازواج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان یدخلن علیهن بتلك الرضاعة احداً من الناس حتی یرضع فی المهد الخ۔

دلیل جمہور | اسی روایت سے جمہور کی دلیل بھی معلوم ہوجاتی ہے کہ بقیہ ازواج نے حضرت عائشہ کی اس بات کو تسلیم نہیں فرمایا کما فی حدیث الباب۔

## باب هل یحرم ما دون خمس رضعات

مسائل رضاعت میں یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے کہ آیا حرمت رضاعت کے ثبوت کے لئے مطلق رضاعت کافی ہے یا اس کی کوئی خاص مقدار متعین ہے، جمہور علماء ومنہم الائمۃ الثلاثۃ کے نزدیک صرف ایک بار پینا کافی ہے اور حضرت امام شافعی کے نزدیک خمس مرات، وھو روایۃ عن احمد۔ وھو مذہب لابن حزم، اور داؤد ظاہری کے نزدیک ثلاث مرات۔ وھو روایۃ عن احمد، حضرت عائشہ کے مسلک میں مختلف روایات وارد ہیں ایک روایت اس میں ان سے عشر مرات کی ہے اور ایک سبع کی اور ایک خمس کی۔

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنها انها قالت کان فیما أنزل اللہ من القرآن عشر رضعات یحرمن ثم نسخن بخمس معلومات۔

اس مسئلہ میں جمہور کا استدلال تو آیت کریمہ کے اطلاق سے ہے "وامہاتکم اللاتی ارضعنکم" اور حضرت عائشہ

کی روایات اول تو اخبار احاد ہیں، دوسرے یہ کہ وہ عدد رضعات کے بارے میں مختلف اور مضطرب ہیں جیساکہ یہ روایات مختلفہ "بذل المجہود" میں مذکور ہیں، رہی یہ بات کہ حضرت عائشہ تو خود قرآن کریم کی قرارت کا حوالہ دے رہی ہیں، سواس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ اس روایت کو بحیثیت قرآن کے نقل کر رہی ہیں اور قرآن کا ثبوت بدون تواتر کے ہو نہیں سکتا، ہاں اگر وہ اس روایت کو بحیثیت حدیث کے روایت فرمائیں تو معتبر ہو سکتا تھا واللہ تعالیٰ اعلم۔

عن عائشة رضى الله تعالىٰ عنها قالت: قال رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم: لاتحرم المصة والمصتان۔ مَصٌّ بمعنی چوسنا اور تا اس میں مرة کے لئے ہے ایک بار چوسنا، یعنی بچہ کا اپنی ماں کے پستان کو ایک یا دو بار چوسنا موجب حرمت نہیں ہے، یہ تو منطوق حدیث ہوا، اور مفہوم حدیث یہ ہوا کہ تین بار چوسنا موجب حرمت ہے، چنانچہ بعض علمار کا مذہب یہی ہے، زید بن ثابت اور ابو ثور وابن المنذر وداؤد ظاہری واحمد فی روایۃ۔ اس کا ایک جواب تو پہلے گذر چکا کہ عدد رضعات والی روایات میں اختلاف واضطراب ہے، اور ایک جواب خاص اس روایت کا یہ دیا گیا ہے کہ أنہ محمول علی ما اذا لم یتحقق وصول اللبن الی جوف الصبی، جیساکہ دیکھنے میں آیا ہے کہ بعض مرتبہ ماں بچہ کو دودھ پلانا چاہتی ہے اور پستان اس کے منہ میں داخل بھی کر دیتی ہے لیکن وہ پینا نہیں چاہتا چنانچہ مسلم کی ایک روایت میں ہے "لاتحرم الاملاجة والاملاجتان"۔

## باب فى الرضخ عند الفصال

رضخ کے معنی معمولی سی بخشش اور عطیہ کے ہیں۔

عن حجاج بن حجاج عن ابيه قال قلت يارسول الله ما يذهب عنى مذمة الرضاعة؟ قال: الغرة العبد او الامة۔

**شرح حدیث** مذمة کے معنی حق کے آتے ہیں، بظاہر اس وجہ سے کہ اس کی اضاعت سے آدمی مستحق مذمت ہو جاتا ہے اور یہاں پر اس سے وہ حق مراد ہے جو مرضعہ کو حاصل ہوتا ہے رضاعت کی وجہ سے، یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک اجرت رضاعت، جو تراضی طرفین سے متعین کی جاتی ہے، اور دوسری چیز وہ ہے جو مرضعہ کو عند الفصال یعنی تکمیل رضاعت کے بعد بطور بخشش اور انعام کے دی جاتی ہے اسی کو مذمہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، چنانچہ ان لوگوں کی عادت تھی کہ وہ عند الفطام مرضعہ کو انعام کے طور پر کچھ دیا کرتے تھے، اس حدیث میں ان صحابی نے آنحضرت صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے یہی دریافت کیا ہے کہ وہ بخشش کیا ہونی چاہئے، آپ نے فرمایا ایک غلام یا ایک باندی۔

جاننا چاہئے کہ اعطار رضخ کا حکم ایجابی نہیں ہے، واجب تو اصل اجرت کا ادا کرنا ہے، یہ حکم استحبابی ہے۔

امام ترمذی نے اس حدیث پر جو ترجمہ قائم کیا ہے وہ بلفظ الحدیث ہے "باب ما یذہب مذمة الرضاع" مصنف

کے ترجمہ میں ایک استنباط کی سی شان ہے، چنانچہ شروع میں اس کتاب کے مقدمہ میں گذر چکا کہ سنن ابی داؤد کے تراجم سنن ترمذی کے تراجم سے اونچے ہیں، نیز یہ بھی ذہن میں رکھئے کہ لفظ رضخ کا ذکر کتاب الجہاد کے بیان مغانم میں بھی کثرت سے آتا ہے، اس ذیل میں کہ غلام اور عورت کے لئے باقاعدہ سہم غنیمت نہیں ہوتا البتہ ان کو رضخ دیا جاتا ہے۔

والحدیث اخرجہ ایضا احمد والنسائی والترمذی وقال ہذا حدیث حسن صحیح (المنہل)

## باب مایکرہ اَنْ یُجْمَعَ بینھن من النساء

یعنی وہ عورتیں جن سے فی نفسہ نکاح تو جائز ہے لیکن ان میں سے دو کو نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں، جیساکہ قرآن کریم میں بیان محرمات میں ہے " وان تجمعوا بین الاختین" اس آیت کریمہ میں توتصریح صرف جمع بین الاختین ہی کی ہے لیکن احادیث الباب اور صحابۂ کرام وتابعین اور ائمہ اربعہ وغیرہ کے اتفاق سے اس میں غیر اختین کو بھی شامل کیا گیا ہے جس کا ضابطہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ ہر ایسی دو عورتیں جن میں سے اگر کسی ایک کو مرد فرض کیا جائے تو اس کا نکاح دوسری سے جائز نہو، ففی " تفسیر الجلالین تحت قولہ" وان تجمعوا بین الاختین" ویلحق بہما بالسنۃ الجمع بینہا وبین عمتہا او خالتہا اھ۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لا تنکح المرأۃ علی عمتہا ولا العمۃ علی بنت اخیہا، ولا المرأۃ علی خالتہا ولا الخالۃ علی بنت اختہا۔

یعنی اگر کسی شخص کے نکاح میں کسی عورت کی بھتیجی ہے تو اب یہ شخص اس کی پھوپی سے نکاح نہیں کرسکتا، وکذا العکس یعنی اگر اس کے نکاح میں پہلے سے پھوپی ہے تو اب وہ اس کی بھتیجی سے نکاح نہیں کرسکتا اور یہی حال خالہ اور بھانجی کا ہے، امام ترمذی اس حدیث پر فرماتے ہیں والامر علی ھذا عند عامۃ اھل العلم لا نعلم بینہم اختلافا انہ لایحل للرجل ان یجمع بین المرأۃ وعمتہا او خالتہا اھ۔ لیکن اس مسئلہ میں خوارج کا اختلاف ہے کہ انہوں نے جمع بین المرأۃ وعمتہا وبین المرأۃ وخالتہا کو جائز قرار دیا ہے۔

جاننا چاہئے کہ جمع کی دوصورتیں ہیں ۱۔ فی النکاح ۲۔ وفی الوطی، پس جمہور علماء کے نزدیک جس طرح جمع بین المحارم بالنکاح ناجائز ہے اسی طرح جمع فی الوطی بملک الیمین بھی ناجائز ہے، اور اس صورت ثانیہ میں شیعہ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک جمع فی الوطی بملک الیمین جائز ہے۔

قولہ، ولا تنکح الکبری علی الصغری ولا الصغری علی الکبری یہ ماقبل ہی کی تاکید ہے کبری سے مراد عمہ اور خالہ اور صغری سے مراد بھتیجی اور بھانجی۔

قولہ، وبین الخالتین والعمتین" اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ خالہ اور بھانجی کو اور اسی طرح پھوپی اور بھتیجی کو تغلیباً خالتین اور عمتین سے تعبیر کردیا گیا، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر ہے یعنی خالتین سے مراد

ایسی دو عورتیں جو آپس میں ہر ایک دوسرے کی خالہ ہو اور علی ہذا القیاس عمتین، یعنی وہ دو عورتیں کہ ان میں سے ہر ایک دوسری کی پھوپی ہو، اور ایسا ہو بھی سکتا ہے اس میں کوئی اشکال نہیں، چنانچہ عمتین کی صورت یہ ہوسکتی ہے دو اجنبی شخص ہیں جن کے باپ کا انتقال ہوگیا ہر ایک کی ماں موجود ہے، اب ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کی ماں سے نکاح کرلیا (پس ہر ایک ان میں سے دوسرے کا باپ ہوگیا) اس کے بعد ہر ایک کے ایک ایک لڑکی پیدا ہوئی، پس ہر ایک کی لڑکی ان میں سے دوسری لڑکی کی عمہ[1] ہے کیونکہ ہر ایک ان میں سے دوسری کے باپ کی بہن ہے اور باپ کی بہن ہی عمہ کہلاتی ہے۔

اور خالتین کی مثال یہ ہے کہ دو شخص ہیں جن میں سے ہر ایک نے دوسرے کی بیٹی سے نکاح کیا مثلاً زید نے عمرو کی بیٹی سے اور عمرو نے زید کی بیٹی سے پھر ہر ایک سے ایک ایک لڑکی پیدا ہوئی، پس یہ دونوں لڑکیاں ایسی ہیں کہ ہر ایک ان میں سے دوسری کی خالہ ہے۔

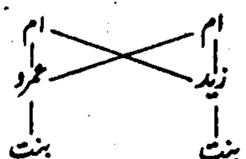
عن عروة بن الزبير انه سأل عائشة زوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن قوله تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء؟ قالت: يا ابن اختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها تشاركه في ماله فيعجبه مالها وجمالها فيريد وليها ان يتزوجها بغير ان يقسط في صداقها ..... قالت عائشة: ثم ان الناس استفتوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بعد هذه الآية فيهن فانزل الله عز وجل: ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب الخ.

یہ حدیث بہت مشہور ہے صحیحین میں بھی موجود ہے جس میں حضرت عروہ نے حضرت عائشہ سے ایک علمی سوال کیا ہے۔

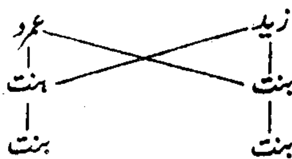
**شرح حدیث** سوال کا حاصل یہ ہے کہ یہاں ایک ہی مضمون سے متعلق دو آیتیں پائی جاتی ہیں دونوں سورہ نسار کی آیتیں ہیں ایک ابتدار سورۃ میں واقع ہے اور دوسری آگے چل کر اس کے آخر میں، پہلی آیت یہ ہے "وان خفتم ان لا تقسطوا فی الیتامی الآیۃ، اور دوسری آیت کا مصداق "ویستفتونک فی النسار الی آخر الآیۃ ہے عروہ اپنی خالہ حضرت عائشہ سے اس مقام کی تشریح چاہ رہے ہیں جس سے دونوں آیتوں کا فرق سمجھ میں آجائے، کیونکہ دونوں آیتیں ایک ہی مضمون سے متعلق ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے جو اس کی تفسیر اور تشریح بیان فرمائی ہے ہم اس کو یہاں اپنے الفاظ میں لکھتے ہیں وہ یہ کہ

---

[1] تصویر العمتین




تصویر الخالتین



یتیم بچیاں جو اپنے ولی کے ماتحتی اور سرپرستی میں ہوتی ہیں تو بعض صورتوں میں اس لڑکی سے خود ولی کا بھی نکاح جائز ہوتا ہے جیسے چچازاد بھائی کا چچازاد بہن سے، تو زمانہ جاہلیت میں یہ ہوتا تھا کہ اگر وہ یتیمہ ذومال اور ذوجمال ہوتی تو وہ ولی اس سے خود اپنا نکاح کر لیتا لیکن مہر وغیرہ حقوق پورے ادا نہ کرتا تو اس پر قرآن کریم میں تنبیہ کی گئی اور سورہ نسار کی پہلی آیت اس سلسلہ میں نازل ہوئی، وان خفتم ان لا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النسار الآیۃ، کہ اگر تم اس لڑکی کو اس کا پورا حق ادا نہیں کر سکتے تو دنیا میں اور دوسری لڑکیوں کی کمی نہیں ہے اس کے سوا کسی اور سے شادی کر لو۔

پھر کچھ عرصہ کے بعد بعض صحابہ نے حضور اقدس صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اس سلسلہ میں دوبارہ سوال کیا اس پر سورۃ النسار کی دوسری آیت نازل ہوئی، ویستفتونک فی النسار قل اللہ یفتیکم فیہن وما یتلی علیکم فی الکتاب الخ۔

اس آیت میں حسب تفسیر حضرت عائشہؓ یہ فرمایا گیا ہے کہ جس وقت وہ یتیمہ قلیل المال والجمال ہوتی ہے تو تم (اے اولیار) اس سے اپنا نکاح کرنا پسند نہیں کرتے اور جب وہ کثیر المال والجمال ہوتی ہے تو اس صورت میں اس سے نکاح چاہتے ہو وہ بھی اس طرح کہ اس کو پورا مہر ادا نہیں کرتے، یعنی یہ بہت خود غرضی اور نا انصافی کی بات ہے۔ واللہ اعلم۔

مذکورہ بالا تفسیر سے معلوم ہو رہا ہے کہ آیت اولیٰ کا تعلق اس یتیمہ سے ہے جو مرغوب فیہا ہو لکثرۃ المال والجمال اور آیت ثانیہ کا تعلق اس یتیمہ سے ہے جو قلت مال والجمال کی وجہ سے مرغوب عنہا[1] ہے، نیز آیت ثانیہ میں آیت اولیٰ کا بھی حوالہ ہے، قل اللہ یفتیکم فیہن وما یتلی علیکم، اس "ما یتلی" سے آیت اولیٰ ہی مراد ہے۔ یعنی آیۃ اولیٰ تم کو فتویٰ بتا رہی ہے، اب پڑھنے والے طلبہ کو چاہیئے کہ ہماری اس تقریر کو اس روایت پر منطبق کریں، ان شار اللہ تعالیٰ غور کے بعد بسہولت انطباق ہو سکتا ہے لیکن یہ سب کچھ اسی کے لئے ہے جو حل کتاب کا طالب ہو، سہولت پسند طبیعتوں کے لئے تو اس کی کوئی خاص ضرورت نہ ہوگی۔ واللہ الموفق۔ اس حدیث کو ترجمۃ الباب سے بظاہر کوئی مناسبت نہیں، اللہم الا ان یقال کہ اگر کسی شخص کی نگرانی وولایت میں چند یتامیٰ ہوں جن سے اس کا نکاح جائز ہو تو وہ اگر ان سے نکاح کرے تو اس طور پر نہ کرے کہ جس سے وہ جمع لازم آئے جو جائز نہیں۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری

---

ان ابن شہاب حدثہ ان علی بن الحسین حدثہ انہم حین قدموا المدینۃ من عند یزید بن معاویہ مقتل الحسین بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما لقیہ المسور بن مخرمۃ الخ۔

**حدیث کی تشریح** اس حدیث کے راوی علی بن الحسین بن علی یعنی امام زین العابدین ہیں جو کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پوتے ہوتے ہیں وہ روایت کرتے ہیں کہ جب ہم یزید کے پاس سے یعنی شام سے مدینہ منورہ آرہے

---

[1] رغبۃ کا صلہ جب فی ہوتا ہے تو اس کے معنی طلب کے ہوتے ہیں اور جب عن ہو تو اس کے معنی اعراض کے ہوتے ہیں ۱۲

تھے، حضرت حسین کی شہادت کے قصہ کے بعد (جو کہ یوم عاشورا ۶۱ھ میں پیش آئی) تو راستہ میں ان کو مسور بن مخرمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما ملے اور انہوں نے حضرت علی بن الحسین سے دلداری کے طور پر عرض کیا، ھل لک الیّ من حاجۃ؟ حضرت کوئی خدمت ہو تو میں حاضر ہوں حکم فرمایئے، علی کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ نہیں کوئی حاجت نہیں[1] قال ھل انت معطی سیف رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فانی اخاف ان یغلبک القوم علیہ. حضرت مسور بن مخرمہ نے مزید دلداری کرتے ہوئے فرمایا کہ آپ کے پاس حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی جو مشہور تلوار ہے (جس کا نام ذوالفقار ہے) کیا آپ وہ میرے حوالہ کرسکتے ہیں (برائے حفاظت) کیونکہ مجھے یہ خطرہ ہے کہ کہیں یہ بنو امیہ تم سے اس کو چھین نہ لیں، اور بخدا میرا حال یہ ہے کہ اگر وہ آپ نے مجھے عطا فرمادی تو پھر اس تک کسی کی رسائی ممکن نہیں الایہ کہ میری جان چلی جائے۔ اب تک کی یہ گفتگو اور مکالمہ ظاہر ہے کہ اہل بیت کی خدمت اور پاس خاطر میں تھا کہ اس وقت یہ حضرات انتہائی مظلوم اور بے کسی کے عالم میں تھے، خصوصاً جبکہ یہ ملاقات بھی واپسی میں راستہ میں ہو رہی ہے، آگے حضرت مسور ایک گذشتہ واقعہ بیان فرما رہے ہیں۔

ان علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ خطب بنت ابی جہل علی فاطمۃ فسمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وھو یخطب الناس فی ذلک علی منبرہ ھذا وانا یومئذ محتلم فقال ان فاطمۃ منی وانا اتخوف ان تفتن فی دینھا ثم ذکر صھرا لہ الخ۔

وہ یہ کہ حضرت علی بن ابی طالب نے حضرت فاطمہ کے اپنے نکاح میں ہوتے ہوئے جب ابوجہل کی بیٹی[2] سے پیغام نکاح بھیجا (جس سے ظاہر ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو صدمہ پہنچا) تو میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اپنے اس منبر شریف پر خطاب فرماتے ہوئے سنا آپ نے فرمایا کہ فاطمہ مجھ سے ہے اور اس نکاح ثانی سے (جس کا علی ارادہ فرما رہے ہیں) مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اپنے دین کے بارے میں فتنہ میں نہ مبتلا ہو جائے، (ضرتین میں جو ایک غیرت ہوتی ہے اور بعض نامناسب باتیں پیش آجاتی ہیں اس کی طرف اشارہ ہے) نیز اس موقعہ پر آپ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے داماد ابوالعاص بن الربیع رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بھی ذکر فرمایا اور آپ نے ان کی مدح فرمائی، رشتہ دامادی کے لحاظ سے، اور فرمایا۔ حدثنی فصدقنی ووعدنی فوفا لی اس سے ایک خاص واقعہ کی طرف آپ نے اشارہ فرمایا آگے آرہا ہے وانی لست احرم

---

[1] احقر کہتا ہے کہ مجھے اس پر وہ قصہ یاد آجاتا ہے کہ جب حضرت ابراہیم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کو دہکتی آگ میں ڈالنے کے لئے جب لیجایا جارہا تھا تو اس وقت آپ کی خدمت میں حضرت جبرئیل تشریف لائے اور یہی عرض کیا کہ میں آپ کی خدمت کیلئے حاضر ہوں اگر کوئی حاجت ہو تو فرمائیں تو اس پر انہوں نے فرمایا، اما الیک فلا، کہ آپ سے میری کوئی حاجت وابستہ نہیں، اللہ اکبر! کیا شان ہے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی۔

[2] اس کے نام میں اختلاف ہے بذل میں مختلف نام لکھے ہیں، قیل اسمھا جویریۃ وھو الاشھر، وقیل العوراء وقیل الحیفاء وقیل جمیلۃ۔

حلالاً ولا احل حراماً ولکن واللہ لا تجمع بنت رسول اللہ وبنت عدو اللہ مکاناً واحداً ابداً۔ آپ نے حضرت علی کے اس پیغام نکاح پر جو نکیر فرمائی اس کے بارے میں مزید وضاحت فرمارہے ہیں، اور اس جملہ کی تشریح میں شراح کے دو قول ہیں، اوّل یہ کہ اس نکاح ثانی کی تحریم میری جانب سے نہیں بلکہ منجانب اللہ تعالیٰ ہے اور یہ کہ تحریم اور تحلیل کا مدار مجھ پر نہیں، دوسرا مطلب یہ لکھا ہے کہ اگرچہ یہ نکاح ثانی فی حد ذاتہ جائز اور حلال ہے لیکن چونکہ میری ایذار کا سبب ہے اس عارض کیوجہ سے یہ ان کے حق میں حلال نہیں رہا کیونکہ ایذار نبی حرام ہے، نیز فرمایا آپ نے کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ رسول اللہ کی بیٹی اور عدو اللہ کی بیٹی دونوں یکجا جمع ہوں۔

**وہ قصہ جس کیطرف حدیث میں اشارہ ہے** وہ واقعہ جس کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے یہ ہے جیسا کہ کتب حدیث وسیر میں مشہور ہے کہ آپ کی بڑی صاحبزادی حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا ابوالعاص بن الربیع کے اسلام لانے سے بھی پہلے ان کے نکاح میں تھیں، اور یہ ابوالعاص مشرکین مکہ کے ساتھ چونکہ جنگ بدر میں شریک تھے اور دوسرے اساریٰ بدر کے ساتھ قید ہوگئے تھے، اساری بدر کے بارے میں فیصلہ ہوا کہ ان میں سے ہر ایک سے حسب حیثیت فدیہ لیکر اس کو رہا کر دیا جائے، اس فیصلہ پر ابوالعاص نے جو اپنا فدیہ پیش کیا تھا وہ ہار تھا جو حضرت خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضرت زینب کو جہیز میں دیا تھا، جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی نظر اس پر پڑی تو آپ پر شدید رقت طاری ہوئی تو آپ نے اپنے اصحاب سے مشورہ کے بعد وہ ہار اُن کو واپس فرمادیا اور ان سے یہ وعدہ لیا کہ وہ مکہ مکرمہ جاتے ہی زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو مدینہ منورہ کی طرف روانہ کردیں، اِدھر سے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے دو صحابیوں کو بھیجا کہ وہ مکہ کے قریب چلے جائیں اور زینب کو اپنے ساتھ لے آئیں، چنانچہ ایسا ہی ہوا اس میں اور بھی کچھ باتیں پیش آئی تھیں جو حدیث وسیرت کی کتابوں میں مذکور ہیں، اس خطبہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ابوالعاص کی جس وعدہ وفائی کی تعریف فرمائی ہے وہ یہی ہے۔

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ حضرت مسور بن مخرمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اس موقعہ پر حضرت علی بن الحسین کے سامنے یہ پیغام نکاح والا واقعہ کیوں اور کس مناسبت سے بیان فرمایا اس میں شراح بخاری کی رائیں مختلف منقول ہیں جس کو حضرت نے بذل المجهود میں ذکر فرمایا ہے، ایک وجہ مناسبت جو زیادہ ظاہر ہے یہ بیان کی گئی ہے کہ حضرت مسور بن مخرمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح آنحضرت صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو حضرت فاطمہ کی دلداری اور پاس خاطر منظور تھی اسی طرح میں بھی اس وقت آپ یعنی اہل بیت کی پاس خاطر میں یہ سب کچھ عرض کررہا ہوں۔

والحدیث اخرجه احمد والبخاری ومسلم۔ (المنهل)

---

حدثنا محمد بن یحیی بن فارس، نا عبد الرزاق انا معمر، عن الزهری، عن عروة، وعن

ایوب عن ابن ابی ملیکة۔

**شرح السند** وعن ایوب کا عطف زہری پر ہے لہذا حدیث کے دو طریق ہو گئے، معمر عن الزہری عن عروہ، اور معمر عن ایوب عن ابن ابی ملیکۃ، اب یہ کہ اس سے آگے سند کس طرح ہے سو ظاہر یہ ہے کہ یہ دونوں (عروہ اور ابن ابی ملیکہ) مسور بن مخرمہ سے روایت کرتے ہیں، کذا فی البذل والمنہل۔

قولہ۔ ان بنی ہشام بن المغیرۃ استاذ نوا ان ینکحوا ابنتہم۔ یہ بنو ہشام ابوجہل کے بھائی ہیں اور ابوجہل کی جس لڑکی کے نکاح کا ذکر چل رہا ہے اس کے یہ چچا ہیں، ہشام ابوجہل کے باپ کا نام ہے، حافظ نے لکھا ہے کہ ابوجہل کے دو بھائی الحارث بن ہشام وسلمۃ بن ہشام فتح مکہ والے سال اسلام لے آئے تھے، نیز حافظ فرماتے ہیں ان بنی ہشام کے مصداق میں عکرمۃ بن ابی جہل بھی داخل ہیں، اور گو خود ابوجہل بھی بنو ہشام میں سے ہے لیکن وہ اس میں داخل اس لئے نہیں کہ وہ اس واقعہ سے بہت پہلے جنگ بدر میں ہلاک ہو چکا تھا۔

## باب فی نکاح المتعۃ

جاننا چاہئے کہ نکاح کی بنا اور وضع دوام اور بقا پر ہے، یعنی نکاح اور رشتۂ ازدواج کسی عارضی تعلق کا نام نہیں بلکہ زندگی بھر کا علاقہ ورشتہ ہے، یہ امر آخر ہے کہ بوقت ضرورت ومجبوری اس کو منقطع کیا جا سکتا ہے طلاق کے ذریعہ سے، لہذا اگر کسی نکاح کی بنا واساس دوام واستقرار پر نہ ہوگی وہ نکاح شرعی نہ ہوگا اور نہ ایسے نکاح کی شریعت نے اجازت دی ہے، اسی لئے شریعت اسلامیہ میں متعہ اور نکاح موقت دونوں کو حرام اور ناجائز قرار دیا گیا ہے،

**متعہ اور نکاح موقت میں فرق** اس کے بعد فقہاء نے متعہ اور نکاح موقت کی جو تعریف بیان فرمائی ہے وہ سنئے، ہدایہ میں متعہ کی تعریف میں لکھا ہے وھوان یقول لامرأۃ اتمتع بك كذا مدۃ بکذا من المال (میں تجھ سے اتنے مال کے عوض میں اتنی مدت تک منتفع ہونا چاہتا ہوں) اور نکاح موقت کی تعریف اس طرح کی ہے مثل ان یتزوج امرأۃ بشہادۃ شاہدین الی عشرۃ ایام، اس پر شارح ہدایہ بابرتی لکھتے ہیں کہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ متعہ اور نکاح موقت میں دو فرق ہیں اول یہ کہ نکاح متعہ لفظ تمتع یا استمتاع کے ساتھ خاص ہے اور نکاح موقت لفظ نکاح یا تزوج کیساتھ ہوتا ہے، اور دوسرا فرق یہ کہ نکاح موقت میں شہود شاہدین ہوتا ہے متعہ میں نہیں نیز یہ کہ نکاح موقت میں مدت معین ہوتی ہے بخلاف متعہ کے کہ اس میں عام ہے معین ہو جیسے عشرۃ ایام یا غیر معین ہو جیسے ایاماً، لیکن فرق مذکور پر شیخ ابن الہمام نے بحث کی ہے وہ یوں فرماتے ہیں کہ متعہ عام ہے مادہ تمتع کا ہونا اس میں ضروری نہیں ہے، لہذا نکاح موقت افراد متعہ میں سے ہے، بس حاصل یہ کہ نکاح متعہ کا مصداق وہ نکاح ہے جس میں تابید مقصود نہ ہو چاہے لفظ تمتع سے ہو یا تزوج ونکاح سے یا بغیر ان الفاظ سے، احضار شہود ہو یا نہ ہو۔

**متعہ کے بارے میں روایات مختلفہ میں توجیہ** جاننا چاہئے کہ نکاح متعہ ان احکام میں سے ہے جن میں تعدد نسخ ہوا ابتداء اسلام میں اس کو جائز قرار دیا گیا تھا، مضطر کے لئے اکل میتہ کی طرح پھر اس کو حرام قرار دے دیا گیا، اور اس کی حرمت پر اجماع منعقد ہوگیا سوائے ایک طائفہ مبتدعہ شیعہ کے، حضرتؒ نے بذل المجہود میں تحریر فرمایا ہے کہ ابتداءً اس کی اباحت کی گئی تھی زمان خیبر میں اور پھر منسوخ کردیا گیا تھا، اس کے بعد پھر دوبارہ اس کی اباحت کی گئی، غزوۃ الفتح میں، پھر دوبارہ نسخ واقع ہوا ہمیشہ ہمیش کے لئے، شروع میں بعض صحابہ اس کی اباحت کے قائل رہے عدم بلوغ نسخ کیوجہ سے پھر جب ان کو نسخ پہنچا تو انہوں نے اباحت سے رجوع کرلیا اور اس کی حرمت پر اجماع منعقد ہوگیا، البتہ روافض اس کی اباحت کے قائل رہے، حضرت لکھتے ہیں تعجب ہے ان روافض سے کہ یہ اس کی اباحت کے کیونکر قائل ہیں حالانکہ وہ اپنے آپ کو منسوب کرتے ہیں حضرت علیؓ کیطرف اور علیؓ سے اس کی حرمت مؤبدہ ثابت ہے، پس یہ سوا ر نفسانی اور دھوکہ شیطانی کے سوا کچھ نہیں ہے، اور ان کے تو اکثر مسائل مذہبیہ اسی قسم کے ہیں اور متعہ کی بحث اور مسئلہ طویل الذیل ہے جو مطولات میں مذکور ہے اھ اور حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعی سے منقولؒ ہے کہ اسلام میں کوئی چیز ایسی نہیں جس میں دو مرتبہ تحلیل و تحریم ہوئی ہو سوائے متعہ کے، اور بعض نے تو یہ کہا ہے کہ اس میں تین بار نسخ واقع ہوا ہے اور اس سے زائد بھی کہا گیا ہے اور اس کی تائید اختلاف روایات سے ہوتی ہے جو وقت تحریم کے بارے میں وارد ہیں، پھر آگے حافظ فرماتے ہیں کہ سب سے اچھی بات وہ ہے جس کو بعض محققین نے اختیار کیا کہ متعہ کی حلت جب بھی ہوئی حالت سفر ہی میں ہوئی، حضر اور رفاہیت کی حالت میں کبھی اس کی اباحت نہیں ہوئی، چنانچہ حضرت ابن مسعود کی حدیث ہے کنا نغزو ولیس لنا نساء فرخص لنا ان ننکح الی آخر ما فی الحل المفہم۔

**مسلک ابن عباس** نیز صحابہ میں حضرت ابن عباس کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ اس کی اباحت کے قائل تھے، امام نووی فرماتے ہیں وروی عنہ انہ رجع عنہ، اور الحل المفہم میں اسکے بارے میں لکھا ہے کہ بعض علماء کو ان کا رجوع تسلیم نہیں بلکہ انہوں نے ان کا مسلک اباحت ہی نقل کیا ہے مزید تفصیل اسی میں دیکھی جائے۔

یہ بھی ذہن میں رہے جیسا کہ پہلے گذر چکا کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک نکاح متعہ دوسری نکاح موقت، اس ثانی کے بارے میں ہمارے علماء میں سے امام زفر کا اختلاف مشہور ہے کہ وہ اس کے جواز کے قائل ہیں مگر بلا توقیت کے، گویا توقیت کی شرط جو نکاح موقت میں ہوتی ہے اس کو کالعدم قرار دیتے ہوئے اصل نکاح کو جائز رکھا اور اس شرط فاسد کو لغو قرار دے دیا کیونکہ نکاح ان عقود میں سے ہے جو شرط فاسد کیوجہ سے فاسد نہیں ہوتے بلکہ شرط فاسد ہی لغو ہوجاتی ہے۔

---

لہ والا یخفی علیک ما تقدم فی الجزء الاول من الدر المنضود فی باب ترک الوضوء مما مست النار ما نقل عن بعضہم من تعدد النسخ فی احکام عدیدۃ ۱۲۔ اس قسم کے احکام جن میں تعدد نسخ ہے وہ چار ہیں۔ قبلہ۔ متعہ۔ لحوم حمر اہلیہ۔ الوضوء مما مست النار۔

فقال رجل یقال له ربیع بن سَبرۃ اشهد علی ابی انه حدث ان رسول الله صلی الله تعالی علیه واله وسلم نهی عنها فی حجة الوداع۔

جاننا چاہئے کہ سبرہ بن معبد الجہنی کی یہ حدیث صحیح مسلم میں بھی ہے اور اس میں بجائے حجۃ الوداع کے غزوۃ الفتح ہے لہذا وہی صحیح ہے اور ابوداؤد کی یہ روایت مرجوح ہے اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو پھر اس کی یہ تاویل کی جائے گی کہ تحریم سے مراد اعلان تحریم ہے نہ کہ نفس تحریم، جس طرح آپ نے حجۃ الوداع کے خطبوں میں دوسرے احکام شرعیہ کا اعلان واظہار فرمایا تھا اسی طرح اس متعہ کی حرمت کا بھی اعلان فرمایا۔

والحدیث اخرجه مسلم والنسائی وابن ماجه بنحوہ اتم منه۔

## باب فی الشغار

شغار ان نکاحوں میں سے ہے جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھے اور شغار کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص دوسرے سے مثلاً یہ کہے کہ میں اپنی بیٹی کا نکاح تجھ سے کرتا ہوں تو اپنی بیٹی کا نکاح مجھ سے کردے اس طور پر کہ یہ آپس کا لین دین ہی نکاح کا عوض اور مہر ہو جائے اس کے علاوہ کوئی اور مستقل مہر نہ ہو۔

شغار کے لغوی معنی رفع کے ہیں، کہا جاتا ہے شغر الکلب جب وہ پیشاب کے لئے اپنی ٹانگ اٹھائے، تو گویا نکاح شغار میں متعاقدین میں سے ہر شخص دوسرے سے یہ کہتا ہے کہ تم میری بیٹی کی ٹانگ نہیں اٹھا سکتے، یہاں تک کہ میں تمہاری بیٹی کی ٹانگ نہ اٹھاؤں، اور کہا گیا ہے کہ یہ ماخوذ ہے شغر البلد سے جب کہ وہ خالی اور ویران ہو جائے، وجہ مناسبت ظاہر ہے کہ یہ نکاح بھی مہر سے خالی ہوتا ہے۔

**شغار کے بارے میں مذاہب ائمہ** اس نکاح کی احادیث میں نہی وارد ہوئی ہے لیکن اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اگر کوئی شخص نکاح شغار کرے تو اس کے درست ہونے کی کوئی شکل ہے یا نہیں؟ امام شافعی کے نزدیک یہ نکاح باطل ہے اور حنفیہ کے نزدیک نکاح تو صحیح ہو جائے گا لیکن مہر مثل واجب ہوگا۔ وعن احمد روایتان مثل الشافعیہ والحنفیہ، اور امام مالک سے اس میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ مطلقاً واجب الفسخ ہے اور دوسری روایت یہ کہ صرف قبل الدخول واجب الفسخ ہے۔

حدثنی عبد الرحمن بن هرمز الاعرج ان العباس بن عبد الله بن العباس انکح عبد الرحمن ابن الحکم ابنته وانکحه عبد الرحمن ابنته وکانا جعلا صداقاً الخ

یعنی عباس بن عبد اللہ نے عبد الرحمن بن الحکم کا نکاح کیا اپنی بیٹی سے اور عبد الرحمن نے اپنی کا نکاح کیا عباس بن عبد اللہ سے اور حال یہ کہ انہوں نے مہر بھی مقرر کیا، جب اس کی خبر حضرت معاویہ کو ہوئی تو انہوں نے مروان کو لکھا کہ ان دونوں

کے درمیان تفریق کر دے اسلئے کہ یہ وہی شغار ہے جس سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔
تنبیہ: یہ تو اس حدیث کی تشریح ہے لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا صورت شغار اصطلاحی نہیں ہے جو کہ ممنوع ہے، ممنوع اس وقت ہوتا جب اس میں صداق متعین نہ کیا جاتا حالانکہ یہاں تصریح ہے وکانا جعلا صداقا واذ لیس فلیس، لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ یہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اپنا اجتہاد ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (بذل)
اور صاحب منہل نے مضمون سابق پر یہ اضافہ کیا ہے اور ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ جعلا کا مفعول اول محذوف ہے اور صداقاً مفعول ثانی ہے تقدیر کلام یہ ہے ای کانا جعلا انکاح کل واحد منہما الآخر ابنتہ صداقا، اس صورت میں صداق کا مصداق نفس نکاح ہی ہوجائے گا جیساکہ شغار میں ہوتا ہے۔
والاثر اخرجہ ایضا احمد والبیہقی، کذافی المنہل۔

# باب فی التحلیل

یعنی جو شخص مطلقہ ثلاث سے اس لئے نکاح کرتا ہے تاکہ وہ اس کو طلاق دے اور وہ عورت زوج اول کے لئے حلال ہوجائے۔ عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ..... ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم قال لعن المحل والمحلل لہ
اس حدیث میں محل اور محلل لہ دونوں پر لعنت کی گئی ہے، تحلیل کے معنی اوپر ہم لکھ چکے ہیں۔
جاننا چاہئے کہ نکاح محلل کی دو صورتیں ہیں، ایک نکاح بنیۃ التحلیل، دوسری نکاح بشرط التحلیل اس کے بعد سمجھئے، لعنت کا بظاہر مقتضیٰ حرمت اور عدم جواز ہے لہٰذا ایسا نہیں کرنا چاہئے، اب یہ کہ اگر کسی نے باوجود نہی کے کیا تو یہ نکاح معتبر ہوگا یا نہیں۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** اس میں مذاہب ائمہ مختلف ہیں امام مالک واحمد کے نزدیک نکاح محلل مطلقا باطل ہے یعنی اس کی دونوں صورتیں، اور حضرت امام شافعی کے نزدیک بنیۃ التحلیل جائز اور بشرط التحلیل فاسد ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے اس میں تین روایات ہیں ایک مثل امام مالک واحمد کہ مطلقا باطل ہے اور یہی مسلک ہے صاحبین کا اور دوسری روایت وہ ہے جو امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے اور تیسری روایت یہ ہے کہ مطلقا جائز ہے البتہ شرط باطل ہے لہٰذا اس کیلئے جائز ہے کہ اس کو اپنے نکاح میں باقی رکھے، اور اگر طلاق دی تو اول کے لئے حلال ہوجائے گی۔ (کذافی ہامش الکوکب عن العینی)
والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ (المنذری)
تنبیہ: امام ترمذی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعی امام احمد کے ساتھ ہیں حالانکہ ایسا نہیں جیساکہ گذشتہ مذاہب سے معلوم ہورہا ہے، اس کے بعد جاننا چاہئے کہ صاحب ہدایہ نے اس حدیث سے نکاح بشرط التحلیل

کی کراہت پر استدلال کیا ہے، اس پر علامہ زیلعی فرماتے ہیں لیکن ظاہر حدیث کا مقتضی تحریم ہے کما ہو مذہب احمد، پھر آگے انہوں نے یہ بات فرمائی ہے کہ صاحب ہدایہ کی بات بھی صحیح ہو سکتی ہے اس لئے کہ حدیث میں اس طرح نکاح کرنے والے کو محلل کہا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ محلل وہ اسی وقت ہوگا جبکہ نکاح کو صحیح مانا جائے اور یہی بات حضرت گنگوہی نے الکوکب الدری میں تحریر فرمائی ہے، لیکن فریق مخالف اس حدیث کو اپنے موافق قرار دیتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ حدیث شریف میں اس کو محلل اس شخص کے گمان کے لحاظ سے کہا گیا ہے کیونکہ وہ اس نکاح کو صحیح سمجھتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم، لیکن یہ بھی واضح رہے کہ یہ حدیث اپنے عموم پر کسی طرح بھی نہیں ہو سکتی اور نہ ہی ہر محلل مستحق لعن ہے جیسا کہ علامہ شوکانی نے بھی اس مضمون کو واضح کیا ہے جس کو حضرت شیخ نے ہامش کوکب میں نقل فرمایا ہے لہذا مستحق لعن وہی محلل ہوگا جس کا مقصود اس نکاح سے صرف قضائے شہوت ہو چند ایام کے لئے، اور جس شخص نے یہ نکاح خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ اپنے مسلمان بھائی کی اعانت کے طور پر کیا ہو اسکے بارے میں حضرت گنگوہی تحریر فرماتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ سے امید رکھتے ہیں اس بات کی وہ اس وعید میں داخل نہ ہوگا اھ بلکہ صاحب لمعات نے تو بعض علماء سے امکان اس کے ماجور ہونے کا لکھا ہے خلوص نیت کے وقت میں لاجل اعانۃ المسلم۔

## باب فی نکاح العبد بغیر اذن موالیہ

وھذا لفظ اسنادہ وکلامہ، یہ جملہ محتاج شرح ہے، مصنف کے اس سند میں دو استاذ ہیں احمد بن حنبل اور عثمان بن ابی شیبہ، تو اس کے بارے میں مصنف فرما رہے ہیں کہ یہ حدیث مجھ کو پہنچی تو ہے ان دونوں استادوں سے لیکن یہاں میں جو الفاظِ سند والفاظِ متن ذکر کر رہا ہوں وہ عثمان کے ہیں احمد کے نہیں، بسا اوقات مضمون متحد ہوتا ہے لیکن لفظوں میں فرق اور کمی بیشی ہوتی ہے اس لئے مصنف کو اس تصریح کی ضرورت پیش آئی، اور بعض نسخوں میں ہے بجائے "وکلامہ" کے "وکلاھما" اس صورت میں مطلب ظاہر ہے وہ یہ کہ احمد اور عثمان دونوں روایت کرتے ہیں وکیع سے

ایما عبد تزوج بغیر اذن موالیہ فھو عاھر، عاہر بمعنی زانی، یہ تو ظاہر ہے کہ غلام کو بغیر اذن کے نکاح نہیں کرنا چاہئے لیکن اگر وہ کرلے تو پھر مسئلہ اختلافی ہے، امام شافعی واحمد کے نزدیک نکاح فاسد ہے اور ہمارے یہاں موقوفاً علی اجازۃ المولی صحیح ہے وعند الامام مالک یجوز لکن للمولی فسخہ، اور داؤد ظاہری کے نزدیک جائز اور صحیح ہے،

اذ النکاح عندہ من الفروض، وہ کہتے ہیں کہ جو چیز فرض عین ہو وہ محتاج اذن نہیں ہے۔

اذا نکح العبد بغیر اذن مولاہ فنکاحہ باطل، یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک تو اپنے ظاہر پر ہے اور عند الحنفیہ مؤول ہے یعنی فی الحال غیر معتبر اور غیر نافذ ہے بلکہ اجازت مولی پر موقوف ہے، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، کما قال المصنف۔ والحدیث اخرجہ احمد وکذا الترمذی والبیہقی وابن حبان والحاکم (المنہل)

## باب فی کراھیۃ ان یخطب الرجل علی خِطبۃِ اخیہ

خِطبہ علی الخِطبہ کی ممانعت ہے لیکن یہ منع اس وقت ہے جبکہ ولی کی رضامندی اور رکون الی الخاطب الاول معلوم ہو اور اگر رکون ومیلان کا علم نہ ہو یا رد کرنا معلوم ہو تو پھر اس صورت میں خِطبہ جائز ہے، لیکن جس صورت میں منع وارد ہے اور پھر بھی ثانی کے لئے عقد واقع ہوجائے تو پھر نکاح صحیح ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے عند الجمہور تو ہوجائے گا اور داؤد ظاہری کے نزدیک ناجائز اور واجب الفسخ ہوگا مطلقاً قبل الدخول وبعدہ، امام مالک سے بھی ایک روایت فسخ کی ہے یہ جو ہم نے اوپر بیان کیا کہ منع مطلقاً نہیں ہے بلکہ رکون اور عدم رکون پر اس کا مدار ہے اس کی دلیل اور ثبوت میں امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کو لکھا ہے، لہٰذا امام ترمذی کا کلام جامع ترمذی میں اس محل میں دیکھا جائے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم: لایخطب الرجل علی خطبۃ اخیہ، لایخطب میں دونوں احتمال ہیں اگر ماضی منفی ہے تو "ب" پر رفع پڑھا جائے گا اور اگر نہی کا صیغہ مانا جائے تو "ب" پر کسرہ پڑھا جائے گا، بقاعدہ "الساکن اذا حرک حرک بالکسر"۔

قولہ، ولایبیع علی بیع اخیہ الا باذنہ۔ حدیث کا یہ جزء ثانی کتاب البیوع سے متعلق ہے جس کا بیان وہاں مستقلاً آئے گا۔

**شرح الحدیث علی اتم وجہ** بیع علی بیع اخیہ کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے کوئی چیز خریدی کسی سے خیار کے ساتھ تو اب دوسرا شخص زمن خیار میں مشتری سے یہ کہتا ہے کہ تو اس بیع کو فسخ کردے اور میں تجھ کو یہی چیز اس سے کم قیمت میں دے دوں گا اور یہی حکم شراء علی الشراء کا بھی ہے وہ بھی ممنوع ہے جسکی صورت یہ ہوگی ایک شخص نے اپنی کوئی چیز دوسرے کے ہاتھ فروخت کی علی الخیار یعنی اس طرح کہ بائع کو اختیار ہوگا بیع کو باقی رکھنے اور نہ رکھنے کا، اب ایک تیسرا شخص کھڑا ہوتا ہے اور بائع کو فسخ بیع کی ترغیب دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ چیز میں تجھ سے ثمن سابق سے زائد میں خرید لوں گا، یہاں ایک تیسری چیز بھی ہے یعنی سَوم علی سَوم اخیہ اس پر بھی نہی وارد ہوئی ہے کما سیأتی فی البیوع، جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کوئی چیز لیتا ہے تاکہ پسند آنے پر اس کو خریدلے تو اب ایک دوسرا شخص اس سے یہ کہتا ہے کہ تو اس کو واپس کردے تاکہ میں تیرے ہاتھ اس سے بہتر چیز اسی قیمت میں فروخت کردوں یا اسی جیسی چیز لیکن اس سے کم قیمت پر، یا یہ کہ کوئی دوسرا شخص بائع سے یہ کہتا ہے کہ تو یہ چیز اس سے واپس لے لے تاکہ میں تجھ سے اس سے زائد قیمت میں خرید لوں، ان سب صورتوں کو اچھی طرح یہیں سمجھ لیا جائے تاکہ کتاب البیوع میں پہنچ کر کام آئے۔

والحدیث اخرجہ ایضا باقی الجماعۃ (المنہل)

## باب الرجل ینظر الی المرأۃ وھو یرید تزویجھا

اسی کے قریب امام بخاری کا ترجمہ ہے اور ترمذی کا ترجمہ ہے "باب ماجاء فی النظر الی المخطوبۃ" یعنی جس عورت سے

آدمی خطبہ یعنی پیغام نکاح کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کو چاہئے پیغام نکاح سے پہلے اس پر کسی طرح نظر ڈال لے جس کی حکمت اور مصلحت ظاہر ہے، مخفی نہیں، اس لئے کہ دیکھی بھالی چیز پسندیدہ ہوتی ہے جس میں حسن معاشرت و بقائے زوجیت کی زیادہ توقع ہے، اور رشتہ ازدواج زندگی بھر کا ساتھ ہوتا ہے،

قولہ فکنت اتخبأ لھا، یعنی میں اس کو چھپ چھپ کر دیکھنے کی کوشش میں رہا۔

نظر الی المخطوبہ کا امر متعدد احادیث میں وارد ہوا ہے اسی لئے جمہور علماء اس کے جواز کے قائل ہیں، امام نووی نے اسی کو ائمہ اربعہ کا مذہب قرار دیا ہے پھر آگے وہ لکھتے ہیں کہ قاضی عیاض نے اس میں ایک جماعت سے کراہۃ النظر کو نقل کیا ہے جو کہ احادیث کے صراحۃً خلاف ہے، اب یہ کہ مخطوبہ کے بدن کے کس حصہ پر نظر جائز ہے؟ یہ علماء کے مابین مختلف فیہ ہے، عند الجمہور والائمۃ الاربعۃ الی الوجہ والکفین، اور داؤد ظاہری کے نزدیک تمام بدن کا حکم یہی ہے، نیز یہ دیکھنا جمہور کے نزدیک مطلقاً ہے، وعند مالک بشرط الاذن۔

قال ابن قدامۃ: ولایجوز لہ الخلوۃ بہا لانہا محرمۃ ولم یرد الشرع بغیر النظر فبقیت علی التحریم، ولاینظر الیہا نظر تلذذ و شہوۃ ولہ ان یردد النظر الیہا ویتأمل محاسنہا لان المقصود لایحصل الا بذلک اھ۔

# باب فی الولی

ولی لغۃً ضد العدو یعنی دوست اور ولی کی تعریف فقہاء نے لکھی ہے "ھو العاقل البالغ الوارث" نیز اسباب ولایت چار ہیں، قرابت، ملک، ولاء، امامت۔ پھر جاننا چاہئے کہ ولایت فی النکاح کی دو قسمیں ہیں ولایت ندب و استحباب، اس کا تحقق عاقلہ بالغہ میں ہوتا ہے، یعنی گو وہ اپنا نکاح ہمارے یہاں خود بھی کرسکتی ہے لیکن ولی کے ذریعہ سے ہو تو بہتر ہے، اور قسم ثانی ولایت اجبار، اس کا تحقق صغیرہ میں ہوتا ہے اور ایسے ہی کبیرہ معتوہہ میں، اسلئے کہ نابالغہ اور معتوہہ کی اجازت تو غیر معتبر ہے، اب جب ولی اس کا نکاح کرے گا تو بغیر اجازت ہی کرے گا یہی معنی ہیں ولایت اجبار کے۔

**اس مقام کی پوری وضاحت** اس کے بعد بتوفیق اللہ تعالیٰ جاننا چاہئے کہ یہاں پر دو مسئلے ہیں ایک مسئلہ ولایت النکاح یعنی عورت کو اپنے نفس پر ولایت حاصل ہے یا نہیں، وہ اپنا نکاح کسی صورت میں خود کرسکتی ہے یا نہیں وبعبارۃ اخری عبارۃ النساء سے نکاح منعقد ہوتا ہے یا نہیں؟ اور دوسرا مسئلہ مسئلۃ الاستیمار ہے اور یا یہ کہئے مسئلہ ولایۃ الاجبار، اس باب سے مصنف کی غرض مسئلہ اولی ہی کو بیان کرنا ہے، اور مسئلہ ثانیہ پر مصنف نے کچھ آگے چل کر باب قائم کیا ہے "باب فی الاستیمار" اور یہ دونوں ہی مسئلے مختلف فیہا ہیں، مسئلہ اولی کا بیان یہ ہے کہ حضرت امام شافعی واحمد کے نزدیک عورت کو کسی حال میں اپنے اوپر ولایت نکاح حاصل نہیں، ان کے یہاں یہ مسئلہ طے شدہ ہے کہ عبارۃ النساء سے نکاح مطلقاً منعقد نہیں ہوتا، ثیبہ و باکرہ یا صغیرہ وکبیرہ کا کوئی فرق اس میں نہیں، اور حضرت

امام مالک کے یہاں یہ ہے کہ عورت اگر شریفہ ہے وہ اپنا نکاح خود نہیں کرسکتی اور اگر دنیئہ ہے تو کرسکتی ہے وہ شریفہ میں اشتراط ولی کے قائل ہیں وضیعہ میں نہیں، اور ظاہریہ کا مسلک یہ ہے ولی کا اعتبار فی حق البکر ہے ثیب میں نہیں لحدیث الایم احق بنفسہا من ولیہا۔ اور ابو ثور یہ کہتے ہیں عورت اپنا نکاح خود کرسکتی ہے باذن ولی بدون اذن کے نہیں کرسکتی؛ اور احناف یہ کہتے ہیں کہ حرۂ بالغہ اپنی ولی خود ہے وہ اپنا نکاح خود کرسکتی ہے اور مملوکہ وصغیرہ ان دونوں کو اپنے نفس پر ولایت حاصل نہیں یہ دونوں اپنے نکاح میں ولی کی محتاج ہیں، اور مسئلہ ثانیہ یعنی ولایت اجبار کی تشریح یہ ہے آیا ولی کو یہ اختیار ہے کہ وہ عورت کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کردے اگر ہے تو کس صورت میں سو اس میں بھی اختلاف ہے وہ یہ کہ امام شافعی کے نزدیک اجبار کا مدار بکارت پر ہے یعنی باکرہ کا نکاح اس کا ولی بغیر اس کی اجازت کے کرسکتا ہے ثیب کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہیں کرسکتا، اور حنفیہ کے نزدیک اس کی علت صغر وعدم بلوغ ہے کہ صغیرہ کا نکاح اس کا ولی بغیر اس کی اجازت کے کرسکتا ہے اور بالغہ کا بغیر اس کی اجازت کے نہیں کرسکتا، اور حضرت امام مالک کے نزدیک اجبار کی علت بکارت وصغر ہر دو ہیں[1]۔

**وجوہ اربعہ وفاقیہ وخلافیہ** اس اختلاف کے پیش نظر یہاں چار صورتیں پیدا ہوں گی دو اتفاقی اور دو اختلافی (۱) صغیرہ باکرہ (۲) بالغہ ثیبہ، یہ دونوں صورتیں اتفاقی ہیں پہلی صورت میں حق اجبار سب کے نزدیک ہوگا، اور دوسری صورت میں کسی کے نزدیک نہ ہوگا، (۳) صغیرہ ثیبہ (۴) بالغہ باکرہ، یہ دونوں صورتیں اختلافی ہیں، پہلی صورت میں ولایت اجبار حنفیہ کے یہاں ہوگی اسی طرح مالکیہ کے یہاں بھی ہوگی اور شافعیہ وحنابلہ[2] کے نزدیک نہ ہوگی، اور دوسری صورت میں حنفیہ کے نزدیک ولایت اجبار نہ ہوگی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہوگی اس مسئلہ ثانیہ کی ضرورت آئندہ باب میں پیش آئیگی باب فی الاستیمار

ایک تیسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ ولایت اجبار امام مالک واحمد کے نزدیک صرف اب اور وصی الاب کیلئے ہے، امام شافعی کے نزدیک جد فی حکم الاب ہے دوسرے اولیاء کیلئے حق اجبار نہیں ہے اسی لئے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تزویج الیتیمہ یعنی وہ صغیرہ جس کے باپ نہ ہو درست نہیں تاوقتیکہ وہ بالغ نہ ہوجائے اور حنفیہ کے نزدیک حق اجبار جملہ اولیاء کے لئے ہے، فرق یہ ہے کہ اب اور جد کی صورت میں بعد البلوغ لڑکی کو خیار حاصل نہیں ہوتا اور دیگر اولیاء کی صورت میں خیار حاصل ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اس تفصیل کے جاننے کے بعد اب آپ حدیث الباب کو لیجئے۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت قال رسول اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم: ایما امرأۃ نکحت بغیر اذن موالیہا فنکاحہا باطل ثلاث مرات فان دخل بہا فالمہر لہا بما اصاب منہا، فان تشاجروا فالسلطان ولی من لا ولی لہ۔

[1] ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں اس کی تصریح کی ہے، انہوں نے اس میں امام احمد کا مسلک نہیں لکھا، میں کہتا ہوں امام احمد کا مسلک اس میں مالکیہ کے مسلک کے قریب ہے جیساکہ ثیبہ صغیرہ میں ان کے مسلک سے ظاہر ہوتا ہے ۱۲

[2] حنابلہ کے یہاں اس میں روایات مختلف ہیں جس کی تفصیل باب تزویج الصغار میں آرہی ہے ۱۲

آخری جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر اولیاء مرأۃ میں نکاح کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں ولایت نکاح سلطان وقت کو ہوگی اس لئے کہ وہ اولیاء اختلاف کی وجہ ساقط اور کالعدم ہو گئے اور قاعدہ یہ ہے کہ جس عورت کے کوئی ولی نہ ہو تو بادشاہ وقت اس کا ولی ہوتا ہے، یہ حدیث بظاہر جمہور کی صریح دلیل ہے کہ جو عورت اپنا نکاح خود کرے وہ باطل ہے معلوم ہوا عورت کو اپنے نفس پر ولایت نہیں ہے اور عبارت النساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

جاننا چاہئے کہ اس باب میں مصنف دو حدیثیں لائے ہیں دونوں سنن کی روایات میں سے ہیں اولاً حدیث عائشہؓ، ثانیاً حدیث ابی موسیٰ الاشعری جس کے لفظ یہ ہیں" لا نکاح الا بولی" دونوں حدیثوں کا مضمون ایک ہی ہے اور دونوں جمہور کی دلیل ہیں امام ترمذی نے بھی اس سلسلہ میں یہی دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں لیکن اولاً حدیث ابو موسیٰؓ ثانیاً حدیث عائشہؓ، حنفیہ کی دلیل باب فی الثیب میں آرہی ہے جس کی صحۃ پر محدثین کا اتفاق ہے یعنی حدیث ابن عباس الایم احق بنفسہا من ولیہا الخ۔ یہ حدیث افراد مسلم سے ہے یعنی صرف صحیح مسلم میں ہے، صحیح بخاری میں نہیں ہے اس پر تفصیلی کلام باب مذکور میں آرہا ہے اب آپ حدیث الباب کے جوابات سنئے۔

## حدیث عائشہ کا حنفیہ کی طرف سے جواب

حدیث عائشہؓ کے ہماری طرف سے متعدد جواب دئے گئے ہیں۔ (۱) یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں سلیمان بن موسیٰ ہے جو ضعیف ہے ضعفہ البخاری وقال النسائی فی حدیثہ شئی، دوسری وجہ ضعف کی وہ ہے جس کو خود امام ترمذی نے بھی ذکر فرمایا ہے وہ یہ کہ اولاً یہ حدیث ابن جریج کو زہری سے بواسطہ سلیمان کے پہنچی تھی، ابن جریج کہتے ہیں کہ میں بعد میں براہ راست زہری سے ملا اور ان کے سامنے اس حدیث کا ذکر کیا، فانکرہ[1] (۲) راوی حدیث یعنی حضرت عائشہؓ کا عمل اس کے خلاف ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ روایت میں آتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبد الرحمٰن کا نکاح منذر بن الزبیر سے کیا تھا جبکہ عبد الرحمٰن موجود نہ تھے ملک شام کے سفر میں تھے۔ معلوم ہوا ان کے نزدیک عورت کو باب نکاح میں حق ولایت حاصل ہے۔ (۳) یہ حدیث اَمۃ پر محمول ہے اس لئے کہ حرہ کے لئے ولایت کا ثبوت دوسری صحیح حدیث سے ثابت ہے جو عنقریب آرہی ہے۔ الایم احق بنفسہا من ولیہا اور اس کی من وجہ تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حدیث میں "مولی" کا لفظ ہے "ولی" کا نہیں "بغیر اذن موالیہا" (۴) یا اس کو محمول کیا جائے غیر کفو پر اور باطل سے علی شرف البطلان مراد لیا جائے اس لئے کہ بالغہ گو اپنا نکاح خود کر سکتی ہے لیکن اگر غیر کفو میں کرے تو ولی کو حق اعتراض حاصل ہوتا ہے (۵) یہ کہ اس کو

---

[1] اس تنقید کا جواب امام ترمذی نے یحییٰ بن معین سے یہ نقل کیا ہے کہ اس جرح کو ابن جریج سے نقل کرنے والے ان کے تلامذہ میں سے صرف اسماعیل بن ابراہیم ہیں (المعروف بابن علیۃ) اسماعیل کے علاوہ ابن جریج سے اس کو کسی نے نقل نہیں کیا حالانکہ اسماعیل کا سماع ابن جریج سے زیادہ قوی نہیں ہے، حضرت امام ترمذی چونکہ اس حدیث کے معتبر ہونے کے قائل ہیں اس لئے انہوں نے اس کی توجیہ فرمائی ہے لیکن ہم تو اس حدیث کے اور بھی متعدد جواب دے چکے ہیں۔

صغیرہ پر محمول کیا جائے اس لئے کہ وہی نکاح بلا ولی ہے کبیرہ تو اپنے نفس کی ولی خود ہے یہ جواب "القول بموجب العلۃ[1]" کے قبیل سے ہے کہ ہم بھی تسلیم کرتے ہیں عورت کا نکاح بغیر ولی کے صحیح نہیں، اس لئے کہ نکاح صغیرہ پر ہی صادق آتا ہے نکاح بلا ولی، اور نکاح کبیرہ نکاح بلا ولی ہے ہی نہیں (۶) یہ حدیث آپ کے بھی خلاف ہے کیونکہ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جو عورت اپنے مولی کی اجازت سے نکاح کرے وہ صحیح ہے جیساکہ ابو ثور کا مسلک ہے کہ اگر عورت ولی کی اجازت کے بعد اپنا نکاح خود کرے تو وہ صحیح ہے، والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ (قالہ المنذری)

حدثنا محمد بن قدامۃ بن اعین، نا ابو عبیدۃ الحداد، عن یونس واسرائیل، عن ابی اسحاق، عن ابی بردۃ، عن ابی موسی، ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لانکاح الابولی، قال ابوداؤد: وھو یونس عن ابی بردۃ واسرائیل عن ابی اسحاق عن ابی بردۃ۔

**شرح السند** مصنف سند کی تشریح فرمارہے ہیں، ظاہر سیاق سند سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو عبیدہ جس طرح یونس واسرائیل دونوں سے روایت کرتے ہیں اسی طرح یہ دونوں بھی ابواسحاق سے روایت کرتے ہیں مصنف فرمارہے ہیں کہ ایسا نہیں ہے، عن ابی اسحاق کا تعلق صرف اسرائیل سے ہے یونس سے نہیں، بلکہ یونس براہ راست ابوبردہ سے روایت کرتے ہیں، لہٰذا سند کا ترجمہ ایسے کیجئے "ابو عبیدہ روایت کرتے ہیں یونس سے اور اسرائیل عن ابی اسحاق سے اور یہ دونوں یعنی یونس اور اسرائیل عن ابی اسحاق روایت کرتے ہیں ابوبردہ سے۔

**حدیث ابوموسیٰ کا جواب** اس حدیث میں بعض جوابات تو وہی چلیں گے جو حدیث عائشہ رضؓ میں لکھے گئے، اور خاص جواب اس حدیث کا یہ ہے کہ امام ترمذی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے باوجودیکہ یہ حدیث ان کا مستدل ہے، مگر انہوں نے خود اس پر کلام کیا ہے اور اس حدیث کے ارسال واسناد میں رواۃ کا اختلاف واضطراب بیان کیا[2] ہے گو بعد میں

---

[1] القول بموجب العلۃ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ خصم یوں کہے ہم مستدل کی دلیل کو مانتے ہیں اس لئے کہ وہ ہمارے خلاف ہی نہیں ہے ۱۲۔

[2] **امام ترمذی کے کلام کی تشریح** جس کا لب لباب یہ ہے کہ اس حدیث کو ایک بڑی جماعت نے ابواسحٰق سے مسنداً ذکر کیا ہے اور شعبہ وسفیان ثوری نے اس کو ابواسحٰق سے مرسلاً ذکر کیا ہے اور دفعیہ اس کا امام ترمذی نے اسطرح کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس میں طریق مسند اصح ہے طریق مرسل سے اگرچہ مرسلاً نقل کرنیوالے (شعبہ وسفیان ثوری) اثبت واحفظ ہیں لیکن اس کے باوجود اولاً تو اسلئے کہ مسنداً روایت کرنیوالے کثیر ہیں بنسبت مرسلاً روایت کرنے والوں کے دوسرے یہ کہ ابواسحاق سے مسنداً نقل کرنیوالوں نے ان سے مختلف اوقات اور مختلف مجالس میں نقل کیا ہے بخلاف ثوری وشعبہ کے انہوں نے ایک ہی مجلس میں اس حدیث کو ابواسحاق سے سنا ہے تو گویا اتحاد مجلس کیوجہ سے یہ دو بھی دو نہ رہے ایک ہی راوی ہوا ہاں اگر شعبہ اور ثوری ان سے الگ الگ مجلس میں سنتے تو دوسری بات تھی، تیسرے یہ کہ اس جماعت میں (جو مسنداً روایت کرنیوالی ہے) ایک راوی اسرائیل بھی ہیں جن کے بارے میں یہ مسلم ہے کہ اسرائیل ابواسحاق سے روایت کرنے میں اثبت ہیں (اگرچہ شعبہ وثوری فی نفسہ اسرائیل سے اقوی ہیں) بقیہ اگلے صفحہ پر

اس اضطراب کا انہوں نے دفعیہ بھی فرمایا ہے اور طریق مسند کو ترجیح دی ہے۔ جس کا خلاصہ ہم نے حاشیہ میں ذکر کر دیا ہے۔
والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

عن عروۃ بن الزبیر عن ام حبیبۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا انہا کانت عند ابن جحش فھلک عنہا وکان فیمن ھاجر الی ارض الحبشۃ فزوجھا النجاشی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وھی عندہ۔

**ام حبیبہؓ سے آپؐ کے نکاح کا قصہ** یہ ام حبیبہ بنت ابی سفیان ہیں جو پہلے عبید اللہ بن جحش کے نکاح میں تھیں، جو شروع میں مکہ مکرمہ میں مشرف باسلام ہوئے تھے اور پھر دونوں ہجرت کر کے حبشہ چلے گئے اور وہاں جاکر یہ عبید اللہ مرتد ہوئے اور دین نصاری کی طرف چلے گئے جیساکہ شراح نے لکھا ہے کہ ثم ارتد عن الاسلام وتنصر، اور اسی حال میں ان کا وہاں انتقال بھی ہوگیا، یہ ام حبیبہ اپنے اسلام پر قائم رہیں، وہ کہتی ہیں کہ میں نے ایک روز خواب میں دیکھا کہ کوئی کہنے والا کہہ رہا ہے یاام المومنین" جس پر میں فوراً چونک گئی، میں نے اس کی تعبیر یہ لی کہ میں آپ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ازواج میں شامل ہوں گی، چنانچہ انقضاء عدت کے بعد نجاشی کی طرف سے "قاصد ہونے کی حیثیت سے اس کی ایک باندی میرے پاس پہنچی اور اس نے آکر مجھ سے یہ کہا کہ شاہ حبشہ نے یہ فرمایا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے میرے پاس والا نامہ پہنچا ہے کتب الی ان ازوجک منہ" پھر آگے یہ کہ وکیل بالنکاح کون بنا اس میں روایات مختلف ہیں بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ خود نجاشی بنے اور کہا گیا ہے کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ، وقیل خالد ابن سعید بن العاص وکان ولیاً لہا، ان اقوال میں سے ایک قول کے مطابق نجاشی کا خطبہ اس طرح منقول ہے" الحمد للہ الملک القدوس السلام، المؤمن المہیمن العزیز الجبار، واشہد ان لا الہ الا اللہ وحدہ وان محمداً عبدہ ورسولہ وانہ الذی بشر بہ عیسی بن مریم، امابعد الی آخر مافی البذل، یہ واقعہ ۶ھ کا ہے اس نکاح میں ام حبیبہ کا مہر خود شاہ حبشہ نے اسی مجلس میں پیش کیا جس کی مقدار چار سو دینار اور ایک روایت میں چار ہزار درہم وارد ہے نکاح کے بعد نجاشی نے ام حبیبہ کو مدینہ منورہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں روانہ فرمادیا حضرت شرحبیل بن حسنہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کیساتھ جیساکہ آگے کتاب میں "باب الصداق" میں یہ روایت آرہی ہے، یہ نکاح کا واقعہ حنفیہ کی دلیل ہوسکتا ہے ولایت فی النکاح کے بارے میں کہ حرۂ بالغہ اپنا نکاح خود کرسکتی ہے، اس لئے کہ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا وہاں کوئی ولی نہیں تھا اور روایت کے الفاظ اگرچہ یہ ہیں" زوجہا النجاشی" جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ متولی نکاح نجاشی ہوئے تھے، بذل میں لکھا ہے والنجاشی لیس بولی لہا فلا یثبت اشتراط الولی فی النکاح، او یقال ان النجاشی کان سلطاناً والسلطان ولی من لا ولی لہ،

---

(بقیہ حاشیہ) گویا تین وجہ سے اس کا مسند ہونا راجح ہوا مرسل ہونے سے۔ لیجئے بحمد اللہ تعالیٰ ترمذی کا بھی یہ مقام حل ہوگیا جو ایک سمجھدار طالب علم کے لئے جو واقعی کتاب کو حل کرنا چاہتا ہو اس کے حق میں بڑی قیمتی چیز ہے واللہ الموفق۔

فعقده عقد الولی (لیکن اس دوسری صورت میں یہ واقعہ حنفیہ کی دلیل نہوگا) پھر آگے "بذل" میں یہ ہے کہ وہ جو بعض لوگ کہتے ہیں خالد بن سعید بن العاص متولی نکاح بنے تھے اور وہ فی الواقع حضرت ام حبیبہ کے ولی تھے فلم یثبت بطریق صحیح۔

والحدیث اخرجہ النسائی بنحوہ قالہ المنذری۔

## باب فی العضل

العضل المنع والمراد منع اولیاء المرأة ایاھا عن التزوج، چونکہ پہلے سے ولی کا بیان چل رہا ہے اس لئے اب مصنف قرآن کریم میں اولیاء سے متعلق جو بعض ہدایات وارشادات وارد ہوئے ہیں ان کو بیان فرماتے ہیں چنانچہ اس باب میں یہ بیان کیا کہ اگر مطلقہ کا شوہر طلاق دینے کے بعد بعد انقضاء عدت کے دوبارہ اس سے نکاح کرنا چاہے اور وہ عورت بھی راضی ہو تو اولیاء مرأة کو جائز نہیں کہ نکاح سے روکیں۔

---

عن الحسن حدثنی معقل بن یسار قال کانت لی اخت تخطب الیّ فاتانی ابن عم لی فانکحتها ایاہ ثم طلقها الخ: مضمون حدیث یہ ہے کہ معقل بن یسار کہتے ہیں کہ میری ایک بہن تھی نکاح کے قابل، چنانچہ میرے پاس اس کے بارے میں پیغامات نکاح آئے اسی اثناء میں میرے پاس میرا چچیرا بھائی آیا یعنی نکاح کے ارادہ سے، چنانچہ میں نے اپنی بہن کا نکاح اس سے کردیا، پھر یہ ہوا کہ کچھ دن بعد اس نے اس کو طلاق رجعی دی لیکن رجعت نہیں کی یہاں تک کہ عدت گذر گئی، معقل کہتے ہیں عدت گذرنے کے بعد پھر میرے پاس نکاح کے پیغامات آنے شروع ہوئے اور وہ میرا چچیرا بھائی بھی آیا۔ (مجھے چونکہ اس پر پہلے ہی سے غصہ آرہا تھا) اس لئے میں نے کہا کہ واللہ تجھ سے اس کا نکاح نہیں کروں گا اس پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی" واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن"

**آیۃ کریمہ سے ولایۃ النکاح میں فریقین کا استدلال**

فائدہ: اس آیت کریمہ سے شافعیہ اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ نکاح مرأة میں ولی کا ہونا ضروری ہے بغیر ولی کے عورت اپنا نکاح نہیں کرسکتی اس لئے کہ اگر وہ از خود اپنا نکاح کرنے پر شرعاً قادر ہوتی تو پھر کسی کے منع کرنے سے کیا ہوتا ہے اور حنفیہ اسی آیت سے اپنے مسلک پر استدلال کرتے ہیں کہ بالغہ اپنا نکاح خود کرسکتی ہے اس لئے کہ اس آیت میں نکاح کی نسبت عورت کی جانب کی گئی ہے" ان ینکحن ازواجهن" جس سے معلوم ہورہا ہے کہ عورت اپنا نکاح خود کرسکتی ہے اور ولی کو جو عضل سے منع کیا گیا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عورت اپنے نکاح پر قادر نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ تم بھی بخوشی ان کو اس کی اجازت دے دو اور اس پر ناگواری کا اظہار مت کرو یعنی قانونی اور شرعی رکاوٹ مراد نہیں بلکہ اخلاقی ومعاشرتی دباؤ مراد ہے واللہ تعالیٰ اعلم

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی قالہ المنذری۔

# باب اذا انکح الولیان

عن الحسن عن سمرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال ایما امرأة زوّجها ولیان فھی للاول منھا۔ یعنی اگر کسی عورت کے ایک ہی درجہ کے دو ولی ہوں مثلاً عمین یا اخوین اور یکے بعد دیگرے دونوں ولی اس عورت کی الگ الگ جگہ شادی کر دیں توان دو میں نکاح اول صحیح ہوگا اور دوسرا نکاح فاسد. اور اگر دونوں ولی ایک ساتھ مختلف جگہ نکاح کریں تو دونوں نکاح مفسوخ ہوں گے، حنفیہ اور جمہور علماء کا یہی مسلک ہے اس میں امام مالک کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں صحتِ نکاح کے لئے اتفاق اولیاء ضروری ہے لہٰذا اس صورت میں کوئی سا نکاح صحیح نہوگا۔ کذا فی البذل عن البدائع، لیکن منہل سے جس کے مصنف مالکی ہیں مالکیہ کا مسلک یہ نہیں معلوم ہوتا بلکہ ان کے مسلک میں اس مسئلہ میں تفصیل ہے بعض صورتوں میں پہلا نکاح صحیح ہوتا ہے، بعض صورتوں میں دوسرا، فارجع الیہ لو شئت۔

# باب فی قولہ تعالیٰ لا یحل لکم ان ترثوا النّساء کرھا ولا تعضلوھن

اس سے پہلے جو باب گذرا ہے اس میں بھی اگرچہ عضل ہی مذکور تھا لیکن دونوں بابوں میں فرق ہے اس باب کا تعلق متوفی عنہا زوجہا سے ہے، اور گذشتہ باب کا تعلق مطلقہ سے تھا، پہلے باب میں عضل کے مخاطب اولیاء المرأة تھے، اور اس باب میں عضل کے مخاطب اولیاء الزوج ہیں، زمانہ جاہلیت میں یہ تھا کہ عورت کے شوہر کے انتقال کے بعد اولیاء زوج کو اختیار ہوتا تھا کہ اگر چاہے وہ خود اس عورت سے نکاح کرے اور چاہے دوسرے سے کر دے اور نہ چاہے تو کسی سے بھی نہ کرے پورا اختیار اسی کو ہوتا تھا تو اس پر قرآن کریم میں تنبیہ وارد ہوئی "لا یحل لکم ان ترثوا النساء کرھا" یعنی جن عورتوں کے شوہروں کا انتقال ہو جائے تو اب اولیاء زوج کو ان پر کوئی اختیار نہیں رہا بلکہ خود اس عورت کو اور اس کے ولی کو اختیار ہے کہ وہ جہاں چاہے شادی کرے، نیز کرے یا نہ کرے۔

# باب فی الاستیمار

باب فی الولی میں ہم نے بیان کیا تھا کہ یہاں پر دو مسئلے ہیں ولایت النکاح و ولایت الاجبار، اس باب میں یہ مسئلہ ثانیہ مذکور ہے، جس میں اختلاف اور اس کی تشریح وہاں گذر چکی۔

عن ابی ھریرة رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: لا تنکح الثیب[1] حتی تستأمر ولا البکر الا باذنھا

---

[1] وھی من زالت بکارتہا بوطی بعقد صحیح او فاسد او وطئ شبھة (المنہل) قلت وما فی البذل فی تفسیر الثیب وھی التی فارقت زوجہا بموت او طلاق اھ ففیہ نظر، بل ھو تفسیر للایم کما سیأتی فی حدیث "الایم احق بنفسھا من ولیھا" واللہ تعالیٰ اعلم۔

## حدیث سے جمہور کا استدلال اور حنفیہ کیطرف سے اس کا جواب

اس حدیث کا تعلق جیسا کہ ظاہر ہے ولایۃ الاجبار سے ہے جس کا مدار عند الجمہور ثیوبۃ وبکارۃ پر ہے اور یہاں حدیث میں یہی دونوں وصف مذکور ہیں لہٰذا یہ حدیث جمہور کی دلیل اور احناف کے خلاف ہوئی۔

حنفیہ کہتے ہیں حدیث میں ثیب اور بکر دونوں سے ظاہر ہے کہ ثیبہ بالغہ وباکرہ بالغہ مراد ہے کیونکہ صغیرہ کی اجازت تو کسی کے نزدیک معتبر نہیں ہے پس صغیرہ مصداق حدیث سے عقلاً خارج ہے، لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ بالغہ کا نکاح خواہ وہ ثیبہ ہو خواہ باکرہ اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں کما ہو مسلک الحنفیہ رہی یہ بات کہ پھر وصف ثیوبۃ وبکارۃ کو کیوں ذکر کیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ طریق اجازت چونکہ دونوں کا مختلف ہے ثیب میں اذن صریح ضروری ہے اور بکر میں سکوت بھی کافی ہے اس کو بیان کرنے کے لئے یہ تعبیر اختیار کی گئی ہے البتہ جمہور[1] پر یہ اشکال ہوگا کہ آپ کے نزدیک باکرہ پر تو ولی کو ولایت اجبار حاصل ہوتی ہے اور یہاں حدیث میں دونوں کے بارے میں نفی وارد ہے کہ نہ ثیب پر ولایۃ اجبار حاصل ہے نہ بکر پر پھر یہ حدیث آپ کے موافق کہاں ہوئی، وہ حضرات اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ حکم ثیبہ میں وجوباً ہے اور باکرہ میں استحباباً، یعنی گو باکرہ پر ولی کو ولایۃ اجبار حاصل ہے کہ بغیر اس کی رضامندی کے وہ اس کا نکاح کرسکتا ہے لیکن اولیٰ یہی ہے کہ اس کا نکاح بھی وہ بغیر اجازت نہ کرے لیکن یہ توجیہ کمزور اور سیاق کلام کے خلاف ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

تستامر الیتیمۃ فی نفسہا فان سکتت فہو اذنہا۔ اس حدیث میں یتیمہ بالاتفاق اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے اس لئے کہ یتیمہ تو وہ صغیرہ لڑکی ہے جس کے باپ نہ رہا ہو، اور ظاہر ہے کہ صغیرہ کی اجازت کسی فقیہ کے نزدیک بھی معتبر نہیں، لہٰذا اس سے بکر بالغ مراد ہے جس کو یتیمہ شفقۃً ما کان کے اعتبار سے کہا گیا ہے کما فی قولہ تعالیٰ "واٰتوا الیتامیٰ اموالہم" اور قرینہ اس کا کہ اس سے باکرہ مراد ہے یہ ہے کہ آگے اس حدیث میں فرمارہے ہیں "فان سکتت فہو اذنہا" یعنی اس کے سکوت کو اذن قرار دیا جارہا ہے اور دوسری احادیث سے صراحۃً ثابت ہے کہ سکوت کا اذن ہونا باکرہ کے حق میں ہے۔ فثبت بالامرین ان المراد بالیتیمۃ البکر البالغ، والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی قالہ المنذری۔

زاد فیہ قال: فان بکت او سکتت. باکرہ کے حق میں سکوت کا اذن ہونا تو اتفاقی مسئلہ ہے لیکن بکار کا اذن ہونا مختلف فیہ ہے، حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک تو بکار بھی اذن کے حکم میں ہے اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک بکار اذن نہیں ہے، اور شافعیہ کے نزدیک نفس بکار تو اذن ہے لیکن اگر بکار چیخ وپکار کے ساتھ ہو تو اذن نہیں، اور بعض علماء کی

---

[1] دراصل جمہور کا استدلال۔ لاتنکح الثیب حتی تستامر کے مفہوم مخالف سے ہے کیونکہ اس کا مفہوم مخالف یہ نکلتا ہے کہ باکرہ کا نکاح اسکی اجازت کے بغیر کرسکتے ہیں، حنفیہ کہتے ہیں یہ مفہوم حدیث کے جزء ثانی کے منطوق کے خلاف ہے لہٰذا معتبر نہیں۔

رائے یہ ہے کہ بکار میں تفصیل ہے کہ اگر آنسو گرم ہیں تو اجازت نہیں ہے اور اگر ٹھنڈے ہیں تو اجازت ہے۔ وقد اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی مسندا بمعناہ قالہ المنذری۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم آمروا النساء فی بناتھن۔
اولیاء کو حکم ہے کہ لڑکیوں کے نکاح وغیرہ معاملات میں ان کی ماؤں سے مشورہ کیا کریں اس لئے کہ لڑکیوں کے احوال سے بہ نسبت آباء کے امہات زیادہ واقف ہوتی ہیں، وفی المنہل: والامر للاستحباب، قال الشافعی: لاخلاف انہ لیس للأم امر لکنہ علی معنی استطابۃ النفس اھ۔

## باب فی البکر یزوجہا ابوھا ولا یستأمرھا

یہ مسئلہ پہلے گذر چکا کہ ولایۃ اجبار امام شافعی کے نزدیک صرف اب اور جد کے لئے ہے بخلاف حنفیہ کے کہ ان کے نزدیک تمام اولیاء کے لئے ہے لیکن فرق یہ ہے کہ لڑکی کو بعد البلوغ اب اور جد کی صورت میں خیار حاصل نہیں ہوتا اور دوسر اولیاء کی صورت میں حاصل ہوتا ہے۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان جاریۃ بکرا اتت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم الخ۔
یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کی خدمت میں ایک باکرہ بالغہ نے آکر شکایت کی کہ اس کے باپ نے اس کا نکاح بغیر اس کی اجازت کے کر دیا ہے، اس پر آپ صلے اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے اس عورت کو اختیار مرحمت فرمایا یہ حدیث مسلک احناف کے عین موافق ہے کہ بالغہ پر کسی کو حق اجبار نہیں ہے اگرچہ وہ باکرہ ہی کیوں نہو۔ لہٰذا یہ حدیث جمہور کے خلاف ہوئی لیکن مصنف نے اس حدیث کی سند پر کلام کیا ہے اور اس میں ارسال واسناد کے اعتبار سے رواۃ کا اختلاف بیان کیا ہے اور یہ کہ اکثر رواۃ نے اس کو مرسلا ہی روایت کیا ہے بدون ذکر ابن عباسؓ کے۔ بذل المجہود میں علامہ زیلعی سے نقل کیا ہے۔ ولاصحابنا ھذا الحدیث الذی اخرجہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ واحمد، اور پھر آگے حضرت رحمۃ اللہ نے اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے فلیراجع۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب فی الثیب

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم: الایم احق بنفسہا من ولیہا والبکر تستأمر فی نفسہا۔

**حدیث کی تشریح میں حنفیہ وشافعیہ کا اختلاف** یہ حدیث حنفیہ کی صریح اور صحیح دلیل ہے ولایۃ النکاح کے مسئلہ میں کہ حرۂ عاقلہ بالغہ کو اپنے نکاح پر ولایت حاصل ہے اس حدیث کا

حوالہ باب فی الولی میں گذر چکا ہے، فتح القدیر میں اس پر تفصیلی کلام ہے جس کو بذل المجہود میں بھی نقل کیا گیا ہے، اس لئے کہ احق اسم تفضیل کا صیغہ ہے جو شرکت کو مقتضی ہے مع شئی زائد للمفضل تو جب ولی کو ولایۃ نکاح حاصل ہے تو خود عورت کو بطریق اولی حاصل ہوگی لہذا اس حدیث سے دو باتیں مستفاد ہیں بالغہ اپنے نکاح کی خود مختار ہے دوسرے یہ کہ ولی اس کا نکاح بغیر اس کی رائے کے نہیں کرسکتا وبعبارۃ اخری بالغہ کا ولی اس کی تزویج میں اس کی اذن کا محتاج ہے اور بالغہ اپنی تزویج میں اذن ولی کی محتاج نہیں ہے۔ حضرات شافعیہ فرماتے ہیں عورت کے احق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ولی اس کا نکاح اس کی اجازت ورضامندی کے بغیر نہیں کرسکتا نہ یہ کہ وہ خود اپنا نکاح کرسکتی ہے، چنانچہ امام ترمذی جامع ترمذی میں اس حدیث کی تخریج کے بعد فرماتے ہیں، ھذا حدیث حسن صحیح واحتج بعض الناس فی اجازۃ النکاح بغیر ولی بھذا الحدیث ولیس فی ھذا الحدیث ما احتجوا بہ وانما معنی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الایم احق بنفسہا من ولیہا عند اکثر اھل العلم ان الولی لایزوجہا الا برضاھا وامرھا اھ مختصرا گویا شافعیہ کے نزدیک اس حدیث کا تعلق صرف ولایۃ الاجبار سے ہے ولایۃ النکاح سے نہیں اور چونکہ ولایۃ الاجبار کا مدار ان کے نزدیک ثیوبۃ وبکارۃ پر ہے اس لئے وہ فرماتے ہیں کہ الایم سے مراد ثیب ہے (وقد اشار الیہ المصنف ایضا بترجمۃ الباب) لہذا یہ حدیث ابن عباس ان کے نزدیک اس حدیث ابوہریرہ کے ہم معنی ہے جو باب الاستیمار میں گذر چکی "لاتنکح الثیب حتی تستامر" بلکہ بعض روایات میں الایم کے بجائے الثیب ہی وارد ہے لہذا ایم سے مراد بھی ثیب ہی ہے اور حافظ ابن حجر نے تو یہ بھی کہا کہ ایم اصل لغت میں ثیب ہی کو کہتے ہیں گو اس کا اطلاق مطلقا اس عورت پر بھی ہوتا ہے جو بے شوہر ہو خواہ ثیب ہو یا بکر۔

لیکن حافظ صاحب کی یہ بات خلاف تحقیق ہے حملہ علی ذلک نصرۃ مذھبہ حضرت نے بذل المجہود میں قاموس کی عبارت نقل فرمائی ہے الایم ککیس من لازوج لہا بکرا کانت او ثیبا اھ علامہ تورپشتی (جنہوں نے اس حدیث پر خوب لکھا ہے) نے بھی یہی ثابت فرمایا ہے الایم عام ہے ثیب کے ساتھ خاص نہیں وہ فرماتے ہیں یہ سارے حضرات یہی لکھ رہے ہے کہ ایم کے معنی ثیب کے ہیں کیونکہ حدیث میں اس کا مقابل بکر مذکور ہے۔ وہ فرماتے ہیں واراھم انما ذھبوا الی ذلک فرارا من القول بولایۃ المرأۃ علی نفسہا، پھر آگے چل کر وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں آگے جو بکر کو علیحدہ ذکر کیا گیا ہے۔ استیذان کے بارے میں سو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ ثیب اور بکر مسئلہ ولایۃ النکاح میں متفق ہیں لیکن حکم استیذان میں مختلف ہیں اھ مختصرا من التعلیق الصبیح ص۱۶ نیز تورپشتی فرماتے ہیں جس روایت میں بجائے الایم کے الثیب آیا ہے بظاہر وہ روایت بالمعنی ہے راوی نے سمجھا کہ یہ دونوں لفظ ہم معنی ہیں ایک دوسرے کے قائم مقام ہوسکتا ہے (قلت) اگر یہ بھی تسلیم کرلیا جائے کہ ایم کے معنی ثیب ہی کے ہیں تب بھی ہمارے مطلوب کے منافی نہیں کیونکہ ہمارا استدلال تو لفظ احق سے ہے وہ حدیث میں بہرصورت مذکور ہے باقی ثیب کی تخصیص بناء برعادت کے ہوسکتی ہے کہ از خود نکاح کا اقدام اسی سے متوقع ہے بکر سے نہیں۔ یہ مقام کافی دقیق ہے اس کو غور سے سمجھا اور پڑھا جائے۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

عن خنساء بنت خذام[1] الانصارية رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان اباھا زوجھا وھی ثیب فکرھت ذلک فجاءت رسول اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فذکرت ذلک فرد نکاحہا۔

یہ حدیث حنفیہ وشافعیہ میں سے کسی کے خلاف نہیں ہے اس لئے کہ صورت مذکورہ فی الحدیث میں دونوں ہی کے نزدیک یہ نکاح مفسوخ ہے لیکن تعلیل میں اختلاف ہے، شافعیہ کے نزدیک ردِّ نکاح کی علت اس کا ثیب ہونا ہے اور حنفیہ کے نزدیک بالغہ ہونا، منہل میں اس حدیث کے ذیل میں اس مسئلہ کی تفاصیل ذکر کی ہیں اس میں لکھا ہے کہ جس صورت میں ولی کے لئے عورت کا نکاح بغیر اس کی اجازت کے جائز نہیں اگر ولی اس کا نکاح بغیر اس کی اجازت و اطلاع کے کرے پھر وہ عورت اس کی اطلاع ہونے پر اس نکاح کو جائز رکھے اس صورت میں حنفیہ تو یہ کہتے ہیں کہ وہ نکاح صحیح ہوگا اور اگر جائز نہیں رکھتی تو جائز نہ ہوگا باطل ہوگا اور امام شافعی واحمد کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں وہ نکاح بہرصورت باطل ہے اطلاع ہونے پر خواہ وہ عورت راضی ہو یا ناراض ہو، اور مالکیہ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کما ذکر فی المنہل۔

والحدیث اخرجہ البخاری والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔ وفی المنہل: والحدیث اخرجہ ایضا الشافعی واحمد والبخاری وباقی الاربعۃ والبیہقی والدارقطنی اھ

## باب فی الاکفاء

**کفاءۃ سے متعلق مباحث اربعہ** یہاں پر چند چیزیں قابل دریافت ہیں الاول معنی الکفاءۃ والثانی حکمہا شرعًا والثالث الاوصاف التی تعتبر فیہا الکفاءۃ الرابع لمن الکفاءۃ یعنی کفاءت کس کا حق ہے آیا مرد کا یا عورت کا یا دونوں کا۔

**بحث اول:** لفظ الاکفاء جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے یہ کفو بضم اولہ وسکون الفاء بعدھا ہمزۃ کی جمع ہے، کفاءۃ کے معنی برابری اور ہمسری کے ہیں کفو بمعنی المثل والنظیر، والمراد بالکفاءۃ ھہنا کون الزوج نظیر الزوجۃ فی النسب ونحوہ کما فی المنہل یعنی مرد کا عورت کے ہمسر ہونا اس سے گھٹیا نہ ہونا۔

**بحث ثانی:** عند الجمہور والائمۃ الثلاثۃ زوجین کے درمیان کفاءت کا پایا جانا صحت نکاح کے لئے شرط نہیں ہے، امام احمد سے اس میں دو روایتیں ہیں، ابن قدامہ فرماتے ہیں روی عنہ انہا شرط لہ، والروایۃ الثانیۃ عن احمد انہا لیست بشرط وھذا قول اکثر اھل العلم، کذا فی الاوجز ص۴۱۱ بہرحال جمہور کے نزدیک کفاءت شرط صحت تو نہیں لیکن شرعًا معتبر ضرور ہے چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ کفاءت نکاح میں معتبر ہے پس اگر کوئی عورت اپنا نکاح غیر کفو سے کرے تو اس صورت میں اولیاء کو زوجین کے درمیان تفریق کرنے کا حق ہے دفعًا لضرر العار عن انفسہم، ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ روایات سے کفاءت کا فی الجملہ معتبر ہونا

---

[1] خنساء بنت خذام علی وزن حمراء وخذام بکسر الخاء المعجمۃ بعدھا دال مہملۃ وفی بعض النسخ بنت خذام بالذال المعجمۃ، ورجح الحافظ الاول وھی صحابیۃ مشہورۃ (المنہل)

ثابت ہے لیکن اس سے اس کا اشتراط لازم نہیں آتا۔

**بحث ثالث**: کفارت کن کن اوصاف میں معتبر ہے؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، حنفیہ کے نزدیک تین چیزوں میں بالاتفاق معتبر ہے نسب، حریت، مال، ان تین کے علاوہ دو وصف مختلف فیہ ہیں یعنی دین اور صنعت وحرفت عند الشیخین کفارت فی الدین معتبر ہے، امام محمد کے نزدیک نہیں، وہ فرماتے ہیں دین امور آخرت سے ہے، اور حرفت کا اعتبار امام ابو یوسف نے کیا ہے خلافاً لابی حنیفۃ علی عادۃ العرب، اس لئے کہ اہل عرب کے نزدیک حرفہ قابل عار یا باعث افتخار نہیں، اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کا اعتبار ہے علی عادۃ العجم لان العجم یعیرون بالدنی من الحرفۃ کہ عجمیوں کے نزدیک گھٹیا حرفہ باعث عار ہے۔ حضرت گنگوہی کی تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے اس میں عربوں کے حال کا لحاظ فرمایا کہ چونکہ ان کے پاس اپنے نسب محفوظ ہیں اس لئے وہ حرفہ کی پرواہ نہیں کرتے، اور امام ابو یوسف نے عجمیوں کے حال کے پیش نظر حرفہ کا اعتبار کیا کیونکہ عجمیوں نے اپنے نسب کو محفوظ نہیں رکھا، بس ان کی نظر ظاہری حرفہ اور پیشہ پر ہوتی ہے۔ بہرحال یہ کل پانچ اوصاف ہوئے، امام احمد کے نزدیک بھی کفارت انہی اوصاف خمسہ میں معتبر ہے اور دوسری روایت ان سے یہ ہے کہ کفارت کا اعتبار صرف دین اور نسب میں ہے اور ایسے ہی شافعیہ کے نزدیک فی المشہور عنہم کفارت ان اوصاف خمسہ میں معتبر ہے۔ التقوی الحریۃ النسب الحرفۃ السلامۃ من العیوب المنفرۃ مثل الجنون والجذام والبرص، ان کے علاوہ چھٹی چیز مال ہے یعنی یسار جس میں ان کی روایات مختلف ہیں، اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ کفارت صرف دین میں معتبر ہے لقولہ تعالیٰ ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم ولقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام فاظفر بذات الدین۔

**بحث رابع**: کفارت یہ حق المرأۃ ہے حق الرجل نہیں ففی المنہل: وتعتبر فی جانب الرجال للنساء ولا تعتبر فی جانب النساء للرجال لان النصوص وردت بھذا، لہذا کفارت کا حاصل یہ ہے کہ چند مخصوص اوصاف حسنہ میں مرد کا عورت کے برابر[1] ہونا اور عورت کا مرد کے برابر ہونا یہ کفارت نہیں ہے کیونکہ عدم کفارت کی صورت میں عار جو لاحق ہوتا ہے وہ عورت کو لاحق ہوتا ہے مرد کو کسی صورت میں لاحق نہیں ہوتا اس لئے کہ عورت شوہر کی ماتحتی میں ہوتی ہے اور اعلیٰ کا ادنیٰ کے ماتحت ہونا یہ موجب عار ہے نہ کہ اس کا عکس، لہذا عورت کا مرد سے کم درجہ ہونا مضر نہیں ہے۔

---

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان اباھند حجم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی الیافوخ فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: یابنی بیاضۃ أنکحوا أبا ھند وانکحوا الیہ۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ ابو ھند حجام (پچھنے لگانے والا) نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سر کے تالو پر پچھنے

---

[1] یعنی اگر وہ اوصاف عورت میں پائے جاتے ہیں تو مرد میں بھی ہونے چاہئیں اور اس کا عکس معتبر نہیں (کہ اگر وہ اوصاف مرد میں ہیں تو عورت میں بھی ہوں)

لگائے، اس پر آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے خاندان کے لوگوں کو خطاب کرکے فرمایا کہ اے بنو بیاضہ اپنی لڑکیوں کی اس کے یہاں شادی کرو، اور اس کی لڑکیوں سے پیغام نکاح بھیجو یعنی آپس میں ابو ہند کے یہاں بیاہ شادی کرو، شراح نے لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ بات یا تو اس لئے فرمائی کہ ابو ہند موالی میں سے تھے یا ان کے پیشہ حجامت کی وجہ سے۔

والحدیث اخرجہ مختصراً البیہقی والحاکم وقال ھذا حدیث صحیح علی شرط مسلم اھ۔ قالہ فی المنہل۔

**فائدہ:** امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے کفارت کے سلسلہ میں دو باب قائم فرمائے ہیں۔ باب الاکفاء فی الدین، اس کے بعد باب الاکفاء فی المال وتزویج المقل المثریۃ، حافظؒ فرماتے ہیں کفارت فی الدین کے معتبر ہونے میں تمام علماء کا اتفاق ہے[1] فلا تحل المسلمۃ لکافر اصلاً، اس کے بعد لکھتے ہیں امام مالک کی رائے بالجزم یہ ہے کہ کفارت دین کے ساتھ مختص ہے ونقل عن ابن عمر وابن مسعود، ومن التابعین عن ابن سیرین وعمر بن عبدالعزیز۔

**کیا کفارۃ بالنسب میں کوئی حدیث ہے؟** اس کے بعد حافظ فرماتے ہیں اور اعتبار کیا ہے کفارت فی النسب کا جمہور علماء نے، پھر آگے لکھتے ہیں ولم یثبت فی اعتبار الکفارۃ بالنسب حدیث اور بخاری کے دوسرے باب کے تحت حافظ لکھتے ہیں کفارت بالمال کے معتبر ہونے میں اختلاف ہے والاشہر عند الشافعیۃ انہ لایعتبر۔ ونقل عن الشافعی انہ قال الکفارۃ فی الدین والمال والنسب الی آخر ما قال الحافظ، میں کہتا ہوں غالباً امام بخاری نے باب ثانی میں "وتزویج المقل المثریۃ" سے کفارت فی المال کے عدم اعتبار ہی کی طرف اشارہ فرمایا ہے جیسا کہ مشہور مذہب شافعیہ ہے۔

## باب فی تزویج من لم یولد

یعنی لڑکی کی پیدائش سے پہلے ہی اس کا نکاح کرنا جیسا کہ زمانۂ جاہلیت میں ہوتا تھا کما فی حدیث الباب لیکن مذہب اسلام میں یہ تزویج باطل اور غیر معتبر ہے، اور خطابی کے نسخہ میں "باب فی تزویج من لم تولد" مؤنث کے صیغہ کے ساتھ واقع ہوا ہے، صاحب منہل لکھتے ہیں اور بیہقی نے ترجمہ قائم کیا ہے "لا نکاح لمن لم یولد"

حدثتنی سارۃ بنت مقسم انہا سمعت میمونۃ بنت کردم قالت خرجت مع ابی فی حجۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فدنا الیہ ابی وھو علی ناقۃ لہ معہ دِرّۃ کدرّۃ الکُتّابِ فسمعتُ الاعرابَ والناس وھو یقولون: الطبطبیۃ الطبطبیۃ الطبطبیۃ الخ

**شرح الحدیث بتمامہ** مضمون حدیث یہ ہے میمونہ بنت کردم کہتی ہیں کہ میں اپنے والد کے ساتھ حجۃ الوداع میں نکلی

---

[1] (تنبیہ) اور وہ جو شروع میں ہمارے یہاں اختلاف مذاہب کے ذیل میں گذرا ہے کہ امام محمد نے کفارت فی الدین کا اعتبار نہیں کیا اس تعارض کا دفعیہ یہ ہے کہ حافظ کی مراد دین سے دین اسلام ہے، اور وہاں مراد دین سے اسلام نہیں بلکہ دیانت وتقویٰ مراد ہے۔

تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت سے مشرف ہوئی اسی اثناء میں میرے والد آگے بڑھ کر آپ کے قریب ہوئے جب کہ آنحضرت صلے اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اس وقت اپنی ناقہ شریفہ پر تھے آپ کے ساتھ ایک درّہ تھا جیسا کہ بچوں کے معلمین کے ساتھ ہوتا ہے (آگے میمونہ اس وقت کا ایک خاص منظر بیان کرتی ہیں کہ) میں نے لوگوں سے سنا (لوگوں سے مراد اس وقت جو آپ کے ارد گرد مجمع تھا) کہ وہ یوں کہہ رہے تھے الطبطبیۃ الطبطبیۃ، اس جملہ کی شرح میں شراح کے دو قول ہیں ایک یہ کہ طبطبیہ کنایہ ہے درّہ سے اس لئے کہ جب اس کو مارتے ہیں تو طب طب جیسی آواز نکلتی ہے اور یہ منصوب ہے علی التحذیر یعنی بچو کوڑے سے، بظاہر مطلب یہ ہے کہ لوگ فرط شوق زیارت وملاقات میں آپ پر پروانہ وار جمع ہو رہے ہوں گے جس سے سواری کے آگے بڑھنے میں رکاوٹ ہو رہی ہوگی تو اس لئے کہا جا رہا ہے کہ بھیڑ نہ کرو ہٹو ورنہ درہ لگ جائے گا، اور دوسرا احتمال یہ لکھا ہے المراد بہ حکایۃ وقع الاقدام، ای الناس یسعون ولاقدامہم صوتُ طَبْ طَبْ، یعنی لوگ تیزی کے ساتھ چلے جا رہے تھے اور ان کے چلنے کے وقت قدموں کی آواز طب طب جیسی سنائی دے رہی تھی، اس معنی ثانی[1] سے یہ بات مستفاد ہو رہی ہے کہ صحابہ کرام کی باوجود اتنی کثرت کے مجمع میں سناٹا تھا نہایت خاموشی کے ساتھ یہ حضرات چل رہے تھے قطعاً شور وغل نہیں تھا، اسلئے کہ راوی کہہ رہا ہے کہ اس وقت صرف زمین پر قدموں کے پڑنے کی آواز مسموع ہو رہی تھی۔ میں کہتا ہوں اور یہی حال صحابہ کرام کا آپ کی مجلس مبارک میں ہوتا تھا، کان علی رؤسہم الطیر، صلی اللہ علی سیدنا محمد وآلہ واصحابہ وسلم۔

فدنا الیہ ابی فاخذ بقدمہ فاقرلہ[2] ووقف علیہ واستمع منہ۔ میمونہ کہتی ہیں کہ جب میرے والد آپ کے قریب ہوئے تو انہوں نے آپ کا قدم مبارک پکڑ لیا آپ نے ان کے اس فعل کو برقرار رکھا یعنی پاؤں پکڑنے سے روکا نہیں اور آپ رک گئے اور ان کی بات سننے لگے، آگے روایت میں یہ ہے کہ اس شخص نے آپ سے یہ عرض کیا کہ گذشتہ زمانہ میں میں جیش عثران میں موجود تھا تو ایک شخص نے جس کا نام طارق ابن المرقع ہے یہ اعلان کیا کہ من یعطینی رمحا بثوابہ کہ کون ہے وہ شخص جو اپنا نیزہ اس کے بدلہ میں عطا کرے، وہ شخص کہتا ہے میں نے دریافت کیا کہ وہ بدلہ کیا ہوگا تو اس نے جواب دیا کہ میرے ہاں جو پہلی لڑکی پیدا ہوگی میں اس سے اس کی شادی کر دوں گا، بنت کردم کے والد کہتے ہیں کہ اس پر میں نے اپنا نیزہ اس کو دے دیا پھر میں اس سے غائب ہو گیا کچھ عرصہ کے بعد میرے علم میں یہ بات آئی کہ اس شخص کے

---

[1] وفی ہذا المعنی الثانی دلالۃ علی سکوتہم وسکونہم بین یدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع کثرۃ الازدحام تعظیما لرسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم حیث یقول الراوی لایسمع منہم الا صوت وقع الاقدام۔

[2] بذل المجہود میں لکھا ہے کہ بعض شراح نے فاقر لہ کی تشریح اعتراف رسالت کے ساتھ کی ہے یعنی اس شخص نے آپ کا پاؤں پکڑ کر آپ کی رسالت کا اقرار کیا، حضرت نے اس مطلب کو رد فرمایا ہے اسلئے کہ مسند احمد کی روایت میں فاقر لہ رسول اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا لفظ ہے جس سے معلوم ہوا کہ فاقر کا فاعل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ہیں اور اس دوسرے معنی کا تقاضا یہ ہے کہ اقر کا فاعل وہ شخص ہو۔

یہاں ایک لڑکی پیدا ہوئی تھی جو بالغ بھی ہوگئی ہے، یہ خبر سن کر میں طارق بن المرقع کے پاس گیا اور جاکر اس سے کہا کہ وہ تیری بیٹی جو ہے وہ میری زوجہ ہے لہٰذا اس کو میرے حوالہ کر اس پر طارق نے حلفاً یہ بات کہی کہ جبتک تو مہر جدید نہ دے گا اس کو میں تیرے حوالہ نہیں کروں گا، کردم کہتے ہیں اور میں نے اس پر قسم کھائی کہ میں اس چیز کے علاوہ جو تجھ کو دے چکا ہوں اور کچھ نہ دوں گا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے کردم سے یہ پورا قصہ سن کر فرمایا۔ وبقرنِ ایِّ النساءِ ھی الیوم؟ یعنی اس وقت اس لڑکی کی کتنی عمر ہو چکی ہے؟ اس نے جواب دیا قد رأت القتیر کہ اب تو وہ بڑھاپا دیکھ چکی ہے۔ آگے کتاب میں آرہا ہے القتیر الشیب۔

**مطابقۃ الحدیث للترجمہ** اس پر آپ نے کردم سے فرمایا اری ان تترکھا کہ میری رائے یہ ہے کہ تو اس کو چھوڑدے اسی لفظ سے ترجمۃ الباب کا حکم معلوم ہوگیا کہ یہ نکاح صحیح نہ تھا، اس لئے کہ اگر نکاح صحیح ہوتا تو آپ اس کو طلاق کا حکم فرماتے اور ایسا نہیں ہے بلکہ آپ نے اس کو ترک کا حکم فرمایا، آگے روایت میں یہ ہے کہ کردم کہتے ہیں کہ آپ کے اس ارشاد پر مجھ کو فکر لاحق ہوا اور میں گھبرا کر آپ کی طرف دیکھنے لگا (دراصل کردم یہ سمجھے کہ اب میں حانث ہو جاؤں گا جس کی وجہ سے ان کو فکر لاحق ہوا) آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کردم کی اس فکر کو سمجھ گئے تو آپ نے فرمایا کہ نہیں کچھ حرج نہیں اس صورت میں نہ تم حانث ہوگے نہ تمہارا ساتھی، عدم حنث کی وجہ ظاہر ہے اس لئے کہ اپنے حلف کے خلاف نہ کچھ اس نے کیا نہ اُس نے۔

مصنف نے اس واقعہ کو اس کے بعد ایک دوسرے طریق سے بھی ذکر فرمایا ہے جس میں کچھ فرق ہے اس میں یہ ہے، میمونہ کہتی ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں ایک لڑائی ہوئی تھی (وہی جیش عثران) جو شدید گرمی کے زمانہ میں تھی تو ایک شخص جس کے پاس جوتے نہیں تھے اس نے یہ اعلان کیا من یعطینی نعلیہ باقی قصہ حسب سابق ہے۔

یہ حدیث ذرا طویل بھی ہے اور محتاج تشریح بھی اسی لئے ہم نے اس کی شرح کردی ہے، ہمارے سالانہ امتحان میں بھی یہ حدیث آئی تھی، ممتحن حضرت مولانا امیر احمد صاحب صدر مدرس مظاہر علوم تھے رحمہ اللہ تعالیٰ۔

والحدیث اخرجہ احمد والبیہقی قالہ فی المنہل۔

## باب الصداق

صداق میں دو لغت ہیں بفتح الصاد جیسے سحاب، اور بالکسر جیسے کتاب اور اس کی جمع صُدُق بضمتین آتی ہے، اس میں اور بھی لغات ہیں جیسے صَدُقَہ جس کی جمع صَدُقات آتی ہے ففی التنزیل واٰتوا النساء صدقاتہن اور ایک لغت اس میں صُدْقَہ ہے جس کی جمع صُدُقات ہے۔ یعنی مہر، مہر کی وجہ تسمیہ صداق کے ساتھ علماء نے یہ لکھی ہے کہ وہ صدق رغبت فی النکاح پر دلالت کرتا ہے کہ یہ شخص واقعی نکاح کا طالب ہے چنانچہ اس کے لئے انفاق مال کے لئے بھی تیار ہے۔

مہر کی مشروعیت کتاب اللہ، حدیث اور اجماع سے ہے، قال اللہ تعالیٰ "واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم" ایسے ہی "واٰتوا النساء صدقاتھن نحلۃ" اور احادیث تو بے شمار ہیں "التمس ولو خاتما من حدید" وغیرہ وغیرہ۔

**مہر کی شرعی حیثیت** پھر جاننا چاہیئے مہر کی نوعیت میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ شرط صحت نکاح ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے یہاں شرط صحت نہیں بلکہ ان کے یہاں مہر احکام نکاح میں سے ہے چنانچہ ہدایہ میں ہے "ویصح النکاح وان لم یسم فیہ مہرا، وکذا اذا تزوجہا بشرط ان لا مہر لہا"، نیز ہدایہ میں اس میں امام مالک کا اختلاف نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک نفی کی صورت میں نکاح صحیح نہیں، میں کہتا ہوں اس لئے کہ مالکیہ کے نزدیک مہر ارکان نکاح میں سے ہے کما قال الدردیر ارکان النکاح اربعۃ ولی وصداق ومحل وصیغۃ، اسی لئے ان کے یہاں نفی صداق کی صورت میں نکاح باطل ہے، اب یہ کہ ذکر صداق بھی ان کے یہاں ضروری ہے یا نہیں سو اس میں ان کے یہاں تفصیل ہے ففی الاوجز صـ۲۴۶ قال الدسوقی الاقسام فیہ اربعۃ الاول ما ینعقد بہ النکاح مطلقاً سواء سمی صداق اولا. وھو انکحت وزوجت" والثانی ما ینعقد بہ ان سمی صداقا والا فلا وھو وھبت" فقط الی آخر ما قال، اور کتب شافعیہ میں ہے سُن ذکرہ فی العقد وکرہ اخلاؤہ عنہ کذا فی حاشیۃ الجمل علی المنہج، اب یہ کہ شافعیہ کے نزدیک نفی مہر کی صورت میں نکاح صحیح ہے یا نہیں اس کی تصریح تو سر دست مجھے کتب شافعیہ میں نہیں ملی لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نفی کی صورت میں نکاح صحیح نہ ہو اس لئے کہ نکاح ان کے یہاں عقد معاوضہ ہے مثل بیع کے اور ظاہر ہے کہ نفی ثمن کی صورت میں بیع باطل ہے فکذا النکاح واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

عن ابی سلمۃ قال سألت عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا عن صداق رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقالت ثنتا عشرۃ اوقیۃ ونش فقلت وما نش قالت نصف اوقیۃ۔

ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا ہے اس حساب سے بارہ اوقیہ کے چار سو اسی ۴۸۰ درہم ہوئے اور نش یعنی نصف اوقیہ بیس درہم ہوئے یہ مجموعہ پانچ سو درہم ہوگیا، لیکن اس حکم سے حضرت ام حبیبہ بنت ابی سفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہما مستثنیٰ ہیں کہ ان کا مہر چار سو دینار یعنی چار ہزار درہم تھا جیسا کہ آئندہ روایت میں آرہا ہے، والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

---

عن ابی العجفاء السلمی قال خطبنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فقال: الا لا تغالوا بصُد ق النساء فانہا لو کانت مکرمۃ فی الدنیا او تقویٰ عند اللہ الخ۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرما رہے ہیں کہ عورتوں کے مہروں کو زیادہ آگے مت بڑھاؤ اس لئے کہ مہر کی زیادتی اگر کوئی دنیوی عزت یا تقویٰ اور بزرگی کی چیز ہوتی تو پھر اس کے سب سے زیادہ مستحق آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہوتے حالانکہ آپ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی کسی بیوی کو بارہ اوقیہ سے زائد مہر نہیں عطا کیا ایسے ہی نہ آپ کی صاحبزادیوں میں سے کسی کو اس مقدار سے زائد مہر دیا گیا۔

**مہر فاطمی کی مقدار** اس سے معلوم ہوا کہ ازواج مطہرات کا مہر اور مہر فاطمی دونوں یکساں اور برابر تھے یعنی پانچسو درہم ہمارے عرف میں اس مہر کو مہر فاطمی کیساتھ موسوم کرتے ہیں جس کی مقدار میں مفتیان کرام کا کسی قدر اختلاف[1] ہے اس میں حضرت مفتی شفیع صاحبؒ کی تحقیق ہم یہاں نقل کرتے ہیں، مفتی صاحب تحریر فرماتے ہیں: عورت کے مہر کی کم سے کم مقدار جو حنفیہ کے نزدیک دس درہم ہے دو تولے ساڑھے سات ماشہ چاندی ہے اور مہر فاطمی جس کی مقدار منقول پانچ سو درہم ہیں اس کی مقدار موجودہ روپیہ سے (کہ روپیہ کا وزن ساڑھے گیارہ ماشہ ہے) ایک سو چھتیس روپیہ پندرہ آنہ ساڑھے تین پائی (بھر) چاندی ہوئی اور تولہ کے حساب سے (کہ تولہ بارہ ماشہ کا ہوتا ہے) ایک سو اکتیس تولہ تین ماشہ بھر چاندی ہوئی اھ لہذا اگر کوئی مہر فاطمی مقرر کرے تو چاندی کی مقدار مذکور مقرر کرے اور اس چاندی کی مقدار کی قیمت اس وقت کی معتبر ہوگی جب مہر کی ادائیگی ہو (منقول از حاشیہ بہشتی زیور اختری حصہ ۴ ص ۱۲)

والحدیث اخرجہ ایضا باقی الاربعۃ والبیہقی والدارمی والحاکم وقال حدیث صحیح الاسناد قالہ فی المنہل، وقال الشیخ احمد شاکر فی حاشیۃ علی مختصر المنذری: الحدیث رواہ احمد فی المسند مطولا ومختصرا اھ۔

---

عن الزہری ان النجاشی زوج ام حبیبۃ بنت ابی سفیان من رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ

اس کا بیان ہمارے یہاں باب فی الولی میں گذر چکا ہے۔

## باب قلۃ المہر

اکثر مہر کی کوئی مقدار متعین نہیں البتہ اقل مہر کی مقدار میں اختلاف ہے۔

**اقل مہر عند الائمہ** حنفیہ کے نزدیک اقل مہر دس درہم ہے (دو تولہ ساڑھے سات ماشہ چاندی) اور امام مالک کے نزدیک ربع دینار اور امام شافعی واحمد کے نزدیک مطلق مال متقوم یعنی ہر وہ چیز جس کا بیع میں ثمن بننا صحیح ہو حنفیہ کی دلیل حضرت جابر کی حدیث مرفوع ہے "لا مہر اقل من عشرۃ دراہم" رواہ الدارقطنی لکن فیہ مبشر بن عبید وھو متروک قالہ الدارقطنی والجواب: قال العینی: رواہ البیہقی من طرق فانجبر ضعفہ۔

---

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رأی عبد الرحمن بن عوف علیہ

---

[1] چنانچہ عزیز الفتاوی ص میں ہے ازواج مطہرات اور بنات مکرمات کا مہر ساڑھے بارہ اوقیہ حدیث شریف میں آیا ہے ..... پس پانچسو درہم سکۂ انگریزی سے مالہ ۱۳۱ ہوتے ہیں، اور امداد المفتین ص ۵۶۶ میں اس طرح ہے: اور جب دینار و درہم کا وزن بحساب تولہ و ماشہ معلوم ہوگیا تو سونے چاندی کا وقتی نرخ معلوم کرکے سکۂ رائج الوقت سے اس کی قیمت نکال لینا کچھ مشکل نہ رہا مثلاً مہر فاطمی کی مقدار پانچسو درہم ہے جس کا وزن رائج الوقت ایک سو پینتالیس تولہ دس ماشہ ہوا اھ۔

ردع زعفران فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مہیم الخ۔

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک روز حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھا جبکہ ان پر زعفران کی رنگت کا اثر تھا آپ نے ان سے دریافت فرمایا یہ کیا ہے؟ (اور بعض نے "مہیم" کا مطلب لکھا ہے "ماشانک" کہ تجھے کیا ہوا؟) انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! بات یہ ہے کہ میں نے شادی کی ہے، آپ نے پوچھا کیا مہر اس کو دیا؟ انہوں نے عرض کیا وزن نواۃ من ذہب[1] دیا۔

اس حدیث میں دو مسئلے ہیں ایک ترجمۃ الباب والا مسئلہ دوسرا مسئلہ کتاب اللباس والا۔

**لُبس مُزعفر للرجل** یعنی لبس مزعفر، جو کپڑا زعفرانی رنگ میں رنگا ہوا ہو یا زعفران والی خوشبو جس میں لگائی گئی ہو، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مرد کے لئے اس کا پہننا مکروہ تحریمی ہے، اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اس قسم کے کپڑے کا استعمال تو جائز ہے لیکن بدن میں اس زعفران یا زعفرانی رنگ کا استعمال جائز نہیں، لہٰذا بظاہر یہ حدیث جمہور کے خلاف اور امام مالک کے موافق ہے، جمہور کا استدلال ان احادیث صحیحہ سے ہے جن میں لبس مزعفر سے نہی وارد ہوئی ہے اور قصۂ عبدالرحمٰن کی علماء نے مختلف توجیہات کی ہیں قیل ان ذلک کان قبل النہی جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن کے قصہ کا سیاق اس کو مشعر ہے کہ وہ اوائل ہجرت میں تھا، جبکہ اکثر رواۃ نہی وہ ہیں جن کی ہجرت مؤخر ہے۔ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ اثر صفرہ قصداً نہیں تھا بلکہ یہ رنگ ان کی دلہن کی خوشبو کا تھا جو ان کو لگ گیا تھا، ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ وہ اثر بہت معمولی تھا اسی لئے آپ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، اور کہا گیا ہے کہ لبس مزعفر کی نہی للتحریم نہیں بلکہ نہی تنزیہہ ہے وغیر ذلک من الاجوبۃ۔

یہ تو پہلا مسئلہ ہوا دوسرا مسئلہ یعنی قلت مہر کا باقی ہے۔ شافعیہ وغیرہ وزن نواۃ من ذہب والی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔

**وزن نواۃ من ذہب کی تفسیر میں اقوال** لیکن اس لفظ کی تفسیر میں اختلاف ہے بعض تو یہ کہتے ہیں کہ نواۃ سے مراد یہی کھجور کا بیج ہے یعنی نواۃ کے مشہور معنی، اور یہ کہ اتنے وزن سونے کی قیمت اس وقت پانچ درہم تھی، اور کہا گیا ہے کہ ربع دینار تھی، اور اس میں دوسرا قول یہ ہے کہ نواۃ سے اسکے معنی معروف مراد نہیں بلکہ نواۃ من ذہب یہ لفظ عبارۃ ہوا کرتا ہے اس چیز سے جس کی قیمت پانچ درہم ہو وبہ جزم الخطابی ونقلہ عیاض عن اکثر العلماء، اور ایک قول اس میں یہ ہے کہ وزن نواۃ من ذہب سے مراد پانچ درہم کے وزن کے برابر سونا ہے جس کی مقدار ساڑھے تین مثقال بنتی ہے[2] وزن سبعہ کے لحاظ سے، یہ اقوال ثلاثہ قسطلانی نے شرح بخاری میں ذکر کئے ہیں ان میں سے

---

[1] قال فی النہایۃ: النواۃ اسم لخمسۃ دراہم کما قیل للاربعین اوقیہ والعشرین نش، وقیل اراد قدر نواۃ من ذہب کان قیمتہا خمسۃ دراہم ولم یکن ثم ذہب وانکرہ ابوعبید، قال الازہری لفظ الحدیث یدل علی انہ تزوج المرأۃ علی ذہب قیمتہ خمسۃ دراہم، الاتراہ قال نواۃ من ذہب، ولست ادری، لم انکرہ ابوعبید اھ والنواۃ فی الاصل عجمۃ التمرۃ (حاشیۃ السیوطی علی النسائی) [2] اور ایک دینار ایک مثقال کا ہوتا ہے، لہٰذا وزن نواۃ کا مصداق ساڑھے تین دینار ہوئے، جبکہ عند الحنفیہ اقل مہر ایک دینار ہے۔

اگر آخری قول لیا جائے تو پھر یہ حدیث کسی کے بھی خلاف نہ ہوگی۔

**صاحب البدائع کی رائے** اور صاحب بدائع حدیث النواۃ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وزن نواۃ تو کبھی کیا بلکہ عامۃ وزن دینار سے زائد ہی ہوتا ہے اور وہ فرماتے ہیں اور اگر کوئی یہ کہے کہ وزن نواۃ کی قیمت تو ثلاثہ دراہم بتائی جاتی ہے تو ہم کہیں گے کہ مقوم معلوم نہیں کون شخص ہے جب تک اس کا پتہ نہ چلے تو اس کا قول دوسرے پر حجۃ کیسے ہو سکتا ہے، پھر آگے وہ فرماتے ہیں بلکہ بعض حضرات جیسے ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ وزن نواۃ کی قیمت دس دراہم کو پہنچتی ہے، نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ محمول ہو مہر معجل پر جیسا کہ اس کا اس وقت دستور تھا نہ کہ اصل مہر، اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہو جب بغیر مہر کے ہی نکاح جائز تھا یہاں تک کہ آپؐ نے شغار سے نہی فرمائی اھ۔

قال: اولم ولو بشاۃ۔ آپ نے فرمایا اچھا ولیمہ کر اگرچہ بکری کے ذبح کے ساتھ ہو، قسطلانی فرماتے ہیں یہ لو تقلیل کیلئے ہے یعنی شخص موسر کے لئے یہ ہے کہ وہ کم از کم ولیمہ ایک بکری کے ساتھ کرے، اور غیر موسر کے لئے حسب استطاعت وقدرت چنانچہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے بعض مرتبہ ولیمہ مدشعیر کے ساتھ اور حضرت صفیہؓ کے نکاح میں تمر وسمن اور اقط کیساتھ ثابت ہے، اور کوکب میں یہ لکھا ہے کہ "لو" یہاں پر تکثیر کے لئے ہے جس کی تشریح اس میں اس طرح کی ہے کہ چونکہ عبدالرحمن ابن عوف متمول حضرات میں سے تھے پس اسی کے پیش نظر آپ نے ان سے فرمایا کہ تمہیں ولیمہ خوب اچھی طرح کرنا چاہئے اس میں بکرا ذبح کرو، اور اس میں کوئی اسراف کی بات نہیں۔

"اَوْلِمْ" صیغہ امر ہے جس کا تقاضا وجوب کا ہے چنانچہ ظاہریہ وجوب ولیمہ ہی کے قائل ہیں اور یہی ایک روایت امام شافعی بلکہ ائمہ ثلاثہ سے ہے، لیکن مشہور قول میں ولیمہ عند الائمۃ الاربعہ سنت ہے، والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

من اعطی فی صداق امرأۃ ملأ کفیہ سویقا او تمرا فقد استحل۔ جس شخص نے اپنی بیوی کے مہر میں ایک مٹھی سویق یا تمر دیا اس نے اس عورت کو اپنے لئے حلال کر لیا، یہ یا تو مہر معجل پر محمول ہے اور یا متعہ پر محمول ہے جیسا کہ آنے والی روایت میں اس کی تصریح ہے کہ متعہ میں اس طرح ہوتا تھا، اور متعہ منسوخ ہو چکا لہذا یہ بھی۔

والحدیث اخرجہ ایضا احمد والدارقطنی والبیہقی قالہ فی المنہل۔

## باب فی التزویج علی عمل یعمل

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** جس مسئلہ پر مصنف ترجمہ قائم کر رہے ہیں وہ اختلافی ہے حنفیہ کے نزدیک مہر کا مال ہونا ضروری ہے خدمت زوجہ وغیرہ کو مہر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اور امام شافعی واحمد کے نزدیک خدمت زوجہ مثلاً تعلیم صناعت یا تعلیم علوم شرعیہ ایسی تعلیم جس پر اجرت لینی جائز ہے اس کو مہر قرار دینا جائز ہے لیکن

تعلیم قرآن پر اجرت لینا امام احمد کے نزدیک ان کے مشہور قول کے مطابق جائز نہیں اسی لئے ان کے نزدیک تزویج علی تعلیم القرآن جائز نہیں ہاں امام شافعی کے نزدیک اخذ الاجرۃ علی تعلیم القرآن جائز ہے لہذا انکے نزدیک اس پر تزویج بھی جائز ہے کما فی حدیث الباب

عن سھل بن سعد الساعدی رضی اللہ تعالی عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم جاءتہ امرأۃ فقالت یارسول اللہ انی قد وھبت نفسی لک الخ۔

مضمون حدیث واضح ہے محتاج بیان نہیں اس عورت کے نام میں اختلاف ہے، حافظ تو فرماتے ہیں لم اقف علی اسمہا لیکن بعض دوسرے شراح نے کہا ہے کہ ان کا نام خولہ بنت حکیم یا ام شریک ہے۔

قال فالتمس ولو خاتما من حدید۔ اس حدیث سے شافعیہ نے لبس خاتم حدید کے جواز پر استدلال کیا ہے لیکن خود حافظ فرماتے ہیں ولا حجۃ فیہ اسلئے کہ جواز اتخاذ سے جواز لبس لازم نہیں آتا کیونکہ اس کی منفعت لبس میں منحصر نہیں ہے بلکہ انتفاع بالقیمۃ بھی مقصود ہو سکتا ہے۔

**خاتم حدید میں مذاہب علماء** اوجز میں لکھا ہے شافعیہ کا اصح قول یہی ہے کہ خاتم حدید مکروہ نہیں امام نووی فرماتے ہیں والحدیث الوارد فی النھی ضعیف، اس کے بعد اوجز ص۲۴۵ میں حنابلہ اور مالکیہ کا مذہب کراہت لکھا ہے جیسا کہ ان کی کتابوں میں اس کی تصریح ہے، اسی طرح خاتم نحاس ورصاص میں بھی یہی اختلاف ہے کہ صرف شافعیہ کے یہاں مکروہ نہیں دوسرے ائمہ کے نزدیک مکروہ ہے، اسی طرح حنفیہ کا مذہب بھی یہی ہے کہ فضہ کے علاوہ حدید اور نحاس وغیرہ کے ساتھ تختم مکروہ ہے للرجال والنساء جمیعًا جس کی دلیل وہ حدیث بریدہ ہے جو ابوداؤد میں کتاب الخاتم میں آرہی ہے ان رجلا جاء الی النبی صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم وعلیہ خاتم من شبہ فقال لہ مالی اجد منک ریح الاصنام فطرحہ ثم جاء وعلیہ خاتم من حدید فقال مالی اری علیک حلیۃ اھل النار اور پھر اخیر میں ہے اتخذہ من ورق ولاتتمہ مثقالاً، واخرجہ الترمذی ایضا فی آخر کتاب اللباس وقال ہذا حدیث غریب۔

قد زوجتکھا بما معک من القرآن۔ بما معک میں "باء" حنفیہ کے نزدیک سببیت کے لئے ہے یعنی قرآن کریم کی جو عظیم نعمت تم کو حاصل ہے اس وجہ سے تمہارا نکاح اس سے کیا جاتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک للعوض۔ یہی جواب ہے حنفیہ کیطرف سے اس حدیث کا، اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے بالاتفاق متروک ہے اس لئے کہ سورۃ من القرآن کا مہر ہونا کسی کے نزدیک بھی صحیح نہیں اور اس میں تعلیم قرآن کا ذکر ہے نہیں جس پر شافعیہ اس کو محمول کرتے ہیں، اور ایک جواب وہ ہے جو آگے کتاب میں مکحول سے منقول ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری

## باب فی من تزوج ولم یسم صداقا حتی مات

اس باب کے تحت مصنف نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ کی یہ حدیث ذکر فرمائی ہے کہ ان سے یہ سوال کیا گیا

ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا نکاح کے کچھ روز بعد اس کا انتقال ہوگیا درانحالیکہ اس کی طرف سے نہ دخول پایا گیا نہ تسمیہ مہر تو ایسی صورت میں اس متوفی عنہا زوجہا کے لئے کیا ہوگا، حضرت عبداللہ بن مسعود سے یہ سوال سائل نے بار بار کیا وہ اس مسئلہ میں غور کرتے رہے ایک ماہ غور وخوض کے بعد انہوں نے یہ جواب دیا: لہا الصداق کاملا وعلیہا العدة ولہا المیراث۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** مسئلہ مختلف فیہ ہے امام ابوحنیفہ واحمد کا مذہب تو یہی ہے اور امام مالک فرماتے ہیں اس صورت میں اس عورت کے لئے صرف میراث ہے مہر کچھ نہیں، حضرت امام شافعی کا ایک قول تو یہی ہے دوسرا قول ان سے یہ منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا، لو صح حدیث بروع لقلت بہ، بذل المجہود میں ہے قال الحاکم قال شیخنا ابوعبداللہ لو حضرت الشافعی لقمت علی رؤس الناس وقلت قد صح الحدیث فقل بہ۔

(فائدہ) جاننا چاہئے کہ اس مسئلہ کی مختلف شقوق ہیں جس کی تفصیل یہ ہے: ان طلقہا قبل الدخول (والخلوة الصحیحۃ فی حکم الدخول) ولم یسم لہا مہراً فلیس لہا مہر بل المتعۃ فقط والمتعۃ ہی الکسوة، الدرع والخمار والملحفۃ وان کان سمی لہا المہر ولم یدخل بہا حتی طلقہا فحینئذ لہا نصف المسمی. قال تعالیٰ "وان طلقتموھن من قبل ان تمسوھن وقد فرضتم لھن فریضۃ فنصف ما فرضتم، ولو لم یسم المہر لکن دخل بہا او مات عنہا فلہا مہر مثلہا کاملاً فالحاصل ان فی صورة الدخول او موت الزوج کمال المہر وان لم یسم المہر، وان لم یوجد الموت ولا الدخول بل الطلاق فحینئذ فی صورة التسمیۃ نصف المسمی، وفی صورة عدم التسمیۃ لا مہر مطلقاً بل المتعۃ فقط، (ملخصاً من مختصر القدوری)

امام ترمذی اس حدیث کی تخریج کے بعد فرماتے ہیں: حدیث حسن صحیح، والعمل علی ہذا عند بعض اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وغیرہم، وبہ یقول الثوری واحمد واسحاق، وقال بعض اہل العلم منہم علی بن ابی طالب وزید بن ثابت وابن عباس وابن عمر اذا تزوج الرجل امرأة ولم یدخل بہا ولم یفرض لہا صداقاً حتی مات قالوا لہا المیراث ولا صداق لہا وعلیہا العدة وھو قول الشافعی، وقال ولو ثبت حدیث بروع بنت واشق لکانت الحجۃ فیہ وروی عن الشافعی انہ رجع بمصر عن ہذا القول وقال بحدیث بروع بنت واشق اھ۔

وکان من شھد الحدیبیۃ لھم سھم بخیبر، راوی کہتا ہے جو لوگ غزوہ حدیبیہ میں شریک تھے ان کے لئے غنائم خیبر میں سہم یعنی حصہ تھا میں کہتا ہوں کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ غزوۂ خیبر غزوۂ حدیبیہ کے فوراً بعد پیش آیا اور اس میں تمام وہ صحابہ شریک ہوئے جو حدیبیہ میں آپ کے ساتھ تھے، یہ بات روایات اور تاریخ میں مشہور ہے۔

---

لہ اس کے بارے میں فقہاء نے یہ کلیہ لکھا ہے (کما فی الکوکب الدری) الموت منتہ للشیٔ موت شیٔ کو اس کی انتہاء وکمال کو پہونچانیوالی ہے یعنی انسان کا کسی حال وصفت پر مرنا یہ اس صفت کا کمال ہے تو جب زوج کا انتقال زوج ہونیکی صفت کے ساتھ ہوا تو یہ صفت تزوج ونکاح کا کمال ہوا، پس جب نکاح اپنی صفت کمال کیساتھ پایا گیا تو اس صورت میں مہر بھی کاملاً ہی واجب ہوگا ۱۲

قال ابوداود وزاد عمر في اول الحديث قال رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه واله وسلم خير النكاح ايسرہ
عمر سے مراد مصنف کے استاذ ہیں جو سند میں مذکور ہیں یعنی مصنف کے دوسرے استاذ محمد بن یحییٰ نے یہ زیادتی اس حدیث میں ذکر نہیں کی بلکہ عمر نے کی۔

**الحدیث فی غیر محلہ** یہ حدیث مرفوع "خیر النکاح ایسرہ" یہاں ابوداؤد کے اس باب میں فی غیر محلہ ہے اور جو حدیث غیر محل میں ہوتی ہے اس کا تلاش کرنا بہت مشکل ہوتا ہے اسی لئے ہم نے اس پر تنبیہ کی، جو مضامین غیر مظان میں ہوتے ہیں اور بہت سے ہوتے ہیں ان کا دریافت کرنا اور تلاش کرنا کارے دارد۔

# باب خطبة النكاح

عن عبد الله رضى الله تعالىٰ عنه قال علمنا رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه واله وسلم خطبة الحاجة:
ان الحمد لله نستعينه ونستغفره الخ۔

حاجت سے مراد بظاہر حاجت نکاح ہے، اور ایک دوسری روایت میں ہے "فی خطبة الحاجة فی النکاح وغیرہ" جس سے شافعیہ کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک خطبہ جس طرح عقد نکاح کے لئے مسنون ہے اسی طرح عقد بیع وغیرہ دیگر عقود میں بھی مسنون ہے، کذا فی المنہل۔

آگے روایت میں تشہد کے بعد اسطرح ہے "یایها الذین اٰمنوا اتقوا الله الذی تساءلون به والارحام، حالانکہ مشہور قرات اسطرح نہیں ہے بلکہ یہ ہے" یایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذی تساءلون به والارحام" یہ روایت ترمذی میں بھی ہے اس میں تشہد کے بعد اسطرح ہے" قال ويقرأ ثلاث آيات قال عبثر ففسرها سفيان الثوری اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون، اتقوا الله الذی تساءلون به والارحام ان الله كان عليكم رقيبا، اتقوا الله وقولوا قولا سديدا، پوری آیت تو ترمذی شریف کی روایت میں بھی نہیں ہے لیکن جتنی مذکور ہے وہ مافی المصحف کے مطابق ہے بخلاف ابوداؤد کے کہ اسمیں ہے" یایها الذین اٰمنوا اتقوا الله الذی تساءلون به والارحام"، اس پر بذل المجہود میں ملا علی قاری سے یہ نقل کیا ہے" هكذا فی نسخ "المشكاة" والاذكار" وتيسير الوصول الى جامع الاصول" وبعض نسخ الحصن" پھر آگے یہ ہے علامہ طیبی فرماتے ہیں ممکن ہے مصحف ابن مسعود میں اسی طرح ہو، پھر اس کے بعد حضرت تحریر فرماتے ہیں اولی اور مناسب یہ ہے کہ خطبہ میں آیت کو قرأت متواترہ کے موافق ہی پڑھنا چاہیئے۔

یہ پہلے گذر چکا کہ خطبہ نکاح مسنون ہے شرط نہیں حافظ فرماتے ہیں وقد شرطه فی النکاح بعض اہل الظاهر وهو شاذ (بذل) اور امام ترمذی خطبہ نکاح کی حدیث ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں وقد قال بعض اهل العلم ان النکاح جائز بغیر خطبة وهو قول سفيان الثوری وغيره من اهل العلم۔

**خطبۃ النکاح کی روایات** اس کے بعد جاننا چاہئے کہ خطبۃ النکاح کی حدیث صحیحین میں سے کسی ایک میں نہیں ہے، البتہ امام بخاری نے ترجمۃ الباب ضرور قائم کیا ہے "باب الخطبۃ" مگر اس میں حدیث خطبہ کی تخریج نہیں کی، حافظ فرماتے ہیں وورد فی تفسیر خطبۃ النکاح احادیث من اشہرھا ما اخرجہ اصحاب السنن وصححہ ابوعوانۃ وابن حبان عن ابن مسعود مرفوعًا، اور پھر حافظ نے وہی حدیث ذکر کی جو یہاں ابوداؤد میں ہے، اور امام طحاوی نے شرح مشکل الآثار میں کسی قدر اہتمام سے اس سلسلہ کی متعدد روایات کی تخریج فرمائی ہے انہوں نے عبداللہ بن مسعود کے علاوہ ابن عباس اور ایک اور صحابی یعنی نُبَیط بن شریط کی روایات ذکر کی ہیں۔

**فائدہ**: خطبۂ نکاح کلام پاک کی تین آیات پر مشتمل ہے جن میں ہر ایک کی ابتداء امر بالتقوی سے ہے "یاایہا الناس اتقوا ربکم، یاایہا الذین امنوا اتقوا اللہ حق تقاتہ، یاایہا الذین امنوا اتقوا اللہ وقولوا قولاً سدیدا، خطبہ مسنونہ کا یہ اسلوب قابل غور اور توجہ ہے چونکہ نکاح سے آدمی کی گویا ایک مستقل زندگی شروع ہوتی ہے اور تکثیر امت کا وہ ذریعہ ہے اس لئے خاص طور سے نکاح کی ابتداء میں تقوی وطہارت کی تعلیم فرمائی گئی ہے تاکہ یہ نکاح اتقیاء کے وجود میں آنیکا ذریعہ ہو، نیز یہ کہ بیاہ شادیوں میں لگ کر آدمی تعیش اور لہو ولعب میں مبتلا نہ ہو جائے واللہ الموفق۔

---

عن رجل من بنی سلیم قال خطبت الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم امامۃ بنت عبد المطلب فانکحنی من غیر ان یتشہد۔

---

رجل سے مراد عباد بن شیبان السلمی ہے کما فی "تہذیب التہذیب" اس حدیث میں خطبت خِطبہ بکسر الخاء سے ہے، عباد بن شیبان کہتے ہیں میں نے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں امامہ بنت عبدالمطلب سے پیغام نکاح بھیجا تو آپ نے بغیر خطبہ کے میرا ان سے نکاح کر دیا معلوم ہوا خطبہ نکاح ضروری نہیں۔

**تنبیہ**: یہ امامہ بنت عبدالمطلب دراصل بنت ربیعۃ بن الحارث بن عبدالمطلب ہیں یہاں حدیث میں انکی نسبت جد اعلی کی طرف کردی گئی ہے کذا فی البذل لہذا یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے چچازاد بھائی کی بیٹی ہوئیں۔ صاحب منہل نے بھی یہی لکھا ہے، اور صاحب عون المعبود نے لکھا ہے عمۃ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم" گویا ان کے نزدیک عبدالمطلب کی طرف ان کی نسبت حقیقی ہے نہ یہ کہ جد اعلی کی طرف نسبت ہے، لیکن یہ حافظ وغیرہ کے کلام کے خلاف ہے، لہذا اس کو صاحب عون کا وہم ہی کہا جائے گا، نیز صحیح یہ ہے کہ آپ کی عمات میں حضرت صفیہ بنت عبدالمطلب کے علاوہ کوئی مشرف باسلام نہیں ہوئی تو اختلاف ملت کی صورت میں نکاح کیسے ہو سکتا ہے۔

اس کے بعد مختصر منذری میں یہ ملا: والحدیث اخرجہ البخاری فی تاریخہ الکبیر وذکر الاختلاف فیہ وذکر فی بعضہا خطبت الی النبی صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عمتہ، وفی بعضہا الا انکحک امامۃ بنت ربیعۃ بن الحارث، اور اس کے حاشیہ میں شیخ احمد محمد شاکر لکھتے ہیں کہ یہ حدیث بیہقی کی سنن کبری میں بھی ہے اور ان کی تحقیق یہی ہے کہ یہ امامۃ بنت ربیعۃ بن الحارث

ابن عبد المطلب ہی ہیں، بعض روایات میں ان کو جد اعلی کی طرف منسوب کر دیا گیا۔

## باب فی تزویج الصغار

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت تزوجنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم وانا بنت سبع اوست ودخل بی وانا بنت تسع۔

آپ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح ایک قول کی بنا پر موت خدیجہ کے بعد قبل ہجرت، ہجرت والے سال فرمایا اور رخصتی شوال سنہ ۱ھ میں ہوئی، دوسرا قول یہ ہے کہ سنہ ۲ھ میں۔

اس حدیث سے ترجمۃ الباب یعنی تزویج الصغار ثابت ہوگیا کہ حضرت عائشہؓ کا نکاح ان کے والد نے چھ سال کی عمر میں کیا۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** تزویج الصغیرہ کے مسئلہ میں اختلاف ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ صغیرہ اگر باکرہ ہے اس کی تزویج باپ کے لئے بالاتفاق جائز ہے، اور اگر وہ صغیرہ ثیبہ ہے تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ وامام مالک کے نزدیک باپ کے لئے اس کی تزویج جائز ہے، امام شافعی کے نزدیک ناجائز ہے اسلئے کہ بوجہ صغر کے خود اس کی اجازت معتبر نہیں، اور بوجہ ثیوبۃ کے باپ کو اس پر اجبار کا حق نہیں لہذا اس کی تزویج اس کے بلوغ کے بعد ہی ہو سکتی ہے. باقی رہا مسلک حنابلہ کا سوان کی اس میں تین روایات ہیں عدم الجواز مطلقاً. الجواز مطلقاً کما فی المغنی. اور تیسری روایت یہ ہے کہ اگر صغیرہ نو سال سے کم عمر کی ہے تب تو باپ کے لئے اس کی تزویج جائز ہے، اور اگر نو سال یا اس سے زائد کی ہے تب اس کی تزویج بغیر اس کی اجازت کے جائز نہیں ہے حنابلہ کا مشہور قول یہی ہے چنانچہ امام ترمذی اور علامہ قسطلانی (فی شرح البخاری) نے ان کا مسلک یہی لکھا ہے اور نیل المآرب میں بھی اسی کو ذکر کیا ہے امام ترمذی نے حنابلہ کے اس مسلک کی دلیل بھی لکھی ہے، جامع ترمذی دیکھئے. گویا نو سال کی لڑکی بالغہ کے حکم میں ہے اور اس کا اذن معتبر ہے اور جو نو سال سے کم ہے وہ صغیرہ ہے اس پر باپ کو ولایۃ اجبار حاصل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد کے نزدیک صغر بھی علت اجبار ہے وقد اشرنا الیہ فی باب الولی۔ وھذا غایۃ التنقیح لہذہ المسئلۃ واللہ اعلم بالصواب۔ یہاں دو مذہب اور ہیں کما فی البذل وغیرہ من الشروح۔ ابن شبرمہ کہتے ہیں صغیرہ کا نکاح مطلقاً ثیبہ ہو یا باکرہ جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے باپ کیلئے جائز نہیں. اور اسکے بالمقابل حسن بصری اور ابراہیم نخعی کا مسلک یہ ہے کہ باپ کے لئے لڑکی کا نکاح کرنا مطلقاً جائز ہے صغیرۃً کانت او کبیرۃ، بکراً او ثیباً رضیت اولم ترض۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب فی المُقام عند البکر

مُقام بضم المیم بمعنی الاقامۃ، اور جو مَقام بفتح المیم ہے وہ ظرف ہے، ترجمۃ الباب میں مصنف جو مسئلہ ذکر فرما رہے ہیں وہ

یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسری شادی کرے پہلی زوجہ کے ہوتے ہوئے تو اب اس کو اس نئی دلہن کے پاس کتنا ٹھہرنا چاہیئے؟ سو ظاہر احادیث سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اگر وہ نئی دلہن باکرہ ہے تو ابتداء شادی کے بعد اس کے پاس سات راتیں گذارے بلاقضا کے، یعنی ان سات راتوں میں عدل اور برابری نہ ہوگی بلکہ یہ خالص اس کا حق و حصہ ہے، اور اگر وہ دلہن ثیبہ ہے تو اس کے پاس شروع میں تین روز ٹھہرے گا یعنی یہ راتیں اس کا حق ہوں گی، پھر اس کے بعد وہی عدل بین الزوجات واجب ہوگا، اور برابری کرنا ضروری ہوگا، یہ باکرہ کے لئے جو سات راتیں ہیں اور ثیبہ کے لئے تین اس کو حق الزفاف للمزفوفہ کہا جاتا ہے پھر بعض روایات سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ وہ دوسری بیوی جو ثیبہ ہے اگر تین راتوں پر راضی نہ ہو بلکہ وہ بھی باکرہ کی طرح شوہر سے سات ہی راتوں کا مطالبہ کرے تو ٹھیک ہے اس کے پاس بھی سات ہی راتیں قیام کرے لیکن اس دوسری صورت میں قضا واجب ہوگی، یعنی پھر قدیمہ کے پاس بھی سات ہی راتیں ٹھہرے گا گویا وہ تین راتیں جو خاص اس کیلئے تھیں اس صورت میں ساقط ہوجائیں گی

## حق الزفاف للمزفوفہ میں اختلاف ائمہ

جو تشریح ہم نے بیان کی ہے امام شافعی واحمد کا مسلک ہے ظاہر احادیث کے پیش نظر، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اگرچہ شافعیہ کی طرح حق زفاف کے قائل ہیں لیکن وہ ثیبہ کے حق میں تخییر کے قائل نہیں، بلکہ ان کے نزدیک جس طرح باکرہ کے لئے سات راتیں بلا تخییر ہیں اسی طرح ثیبہ کے لئے تین راتیں بلا تخییر ہیں، اس تخییر کا ذکر بعض روایات میں آتا ہے بعض میں نہیں تو گویا شافعیہ وحنابلہ کا عمل تو جملہ احادیث الباب پر ہوا اور امام مالک کے نزدیک احادیث الباب میں سے بعض پر عمل ہوا اور بعض پر نہیں، اور حضرات احناف اس حق زفاف یعنی تفضیل الجدیدۃ علی القدیمۃ کے بالکل قائل نہیں، احناف احادیث الباب کی یہ توجیہ فرماتے ہیں کہ جن احادیث سے تفضیل الجدیدۃ علی القدیمۃ ثابت ہو رہا ہے وہ صرف ابتداء کے اعتبار سے ہے یعنی بیتوتت (شب باشی) کی ابتداء اس نئی دلہن سے کرے، پس اگر وہ باکرہ ہے تو سات راتیں مسلسل اسکے پاس گذارے یعنی پھر بقیہ ازواج کے پاس بھی اسیطرح سات سات راتیں گذارے، اور اگر وہ دوسری ثیبہ ہے تو شروع میں اسکے پاس تین راتیں گذارے یعنی پھر اور بقیہ ازواج کے پاس اسیطرح تین تین راتیں گذارے۔ تو گویا انکے نزدیک یہ تفضیل دورہ کی ابتداء کے اعتبار سے ہے مطلقاً نہیں، یعنی شب باشی کی ابتداء اس جدیدہ سے ہوگی فقط، نہ یہ کہ اتنی راتیں وہ اس کا مستقل حق ہے واللہ تعالیٰ اعلم ــــــ ترجمۃ الباب میں اگرچہ مصنف نے صرف عند البکر بیان کیا لیکن مراد عند البکر والثیب ہے کیونکہ احادیث الباب میں بکر اور ثیب دونوں کا حکم مذکور ہے، ایسے موقع پر یوں کہا کرتے ہیں کہ یہ تعبیر سرابیل تقیکم الحر کے قبیل سے ہے یعنی "والبرد" احد الضدین کے ذکر پر بعض مرتبہ اکتفاء کرتے ہیں کیونکہ ایک ضد کے ذکر سے ضد آخر کی طرف خود بخود ذہن منتقل ہوجاتا ہے۔

عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تزوج ام سلمۃ اقام عندھا ثلاثا ثم قال لیس بک علی اَھلِکِ ھَوَانٌ اِن شِئتِ سَبَّعتُ لکِ وان سَبَّعتُ لکِ سَبَّعتُ لِنِسائی۔

## شرح الحدیث

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے جب آپ نے نکاح فرمایا تو چونکہ وہ ثیبہ تھیں اس لئے آپ ان کے پاس شروع میں تین رات ٹھہرے اور ان سے یہ فرمایا کہ تو میرے نزدیک کم مرتبہ نہیں ہے لہذا باکرہ کی طرح

میں تیرے پاس شروع میں سات راتیں ٹھہر سکتا ہوں، لیکن اس تسبیع کی صورت میں ان سات راتوں کی قضا ہوگی یعنی بقیہ کے پاس میں بھی سات رات ٹھہروں گا۔

اس حدیث میں ثیبہ کے حق میں تخییر مذکور ہے جس کے امام شافعی واحمد قائل ہیں، یہ بظاہر امام مالک کے خلاف ہے۔

لیس بك علی اهلك میں اهل سے کیا مراد ہے؟ اس میں دو قول ہیں ایک وہ جو اوپر مذکور ہوا، دوسرا یہ کہ اس سے ام سلمہ کے گھر والے مراد ہیں، والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

عن انس بن مالك رضی الله تعالیٰ عنه قال اذا تزوج البكر علی الثیب اقام عندها سبعا، واذا تزوج الثیب اقام عندها ثلاثا۔

اس حدیث میں ثیبہ کے لئے تخییر مذکور نہیں، مالکیہ کے پیش نظر یہی حدیث ہے، اسی لئے وہ تخییر کے قائل نہیں۔

**حنفیہ کی طرف سے حدیث الباب کا جواب** اس کے بعد آپ سمجھئے کہ حضرات احناف نے اس مسئلہ میں ظاہر حدیث کو اختیار نہیں کیا اس لئے کہ جمہور علماء ان احادیث کا جو مطلب لے رہے ہیں یہ احادیث اس میں نص اور صریح نہیں ہیں، اور یہ عدل بین الزوجات کا مسئلہ بڑا اہم اور نازک ہے نص قطعی سے عدل کا وجوب ثابت ہے قال تعالیٰ "ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل فتذروها کالمعلقة" اسی طرح بہت سی احادیث میں عدم تسویہ، اور ترک عدل بین الزوجات پر سخت وعیدیں وارد ہوئی ہیں، اس لئے احناف نے ان احادیث الباب کو جو محتمل تھیں احتیاطاً اس معنی پر محمول نہیں کیا جس پر یہ حضرات جمہور کر رہے ہیں بلکہ اس معنی پر محمول کیا جو شروع باب میں گذرا، امام طحاوی نے جمہور کے مسلک پر ایک اشکال کیا ہے وہ یہ کہ ثیبہ میں تین دن اگر اس کا اپنا حق تھے تو تسبیع کی صورت میں وہ کیوں ساقط ہوگئے، اور قضا پورے سات دن کی کیوں ہوتی ہے بلکہ تین دن مستثنیٰ کر کے قضا صرف چار روز کی ہونی چاہئے تھی، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری[1] ومسلم وابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب فی الرجل یدخل بامرأته قبل ان ینقدها

یعنی نکاح کے بعد اداء مہر سے قبل شوہر اپنی بیوی سے وطی کر سکتا ہے یا نہیں؟ قال الشوکانی اتفقوا علی انه لایجب علی الزوج تسلیم المهر الی المرأة قبل الدخول، اس میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ تو صحیح ہے کہ شوہر پر اداء مہر قبل الدخول واجب نہیں، لکن للمرأة حق المنع عن تمکین الزوج قبل اداء المهر، یعنی اگر عورت چاہے تو اداء مہر سے پہلے اس کو حق منع حاصل ہے وہ

---

[1] الحدیث الاول من افراد مسلم وفیہ ذکر التخییر بخلاف ہذا الحدیث المتفق علیہ۔

شوہر کو وطی سے روک سکتی ہے۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال لما تزوج علی فاطمۃ قال لہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اعطہا شیئا، قال ما عندی شئی، قال این درعك الحطمیۃ؟

یعنی جب حضرت علی رضہ کا حضرت فاطمہ سے نکاح ہوگیا اور رخصتی کا وقت آیا تو حضور نے حضرت علی سے فرمایا کہ اس کو کچھ دے تو دے، انہوں نے عرض کیا کہ میرے پاس کچھ نہیں ہے، اس پر آپ نے فرمایا کہ تیرے پاس جو حُطمی زرہ تھی وہ کہاں گئی؟ یہ حطمی زرہ خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت علی کو عطا فرمائی تھی غنائم بدر سے، اور آگے روایت میں آرہا ہے کہ حضور نے ان سے فرمایا" اعطہا درعک فاعطاھا درعہ" ثم دخل بہا۔

یہاں پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ شب زفاف میں اور رخصتی کے موقعہ پر زرہ کا دینا کیا مناسبت رکھتا ہے زرہ تو لڑائی کے کے موقع پر کام آنیوالی چیز ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ درع سے مراد ثمن درع ہے۔ اور منہل میں لکھا ہے درع کی قیمت کے بارے میں کہ وہ چار سو اسی درہم تھی، اور مولانا یوسف صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی حیاۃ الصحابہ ص۶۶۱ میں کسی وقت دیکھا تھا اس میں یہ ہے کہ اس درع کو حضرت علی نے حضرت عثمان کے ہاتھ فروخت کیا تھا، اور اسی طرح مولانا ادریس کاندھلوی کی سیرۃ المصطفےٰ ص۱۷۱/۲ میں بھی یہ مضمون ہے، دراصل روایات اس کے ثمن میں مختلف ہیں حتی کہ ایک روایت یہ بھی ہے لاتساوی اربعۃ دراھم اور ظاہر حدیث سے یہ نہ سمجھا جائے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا مہر معین نہیں تھا اس لئے کہ یہاں جس مہر کا ذکر ہے یہ تو وہ ہے جس کو مہر معجّل کہتے ہیں یعنی رونمائی جو پہلی شب میں شوہر دلہن کو دیتا ہے کرامۃً وتانیسًا، اپنے قریب اور مانوس کرنے کے لئے۔ والحدیث اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ایما امرأۃ نکحت علی صداق اوحباء اوعدۃ قبل عصمۃ النکاح فھو لہا وما کان بعد عصمۃ النکاح فھو لمن اعطیہ۔

یہ حدیث ابن ماجہ میں بھی ہے انہوں نے اس پر ترجمہ قائم کیا ہے "باب الشرط فی النکاح" اور بیہقی میں بھی ہے اور اس کا ترجمہ ہے "باب الشرط فی المہر"۔

**شرح الحدیث ومذاہب العلماء** اور حاصل معنی اس حدیث کے یہ ہیں کہ عقد نکاح سے پہلے مرأۃ یا اولیاء مرأۃ کی طرف سے مہر کیساتھ جو اور بعض شرطیں بھی لگائی گئی ہیں بخشش وغیرہ کی مثلاً مرد سے یہ کہا گیا کہ عورت کے فلاں عزیز کو یہ دینا ہوگا فلاں کو یہ دینا ہوگا مثلاً کپڑا جوتا اور اس طرح کی چیزیں تو اس حدیث میں ہے کہ اس طرح کے لین دین کا جو وعدہ ہوگا تو وہ چیز اس شخص کے لئے نہ ہوگی جس کو نامزد کیا گیا ہے بلکہ یہ سب

لہ لیکن اگر اس زرہ کی قیمت چار سو اسی درہم تسلیم کر لیجائے تو پھر یہ کہا جائیگا کہ مہر معجل بھی یہی تھا اور تمام مہر بھی یہی تھا۔

چیزیں عورت ہی کے لئے ہوں گی جس طرح مہر صرف عورت کے لئے ہوتا ہے، اور اگر یہ لین دین کی بات عقد نکاح کے بعد ہو تو جس کے نام سے دیا جائیگا اسی کا ہوگا، یہ تو ہیں حدیث کے معنی اب یہ کہ فقہار کیا فرماتے ہیں اور اس حدیث پر کس کا عمل ہے سو اس کے بارے میں شروح میں یہ لکھا ہے کہ جمہور علمار کا اس پر عمل نہیں ہے ہاں سفیان ثوری عمر بن عبدالعزیز اور امام مالک اسی کے قائل ہیں جو اس حدیث میں ہے، اور امام احمد کا مسلک یہ لکھا ہے کہ اسی طرح ہوگا جس طرح اس حدیث میں ہے لیکن اس سے باپ مستثنیٰ ہے یعنی لڑکی کے باپ کے لئے تسمیہ صحیح ہے وہ اسی کو ملے گا اور امام شافعی کے نزدیک ایسی صورت میں (جبکہ مہر کے ساتھ دوسری چیزیں شرط کی گئی ہوں) تسمیۂ مہر ہی باطل ہوجائے گا لہذا صرف مہر مثل دیا جائے گا، حنفیہ کے نزدیک مہر کے ساتھ جو شرط لگائی جائے وہ شرط بھی صحیح اور لازم ہے اور تسمیہ بھی صحیح ہے، یہ حدیث بلوغ المرام میں بھی ہے اس میں ہے رواہ احمد والاربعۃ الا الترمذی، اور اس کی شرح سبل السلام میں اس حدیث پر اچھا کلام کیا ہے، مذاہب ائمہ بھی لکھے ہیں، حنفیہ وشافعیہ کا مذہب وہی لکھا ہے جو اوپر مذکور ہوا، تشریح مذکور سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث حنفیہ اور شافعیہ دونوں کے خلاف ہے جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے ہے جس پر کلام مشہور ہے۔

وَاَحَقُّ مَا اُکْرِمَ علیہ الرجلُ ابنتہ او اُختُہ اور وہ چیز جس کی وجہ سے آدمی زیادہ مستحق ہوتا ہے اکرام واحسان کا وہ اس کی بیٹی اور بہن ہے۔

**بیوی کے اقارب کے ساتھ حسن سلوک** یعنی جس شخص کے نکاح میں جس شخص کی بیٹی ہو یعنی آدمی کا سسر یا اس کی بہن ہو یعنی آدمی کا برادر نسبتی اور سالا، یہ دونوں بہت قابل اکرام واحسان ہیں اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آدمی کو اپنے سسر اور سالے سے اکرام اور احسان کا معاملہ کرنا چاہئے، اس لئے کہ ان دونوں شخصوں کا بڑا احسان ہے، چنانچہ کہاوت مشہور ہے کہ جس نے اپنی بیٹی دیدی اس نے سب کچھ دے دیا، بھلا پھر وہ مستحق احسان کیوں نہو، اکرام سے مراد صرف تعظیم ہی نہیں بلکہ عطا اور بخشش، اس حدیث میں حسن معاشرت کی بہترین شکل میں تعلیم وتلقین ہے سو جب بیوی کے باپ بھائی کے ساتھ حسن سلوک واحسان کی اس قدر تاکید ہے تو خود بیوی کے ساتھ اس کا مؤکد ہونا ظاہر ہے واللہ الموفق۔

## باب فیما یقال للمتزوج

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان اذا رَفَّأَ الانسانَ اذا تزوج قال بارک اللہ لک وبارک علیک وجمع بینکما فی خیر۔

**نئی شادی کرنیوالے کیلئے دعار** یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نئی شادی کرنیوالے کو تہنیت اور مبارکباد ان الفاظ سے دیا کرتے تھے اور زمانہ جاہلیت میں مشرکین عرب "بالرفار والبنین" دعار دیا کرتے تھے۔ رفار کے معنی التیام واتفاق یعنی جوڑ اور میل ملاپ، اور بنین سے اشارہ تھا کراھۃ بنات کی طرف، مطلب یہ

ہوا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے درمیان میل ملاپ رکھے اور اولاد نرینہ عطا کرے، اسلام میں اس کے بجائے دعا مذکور مسنون ومشروع قرار دی گئی۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ وقال الترمذی: حسن صحیح قالہ المنذری۔

# باب الرجل یتزوج المرأة فیجدھا حبلی

عن رجل من الانصار یقال له بصرة قال تزوجت امرأة بكرا في سترها الخ

بصرہ بن اکثم کہتے ہیں کہ میں نے کنواری اور غیر شادی عورت سے شادی کی اس حال میں کہ وہ ابھی تک اپنے پردہ میں تھی یعنی نکاح کر کے کسی مرد کے سامنے نہیں آئی تھی جب میں اس کے پاس پہنچا تو دیکھا کہ وہ حاملہ ہے، یہ قصہ حضور تک پہنچا تو آپ نے فرمایا لھا الصداق بما استحللت من فرجھا، یعنی نکاح چونکہ صحیح ہو گیا تو عورت کو مہر دیا جائے گا، نیز فرمایا آپ نے والولد عبد لك، یہ کلام اپنے ظاہر پر نہیں ہے اسلئے کہ ولد حرہ بالاتفاق حر ہوتا ہے خواہ وہ ولد الزنا ہو اسلئے علماء نے اس کا مطلب یہ لکھا ہے کہ اس پیدا ہونے والے بچہ سے ولد الزنا ہونیکی وجہ سے تجھے اس سے نفرت نہیں ہونی چاہئے بلکہ اس کے ساتھ احسان کا معاملہ کرنا جس طرح آدمی اپنے غلام کیساتھ احسان کا معاملہ کرتا ہے۔

فاذا ولدت فاجلدھا۔ جلد کا ثبوت بغیر ثبوت زنا کے نہیں ہوتا اور زنا کا ثبوت بغیر اعتراف یا شہادت کے نہیں ہوتا لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ اگر وہ عورت زنا کا اعتراف کرلے تو اس پر حد جلد جاری کی جائے، جمہور کا قول یہی ہے اس میں امام مالک کا اختلاف ہے ان کے نزدیک ثبوت حد اور زنا کے لئے وجود حمل کافی ہے لہٰذا یہ حدیث ان کے نزدیک اپنے ظاہر پر ہے محتاج تاویل نہیں اور عند الجمہور یا تو اعتراف زنا پر محمول ہے اور یا اس کو پھر بجائے حد کے تعزیر اور تادیب پر محمول کیا جائے۔

والحدیث اخرجہ البیہقی قالہ فی المنہل۔

فذكر معناه، زاد: وفرق بينهما۔ اس دوسری روایت میں یہ زیادتی ہے کہ آپ نے ان دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق فرمادی، اس زیادتی کے ظاہر سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نکاح صحیح نہیں ہوا تھا حالانکہ بالاتفاق نکاح تو صحیح ہے زانیہ سے اسی لئے آپ نے مہر کا بھی فیصلہ فرمایا، سو ممکن ہے کہ آپ نے ان کے درمیان تفریق ان کی طلب اور خواہش پر فرمائی ہو، یعنی شوہر نے آپ سے اس کے طلاق کی اجازت لی آپ نے اس کی اجازت دے دی، اور یا یہ کہا جائے یہاں تفریق سے مراد باعتبار وطی کے ہے کیونکہ وہ عورت حبلی من الزنا تھی، سر دست اور موجودہ حالت میں زوج کے لئے اس کا قربان جائز نہ تھا۔ (بذل)

وہذہ التعالیق اخرجہا البیہقی قالہ فی المنہل۔

# باب فی القَسم بین النساء

قسم سے مراد عدل اور باری مقرر کرنا تعدد ازواج کی صورت میں۔

من کانت لہ امرأتان فمال الی احداھما جاء یوم القیامۃ وشقہ مائل۔

اس حدیث میں ترک عدل پر وعید ہے کہ جو شخص دو بیویوں میں برابری نہ کرے بلکہ کسی ایک کی طرف کو اپنا جھکاؤ رکھے تو اس کو سزا بھی اسی قسم کی دیجائے گی یعنی میدان حشر میں جب وہ آئے گا تو اس کے بدن کا ایک حصہ جھکا ہوا ہوگا۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم یقسم فیعدل۔

اس پر توسب کا اتفاق ہے کہ آپ کی عادت شریفہ اور معمول زوجات کے درمیان برابری کی تھی لیکن اس میں علماء کا اختلاف ہو رہا ہے کہ آپ پر یہ برابری واجب تھی یا آپ اپنے اختیار سے فرماتے تھے، بہرحال عدل اور برابری کے باوجود آپ یہ دعاء مانگتے تھے جو حدیث میں مذکور ہے جس کا مطلب یہ ہے یا اللہ جن چیزوں میں برابری کرنا میرے اختیار میں ہے اس کو تو میں کر رہا ہوں اور جس چیز میں برابری میرے اختیار میں نہیں یعنی غیر اختیاری طور پر کسی ایک بیوی سے زیادہ محبت ہونا اس میں تو مجھ کو معاف فرمائیے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم یستأذننا اذا کان فی یوم المرأۃ منا بعد ما نزلت ترجی من تشاء منھن وتؤوی الیک من تشاء۔

**شرح الحدیث** حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرما رہی ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کسی زوجہ محترمہ کی باری میں دوسری زوجہ کے پاس تشریف لے جانا چاہتے تھے تو اس سے اجازت لے کر، بغیر اجازت کے نہیں، حالانکہ یہ آیت نازل ہو چکی تھی "ترجی من تشاء الخ" حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے اس آیت کی تفسیر بھی معلوم ہو رہی ہے وہ یہ کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے آپ کو اختیار دیا ہے کہ اپنی ازواج میں سے جب چاہیں اور جس کو چاہیں اپنے پاس بلائیں اور جس کو چاہیں دور رکھیں، ارجاء کے اصل معنی تاخیر کے ہیں اور یہاں اس سے مراد ترک بیتوتت ہے اور ایواء اس کا مقابل ہے یعنی بیتوتت اور شب باشی۔ اس آیت کی تفسیر میں اور بھی اقوال ہیں مجامعت اور ترک مجامعت میں اختیار، اور ایک تفسیر اس کی یہ ہے کہ اس میں آپ کو اختیار دیا گیا ہے امساک اور تطلیق کے درمیان کہ ان ازواج میں سے جس کو آپ طلاق دینا چاہیں طلاق دیں اور جس کو نکاح میں باقی رکھنا چاہیں باقی رکھیں وغیرہ۔

والحدیث اخرجہ البخاری مسلم والنسائی قالہ المنذری۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم بعث الی النساء یعنی فی

مرضہ فاجتمعن فقال انی لا استطیع ان ادور بینکن الخ۔ یعنی آپؐ نے اپنے مرض الوفاۃ میں جملہ ازواج مطہرات کو بلاکر یہ فرمایا کہ اب مجھ میں اتنی طاقت نہیں رہی کہ تم سب کے پاس باری باری رات گذاروں پس اگر تم مناسب سمجھو یہ بات کہ مجھ کو اس بات کی اجازت دے دو کہ میں عائشہ کے پاس رہوں، تو ایسا ضرور کرلو۔ اس پر ان سب نے آپ کو اس کی اجازت دے دی۔

اس مضمون حدیث کو حضرت شیخؒ خصائل نبوی میں اسطرح تحریر فرماتے ہیں: حضور کے مرض کی ابتداء سر کے درد سے ہوئی اس روز حضور اقدس صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حضرت عائشہؓ کے مکان میں تھے، اس کے بعد حضرت میمونہؓ کی باری کے دن میں مرض میں شدت پیدا ہوئی اسی حالت میں حضور بیبیوں کی باری کی تقسیم پوری فرماتے رہے مگر جب مرض میں زیادہ شدت ہوگئی تو حضور کے ایماء پر تمام بیبیوں نے حضرت عائشہؓ کے مکان پر بیماری کے ایام گذارنے کو اختیار کرلیا تھا اس لئے حضرت عائشہؓ کے دولت کدہ پر حضور کا وصال ہوا الی آخرہ۔

ان عائشۃ زوج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا اراد سفرًا اقرع بین نسائہ الخ۔

**حدیث سے متعلق فقہی اختلافی مسئلہ** مضمون حدیث واضح ہے لیکن مسئلہ اختلافی ہے، حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں تو اختلاف ہے کہ آپ پر قسم بین الزوجات واجب تھا یا نہیں لیکن آپ کے غیر کے لئے امام شافعی واحمد کا مذہب یہ ہے جس شخص کے متعدد بیویاں ہوں اور وہ ان میں سے صرف بعض کیساتھ سفر کرنا چاہتا ہو تو اس صورت میں ان دونوں اماموں کے نزدیک قرعہ اندازی واجب ہے اور حنفیہ مالکیہ کے نزدیک واجب نہیں، ان دونوں کے نزدیک سفر کی حالت میں قسم واجب نہیں، ہاں افضل اور سنت ضرور ہے، پھر امام شافعی اور احمد کے نزدیک اگر قرعہ اندازی نہیں کی اور کسی ایک کو اپنے ساتھ لے گیا تو مدت سفر کی قضا واجب ہوگی اور اگر قرعہ اندازی کے بعد لے گیا تو پھر قضا واجب نہ ہوگی، حنفیہ، مالکیہ کے یہاں مطلقاً قضا واجب نہ ہوگی (منہل)

# باب فی الرجل یشترط لہا دارہا

یعنی اگر نکاح کے وقت عورت نے مرد کے سامنے یہ شرط رکھی کہ تم مجھ کو میرے گھر سے یا شہر سے باہر نہیں لیجا سکتے اور مرد نے اس شرط کو قبول کرلیا تو کیا مرد پر شرعًا اس شرط کا ایفاء واجب ہے؟

عن عقبۃ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال ان احق الشروط ان توفوا[1] بہ مااستحللتم بہ الفروج۔

---

[1] "توفوا" کو دونوں طرح ضبط کیا گیا ہے تُوْفُوا بالتخفیف، اور تُوَفُّوا بالتشدید، پہلی صورت میں باب افعال سے اور دوسری صورت میں باب تفعیل سے۔

یعنی تمام شرطوں میں اس شرط کا پورا کرنا بہت زیادہ ضروری ہے جو عقد نکاح کے وقت لگائی جائے، یہ حدیث تو ایک قاعدہ کلیہ کے درجہ میں ہے۔ اس قاعدہ کی جزئیات میں یہ مسئلہ بھی آجاتا ہے جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے یعنی اشتراط دار، مصنف کے ترجمہ میں کچھ استنباط کی شان ہے، یہ اپنے مقام پر گذر چکا ہمارے یہاں سنن ابی داؤد کے تراجم جامع ترمذی کے تراجم سے اونچے ہیں، چنانچہ امام ترمذی نے اس پر ترجمہ یہ باندھا ہے "باب ماجاء فی الشرط عند عقدۃ النکاح"

**مسئلہ مترجم بہا میں علماء کا اختلاف** اس کے بعد آپ سمجھئے کہ شرط دار کا ایفاء ائمہ میں سے صرف امام احمد کے یہاں واجب ہے اگرچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے تو امام شافعی کا قول بھی یہی لکھا ہے لیکن حافظ نے اس پر تعقب کیا ہے اور لکھا ہے "النقل فی ہذا عن الشافعی غریب" امام ترمذی نے بعض صحابہ کا بھی یہ مسلک لکھا ہے، وہ فرماتے ہیں" منہم عمر بن الخطاب قال اذا تزوج الرجل امرأۃ وشرط لہا ان لا یخرجہا من مصرہا فلیس لہ ان یخرجہا" پھر آگے امام ترمذی فرماتے ہیں، وروی عن علی بن ابی طالب انہ قال شرط اللہ قبل شرطہا کانہ رأی للزوج ان یخرجہا، وھو قول سفیان الثوری وبعض اھل الکوفۃ"۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ یہ حدیث اپنے عموم پر کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے، فقہاء اور شراح حدیث نے لکھا ہے کہ شرطیں تین طرح کی ہوسکتی ہیں، پہلی قسم الشرائط التی فیہا نفع محض للمرأۃ مثلاً اشتراط دار یا عدم التزوج بالغیر، یا عدم التسری (کہ عورت یہ شرط لگائے کہ میری موجودگی میں تم کنیز اپنے پاس نہیں رکھ سکوگے) اور اس جیسی شرطیں، اس قسم کی شرطوں کا ایفاء صرف حنابلہ کے نزدیک واجب ہے دوسرے ائمہ کے نزدیک نہیں، اور دوسری قسم الشرائط التی فیہا ضرر محض للمرأۃ، مثلاً عدم مہر کی شرط لگانا یا عدم النفقۃ والسکنی کی شرط، ان کا ایفاء کسی کے نزدیک جائز نہیں، اور تیسری قسم الشرائط التی یقتضیہا العقد جو شرطیں مقتضائے عقد کے موافق ہیں جیسے عشرت بالمعروف (بیوی کے ساتھ اچھی طرح پیش آنا اور مہر ایسے ہی سکنی نفقہ وغیرہ) ان شرائط کا پورا کرنا سب کے نزدیک واجب ہے، بلکہ یہ چیزیں بغیر شرط کے بھی ضروری ہیں۔

## باب فی حق الزوج علی المرأۃ

عن قیس بن سعد رضی قال اتیت الحیرۃ فرأیتہم یسجدون لمرزبان لہم فقلت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم احق ان یسجد لہ الخ۔

قیس بن سعدؓ کہتے ہیں کہ میں مقام حیرہ میں گیا، حیرہ بکسر الحاء عراق کے ایک شہر کا نام ہے تو وہاں کے بعض لوگوں کو میں نے دیکھا کہ وہ اپنے سردار کو سجدہ کرتے ہیں، میں نے اپنے دل میں سوچا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس مرزبان کے مقابلہ میں زیادہ مستحق ہیں کہ ہم آپ کو سجدہ کریں، یہ جب سفر سے واپس ہوئے تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اس بات کا تذکرہ کیا اور اپنے اس گمان کا بھی تذکرہ کہ آپ زیادہ مستحق ہیں اس بات کے کہ آپ کو سجدہ کیا جائے، آپ نے

اس کا بڑا حکیمانہ جواب دیا کہ اچھا یہ بتا کہ جب میں مرجاؤں گا اور اپنی قبر میں پہنچ جاؤں گا تو کیا تو اس وقت بھی میری قبر کو سجدہ کرے گا؟ میں نے صاف انکار کیا کہ نہیں، آپ نے فرمایا کہ پھر ایسی بات کیوں کہتے ہو، پھر آگے جو حدیث میں ہے وہ ظاہر ہے جو ترجمۃ الباب سے متعلق ہے۔

# باب فی حق المرأۃ علی زوجہا

قلت یارسول اللہ ما حق زوجۃ احدنا علیہ؟

مضمون حدیث واضح ہے، آگے حدیث میں ہے "ولا تضرب الوجہ ولا تُقَبِّح" یعنی چہرہ پر مت مار، چہرہ پر مارنے کی ویسے مطلقاً بھی ممانعت آئی ہے۔ "ولا تقبح" اور نہ اس کو کوئی سخت بات کہہ گالی وغیرہ یا بد دعا، "ولا تہجر الا فی البیت" یعنی اگر تادیباً واصلاحاً تو اس سے جدائی اختیار کرے تو صرف گھر میں، یعنی یہ نہیں کہ گھر سے بھی باہر چلا جائے بلکہ زائد سے زائد یہ کرے کہ گھر میں رہتے ہوئے اس کے پاس نہ جائے۔

بہز بن حکیم حدثنا ابی عن جدی قال قلت یارسول اللہ! نساؤنا ما نأتی منہا وما نذر۔

بہز بن حکیم کے دادا کا نام ہے معاویہ بن حیدہ، وہ کہتے ہیں میں نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم اپنی ازواج کے بدن کے کس حصہ سے متمتع ہوں اور کس کو ترک کریں؟ اس پر آپ نے فرمایا "ائت حرثک انّٰی شئت" یعنی اپنی زوجہ کے صرف محلِ حرث سے متمتع ہو کیفیت اس کی جو کچھ بھی ہو، انّٰی شئت کے دو معنی آتے ہیں "کیف شئت" اور "من این شئت" یہاں پہلے مراد ہیں جس کا قرینہ لفظ حرث ہے اس لئے کہ کھیتی کا محل متعین ہے یعنی قُبُل، دُبُر محل حرث نہیں ہے اسلئے دوسرے معنی مراد نہیں ہو سکتے، چنانچہ اپنی بیوی کے ساتھ وطی فی الدبر بالاتفاق حرام ہے، اس میں حضرت ابن عمرؓ کا اختلاف نقل کیا جاتا ہے جیسا کہ آگے اسی کتاب میں "باب فی جامع النکاح" میں روایت آرہی ہے فانتظروا

ولا تقبح الوجہ۔ یعنی اس کے چہرہ کو خراب نہ کر مار کر، اور یا یہ مطلب ہے لا تقل قَبَّحَ اللہ وجھك ولا تضرب یا تو چہرہ پر مارنا مراد ہے یا مطلق ضرب، اگر چہرہ مراد ہے تب تو ظاہر ہے اور مطلق کی صورت میں بلا کسی معقول وجہ کے مارنا مراد ہوگا، بذل المجہود میں فتاوی قاضی خان سے نقل کیا ہے کہ شوہر کو بیوی کو مارنے کا چار وجہ سے حق پہنچتا ہے، ترک الزینت زوج اگر اسکو زینت کا حکم کرتا ہے اور وہ نہ مانے، ترک الاجابۃ اذا اراد الجماع وھی طاہرۃ، ترک الصلوۃ فی بعض الروایات، اور امام محمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ترک صلوۃ پر اس کو مارنے کا حق نہیں ہے، اور عورت کا غسل جنابت یا غسل حیض کا ترک کرنا یہ بمنزلہ ترک صلوۃ کے ہے، الخروج عن منزلہ بغیر اذنہ۔

# باب فی ضرب النساء

فاھجروھن فی المضاجع قال حماد یعنی النکاح، یعنی خوف نشوز کے وقت میں مرد کو چاہیے کہ اس سے ترک جماع کردے

عن عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لا یسئل الرجل فیما ضرب امرأتہ۔

یعنی اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو کسی وجہ سے مارا تو اس مارنے والے سے یعنی شوہر سے یہ سوال نہ کیا جائے کہ تم نے اس کو کس وجہ سے مارا، یعنی کسی کے نجی اور خانگی مسائل میں دخل نہیں دینا چاہئے خاص طور سے اس قسم کی ناگوار بات، لیکن یہ اسی صورت میں ہے جب شوہر حد سے تجاوز نہ کر رہا ہو کذا فی البذل، اور دوسرا مطلب اس حدیث کا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آدمی سے بروز قیامت بیوی کے مارنے پر گرفت نہیں کی جائیگی، کیونکہ بوقت حاجت ضرب کی اجازت قرآن کریم سے ثابت ہے۔

## باب مایؤمر بہ من غض البصر

یاعلی لاتتبع النظرۃ النظرۃ فان لک الاولیٰ ولیست لک الآخرۃ۔

یعنی اگر کسی نامحرم پر بلاقصد نظر پڑ جائے تو اس کے بعد پھر قصداً اس کو نہ دیکھے۔ آگے اس کی وجہ مذکور ہے اسلئے کہ تیرے لئے پہلی بار دیکھنا تو جائز تھا (یعنی عدم قصد کیوجہ سے) اور دوسری مرتبہ دیکھنا جائز نہیں (یعنی قصد کیوجہ سے) بعض علماء نے لکھا ہے لک الاولیٰ، میں جواز تو آہی گیا بلکہ اس میں نفع کی طرف بھی اشارہ ہے کیونکہ لام نفع کے لئے آتا ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص نامحرم پر نظر پڑنے کے بعد فوراً اپنی نظر کو ہٹائے گا تو اس کے لئے اس میں منفعت ہے، میں نے کسی کتاب میں پڑھا ہے کہ اس احتیاط اور تقویٰ کے صلہ میں اللہ تعالیٰ اس پر یہ انعام فرماتے ہیں کہ اس کو عبادات میں حلاوت نصیب ہوتی ہے۔

لاتباشر المرأۃ المرأۃ لتنعتها لزوجها۔ مباشرۃ بمعنی مس البشرۃ بشرہ بمعنی جلد یعنی بدن سے بدن کو چھونا، مطلب یہ ہے کوئی عورت دوسری عورت سے اسلئے نہ زیادہ گھلے ملے کہ پھر اپنے زوج کے پاس جاکر اس کا پورا حلیہ بیان کرے اور اس طرح اس کا نقشہ کھینچے گویا وہ اس کو دیکھ رہا ہے، بعض عورتوں میں اس طرح کی عادت ہوا کرتی ہے اسی لئے اس سے منع فرمایا جارہا ہے، اس بیوقوف کو یہ خبر نہیں کہ اگر اس کے شوہر کو وہ عورت اس کے بیان کی وجہ سے پسند آگئی تو اس کا کیا انجام ہوگا۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رآی امرأۃ فدخل علی زینب بنت جحش فقضی حاجتہ منہا ثم خرج الی اصحابہ فقال لہم الخ

**شرح الحدیث** حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی نظر کسی عورت پر پڑی (آپ کو وہ بھلی معلوم ہوئی کما فی روایۃ فاعجبتہ) اس کے بعد آپ اپنی ازواج مطہرات میں سے زینب بنت جحش کے پاس تشریف لے گئے اور ان سے قضائے حاجت فرمائی اس کے بعد باہر مجلس میں صحابہ کے پاس تشریف لائے اور فرمایا کہ یہ عورت شیطان کی صورت میں سامنے آتی ہے، جس شخص کو اس سے واسطہ پڑ جائے یعنی دیکھنے کا تو اس کو چاہیئے کہ اپنی بیوی کے پاس جائے اور اس سے اپنی خواہش پوری کرے اس لئے کہ ایسا کرنے سے اس کے دل میں اجنبیہ کے دیکھنے کی جو خواہش

پیدا ہوئی ہے وہ مضمحل ہوجائے گی۔

یہ مضمون حدیث بروایت ابن مسعودؓ دارمی میں بھی ہے اس میں ایک لفظ کی زیادتی ہے "رای رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم امرأۃ فاعجبتہ" یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ کسی عورت کا اچھا لگنا یہ نقص نہیں بلکہ اس میں شائبہ نقص بھی نہیں، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں" لایحل لک النساء من بعد" اور پھر اخیر میں ہے" ولو اعجبک حسنہن" پھر یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ راوی یہ بات کیسے کہہ رہا ہے کہ آپ کو وہ عورت پسند آئی اور راوی نے اس امر مخفی کی جرأت کیسے کی، جواب اس کا یہ ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ بات ان صحابی سے خود حضور اکرم صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بیان فرمائی تعلیم امت کے لئے کہ اگر آپ کے کسی امتی کو اس طرح کی بات پیش آئے اور پیش آنا ضروری بھی ہے۔ تو پھر ایسے وقت میں آدمی کو کیا کرنا چاہئے، دراصل آپ کی بعثت تعلیم فعلی کے لئے تھی تاکہ امت کے سامنے ہر چیز کا نمونہ آجائے، اس کی بہت سی نظریں ہیں لیلۃ التعریس میں نماز کا قضا ہونا نماز کے اندر مختلف قسم کے سہو پیش آنا تاکہ ہر قسم کے سہو کا حکم الگ الگ معلوم ہوجائے، قضاء نماز پڑھنے کا طریقہ معلوم ہوجائے، ایسے ہی نکاح طلاق کے واقعات، ان کا بھی صدور آپ سے کرایا گیا وغیرہ وغیرہ واللہ تعالیٰ اعلم۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال ما رأیت شیئا اشبہ باللمم مما قال ابو ھریرۃ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان اللہ کتب علی ابن آدم حظہ من الزنا ادرک ذلک لامحالۃ، فزنا العینین النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تمنی وتشتہی، والفرج یصدق ذلک ویکذبہ۔

**شرح الحدیث** حضرت عبداللہ بن عباسؓ اپنی رائے اور اجتہاد سے، حضرت ابوہریرہ کی حدیث مرفوع کو آیۂ کریمہ کی تفسیر میں پیش فرمارہے ہیں، اولاً آپ حدیث مرفوع کا مفہوم سمجھئے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ شانہ نے ہر انسان کے لئے زنا مقدر فرمایا ہے جس کو وہ کسی نہ کسی درجہ میں ضرور کرے گا خواہ وہ نظر بد کے ذریعہ ہو خواہ استماع کے ذریعہ اور خواہ قدم کے ذریعہ مظاہر حق میں لکھا ہے یہاں زنا سے عام مراد ہے زنا حقیقی ہو یا مجازی یعنی مقدمات زنا (بدنظری وغیرہ) جیساکہ آگے حدیث میں مذکور ہے، پس بعض لوگ زنا حقیقی میں گرفتار ومبتلا ہوتے ہیں اور بعض زنا مجازی میں، لیکن جس کو اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے بچانا چاہیں وہ محفوظ رہتا ہے گویا یہ حکم باعتبار اکثر کے ہے اھ اور حضرت نے بذل المجہود میں لکھا ہے ابن آدم سے مراد ہر ہر فرد نہیں ہے بلکہ جنس مراد ہے اور یا یہ کہئے کہ انبیاء علیہم السلام اس سے مستثنیٰ ہیں اھ اور کہا گیا ہے کہ زنا سے مراد سبب زنا وموجب زنا ہے یعنی شہوۃ ومیل الی النساء جو کہ ہر انسان کے اندر اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا ہے، اسی طرح وہ حواس وقویٰ جن کے ذریعہ

---

له اصل اللمم والالمام المیل الی الشیٔ وطلبہ من غیر مداومۃ، یعنی کبھی کسی شی کیطرف مائل ہونا اور اس کو طلب کرنا بلا مواظبۃ کے، فمعنی الآیتین ان اجتناب الکبائر یسقط الصغائر وھی اللمم وفسرہ ابن عباسؓ بما فی ہذا الحدیث من النظر واللمس ونحوہما وہو الصحیح فی تفسیر اللمم وقیل ان یلم بالشیٔ ولا یفعلہ، وقیل المیل الی الذنب ولا یصر علیہ قالہ النووی اھ من المنہل۔

لذت زنا محسوس کرتا ہے اور ظاہر بات ہے کہ یہ چیزیں سب کے اندر موجود ہیں، پھر اللہ تعالیٰ کے فضل سے بہت سے آدمی اس زنا سے محفوظ رہتے ہیں بعض زنا حقیقی ومجازی دونوں سے اور بعض دونوں میں مبتلا وگرفتار ہوجاتے ہیں اور بعض زنا حقیقی سے تو بچ جاتے ہیں اور مقدمات زنا میں پھنس جاتے ہیں، یہ تو ہوا حدیث مرفوع کا مفہوم،

اب اس کے بعد آپ حضرت ابن عباس کی رائے کو سمجھئے قرآن کریم کی سورۃ "والنجم" میں ارشاد عالی ہے "الذین یجتنبون کبائر الاثم والفواحش الا اللمم" اس آیۂ کریمہ میں نیکوکاروں کے اوصاف بیان کئے جارہے ہیں کہ وہ وہ لوگ ہیں جو بڑے بڑے اور فاحش گناہوں سے بچتے ہیں البتہ معمولی اور چھوٹے گناہ کبھی کبھی ان سے سرزد ہوجاتے ہیں گویا لمم یعنی صغائر کے گاہے گاہے ارتکاب سے آدمی نیکوکار ہونے سے خارج نہیں ہوتا، حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مقصود حضرت ابوہریرہ کی حدیث مرفوع نقل کرنے سے لمم کی تفسیر بیان کرنا ہے، اور حضرت ابوہریرہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی آنکھیں بھی زنا کرتی ہیں اور وہ آنکھوں کا زنا نظر ہے اور آدمی کی زبان بھی زنا کرتی ہے اور وہ ناجائز زنا وغیرہ سے متعلق بات چیت کرنا ہے، اور نفس اندر ہی اندر خواہش کرتا ہے زنا کی اور آرزو، یہ نفس کا زنا ہوا تو ابن عباسؓ یہ فرمارہے ہیں کہ اس حدیث میں زنا کی جو مختلف قسمیں بیان کی گئی ہیں جو چھوٹی قسم کے زنا ہیں یعنی مقدمات زنا وہ لمم کا مصداق ہوسکتے ہیں اور رہا وہ بڑا زنا جس کا تعلق شرمگاہ سے ہے اس کا تو کبائر اور فواحش میں سے ہونا بدیہی ہے، اس آیت کریمہ کی تفسیر میں اور بھی اقوال ہیں جن کو ہم نے حاشیہ میں لکھ دیا ہے۔

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ آخر حدیث کا یہ جملہ "والفرج یصدق ذلک ویکذبہ" اس کی شرح عام طور سے تو یہ کیجاتی ہے اور فرج ان مذکورہ بالا تمام اسباب زنا کی، یا تصدیق کرتی ہے یعنی ان کے زنا ہونے کو محقق کردیتی ہے جبکہ زنا بالفرج میں آدمی مبتلا ہوجائے یا تکذیب کرتی ہے یعنی ان اسباب زنا کو زنا ہونے سے روک دیتی ہے جس صورت میں آدمی زنا بالفرج میں مبتلا نہ ہو، حاصل یہ کہ نظر اور نطق وغیرہ افعال کے بعد جن کو زنا کہا جارہا ہے اگر زنا حقیقی کا صدور ہوگیا تب تو ان افعال کا زنا ہونا ثابت ہوگیا اور یہ افعال کبائر میں سے ہوگئے، اور اگر زنا حقیقی کو ترک کردیا تو ان افعال کے زنا ہونے کی تردید اور تکذیب ہوگئی پس یہ بجائے کبائر ہونے کے صغائر ہی رہے۔ اور ظاہر ہے کہ اسی صورت میں یہ افعال لمم کا مصداق بنیں گے جس کو ابن عباس فرمارہے ہیں ورنہ پہلی صورت میں تو انکا کبائر میں سے ہونا بدیہی ہے۔ غرضیکہ شراح یہ کہتے ہیں کہ تصدیقِ فرج سے اشارہ وقوع الزنا بالفرج کیطرف ہے، اور تکذیب سے عدم وقوع کیطرف

**شرح الحدیث میں حضرت شیخ کی رائے** اور ہمارے حضرت شیخ فرماتے تھے کہ میرے نزدیک تصدیق فرج سے مراد انتشار آلہ ہے اور تکذیب سے عدم انتشار یعنی نظر کے بعد اگر شرمگاہ میں حس وحرکت وانتشار ہوا تو سمجھو کہ وہ نظر زنا العین ہے

---

ف اور ملا علی قاری نے یصدق ذلک کا تعلق صرف آخری جملہ والنفس تمنی وتشتہی سے قرار دیا ہے یعنی نفس زنا کی تمنا اور خواہش کرتا ہے، اور فرج اس تمنا اور خواہش کی تصدیق کرتی ہے یا تردید یعنی اس تمنا کو عملی جامہ پہنانا یہ عمل ہے فرج کا کبھی وہ اس کو عملی جامہ پہناتی ہے اور کبھی نہیں ۱۲

اور اگر انتشار نہیں ہوا تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ نظر بالشہوت نہ تھی لہذا زنا العین بھی نہ تھی، واللہ تعالیٰ اعلم۔ احقر نے اس حدیث کی شرح شراح کے کلام میں کئی بار غور کرنے کے بعد لکھی ہے واللہ الموفق۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی قالہ المنذری (عون)

والفم یزنی وزناہ القُبَل۔ قُبَل قبلہ کی جمع ہے یعنی آدمی کے منہ کا زنا تقبیل ہے۔

# بَاب فِي وطي السبايا

سَبایا، سَبِیّة کی جمع ہے فعیلۃ بمعنی مفعولۃ، قید کردہ عورتیں (باندیاں)

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث یوم حنین بعثا الی اوطاس

## غزوۂ اوطاس

حنین ایک وادی ہے مکہ مکرمہ اور طائف کے درمیان علی بضعۃ عشر میلاً من مکۃ، جہاں مشہور غزوہ ہوا، غزوۂ حنین فتح مکہ کے بعد شوال ۸ھ میں ہوا۔ اور اوطاس ایک وادی ہے دیار ہوازن میں اور کہا گیا ہے، ہو موضع عند الطائف وہو غیر وادی حنین علی الراجح۔ یعنی حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک لشکر روانہ فرمایا موضع اوطاس میں جس کا منشأ یہ ہوا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ حنین سے فارغ ہوئے جو کہ قبیلۂ ہوازن کیساتھ ہوا تھا تو ایک دستہ (مختصر جماعت) ہوازن کی اوطاس میں آکر جمع ہو گئی اور وہاں آکر قبیلۂ ثقیف کے ساتھ شامل ہو گئی، آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے ان کے مقابلہ کے لئے ایک جماعت بھیجی (جیسا کہ یہاں ابوداؤد کی روایۃ میں مذکور ہے) یہ جماعت ان کفار پر بحمد اللہ تعالیٰ غالب آگئی اور مشرکین کی بہت سی عورتیں بھی اس نے قید کر لی جن میں بعض ایسی بھی تھیں جو شادی شدہ تھیں اور ان کے ازواج بھی زندہ اور موجود تھے، تقسیم کے بعد جن مجاہدین کے حصہ میں اس قسم کی عورتیں آئیں تو ان کو ان سے وطی کرنے میں اشکال ہوا کہ ان کے تو مشرک شوہر زندہ اور موجود ہیں پھر ان سے وطی کیسے کیجائے؛ جیسا کہ راوی کہہ رہا ہے تحرجوا من غشیانہن، تو اس پر یہ آیۃ کریمہ والمحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم نازل ہوئی، یعنی جو عورت کسی کے نکاح میں ہو وہ اپنے شوہر کے علاوہ دوسرے کے لئے حرام ہے مگر وہ منکوحہ عورت جو دار الحرب سے قید کر کے لائی گئی ہو تو وہ جس شخص کے حصہ میں آئے گی اس کے لئے حلال ہوگی انقضاء عدت (ایک حیض) کے بعد۔

## سبایا سے متعلق چند مسائل فقہیہ

یہاں پر چند مسئلے ہیں بعض ان میں سے اختلافی ہیں (۱) جس مسبیۃ کا اس آیۃ کریمہ میں استثناء کیا گیا ہے اس سے مراد وہ کافرہ عورت ہے جس کو تنہا (بغیر اس کے شوہر کے) قید کر کے دار الاسلام لایا گیا ہو اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک تباین دارین سے فرقت واقع ہوتی ہے نفس قید سے واقع نہیں ہوتی، اس مسئلہ میں شافعیہ وغیرہ کا اختلاف مشہور ہے ان کے نزدیک اگر زوجین مشرکین دونوں کو قید کر کے لایا جائیگا تب بھی وہ مسبیہ سابی کیلئے حلال ہوگی کیونکہ انکے نزدیک نفس سبی سے فرقۃ واقع ہو جاتی ہے۔

(۲) مسبیۂ مشرکہ جو کتابیہ نہ ہو وہ مسلمان کے لئے حلال نہیں جبتک اسلام نہ لائے، البتہ اگر وہ کتابیہ ہو تو حلال ہے یہ

مسئلہ حنفیہ شافعیہ کے یہاں اتفاقی ہے اور اس حدیث میں جن سبایا کا ذکر ہے وہ سب مشرکات تھیں یعنی پہلے سے لہذا یہاں یہ تاویل کی جائے گی کہ وہ اسلام لے آئی ہوں گی امام نووی فرماتے ہیں یہ تاویل اور توجیہ یہاں پر ضروری ہے (بذل)

(۳) تیسرا مسئلہ یہاں پر یہ ہے کہ اس آیۃ کریمہ میں جس مملوکہ کا استثناء کیا گیا ہے اس سے مراد عند الجمہور والائمۃ الاربعۃ مملوکہ بالسبی ہے یعنی وہ منکوحۃ الغیر جس کا کوئی مسلمان مالک ہو جائے اس کو قید کرنے کی وجہ سے اور جو منکوحۃ الغیر مملوکہ بالشراء ہو اس کا یہ حکم نہیں ہے یعنی وہ مشتری کے لئے حلال نہ ہوگی کیونکہ شراء امت سے اس کا نکاح فسخ نہیں ہوتا بخلاف قید کے کہ اس سے نکاح عند الجمہور فسخ ہو جاتا ہے، لیکن اس مسئلہ میں سیدنا ابن عباس کا اختلاف منقول ہے ان کے نزدیک مملوکہ بالشراء کا حکم بھی یہی ہے۔ (بذل) والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی اھ عون عن المنذری۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوۃ فرآی امرأۃ مُجحًّا الخ۔

**شرح حدیث** مُجِحّ وہ حاملہ عورت جو قریب الولادۃ ہو، مضمون حدیث یہ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غزوہ میں ایسی عورت کو دیکھا جو حاملہ قریب الولادۃ تھی (آپ کو کسی طرح کشف ہوا) اور فرمایا شاید اس باندی کے مالک نے اسکے ساتھ إلمام (جماع) کیا ہے یعنی قبل الاستبراء اس پر بعض حاضرین نے آپ کی تصدیق کی تو آپ نے فرمایا کہ میرا جی چاہتا ہے کہ اس شخص کو ایسی بددعا دوں جس کا اثر اس کے ساتھ قبر تک جائے۔ نیز فرمایا آپ نے

کیف یُوَرِّثُہٗ الخ اس کی تشریح یہ ہے کہ موجودہ صورت حال یعنی بغیر استبراء کے وطی کرنے کے بعد اب دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس وطی کے بعد چھ ماہ گذرنے سے پہلے بچہ پیدا ہو گیا یا چھ ماہ کے بعد پہلی صورت میں تو یہ بات متعین ہے کہ یہ پیدا ہونے والا بچہ زوج اول کا ہوگا اور اس واطی کا غلام ہوگا، اور صورت ثانیہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ بچہ زوج کا ہو دوسرا احتمال یہ کہ خود اس واطی کا ہو، یقین کسی ایک جانب کا نہیں، لہٰذا اب یہ واطی کیا کرے گا؟ اگر اس کو اپنا بچہ قرار دیتے ہوئے اس کو اپنا وارث بناتا ہے تب اشکال اور اگر زوج اول کا قرار دیتے ہوئے اس کو اپنا خادم اور غلام بناتا ہے تب ناجائز، کیونکہ ان دونوں باتوں میں سے کوئی سی بھی یقینی نہیں ہے پس احد المحظورین کا ارتکاب لازم آتا ہے جو نتیجہ ہے عدم استبراء کا، حاصل یہ کہ اس حدیث شریف میں قید کردہ باندی کے ساتھ قبل الاستبراء وطی کرنے پر شدید وعید آپ نے فرمائی، اور استبراء غیر حاملہ کا تو ایک حیض ہے اور حاملہ کا وضع حمل، وہذا امر متفق علیہ بین الائمۃ الاربعۃ قال المنذری واخرجہ مسلم بنحوہ (عون)

یعنی اتیان الحَبَالٰی، حبالی جمع ہے حُبلٰی کی اتیان سے مراد جماع یعنی جو عورت دوسرے شخص کی وطی سے حاملہ ہے اس سے وطی کرنا قبل وضع الحمل حرام ہے فلا یرکب دابۃً من فیئ المسلمین مطلب یہ ہے مال غنیمت میں قبل التقسیم تصرف کرنا مثلاً یہ کہ دابہ سے خوب سواری لے اور جب اس کو لاغر و کمزور کر دے تو اس کو مالِ غنیمت میں رکھ دے یا مالِ غنیمت میں سے کوئی کپڑا استعمال کے لئے لے اس کو استعمال کرنے کے بعد جب وہ خراب اور پرانا ہو جائے واپس کر دے یہ سب

ناجائز اور حرام ہے۔ یہ حدیث کتاب الجہاد میں آرہی ہے حتی اذا اخلقتھا ای جعلھا خلقاً خلق بمعنی پرانا۔ اذا اعجفتھا جب اس کو لاغر کردیا عجف بمعنی لاغری، اعجف لاغر والانثی عجفاء جسکی جمع عجاف آتی ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ سبع عجاف۔ والحدیث سکت عنہ المنذری اھ عون وفی تکملۃ المنہل وہذہ الروایۃ اخرجہا البیہقی من طریق المصنف مختصرۃ اھ۔

## باب فی جامع النکاح

یعنی اس باب میں متفرق احادیث کو جمع کردیا گیا ہے۔

لوان احدکم اذا اراد ان یاتی اھلہ یعنی اگر آدمی ارادۂ جماع کے وقت (کشف عورت سے قبل[1]) اس دعاء کو پڑھ لے اور پھر اللہ تعالیٰ شانہ کو اس وطی سے بچہ عطا کرنا منظور ہو تو اس دعاء کی برکت سے اس مولود کو شیطان ضرر نہیں پہونچا سکتا، اشعۃ اللمعات میں لکھا ہے اور اس وقت میں کس کو دعاء اور ذکر کی توفیق ہوتی ہے؟ اور اسی وجہ سے اولاد کے احوال کا فساد و بگاڑ اور ان کی تباہکاری ہے اھ جس ضرر کی نفی اس حدیث شریف میں کی گئی ہے، کہا گیا ہے کہ اس سے ضرر جسمانی مراد ہے۔ صَرَعْ (مرگی) جس کو ام الصبیان بھی کہتے ہیں اس مرض سے محفوظ رہتا ہے، اور کہا گیا ہے دینی ضرر مراد ہے یعنی دین کا بڑا نقصان اور نقصان عظیم یعنی خروج عن الاسلام، گویا شیطان اس پر اس بری طرح مسلط نہیں ہوسکتا کہ اس کو دائرہ اسلام ہی سے خارج کردے، اور اس میں ایک قول یہ بھی ہے کہ اس جماع میں شیطان کی شرکت نہیں ہوسکتی اس لئے کہ بعض علماء (مجاہد) سے منقول ہے جو شخص عند الجماع بسم اللہ چھوڑ دے تو اس کے احلیل پر شیطان لپٹ کر جماع میں شریک ہوجاتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال المنذری واخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ اھ عون۔

ان الیھود یقولون الخ[2] یعنی یہود یہ کہتے تھے کہ جو شخص اپنی زوجہ سے صحبت آگے کی راہ میں دبر کی جانب سے (اس کو اوندھے منہ لٹا کر) کرے تو اس وطی سے جو بچہ پیدا ہوتا ہے وہ احول (بھینگا) ہوتا ہے، اس کی تردید میں یہ آیۃ شریفہ نازل ہوئی کہ اس میں کچھ حرج نہیں کہ آدمی شرمگاہ میں وطی دبر کی جانب سے کرے، جمہور کی رائے یہی ہے کہ یہ آیۃ عموم احوال وکیفیات کے لئے ہے، عموم مواضع کے لئے نہیں اور انّی شئتم کے معنی کیف شئتم ہیں، من این شئتم نہیں ہیں، حضرت جابر کی اس حدیث میں اور ابن عباس کی آنیوالی روایۃ میں اس کی تصریح ہے

### وطی فی الدبر میں مسلک ابن عمرؓ کی تحقیق

لیکن حضرت ابن عمرؓ کی رائے اسکے خلاف منقول ہے جیساکہ کتب حدیث وشروح حدیث میں مشہور ہے اور خود یہاں ابوداؤد میں اگلی روایت میں ابن عباس فرمارہے ہیں ان ابن عمر واللہ یغفر لہ اوھم[3] ابن عمر کو اللہ تعالیٰ معاف فرمائے کہ ان سے اسمیں وہم واقع ہوا، وہ وہم یہی ہے کہ وہ فرماتے ہیں یہ آیت وطی فی الدبر کے بارے میں ہے جیساکہ دارقطنی اور طبرانی کی روایۃ میں ابن عمر سے صراحۃً مروی ہے جسکو ابن جریر طبری نے اپنی تفسیر میں ذکر

---

[1] اور انزال کے وقت بھی ایک دعاء وارد ہوئی ہے کما فی الحصن الحصین، اللّٰھم لاتجعل للشیطان فیما رزقتنی نصیبا، یعنی دل میں یہ دعاء پڑھے (حاشیہ کوکب)

[2] وحدیث جابر ہذا اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری اھ عون۔

[3] وحدیث ابن عباس سکت عنہ المنذری اھ عون وفی المنہل والحدیث اخرجہ ایضا البیہقی اھ۔

کیا ہے، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کتاب التفسیر میں ابن عمر کی اس روایۃ کو ذکر فرمایا ہے[1] لیکن یاتیہا فی لکھ کر آگے بیاض چھوڑ دی لفظاً کا مجرد ذکر نہیں کیا، یا تو اس لفظ کی قباحت وشناعۃ کی وجہ سے (کمافی تقریر الگنگوہی) یا بقول بعض شراح کے عدم تحقیق اور تردد کی وجہ سے بنا بر اختلاف روایات کے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ محدثین کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ حضرت ابن عمر کیطرف اباحۃ دُبر کی نسبت درست ہے یا نہیں؟ سو بعض علماء جن میں حافظ ابن حجر بھی ہیں وہ اس کی صحت کے قائل ہیں کما یظہر من کلامہ فی الفتح اور بعض دوسرے حضرات جن میں حافظ ابن قیم (فی تہذیب السنن) اور حافظ ابن کثیر پیش پیش ہیں وہ اس کا شدت سے انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں ابن عمرؓ سے اس میں وہم نہیں ہوا بلکہ لوگوں کو ان کا مسلک سمجھنے میں وہم ہوا ان کی اصل رائے تو آیت کی تفسیر میں وہی ہے جو حضرت ابن عباس کی ہے یعنی اتیان فی الفرج من ناحیۃ الدبر، علامہ قسطلانی کا میلان بھی حافظ کی رائے کے خلاف اسی طرف ہے چنانچہ انہوں نے حافظ ابن حجر کے کلام کو نقل کرنے کے بعد اس کا استدراک ابن کثیر کے کلام سے کیا ہے اور ابن عمر سے صریح روایات اس کے عدم جواز میں ذکر کی ہیں، ابن قیم نے بحوالہ نسائی ایک یہ روایت بھی ذکر کی ہے عن سعید بن یسار قال قلت لابن عمر انا نشتری الجواری فنحمض لہن قال وما التحمیض؟ قال ناتیہن فی ادبارھن قال اف! او یعمل ہذا مسلم اھ مولانا انور شاہ صاحب کی رائے بھی یہی ہے کہ اس فاحشہ کے اباحۃ کی نسبت ابن عمر کی طرف بالکل غلط ہے آگے فرماتے ہیں یہ (وطی فی الدبر) ایسا فاحشہ ہے التی تدع[2] الدیار بلاقع اھ (فیض الباری) حضرت اقدس گنگوہی کی رائے بھی لامع الدراری میں یہی ہے کہ ابن عمر کے مسلک کو جمہور کے مسلک کے موافق قرار دیا جائے نہ کہ اس کے خلاف۔

نیز واضح رہے کہ جس طرح حضرت ابن عمرؓ سے اس مسئلہ میں ناقلین کا اختلاف پایا جاتا ہے اسی طرح فقہ کے دو بڑے امام مالک بن انس وامام شافعی رحمۃ اللہ علیہما سے بھی اس میں اختلاف نقل کیا جاتا ہے جو شروح حدیث میں مذکور ہے اور حضرت سہارنپوری نے بھی بذل المجہود میں اس کو نقل فرمایا ہے اور یہ کہ تحقیق یہ ہے کہ یہ دونوں امام جمہور ہی کے ساتھ ہیں پس وطی فی دبر المرأۃ باتفاق ائمہ اربعہ حرام ہے البتہ حافظ ابن حجر نے اس میں بعض صحابہ ودیگر علماء کا اختلاف ثابت کیا ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

انما کان ھذا الحی من الانصار وھم اھل وثن مع ھذا الحی من الیھود وھم اھل کتاب الخ۔

**شرح حدیث** مذکورہ بالا آیت شریفہ نساء کم حرث لکم کے شان نزول کے ذیل میں حضرت ابن عباسؓ حضرت ابن عمرؓ کی رائے کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے مدینہ منورہ کی آبادی شروع میں مشترک تھی وہاں اہل وثن (مشرکین) جو اسلام لانیکے بعد انصار کہلائے گئے بھی بستے تھے اور یہود جو اہل کتاب تھے وہ بھی وہاں بستے تھے، نیز یہ بات بھی تھی کہ یہ مشرکین یہود کو بوجہ ان کے

---

[1] بظاہر صحیح بخاری کی روایت کا مقتضی بھی یہی ہے اور اسی لئے انہوں نے اسکو مبہم رکھا ہے، اور ابوداؤد کی موجودہ روایۃ تو اسمیں تقریباً صریح ہے۔۲

[2] یہ ایسا گناہ ہے جو شہروں اور آبادیوں کو اجاڑ دینے والا، تباہ وبرباد کرنیوالا ہے، قلت وفی الحدیث الیمین الفاجرۃ تذر الدیار بلاقع ۱۲

اہل کتاب ہونے کے اپنے سے افضل سمجھتے تھے اور ان کی بعض خصلتوں کو ان سے سیکھتے تھے (اس تمہید کے بعد آپ سمجھئے کہ) مدینہ میں رہنے والے یہود کا طریقہ ہمبستری کا متعین تھا وذلك استرما تكون المرأة یعنی وہ طریقہ صحبت کا بہت مناسب اور پردہ کا تھا (بظاہر مراد استلقار ہے) بخلاف مشرکین مکہ اور قریش کے کہ وہ جماع مختلف طرق سے کرتے تھے کبھی کسی طرح اور کبھی کسی طرح (کبھی عورت کو چت لٹا کر کبھی اوندھے منہ لیکن بہرحال کرتے تھے شرمگاہ ہی میں) جو مشرک مدینہ میں رہتے تھے انہوں نے یہود والا طریقہ ان سے سیکھ لیا تھا وہ اسی کے عادی ہو گئے تھے۔ فلما قدم المهاجرون المدينة پھر جب مہاجرین (مشرکین مکہ) اسلام لاکر آہستہ آہستہ مدینہ میں آنے شروع ہوئے تو یہ قصہ پیش آیا کہ ایک مہاجرئی نے انصاری عورت سے نکاح کیا نکاح کے بعد جب پہلی رات میں وہ مہاجری اس انصاری عورت کے پاس پہونچا تو اس نے اس سے اسی طرح جماع کرنا چاہا جس طرح وہ لوگ (اہل مکہ) کیا کرتے تھے (اس کو الٹ پلٹ کرنے لگا) تو اس انصاریہ نے اپنے شوہر کو ٹوکا کہ یہ کیا کرتے ہو ہمارے ہاں تو جماع کا طریقہ ایک ہی ہے اگر تم کو اس طرح کرنا ہے تو کرو ورنہ ہٹ جاؤ حتی شری امرهما یہاں تک کہ ان کی یہ بات پھیل گئی (اچھا خاصا قضیہ ہو گیا) اور بات حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک پہونچ گئی۔ فانزل الله عزوجل نساءكم حرث لكم گویا مطلب یہ ہوا کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ جماع خاص ایک ہی طریقہ سے کیا جائے (جس طرح یہود کرتے ہیں) بلکہ سب طرح گنجائش ہے جس طرح مہاجرین کرتے ہیں اس طرح بھی کیا جاسکتا ہے انتہی کلام ابن عباس۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اس شان نزول میں کہیں بھی وطی فی الدبر کا ذکر نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ قریش جس طرح جماع کرتے ہیں ان سب طرق سے جماع کیا جاسکتا ہے جن میں سے بعض میں تستر زیادہ ہے اور بعض میں کم ہے۔

## باب فی اتیان الحائض ومباشرتها

یہ ترجمۃ الباب اور مسئلہ اور ایسے ہی اسکے بعد آنیوالا ترجمۃ الباب کتاب الطہارۃ میں ابواب الاستحاضہ میں گذر گیا ہے۔

افلا ننكحهن فی المحيض ان دونوں حضرات کا مقصود یہ تھا کہ یہود کی اور مزید مخالفت کیجائے اور نہ صرف یہ کہ ہم لوگ حائضہ کے ساتھ کھانا پینا اور ایک ساتھ رہیں بلکہ اس کی ساتھ جماع بھی کریں اگر آپ کی اجازت ہو، اس پر مفصل کلام باب مواکلۃ الحائض میں گذر گیا۔ قال المنذری واخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ اھ عون۔

## باب ماجاء فی العزل

عزل یہ ہے کہ آدمی وطی کے وقت جب انزال کا وقت آئے تو فوراً اپنے عضو کو باہر کر دے تاکہ حمل نہ ٹھہرے،

حضور کے زمانہ میں زیادہ تر صحابۂ کرام کو اس کی نوبت باندیوں کے ساتھ پیش آتی تھی جس کی وجہ یہ تھی کہ ایک طرف تو حاجت ہوتی تھی صحبت کی دوسری طرف فدیہ کی یعنی باندی کی قیمت کی کہ بوقت ضرورت اس کو فروخت کر سکیں

اور یہ فروخت کرکے اس کی قیمت حاصل کرنا اسی وقت ممکن ہے جب اس کے اس وطی سے بچہ پیدا نہ ہو کیونکہ ولادت کی صورت میں وہ باندی ام ولد بن جائے گی جس کی بیع ناجائز ہے۔

**روایات عزل کی تشریح اور مذاہب ائمہ** اسکے بعد جاننا چاہئے کہ تقریباً سبھی روایات حدیثیہ سے عزل کا جواز لیکن غیر مفید[1] ہونا ثابت ہوتا ہے، یہاں ابوداؤد شریف میں بھی جتنی روایات ہیں سب کا حاصل یہی ہے۔

صحیح بخاری میں عزل سے متعلق ایک مختصر سا باب ہے جس میں دو تین روایات ہیں کنا نعزل والقرآن ینزل، کراھۃ یا منع کی کوئی روایت اس میں نہیں ہے، البتہ صحیح مسلم میں ایک روایت ہے یعنی حدیث جُدامہ بنت وہب جس میں ہے ذٰلک الوأد الخفی جس کی وجہ سے دو دشواریاں پیدا ہو گئیں ایک حکم عزل کے بارے میں اسلئے کہ حدیث جدامہ کا مقتضی یہ ہے کہ وہ ممنوع ہے جب کہ دوسری تمام روایات سے اباحۃ مستفاد ہوتی ہے۔

دوسری یہ کہ یہ روایت حدیث الباب جس میں ہے کذبت یہود کے خلاف ہے یہود بھی تو یہی کہتے تھے کہ عزل وأد ہے، اس اشکال ثانی کا جواب حافظ ابن القیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ دیا ہے کہ الوأد الخفی کا مطلب یہ ہے کہ ان العزل نوع من الوأد ای صورۃً ولیس بواد حقیقیاً بلکہ وہ وأد ہے من وجہٍ یعنی قصد واطی کے لحاظ سے جو یہ چاہتا ہے کہ استقرار حمل نہو، بخلاف یہود کے کہ وہ اس کو وأد حقیقی مانتے تھے لیکن وأد صغیر یعنی وہ بالجزم یہ کہتے تھے کہ اس میں قطع نسل ہے آپؐ نے اس کی تردید فرمائی کہ اللہ تعالیٰ اگر اس وطی سے پیدا فرمانا چاہیں گے تو وہ یقیناً پیدا ہوگا۔ لہٰذا اثبات ونفی کا تعلق شئ واحد سے نہیں ہے تاکہ اس کو تعارض کہا جائے۔

اور اباحۃ ومنع کا جو تعارض ہے اس کی مختلف توجیہیں کی گئی ہیں، قال البیہقی النہی محمول علی التنزیہ لا علی التحریم واحادیث الجواز علی نفی التحریم، ومنہم من رجح روایۃ المنع کابن حزم کما ہو مسلکہ وبعضہم بعکس ذلک۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ عزل کے حکم میں فقہاء کے مابین یہ تفصیل ہے۔

عند الجمہور والائمۃ الثلاثۃ حرہ کیساتھ عزل کرنا بغیر اس کی اجازت کے مکروہ ہے اور شافعیہ کے نزدیک دو روایتیں ہیں کراھۃ اور عدم کراھۃ وہو الراجح عند المتاخرین، اور اگر عورۃ امۃ ہو تو اگر اپنی مملوکہ ہے تب تو اس کے ساتھ بالاتفاق جائز ہے مطلقاً ولو بغیر الاذن اور اگر امۃ مزوجہ ہے تو وہ حکم میں حرہ کے ہے لہٰذا عند الجمہور والائمۃ الثلاثۃ بغیر اذن کے مکروہ ہے اور اس میں معتبر اذن سید ہے عند الائمۃ الثلاثۃ علی الراجح عندہم وعند الصاحبین المعتبر اذن الامۃ اور ابن حزم ظاہری

---

[1] غیر مفید اس لئے کہ باوجود عزل واخراج ذکر کے ایک دو قطرہ منی کا وہاں ٹپک سکتا ہے اور وہی حمل کے لئے کافی ہو سکتا ہے، چنانچہ ایسا ہوا بھی ہے جیسا کہ بعض روایات میں موجود ہے کہ بعض صحابہ نے عزل کیا لیکن اس کے باوجود حمل ٹھہرا جس کی اطلاع انہوں نے حضورؐ کو آکر کی آپؐ نے فرمایا ہم نے تو پہلے ہی کہدیا تھا ۱۲

کا مسلک یہ ہے کہ عزل مطلقاً حرام ہے خواہ حرہ ہو یا امۃ (من الاوجز)

فاصبنا سبایا من سبی العرب. راوی کہہ رہا ہے ہم نے حضور کے ساتھ بنو المصطلق کے ساتھ غزوہ کیا اور اس غزوہ میں بہت سے عرب قیدیوں کو قید کیا،

**استرقاق العرب کا مسئلہ** اس پر شراح لکھ رہے ہیں کہ بنو المصطلق خالص عرب تھے پس اس سے معلوم ہوا عرب کو جنگ میں قید کرنا جائز ہے جس طرح عجمیوں کو قید کرنا جائز ہے، جیساکہ جمہور علماء کا مذہب ہے. بخلاف امام ابوحنیفہ کے کہ ان کے نزدیک استرقاق عرب جائز نہیں، اس کا جواب بذل المجہود میں یہ دیا ہے کہ مسئلہ یہ ہے حنفیہ کے نزدیک رجال عرب کو قید کرنا جائز نہیں، نساء وصبیان کو قید کرنا جائز ہے اور سیاق حدیث نساء ہی سے متعلق ہے اھ قال المنذری واخرجہ البخاری ومسلم والنسائی اھ عون زاد فی المنہل والترمذی۔

## باب مایکرہ من ذکر الرجل الخ

اصابۃ اھل یعنی جماع، جو کام رات میں آدمی تنہائی میں اپنی بیوی کے ساتھ کرتا ہے، پھر دن میں اہل مجلس میں سے کسی سے اس کا تذکرہ کرنا، اس کی کراھۃ کا بیان، کراہۃ اسکی ظاہر ہے اولاً اس لئے کہ سراسر بے حیائی دوسرے اس لئے کہ یہ احمقانہ حرکت ہے کہ قابل اخفاء کام اخفاء کیساتھ کرنے کے باوجود بعد میں اس کو ظاہر کرتا ہے، گویا اخفاء کی مصلحت کو ضائع کر رہا ہے، پھر اخفاء کی ضرورت ہی کیا تھی۔ شراح نے لکھا ہے یہ کراھۃ اس وقت ہے جب یہ ذکر تفریحاً بلاضرورت ومصلحت ہو ورنہ بوقت حاجت ومصلحت ذکر میں کوئی مضائقہ نہیں جس کے نظائر احادیث میں موجود ہیں۔

**شرح الحدیث** مصنف نے اس باب میں ایک ہی حدیث ذکر کی ہے جو ذرا طویل ہے جس کا مضمون یہ ہے ابو نضرہ ایک شیخ طفاوی سے ان کا واقعہ ذکر کرتے ہیں (جن کے بارے میں تحقیق نہو سکا کہ کون ہیں) وہ کہتے ہیں ایک مرتبہ کا قصہ ہے کہ میں مدینہ منورہ میں حضرت ابو ہریرہ کا مہمان بنا ان کے ہاں میرا قیام ہوا، میں نے ابو ہریرہ سے زیادہ عبادت میں کوشش کرنیوالا کوئی نہیں دیکھا اور نہ ان سے زیادہ مہمان کی خدمت کرنے والا دیکھا۔ ایک دن میں ان کے پاس بیٹھا تھا اور وہ اپنے ایک تخت پر تھے ان کے پاس ایک تھیلی تھی جس میں کنکریاں یا کھجور کے بیج بھرے ہوئے تھے جن پر وہ تسبیح (ذکر) شمار کر کے پڑھ رہے تھے، تخت سے نیچے ایک باندی سیاہ رنگ کی بیٹھی تھی، جب تھیلی کے وہ سب بیج ختم ہوجاتے تو وہ اس تھیلی کو اس باندی کیطرف ڈالدیتے وہ ان بیجوں کو پھر اس میں بھر کر ان کو دے دیتی (وہ پھر ان پر تسبیح شروع کر دیتے) فقال اَلَا اُحَدِّثُكَ عنی وعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی اثناء میں تسبیح پڑھتے پڑھتے وہ کہنے لگے میں تجھ کو اپنا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قصہ نہ سناؤں؟ میں نے کہا ضرور سنائیے، کہنے لگے ایک روز کی بات ہے میں بخار کی حالت میں بخار کی شدت کیوجہ سے مسجد کے ایک کونہ میں پڑا تھا، حضور صلے اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف لائے اور مجھے مسجد میں میری جگہ نہ دیکھ کر فرمایا کسی نے

ہمارے دوسی جوان کو دیکھا ہے؟ (ابوہریرہ قبیلۂ دوس کے تھے) تین مرتبہ آپ نے اس طرح دریافت فرمایا، ایک شخص بولا جی ہاں یارسول اللہ وہ یہ رہے مسجد کے اس گوشہ میں شدید بخار میں ہیں، آپ یہ سن کر میری طرف تشریف لائے، آپ نے اپنا دست مبارک میرے بدن پر رکھا اور میرے حق میں ایک اچھی بات فرمائی (جملۂ دعائیہ) میں فوراً اٹھ کھڑا ہوا (آپ کے دست مبارک رکھنے سے قوت و توانائی آگئی) اور آپ کیساتھ چلنے لگا آپ اپنی نماز پڑھنے کی جگہ آگئے، اس وقت مسجد میں دو صفیں مردوں کی اور ایک صف عورتوں کی تھی یا اس کا عکس دو صفیں عورتوں کی اور ایک صف مردوں کی) آپ نے نماز شروع کرنے سے قبل فرمایا اگر (بالفرض) مجھے نماز میں کوئی بھول چوک ہو تو اگر مرد لقمہ دیں تو تسبیح کے ذریعہ دیں اور اگر لقمہ دینے والی عورت ہو تو وہ تصفیق کرے (جیساکہ لقمہ دینے کا طریقہ ہے) آگے راوی کہتا ہے کہ آپ نے نماز پڑھائی لیکن کوئی سہو پیش نہیں آیا، بہرحال نماز سے فراغ پر آپ نے فرمایا مجالسکم، مجالسکم (سب اپنی اپنی جگہ بیٹھے رہیں) اور حمد وثنا کے بعد آپ نے اولاً مردوں کیطرف متوجہ ہوکر فرمایا کیا جب تم میں سے کوئی شخص اپنی بیوی سے ہمبستری کرنا چاہتا ہے تو اس وقت دروازہ بند کرکے پردہ کا انتظام نہیں کرتا ہے؟ حاضرین نے عرض کیا جی ہاں پردہ وغیرہ کرتے ہیں، آپ نے فرمایا اور پھر بعد میں کیا کرتا ہے دوستوں میں بیٹھ کر اس پوشیدہ فعل کا افشار کرتا ہے کہ میں نے رات اپنی بیوی کے ساتھ اس طرح کیا اور اس طرح کیا، اس پر سب خاموش رہے، اس کے بعد آپ مستورات کیطرف متوجہ ہوئے اور ان سے بھی یہی ناراضی کے انداز میں سوال فرمایا، وہ بھی سب خاموش رہیں فجثت فتاۃ علی احدی رکبتیھا (لیکن ایک عورت نے جواب کا ارادہ کیا) اور وہ ایڑی کے بل بیٹھ کر اور ذرا گردن آگے کو نکال کر تاکہ آپ اس کو دیکھ سکیں اور اس کی بات کو بسہولت سن سکیں اس نے عرض کیا یارسول اللہ انھم لیتحدثون وانھن لیتحدثنہ، بیشک ایسا ہی ہے جو آپ نے فرمایا یہ مرد بھی اس طرح کا ذکر تذکرہ کرتے ہیں، اور یہ عورتیں بھی اس طرح کا ذکر کرتی ہیں، یہ سن کر آپ نے اس فعل کی قباحت کو مثال سے سمجھایا کہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی سب کے سامنے علانیہ طور پر گلی کوچے میں جماع کرے۔

جزی اللہ سیدنا و مولانا محمداً عنا ما ہو اہلہ، صلوات اللہ وسلامہ علیہ وعلی آلہ، آپ نے واقعی رسالت کا حق پورا پورا ادا فرمادیا کامل نگرانی کے ساتھ ہر چھوٹی بڑی بات کو اچھی طرح سمجھا دیا ہے۔ مجھے معلوم ہوا کہ اس زمانہ میں یہ مرض عام طور سے پایا جارہا ہے نوجوانوں کا اس میں عام ابتلاء ہے خصوصاً جس کی نئی شادی ہوتی ہے اگر وہ خود ذکر نہ کرے تو اس کے ساتھی باصرار اس سے دریافت کرتے ہیں فانا للہ وانا الیہ راجعون والی اللہ المشتکی۔ قال المنذری اخرجہ الترمذی والنسائی مختصراً القصۃ الطیب اھ وزاد فی تکملۃ المنہل احمد والبیہقی۔

وہذا آخر کتاب النکاح والحمد للہ اولاً و آخراً۔



# کتاب الطلاق

**مشروعیت طلاق کی حکمت** جسطرح اللہ تعالیٰ شانہ نے نکاح کو مشروع فرمایا مصلحت عباد کیلئے اسلئے کہ نکاح کے ذریعہ بندوں کے دینی ودنیوی مصالح پورے ہوتے ہیں (کما تقدم فی مبدأ کتاب النکاح) اسی طرح اللہ تعالیٰ نے طلاق کو بھی مشروع فرمایا انہی مصالح کے تکملہ کے طور پر کیونکہ بعض مرتبہ انسان کو جو نکاح اس نے کیا ہے وہ موافق نہیں آتا تو وہ اس سے خلاصی چاہتا ہے سو اللہ تعالیٰ نے اس کا حل طلاق کو بنایا نیز اللہ تعالیٰ نے طلاق کے بھی درجات رکھے اور اس کے چند عدد مقرر فرمادیئے تاکہ نکاح دفعۃً ختم نہو جائے اور طلاق دینے والا اپنے نفس کو آزمالے کہ بیوی سے جدائی اور علیحدگی ہی بہتر رہے گی یا نہیں بلکہ اس کا ہونا ہی بہتر ہے نہونے سے، لیکن طلاق کے عدد کے پورا ہونے کے بعد اگر وہ دوبارہ نکاح میں اس عورت کو لینا چاہے تو زوج کی اصلاح کے لئے یہ ناگوار شرط مقرر فرمائی گئی کہ اب جبتک وہ عورت اس کے مقابل کے نکاح میں نہ جاچکے اور اس کے پاس سے ہوکر نہ آجائے اس وقت تک وہ اس سے نکاح نہیں کرسکتا (زیلعی علی الکنز) گویا حلالہ کی قید تنبیہاً وسزائً لگائی گئی ہے، سبحان اللہ! احکام الٰہیہ میں کیا کیا حکم ومصالح ہیں۔

اس کے بعد اب ہم یہاں اختصار کے پیش نظر صرف دو باتیں اور بیان کرتے ہیں (۱) طلاق کے لغوی وشرعی معنی۔ (۲) طلاق کی قسمیں مع اختلاف ائمہ، شرح حدیث کے لئے ان دو کے بیان کی احتیاج زیادہ ہے۔

**بحث اول:** طلاق اسم مصدر ہے اور مصدر تطلیق ہے جیسے سلام وتسلیم، طلاق کے لغوی معنی حل الوثاق (گرہ کھولنا) مشتق ہے اطلاق سے بمعنی ارسال وترک کہا جاتا ہے اطلق الاسیر قیدی کو چھوڑ دیا، اطلق الناقۃ ناقہ کی رسی کھولدی، نکاح میں اس کا استعمال باب تفعیل سے ہوتا ہے یعنی تطلیق اور غیر نکاح[1] میں باب افعال سے۔

اور اصطلاحی معنی ہیں رفع القید الثابت شرعًا بالنکاح، اس تعلق اور وابستگی کو رفع کر[2] دینا جس کا ثبوت شرعًا نکاح کے ذریعہ سے ہوتا ہے، شرعًا کی قید سے قید حسی خارج ہوگئی یعنی حل الوثاق (گرہ کھولنا) اور بالنکاح کی قید سے احتراز ہوگیا عتق سے اس لئے کہ اگرچہ عتق میں بھی اس قید کا رفع ہوتا ہے جو شرعًا ثابت ہے لیکن اس کا ثبوت نکاح سے نہیں (بلکہ شراء وغیرہ سے ہوتا ہے) (زیلعی)

**بحث ثانی:** طلاق کی اولاً دو قسمیں ہیں طلاق سنۃ[3] اور طلاق بدعۃ. پھر اول کی دو قسمیں ہیں، طلاق حسن اور طلاق احسن

---

[1] اسی لئے اَنتِ مُطلَّقَۃٌ بتشدید اللام میں نیت کی حاجۃ نہیں بخلاف انتِ مُطْلَقَۃٌ بسکون اللام اس میں نیت کی حاجت ہے ۱۲۔

[2] خواہ وہ رفع فی الحال ہو کما فی الطلاق البائن اور یا فی المآل کما فی الطلاق الرجعی بعد انقضاء العدۃ (منہل)

[3] یہاں پر یہ سوال مشہور ہے کہ طلاق تو عند اللہ شئ مبغوض ہے کما فی الحدیث پھر طلاق کے سنۃ ہونیکے کیا معنی؟ جواب یہ ہے کہ گو طلاق فی حد ذاتہ مبغوض شئ ہے لیکن بہرحال بوقت ضرورت شریعت نے اس کی اجازت دی ہے پھر ایقاع طلاق کے بعض طرق تو درست اور صحیح ہیں اور بعض نادرست ہیں ←

(۱) طلاق احسن یہ ہے کہ زوج مدخول بہا کو ایک طلاق دے ایسے طہر میں جس میں اس نے اس سے وطی نہ کی ہو یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہو جائے۔ اور بس! یعنی اس کے بعد دوسری اور تیسری طلاق نہ دے (۲) طلاق حسن[ل] یہ ہے کہ زوج مدخول بہا کو بزمانہ طہر ایسا طہر جسمیں وطی نہ کی ہو ایک طلاق دے، پھر اسی طرح دوسرے طہر میں دوسری اور تیسرے طہر میں تیسری طلاق دے یہاں تک کہ عدت پوری ہو جائے۔

مذکورہ بالا تعریف سے معلوم ہوا کہ سنیۃ طلاق کا مدار دو چیزوں پر ہے عدد اور وقت یعنی طہر واحد میں ایک طلاق سے زائد نہ دیجائے دوسرے یہ کہ بزمانہ طہر دیجائے پس اگر ایک سے زائد دی یا حالت حیض میں دی تو وہ طلاق بدعی ہوگی کیونکہ ایک سے زائد، زائد از حاجت ہے، حاجت ایک طلاق سے بھی پوری ہو جاتی ہے اور طہر کی قید اس لئے ہے کہ حیض کی طلاق میں احتمال ہے اس کا کہ ضرورت ومصلحت کیوجہ سے نہ ہو بلکہ نفرت کی وجہ سے ہو کہ حیض کی حالت گندگی کی حالت ہے اور دوسری خرابی اس میں یہ ہے کہ حالت حیض میں دینے سے تطویل عدت لازم آتا ہے کیونکہ جس حیض میں طلاق دیجائیگی وہ حیض تو عدت میں شمار نہیں ہوتا اس کے علاوہ تین حیض عدت کے ہوں گے۔

اور یہ جو عدم وطی کی قید ہے اس کا منشأ یہ ہے کہ وطی کی صورت میں احتمال ہو جائیگا علوق (حمل) کا جس سے مسئلہ عدت مشتبہ ہو جائیگا، اس لئے کہ حامل کی عدت وضع حمل ہے اور غیر حامل کی حیض تو اب یہ عورت ظہور حمل سے قبل متردد رہے گی اس میں کہ میری عدت کیا ہے؟ نیز وطی کے بعد چونکہ رغبۃ الی المرأۃ فی الحال باقی نہیں رہتی اس لئے اس وقت طلاق دینے میں احتمال ہے اس کا کہ یہ طلاق ضرورت کیوجہ سے نہ ہو بلکہ عدم رغبت کیوجہ سے ہو، حالانکہ طلاق سنی وہ ہے جو ضرورت ومصلحت کی بناء پر ہو۔

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ طلاق سنی کی تعریف میں یہ جو عدد کی قید ہے کہ ایک سے زائد نہ ہو یہ قید تو عام ہے مدخول بہا اور غیر مدخول بہا دونوں کے حق میں ہے، لیکن یہ دوسری قید جو وقت کے لحاظ سے ہے کہ زمانہ طہر میں ہو حیض میں نہ ہو یہ قید صرف مدخول بہا کے حق میں ہے۔ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو پھر طہر کی قید نہیں ہے۔ غیر مدخول بہا کی حالت حیض کی طلاق بھی طلاق سنی ہے، جس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ چونکہ مرد اس عورت سے ابتک شہوت پوری نہیں کر سکا ہے اس لئے اس کی طرف رغبت ہر حال میں ہوگی وہاں نفرت کا احتمال نہیں ہے، لہذا جب مرد باوجود رغبت کے طلاق دے رہا ہے تو یہ علامت ہے ضرورت ومصلحت کی وعلیہا مدار السنیۃ۔

---

← پس ایقاع طلاق کا جو طریقہ حدیث سے ثابت ہے اسی کو طلاق سنۃ کہتے ہیں، یعنی طلاق کا مشروع طریقہ پس مسنون بمعنی مشروع (قاعدۂ شرعیہ کے مطابق) واللہ اعلم ۱۲۔ [ل] طلاق حسن کو طلاق سنۃ بھی کہتے ہیں۔ یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ طلاق احسن تو طلاق سنۃ کا اعلیٰ فرد ہے پھر طلاق حسن ہی کا نام طلاق سنۃ کیوں رکھا گیا۔ جواب یہ ہے کہ اس میں تعریض ہے امام مالک کے مسلک پر کہ وہ تین طلاقوں کو جو اس طور پر دیجائیں سنی نہیں مانتے بلکہ بدعی کہتے ہیں طلاق سنی ان کے نزدیک منحصر ہے طلاق واحد میں ایک سے زائد طلاق مطلقاً انکے نزدیک خلاف سنۃ ہے ۱۲

اسی طرح یہ بھی واضح رہے کہ مذکورہ بالا تعریف طلاق سنی کی ان عورتوں کے لحاظ سے ہے جو ذوات الحیض ہوں اور جو عورتیں ذوات الاشہر ہیں (جن کو حیض نہیں آتا جیسے صغیرہ، کبیرۂ آئسہ وحاملہ) ان کی طلاق سنی یہ ہے کہ ہر ماہ میں ایک طلاق دیجائے، تین طلاقیں تین ماہ میں دیجائیں نیز یہاں عدم الوطی کی قید بھی نہیں ہے، ذوات الحیض میں عدم الوطی کی قید اس لئے تھی کہ وطی کی صورت میں وہاں علوق کا احتمال ہے جس سے عدت کا مسئلہ مشتبہ ہوجاتا ہے اور ذوات الاشہر میں یہ احتمال ہے نہیں، صغیرہ اور آئسہ میں تو ظاہر ہے اور حاملہ سے مراد ظاہر الحمل ہے، جب حمل ظاہر ہوگیا تو پھر اشتباہ کہاں رہا واللہ تعالیٰ اعلم۔ بحمد اللہ طلاق سنی کی تعریف مع فوائد قیود پوری ہوئی وہذا کلہ ماخوذ من الزیلعی شرح الکنز۔

(۲) طلاق کی قسم ثانی یعنی طلاق بدعی کی تعریف طلاق سنی کی تعریف میں غور کرنے سے سمجھ میں آسکتی ہے، ابن الہمام فرماتے ہیں (کمافی ہامش شرح الوقایہ) طلاق بدعی وہ ہے جو طلاق سنۃ کی دونوں قسموں کے خلاف ہو بایں طور کہ ایک سے زائد دو یا تین طلاقیں دی جائیں بکلمۃ واحدۃ یا متفرقًا فی طہر واحد، یا وہ ایک طلاق جو دیجائے حالت حیض میں، یا وہ طلاق جو دیجائے ایسے طہر میں جس میں وطی کی ہو اھ۔

### طلاق فی الحیض سے رجوع کا امر

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ جو طلاق حیض میں دی جائے وہاں اس کی تلافی کے لئے رجوع کا حکم ہے قیل علی الوجوب وہو الاصح وقیل علی الاستحباب پھر اس کے بعد اگر چاہے تو طہر میں طلاق دے نہ چاہے تو نکاح میں باقی رکھے، اب یہ کہ اگر طلاق دے تو کونسے طہر میں! حیض کے بعد متصلاً آنیوالے طہر میں یا طہر ثانی میں اس میں روایات حدیثیہ بھی مختلف ہیں اور روایات فقہیہ بھی بعض روایاتِ ابن عمر میں طہر اول مذکور ہے اور بعض میں یہ ہے کہ طہر اول کے بعد آنے والے دوسرے طہر میں دیجائے صاحبین کی رائے طہر ثانی کی ہے اور ظاہر الروایۃ بھی یہی ہے اور امام صاحب کے نزدیک طہر اول میں بھی دے سکتے ہیں، کما قال الطحاوی وقیل الاظہر ان الامام مع الصاحبین۔ یہ اب تک طلاق کے سلسلہ میں جو کچھ لکھا گیا مذہب حنفی کی روشنی میں اور اس کے مطابق لکھا گیا۔

### اقسام طلاق میں ائمہ ثلاثہ کے مسالک

اب باقی ائمہ کے مسلک سنیئے۔ حضرت امام شافعی کے نزدیک سنیۃ طلاق کا مدار عدد پر نہیں صرف زمان پر ہے، طلاق سنۃ ان کے نزدیک یہ ہے کہ طلاق دیجائے زمانۂ طہر میں ایسا طہر جس میں زوج نے وطی نہ کی ہو، خواہ طلاق ایک ہو یا تین بیک وقت ففی متن ابی شجاع فالسنۃ ان یوقع الطلاق فی طہر غیر مجامع فیہ، والبدعۃ ان یوقع الطلاق فی الحیض او فی طہر جامعہا فیہ اھ اور یہ ان کے یہاں ان عورتوں کے بارے میں ہے جو ذوات الحیض ہوں اور جو ذوات الاشہر ہیں ان کے بارے میں ان کی کتابوں میں یہ لکھا ہے کہ ان عورتوں کی طلاق میں سنۃ اور بدعۃ کی کوئی تقسیم نہیں ہے جس طرح بھی طلاق دیجائے گی وہ مباح ہے۔

ا؎ ففی الکنز: وفرق علی الاشہر فیمن لاتحیض وصح طلاقہن بعد الوطی اھ

اور مالکیہ کے نزدیک طلاق سنۃ یہ ہے کہ آدمی ایک طلاق دے طہر میں ایسا طہر جس میں اس نے اس سے وطی نہ کی ہو، یہاں تک کہ انقضاء عدت ہو جائے یعنی دوسری اور تیسری طلاق کی نوبت نہ آئے نیز ان کے مسلک میں یہ بھی قید ہے کہ یہ طہر ایسا ہو جس سے پہلے والے حیض میں طلاق دے کر رجعت نہ کی ہو (یعنی اگر کسی نے حالت حیض میں طلاق دیکر رجعت کی پھر اس کے بعد آنے والے طہر میں متصلاً طلاق دی تو یہ طلاق، طلاقِ سنۃ نہ ہوگی لہٰذا حیض میں طلاق دینے والے کو چاہیئے کہ اس سے رجعت کرکے دوبارہ اگر طلاق دے تو طہر اول میں نہ دے بلکہ طہر ثانی میں دے جیسا کہ حدیث ابن عمر کے بعض طرق میں ہے، الحاصل عند المالکیہ طلاق سنۃ وہ ہے جس کو ہم طلاق احسن کہتے ہیں اور جس کو ہم طلاق حسن کہتے ہیں (تین طلاقیں تین ہی طہر میں دیجائیں) یہ طلاق ان کے نزدیک طلاق بدعۃ ہے گویا تین طلاقیں خواہ طہر واحد میں دیجائیں یا متعدد اطہار میں، دونوں برابر ہیں بدعۃ ہونے میں (بخلاف شافعیہ کے کہ ان کے نزدیک تین طلاقیں طہر واحد میں بھی بدعی نہیں ہیں کما تقدم) نیز جیسا کہ شافعیہ کے مسلک میں گذرا کہ سنۃ وبدعۃ کا فرق ان عورتوں میں ہے جو ذوات الحیض ہوں ذوات الاشہر میں نہیں اسی طرح مالکیہ وحنابلہ کی کتب میں بھی موجود ہے۔

رہا مسلک حنابلہ کا سو ان کی اکثر کتب میں جیسے الروض المربع، نیل المآرب، زاد المستقنع، جمع الثلاث کو طلاق بدعۃ اور حرام لکھا ہے اگرچہ متعدد اطہار میں ہوں۔ اور ابن قدامہ نے مغنی میں امام احمد کی جمع الثلاث میں دو روایتیں نقل کی ہیں اول یہ کہ وہ بھی طلاق سنۃ ہی ہے (گو خلاف مختار وخلاف اولیٰ ہے) وقال اختار ہذہ الروایۃ الخرقی، اور روایۃ ثانیہ یہ ہے کہ جمع الثلاث حرام اور بدعۃ ہے ابن قدامہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ترجیح حرمت ہی کو ہے اسی کو انہوں نے روایۃً درایۃً ثابت مانا ہے اور جمع الاثنین ولو فی طہر واحد کو کتب حنابلہ میں طلاق سنۃ ہی قرار دیا ہے لیکن مکروہ غیر حرام

## جمع الثلاث کی حلت وحرمت کے دلائل

حنفیہ ومالکیہ احمد فی روایۃ نے جمع الثلاث کی حرمت پر ان احادیث سے استدلال کیا ہے جن میں اس پر وعیدیں وارد ہوئی ہیں جو شروح حدیث وکتب فقہ میں مذکور ہیں، نیز شریعت میں جن مصالح کی بنا پر طلاق میں چند عدد رکھے ہیں (کما تقدمت الاشارۃ الیہا فی مبدأ کتاب الطلاق) ایک ساتھ تین طلاق دینے میں ان مصالح کو یکسر ضائع کر دینا ہے جو انتہائی نادانی وناشکری ہونے کی بنا پر حرام ومعصیت ہے۔ اور حضرت امام شافعی واحمد فی روایۃ جمع الثلاث کو جائز قرار دیتے ہیں وہ استدلال میں عویمر عجلانی کے قصہ لعان کو پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے لعان کے بعد آپ کی مجلس میں اپنی بیوی کو دفعۃً تین طلاقیں دی کما فی روایۃ الصحیحین اور اس کے باوجود آپ نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، ایسے ہی امرأۃ رفاعہ کی حدیث جس نے آپ کے سامنے حاضر ہو کر یہ اعتراف کیا کہ رفاعہ نے مجھے طلاق بتہ دی، ایسے ہی فاطمہ بنت قیس کی بھی طلاق ثلاث کا قصہ ہے، فریق اول نے لعان والی حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ لعان تو بذات خود موجب فرقت ہے اس کے بعد طلاق دینا غیر مؤثر ہے، اس کے علاوہ جو طلاق ثلاثہ کے اور قصے

ہیں وہ سب آپ کے سامنے کہاں پیش آئے ہیں یا دینے والے نے آپ کے سامنے آکر اس بات کا اقرار کیا ہو کہ میں نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں اور پھر آپ کی ترک نکیر سے اس کے جواز پر استدلال کیا جائے نیز کسی مصلحت سے تاخیر نکیر کا بھی احتمال ہے کہ بروقت نکیر نہ فرمائی ہو بعد میں کسی وقت نکیر کی ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

الحمد للہ ابتدائی بحثیں پوری ہوئیں. البتہ یہاں ایک اہم اختلافی بحث اور باقی ہے وہ یہ کہ جمع الثلاث گو ناجائز اور طلاق بدعۃ ہے لیکن تینوں واقع بھی ہوتی ہیں یا نہیں؟ یہ بحث آگے چند ابواب کے بعد آرہی ہے۔

## باب فی من خبَّب امرأة علی زوجها

یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص کسی شخص کی بیوی کو اس کے شوہر کے خلاف اکسائے۔ (اکسانیوالا مرد ہو خواہ عورت) وہ ہم میں سے نہیں ہے. اکسانے اور بگاڑنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کسی عورت کے سامنے اس کے شوہر کی برائیاں بیان کی جائیں اسکے عیوب گنوائے جائیں اور یہ کہ اس نے تجھ پر بڑا ظلم کر رکھا ہے وغیرہ وغیرہ، دوسری صورت یہ ہے کہ کسی اجنبی شخص کی تعریفیں اسکے سامنے کیجائیں تاکہ وہ بجائے اپنے شوہر کے اس دوسرے شخص کی طرف راغب ہو جائے بعض لوگوں میں یہ مرض ہوتا ہے عورتوں میں زیادہ ہوتا ہے. والحدیث اخرجہ ایضا النسائی والحاکم وصححاہ تکملۃ المنہل۔

## باب فی المرأة تسأل زوجها طلاق امرأة له

**حدیث الباب کی مکمل شرح** حدیث الباب کا مطلب یہ ہے ایک شخص جسکے نکاح میں پہلے سے ایک عورت ہے وہ دوسری شادی کرنا چاہتا ہے تو جس عورت سے کرنا چاہتا ہے (وہ مخطوبہ) اس شخص سے یہ مطالبہ کرتی ہے کہ پہلے تو اپنی پہلی بیوی کو طلاق دے تب میں تجھ سے نکاح کروں گی، آپؐ اس کے اس مطالبہ کی مذمت اسطرح ظاہر فرما رہے ہیں لتستفرغ[1] صحفتها تاکہ اس پہلی بیوی کی پلیٹ کو اپنے لئے فارغ کرلے یعنی جو کچھ چیزیں اس کے حصہ میں آتی ہیں کھانے پینے کی اور دوسری چیزیں وہ سب اس کو (مخطوبہ کو) ملنے لگیں، آگے آپؐ فرماتے ہیں ولتنکح فانما لها ما قدر لها کہ بلکہ اس کو چاہئے کہ بغیر اس مطالبہ کے نکاح کرلے جتنا جسکے مقدر میں ہوگا وہ اس کو ملے گا۔

اس حدیث کی مزید تشریح یہ ہے کہ اس میں امرأة سے کیا مراد ہے اس میں دو احتمال ہیں اسی طرح ولتنکح میں بھی دو احتمال ہیں، امرأة کے دو احتمال یہ ہیں (۱) اس سے مراد مخطوبہ ہے یعنی وہ دوسری عورت جس سے یہ شخص شادی کرنا چاہتا ہے۔ (۲) اس سے مراد ضرہ ہے یعنی شخص مذکور کی دو بیویوں میں سے ایک بیوی، ولتنکح میں ایک احتمال یہ ہے کہ اس کو منصوب

[1] استفراغ کے معنی کسی چیز کو فارغ یعنی خالی کرنا اور یہاں مراد یہ ہے کہ جو اشیاء اور نعمتیں دوسری کی پلیٹ میں ہیں یعنی اس کے حصہ میں ہیں ان سب کو یہ مخطوبہ اپنی پلیٹ میں منتقل کرلے ۱۲

پڑھا جائے لتستفرغ پر عطف مانتے ہوئے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو بصیغۂ امر مجزوم پڑھا جائے اور اس کا عطف لاتسئل پر مانا جائے۔ اب یہ کل چار صورتیں ہوگئیں۔ (۱) لتنکح کو منصوب پڑھا جائے اور مرأۃ سے مخطوبہ مراد لیا جائے (۲) لتنکح کو منصوب پڑھا جائے اور مرأۃ سے ضرہ مراد لیا جائے (۳) لتنکح کو مجزوم پڑھا جائے اور مرأۃ سے مخطوبہ مراد لیا جائے (۴) لتنکح کو مجزوم پڑھا جائے اور مرأۃ سے ضرہ مراد لیا جائے۔

اب ان میں سے ہر صورت کا مطلب سمجھئے، بالکل شروع میں جو مطلب لکھا گیا ہے وہ ان صورتوں میں سے تیسری صورت کا مطلب ہے، چوتھی صورت میں مطلب یہ ہوگا۔ ایک سوکن دوسری سوکن کے بارے میں اپنے شوہر سے طلاق کا مطالبہ نہ کرے، اس کے حصہ کی چیزوں کو لینے کے لئے بلکہ اس کو چاہئے کہ موجودہ حالت ہی میں اسکے نکاح میں قائم رہے جس کے مقدر میں جو ہوگا وہ اس کو مل کر رہے گا، اس صورت میں نکاح سے مراد تثبت فی النکاح ہوگا یعنی نکاح میں باقی رہنا۔ اور سب سے پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا، مخطوبہ سوال نہ کرے سابق بیوی کے طلاق کا تاکہ اس کے حصے کی چیزیں خود لے لے اور تاکہ وہ اپنا نکاح اس شخص سے کرلے۔ اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا، ایک سوکن دوسری سوکن کے طلاق کا سوال نہ کرے اس کے حصے کی چیزوں کو لینے کے لئے اور تاکہ وہ سوکن اپنا نکاح کسی دوسری جگہ کرلے، اللہ تعالیٰ شانہ شراح حدیث کو بہترین جزاء خیر فرمائے کہ یہ حضرات شرح حدیث کا حق ادا کر دیتے ہیں، اور یہی حال فقہاء کرام کا ہے کہ وہ استنباط مسائل میں کچھ کسر نہیں چھوڑتے ہیں، فجزاہم اللہ تعالیٰ عنا ما ہو اھلہ وحشرنا یوم القیمۃ معہم۔ وحدیث الباب اخرجہ ایضاً البخاری والنسائی واخرجہ مسلم من حدیث محمد بن سیرین عن ابی ہریرۃ اھ عون و منہل۔

## باب فی کراھیۃ الطلاق

ما احل اللہ شیئاً ابغض الیہ من الطلاق، اس حدیث کو مصنف نے دو طریق سے ذکر فرمایا اول ان میں سے مرسل ہے دوسرا مسند۔ قال المنذری واخرجہ ابن ماجہ والمشہور فیہ المرسل وہو غریب اھ (عون)

طلاق باوجود جائز اور حلال ہونے کے مبغوض عند اللہ تعالیٰ ہے، معلوم ہوا ہر حلال شئ محبوب نہیں بلکہ بعض حلال مبغوض ہوتے ہیں

### طلاق کے مکروہ و مبغوض ہونے کی تشریح

اس حدیث پر امام خطابی تحریر فرماتے ہیں۔ طلاق کی کراہیت نفس طلاق کے اعتبار سے نہیں بلکہ اس بدخلقی اور سوء عشرت کے لحاظ سے ہے جو سبب طلاق ہے اس لئے کہ طلاق تو مباح ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حفصہؓ کو ایک مرتبہ طلاق دی تھی پھر بعد میں رجوع فرمالیا تھا، اسی طرح ابن عمر کی ایک بیوی تھی جس سے ان کو تو محبت تھی لیکن ان کے باپ عمرؓ کو وہ پسند نہ تھی وہ نہیں چاہتے تھے کہ وہ ابن عمر کے نکاح میں رہے، اس بات کی شکایت ابن عمر نے حضور سے کی آپؐ نے ان سے فرمایا کہ تم اسکو طلاق دیدو۔ اسپر انہوں نے اس کو طلاق دیدی۔ پس ظاہر ہے کہ آپ کسی کو ایسی شئ کا حکم نہیں کرسکتے ہیں جو عند اللہ مکروہ ہو اھ۔ میں کہتا ہوں اسی طرح ہمارے فقہاء نے بھی لکھا ہے، علامہ زیلعی فرماتے ہیں بعض لوگ کہتے ہیں

طلاق بغیر ضرورت کے مباح نہیں ہے (پھر آگے انہوں نے اسکی تائید میں کچھ احادیث ذکر کی ہیں) اس کے بعد فرماتے ہیں اور ہماری دلیل باری تعالیٰ کا قول اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن، نیز باری تعالیٰ کا قول لاجناح علیکم ان طلقتم النساء وطلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حفصۃ والصحابۃ رضوان اللہ تعالیٰ علیھم کانوا یطلقون من غیر نکیر الخ۔

شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں طلاق کی مبغوضیت کیساتھ اس کے حلال ہونے کی بھی تصریح ہے، لہٰذا طلاق کی کراہت، کراھۃ بالمعنی الاصطلاحی نہیں ہے صفت بغض کیتھا اگر حلت کی تصریح نہوتی تو بیشک طلاق شرعًا مکروہ ہوتی اور اس پر وہی چیز مرتب ہوتی جو مکروہ اصطلاحی پر ہوتی ہے[1] واذ لیس فلیس اس سے زائد نہیں کہا جاسکتا کہ طلاق عند اللہ سبحانہ وتعالیٰ مبغوض اور ناپسند ہے اھ علامہ قسطلانی شرح بخاری میں فرماتے ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ نے نکاح کو مشروع فرمایا اسی طرح طلاق کو مشروع فرمایا پھر آگے فرماتے ہیں اور وہ جو سنن ابوداؤد کی حدیث ہے جس میں طلاق کو مبغوض قرار دیا ہے وہ محمول ہے اس طلاق پر جو بلا وجہ دیجائے نیز ویسے بھی اس حدیث میں علۃ ارسال پائی جاتی ہے اس کے بعد پھر انہوں نے ابن الہمام کا کلام مذکور نقل فرمایا ہے، ابن عبد البر کتاب الکافی میں کتاب الطلاق کے شروع میں تحریر فرماتے ہیں طلاق مباح ہے اگرچہ عورت کو ناپسند ہو خواہ عورت مسیئہ ہو یا محسنہ، قبل الدخول وبعد الدخول، لیکن کثیر الطلاق شخص مذموم (قابل مذمت) ہے اور یہ چیز محاسن اخلاق سے نہیں ہے، پھر آگے فرماتے ہیں شریعت میں طلاق دینے کا ایک طریقہ ہے جس سے تجاوز کرنا جائز نہیں باری تعالیٰ کی معصیت اور اپنے نفس پر ظلم ہے اھ الحاصل طلاق اگر بضرورت اور مصلحۃ ہے تب تو اس کے جواز میں کسی کو کلام ہی نہیں ہے اور اگر بلاضرورت ہے تب بھی عند الجمہور جائز ہے بشرطیکہ قاعدۂ شرعیہ[2] کے مطابق اور جملہ حقوق کی ادائیگی کیساتھ ہو جس پر تسریح باحسان صادق آتا ہو کذا یستفاد من تصریحات الفقہاء۔ یہ سب جو کچھ لکھا گیا ہے وہ مصنف کے ترجمہ باب کراھیۃ الطلاق کے پیش نظر ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ طلاق کی کراھیۃ کس[3] حد تک ہے۔

## باب فی طلاق السنۃ

عن عبد اللہ بن عمر انہ طلق امرأتہ وھی حائض الخ۔

**ابن عمرؓ کے زمانِ حیض میں طلاق دینے کا قصہ اور اس سے متعلق مسائل** | مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس باب میں حضرت ابن عمرؓ کے زمانۂ حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دینے کا واقعہ ذکر فرمایا ہے پورے باب میں صرف یہی ایک قصہ متعدد طرق سے بیان کیا ہے یہ

---

[1] یعنی اگر مکروہ تنزیہی ہے تو مستحق ملامت اور مکروہ تحریمی ہو تو عقاب ۱۲ [2] جس کو طلاق سنی کہتے ہیں اور جو طلاق خلاف شرع ہو جس کو بدعی کہتے ہیں وہ ناجائز اور حرام ہے ۱۲ [3] طلاق بعض حالات میں صرف مباح اور بعض میں مستحب اور بعض میں واجب ہو جاتی ہے اور بعض حالات میں مکروہ جن کی تفصیلات کتب فقہ اور شروح حدیث میں مذکور ہیں ۱۲

حدیث مشہور ہے جملہ صحاح ستہ میں موجود ہے مصنف نے اسکے جملہ طرق کو بہت اہتمام سے ذکر کیا ہے اور اس کے ایک طریق پر جس میں ایک زیادتی ہے جو جملہ مذاہب اربعہ کے خلاف ہے اس پر شدت سے نکیر فرمائی ہے۔

ان کی اس بیوی کا نام جس کا یہ قصہ ہے کہا گیا ہے کہ آمنہ ہے وقیل النوار۔ ممکن ہے آمنہ نام ہو اور النوار لقب. طلاق فی زمن الحیض بالاتفاق[ا] طلاق بدعی ہے ایک ساتھ متعدد طلاق دینا اس میں تو اختلاف ہے شافعیہ واحمد فی روایۃ ایسی طلاق بدعۃ نہیں ہے بلکہ سنی ہے (کما تقدم التفصیل) لیکن طلاق فی حال الحیض بالاتفاق طلاق بدعی ہے، ابن عمر نے صرف ایک طلاق دی تھی جیسا کہ بعض طرق میں اس کی تصریح ہے۔

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرہ فلیراجعھا ثم لیمسکھا حتی تطہر ثم تحیض ثم تطہر، حضرت عمر نے جب اس کا تذکرہ حضور سے کیا تو آپ نے حضرت عمرؓ کو امر[۲] فرمایا کہ وہ ابن عمر کو اس طلاق سے رجوع کا امر کریں، یہ امر بالرجوع وجوب کے لئے ہے یا صرف استحباب کے لئے اس میں دونوں قول ہیں، علامہ قسطلانی فرماتے ہیں ط۱۲ یہ امر عند الشافعیہ والحنابلہ استحباب کے لئے ہے اور یہی ایک روایت حنفیہ کی ہے اور مالکیہ کے نزدیک وجوب کے لئے ہے وصححہ صاحب الہدایہ من الحنفیہ مالکیہ کے نزدیک تو اس کو رجوع پر مجبور کیا جائیگا بالضرب والسجن والتہدید اھ اور آگے پھر اس حدیث کے اس طریق میں یہ ہے کہ رجوع کرنے کے بعد طہر ثانی تک رکا رہے طہر ثانی میں اسکو اختیار ہے چاہے طلاق دے اور چاہے تو نکاح میں باقی رکھے۔ مطلب یہ ہوا طہر اول میں طلاق نہ دے اگر دینی ہی ہے تو طہر ثانی میں دے، یہ طہر ثانی والا امر استحباب کے لئے ہے یا وجوب کے لئے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے حنفیہ کا مسلک اس میں پہلے (طلاق بدعی کی تعریف میں) گذر چکا کہ ظاہر الروایۃ حنفیہ کی اس میں وجوب کی ہے اور غیر ظاہر الروایۃ استحباب کی اصح الوجہین للشافعیہ بھی وجوب ہی ہے کما قال الحافظ اور امام مالک واحمد کے نزدیک استحباب کے لئے ہے کما قال الدردیر ص۳٫۶۳ والموفق۔

روایات حدیثیہ بھی اس میں مختلف ہیں باب کی حدیث کے طریق اول میں جو کہ طریق نافع ہے طہر ثانی مذکور ہے اور اس کے بعد جو طریق آرہا ہے یعنی طریق سالم اس میں صرف طہر اول مذکور ہے۔

پھر علماء کی اس میں مختلف آراء ہیں کہ طہر ثانی تک انتظار کی کیا مصلحت ہے (۱) تاکہ یہ رجعت صرف طلاق کے لئے نہ ہو تو جس طرح طلاق کی نیت سے نکاح کرنا مکروہ اور ناجائز ہے اسی طرح طلاق کی نیت سے رجعت بھی نہ ہونی چاہئے، لہذا رجعت کرنے کے بعد کچھ زمانہ ایسا گذرنا چاہئے جس میں طلاق دینا جائز ہو لیکن نہ دیجائے (۲) تاکہ رجعت کا فائدہ ظاہر ہو

---

[ا] اس میں کچھ قیود اور تفصیل ہے جو آگے معلوم ہو جائے گی ۱۲۔ [۲] یہاں پر ایک مسئلہ اصولی ہے ھل الامر بالامر بالشیٔ امر بذلک الشیٔ ام لا؟ یعنی اگر کسی شخص کو یہ امر کیا جائے کہ وہ فلاں شخص کو کسی بات کا امر کرے! تو یہ فلاں شخص آمر اول کی طرف سے مامور سمجھا جائے گا یا نہیں؟ بلکہ اس درمیانی شخص کیطرف سے مامور ہوگا۔ اس کی طرف اشارہ جلد ثانی میں مروا اولادکم بالصلوۃ الحدیث میں گذر گیا ہے ۱۲

وہوالوطی اور جس طہر میں وطی کیجاتی ہے اس میں طلاق دینا بدعت ہے (۳) اس شخص نے عجلت کی طلاق دینے میں کہ حیض میں دیدی اور طہر کا انتظار نہیں کیا اس لئے سزار وعقوبۃً یہ حکم کیا گیا کہ طہر اول میں بھی مت دو اسکے بعد طہر ثانی میں دینا

ثم لیطلقہا اذا طہرت او وھی حامل۔

**طلاق حامل کی بحث وہل الحامل تحیض ؟** بظاہر مطلب یہ ہے کہ اس وقت حالت حیض میں جو طلاق دی ہے اس سے تو رجوع کرلے پھر آئندہ یا تو طلاق دے طہر میں (اگر حمل ظاہر نہو) اور اگر حمل ظاہر ہوجائے تو پھر طہر کی قید نہیں، اس روایت سے دو باتیں نئی ثابت ہوئیں اول یہ کہ حاملہ کو حیض آسکتا ہے دوسرے یہ کہ حامل کو ہر حال میں طلاق دے سکتے ہیں گو حالت حیض ہو، کذا قال الطیبی والنووی، ملاعلی قاری طیبی کا کلام نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں وعندنا ان الحامل لاتحیض وما رأتہ من الدم فہو استحاضۃ اھ امام نووی فرماتے ہیں امام شافعی کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ حامل حائض کو طلاق دینا جائز ہے اس لئے کہ غیر حامل کو حیض میں طلاق دینے سے مانع طول عدت ہے اور حامل کی عدت بہر حال وضع حمل ہے فلا فرق فیہا بین الطہر والحیض اھ لیکن بذل المجہود میں حضرت نے اسکا جواب تحریر فرمایا ہے جو وہاں دیکھا جاوے والظاہر عندی ما قال النووی کما لایخفی۔

اسی طرح کتب مالکیہ وحنابلہ میں بھی یہی مذکور ہے کہ غیر مدخول بہا اور وہ عورت جس کا حمل ظاہر ہوچکا ہو اس کو جس حال میں بھی طلاق دی جائے جائز ہے۔

فتلک العدۃ التی امر اللہ تعالیٰ ان تطلق لہا النساء۔ آپ نے ابن عمرؓ سے فرمایا کہ حیض کی طلاق سے رجوع کرکے زمانۂ طہر میں طلاق دو، پس یہ حالت طہر ہی وہ عدت ہے جس میں طلاق دینے کا اللہ تعالیٰ نے حکم فرمایا ہے،

**عدّت کے مصداق میں فریقین کی رائے کی توضیح وتشریح** خطابی کہتے ہیں اس سے تو معلوم ہو رہا ہے کہ جو زمان طلاق کا ہے وہی زمانِ عدت ہے اور زمانِ طلاق بالاتفاق زمان طہر ہے لہذا زمانِ عدت بھی طہر ہوا (اس سے قبل وہ یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ ان تطلق لہا النساء میں لام بمعنی فی ہے) پس ثابت ہوا کہ قرآن میں ثلاثۃ قروء سے مراد ثلاثۃ اطہار ہیں کما ہو مسلک الشافعیہ۔

امام طحاوی نے اس کا جواب یہ دیا ہے یہاں اس حدیث میں لفظ عدت سے عدت اصطلاحیہ مراد نہیں ہے جو کتاب اللہ سے ثابت ہے یعنی ثلاثۃ قروء بلکہ عدت سے مراد طلاق النساء کی عدت یعنی وقت طلاق پس ضروری نہیں کہ جو عدت طلاق کی ہے یعنی وقت طلاق وہی عدت وہ ہو جس کے گذارنے کی عورتیں مکلف ہیں کیونکہ لفظ عدت کے کئی معنی آتے ہیں اھ (عون المعبود) چنانچہ قاموس وغیرہ کتب لغت میں عدت کے معنی متعدد لکھے ہیں فلیراجع لہذا حدیث کے اس جملہ کا مطلب یہ ہوا پس یہ وقت طلاق دینے کا (جس میں ہم کہہ رہے) وہی وقت ہے جس میں طلاق دینے کا امر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فی قولہ تعالیٰ فطلقوھن لعدتہن۔ گویا آپؐ امر بالطلاق فی زمان الطہر کو مؤید فرما رہے ہیں اس آیۃ کریمہ سے سبحان اللہ کیا عمدہ تشریح ہے

---

لہ مالکیہ کا مسلک بھی یہی ہے اور امام احمد کی دونوں روایتیں، ابن قدامہ نے المغنی میں حیض کو ترجیح دی ہے اور اسی کو درایۃً وروایۃً ثابت مانا ہے اور یہی مسلک حنفیہ کا ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ فطلقوھن لعدتہن کی تفسیر میں اختلاف ہے بین الحنفیہ والشافعیۃ جس کو مفسرین اور محدثین سبھی نے لکھا ہے، دراصل اس آیتِ شریفہ میں ایک قراءۃ یہ ہے کما سیأتی فی المتن ایضًا. فطلقوھن فی قُبُلِ عدّتِهن پھر حنفیہ وشافعیہ کا لفظ قُبُل کے مفہوم میں اختلاف ہے بنار براس کے کہ شافعیہ عدۃ بالاطہار کے قائل ہیں اور حنفیہ عدۃ بالحیض کے شافعیہ کہتے ہیں اس کے معنی ابتداء اور اول کے ہیں[۱] یعنی عورتوں کو طلاق دو ان کی عدت کے شروع اور اسکے آغاز میں[۲] اور حنفیہ کہتے ہیں اس سے مراد آمد واستقبال ہے، یعنی طلاق دو ایسے وقت میں جب کہ وہ عورتیں استقبال کرنے والی ہوں عدت کا یعنی ایسے وقت میں طلاق دو جس کے بعد زمانِ عدت آنے والا ہو اور طلاق بالاتفاق دی جاتی ہے زمانِ طہر میں، معلوم ہوا طہر کے بعد آنے والا زمانہ ہی زمانِ عدت ہے وہوالحیض حنفیہ اپنی رائے کی ترجیح اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ قرآن یہ کہتا ہے کہ عدت ثلاثۃ قروء ہے پورے تین قروء گذرنے چاہئیں اور اگر عدت طہر کو قرار[۳] دیا جائے کما قالوا اور حال یہ کہ طلاق بھی طہر ہی میں دی جاتی ہے تو اب خلط ہو جانے کی وجہ سے عدت کے حساب میں گڑبڑ کمی یا زیادتی واقع ہوگی جس طہر میں طلاق دی گئی اگر اس کو مستقل شمار کرتے ہیں تو عدد ثلاث (ثلاثۃ قروء) میں کمی واقع ہوگی (کما ہو مسلک الشافعیہ) اور اگر اس کو شمار نہیں کرتے اس کے علاوہ تین طہر گذارے جائیں تو اس صورت میں زیادتی لازم آتی ہے بخلاف اس کے کہ عدت حیض کو قرار دیا جائے اور طلاق طہر میں دیجائے اس میں عدت کا حساب بلاتردد درست رہتا ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

فقال مرہ فلیراجعہا ثم یطلقہا فی قبل عدتہا۔ یعنی ابن عمر سے کہو کہ اس وقت کی طلاق سے تو رجوع کرلے جو عینِ عدت کے زمانہ میں دی گئی پھر اس کے بعد جب طلاق دے تو ایسے وقت میں دے جس میں استقبال[۴] عدت ہو رہا ہو (تاکہ عدت کا حساب درست رہے)

قال فیعتد بہا قال فمہ ارأیت ان عجز واستحمق۔ سائل نے دریافت کیا کیا رجوع کرنے کے بعد[۵] یہ طلاق شمار ہوگی (یا کالعدم ہو جائیگی) انہوں نے جواب دیا پھر کیا ہوگی اگر شمار نہ ہوگی (اور پھر آگے فرمایا) بتاؤ تو سہی اگر وہ یعنی مُطلِق فی الحیض عاجز ہو جائے اور حماقت کا کام کرے (یعنی رجوع نہ کرے) تب بھی یہ طلاق شمار ہوگی کہ نہیں؟ مطلب یہ

---

[۱] ای طلقوھن فی اول عدتہن، ونحن نقول طلقوھن مستقبلات عدتہن ۱۲ [۲] اور طلاق بالاتفاق طہر میں دیجاتی ہے لہذا عدت کا زمانہ بھی طہر ہی ہوا ۱۲
[۳] ابن قدامہ مغنی میں اس پر تفصیل سے کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں طلاق تو کسی طرح بھی بوقت عدت ہو نہیں سکتی اسلئے کہ عدت تو طلاق پر مرتب ہوتی ہے طلاق لامحالہ عدت پر مقدم ہوگی، طلاق سبب ہے اور عدت مسبب سبب مسبب پر ہمیشہ مقدم ہوتا ہے ۱۲ [۴] اور یہ بھی احتمال ہے کہ سائل کی مراد یہ ہو کہ یہ طلاق فی الحیض شرعًا معتبر ہوگی یا نہیں؟ اس صورت میں ابن عمر کے جواب کا مطلب یہ ہوگا ارے! بتا تو سہی اگر کوئی شخص کسی ضروری کام کو اپنی حماقت اور جہالت سے ترک کردے تو کیا اس کو معذور قرار دیا جا سکتا ہے ۱۲ [۵] ہذا التشریح علی مسلک الحنفیۃ۔

ہے کہ طلاق رجوع کرنے سے کالعدم تھوڑی ہوتی ہے طلاق تو ظاہر ہے کہ واقع ہو گئی

## طلاق فی الحیض اور طلاق ثلاث کے وقوع میں اختلاف

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ طلاق فی الحیض اگرچہ عند الجمہور ناجائز اور حرام ہے لیکن اس کے باوجود واقع ہوجاتی ہے، عند جماہیر العلماء سلفًا وخلفًا ومنہم الائمۃ الاربعۃ وعلی ہذا ایقاع الثلاث دفعۃ، امام بخاریؒ نے دو مستقل ترجمۃ ابواب اس مقصد کے لئے باندھے ہیں (۱) باب اذا طلقت المرأۃ الحائض یعتد بذلک الطلاق۔ (۲) باب من اجاز الطلاق الثلاث۔ باب اول کے ذیل میں علامہ قسطلانی فرماتے ہیں ائمۃ الفتویٰ کا اس پر اجماع ہے (حالت حیض کی طلاق کے وقوع پر) بخلاف ظاہر یہ روافض، خوارج کے کہ وہ یہ کہتے ہیں یہ طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے کہ منہی عنہ ہے فلا یکون مشروعًا، اور ہم یہ کہتے ہیں کہ حضورؐ نے ابن عمرؓ کو اس طلاق کے بعد رجوع کا حکم فرمایا، اور ظاہر ہے کہ رجوع عن الطلاق بدون الطلاق محال ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ خود ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس طلاق کا اعتبار کیا جیسا کہ اس کی تصریح آگے حدیث میں آرہی ہے اھ صاحب عون المعبود لکھتے ہیں حافظ ابن القیم نے زاد المعاد میں بہت طویل کلام کیا ہے اس بات پر کہ طلاق حائض واقع نہیں ہوتی اھ اور شاہ صاحب فیض الباری میں فرماتے ہیں یہی وہ مسئلہ ہے جس کا ابن تیمیہ نے انکار کیا ہے کہ حالت حیض کی طلاق واقع نہیں ہوتی حالانکہ ابن عمرؓ جو کہ صاحب واقعہ ہیں انہوں نے اس طلاق کے وقوع کا اقرار کیا ہے الی آخر ما ذکر۔ میں کہتا ہوں اسی طرح ابن القیم نے اس مسئلہ پر تفصیلی کلام سنن ابوداؤد کی شرح "تہذیب السنن" میں بھی کیا ہے جمہور کے مسلک کے خلاف فضول زور لگایا ہے۔ اب آگے رہا مسئلہ ایقاع الثلاث فی مجلس واحد کا سو اس کے وقوع میں تو ائمہ اربعہ کا کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ وہ طلاق سنی ہے یا بدعی؟

شافعیہ کے نزدیک تو یہ طلاق خلاف سنت بھی نہیں دوسرے ائمہ کے نزدیک خلاف سنت ہے کما تقدم الخلاف فی ذلک، فی مبدأ کتاب الطلاق، البتہ بعض دوسرے علماء کا اس کے وقوع میں اختلاف ہے جس کے لئے مصنف نے آگے مستقل باب قائم فرمایا ہے اس پر کلام اسی باب میں آئے گا۔

ولم یرہا شیئًا اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہے ابو الزبیر، یہ زیادتی[1] صرف اس کی روایۃ میں ہے اور یہ دلیل ہے ان علماء کی جو یہ کہتے ہیں کہ طلاق حائض واقع نہیں ہوتی، خطابی کہتے ہیں محدثین یہ فرماتے ہیں ابو الزبیر نے کبھی کسی روایۃ میں اس لفظ سے زیادہ منکر کوئی لفظ ذکر نہیں کیا۔ خود مصنف نے بھی آگے چل کر یہ فرمایا ہے والاحادیث کلہا علی خلاف ما قال ابو الزبیر اھ دوسری صورت یہ ہے کہ اس جملہ کی تاویل کیجائے ای لم یرہا شیئًا مشروعًا اور یہ مطلب نہیں لم یرہا شیئًا معتبرًا واقعًا یعنی معتبر ہونے کی نفی مقصود نہیں بلکہ جائز اور مباح ہونے کی نفی مراد ہے۔ قال ابوداؤد روی ہذا الحدیث عن ابن عمر الخ۔ یہ جو حدیث ابن عمرؓ چل رہی ہے طلاق فی الحیض والی اس میں رواۃ کا یہ اختلاف

---

[1] ابو الزبیر کی روایت مسلم میں بھی ہے لیکن وہاں یہ جملہ نہیں ہے یہ جملہ ابوداؤد اور نسائی میں ہے ۱۲

ہورہاہے کہ بعض نے اس میں صرف ایک طہر ذکر کیا ہے اور بعض نے دوطہر کہ رجوع کرنے کے بعد اگر طلاق دینا چاہے تو طہراول میں نہیں بلکہ طہرثانی میں دے۔ اسی اختلاف کو مصنف یہاں ذکر فرمارہے ہیں اس میں فقہاء کا بھی اختلاف ہے جس کو ہم شروع میں بیان کرچکے ہیں۔

## باب فی نسخ المراجعة بعد الطلقات الثلاث

اس باب کی حدیث ثانی ترجمۃ الباب کے مطابق ہے، لیکن حدیث اول مناسب نہیں کمالایخفی، نیز بعض نسخوں میں یہاں یہ ترجمۃ الباب ہے ہی نہیں اس صورت میں حدیث اول تو ترجمۂ سابقہ یعنی طلاق السنہ کے مطابق ہوگی، لیکن حدیث ثانی مطابق نہ ہوگی فہذا من تصرف الناسخین۔

ان عمران بن حصین سئل عن الرجل یطلق امرأته ثم یقع بها ولم یُشهد علی طلاقها الخ۔ اس روایت سے معلوم ہورہا ہے آدمی کو طلاق پر بھی گواہ بنانے چاہئیں اور رجعۃ پر بھی، اشہاد علی الطلاق تو کسی کے نزدیک واجب نہیں ہے صرف مستحب ہے لیکن اشہاد علی الرجعۃ کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، حنفیہ کے نزدیک تو غیر واجب ہے صرف مستحب ہے شافعیہ کا مسلک شرح اقناع میں سنت ہونا لکھا ہے اور اس میں یہ بھی ہے" خلافا لمالک کہ ان کے نزدیک واجب ہے اور لکھا ہے، قول قدیم بھی شافعی کا یہی ہے کما فی الام وعن احمد روایتان الوجوب والاستحباب اھ۔

میں کہتا ہوں شوکانی نے بھی امام مالک کا مسلک وجوب الاشہاد علی الرجعۃ لکھا ہے لیکن کتاب الکافی (لابن عبدالبر) میں لکھا ہے یستحب الاشہاد علی الطلاق وکذا علی الرجعۃ وقیل الاشہاد علی الرجعۃ اوکد اھ اسی طرح تکملۃ المنہل میں بھی استحباب ہی لکھا ہے، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ جس طرح حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے اسی طرح مالکیہ کے نزدیک بھی اور امام شافعی کے دو قول ہیں جدید الاستحباب، قدیم الوجوب اسی طرح امام احمد کے بھی دونوں قول منقول ہیں[۱]۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ قالہ المنذری اھ عون۔

وذلک ان الرجل کان اذا طلق امرأته۔ یہ باب کی حدیث ثانی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں طلاق کا عدد محدود اور متعین نہیں تھا بلکہ آدمی جتنی چاہے طلاقیں دیدے عدت کے اندر رجوع کرسکتا تھا، آیۂ کریمہ الطلاق مرتان کے نزول سے طلاق کی تحدید ہوئی یہ حدیث ترمذی شریف میں بھی ہے بروایۃ عائشہ جس میں زیادہ تفصیل ہے اس کو دیکھا جائے۔

---

[۱] خلاصہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ اشہاد علی الرجعۃ امام ابوحنیفہ ومالک والشافعی فی قولہ الجدید مستحب ہے وعن احمد روایتان اور اشہاد علی الطلاق کسی کے نزدیک بھی ائمہ میں سے واجب نہیں صرف مستحب ہے ۱۲

# باب فی سنة طلاق العبد

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے ایک شخص نے حضرت ابن عباس سے دریافت کیا ایک مملوک جس کے نکاح میں مملوکہ تھی اس مملوک (شوہر) نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دی اس کے بعد ان دونوں کو آزاد کر دیا گیا، تو کیا اس عورت کا خاوند آزاد ہونے کے بعد اس سے (بلا حلالہ) نکاح کر سکتا ہے؟ انہوں نے فرمایا ہاں نکاح کر سکتا ہے۔

## طلاق میں مرد کے حال کا اعتبار ہے یا عورت کے؟

یہ حدیث ائمہ اربعہ کے خلاف ہے البتہ ابن حزم ظاہری کا مسلک یہی ہے ولنسب الی ابن عباس و روایۃ لاحمد، خلاف اس لئے ہے کہ جمہور کے نزدیک تو طلاق کا مدار رجال پر ہے مرد اگر حر ہے اس کا نصاب طلاق تین طلاقیں ہیں اور اگر وہ عبد ہے تو اس کا نصاب دو طلاقیں ہیں اور حنفیہ یہ کہتے ہیں جس طرح عدت میں بالاتفاق عورت کا اعتبار ہے اسی طرح طلاق میں بھی عورت کا اعتبار ہے وہ اگر حرہ ہے تو اس کی طلاق تین ہوں گی اور اگر وہ امۃ ہے تو اس کی طلاق صرف دو ہوں گی، اس مسئلہ میں دونوں ہی غیر حر ہیں لہذا بالاتفاق نصاب طلاق صرف دو طلاقیں ہوں گی، لہذا بغیر تحلیل کے دوبارہ اس سے نکاح نہیں کر سکتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے عمر بن مُعتِّب کی وجہ سے، یا یہ کہا جائے یہ حدیث منسوخ ہے یا اس زمانہ کی بات ہے جب طلاق ثلاثہ ایک شمار ہوتی تھی (کما سیاتی فی الباب الآتی) وحدیث ابن عباس ہذا اخرجہ احمد والنسائی والبیہقی اھ تکملۃ المنہل۔

عن عائشۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال طلاق الامۃ تطلیقتان وقرؤھا حیضتان۔ حضرت شیخ الہندؒ کی تقریر ترمذی میں لکھا ہے اس حدیث میں دو مسئلے مذکور ہیں اور وہ دونوں حنفیہ کے موافق ہیں۔ اول یہ کہ طلاق میں مرأۃ کا اعتبار ہوگا جس طرح کہ عدت میں اس کا اعتبار ہے (کما سبق آنفًا) دوسرا یہ کہ عدت بالحیض ہے نہ کہ بالاطہار لیکن یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں مُظاہر بن اُسلم راوی ضعیف ہے، اکثر محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے البتہ ابن حبان نے اس کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔

(تنبیہ) لیکن قابل تعجب بات یہ ہے کہ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذی فرماتے ہیں والعمل علی ہذا عند اہل العلم من اصحاب النبی صلے اللہ علیہ وسلم وغیرہم وہو قول سفیان الثوری والشافعی واحمد واسحق اھ۔ حالانکہ امام شافعی کے تو دونوں مسئلوں میں یہ حدیث خلاف ہے صاحب الکوکب الدری نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ اس حدیث میں دو جزء ہیں ایک طلاق دوسرا عدت، امام ترمذی کا اشارہ علی ہذا سے صرف جزء ثانی یعنی عدت کے مسئلہ سے ہے کہ اس میں سب کے نزدیک عورت کے حال کا اعتبار ہے ورنہ طلاق کے مسئلہ میں تو علماء کا اختلاف ہے عند الشافعی وغیرہ الطلاق بالرجال وعندنا الحنفیۃ الطلاق بالنساء اھ اس توجیہ سے کسی قدر تو اشکال میں کمی آئی لیکن پھر بھی[1] اشکال باقی ہے اس لئے کہ باندی

---

[1] اس اشکال کا جواب کسی درجہ میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دراصل امام ترمذی کا معمول تقریبًا ہر جگہ یہ ہے کہ وہ حنفیہ، شافعیہ وغیرہ ←

کی عدت اگرچہ بالاتفاق دو قرء ہے لیکن قرء کا مصداق شافعیہ کے نزدیک طہر ہے نہ کہ حیض اور یہاں حدیث میں حیض کی تصریح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ وحدیث عائشة ہذا اخرجہ البیہقی والدارقطنی وابن ماجہ والحاکم وصححہ والترمذی اھ منہل۔

# باب فی الطلاق قبل النکاح

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لاطلاق الا فیما تملک ولاعتق الا فیما تملک ولابیع الا فیما تملک ولاوفاء نذر الا فیما تملک۔

**حدیث کی شرح مع مذاہب ائمہ مفصلاً** اس حدیث کا صرف جزء اول اس باب سے متعلق ہے یعنی طلاق قبل النکاح، الافیما تملک میں ملک سے ملک متعہ مراد ہے جو نکاح کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے پس مطلب یہی ہوا کہ طلاق قبل النکاح معتبر نہیں، مسئلہ اختلافی ہے، شافعیہ، حنابلہ یہی کہتے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں طلاق قبل النکاح کی دو صورتیں ہیں (۱) اجنبیہ سے کہے انت طالق (۲) کسی عورت سے کہے ان نکحتک فانت طالق یعنی نکاح تو اگرچہ ابھی تک نہیں ہوا لیکن طلاق کو معلق کر دیا اضافة الی النکاح کے ساتھ، اول صورت ہمارے نزدیک بھی باطل ہے اور حنفیہ حدیث کو اسی پر محمول کرتے ہیں، دوسری تعبیر اس کی اس طرح بھی کیجاتی ہے کہ تطلیق کی دو صورتیں ہیں تنجیزاً اور تعلیقاً حدیث میں نفی اول کی ہے کہ فی الواقع طلاق قبل النکاح وہی ہے نہ کہ ثانی کی اس لئے کہ اس میں طلاق قبل النکاح کہاں ہے۔ امام مالک کی رائے بھی یہی ہے لیکن ہمارے اور ان کے مسلک میں فرق ہے وہ کہتے ہیں اضافة الی النکاح کی صورت میں طلاق واقع ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اس میں عموم نہو بلکہ کسی قسم کی تخصیص ہو مثلاً کسی عورت کو خطاب کر کے کہے ان نکحتک فانت طالق یا کسی شہر یا قبیلہ کا نام لیکر کہے کہ فلاں شہر یا قبیلہ کی عورت سے نکاح کروں تو اس کو طلاق ہے یا زمان کے لحاظ سے تخصیص کرے ان نکحت الیوم فہی طالق اور اگر عموم ہو جیسے ایما امرأة نکحتہا فہی طالق، یہ باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں اس نے اپنے لئے نکاح کا بالکل سدباب ہی کر لیا ہے جو منشأ شارع کے خلاف ہے، حنفیہ کے یہاں تخصیص کی قید نہیں ہے تعمیم اور تخصیص دونوں صورتوں میں اس کا یہ کلام معتبر ہے۔ بذل المجہود میں لکھا ہے ومذھبنا مروی عن عمر وابن مسعود وابن عمر اھ آگے حدیث میں عتق کا مسئلہ مذکور ہے اس میں بھی حنفیہ اور شافعیہ کا یہی اختلاف ہے لیکن ———

---

← سبھی کے مذاہب بیان کرتے ہیں اور بسا اوقات دوسرے فریق کی دلیل کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں جب یہاں مصنف نے یہ حدیث ذکر کی جو حنفیہ کے موافق اور شافعیہ کے خلاف تھی تو مصنف کا ذہن شافعیہ کی دلیل کیطرف گیا لیکن ابھی تک وہ دلیل ذہن ہی میں تھی لکھنے کی نوبت نہیں آئی تھی کہ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا والعمل علی ہذا عند اھل العلم الخ امام ترمذی جب حدیث الباب ذکر کرنے کے بعد والعمل علی ہذا فرماتے ہیں اس میں اکثر جگہ انہوں نے بہت توسع سے کام لیا ہے بسا اوقات حدیث الباب سے اس کا تعلق نہیں ہوتا بلکہ جانب مخالف والی دلیل سے اس کا تعلق ہوتا ہے کما لایخفی علی من امعن النظر فی کتابہ ۱۲

امام احمدؒ عتق کے مسئلہ میں حنفیہ کے ساتھ ہیں اور طلاق کے مسئلہ میں شافعیہ کے ساتھ، پھر حدیث میں اس کے بعد بیع کا مسئلہ مذکور ہے کہ ملک غیر کی بیع جائز نہیں، جس کو بیع فضولی کہتے ہیں، حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک نفی جواز کا تعلق بیع بات یعنی قطعی بیع سے ہے ورنہ بیع موقوفاً علی اجازۃ المالک صحیح ہے، مالکیہ کے نزدیک تو بیع اور شراء دونوں جائز ہیں اور حنفیہ کے نزدیک صرف بیع جائز ہے نہ کہ شراء اور امام شافعی کے قول جدید میں بیع فضولی ناجائز ہے اور قول قدیم میں جائز ہے ورجحہ النووی حاشیۂ کوکب میں ہے ابن الہمام نے امام مالک واحمد دونوں کو حنفیہ کے ساتھ قرار دیا ہے اھ لیکن نیل المآرب والروض المربع (فی فقہ الحنابلہ) میں عدم جواز کی تصریح کی ہے، حنفیہ کی دلیل حکیم بن حزام کے شراء اضحیہ کا قصہ ہے (وسیاتی فی البیوع) اسکے بعد حدیث میں نذر کا مسئلہ ہے، اگر نذر فیما لا یملک تنجیزاً ہے تب تو بالاتفاق باطل ہے اور اگر تعلیقاً ہے اضافۃ الی الملک کے ساتھ اس میں وہی مذاہب ہیں جو مسئلہ طلاق میں گذر گئے (کذا فی الابواب والتراجم ص۱۹۷ وص۲۰۰)

قال المنذری واخرجہ الترمذی وابن ماجہ بنحوہ الی آخر ما قال۔

ومن حلف علی معصیۃ فلا یمین لہ، حنفیہ کے نزدیک اس میں کفارہ واجب ہے خواہ مطلق یمین ہو یا بطریق نذر، خطابی نے شافعیہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ اگر مطلق یمین ہے تب تو کفارہ ہوگا، اور اگر نذر کی صورت ہے تو پھر اس میں کفارہ واجب نہیں کیونکہ نذر معصیۃ منعقد ہی نہیں ہوتی، اھ نذر معصیۃ کا مسئلہ مشہور اختلافی ہے کہ اس کا ایفاء تو کسی کے نزدیک جائز نہیں اب یہ کہ کفارہ بھی واجب ہے یا نہیں؟ اس میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نذر معصیۃ منعقد تو ہو جاتی ہے لیکن اس کا ایفاء جائز نہیں لہذا کفارہ واجب ہے اور یہی ایک روایت امام احمد کی ہے اور شافعیہ ومالکیہ کے نزدیک کفارہ واجب نہیں کذا فی المغنی وفیہ وعن احمد ما یدل علی انہ لا کفارۃ علیہ اھ مغنی سے معلوم ہوا کہ اس میں امام احمد کی دو روایت ہیں لیکن نیل المآرب اور الروض المربع میں وجوب کفارہ کی تصریح ہے دوسری روایت کو ذکر نہیں کیا۔

## باب فی الطلاق علی غلط

اکثر نسخوں میں بجائے غلط کے غیظ ہے اور حدیث الباب کا تقاضا بھی یہی ہے، اور ایک شارح نے غلط کی تفسیر یہ کی ہے کہ ایسی حالت جس میں غلطی کا امکان ہو یعنی فی حال الغضب۔

طلاق فی حال الغضب عند الجمہور واقع ہے امام احمد فی روایۃٍ واقع نہیں ہوتی، بظاہر مصنف کا میلان اسی طرف ہے۔
لا طلاق ولا عتاق فی اغلاق، مصنف نے اغلاق کی تفسیر غضب سے کی ہے کہا گیا ہے کہ امام احمد سے بھی یہ تفسیر منقول ہے

---

لہ اس میں ان کی تین روایات ہیں، مثل الحنفیۃ مثل الشافعیۃ، تیسری الفرق بین الطلاق والعتق ورجح الموفق الروایۃ الثانیۃ، والخرقی الروایۃ الثالثۃ اھ من الابواب والتراجم ص۲۶۳

اس پر یہ نقد کیا گیا ہے کہ طلاق تو غضب ہی کی بنا پر دیجاتی ہے، لہٰذا اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ کوئی طلاق بھی واقع نہو لیکن اکثر علماء نے اس کی تفسیر اکراہ سے کی ہے اور جنون سے بھی کی گئی ہے۔

**طلاق مکرہ میں اختلاف ائمہ** پھر طلاق مکرہ میں بھی اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک واقع ہوجاتی ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واقع نہیں ہوتی، لحدیث رفع عن امتی الخطأ والنسیان وما استکرہوا علیہ حنفیہ کا استدلال عمومات نصوص سے ہے کقولہ کل طلاق جائز الاطلاق الصبی والمعتوہ، اور دلیل عقلی یہ ہے کہ اکراہ کی صورت میں زوج کی جانب سے ایقاع طلاق تو بہرحال پایا ہی جارہا ہے گو رضا طبعی نہیں ہے اور رضاء کا پایا جانا وقوع طلاق کیلئے شرط نہیں ہے کما فی الہازل (بذل) قال المنذری والحدیث اخرجہ ابن ماجہ وفی اسنادہ محمد بن عبید بن ابی صالح وہو ضعیف اھ (عون) زاد فی المنہل احمد والبیہقی والحاکم وقال صحیح علی شرط مسلم ورد بان فی سندہ محمد بن عبید بن ابی صالح اھ۔

# باب فی الطلاق علی الھزل

ثلاث جدہن جد وھزلہن جد۔ طلاق ہازل باتفاق واقع ہے، چنانچہ امام ترمذی اس حدیث کے بعد فرماتے ہیں والعمل علی ہذا عند اہل العلم من اصحاب النبی صلے اللہ علیہ وسلم وغیرہم اھ، بذل المجہود میں علامہ شوکانی سے طلاق کے مسئلہ میں امام احمد اور امام مالک کا اختلاف نقل کیا ہے کہ ان دونوں کے نزدیک طلاق ہازل واقع نہیں ہوتی، لیکن یہ بات درست نہیں، ائمہ اربعہ کے نزدیک اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ خود بذل المجہود ہی میں آگے چل کر قاضی عیاض سے اس میں علماء کا اتفاق نقل کیا ہے، حضرت شیخ نے بھی حاشیۂ بذل میں اس پر تنبیہ فرمائی ہے۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ والترمذی والحاکم وصححہ اھ ملخصاً من المنہل۔

# باب بقیۃ نسخ المراجعۃ بعد التطلیقات الثلاث

اس مضمون کا باب اس سے قبل بھی گذر چکا اسی لئے مصنف نے یہاں لفظ بقیہ کا اضافہ فرمایا ہے۔

لیکن اس باب میں اور گذشتہ میں فرق ہے وہ یہ کہ گذشتہ باب سے تو یہ بیان کرنا چاہتے ہیں زمانہ جاہلیت میں طلاق میں تحدید نہ تھی یعنی تین میں اس کا انحصار نہ تھا، تین سے زائد طلاق دینے کے باوجود زوج اپنی بیوی سے عدت کے اندر رجوع کرسکتا تھا، اسلام نے آکر اس طریقۂ جاہلیت کو ختم کیا، اور اس دوسرے باب سے مقصود یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں طلقات ثلاث ایک طلاق شمار ہوتی تھیں یعنی اگر کوئی شخص دفعۃً تین طلاقیں دے تو وہ تینوں واقع نہوتی تھیں بلکہ صرف ایک واقع ہوتی تھی، بعد میں یہ منسوخ ہوگیا اور تین ہی شمار ہونے لگیں

**طلاق ثلاث کے وقوع وعدم وقوع کی مفصل بحث** جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے گو ائمہ کا اس میں تو اختلاف ہے کہ دفعۃً تین طلاق دینا سنت کے خلاف ہے یا نہیں؟ لیکن وقوع میں کوئی اختلاف نہیں البتہ بعض دوسرے علماء کا اسمیں اختلاف ہے (۱) لایقع اصلاً عند الرافضۃ وبعض الظاہریۃ وعند بعضہم لایقع کل طلاق

منہی عنہ کطلاق الحائض (۲) یقع واحد رجعی عند عکرمۃ وغیرہ ولنسب الی ابن عباسؓ (۳) للمدخول بہا ثلاث ولغیرہا واحدۃ بائنۃ عند اسحٰق بن راہویہ۔

ان اختلافات کا منشأ دو روایتیں ہیں (۱) قصۂ طلاق رکانہ جو اس باب کی پہلی حدیث ہے (۲) حدیث ابن عباس جو حکماً مرفوع ہے، اور اسی باب کے اخیر میں آرہی ہے، ہر ایک روایۃ پر کلام آگے آرہا ہے۔

عن ابن عباس قال طلق عبدُ یزیدَ ابو رکانۃَ واُخوَتِہٖ۔ یعنی عبد یزید جو کہ رکانہ اور اس کے دوسرے بھائیوں کا باپ ہے (عبد یزید ایک شخص کا نام ہے اضافی معنی مراد نہیں۔ اور ابو رکانہ یہ کنیت نہیں بلکہ اضافی معنی مراد ہیں) حاصل یہ ہے کہ عبد یزید جو کہ صاحب اولاد شخص تھا اس نے اپنی بیوی امّ رکانہ کو طلاق دی اور اس کے بعد ایک قبیلۂ مزینہ کی عورت سے شادی کرلی، اس کے بعد یہ ہوا کہ اس نئی بیوی نے حضور سے آکر اپنے شوہر عبد یزید کے بارے میں یہ شکایت کی کہ وہ میرے کام کا نہیں ہے، عنین ہے (حالانکہ عبد یزید کا صاحب اولاد ہونا پہلے معلوم ہوچکا ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اس بات پر بڑی غیرت اور غصہ آیا چنانچہ آپؐ نے عبد یزید کی اولاد رکانہ وغیرہ کو بلا کر حاضرین مجلس کے سامنے دریافت فرمایا کہ دیکھو! یہ بیٹا اپنے باپ کے اس چیز میں مشابہ ہے اور یہ بیٹا اپنے باپ کے اس چیز میں مشابہ ہے (مطلب یہ کہ مشاہدہ سے معلوم ہورہا ہے کہ یہ سب فی الواقع عبد یزید ہی کے بیٹے ہیں۔ لہٰذا یہ عورت اپنے دعویٰ میں جھوٹی ہے) بہرحال آپؐ نے عبد یزید سے فرمایا کہ اس عورت کو طلاق دیدے اس نے اس کو طلاق دیدی آپ نے عبد یزید سے فرمایا اب تو اپنی سابق بیوی سے رجوع کرلے، عبد یزید نے عرض کیا کہ میں نے تو اس کو تین طلاقیں دی ہیں! آپؐ نے فرمایا مجھے معلوم ہے تب بھی تو اس سے رجوع کرلے۔

اب آگے امام ابوداؤد اس روایت کے بارے میں اپنی تحقیق ذکر کرتے ہیں۔ قال ابوداؤد وحدیث نافع بن عجیر وعبد اللّٰہ بن علی بن یزید بن رکانۃ عن ابیہ عن جدہ الخ۔ اس حدیث کے جن طرق کیطرف مصنف اشارہ فرمارہے ہیں وہ آئندہ باب فی البتۃ میں آرہے ہیں، مصنف علیہ الرحمہ نے یہاں دو باتیں ارشاد فرمائیں اوّل یہ کہ یہ قصہ طلاق عبد یزید سے متعلق نہیں بلکہ ان کے بیٹے رکانہ کا ہے، دوسری بات یہ کہ اس قصہ میں تین طلاقیں نہ تھیں بلکہ طلاق بتہ تھی، اور پھر ان دونوں باتوں کی دلیل یہ بیان فرمائی، لانہم ولد الرجل واھلہ، یعنی جو میں کہہ رہا ہوں وہ اس لئے اصح ہے کہ اس طرح بیان کرنے والے صاحب واقعہ کے اہل اور اس کی اولاد ہیں اور ظاہر بات ہے کہ آدمی کے گھر والے اس کی بات کو زیادہ جاننے والے ہوتے ہیں بنسبت دوسرے لوگوں کے۔

میں کہتا ہوں اسی لئے مصنف نے آگے چل کر باب فی البتۃ میں اس قصہ کو دوبارہ ذکر کیا ہے، اسی طرح امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اس حدیث کو من طریق عبد اللّٰہ بن علی بن یزید بن رکانہ باب فی البتۃ میں ذکر فرمایا ہے، معلوم ہوا امام ابوداؤد وامام ترمذی دونوں حضرات کی تحقیق میں یہ قصہ طلاق بتہ کا ہے طلاق ثلاث کا نہیں ہے، اسی طرح امام بیہقی [۱]

---

لہ قیل اسمہا عجلۃ بنت عجلان ۱۲

نے بھی اس قصہ کی تخریج کی ہے اور پھر اخیر میں انہوں نے بھی یہی کہا ہے کہ صحیح یہی ہے کہ رکانہ نے طلاق واحدہ دی تھی اس لئے کہ اولاد رکانہ نے رکانہ سے اسی طرح روایت کیا ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی وفی اسنادہ علی بن حسین بن واقد وفیہ مقال اھ عون

ہم نے شروع باب میں کہا تھا کہ جو لوگ طلاق ثلاث کو ایک قرار دیتے ہیں ان کے اس قول کا منشأ دو روایتیں ہیں ایک قصہ رکانہ، قصہ رکانہ کا تو یہ جواب ہوگیا، دوسرا منشأ اس کا حدیث ابن عباس ہے، جو آگے کتاب میں اسطرح آرہی ہے۔

عن طاؤس ان رجلا یقال لہ ابو الصہباء کان کثیر السوال لابن عباس قال اما علمت ان الرجل کان اذا طلق امرأتہ ثلاثاً قبل ان یدخل بہا جعلوھا واحدۃ علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وصدرًا من امارۃ عمر قال ابن عباس بلی الخ۔ حضرت ابن عباس کی اس روایت میں یہ ہے حضورؐ کے زمانہ میں جو شخص غیر مدخول بہا کو تین طلاقیں دیتا تھا وہ ایک طلاق شمار ہوتی تھی، صدیق اکبر کے زمانہ میں بھی اسی طرح ہوتا رہا اور خلافت فاروقی کے شروع میں بھی یہی ہوتا رہا پھر بعد میں جب حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ لوگ مسلسل اور پے در پے طلاق دینے لگے ہیں (طلاق دینے میں جری ہوگئے ہیں) تو انہوں نے تینوں طلاقیں نافذ فرمادیں۔

اس حدیث شریف کا جس قدر حصہ مرفوع ہے وہ تو یہی ہے کہ طلاق ثلاث ایک شمار ہوتی تھی، نیز حدیث ابن عباس کے اس طریق میں یہ قید بھی ہے کہ یہ حکم اس وقت مدخول بہا کا تھا، اس کے بعد یہ حدیث ایک دوسرے طریق سے آرہی ہے اس میں مدخول بہا اور غیر مدخول بہا سے کوئی تعرض نہیں ہے۔ یہ حدیث صحیح مسلم میں بھی متعدد طرق سے ہے اس میں بھی غیر مدخول بہا کی قید نہیں ہے۔

لہٰذا ایک جواب تو جمہور کی طرف سے اس حدیث کا یہ ہوسکتا ہے کہ یہ حکم غیر مدخول بہا کا تھا، اس کے بعد جاننا چاہئے کہ غیر مدخول بہا کو تین طلاق دینے کی دو صورتیں ہیں (۱) بکلمۃ واحدۃ، انت طالق ثلاثاً، اس صورت میں تو ائمہ اربعہ کے نزدیک تینوں واقع ہوجاتی ہیں (۲) متفرقاً، انت طالق۔ انت طالق۔ انت طالق، اس صورت میں عند الجمہور صرف ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہے اور اسی سے بینونۃ ہوجاتی ہے اس کے بعد پھر وہ عورت طلاق کا محل ہی نہیں رہتی اس لئے بعد کا کلام لغو ہوجاتا ہے، لہٰذا ابن عباس کی یہ حدیث اسی صورت پر محمول ہے، دوسرا جواب اس کا یہ دیا گیا ہے یہ حدیث طلاق ثلاث کی ایک خاص صورت پر محمول ہے وہ یہ کہ آپؐ کے زمانہ میں جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا انت طالق۔ انت طالق۔ انت طالق۔ اور زوج اس سے تاکید یا تاسیس کا کوئی ارادہ نہ کرتا تو بوجہ ان حضرات کی سلامتی صدور کے اسکے اس کلام کو تاکید پر محمول کرتے ہوئے ایک ہی طلاق مانی جاتی تھی، لیکن پھر بعد میں لوگوں کے احوال میں جب تغیر پیدا ہوگیا اور طلاق دینے میں لوگ بیباک ہوگئے تو بجائے تاکید کے اس کلام کو تاسیس پر محمول کرتے ہوئے تین طلاقیں واقع ہونے لگیں، امام نووی ؒنے شرح مسلم میں اسی جواب کو پسند کیا ہے۔ امام نووی نے اسکا ایک جواب یہ بھی نقل کیا ہے کہ ابن عباسؓ کی مراد تغیر فی الحکم کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ تغیر عادت کو بیان کر رہے ہیں کہ شروع زمانہ میں جس حالت میں لوگ ایک طلاق

دیتے تھے اب اس حالت میں بجائے ایک کے تین طلاق دینے لگے ہیں اسی کو انہوں نے اس طرح تعبیر فرمایا کہ شروع زمانہ میں تین طلاق کی ایک طلاق ہوتی تھی۔ یعنی تین کے بجائے ایک ہی پر اکتفاء کرتے تھے (نہ یہ کہ تین دینے کے باوجود وہ ایک ہوتی تھی) حضرت سہارنپوری نے بذل المجہود میں اس حدیث کی آٹھ توجیہات شراح حدیث سے نقل کی ہیں اوپر والی تین بھی ان میں شامل ہیں۔ حضرت نے بڑی تفصیل سے اس پر کلام فرمایا ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ ابن عباس کی یہ حدیث صحاح ستہ میں سے صحیح مسلم اور سنن ابوداؤد میں آئی ہے امام بیہقی السنن الکبریٰ ص۳۳۷ میں فرماتے ہیں یہ حدیث ان احادیث میں سے ہے جن میں امام بخاری اور امام مسلم مختلف ہیں امام مسلم نے اسکی تخریج کی ہے، امام بخاری نے اس کی تخریج نہیں کی جس کی وجہ بظاہر یہ ہے کہ یہ حدیث ابن عباس کی باقی تمام روایات کے خلاف ہے (یعنی ان کے فتویٰ کے خلاف ہے) اور پھر انہوں نے متعدد طرق سے ابن عباس کا فتویٰ وقوع الثلاث کا بیان کیا، میں کہتا ہوں یہی رائے امام ابوداؤد رحمہ اللہ تعالیٰ کی ہے انہوں نے بھی متعدد طرق سے ابن عباس کا فتویٰ اور بڑے زوردار طریقہ سے ان کا فیصلہ وقوع ثلاث کا متعدد اسانید سے بیان کیا ہے، اور جس طریق میں وقوع واحدہ آیا ہے یعنی طریقہ عکرمہ مصنف نے اس میں اضطراب ثابت کرکے اس کو غیر معتبر قرار دیا ہے جیسا کہ آگے ان سب کی تفصیل آرہی ہے۔

حدثنا حمید بن مسعدة نا اسماعیل انا ایوب عن عبد اللہ بن کثیر عن مجاهد قال کنت عند ابن عباس فجاءه رجل فقال انه طلق امرأته ثلاثاً. قال فسکت حتی ظننت انه رادُّها الیه ثم قال ینطلق احدکم فیرکب الحموقة ثم یقول یا ابن عباس یا ابن عباس الخ۔

یہ ہے وہ فتویٰ ابن عباس کا جس کو وہ بہت زور وشور اور مبالغہ کیساتھ بیان فرما رہے ہیں، مجاہد فرماتے ہیں ایک دن ابن عباس کے پاس بیٹھا تھا ان کی خدمت میں ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدی ہیں (مطلب یہ تھا اب اس کا حل کیا ہے) اس کے اس سوال پر وہ خاموش رہے مجاہد کہتے ہیں میں یہ سمجھا شاید رجوع کی اجازت دیں گے۔ (مگر اس کے خلاف نکلا اور ناگواری کے اظہار کے ساتھ) انہوں نے فرمایا تم میں سے بعض کا حال یہ ہے کہ چلتا ہے اور حماقت کی سواری پر سوار ہوتا ہے، اور پھر کہتا ہے یا ابن عباس یا ابن عباس (ابن عباس اب کیا کرے) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا، نجات کی سبیل تو اس شخص کے لئے ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے، اور تو نے تقویٰ کے خلاف کام کیا لہٰذا تیرے لئے اب کوئی شکل کامیابی کی نہیں ہے تیری زوجہ تجھ سے جدا ہو چکی ہے اور اسکو طلاق بائن پڑ گئی ہے۔ قال ابوداؤد روی هذا الحدیث۔ مصنف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ابن عباس کا یہ فتویٰ بہت مشہور ہے ان کے متعدد تلامذہ ان سے اس کو روایت کرتے ہیں چنانچہ مجاہد کے علاوہ سعید بن جبیر، عطاء، مالک بن الحارث، عمرو بن دینار یہ چاروں بھی ابن عباس سے اس کو روایت کرتے ہیں۔ قال ابوداؤد روی حماد بن زید مصنف فرماتے ہیں ابن عباس کے تلامذہ میں سے عکرمہ ایک ایسے ہیں جنہوں نے ان سے اس کے خلاف نقل کیا یعنی یہ کہ انت طالق ثلاثاً

سے صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے، لیکن مصنف فرماتے ہیں عکرمہ کی یہ روایت اس لئے معتبر نہیں ہے کہ رواۃ کا اس میں اختلاف ہورہا ہے، چنانچہ بعض راویوں نے اس کو بجائے ابن عباس تک پہونچانے کے اس کو خود عکرمہ کا قول قرار دیا ہے، لہٰذا عکرمہ کی روایت بوجہ تعارض کے کالعدم ہوگئی۔ اور ابن عباس کا فتویٰ یہی رہا کہ وہ وقوع ثلاث کے قائل ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں وصار قول ابن عباس فیما حدثنا یعنی آگے جو روایت ہم ذکر کر رہے ہیں اس سے یہ بات منقح ہوجاتی ہے کہ ابن عباس کا مسلک وقوع ثلاث ہی ہے۔

حدثنا محمد بن عبد الملك . اب مصنف ابن عباس کی وہ روایت مرفوعہ ذکر کرتے ہیں جس کا حوالہ ہمارے ہاں شروع میں کئی بار آچکا ہے اور اس کی توجیہات بھی گذر چکی ہیں۔

ابن عباس کی اس روایت مرفوعہ کے راوی ان کے شاگردوں میں سے وہ ہیں جن کو ابو الصہباء کہا جاتا ہے۔

الحمد للہ تعالیٰ وقوع طلاق ثلاث کی بحث پوری ہوئی جو نہایت مرتب و منقح ہے اس کو خوب غور سے پڑھئے۔ واللہ الموفق۔

## بابٌ فیما عُنِیَ بہ الطلاقُ والنیاتِ

والنیات کا عطف ماعنی پر ہے لہٰذا فی کے ماتحت ہونے کی وجہ سے اسکو مجرور پڑھا جائیگا۔ یعنی ان الفاظ کے بیان میں جن سے طلاق مراد لیجاتی ہے اور نیات کے بیان میں، چونکہ کنایات طلاق میں نیت کا اعتبار ہوتا ہے اسلئے اس مناسبت سے ترجمۃ الباب میں اسکو بھی ذکر کیا۔

انما الاعمال بالنیات وانما لامرئ مانوی۔ اعمال کا اعتبار شرعًا نیت پر ہے وجود مراد نہیں، وجود تو بغیر نیت کے بھی ہوجاتا ہے، جیسے کوئی شخص اسٹیشن کے راستہ پر چلے اور قصداس کا اسٹیشن پہونچنا نہ ہو بلکہ محض سیر و تفریح مقصود ہو تو یہ شخص چلتا چلتا اسٹیشن پہنچ ہی جائے گا حالانکہ اس کا مقصود اسٹیشن جانا نہ تھا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص جملہ اعضاء وضوء سب دھوڈالے تنظیف یا تبرید کی نیت سے تو عند الجمہور اس کی وضوء نہیں ہوئی اسی حدیث کے پیش نظر اس میں حنفیہ کا اختلاف مشہور ہے جو اپنے مقام پر گذر گیا اعادہ کی حاجت نہیں ہے، وانما لامرئ مانوی سے مقصود یا تو ما قبل ہی کی تاکید ہے یا یہ تاسیس ہے آگے کی بات بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ جب یہ معلوم ہوگیا کہ بغیر نیت کے عمل معتبر نہیں تو آدمی کو چاہئے کہ اپنی نیت متعین کرے، یعنی تعیین منوی ضروری ہے، لہٰذا جب آدمی مثلاً نماز پڑھے تو مطلق نماز کی نیت کافی نہیں بلکہ اس کی تعیین بھی کرے کہ کونسی نماز پڑھ رہا ہے ظہر یا عصر۔ اسی طرح قضاء نماز کا بھی مسئلہ ہے اس میں بھی تعیین ضروری ہے، اور کہا گیا ہے کہ اس جملہ سے مقصود تعدد منوی کیطرف اشارہ کرنا ہے کہ مکلف جس جس چیز کی بھی نیت کریگا اسکو وہ سب کچھ ملے گا۔ اگر ایک عمل سے متعدد نیات کی گئیں تو سب کا ثواب حاصل ہوگا جسکی مثال مظاہر حق میں لکھی ہے۔ ایک مثال اسمیں اسکی مسجد میں جانیکی لکھی ہے کہ دیکھئے یہ ایک عمل ہے اسمیں متعدد نیتیں ہوسکتی ہیں اور پھر انہوں نے اسمیں بارہ اعمال کی نیتیں لکھی ہیں، چنانچہ اخیر میں لکھے ہیں پس یہ بارہ نیتیں ایک مسجد کے آنے میں ہوسکتی ہیں کہ ہر ایک کا ثواب علیحدہ پاوے گا اھ۔

فمن کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ فھجرتہ الی اللہ ورسولہ۔ یہاں شرط وجزاء کے اتحاد کا اشکال

مشہور ہے جواب بھی مشہور ہے وہ یہ کہ یہاں دونوں جملوں میں فرق اعتباری ملحوظ ہے، پہلے جملہ میں نیۃً اور دوسرے جملہ میں ثواباً یا حکماً وشرعاً یعنی جس شخص کی ہجرت اپنی نیت کے لحاظ سے اللہ اور رسول کیطرف ہوگی تو اس کی یہ ہجرت حکماً وشرعاً یا اجر وثواب کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ کیطرف ہوگی، یعنی یقیناً وہ ثواب کا مستحق ہوگا۔

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ بعض مرتبہ تکرار افادۂ کمال کے لئے ہوتا ہے، جیسے انا ابوالنجم، شِعْرِي، شِعْرِي ان دونوں مثالوں میں بھی مبتدا خبر کا اتحاد ہو رہا ہے مگر اس کے باوجود جائز ہے فصحاء کے کلام میں پایا جارہا ہے کیونکہ اس سے مقصود کمال کو بیان کرنا ہے، یعنی میں واقعی ابوالنجم اور اسم بامسمی ہوں اسی طرح دوسری مثال میں میرا شعر واقعی شعر ہے یعنی شعر کہے جانے کا مستحق ہے تو مطلب یہ ہوا جو شخص اخلاص کے ساتھ ہجرت کرتا ہے تو اس کی ہجرت واقعی قابل تعریف اور مقبول ہے۔

ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرته الى ماهاجر اليه۔ بعض شراح نے لکھا ہے شرط وجزاء ایسے ہی مبتدا وخبر کا اتحاد گاہے مبالغہ کے لئے ہوتا ہے یا تو مبالغہ فی التعظیم جیساکہ یہاں حدیث کے جملۂ اولیٰ میں اور یا مبالغہ فی التحقیر جیسا حدیث کے اس جملہ میں، پس مطلب یہ ہوا جس نے دنیوی غرض کے حصول کے لئے یا کسی عورت سے شادی کے لئے ہجرت کی اس کی ہجرت بہت گھٹیا درجہ کی ہے (اس ہجرت کے برابر نہیں ہوسکتی جو خالص اللہ کے لئے ہو) اور بعض نے لکھا ہے فہجرتہ ترکیب میں مبتداء اور الی ماہاجر الیہ جار مجرور اس کے متعلق اور خبر اس مبتدأ کی محذوف ہے ای قبیحۃ غیر مقبولۃ۔ ترجمہ یہ ہوگا پس ایسے شخص کی ہجرت جس چیز کی طرف اس نے کی ہے غیر مقبول اور مردود ہے، لیکن اس پر بعض دوسرے شراح نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس قسم کی ہجرت کو مطلقاً غیر مقبول قرار دینا درست نہیں ہے، کیونکہ جو شخص اپنے وطن کو ترک کر رہا ہے اس کے دارالکفر ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ اس کو دوسری جگہ جاکر شادی کرنی ہے یہ ہجرت غیر مقبول اور مردود نہیں ہے ہاں یہ دوسری بات ہے کہ یہ ہجرت اس ہجرت سے جو خالص اللہ کے لئے ہو اس سے کمتر ہے (کذا فی القسطلانی) اس حدیث سے نیت کی بڑی اہمیت معلوم ہو رہی ہے، لہٰذا آدمی کو ہر عمل سے پہلے اپنی نیت کو دیکھنا چاہئے کہ اس میں کوئی نقص تو نہیں ہے، بعض مرتبہ شروع میں نیت کچھ ہوتی ہے اور بعد میں اس میں نفس وشیطان کے تصرف سے تغیر آجاتا ہے، اس لئے جو عمل ایسا ہو کہ اس میں امتداد ہو وہاں درمیان میں تجدید نیت کرتا رہے، اس حدیث کی تشریح میں شراح نے بہت تفصیلی کلام فرمایا ہے ہم نے اپنی عادت کے مطابق مختصر سا لکھا ہے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرمایا کرتے تھے اس حدیث کا حاصل تصحیح نیت ہے جو کہ تصوف کی ابتداء ہے، اور تصوف کی انتہاء وہ ہے جو حدیث جبریل میں آتا ہے یعنی احسان جسکی تفسیر اسطرح کی گئی ہے ان تعبد اللہ کانک تراہ۔ کہ ہم اللہ تعالیٰ کی عبادت اسطرح کریں گویا ہم اسکو دیکھ رہے ہیں۔ واللہ الموفق والمیسّر۔ والحدیث اخرجہ الجماعۃ اھ (عون) —— اس کے بعد مصنف نے حضرت کعب بن مالک کی حدیث کا ایک ٹکڑا ذکر فرمایا ہے

جس میں ہے الحقی باھلك، یہ لفظ کنایات طلاق میں سے ہے مگر چونکہ انہوں نے اس سے طلاق کی نیت نہیں کی تھی اس لئے طلاق واقع نہیں ہوئی۔

## باب فی الخیار

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت: خیرنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فاخترناہ فلم یعد ذلك شیئا۔

**مسئلۃ الباب میں اختلاف علماء** اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اختیار دیدے، اس کے ساتھ رہنے یا نہ رہنے کا، تو اس سے طلاق واقع ہوتی ہے یا نہیں؟ عند الجمہور لا طلاق فی التخییر اذا اختارت الزوج[1] خلافا للعلی وزید بن ثابت. امام ترمذی نے اس باب میں اختلاف علماء بالتفصیل بیان فرمایا ہے، حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے کہ اگر عورت اپنے نفس کو اختیار کرے تب تو واحدہ بائنہ واقع ہوگی اور اگر زوج کو اختیار کرے تو واحدہ رجعیہ، اور حضرت زید بن ثابت سے نقل کیا ہے کہ اگر زوج کو اختیار کرتی ہے تو واحدہ (بائنہ) اور اگر اپنے نفس کو اختیار کرتی ہے تو پھر تین طلاق واقع ہوں گی، اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان لوگوں پر رد فرمارہی ہیں جو کہتے ہیں کہ نفس تخییر طلاق ہے، اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا جس تخییر کو بیان فرمارہی ہیں یہ وہی تخییر ہے جس کا ذکر قرآن کریم میں اس آیۂ کریمہ میں مذکور ہے "یایھا النبی قل لأزواجك ان کنتن تردن الحیاۃ الدنیا وزینتھا فتعالین امتعکن وأسرحکن سراحًا جمیلا وان کنتن تردن اللہ ورسولہ والدار الآخرۃ فان اللہ اعد للمحسنات منکن اجرا عظیما"۔

اس تخییر کا منشاء کیا ہوا تھا؟ اس میں روایات مختلف ہیں، مسلم کی روایت میں تصریح ہے کہ اس کا سبب نفقہ میں زیادتی طلب کرنا تھا، جس پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی ازواج سے ایک ماہ کے لئے اعتزال فرمایا تھا، مسلم کی روایت میں ہے " ثم نزلت علیہ ھذہ الآیۃ یایھا النبی قل لازواجك الآیۃ۔ والحدیث اخرجہ ایضا احمد مطولا، وباقی الستۃ بلفظ المصنف، قال الترمذی: ہذا حدیث حسن صحیح، (قالہ فی المنہل)

## باب فی امرك بیدك[2]

باب سابق والے مسئلہ میں اور اس میں کیا فرق ہے اس کو حاشیہ میں دیکھئے. اس کے بعد سمجھئے کہ یہ شوہر کا اپنی بیوی

---

[1] اور اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو اس میں تفصیل ہے جو آئندہ باب "امرک بیدک" کے ذیل میں آرہی ہے۔ [2] اس طریقہ تطلیق کو فقہاء ←

سے امرک بیدک کہنا توکیل اور تفویض کے قبیل سے ہے اور یہ تطلیق نہیں ہے[1]۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** لہٰذا جب تک وہ اپنے نفس کو اختیار نہ کرے گی طلاق واقع نہ ہوگی، عند الائمۃ الاربعۃ البتہ اس میں ربیعۃ الرأی کا اختلاف ہے، اور جب اپنے نفس کو اختیار کرے تو کون سی طلاق واقع ہوگی؟ مسئلہ اختلافی ہے، جمہور کے نزدیک اگر اس نے کچھ نیت نہیں کی یا ایک طلاق کی نیت کی دونوں صورتوں میں ایک طلاق واقع ہوگی، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رجعیہ اور حنفیہ کے نزدیک بائنہ، اور اگر عورت ایک سے زائد کی نیت کرے تو یہ بھی درست ہے بشرطِ موافقۃ نیت الزوج، خواہ دو کی نیت کرے یا تین کی، اور یہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہے، اور حنفیہ کے نزدیک جیسا کہ یہ ان کا مسلک مشہور ہے لایصح نیۃ الاثنین، البتہ تین کی نیت کرنا درست ہے (کما تقرر فی اصول الفقہ) اور اگر دونوں کی نیتوں میں اختلاف واقع ہوجائے، مثلاً عورت تین کی نیت کرے اور مرد ایک طلاق کی، تو اس صورت میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جس میں حنفیہ بھی ہیں القضاء ما قضی الزوج یعنی زوج کی نیت کا اعتبار ہوگا، وعند احمد القضاء ما قضت المرأۃ (اھ ملخصاً من الاوجز)

عن حماد بن زید قال: قلت لایوب: هل تعلم احدا قال بقول الحسن فی امرك بیدك؟ قال: لا، الاشیئ حدثناه قتادة عن کثیر الخ۔

**شرح الحدیث** ابو داؤد کی اس روایت میں اختصار ہے ترمذی کی روایت اس میں صاف اور واضح ہے، جس میں تصریح ہے کہ حضرت حسن کے نزدیک "امرک بیدک" میں تین طلاقیں ہیں تو اس روایت میں حماد ایوب سختیانی سے دریافت کررہے ہیں کہ کیا حسن کے علاوہ بھی کوئی شخص اس کا قائل ہے، انہوں نے انکار کیا کہ ان کے

---

← تملیک سے تعبیر کرتے ہیں، اور جس عورت سے یہ کہا جائے اس کو مُملّکہ کہا جاتا ہے، پھر جاننا چاہیئے کہ باب سابق میں مسئلہ تخییر مذکور ہے اور اس میں مسئلہ تملیک، بظاہر ان دونوں میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا، لیکن عند الفقہاء ان دونوں میں فرق ہے، علامہ ابن رشد مالکی نے "بدایۃ المجتہد" میں اس پر کلام کیا ہے، اس میں انہوں نے مالکیہ اور شافعیہ کا اختلاف بیان کیا ہے اور یہ کہ عند المالکیہ ان دونوں میں فرق ہے بخلاف امام شافعی کے کہ وہ "اختاری" اور "امرک بیدک" میں کسی فرق کے قائل نہیں، ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک کے نزدیک ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تملیک (امرک بیدک) میں تعدد طلاق اور عدم تعدد دونوں کی گنجائش اور احتمال ہے اسی لئے اس میں زوج زوجہ سے اختلاف کرسکتا ہے ما فوق الواحدہ میں، اور تخییر میں یہ ہوتا ہے کہ عورت یا تو زوج ہی کو اختیار کرے یا پھر بالکل عصمۃ نکاح سے جدا ہوجائے تین طلاق کے ذریعہ۔

[1] قال الفقہاء ان لفظ "امرک بیدک" و "طلقی نفسک" و "انت طالق ان شئت" من الفاظ التوکیل لا التطلیق فیقع الطلاق بعد اختیار المرأۃ، وذکرہا فی الکنایات یوھم انہا من الکنایات، واختلف ابوحنیفۃ والشافعی فی ارادۃ الثنتین اھ من العرف الشذی۔

علاوہ کوئی قائل نہیں، پھر ان کو ایک روایت یاد آئی جو ان کو قتادہ سے پہنچی تھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ "امرک بیدک" سے تین طلاق واقع ہوتی ہے تو گویا انہوں نے قتادہ کا استثنار کردیا کہ وہ بھی تین ہونے کے قائل ہیں۔

قال ایوب: فقدم علینا کثیر فسألته فقال: ماحدثت بهذا قط، فذکرته لقتادة، فقال: بلی ولکنه نسی۔

**شرح السند** اس کی شرح یہ ہے کہ اوپر ایوب نے ابوہریرہؓ کی جو حدیث قتادہ سے روایت کی تھی، اور قتادہ کثیر سے روایت کرتے تھے۔ اب ایوب یہ فرما رہے ہیں کہ بعد میں میں نے یہ حدیث براہ راست کثیر سے دریافت کی تو انھوں نے اس کا انکار کردیا کہ میں نے تو یہ حدیث قتادہ سے بیان نہیں کی، ایوب کہتے ہیں پھر میں نے قتادہ سے اس کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا کہ نہیں کثیر نے مجھ سے یہ حدیث بیان کی تھی، ان کو نسیان ہو رہا ہے۔

فائدہ:۔ جاننا چاہیئے کہ یہ حدیث "من حدث ونسی" کے قبیل سے ہے، جو اصول حدیث کی ایک مستقل نوع ہے، محدثین کا مسلک اس کے بارے میں یہ ہے کہ شیخ کا انکار اپنی مروی سے اگر بالجزم ہے تب تو وہ حدیث معتبر نہیں، اور اگر اس کا انکار احتمالاً ہو تب قابل قبول ہے، اصح قول میں۔

ابوداؤد کی تو اس روایت میں انکار بالجزم ہے، لیکن ترمذی اور نسائی کے لفظ اس سے مختلف ہیں اس میں بجائے صریح انکار کے اس طرح ہے "فسألته فلم یعرفه" لہٰذا اس صورت میں یہ معتبر ہوگی،

تنبیہ:۔ یہ حدیث حضرت ابوہریرہ کی جو مرفوعاً مروی ہے، یہ غیر صحیح ہے، صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث حضرت ابوہریرہ پر موقوف ہے، چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں، هذا حدیث لا نعرفه الا من حدیث سلیمان بن حرب عن حماد بن زید، وانما هو عن ابی هریرة موقوف، اسی طرح امام نسائی نے فرمایا "هذا حدیث منکر" (من المنہل)

## باب فی البتۃ

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے انت طالق البتۃ تو اس میں فقہار کا اختلاف ہے، امام مالک کے نزدیک اس سے تین طلاق واقع ہوتی ہے ایسے ہی حضرت عمر بن عبدالعزیز کے نزدیک بھی، چنانچہ امام مالک نے مؤطا میں ان سے یہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا من قال لامرأته انت طالق البتۃ فقد رمی الغایۃ القصوی اس نے طلاق کو اس کی آخری حد تک پہونچا دیا، اور امام شافعی رح کا مذہب یہ ہے "ان نوی ثلاثا فثلاث وان نوی واحدۃ فواحدۃ رجعیۃ، کہ جیسی نیت ہوگی ویسی ہی طلاق واقع ہوگی، اور اگر کچھ نیت نہ کرے تو واحدہ رجعیہ ہوگی، اور حنفیہ کے نزدیک واحدہ بائنہ واقع ہوگی، وان نوی الثلاث فثلاث ولا یصح نیۃ الاثنین اور امام احمد سے اس میں دو روایتیں ہیں، ایک مثل امام مالک کے، اور دوسری یہ کہ اس میں نیت کا اعتبار ہے (کذا فی العدۃ)

اور خطابی نے امام احمد سے نقل کیا "اخشی ان یکون ثلاثًا ولا اجترئ افتی بہ" یعنی مجھے تین طلاق ہونے کا اندیشہ ہے گو میں اس کے فتویٰ دینے کی جرأت نہیں کرتا۔ (منہل)

پھر اس کے بعد جاننا چاہئیے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے طلاق رکانہ کی روایت ذکر فرمائی ہے جس پر تفصیلی کلام ہمارے یہاں قریب میں گذر چکا ہے کہ مصنف علام کی تحقیق یہ ہے کہ یہ قصہ طلاق ثلاث کا نہیں ہے بلکہ طلاق بتہ کا ہے اسی لئے مصنف اس واقعہ کو یہاں اس باب میں لائے ہیں۔

حدثنا سلیمان بن داؤد ...... قال ابوداؤد: وهذا اصح من حديث ابن جريج ان ركانة طلق امرأته ثلاثًا الخ.

**متن میں ایک غلطی اور اسکی تصحیح** جاننا چاہئیے کہ حدیث الباب میں یہ ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دی، اور حدیث ابن جریج جو "باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث" میں گذری ہے اس میں یہ ہے کہ ابو رکانہ یعنی عبد یزید نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی، مصنف کی تحقیق چونکہ یہ ہے کہ طلاق دینے والا رکانہ ہی ہے جیساکہ حدیث الباب میں ہے نہ کہ ابو رکانہ، اسلئے مصنف یہاں ابن جریج کی گذشتہ روایۃ کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ وہ غلط ہے یعنی ان ابا رکانة طلق، لیکن ہمارے اس نسخہ میں مصنف کے کلام میں بجائے "ان ابا رکانة طلق امرأته ثلاثًا کے ان رکانة الخ" واقع ہے، یہ نسخہ کی غلطی ہے کما ھو ظاہر بیّن، اس پر حضرتؒ نے بھی "بذل المجہود" میں تنبیہ فرمائی ہے۔ ایسے ہی صاحب منہل نے بھی، مصنف کی رائے کی کامل وضاحت باب سابق میں دیکھی جائے۔

## باب فی الوسوسة بالطلاق

وسوسۂ طلاق سے طلاق واقع نہیں ہوتی، کما ھو مقتضى حديث الباب، لیکن بعض علماء وقوع طلاق کے قائل ہیں۔ چنانچہ امام زہری فرماتے ہیں "ان اذا طلق زوجته فی نفسه ولم یتکلم به لزمه الطلاق"۔ بذل اور منہل میں لکھا ہے کہ اشہب کی روایت بھی امام مالک سے یہی ہے، ابن العربی نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے، انہوں نے اس کو کفر بالقلب اور اصرار علی المعصیة اور مراٰۃ بالعمل وغیرہ امور پر قیاس کیا کہ دیکھئے یہاں صرف عمل قلب پایا گیا ہے دون اللسان، قال الخطابی والحدیث حجة علیھم، لہٰذا حدیث الباب جمہور کی دلیل ہے۔

عن ابی هريرة رضی الله تعالىٰ عنه عن النبی صلی الله تعالىٰ عليه وآله وسلم قال: ان الله تجاوز لامتي عما لم تتكلم به او تعمل به، وبما حدثت به انفسها.

والحدیث اخرجه ایضا باقی الستة، وقال الترمذی هذا حدیث حسن صحیح۔ (کذا فی المنہل)

# باب فی الرجل یقول لامرأتہ یا اختی

عن ابی تمیمۃ الھجیمی ان رجلا قال لامرأتہ یا اخیتی، فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اختك ھی؟ فکرہ ذلك ونھی عنہ۔

اخیۃ تصغیر ہے اخت کی، آپ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی بیوی کو اخت کہنے سے منع فرمایا اس لئے کہ قرابت اُخوۃ مُحرّم ہے لہذا اپنی بیوی کو ایسا کہنے میں مظنۂ تحریم ہے، اسی لئے بعض علماء کے نزدیک اس سے ظہار ہو جاتا ہے۔

**مسئلہ فقہیہ** دراصل اس میں تفصیل ہے، اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے "اَنتِ کاُختی" تو اس کی چند صورتیں ہیں، اگر اس کا یہ کہنا بہ نیت ظہار ہے تب تو عندالاکثر ظہار ہو جائے گا، اور اگر بہ نیت کرامت کہے تو اس میں کچھ ضرر نہیں خلاف احتیاط ہے اور اگر کچھ نیت نہو تو اس میں اختلاف ہے، اکثر علماء کے نزدیک تو اس میں کچھ ضرر نہیں، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس کا اسطرح کہنا تحریم ہے اور امام محمد کے نزدیک ظہار ہے۔ (منہل عن الخطابی) [۱]

عن ابی تمیمۃ عن رجل من قومہ انہ سمع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

پہلی سند مرسل تھی ابو تمیمہ طریف بن مجالد تابعی ہیں، اور یہ دوسری روایت مسند ہے، رجل مبہم سے مراد ابو جُرَیّ ہیں کما قال الحافظ فی "التقریب" فی باب المبہمات، ونقلہ عنہ فی "البذل"

قال ابوداؤد: ورواہ عبدالعزیز بن المختار عن خالد الخ۔

مصنف نے اس روایت کو چار طرق سے ذکر کیا۔ طریق[۱] حماد عن خالد، طریق[۲] عبدالسلام عن خالد، عبدالعزیز[۳] عن خالد، شعبہ[۴] عن خالد، ان چار طرق میں سے صرف طریق عبدالسلام مسند متصل ہے باقی تین طریق مرسل ہیں، قال ابوداؤد سے مصنف کی غرض طریق مرسل کی ترجیح ہے، ساتھ ہی مصنف یہاں اس میں ایک دوسرے اختلاف کی طرف بھی اشارہ کر رہے ہیں وہ یہ کہ حماد اور عبدالسلام کی روایت میں خالد اور ابو تمیمہ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں، بخلاف طریقین اخیرین کے کہ ان میں خالد اور ابو تمیمہ کے درمیان ایک واسطہ کی زیادتی ہے، ایک میں ابو عثمان کی اور ایک میں رجل مبہم کی، ہو سکتا ہے اس رجل مبہم سے مراد ابو عثمان ہی ہوں، حاصل یہ کہ اس حدیث کی سند میں دو اختلاف ہوئے ایک ارسال[۱] اسناد

---

[۱] وفی البدائع ج۳ ص۲۳۱ ولو قال لها انت علی کامی او مثل امی یرجع الی نیتہ، فان نوی بہ الظہار کان مظاہرا، وان نوی بہ الکرامۃ کان کرامۃ، وان نوی بہ الطلاق کان طلاقا، وان نوی بہ الیمین کان ایلاء، لان اللفظ یحتمل کل ذلک اذ ھو تشبیہ المرأۃ بالام فیحتمل التشبیہ فی الکرامۃ والمنزلۃ، ویحتمل التشبیہ فی الحرمۃ۔ الی ان قال۔ وان لم یکن لہ نیۃ لایکون ظہارا عند ابی حنیفۃ وھو قول ابی یوسف، الا ان عند ابی حنیفۃ لایکون شیئا وعند ابی یوسف یکون تحریم الیمین، وعند محمد یکون ظہارا اھ. بدائع کی اس عبارت کا تعلق اگرچہ ام سے ہے لیکن باب ظہار میں ام اور اخت دونوں کا حکم یکساں ہے۔

کا اور دوسرا واسطہ اور عدم واسطہ کا، حضرت نے "بذل المجہود" میں ان طرق مختلفہ میں تطبیق اور عدم تعارض تحریر فرمایا ہے۔

عن ابی هريرة رضی الله تعالیٰ عنہ عن النبی صلی الله تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان ابراهيم عليه السلام لم يكذب قط الاثلاثا، ثنتان فی ذات الله تعالیٰ قوله انی سقيم، وقوله "بل فعله كبيرهم هٰذا"، وبينا هو يسير فی ارض جبار من الجبابرة اذ نزل منزلا فاتی الجبار فقيل له انه نزل ههنا رجل معه امرأة هی احسن الناس الخ۔

**شرح الحدیث** یہ حدیث مشہور ہے، ابوداؤد کے علاوہ صحیحین اور مسند احمد میں بھی ہے اور ترمذی میں مختصرا ہے۔

آپ ارشاد فرمارہے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مدۃ العمر میں صرف تین بار کذب کا صدور ہوا جس میں سے دو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے تھے۔ پہلا ان کا قول "انی سقیم" آیت کریمہ اس طرح ہے "فنظر نظرة فی النجوم فقال انی سقیم" جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی قوم ان کو اپنے کسی مذہبی تہوار میں لیجانا چاہتی تھی تو انہوں نے ستاروں کی طرف دیکھ کر فرمایا (کیونکہ ان کی قوم علم نجوم کی قائل تھی) کہ میری طبیعت ناساز ہے میں تمہارے ساتھ جانے سے معذور ہوں، اور کذب ثانی جو اس حدیث میں بیان کیا گیا ہے وہ ان کا قول ہے "بل فعله كبيرهم هذا" آیت کریمہ اس طرح ہے۔ تاالله لاكيدن اصنامكم بعد ان تولوا مدبرين فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم لعلهم اليه يرجعون، قالوا من فعل هذا بألهتنا انه لمن الظالمين..... قالوا انت فعلت هذا بألهتنا يا ابراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان كانوا ينطقون الآية. ہوا یہ تھا کہ جب ان کی قوم اپنے اس تہوار اور میلہ میں چلی گئی جس میں وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو لیجانا چاہتی تھی حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان کے جانے کے بعد ان کے جو چھوٹے چھوٹے اصنام تھے ان کو توڑ کر جس آلہ سے توڑا اس کو بڑے بت کے گلے میں ڈالدیا، اس طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ یہ عمل اس بڑے بت کا ہے، چنانچہ جب ان کی قوم واپس آئی تو یہ منظر دیکھ کر پریشان ہوئی اور اس کی جستجو میں لگ گئی کہ یہ کس کی حرکت ہے تا آنکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے بھی سوال کیا گیا کہ کیا یہ کام آپ نے کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ یہ سب کچھ تو اس بڑے کی حرکت معلوم ہو رہی ہے لہٰذا تم ان ہی (اصنام صغار) سے دریافت کرلو اگر یہ جواب دے سکتے ہوں، تیسرے کذب کا بیان آگے آرہا ہے۔

اس روایت میں یہ فرمایا گیا ہے "ثنتان فی ذات الله" یعنی صرف دو کے بارے میں کہا جارہا ہے کہ ان دو میں کذب اللہ تعالیٰ کے لئے تھا، حالانکہ تیسرا کذب بھی اللہ ہی کے لئے تھا، حافظ فرماتے ہیں کہ دو کی تخصیص اس لئے ہے کہ اگرچہ قصہ سارہ بھی فی ذات اللہ تعالیٰ تھا، لکن تضمنت حظا لنفسه ونفعاله، یعنی اس قصہ میں چونکہ فی الجملہ حظ نفس بھی تھا یعنی اپنا ذاتی فائدہ، بخلاف پہلے دو کے کہ ان میں حظ نفس کا شائبہ نہ تھا، یہی وجہ ہے کہ بعض روایات میں آیا ہے۔ "الاثلاث كذبات كل ذلك فی ذات الله تعالیٰ" اور ترمذی کی ایک روایت میں ہے "مامنها كذبة الاما حل بها عن دين الله تعالیٰ" یعنی ان کذبات میں سے کوئی بھی کذب ایسا نہیں تھا جس کو انہوں نے حیلہ اور ذریعہ نہ بنایا ہو اللہ تعالیٰ کے دین کی حفاظت کا۔

**کذب کا اطلاق نبی پر**

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ اس حدیث شریف میں حضرت ابراہیم علیٰ نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام کے حق میں کذب کا اطلاق کیا گیا ہے جس پر اشکال ہونا ظاہر ہے۔[۱] لیکن تمام شراح اس پر متفق ہیں کہ اس حدیث شریف میں کذب سے مراد کذب حقیقی نہیں ہے کیونکہ وہ تو معصیت اور حرام ہے۔ اللہ تعالیٰ کیلئے ہو ہی نہیں سکتا بلکہ اس سے مراد معاریض اور توریہ ہے اور توریہ میں صورت کذب پائی جاتی ہے۔ ای من حیث السامع لا من حیث المتکلم، اور توریہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک کلام کے دو معنی ہوں ظاہری اور باطنی، یا یہ کہیئے متبادر اور غیر متبادر، متکلم کی مراد تو غیر متبادر معنی ہوں اور سامع کے ذہن میں معنی متبادر ہوں جو واقعہ کے خلاف ہیں، اور غیر متبادر معنی واقعہ کے مطابق ہوتے ہیں جسکو متکلم نے مراد لیا ہے۔ پس یہاں پر کذب اگر ہوا تو سامع کے لحاظ سے ہوا دون المتکلم، لہذا اس توجیہ کے پیش نظر سقیم کے وہ غیر متبادر معنی جو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مراد لئے وہ مختلف ہو سکتے ہیں، یا تو یوں کہا جائے کہ ہر شخص کے لئے کچھ نہ کچھ سقم اور مرض ہوتا ہی ہے فی الحال ہو یا فی المآل۔ اور یا یہ کہیئے کہ انہوں نے سقیم سے مراد لیا سقیم الحجۃ فی الخروج معہم، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان دنوں میں حضرت ابراہیم علیہ السلام حمی نوبتی میں مبتلا تھے لیکن یہ دن بخار کا نہ تھا بلکہ یوم الراحۃ تھا، پس ایک لحاظ سے جھوٹ ہوا اور دوسرے لحاظ سے نہیں، اسی طرح بل فعلہ کبیرہم میں توریہ اس طور پر ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مراد بل فعلہ کبیرہم سے یہ ہے کہ موجودہ صورت حال جس کا نقشہ سامنے ہے یہ بتلا رہا ہے کہ یہ کام اس بڑے بت کا ہے، اور ان کی یہ مراد نہیں تھی کہ واقعۃً اسی نے ایسا کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

آگے حدیث میں تیسرا کذب یہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ ابراہیم علیہ السلام کسی جابر اور ظالم بادشاہ کے دور میں سفر فرما رہے تھے[۲] درمیان میں ایک منزل پر اترے آپ کے ساتھ اس وقت میں آپ کی حریم حضرت سارہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تھیں کسی شخص نے جاکر اس کی اس جبار کو اطلاع کر دی کہ یہاں پر ایک ایسا شخص ٹھہرا ہوا ہے جس کے ساتھ ایک بہت خوبصورت عورت ہے، وہ جابر حسین عورتوں پر فریفتہ تھا ان پر قبضہ کر لیا کرتا تھا، جب اس کو اس کی اطلاع ہوگئی تو اس نے حضرت ابراہیم کے پاس قاصد بھیج کر ان کو بلایا، بلانے کے بعد اس نے اس عورت کے بارے میں آپ سے سوال کیا تو انہوں نے فرمایا

---

[۱] اسی وجہ سے بعض لوگوں نے اس حدیث کی صحت سے انکار کر دیا جو سراسر غلط ہے، اس لئے کہ یہ حدیث صحیحین میں موجود ہے، ان کے علاوہ بھی حدیث کی بہت سی معتبر اور مستند کتابوں میں اسانید صحیحہ کے ساتھ مذکور ہے، مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی صحت میں آج تک کسی امام حدیث نے کلام نہیں کیا اور نہ کلام کی گنجائش ہے، اھ معارف القرآن

[۱] یعنی میرے لئے تمہارے ساتھ جانے میں کوئی وجہ جواز نہیں ہے ۱۲

[۲] یہ بادشاہ عمرو بن امرؤ القیس مصر کا بادشاہ تھا، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب بابل کو اور اپنی قوم کو چھوڑ کر سفر کا ارادہ فرمایا براستہ حران کنعان (بلاد فلسطین) پہنچے، حران میں آپ کی شادی حضرت سارہ سے ہوئی۔ وہاں سے مصر کا سفر فرمایا جہاں کے بادشاہ کے ساتھ یہ قصہ پیش آیا۔

انہا اختی، اور وہاں سے واپس آکر حضرت سارہ سے فرمایا کہ اس جبار نے مجھ سے تمہارے بارے میں سوال کیا تھا تو میں نے یہ جواب دیا کہ وہ میری بہن ہے، اور تم میری دینی لحاظ سے بہن ہو ہی، لہذا اگر تم سے سوال کرے تو تم بھی یہی کہنا۔

اس حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت اسی جزء کے لحاظ سے ہے، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ اپنی بیوی کو یا اختی بلا کسی ضرورت یا مصلحت کے تو نہیں کہنا چاہیئے کما مر فی الحدیث السابق لیکن ضرورۃً ومصلحۃً کہا جائے تو وہ امر آخر ہے۔

وانہ لیس الیوم مسلم غیری وغیرک۔ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت سارہ کے علاوہ اس زمانہ میں حضرت ابراہیم کے ساتھ ایمان لانے والوں میں حضرت لوط علیہ السلام بھی تھے کما قال اللہ تعالیٰ فآمن لہ لوط، اس کا جواب دیا گیا کہ مراد یہ ہے کہ اس ناحیہ میں جہاں یہ واقعہ پیش آیا کوئی اور مؤمن نہیں تھا، گو لوط تھے مگر وہ دوسری جگہ تھے۔

شراح نے لکھا ہے کہ اس بادشاہ کی عادت یہ تھی کہ شوہر والی عورت ہی سے تعرض کیا کرتا تھا اسی لئے حضرت ابراہیم نے ان کو سمجھایا کہ تم اس سے یہ نہ کہنا کہ میں بیوی ہوں بلکہ بہن ہوں۔

وساق الحدیث، مصنف فرمارہے ہیں کہ میرے استاد نے تو واقعہ اخیر تک بیان کیا تھا لیکن میں آگے اختصار کرتا ہوں، حضرت نے "بذل المجہود" میں تحریر فرمایا ہے کہ تمام قصہ صحیح بخاری میں ہے جس میں یہ ہے کہ پھر اس جبار نے حضرت سارہ کو اپنے محل میں طلب کیا وہ جب وہاں پہنچیں تو اس نے ان کی طرف ہاتھ بڑھایا لیکن فوراً اس کا ہاتھ اینٹھ گیا اور شل ہوگیا، بادشاہ سمجھ گیا کہ یہ ان کی بددعار سے ایسا ہوا اس نے کہا حضرت سارہ سے کہ میرے لئے دعار کیجئے میں آپ کو کچھ ضرر نہ پہنچاؤں گا انہوں نے اللہ تعالیٰ سے دعار کی اس کا ہاتھ درست ہوگیا، لیکن پھر دوبارہ اس نے ان کی طرف ہاتھ بڑھایا، اس کا ہاتھ پھر دوبارہ شل ہوگیا، اور پھر اسی طرح ان کی دعار سے دوبارہ ٹھیک ہوگیا، پھر اس نے اپنے دربان کو بلا کر کہا تو میرے پاس کس کو لے آیا، وہ انسان معلوم نہیں ہوتی شاید کوئی جن ہے۔ اور پھر اس نے حضرت سارہ کی خدمت میں اپنی ایک باندی ہاجر کو ہبہ کر کے رخصت کر دیا۔

والحدیث اخرجہ ایضا احمد والشیخان، وکذا الترمذی مختصراً، قالہ فی المنہل۔

## باب فی الظہار

ظہار اہل جاہلیہ کی طلاق میں سے ہے، اہل جاہلیہ کے نزدیک تو ظہار سبب تحریم تھا، اللہ تعالیٰ نے اسلام میں نفس ظہار کو تو باقی رکھا لیکن اس کے حکم میں تغیر کر دیا، تحریم مؤبد سے تحریم مؤقت کی طرف، یعنی الی اداء الکفارۃ کفارہ ادا کرنے کے بعد وہ عورت حسب سابق حلال ہو جاتی ہے، اسلام میں سب سے پہلے جو ظہار واقع ہوا وہ اوس بن الصامت کا ظہار ہے، جو باب کی حدیث ثانی میں مذکور ہے۔

**ظہار سے متعلق مباحث اربعہ** یہاں پر چار بحثیں ہیں۔ حقیقت ظہار اور اس میں اختلاف علماء، دوسری حکم ظہار

تیسری اگر قبل التکفیر جماع کیا تو اس کا کیا حکم ہے، چوتھی توقیت فی الظہار صحیح ہے یا نہیں۔

بحث اول:۔ ظہار کی تعریف ہماری "کنز الدقائق" میں اس طرح لکھی ہے: تشبيه المحللة بالمحرمة عليه على التابيد یعنی شوہر کا اپنی بیوی کو ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دینا جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو، تشبیہ خواہ ذات کے ساتھ ہو، یا کسی ایسے جزء کے ساتھ ہو جس کو کل سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے ظہر مثلاً۔

مذکورہ بالا تعریف سے معلوم ہوا کہ ظہار کی حقیقت تشبیہ بالأم میں منحصر نہیں ہے بلکہ جو بھی عورت اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو خواہ وہ حرمت رضاع کی وجہ سے ہو یا مصاہرت سے ہو، اسی طرح امام مالک کے نزدیک بھی ظہار تشبیہ بالام کیساتھ خاص نہیں ہے، امام شافعی اور امام احمد سے دونوں روایتیں ہیں، امام شافعی کے قول قدیم میں ام کیساتھ خاص ہے اور قول جدید میں اُم کیساتھ خاص نہیں۔

بحث ثانی:۔ ظہار کا حکم یہ ہے کہ اس کی وجہ سے مرد پر اپنی بیوی کیساتھ جماع حرام ہو جاتا ہے یہاں تک کہ کفارہ ادا کرے دواعیٔ جماع مَس اور تقبیل وغیرہ بھی حرام ہوتے ہیں یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں وہ بھی حرام ہو جاتے ہیں یہی مذہب امام مالک کا ہے، اور شافعیہ اور حنابلہ کی اس میں دونوں روایتیں ہیں، حرمت و عدم حرمت۔ (من الاوجز)

بحث ثالث:۔ یہ ہے کہ اگر مظاہر قبل التکفیر جماع کرلے تو اس میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک اس پر توبہ و استغفار ہے، اور یہ کہ آئندہ قبل التکفیر جماع نہ کرے، امام ترمذی نے اس مسئلہ پر مستقل باب باندھا ہے "باب ما جاء فی المظاہر یواقع قبل ان یکفر" اس میں انہوں نے اکثر علماء کا یہی مسلک نقل فرمایا ہے، ائمہ ثلاثہ کا مسلک بھی یہی لکھا ہے، اور عبدالرحمٰن بن مہدی کا قول یہ لکھا ہے کہ اس صورت میں ان کے نزدیک اس پر دو کفارے واجب ہیں، اور اوجز میں حسن بصری اور نخعی سے یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک تین کفارات واجب ہیں، اور مغنی سے نقل کیا ہے کہ بعض علماء سے منقول ہے کہ اس صورت میں کفارہ مطلقاً ساقط ہو جائے گا۔ لانه فات وقتها۔

بحث رابع:۔ یعنی ظہار موقت جیسا کہ حدیث الباب یعنی سلمۃ بن صخر کے قصہ میں واقع ہے، یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے حنفیہ کے نزدیک ظہار موقت صحیح ہے اور یہی امام احمد کی رائے ہے، اور امام شافعی کے اس میں دو قول ہیں، الاول يكون ظهارًا والآخر لايكون ظهارًا، اور امام مالک کے نزدیک توقیت کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ ظہار مطلق ہو جائے گا۔ (کما فی ہامش البذل عن الاوجز)

---

حدثنا عثمان بن ابي شيبة ومحمد بن العلاء ........ عن سلمة بن صخر قال ابن العلاء: البياضي، قال كنت امرأ اصيب من النساء ما لا يصيب غيري، فلما دخل شهر رمضان خفت الخ

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب میں دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، اولاً یہ سلمۃ بن صخر البیاضی کی حدیث جن کو سلمان بن صخر بھی کہا جاتا ہے، اس حدیث میں کفارۂ ظہار بھی بالتفصیل مذکور ہے کما ہو مذکور فی القرآن، پھر ثانیاً اوس بن الصامت کی حدیث کو ذکر فرمایا جنہوں نے اپنی بیوی خولہ سے ظہار کیا تھا اور اسی قصہ میں آیت ظہار کا نزول ہوا تھا، بظاہر قیاس کا

تقاضا یہ تھا کہ اس ثانی حدیث کو مصنف اولاً ذکر فرماتے، میرے خیال میں اس کا عکس اس لئے کیا کہ اس پہلی حدیث میں کفارۂ ظہار مذکور ہے جو کہ حکم ظہار ہے، اور معرفت حکم ہی اہم اور مقصود ہے، اس لئے مصنف نے اس کو مقدم کر دیا۔

**مضمون حدیث** مضمون حدیث یہ ہے سلمہ بن صخر کہتے ہیں کہ چونکہ مجھ کو جماع کی زیادہ نوبت آتی تھی اتنی کہ شاید کسی کو اتنی نہ آتی ہو (وفور قوت اور شدۃ شہوت کیوجہ سے) تو جب رمضان کا مہینہ شروع ہوا تو مجھے اپنے سے یہ اندیشہ ہوا کہ ایسا نہ ہو میں رمضان کی رات میں اپنی بیوی کے ساتھ ایسا مشغول ہوں کہ اس سے جدا نہ ہو سکوں یہاں تک کہ صبح ہو جائے (یہ ترجمہ یتایع بی کا ہے جس کے معنی لزوم کے ہیں) لہٰذا میں نے اس سے آخر رمضان تک کے لئے ظہار کر لیا، آگے مضمون حدیث واضح ہے۔

یہ ظہار ظہار موقت ہوا، اس کا حکم ابتدائی مباحث میں گذر چکا۔

آگے یہاں حدیث الباب میں کفارہ ظہار کی تفصیل مذکور ہے یعنی الاعتاق یا صوم ستین یوماً یا اطعام ستین مسکینا۔

اعتاق رقبہ حنفیہ کے یہاں مطلق ہے اور عند الجمہور اس میں مومنہ کی قید ہے، پھر اطعام ستین کی مقدار میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک مقدار طعام ہر مسکین کے لئے صدقۃ الفطر کے برابر ہے۔ من التمر صاع لکل مسکین ومن البر نصف صاع، وعند الشافعی لکل مسکین ربع صاع من کل شئ، فالمجموع خمسۃ عشر صاعاً، وعند مالک نصف صاع من کل شئ، فالمجموع ثلاثون صاعاً، وعند الامام احمد من البر ربع صاع ومن غیرہ نصف صاع۔ اس اختلاف کا منشا اختلاف روایات ہے جو خود یہاں سنن ابو داؤد میں موجود ہے

والحدیث اخرجہ ایضاً احمد وابن ماجہ والحاکم وقال ہذا حدیث صحیح علی شرط مسلم، واخرجہ البیہقی والترمذی وقال ہذا حدیث حسن صحیح وصححہ ابن خزیمہ قالہ فی المنہل۔

---

حدثنا الحسن بن علی نا یحیی بن آدم ......... عن خویلۃ بنت مالک بن ثعلبۃ قالت ظاہر منی زوجی اوس ابن الصامت، فجئت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اشکو الیہ ورسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یجادلنی فیہ ویقول اتقی اللہ فانہ ابن عمک فما برحت حتی نزل القرآن قد سمع اللہ قول التی تجادلک فی زوجہا۔

**شرح حدیث** یہ وہ حدیث ثانی ہے جس میں اوس بن الصامت کا ظہار مذکور ہے جس کے بعد آیات ظہار کا نزول ہوا ان کی بیوی کے نام میں اختلاف ہے، یہاں اس روایت میں تو ان کا نام خویلہ مذکور ہے، اور آگے ایک دوسرے طریق میں ان جمیلۃ کانت تحت اوس بن الصامت آرہا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا نام جمیلہ ہے، حافظ فرماتے ہیں ابو نعیم نے اس کو تصحیف قرار دیا ہے، حافظ کہتے ہیں ولیس کما زعم، اس لئے کہ یہ تسمیہ مسند احمد میں حدیث عائشہ میں بھی واقع ہوا ہے لیکن معروف خویلہ ہی ہے، پس ہو سکتا ہے جمیلہ ان کا لقب ہو۔

اس روایت میں خویلہ اپنا واقعہ خود بیان کر رہی ہیں کہ میرے شوہر نے جب مجھ سے ظہار کر لیا تو میں حضورؐ کی خدمت میں

حاضر ہوئی اپنے شوہر کی شکایت کرنے کے لئے۔ یعنی ان کے سوء خلق اور شدت طبع کی لیکن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مجھ سے ان کے بارے میں جھگڑتے تھے اور فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ سے ڈر، تیرا شوہر تیرا چچازاد بھائی بھی ہے۔ اس روایت میں آگے یہ ہے کہ پھر اس کے بارے میں قرآن کی آیات نازل ہوگئیں، ابوداؤد کی اس روایت میں اختصار ہے، مجموع روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں خولہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے شوہر کی بدخلقی کی شکایت کرتی رہیں، پھر جب اس پر آپ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے یہ فرمایا انك حرمت علیه تب وہ پریشان ہوکر رونے لگیں اور اپنے فقر وفاقہ اور تنہائی کا شکوہ کرنے لگیں، اور کہنے لگیں اشکو الی اللہ فاقتی ووحدتی، اس کے بعد پھر آیت ظہار نازل ہوگئی جس سے انکی مشکل حل ہوئی، اس لئے کہ شروع میں تو ظہار سے تحریم مؤبد ہوجاتی تھی اسی کے پیش نظر آپ نے اس سے فرمایا بھی تھا حرمت علیه جیساکہ شروع میں گذر چکاکہ ظہار سے جاہلیہ میں تحریم مؤبد ہوجاتی تھی، اسلام میں آکر اس میں ترمیم کردی گئی۔

قالت فانی ساعتئذٍ بعرق من تمر قلت یارسول اللّٰہ فانی اعینہ بعرق اٰخر قال قد احسنت۔

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت خولہ سے فرمایا تھا کہ تمہارے شوہر کو چاہئے کہ وہ کفارہ ظہار میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، اس پر انہوں نے عرض کیا کہ میرے شوہر کے پاس تو کچھ بھی نہیں ہے، آگے وہ کہتی ہیں کہ اسی اثناء میں حضورؐ کی خدمت میں ایک بڑا زنبیل کھجوروں کا آپہنچا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے وہ زنبیل کفارہ میں دینے کے لئے خولہ کو دیدیا، وہ کہتی ہیں میں نے عرض کیا کہ اس میں میں ایک زنبیل اور شامل کرلوں گی، آپ نے فرمایا بہتر ہے، اور اس کو لیجاؤ اور ساٹھ مسکینوں کو کھلادو، اور اپنے شوہر جو کہ تمہارے چچازاد بھائی ہیں ان کے پاس لوٹ جاؤ (اور آرام سے رہو)۔ والحدیث اخرجہ البیہقی من طریق المصنف واخرجہ احمد مطولاً قالہ فی المنہل۔

قال: والعرق ستون صاعا۔ یہ پہلے گذر چکا کہ مقدار عرق میں روایات مختلف ہیں، اس روایت میں ستون صاعا ہے اور اس سے اگلی روایت میں ثلاثین صاعا آرہا ہے جس کو مصنف فرمارہے ہیں وھذا اصح معلوم ہوا ستین صاعا کی روایت صحیح نہیں، اس لئے کہ اگر اس کو صحیح مانتے ہیں تو پھر اس میں عرق آخر کے شامل کرنے کی کیا حاجت باقی رہ جاتی ہے طعام کی مقدار تو ستین صاعا سے زائد کسی کے یہاں نہیں ہے اس سے اگلی روایت میں آرہا ہے قال: یعنی بالعرق زنبیلا یاخذ خمسۃ عشر صاعا۔ اس کو امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کہہ سکتے ہیں، مقدار طعام میں علماء کا اختلاف پہلے گذر ہی چکا ہے۔

قال یارسول اللّٰہ اَعلیٰ افقر منی ومن اھلی، حضورؐ نے فرمایا تھا کہ جاؤ اس کو صدقہ کردو، اس پر وہ کہنے لگے کہ کیا کسی اپنے سے زائد محتاج پر صدقہ کروں، مطلب یہ تھا کہ میں خود ہی سب سے زیادہ فقیر و محتاج ہوں، حضور نے فرمایا کہ اچھا اس کو تو ہی کھالے۔ اس کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ اعسار اور تنگدستی کی وجہ سے کفارہ ساقط ہوجاتا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ فی الحال تم اس کو خرچ کرلو، کفارہ ذمہ میں باقی رہے گا، جب تمہیں قدرت ہوگی ادا کردینا۔

قال ابوداؤد: هٰذا انما كفرت عنه من غيران تستامرہ۔

مصنف فرماتے ہیں کہ اس روایت کے ظاہر سے معلوم ہو رہا ہے کہ خویلہ نے کفارۂ ظہار اپنے شوہر کی جانب سے خود ہی بغیر زوج کی اطلاع کے ادا کر دیا، لیکن ظاہر ہے کہ جب کفارہ کا وجوب شوہر پر ہے تو اس میں کم از کم اس کی اجازت ضروری ہے بغیر اس کے کفارہ کیسے ادا ہوگا، اور یہ مصنف کی اپنی رائے ہے ورنہ شراح نے لکھا ہے کہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مجلس میں اس وقت دونوں ہی موجود تھے لہذا مصنف کی رائے تسلیم نہیں۔

ان جميلة كانت تحت اوس بن الصامت وكان رجلا به لمم فكان اذا اشتد لممه ظاهر من امرأته الخ

جمیلہ اوس بن الصامت کے نکاح میں تھیں اور وہ ایسے شخص تھے جن میں لمم تھا جب اس لمم میں شدت ہوتی تھی تو وہ اپنی بیوی سے ظہار کر لیتے تھے۔

**شرح حدیث** یہاں پر لمم کی تفسیر میں شراح کا اختلاف ہو رہا ہے، بعض نے اس کی تفسیر المام بالنساء سے کی ہے۔ یعنی شدۃ الحرص علی الجماع، لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ جب لمم کے معنی یہ ہیں تو پھر اس کا مقتضی تو ظہار نہیں ہے ظہار کا ترتب تو اس معنی پر درست نہیں ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد جنون ہے، اس پر بھی اشکال ہے کہ جنون کی حالت کا تو ظہار یا کوئی اور عمل جو بھی ہو معتبر نہیں، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ ان کا جنون مطبق نہیں تھا کبھی کبھی افاقہ ہوتا رہتا تھا اور یہ ظہار کا واقعہ افاقہ کے وقت میں پیش آیا، اور شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے اس میں یہ ہے کہ ان المراد باللمم سوء الفكر والغضب فيما لا يغضب فيه الناس، یعنی مزاج کا غصہ اور تیزی اور ناعاقبت اندیشی، ھذا الاثر مرسل وقد اخرجه عن عائشة الحاكم وصححه والبيهقي قاله في المنهل

كتب الى الحسين بن حريث قال۔ یہ ابتدائے سند ہے اسی لئے بعض نسخوں میں لفظ کتب جلی قلم سے لکھا ہے حسین بن حریث مصنف کے استاذ ہیں، کتاب النکاح کے شروع میں بھی مصنف نے ان سے ایک روایت بیان کی ہے وہاں بھی اسی طرح ہے "کتب الی" ممکن ہے مصنف حسین بن حریث سے بالمشافہہ روایت نہ کرتے ہوں بطریق مکاتبت ہی ان سے روایات لی ہوں۔

# باب في الخلع

خُلع کے لغوی معنی النزع والازالۃ، خلع کا استعمال جب باب الطلاق میں ہوتا ہے تو خاء کو ضمہ دیا جاتا ہے اور جب لباس وغیرہ میں استعمال کرتے ہیں تو وہاں خاء مفتوح ہوتی ہے، تفرقۃً بين الحسي والمعنوي۔

**خلع کی تعریف اور اسکی حقیقت میں فقہاء کا اختلاف** وفي المنهل الخلع لغة النزع والازالة وشرعًا ازالة ملك النكاح ببدل بلفظ الخلع ونحوه كالمباراة والبيع والشراء،

ابن قدامہ فرماتے ہیں جب کسی عورت کو اپنا شوہر پسند نہ ہو کسی وجہ سے مثلاً سوء خلق یا عدم تدین یا ضعف وغیرہ اور اس کو اندیشہ ہو زوج کی حق تلفی کا تو اس کے لئے خلع بعوض جائز ہے لقولہ تعالیٰ "فان خفتم ان لا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ" و لقصۃ حبیبۃ بنت سہل وہو حدیث صحیح ثابت الاسناد رواہ الائمۃ مالک واحمد وغیرہما ولروایۃ البخاری فی قصۃ امرأۃ ثابت بن قیس، پھر آگے لکھتے ہیں جملہ فقہاء حجاز و شام اسی کے قائل ہیں، ہمارے علم میں نہیں کہ کسی نے اس کی مشروعیت کا انکار کیا ہو سوائے بکر بن عبداللہ المزنی کے کہ وہ اس کو جائز نہیں سمجھتے، وہ یہ کہتے ہیں کہ آیت خلع منسوخ ہے ایک دوسری آیت سے یعنی باری تعالیٰ کا قول "وان اردتم استبدال زوج مکان زوج وآتیتم احداھن قنطاراً فلا تاخذوا منہ شیئاً" الی آخر ما قال، واجاب عنہ فارجع الیہ ان شئت. بذل المجہود میں تحریر ہے ماہیتِ خلع میں علماء کا اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک وہ طلاق ہے اور امام شافعی کے دو قول ہیں، ایک قول مثل حنفیہ کے اور دوسرا قول یہ کہ وہ طلاق نہیں بلکہ فسخ ہے اور ثمرہ اختلاف یہ ہوگا کہ خلع کے بعد اگر دوبارہ اس سے نکاح کرے گا تو صرف دو طلاق کا اختیار باقی رہے گا ہمارے نزدیک، اور امام شافعی کے نزدیک تین طلاق کا حق ہوگا، چنانچہ ہمارے یہاں خلع کے بعد دو طلاق دینے سے حرمت غلیظہ ہو جائے گی، ان کے یہاں دو سے نہیں بلکہ تین سے ہوگی اھ اور اوجز المسالک میں ہے کہ خلع حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک طلاق بائن ہے امام شافعی اور احمد سے دو روایتیں ہیں، لیکن اصح عند الشافعی یہی ہے کہ وہ طلاق ہے اور احمد کا مشہور مذہب یہ ہے کہ وہ فسخ ہے، نیز ایک اور ثمرۂ اختلاف خلع کے طلاق یا فسخ نکاح ہونے میں یہ بھی ہوگا کہ جمہور کے نزدیک جو اس کے طلاق ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک مختلعہ کی عدۃ ثلاثۃ قروء ہوگی اور جو فسخ کے قائل ہیں ان کے نزدیک حیضہ واحدہ جیسا کہ ابن عباس کی حدیث میں آگے آرہا ہے، لیکن امام احمد کے نزدیک باوجود اس کے کہ وہ فسخ کے قائل ہیں مختلعہ کی عدت ان کے نزدیک بھی ثلاثۃ قروء ہی ہے، صرح بہ الحافظ فی الفتح، حافظ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد کے نزدیک فسخ اور نقص عدت میں تلازم نہیں، یعنی یہ ضروری نہیں کہ فسخ کی عدت طلاق کی عدت سے کم ہو۔

عن ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: ایما امرأۃ سألت زوجہا طلاقاً فی غیر ما بأس فحرام علیہا رائحۃ الجنۃ۔ جو عورت بلا وجہ خواہ مخواہ اپنے شوہر سے خلع کرے اس پر جنت کی بو حرام ہے۔ اور ترمذی کی روایت میں ایسی عورتوں کو منافق بتایا ہے، کیونکہ نکاح کا تقاضا محبت ہے اور خلع ہوتا ہے نفرت کی بنا پر، اور ترمذی کی روایت میں جو ثوبان سے مرفوعاً مروی ہے یہ ہے "المختلعات ھن المنافقات" قال الترمذی ہذا حدیث غریب من ھذا الوجہ، اس کے بعد پھر امام ترمذی نے ابوداؤد والی روایت کی تخریج کے بعد فرمایا: وھذا حدیث حسن، والحدیث اخرجہ ایضاً ابن ماجہ والترمذی وحسنہ والبیہقی والحاکم وقال ہذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین قالہ فی المنہل۔

---

عن حبیبۃ بنت سہل الانصاریۃ انہا کانت تحت ثابت بن قیس بن شماس۔

**مضمونِ حدیث** حبیبہ بنت سہل اپنے زوج ثابت بن قیس کے خلع کا واقعہ خود ہی بیان کر رہی ہیں کہ ایک مرتبہ میرے شوہر نے میری خوب پٹائی کی تو میں صبح کی نماز سے پہلے غلس ہی میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے دروازہ پر جاکر بیٹھ گئی (کہ جب حضور نماز کے لئے باہر اس دروازہ سے تشریف لائیں گے تو اپنا قصہ آپ سے بیان کروں گی)، چنانچہ جب حضور باہر تشریف لائے تو آپ نے دریافت فرمایا کون ہے؟ وہ کہتی ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ حبیبہ بنت سہل ہے، حضور کے دریافت کرنے پر میں نے عرض کیا لاانا ولاثابت بن قیس، کہ میں اپنے شوہر ثابت بن قیس ——— ——— کیساتھ نہیں رہ سکتی، پھر جب ثابت بن قیس حضورؐ کی مجلس میں حاضر ہوئے حضورؐ نے ان سے فرمایا کہ یہ تمہاری بیوی ہیں جو تمہاری شکایت کر رہی ہیں اور خلع کرنا چاہتی ہیں، حبیبہ کہتی ہیں میں نے یہ بھی عرض کیا کہ جو کچھ مہر انہوں نے مجھ کو دیا ہے وہ میرے پاس موجود ہے، حضورؐ نے ثابت سے فرمایا کہ ان سے خلع کر لو اور جو کچھ ان کے پاس تمہارا ہے وہ لے لو، وجلست فی اھلہا، چنانچہ انہوں نے اس سے بدل خلع وصول کر لیا اور ان کی بیوی اپنے گھر آرام سے جا بیٹھی، منہل میں لکھا ہے کہ انقضاءِ عدت کے بعد ان سے ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نکاح کر لیا تھا والحدیث اخرجہ ایضا الائمۃ والنسائی والبیہقی، وصححہ ابن خزیمۃ وابن حبان قالہ فی المنہل۔ آگے روایت میں یہ ہے فانی اصدقتہا حدیقتین وھما بیدھا کہ میں نے اس کو مہر میں دو باغ دیئے ہیں جو اس کے پاس موجود ہیں۔

تنبیہ:۔ ابو داؤد کی اس روایت میں یہ ہے کہ ثابت بن قیس نے اپنی جس بیوی سے خلع کیا وہ حبیبہ بنت سہل ہے، اس میں دو روایتیں ہیں نسائی کی ایک روایت میں تو اسی طرح ہے اور ایک روایت میں بجائے حبیبہ کے جمیلہ وارد ہوا ہے پس بعض محدثین نے تو اس اختلاف کو اختلاف فی التسمیہ پر محمول کیا ہے، اور حافظ نے ابن عبد البر سے ان کی رائے یہ نقل کی ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ دو قصے ہیں جو دو عورتوں کے ساتھ الگ الگ پیش آئے، حضرت سہارنپوری فرماتے ہیں بذل میں کہ چونکہ ثابت بن قیس کے مزاج میں شدت اور سختی تھی اس لئے ہو سکتا ہے انہوں نے اپنی دونوں بیویوں سے الگ الگ وقت میں خلع کیا ہو۔

فائدہ:۔ ابو داؤد کی اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ سبب خلع اس قصہ میں ان کے شوہر کا سوءِ خلق اور مزاج کی سختی ہے، اور ابن ماجہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ظاہری سبب ان کا بدشکل ہونا ہے چنانچہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے من حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کانت حبیبۃ بنت سہل عند ثابت بن قیس وکان رجلا دمیما فقالت واللہ لولا مخافۃ اللہ اذا دخل علی لبصقت فی وجہہ، اس بارے میں اور دوسری مختلف روایات حضرت شیخ نے اوجز المسالک میں ذکر فرمائی ہیں، بخاری کی ایک روایت میں اس طرح ہے وہ کہتی ہیں ما اعتب[1] علیہ فی خلق ولا دین ولکنی اکرہ الکفر

---

[1] مجھ کو اس پر عتاب نہ اسکے اخلاق پر ہے اور نہ اس کے دین پر ہے بلکہ بات یہ ہے کہ مجھ کو اپنے کفر کا اندیشہ ہے اسلام میں یعنی اسکے ساتھ رہنے میں مجھ کو یہ اندیشہ ہے کہ کسی ایسے فعل میں مبتلا ہو جاؤں جس سے کفر لازم آجائے۔

فی الاسلام، قال الحافظ ای لکنی اکرہ ان اقمت عندہ ان اقع فیما یقتضی الکفر،

## باب فی المملوکۃ تعتق وھی تحت حر او عبد

اس ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے اس کا نام ہے خیار عتق، اور امام مالکؒ نے مؤطا میں باب قائم کیا ہے "ماجاء فی الخیار"

### نکاح میں خیار کی قسمیں

اور حضرت شیخؒ نے اوجز میں عورت کو نکاح کے بارے میں جو خیار حاصل ہوتا ہے اس کی کئی قسمیں لکھی ہیں، ایک لاجل العیب فی الزوج، اور ایک خیار وہ ہے جو حرہ کو حاصل ہوتا ہے جبکہ اس کا شوہر اس پر باندی سے نکاح کرلے جس کے صرف امام مالک قائل ہیں، اور ایک قسم ہے خیار البلوغ، یعنی خیار الزوجین بعد البلوغ، اور ایک خیار وہ ہے جو ابھی قریب میں گذرا یعنی تخییر الطلاق، اور ایک خیار عتق جس کو مصنف یہاں بیان کر رہے ہیں مصنف نے اس باب میں قصۂ بریرہ کو ذکر فرمایا ہے اور چونکہ ان کے شوہر کے بارے میں روایات مختلف ہیں کہ وہ عتق بریرہ کے وقت ان سے پہلے آزاد ہو چکے تھے یا نہیں بلکہ بعد میں ہوئے، اسی بنا پر مصنف نے یہاں ترجمۃ الباب میں "وھی تحت حر او عبد" فرمایا۔

### خیار عتق میں اختلاف ائمہ

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ خیار عتق کا مسئلہ مختلف فیہ بین الائمہ ہے، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ امۃ مزوجہ کو اگر آزاد کر دیا جائے تو اس کو آزاد ہونے کے بعد ہر حال میں خیار حاصل ہوتا ہے خواہ اسکا شوہر حر ہو یا عبد جس کی دلیل آگے آرہی ہے، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک معتقہ باندی کو یہ خیار اس وقت حاصل ہوگا جب اس کا شوہر عبد ہو اور اگر حر ہو تب نہیں، جمہور کے نزدیک اس خیار کی علت عدم کفارت ہے کہ وہ عورت پہلے باندی تھی اب حرہ ہوگئی، اور عدم کفارت اسی صورت میں پایا جائے گا جبکہ اس کا شوہر عبد ہو، اور حنفیہ کے نزدیک اس کی علت زیادتی ملک ہے کہ اس باندی کے شوہر کو پہلے صرف دو طلاق دینے کا اختیار تھا اسی سے بینونت واقع ہو جاتی تھی اور اب اس کے آزاد ہونے کے بعد شوہر کو تین طلاق دینے کا اختیار ہو جاتا ہے تو شریعت نے عورت کی رعایت کرتے ہوئے کہا کہ ہو سکتا ہے اس کو یہ بات ناپسند ہو اس لئے اس کو اختیار دے دیا سابق شوہر کے نکاح میں رہنے نہ رہنے کا، یہ دلیل تو ہے نظری اور عقلی،

### عتق بریرہ کے بارے میں اختلاف روایات

اور دلیل نقلی حنفیہ کے نزدیک قصہ بریرہ ہے کہ ان کے آزاد ہونے کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو خیار مرحمت فرمایا جبکہ ان کے شوہر حنفیہ کی تحقیق میں عتق بریرہ کے وقت میں حر تھے اور شافعیہ وغیرہ کی تحقیق یہ ہے کہ عتق بریرہ کے وقت ان کے شوہر عبد تھے نہ کہ حر، اس میں شک نہیں کہ روایات اس میں دونوں طرح کی ہیں، مصنف نے اس باب میں دو روایتیں ذکر فرمائی ہیں، ایک ابن عباس کی، دوسری حضرت عائشہ کی، ابن عباس کی روایت مصنف نے دو طریق سے ذکر کی، ان

دونوں میں تو زوج بریرہ کے بارے میں یہ ہے کہ وہ عبد تھے جن کا نام مغیث ہے، اور حضرت عائشہ کی حدیث میں اختلاف ہے ان کی حدیث کے ایک طریق میں یہ ہے کان زوجها عبدا، اور دوسری میں ہے "کان حرا"

ابن الہمام فرماتے ہیں حدیث عائشہ میں راجح وہ ہے جس میں ہے "انه كان حرًا" اور یہ اس لئے کہ اس حدیث کو حضرت عائشہ سے روایت کرنے والے تین شخص ہیں، اسود، عروہ، ابن القاسم، اسود کی روایت میں تو صرف یہ ہے انه كان حرا، اور عروہ سے دو روایتیں ہیں جو دونوں صحیح ہیں، احدهما انه كان حرا، والاخرى انه كان عبدا، (لہذا تعارض کی وجہ سے عروہ کی روایت تو ساقط ہوگئی) اور ابن القاسم سے بھی دو روایتیں ہیں ایک میں ہے بالجزم انه كان حرا اور دوسری روایت شک کے ساتھ ہے، لہذا جزم والی روایت کے مقابلہ میں شک والی روایت ساقط ہو جائے گی، اب نتیجۃً یہ ثابت ہوا انه كان حرا، (من الاوجز)

حضرت شیخ نے یہ مضمون اوجز میں ابن الہمام سے نقل کرنے کے بعد تحریر فرمایا ہے وهكذا حكى الشيخ فى "البذل" عن ابن القيم فى الرواة عن عائشة، اس کے بعد اوجز میں اس پر مزید کلام ہے علامہ عینی وغیرہ سے۔

عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان مغيثا كان عبدًا فقال يارسول الله اشفع لى اليها۔

**مضمون حدیث** حضرت بریرہ کے شوہر مغیث نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا یا رسول اللہ میرے بارے میں بریرہ سے سفارش کر دیجئے، اس پر حضورؐ نے بریرہ کو سمجھایا، اس پر انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ کیا یہ آپ کا امر ہے جو مجھ سے فرما رہے ہیں، آپ نے فرمایا امر نہیں سفارش ہے، مطلب یہ تھا کہ اگر امر ہے تب تو اس کا ماننا ضروری ہے، اور اگر صرف سفارش کا درجہ ہے تو پھر مجھے اختیار ہے۔

آگے روایت میں مغیث کی بے قراری کا حال مذکور ہے کہ وہ بریرہ کے فراق میں روتے پھرتے تھے حضورؐ نے ان کو دیکھ کر حضرت عباس سے فرمایا "الا تعجب من حب مغيث بريرة وبغضها اياه" دیکھتے نہیں کیا اللہ کی قدرت ہے کہ مغیث کو تو بریرہ سے کتنی محبت ہے اور بریرہ کو اس سے کیسی نفرت۔

والحديث اخرج نحوه البخارى وابن ماجه والترمذى (المنهل)

## باب من قال كان حرًا

دیکھئے مصنف زوج بریرہ کے حر ہونے پر مستقل باب قائم کر رہے ہیں۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ ان روایات مختلفہ میں کوئی سی بھی روایت حنفیہ کے مسلک کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ یہ سب روایات اس پر تو متفق ہیں کہ بریرہ کو ان کے عتق کے بعد اختیار دیا گیا تھا، اختیار دیئے جانے میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ روایات کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ جس وقت بریرہ کو اختیار دیا گیا اس وقت ان کے شوہر کیا تھے، اب حنفیہ کے نزدیک اختیار ہر حال میں ہوتا ہی ہے

خواہ وہ عبد تھے یا حر، لیکن ان روایات میں ایک قسم روایات کی جمہور کے خلاف ہوگی، جس میں یہ ہے "کان حرًا" ہاں یہ دوسری بات ہے کہ اگر کان حُرًا ثابت ہوتا ہے تو حنفیہ کے حق میں مزید مفید ہے کما ہو ظاہر۔

عن الاسود عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان زوج بریرۃ کان حراً حین اعتقت۔

یہ پہلے گذر ہی چکا کہ اسود سے تمام روایات میں زوج بریرہ کا حر ہونا مروی ہے،
وقد اخرج الحدیث البیہقی والترمذی، واخرجہ النسائی مطولاً (المنہل مختصرًا)

## باب حتی متی یکون لہا الخیار

یعنی خیار عتق جو عتق کے بعد باندی کو حاصل ہوتا ہے وہ اس کو کب تک رہتا ہے، مسئلہ میں فی الجملہ اختلاف ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ خیار علی التراخی ہے یہاں تک کہ وہ قدرت دے زوج کو اپنے نفس پر "فان وطئہا فلا خیار لہا" اور امام شافعی کے ایک قول میں یہ خیار علی الفور ہے، وعنہ الی ثلاثۃ ایام، اور عند الحنفیہ معتقہ کو یہ خیار حاصل رہتا ہے جب تک وہ مجلس سے کھڑی نہ ہو، یعنی مجلس عتق کے اندر اندر رہتا ہے، اس کے بعد باقی نہیں رہتا الا یہ کہ مجلس میں کوئی چیز عورت کی جانب سے ایسی پائی جائے جو اعراض پر دلالت کرے تو پھر باوجود قیام مجلس کے بھی خیار باقی نہ رہے گا۔

## باب فی المملوکین یعتقان معًا ھل تخیر امرأتہ

یعنی اگر زوجین دونوں مملوک ہوں ایک باندی ہے دوسرا غلام اگر ان کو ان کا مالک ایک ساتھ آزاد کرے، تو کیا اس صورت میں عورت کو خیار عتق حاصل ہوگا؟ گذشتہ باب میں جو ضابطہ ہم نے بیان کیا ہے اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ عند الحنفیہ تو خیار حاصل ہوگا اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حاصل نہ ہوگا، لیکن امام احمد سے اس صورت میں دو روایتیں مروی ہیں، ایک تو یہی کہ لاخیار لہا وھو الاصح، والثانیۃ لہا الخیار، قالہ ابن قدامۃ (تکملۃ المنہل)

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا انہا ارادت ان تعتق مملوکین لہا زوج، قال فسألت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فأمرہا ان تبدأ بالرجل قبل المرأۃ۔

**شرح حدیث** اس حدیث میں ترجمۃ الباب والی صورت مذکور ہے، جب حضرت عائشہ نے ان دونوں کو آزاد کرنے کا ارادہ فرمایا تو انھوں نے حضور سے یہ دریافت کیا کہ اعتاق کی ابتدا کس سے کروں، غلام سے یا باندی سے؟ آپ نے فرمایا مرد سے ابتدا کرو، حنفیہ تو اس کی مصلحت یہ بیان کرتے ہیں انما قدم الرجل لشرفہ، اور جمہور اپنے مسلک کے پیش نظر یہ مصلحت بتاتے ہیں کہ آپ نے تقدیم رجل کا مشورہ اسلئے دیا تاکہ حرہ تحت العبد والی شکل نہ پائی جائے اور

نکاح قائم اور باقی رہے اور عورت کو خیار حاصل نہ ہو ورنہ اس کے عکس کی صورت میں عورت کو خیار حاصل ہوتا، یہ مصلحت جمہور نے اپنے مسلک کے پیش نظر اور اس کی رعایت اور تائید میں بیان کی ہے، ہمارے بعض اساتذہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ اگر یہ بات ہوتی جو آپ کہہ رہے ہیں یعنی تقدیم مرأۃ کی صورت میں عورت کو خیار حاصل ہوجاتا تو ہم کہیں گے کہ ـــــ ـــــ پھر آپ تقدیم رجل کا مشورہ نہ دیتے کیونکہ اس میں حق المرأۃ کی اضاعت اور اس کا اتلاف تھا، اور آپ کسی کو ایسا مشورہ نہیں دے سکتے جس میں کسی کے حق کی اضاعت ہو۔

والحدیث اخرج نحوہ النسائی وابن ماجہ (تکملۃ المنہل)

## باب اذا أسلم احد الزوجين

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رجلاً جاء مسلماً علی عہد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ثم جاءت امرأتہ مسلمۃ بعدہ فقال یارسول اللہ انہا قد کانت اسلمت معی فردھا علیہ۔

**تباین دارین میں جمہور اور حنفیہ کا مسلک** اگر احد الزوجین اسلام لاکر دار الحرب سے دار الاسلام میں آجائے تو اس سے حنفیہ کے یہاں فرقت واقع ہوجاتی ہے، کیونکہ عند الحنفیہ تباینِ دارین موجب فرقت ہے، بخلاف جمہور کے کہ ان کے نزدیک تباین موجب فرقت نہیں بلکہ سبی الزوجین یا سبی احد الزوجین موجب فرقت ہے، یعنی مسلمان زوجین مشرکین میں سے دونوں کو یا دونوں میں سے ایک کو قید کرلیں تو اس سے ان کے یہاں نکاح فسخ ہوکر فرقت واقع ہوجاتی ہے۔

حدیث بالا کا مضمون یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں زوجین مشرکین میں سے مرد اسلام لاکر دار الحرب سے دار الاسلام چلا آیا پھر کچھ روز بعد اس کی بیوی بھی اسلام لاکر ادھر چلی آئی، زوج نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا یارسول اللہ میری بیوی میرے ساتھ ہی اسلام لے آئی تھی (مگر ہجرت کرنے میں آگے پیچھے ہوگئے) آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی بیوی کو اسی کی طرف لوٹا دیا، یعنی نکاح کو برقرار رکھا۔

**توجیہ الحدیث علی مسلک الحنفیہ** یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ اس واقعہ میں تباین دارین پایا گیا ہے مگر اسکے باوجود دونوں میں فرقت واقع نہیں ہوئی گویا حدیث حنفیہ کے خلاف ہوئی، جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں تباین دارین صرف صورۃً پایا گیا، صورۃً وحکماً نہیں پایا گیا، اس لئے کہ جب عورت بھی شوہر کے ساتھ ہی اسلام لے آئی تھی تو گو اس کو مدینہ پہنچنے میں تاخیر ہوئی لیکن اسلام لانے کے بعد وہ علی شرف الہجرۃ ہی تھی، ہجرت کا موقع دیکھ رہی تھی پس یہاں پر تباین دارین صورۃً تو ہوا لیکن حکماً نہ ہوا، اور ہمارے نزدیک تباین دارین وہ موجب فرقت ہے جو صورۃً وحکماً دونوں ہو، فلا اشکال، والحدیث اخرجہ ایضا الترمذی (تکملۃ المنہل)

اس کے بعد جو دوسری حدیث آرہی ہے اس کے راوی بھی ابن عباس ہی ہیں اس کا مضمون بھی تقریبا یہی ہے مگر وہاں پر ہجرت کا معاملہ برعکس ہے، یعنی اسلام لاکر عورت پہلے مدینہ میں آئی اور اس کا شوہر بعد میں پہنچا، اور ایک فرق اور بھی ہے وہ یہ کہ پہلی روایت میں تو اس بات کی تصریح تھی کہ دونوں کا اسلام ایک ساتھ ہوا تھا اور اس دوسری روایت میں ایک ساتھ اسلام لانے کی تصریح نہیں ہے، اب یا تو اس کو بھی معیت پر ہی محمول کیا جائے، اور اگر معیت نہ مانی جائے تو پھر یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہوگی، لیکن جمہور کے مسلک کے پیش نظر بھی یہ کہا جائے گا کہ مرد کا اسلام انقضاء عدت سے پہلے تھا اسلئے کہ انقضاء عدت قبل اسلام الآخر بالاجماع موجب فرقت ہے۔

## باب الی متی تُرَدُّ علیه امرأته اذا اسلم بعدها

حاصل ترجمہ یہ ہے کہ زوجین مشرکین میں سے اگر احدهما قبل الآخر اسلام لائے یعنی دونوں کے اسلام میں فصل پایا جارہا ہو تو آخر کب تک اس عورت کو اس مرد کی طرف لوٹایا جائے گا، یعنی کب تک ان میں نکاح باقی رہے گا؟ اس مسئلہ کا اجمالی جواب تو یہ ہے کہ اگر اسلام آخر قبل انقضاء العدة ہے تب تو دونوں کے درمیان نکاح باقی رہے گا، اور اگر اسلام آخر بعد انقضاء العدة ہے تب نہیں۔

عن ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما قال: ردّ رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم ابنته زینب علی ابی العاص بالنكاح الاول لم يحدث شيئًا، قال محمد بن عمرو فی حديثه بعد ست سنين وقال الحسن بن علی بعد سنتين۔

**شرح الحدیث** مذکورہ بالا ترجمۃ الباب کے تحت مصنف ردّ زینب کے واقعہ کو لائے ہیں، اس واقعہ کی شرح یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی بڑی صاحبزادی حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا ابو العاص بن الربیع کے نکاح میں تھیں جو اس وقت تک غیر مسلم تھے، اور یہ واقعہ قبل الہجرۃ کا ہے، ابتداء اسلام میں مسلمہ تحت المشرک جائز تھا یعنی مسلمان عورت کی شادی غیر مسلم سے جائز تھی، اسی بنیاد پر حضرت زینب کی شادی بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ابو العاص سے کی تھی پھر اسکے بعد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ کی ہجرت کا واقعہ پیش آیا، اور پھر سنہ دو ہجری میں جنگ بدر پیش آئی، اساری بدر کا مسئلہ پیش آیا کہ انکے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے مشورہ کے بعد طے ہوا جیسا کہ مشہور و معروف ہے کہ ہر ایک سے فدیہ لیکر اسکو چھوڑ دیا جائے، تمام قیدیوں نے فدیہ کا انتظام کیا، ان قیدیوں میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے داماد ابو العاص بن الربیع بھی شامل تھے، انہوں نے فدیہ میں پیش کرنے کے لئے اپنی اہلیہ زینب کا مکہ مکرمہ سے ہار منگایا اور اس کو لے کر حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے، یہ قلادہ حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا تھا جو انہوں نے جہیز میں حضرت زینب کو دیا تھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جب اس کو دیکھا فرق لھا رقة شديدة، آپ پر بڑی رقت طاری ہوئی، حضرت

خدیجہ کا دور یاد آیا تو آپ نے یہ کیا کہ صحابۂ کرام سے اس بات کا مشورہ اور اجازت لی کہ اگر آپ سب متفق ہوں تو میں یہ ہار جو فدیہ میں پیش کر رہے ہیں اس کو واپس کر دوں، صحابہ نے بخوشی اجازت دے دی، چنانچہ آپ نے وہ ہار ابوالعاص ہی کے حوالہ فرمادیا اور ان سے یہ معاہدہ ہوگیا کہ وہ مکہ پہنچتے ہی زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو وہاں سے مدینہ منورہ بھیجدیں گے، چنانچہ ابوالعاص نے اس وعدہ کو پورا کیا اور مکہ پہنچتے ہی حضرت زینب کو مدینہ کی طرف روانہ کر دیا[۱]۔ اس کے تقریباً چھ سال بعد ابوالعاص اسلام لے آئے اور ہجرت کر کے مدینہ میں آئے، تو اب اس حدیث الباب حدیث ابن عباس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے زینب کو ابوالعاص کی طرف لوٹادیا بالنکاح الاول لم یحدث شیئاً یعنی ازسرِ نو نکاح نہیں کیا۔

**حنفیہ پر اشکال اور اس کا جواب** اس قصہ میں حنفیہ پر یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ دیکھئے اس واقعہ میں تباین دارین پایا گیا اور اس کے باوجود بھی فرقت واقع نہیں ہوئی، ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ یہ حدیث نہ صرف ہمارے بلکہ آپ کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ زینب کو ابوالعاص کیطرف چھ سال بعد لوٹایا گیا تو کیا چھ سال کی مدت میں انقضاء عدت نہوا تھا، حالانکہ مسئلہ یہ ہے کہ اسلام احد الزوجین کی صورت میں اگر دوسرا انقضاء عدت کے بعد اسلام لائے تو بالاتفاق فرقت واقع ہو جاتی ہے، اس لئے اس حدیث ابن عباس پر عمل نہ ہمارے لئے ممکن ہے نہ آپ کے لئے، لہٰذا اس سلسلہ کی جو دوسری حدیث ہے جس کو امام ترمذی نے روایت کیا ہے من حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رد ابنتہ زینب علی ابی العاص بن الربیع بمهر جدید ونکاح جدید[۲]۔ اس پر عمل کیا جائے گا۔

اس مقام کو حل کرنے کے لئے سنن ترمذی کا یہ مقام دیکھا جائے، اس سے بخوبی حقیقت کا انکشاف ہوگا، امام ترمذی نے اس جگہ خوب واضح کلام فرمایا ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اگرچہ عمرو بن شعیب والی حدیث ابن عباس کی حدیث کے مقابلہ میں ضعیف ہے لیکن عمل عمرو بن شعیب ہی کی حدیث پر ہے، اور حدیث ابن عباس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں لایعرف وجهه، حاصل یہ کہ رد زینب علی ابی العاص کے بارے میں دو متعارض حدیثیں وارد ہیں، حدیث ابن عباس، اور حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ، دونوں کا مضمون مختلف ہے یعنی تجدید نکاح اور عدم تجدید عدم تجدید والی روایت پر قوی اشکال ہونے کی وجہ سے اس کو ترک کر کے دوسری حدیث کو اختیار کیا جائے گا حضرت امام ترمذی نے تو قوتِ اشکال

---

[۱] حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک موقعہ پر ان کی اس وعدہ وفائی کی مدح بھی فرمائی تھی، وہ اس طرح کہ ایک مرتبہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت فاطمہ کے نکاح میں ہونے کے باوجود ابوجہل کی لڑکی سے نکاح کا ارادہ کیا تھا جس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو سخت ناگواری ہوئی تھی اور اس موقعہ پر آپ نے حضرت علی کے سامنے اپنے اس داماد کی تعریف فرمائی تھی، یہ واقعہ ابوداؤد میں گذر چکا، آپ نے فرمایا تھا حدثنی فصدقنی ووعدنی فوفالی، تقدم فی باب مایکرہ ان یجمع بینهن من النساء۔ [۲] واخرجہ ابن ماجہ ایضاً۔

کی بنا پر حدیث ابن عباس کو ترک کر دیا، لیکن بعض شراح شافعیہ جیسے خطابی وغیرہ انہوں نے حدیث ابن عباس ہی کو اختیار کیا ہے لقوۃ سندہ، اور اس پر جو عقلی اشکال ہوتا ہے اس کی انہوں نے تاویل کی ہے، تاویل یہ[1] ہے کہ صورت حال یہ ہے کہ ہجرت زینب کے چار سال بعد تو آیت تحریم "لا ھن حل لھم ولا ھم یحلون لھن" نازل ہوئی، لہذا یہ چار سال تو عدت میں شمار نہ ہوں گے کیونکہ اس وقت تک تو مسئلہ تحت المشرک جائز ہی تھا، عدت کی ابتدار نزول آیت سے ہوگی، آگے نزول آیت اور اسلام زوج میں صرف دو سال رہ جاتے ہیں، اور دو سال کی کوئی بڑی بات نہیں ہے، بعض مرتبہ کسی عارض کی وجہ سے عدۃ کا تطاول اتنے زمانہ تک ممکن ہے، امام بیہقی کا میلان بھی توجیہ خطابی کی طرف ہے اور امام ابن عبد البر کی رائے یہ ہے کہ عمل تو ہوگا حدیث عمرو بن شعیب ہی پر لیکن وہ کہتے ہیں کہ حدیث ابن عباس اس کے خلاف نہیں ہے بلکہ وہ مؤول ہے جمع بین الحدیثین اولی ہے اِلْغاء اَحَدُھما سے اسی لئے وہ فرماتے ہیں کہ حدیث ابن عباس میں "بالنکاح الاول" سے مراد ہے، "ای بشروط النکاح الاول" یعنی جو شرطیں نکاح اول میں کی گئی تھیں ان ہی کے ساتھ ان کا نکاح کر دیا گیا، لہذا اب یہاں تین مسلک ہوگئے، ایک امام ترمذی والی رائے یعنی صرف عمرو بن شعیب والی حدیث کا اعتبار، دوسرا مسلک خطابی اور بیہقی کا یعنی حدیث ابن عباس کی ترجیح، تیسری رائے ابن عبد البر کی جمع بین الروایتین۔

**اسلام احد الزوجین کے مسئلہ پر تفصیلی بحث**

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ اسلام احد الزوجین والا مسئلہ ذرا تفصیل طلب ہے جس میں دو مسلک ہیں، مسلک الاحناف اور مسلک الجمہور، حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اسلام احد الزوجین کی اولاً دو صورتیں ہیں، وہ دونوں اسلام کے وقت دار الاسلام میں ہوں گے یا دار الحرب میں اگر دونوں دار الاسلام میں ہیں تو دوسرے شخص پر اسلام پیش کیا جائے گا، اگر وہ اسلام لے آیا تو فبہا وھما علی نکاحہما اور اگر اس نے اسلام لانے سے انکار کر دیا تو اس اِباء عن الاسلام کی وجہ سے دونوں میں فرقت واقع ہو جائے گی، اور اگر دونوں دار الحرب میں ہوں تو اسلام احد الزوجین کے بعد دو شکلیں ہیں ایک یہ کہ دوسرا بھی انقضار عدت سے پہلے اسلام لے آئے فہما علی نکاحہما، اور اگر انقضار عدت تک اسلام نہیں لایا، یا اسلام لانے والا ہجرت کر کے دار الحرب سے دار الاسلام چلا آئے تو ان دونوں صورتوں (انقضار عدت اور تباین دارین) میں فرقت واقع ہو جائے گی،

اور عند الجمہور یہ تفصیل نہیں ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ اسلام احد الزوجین کے وقت دیکھا جائے گا کہ عورت مدخول بہا ہے یا غیر مدخول بہا، اگر غیر مدخول بہا ہے تو احدھما کے اسلام لانے کے بعد فوراً فرقت واقع ہو جائے گی، اور اگر عورت مدخول بہا ہے تو اگر انقضار عدت سے پہلے دوسرا اسلام لے آئے فہما علی نکاحہما والا وقعت الفرقۃ بانقضار العدۃ خواہ دونوں

---

[1] اس کو سمجھنے کے لئے یہ ذہن میں رہے کہ ہجرت زینب سنہ ۲ھ میں ہے اور نزول آیت سنہ ۶ھ میں اور اسلام ابو العاص ورد زینب سنہ ۸ھ میں قبل الفتح ۱۲۔

دار الحرب میں ہوں یا دار الاسلام میں، اس کا کوئی فرق ان کے یہاں نہیں۔

پھر اسکے بعد جاننا چاہیئے کہ یہ بات پہلے کئی بار آچکی کہ حنفیہ کے نزدیک تباین دارین موجب فرقت ہے اس کے بالمقابل جمہور کی رائے یہ ہے کہ تباین دارین موجب فرقت نہیں بلکہ سبی الزوجین یا سبی احد الزوجین یہ چیز موجب فرقت ہے اب اس حنفیہ اور جمہور کے اختلاف کو سامنے رکھتے ہوئے چار صورتیں پیدا ہوں گی، دو اتفاقی اور دو اختلافی (۱) سُبی بہما اس صورت میں جمہور کے یہاں فرقت واقع ہوگی، حنفیہ کے یہاں نہیں عدم تباین کی وجہ سے (۲) جار احدھما بنفسہ یعنی احد الزوجین اسلام لاکر یا امن طلب کرکے دار الحرب سے دار الاسلام آگیا بلا قید کے، ہمارے یہاں فرقت واقع ہوجائے گی جمہور کے یہاں نہیں (۳) انتقلا بغیر سبی یعنی زوجین بغیر قید کے دار الاسلام چلے آئے (۴) سُبیَ احدھما احد الزوجین کو قید کرکے یہاں لایا گیا، یہ دونوں صورتیں اتفاقی ہیں، تیسری میں بالاتفاق فرقت واقع نہ ہوگی اور چوتھی صورت میں بالاتفاق فرقت واقع ہوجائے گی، شروع کی دو صورتیں اختلافی تھیں، یہ چاروں صورتیں بذل المجہود میں شیخ ابن الہمام کے کلام سے منقول ہیں فارجع الیہ ان شئت۔

**ست سنین اور سنتین کی توجیہ** حدیث ابن عباس کے اخیر میں مصنف نے اپنے اساتذہ کے اختلاف کے ذیل میں یہ ذکر فرمایا ہے کہ بعض کی روایت میں ہے بعد ست سنین، اور بعض کی روایت میں ہے بعد سنتین یعنی رد زینب الی ابی العاص، بعض نے کہا چھ سال بعد ہوا اور بعض نے کہا دو سال کے بعد، اس اختلاف کی توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ جنہوں نے چھ سال کے بعد کہا ان کی مراد بین ہجرۃ زینب واسلام زوجہا ہے، اور جنہوں نے بعد سنتین کہا ان کی مراد ہے یعنی بعد سنتین من نزول آیۃ التحریم، سابق حاشیہ کا مضمون ذہن میں رکھنے سے یہ جواب بسہولت سمجھ میں آسکتا ہے۔ والحدیث اخرجہ ایضا احمد والحاکم وصححہ وابن ماجہ والبیہقی، والترمذی (تکملۃ المنہل) الحمد للہ یہ حدیث پوری ہوئی جو سبق میں مجھے ہمیشہ مشکل معلوم ہوتی رہی۔

## باب فی من اسلم وعندہ نساء اکثر من اربع

عن الحارث بن قیس ...... قال اسلمت وعندی ثمان نسوۃ، قال فذکرت ذلک للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال اختر منھن اربعًا۔

اس طریق میں حارث بن قیس ہے اور آگے روایت میں آرہا ہے کہ صحیح قیس بن الحارث ہے، گویا اس نام میں قلب واقع ہوگیا، یہ مقلوب الاسماء میں سے ہے۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ قیس بن الحارث فرماتے ہیں کہ جب میں اسلام میں داخل ہوا تو اس وقت میرے نکاح میں آٹھ عورتیں تھیں، میں نے اس کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کیا، آپ نے فرمایا: ان میں سے کوئی سی بھی چار اختیار کرلے۔

**حدیث کی تشریح فقہاء کے مسلک کے پیش نظر** ائمہ ثلاث اور امام محمد کے نزدیک تو یہ حدیث مطلق ہے اور اپنے ظاہر پر ہے، اور شیخین (ابوحنیفہ اور ابویوسف) کے نزدیک اس صورت میں حکم یہ ہے کہ یہاں یہ دیکھا جائے گا کہ اس شخص نے چار سے زائد کیساتھ نکاح عقد واحد میں کیا ہے یا مختلف عقود میں، اگر عقد واحد میں کیا ہے تو یہ سب نکاح فاسد اور غیر درست ہیں. لہٰذا اب از سر نو نکاح کی ضرورت ہوگی صرف چار سے، اور اگر نکاح مختلف عقود میں ہوئے تھے یکے بعد دیگرے تو اس صورت میں یہ شخص اسلام لانے کے بعد آٹھ بیویوں میں سے پہلی چار کو اپنے نکاح میں رکھ سکتا ہے بدون تجدید نکاح کے

**امام محمد اور شیخین کا ایک اصولی اختلاف** یہ اختلاف ان حضرات کا ایک اصولی اختلاف پر متفرع ہے، وہ یہ کہ ائمہ ثلاث اور امام محمد کے نزدیک مشرکین کے وہ معاملات اور مناکحات جو انہوں نے کفر کی حالت میں کئے ہیں خواہ وہ ہماری شریعت کے مطابق ہوں یا مخالف، اسلام لانے کے بعد بہر صورت وہ معتبر ہوں گے، اور حضرات شیخین کا مسلک یہ ہے کہ مشرکین کے سابق معاملات اگر شریعت کے مطابق ہوں گے تو ان کے اسلام لانے کے بعد وہ معتبر ہوں گے، اور اگر شریعت کے خلاف ہوں گے تو پھر ان کا اعتبار نہیں، ان کو فاسد قرار دیا جائیگا اس لئے یہ حدیث ائمہ ثلاث کے نزدیک تو اپنے عموم اور اطلاق پر ہے اور حضرات شیخین کا مسلک تو چونکہ اس میں مطلق نہیں ہے اور حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے مطلق ہے اس لئے ان کے مسلک کے پیش نظر حدیث کے معنی یہ ہوں گے اختر منہن اربعًا للنکاح، یعنی اب تم ان میں سے صرف چار کو اپنے نکاح کے لئے اختیار کر لو اور یہ مطلب نہیں کہ چار کو نکاح میں باقی رکھو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والحدیث اخرجہ البیہقی (تکملۃ المنہل)

---

عن الضحاك[1] بن فيروز عن ابيه قال قلت يارسول الله انى اسلمت وتحتى اختان: قال: طلق ايتهما شئت. ضحاک بن فیروز دیلمی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ میں ایسی حالت میں اسلام لایا ہوں جبکہ میرے نکاح میں ایسی دو عورتیں ہیں جو آپس میں بہنیں ہیں، اس پر آپ نے فرمایا ان میں سے کسی ایک کو طلاق دے کر ایک کو رکھ لے۔

طلاق کے لفظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ دونوں نکاح صحیح تھے کیونکہ طلاق تو نکاح صحیح ہی میں ہوتی ہے، حالانکہ جمع بین الاختین حرام ہے. تو اس کی توجیہ یہ کی جائے گی کہ یہ جمع بین الاختین انہوں نے اس وقت میں کیا ہو گا جس وقت اسلام میں جمع بین الاختین کی تحریم نازل نہیں ہوئی تھی اس لئے یہ نکاح صحیح ہوا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ یہاں پر

---

[1] ضحاک بن فیروز کے بھائی عبداللہ بھی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں جن کی روایت ابواب الاستنجاء میں گذر چکی، لیکن وہاں اپنے باپ سے نہیں ہے بلکہ عبداللہ بن مسعودؓ سے ہے۔

مراد تطلیق سے تفریق ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو جدا کردے اور دوسری سے نکاح کرلے۔
یہ حدیث سنن ترمذی اور ابن ماجہ میں بھی ہے لیکن ترمذی کی روایت میں اسطرح ہے اختر ایتہما شئت اس میں بجائے طلق کے اختر ہے اور اس کی تشریح بھی علی اختلاف المسلکین اسی طرح کیجائے گی جو باب کی حدیث اول میں کی گئی، یعنی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو یہ حدیث اپنے عموم پر ہوگی، اور شیخین کے نزدیک ان کے مسلک کے مطابق ایک صورت میں تو دونوں ہی نکاح فاسد ہوں گے لہٰذا تجدید نکاح کی ضرورت پیش آئے گی اور ایک صورت میں صرف اولی کو اپنے نکاح میں رکھ سکے گا نہ کہ ثانیہ کو، والحدیث اخرجہ ایضاً احمد وابن ماجہ والبیہقی، واخرجہ الترمذی من طریق ابن لہیعۃ (قالہ فی تکملۃ المنہل)

## باب اذا اسلم احد الابوین لمن یکون الولد

جاننا چاہیئے کہ مسئلہ حضانت بھی علماء کے درمیان مختلف فیہ ہے جس کی تفصیل اس باب میں آئے گی جو آگے کتاب میں تقریباً دس ابواب کے بعد آرہا ہے "باب من احق بالولد" وہاں پر یہ حدیث آرہی ہے کہ آپ نے بچہ کی والدہ سے فرمایا۔ "انتِ احق بہ مالم تنکحی" چنانچہ یہ مسئلہ اتفاقی ہے ان الام احق بالحضانۃ مالم تنکح، لیکن یہاں مسئلہ حضانت میں ایک اور اختلاف ہے ھل للکافر حق الحضانۃ علی المسلم؟ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام شافعی واحمد کے نزدیک کافر ماں کو ولد مسلم پر حق حضانت حاصل نہیں، لان الحضانۃ ولایۃ ولا ولایۃ للکافر علی المسلم، وعن مالک روایتان، اور حنفیہ کے نزدیک حق حضانت میں مسلمہ اور کافرہ کا کوئی فرق نہیں ہے، ان کے نزدیک ماں کو حق حضانت حاصل ہے مطلقاً مسلمہ ہو یا کافرہ۔

**حدیث الباب حنفیہ کی دلیل ہے** اس سلسلہ میں حنفیہ کی دلیل حدیث الباب ہے یعنی رافع بن سنان والی حدیث جس کا مضمون آگے آرہا ہے، اسی لئے ابن قدامہ نے اس حدیث کا جواب یہ دیا ہے[1] فیہ مقال

حدثنا ابراهیم بن موسیٰ الرازی ......... عن رافع بن سنان انه اسلم وابت امرأته ان تسلم فاتت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم فقالت: ابنتی وهی فطیم اوشبهه، وقال رافع: ابنتی فقال له النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم اقعد ناحیة وقال لها اقعدی ناحیة، واقعد الصبیة بینهما ثم قال: ادعواها فمالت الصبیة الی امها، فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم اللهم اهدها فمالت الی ابیها فاخذها۔

**مضمون حدیث** رافع بن سنان فرماتے ہیں کہ میں تو اسلام لے آیا لیکن میری بیوی نے اسلام لانے سے انکار کردیا (ان دونوں کے درمیان ایک چھوٹی بچی تھی جس کے بارے میں ان دونوں کا اختلاف ہوا)، بچی کی ماں

[1] اس پر مزید کلام باب کے اخیر میں آرہا ہے ۱۲

کہتی تھی کہ یہ بچی میری ہے میرے پاس رہے گی اور رافع کہتے تھے کہ یہ میری بچی ہے میرے پاس رہے گی، آپ نے ان دونوں کے درمیان فیصلہ اس طور سے فرمایا کہ ان دونوں میاں بیوی کو آمنے سامنے فاصلہ سے بٹھادیا اور اس بچی کو ان دونوں کے بیچ میں بٹھادیا اور آپ نے ان دونوں سے فرمایا کہ ہر ایک تم میں سے اس بچی کو اپنی طرف بلائے (جس کی طرف بچی چلی جائے گی اسی کو حق حاصل ہو جائے گا) چنانچہ ان دونوں نے اس بچی کو اشارہ سے بلایا، وہ بچی فطرتًا اپنی ماں کی طرف مائل ہونے لگی (جو کہ غیر مسلمہ تھی) حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائی کہ اس کو ہدایت فرما آپ کی دعا کے بعد وہ بجائے ماں کے باپ کی طرف مائل ہوگئی، اور پھر باپ اس کو لے گیا۔

حنفیہ کا طریقہ استدلال اس حدیث سے یہ ہے کہ اگر قاعدہ یہ ہوتا کہ کافر کے لئے حق حضانت نہیں ہوتا تو آپ صاف ارشاد فرمادیتے، اس تدبیر کو اختیار کرنے کی کیا ضرورت تھی جو آپ نے اختیار فرمائی مگر چونکہ آپ نے مصلحت اس میں سمجھی کہ وہ بچی باپ ہی کے پاس رہے، اس لئے آپ نے اس کی دعا فرمائی، اسی لئے ابن قدامہ کو ضرورت پیش آئی اس حدیث کا جواب دینے کی کما مر آنفًا۔

فائدہ:۔ مسئلہ حضانت جس کی تفصیل اور اختلاف بین الائمہ آگے اپنے محل میں آرہا ہے، وہاں یہ بھی آئے گا کہ احناف اس مسئلہ میں تخییر کے قائل نہیں بخلاف شافعیہ اور حنابلہ کے کہ ان کے نزدیک تخییر ہے، اور حدیث الباب سے بھی بظاہر تخییر معلوم ہو رہی ہے لہٰذا اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ حدیث مسئلہ تخییر میں حنفیہ کے خلاف ہے اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک تخییر سن تمیز کو پہنچنے کے بعد ہے جب بچہ بڑا ہو جائے، وھہنا لیس کذلک، اس لئے کہ روایت میں ہے وھی فطیم اوشبہہ فتدبر وتشکر، لیکن تعجب ہے کہ ہمارے فقہ کی مشہور کتابوں میں بدائع اور فتح القدیر وزیلعی علی الکنز میں اس حدیث کو مسئلہ تخییر ہی کے ذیل میں لے کر اور پھر اس کا حنفیہ کی طرف سے جواب اور توجیہ لکھی ہے البتہ ابن قدامہ نے مغنی میں اس حدیث کو حضانۃ کافرہ علی ولدھا المسلم کے تحت میں لکھ کر اور اس کو حنفیہ کی دلیل ٹھہراتے ہوئے اس کا جواب دیا ہے "فی سندہ مقال" وغیرہ کہہ کر، فللہ درہ۔ والحدیث اخرجہ ایضًا احمد والدارقطنی (تکملۃ المنہل)

# باب فی اللعان

عام قاعدہ تو یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی پر زنا کی تہمت لگائے تو وہ تہمت لگانے والا اشہود کے ذریعہ اپنے دعویٰ کو ثابت کرے اور اگر ثابت نہ کر سکے تو پھر اس پر حد قذف جاری ہوتی ہے، لیکن زوجین کا حکم یہ نہیں ہے، مرد اگر اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے اور چار گواہ نہ پیش کر سکے تو پھر حد قذف کے بجائے شوہر پر لعان واجب ہے، اور اگر وہ لعان کیلئے تیار نہ ہو تو اس کو قید کیا جائے گا یہاں تک لعان کرے یا پھر اپنے نفس کی تکذیب کرے، اور تکذیب نفس کی صورت میں عورت کے مطالبہ پر اس پر حد قذف جاری ہوگی، تو یہاں حد قذف تکذیب کی صورت میں ہے کہ زوج خود اپنی تکذیب کرے

بہر حال لعان مرد کے حق میں گویا حد قذف کے قائم مقام ہے، اور عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے کما فی الہدایہ۔

**حقیقۃ لعان میں حنفیہ اور جمہور کا اختلاف**

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ حقیقت لعان کے بارے میں حنفیہ اور جمہور کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک لعان کی حقیقت شہادات مؤکدات بالایمان ہے اور عند الجمہور اس کی حقیقت ایمان مؤکدات بلفظ الشہادت ہے یعنی ہمارے نزدیک تو شہادت کے قبیل سے ہے اور جمہور کے نزدیک ایمان کے قبیل سے ہے، اسی لئے ہمارے نزدیک زوجین میں اہلیتِ شہادت کا ہونا ضروری ہے" فیجری اللعان عندنا بین المسلمین ای بین العاقلین البالغین، وعند الجمہور یجری بین المسلم وامرأتہ الکافرۃ ای الکتابیۃ، وبین العبد وامرأتہ وبالعکس" حنفیہ کی تائید ظاہر قرآن سے ہوتی ہے لقولہ تعالیٰ والذین یرمون ازواجہم ......... فشہادۃ احدھم اربع شہادات باللہ، الآیۃ۔

لعان کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ زوج شروع میں قسم کھا کر اس طرح گواہی دیتا ہے " انہ لمن الصادقین" چار مرتبہ "والخامسۃ ان لعنۃ اللہ علیہ ان کان من الکاذبین" اس کے بعد عورت کا نمبر آتا ہے وہ کہتی ہے، اپنے زوج کے بارے میں "انہ لمن الکاذبین" اور پانچویں مرتبہ کہے گی "ان غضب اللہ علیہا ان کان من الصادقین" یہاں پر چونکہ مرد کے کلام میں لعنت کا لفظ ہوتا ہے اور عورت کے کلام میں غضب کا اس لئے مرد کے کلام کو ترجیح دیتے ہوئے اس کا نام لعان رکھا گیا نہ کہ غضاً۔

**حکم لعان میں علماء کا اختلاف**

نیز جاننا چاہیئے کہ لعان کے بعد امام زفر اور جمہور کے نزدیک نفس لعان ہی سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اور حنفیہ کے نزدیک نفس لعان سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ لعان کے بعد تطلیق زوج سے یا تفریق قاضی سے۔ اور پھر دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ طرفین (ابو حنیفہ اور محمد) کے نزدیک یہ فرقت طلاق بائن کے حکم میں ہوتی ہے اور جمہور علماء ائمہ ثلاث اور امام ابو یوسف و زفر کے نزدیک لعان سے فرقت مؤبدہ پیدا ہو جاتی ہے، ان کے نزدیک یہ طلاق نہیں بلکہ فسخ ہے، جمہور نے استدلال کیا اس لفظ سے جو حدیث لعان میں آتا ہے، ثم لا یجتمعان ابداً، اور حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ جب تک وہ دونوں اپنے لعان پر قائم ہیں تو جمع نہیں ہو سکیں گے لیکن ان میں سے کوئی سا ایک اپنی تکذیب کر دے تب یہ حکم نہیں۔

حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ القعنبی عن مالک عن ابن شہاب ان سہل بن سعد الساعدی اخبرہ ان عویمر ابن اشقر العجلانی جاء الی عاصم بن عدی فقال لہ یا عاصم ارأیت رجلا وجد مع امرأتہ رجلا فیقتلہ فتقتلونہ ام کیف یفعل الخ۔

**احادیث الباب کا تجزیہ اور تشریح علی اتم وجہ**

مصنف نے اس باب میں لعان سے متعلق دو قصے ذکر کئے ہیں، اولاً عویمر بن اشقر العجلانی کا قصہ، ثانیاً ھلال بن امیہ کا قصہ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عویمر کو اپنی بیوی کے بارے میں پہلے ہی سے کچھ بعض قرائن کی وجہ سے شک و شبہ تھا لیکن ابھی تک فاحشہ کا وقوع

نہیں ہوا تھا اس لئے انہوں نے اپنی بیوی کے حال کے پیش نظر ایک شخص سے جس کا نام عاصم بن عدی ہے جو قبیلہ عجلان کے سرداروں میں سے تھا، عویمر نے اس سے اپنے شک وشبہ کا اظہار کیا اور یہ کہا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو زنا کرتے ہوئے دیکھے تو اب وہ شخص اگر اس کو قتل کر دے تو لوگ قصاص میں اس کو قتل کریں گے تو اب کرے تو کیا کرے آگے روایت میں یہ ہے کہ اگر وہ شخص کچھ بولے تو تم اس پر حد قذف جاری کر دو گے اور اگر وہ قتل کر دے تو تم اس کو قتل کر دو گے، وان سکت سکت علی غیظ، یعنی اگر خاموش رہتا ہے تو اندر ہی اندر غصہ میں جلے بھنے گا، سل لی یا عاصم رسول اللہ کہ اے عاصم میرے اس مسئلہ کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کر و اس پر عاصم بن عدی نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اس مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا، روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو ان کا یہ سوال ناگوار گذرا، بظاہر اس لئے کہ یہ سوال قبل از وقت، حاجت پیش آنے سے پہلے تھا، اور جبکہ اس کا تعلق بھی ایک قبیح چیز سے تھا جس میں ایک مسلمان کی ہتک حرمت اور پردہ دری ہے، روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے عاصم سے بہت زائد ناگواری کا اظہار فرمایا جس کو عاصم نے محسوس کیا، جب عاصم لوٹ کر اپنے گھر آگئے تو عویمر نے ان سے جا کر دریافت کیا کہ حضور نے کیا فرمایا، عاصم نے جواب دیا، تم نے میرے ساتھ اچھا معاملہ نہیں کیا اور میرے ذریعہ ایسی بات آپ سے دریافت کرائی جس سے آپ کو ناگواری ہوئی، اس پر عویمر نے کہا کہ چاہے کچھ ہو مجھے تو اس کا حکم حضور سے دریافت کرنا ہی ہے چنانچہ آگے روایت میں ہے کہ عویمر یہی بات دریافت کرنے کے لئے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مجلس میں پہنچ گئے جبکہ وہاں دوسرے لوگ بھی موجود تھے، اور جا کر وہی سوال کیا جو عاصم کے ذریعہ کرایا تھا، اس کے بعد اس روایت میں ہے۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قد انزل فیک وفی صاحبتک قرآن یعنی عویمر کے سوال کرنے پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ تم دونوں میاں بیوی کے اس معاملہ کے بارے میں قرآن میں حکم نازل ہو چکا ہے، لہٰذا تو اپنی بیوی کو بلا کر لا۔

جاننا چاہیئے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس سے قبل عاصم کے سوال کرنے پر ناگواری ہوئی تھی اور اس مرتبہ خود عویمر کے دریافت کرنے پر آپ کو ناگواری نہیں ہوئی، جس کی وجہ یہ ہے کہ عاصم کا سوال پیشگی، وقوع فاحشہ سے پہلے تھا، اور خود عویمر کا سوال وقوع فاحشہ کے بعد تھا۔

**آیات لعان کا نزول کس کے قصہ میں ہوا؟** پھر اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ اس بارے میں روایات مختلف ہیں کہ آیات لعان کا نزول کس کی وجہ سے ہوا، موجودہ روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ قصہ عویمر کی وجہ سے ہوا، اور آگے چند روایات کے بعد ابن عباس کی حدیث سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ نزول لعان ھلال بن امیہ کے قصہ کی وجہ سے ہوا، اس اختلاف کی توجیہ حافظ ابن حجر نے اس طرح بیان کی ہے کہ صورت حال یہ ہے اولاً اس کے بارے میں سوال آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عاصم نے کیا تھا جس پر حضورؐ کو ناگواری ہوئی تھی

اس کے بعد ہلال بن امیہ کی بیوی کے زنا کا قصہ پیش آیا وہ یہ ماجرا دیکھ کر حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے، چونکہ اس وقت تک بھی نزول لعان نہیں ہوا تھا اس لئے آپ نے ان سے فرمایا جیسا کہ آگے روایت میں آرہا ہے البینۃ او حد فی ظہرك. کہ یا تو زنا پر شہود پیش کرو ورنہ حد قذف جاری ہوگی، اس پر انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی شخص کی بیوی زنا کر رہی ہو اور وہ شاہد تلاش کرتا پھرے یعنی شہادت دینے کے لئے. حضورؐ نے پھر بھی ارشاد فرمایا "البینۃ والاحد فی ظہرک" اس پر انہوں نے فرمایا. والذی بعثك بالحق انی لصادق ولینزلن اللّٰہ فی امری مایبرئ ظہری من الحد فنزلت والذین یرمون ازواجھم، یعنی ہلال نے آپ سے عرض کیا کہ واللہ میں صحیح عرض کر رہا ہوں (بیوی کے زنا کے بارے میں) اور مجھے اللہ تعالیٰ کی ذات سے امید ہے کہ وہ اس کے بارے میں کوئی ایسا حکم نازل فرمائیں گے جس کی وجہ سے میں حد قذف سے بری ہو جاؤں گا، چنانچہ فوراً آیت لعان نازل ہوگئی۔

آپ نے دیکھا کہ اس روایت میں تصریح ہے کہ ہلال کا سوال فاحشہ کے پیش آنے کے بعد ہوا تھا، اور اس پر نزول لعان فوراً ہو گیا، لہٰذا جو روایت ہمارے یہاں چل رہی ہے عویمر کے قصہ کی اس میں یہ کہا جائیگا کہ عاصم جب حضورؐ سے سوال کر کے چلے گئے تو اب اس کے اور دوبارہ عویمر کے سوال کرنے کے درمیان ھلال کا واقعہ پیش آگیا جس میں نزول حکم بھی ہوا، اس کے بعد عویمر جب اس قصہ میں مبتلا ہو گئے یعنی بیوی کے زنا کے اور پھر حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اپنا مسئلہ لے کر تو اس پر حضور نے ان سے فرمایا جو یہاں روایت میں ہے قد اُنزل فیك وفی صاحبتك قرآن. یعنی تم جیسے قصہ کے بارے میں حکم نازل ہو چکا ہے، حاصل یہ کہ عاصم اور عویمر دونوں کے سوالوں کے درمیان ہلال بن امیہ کا واقعہ پیش آگیا جس میں نزول لعان ہوا اور یہ درمیان میں پیش آنے والا واقعہ یہاں موجودہ روایت میں اختصاراً ذکر سے رہ گیا۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ ہلال بن امیہ کی بیوی کے قصہ کے بارے میں تو تصریح ہے کہ وہ شریک بن سحماء کے ساتھ پیش آیا لیکن عویمر بن اشقر کی بیوی کے زنا کے بارے میں زانی کی تصریح یہاں کسی روایت میں تو نہیں ہے لیکن حضرت گنگوہی کی ایک تقریر میں یہ ہے کہ دونوں قصوں میں زانی شریک بن سحماء ہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم، نیز جاننا چاہیئے کہ عویمر کے سوال میں یہ ہے ایقتلہ فیقتلونہ، اس پر "بذل المجہود" میں یہ لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو زنا کرتے ہوئے دیکھ لے اور وہ اس زانی کو قتل کر دے تو اس صورت میں جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس قاتل کو بھی قصاصاً قتل کر دیا جائے گا کیونکہ یہ قتل بغیر شہود کے ہے، ہاں اگر بینہ قائم ہو جائے یا زانی کے ورثاء اعتراف کر لیں زنا کا تو پھر اس صورت میں قصاص نہیں، یہ حکم تو قضاءً تھا، اور دیانۃً وفیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ اس پر اس قتل کا کوئی گناہ نہیں، اس کے صادق ہونے کی صورت میں۔

فلما فرغا قال عویمر: کذبت علیها یارسول اللہ ان امسکتہا فطلقہا عویمر ثلاثا الخ۔

یعنی لعان سے فارغ ہونے کے بعد عویمر بن اشقر نے حضورؐ سے عرض کیا کہ یہ سب کچھ (زنا و لعان) پیش آنے کے بعد بھی اگر اس عورت کو میں اپنے پاس رکھتا ہوں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ میں نے اس پر زنا کا غلط الزام لگایا تھا، مطلب یہ ہے کہ اب میں اس عورت کو اپنے پاس ہرگز رکھنا نہیں چاہتا وہ اب اس قابل ہی نہیں ہے، چنانچہ یہ کہہ کر عویمر نے اس کو تین طلاقیں دیدیں، اس روایت سے طرفین کی تائید ہورہی ہے اس مسئلہ میں جو شروع میں گذر چکا کہ عند الجمہور وابو یوسف لعان ہی سے فرقت واقع ہوجاتی ہے، اور طرفین کے نزدیک یا قاضی تفریق کرے یا خود زوج طلاق دے۔

چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث پر ترجمہ قائم کیا ہے "باب اللعان ومن طلق بعد اللعان" حافظ لکھتے ہیں کہ ترجمۃ الباب میں اشارہ ہے اس اختلاف کی طرف کہ لعان میں نفس لعان سے فرقت واقع ہوجاتی ہے یا تفریق حاکم سے یا تطلیق زوج سے؟ امام مالک وشافعی فرماتے ہیں کہ فرقت نفس لعان سے واقع ہوجاتی ہے، اور سفیان ثوری وابوحنیفہ اور ان کے متبعین فرماتے ہیں کہ بغیر تفریق حاکم کے فرقت واقع نہیں ہوتی، وعن احمد روایتان، اور عثمان بتی کہتے ہیں کہ فرقت صرف ایقاع زوج سے واقع ہوتی ہے۔

اوجز میں بدائع سے فکانت تلک سنۃ المتلاعنین کی شرح میں لکھا ہے یعنی ہوگیا زوج کا طلاق دینا لعان کے بعد متلاعنین کا طریقہ، اس لئے کہ عویمر نے لعان کے بعد اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے، پس آپ نے اس تطلیق کو نافذ فرمایا، لہٰذا ہر ملاعن پر واجب ہے یہ بات کہ وہ طلاق دے اور اگر اس نے طلاق نہیں دی تو اس صورت میں قاضی زوج کے قائم مقام ہوگا تفریق میں، اور یہ تفریق قاضی حکم میں طلاق کے ہوگی۔

والحدیث اخرجہ الائمۃ وباقی الستۃ الا الترمذی (تکملۃ المنہل)

ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لعاصم بن عدی امسك المرأۃ عندك حتی تلد۔

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے عاصم بن عدی سے فرمایا کہ زوجہ عویمر جس نے لعان کیا ہے اسکو اپنے پاس ٹھہراؤ یہاں تک کہ ولادت سے فارغ ہو، آپ نے عاصم کو اس بات کا حکم اس واسطے دیا کہ وہ اپنی قوم کے بڑے اور سردار تھے، نیز اس عورت کو ان سے قرابت بھی تھی، والحدیث اخرجہ احمد مطولاً (تکملۃ المنہل)

فکان الولد یُدعٰی الی امّہ، لعان کے بعد جو اس عورت سے بچہ پیدا ہوتا ہے اس کا نسب صرف ملاعِنہ سے ثابت ہوتا ہے اور باپ سے اس کا نسب ثابت نہیں ہوتا اسی لئے اس کو ولد الملاعنہ کہتے ہیں، میراث وغیرہ بھی صرف ان دو میں جاری ہوتی ہے۔

قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اَبصِروھا فان جاءت بہ اَدْعَجَ العینین عظیمَ الالیتین فلا اُراہ الا قد صدق وان جاءت بہ اُحَیمِرَ کانہ وَحَرۃ فلا اراہ الا کاذبا۔

لعان سے فارغ ہونے کے بعد ملاعنہ کے بارے میں آپ نے بعض لوگوں سے فرمایا کہ اب جب اس کے بچہ پیدا ہو تو اسکی صورت شکل وغیرہ دریافت کرنا کس صورت شکل کا بچہ پیدا ہوتا ہے، پہلے آپ نے زانی کے اوصاف بیان فرمائے کہ اگر بچہ ایسا ہوا تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ مرد صادق تھا، اور عورت جھوٹی، اس کے بعد بعض اوصاف خود زوج کے بیان کئے اور فرمایا کہ اگر بچہ اس رنگ کا ہوا تو پھر مرد جھوٹا ہوا اور بیوی سچی، آگے راوی کہتا ہے کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد جب اس کو دیکھا گیا تو وہ مکروہ صفت پر تھا یعنی زانی کی صفت پر ادعج العینین یعنی اسود العینین، احیمر تصغیر ہے احمر کی یعنی سرخ رنگ کا، وحرۃ ایک جانور کا نام ہے جو سرخ رنگ کا ہوتا ہے، اس کو گرگٹ کہتے ہیں جو چھپکلی کے مشابہ ہوتا ہے وھذہ الروایۃ اخرجھا الشافعی ایضًا، وذکرھا احمد روایۃ فی قصۃ عویمر العجلانی وکذا البیہقی وقال رواہ البخاری (تکملۃ المنہل)

## حدیث کی توجیہ علی مسلک الطرفین

ثم لایجتمعان ابدا۔ یعنی متلاعنین کے درمیان ہمیشہ کے لئے فرقت واقع ہوجاتی ہے دوبارہ اس سے نکاح جائز نہیں، جیساکہ جمہور کہتے ہیں، اور طرفین کے نزدیک یہ مؤول ہے" ای لایجتمعان ابداً مادامًا علی لعانہما کما تقدم فی اوّل باب اللعان، والحدیث اخرجہ ایضا الدارقطنی من طریق یونس بن عبدالاعلی، واخرجہ البیہقی من طریق المصنف (تکملۃ المنہل)

ففرق بینہما رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حین تلاعنا۔ گذشتہ تمام روایات میں تطلیق زوج کا ذکر آیا ہے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا تفریق کرنا نہیں آیا، اسی لئے مصنف نے اس لفظ پر کلام کیا ہے۔

قال ابوداؤد: لم یتابع ابن عیینۃ احد علی انہ فرق بین المتلاعنین، لہذا یہ لفظ شاذ ہوا لیکن ماقبل میں زوج کی تطلیق کے بارے میں یہ گذر چکا ہے" فانفذہ رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، وکان ماصنع عند النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سنۃ"، لہذا اس تنفیذ کے اعتبار سے آپ کی طرف تفریق کی نسبت کی جاسکتی ہے، اخرج الشافعی صدرھا عن سفیان، واخرجہ البیہقی من طریق المصنف قولہ: لم یتابع ابن عیینۃ احد وقال یعنی بذلک فی حدیث الزہری عن سہل، الاما روینا عن الزبیدی عن الزہری (تکملۃ المنہل)

عن علقمۃ عن عبداللہ قال انا لیلۃ جمعۃ فی المسجد اذ دخل رجل من الانصار۔

اس رجل سے کیا مراد ہے؟ "بذل المجہود" میں حضرتؒ نے لکھا ہے کہ ظاہر یہ ہے اس سے مراد عویمر ہیں جن کا واقعہ پہلے سے چل رہا ہے، یا ھلال بن امیہ جن کا قصہ آگے کتاب میں آرہا ہے اھ اور صاحب منہل نے احتمال ثانی کو ظاہر قرار دیا ہے صحیح مسلم کی ایک روایت کے پیش نظر جس میں یہ ہے کہ ھلال بن امیہ سب سے پہلے وہ شخص ہیں جنہوں نے اسلام کے اندر لعان کیا اھ میں کہتا ہوں یہ بھی واضح رہے کہ اب تک جتنی روایات لعان کے بارے میں گذریں ان کا تعلق عویمر ابن اشقر سے تھا جن کو مصنف نے سہل بن سعد سے مختلف طرق سے روایت کیا، اور آئندہ ہلال بن امیہ کے لعان کا جو قصہ آرہا ہے وہ بروایت ابن عباس ہے اور یہ درمیانی روایت جو رجل مبہم کے ساتھ ہے یہ عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ باب اللعان کی سب سے پہلی حدیث جس کے ذیل میں آیت لعان کے نزول کے بارے میں اختلاف روایات اور پھر حافظ ابن حجر سے ان کے درمیان تطبیق بیان کیگئی ہے وہاں یہ بھی گذرا ہے کہ سیاق روایات سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ عویمر کا سوال وقوع فاحشہ سے قبل تھا، اور یہاں اس روایت میں بھی یہی آرہا ہے " فابتلی

به ذلك الرجل من بين الناس فجاء هو وامرأته الى رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم الخ
اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس روایت میں رجل مبہم سے مراد عویمر بن اشقر ہی ہے کما استظہرہ صاحب البذل، واللہ تعالیٰ اعلم
والحدیث اخرجہ ایضاً مسلم وابن ماجہ، واخرجہ احمد مختصراً (تکملۃ المنہل)

عن ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما ان هلال بن امية قذف امرأته ...... بشريك بن سحماء
ہمارے یہاں شروع میں گذر چکا عن تقریر الگنگوہی کہ قصہ عویمر میں بھی رجل متہم شریک بن سحماء ہی تھے، فتذکر۔

فشهد والنبى صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم يقول. الله يعلم ان احدكما كاذب فهل منكما من تائب؛

**شرح الحدیث** یہ بات ظاہر ہے کہ جہاں لعان کا قصہ پیش آتا ہے وہاں مرد اور عورت دونوں میں ایک صادق ہوتا ہے اور دوسرا کاذب، یہ تو ممکن ہی نہیں کہ دونوں صادق ہوں یا دونوں کاذب، اسی لئے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم درمیان لعان کے ازراہ شفقت تنبیہ فرماتے رہے کہ دیکھو تم دونوں میں سے یقیناً ایک کاذب ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ سے ڈرو، اور تم میں سے جس نے جھوٹ بولا ہو وہ اپنی بات سے رجوع اور توبہ کرلے آگے اسی روایت میں آرہا ہے کہ جب عورت لعان کر رہی تھی تو جب اس کو تنبیہ کی گئی تو فتلکأت وہ ذرا ٹھٹکی اور مذبذب سی ہوئی، یہاں تک کہ ہم سمجھے کہ شاید وہ رجوع کرلے گی، لیکن پھر بجائے رجوع کے کہنے لگی، لاافضح قومی سائرالیوم، (کہ خدانخواستہ) میں رجوع کر کے اپنی قوم اور خاندان کو ساری عمر کے لئے رسوا تھوڑا ہی کروں گی، اور یہ کہہ کر اپنا لعان اس نے پورا کرلیا۔

فقال النبى صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم: لولا مامضى من كتاب الله لكان لى ولها شان،
یعنی جب پیدا ہونے والا بچہ زانی کے ہم شکل نکلا تب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا کہ اگر لعان کا حکم نازل نہ ہوا ہوتا تو پھر میں اس عورت کو اچھی طرح مزا چکھاتا، اس سے مراد حد زنا اور رجم ہے،
والحدیث اخرجہ ایضا البخاری وابن ماجہ (تکملۃ المنہل)

وقضى ان لايدعى ولدها لاب ولايُرمى ولدُها۔ یعنی لعان کے بعد آپ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ اس کے بعد پیدا ہونے والا بچہ صرف ماں سے اس کا نسب ثابت ہوگا باپ کی طرف اس کو منسوب نہ کیا جائے، اور ایسے ہی آئندہ عورت کی طرف یا اور اس کے بچہ کی طرف زنا کی نسبت نہ کی جائے، اور اگر کوئی کرے گا تو اس پر حد قذف جاری ہوگی

وقضى ان لابيت لها عليه ولاقوت من اجل انهما يتفرقان من غير طلاق۔ لعان کے ابتدائی مباحث

میں یہ گذر چکا کہ طرفین کے نزدیک لعان طلاق بائن کے حکم میں ہے، یہ روایت طرفین کے مسلک کے خلاف ہے، واجیب عنہ بان فی سندہ عباد بن منصور وھو ضعیف، اور فی نفسہ یہ مسئلہ کہ مطلقہ بائنہ کے لئے بزمانہ عدت نفقہ وسکنی ہے یا نہیں؟ مختلف فیہ بین الائمہ ہے، جس کا آئندہ مستقل باب آنے والا ہے۔[1]

وقال: ان جاءت بہ اُصیھب اُریصح اُثیبج حمش الساقین، اُصیہب تصغیر ہے اصہب کی جو ماخوذ ہے صُہبۃ سے یعنی حمرۃ الشعر بالوں کا سرخ ہونا جس کو ہمارے یہاں بھورا کہتے ہیں، اُریصح بمعنی خفیف الالیتین، اور اُثیبج تصغیر ہے اثبج کی جو ماخوذ ہے ثبج سے کمر اور گردن کے بیچ کا حصہ، جس شخص کا یہ حصہ ذرا موٹا ابھرا ہوا ہو اس کو اثبج کہتے ہیں، حمش الساقین یعنی پتلی پنڈلیوں والا۔ وان جاءت بہ اَورَقَ جعداً جُمالیا خَدَلَّجَ الساقین، اورق یعنی اسمر اللون، گندمی رنگ والا، جعد وہ شخص جسکے بال گھنگھریالے ہوں، جمالی ضم جیم اور تشدید یار کے ساتھ، الفخم الاعضار، موٹے اور مضبوط اعضار والا، کانہ جَمل، خدلج بمعنی عظیم۔

فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لولا الایمان لکان لی ولہا شان، گذشتہ روایت میں بجائے ایمان کے کتاب اللہ کا لفظ تھا جس سے مراد لعان ہے، اس روایت میں گویا لعان کو ایمان سے تعبیر کیا گیا ہے، لہذا کہہ سکتے ہیں کہ بظاہر یہ روایت جمہور کی مؤید ہے حقیقت لعان کے بارے میں، وقدمر الاختلاف فیہ۔

فکان بعد ذلک امیرا علی مضر وما یدعی لاب، عکرمہ کہتے ہیں کہ اس لعان کے بعد پیدا ہونے والا بچہ بڑا ہو کر قبیلہ مضر کا امیر ہوا، لیکن اس کی نسبت باپ کی طرف نہیں کی جاتی تھی (بلکہ حسب قاعدہ ماں کی طرف منسوب کیا جاتا تھا) ابوداؤد کے بعض نسخوں میں بجائے مضر کے مصر واقع ہوا ہے۔[2]

والحدیث اخرجہ ایضا البیہقی من طریق المصنف، واخرجہ احمد والطیالسی مطولا، واخرجہ الحاکم (تکملۃ المنہل)

# باب اذا شك فی الولد

اگر کسی شخص کو اپنی بیوی سے پیدا ہونے والے بچہ کے بارے میں اختلافِ لون کی وجہ سے شک پیدا ہو تو کیا اس شخص کے لئے اس بچہ کی اپنے سے نفی کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بعض علماء[3] نے اس کے عدم جواز پر اجماع نقل کر دیا ہے لیکن

---

[1] وہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک اس کیلئے نفقہ وسکنی دونوں ہیں اور حنابلہ کے نزدیک دونوں نہیں، اور شافعیہ ومالکیہ کے نزدیک سکنی ہے نفقہ نہیں۔

[2] وکذا عند احمد "امیرا علی مصر" بالصاد المہملۃ، وعند الطیالسی قال عکرمۃ فسمعت [illegible] یقول لقد رأیتہ امیرا علی [illegible] من الامصار، قال الحافظ وظن بعض شیوخنا انہ اراد مصر البلد المشہور وفیہ نظر لان امراء مصر معروفون معدودون لیس [illegible] وہم ھذا اھ (تکملۃ المنہل)

[3] جیسے قرطبی اور ابن رشد، وتعقبہما الحافظ الی آخر مافی البذل عن الشوکانی۔

اجماع نقل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

**مسئلۃ الباب میں اختلاف ائمہ** وہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک تو نفی کرنا جائز نہیں ہے، اور امام شافعی واحمد کے نزدیک زوج کے لئے اختلاف لون کیوجہ سے نفی کرنا جائز ہے بشرطیکہ اختلاف لون کے علاوہ کوئی دوسرا قرینہ بھی اس کا مؤید پایا جائے امام شافعی کے نزدیک تو وہ قرینہ ثانیہ یہ ہے کہ جس لون کا بچہ پیدا ہوا ہے رجل متہم سے اس کا رنگ ملتا ہو، لہذا یہ دو قرینے ہوگئے ایک نفس اختلافِ لون، دوسرا اتحاد اللون مع الرجل المتہم، اور امام احمد کے نزدیک وہ دوسرا قرینہ مطلق ہے، اختلاف لون کے علاوہ کوئی دوسرا قرینہ ہونا چاہیئے خواہ کچھ بھی ہو۔

عن ابی هريرة رضی الله تعالیٰ عنه قال: جاء رجل الی النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم من بنی فزارة فقال ان امرأتی جاءت بولد اسود، قال: هل لك من ابل؟ قال: نعم، قال: ما الوانها؟ قال: حمر، قال فهل فيها من اورق؟ قال: ان فيها لورقا الخ

**مضمون حدیث** ایک صحابی جن کا نام ضمضم بن قتادہ ہے وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور عرض کیا کہ میری بیوی کے یہاں سیاہ رنگ کا بچہ پیدا ہوا ہے (تعریض سے نفی ولد کی جیساکہ آگے روایت میں آرہا ہے) آپ نے ان سے دریافت فرمایا تیرے یہاں کچھ اونٹ ہیں؟ انہوں نے عرض کیا جی ہیں آپ نے پوچھا کس رنگ کے ہیں؟ انہوں نے عرض کیا سرخ رنگ کے ہیں، یعنی بڑے اونٹ ایسے ہیں، آپ نے پوچھا کیا ان میں کوئی اورق یعنی مائل الی السواد بھی ہے؟ یعنی ان اونٹنیوں کے بچوں میں، انہوں نے عرض کیا بیشک اس قسم کے بھی بعض ہیں، (وُرق جمع اَورَق کی) آپ نے پوچھا اسطرح کے جو ہیں تو انکو کہاں سے دیکھتا ہے، یعنی اس رنگ کے کہاں سے آگئے۔ انہوں نے عرض کیا عسی ان یکون نزعه عرق کہ ہوسکتا ہے اس قسم کے رنگ کو کوئی رگ کھینچ لائی ہو، یعنی موجودہ اونٹنیاں جن اونٹنیوں کی نسل سے ہیں شاید ان میں کوئی اس رنگ کی ہو یعنی اَوْرَق، اور یہ رنگ وہاں سے آگیا ہو، اس پر آپ نے فرمایا یہاں بھی ایسا ہی ہوسکتا ہے، یعنی تیرے اصول میں کوئی سیاہ رنگ کا ہو۔

الحدیث اخرجہ ایضا الشافعی، وباقی السبعۃ الا الترمذی (تکملۃ المنہل)

## باب التغلیظ فی الانتفاء

یہ پہلے گذر چکا کہ لعان کی صورت میں لامحالہ دونوں میں سے ایک کاذب ہوگا، اس باب میں جو حدیث مصنف لائے ہیں اس میں ایسے ہی کاذب شخص کے حق میں سخت وعید مذکور ہے جس کا مضمون ظاہر ہے۔

وحدیث الباب اخرجہ النسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

# باب فی ادعاء ولد الزنا

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنهما انه قال: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه واله وسلم لامساعاة فی الاسلام الخ۔

**شرح حدیث** مساعاۃ کا اطلاق زنا پر ہوتا ہے اور اصمعی اس کو مختص قرار دیتے تھے اماء کے ساتھ دون الحرائر، اس لئے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ اپنی باندیوں سے بذریعہ زنا کمائی کراتے تھے، اور ہر ایک باندی پر ایک مخصوص مقدار اجرت زنا کی مقرر کردیا کرتے تھے، مزید برآں یہ ہوتا تھا کہ ولد الزنا کا نسب زانی سے تسلیم کیا جاتا تھا اور وہ ایسا بلا تکلف کرتے تھے اس کو عیب نہ جانتے تھے، اسلام نے آکر اس کو مٹایا جیسا کہ حدیث الباب میں ہے۔

لامساعاۃ فی الاسلام، پھر آگے حدیث الباب میں یہ ہے کہ جس شخص نے اسلام سے قبل زمانہ جاہلیت میں مساعاۃ کے ذریعہ زانی سے نسب ثابت کردیا ہو تو وہ بچہ اس کے ساتھ لاحق ہوجائے گا (ہم اس سے تعرض نہ کریں گے) لیکن جو شخص اب یعنی اسلام میں ولد الزنا کے بارے میں دعوی کرے گا یعنی زانی اس کو اپنا ولد قرار دے گا (تو ایسا نہیں ہوگا) پس ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے۔

والحدیث اخرجہ ایضا احمد فی المسند (تکملۃ المنہل)

عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده قال: ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه واله وسلم قضی ان کل مستلحق استلحق بعد ابیه الذی یدعی له ادعاه ورثته۔

اس پورے جملے میں راوی نے صرف صورۃ مسئلہ کو اپنی جانب سے بیان کیا ہے، جیسے مستفتی لکھا کرتا ہے کیا فرماتے ہیں مفتیان دین اس مسئلہ میں اور پھر اس مسئلہ کو لکھتا ہے اور اس کے بعد جو عبارت آرہی ہے فقضی ان کل من کان من امة یملکها یوم اصابها الخ —— یہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے جواب مسئلہ ہے، اس جواب مسئلہ میں صورت مسئولہ کا تفصیلی جواب ارشاد فرمایا گیا ہے۔

**حدیث کی عبارت کا حل** اب عبارت کا حل شروع سے لیجئے۔ مستلحق وہ نومولود بچہ ہے جو زنا سے پیدا ہوا ہو، اور موت زانی و موت سید کے بعد ہر ایک کے ورثاء اس کے بارے میں جھگڑا کریں اور ہر فریق اس کا انتساب اپنی طرف کرنا چاہے، ترجمہ عبارت کا یہ ہے کہ ہر وہ مستلحق کہ جس کے باپ کے مرنے کے بعد (باپ سے مراد بظاہر زانی) استلحاق کیا جارہا ہو آگے استلحاق کی تفسیر ہے کہ جس کے بارے میں زانی کے ورثاء دعوی کررہے ہوں۔

یہ تو ہوا صورت مسئلہ، آگے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے اس کا فیصلہ مذکور ہے وہ یہ کہ ہر وہ

بچہ جو واطی کی امۃ مملوکہ سے ہوگا جس دن کہ اس نے اس سے وطی کی تھی تو اس کا استلحاق جس سے کیا جارہا ہے یعنی سید سے وہ ہو جائے گا، اور جو میراث اس استلحاق سے قبل تقسیم ہو چکی ہوگی اس میں اس ولد کا کوئی حصہ نہ ہوگا، اور جو میراث ایسی ہو کہ جو ابھی تک تقسیم نہیں کی گئی (اور اس اثنار میں اس بچہ کا استلحاق اس کے سید سے کر دیا گیا) اس صورت میں اس میراث میں اس بچہ کا حصہ ہوگا۔

ولا یلحق اذا کان ابوہ الذی یدعی لہ انکرہ۔ یہ جملہ حکم ماقبل کی شرط ہے یعنی امۃ موطوئہ مملوکہ سے پیدا ہونے والے بچہ کا استلحاق مولی سے ثابت اس شرط کے ساتھ ہوگا جب کہ اس نے اپنی زندگی میں اس بچہ کا انکار نہ کیا ہو، اور اگر انکار کر چکا ہوگا تو پھر ورثہ مولی کے ادعار سے استلحاق نہ ہوگا۔

وان کان من امۃ لم یملکھا۔ یعنی اگر وہ نومولود بچہ واطی کی غیر مملوکہ باندی سے ہوگا یعنی مزنیہ سے یا ایسی حرہ سے ہوگا جس کے ساتھ اس نے زنا کیا تھا تو ان دونوں صورتوں میں (امۃ غیر مملوکہ مزنیہ اور حرۂ مزنیہ سے) اس کا استلحاق صحیح نہ ہوگا (اسلئے کہ اسلام میں زانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا)

وان کان الذی یدعی لہ ھوادعاہ۔ یہ ان وصلیہ ہے، یعنی اگر چہ اس شخص نے جس کے ساتھ اس بچہ کا استلحاق کیا جارہا ہے اپنی زندگی میں اس بچہ کا دعوی کیا ہو۔

فھو ولد زنیۃ من حرۃ کان اوامۃ۔ پس یہ بچہ ولد الزنا ہوگا مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں، لہٰذا کسی سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ احادیث میں ثابت النسب بچہ کو ولد رِشدۃ اور غیر ثابت النسب کو ولدِ زنیہ سے تعبیر کیا گیا ہے اس حدیث کے ذیل میں۔

**اہل جاہلیۃ کی خراب عادت** امام خطابی "معالم السنن" میں فرماتے ہیں: اہل جاہلیۃ کے لئے ایسی باندیاں ہوتی تھیں جو ان کے لئے ناجائز کمائی کرتی تھیں، اور یہ وہی بغایا ہیں جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں فرمایا ہے "ولا تکرھوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا" الآیہ، اور ہوتا یہ تھا کہ ان باندیوں کے مالک بھی ان سے وطی کرتے تھے اور پرہیز نہیں کرتے تھے، تو اس صورت میں جب کہ باندی کے بچہ پیدا ہوتا تھا تو بسا اوقات ایسا ہوتا تھا کہ اس بچہ کا زانی بھی دعوی دار ہوجاتا تھا اور سید بھی، تو اس حدیث میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس بچہ کا فیصلہ سید کے لئے کیا، اس لئے کہ امۃ اس سید کی فراش ہے مثل حرہ کے، اور نفی فرمادی آپ نے اس کی زانی سے۔

والحدیث اخرجہ ایضاً احمد (تکملۃ المنہل)

## باب فی القافۃ

قافہ قائف کی جمع ہے، قائف وہ شخص ہے جو آثار علامات دیکھ کر فروع کو اصول کے ساتھ لاحق کر دے کہ فلاں

فلاں کا بیٹا ہے یا اس کا بھائی ہے، ہمارے یہاں اس کو قیافہ شناس کہتے ہیں۔
اس میں اختلاف ہے کہ قائف کا قول شرعاً معتبر ہے یا نہیں جیسا کہ آگے شرح حدیث میں آرہا ہے۔

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یوما مسرورا تبرق اسارير وجهه الخ۔

**مضمون حدیث** حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک روز میرے پاس حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے، نہایت مسرور تھے، آپ کی پیشانی کے خطوط خوشی کی وجہ سے پہچانے جارہے تھے، یعنی چمک رہے تھے، اور فرمانے لگے کہ اے عائشہ تمہیں خبر بھی ہے آج کیا واقعہ پیش آیا؟ وہ یہ کہ مجزز مدلجی ؎ نے (یہ ایک مشہور قائف تھا) اسامہ اور زید جبکہ دونوں چادر اوڑھے لیٹے تھے، سر اور چہرہ سب ڈھکا ہوا تھا، صرف ان کے اقدام کھلے ہوئے تھے تو اس نے ان کی طرف دیکھ کر کہا "ان هذه الاقدام بعضها من بعض" کہ بلاشک یہ قدم باپ بیٹوں کے ہیں۔

آگے امام ابوداؤد فرماتے ہیں کان اسامة اسود وکان زید ابیض یعنی ان دونوں باپ بیٹوں کا رنگ بالکل مختلف تھا، اسامہ بالکل سیاہ فام تھے اور زید گورے چٹے لکھا ہے کہ حضرت اسامہ کی والدہ ام ایمن جن کا نام برکہ تھا حبشیہ سیاہ فام تھیں۔ چنانچہ اسی وجہ سے مشرکین نسب اسامہ میں شک کرتے تھے اور عیب لگاتے تھے۔

**جمہور کا اس حدیث سے استدلال** یہاں پر حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مسرت کی وجہ ظاہر ہے وہ یہ کہ قائف کا قول اگرچہ شرعاً حجت نہیں لیکن جو لوگ نسب اسامہ میں طعن کرتے تھے یعنی مشرکین ان کے نزدیک قائف کا قول حجت ہوتا تھا خصوصاً جبکہ وہ قائف بھی ان ہی کا آدمی تھا، لیکن بہت سے شراح شافعیہ وغیرہ نے اس واقعہ سے استدلال کیا ہے اس پر کہ قائف کا قول انساب کے بارے میں معتبر ہے ؎ اور یہ کہ اس کے قول کو اثبات نسب میں دخل ہے، ورنہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس کے

---

؎ مُجزِّز میم کے ضمہ اور جیم کے فتحہ اور زائے مشددہ کے کسرہ کے ساتھ ہے، اور ایک روایت میں زا کا فتحہ بھی منقول ہے یعنی مُجَزَّز اور کہا گیا ہے کہ یہ لفظ مُحرز حاء مہملہ کے سکون اور راء کے ساتھ ہے والصواب الاول، اور مدلجی نسبت ہے قبیلہ بنو مدلج کی طرف، اس قبیلہ میں اور قبیلہ بنو اسد میں علم قیافہ کا فن عربوں کے نزدیک مشہور و معروف تھا اھ (تکملۃ المنہل)

؎ ایسے ہی ان حضرات نے اس سے بھی استدلال کیا ہے جو قصہ لعان میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد وارد ہے کہ اگر بچہ اس رنگ اور اس شکل کا ہوا تو زوج کا ہے، اور اگر ایسی صورت شکل کا ہوا تو زانی کا ہے، اس کا جواب ہماری طرف سے دیا گیا ہے کہ آپ نے یہ بات علم قیافہ کی رو سے نہیں فرمائی تھی اور نہ آپ قائف تھے بلکہ یہ بات آپ نے بحکم وحی فرمائی تھی، نیز اگر قیافہ شرعاً معتبر ہوتا تو لعان کی پھر کیا ضرورت تھی بلکہ قائف کے قول کا اعتبار کیا جاتا (من البذل)

قول پر کیوں خوش ہوتے؟ لیکن اس کا جواب تقریر بالا سے ظاہر ہے، بہرحال ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قائف کا قول معتبر ہے، اور امام مالک سے ایک روایت یہ ہے یعتبر فی الاماء دون الحرائر، اور دوسری روایت ان سے یہ ہے یعتبر مطلقاً۔
قول قائف کے معتبر ہونے کی مثال بذل المجہود میں فقہاء کے کلام سے نقل کی ہے، اس کی ایک مثال خود یہاں آئندہ باب میں آرہی ہے، والحدیث اخرجہ ایضا باقی السبعۃ الا الترمذی (تکملۃ المنہل)

## باب من قال بالقرعة اذا تنازعوا فی الولد

عن زید بن ارقم قال کنت جالساً عند النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، فجاء رجل من الیمن فقال ان ثلاثۃ نفر من اھل الیمن اتوا علیاً یختصمون الیہ فی ولد وقد وقعوا علی امرأۃ فی طھر واحد الخ

**مضمون حدیث** مضمون حدیث یہ ہے حضرت زید بن ارقم فرماتے ہیں کہ ایک روز میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھا تو ایک شخص یمن سے آیا (اور اس نے آکر حضرت علی کے ایک فیصلہ کو نقل کیا) اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت علی کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تھا) اس نے بیان کیا کہ تین شخص یمنی حضرت علی کے پاس آئے جو اس بچہ کے بارے میں جھگڑ رہے تھے جو ان تینوں کی وطی سے طہر واحد میں پیدا ہوا تھا یعنی ایسی باندی سے جو ان تینوں کے درمیان مشترک تھی، حضرت علی نے اپنے فیصلہ کی ابتداء اس طرح کی کہ ان تین میں سے دو سے یہ فرمایا کہ تم دونوں بطیب خاطر اس بچہ کو تیسرے شخص کو دے دو، اس پر وہ بھڑک اٹھے اور راضی نہ ہوئے اس کے بعد انہوں نے دوسرے دو کو لیا اور ان سے بھی یہی کہا وہ بھی راضی نہ ہوئے، اس کے بعد پھر تیسری مرتبہ دو کو لیا وہ بھی راضی نہ ہوئے، حضرت علی نے فرمایا انتم شرکاء متشاکسون کہ تم سب جھگڑالو ہو، اب میں تمہارے درمیان قرعہ اندازی کرتا ہوں جس کا نام قرعہ میں نکل آئے گا یہ ولد اسی کے لئے ہوگا اور اس پر اپنے دونوں ساتھیوں کے لئے دو ثلث باندی کی قیمت کے ہوں گے، ہر ایک کے لئے ایک ایک ثلث، چنانچہ قرعہ اندازی کی گئی، اور قرعہ میں جس کا نام نکلا تھا وہ بچہ اس کو دے دیا گیا۔
آگے روایت میں ہے کہ یہ قصہ سنکر حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بہت ہنسے، یعنی ان کی ذکاوت اور سمجھ پر

**مسئلۃ الباب میں ائمہ کا اختلاف** مذکورہ بالا صورت والا مسئلہ اختلافی ہے، اسحاق بن راہویہ اور امام شافعی فی روایۃ، اس مسئلہ میں قرعہ اندازی ہی کے قائل ہیں، اور امام مالک اور شافعی فی روایۃ واحمد اس مسئلہ میں قیافہ کے قائل ہیں، امام احمد سے منقول ہے حدیث القافۃ احب الی من حدیث ابن ارقم، اور حنفیہ تو چونکہ نہ قرعہ کے قائل ہیں نہ قیافہ کے اس لئے ان کے نزدیک اس صورت میں وہ ولد تینوں کے درمیان مشترک ہوگا، نیز یہ بھی جاننا چاہیئے کہ یہ تینوں شخص تعزیر کے مستحق ہوں گے کیونکہ یہ وطی حرام ہے

مگر شبہۃ الملک کیوجہ سے نسب ثابت ہوجائیگا اور کسی شخص پر حد واجب نہوگی، اس حدیث کا جواب حنفیہ کی طرف سے تو یہ ہے کہ ان کے نزدیک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ قرعہ منسوخ ہوچکا ہے لیکن جمہور علماء تو حجیۃ قرعۃ کے قائل ہیں ان سے یہ سوال ہوسکتا ہے کہ ان حضرات نے اس حدیث کو کیوں نہیں اختیار کیا، اور یہاں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حضرت علی کی یہ قضا اجتہادًا تھی، پس یہ فیصلہ ان کا قضایا و فتیہ میں سے تھا بطریق صلح کے یشیر الیہ ضحکہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، اور یہ بات اپنے مقام پر آئے گی کہ قاضی کو خصمین کے درمیان صلح کرانے کا بھی حق ہے اور حضرت نے بذل میں بعض علماء سے یہ نقل کیا ہے کہ یہ حدیث غیر ثابت ہے اھ بظاہر مراد یہ ہے کہ غیر قوی ہے اس لئے کہ مصنف نے اس واقعہ کو دو طریق سے ذکر کیا ہے بطریق الاجلح عن الشعبی اور بطریق سلمۃ بن کہیل عن الشعبی، جیسا کہ یہ روایت اس کے بعد آرہی ہے، اور ان دونوں کی روایت میں کافی فرق ہے، چنانچہ آنے والی روایت میں مصنف فرمارہے ہیں، لم یذکر الیمن ولا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، ولا قولہ طیبا بالولد، لہٰذا اس اختلاف کی وجہ سے حدیث میں ضعف آگیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

والحدیث اخرجہ احمد والنسائی (تکملۃ المنہل)

## باب فی وجوہ النکاح التی کان یتناکح بہا اہل الجاہلیۃ

اخبرنی عروۃ بن الزبیر ان عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اخبرتہ ان النکاح کان فی الجاہلیۃ علی اربعۃ انحاء الخ۔

**شرح حدیث** حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا جو کہ بڑی عالمہ تھیں زمانہ جاہلیت تک کے احوال سے واقفیت رکھتی تھیں ان کے بھانجہ حضرت عروہ ان سے نقل کرتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں نکاح چار قسم کے ہوتے تھے پھر آگے ان چاروں کا تفصیلی بیان ہے (۱) ایک تو وہ نکاح جو آج کل لوگوں میں پایا جاتا ہے کہ آدمی لڑکی کے ولی کی طرف پیغام نکاح بھیجتا ہے اور اس کی منظوری کے بعد باقاعدہ مہر مقرر کرکے نکاح ہوجاتا ہے اب آگے ان تین نکاحوں کا بیان ہے جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھے (۲) خاوند اپنی بیوی سے کہتا کہ فلاں قبیلہ کے فلاں شخص کے پاس جاکر تو اس سے وطی کرالے، چنانچہ وہ ایسا کراکر آجاتی، اب جب تک استقرار حمل ظاہر نہ ہوتا اس کے پاس نہ جاتا، اور ظہور حمل کے بعد اگر وہ چاہتا تو اس سے خود بھی صحبت کرتا، وانما یفعل ذلک رغبۃ فی نجابۃ الولد یعنی نجابت ولد کے حرص میں وہ ایسا کرتا تھا کیونکہ جس کے پاس وہ وطی کرانے کے لئے بھیجتا تھا وہ اس کے نزدیک اونچے اور اچھے خاندان کا فرد ہوتا تھا عائشہ فرماتی ہیں کہ اس نکاح کا نام اس زمانہ میں نکاح الاستبضاع تھا۔ (۳) ایک قسم نکاح کی یہ تھی کہ دس آدمیوں سے کم کی جماعت اکٹھے ہوکر کسی زانیہ کے یہاں جاکر اس سے وطی کرتی، پھر جب اس کے حمل ٹھہر جاتا اور بچہ کی ولادت ہوجاتی اور وضع حمل کے بعد چند دن گذر جاتے تو یہ مزنیہ ان لوگوں کو آدمی بھیجکر بلاتی، کسی کو مجال نہوتی انکار کرنے کی

اور سب اس کے یہاں آکر جمع ہوجاتے، ان کے جمع ہوجانے کے بعد وہ عورت ان سب کو خطاب کرکے کہتی کہ میرے اور تمہارے درمیان جو عمل ہوا تھا تم سب اس کو جانتے ہو، اور یہ دیکھو یہ بچہ پیدا ہوا ہے، اور ان حاضرین میں سے جس کے لئے وہ چاہتی اس سے کہتی ہو ابنك یا فلان بس پھر وہ بچہ اسی کا ہوجاتا، اس کے بعد مجلس ختم سب اٹھ کر چلے جاتے۔

(۴) چوتھی قسم بھی اسی طرح ہے کہ بہت سے لوگ (جن میں دس سے کم ہونے کی قید نہیں تھی) طوائف میں سے کسی طوائف کے یہاں جاتے، جاکر اس سے صحبت کرتے، اس کے بعد بچہ پیدا ہوتا تو یہ سب لوگ کسی قائف کو بلاتے، پھر قائف کے فیصلہ کے مطابق اس بچہ کو ان میں سے کسی ایک کا قرار دے دیا جاتا اور اس میں کسی کو اختلاف نہ ہوتا، جس عورت کے پاس جانے کا اس قسم میں ذکر ہے ان کے بارے میں حضرت عائشہ فرما رہی ہیں وھن البغایا کن ینصبن علی ابوابھن رایات تکن علما لمن ارادھن بغایا بغی کی جمع ہے بمعنی زانیہ (رنڈی) فرماتی ہیں یہ عورت ان بغایا میں سے ہوتی جن کی عادت یہ ہے کہ وہ اپنے گھر کے دروازوں پر علامت کے طور پر جھنڈے گاڑ لیتی ہیں تاکہ اس علامت کو دیکھ کر جو ان کے پاس جانا چاہے چلا جائے، فلما بعث اللہ محمداً صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم الخ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی بعثت کے بعد نکاح کی ان سب قسموں کو مٹا ڈالا بجز نکاح اہل اسلام کے جو اب ہورہا ہے، فالحمد للہ الذی ھدانا للاسلام واعزنا ببعثۃ النبی صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

والحدیث اخرجہ ایضا البخاری والدارقطنی (تکملۃ المنہل)

## باب الولد للفراش

یہ اسلام کا بنیادی قاعدہ وضابطہ ہے ثبوت نسب کے سلسلہ میں، زمانہ جاہلیت میں زنا کثرت سے رائج تھا نہ وہ اس کو حرام سمجھتے نہ کوئی عیب کی بات، زانی برملا کہدیا کرتا کہ فلاں عورت کے اگر بچہ پیدا ہوگا تو وہ میرا ہوگا اور وہ لوگ ولد الزنا کا نسب زانی سے باقاعدہ تسلیم کرتے اور اس کو اس کا باپ قرار دیتے، اسلام نے اس طریق جاہلیت کو باطل اور پامال کیا اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے صاف طور پر فرمایا الولد للفراش وللعاھر الحجر

**شرح حدیث** عورت پر فراش کا اطلاق کیا جاتا ہے خواہ وہ اس کی زوجہ ہو یا امۃ موطوءہ۔ مطلب یہ ہے کہ جب کسی شخص کے لئے زوجہ یا ایسی باندی ہو جس سے وہ وطی کرتا ہو بشرطیکہ وہ زوجہ اور امۃ اس کی فراش بن چکی ہو اور پھر وطی کے بعد مدت امکان ولد میں جو کم از کم چھ ماہ ہے اس کے بچہ پیدا ہو تو ایسے بچہ کا نسب صاحب فراش سے ثابت ہوگا خواہ وہ بچہ اپنے والدین میں سے کسی ایک سے شکل وصورت میں مشابہ ہو یا نہ ہو، اب رہی یہ بات کہ عورت مرد کی فراش کب کہلاتی ہے یہ تفصیل طلب ہے۔ ہم نے شروع میں کہا تھا کہ فراش سے مراد یا زوجہ ہے یا امۃ موطوءہ۔ پس زوجہ کی فراشیت کا تحقق تو نفس عقد ہی سے ہوجاتا ہے عند الحنفیہ اور عند الجمہور عقد سے ہوتا ہے بشرط امکان الوطی، والا فلا، اور حنفیہ کے نزدیک امکان وطی

شرط نہیں، نکاح کے بعد زوجین کے درمیان مشرق ومغرب کا بھی اگر فرق ہو اور نفس مدت امکان یعنی نکاح کے چھ ماہ کے بعد ولادت ولد ہو تو نسب ثابت ہو جائیگا، اور عند الجمہور بغیر شرط مذکور کے نہ ہوگا، واما فراشیۃ الامۃ سو عند الجمہور وہ ثابت ہو جاتی ہے نفس وطی سے، یعنی وطی مولی، اور حنفیہ کے نزدیک نفس وطی سے نہیں بلکہ بعد ولادۃ الولد والحاقہ بہ یعنی اس باندی کے مولی کے وطی کرنے کے بعد جب بچہ پیدا ہو جائے اور وہ اس کے بارے میں اقرار کرلے کہ یہ میرا بچہ ہے ان دو چیزوں کے مجموعہ کے بعد باندی کی فراشیت ثابت ہوتی ہے۔

**فراش کی قسمیں** مزید تفصیل کے لئے جاننا چاہیئے کہ فقہاء نے فراش کی تین قسمیں قرار دی ہیں، قوی، متوسط، اور ضعیف اول کا مصداق زوجہ منکوحہ ہے، منکوحہ فراش قوی ہے، منکوحہ میں اگر بچہ مدۃ امکان ولد میں پیدا ہو تو خود بخود اس کا نسب ثابت ہو جاتا ہے ادعاء زوج کی بھی حاجت نہیں بلکہ نفی سے بھی منتفی نہیں ہوتا۔ الایہ کہ لعان کی نوبت آجائے تب نسب باپ سے منتفی ہوتا ہے، دوسرا فراش متوسط کا مصداق ام ولد ہے یعنی جب ایک مرتبہ اپنی امۃ موطوئہ سے بچہ پیدا ہو گیا اور مولی نے اس کا اقرار بھی کرلیا تو یہ باندی اسکی ام ولد ہو گئی اب اگر دوبارہ اس کے یہاں ولادت ہوگی تو اس بچہ کا نسب بدون اقرار کے بھی ثابت ہو جائے گا لیکن نفی کرنے سے بغیر لعان کے منتفی ہو جائیگا تیسری قسم فراش ضعیف کا مصداق امۃ مملوکہ موطوئہ ہے جس کے پہلی بار بچہ پیدا ہو رہا ہو، یہاں ثبوت نسب کے لئے مولی کا اقرار ضروری ہے اور نفی سے منتفی ہو جاتا ہے

عن عروۃ عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اختصم سعد بن ابی وقاص وعبد بن زمعۃ الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی ابن امۃ زمعۃ فقال سعد اوصانی اخی عتبۃ ...... وقال عبد بن زمعۃ اخی ابن امۃ ابی ولد علی فراش ابی الخ۔

**شرح حدیث** اس حدیث عائشہ کی شرح اور مضمون یہ ہے کہ زمعۃ جو حضرت سودۃ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے والد تھے جن کا اسلام بھی ثابت نہیں ان کی ایک باندی تھی جس سے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کافر بھائی یعنی عتبہ بن ابی وقاص نے زنا کیا تھا، پھر فتح مکہ والے سال حضرت سعد بن ابی وقاص مکہ مکرمہ میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا کہ مجھ کو میرے بھائی عتبہ نے وصیت کی تھی کہ جب میں مکہ آؤں تو زمعہ کی باندی کا جو بیٹا ہے اس کو لے کر اس پر قبضہ کرلوں اس لئے کہ وہ میرا بیٹا ہے، مقصد ان کا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کرنے کا یہ تھا کہ امۃ زمعہ کے بیٹے کو ان کو دے دیا جائے، دوسری جانب حضرت سودہ کے بھائی عبد بن زمعہ کھڑے ہوئے انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ یہ بچہ تو میرا بھائی ہے میرے باپ کی باندی سے پیدا ہوا ہے، آگے روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس بچہ کو بین طور پر عتبہ کے مشابہ پایا یعنی زانی کے مشابہ، مگر اس کے باوجود آپ نے اس مقدمہ کا فیصلہ یہ فرمایا۔ الولد للفراش وللعاھر الحجر

فراش سے مراد صاحب فراش جس کا مصداق اس واقعہ میں زمعہ ہے یعنی آپ نے اس بچہ کو زمعہ کا قرار دیا اور عبد بن زمعہ کا بھائی جیسا کہ وہ کہہ رہے تھے کہ میرا بھائی ہے، لیکن اس قانون کے مطابق فیصلہ کے بعد بھی آپ نے فرمایا احتجبی منہ یا سودۃ، ضابطہ میں تو وہ لڑکا حضرت سودہ کا بھائی تھا لیکن رعایۃً للمشابہۃ وظاہر الصورۃ احتیاطاً آپ نے حضرت سودہ سے یہ فرمایا کہ تم اس لڑکے سے پردہ کرنا، اس سے اسلام میں پردہ کی جو اہمیت سمجھ میں آرہی ہے وہ ظاہر ہے زاد مسدد فی حدیثہ فقال ھو اخوک یا عبد آپ نے عبد بن زمعہ سے اس لڑکے کے بارے میں فرمایا جا وہ تیرا بھائی ہے۔ والحدیث اخرجہ ایضاً الشافعی وباقی الجماعۃ الا الترمذی (تکملۃ المنہل)

یہ جو حدیث میں آتا ہے وللعاھر الحجر، یعنی زانی کے لئے پتھر ہے بعض نے یہ سمجھا کہ اس سے مراد آپ کی رجم ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہر زانی مستحق رجم نہیں ہوتا بلکہ یہ کنایہ ہے ناکامی اور حرمان سے، جیسے محاورہ میں کہہ دیتے ہیں" فلاں کے لئے خاک

عن رباح قال زوجنی اھلی امۃ لھم رومیۃ فوقعت علیھا فولدت غلاما اسود مثلی الخ.

**مضمون حدیث** رباح سے روایت ہے (یہ رباح کون ہیں کس کے بیٹے ہیں معلوم نہیں، فی التقریب، مجہول) وہ کہتے ہیں کہ میرے گھر والوں نے اپنی ایک رومی باندی سے شادی کردی، میری صحبت سے اس سے ایک مجھ جیسا سیاہ لڑکا پیدا ہوا، کچھ روز بعد دوسرا لڑکا پیدا ہوا، دونوں لڑکے مجھ جیسے سیاہ تھے۔ ثم طبن لھا غلام لاھلی رومی، پھر یہ ہوا کہ ہمارے گھر والوں کے پاس ایک رومی غلام بھی تھا جس کا نام یوحنا تھا، اس نے میری بیوی (امۃ رومیہ) کو بگاڑا خراب کیا یعنی بہلایا پھسلایا اور اس سے اپنی زبان میں بات چیت کرلی، چنانچہ کچھ روز بعد ایک لڑکا پیدا ہوا جو رنگ میں گرگٹ جیسا تھا یعنی گورا، جب میں نے اس کو دیکھا تو اپنی بیوی سے پوچھا کہ یہ کیسا ہے، تو اس نے کہا کہ یہ یوحنا کا ہے، پھر ہمارا یہ مسئلہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے یہاں لیجایا گیا، انہوں نے ان دونوں یعنی رومی اور رومیہ سے سوال کیا۔ ان دونوں نے زنا کا اعتراف کرلیا، آگے روایت میں یہ ہے کہ پھر آپ نے الولد للفراش قاعدہ کے تحت فیصلہ فرمادیا اور ان دونوں کے کوڑے لگائے حدًا اور رجم نہیں کیا کیونکہ وہ دونوں مملوک تھے (لہٰذا غیر محصن ہوئے اسی لئے رجم نہیں کیا)

روایت میں مذکور ہے فراطنھا بلسانہ رطانہ کہتے ہیں اصطلاحی گفتگو کرنے کو اشارات وکنایات میں جس کو ہر شخص نہ سمجھ سکے، ویطلق علی لسان العجم، اور عجمی تو یہ دونوں تھے ہی کہ رومی تھے۔

اوپر روایت میں تھا احسبہ قال مہدی قال فسالھما اس عبارت میں مصنف جو تردد ظاہر کررہے ہیں اس کا تعلق صرف قال فسألھما سے ہے، مصنف کہہ رہے ہیں کہ میرا گمان یہ ہے کہ میرے استاذ موسیٰ بن اسماعیل نے یہ کہا تھا کہ میرے استاذ مہدی بن میمون نے بوقت روایت اس روایت میں قال فسالھما بھی ذکر کیا تھا۔

والحدیث اخرجہ ایضاً احمد (تکملۃ المنہل)

# باب من احق بالولد

اس باب کا تعلق مسئلہ حضانۃ سے ہے، اس سے پہلے اس سلسلہ کا ایک اور باب گذر چکا اذا اسلم احد الابوین لمن یکون الولد؟ اس کو بھی دیکھ لیا جائے۔

**مسئلہ حضانت میں ائمہ کے مذاہب** حضانت کا تعلق صبی غیر ممیز سے ہوتا ہے، یعنی اگر زوجین میں جو کہ اس بچہ کے ابوین ہیں کسی وجہ سے فرقت ہو جائے تو اب وہ صبی کس کی پرورش میں رہے گا؟ اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے الام احق بالولد من الاب مالم تنکح، یعنی چھوٹے بچہ کی حضانت کا استحقاق باپ کو نہیں بلکہ ماں کو ہے جب تک وہ دوسرا نکاح نہ کرے، لیکن اب آگے مسئلہ کی تفصیل میں اختلاف ہے، پس حنفیہ کے نزدیک حق حضانت ماں کے لئے ہے غلام یعنی لڑکے میں الی سن التمییز، اور اس کے بعد پھر باپ کے لئے ہے، اور لڑکی میں اس کے بلوغ تک حق حضانت ماں کے لئے ہے وبعدہ للاب اور امام شافعی کے نزدیک غلام اور بنت دونوں میں سن تمییز تک ماں کے لئے ہے ثم التخییر، یعنی سن تمییز کو پہنچنے کے بعد غلام اور بنت دونوں کو اختیار ہوگا والدین میں سے جس کے پاس رہنا چاہے، اور امام احمد کے نزدیک کما فی کتبھم، غلام میں تو اسی طرح ہے یعنی سن تمییز کے بعد تخییر اور بنت میں ماں کے لئے سن تمییز تک اس کے بعد باپ کے لئے ولا تخییر اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ جاریہ میں حق حضانت ماں کے لئے ہے اگرچہ بالغ ہو جائے جب تک کہ نکاح نہ کرے، اور غلام میں ماں کے لئے حق حضانۃ اس کے بلوغ تک ہے، قالہ الخطابی، اور مالکیہ کی بعض کتب (الرسالۃ لابن ابی زید) میں اس طرح ہے کہ لڑکے کے لئے حق حضانت ماں کے لئے اس کے بلوغ تک ہے، اور لڑکی کے لئے نکاح کے بعد اس کے دخول تک[1]

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنھما ان امرأۃ قالت یارسول اللہ ان ابنی ھذا کان بطنی لہ وعاء وثدیی لہ سقاء وحجری لہ حواء وان اباہ طلقنی واراد ان ینتزعہ منی، فقال لھا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انت احق بہ مالم تنکحی،

ایک خاتون حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے جس کے لئے میرا بطن ایک مدت تک ظرف بنا رہا اور میری پستان اس کے لئے مشکیزہ رہی اور میری گود اس کے لئے حفاظت کا ذریعہ رہی اب اس کے باپ نے مجھ کو طلاق دے دی اور اس کو مجھ سے چھینا چاہتا ہے، آپ نے ارشاد فرمایا کہ تو ہی اس کی

---

[1] پھر اس کے بعد کی تفصیل یہ ہے کہ ماں کے بعد درجہ ہے نانی کا اس کے بعد ماں کی دادی کا پھر خالۃ المحضون، پھر خالۃ ام المحضون، پھر دادی، اسکے بعد باپ کا درجہ ہے۔

زیادہ حقدار ہے جب تک دوسرا نکاح نہ کرے۔

مسئلہ حضانت اور اس میں ائمہ کے مذاہب اوپر گذر چکے ہیں، اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ والدہ کا حق حضانت تزوج سے ساقط ہو جاتا ہے، ائمہ اربعہ کا مذہب بھی یہی ہے خلافاً للحسن البصری وروایۃ لاحمد وابن حزم، پھر دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک یہ تزوج جس سے حق حضانت ساقط ہوتا ہے مطلق ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس سے مراد تزوج بالاجنبی ہے اور یہی مذہب مالکیہ اور حنابلہ کا ہے کما فی کتبہم، اور اگر اس عورت نے نکاح ایسے شخص سے کیا جو ولد محضون کا ذی رحم محرم ہو تب حق حضانت ساقط نہیں ہوتا، ہر ایک کی دلیل بذل المجہود میں مذکور ہے۔ فارجع الیہ لو شئت۔ والحدیث اخرجہ ایضا احمد والبیہقی، والحاکم وصححہ، والدارقطنی (تکملۃ المنہل)

---

عن هلال بن اسامة ان ابا ميمونة سلمى مولى من اهل المدينة رجل صدق قال بينما انا جالس مع ابى هريرة جاءته امرأة فارسية الخ۔

**مضمون حدیث** مضمون حدیث یہ ہے: ابو میمونہ کہتے ہیں کہ میں ایک روز حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس تھا، ان کے پاس ایک فارسی عورت آئی جس کے ساتھ اس کا بیٹا تھا، اور اس عورت کو اس کے زوج نے طلاق دی تھی، اس عورت نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فارسی زبان میں کہا کہ میرا شوہر میرے اس بیٹے کو لینا چاہتا ہے، اس پر حضرت ابوہریرہ نے اس کو فارسی زبان میں فرمایا کہ قرعہ اندازی کر لو، اسی دوران میں اس کا شوہر بھی آگیا اور کہنے لگا من يحاقني في ولدي کہ کون میرے بیٹے کے بارے میں حق کا دعوی کر رہا ہے اس پر حضرت ابوہریرہ نے فرمایا کہ میں جو قرعہ اندازی کا فیصلہ کر رہا ہوں اپنی طرف سے نہیں بلکہ اسی طرح کا واقعہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں پیش آیا تھا، اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بھی استہام یعنی قرعہ اندازی کا فیصلہ فرمایا تھا لیکن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے فیصلہ کے باوجود اس عورت کے شوہر نے یہی کہا تھا من يحاقني في ولدي، اس کے بعد پھر یہ ہوا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس لڑکے کو اختیار دیا کہ یہ تیری ماں بیٹھی ہے اور یہ تیرا باپ، ان میں سے جس کا جی چاہے ہاتھ پکڑ لے، اس نے ماں کا ہاتھ پکڑ لیا اور وہ اس کو لے کر چلی گئی۔

**حدیث کی توجیہ حنفیہ کے نزدیک** اس واقعہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے تخییر پائی گئی جس کے امام شافعی تو مطلقاً قائل ہیں اور امام احمد صرف غلام میں، اور بہر حال حنفیہ کے خلاف ہے اس لئے کہ وہ تخییر کے قائل نہیں، اس کا جواب ہماری طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ تخییر کا مسئلہ صبی ممیز میں ہے اور یہاں اس قصہ میں وہ بیٹا صبی نہیں تھا بلکہ کبیر تھا اس لئے کہ روایت میں ہے وقد سقاني من بئر ابي عنبة وقد نفعني، بیر ابی عنبہ نہ جانے کہاں اور کتنی دور ہوگا[1] جہاں سے کھینچ کر یہ لڑکا پانی لاتا تھا

---

[1] فی بعض الحواشی: بیر ابی عنبۃ علی میل من المدینۃ وشلہ فی وفاء الوفاء ج ۲ ص ۹۷۷ اھ

اور بالغ ہونے کے بعد تو سبھی کے نزدیک لڑکے کو اختیار ہوتا ہے چاہے جس کے پاس رہے۔

اس حدیث سے متعلق ایک سوال تو یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ نے اس معاملہ میں صرف استہام کا فیصلہ فرمایا اور اس کی دلیل میں جو حدیث انہوں نے ذکر کی اس میں استہام کے بعد آخری فیصلہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا تخییر کا ہے تو دونوں فیصلوں میں موافقت نہ رہی اس کا جواب حضرت نے بذل میں یہ دیا ہے کہ ابوداؤد کی اس حدیث میں اختصار ہے علامہ زیلعی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہ کے فیصلہ میں بھی تخییر کا ذکر ہے کما فی روایۃ ابن حبان۔

دوسرا سوال یہ ہوسکتا ہے کہ اگر اصل حکم یہاں تخییر ہی تھا تو پھر آپ نے شروع میں استہام کا حکم کیوں فرمایا تھا؟ اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ استہام کا مشورہ آپ نے اصلاح ذات البین کے طور پر دیا تھا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

والحدیث اخرجہ ایضا احمد والنسائی والبیہقی، واخرجہ مختصرا الشافعی، والترمذی (تکملۃ المنہل) وزاد المنذری ابن ماجہ۔

---

حدثنا العباس بن عبد العظیم ......... عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال خرج زید بن حارثۃ الی مکۃ فقدم بابنۃ حمزۃ فقال جعفر انا آخذھا انا احق بھا، ابنۃ عمی وعندی خالتھا وانما الخالۃ ام الخ

**شرح حدیث** اختصام جعفر وعلی کا واقعہ حضرت حمزہ کی بیٹی کے بارے میں عمرۃ القضاء ۷ھ میں پیش آیا چنانچہ صحیح بخاری میں کتاب المغازی کے اندر باب عمرۃ القضاء کے ضمن میں یہ واقعہ بروایت حضرت براء مذکور ہے حدیث کا مضمون یہ ہے کہ حضرت علی فرماتے ہیں کہ حضرت زید بن حارثہ مکہ مکرمہ گئے اور وہاں سے حضرت حمزہ کی بچی کو لیکر آئے اس میں اختصار ہے اس لئے کہ کہاں سے گئے وہ روایتِ مفصلہ میں مذکور ہے وہ یہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا یہ قافلہ عمرۃ القضاء سے فارغ ہوکر اور مکہ مکرمہ سے خروج کے بعد مر الظہران یا بطن یاجج میں آکر اترا تھا پھر وہاں سے کسی ضرورت کے پیش نظر زید[۱] بن حارثہ مکہ مکرمہ گئے اور اس مرتبہ میں اس بچی کو اپنے ساتھ لے آئے، شرح میں لکھا ہے کہ حضرت زید حضرت حمزہ کے وصی بھی تھے، غرض کہ جب اس کو یہاں لے آئے تو اس بچی کے بارے میں اختلاف ہوا، حضرت جعفر کہنے لگے کہ اس کو میں لوں گا میں اس کا زیادہ حقدار ہوں، میرے چچا کی بیٹی ہے، دوسری وجہ یہ کہ اس کی خالہ میرے نکاح میں ہے اور خالہ بمنزلہ ماں کے ہوتی ہے، پھر حضرت علی کھڑے ہوئے انہوں نے فرمایا کہ اس کا زیادہ حقدار میں ہوں، ایک تو اس لئے کہ میرے چچا کی بیٹی ہے، دوسرے اس لئے کہ میرے نکاح میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادی ہیں، اور خود زید بن حارثہ نے کہاں کہ اس کا زائد مستحق میں ہوں، میں ہی مکہ جاکر اس کو لیکر آیا ہوں۔

جاننا چاہئے کہ یہ اختلاف ان حضرات کا آپس میں تھا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے ابھی پیش نہیں کیا گیا تھا۔

---

فخرج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فذکر حدیثا قال واما الجاریۃ فاقضی بھا لجعفر تکون مع خالتھا وانما الخالۃ ام۔

راوی کہہ رہا ہے کہ پس حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس موقف سے روانہ ہوئے، مصنف کہہ رہے ہیں کہ آگے

---

[۱] اور ہوسکتا ہے اسی بچی ہی کو لینے کے لئے گئے ہوں۔

حضرت علی نے اس سفر کے بارے میں اخیر تک ذکر کیا (اور مدینہ منورہ پہنچنے کے بعد جب آپ کی خدمت میں اس مسئلہ کو پیش کیا گیا تو آپ نے یہ فیصلہ فرمایا) کہ اس بچی کا فیصلہ یعنی اس کی حضانت کا فیصلہ میں جعفر کے لئے کرتا ہوں تاکہ اپنی خالہ کیساتھ رہے اور خالہ تو بمنزلہ ماں ہی کے ہوتی ہے۔

والحدیث اخرجہ البیہقی مختصراً (تکملۃ المنہل)

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لما خرجنا من مکۃ تبعتنا بنت حمزۃ تنادی یا عم یا عم الخ۔

حضرت علی فرماتے ہیں کہ جب ہم مکہ سے نکل رہے تھے تو ہمارے پیچھے پیچھے بنت حمزہ[1] آنے لگی حضور صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو پکارتی ہوئی یا عم یا عم کہکر، اس پر حضرت علی نے اس کا ہاتھ پکڑا اور اپنی اہلیہ حضرت فاطمہ کے پاس لے گئے اور کہا لو اپنی چچازاد بہن کو، دراصل حضرت حمزہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے رضاعی بھائی بھی تھے اس لئے وہ حضرت فاطمہ کے رضاعی چچا ہیں۔

**اشکال وجواب** یہ روایت بظاہر روایت سابقہ کے خلاف ہے کیونکہ گذشتہ روایت میں تو یہ ہے کہ زید بن حارثہ اس کو مکہ سے لے کر آئے، اور اس روایت میں یہ ہے کہ وہ ہمارے پیچھے پیچھے چلی آئی اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اس کو مکہ سے لے کر تو زید بن حارثہ ہی آئے تھے لیکن جب انہوں نے یہاں مر الظہران میں اس کو اپنی گود سے اتارا تو دور سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھ کر آپ کو یا عم یا عم کہہ کر آپ کی طرف دوڑی، اور پھر حضرت علی نے اس کو اٹھا کر وقتی طور سے حضرت فاطمہ تک پہنچادیا، اور پھر اسی حدیث میں آگے یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا فیصلہ حضرت جعفر کے لئے کیا بنت حمزہ کی خالہ کیوجہ سے۔

اس واقعہ میں آپ نے خالہ کے بارے میں فرمایا کہ وہ بمنزلہ ماں کے ہے، ہمارے یہاں ہدایہ ج ۲ صفحہ ۴۱۰ میں مسئلہ حضانت میں ترتیب اس طرح لکھی ہے[2] کہ اگر ماں نہ ہو تو ام الام اولیٰ ہے ام الاب سے وان بعدت، لان ہذہ الولایۃ تستفاد من قبل الامہات، پھر آگے یہ ہے کہ اگر ام الام نہ ہو تو ام الاب اولیٰ ہوگی اخوات سے، اور ام الاب کے بعد درجہ ہے اخوات کا، اخوات ایک روایت میں مقدم ہیں عمات اور خالات سے، اور دوسری روایت یہ ہے الخالۃ اولی من الاخت لاب

---

[1] اختلف فی اسمہا فقیل عمارۃ وقیل فاطمۃ وقیل امامۃ وقیل امۃ اللہ وقیل سلمی، والاول ھو المشہور (بذل) یہ عبارت حضرت نے فتح الباری سے لی ہے اور اسد الغابہ میں عمارۃ بنت حمزۃ کے ترجمہ کے ذیل میں واقدی کی روایت سے بنت حمزہ کا یہ واقعہ ذکر کیا ہے۔ اور اس روایت میں بنت حمزہ کا نام عمارہ واقع ہوا ہے، اس پر امام ابن الاثیر جزری نے خطیب بغدادی سے نقل کیا ہے انفرد الواقدی بتسمیۃ عمارۃ فی ہذا الحدیث وسماہا غیرہ امامۃ وذکر غیر واحد من العلماء ان حمزۃ کان لہ ابن اسمہ عمارۃ وھو الصواب اھ۔ [2] قال الحافظ ویوخذ منہ ان الخالۃ فی الحضانۃ مقدمۃ علی العمۃ لان صفیۃ بنت عبد المطلب کانت موجودۃ حینئذ، واذا قدمت الخالۃ علی العمۃ مع کونہا اقرب العصبات من النساء فہی مقدمۃ علی غیرہا الی آخر ما ذکر (تکملۃ المنہل صفحہ ۲۹۲)

لقوله علیہ الصلاۃ والسلام الخالۃ والدۃ اھ۔

والحدیث اخرجہ ایضًا احمد بلفظ تقدم والحاکم وقال: ھذا حدیث حسن صحیح الاسناد ولم یخرجاہ (تکملۃ المنہل)

## باب فی عدۃ المطلقۃ

عن اسماء بنت یزید بن السکن الانصاریۃ انھا طلقت علی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ولم تکن للمطلقۃ عدۃ فانزل اللہ عزوجل حین طلقت اسماء الخ۔

اس روایت کا حاصل یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں مطلقہ کے لئے عدت نہ تھی، پھر جب اسماء بنت یزید بن السکن کے طلاق کا واقعہ پیش آیا تب عدت مشروع ہوئی، اور اس کے بارے میں آیت کریمہ نازل ہوئی، اس روایت میں تو اس آیت کریمہ کی تعیین نہیں ہے۔

**عدت کے بارے میں سب سے پہلی آیت** باقی اس سلسلہ کی سیاق روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پہلی آیت یہ ہے "والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء" عدت کے بارے میں یہ آیت بالکل ابتدائی اور مجمل ہے کیونکہ تمام مطلقات کی یہ عدت نہیں ہے اور ایسے ہی نہ ہر مطلقہ کے لئے عدت ہے، اسی لئے مصنف نے عدت کے بارے میں آئندہ باب قائم کیا حضرت نے بذل میں لکھا ہے ولم ار ھذا الحدیث لغیر ابی داؤد اھ بظاہر مراد یہ ہے کہ صحاح ستہ میں سے کسی اور کتاب میں نہیں، اور تکملہ منہل ص میں لکھا ہے۔ والحدیث اخرجہ ایضًا البیہقی وابن ابی حاتم وابن کثیر اھ لیکن واضح رہے کہ بیہقی نے اس حدیث کو امام ابو داؤد سے من طریق ابی بکر ابن داسہ ذکر کیا ہے۔

## باب فی نسخ ما استثنی بہ من عدۃ المطلقات

گذشتہ باب میں جو آیۃ العدۃ مذکور تھی اس میں اطلاق اور اجمال ہے جبکہ عدت کے مسئلہ میں مطلقہ عورتوں کے اعتبار سے تفصیل ہے اسی کی توضیح کے لئے یہ باب قائم کیا گیا جیسا کہ اوپر بھی ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔

عن عکرمۃ عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنھما قال والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء وقال واللائی یئسن من المحیض من نساء کم ان ارتبتم فعدتھن ثلاثۃ اشھر، فنسخ من ذلک وقال وان طلقتموھن من قبل ان تمسوھن فما لکم علیھن من عدۃ تعتدونھا۔

**شرح حدیث** اس روایت میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے عدت سے متعلق تین قسم کی آیات ذکر فرمائی ہیں اول وہ آیت جو مطلق و مجمل ہے اور اس سے پہلے باب میں گذر چکی ہے، جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے

کہ مطلقہ کی عدت ثلاثہ قروء ہے پھر اس کے بعد ابن عباس نے اس سلسلہ کی دو دوسری آیتیں ذکر فرمائیں جن کے ذریعہ آیت اولیٰ کی تقییدات معلوم ہو رہی ہیں چنانچہ دوسری آیت[1] سے معلوم ہو رہا ہے کہ دو مطلقہ ایسی ہیں جن کی عدت بالاشہر ہے نہ کہ بالاقراء، اور ایک مطلقہ ایسی ہے یعنی حاملہ جس کی عدت وضع حمل ہے لہذا اس دوسری آیت سے تین قسم کی مطلقات کا استثنار معلوم ہوگیا اس کے بعد پھر حضرت ابن عباس نے تیسری آیت ذکر فرمائی جس سے ایک چوتھی قسم کا استثنار ہوگیا یعنی غیر ممسوسہ اور یہ کہ اس پر عدت ہی واجب نہیں لہذا اب سب سے پہلی آیت کے ذیل میں وہ مطلقہ باقی رہ گئی جو ان چار قسموں کے علاوہ ہے یعنی وہ مطلقہ جس میں یہ چار صفات پائی جارہی ہوں، آیسہ غیر صغیرہ غیر حاملہ اور ممسوسہ۔

اب مصنف کے ترجمۃ الباب کے پیش نظر یا تو یہ کہیئے کہ چار قسم کی مطلقات کا آیت اولیٰ سے استثنار کر دیا گیا ہے اور یا یہ کہیئے کہ آیت اولیٰ ان چار کے اعتبار سے منسوخ کر دی گئی۔

**ترجمۃ الباب کی عبارت کا حل** لیکن مصنف نے ترجمۃ الباب میں جو عبارت لی ہے اس میں نسخ اور استثنار دونوں کو لیا ہے فی نسخ ما استثنی بہ، حالانکہ استثنار کا نسخ نہیں ہو رہا ہے یا صرف نسخ کہیئے یا صرف استثنار، لیکن کسی شارح نے اس عبارت کے حل سے تعرض نہیں کیا جو بظاہر مشکل ہے، اللہم الا ان یقال ان اضافۃ النسخ الی ما بعدہ بیانیۃ فالمعنی باب فی بیان ما وقع من النسخ والاستثنار فی عدۃ بعض المطلقات واللہ تعالیٰ اعلم۔

## باب فی المراجعة

**ترجمۃ الباب کی غرض** حضرت نے بذل المجہود میں اور اسی طرح صاحب منہل نے ترجمۃ الباب کی شرح میں لکھا ہے کہ مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاق دے تو اس صورت میں رجعت کر سکتا ہے گویا مطلب یہ ہوا کہ تین طلاق کے بعد رجعت کا اختیار باقی نہیں رہتا لیکن اس مضمون کا باب کتاب الطلاق کے شروع میں گذر چکا ہے لہذا تکرار فی الترجمہ سے بچنے کے لئے یہ کہا جائے کہ مصنف کی غرض اس باب سے یہ بیان کرنا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے طلاق رجعی یعنی جس طلاق کے بعد رجعت جائز ہے اس طرح کی طلاق اور پھر رجعت آپ سے ثابت ہے جیسا کہ حدیث الباب میں ہے۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم طلق حفصۃ ثم راجعہا۔

حضرت نے "بذل المجہود" میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی "مدارج النبوۃ" سے یہ مضمون نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

---

[1] یہاں حدیث الباب میں یہ آیت پوری مذکور نہیں، اس آیت کا بقیہ یہ ہے "واللائی لم یحضن واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن۔"

نے حضرت حفصہ کو ایک طلاق دی تھی، جب اس کی خبر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو پہنچی تو وہ اس سے غمگین ہوئے، پس آپ پر وحی آئی، راجع حفصة فانها صوامة قوامة وهي زوجتك في الجنة، پھر آگے بذل میں مستدرک حاکم سے بروایت انسؓ بھی یہ مضمون نقل کیا ہے۔

والحديث اخرجه ايضا الدارمي. (تكملة المنهل)

# باب فی نفقة المبتوتة

**یہاں پر تین مسائل ہیں** مبتوتہ یعنی مطلقہ بائنہ کے لئے زمانۂ عدت میں نفقہ ہوگا یا نہیں۔ مصنف تو اس باب میں یہی مسئلہ بیان کر رہے ہیں اور ایک مسئلہ یہاں پر اور ہے جس کو خود مصنف آگے چل کر بیان کریں گے یعنی جواز التحول من بيت العدة یعنی مطلقہ بائنہ بزمانہ عدت بیت العدت سے منتقل ہو سکتی ہے یا نہیں یہاں ایک تیسرا مسئلہ بھی ہے مطلقہ معتدہ کے لئے جواز خروج فی النہار للحاجۃ، یہ تیسرا مسئلہ اس کے بعد متصلاً آنے والے باب میں آرہا ہے یہ تینوں مسئلے اختلافی ہیں اب پہلا مسئلہ لیجئے سو جاننا چاہئے کہ مطلقہ رجعیہ کے لئے عدت میں نفقہ وسکنی دونوں بالاجماع واجب ہیں لقیام النکاح وجواز الاستمتاع، اور مطلقہ بائنہ کی دو قسمیں ہیں حاملہ وغیر حاملہ۔ حاملہ کیلئے دونوں واجب ہیں بالاجماع لقولہ تعالیٰ وان کن اولات حمل فانفقوا علیہن حتی یضعن حملہن۔ اور غیر حاملہ میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک اس کے لئے نفقہ وسکنی دونوں واجب ہیں، اور امام احمد اور ظاہریہ کے نزدیک دونوں واجب نہیں۔ اور امام شافعی ومالک کے نزدیک صرف سکنی واجب ہے نفقہ نہیں، مغنی میں امام احمد کا مسلک یہ لکھا ہے کہ نفقہ تو اس کے لئے نہیں ہے اور سکنی میں دو روایتیں ہیں وجوب اور عدم وجوب، عدم وجوب ہی کی روایت کو ظاہر مذہب لکھا ہے اور دلیل میں فاطمہ بنت قیس کی حدیث کو پیش کیا ہے جس میں دونوں کی نفی کی تصریح ہے۔

یہ تو ہوئے مسئلہ اولیٰ میں مذاہب ائمہ، اب کچھ ان کے دلائل کے بارے میں بھی سنئے۔

**امام احمد کی دلیل** امام احمد اور ظاہریہ کی دلیل حدیث الباب یعنی فاطمہ بنت قیس کی حدیث ہے جس میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا صاف ارشاد ہے لیس لك عليه نفقة - ولا سكنى لیکن مذہب احمد پر باری تعالیٰ کا قول "اسكنوهن من حيث سكنتم" سے اشکال واقع ہوگا، وہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ مطلقہ رجعیہ پر محمول ہے اس لئے کہ آیت کریمہ میں یہ ہے اسكنوهن من حيث سكنتم کہ جس جگہ تم رہتے ہو اسی جگہ ان کو بھی رکھو تو یہ اختلاط مطلقہ بائنہ میں کہاں جائز ہے، مطلقہ رجعیہ ہی میں ہو سکتا ہے، نیز سکنی فی بیت الزوج کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اس میں رجوع آسان ہے، ولا رجعة في الطلاق البائن، ففي المغني: ولان هذه محرمة عليه تحريما لاتزيله الرجعة فلم يكن لها سكنى ولا نفقة، واما الرجعية فلها السكنى والنفقة للآية الى آخر ما قال، اس کا جواب ہم ان شاء اللہ تعالیٰ آگے

چل کر دیں گے۔

**مالکیہ وشافعیہ کی دلیل** اور مالکیہ وشافعیہ کی دلیل وجوب سکنی کے بارے میں تو باری تعالیٰ کا قول اسکنوھن من حیث سکنتم الآیۃ ہے، اور عدم وجوب نفقہ کی دلیل میں وہ فرماتے ہیں کہ نفقہ کے بارے میں آیت کریمہ حبلی کے ساتھ مختص ہے، چنانچہ پوری آیت اس طرح ہے اسکنوھن من حیث سکنتم من وجدکم ولا تضاروھن لتضیقوا علیھن، وان کن اولات حمل فانفقوا علیھن حتی یضعن حملھن، لہٰذا مطلقہ بائنہ کے لئے نفقہ نہ ہوگا۔

**حنفیہ کی دلیل** اور حنفیہ کی دلیل وجوب سکنی کے بارے میں تو وہی ہوگی جو مالکیہ اور شافعیہ کی ہے اور وجوب نفقہ وسکنی دونوں کے بارے میں آیت مذکورہ یعنی اسکنوھن علی قراءۃ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسکنوھن من حیث سکنتم وانفقوا علیھن من وجدکم، واما التخصیص فی قولہ تعالیٰ وان کن اولات حمل فانفقوا علیھن، فالجواب انا لانقول بالمفہوم المخالف، وایضا لوقیل بالتخصیص لوقع التعارض بین القراءتین، نیز ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول جو اسی کتاب میں آئندہ باب "باب من انکر ذلک علی فاطمۃ" میں آرہا ہے، ماکنا لندع کتاب ربنا وسنۃ نبینا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لقول امرأۃ لاندری احفظت ام لا۔ اس دلیل پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ کتاب اور سنّت میں سکنی ونفقہ ہر دو کا ثبوت کہاں ہے ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ حضرت عمرؓ کے اس قول میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ مراد یہ ہے کہ ان دونوں کے مجموعہ کا ثبوت مجموع کتاب وسنت سے ہے پس سکنی کا ثبوت کتاب سے ہے اس کو سبھی جانتے ہیں، اور نفقہ کا ثبوت حدیث سے ہے، اور حدیث وہ ہے جس کو روایت کیا امام طحاوی نے مطولاً بسندہ الی عمر رضی اللہ تعالیٰ وفیہ سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول: لھا السکنی والنفقۃ، مگر طحاوی کی اس روایت پر حافظ ابن القیم بڑے ناراض ہیں، قطعاً اس کو ماننے کے لئے تیار نہیں کہ یہ محض نصرت مذہب اور اس کے تعصب میں ہے اور اس حدیث کا کوئی ثبوت نہیں ہے، یہ کذب محض ہے، بذل المجہود میں اس سب کو نقل کرنے کے بعد حضرت تحریر فرماتے ہیں قلت وانا متعجب من جرأۃ الشیخ ابن القیم علی رد الحدیث المعتبر الثابت الی آخر ماقال فارجع الیہ لوشئت۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ہر ایک کا ثبوت ہر ایک سے مراد ہو اس صورت میں کتاب کے مصداق میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی قراءت پیش کیجائیگی، اور حدیث کے مصداق میں وہی روایت جس کی امام طحاوی نے تخریج کی۔

**فاطمہ بنت قیس کی حدیث کی تخریج اور اس کا مرتبہ** جاننا چاہیئے کہ فاطمہ بنت قیس کی حدیث جس کو امام ابوداؤد نے اس باب میں متعدد طرق سے ذکر کیا ہے جس کے متن کے بعض اجزاء میں اختلاف بھی ہے مثلاً یہ کہ ان کو تین طلاق ایک ساتھ دی گئی تھیں یا متفرقاً اس کے باوجود آئندہ باب

میں مصنف نے اس کے رد پر متعدد روایات کو جمع کیا ہے، چنانچہ آئندہ باب کا عنوان یہ ہے "باب من انکر ذلک علی فاطمۃ" اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "باب قصۃ فاطمۃ بنت قیس" ترجمہ قائم کرنے کے بعد بجائے اس حدیث کی تخریج کرنے کے اس حدیث پر جو ردود اور انکار کئے گئے ہیں ان کو ذکر فرمایا ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ بخاری کے تحت حدیث فاطمہ کے الفاظ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں. ھکذا اخرج مسلم قصتہا من طرق متعددۃ عنہا ولم ارھا فی البخاری وانما ترجم لہا کما تریٰ، واورد اشیاء من قصتہا بطریق الاشارۃ الیہا، ووھم صاحب العمدۃ فاورد حدیثہا بطولہ فی المتفق اھ اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث افراد مسلم سے ہے اس کے علاوہ اصحاب سنن اربعہ نے بھی اس کی تخریج کی ہے، الحاصل امام بخاری نے اس کی تخریج نہیں کی، میں کہتا ہوں صاحب العمدہ کی طرح ابن قدامہ نے مغنی میں بھی اس حدیث پر متفق علیہ کا اطلاق کیا ہے جبکہ ایسا نہیں ہے چنانچہ حافظ نے بھی بلوغ المرام میں اس حدیث کو لیا ہے اور صرف مسلم کی طرف اس کو منسوب کیا ہے، ویسے بھی صحیح بخاری میں یہ روایت کیسے ہوسکتی ہے جبکہ اس کے بعض اجزاء میں اختلاف، نیز ان کے شوہر کے نام میں اختلاف جیسا کہ ابوداود کی روایات سے معلوم ہوتا ہے نیز بعض صحابہ اور صحابیات وغیرہ کا اس پر شدید انکار جس کو خود امام بخاری نے بھی روایت کیا، اسی لئے ابن قدامہ مغنی ص۲۸۹ میں اس حدیث کی طرف سے مدافعت کرتے ہوئے فرماتے ہیں واما قول عمر ومن وافقہ فقد خالفہ علی وابن عباس ومن وافقہما. الی ان قال. ولم یصح عن عمر انہ قال لاندع کتاب ربنا وسنۃ نبینا لقول امرأۃ فان احمد انکرہ وقال اما ھذا فلا، ولکن قال: لانقبل فی دیننا قول امرأۃ الی آخر ما ذکر۔

**فائدہ:** یہ پہلے بارہا گذر چکا کہ ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک امام ابوداؤد حنبلی ہیں اس لئے کہ دلائل حنابلہ کا انہوں نے بہت اہتمام کیا وغیرہ وغیرہ، اور میری اپنی رائے بھی یہ پہلے گذر چکی ہے کہ سنن ابوداؤد میں بہت سے ابواب اور ان کی ترتیب مسلک حنابلہ کے خلاف ہے چنانچہ یہاں پر بھی مصنف نے پہلے باب میں، فاطمہ بنت قیس کی روایت لانے کے بعد آئندہ باب اس کے خلاف اس حدیث کے رد میں قائم کیا، فتأمل۔

---

عن فاطمۃ بنت قیس ان اباعمرو بن حفص طلقہا البتۃ وھو غائب الخ۔

فاطمہ بنت قیس کے شوہر کی کنیت اس روایت میں تو ابوعمرو بن حفص مذکور ہے اور آگے دوسرے طریق میں ابوحفص ابن المغیرہ آرہا ہے، نیز اس روایت میں یہ ہے کہ انہوں نے فاطمہ کو طلاق بتہ دی، اور آگے بعض طرق میں آرہا ہے، طلقہا ثلاثا جس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو تین طلاقیں مجتمعاً دی گئیں، اور ایک طریق میں آرہا ہے فبعث الیہا بتطلیقۃ کانت بقیت لہا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو تین طلاقیں متفرقاً دی گئیں نیز اس روایت میں ہے طلقہا وھو غائب غیبت سے مراد ان کا سفر الی الیمن ہے جس کا ذکر بعض روایات میں آتا ہے کہ وہ حضرت علی کے ساتھ یمن گئے تھے، لیکن طحاوی کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی تطلیق کا واقعہ سفر الی الیمن سے پہلے پیش آیا، اس کی توجیہ بذل المجہود میں یہ کی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ انہوں نے طلاق تو سفر شروع ہونے سے پہلے دی ہو لیکن اس کا

اظہار سفر میں جانے کے بعد کیا ہوا پنے وکیل کے ذریعہ جس کا ذکر روایت میں ہے۔ فارسل الیها وکیله بشعیر اس وکیل سے مراد عیاش بن ابی ربیعہ اور حارث بن ہشام ہیں جیساکہ آگے ایک طریق میں آرہا ہے وامرھا ان تعتد فی بیت ام شریک۔ ثم قال ان تلك امراۃ یغشاھا اصحابی۔

**شرح حدیث** پہلے آپ نے ان سے فرمایا کہ ام شریک کے گھر میں عدت گذار لینا پھر آپ کی رائے بدلی اور فرمایا کہ ان کے گھر میں نہیں اس لئے کہ ام شریک ایسی عورت ہیں جن کے یہاں میرے اصحاب کا جانا آنا ہے، اس کی وجہ شراح نے یہ لکھی ہے کہ وہ بڑی مہمان نواز تھیں اللہ تعالیٰ کی راہ میں بکثرت خرچ کرنے والی اسی لئے بہت سے لوگ ان کے یہاں جاتے تھے، لہٰذا فاطمہ کو ان سے پردہ کرنے میں دقت ہوگی اور اس کے بجائے آپ نے ابن ام مکتوم کے گھر عدت گذارنے کو فرمایا کہ وہ نابینا تھے جہاں پردہ کے اہتمام کی زیادہ ضرورت نہیں تھی اور مسلم کی روایت میں یہ بھی ہے فانک اذا وضعت خمارک لم یرک، امام نووی فرماتے ہیں احتج بعضھم بہذا الحدیث علی جواز نظر المرأۃ الی الاجنبی بخلاف نظرہ الیہا وہذا قول ضعیف الی آخر ماذکرہ الشیخ فی اوجز المسالک ج۴ ص۱۳۔ اس مسئلہ کی تفصیل یعنی نظر الرجل الی المرأۃ وبالعکس ہم نے الدرالمنضود جلد ثالث کتاب الحج ص۴۵۹ فجعل الفضل ینظر الیہا الحدیث، کے تحت لکھدی ہے، اس کو دیکھ لیا جائے نیز آپ نے ان سے یہ بھی فرمایا کہ جب تم عدت گذار کر حلال ہو جاؤ تو اپنے نکاح میں جلدی نہ کرنا بلکہ پہلے مجھے اطلاع کرنا، وہ کہتی ہیں جب میں اپنی عدت سے فارغ ہوگئی تو آپ کی خدمت میں آکر میں نے عرض کیا کہ معاویہ بن ابی سفیان اور ابوجہم ان دونوں کی طرف سے الگ الگ میرے پاس پیغام نکاح آیا ہے، اس پر آپ نے فرمایا۔ اما ابوجهم فلا یضع عصاہ عن عاتقہ، واما معاویۃ فصعلوك لامال لہ انکحی اسامۃ بن زید کہ ابوجہم کا حال تو یہ ہے کہ ہر وقت ان کے کاندھے پر لکڑی رکھی رہتی ہے یعنی پٹائی کے لئے مزاج میں تیزی اور غصہ ہے، اور معاویہ کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ وہ کنگال اور فقیر ہے، اور پھر آپ نے ان سے یہ فرمایا کہ میری رائے یہ ہے کہ اسامہ بن زید سے تو نکاح کرلے، اسامہ چونکہ سیاہ رنگ کے تھے (جیساکہ باب القافہ میں گذر چکا کان زید ابیض واسامۃ اسود) اس کے علاوہ موالی میں سے تھے، جبکہ فاطمہ قرشیہ تھیں اور ضحاک بن قیس امیر کی بہن تھیں، نیز خوبرو اور عقلمند تھیں۔ ان کے — زوج اول یعنی ابوعمرو بن حفص بھی قرشی تھے، اس لئے وہ فرماتی ہیں قالت فکرھتہ کہ اسامہ کے بارے میں میں نے آپ سے ناپسندیدگی ظاہر کی لیکن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے دوبارہ فرمایا کہ اسی سے نکاح کرلے، آگے وہ فرماتی ہیں کہ میں نے اسامہ سے نکاح کرلیا جس میں اللہ تعالیٰ نے بڑی خیر رکھی، اور مجھ پر رشک کیا جانے لگا۔

اس حدیث سے خطبہ علی الخطبہ کا جواز معلوم ہو رہا ہے، اور مسئلہ یہ ہے کہ خطبہ علی الخطبہ اس صورت میں جائز ہے جبکہ مخطوبہ کا رکون الی الخاطب الاول نہ ہو یا رکون کا علم نہو، علم بالرکون کے بعد ناجائز اور ممنوع ہے، امام ترمذی رح نے جامع ترمذی میں اس حدیث کے ذیل میں یہی تحریر فرمایا ہے، نیز حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ کسی شخص کے پس پشت

اس کے عیب کو بیان کرنا کسی مصلحت اور ضرورت کی بنا پر جائز ہے جبکہ وہ غرض، غرض صحیح شرعی ہو، جیساکہ اس حدیث میں اظہار عیب فاطمہ کی مصلحت اور خیر خواہی کی بنا پر تھا، وفی الحدیث المستشار مؤتمن۔

وارسل الیہا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان لا تسبقینی بنفسك، یعنی اپنے نکاح کے بارے میں مجھ پر سبقت مت لے جانا یعنی میرے مشورہ کے بغیر نکاح مت کرلینا۔

حدثنا یزید بن خالد الرملی نا اللیث عن عقیل عن ابن شہاب ......... فابی مروان ان یصدق حدیث فاطمۃ فی خروج المطلقۃ من بیتہا۔ ابوسلمہ کہتے ہیں مروان نے حدیث فاطمہ کی تصدیق سے انکار کردیا۔

**روایتوں کا باہمی تفاوت اور اس کی تشریح** اس روایت میں اختصار ہے اس لئے کہ اس سے پہلے مروان کا کوئی ذکر نہیں آیا نہ یہ کہ مروان نے فاطمہ سے بلاواسطہ یا بالواسطہ کوئی سوال کیا تھا یا نہیں، اور یہ روایت عقیل عن الزہری کی ہے، اسی لئے اس کے بعد اس سلسلہ کی روایۃ مفصلہ کو ذکر کررہے ہیں۔ حدثنا مخلد بن خالد نا عبد الرزاق عن معمر عن الزہری عن عبید اللہ قال ارسل مروان الی فاطمۃ فسالہا فاخبرتہ الخ۔ یہ روایت معمر عن الزہری کی ہے دیکھئے اس میں یہ ہے کہ مروان نے اپنے کسی آدمی کو فاطمہ بنت قیس کے پاس ان کی طلاق کے قصہ کو معلوم کرنے کے لئے بھیجا، لیکن قاصد کی تصریح اس روایت میں بھی نہیں ہے، اس لحاظ سے اس میں بھی اجمال ہوا، لیکن آگے اسی روایت میں قاصد کے نام کی تصریح ہے یعنی قبیصہ۔ فرجع قبیصۃ الی مروان فاخبرہ ذلك۔ یعنی قبیصہ جس کو مروان نے فاطمہ کے پاس صورت حال معلوم کرنے کے لئے بھیجا تھا اس نے آکر مروان سے فاطمہ کا جواب نقل کردیا، فقال مروان لم نسمع ہذا الحدیث الا من امرأۃ فسنأخذ بالعصمۃ التی وجدنا الناس علیہا۔ مروان نے جواب فاطمہ کو سنکر کہا کہ یہ حدیث ہم صرف ایک عورت سے سن رہے ہیں (اس کے علاوہ کسی اور مرد اور عورت سے نہیں سنی) یعنی یہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے لئے یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ تیرے لئے نفقہ اور سکنی کچھ نہیں ہے، اور یہ کہ اس کو بیت العدۃ سے منتقل ہونے کی آپ نے اجازت دے دی تھی اس کے بارے میں مروان یہ کہہ رہا ہے کہ ہم اسکو تسلیم نہیں کرتے، یعنی یہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے یہ بات فرمائی ہوگی، لہٰذا ہم تو اسی امر احوط کو اختیار کریں گے جس پر ہم نے سب لوگوں کو پایا ہے یعنی یہ کہ مبتوتہ کے لئے سکنی وغیرہ ہے، اور اس کے لئے انتقال جائز نہیں ہے (کما ھو مسلک الجمہور)

**فاطمہ کے کلام کی تشریح** آگے روایت میں یہ ہے کہ فاطمہ کو جب مروان کی یہ بات پہنچی تو اس نے کہا کہ میرے اور تمہارے درمیان کتاب اللہ حکم اور فیصل ہے قال اللہ تعالیٰ "فطلقوھن لعدتہن حتی لا تدری لعل اللہ یحدث بعد ذلك امرا. قالت فای امر یحدث بعد الثلاث. پوری آیت اس طرح ہے یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء، یعنی سورۂ طلاق کی شروع کی آیات جس میں یہ ہے" لا تخرجوھن من بیوتھن ولا یخرجن" کہ مطلقات

کو بیت عدت سے مت نکالو، اور نہ ان کو خود نکلنا چاہیئے اور پھر آگے اس آیت کے اخیر میں یہ ہے "لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا" فاطمہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ یہ جو مطلقہ کے بارے میں قرآن کہہ رہا ہے کہ اس کے لئے حق سکنی ہے اور زوج کو چاہیئے کہ اس کو وہاں سے نہ نکالے، اس کی مصلحت تو قرآن میں یہ بیان کی گئی ہے "لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا" کہ ممکن ہے اللہ تعالیٰ اس سکنی کی وجہ سے اور مطلقہ کے بیت العدت میں رہنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کوئی نئی بات پیدا فرمادیں، یعنی شوہر کے دل میں شوق رجوع، فاطمہ کہتی ہیں کہ رجوع تو طلاق رجعی ہی میں ہوتا ہے۔ ای امر یحدث بعد الثلاث تین طلاق دینے کے بعد کیا شوق پیدا ہو گا، طلاق ثلاث میں تو رجعت ہی نہیں ہوتی، لہٰذا اس آیت کا تعلق مطلقہ رجعیہ سے ہے نہ کہ بائنہ، اور مجھ کو تو تین طلاقیں مل چکی ہیں لہٰذا میں جو حدیث بیان کر رہی ہوں جس میں جواز خروج ہے اس حدیث میں اور آیت میں کہاں تعارض ہے۔

جاننا چاہیئے کہ جمہور علماء نے فاطمہ کے اس استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ آیت کریمہ میں یہ ضروری نہیں کہ احداث امر سے مراد وہی ہو جو فاطمہ کہہ رہی ہے یعنی شوقِ رجوع، بلکہ کوئی دوسرا حکم مراد ہو، اسلئے کہ زمانہ نزول وحی کا تھا۔ کیا معلوم حکم مذکور کے بعد اللہ تعالیٰ کون سا دوسرا حکم نازل فرمادیں، مثلاً نسخ یا تخصیص وغیرہ، والحدیث اخرجہ ایضاً مسلم والبیہقی (تکملۃ المنہل)

قال ابوداؤد: وکذلک رواہ یونس عن الزهری وامّا الزبیدی فروی الحدیثین جمیعاحدیث عبیدالله بمعنی معمر، وحدیث ابی سلمۃ بمعنی عقیل۔

**کلام مصنّف کی تشریح** کذلک کا اشارہ معمر عن الزہری کی طرف ہے یعنی موجودہ روایت کی طرف جو چل رہی ہے اور اس کا مقابل اس سے اوپر والی روایت ہے یعنی عقیل عن الزہری جس کے بارے میں ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ وہ مجمل ہے، اب گویا یہاں دو حدیثیں ہوگئیں ایک مجمل ایک مفصّل، معمر کی حدیث جس کو روایت کرنے والے عبیداللہ ہیں وہ مفصل اور عقیل کی حدیث جس کے راوی ابوسلمہ ہیں وہ مجمل عقیل اور معمر ہر دو زہری کے شاگرد ہیں، اور تیسرے شاگرد ان کے زبیدی ہیں، ان کے بارے میں مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ انہوں نے زہری سے دونوں قسم کی روایتیں ذکر کی ہیں مجمل بھی مفصل بھی، بمعنی معمر اور بمعنی عقیل اس لئے کہا کہ زبیدی نے ان دونوں کی روایت بلفظہا ذکر نہیں کی بلکہ بالمعنی، لفظوں میں کچھ فرق ہوگا، آگے مصنف یہ فرماتے ہیں اور زہری کے چوتھے شاگرد محمد بن اسحاق انہوں نے زہری سے صرف حدیث مفصل کو روایت کیا ہے جس کے راوی عبیداللہ عن معمر تھے، یہاں بھی مصنف یہی فرمارہے ہیں کہ انہوں نے عبیداللہ والی روایت کو بلفظہ ذکر نہیں کیا بلکہ اس کے معنی، حضرت نے "بذل المجہود" میں اس قال ابوداؤد کی تشریح اسی طرح فرمائی ہے وہکذا ینبغی ان یفہم ہذا المقام۔ واللہ الموفق وہو ولی المرام وبیدہ حسن الختام۔

# باب من انكر ذلك على فاطمة

حدیث فاطمہ پر انکار کرنے والے حضرت عمرو عائشہ ومروان تینوں ہیں، حضرت عمر نے تو اسی طرح کا انکار فرمایا ہے جو مروان کا ہے کہ یہ صرف ایک عورت کی روایت ہے معلوم نہیں اس کو صحیح یاد ہے یا نہیں۔ اچھی طرح بات کو سمجھی یا نہیں اس لئے کہ اس کی حدیث کتاب وسنت کے خلاف ہے، اور حضرت عائشہ کا انکار یہ ہے وہ اس طرح فرمارہی ہیں جیسا کہ اس باب کی حدیث ثانی میں آرہا ہے ان فاطمة كانت فی مكان وحش فخيف على ناحيتها فلذلك رخص لها رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم، یعنی فاطمہ کو جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے خروج کی اجازت دی تھی وہ ایک عارض اور مجبوری کی وجہ سے تھی وہ یہ کہ وہ ایک ویران اور تنہا مکان میں تھی جس کی وجہ سے ان کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ تھا۔ اور اس کے بعد تیسری روایت میں یحیی بن سعید نے اس حدیث فاطمہ کے بارے میں یہ فرمایا۔ انما كان ذلك من سوء الخلق، اور پھر اس کے بعد والی روایت میں یہ آرہا ہے کہ سعید بن المسیب کے سامنے جب حدیث فاطمہ کو پیش کیا گیا تو انہوں نے فرمایا تلك امرأة فتنت الناس انها كانت لسنة کہ وہ بڑی زبان دراز تھی اس لئے اس کو خروج کی اجازت دی گئی تھی۔ ان يحيى بن سعيد بن العاص طلق بنت عبد الرحمن بن الحكم البتة فانتقلها عبد الرحمن فارسلت عائشة رضى الله تعالىٰ عنها الى مروان بن الحكم وهو امير المدينة الخ عبد الرحمن بن الحکم یہ مروان بن الحکم امیر مدینہ کا بھائی تھا، اس کی بیٹی کو اس کے شوہر سعید بن العاص نے طلاق بتہ دی تھی اس کے بعد یہ ہوا کہ بیٹی کے باپ یعنی عبد الرحمن نے اپنی بیٹی کو اپنے یہاں بلالیا، یعنی زمانۂ عدت میں (جو ناجائز تھا) اس پر حضرت عائشہ نے امیر مدینہ مروان کے پاس قاصد بھیجا کہ اللہ سے ڈر اس عورت یعنی اپنی بھتیجی کو اس کے گھر یعنی بیت العدت واپس بھیج، اس پر ایک روایت میں یہ ہے کہ مروان نے یہ جواب دیا کہ عبد الرحمن میری نہیں مانتا۔ ان عبد الرحمن غلبنی، اور ایک روایت میں ہے کہ مروان نے حضرت عائشہ کو یہ جواب دیا کہ کیا آپ کو فاطمہ بنت قیس کا قصہ نہیں پہنچا، اس پر حضرت عائشہ نے فرمایا کہ فاطمہ کا قصہ چھوڑو (کیونکہ ان کا انتقال ایک مجبوری اور شر کی وجہ سے تھا) فقال مروان ان كان بك الشر فحسبك ما كان بين هذين من الشر، کہ اگر فاطمہ کے قصہ میں کوئی شر اور مجبوری تھی تو کیا یہاں اس قصہ میں شر کچھ کم ہے، والاثر اخرجه ايضا الشافعي والبخاري والبيهقي (تكملة المنهل)

# باب المبتوتة تخرج بالنهار

یہ ہے وہ تیسرا مسئلہ مسائل ثلاث میں سے گذشتہ باب کے شروع میں جن کی طرف اشارہ آیا تھا، یعنی خروج المعتدة بالنہار للحاجۃ۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** سو حنفیہ کے نزدیک تو مطلقہ رجعیہ ہو یا بائنہ اس کے لئے دن میں اپنی ضروریات کے لئے نکلنا جائز نہیں[1] اور مالکیہ کے نزدیک مطلقاً خواہ مطلقہ رجعیہ ہو یا بائنہ خروج جائز ہے، اور شافعیہ کے نزدیک صرف مبتوتہ کے لئے جائز ہے، اور مطلقہ رجعیہ کے لئے جواز خروج نہیں ہے کذا قال ابن رسلان الشافعی وہکذا حکی الزرقانی المالکی مذہب مالک کما فی الاوجز والابواب والتراجم، اور حنابلہ کا مذہب بھی ابن قدامہ نے مغنی صــــ ۹ میں جواز خروج المعتدۃ المطلقۃ لکھا ہے، لیکن انہوں نے اس میں رجعیہ یا بائنہ کی کوئی تصریح نہیں کی نہ کسی اور کتاب میں ان کے مذہب کی تفصیل مل سکی یہ تفصیل تو متعلق ہے معتدۃ الطلاق سے، جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے۔

اسی مسئلہ کی ضرورت پیش آتی ہے معتدۃ الوفاۃ کے لئے بھی سو جاننا چاہیئے کہ اس کے لئے اپنی ضروریات کے لئے صرف دن میں نکلنا اور پھر رات بیت العدۃ ہی میں گذارنا بالاتفاق جائز ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال طلقت خالتی ثلاثا فخرجت تجد نخلا لہا فلقیہا رجل فنہاہا الخ

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ میری خالہ جن کو تین طلاقیں دی گئی تھیں وہ زمانہ عدت میں اپنے کھجور کے درختوں کی دیکھ بھال اور پھل وغیرہ توڑنے کے لئے گھر سے نکلیں، راستہ میں ایک شخص ان کو ملا جس نے ان کو نکلنے سے منع کیا، وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور اپنے نکلنے کا ذکر کیا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا جس کا حاصل یہ ہے: ٹھیک ہے اس کام کے لئے تم نکل سکتی ہو، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ تمہارا یہ نکلنا کسی خیر یا صدقہ کا ذریعہ بنے اس حدیث سے جواز خروج للحاجۃ معلوم ہو رہا ہے جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے۔

**حنفیہ کی طرف سے حدیث کی توجیہ** اور یہ حدیث بظاہر مسلک حنفیہ کے خلاف ہے، لیکن اس حدیث کا شروع کا حصہ کہ ایک شخص نے ان کو خروج سے روکا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عام مسئلہ یہی تھا اس کے بعد جب وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئیں اور انہوں نے آپ سے اپنی پوری بات بیان کی تو آپ نے سن کر اس طرح نہیں فرمایا کہ مسئلہ یہ نہیں ہے بلکہ آپ نے ان سے خصوصی خطاب سے فرمایا کہ تمہارے لئے اجازت ہے تم نکل سکتی ہو بطور کلیہ کے آپ نے ان سے نہیں فرمایا، جس کے پیش نظر کہہ سکتے ہیں کہ یہ واقعۃ حال لاعموم لہا کے قبیل سے ہے، اور یہ رخصت ان ہی کے ساتھ خاص ہے، بعد میں التعلیق الممجد کو دیکھا گیا اس میں بھی مولانا عبدالحئی صاحبؒ نے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ والحدیث اخرجہ ایضا احمد ومسلم والنسائی وابن ماجہ والبیہقی (تکملۃ المنہل)

---

[1] ... بذل المجہود میں یہاں شوکانی سے جو مذاہب نقل کئے ہیں وہ اس طرح ہے حنفیہ کے نزدیک جواز خروج لاجل الحاجۃ، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جواز خروج مطلقاً، بدون اعتبار حاجت، لیکن یہ صحیح نہیں، امام نووی نے جو شرح مسلم میں مذاہب لکھے ہیں اسکے خلاف ہے۔ والصحیح ما ذکرنا واللہ الموفق۔

# باب نسخ متاع المتوفی عنہا بما فرض لہا من المیراث

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** ابتداء میں زوج کے لئے یہ حکم تھا کہ مرنے سے پہلے اپنی زوجہ کے لئے اس کے نفقہ اور سکنیٰ وکسوۃ کے لئے وصیت کرے ایک سال تک کے لئے، نزول میراث کے وقت یہ حکم منسوخ ہوگیا، نفقہ کے بارے میں تو اتفاق ہے کہ وہ مطلقاً واجب نہیں خواہ عورت حامل ہو یا غیر حامل، البتہ امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ حامل ہونے کی صورت میں نفقہ ہے، اور سکنیٰ کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، حنفیہ کے یہاں تو مطلقاً واجب نہیں، امام شافعی سے دو روایتیں ہیں وجوب اور عدم وجوب، لیکن اظہر الروایتین ان سے مطلقاً وجوب کی ہے، اور امام احمد کے نزدیک اگر غیر حامل ہے تو نہیں اور اگر حامل ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں وجوب اور عدم وجوب، کما فی تراجم البخاری عن المغنی، اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اگر بیت زوج میت کی ملک ہے تب تو عورت کے لئے حق سکنیٰ ہے والا فلا۔

عن عکرمۃ عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیۃ لازواجہم متاعا الی الحول غیر اخراج فنسخ ذلک،

ذلک کا اشارہ متاع کی طرف ہے جس سے مراد نفقہ اور کسوہ ہے، بآیۃ المیراث بما فرض لہن من الربع والثمن ونسخ اجل الحول بان جعل اجلہا اربعۃ اشہر وعشرا۔ اجل الحول سے مراد سکنیٰ الی الحول ہے جس کا تقاضہ ہے کہ مدت عدت بھی ایک سال ہو، چنانچہ شروع میں عدت ایک ہی سال تھی، پھر دوسری آیت نے آگے جس کو آیت تربص کہتے ہیں۔ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسہن اربعۃ اشہر وعشرا اجل الحول کو منسوخ کر کے چار ماہ دس دن عدت کی مدت قرار دیدی۔

**فائدہ:۔** یہ جو اوپر ہم نے تشریح کی ہے یہ علی رأی الجمہور ہے ورنہ ابن عباس کی رائے اس سلسلہ میں مسلک جمہور کے خلاف ہے جیسا کہ آگے "باب من رأی التحول" میں ہم اس کو بیان کریں گے۔

الاثر اخرجہ النسائی (تکملۃ المنہل)

# باب احداد المتوفی عنہا زوجہا

احداد[1] جس کو سوگ منانا کہتے ہیں یعنی ترک زینت اور اظہار حزن موت زوج[2] پر یعنی مدت العدت میں جو

---

[1] احداد باب افعال سے اور اس میں دوسری لغت حداد بھی ہے مجرد سے از باب نصر وضرب، کذا فی الدر المختار، قال ابن عابدین: وانکر الاصمعی الثلاثی فاقتصر علی الرباعی اھ۔ [2] الاحداد ہو لغۃ کما فی القاموس ترک الزینۃ للعدۃ، وشرعا ترک الزینۃ ونحوہا لمعتدۃ بائن او موت اھ ←

چار ماہ اور دس دن ہے، جس میں ایسا رنگین کپڑا پہننے کی ممانعت ہے جس سے مقصود زینت ہو اور وہ جدید ہو[۱]، عدت کے زمانہ میں کن کن چیزوں سے بچنا ضروری ہے اس کا باب آگے آرہا ہے۔

جاننا چاہئے کہ متوفی عنہا زوجہا پر زمان عدت میں احداد واجب ہے عند الجمہور ومنہم الائمۃ الاربعۃ، اور حسن بصری کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے نزدیک واجب نہیں، اور معتدۃ الطلاق کے بارے میں یہ ہے کہ مطلقہ رجعیہ پر تو بالاتفاق واجب نہیں، اور مطلقہ بائنہ کے بارے میں جمہور کا مسلک تو یہی ہے لیکن اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک اس پر احداد واجب ہے۔

عن زینب بنت ابی سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا انہا اخبرتہ بہذہ الاحادیث الثلاثۃ۔

زینب بنت ابی سلمۃ جو کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ربیبہ ہیں انہوں نے مسلسل یکے بعد دیگرے تین حدیثیں بیان کیں، تینوں کا تعلق مسئلہ احداد ہی سے ہے، اور یہ تینوں حدیثیں مروی بھی بسند واحد ہی ہیں۔

قالت زینب، دخلت علی ام حبیبۃ حین توفی ابوها ابو سفیان، پہلی حدیث یہ ہے، حضرت زینب فرماتی ہیں کہ جب ام المومنین حضرت ام حبیبہ کے والد ابو سفیان کی وفات ہوئی تو میں ان کے پاس گئی (بظاہر تعزیت کے لئے) تو جب میں ان کے پاس پہنچی تو اس وقت وہ اپنی کسی لڑکی کے رنگین خوشبو جس کو خلوق کہتے ہیں لگا رہی تھیں، جب لگا چکیں تو ہاتھوں پر جو اثر باقی تھا خوشبو کا اس کو اپنے دونوں رخساروں پر مل لیا، اور ملنے کے بعد کہنے لگیں کہ واللہ مجھے اس وقت خوشبو لگانے کی کوئی حاجت نہیں تھی[۲]، اور اس وقت میں نے یہ خوشبو صرف اس لئے لگائی ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا تھا کہ کسی ایمان والی عورت کے لئے یہ بات جائز نہیں کہ وہ کسی میت پر سوگ منائے تین رات سے زائد بجز اپنے شوہر کے، تو گویا مطلب یہ ہوا کہ چونکہ والد کی وفات پر تین دن گذر چکے ہیں اس لئے میں نے قصداً یہ خوشبو لگائی تاکہ اس حدیث پر عمل ہو جائے، یہ ان احادیث ثلاثہ میں سے ایک حدیث ہوئی، اب آگے وہ دوسری اور تیسری بیان کر رہی ہیں درمیان میں۔

**کیا کتابیہ پر بھی احداد واجب ہے؟** اس حدیث سے جو ایک مسئلہ فقہیہ مستنبط ہو رہا ہے وہ سن لیجئے، وہ یہ کہ جس

---

← اس پر علامہ شامی لکھتے ہیں ترک الزینۃ للعدۃ مطلقا ولو من رجعی او کانت کافرۃ او صغیرۃ فیکون اعم من الشرعی اھ یعنی لغوی معنی عام ہے وہ مطلقہ رجعیہ کو بھی شامل ہے ایسے ہی کتابیہ کو بخلاف معنی شرعی کے کہ وہ خاص ہے مطلقہ بائنہ مسلمہ کے ساتھ، لیکن یہ مسلمہ اور غیر مسلمہ کا فرق عند الحنفیہ ہے کما سیأتی۔ [۱] ففی الدر المختار: ولبس المعصفر والمزعفر، قال ابن عابدین: ای لبس الثوب المصبوغ بالعصفر والزعفران، والمراد بالثوب ما کان جدید التقع بہ الزینۃ والا فلا بأس بہ، لانہ لایقصد بہ الاستر العورۃ والاحکام تبتنی علی المقاصد اھ۔ [۲] اس لئے کہ ان کے شوہر جناب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وفات پا چکے ہیں، اور عورت تو تزین اپنے شوہر ہی کی نیت سے کرتی ہے۔

عورت کے شوہر کا انتقال ہوا ہے وہ اگر ذمیہ یعنی کتابیہ ہو تو اس پر احداد واجب ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک واجب نہیں وبہ قال ابو ثور وبعض المالکیہ، اس لئے کہ اس حدیث میں تؤمن آمن باللہ والیوم الآخر فرمایا ہے، چنانچہ اس حدیث پر امام نسائی نے ترجمہ قائم کیا ہے" ترك الزينة للحادة المسلمة دون اليهودية والنصرانية،، اس میں جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک کتابیہ پر بھی احداد واجب ہے، وہ اس کی وجہ بطور قیاس ودلیل عقلی کے یہ بیان کرتے ہیں کہ نکاح میں جو حقوق مسلمہ کے لئے حاصل ہیں وہی کتابیہ کے لئے بھی حاصل ہیں، اسی طرح جو حقوق مسلمہ پر واجب ہوں گے وہی کتابیہ پر بھی واجب ہوں گے (تکملۃ المنہل) اور یہاں دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ وہ بیوہ لڑکی جس کے شوہر کا انتقال ہوا ہے اگر صغیرہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس پر احداد واجب نہیں اس کے غیر مکلف ہونے کی وجہ سے اور ائمہ ثلاث کے نزدیک اس کے حق میں بھی احداد ہے، لہٰذا اس کا جو ولی ہو اس پر یہ واجب ہوگا کہ اس صغیرہ سے احداد کرائے۔

---

قالت زينب ودخلت على زينب بنت جحش حين توفي اخوها فدعت بطيب فمست منه الخ

یہ احادیث ثلاثہ میں سے دوسری حدیث ہے، بیان کرنیوالی تو زینب بنت ابی سلمہ ہی ہیں، اور وہ اب جن کا قصہ بیان کررہی ہیں وہ ام المؤمنین زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہیں، اسکا مضمون بھی بعینہ پہلی حدیث کی طرح مس طیب ہی کا ہے، صرف فرق یہ ہے کہ پہلی حدیث میں باپ کی وفات مذکور تھی اور اس میں بھائی کی وفات اس حدیث سے یہ بات بھی معلوم ہورہی ہے کہ شوہر کے علاوہ کسی دوسرے عزیز قریب کی وفات پر عورت کیلئے سوگ منانا تین دن سے زائد مباح نہیں ہے فقہاء نے بھی یہی بات لکھی ہے، نیز صرف اباحت ہے نہ کہ وجوب (بذل)

---

قالت زينب وسمعت امي ام سلمة تقول: جاءت امرأة الى النبي صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم الخ

یہ ان احادیث میں سے تیسری حدیث ہے جس کو حضرت زینب اپنی والدہ ام سلمہ سے بیان کرتی ہیں وہ یہ کہ ام سلمہ فرماتی ہیں کہ ایک عورت ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آئی، اور آکر عرض کیا یارسول اللہ! میری بیٹی کے شوہر کی وفات ہوگئی اس کی آنکھ دکھتی ہے کیا ہم اس کے سرمہ لگا سکتے ہیں؟ تو اس پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مکرر دو یا تین مرتبہ فرمایا! نہیں، پھر آگے روایت میں ہے آپ نے فرمایا انما هي اربعة اشهر وعشر وقد كان احدكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول الخ۔

**شرح حدیث** آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس سوال پر ناگواری ہوئی، کہ عورتیں زینت کے لئے بہانے ڈھونڈتی ہیں، چنانچہ آپ فرمارہے ہیں کہ اب اسلام میں مدت عدت صرف چار ماہ دس دن ہے (تم سے اس مختصر مدت میں بھی صبر نہیں ہوتا) حالانکہ زمانہ جاہلیت میں بیوہ عورت کا یہ حال تھا کہ جب اس کی ایک سال کی عدت پوری ہوجاتی تھی ترمي بالبعرة مینگنیاں پھینکتی تھی عدت پوری ہونے پر، آگے روایت میں اس جملہ کی تشریح مذکور ہے وہ یہ کہ زمانۂ جاہلیت میں جب کسی عورت کے شوہر کی وفات ہوجاتی تھی تو اس کی عدت ایک سال ہوتی تھی، اور وہ عدت

کا ایک سال اس بری طرح پورا کرتی تھی کہ گھر کی کسی چھوٹی سی کوٹھری میں رہتی تھی اور بہت گھٹیا کپڑے پہنتی، اور نہ کسی قسم کی خوشبو لگا سکتی تھی، اپنے سارے کام اسی اندھیر کوٹھری میں کرتی تھی، پھر سال پورا ہونے پر اس کے پاس کوئی دابہ حمار یا بکری یا کوئی پرندلایا جاتا تھا، پھر وہ اس دابہ سے اپنی شرمگاہ یا کوئی اور بدن کا حصہ رگڑتی تھی، نیز اس کو ایک مٹھی مینگنیوں کی دی جاتی تھی اس کو پھینکتی ہوئی اپنے مقام عدت سے باہر آتی تھی۔

اس روایت میں راوی نے یہ بھی بتایا کہ جس جانور سے وہ اپنے بدن کا حصہ رگڑتی تھی وہ بہت کم بچتا تھا اکثر ہلاک ہی ہو جاتا تھا جس کی وجہ بعض شراح نے یہ لکھی ہے کہ چونکہ وہ بیوہ اس ایک سال کی مدت طویلہ میں نہ غسل کرتی تھی نہ کپڑے صاف کر سکتی تھی، بدن اور کپڑے سب گندے ہوتے تھے، جگہ بھی گندی ہوتی تھی تو اس گندگی کی وجہ سے اس کے بدن میں سمیت کے آثار پیدا ہو جاتے تھے اس وجہ سے وہ جانور پرند وغیرہ جو ہوتا تھا ہلاک ہو جاتا تھا اسی طرح ترمی بالبعرۃ کی تشریح کے ذیل میں بھی شروح میں بہت کچھ لکھا ہے، اسی طرح حضرت شیخ نے بھی اوجز المسالک میں تفصیل سے لکھا ہے جو چاہے اس کو دیکھ لے، اوجز میں یہ بھی لکھا ہے کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان مینگنیوں کو آگے کی طرف پھینکتی تھی، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ پیچھے کی طرف پھینکتی تھی وغیرہ وغیرہ نیز لکھا ہے کہ رمی البعرہ اشارہ ہے رمی عدت کی طرف کہ اللہ تعالیٰ نے اس بلا کو مجھ سے دور کر دیا، اور کہا گیا ہے کہ وہ تفاؤلاً ایسا کرتی تھی کہ یہ دن مجھ سے دور ہو گئے اللہ تعالیٰ مجھے دوبارہ نہ دکھائے اور مینگنی کی خصوصیت عدت کی حقارت اور عظمت حق زوج کی طرف اشارہ کیلئے ہے

---

قال ابوداؤد: الحفش بیت صغیر امام ابوداؤد بھی بعض مرتبہ امام ترمذی کی طرح۔ کہ وہ تو کثرت سے ایسا کرتے ہیں، یعنی بعض الفاظ حدیث کے لغوی معنی بیان کر دیتے ہیں، اور مؤطا کے اندر ہے قال مالک: والحفش البیت الردئ۔

والحدیث اخرجہ باقی الجماعۃ (تکملۃ المنہل)

## باب فی المتوفی عنہا تنتقل

یہ مسائل ثلاث میں سے بقیہ مسئلہ ثالثہ ہے، دوسرے میں اور اس تیسرے میں فرق یہ ہے کہ اس سے پہلے جو گذرا وہ سب ہے خروج المعتدۃ لقضاء حاجتہا فی النہار واما البیتوتۃ ففی بیت العدۃ، یعنی دن میں کسی ضرورت سے باہر نکلنا اور رات بیت العدۃ میں گذارنا اور یہ تیسرا مسئلہ جو ہے وہ جواز التحول والانتقال من بیت العدۃ الی مکان آخر یعنی بیت العدۃ کو مستقلاً چھوڑ کر کسی دوسرے مکان میں عدت گذارنے کا مسئلہ ہے اسکیلئے مصنف نے یہاں دو باب قائم کئے ہیں، اس پہلے باب میں عدم جواز انتقال کو ثابت کیا ہے جو کہ ائمہ اربعہ کا مذہب ہے اور آنے والے باب میں اس کے جواز کو ثابت کیا ہے جس کے بعض صحابہ اور تابعین قائل ہیں۔ وھم علی وابن عباس وعائشۃ ومن التابعین الحسن وعطاء۔

---

عن زینب بنت کعب بن عجرۃ ان الفریعۃ بنت مالک بن سنان - وھی اخت ابی سعید الخدری

اخبرتها انها جاءت الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم تسألہ ان ترجع الی اھلہا فی بنی خدرۃ الخ۔

**مضمون حدیث** مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت ابو سعید خدری کی بہن فریعہ بنت مالک بن سنان اپنا واقعہ اس طرح بیان کرتی ہیں کہ میرے شوہر کے چند غلام تھے جو فرار ہو گئے، کہتی ہیں کہ میرے شوہر ان کو تلاش کرنے کے لئے گئے اور مقام قدوم کے کسی گوشہ میں ان سے جا ملے، مگر ہوا یہ کہ ان غلاموں ہی نے ان کو قتل کر دیا، وہ کہتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اجازت چاہی کہ میں اپنے ماں باپ کے گھر چلی جاؤں، اس لئے کہ میرے شوہر نے مجھ کو کسی ایسے مسکن میں نہیں چھوڑا جو خود ان کی ملک ہو، اور نہ کوئی نفقہ کا انتظام ہے، کہتی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں جاسکتی ہو پھر جب میں آپ سے مسئلہ دریافت کر کے جانے لگی تو ابھی قریب ہی میں تھی کہ آپ نے مجھ کو بلوایا اور بلا کر مجھ سے دریافت فرمایا کہ تم نے مجھ سے کیا مسئلہ دریافت کیا تھا، میں نے اپنا قصہ دوبارہ عرض کر دیا، تو آپ نے اپنے سابق حکم سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا امکثی فی بیتك حتی یبلغ الکتاب اجلہ تم اپنے اسی مسکن میں ٹھہری رہو یہاں تک کہ عدت پوری ہو جائے، پھر انہوں نے ایسا ہی کیا، وہ کہتی ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی خلافت کے زمانہ میں مجھ سے یہ مسئلہ ایک شخص کو بھیج کر معلوم کرایا اور پھر معلوم کرنے کے بعد انہوں نے اسی کے مطابق فیصلہ کیا۔

یہ حدیث ائمہ اربعہ کے مسلک کی دلیل ہے، ابن قدامہ نے اسی طرح ہمارے فقہاء نے بھی اس مسئلہ پر اسی حدیث سے استدلال کیا ہے، یہ حدیث سنن اربعہ کی ہے رواہ بقیۃ اصحاب السنن وقال الترمذی حسن صحیح۔

## باب من رأی التحول

اس باب کی غرض گذشتہ باب کے شروع میں لکھدی گئی ہے، اور یہ بھی کہ کون حضرات اس کے قائل ہیں۔

عن ابن ابی نجیح قال قال عطاء قال ابن عباس نسخت ھذہ الآیۃ عدتہا عند اھلہا فتعتد حیث شاءت وھو قول اللہ عزوجل "غیر اخراج" قال عطاء ان شاءت اعتدت عند اھلہا وسکنت فی وصیتہا وان شاءت خرجت لقول اللہ عزوجل "فان خرجن فلا جناح علیکم فیما فعلن"۔

**جمہور اور ابن عباس کے مسلک کی تشریح اور کیفیۃ استدلال** یہ پہلے گذر چکا کہ حضرت ابن عباس اور عطاء بیت العدت سے انتقال اور خروج کے جمہور کے مسلک کے خلاف جواز کے قائل ہیں، ان کا استدلال آیۃ الحول سے ہے نیز یہ بھی پہلے گذر چکا کہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت سے متعلق یہاں سورۂ بقرہ میں دو آیتیں ہیں، ایک آیۃ التربص جس میں یہ ہے "یتربصن بانفسہن اربعۃ اشہر وعشراً" اور دوسری آیۃ الحول جو حدیث الباب میں مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ متوفی عنہا زوجہا بیت العدت میں ایک سال تک

رہے کوئی اس کو وہاں سے نہ نکالے، ہاں اگر وہ خود نکلے تو امر آخر ہے" فان خرجن فلا جناح علیکم" دیکھئے اس آیت سے جواز انتقال اور خروج صاف طور سے معلوم ہو رہا ہے، اسی کے ابن عباس اور عطار قائل ہیں۔

پھر یہاں پر یہ سوال ہوگا کہ آیت الحول سے تو دو حکم مستفاد ہو رہے ہیں، اول عدت کا ایک سال ہونا، ثانی جواز انتقال، تو جب ابن عباس آیۃ الحول کے قائل ہیں تو پھر ان کے نزدیک عدت الوفات بھی ایک سال ہونی چاہئے حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ سیدنا ابن عباس کے نزدیک آیت الحول کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ مدت العدت ایک سال ہے، بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ زوج کو چاہئے کہ وفات سے قبل زوجہ کے لئے اس بات کی وصیت کرے کہ اہل خانہ اس بیوہ کو ایک سال تک اس کے گھر سے نہ نکالیں، یعنی بیوہ کو ایک سال تک حق سکنی حاصل ہے چار ماہ دس دن تو عدت کے ضمن میں اور باقی سات ماہ بیس دن مزید عدت کے علاوہ، اور یہ مطلب نہیں کہ مدت العدۃ بھی ایک سال ہے وہ تو وہی چار ماہ اور دس دن ہیں، لیکن حق سکنی اس کو ایک سال کا ہونا چاہئے، اس طور پر ابن عباس آیۃ الحول کے قائل ہیں، اس تقریر کا تقاضہ یہ ہے کہ ابن عباس کے نزدیک آیۃ تربص نزول میں مقدم ہے جیسے کہ وہ تلاوت میں بھی مقدم ہے، اور آیۃ الحول نزول میں اس سے مؤخر، اور جمہور علماء کی رائے یہاں پر یہ ہے کہ آیۃ الحول کا تعلق اصل عدت سے ہے اور وہ نزول میں مقدم ہے گو تلاوت میں مؤخر ہے، لہٰذا عدت الوفات کی مدت ایک سال ہوئی، پھر بعد میں آیۃ التربص نازل ہوئی، اس نے آکر آیۃ الحول کو منسوخ کیا، اور مدت العدۃ بجائے ایک سال کے چار ماہ دس دن ہوگئی، پس جب آیۃ الحول عند الجمہور منسوخ ہوئی تو اپنے ہر دو جزء کے اعتبار سے منسوخ ہوئی، مدت العدۃ اور جواز خروج، اس لئے جمہور جواز خروج کے قائل نہیں، اور ان کے نزدیک آیۃ الحول سے جواز خروج پر استدلال صحیح نہیں رہا، پھر آگے حدیث الباب میں یہ ہے ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں پھر بعد میں جب آیۃ میراث کا نزول ہوا تو اس سے یہ حق سکنی بھی منسوخ ہو گیا خوب سمجھ لیجئے یہ مقام دقیق اور مشکل ہے، بلکہ من مزال الاقدام ہے، چنانچہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ صاحب عون المعبود سے اس مقام کے سمجھنے میں غلطی واقع ہوئی۔

والحدیث اخرجہ ایضاً الطبری، واخرجہ النسائی مختصراً والبخاری معلقاً (تکملۃ المنہل) صحیح بخاری میں یہ حدیث تعلیقاً متعدد مواقع میں مذکور ہے، کتاب التفسیر میں اور کتاب الطلاق باب قول اللہ تعالیٰ "والذین یتوفون منکم ویذرون الآیۃ میں۔

## باب فی ما تجتنب المعتدۃ فی عدتہا

ولاتلبس ثوبا مصبوغا الاثوب عصب، ولاتکتحل، اور رنگین کپڑا نہ پہنے یعنی ثوب جدید رنگین جو قابل زینت ہو جیسا کہ پہلے بھی گذر چکا اور فتح القدیر ص ۲۹۵ میں ہے کہ معتدہ کے لئے لُبس اسود باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے

البتہ ظاہریہ کے نزدیک جائز نہیں مثل احمر واخضر کے اھ

**ثوب عصب میں روایات اور علماء کا اختلاف**

اس روایت میں ثوب عصب کا استثناء ہے کہ اس کا پہننا جائز ہے، امام شافعی کا مسلک تو یہی لکھا ہے مطلقاً، اور امام مالک کے نزدیک بھی جائز ہے بشرطیکہ غلیظ یعنی دبیز ہو نہ کہ باریک، اور حنفیہ کے نزدیک ثوب عصب کا پہننا جائز نہیں، کذا فی البذل عن الشیخ ابن الہمام، اور علامہ شامی نے علامہ زیلعی سے نقل کیا ہے کہ لبس ممشق یعنی احمر تو ناجائز ہے اور لبس عصب کے بارے میں لکھا کہ وہ مکروہ ہے اور پھر اس کے بعد اس کی تفسیر میں کئی قول لکھے، اس کی تفسیر میں شراح کا اختلاف ہے، ایک قول اس میں یہ ہے کہ ثوب عصب سے وہ کپڑا مراد ہے جس کو بننے سے پہلے اس کے سوت میں گرہیں لگائی جائیں اور پھر اس کو رنگا جائے، اس کے بعد اس کا کپڑا بنا جائے، تو جو کپڑا اس طرح بنا جائے گا وہ سارا رنگین نہ ہوگا، بعض رنگین اور بعض سفید ہوگا تو گویا ممانعت اس رنگین کی ہوئی جو پورا رنگین ہو، اور ایک تفسیر اس کی یہ کی گئی ہے کہ عصب وہ یمنی چادر ہے جس کو سفید بنا جائے اور پھر بعد میں اس کو رنگ دیا جائے اھ من البذل،
ان سب سے معلوم ہوا کہ حدیث میں ثوب عصب کا استثناء مسلک حنفیہ کے خلاف ہے، اس کا جواب بذل وغیرہ میں تو کچھ نہیں لکھا، لیکن میرے ذہن میں یہ ہے کہ اولاً تو ثوب عصب کی تفسیر ہی میں اختلاف ہے، دوسرے رُواۃ کا بھی اس میں اختلاف ہے جیسا کہ مصنف نے آگے بیان کیا، تیسرے یہ کہ نسائی کی روایت میں ہے ولا ثوب عصب بجائے الاثوب عصب کے، اس سے تو سارا اشکال ہی رفع ہوگیا۔
اس کے بعد روایت میں اکتحال کی بھی ممانعت ہے قال ابن الہمام: الا من عذر لان فیہ ضرورۃ، وھذا مذہب جمہور الائمۃ وذھب الظاہریۃ الی انہا لاتکتحل ولو من عذر (بذل)

ولا تمس طیبا الا ادنی طہرتہا اذا طہرت من محیضہا بنبذۃ من قسط واظفار [1] یعنی خوشبو بھی نہ لگائے مگر غسل حیض کے وقت شروع میں مقدار یسیر قسط اور اظفار سے۔
یعنی معتدہ غسل حیض کے بعد رائحہ کریہہ کو زائل کرنے کے لئے تھوڑی سی خوشبو بدن کے مخصوص حصوں میں استعمال کرسکتی ہے، قسط اور اظفار یہ دونوں خوشبو کی قسمیں ہیں، اس کو قسط اظفار بھی کہا جاتا ہے۔
اس حدیث کے ذیل میں "بذل المجہود" میں احداد سے متعلق بعض جزئیات لکھی ہیں جن میں بعض ہمارے یہاں بھی پہلے گذر چکی، فلیرجع الیہ من شاء۔ والحدیث اخرجہ ایضا باقی السبعۃ الا الترمذی (تکملۃ المنہل)

ولا الممشقۃ ولا الحلی، ممشقہ وہ کپڑے جن کو مشق سے رنگا گیا ہو، مشق یعنی الطین الاحمر، سرخ مٹی

---

[1] ابواب التیمم میں جو گذرا ہے وہ ظفار ہے روایت کے لفظ ہیں، من جزع ظفار وہاں جلد اول ص میں ظفار و اظفار دونوں کی تحقیق گذری ہے۔

جس کو گیرو کہتے ہیں، گیروا کپڑا بولتے ہیں، اسی طرح لبس حلی کی ممانعت ہے، احداد میں زیور کے تمام انواع ممنوع ہیں خواہ سونے چاندی کے ہوں یا جواہر یعنی قیمتی پتھروں کے، صرح بہ الفقہار، والحدیث اخرجہ ایضا احمد والنسائی والبیہقی (تکملۃ المنہل)

فتکتحلین باللیل وتمسحینہ بالنہار۔ شافعیہ کا مسلک یہی ہے کہ عورت بزمانہ احداد اگر کسی عذر کی وجہ سے سرمہ لگائے تو اس کو چاہئے کہ رات میں لگائے اور دن میں اس کو صاف کردے۔

ثم قالت عند ذلک ام سلمۃ دخل علی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم حین توفی ابو سلمۃ وقد جعلت علی عینی صبرا۔

**شرح حدیث** حضرت ام سلمہ نے اوپر یہ مسئلہ بیان کیا تھا کہ رات میں سرمہ لگائے اور دن میں اس کو صاف کردے، اس کی دلیل میں وہ اپنا واقعہ سناتی ہیں کہ میرے جب سابق خاوند ابوسلمہ کا انتقال ہوا اور میں نے اپنی آنکھوں پر ایلوے کا لیپ کر رکھا تھا (علاجاً کسی تکلیف کی وجہ سے) تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ سے بطور نکیر کے فرمایا یہ تم نے کیا لگا رکھا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ صَبِر (ایلوا) ہے اس میں کوئی خوشبو وغیرہ نہیں ہے تو آپ نے فرمایا انہ یَشُبُّ الوَجہَ، کہ یہ تو صحیح ہے کہ اس میں خوشبو نہیں لیکن یہ چہرہ میں چمک پیدا کرتا ہے، اور پھر فرمایا آپ نے کہ اچھا اس کو رات میں لگا لیا کرو اور دن میں اتار دیا کرو۔

ولا تمتشطی بالطیب ولا بالحناء قالت قلت بای شیئ امتشط یارسول اللّٰہ! قال بالسدر تغلفین بہ راسک۔ آپ نے فرمایا خوشبو دار تیل کیساتھ امتشاط نہ کرو، یعنی امتشاط کے وقت خوشبو دار تیل استعمال نہ کرو اور نہ مہندی کے ساتھ خضاب کرو، انہوں نے عرض کیا کہ پھر کس چیز کے ساتھ امتشاط کروں؟ آپ نے فرمایا بیری کے پتوں کے ساتھ، غلاف بنالے تو ان کو اپنے سر کا، یعنی بیری کے پتوں کو پیس کر مہندی کی طرح سر پر ان کا لیپ کرلے بالوں کو صاف ستھرا کرنے کے لئے، اور پھر اس کے بعد کنگھی کے ذریعہ سر کے بالوں کو صاف کرلے۔ والحدیث اخرجہ ایضا النسائی (تکملۃ المنہل)

## باب فی عدۃ الحامل

**اس مسئلہ میں مذاہب ائمہ** عدۃ وفات چار ماہ دس دن ہے اگر عورت حاملہ نہ ہو، اور اگر حاملہ ہے تو عند الجمہور

---

ے اکتحال کے بارے میں روایات مختلف ہیں، بعض سے مطلقاً منع معلوم ہوتا ہے، اور بعض سے دن اور رات کے فرق کے ساتھ اجازت معلوم ہوتی ہے، ان روایات کو سامنے رکھتے ہوئے فقہار نے اصولاً یہ فیصلہ کیا کہ عذر کے وقت جائز ہے، بلا عذر جائز نہیں، جب عذر کی بنا پر جائز ہوا تو اس میں دن اور رات کا فرق نہیں ہونا چاہئے، لیکن اس روایت میں فرق مذکور ہے تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ممکن ہے یہاں عذر قوی نہ ہو اس لئے فرق کیا گیا واللہ تعالیٰ اعلم کذا فی بعض الشروح۔

ومنہم الائمۃ الاربعۃ وضع حمل ہے، اس میں بعض صحابہ جیسے حضرت علی اور ابن عباس، ابوالسنابل بن بعکک کا اختلاف ہے، ان حضرات کے نزدیک حاملہ کی عدت آخرالاجلین ہے یعنی ان دونوں (چار ماہ دس دن اور وضع حمل) میں سے جون سی بعد میں پائی جائے ان تینوں حضرات میں سے اخیر کے دو ابن عباس اور ابوالسنابل ان سے اس قول سے رجوع منقول ہے، بعض شراح نے سحنون مالکی سے بھی اس قول کو نقل کیا ہے۔

آگے کتاب میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول آرہا ہے کہ انہوں نے فرمایا من شاء لاعنتہ لانزلت سورۃ النساء القصریٰ بعد الاربعۃ الاشہر وعشرا۔ سورۃ النساء قصری سے مراد سورہ طلاق ہے جس میں یہ آیت مذکور ہے" واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن" ملاعنہ سے مراد مباہلہ ہے کہ اس بات پر مباہلہ کرنے کے لئے تیار ہوں کہ سورۂ طلاق سورہ بقرہ کے بعد نازل ہوئی، یعنی سورہ طلاق والی آیت نے سورہ بقرہ کی آیت میں تخصیص پیدا کردی، جمہور تو تخصیص ہی کے قائل ہیں لیکن حضرت ابن مسعود کے ظاہر کلام سے یہ معلوم ہورہا کہ انہوں نے اس کو نسخ پر محمول کیا ہے والصحیح ماعلیہ الجمہور، اس باب میں مصنف نے سبیعہ اسلمیہ کا واقعہ ذکر کیا ہے کہ وہ سعد بن خولہ کے نکاح میں تھیں، پس ان کا حجۃ الوداع میں مکہ مکرمہ میں انتقال ہوگیا، وہ اس وقت میں حاملہ تھیں، ان کی وفات کے کچھ ہی دن بعد ان کے ہاں وضع حمل ہوگیا فلم تنشب ان وضعت حملہا بعد وفاتہ، اور بخاری کی ایک روایۃ میں ہے بعد وفات زوجہا بلیالٍ[1]، اور سنن ترمذی میں ابوالسنابل بن بعکک سے روایت ہے۔ قال وضعت سبیعۃ بعد وفات زوجہا بثلاثۃ وعشرین یوما او خمسۃ وعشرین یومًا۔

فلما تعلت من نفاسہا تجملت للخطاب۔ یعنی وہ جب نفاس سے پاک ہوگئیں تو پیغام نکاح بھیجنے والوں کے لئے آراستہ ہوگئیں، آگے روایت میں یہ ہے کہ ان ہی ایام میں ابوالسنابل بن بعکک ان کے پاس چلے گئے، ان کو آراستہ دیکھ کر کہنے لگے شاید تمہارا ارادہ نکاح کرنے کا ہے، واللہ تم اس وقت تک نکاح نہیں کرسکتی ہو جب تک چار ماہ دس دن نہ گذر جائیں، پھر آگے روایت میں ہے وہ کہتی ہیں کہ اس کے بعد میں نے اپنا مسئلہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کیا، اس پر آپ نے فرمایا کہ وضع حمل ہی سے تم حلال ہوگئی ہو۔

---

[1] دراصل بخاری میں یہ روایت دو جگہ ہے کتاب الطلاق اور کتاب التفسیر، کتاب الطلاق میں ایک جگہ تو ہے" بعد وفات زوجہا بلیالٍ" اور اسی باب کی دوسری روایت میں ہے" قریبا من عشر لیال" اور کتاب التفسیر میں سورہ طلاق کی تفسیر میں اس طرح ہے" فوضعت بعد موتہ باربعین لیلۃ" علامہ عینی نے اس سلسلہ کی اور مزید مختلف روایتیں بھی ذکر کی ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں: وعند احمد" فلم امکث الاشہرین" وعند النسائی" بعشرین لیلۃ" وعند ابی حاتم" بعشرین او خمس عشرۃ" پھر وہ لکھتے ہیں: والجمع بین ھذہ الروایات متعذر لاتحاد القصۃ فلعل ذلک ھو السر فی ابہام من ابہم المدۃ اھ عمدۃ القاری ج ۱۷ ص ۹۲۔

آگے کتاب میں ہے امام زہری فرماتے ہیں کہ نکاح میں کوئی اشکال نہیں وہ وضع حمل کے فوراً بعد کرسکتی ہے حالت نفاس ہی میں البتہ اس صورت میں زوج کے لئے قربان جائز نہ ہوگا جبتک پاک نہ ہو جائے۔

تکملۃ المنہل میں ہے کہ ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے بخلاف الحسن والشعبی والنخعی فانہم قالوا لاتنکح حتی تطہر من النفاس یہ حدیث یہاں پر بروایت سُبَیعہ ہے، اس کے بارے میں منذری لکھتے ہیں واخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، واخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی من حدیث ام سلمۃ زوج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

**فائدہ:** امام ترمذی اس حدیث کی بطریق اسود عن ابی السنابل تخریج کے بعد فرماتے ہیں: حدیث ابی السنابل حدیث مشہور غریب من ھذا الوجہ ولانعرف للاسود شیئاً عن ابی السنابل، اور اس کے بعد ساتھ ہی اپنی تائید میں پھر امام بخاری سے نقل کرتے ہیں: وسمعت محمداً یقول: لااعرف ان ابا السنابل عاش بعد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم گویا امام بخاری یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ جب اسود کا سماع حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت نہیں اسی طرح ظاہر یہ ہے کہ ابو السنابل سے بھی نہیں، ہاں اگر ابو السنابل حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بعد زندہ رہتے تو سماع ممکن تھا، اس پر حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ اسود کبار تابعین میں سے ہیں عبداللہ بن مسعود کے اصحاب سے، اور مدلس بھی نہیں ہیں لہٰذا حدیث علی شرط مسلم صحیح ہے لیکن امام بخاری نے اپنے مسلک اور قاعدہ کے پیش نظر وہ بات فرمائی جو امام ترمذی نے ان سے نقل کی، یعنی معنعن کو اتصال پر محمول کرنے کے لئے کم از کم ایک مرتبہ ثبوت لقاء ہونا۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ اس سلسلہ میں ابن سعد کی رائے امام بخاری کے خلاف ہے انہوں نے بالجزم یہ بات کہی ہے کہ ابو السنابل حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بعد بہت روز تک باقی رہے، یہاں تک کہ خود ابو السنابل نے سبیعہ اسلمیہ سے اس واقعہ کے بعد نکاح کیا اور پھر ان سے لڑکا پیدا ہوا جس کا نام انہوں نے سنابل رکھا، جس کا تقاضا یہ ہے کہ ابو السنابل حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بعد تک زندہ رہے۔

## باب فی عدۃ ام الولد

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** ام ولد کے مولیٰ کا اگر انتقال ہو جائے تو اس پر بھی عدت واجب ہوتی ہے، لیکن اس کی مدت میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاث کے نزدیک تعتد بحیضۃ، امام احمد کی مشہور روایت تو یہی ہے جو شافعیہ وغیرہ کا مذہب ہے، اور دوسری روایت ان سے یہ ہے کہ اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے، بعض تابعین جیسے سعید بن المسیب وابن سیرین ومجاہد اور عمر بن عبدالعزیز کا بھی یہی مذہب ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اس کی عدت تین حیض ہے، حضرت علی اور ابن مسعود سے بھی یہی مروی ہے، اور یہی قول ہے ابراہیم نخعی سفیان ثوری اور عطاء کا، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں واماما منافیہ عمر کہ اس مسئلہ میں ہمارے پیشوا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، ثم ذکر اثر عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ،

اور ائمہ ثلاث کی دلیل اثر ابن عمر ہے جس کو امام مالک نے موطأ میں روایت کیا ہے، عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما انہ قال فی ام الولد یتوفی عنہا سیدہا تعتد بحیضۃ،

اس کے بعد آپ حدیث الباب کو لیجئے۔

---

عن قبیصۃ بن ذویب عن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لا تلبسوا علینا سنۃ نبینا صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم عدۃ المتوفی عنہا اربعۃ اشہر وعشرا یعنی ام الولد۔

یہ حدیث مذاہب مذکورہ میں سے ابن المسیب اور ابن سیرین وغیرہ کی دلیل ہے نیز احمد فی روایۃ، یوں سمجھئے کہ یہ حدیث ائمہ اربعہ سبھی کے خلاف ہے۔

## حدیث الباب پر محدثین کا نقد

حافظ ابن قیم نے تہذیب السنن میں اس حدیث پر ائمہ حدیث کی طرف سے نقد نقل کیا ہے، قال الدار قطنی: قبیصۃ لم یسمع من عمرو، یعنی یہ حدیث منقطع ہے قبیصہ کا سماع عمرو بن العاص سے ثابت نہیں اور صحیح یہ ہے کہ یہ عمرو بن العاص پر موقوف ہے، سنۃ نبینا کا لفظ اس میں ثابت نہیں، نیز دار قطنی نے امام احمد سے نقل کیا: ھذا حدیث منکر اسی طرح ابن المنذر کہتے ہیں: ضعف احمد وابو عبید حدیث عمرو بن العاص اسی طرح میمونی نے امام احمد سے اس پر اظہار تعجب نقل کیا، اور یہ کہ چار ماہ دس دن تو حرۂ منکوحہ کی عدت ہے الی آخر ما فی تہذیب السنن، اور یہ شروع میں آہی چکا کہ ائمہ ثلاث کی دلیل اس میں اثر ابن عمر ہے اور حنفیہ کا مستدل اثر عمر۔

## حدیث الباب کی امکانی توجیہ

اس کے بعد یہ سمجھئے کہ اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ کیا حدیث الباب کی کوئی توجیہ بھی ممکن ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ توجیہ ہو سکتی ہے جس سے یہ حدیث جمہور کے خلاف نہ رہے اور اس کے سمجھنے کے لئے تفصیل مسئلہ کی حاجت ہے، وہ یہ کہ ام ولد کی دو قسمیں ہو سکتی ہیں ایک مزوجہ اور ایک غیر مزوجہ، مزوجہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک باندی تھی تو ام ولد لیکن اس کے مولیٰ نے اس کا کسی سے نکاح کر دیا، سو اگر اس حدیث میں ام ولد سے غیر مزوجہ مراد لیا جائے تب تو اس کی کوئی توجیہ ممکن نہیں، اور اگر مزوجہ مراد لیا جائے تو پھر اس صورت میں توجیہ ممکن ہے اور اس صورت میں پھر مسئلہ اس طرح ہے کہ اگر ام ولد مزوجہ ہو تو وہاں موت مولیٰ سے تو عدت واجب نہ ہوگی بلکہ موت زوج سے ہوگی، اب موت زوج کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ موت زوج موت مولیٰ سے پہلے ہو اس صورت میں تو اس کی عدت دو ماہ پانچ دن ہوگی یعنی حرہ سے نصف اور اگر موت زوج موت مولیٰ کے بعد ہو تب بیشک اس صورت میں اس کی عدت چار ماہ دس دن ہوگی، اسلئے کہ موت مولیٰ سے وہ ام ولد حرہ ہوگئی، اور حرۂ منکوحہ کی عدت الوفات چار ماہ دس دن ہی ہے۔

حضرت نے "بذل المجہود" میں تحریر فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے اس مختصر شرح میں اس کی گنجائش نہیں من شاء

فلیرجع الی "بدائع الصنائع" وغیرہ اھ بقدر ضرورت تفصیل ہم نے لکھدی ہے۔
والحدیث اخرجہ ایضا احمد والحاکم وصححہ، وابن ماجہ (تکملۃ المنہل)

## باب المبتوتۃ لایرجع الیہا زوجہا حتی تنکح غیرہ

مبتوتہ مطلقا مطلقہ بائنہ کو کہتے ہیں لیکن یہاں مراد مبتوتہ بالثلاث ہے، اس باب کا تعلق تحلیل سے ہے (یعنی حلالہ)۔

### حلالہ سے متعلق بعض اختلافی مسائل

تحلیل کا مدار نکاح ثانی مع الوطی پر ہے، صرف نکاح ثانی کافی نہیں، عند الائمۃ الاربعۃ، اس میں سعید بن المسیب کا اختلاف منقول ہے حیث قال یکفی فیہ النکاح اخذاً بظاہر قولہ تعالیٰ فلا تحل لہ حتی تنکح زوجاً غیرہ۔ اور جمہور یہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں نکاح سے مراد وطی ہے جو کہ نکاح کے حقیقی معنی ہیں، اور اصل نکاح مستفاد ہے لفظ زوج سے، اسلئے لفظ نکاح کو وطی کے معنی میں لیا گیا ہے۔

پھر دوسرا اختلاف یہ ہے کہ حلالہ کے لئے وطی میں انزال شرط ہے کہ نہیں، فلا یشترط الانزال عند احد خلافاً للحسن اس حدیث میں جمہور علماء نے "عسیلہ" سے لذت جماع مراد لیا ہے، اور حسن بصری نے نطفہ، اسی لئے انہوں نے انزال کو شرط قرار دیا، اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ اس حدیث تحلیل میں بعض مسائل وجزئیات فقہاء کے درمیان اختلافی ہیں۔ جو شروح حدیث میں مذکور ہیں مثلاً یہ کہ حلالہ کے اندر اس نکاح ثانی کا عند الجمہور نکاح صحیح ہونا ضروری ہے، وشذ الحکم فقال یکفی النکاح الثانی ولو فاسداً، نیز یہ کہ نکاح ثانی اگر بقصد تحلیل ہو تو یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے جیساکہ حدیث لعن المحل والمحلل لہ کے تحت اپنے مقام پر گزر گیا، اسی طرح ابن المنذر نے استدلال کیا حتی تذوق عسیلۃ الآخر سے اس بات پر کہ اگر زوج ثانی نے اس عورت سے جماع حالت نوم یا حالت اغماء میں کیا تو وہ کافی نہیں ہوگا عدم ادراک لذت کی وجہ سے، اور انہوں نے اس کو تمام فقہاء کا مسلک بیان کیا، حالانکہ ایسا نہیں، جمہور کے نزدیک کافی ہوجائے گا۔ اور قرطبی نے مالکیہ کے قولین میں سے ایک قول اس کو قرار دیا، حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں ابو الطیب سندی کی شرح سے نقل کیا ہے کہ جمہور کے نزدیک کافی ہوجائے گا۔ مصنف نے اس باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث مرفوع جو مشہور حدیث ہے، لا تحل للاول حتی تذوق عسیلۃ الاخر ویذوق عسیلتہا ذکر فرمائی ہے۔

والحدیث اخرجہ النسائی، واخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ من حدیث عروۃ عن عائشۃ۔ (قالہ المنذری)

## باب فی تعظیم الزنا

یعنی یہ باب زنا کے گناہ عظیم ہونے کے اثبات میں ہے، اسی طرح کا ایک اور ترجمہ مصنف نے کتاب الجہاد میں قائم کیا ہے "باب فی تعظیم الغلول"۔

عن عبد الله قال قلت یا رسول الله ای الذنب اعظم؟ قال: ان تجعل لله ندًا وهو خلقك۔

آپ سے سوال کیا گیا گناہ عظیم کے بارے میں تو آپ نے فرمایا یہ ہے کہ تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرائے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تجھ کو پیدا کیا۔

ندّ بمعنی شریک جس کی جمع انداد آتی ہے کما فی قولہ تعالیٰ " ویجعلون للہ اندادًا" سائل نے سوال کیا اس کے بعد پھر کونسا گناہ؟ تو آپ نے فرمایا یہ کہ تو اپنے ولد کو قتل کرے (اس حقیر سی بات کے لئے) اس خوف سے کہ وہ تیرے ساتھ کھائیگا، یعنی اس خوف سے کہ اس کا نفقہ تیرے ذمہ ہوگا، سائل نے پھر سوال کیا کہ اس کے بعد کون سا گناہ ہے؟ آپ نے فرمایا یہ کہ تو اپنے پڑوسی کی بیوی سے زنا کرے، پڑوسی کی قید زیادتی شناعت وقباحت کے لئے ہے، کیونکہ اس صورت میں دو حق کی اضاعت ہے، حق اللہ و حق الجوار، فانزل الله تصديق قول النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم والذين لا يدعون مع الله الها آخر الاية

**شرح حدیث** اس آیت کریمہ سے مذکورہ بالا حدیث کی تائید وتصدیق بظاہر اس طور پر ہو رہی ہے کہ اس حدیث میں سائل کے سوال پر آپ نے بڑے بڑے گناہوں کے درمیان ترتیب بیان فرمائی، آپ نے ترتیب میں سب سے پہلے شرک کو، اس کے بعد قتل ولد، اس کے بعد زنا کو ذکر فرمایا، اسی طرح اس آیت کریمہ میں بھی یہ گناہ اسی ترتیب سے ذکر کیے گئے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، ولم ار من نبہ علی ذلک، والحدیث اخرجہ ایضا احمد وباقی الخمسۃ (تکملۃ المنہل)

اخبرنی ابو الزبیر انہ سمع جابر بن عبد الله یقول جاءت مُسَیکۃ[1] لبعض الانصار فقالت ان سیدی یکرھنی علی البغاء فنزل فی ذلک ولا تکرھوا فتیاتکم علی البغاء۔

بعض انصار سے مراد عبداللہ بن ابی رئیس المنافقین ہے، مُسیکہ اس کی ایک باندی کا نام ہے اس نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے آکر عرض کیا کہ میرا آقا مجھ کو زنا پر مجبور کرتا ہے تو اس پر آیۃ مذکورہ نازل ہوئی جس کا مضمون یہ ہے کہ اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو اگر وہ پاکدامنی چاہتی ہوں، یہ آخری قید صرف اظہار مذمت کے لئے ہے کہ بڑی شرم کی بات ہے کہ وہ باندی تو پاکدامنی چاہتی ہو اور تم اس کو اس کے خلاف پر مجبور کرو، والاثر اخرجہ ایضا مسلم (تکملۃ المنہل)

حدثنا عبید الله بن معاذ نا معتمر عن ابیہ ومن یکرھھن فان الله من بعد اکراھھن غفور رحیم قال قال سعید بن ابی الحسن غفور لھن۔ المُکرَھات۔

یہ سعید بن ابی الحسن حسن بصری کے بھائی ہیں وہ فرماتے ہیں کہ یہ جو آیت کریمہ میں ہے کہ جو لوگ اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور کریں گے فان اللہ غفور رحیم تو اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہیں کس کیلئے؟ مجبور کرنیوالوں کیلئے نہیں بلکہ ان باندیوں کے لئے جن کو مجبور کیا گیا ہے المکرھات ترکیب میں بدل واقع ہو رہا ہے "لھن" کی ضمیر مؤنث سے۔ وھذا آخر کتاب الطلاق[2]

---

[1] بضم الميم وفتح السين المهملة مصغرا، كما في رواية صحيح مسلم ايضا، وفي بعض نسخ ابي داود كما على الهامش لطريق النسخة بدله "مسكينة" وليس بصحيح۔

[2] في المدينة المنورة بتاريخ ١٧ / شوال سنہ ١٤٢١ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# اوّل کتاب الصیام
# مبدأ فرض الصیام

**مباحث خمسہ مفیدہ** یہاں پر پانچ بحثیں ہیں (۱) ماقبل سے مناسبت اور ترتیب بین الکتُب (۲) صوم کے لغوی اور شرعی معنی (۳) مبدأ المشروعیۃ (۴) وھل فرض قبل رمضان شئی (۵) حکم الصیام یعنی مصالح صوم۔

**بحث اوّل:**۔ اس پر کلام کتاب الصلوٰۃ کے شروع سے چل رہا ہے، صلاۃ اور پھر کتاب الزکاۃ اور کتاب الحج ان سب مواقع میں ارکان اربعہ کے درمیان ترتیب پر کلام آچکا ہے۔ نیز کتاب النکاح کے شروع میں تقدیم النکاح علی الصوم کی مصلحت کی طرف اشارہ گذر چکا ہے، اس بارے میں یہاں کچھ لکھنے کی حاجت نہیں۔

**بحث ثانی:**۔ صوم اور صیام دونوں مصدر ہیں[۱] جس کے لغوی معنی الامساک لکھے ہیں، یعنی کسی چیز سے رکنا قول ہو یا فعل، اول کی مثال باری تعالیٰ کا قول "انی نذرت للرحمن صوما"، ای امساکا وسکوتا، اور ثانی کی مثال قول نابغہ (گھوڑوں کے احوال بیان کرتے ہوئے)

؎ خیل صیام وخیل غیر صائمۃ ؛ تحت العجاج واخری تعلک اللجما[۲]

امام راغب فرماتے ہیں صوم کے لغوی معنی امساک کے ہیں اسی لئے اس گھوڑے کو جو سیر اور حرکت سے رکا ہوا ہو صائم کہتے ہیں، واما شرعا ففی الدر المختار "ھو امساک عن المفطرات حقیقۃ او حکما فی وقت مخصوص

---

[۱] حضرت شیخ اوجز المسالک میں لفظ صوم کی لغوی اور شرعی تحقیق فرماتے ہوئے لکھتے ہیں فعلم من ذلک ان لفظ الصیام مشترک بین المصدر والجمع، وعلی الثانی جمع للصائم کما حکاہ عامۃ اہل اللغۃ والتفسیر ویشیر کلام الفقہاء الی انہ جمع للصوم ایضا کما بسطہ ابن عابدین اھ۔

[۲] یعنی کچھ گھوڑے ایسے ہیں جو بالکل ساکن اور کھڑے ہیں، اور بعض ایسے ہیں جو غیر ساکن بلکہ دوڑے جارہے ہیں لڑائی کے میدان میں غبار میں اور وہ جو دوسرے ہیں وہ کھڑے لگام چبارہے ہیں۔

وھوالیوم من شخص مخصوص مع النیۃ، یعنی شخص مخصوص کا مفطرات ثلاثہ اکل وشرب اور جماع سے رکنا دن میں نیت کے ساتھ، حکماً اس لئے کہا کہ نسیاناً کھانے والاحکم میں ممسک ہی کے ہے، شخص مخصوص سے مراد مسلمان مرد اور وہ مسلمان عورت جو حیض ونفاس سے پاک ہو۔

بحث ثالث:۔ مبدأ المشروعیۃ. اس کا بیان کتاب الزکاۃ کے ابتدائی مباحث میں زکاۃ کی مشروعیت کے ساتھ ہوچکا ہے، وہاں پر گذر چکا کہ زکاۃ کی مشروعیت بعد الہجرت ۲ھ میں ہوئی، اور یہی سنہ صوم کی فرضیت کا ہے لیکن ان دونوں میں سے کون مقدم ہے زکاۃ یا صوم؟ اس میں دونوں قول ہیں، مال النووی فی الروضۃ الی الاول، اور اکثر کی رائے اس کے برعکس ہے کہ صوم کی فرضیت پہلے ہے زکاۃ سے. صوم کی مشروعیت شعبان ۲ھ میں ہوئی، اور زکاۃ کی شوال ۲ھ میں، البتہ صدقۃ الفطر کی مشروعیت قبل الزکاۃ صوم کے ساتھ ہوئی الی آخر ما ذکر۔

بحث رابع:۔ صوم رمضان سے قبل کوئی روزہ فرض تھا یا نہیں؟ حافظ فرماتے ہیں کہ جمہور علماء کی رائے یہ ہے اور یہی قول مشہور شافعیہ کا ہے کہ صوم رمضان سے پہلے کوئی صوم فرض نہیں ہوا اور شافعیہ کے ایک قول میں اور وہی قول حنفیہ ہے کہ اولاً صوم عاشوراء کی فرضیت ہوئی پھر نزول رمضان سے وہ منسوخ ہوا، اور علامہ عینی کے کلام میں یہ ہے کہ کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے صوم عاشوراء کا وجوب ہوا تھا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ثلاثۃ ایام من کل شھر، یعنی ہر ماہ میں تین روزوں کا وجوب (یعنی اسکے بعد پھر صوم رمضان)

میں کہتا ہوں ابوداؤد میں کتاب الصلاۃ ابواب الاذان میں عبدالرحمٰن بن ابی لیلی کی یہ حدیث گذر چکی جس کو انہوں نے وحدثنا اصحابنا کہہ کر متعدد صحابہ سے روایت کیا ہے کہ احیلت الصلاۃ ثلاثۃ احوال واحیلت الصیام ثلاثۃ احوال. یعنی نماز میں تین تغیرات واقع ہوئے، اور اسی طرح صیام میں بھی تین تغیرات واقع ہوئے، اس روایت میں صوم کے جو تغیرات ثلاثہ بیان کئے گئے ہیں اس میں اس طرح ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے امرھم بصیام ثلاثۃ ایام ثم انزل رمضان، اور دوسرے طریق میں ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یصوم ثلاثۃ ایام من کل شھر ویصوم عاشوراء فانزل اللہ عزوجل کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم الآیۃ

اوپر حافظ کے کلام میں گذر چکا کہ صوم عاشوراء جس کی مشروعیت شروع میں ہوئی وہ شافعیہ کے مشہور قول میں غیر واجب یعنی مستحب، اور حنفیہ کے نزدیک واجب تھا، "اوجز" میں علامہ باجی مالکی سے بھی یہی نقل کیا ہے کہ شروع میں عاشوراء فرض تھا پھر نزول رمضان سے اس کا وجوب منسوخ ہوا۔

**کیا روزہ اس امت کے خصائص میں سے ہے** "اوجز" میں ایک مستقل بحث یہ بھی لکھی ہے کہ صوم شرائع سابقہ میں سے ہے اس امت کے ساتھ خاص نہیں، اس کی ابتداء آدم علیہ الصلاۃ والسلام سے ہوئی، چنانچہ بعض صوفیاء سے منقول ہے کہ جب آدم علیہ السلام نے اپنی خطا یعنی اکل شجرہ سے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں توبہ کی، تو ان کی توبہ تیس روز تک قبولیت سے رکی رہی کیونکہ ان کے پیٹ میں اس دانہ کا جو کھایا تھا اثر باقی تھا، پھر جب ان کا اندرون بالکل صاف ہو گیا اجزاء حنطہ سے تب ان کی توبہ قبول ہوئی، اسی لئے ان کی ذریت پر تیس روزے فرض کئے گئے۔

حافظ ابن حجر اس روایت کو لکھنے کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ روایت معتبر ہونے کے لئے ثبوت سند کی محتاج ہے، وھیہات وجدان ذلک۔ (لیکن سند کا ملنا بعید ہے)

خاص اس روایت کی سند کا ملنا تو چاہے بعید ہو لیکن روزہ کا شرائع قدیمہ میں سے ہونا یہ تو قرآن کریم سے ثابت ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم، الی آخر ما فی "اوجز المسالک"۔ اسی طرح "اوجز" میں ایک مستقل بحث اس پر بھی کی ہے کہ خاص صوم رمضان گذشتہ شرائع میں سے کسی شریعت میں تھا؟ اس بارے میں ایک قول تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "کما کتب علی الذین من قبلکم" اس آیت میں تشبیہ مطلق صوم کے اعتبار سے ہے صوم رمضان کے اعتبار سے نہیں، لہٰذا صوم رمضان اس امت کے خصائص میں سے ہے اور ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ خصائص میں سے نہیں بلکہ یہ روزہ یہود و نصاریٰ پر بھی فرض کیا گیا تھا لیکن انہوں نے اس میں اپنی عادت کے موافق اپنی طرف سے بہت کچھ تغیر و تبدیل کی الی آخر ما فی الاوجز۔

**بحث خامس:** روزے کی مشروعیت میں حکمت و مصلحت اور اس کے لئے ماہ رمضان کا انتخاب، نیز لیلۃ الصیام میں مشروعیۃ تراویح کی مناسبت کے بارے میں حضرت مولانا محمد منظور نعمانی معارف الحدیث میں تحریر فرماتے ہیں۔

سورۂ بقرہ میں رمضان کے روزے کی فرضیت کا اعلان فرمانے کے ساتھ ہی ارشاد فرمایا گیا ہے۔ لعلکم تتقون یعنی اس حکم کا مقصد یہ ہے کہ تم میں تقویٰ پیدا ہو۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کو روحانیت اور حیوانیت کا یا دوسرے الفاظ میں کہیئے کہ ملکوتیت اور بہیمیت کا نسخۂ جامعہ بنایا ہے اس کی طبیعت اور جبلت میں وہ سارے مادی اور سفلی تقاضے بھی ہیں جو دوسرے حیوانوں میں بھی ہوتے ہیں اور اسی کے ساتھ اس کی فطرت میں روحانیت اور ملکوتیت کا وہ نورانی جوہر بھی ہے جو ملأ اعلیٰ کی لطیف مخلوق فرشتوں کی خاص دولت ہے، انسان کی سعادت کا دارومدار اس پر ہے کہ اس کا یہ روحانی اور ملکوتی عنصر بہیمی اور حیوانی عنصر پر غالب اور حاوی رہے، اور اسکو حدود کا پابند رکھے، اور یہ تب ہی ممکن ہے جبکہ بہیمی پہلو روحانی اور ملکوتی پہلو کی فرمانبرداری

اور اطاعت شعاری کا عادی ہو جائے، اور اس کے مقابلے میں سرکشی نہ کر سکے۔

روزے کی ریاضت کا خاص مقصد و موضوع یہی ہے کہ اس کے ذریعہ انسان کی حیوانیت اور بہیمیت کو اللہ کے احکام کی پابندی اور ایمانی و روحانی تقاضوں کی تابعداری و فرمانبرداری کا خوگر بنایا جائے پھر آگے لکھتے ہیں اور روزے کا وقت طلوع سحر سے غروب آفتاب تک رکھا گیا ہے بلاشبہ یہ مدت اور یہ وقت مذکورہ بالا مقصد کے لئے نہایت معتدل مدت اور وقت ہے، اس سے کم میں ریاضت اور نفس کی تربیت کا مقصد حاصل نہیں ہوتا، اور اگر اس سے زیادہ رکھا جاتا مثلاً روزے میں دن کے ساتھ رات بھی شامل کر دی جاتی اور بس سحر کے وقت کھانے پینے کی اجازت ہوتی، یا سال میں دو چار مہینے مسلسل روزے رکھنے کا حکم ہوتا تو انسانوں کی اکثریت کے لئے ناقابل برداشت اور صحتوں کے لئے مضر ہوتا۔

پھر اس کے لئے مہینہ وہ مقرر کیا گیا ہے جس میں قرآن مجید کا نزول ہوا، اور جس میں بے حساب برکتوں اور رحمتوں والی رات «لیلۃ القدر» ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ یہی مبارک مہینہ اس کے لئے سب سے زیادہ موزوں اور مناسب ہو سکتا ہے۔

پھر اس مہینہ میں دن کے روزوں کے علاوہ رات میں بھی ایک خاص عبادت کا عمومی اور اجتماعی نظام کیا گیا ہے، جو تراویح کی شکل میں امت میں رائج ہے۔

دن کے روزوں کے ساتھ رات کی تراویح کی برکات مل جانے سے اس مبارک مہینہ کی نورانیت اور تاثیر میں وہ اضافہ ہو جاتا ہے جس کو اپنے اپنے ادراک و احساس کے مطابق ہر وہ بندہ محسوس کرتا ہے جو ان باتوں سے کچھ بھی تعلق اور مناسبت رکھتا ہے اھ مختصراً۔

تفسیر ماجدی میں ہے۔ روزہ تعمیل ارشاد خداوندی میں تزکیۂ نفس، تربیت جسم دونوں کا ایک بہترین دستور العمل ہے، اشخاص کے انفرادی اور امت کے اجتماعی ہر نقطۂ نظر سے۔ «لعلکم تتقون» کے ارشاد سے اسلامی روزہ کی اصل غرض و غایت کی تشریح ہو گئی کہ اس سے مقصود تقویٰ کی عادت ڈالنا اور امت و افراد کو متقی بنانا ہے۔ تقویٰ نفس کی ایک مستقل کیفیت کا نام ہے، جس طرح مضر غذاؤں اور مضر عادتوں سے احتیاط رکھنے سے جسمانی صحت درست ہو جاتی ہے اور مادی لذتوں سے لطف و انبساط کی صلاحیت زیادہ پیدا ہو جاتی ہے، بھوک خوب کھل کر لگنے لگتی ہے، خون صالح پیدا ہونے لگتا ہے اسی طرح اس عالم میں تقویٰ اختیار کر لینے سے (یعنی جتنی عادتیں صحت روحانی و حیات اخلاقی کے حق میں مضر ہیں ان سے بچے رہنے سے) عالم آخرت کی لذتوں اور نعمتوں سے لطف اٹھانے کی صلاحیت و استعداد انسان میں پوری طرح بیدار ہو کر رہتی ہے، اور یہی وہ

مقام ہے جہاں اسلامی روزہ کی افضلیت تمام دوسری قوموں کے گرے پڑے روزوں پر علانیہ ثابت ہوتی ہے، اور غیر مشرک قوموں کے ناقص ادھورے اور برائے نام روزوں کا تو ذکر ہی نہیں خود مسیحی اور یہودی روزوں کی بھی حقیقت بس اتنی ہی ہے کہ وہ یا تو کسی بلا کو دفع کرنے کے لئے رکھے جاتے ہیں یا کسی فوری اور مخصوص روحانی کیفیت کے حاصل کرنے کو، اسلام میں روزہ نام ہے اپنے قصد وارادہ سے ایک مدت معین تک کیلئے اپنی جائز اور طبعی خواہشوں کی تکمیل سے دست برداری کا۔ اور اس سے ایک طرف طبی اور جسمانی دوسری طرف روحانی اور اخلاقی جو فائدے حاصل ہوتے ہیں افراد اور امت دونوں کو ان کی تفصیل لکھنے کی یہاں گنجائش نہیں۔ اھ

اور فوائد عثمانیہ میں آیت کریمہ " لعلکم تتقون " کے ذیل میں تحریر ہے یعنی روزہ سے نفس کو اس کی مرغوبات سے روکنے کی عادت پڑے گی تو پھر اس کو ان مرغوبات سے جو شرعاً حرام ہیں روک سکوگے اور روزہ سے نفس کی قوت وشہوت میں ضعف بھی آئے گا تو اب تم متقی ہو جاؤ گے۔ بڑی حکمت روزہ میں یہی ہے کہ نفس سرکش کی اصلاح ہو اور شریعت کے احکام جو نفس کو بھاری معلوم ہوتے ہیں ان کا کرنا سہل ہو جائے اور متقی بن جاؤ۔

جاننا چاہیئے کہ یہود ونصاری پر بھی رمضان کے روزے فرض ہوئے تھے مگر انہوں نے اپنی خواہشات کے موافق ان میں اپنی رائے سے تغیر وتبدل کیا تو " لعلکم تتقون " میں ان پر تعریض ہے، معنی یہ ہوں گے کہ اے مسلمانوں تم نافرمانی سے بچو یعنی مثل یہود اور نصاری کے اس حکم میں خلل نہ ڈالو آہ۔

---

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما: یایہا الذین امنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم، فکان الناس علی عہد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا صلوا العتمۃ حرم علیہم الطعام والشراب والنساء وصاموا الی القابلۃ فاختان رجل نفسہ فجامع امرأتہ وقد صلی العشاء ولم یفطر الخ۔

**مضمون حدیث** اس روایت کا مضمون یہ ہے: جیساکہ احیلت الصیام ثلاثۃ احوال والی حدیث میں ابواب الاذان میں گذر چکا کہ روزے کے بارے میں جو تین تغیر ہوئے ان میں ایک تغیر یہ ہوا کہ شروع میں یہ تھا کہ روزہ دار شخص جب عشاء کی نماز پڑھ چکے تو اب اس پر طعام وشراب اور جماع سب چیزوں کی بندش ہو جاتی تھی اگلے دن غروب تک کے لئے، گویا روزہ کے وقت کی ابتداء عشاء کی نماز سے فراغ سے ہو جاتی تھی، اور جب تک عشاء کی نماز نہ

پڑھے اس وقت تک کھانا پینا وغیرہ جائز رہتا تھا، پھر بعد میں اس حکم میں تبدیلی آئی جس کا قرآن کریم میں ذکر ہے۔ "علم اللہ انکم کنتم تختانون انفسکم" جس کے اخیر میں یہ ہے "وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر" اس تغیر کا اور نزول آیت کا منشار حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما بیان فرما رہے ہیں، فاختان رجل کہ ایک شخص نے خیانت کی، اس رجل سے مراد حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جن کا واقعہ ابواب الاذان میں گذر چکا، جس کا حوالہ ابھی اوپر بھی آیا ہے، اس کو یہاں لکھنے کی حاجت نہیں۔

والحدیث سکت عن تخریجہ المنذری وقال فی اسنادہ علی بن حسین بن واقد وہو ضعیف اھ عون

---

حدثنا نصر بن علی بن نصر الجھضمی ........ عن البراء رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: کان الرجل اذا صام فنام لم یاکل الی مثلہا وان صرمۃ بن قیس الانصاری اتی امرأتہ وکان صائما فقال: عندک شیئ الخ۔ گذشتہ روایت میں روزہ کے جس تغیر کا ذکر حضرت ابن عباس کی روایت میں آیا ہے اسکا ایک منشا تو وہاں گذر چکا، اور دوسرا منشا جو پیش آیا اس کو اس روایت میں حضرت برار رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیان فرما رہے ہیں اور وہ واقعہ ہے صرمۃ بن قیس الصاری کا، یہ بھی ابواب الاذان میں گذر چکا ہے، اس کے اعادہ کی یہاں حاجت نہیں۔

**حدیث ابن عباس اور حدیث البرار میں اختلاف اور اس کی توجیہ**

البتہ ایک اور چیز قابل ذکر ہے وہ یہ کہ بندش طعام وشراب کا وقت ابن عباس کی روایت میں گذرا ہے۔ اذا صلوا العتمۃ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بندش طعام وشراب کا مدار صلاۃ عشار پر تھا اور اس روایت میں ہے اذا صام فنام اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بندش کا مدار نوم پر تھا کہ غروب کے بعد جب تک کہ نہ سوئے تو کھا پی سکتا تھا، اور اگر سو جائے تو سونے کیوجہ سے کھانا پینا ممنوع ہو جاتا تھا، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ روایات میں جو مشہور ہے وہ یہ ہے کہ منع کا دار و مدار نوم پر تھا (قبل النوم جائز تھا بعد النوم ناجائز) اور وہ پھر آگے لکھتے ہیں: اور ممکن ہے کہ منع کا تعلق دونوں سے ہو کہ ان دونوں میں سے جس کا بھی تحقق پہلے ہو جائے تو وہی سبب منع ہو جاتا تھا

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی قالہ المنذری۔

## باب نسخ قولہ تعالیٰ "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ"

---

سلمۃ بن الاکوع قال: لما نزلت ہذہ الآیۃ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین الخ۔

حضرت سلمہ بن الاکوع رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ شروع میں جب یہ آیت نازل ہوئی "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ" تو اس کی بنار پر جس کا جی چاہتا تھا روزہ رکھتا تھا اور جو چاہتا تھا بجائے روزہ کے فدیہ دے دیتا تھا، پھر جب اس کے بعد والی آیت نازل ہوئی "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" کہ جو شخص تم میں سے رمضان کے مہینہ میں مقیم ہو (مسافر نہ ہو) اسکو

روزہ رکھنا ہی چاہیئے، تو اس آیت نے آکر حکم سابق کو منسوخ کر دیا۔

**ابن عباس اور جمہور کے مسلک میں فرق** اس میں جمہور علماء کی رائے یہی ہے چنانچہ بخاری میں ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے یہی مروی ہے کہ انہوں نے فدیہ والی آیت کو پڑھ کر فرمایا ھی منسوخة اس پر حافظ فرماتے ہیں وخالف فی ذلک ابن عباس فذھب الی انھا محکمة لکنھا مخصوصة بالشیخ الکبیر ونحوہ۔ یعنی ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے نزدیک فدیہ والی آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ مخصوص ہے، شیخ فانی وغیرہ کے ساتھ اھ من البذل، میں کہتا ہوں ابن عباس کا جمہور کے ساتھ نفس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے پھر اس کے باوجود وہ جو نسخ کے قائل نہیں ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے فدیہ والی آیت کا وہ مطلب لیا ہی نہیں جو جمہور لیتے ہیں، اور جو مطلب ابن عباس نے لیا ہے اس کا تقاضا یہی ہے کہ آیت فدیہ منسوخ نہ ہو، خوب سمجھ لیجئے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی قالہ المنذری۔

حدثنا احمد بن محمد ........ عن عکرمة عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعلی الذین یطیقونہ فدیة طعام مسکین، فکان من شاء منھم ان یفتدی بطعام مسکین افتدی وتم لہ صومہ، فقال "فمن تطوع خیرا فھو خیر لہ وان تصوموا خیر لکم، وقال: فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ الخ۔ گذشتہ حدیث کے تحت یہ بات گذر چکی ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی رائے ان آیات میں جمہور کے خلاف ہے، اور وہ آیہ فدیہ کے منسوخ ہونے کے قائل نہیں۔

**وعلی الذین یطیقونہ میں اختلاف قراءة** اس کی توضیح یہ ہے کہ "وعلی الذین یُطیقونہ" میں دو قراءتیں ہیں ایک تو یہی، اور دوسری "یُطَوَّقُونَہ"، اور اس میں ایک تیسری قراءت بھی بیان کی جاتی ہے "یُطَیَّقُونَہ"۔ ان میں پہلی قراءت جمہور کی ہے اور اخیرین ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی طرف منسوب ہیں، جمہور والی قراءت کے معنی تو ظاہر ہیں کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں اور وہ مطیق و مستطیع ہیں، وہ اگر بجائے صوم کے افطار کریں تو ان پر فدیہ یعنی طعام مسکین واجب ہے، جمہور نے یہ معنی اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ حکم منسوخ ہے من شھد منکم الشھر فلیصمہ، کے ذریعہ، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہمانے جو قراءت اختیار کی اس کے معنی یہ ہیں کہ جو لوگ بتکلف اور بہت زور اور طاقت لگا کر ہی روزہ رکھ سکتے ہوں ان کو افطار کی اجازت ہے اور پھر فدیہ واجب ہے، اس قراءت اور تفسیر کی صورت میں اس کا مصداق شیخ کبیر وغیرہ ہوئے جب ایسا ہے تو پھر یہ حکم منسوخ نہیں، یہ حکم تو اب بھی ہے، اسی لئے وہ اس آیت کے نسخ کے قائل نہیں کما ھو مشھور من مذھبہ، چنانچہ صحیح بخاری میں ہے عن عطاء سمع ابن عباس، یقول «وعلی الذین یُطَوَّقُونَہ» بفتح الطاء وتشدید الواو مبنیا للمفعول، مخفف الطاء «فدیة طعام مسکین» قال ابن عباس لیست بمنسوخة ھو الشیخ الکبیر والمراة الکبیرة

لا یستطیعان ان یصوما فیطعمان مکان کل یوم مسکینا، قال الحافظ: ھذا مذھب ابن عباس وخالفہ الاکثر۔

اس سب کے بعد آپ یہ سمجھئے کہ مشہور تو ہے یہ جو ابھی گذرا، لیکن سنن ابوداؤد کی یہ روایت جو چل رہی ہے اس سے توبظاہر ابن عباس کے نزدیک آیت فدیہ کا منسوخ ہونا ہی معلوم ہورہا ہے، یعنی جو جمہور کا مسلک ہے وہی اس سے مستفاد ہورہا ہے، اس کے بارے میں حضرت نے "بذل المجہود" میں یہ تحریر فرمایا ہے کہ ممکن ہے یوں کہا جائے کہ شروع میں تو وہ عدم نسخ ہی کے قائل تھے جمہور کے خلاف۔ ثم وافق الجمھور وقال بالنسخ۔

فائدہ:- اوپر ہم لکھ چکے ہیں کہ اس آیت میں، ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی قرارت جمہور کی قرارت سے مختلف ہے اور ہر ایک کے معنی بھی مختلف ہیں، اس میں مزید یہ ہے کہ بعض مصنفین کے کلام سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ ابن عباس کی قرارت بھی وہی ہے جو جمہور کی، لیکن فرق یہ ہے کہ جمہور تو "یطیقونہ" کو مثبت معنی پر محمول کرتے ہیں یعنی طاقت رکھنا، اور حضرت ابن عباس منفی معنی پر، یعنی جو لوگ مسلوب الطاقہ ہیں، روزہ رکھنے کی ان میں طاقت نہیں اس لئے کہ یطیقون باب افعال سے ہے جس کی ایک خاصیت سلب ماخذ بھی ہے واللہ اعلم بصحۃ ھذا النقل۔

## باب من قال ھی مُثبتَۃ للشیخ والحبلی

اس باب میں مصنف نے اثر ابن عباس کو ذکر کیا ہے دو طریق سے اوّلاً بطریق عکرمہ عن ابن عباس، ثانیاً بطریق سعید ابن جبیر عن ابن عباس، اثر اول تو ذرا مجمل ہے، دوسرے میں ذرا تفصیل ہے، وہ اس طرح ہے، وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین قال کانت رخصۃ للشیخ الکبیر والمرأۃ الکبیرۃ وھما یطیقان الصیام۔ ان یفطرا ویطعما الخ۔

وھما یطیقان سے مراد بظاہر یہ ہے ای بجھدٍ ومشقۃ، یعنی طاقت اور زور لگا کر مشقت روزہ رکھ سکتے ہیں جیسا کہ ان کے مذہب کی تشریح پہلے گذر چکی،

**شیخ کبیر اور حبلیٰ و مرضعہ کے حکم میں اختلاف**

ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے کہ شیخ کبیر اور حبلی اور اسی کے حکم میں ہے مرضعہ بھی ان تینوں کے لئے رخصت افطار ثابت ہے، حدیث الباب اس ترجمہ کے مطابق ہے، ثبوت افطار میں تو تمام فقہاء متفق ہیں، لیکن حبلی اور مرضعہ کے بارے میں ایک دوسرا اختلاف ہے وہ یہ کہ افطار کے بعد ان دونوں پر کیا واجب ہے؟ حنفیہ کے یہاں تو روزے کی صرف قضاء ہے بعد میں فدیہ نہیں، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قضاء صوم مع الفدیہ، اور شیخ کبیر جب افطار کرے تو اس پر عند الجمہور فدیہ ہے اور امام مالک کے نزدیک فدیہ بھی ساقط ہو جاتا ہے، حامل اور مرضعہ کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ ان پر صرف فدیہ ہے

قضا نہیں وھو مروی عن ابن عمر وعن ابن عباس، اور ایک قول یہ ہے **الفرق بین الحامل والمرضع** کہ حامل پر تو صرف قضا ہے فدیہ نہیں، اور مرضعہ پر قضا اور فدیہ دونوں، کذا فی البذل عن ابن رشد، حامل اور مرضعہ کے بارے میں ایک قول امام ترمذی نے یہ نقل کیا ہے کہ افطار کے بعد ان دونوں کو اختیار ہے قضا اور اطعام کے درمیان، ان دونوں میں سے کسی کو اختیار کرے، قضاء کی صورت میں اطعام نہ ہوگا، اور اطعام کی صورت میں قضا نہ ہوگی۔

جاننا چاہئے کہ جو ترجمۃ الباب ہمارے یہاں چل رہا ہے یہی امام ترمذی نے بھی قائم کیا ہے اور پھر انھوں نے اس باب میں وہ حدیث مرفوع ذکر کی ہے جو ہمارے یہاں "باب اختیار الفطر" میں آرہی ہے اس کو دیکھ لیا جائے اس کے اخیر میں یہ ہے کہ آپ نے فرمایا۔ ان اللّٰہ وضع شطر الصلاۃ اونصف الصلاۃ والصوم عن المسافر وعن المرضع اوالحبلی، الحدیث امام ابوداؤد کے لئے بھی اولیٰ یہی تھا کہ وہ بجائے اثر ابن عباس کے اس حدیث مرفوع کو یہاں لاتے کما فعل الترمذی، امام ترمذی اس حدیث کے بعد فرماتے ہیں: قال بعض اھل العلم: الحامل والمرضع یفطران ویقضیان ویطعمان، وبہ یقول سفیان ومالک والشافعی واحمد، وقال بعضھم یفطران ویطعمان ولاقضاء علیھما۔ اور اس کے بعد وہ تیسرا قول انہوں نے ذکر فرمایا جو اوپر نقل ہو چکا، امام ترمذی کے کلام میں جو درمیانی قول ہے اس کو حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔

## باب الشھر یکون تسعاوعشرین

عن ابن عمر رضی اللّٰہ تعالیٰ عنھما قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: انا امۃ امیۃ لانکتب ولانحسب الشھر ھکذا وھکذا وھکذا وخنس سلیمان اصبعہ فی الثالثۃ یعنی تسعًا وعشرین وثلاثین۔

**شرح حدیث** یعنی آپ نے دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو کھول کر ان کی طرف اشارہ کر کے تین مرتبہ فرمایا کہ مہینہ اتنے دن کا ہوتا ہے اور تیسری مرتبہ میں ایک انگلی کو بجائے کھولنے کے بند کر لیا، لہذا اس صورت میں یہ انتیس[۲۹] دن ہوئے، اور پھر حدیث کے اخیر میں ہے انتیس دن اور تیس دن، پس اس حدیث میں اختصار ہوا پوری روایت صحیح مسلم میں ہے چنانچہ اس میں پھر دوبارہ بعد میں اس طرح آرہا ہے والشھر ھکذا وھکذا، یعنی تمام الثلاثین اور اس دوسری مرتبہ میں آپ نے تینوں بار سب انگلیوں کو کھلا رکھا، آپ ارشاد فرمارہے ہیں کہ ہم لوگ یعنی عرب وقیل ارادنفسہ امی ہیں حساب کتاب نہیں جانتے یعنی اکثر ان میں سے، اور اگر سبھی مراد ہیں تو اس صورت میں نفس حساب وکتاب کی نفی نہ ہوگی بلکہ احسان اور کمال کی نفی ہوگی یعنی اچھی طرح نہیں جانتے، جس حساب کی نفی اس حدیث میں کی گئی ہے اس سے مراد حساب نجوم ہے جس کو سبھی شراح نے لکھا ہے، اور علامہ قسطلانی

لکھتے ہیں یعنی ہم اپنے روزہ نماز اور دیگر عبادات کے مواقیت کے پہچاننے میں کسی حساب کتاب کے سیکھنے کے مکلف نہیں ہیں کہ جس کو باقاعدہ سیکھا جائے بلکہ سیدھا سادہ حساب جس کو سبھی جانتے ہیں اس کا اعتبار ہے، اور اس کی مزید وضاحت آپ نے انگلیوں کے اشارہ سے بغیر تلفظ کے بیان فرمادی، جس کو اخرس اور عجمی ہر ایک سمجھ سکے، اور حافظ فرماتے ہیں: اسی لئے ایک دوسری حدیث میں آپ نے فرمایا فان غم علیکم فاکملوا العدۃ ثلاثین، کہ اگر انتیس کا چاند نظر نہ آئے تو پھر مہینہ کے تیس دن پورے کرلو، اور یہ نہیں فرمایا کہ اہل حساب اور حساب والوں سے معلوم کرلو، بلکہ اپنے ہی حساب پر باقی رہنے کو فرمایا جس کو سب لوگ جانتے ہیں، لہذا اس حدیث میں حساب نجوم کی نفی کردی گئی ہے کہ شریعت میں اس کا اعتبار نہیں ہے، اور پھر آگے لکھتے ہیں بعض لوگ حساب نجوم کی طرف گئے ہیں اور وہ روافض ہیں، اور اس میں بعض فقہاء کی موافقت بھی منقول ہے، علامہ باجی کہتے ہیں کہ یہ اجماع سلف کے خلاف ہے، اور ابن بزیزہ کہتے ہیں کہ یہ مذہب باطل ہے اس لئے کہ شریعت نے خوض فی علم النجوم سے منع کیا ہے، اس لئے کہ وہ صرف حدس اور تخمین کے قبیل سے ہے قطعی چیز نہیں ہے،

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم وابن ماجہ هکذا قالہ المنذری، اما المزی فی "التحفۃ" فعزاہ الی الشیخین والنسائی، وکذا القسطلانی۔

**حدیث کی شرح میں تین قول** فان غم علیکم فاقدروا لہ، اس میں دال کا ضمہ اور کسرہ دونوں پڑھا گیا ہے، اس جملہ کی تفسیر میں تین قول ملتے ہیں (۱) قدروا العدۃ ثلاثین، یعنی اگر انتیس کا چاند نظر نہ آئے تو مہینہ کے تیس دن پورے کرلو (۲) قدروہ تحت السحاب، یعنی اگر بادل کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو اس کو یہ سمجھ لو کہ تحت السحاب ہے یعنی بادل میں چھپ رہا ہے (۳) قدروہ بحسب المنازل، یعنی منازل قمر کا اعتبار کرو یعنی وہی حساب نجوم، پہلے معنی کو اختیار کیا جمہور علماء نے، اور دوسرے معنی کو امام احمد وغیرہ بعض علماء نے، چنانچہ امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر انتیس کا مطلع صاف نہ ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو پھر صبح کو رمضان ہی کی نیت سے روزہ رکھا جائے[1]، تیسرے قول کو اختیار کیا ہے فقہاء میں سے ابوالعباس ابن سریج شافعی نے، چنانچہ ابن العربی نے ان سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں فاقدروا لہ کا خطاب ان لوگوں کے لئے ہے جو علم نجوم سے واقف ہیں، جنکو اللہ تعالیٰ نے یہ علم عطا فرمایا ہے، اور وہ دوسری حدیث جس میں یہ ہے فاکملوا العدۃ ثلاثین اس میں یہ خطاب عام لوگوں کو ہے جو حساب نجوم سے واقف نہ ہوں، پھر آگے چل کر ابن العربی نے اس قول کی تردید کی ہے

---

[1] انتیس تاریخ کو مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں ابن الجوزی فرماتے ہیں کہ امام احمد کے اس میں تین قول ہیں۔ ایک تو یہی جو گذرا، دوسرا قول یہ ہے لا یجوز صومہ لا فرضا ولا نفلا بل قضاء وکفارۃ ونذرا ونفلا یوافق عادتہ، وبہ قال الشافعی، ثالثہا المرجع الی رأی الامام فی الصوم والفطر، اھ من البذل ص۲۴۳

اور اوپر باجی سے یہ گذر ہی چکا کہ حساب نجوم کا اعتبار اجماع سلف کے خلاف ہے، اسی طرح ابن المنذر نے بھی اس کو اجماع کے خلاف قرار دیا ہے، علامہ شامی نے حساب نجوم کا اعتبار کرنے والوں میں امام سبکی شافعی کا نام لیا ہے وہ فرماتے ہیں ان کی اس میں ایک مستقل تالیف بھی ہے جس میں وہ مائل ہوئے ہیں قول منجمین کے اعتماد کی طرف اور یہ کہ حساب قطعی چیز ہے، شامی فرماتے ہیں کہ سبکی کی رائے کی تردید ان کے بعد کے اہل مذہب نے خود کی ہے اھ ملخصاً من البذل۔

فكان ابن عمر اذا كان شعبان تسعا وعشرين نظر له فان رُءِيَ فذلك، وان لم يُرَ ولم يحل دون منظره سحاب ولا قترة اصبح مفطراً الخ۔

**شرح حدیث** راوی ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا معمول بیان کر رہا ہے کہ شعبان کی انتیس تاریخ کو چاند کو دیکھا جاتا اگر نظر آجاتا تب تو اس کا اعتبار ہوتا ہی، اور اگر دکھائی نہ دیتا اور بادل یا غبار وغیرہ بھی کوئی حائل نہ ہوتا، یعنی مطلع بالکل صاف ہوتا تو اس صورت میں صبح کو افطار کرتے اور روزہ نہ رکھتے، اور بصورت دیگر یعنی بادل وغیرہ ہونے کی صورت میں روزہ رکھتے، آگے ہے وكان ابن عمر يفطر مع الناس، یعنی روزہ تو وہ تنہا رکھ لیتے تھے لیکن عید لوگوں کے ساتھ ہی مناتے تھے اور اپنے اس حساب کا اعتبار نہ کرتے، یعنی خواہ اکتیس روزے ہوجائیں، اور وہ پہلا روزہ نفلی ہوجائے گا۔ والحديث اخرجه مسلم منه المسند فقط قاله المنذري، وله طرق اخرى عن ابن عمر عند البخاري والنسائي وابن ماجه قاله الشيخ محمد عوامة۔

كتب عمر بن عبد العزيز الى اهل بصرة: بلغنا...... زاد: وان احسن مايقدر له اذا رأينا هلال شعبان لكذا وكذا فالصوم ان شاء الله لكذا وكذا الا ان تروا الهلال قبل ذلك۔

یعنی حضرت عمر بن عبد العزیز نے اپنی خلافت کے زمانہ میں اہل بصرہ کی طرف ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی وہ حدیث لکھ کر بھیجی جو ابھی اوپر گذری، اور پھر اس حدیث کے بعد اتنا زیادہ کیا جس کا مطلب یہ ہے کہ بہتر اور صحیح بات یہ ہے کہ اگر شعبان کا چاند فلاں دن نظر آئے تو رمضان کے روزے کی ابتداء فلاں دن سے ہوگی (یعنی تیس دن پورا ہونے کے بعد) مثلاً اگر شعبان کا چاند پیر کا ہوا تو رمضان کا پہلا روزہ بدھ کے روز کا ہوگا تیس دن پورے کر کے، مگر یہ کہ تم چاند دیکھ لو اس سے ایک روز قبل تو پھر روزہ اس سے ایک دن پہلے یعنی منگل کا ہوگا۔

عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: لما صمنا مع النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم تسعا وعشرين اكثر مما صمنا معه ثلاثين۔

**شرح حدیث** یہ لام برائے تاکید ہے، اور لفظ ما موصولہ یا مصدریہ ہے، حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرما رہے ہیں کہ ہم نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ آپ کے زمانہ میں رمضان کے جو روزے رکھے ہیں وہ بہ نسبت تیس کے انتیس زیادہ ہیں، گویا عامۃً عید کا چاند انتیس کا ہوجاتا تھا۔

معلوم ہوا کہ یہ جو بات لوگوں کے درمیان مشہور ہے کہ لوگوں کا حال یہ ہے کہ عید کا چاند تو وہ کہیں نہ کہیں سے کھینچ ہی لاتے ہیں، یہ بات اوپر سے چلی آرہی ہے، والحدیث اخرجہ الترمذی قالہ المنذری۔

عن عبدالرحمٰن بن ابی بکرۃ عن ابیہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: شھرا عید لاینقصان رمضان وذوالحجۃ۔

یہ حدیث بظاہر اوپر والی حدیث کے خلاف ہے[۱]، اور کچھ کچھ میرے تجربہ میں یہ بات آئی ہوئی ہے کہ مصنف جب دو حدیثوں میں فی الجملہ تعارض وتخالف دیکھتے ہیں تو ان کو ایک دوسرے کے قریب ہی ذکر کرتے ہیں، بظاہر اس لئے کہ ناظرین غور کر کے اس کا حل اور توجیہ سوچ لیں۔

اس دوسری حدیث کا مضمون یہ ہے کہ ہر دو عید کے مہینے یعنی رمضان اور ذی الحجہ ناقص نہیں ہوتے، اس حدیث میں آپ نے ماہ رمضان پر عید کا اطلاق فرمایا، یا تو تغلیباً یا غایت اتصال کی وجہ سے کہ رمضان ختم ہوتے ہی عید کا مہینہ شروع ہو جاتا ہے۔

**شرح حدیث میں متعدد اقوال** اس حدیث کی شرح میں متعدد اقوال ہیں (۱) بعض کے نزدیک یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے کہ رمضان اور ذی الحجہ یہ دونوں ہمیشہ تیس دن کے ہوتے ہیں، لیکن اس قول کی سبھی نے تردید کی ہے کہ یہ مشاہدہ کے خلاف ہے، اور اس حدیث کے بھی خلاف ہے صوموا لرؤیتہ فان غم علیکم فاکملوا العدۃ۔ (۲) آپ نے کسی خاص سال کے بارے میں فرمایا تھا ہمیشہ کے لئے نہیں (۳) یعنی دونوں معًا ناقص یعنی انتیس کے نہیں ہوتے، ایک انتیس کا ہوگا تو دوسرا ضرور تیس کا ہوگا، لیکن اس پر بھی اشکال ہے، کبھی ایک ساتھ دونوں انتیس کے ہو جاتے ہیں (۴) وہی مطلب ہے جو تیسرے قول میں گذرا لیکن اکثر واغلب کے اعتبار سے (۵) من حیث الفضیلۃ یعنی رمضان کا مہینہ خواہ انتیس کا ہو یا تیس کا، اسی طرح ذی الحجہ بھی فضیلت کے اعتبار سے ناقص نہیں ہوتے، ان اقوال میں سے قول ثالث کو امام ترمذی نے امام احمد سے، اور قول رابع کو اسحاق بن راہویہ سے نقل کیا ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب اذا اخطأ قوم الهلال

حدثنا محمد بن عبید نا حماد فی حدیث ایوب عن محمد بن المنکدر۔

---

[۱] اسلئے کہ اس حدیث کا تقاضا کم از کم یہ ہے کہ رمضان اکثر تیس دن کا ہو اور اوپر والی حدیث سے اکثریت انتیس کی معلوم ہو رہی ہے۔

**شرح السند** یہاں پر سند میں فی حدیث ایوب آیا ہے اس سے پہلے سند کی اسی طرح تعبیر کتاب الطہارۃ میں "باب البول فی الماء الراکد" میں گذر چکی، وہاں اس طرح تھا حدثنا احمد بن یونس قال ثنا زائدۃ فی حدیث ہشام، جس کا مطلب یہ تھا جیسا کہ الدر المنضود جلد اول میں گذر چکا، ای فی حدیث ہشام الطویل، یعنی زائدہ کو ہشام سے طویل حدیث پہنچی تھی اس کا ایک قطعہ یہ ہے جس کو وہ اب یہاں روایت کر رہے ہیں اس کو من سے بھی تعبیر کرسکتے ہیں ای من حدیث ہشام الطویل اسی طرح موجودہ سند میں مطلب یہی ہوگا کہ حماد نے ایوب کی حدیث میں سے یہ ٹکڑا ذکر کیا، کذا یستفاد من "بذل المجہود"۔

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ذکر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فیہ ای ذکر حماد بن زید النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی حدیث ایوب۔ "کذا فی بذل المجہود" یعنی ایوب کے شاگردوں میں حماد نے اس روایت کو مرفوعاً ذکر کیا ہے اور غیر حماد نے موقوفاً جیسا کہ دار قطنی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔

وفطرکم یوم تفطرون واضحاکم یوم تضحون۔

**شرح حدیث میں متعدد اقوال** اس حدیث کی شرح میں چند قول ہیں (۱) امور اجتہادیہ میں خطا معفو ہے لہٰذا اگر لوگوں نے عید کا چاند دیکھنے کی کوشش کی ہو لیکن باوجود ہونے کے کسی عارض کی وجہ سے نظر نہ آسکا ہو اس لئے لوگوں نے روزے پورے تیس کرلئے ہوں تو یہ آخری روزہ فی الواقع تو عید کے دن واقع ہوا جو کہ حرام ہے لیکن چونکہ خطأ اجتہادی سے ایسا ہوا اس لئے معاف ہے، پھر اگلے دن جو عید منائی جائے گی اسی کو عید کا دن سمجھا جائے گا، اسی کو آپ فرما رہے ہیں فطرکم یوم تفطرون، اور اس سے اگلے جملہ میں عید قرباں کا ذکر ہے اس کا حکم بھی یہی ہے، اسی معنی کو اختیار کیا ہے خطابی نے، اور یہی معنی تقریباً امام ترمذی نے بھی اس حدیث کے بیان کئے ہیں، حضرت "بذل" میں اس معنی کو تحریر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: وھذا الحکم فیما عند اللہ سبحانہ وتعالیٰ واما الحکم فی الدنیا بالحکم بالاعادۃ فھو مبسوط فی کتب الفقہ، ولیس ھذا موضع تفصیلہ، یعنی اس عفو کا تعلق تو آخرت کے اعتبار سے ہے لیکن حکم دنیوی کے اعتبار سے کہ آیا اس غلطی کے ساتھ جو قربانی یا حج وغیرہ ہوگیا ہو اس کا اعادہ ہوگا یا نہیں، یہ چیز تفصیل طلب ہے جس کا اصل محل کتب فقہیہ ہیں اھ معلوم ہوا کہ حدیث شریف پر صحیح صحیح عمل فقہاء کے کلام کی روشنی میں ہوسکتا ہے، اس لئے کہ گو کتاب اللہ کے مقابلہ میں سنت نبویہ میں بہت کچھ تفصیل ہے مگر اس کے باوجود اس سے اخیر تک کی ضرورت پوری نہیں ہوسکتی، اس کے لئے اللہ تعالیٰ نے فقہاء ہی کو منتخب فرمایا ہے، پس مواد پیش کرنے والے تو محدثین حضرات ہی ہوئے، لیکن اس سے کمال اخذ اور اس پر تفریعات یہ فقہاء کرام ہی کا منصب ہے جیسا کہ امام اعمش نے حضرت امام ابوحنیفہ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا تھا، انتم الاطباء ونحن

الصیادلۃ [1] لہٰذا فن حدیث میں مشغول ہونے والے کو اپنے آپ کو مستغنی عن کلام الفقہاء نہیں سمجھنا چاہیئے۔ واللہ الہادی الی سواء السبیل۔ (۲) اور ایک قول اس حدیث کی شرح میں یہ ہے کہ صوم یوم الشک کی نفی مقصود ہے کہ کوئی شخص احتیاطاً اپنے طور سے اس دن روزہ نہ رکھے بلکہ جب سب لوگ روزہ رکھیں تب ہی رکھے (۳) اس سے مقصود ان لوگوں پر رد ہے جو یوں کہتے ہیں کہ جو شخص منازل قمر کا حساب جانتا ہو اور اپنے اس فن کے ذریعہ طلوع قمر کا علم رکھتا ہو اس کو چاہیئے کہ وہ صوم و افطار میں اپنے حساب پر چلے اور عام لوگ جو اس حساب سے واقف نہ ہوں وہ رویت قمر کا اعتبار کریں تو اس حدیث میں یہ ہے کہ صوم و افطار میں سب ایک ہی لائن پر رہیں، واقف اور ناواقف کا اس میں کوئی فرق نہیں، (۴) اگر ایک شخص نے چاند دیکھ لیا ہو اور دوسرے حضرات کو نظر نہ آیا ہو اور قاضی صاحب نے شاہد واحد کا اعتبار نہ کیا ہو اور اس پر فیصلہ نہ کیا تو اس شاہد واحد کو اپنی رویت کا اعتبار نہیں کرنا چاہیئے بلکہ دوسرے لوگوں کے ساتھ رہے۔ (تہذیب السنن لابن القیم)

تنبیہ۷:۔ اس چوتھے معنی کے ذیل میں وہ چیز ذہن میں رکھنی چاہیئے جو الکوکب الدری ص۴۴ میں ہے، وہ یہ کہ موافقت جماعت کے حکم سے یہ ایک صورت مستثنیٰ ہے، وہ یہ کہ اگر تنہا ایک شخص نے ماہ رمضان کا چاند دیکھا اور کسی وجہ سے امام نے اس کا قول قبول نہیں کیا اور روزہ کا فیصلہ نہیں کیا تو اس تنہا دیکھنے والے کو روزہ رکھنا چاہیئے اس میں جماعت کی موافقت نہ کرے اھ، یہ بھی واضح رہے کہ عند الجمہور ومنہم الحنفیۃ ہلال رمضان میں شہادت واحد معتبر ہے اس کے تحت ہدایہ میں یہ جزئیہ لکھا ہے کہ شہادت واحد پر جب امام روزہ کا فیصلہ کردے اور تیس روزے پورے ہو جائیں لیکن اس کے باوجود عید کا چاند نظر نہ آئے تو اس میں حسن بن زیاد کی روایت امام ابوحنیفہ سے یہ ہے کہ اس صورت میں تیس کے بعد لوگ افطار نہ کریں احتیاط کی وجہ سے، اور اس وجہ سے بھی کہ شہادت واحد سے ہلال عید ثابت نہیں ہوتا، اور امام محمد کی روایت یہ ہے انہم یفطرون کہ تیس دن پورا ہونے کے بعد اگر چاند نظر نہ آئے تو اکتیسواں

---

[1] چنانچہ ملا علی قاری مناقب الامام ابی حنیفۃ میں تحریر فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ امام ابوحنیفہ امام اعمش کی مجلس میں تھے تو ان سے ایک مسئلہ دریافت کیا گیا اور امام ابوحنیفہ سے بھی سوال کیا گیا کہ آپ کیا فرماتے ہیں قال الامام اقول کذا وکذا، اس پر امام اعمش نے پوچھا من این لک ھذا؟ تو امام صاحب نے جواب دیا کہ آپ نے ہی تو ہم سے فلاں حدیث اس سند سے ابوہریرہؓ کی اور عبداللہ بن مسعود کی، اور اس سند سے ابو مسعودؓ انصاری کی بیان فرمائی، قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کذا، اس کے علاوہ اور بھی بعض روایات بعض دوسرے صحابہ سے نقل کیں تو اس سب کو امام اعمش نے سنکر فرمایا کہ جو حدیثیں میں نے تم سے سو روز کے اندر بیان کی تھیں تم نے وہ ایک ساعت میں بیان کر دیں، اور پھر فرمایا یا معاشر الفقہاء! انتم الاطباء ونحن الصیادلۃ، وانت ایھا الرجل اخذت بکلا الطرفین، یعنی فقہاء کرام تو بمنزلہ اطباء کے ہیں اور ہم جیسے محدثین بمنزلہ دوا فروش کے ہیں اور امام صاحب کی طرف خطاب کر کے فرمایا کہ آپ نے دونوں چیزوں سے حصہ لیا ہے۔ (مقدمہ اعلاء السنن فی الفقہ ص۱۹ ج۲)

روزہ نہ رکھیں بلکہ افطار کر دیں کہ گو ابتداءً ثبوت فطر شہادت واحد سے نہیں ہوتا لیکن بناءً ہو سکتا ہے۔

وکل عرفة موقف وکل منی منحر وکل فجاج مکة منحر وکل جمع موقف۔

**شرح حدیث** ان کی شرح کتاب الحج میں گذر گئی، کتاب الحج میں باب الصلاۃ بجمع کی ایک روایت میں اس طرح گذرا ہے وکل فجاج مکة طریق ومنحر فجاج فج کی جمع بمعنی الطریق الواسع، صحابۂ کرام چونکہ ہر چیز ہی میں آپ کا اتباع اور نقش قدم پر چلنا چاہتے تھے اس لئے آپ نے ان کی سہولت کے لئے فرمایا کہ مکہ مکرمہ کے جتنے راستے ہیں خواہ داخل ہونے کے اعتبار سے یا نکلنے کے اعتبار سے وہ سبھی راستے ہیں لہذا جس کو جس راستہ کے اختیار کرنے میں سفر کی سہولت ہو وہ اسی کو اختیار کرے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی من حدیث سعید بن ابی سعید المقبری عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قالہ المنذری، ورواہ ابن ماجہ من طریق حماد بن زید عن ایوب عن محمد بن سیرین عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وھذا اسناد صحیح جدا علی شرط الشیخین (قالہ احمد شاکر) ای الجملتان الاولیان کما فی تعلیق محمد عوامہ۔

## باب اذا اغمی الشہر

شہر سے مراد شہر رمضان، یعنی اگر رمضان کا چاند انتیس کو نظر نہ آئے تو آیا تیس شعبان کو روزہ رکھے یا نہ رکھے اس کا حکم حدیث الباب میں آرہا ہے کہ تیس شعبان کو آپ روزہ نہ رکھتے تھے، بلکہ اس کے بعد۔

یتحفظ من شعبان مالا یتحفظ من غیرہ، یعنی آپ ماہ شعبان کے ایام اور تاریخ کو خوب اچھی طرح یاد رکھتے تھے (رمضان المبارک کے اہتمام میں) یہ مضمون حدیث ابوہریرہؓ کی روایت میں دوسرے لفظوں میں بھی وارد ہے چنانچہ ترمذی میں ہے عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: احصوا ہلال شعبان لرمضان، اور اسی کے پیش نظر امام ترمذی نے ترجمہ قائم کیا ہے "ماجاء فی احصاء ھلال شعبان لرمضان"۔

فائدہ:- اس حدیث کو امام ترمذی نے امام مسلم صاحب الصحیح سے روایت کیا ہے، اور ہمارے علم میں ترمذی میں امام مسلم سے یہی ایک روایت مروی ہے، امام بخاری سے تو بہت سی روایات انہوں نے لی ہیں، لیکن امام ترمذی نے اس روایت پر کلام فرمایا ہے اور اس کو غیر صحیح قرار دیا ہے فارجع الیہ لو شئت۔

عن حذیفة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لاتقدموا الشھر حتی تروا الھلال اوتکملوا العدة ثم صوموا حتی تروا الھلال اوتکملوا العدة، حدیث کے پہلے جملہ کا تعلق رمضان کے روزہ کی ابتداء سے ہے کہ کب شروع کیا جائے اور جملہ ثانیہ کا تعلق روزوں کی انتہاء سے ہے کہ کب تک رکھے جائیں، دونوں کا مدار آپ نے رویت ہلال کو قرار دیا، لَاتَقَدَّمُوا کو دو طرح پڑھا گیا ہے باب تفعل

اور باب تفعیل، پہلی صورت میں ایک تاء محذوف مانی جائے گی ای لاتتقدموا الشہر، رمضان کے مہینہ سے آگے نہ بڑھو اور اس پر پیش قدمی نہ کرو (کہ مہینہ شروع ہونے سے پہلے ہی روزہ رکھنے لگو) اور تفعیل کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا۔ "ماہ رمضان کو مقدم نہ کرو" یعنی عملاً روزہ رکھنے کے اعتبار سے۔

اس حدیث پر مزید کلام آئندہ باب میں آرہا ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی مسنداً ومرسلاً قالہ المنذری۔

## باب من قال: فان غم علیکم فصوموا ثلاثین

پہلے باب کا تعلق شہر رمضان سے تھا اور اس کا عید یعنی شہر شوال سے۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لاتقدموا الشھر بصیام یوم ویومین الاان یکون شیئ یصومہ احدکم۔ اس حدیث کا مضمون بھی گذشتہ حدیث کی طرح ہے کہ رمضان کا مہینہ شروع ہونے سے پہلے روزہ رکھنا شروع نہ کرو، ایک یا دو روزے، مگر یہ کہ وہ روزہ ایسا ہو کہ وہ اس کا عادی پہلے سے ہو، مثلاً ایک شخص پیر کے روزہ کا عادی ہے، اور اس دن تاریخ تیس شعبان ہے تو اس حدیث میں اس نفل معتاد کی اجازت ہے۔

**تقدیم صوم کی منع کی حکمتیں** اس کے بعد آپ یہ سمجھئے کہ احادیث میں اس تقدیم صوم کی جو نہی وارد ہوئی ہے اس کی حکمت کیا ہے؟ اس کی شراح نے مختلف وجوہ لکھی ہیں، امام ترمذی اس حدیث کے بعد فرماتے ہیں: والعمل علی ھذا عند اھل العلم، کرھوا ان یتعجل الرجل بصیام قبل دخول شھر رمضان لمعنی رمضان، وان کان رجل یصوم صوماً فوافق صیامہ ذلک فلا بأس بہ عندھم، یعنی حدیث میں رمضان داخل ہونے سے پہلے روزہ کی جو ممانعت ہے وہ احتیاطاً بہ نیت رمضان ہے (کیونکہ ہوسکتا ہے کہ رمضان کا مہینہ شروع ہوگیا ہو اور چاند نظر نہ آیا ہو) اور اگر کوئی شخص پہلے سے اس دن میں روزہ کا عادی ہو تو پھر کچھ حرج نہیں اھ، اور علامہ سیوطی فرماتے ہیں: اور صرف ایک دو روز کی قید روزہ رکھنے میں اسلئے ہے کہ شک ایک یا دو ہی دن کے بارے میں ہوسکتا ہے جبکہ مسلسل دو یا تین مہینوں تک آخر ماہ میں بادل کا سلسلہ رہے، وہ فرماتے ہیں: اور حکمت اس منع میں یہ ہے کہ نفل روزہ فرض روزہ کے ساتھ مخلوط نہ ہو تاکہ زیادتی فی الفرض کا شبہ نہو، جیسا کہ نصاریٰ کرتے تھے۔ اھ حافظ نے بھی "فتح الباری" میں اس کی متعدد حکمتیں لکھی ہیں جن میں سے بعض کو رد بھی کیا ہے (۱) ایک حکمت اس انطار کی یہ بیان کی گئی ہے تاکہ رمضان میں قوت اور نشاط کے ساتھ داخل ہو (اگر ایک دو روزے پہلے ہی رکھ لے گا تو رمضان کے روزہ میں نشاط نہیں رہے گا) حافظ فرماتے ہیں "وفیہ نظر"، اس لئے کہ حدیث کا تقاضا تو یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دو کے بجائے تین یا چار روزے رکھے تو وہ جائز ہے (۲) نفل اور فرض کے اختلاط سے بچنے کے لئے، حافظ نے اس پر بھی

اعتراض کیا نفل معتاد کو لیکر کہ پھر اس کی بھی اجازت نہ ہونی چاہیئے (۳) اس تقدیم صوم میں حکم شارع کی خلاف ورزی ہے، گویا اس پر طعن ہے، کیونکہ حدیث میں روزہ کے حکم کو معلق کیا گیا ہے رویت پر، مختصر یہ کہ اس میں تجاوز عن الحد الشرعی ہے، "وھذا ھو المعتمد" وہ فرماتے ہیں نفل معتاد کا جو استثنا کیا گیا ہے وہ اس رعایت کے پیش نظر کہ انسان پر ترک مالوف بہت گراں گذرتا ہے، اور اس میں استقبال رمضان کے کوئی معنی نہیں اھ

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی بنحوہ، وقال الترمذی: حسن صحیح، واخرج مسلم فی صحیحہ، والنسائی وابن ماجہ فی سننہما من حدیث سعید بن المسیب عن ابی ہریرۃ قال .... قالہ المنذری۔

# باب فی التقدم

یعنی تقدم علی رمضان بصوم، لہذا یہ باب، باب سابق کے خلاف ہوا جیساکہ آگے چل کر معلوم ہوگا کہ اس میں روایات مختلف ہیں۔

عن عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لرجل: ھل صمت من سرر شعبان شیئا؟ قال: لا، قال: فاذا افطرت فصم یوما وقال احدھما: یومین۔

**شرح السند** پہلے اس حدیث کی سند سمجھئے، مصنف نے اس حدیث کو دو طریق سے روایت کیا: حمّاد عن ثابت عن مطرف عن عمران بن حصین، حمّاد عن سعید الجُریری عن ابی العلاء عن مطرف عن عمران بن حصین، یعنی "وسعید الجریری" کا عطف ثابت پر ہو رہا ہے لہذا حماد کی ایک سند عن ثابت ہوئی الی آخرہ، اور دوسری عن سعید الجریری الی آخرہ، "احدھما" سے مراد جیساکہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے "ثابت" ہے گویا سعید جریری کی روایت میں "فصم یوما" ہے، اور ثابت کی روایت میں "صم یومین"

**شرح الحدیث** حدیث میں لفظ "سرر" آیا ہے جس کی شرح میں تین قول ہیں، اوّل، آخر اور اوسط، یعنی آپ نے ایک شخص سے سوال فرمایا کہ تو نے شعبان کے شروع میں کوئی روزہ رکھا تھا؟ یا یہ کہ اوسط میں یا یہ کہ آخر میں؟ اس نے عرض کیا نہیں! آپ نے فرمایا: جب افطار کا زمانہ آجائے یعنی رمضان گذر جائے تو ایک روزہ رکھنا، اور دوسری روایت میں ہے "دو روزے رکھنا۔

سَرر کے معانی ثلاثہ میں سے جو معنی ترجمۃ الباب کے مناسب ہوں گے ان ہی کو لیا جائے گا، اور ترجمۃ الباب کے مناسب یہاں پر سَرر شعبان یعنی آخر شعبان مراد ہوں گے تاکہ تقدم علی رمضان جس کو مصنف بیان کر رہے ہیں وہ ثابت ہو سکے، اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ شخص مذکور نے آپ سے وہ حدیث سنی ہوگی جس میں تقدم علی رمضان سے روکا گیا ہے، ان صحابی نے اس حدیث کو مطلق سمجھتے ہوئے آخر شعبان میں وہ روزہ بھی نہیں رکھا جو موافق عادت تھا

حالانکہ بعض روایات میں نفل معتاد کا استثنار کرکے اس کی اجازت دی گئی ہے، اسی لئے آپ نے ان صحابی کو یہ ہدایت فرمائی کہ تم اس روزہ کی تلافی میں آئندہ ماہ میں روزہ رکھ لینا، حافظ نے جمہور سے یہ نقل کیا ہے کہ سرر سے مراد یہاں پر آخر شہر ہی ہے اس کو سَرر اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں چاند پوشیدہ رہتا ہے، اور بعض علمار نے سرر کو اس حدیث میں وسط کے معنی میں لیا ہے، اور اس کی وجہ ترجیح میں یہ لکھا ہے کہ سرر جمع ہے سُرّۃ کی وسُرۃ الشیء وسطہٗ اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صیام بیض کا روایات میں استحباب وارد ہوا ہے اور وہ وسط الشہر ہی ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی قالہ المنذری۔

---

عن ابی الازھر المغیرۃ بن فروۃ قال قام معاویۃ فی الناس بدیر مسحل الذی علی باب حمص فقال یاأیھا الناس انا قد رأینا الھلال یوم کذا وکذا وانا متقدم بالصیام الخ۔

**شرح حدیث** حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مقام دیر مسحل میں جو باب حمص پر واقع ہے (حمص ملک شام کا ایک شہر ہے) وہاں پر خطبہ دیا اور اس میں یہ فرمایا کہ ہم لوگوں نے شعبان کا چاند فلاں روز دیکھا تھا بظاہر مطلب یہ ہے کہ اس لحاظ سے آج انتیس تاریخ ہے یا انتیس سے بھی کم، میں رمضان آنے سے پہلے روزہ رکھنا چاہتا ہوں تم میں سے جس کا جی چاہے وہ بھی رکھ لے۔ آگے روایت میں یہ ہے کہ ایک شخص کے سوال پر انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی یہ حدیث بیان فرمائی کہ۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے میں نے سنا آپ فرماتے تھے۔

صوموا الشھر وسرّہ" شہر سے مراد بظاہر ماہ شعبان، اور سِر سے مراد آخر، یعنی ماہ شعبان میں روزے رکھا کرو۔ (جیساکہ خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا اس ماہ کے اکثر حصہ میں روزہ رکھنا ثابت ہے) وسِرّہ اور خاص کر اس کے آخر میں، اس معنی کو لے کر یہ حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہے یعنی تقدم علی رمضان، اور یہ بھی احتمال ہے کہ حدیث میں شہر سے مراد ماہ رمضان لیا جائے اور سِرّ کے معنی اول لئے جائیں، تو مطلب یہ ہوگا کہ رمضان کے روزے رکھا کرو اور اس سے پہلے بھی، اور ظاہر ہے کہ قبل رمضان جو شئی ہے وہ آخر شعبان ہی ہے۔

**روایات مختلفہ میں تطبیق** اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ تقدم علی رمضان کے بارے میں مختلف روایات وارد ہیں جیساکہ ابھی آپ نے دیکھا کہ اس سے منع بھی وارد ہے اور بعض روایات میں اس کی ترغیب بھی جیساکہ حدیث الباب میں ہے، اسلئے حضرات محدثین نے اس کی مختلف توجیہات فرمائی ہیں۔ الاول بان یحمل النھی علی التقدم بیوم او یومین والجواز فیما سواھما یعنی منع رمضان سے پہلے صرف ایک دو روزہ رکھنے سے ہے اور اگر اس سے زائد رکھے تین چار پانچ اس کی اجازت ہے، جس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ ممانعت دراصل ان روزوں کی ہے جو بطور احتیاط کے رکھے جائیں، یعنی رمضان کے روزوں میں احتیاط، اور احتیاط جو عامۃً ہوسکتی ہے ایک دو روزوں ہی سے ہوتی ہے، لہٰذا کوئی زائد رکھے تو اس کی اجازت ہوگی علت منع کے مفقود ہونے کی وجہ سے، دوسری توجیہ

یہ کی گئی کہ نفی کا تعلق نفل مطلق سے ہے اور جواز کا تعلق نفل معتاد سے، تیسری توجیہ یہ ہے کہ نفی بحیثیت فرض رمضان کے ہے، یعنی بہ نیت رمضان روزہ نہ رکھا جائے، اور اثبات کا تعلق بہ نیت نفل ہے۔

## باب اذا رءی الهلال فی بلد قبل الآخرین بلیلة

**مسئلہ اختلاف مطالع کی بحث اور مذاہب ائمہ** یعنی چاند کسی ایک شہر میں نظر آجائے اور دوسرے میں نہ آئے، یہ وہی مسئلہ ہے جو مشہور ہے مسئلہ اختلاف المطالع کے ساتھ، مصنف کا ترجمہ تو مطلق ہے اس میں حکم کی طرف کوئی اشارہ نہیں نفیاً یا اثباتاً، بخلاف امام ترمذی کے، انہوں نے ترجمہ قائم کیا "باب ماجاء ان لکل اھل بلد رؤیتہم" انہوں نے اس ترجمہ میں حکم مسئلہ کی تصریح فرمادی کہ ہر شہر والوں کی رویت اسی شہر والوں کے حق میں معتبر ہے، یعنی دوسرے شہر والوں کے حق میں معتبر نہیں، یعنی اختلاف مطالع معتبر ہے لہٰذا جس شہر میں چاند دیکھا گیا وہ ان ہی کے لئے ہے اور جہاں نہیں دیکھا گیا یہ نہ دیکھنا ان ہی کے لئے ہے، یعنی مطالع کا مختلف ہونا معتبر اور صحیح ہے، امام ترمذی نے جو ترجمہ قائم کیا ہے وہ شافعیہ کے مسلک کے موافق ہے، شافعیہ کا راجح قول جمہور کے خلاف یہی ہے، اسی قسم کا ترجمہ امام نووی نے شرح مسلم میں قائم کیا ہے وہ بھی مسلک شافعیہ کی ترجمانی ہے، چنانچہ امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں: ففیہ حدیث کریب عن ابن عباس وھو ظاھر الدلالۃ للترجمۃ (اور ترجمۃ الباب میں یہی ہے کہ ایک شہر کی رویت دوسرے شہر میں معتبر نہیں) والصحیح عند اصحابنا ان الرؤیۃ لاتعم الناس بل تختص بمن قرب علی مسافۃ لاتقصر فیھا الصلاۃ، وقیل ان اتفق المطلع لزمہم، وقیل ان اتفق الاقلیم والا فلا، وقال بعض اصحابنا تعم الرؤیۃ فی موضع جمیع اھل الارض، الی آخرہ، امام نووی کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ جو مشہور ہے کہ شافعیہ کے یہاں اختلاف مطالع معتبر ہے اور یہ کہ ایک شہر کی رویت دوسرے شہر والوں کے حق میں معتبر نہیں۔ جیساکہ امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں فرمایا ہے، یہ ان کے یہاں مطلقاً نہیں بلکہ اختلاف مطالع کا معتبر ہونا ان کے نزدیک صرف بلدان نائیہ میں ہے بلاد قریبہ میں ان کے یہاں بھی اختلاف معتبر نہیں، بلکہ ایک جگہ کی رویت دوسری جگہ معتبر ہوگی اور قرب وبعد کا معیار ان کے یہاں اصح قول کے مطابق مسافۃ قصر ہے کہ اگر دو شہروں کے درمیان مسافۃ قصر پائی جارہی ہو یعنی سفر شرعی کا تحقق ہو تب تو اختلاف معتبر ہے اور اگر اتنا فاصلہ نہیں تب اختلاف بھی معتبر نہیں بلکہ ایک شہر کی رویت دوسرے شہر والوں کے حق میں معتبر ہوگی، اس کے علاوہ امام نووی نے شافعیہ کے دو قول اور لکھے ہیں ۱۔ جن دو شہروں کے مطلع متفق ہوں وہاں اختلاف رویت معتبر نہیں اور جہاں کے مطلع مختلف ہوں وہاں اختلاف رویت معتبر ہے[1]

---

[1] اور مطلع کا مختلف اور متحد ہونا یہ علم ہیئت سے تعلق رکھتا ہے علم ہیئت والوں نے سارے کرۂ ارضیہ کو طول بلد اور عرض بلد میں ←

ﷲ اتحاد اقلیم کی صورت میں ایک جگہ کی رویت دوسری جگہ معتبر ہوگی ورنہ نہیں اور تیسرا قول بعض شافعیہ کا یہ ہے کہ ایک جگہ کی رویت ہر جگہ معتبر ہے۔ اس کے بعد آپ یہ سمجھئے کہ متون حنفیہ میں تصریح ہے "لاعبرة لاختلاف المطالع" جس کا تقاضا یہ ہے کہ ایک شہر کی رویت دوسرے تمام شہروں میں معتبر ہو، حضرت شیخ نے "اوجز المسالک" میں دوسرے ائمہ کے مسالک شروح حدیث سے نقل کرنے کے بعد پھر خود ان کی کتب فقہیہ سے نقل کئے ہیں، اور اس میں شک نہیں کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تحقیق خود ان کی کتب فروع سے جتنی ہوسکتی ہے وہ کلام شراح سے نہیں ہوسکتی، بہر حال حضرت شیخ نے دوسرے مذاہب کی کتابوں کی جو عبارتیں نقل کی ہیں، اس کے بعد حضرت لکھتے ہیں "فعلم ما سبق ان اختلاف المطالع لم یعتبره من الائمة الا الامام الشافعی، الا ما تقدم من ابن عبد البر" معلوم ہوا کہ شافعیہ کے علاوہ باقی ائمہ ثلاث۔ جن میں حنفیہ بھی ہیں۔ ان سب کا مسلک یہی ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں، لیکن یہ بھی ذہن میں رہے کہ ابھی اوپر امام نووی کے کلام میں گذر چکا کہ اصح عند الشافعیة یہ ہے کہ اختلاف مطالع کا معتبر ہونا شافعیہ کے یہاں بلدان نائیہ میں ہے، اور مواضع قریبہ میں ان کے یہاں بھی اختلاف مطالع معتبر نہیں، اور قرب و بعد کا مصداق بھی ان کے کلام سے ابھی گذرا ہے یعنی مسافۃ قصر۔

**فخر الدین زیلعی کی رائے**

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اگرچہ کتب حنفیہ میں مشہور یہی ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں اور ایک شہر کی رویت دوسرے تمام شہروں میں معتبر ہے، لیکن اس پر ایک استدراک ہے فخر الدین زیلعی شارح الکنز کی طرف سے جس کو مولانا انور شاہ کشمیری اور دوسرے اہل درس نے اہتمام کے ساتھ نقل کیا ہے وہ یہ کہ مطالع کا اتحاد حنفیہ کے یہاں بلاد قریبہ میں ہے، بلدان نائیہ میں اتحاد نہیں، بلکہ وہاں اختلاف ہی کا اعتبار کرنا ہوگا، اس لئے کہ جن بلاد میں بون بعید ہے، مشرق و مغرب کا فرق ہے، جہاں رویت ہلال میں ایک بلکہ دو دن کا تفاوت ہوتا ہے ایسے بلاد کے اختلاف کا اعتبار ناگزیر ہے، العرف الشذی میں تحریر ہے: علامہ زیلعی کے قول کو تسلیم کرنا ضروری ہے والا فیلزم وقوع العید یوم السابع والعشرین او الثامن والعشرین او الیوم الحادی والثلاثین او الثانی والثلاثین الی آخر ما قال، یعنی اگر زیلعی کے قول کو تسلیم نہ کیا جائے تو لازم آئے گا کہ کبھی عید ستائیس یا اٹھائیس کی ہو اور بعض صورتوں میں اکتیس یا بتیس کی، اسلئے کہ اکثر و بیشتر بلاد قسطنطنیہ میں ہندوستان سے دو دن پہلے چاند نظر آجاتا ہے پس اگر وہاں سے ہمارے پاس درمیان رمضان میں اطلاع پہنچے رویت ہلال کی کسی معتبر ذریعہ سے تو ہماری عید دو دن مقدم یعنی اٹھائیس کی ہوجائے گی، یا تاخیر عید لازم آئے گی بایں طور کہ وہاں سے کوئی شخص

---

ﷲ تقسیم کیا ہے جو خطوط شمال و جنوب کے ہیں ان کو عرض بلد اور مشرق و مغرب کے خطوط کو طول بلد کہا جاتا ہے جو شہر عرض بلد پر ہوں ان کے مطالع متحد ہوتے ہیں، اور جو طول بلد پر ہوں ان کے مطالع مخصوص مسافت کے بعد مختلف ہوجاتے ہیں۔ حبیب اللہ۔

رمضان میں ہمارے یہاں آئے تو وہ اگر عید ہمارے ساتھ کرتا ہے تو اس میں دو دن کی تاخیر بتیس کی عید ہوگی اس پر اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اتنی کمی اور زیادتی کیسے لازم آئے گی بلکہ مذکورہ بالا صورت میں یہ کریں گے کہ اس بنیاد پر ہم اپنے یہاں کی تاریخ ہی بدل دیں گے اور ایک صورت میں ایک یا دو روزے کی قضا، اور دوسری صورت میں یہ کہیں گے کہ شروع کا روزہ غلط ہوا وہ رمضان نہیں تھا، اس کا جواب حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ جب یہاں والوں نے عام رویت یا ضابطۂ شہادت کے مطابق مہینہ شروع کیا تو دور کی شہادت کی بنا پر خود مقامی شہادت یا رویت کو غلط یا جھوٹا قرار دینا نہ عقلاً معقول ہے نہ شرعاً جائز، اسلئے یہ توجیہ غلط ہے (از حاشیہ درس ترمذی ص۵۳۴)

اخبرنی کریب ان ام الفضل بنت الحارث بعثتہ الی معاویۃ بالشام، قال: فقدمت الشام فقضیت حاجتہا فاستھل رمضان وانا بالشام، فرأینا الھلال لیلۃ الجمعۃ ثم قدمت المدینۃ فی اخر الشھر فسألنی ابن عباس ثم ذکر الھلال فقال متی رأیتم الھلال؟ فقلت رأیتہ لیلۃ الجمعۃ، قال انت رأیتہ؟ قلت: نعم[۱] ورآہ الناس وصاموا، وصام معاویۃ قال لکنا رأیناہ لیلۃ السبت فلا نزال نصومہ حتی نکمل الثلاثین او نراہ، فقلت، افلا تکتفی برؤیۃ معاویۃ وصیامہ؟ قال: لا، ھکذا امرنا رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم،

**مضمون حدیث** مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے خادم کریب کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس کی والدہ ام الفضل نے ان کو کسی ضرورت سے ملک شام حضرت معاویہؓ کے پاس بھیجا، میں نے وہاں پہنچکر ان کا کام کردیا، پھر رمضان کا چاند میرے وہاں ہوتے ہوئے ہوگیا پھر جب میں ملک شام سے لوٹ کر مدینہ منورہ پہنچا تو حضرت ابن عباس نے مجھ سے سوال کیا کہ تم نے رمضان کا چاند کب دیکھا تھا؟ میں نے کہا جمعہ کی شب میں، پوچھا تم نے خود دیکھا تھا؟ عرض کیا کہ ہاں اور دوسرے لوگوں نے بھی، اور پھر سب نے اسی کے مطابق روزہ رکھا تھا، حضرت ابن عباس نے ان کی بات سن کر فرمایا: لیکن ہم نے یعنی اہل مدینہ نے چاند شب شنبہ میں دیکھا تھا اور پھر فرمایا کہ ہم تو اپنی رویت کے اعتبار سے روزہ رکھتے رہیں گے یہاں تک کہ ہم تیس روزے پورے کریں یا اس سے پہلے چاند دیکھ لیں، کریب کہتے ہیں: میں نے عرض کیا کہ کیا اہل شام کی رویت پر آپ اکتفار نہیں کریں گے؟ انہوں نے فرمایا: نہیں، ہم کو حضور صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم نے اسی طرح حکم فرمایا ہے۔

---

[۱] ھکذا لفظ مسلم والنسائی والدارقطنی، اما الترمذی ففیہ: فقلت رآہ الناس والظاھر ان فیہ سقوطاً، سقط عنہ لفظ "نعم" من البذل"۔

اس حدیث کے ظاہر سے اختلاف مطالع کا معتبر ہونا مستفاد ہو رہا ہے، یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ یہ حضرت ابن عباسؓ کا فعل ہے اس لئے کہ وہ تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا حوالہ دے رہے ہیں، شافعیہ جو اختلاف مطالع کا اعتبار کرتے ہیں ان کو اس واقعہ کی توجیہ کی حاجت نہیں، انکے تو مسلک کے موافق ہے، لیکن جمہور علماء اور ائمہ ثلاث کے مسلک کے پیش نظر جواب کی حاجت ہے، اس کا جواب خلاصہ کے طور پر بعض شروح اور حواشی دیکھ کر جو بندہ کے ذہن میں ہے وہ یہ کہ ابن عباس کے کلام میں جو یہ آیا ہے کہ "ہم اہل شام کی رویت کا اعتبار نہیں کریں گے اس میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ ان کی مراد یہ ہے کہ اس صورت خاصہ میں اہل شام کی رویت کا اعتبار نہیں کریں گے وہ یہ کہ اگرچہ ابتداء کے لحاظ سے اس واقعہ کا تعلق ہلال رمضان سے ہے مگر اب فی الحال جبکہ رمضان کا اخیر ہے تو یہ مسئلہ بن گیا ہلال عید کا، اور ہلال رمضان کے ثبوت میں اگرچہ عدل واحد کی شہادت کافی ہے لیکن ہلال عید کے ثبوت کے لئے شہادت عدلین بالاتفاق ضروری ہے، عدل واحد کی شہادت وہاں معتبر نہیں۔

دوسرا احتمال حضرت ابن عباسؓ کے جواب میں یہ ہے کہ ان کی مراد نفی اعتبار سے مطلقاً اور علی العموم ہے (صرف اس صورت خاصہ میں نہیں) تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ یہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی اپنی رائے ہے اور وہ اگرچہ اس کو منسوب کر رہے ہیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث کی طرف، لیکن ایسی کوئی صریح حدیث موجودہ ذخائر حدیث میں تو ہے نہیں پس غالب یہ ہے کہ ان کا اشارہ اس سے اِس مشہور حدیثِ مرفوع کی طرف ہے "صُومُوا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ" اور اس حدیث سے اختلاف مطالع کے معتبر ہونے پر استدلال کیا نہیں جا سکتا، اس لئے کہ جمہور علماء یہ فرماتے ہیں کہ جب ایک شہر کے لوگوں نے چاند دیکھ لیا تو جماعت مسلمین نے گویا چاند دیکھ لیا اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مسلمانوں کو خطاب کر کے یہی فرما رہے ہیں کہ تم لوگ چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور اسی طرح افطار کرو، تو جب مسلمانوں کی ایک جماعت نے چاند دیکھ لیا تو سب لوگوں پر صیام کا حکم عائد ہو گیا، اس لئے کہ ہر ہر شخص کی رویت اور اس کا چاند دیکھنا یہ تو بالاجماع ضروری نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری، وزاد الشیخ احمد شاکر: مسند احمد ۲۷۹، وزاد فی البذل الدارقطنی"

## باب كراهية صوم يوم الشك

یوم الشک یعنی تیس شعبان کیونکہ اس میں احتمال ہوتا ہے اس بات کا کہ ممکن ہے رات چاند ہو گیا ہو اور نظر نہ آیا ہو، کذا عند الجمہور۔ اور امام احمد کے نزدیک اس میں ایک قید ہے کہ تیس شعبان یوم الشک جب ہے جبکہ رات میں مطلع صاف ہو، ان کا مسلک اس میں اس سے پہلے "باب الشہر یکون تسعا وعشرین" میں گذر چکا فلیراجع۔

**مسئلة الباب میں مذاہب ائمہ** مسئلة الباب مختلف فیہ ہے، امام شافعی کے نزدیک کراہۃ صرف دوروزوں کی ہے نفل مطلق اور بہ نیت رمضان اس کے علاوہ باقی روزے اس دن میں جائز ہیں جیسے نفل معتاد، قضا اور واجبات اُخر صوم کفارہ ونذر وغیرہ یہی ایک روایت امام احمد سے ہے، ویسے ان کی روایات ثلاثہ باب گذشتہ میں گذر گئیں، اور امام مالک کے نزدیک سوائے رمضان کے باقی روزے جائز ہیں۔ اور حنفیہ کے نزدیک نفل مطلق اور نفل معتاد یہ دو قسمیں جائز ہیں، ولا یجوز غیرھما من الاقسام، کوکب میں لکھا ہے اس صوم کی کراہت اس صورت میں ہے جب ایسی نیت سے ہو جو دائر بین الفرض والنفل ہو، یعنی اگر اس نیت سے رکھے کہ اگر چاند ہوا تو رمضان سے ہو جائے گا ورنہ نفل، اور اگر نیت جازمہ کے ساتھ ہو یعنی جزم بالنفل کیساتھ بلاتردد کے تو کراھۃ نہیں، اور پھر اس صورت میں اگر چاند کا ثبوت ہو جائے تو یہ روزہ رمضان کا ہو جائے گا اور شافعیہ وغیرہ کے یہاں نہیں ہوگا، اور اگر تردد ہو بین الصوم والافطار، یعنی اگر چاند ہوا تو میرا روزہ ہے ورنہ نہیں تو اس صورت میں یہ عمل لغو ہوگا اور کوئی روزہ ہی نہ ہوگا، اور "نور الایضاح" میں لکھا ہے کہ عام لوگوں کو چاہئے کہ وہ یوم الشک میں تلوّم کریں یعنی انتظار بلانیتِ صوم قریب بزوال تک، اس کے بعد افطار کریں، اور علما اور خواص اس دن میں روزہ رکھیں، یعنی جو لوگ استحکام نیت پر قادر ہوں، تردد میں نہ واقع ہوں۔

## باب فی من یصل شعبان برمضان

یعنی جو شخص شعبان کے اخیر میں ایک دو روزہ رکھ کر ان روزوں کو رمضان کے روزہ سے ملادے، اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں، اول حدیث ابوہریرۃؓ مرفوعاً "لاتقدموا صوم رمضان بیوم ولایومین" یہ حدیث بروایت ابن عباسؓ قریب ہی میں اپنے باب میں گذر چکی، دوسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی بلفظ

"عن ام سلمة عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم انہ لم یکن یصوم من السنة شهرا تاما الاشعبان یصلہ برمضان، حدیث کا مفہوم واضح ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سال کے مہینوں میں کسی مہینہ کے پورے روزے نہیں رکھتے تھے سوائے شعبان کے کہ اس کے روزوں کو آپ رمضان کے روزوں سے ملادیتے تھے۔

**ترجمۃ الباب کی غرض** مصنف کی غرض اس حدیث کو یہاں لانے سے بظاہر یہ ہے کہ تقدم علی رمضان کی ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ رمضان سے پہلے صرف ایک یا دو روزے رکھے جائیں جیساکہ اسی باب کی حدیث اول میں ہے، لیکن اگر دو سے زائد روزے رکھے جائیں خواہ اکثر ماہ کے یا پورے ماہ کے اس کی ممانعت نہیں، وھذا ظاھر من صنیع المصنف، یہی ترجمہ تقریبا امام ترمذی نے بھی قائم کیا، ماجاء فی وصال شعبان برمضان، مگر انہوں نے اس میں صرف کثرتِ صوم شعبان والی روایت کو ذکر کیا، تقدم بصوم یوم او یومین والی روایت اسمیں نہیں لائے۔

# باب فی کراھیۃ ذلک

قدم عباد بن کثیر المدینۃ فمال الی مجلس العلاء فاخذ بیدہ فاقامہ ثم قال: اللھم ان ھذا یحدث عن ابیہ عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم قال: اذا انتصف شعبان فلا تصوموا. فقال العلاء الخ۔ عبدالعزیز بن محمد کہتے ہیں ایک مرتبہ عباد بن کثیر مدینہ منورہ میں آئے اور آکر علاء بن عبدالرحمٰن کی مجلس میں گئے اور ——— ان کا ہاتھ پکڑ کر مجلس میں لوگوں کے سامنے ان کو کھڑا کر دیا اور پھر حاضرین مجلس کے سامنے یہ بات کہی کہ دیکھو علاء نے مجھ سے یہ حدیث ابوہریرہؓ اپنے باپ سے روایت کی ہے اذا انتصف شعبان فلا تصوموا، اس پر علاء نے سب کے سامنے ان کی تصدیق کی کہ بیشک میں اس حدیث کو اپنے باپ سے روایت کرتا ہوں۔

عباد بن کثیر نے ایسا کیوں کیا اور اپنے استاذ سے ان کی بیان کردہ حدیث کی تصدیق کرانے کی کیا ضرورت پیش آئی اس کی وجہ کسی شارح نے نہیں لکھی، ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ اس حدیث کے ساتھ علاء بن عبدالرحمٰن متفرد ہیں، اس حدیث کی روایت کا مدار ان ہی پر ہے، اور انکی اس روایت کردہ حدیث کا مضمون بظاہر دوسری احادیث صحیحہ کے خلاف ہے[1] واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اس سے بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے جیسا کہ مراجعت کتب سے معلوم ہوا کہ ایک طعن اس سند پر یہ کیا جاتا ہے کہ علاء کا سماع اپنے باپ سے ثابت نہیں، پس اسی لئے عباد نے بھری مجلس میں علاء سے یہ اعتراف کرایا کہ میں نے یہ حدیث اپنے باپ سے سنی ہے۔

**نصف شعبان کے بعد نہی عن الصوم والی حدیث کی توجیہ**

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ اس حدیث کا مضمون یہ ہے کہ نصف شعبان کے بعد اخیر تک کوئی روزہ نفلی نہ رکھا جائے" فتح الباری میں حافظ فرماتے ہیں کہ جمہور علماء کے نزدیک نصف شعبان کے بعد صوم تطوع جائز ہے، اور یہ کہ جمہور نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، امام احمد اور یحییٰ بن معین فرماتے ہیں: انہ منکر، نیز اس میں ہے کہ بہت سے شافعیہ نصف شعبان کے بعد کراہت صوم کے قائل ہیں اسی حدیث العلاء کی بناپر، اور رویانی من الشافعیۃ کا مسلک یہ ہے کہ تقدم بیوم او یومین تو حرام ہے، اور نصف شعبان کے بعد تقدم مکروہ، بہرحال حدیث الباب مسلک جمہور کے خلاف ہے جس کے دو جواب ہوسکتے ہیں۔ تضعیف جیسا کہ ابھی اوپر گذرا، اسی طرح بیہقی بھی فرماتے ہیں کہ حدیث "لایتقدمن احدکم رمضان بصوم یوم او یومین" جو کہ دلالت کرتی ہے نصف شعبان کے رخصت صوم پر یہ اصح ہے

---

[1] جن سے صیام شعبان کی فضیلت ثابت ہوتی ہے، اور اسی طرح وہ مشہور حدیث "لایتقدمن احدکم رمضان بصوم یوم او یومین"

علاء بن عبدالرحمٰن کی حدیث سے یا تطبیق اور جمع بین الحدیثین، کہ منع کی روایت اس شخص پر محمول ہے جس کو روزہ رکھنے سے ضعف لاحق ہونے کا اندیشہ ہو اور وہ دوسری حدیث جس میں نہی وارد ہے تقدم بصوم یوم او یومین سے وہ اس شخص کے حق میں ہے جو رمضان کے احتیاط میں روزہ رکھے، کذا قال الطحاوی قال الحافظ: ھو جمع حسن۔

## حدیث الباب کی تضعیف وتصحیح میں اختلاف

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ حدیث الباب کی تضعیف وتصحیح میں محدثین کا اختلاف ہو رہا ہے، ایک جماعت اس کی تضعیف کرتی ہے جیسے امام احمد اور یحییٰ بن معین کما تقدم آنفًا، اور ایک جماعت اس کی تصحیح کر رہی ہے، چنانچہ امام ترمذی اس حدیث کی تخریج کے بعد فرماتے ہیں: قال ابوعیسیٰ: حدیث ابی ہریرۃ حدیث حسن صحیح، اور حافظ فتح الباری ص۱۵۲ میں لکھتے ہیں: اخرجہ اصحاب السنن وصححہ ابن حبان وغیرہ، حافظ منذری کا میلان بھی "مختصر السنن" میں صحت حدیث ہی کی طرف ہے، چنانچہ انہوں نے ناقدین کا نقد نقل کرنے کے بعد اس کا جواب دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: حکی ابوداؤد عن الامام احمد انہ قال: ھذا حدیث منکر قال: وکان عبدالرحمٰن بن مہدی لایحدث بہ[1]، اس پر منذری فرماتے ہیں: ممکن ہے امام احمد نے اس حدیث کا انکار علاء بن عبدالرحمٰن کی وجہ سے کیا ہو اس لئے کہ ان کے بارے میں بعض محدثین کلام کرتے ہیں، اور حال یہ ہے کہ وہ اس حدیث کے ساتھ متفرد ہیں، منذری کہتے ہیں کہ: علاء بن عبدالرحمٰن کے بارے میں اگرچہ کلام کیا گیا ہے لیکن امام مالک نے ان سے حدیث لی ہے باوجود اپنی شدید چھان بین اور احتیاط کے ایسے ہی امام مسلم نے اپنی صحیح میں ان کی حدیث سے استدلال کیا ہے اور ان سے بہت سی روایات لی ہیں لہٰذا یہ حدیث علی شرط مسلم ہے اور ہو سکتا ہے کہ امام مسلم نے علاء کی اس حدیث کو چھوڑ دیا ہو ان کے تفرد کی وجہ سے۔ اھ

حافظ ابن قیم کا میلان بھی "تہذیب السنن" میں اسی طرف معلوم ہوتا ہے، انہوں نے اس حدیث پر وجوہ طعن کو تفصیل سے لکھ کر ان کے جوابات دیئے ہیں۔ منجملہ ان کے ایک طعن اس پر یہ بھی ہے کہ علاء کا سماع اپنے باپ سے ثابت نہیں۔ ابن القیم نے اس کی تردید کی ہے اور یہ کہ علاء کا سماع اپنے باپ سے ثابت ہے الی آخر ما ذکر۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

---

[1] اس پر شیخ احمد شاکر نے اپنی تعلیق علی مختصر المنذری میں منذری کی اس نقل پر تردد کا اظہار کیا ہے کہ امام ابوداؤد نے یہ بات امام احمد سے کہاں نقل کی ہے، نہ یہ سنن میں ہے اور ان کی دوسری تصنیف "مسائل ابوداؤد" میں ہے وہ لکھتے ہیں ھکذا نقل المنذری عن ابی داؤد انہ حکی عن الامام احمد انہ قال - ھذا حدیث منکر، وما ادری من این جاء بہ؟ فلیس ھو فی السنن، ولا فی کتاب مسائل ابی داؤد الی آخر ما ذکرہ، قلت ھذہ الحکایۃ موجودۃ فی الجزء الخامس من مسائل الامام احمد لابی داؤد ص۳۱۵، فہذا مبنی علی قلۃ تتبعہ وتسرعہ فی الانکار۔ (حبیب اللہ المظاہری)

# باب شهادة رجلين على رؤية هلال شوال[ل]

اس باب کا تعلق ہلال شوال یعنی عید کے چاند کی رویت سے ہے، اور آنے والے باب کا تعلق ہلال رمضان کی رویت سے ہے، یہاں پر مصنف نے شہادت رجلین فرمایا، اور آنے والے باب میں "شہادۃ الواحد" فرمایا، اس پہلے باب میں تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ عید کے چاند میں شہادۃ عدلین ضروری ہے، یعنی عدل واحد کی شہادت کافی نہیں سوائے ابو ثور کے کہ ان کے نزدیک جائز ہے اور ہلال رمضان میں عدل واحد کی شہادت جیسا کہ مصنف نے ترجمۃ الباب میں کہا ائمہ ثلاث کے نزدیک کافی ہے، لیکن یہاں امام مالک کا اختلاف ہے ان کے نزدیک ہلال رمضان کے ثبوت میں بھی شہادۃ عدلین ضروری ہے کما فی الشرح الکبیر للدردیر. اس اجمالی اختلاف ائمہ کے بعد ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تفصیل حسب ذیل ہے

**ہلال رمضان وعید کے ثبوت میں مذاہب اربعہ کی تفصیل**

۱ { حنفیہ فی ہلال رمضان: عدل واحد ولو عبداً او انثی ولا یشترط لفظ الشہادۃ
حنفیہ، فی ہلال شوال: شہادۃ حرین او حر وحرتین بشرط العدالۃ ولفظ الشہادۃ

۲ فی مالکیہ، رمضان وشوال: جس جگہ کے باشندے رویت ہلال کا اہتمام کرتے ہوں وہاں شہادۃ عدلین، اور جس جگہ اہتمام نہ ہو وہاں شہادت عدل واحد مطلقاً رمضان ہو یا شوال

۳ { شافعیہ، فی رمضان: شہادۃ عدل واحد حر ذکر علی الاصح، وفی روایۃ ولو عبداً او امرأۃ
فی العید: شہادۃ عدلین حرین

۴ { حنابلہ، فی رمضان: شہادۃ عدل واحد، ولو عبداً او امرأۃ
فی العید: شہادۃ عدلین حرین۔

(ملخصاً من المنہل)

**مطلع کے صاف ہونے اور نہ ہونے میں فرق حکم**

پھر جاننا چاہئے کہ یہاں حنفیہ اور جمہور کے درمیان ایک اور اختلاف ہے وہ یہ کہ عند الجمہور مطلع کے صاف ہونے اور

---

[ل] وفی الہدایۃ ص ج ۱ فی بیان ہلال رمضان: واذا کان بالسماء علۃ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل فی رؤیۃ الہلال رجلاً کان او امرأۃ حراً کان او عبداً، لانہ امر دینی فاشبہ روایۃ الاخبار (ای الاحادیث) ولہذا لا یختص بلفظ الشہادۃ، وتشترط العدالۃ لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول، وقال فی بیان ہلال الفطر: واذا کان بالسماء علۃ لم تقبل فی ہلال الفطر الا شہادۃ رجلین او رجل وامرأتین لانہ تعلق بہ نفع العبد وہو الفطر فاشبہ سائر حقوقہ، والاضحی کالفطر فی ہذا فی ظاہر الروایۃ، وہو الاصح خلافاً لما روی عن ابی حنیفۃ انہ کہلال رمضان لانہ تعلق بہ نفع العباد وہو التوسع بلحوم الاضاحی (ھذا التعلیل لظاہر الروایۃ اھ)

نہ ہونے کا کوئی فرق نہیں، دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہے، اور حنفیہ کی ظاہر الروایۃ میں دونوں صورتوں کا حکم مختلف ہے ان کے یہاں مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں تو حکم اسی طرح ہے جو مذکور ہوا، لیکن مطلع صاف ہونے کی صورت میں ان کے نزدیک ہلال رمضان ہو یا ہلال عید ثبوت رؤیت کے لئے جم غفیر کا ہونا ضروری ہے، یعنی اتنی بڑی جماعت کہ قاضی کو ان کی شہادت سے یقین حاصل ہو جائے، اس جماعت کی کوئی تحدید نہیں کی گئی، اور ایک روایت امام ابو یوسف سے یہ ہے کہ انہوں نے عدد قسامت کے موافق پچاس کی تعداد فرمائی ہے، اور بعضوں نے کہا کہ ہر مسجد جماعت سے ایک دو آدمی ہونے چاہئیں، کذا فی البذل عن البدائع، اور "ھدایۃ" میں ایک قول یہ ہے قیل فی حد الکثیر اھل المحلۃ، نیز "ھدایۃ" میں ہے: ولا فرق بین اھل المصر ومن ورد من خارج المصر، اور پھر اس میں امام طحاوی کا قول یہ لکھا ہے کہ اگر شہادت دینے والا خارج مصر سے آیا ہے تو اس صورت میں عدل واحد کی شہادت قبول کی جائے گی لقلۃ الموانع، یعنی شہر سے باہر چاند نظر آنے کے موانع کم ہوتے ہیں (پس ظاہر یہی ہے کہ اس نے چاند دیکھا ہے) وکذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر، اور ایسے ہی اگر واحد عدل چاند دیکھنے والا شہر کے اندر کسی بلند جگہ سے دیکھے۔

**صاحب بحر الرائق کی رائے** حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایۃ تو یہی ہے یعنی غیم اور غیر غیم کا فرق، اور ایک روایت اس میں امام ابو حنیفہ سے یہ ہے کہ شہادت عدلین کافی ہے اگرچہ مطلع صاف ہو، صاحب "البحر الرائق" اس روایت کے لکھنے کے بعد فرماتے ہیں: ولم ار من رجحہا من المشائخ اور پھر آگے وہ فرماتے ہیں کہ: مناسب یہ ہے کہ ہمارے اس زمانہ میں اسی روایت پر عمل کیا جائے، لان الناس تکاسلوا عن ترائی الاھلۃ" اس لئے کہ لوگوں نے چاند دیکھنے کا اہتمام سستی اور کاہلی کی وجہ سے ترک کر دیا ہے، لہذا اس صورت میں غلطی کا احتمال صرف ایک دو آدمی کے دیکھنے میں غیر ظاہر ہے اھ من المنہل۔

**فرق بین الصحو والغیم کی دلیل** جاننا چاہیئے کہ حنفیہ کا مذکورہ بالا مسلک "لفرق بین حال الغیم والصحو" موافقہاء احناف نے اس پر استدلال بطریق نظر ودرایۃ کیا ہے کہ مطلع صاف ہونے کے باوجود دیکھنے والوں کی ایک جماعت میں سے صرف ایک یا دو شخصوں کو چاند نظر آئے خلاف ظاہر ہے، پس ہو سکتا ہے ان دو شخصوں کو کچھ وہم ہو رہا ہو، اسی لئے انہوں نے اس صورت میں ایک یا دو شخصوں کی رویت کا اعتبار نہیں کیا، ویسے اگر دیکھا جائے تو روایات میں غور کرنے سے بھی اس کا ثبوت یا کم از کم اس کی تائید ضرور ملتی ہے جیسا کہ "اعلاء السنن مع" میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اس کی طرف رجوع کیا جائے۔ اس کے علاوہ بھی یہ بات سامنے ہے کہ رویت ہلال جس کا تعلق فضا سے ہے اس کے دو حال ہیں، حالت صحو اور حالت غیم، جن میں اصل حال صحو ہے اور غیم عوارض میں سے ہے اس مقدمہ کو ذہن میں رکھنے کے بعد آپ سمجھئے اس سلسلہ کی جو مشہور حدیث ہے یعنی "صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ" جس کو بھی

اصحاب السنن نے الفاظ کے قدرے تفاوت کے ساتھ روایت کیا ہے، اس کے الفاظ "سنن نسائی" میں اس طرح ہیں صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ وانسکوا لھا، فان غم علیکم فاکملوا ثلاثین، فان شھد شاھدان فصوموا وافطروا. اس حدیث میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اولاً حال صحو کا حکم بیان فرمایا: صوموا لرؤیتہ وافطروا لرویتہ" جس میں جمع کے صیغے کو استعمال کیا گیا ہے، اور ظاہر بھی ہے کہ جب مطلع صاف ہے تو چاند سبھی کو نظر آئے گا، اس کے بعد آپ نے حال غیم کا حکم بیان فرمایا۔ فان غم علیکم فاکملوا ثلاثین" اور پھر آگے اسی کے بارے میں آپ فرما رہے ہیں " فان شھد شاھدان فصوموا وافطروا " پس شہادت شاہدین کا حکم غیم سے متعلق ہوا، اس پر علامہ سندی نے حاشیۂ النسائی میں یہ فرمایا کہ بظاہر یہ حکم ثانی غیم کے ساتھ خاص نہیں ہے اس لئے کہ آگے اسی حدیث میں صوم اور افطار ہر دو کا ذکر ہے حالانکہ صوم میں بحالت غیم بالاجماع عدل واحد کی شہادت کافی ہے، لیکن ان کی اس بات کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس حدیث سے تو یہی معلوم ہو رہا ہے کہ بحالت غیم صوم کے لئے بھی شاہدین کی شہادت ہونی چاہئے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ پورا مسئلہ ایک ہی حدیث سے معلوم ہو جائے لہذا ہم کہیں گے کہ سنن ابوداؤد میں امام ابوداؤد نے شہادت اعرابی کے دو قصے ذکر کئے ہیں دو مستقل بابوں میں، جس میں صوم کے بارے میں اعرابی واحد کی شہادت مذکور ہے جس میں آپ نے صوم کا حکم فرمایا اور عید کے بارے میں شہادت اعرابیین والی حدیث بیان کی کہ آپ نے شہادت اعرابیین پر افطار کا حکم فرمایا، لہذا سنن ابوداؤد کی یہ روایت سنن نسائی کی روایت کے لئے مخصص ہو جائیگی واللہ تعالیٰ اعلم۔

اب تک ترجمۃ الباب کے تحت کلام چل رہا تھا، اب حدیث الباب کو لیجئے۔

عن ابی مالك الاشجعی نا حسین بن الحارث الجدلی ۔ جدیلۃ قیس ۔ ان امیر مکۃ خطب ثم قال عھد الینا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان ننسك للرؤیۃ الخ۔

**مضمون حدیث** مضمون حدیث یہ ہے، حسین بن الحارث جدلی کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ ایک امیر مکہ نے خطبہ دیا، جس کا نام جیسا کہ آگے روایت میں آ رہا ہے الحارث بن حاطب ہے۔ امیر مذکور نے اپنے خطبہ میں یہ بھی کہا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہم سے یہ عہد لیا تھا کہ ہم نسک یعنی حج اور اضحیہ جب کریں تو رویت ہلال سے کریں، یعنی خود چاند دیکھ کر اور اسی کے حساب سے، اور اگر ہم خود نہ دیکھیں اور دو شاہد عدل گواہی دیں تو ہم ان کی شہادت پر نسک ادا کریں۔ اس کے بعد امیر مذکور نے حاضرین مجلس سے کہا کہ تمہارے اندر ایک ایسا شخص موجود ہے جس کو اللہ اور اس کے رسول کی معرفت مجھ سے زیادہ حاصل ہے، اور انہوں نے یہ مضمون خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے، اور یہ کہہ کر ایک شخص کی طرف اشارہ کیا حسین بن الحارث کہتے ہیں کہ میں نے ایک بڑے میاں سے جو میرے برابر میں بیٹھے تھے پوچھا کہ امیر نے کس شخص کی طرف اشارہ کیا ہے وہ

کون ہے، تو انہوں نے کہا وہ عبداللہ بن عمر ہیں، اور امیر نے جو کچھ ان کے بارے میں کہا سچ کہا ابن عمر واقعی بہ نسبت امیر کے اللہ تعالیٰ کی معرفت زیادہ رکھتے ہیں، فقال بذلك امرنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم حضرت ابن عمر جو وہاں موجود تھے انہوں نے فرمایا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں اسی طرح فرمایا ہے جس طرح امیر نے کہا، یعنی رویت ہلال کے بارے میں۔

**حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت** اس حدیث کا تعلق بظاہر عید الاضحیٰ سے ہے کیونکہ اس میں نسک کا لفظ وارد ہے ان ننسك للرؤية جس کے متبادر معنی حج کے ہیں جس کے اندر اضحیہ اور عید اضحیٰ بھی آجاتے ہیں، گویا مصنف نے ہلال عید الاضحیٰ کی رویت سے استدلال کیا رؤیت ہلال عید الفطر پر، افادہ السندی، اور صاحب منہل نے نسک کے لغوی معنی مطلق عبادت اور قربت کے لیتے ہوئے صوم کو بھی اس میں شامل کرلیا ہے، اس صورت میں مطابقت ترجمۃ الباب کے ساتھ ظاہر ہے مقایست کی حاجت نہیں۔

والحدیث اخرجہ الدارقطنی ..... واخرج احمد والنسائی نحوہ قالہ فی المنہل۔

---

عن ربعي بن حراش عن رجل من اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم قال: اختلف الناس في آخر يوم من رمضان فقدم اعرابيان، فشهدا عند النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم الخ۔

اس حدیث کے راوی صحابی مبہم ہیں نام مذکور نہیں بذل میں لکھا ہے "لم اقف علی تسمیتہ"، مضمون حدیث یہ ہے ایک مرتبہ آپ کے زمانہ میں رمضان کے آخری دن کے بارے میں لوگوں کو تردد ہوا کہ آج تیس رمضان ہے یا یکم شوال؟ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں دو اعرابی آئے جنہوں نے اس بات کی شہادت دی کہ ان دونوں نے گذشتہ شام چاند دیکھا تھا، اس پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے لوگوں کو روزہ افطار کرنے کا حکم فرمایا اور یہ کہ آئندہ صبح کو سب لوگ عید کی نماز کے لئے عیدگاہ پہنچیں۔

اس حدیث میں شہادت عدلین سے ہلال شوال کا ثبوت ہو رہا ہے۔

**عید کی نماز کی قضا ہے یا نہیں؟** نیز مستفاد ہو رہا ہے کہ اگر کسی عارض کی وجہ سے عید کی نماز یکم شوال کو نہ پڑھی جاسکے تو اس کو اگلے دن پڑھا جائے۔

یہ مسئلہ اور اس میں اختلاف علماء کتاب الصلاۃ کے ابواب العیدین میں "باب اذا لم یخرج الامام للعید من یومہ یخرج من الغد" میں تفصیل سے گذر چکا۔

والحدیث اخرجہ ایضاً احمد والدارقطنی وقال اسنادہ حسن ثابت (قالہ فی المنہل)

---

## باب فی شہادۃ الواحد علی رؤیۃ ھلال رمضان

اس باب میں مصنف نے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے ایک اعرابی کی شہادت کا قصہ جس پر آپ نے رمضان کا فیصلہ فرمایا ذکر کیا ہے جو ترجمۃ الباب کے مطابق ہے، مذاہب ائمہ گذشتہ باب میں گذر چکے۔

## باب فی توکید السحور

سحور بالضم مصدر ہے، سحری کھانا، اور بالفتح بمعنی سحری، یعنی طعام سحر۔

**سحور اس امت کی خصوصیت ہے** حدیث الباب میں آپ کا ارشاد ہے، ان فصل مابین صیامنا وصیام اھل الکتاب اکلۃ السحر: اہل کتاب واہل اسلام کے روزوں کے درمیان فرق سحری کھانے سے ہے اور صحیحین کی روایت میں ہے حضرت انس کی حدیث سے مرفوعاً "تسحروا فان فی السحور برکۃ"، اور امر اس کے اندر استحباب کے لئے ہے، اور ابن المنذر نے اسکے استحباب پر اجماع نقل کیا ہے، منہل میں ہے کہ سحور اسی امت کے خصائص میں سے ہے بخلاف امم سابقہ کے کہ ان کی شریعت میں تو طعام وشراب نوم سے حرام ہوجاتا تھا جیساکہ ابتداء اسلام میں ہماری شریعت میں یہی تھا کما تقدم۔ سحور کے استحباب پر اہل سنت کا اجماع ہے، "اُکلۃ السحر"، بضم الہمزہ بمعنی اللقمۃ اور بفتح الہمزہ مرۃ کے لئے یعنی ایک مرتبہ کھانا خواہ اس کی مقدار کتنی ہی ہو، حدیث میں یہ لفظ بظاہر بفتح الہمزہ ہے، اور "سَحَر" بفتح السین والحاء اخیر شب قبیل الصبح، والحدیث اخرجہ ایضا احمد ومسلم والنسائی وابن ماجہ والترمذی وقال حسن صحیح قالہ فی المنہل۔

## باب من سمی السحور غداء

عن العرباض بن سار[illegible] اللہ تعالیٰ [illegible] رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم الی السحور فی رمضان فقال [illegible] ہَلُمَّ الی الغداء المبارک۔

**شرح حدیث** حضرت عرباض بن ساریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ایک دن رمضان میں سحری کے وقت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم کے سامنے کو نکل رہا تھا (آپ اس وقت بظاہر سحری نوش فرما رہے تھے) تو آپ نے مجھے دیکھ کر فرمایا آجاؤ مبارک کھانے کی طرف۔

حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہے کہ سحور پر آپ نے غدا کا اطلاق فرمایا، دراصل غدا تو صبح کے کھانے کو کہتے ہیں جو دن کے شروع میں قبل الزوال کھایا جائے، اور چونکہ سحری روزہ دار کے حق میں غدا کے قائم مقام ہوتی ہے اس لئے اس پر اسی کا اطلاق کردیا گیا، جیساکہ ایک دوسری حدیث میں اس سے پہلے کتاب الصلاۃ میں گذر چکا باب

وقت الجمعہ کے اندر" کنا نتغدی ونقیل بعد الجمعۃ"، کما تقدم ھناک فارجع الیہ۔

**سحری مبارک کھانا ہے** اور سحری کا مبارک ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ ہمارے نبی کی سنت ہے نیز گذشتہ انبیاء کی بھی سنت رہی ہے، اور بذل میں حضرت نے لکھا ہے: اس لئے کہ وہ روزہ کی حالت میں قوۃ کا ذریعہ اور نشاط کا سبب ہے یا یہ کہ روزہ رکھنے میں معین ہوتی ہے اور اس کی برکت سے آدمی کو روزہ رکھنے کی توفیق ہوجاتی ہے اور روزہ کی مشقت کو ہلکا کر دیتی ہے اھ اور حضرت شیخ کے حاشیہ بذل میں ہے، قال ابن العربی فی شرح الترمذی مبارک لخمسۃ اوجہ اھ لہذا اس کے لئے عارضۃ الاحوذی دیکھئے، اذلا یستطاع العلم براحۃ الجسم ومن طلب العلی سہر اللیالی، والحدیث اخرجہ ایضا النسائی وابن خزیمۃ وابن حبان قالہ فی المنہل۔

## وقت السحور

سمعت سمرۃ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ یخطب وھو یقول، قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لا یمنعن من سحور کم اذان بلال، ولا بیاض الافق ھکذا، حتی یستطیر۔

آپ فرمارہے ہیں کہ اذان بلال سحور سے مانع نہیں (فانہ کان یؤذن بلیل کما تقدم فی ابواب الاذان) اور نہ افق کی وہ روشنی جو اس طرح ہو، جس کو آپ نے اشارہ سے فرمایا یعنی طولاً (کیونکہ وہ فجر کاذب ہے،) حتی یستطیر ای یظھر عرضًا یعنی جب تک روشنی افق کے عرض میں پھیل نہ جائے، جس کو فجر صادق کہتے ہیں۔

اس حدیث میں سحور کا آخری وقت بیان کیا گیا ہے جس کے بعد کھانا پینا ممنوع ہوجاتا ہے۔

**تحقیق آخرِ وقت سحر** سحری کے آخر وقت میں ہمارے فقہاء کے دو قول ہیں، اول طلوع فجر، یعنی جوں ہی طلوع صبح ہو، دوسرا قول تبین فجر، یعنی صبح کی روشنی کا اچھی طرح پھیل جانا، شامی میں لکھا ہے والاول احوط، والثانی اوسع کما قال الحلوانی کما فی المحیط" اھ من البذل، قول ثانی کا ماخذ یہ آیت ہے "کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر، امام ترمذی نے باب قائم کیا "باب ماجاء فی تاخیر السحور" جس میں حضرت انس کی یہ حدیث ذکر فرمائی "تسحرنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ثم قمنا الی الصلاۃ قال: قلت: کم کان قدر ذلک؟ (وفی روایۃ البخاری: کم کان بین الاذان والسحور) قال: قدر خمسین آیۃ، امام ترمذی فرماتے ہیں: وبہ یقول الشافعی واحمد واسحاق، استحبوا تاخیر السحور، وفی الباب عن حذیفۃ" اھ، میں کہتا ہوں: حذیفہ کی حدیث کی تخریج مختلف طرق سے امام نسائی نے فرمائی ہے، اس کے ایک طریق میں ہے، عن زر قال قلنا لحذیفۃ: ای ساعۃ تسحرت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وسلم؟ قال: ھو النہار الا ان الشمس لم تطلع"۔ اس حدیث سے صبح صادق کے بعد تسحر کا ثبوت ہورہا ہے جو تقریبًا اجماع کے خلاف ہے اس کا جواب علامہ عینی نے امام طحاوی سے یہ نقل کیا ہے کہ

یہ حدیث احادیث کیثرہ صحیحہ کے خلاف ہے جن میں بعض متفق علیہ ہیں لہذا اس کا اعتبار نہو گا وہ فرماتے ہیں: اور یہ بھی احتمال ہے کہ حدیث حذیفہ شروع کی ہو آیت کریمہ" کلوا واشربوا حتی یتبین" الآیۃ کے نزول سے پہلے کی، اور علامہ سندی نے حاشیہ نسائی میں اسکی تاویل کی ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں: قولہ ھو النہار الا ان الشمس لم تطلع "الظاہر ان المراد بالنہار ھو النہار الشرعی، والمراد بالشمس الفجر، والمراد انہ فی قرب طلوع الفجر، حیث یقال انہ النہار، نعم ما کان الفجر طالعًا اھ

## آخر وقت مستحب

ویسے مستحب سحور میں تاخیر ہے، چنانچہ بذل میں "بدائع" سے منقول ہے:" والسنۃ فیہ التاخیر فانہ روی عنہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وسلم انہ من سنن المرسلین، وفی روایۃ من اخلاق المرسلین"

حضرت شیخ" فضائل رمضان" میں فضیلت سحری بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: علامہ عینی نے سترہ صحابہ سے اسکی فضیلت کی احادیث نقل کی ہیں، اور اس کے مستحب ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، بہت سے لوگ کاہلی کی وجہ سے اس فضیلت سے محروم رہ جاتے ہیں اور بعض تراویح پڑھ کر کھانا کھا کر سوجاتے ہیں اور وہ اس کے ثواب سے محروم رہتے ہیں، اس لئے کہ لغت میں سحری (سحور) اس کھانے کو کہتے ہیں جو صبح کے قریب کھایا جائے جیسا کہ" قاموس" میں لکھا ہے بعض نے کہا ہے کہ آدھی رات سے اس کا وقت شروع ہو جاتا ہے (مرقاۃ) "صاحب کشاف" نے اخیر کے چھٹے حصہ کو بتلایا ہے..... مثلاً اگر غروب آفتاب سے طلوع صبح صادق تک بارہ گھنٹے ہوں تو اخیر کے دو گھنٹے سحری کا وقت ہے اھ

والحدیث اخرجہ ایضا احمد ومسلم والنسائی والترمذی وقال: حسن، واخرجہ الدارقطنی وقال: اسنادہ صحیح، قالہ فی المنہل۔

ولیس الفجران یقول: ھکذا وجمع یحییٰ کفہ حتی یقول ھکذا ومد یحییٰ باصبعیہ السبابتین.

## شرح حدیث

راوی فجر صادق وکاذب کے درمیان ہاتھوں کی انگلیوں سے اشارہ کے ذریعہ فرق سمجھا رہا ہے ان یقول میں قول کلام کے معنی میں نہیں ہے بلکہ قول حسب مواقع مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بھی بہت سی حدیثوں میں گذر چکا، مطلب یہ ہے کہ یحییٰ نے اپنے ہاتھ کی انگلیوں کو ملا کر سامنے افق کی طرف طولاً اشارہ کیا اور کہا کہ یہ فجر نہیں ہے یہ تو فجر کاذب ہے، پھر دوبارہ اپنے دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو ملا کر ان کو عرضاً پھیلا دیا اور کہا جب تک اس طرح روشنی نہ پھیلے اس وقت تک صبح نہیں ہوتی۔ اس حدیث کے باقی مضمون کی شرح کتاب الصلاۃ میں "باب الاذان قبل الوقت" میں گذر گئی۔

والحدیث اخرجہ ایضًا احمد والبخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ (المنہل)

کلوا واشربوا ولا یہیدنکم الساطع المصعد فکلوا واشربوا حتی یعترض لکم الاحمر۔

آپ فرما رہے ہیں کہ کھاتے پیتے رہو، اور نہ گھبرائے تم کو وہ روشنی جو اوپر کو چڑھتی چلی جاتی ہے بلکہ کھاتے پیتے رہو یہاں تک کہ روشنی پھیل جائے۔ احمر سے مراد ابیض ہے یعنی صبح صادق، اس کو احمر اسلئے کہا کہ اس کے بعد افق میں سرخی نمودار ہوتی ہے بخلاف صبح کاذب کے کہ وہاں روشنی کے بعد پھر تاریکی آجاتی ہے۔ لا یَہِیدَنَّکم

یہ ھاد یھید مثل باع یبیع، وأھیدہ مثل ابیعہ، وھِدتُہ کبعتہ، اس کے معنی جھنجھوڑنے اور پریشان کرنے کے ہیں یہ ماخوذ ہے "ہِید" بالکسر سے بمعنی الحرکۃ،

والحدیث اخرجہ الترمذی وقال: حسن غریب، واخرجہ الدارقطنی (المنہل)

عن عدی بن حاتم رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ قال: لما نزلت ھذہ الاٰیۃ، حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود الخ۔ مضمون حدیث تو واضح ہے کہ ان صحابی نے خیط ابیض واسود کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کرتے ہوئے صبح صادق کے بعد غلس میں دو دھاگے ایک سیاہ ایک سفید اپنے تکیہ کے نیچے رکھ لئے اور جوں جوں تاریکی چھٹتی گئی اور روشنی ہوتی گئی وہ ان دونوں دھاگوں کو نکال کر دیکھتے رہے کہ کب آپس میں ممتاز ہوتے ہیں اور اس امتیاز خیطین ہی کو سحری کے آخر وقت کا معیار قرار دیا، فنظرت فلم یتبین، یعنی صبح صادق کے بہت دیر بعد تک بھی مجھے ان دونوں میں امتیاز اور فرق ظاہر نہیں ہوا جس کا ذکر میں نے حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کیا، آپ کو اس پر ہنسی آئی اور آپ نے فرمایا تیرا تکیہ تو بہت لمبا چوڑا ہے جس کے نیچے رات کی تاریکی اور دن کی روشنی سب سما جاتی ہے۔

حدیث کے اس جملہ کی شرح میں شراح کے اور بھی اقوال ہیں، ہمیں جو معنی اقرب معلوم ہوئے تھے اسی کو اختیار کیا

پھر آپ نے ارشاد فرمایا: انما ھو اللیل والنہار یعنی خیط ابیض سے مراد بیاض النہار، اور خیط اسود سے مراد سواد اللیل ہے، خیط کے حقیقی معنی مراد نہیں، لہٰذا آیۃ کریمہ کا مطلب یہ ہوا تم کھاتے پیتے رہو یہاں تک کہ رات پوری ہو کر صبح ہونے لگے اور ایک دوسرے سے ممتاز ہو جائے۔

والحدیث اخرجہ ایضا البخاری ومسلم والطحاوی وابن خزیمۃ، والترمذی وقال حسن صحیح، واخرجہ الدارمی (المنہل)

## باب الرجل یسمع النداء والاناء علی یدہ

عن ابی ھریرۃ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: اذا سمع احدکم النداء والاناء علی یدہ فلا یضعہ حتی یقضی حاجتہ منہ۔

**شرح حدیث** متبادر معنی حدیث کے یہ ہیں کہ سحری کے آخری وقت میں اگر کسی شخص کے ہاتھ میں کوئی چیز ہو جس کا ارادہ اس کے کھانے کا ہو اور اسی اثناء میں فجر کی اذان ہونے لگے تو وہ اس کھانے کے برتن کو نہ رکھے، یعنی کھانے کا ارادہ ملتوی نہ کرے بلکہ اس چیز کو کھالے۔

اس معنی پر اشکال ظاہر ہے، اس لئے کہ فجر کی اذان صبح صادق پر ہی ہوتی ہے اور اس وقت کھانا پینا ممنوع ہے اس لئے اس حدیث کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں، لہٰذا معنی مذکور کو لیتے ہوئے اس کی دو توجیہیں ہو سکتی ہیں،

اول یہ کہ آپ کا مقصود اس سے یہ بتانا ہے کہ سحری کا مدار طلوع فجر پر ہے اذان فجر پر نہیں، لہذا اگر کسی شخص کا ظن غالب یہ ہے کہ ابھی تک طلوع فجر نہیں ہوا تو باوجود اذان کے وہ کھا سکتا ہے۔ دوسری توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ منتہائے سحر کے بارے میں بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ وہ تبین فجر ہے نہ کہ نفس طلوع فجر، اور اذان کا وقت شروع ہو جاتا ہے نفس طلوع فجر سے، اور یا پھر یہ کہا جائے کہ اس حدیث میں نداء سے ندائے بلال مراد ہے جیسا کہ ابھی قریب میں حدیث گذری کہ اذان بلال سحری کھانے سے مانع نہیں کیونکہ وہ طلوع فجر سے پہلے ہوتی ہے، تہجد وغیرہ مصالح کے لئے، اور ایک توجیہ یہ بھی کی جاتی ہے کہ نداء سے مراد اذان مغرب ہے، یعنی روزہ دار جب روزہ افطار کر رہا ہو اور اس کے کان میں اذان مغرب کی آواز پڑ جائے تو وہ اپنے افطار سے نہ رکے، یعنی نماز کی تیاری میں اور ایک قول یہ ہے کہ یہ حدیث اذا حضر العشاء والعشاء فابدؤا بالعشاء کے قبیل سے ہے، صائم سے متعلق ہی نہیں۔

والحدیث اخرجہ ایضاً احمد والدارقطنی، والحاکم وقال: صحیح علی شرط مسلم (المنہل)

# باب وقت فطر الصائم

عن عاصم بن عمر عن ابیہ قال قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: اذا جاء اللیل من ھاھنا وذھب النہار من ھٰھنا فقد افطر الصائم۔

**شرح حدیث** پہلے ھہنا کا اشارہ مشرق کی طرف اور دوسرے کا مغرب کی جانب، یعنی جب مشرق کی جانب سے تاریکی آنے لگے اور مغرب کی جانب سے دن یعنی آفتاب چلا جائے تو آدمی افطار کے وقت میں داخل ہو گیا جیسے کہا جاتا ہے اَنْجَدَ اذا آقام بنجد، واَتْہَمَ اذا آقام بتہامۃ لہذا اس کو روزہ افطار کر لینا چاہیئے، اور اس میں ترغیب ہے تعجیل افطار کی اور اَفْطَرَ کے دوسرے معنی یہ لکھے ہیں کہ اب وہ مُفطر یعنی روزہ افطار کرنے والے کے حکم میں ہو گیا، یعنی اب وہ روزہ سے نہیں رہا کیونکہ رات صیام شرعی کا ظرف نہیں ہے لیکن راجح اول معنی ہی ہیں، اس لئے کہ غرض کا حصول یعنی ترغیب فی تعجیل الافطار اسی معنی میں ہے۔

والحدیث اخرجہ ایضا البخاری ومسلم، والترمذی وقال حسن صحیح، والدارمی ..... قالہ فی المنہل۔

سرنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وھو صائم فلما غربت الشمس قال: یا بلال: انزل فاجدح لنا قال: یارسول اللہ! لو امسیت۔

**شرح حدیث** عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ سفر میں جا رہے تھے۔ ظاہر یہ ہے کہ یہ سفر غزوۂ فتح کا تھا، اس لئے کہ مسلم کی روایت میں تصریح ہے کہ یہ سفر ماہ رمضان میں تھا، اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے رمضان میں سفر یا غزوۂ بدر کے لئے فرمایا تھا یا غزوۂ فتح

کے لئے ان دو کے علاوہ کوئی تیسرا سفر آپ کا ماہ رمضان میں نہیں ہوا، اور یہ بات معلوم ہے کہ ابن ابی اوفی آپ کے ساتھ جنگ بدر میں شریک نہیں تھے، لہٰذا یہ سفر غزوۃ الفتح کا ہوا (المنہل) راوی کہتا ہے: حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس وقت روزہ سے تھے، جوں ہی غروب شمس ہوا آپ نے بلال سے فرمایا کہ سواری سے اترو اور ستو تیار کرو، اِجْدَحْ امر کا صیغہ ہے جَدْحٌ سے جس کے معنی ستو پانی میں گھولنا اس لکڑی کے ذریعہ سے جسکو مِجْدَح کہتے ہیں اس پر حضرت بلال نے عرض کیا، یا رسول اللہ ذرا اور شام ہونے دیتے تو اچھا تھا، آپ نے پھر یہی فرمایا اترو اور ستو بناؤ، انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ابھی دن باقی ہے، آپ نے فرمایا ارے اترو! ہمارے لئے ستو بناؤ، اس تیسری مرتبہ کے بعد وہ فوراً اترے اور ستو بنایا۔

حافظ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت بلال کو غروب شمس کا یقین نہیں ہوا تھا یا تو اس وجہ سے کہ فضا کے بالکل صاف ہونیکی وجہ سے روشنی کافی تھی، یا ہو سکتا ہے آسمان پر بادل وغیرہ ہو، جس کی وجہ سے ان کو غروب میں شک ہو رہا ہو، بہرحال اسی بنیاد پر انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے حکم کی تعمیل فوراً نہیں کی، اور عرض کیا "لو امسیت" یعنی اچھی طرح غروب ہونے دیجئے اور وہ جو نفس حدیث میں ہے "فلما غربت الشمس" یہ راوی صحابی کی جانب سے بیان واقع ہے، اور یہ مطلب نہیں کہ بلال بھی یہی سمجھ رہے تھے کہ غروب شمس ہوگیا اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو پھر وہ تعمیل ارشاد میں کیسے توقف کر سکتے تھے، اھ من الفتح، اور ہمارے خیال میں اسکی بھی گنجائش ہے کہ روایت میں "فلما غربت الشمس" سے مراد راوی کی قرب غروب ہو کہ آپ نے قبیل غروب بلال کو امر فرمایا ستو بنانے اور افطار کا انتظام کرنے کا تاکہ افطار کا وقت ہونے پر تاخیر افطار لازم نہ آئے۔ اس لئے بلال کے لئے گنجائش ہوئی یہ بات عرض کرنے کی جو انہوں نے عرض کیا کہ اچھی طرح غروب ہونے دیجئے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب ما یستحب من تعجیل الفطر

عن ابی هریرة رضی الله تعالیٰ عنه عن النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم قال: لایزال الدین ظاهرًا ما عجل الناس الفطر لان الیهود والنصاری یؤخرون۔

یعنی ہمارا دین اسلام دوسرے ادیان پر غالب رہے گا اس وقت تک جب تک لوگ افطار میں تعجیل کرتے رہیں گے اس لئے کہ یہود ونصاریٰ تاخیر کرتے ہیں۔

اور بخاری کی ایک حدیث میں اس طرح ہے "لایزال الناس بخیر الخ" صحاح کی روایت میں تو اتنا ہی ہے "ان الیهود والنصاری یؤخرون" اور ابن حبان اور حاکم کی روایت میں من حدیث سہل یہ ہے "لاتزال امتی علی سنتی مالم تنتظر بفطرها النجوم" یعنی میری امت میری سنت پر قائم رہے گی جب تک کہ وہ روزہ افطار کرنے میں ستاروں کے طلوع ہونے کا انتظار

نہیں کریگی۔ ابن دقیق العید کہتے ہیں: اس حدیث میں رد ہے شیعوں پر اس لئے کہ وہ افطار کو مؤخر کرتے ہیں ظہور نجوم تک اھ من المنہل، اسی طرح اہل تشیع کا اختلاف تاخیر مغرب میں بھی مشہور ہے جیساکہ ابواب المواقیت میں گذرا کہ ان کے نزدیک وقت مغرب داخل ہی نہیں ہوتا جب تک اشتباک نجوم نہ ہو۔

والحدیث اخرجہ ایضا النسائی، وکذا الحاکم وابن ماجہ بلفظ...... واخرجہ الدارمی والبخاری بلفظ.... (المنہل)

## باب مایفطر علیہ

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: اذا کان احدکم صائما فلیفطر علی التمر فان لم یجد التمر فعلی الماء فان الماء طہور۔

آپ کا ارشاد ہے کہ روزہ دار کو چاہئے کہ افطار تمر سے کرے، وہ نہ ہو تو پھر پانی سے، اور اس کے بعد والی حدیث میں آرہا ہے کہ خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول رطب سے افطار فرمانے کا تھا یعنی تر کھجور، اور اگر رطب نہ ہوتی تو پھر تمر سے، اور اگر وہ بھی نہ ہوتی تو پھر چند گھونٹ پانی سے۔

**افطار علی التمر کی حکمت** ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں کہ رطب یا تمر سے افطار کرنے کی حکمت شاید یہ ہے کہ وہ میٹھی ہوتی ہے، اور میٹھی چیز اعضاء رئیسہ کی طرف قوت جلدی پہنچاتی ہے، اور نیز اس میں اشارہ ہے حلاوتِ ایمان کی طرف، اور بعضوں نے یہ کہا کہ تمر شیریں ہونے کے علاوہ قوت کے بھی قائم مقام ہوتی ہے، اور چونکہ نفس دن بھر بھوکا رہا ہے اس لئے افطار کے لئے ایسی چیز پسند کی گئی جو شیریں ہونے کے ساتھ ساتھ قوت بھی ہے اھ من البذل۔

اور امام بخاری نے باب باندھا ہے "باب یفطر بما تیسر بالماء وغیرہ" اور پھر اس میں عبداللہ بن ابی اوفی کی وہ حدیث ذکر کی ہے جس میں یہ ہے کہ آپ نے حضرت بلال سے فرمایا "انزل فاجدح لنا" (جو ہمارے یہاں ابھی قریب میں گذری) حافظ فرماتے ہیں: لعل البخاری اشار الی ان الامر فی قولہ "من وجد تمراً فلیفطر علیہ ومن لا فلیفطر علی الماء" لیس علی الوجوب، وقد شذ ابن حزم فاوجب الفطر علی التمر والا فعلی الماء اھ؛ پھر حدیث الباب میں ہے فان الماء طہور کہ پانی میں اللہ تعالیٰ نے تطہیر کی صفت رکھی ہے، ملا علی قاری فرماتے ہیں: پس ابتداء اسی سے ہونی چاہیئے "تفاؤلا بطہارۃ الظاہر والباطن"

والحدیث اخرجہ احمد والترمذی وابن ماجہ والدارمی والحاکم وقال صحیح علی شرط البخاری (المنہل)

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یفطر علی رطبات قبل ان یصلی الخ۔

کہ آپ نماز مغرب سے قبل چند کھجوروں سے افطار فرماتے۔

**شرح حدیث ومایستفاد منہ** شراح نے لکھا ہے کہ اس میں اشارہ ہے تعجیل افطار کے مستحب ہونے پر کہ فرض نماز سے پہلے افطار فرماتے تھے، نیز یہ بھی کہا جائے گا کہ اس میں اشارہ ہے

تعجیل صلاۃ مغرب کی طرف بھی جیساکہ ظاہر ہے، ورنہ تو باقاعدہ تعشی کے بعد آپ نماز ادا فرماتے، چنانچہ "الدر المنضود" جلد اول ص۲۲۴، "باب ایصلی الرجل وھو حاقن" میں تقدیم عشاء علی العشاء والی حدیث پر کلام کرتے ہوئے گذرا ہے کہ علامہ دسوقی فرماتے ہیں کہ امام مالک نے تقدیم عشاء والی حدیث کو اختیار ہی نہیں کیا، عمل اہل مدینہ کی وجہ سے، چنانچہ وہ تقدیم عشاء کے قائل نہیں (بلکہ تقدیم صلاۃ کے) البتہ "الشرح الکبیر" میں لکھا ہے کہ صائم کے لئے مستحب ہے کہ وہ غروب کے بعد صلاۃ مغرب سے پہلے چند کھجوروں سے روزہ افطار کرلے اور پھر باقاعدہ تعشی نماز مغرب کے بعد کرے اھ۔

والحدیث اخرجہ ایضا احمد وابن ماجہ والحاکم، والترمذی وقال حسن غریب (قالہ فی المنہل)

# باب القول عند الافطار

حدثنا مروان۔ یعنی ابن سالم المُقَفَّع[1]۔ قال رأیت ابن عمر یقبض علی لحیتہ فیقطع ما زاد علی الکف،

**ڈاڑھی کی مقدار شرعی** مروان بن سالم کہتے ہیں: میں نے حضرت ابن عمر صحابی کو دیکھا کہ وہ اپنی ڈاڑھی کو اپنی مٹھی سے پکڑتے تھے اور جو حصہ ایک مشت سے زائد ہوتا تھا اس کو کاٹ دیتے تھے۔

مروان نے اپنے اس مشاہدہ کو بیان کرکے گویا اشارہ کیا اپنے تابعی ہونے کی طرف، پھر آگے وہ ان سے جو حدیث بیان کرنا چاہتے تھے اس کو روایت کرتے ہیں کہ

**روزہ افطار کی دعاء** ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اذا افطر قال: ذھب الظمأ وابتلت العروق وثبت الاجر ان شاء اللہ۔

اور اس کے بعد والی روایت مرسلہ میں یہ دعاء آرہی ہے۔ کان اذا افطر قال اللھم لک صمت وعلی رزقک افطرت، کتاب الاذکار میں ابن السنی کے حوالہ سے ابن عباس کی حدیث میں ہے: کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا افطر قال "اللھم لک صمنا وعلی رزقک افطرنا فتقبل منا انک انت السمیع العلیم۔ حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں "روضۃ المحتاجین" سے نقل فرمایا ہے کہ دعاء مذکور میں "وبک آمنت" اور ایسے ہی "وعلیک توکلت" اس زیادتی کی کوئی اصل نہیں ہے اگرچہ معنی اس کے صحیح ہیں لیکن اسی کتاب میں ایک دوسری جگہ یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ زیادتی دوسری روایت میں موجود ہے اھ

اس روایت میں یہ جو ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بارے میں آیا ہے: یقبض علی لحیتہ فیقطع ما زاد علی الکف اس کا ذکر ہمارے یہاں کتاب الطہارت میں "عشر من الفطرۃ" الحدیث کے تحت گذر چکا ہے، بخاری میں ہے تعلیقا کان ابن عمر اذا حج او اعتمر قبض علی لحیتہ فما فضل اخذہ۔

---

[1] ھٰکذا فی اکثر النسخ بتقدیم الفاء علی القاف، وھو تحریف من النساخ، والصواب "المقفع" بتقدیم القاف علی الفاء کما فی التقریب وغیرہ ۱۲

حدیث ابن عمر اخرجہ ایضاً النسائی والحاکم والبیہقی والدارقطنی۔
والحدیث الثانی اخرجہ البیہقی من طریق المصنف، واخرجہ الطبرانی فی الاوسط عن انس بن مالک قالہ فی المنہل۔

# الفطر قبل غروب الشمس

عن اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قالت: افطرنا یوماً فی رمضان فی غیم فی عہد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ثم طلعت الشمس الخ۔

یعنی ایک مرتبہ ہم نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں بادل کے دن روزہ افطار کرلیا (یہ سمجھ کر کہ غروب ہوچکا) لیکن پھر سورج ظاہر ہوگیا، اس پر شاگرد نے استاذ سے پوچھا کیا پھر اس روزہ کی قضا بھی کی گئی؟ انہوں نے فرمایا وبُدٌّ من ذلک؟ کیا بغیر اس کے کوئی چارہ تھا، یعنی قضا ضروری ہے۔

ائمہ اربعہ کا مذہب وجوب قضاء ہے اس میں داؤد ظاہری اسحاق بن راہویہ وغیرہ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک قضاء نہیں، حافظ نے بھی فتح الباری میں لکھا ہے: وھی مسئلۃ خلافیۃ، واختلف قول عمر فیھا کما سیأتی۔

**حدیث الباب میں اختلاف روایتین** یہ ترجمۃ الباب اور حدیث اسی طرح بروایت ابو اسامہ عن ہشام صحیح بخاری میں بھی ہے، ولفظہ: قیل لھشام فأمروا بالقضاء؟ قال: بُدٌّ من قضاء، وقال معمر: سمعت ھشاما یقول: لاادری اقضوا ام لا، گویا ہشام کے ایک شاگرد یعنی اسامہ نے تو ان سے یہ نقل کیا کہ بغیر قضاء کے چارہ کار نہیں، اور ان کے دوسرے شاگرد معمر نے ان سے ان کا یہ جواب نقل کیا کہ مجھے معلوم نہیں صحابہ نے اس روزہ کی قضاء کی یا نہیں، حافظ نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ ان کا یہ فرمانا کہ بغیر قضاء کے چارہ کار نہیں، یہ انہوں نے کسی دلیل کی بنا پر فرمایا یعنی من حیث المسئلۃ اور معمر کی روایت میں جو ان کا جواب ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت اسماء جو قصہ بیان کررہی ہیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ کا اس کے بارے میں مجھے علم نہیں کہ قضاء ثابت ہے یا نہیں۔

**مسئلۃ الباب میں حضرت عمر کا مسلک** حافظ نے فتح الباری میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعہ میں جبکہ انہوں نے روزہ افطار کرلیا تھا اور پھر سورج ظاہر ہوگیا تھا اس بارے میں دو مختلف روایتیں مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ سے نقل کی ہیں، چنانچہ ایک روایت میں تو یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: لم نقض، واللہ ماتجانفنا الاثم، یعنی اس روزہ کی ہم پر قضاء نہیں ہے ہم نے کسی گناہ کا ارتکاب نہیں کیا ہے اور ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے فرمایا: الخَطْبُ یَسیرٌ وقد اجتہدنا، نقضی یوماً، کہ اس میں گناہ کی کوئی بات نہیں ہوئی اجتہادی غلطی ہے ایک روزہ کی قضاء کرلیں گے، حافظ ابن حجرؒ اس مسئلہ میں اختلاف علماء لکھنے کے بعد جمہور کے مسلک کی تائید اس طرح کرتے ہیں کہ اگر انتیس شعبان کو رمضان کا چاند نظر نہ آئے اور

اس بنا پر صبح کو لوگ روزہ نہ رکھیں اور پھر بعد میں یہ ثابت ہوجائے کہ یہ دن رمضان کا دن ہے تو قضا بالاتفاق واجب ہے پس اسی طرح یہ دوسرا مسئلہ بھی ہے۔

والحدیث اخرجہ ایضا البخاری وابن ماجہ والبیہقی، والدارقطنی وقال اسنادہ صحیح ثابت، قالہ فی المنہل۔

## باب فی الوصال

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نہی عن الوصال۔

امام بخاری نے اس سلسلہ میں دو باب قائم کئے ہیں، اولاً "باب الوصال" جس میں وہ احادیث لائے جن میں مطلقاً وصال سے منع کیا گیا ہے جیسے "لا تواصلوا" اور "نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن الوصال" اور دوسرا باب "باب الوصال الی السحر" جس میں وہ ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث لائے ہیں بلفظ "لا تواصلوا فایکم اراد ان یواصل فلیواصل حتی السحر" امام ابوداؤد یہ دونوں قسم کی روایات اس ایک باب میں لائے ہیں "بذل" میں لکھا ہے: وصال یہ ہے کہ دو دن یا اس سے زائد روزہ کا تسلسل رات میں بغیر افطار کئے، اور "فتح الباری" میں وصال کی تعریف میں لکھا ہے کہ "لیالی صیام میں بالقصد ان چیزوں کو ترک کرنا جن کو دن میں ترک کیا جاتا ہے" لہٰذا اگر ان چیزوں کو اتفاقاً ترک کیا تو وصال نہ ہوگا، لیکن وصال میں جو ترک ہوتا ہے وہ عام ہے اس سے کہ پوری رات ہو یا بعض حصہ میں۔

**صوم وصال کا حکم شرعی** پھر صوم وصال کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکروہ ہے خواہ تمام رات ہو یا الی السحر، البتہ امام احمد اور اسحاق اور بعض شافعیہ جیسے ابن المنذر وابن خزیمہ، وجماعۃ من المالکیہ کے نزدیک وصال الی السحر جائز ہے، پھر ائمہ ثلاثہ کا اس میں اختلاف ہے کہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی، حنفیہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے کما فی "الدر المختار" اسی طرح مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک بھی اور شافعیہ کے نزدیک للتحریم، کما فی حاشیۃ شرح الاقناع۔ (الابواب والتراجم)

قالوا فانک تواصل یا رسول اللہ قال: انی لست کہیئتکم اُطعَمُ واُسقیٰ۔

صحابہ نے عرض کیا کہ آپ بھی تو روزہ میں وصال فرماتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ اس میں میں تمہاری طرح نہیں ہوں اور ایک روایت میں ہے "وایکم مثلی" کہ تم میری طرح کہاں ہو، مجھے تو کھلایا اور پلایا جاتا ہے۔

**شرح حدیث** اس کی شرح میں شراح کے کئی قول ہیں، بعض نے اس کو حقیقت طعام وشراب پر محمول کیا، اور پھر اس پر جو اشکال ہوتا ہے کہ پھر وصال کہاں ہوا اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ یہ طعام وشراب جنت والا ہے جو مفسد صوم نہیں، لیکن اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ طعام اور شراب سے مراد لازم طعام وشراب ہے یعنی جو قوت طعام اور شراب سے حاصل ہوتی ہے وہ اللہ تعالیٰ مجھ کو بغیر طعام وشراب کے عطا فرماتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ اس سے مقصود

نفی احساس ہے یعنی آپ پر جو معارفِ الٰہیہ اور تجلیاتِ ربّانیہ کا فیضان ہوتا ہے اس کی وجہ سے آپ کو بھوک و پیاس کا احساس نہیں ہوتا۔

والحدیث اخرجہ ایضا احمد والبخاری ومسلم قالہ فی المنہل۔

## الغیبۃ للصائم

من لم یدع قول الزور والعمل بہ فلیس للہ حاجۃ ان یدع طعامہ وشرابہ۔

**شرح حدیث** زور کے معنی بعض نے باطل کے لکھے ہیں اور بعض نے اس کی تفسیر کذب اور بہتان کے ساتھ کی ہے جو شخص ترک نہ کرے قول زور اور اس پر عمل یعنی ناجائز اور حرام کام کا ارتکاب، قولاً ہو یا عملاً تو اللہ تعالیٰ کو ایسے شخص کے کھانا پینا چھوڑنے کی حاجت نہیں، مراد عدم التفات اور عدم مبالات ہے جو کنایہ ہے عدم قبول سے، نیز اس حدیث میں اشارہ ہے کہ جو شخص قول باطل اور عمل حرام سے روزہ کی حالت میں نہ بچے اس کا روزہ اس قابل نہیں کہ اس کو روزہ سے تعبیر کیا جائے، چنانچہ حدیث میں بجائے فلیس للہ حاجۃ فی صومہ کے ترک طعام وشراب کا لفظ فرمایا، جیسا کہ ایک دوسری حدیث میں وارد ہے "رُبّ صائم لیس لہ من صیامہ الا الجوع، ورُبّ قائم لیس لہ من قیامہ الا السہر" رواہ النسائی وابن ماجہ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

اور آگے دوسری حدیث میں آرہا ہے اذا کان احدکم صائما فلا یرفث ولا یجہل فان امرء قاتلہ وشاتمہ فلیقل انی صائم، یرفث، ضم فاء اور کسر فاء دونوں طرح صحیح ہے، یعنی کلام فاحش، بے حیائی کی باتیں، اور بے ہودہ گوئی ویُطلق الرفث ایضا علی الجماع ومقدماتہ، اور جہالت کے کام نہ کرے، جہل کے معنی جس طرح عدم علم کے آتے ہیں، جاہلانہ حرکت کے بھی آتے ہیں کما فی قولہ ؎

الا لا یجہلن احدٌ علینا ✲ فنجہل فوق جہل الجاہلینا

پھر آگے حدیث میں ہے کہ اگر روزہ دار سے کوئی شخص جھگڑے اور اس کے ساتھ گالی گلوچ کرے تو اس کو چاہئے کہ یوں کہہ دے کہ میرا روزہ ہے، بعض کی رائے ہے کہ مراد یہ ہے کہ اس گالی دینے والے سے کہدے کہ میرا روزہ ہے میرے ساتھ نہ جھگڑ، اور بعض نے کہا کہ یہ مراد ہے کہ اپنے نفس سے کہدے اور اس کو سمجھا دے، حکی القولین الامام الخطابی، امام نووی نے پہلے مطلب کو راجح قرار دیا ہے کتاب الاذکار میں اور شرح مہذب میں فرمایا والقول باللسان اقوی ولو جمعہما لکان حسناً، لیکن امام رافعی نے اکثر ائمہ سے دوسرا قول ہی نقل کیا ہے، اور تیسرا قول یہ ہے کہ اگر رمضان کا روزہ ہے تو زبان سے کہے اور اگر نفلی ہے تو اپنے دل سے کہے اھ مختصراً من الاوجز۔

مصنف نے ترجمہ قائم کیا تھا غیبت کے ساتھ، حدیث میں اگرچہ صریح لفظ غیبت مذکور نہیں لیکن قول زور یعنی

قول باطل وحرام اپنے عموم کی بنا پر غیبت کو بھی شامل ہے۔

جاننا چاہیئے کہ اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں کہ کلام فاحش اور گالی گلوچ سے روزہ کا ثواب کم ہوتا ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ ان چیزوں سے روزہ فاسد ہوتا ہے یا نہیں، سفیان ثوری اور اوزاعی سے منقول ہے کہ غیبت مفسد صوم ہے۔

الحدیث الاول اخرجہ ایضا احمد والبخاری وابن ماجہ والترمذی والنسائی والبیہقی۔

والحدیث الثانی اخرجہ ایضاً مسلم والبیہقی، واخرجہ مالک فی الموطا، والترمذی ومسلم والبخاری مطولاً، قالہ فی المنہل۔

## باب السواک للصائم

عن عبد اللہ بن عامر بن ربیعۃ عن ابیہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یستاک وھو صائم زاد مسدد۔ مالا اَعُدُّ ولا اُحصی۔

عامر بن ربیعہ فرماتے ہیں کہ میں نے بارہا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو مسواک کرتے ہوئے دیکھا ہے جبکہ آپ صائم ہوتے تھے۔

**سواک للصائم میں مذاہب ائمہ** اس حدیث سے روزہ دار کے لئے سواک کا استحباب معلوم ہو رہا ہے مطلقاً، قبل الزوال ہو یا بعد الزوال، ائمہ میں سے امام ابوحنیفہ کا مذہب یہی ہے، دوسرے ائمہ کا اس میں اختلاف ہے۔ ——— امام شافعیؒ کا مشہور مذہب یہ ہے استحباب سواک قبل الزوال، اور بعد الزوال کراھۃ، اور امام مالک کے نزدیک رُطب و یابس کا فرق ہے یعنی اگر مسواک تر ہے تو مکروہ اور خشک ہے تو مکروہ نہیں، امام احمد نے ان دونوں مذہبوں کو جمع کر دیا، یعنی قبل الزوال کراہت ہے صرف تر مسواک کی اور بعد الزوال مطلقاً تر ہو یا خشک، اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے جیساکہ بذل میں "بدائع" سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک استیاک بالسواک المبلول (یعنی جس کو پانی میں تر کیا گیا ہو) مکروہ ہے جس کی وجہ وہ یہ فرماتے ہیں فیہ ادخال الماء فی الفم من غیر حاجۃ، صاحب بدائع فرماتے ہیں: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے خیر خلال الصائم السواک، جس میں مبلول اور غیر مبلول کی کوئی قید نہیں اھ

تنبیہ: امام ترمذی حدیث الباب کے بعد فرماتے ہیں: والعمل علی ھذا عند اھل العلم، لایرون بالسواک للصائم بأسا، الا ان بعض اھل العلم کرھوا السواک للصائم بالعود الرطب، وکرھوا لہ السواک آخر النہار، ولم یر الشافعی بالسواک بأسا اول النہار وآخرہ، وکرہ احمد واسحاق آخر النہار اھ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ امام شافعی کا مسلک مطلقاً استحباب سواک فرما رہے ہیں، لیکن یہ خلاف مشہور ہے، مشہور مذہب ان کا وہی ہے جو لکھا گیا، صحیح بخاری میں ہے ابن سیرین فرماتے ہیں کہ حالت صوم میں تر مسواک میں کچھ مضائقہ نہیں، قیل لہ طعم، قال: والماء لہ طعم وانت تمضمض بہ، یعنی کسی نے ان سے کہا تر لکڑی

کی مسواک میں تو لکڑی کا کچھ ذائقہ ہوتا ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ پانی میں بھی تو ذائقہ ہوتا ہے اور تم اس سے روزہ کی حالت میں کلی کرتے ہو۔

**اس مسئلہ میں شافعیہ کا استدلال** شافعیہ کا استدلال قبل الزوال وبعد الزوال میں اس مشہور حدیث سے ہے لخلوف فم الصائم اطیب عند اللہ من ریح المسک، ان کا طریق استدلال یہ ہے کہ روزہ کی وجہ سے روزہ دار کے منہ میں جو بدبو پیدا ہوتی ہے وہ بعد الزوال پیدا ہونی شروع ہوتی ہے، حالانکہ وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب اور پسندیدہ ہے، اور مسواک سے اس کا ازالہ ہوتا ہے اس کا مشہور جواب یہ ہے کہ خلوف اس بدبو کو کہتے ہیں جو خلو معدہ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جس کا ازالہ مسواک سے نہیں ہوتا، مسواک سے صرف ظاہر فم کی بو کا ازالہ ہوتا ہے خود حافظؒ نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے کہ شافعیہ کا استدلال اس حدیث سے درست نہیں،

**فائدہ:** امام نسائیؒ نے ابواب السواک میں ایک باب اس عنوان سے بھی قائم کیا ہے "باب السواک للصائم بعد العشی" اس کے تحت میں وہ یہ حدیث لائے ہیں "لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک عند کل صلاۃ" یہ ان کا ایک لطیف استنباط ہے کیونکہ اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم حصر فرمارہے ہیں کہ ہر نماز کے وقت میرے لئے امر بالسواک سے کوئی چیز مانع نہیں سوائے خوف مشقت کے، معلوم ہوا صوم بھی کسی وقت سواک سے مانع نہیں۔

وحدیث الباب اخرجہ احمد والبیہقی وابن خزیمۃ فی صحیحہ، والترمذی وقال حسن، والبخاری تعلیقا قالہ فی المنہل۔

## باب الصائم یَصُبُّ علیہ الماءَ من العطش ویبالغ فی الاستنشاق

رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم امر الناس فی سفرہ عام الفتح بالفطر وقال: تَقَوَّوا لعدوکم

...... لقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بالعرج یصب علی راسہ الماء وھو صائم من العطش او من الحر۔

**شرح حدیث** یہاں پر یہ حدیث مختصر ہے، آگے "باب الصوم فی السفر" میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک روایت میں اس طرح ہے وہ فرماتے ہیں کہ فتح مکہ والے سال رمضان کے مہینہ میں ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے، آپ نے ایک منزل پر پہنچ کر جبکہ آپ خود تو روزہ سے تھے مگر صحابہ سے فرمایا، انکم قد دنوتم من عدوکم والفطر اقوی لکم کہ اب تم دشمن کے قریب پہنچ گئے ہو (گویا مقابلہ کا وقت آرہا ہے) ایسی صورت میں افطار تمہارے لئے موجب قوت ہوگا۔ پھر آگے حدیث الباب میں یہ ہے صحابی فرماتے ہیں کہ میں نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا مقام عرج میں (یہ مکہ مدینہ کے درمیان ایک منزل کا نام ہے) کہ آپ اپنے سر مبارک پر پانی بہارہے تھے جبکہ آپ صائم تھے، پیاس یا گرمی کی وجہ سے۔

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ روزہ دار کے لئے روزہ کی حالت میں پیاس اور گرمی کی تخفیف کے لئے غسل کرنا

یا سر پر پانی بہانا یا تر کپڑا سر پر رکھنا جائز ہے، یہی جمہور کی رائے ہے، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی بھی یہی رائے ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے کما فی البذل عن البدائع، پس یہ حدیث ان کے خلاف ہوئی اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک کراہت اس صورت میں ہے جبکہ ایسا کرنا اظہاراً للضجر (روزہ سے اکتا اور گھبرا کر) ہو، اور اگر اظہار ضعف و عجز کے طور پر ہو تب نہیں۔

والحدیث اخرجہ مالک فی الموطأ، والشافعی فی مسندہ، واحمد والنسائی والحاکم والبیہقی وصححہ ابن عبد البر، قالہ فی المنہل

عن لقیط بن صبرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بالغ فی الاستنشاق الا ان تکون صائماً۔

یہ حدیث مطولاً کتاب الطہارۃ میں گذر چکی، اس حدیث میں حالت صوم میں مبالغہ فی الاستنشاق سے منع کیا گیا ہے ترجمۃ الباب میں دو جزء تھے ایک جزء کے مناسب باب کی پہلی حدیث ہے، دوسرے جزء کے مناسب یہ حدیث ثانی، مبالغہ فی الاستنشاق کی ممانعت اس لئے ہے کہ اس صورت میں احتمال ہے وصول ماء الی الدماغ کا جو کہ مفسد صوم ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے مبالغہ کیا اور اس کی وجہ سے پانی جوف دماغ تک پہنچ گیا یعنی خطأً تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک روزہ فاسد ہو جائیگا اور اس کے ذمہ اس کی قضا واجب ہوگی، اور امام احمد و اسحاق و اوزاعی کے نزدیک فاسد نہ ہوگا، خطا کو نسیان پر قیاس کرتے ہوئے، اور امام شافعی سے دونوں روایتیں ہیں فساد صوم و عدم فساد، مزنی فساد کے قائل ہیں، اور دوسرے اصحاب شافعی عدم فساد کے۔

**اصل کلی مستفاد من الحدیث** اس حدیث سے ہمارے فقہاء نے یہ قاعدہ مستنبط کیا ہے کہ کسی چیز کا جوف دماغ یا جوف بطن تک پہنچنا مفسد صوم ہے، اور پھر اس اصول پر ہمارے زمانہ کے دو مسئلے متفرع ہوتے ہیں، مسئلہ شرب الدخان (تمباکو نوشی حقہ سگریٹ وغیرہ پینا) دوسرا مسئلہ انجکشن کا، پہلے مسئلہ میں تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ مفسد صوم ہے، البتہ مسئلہ ثانیہ یعنی انجکشن کے بارے میں علماء عصر کا اختلاف ہو رہا ہے لیکن راجح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ وہ مفسد صوم نہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ روزہ اس وقت فاسد ہوتا ہے جب کوئی چیز جوف بطن یا جوف دماغ تک منافذ اصلیہ کے ذریعہ پہنچائی جائے۔ اور انجکشن کا حال یہ ہے کہ بعض انجکشن تو ایسے ہیں کہ ان کے ذریعہ دوا جوف دماغ یا جوف بطن تک پہنچتی ہی نہیں، اور بعض گو ایسے ہیں جن سے دوا وہاں تک پہنچ جاتی ہے لیکن یہ پہنچنا منافذ اصلیہ سے نہیں ہے بلکہ عروق یعنی رگوں کے راستہ سے پہنچتی ہے اور وہ منافذ اصلیہ میں سے نہیں ہیں۔

والحدیث اخرجہ ایضاً النسائی وابن ماجہ فی الوضوء، واخرجہ الترمذی فی الصیام، وللبیہقی نحو حدیثہ، قالہ فی المنہل۔

# فی الصائم یحتجم

یہاں پر دو چیزیں ہیں، احتجام فی الصوم اور اس میں مذاہب ائمہ، دوسری بحث دلیل مسئلہ۔

بحث اول: جاننا چاہئے کہ اس بارے میں روایات مختلف ہیں، منع اور جواز کے اعتبار سے، اسی لئے مصنف نے یہاں دو باب قائم کئے ہیں، پہلے باب میں منع کی روایات، اور دوسرے باب میں رخصت اور جواز کی روایات ذکر کی ہیں ابن رشد نے "بدایۃ المجتہد" میں. اس میں علماء کے تین مذاہب لکھے ہیں (۱) حالت صوم میں حجامت سے بچنا واجب ہے اور یہ کہ وہ مفطر صوم ہے، اس کے قائل ہیں امام احمد داؤد ظاہری، اوزاعی اسحاق بن راہویہ (۲) دوسرا قول کراہت ہے اور یہ کہ وہ مفطر صوم نہیں، اس کے قائل ہیں امام مالک وشافعی اور سفیان ثوری (۳) عدم کراہت کہ بلاکراہت جائز ہے، اس کے قائل ہیں امام ابوحنیفۃ اور ان کے اصحاب، وسبب اختلافہم تعارض الآثار الواردۃ فی ذلک[1] الی آخرہ،
اسی طرح امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس پر دو باب قائم کئے ہیں منع اور جواز دونوں کے امام ترمذی نے امام شافعیؒ سے اوّلاً ان کا یہ قول نقل کیا کہ اگر کوئی شخص حالت صوم میں پچھنے لگوائے تو میں اس کو مفطر نہیں سمجھتا لیکن میرے نزدیک اس سے بچنا بہتر ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ امام شافعی کی رائے اس وقت تھی جب وہ بغداد میں تھے اور مصر میں جانے کے بعد وہ رخصت کی طرف مائل ہوگئے تھے اور اس میں کچھ حرج نہیں سمجھتے تھے، اور دلیل میں یہ فرمایا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے حجۃ الوداع میں بحالت صوم احتجام ثابت ہے اور علامہ طیبی شافعی نے اس میں تین مذہب لکھے ہیں، امام احمد واسحاق کے نزدیک مفسد صوم ہونا، اور مسروق حسن بصری اور ابن سیرین کے نزدیک کراہت اور اکثر علماء کا مذہب جس میں انہوں نے امام مالک شافعی اور ابوحنیفہ کو بھی شمار کیا ہے عدم کراہت لکھا ہے، امام محمدؒ نے مؤطا میں حنفیہ کا مسلک عدم کراہت لکھا ہے بشرطیکہ ضعف لاحق ہونے کا خوف نہ ہو ورنہ مکروہ اھ۔ مولانا عبدالحیٔ صاحب نے اس کی تائید میں بحوالہ طحاوی اس قسم کی متعدد روایات ذکر کی ہیں کہ صائم کے لئے حجامت کی کراہت ضعف کی وجہ سے ہے، اور پھر مولانا نے حازمی سے امام مالک اور شافعی کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، اور اسی طرح مذاہب حضرت شیخ نے "اوجز" میں لکھے ہیں، یعنی حنفیہ[2] اور مالکیہ کے نزدیک کراہت عند خوف الضعف، پس حاصل یہ کہ امام احمد کے نزدیک مفسد صوم اور مسروق وحسن بصری وابن سیرین کے نزدیک کراہت مطلقاً، اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک خوف ضعف کے وقت کراہت ورنہ اباحت، اور امام شافعی کا مسلک امام ترمذی کے کلام میں گذر چکا کہ شروع

---

[1] ابن رشد نے جو مذاہب لکھے ہیں ان میں تسامح ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

[2] ففی کتاب الکافی لابن عبدالبر ص۱۲۲ ولاباس بالحجامۃ للصائم اذا لم یخش الضعف عن تمام صومہ اھ۔

ہیں وہ اولویت ترک کے قائل تھے اور بعد میں رخصت کے۔

بحث ثانی: کلام علی الدلائل، امام ابوداؤد نے باب اول میں "افطر الحاجم والمحجوم" اولاً حضرت ثوبان کی حدیث ثانیاً شداد بن اوس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث ذکر فرمائی، اور امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے یہی حدیث افطر الحاجم والمحجوم رافع بن خدیج کی روایۃ سے ذکر کرنے کے بعد فرمایا: وفی الباب عن سعد وعلی وشداد بن اوس وثوبان واسامۃ بن زید وعائشۃ ومعقل بن یسار وابی ہریرۃ وابن عباس وابی موسیٰ وبلال، قال ابوعیسیٰ: حدیث رافع بن خدیج حدیث حسن صحیح۔

اس کے بعد امام ابوداؤد نے دوسرے باب باب الرخصۃ فی ذلک میں اولاً ابن عباس کی حدیث ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم احتجم وھو صائم، اور دوسرے طریق میں "احتجم وھو صائم محرم" ذکر کی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حجۃ الوداع میں پچھنے لگوائے بحالت صوم یہ حدیث باب اول کی حدیث کے خلاف ہے اس سے جواز حجامت فی الصوم معلوم ہو رہا ہے۔ اسی لئے مصنف نے اس پر رخصۃ کا باب قائم فرمایا، اب یہاں یہ دیکھنا ہے کہ ان دونوں حدیثوں میں کون سی زیادہ صحیح ہے۔

**حدیث ثوبان اور حدیث ابن عباس کی تخریج** پس جاننا چاہیئے کہ باب اول والی حدیث "افطر الحاجم والمحجوم" یہ سنن کی روایت ہے اور صحیحین میں سے کسی میں نہیں ہے، البتہ امام بخاری نے اس کو ترجمۃ الباب کے تحت تعلیقاً ذکر فرمایا ہے اور وہ بھی بصیغۂ تمریض یعنی "ویُروی" اور حدیث رخصت یعنی حدیث ابن عباس یہ بچند وجوہ مروی ہے (۱) احتجم وھو محرم، واحتجم وھو صائم (۲) احتجم وھو صائم، (۳) احتجم وھو محرم، صحیح بخاری میں تو یہ حدیث ان سب طرح مذکور ہے، اور صحیح مسلم میں صرف آخری صورت یعنی "احتجم وھو محرم" ہے الحاصل بخاری کی روایت میں ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث میں احتجام فی الصوم، اور احتجام فی الاحرام دونوں مذکور ہیں، اسی لئے امام بخاری اس حدیث کو کتاب الحج اور صوم دونوں جگہ لائے ہیں، اور مسلم شریف کی روایت میں چونکہ صرف احتجام فی الاحرام مذکور ہے اسی لئے وہ اس کو صرف کتاب الحج میں لائے ہیں، اس تخریج سے معلوم ہوا کہ حدیث ابن عباس، جو جواز پر دلالت کرتی ہے وہ بخاری کی حدیث ہے اور حدیث افطر الحاجم والمحجوم سے زیادہ صحیح ہے۔

تنبیہ: ترمذی میں حدیث اس طرح سے مروی ہے عن ابن عباس قال احتجم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وھو محرم صائم، قال ابوعیسیٰ: ھذا حدیث صحیح، اس پر تحفۃ الاحوذی میں لکھا ہے واخرجہ الشیخان۔ مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہو چکا ہے کہ مسلم کی روایت میں احتجم وھو صائم موجود نہیں ہے لہٰذا شیخین کیطرف اس کی نسبت صحیح نہیں ہے

**جمہور کیطرف سے افطر الحاجم والمحجوم کے جوابات** اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ جو جواز

حجامت فی الصوم کے قائل ہیں، ان کی طرف سے "افطر الحاجم والمحجوم" والی حدیث کے مختلف جواب دیے گئے ہیں، مولانا عبدالحی صاحبؒ نے التعلیق الممجد میں جمہور کی طرف سے اس کے دو جواب دیئے ہیں، اول یہ کہ یہ منسوخ ہے، اس لئے کہ اس حدیث کی بعض روایات میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپ نے یہ حدیث فتح مکہ والے سال میں ارشاد فرمائی تھی، چنانچہ شداد بن اوس جن کی روایت کا حوالہ امام ترمذی نے وفی الباب کے تحت دیا ہے ان کی روایت اس طرح ہے۔
"انہ مر مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم زمن الفتح علی رجل یحتجم لثمان عشرۃ خلت من رمضان فقال افطر الحاجم والمحجوم" اور بھی متعدد صحابہ جن کو امام ترمذی نے وفی الباب کے تحت ذکر فرمایا ہے ان کی روایات میں اسی طرح ہے، اور حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے احتجام کا قصہ جس کے راوی ابن عباس ہیں وہ حجۃ الوداع کا ہے، لہٰذا حدیث الافطار بوجہ تقدم کے منسوخ اور حدیث ابن عباس اس کے لئے ناسخ ہوئی۔ دوسرا جواب مولانا نے یہ نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد حجامت کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ جیسا کہ ابن مسعود وغیرہ صحابہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا گذر ایسے دو شخصوں پر ہوا جن میں سے ایک دوسرے کے پچھنے لگا رہا تھا، ان میں سے ایک کسی کی غیبت کر رہا تھا جس پر دوسرے نے نکیر نہیں کی تھی اس پر آپ نے فرمایا افطر الحاجم والمحجوم قال ابن مسعود لا للحجامۃ ولکن للغیبۃ اھ" بذل المجہود" میں شرح السنۃ سے یہ نقل کیا ہے کہ افطر الحاجم والمحجوم کے معنی یہ ہیں ای تعرضا للافطار یعنی ان دونوں نے اپنے روزے کو خطرہ میں ڈال دیا، حاجم نے تو اس لئے کہ اس میں اندیشہ ہے کوئی قطرہ خون کا اس کے حلق میں نہ چلا جائے چوسنے کی وجہ سے، اور محجوم نے اس لئے کہ ممکن ہے اس کو ضعف لاحق ہو جائے جس کی وجہ سے وہ افطار پر مجبور ہو، اور دوسری توجیہ وہی غیبۃ والی نقل کی ہے اب یہ دو جواب ہوئے اولاً نسخ کا دوسرا تاویل کا، تیسرا جواب یہ ہو سکتا ہے جو اس مقام سے متعلق شروح حدیث دیکھنے سے مستفاد ہوتا ہے کہ حدیث رخصت جس کو جمہور فقہاء نے اختیار کیا ہے وہ اقوی ہے حدیث منع سے، اس لئے کہ حدیث رخصت (حدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما) کی تخریج امام بخاری نے اپنی صحیح میں متعدد مواضع میں کی ہے اور اس کی سند میں کوئی اختلاف واضطراب بھی نہیں ملتا بخلاف دوسری حدیث کے کہ وہ اگرچہ متعدد صحابہ سے مروی ہے جیسا کہ امام ترمذی کے کلام سے اوپر نقل ہو چکا ہے، لیکن جن مختلف طرق سے یہ حدیث مروی ہے ان میں سے بعض کے بعض پر ترجیح میں حضرات محدثین کا شدید اختلاف پایا جاتا ہے، بعض اگر ایک طریق کو ترجیح دے رہے ہیں تو دوسرے بعض دوسرے طریق کو، اسیطرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو اولاً تعلیقاً ذکر فرمایا بصیغۂ تمریض پھر آگے چل کر اگرچہ اس کا وصل بھی کیا ہے لیکن باقاعدہ نہیں بلکہ مذاکرہ کے طور پر، اور اس طریق موصول میں بھی راوی نے آخر حدیث میں رفع اور وقف کے لحاظ سے اپنا تردد واللہ اعلم کہہ کر ظاہر کر دیا ہے، ایسے ہی حافظ نے "فتح الباری" میں اس حدیث پر بحث کے ذیل میں لکھا ہے: واطنب النسائی فی تخریج طرق ھذا المتن وبیان الاختلاف فیہ، اور اسی مقام پر آگے چل کر لکھتے ہیں: وقال الشافعی فی "اختلاف الحدیث" بعد ان

اخرج حدیث شداد ولفظہ ...... ثم ساق حدیث ابن عباس انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم احتجم وھو صائم قال وحدیث ابن عباس امثلہما اسنادًا الی آخر ما ذکر۔

وانما اطنبت فی ھذا المقام لانی لم ار احدًا ممن اجاب عن الجمہور انہ اختار[1] طریق ترجیح حدیث ابن عباس علی حدیث ثوبان وغیرہ من حیث الاسناد صراحۃ بل اجابوا باجوبۃ اخری کما تقدم۔

حدثنی رجل من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نھی عن الحجامۃ والمواصلۃ ولم یحرمھما ابقاءً علی اصحابہ۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے منع فرمایا، حجامت یعنی پچھنے لگوانے سے اور صوم وصال سے لیکن ان دونوں کو حرام نہیں قرار دیا۔ آگے راوی اس ممانعت کی مصلحت بیان کرتا ہے۔ ابقاءً یعنی شفقۃً علی اصحابہ، لہٰذا ابقاءً علت ہوئی اس نہی کی، اور اس کا تعلق عدم تحریم سے نہیں۔

اس حدیث میں دو حکم مذکور ہیں ایک منع عن الوصال اور منع عن الحجامۃ، اس روایت میں تو یہ منع اگرچہ مطلقًا ہے لیکن مراد اس سے مقید ہے یعنی حجامۃ فی حال الصوم جسکے دو قرینے ہیں اول یہ کہ مطلقًا حجامت سے منع کسی روایت میں وارد نہیں بلکہ روایات میں اس کی ترغیب وارد ہے، دوسرا قرینہ یہ کہ یہی روایت بیہقی میں بھی ہے (کما فی المنہل) جس کے لفظ یہ ہیں "نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن المواصلۃ والحجامۃ للصائم الخ۔

والحدیث اخرجہ ایضًا احمد وعبد الرزاق فی المصنف، واخرجہ البیہقی الخ قالہ فی المنہل۔

عن ثابت قال قال انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ماکنا ندع الحجامۃ للصائم الا کراھیۃ الجھد۔

اس سے جمہور کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ روزہ میں حجامت کی ممانعت مطلقًا نہیں بلکہ مشقت اور خوف ضعف کی وجہ سے ہے۔

والحدیث اخرجہ ایضًا الطحاوی، والبخاری والبیہقی قالہ فی المنہل۔

## فی الصائم یحتلم نہارًا فی رمضان

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لایفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم۔

ترجمۃ الباب والا مسئلہ اجماعی ہے کہ احتلام مفسد صوم نہیں ہے۔

اس حدیث میں قیٔ کے بارے میں ہے کہ وہ مفطر نہیں، یہ مسئلہ اتفاقی ہے یعنی قیٔ کا مفطر نہ ہونا، عند الائمۃ الاربعۃ

---

[1] جن لوگوں نے جمہور کی طرف سے جوابات دیئے ہیں انہوں نے طریق ترجیح کو اختیار نہیں کیا بجز امام شافعی کے ۱۲

والجمہور حتی حکی علیہ الاجماع لکن فیہ خلاف لبعض السلف کالاوزاعی وابی ثور (الابواب والتراجم) اور دوسری چیز ہے استقار یعنی قصداً قی کرنا اس کا باب آگے مستقل آرہا ہے۔

والحدیث اخرجہ البیہقی والترمذی قالہ فی المنہل۔

## باب فی الکحل عند النوم للصائم

حدثنی عبد الرحمن بن النعمان بن معبد بن ھوذۃ عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہ امر بالاثمد المروح عند النوم وقال: لیتقہ الصائم۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** ترجمۃ الباب والامسئلہ یعنی اکتحال فی حال الصوم، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بلاکراہت جائز ہے، البتہ امام احمد کی ایک روایت کراہۃ کی ہے، اور تیسرا مسلک اس میں ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلی کا ہے، ان کے نزدیک مفسد صوم ہے۔ امام ترمذی مسئلۃ الباب سے متعلق لکھتے ہیں: واختلف اھل العلم فی الکحل للصائم فکرھہ بعضھم وھو قول سفیان وابن المبارک واحمد واسحاق، ورخص بعض اہل العلم فی الکحل للصائم وھو قول الشافعی، حدیث الباب کے راوی معبد بن ھوذۃ الانصاری آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے اثمد یعنی سرمہ اصفہانی المروح یعنی مُطیب بالمسک (مشک کی خوشبو والا) کے سوتے وقت استعمال کا حکم فرمایا اور آپ نے یہ بھی فرمایا کہ روزہ دار کو چاہیئے کہ اس سے بچے، یعنی دن میں۔

یہ حدیث امام احمد کی ایک روایت کے موافق ہے، اور گو مصنف بھی حنبلی ہیں علی ما ھو المشہور لیکن مصنف نے اس حدیث پر امام یحیٰی بن معین سے نکارت کا حکم نقل کیا ہے، اسی لئے پھر آگے مصنف نے روایات دالہ علی الاباحت کو ذکر فرمایا ہے

والحدیث اخرجہ ایضاً احمد والبخاری فی تاریخہ، وقال ابن عدی انہ موقوف (المنہل)

وکان ابراھیم یرخص ان یکتحل الصائم بالصبر۔

صَبِر صاد کے فتحہ اور بار کے کسرہ کے ساتھ، جس کو ایلوہ کہتے ہیں، جس کو اطباء دوا میں بھی استعمال کرتے ہیں، جو مرارۃ یعنی کڑوا ہونے میں ضرب المثل ہے، جس کو سرمہ کے طور پر بھی آنکھ میں استعمال کیا جاتا ہے صاحب منہل نے لکھا ہے: وقال قتادہ: یجوز بالاثمد ویکرہ بالصبر، نیز انہوں نے مالکیہ کا مذہب لکھا ہے کہ اگر اکتحال کے بعد کحل کا وصول الی الحلق متحقق ہوجائے تو ناجائز اور مفسد صوم ہے، اور اگر صرف شک ہو تو مکروہ ہے۔

## باب الصائم — یستقی عامدا

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: من ذرعہ

قئ وهو صائم فليس عليه قضاء، وان استقاء فليقض۔

یعنی جس شخص پرقی غالب آئے یعنی بغیر اس کے ارادہ کے ہو روزہ کی حالت میں، تو اس پر اس روزہ کی قضار نہیں ہے یعنی اس کا روزہ صحیح سالم ہے، اور جو شخص قی کو طلب کرے اپنی طبیعت سے یعنی قصداً قی کرے تو اس کے ذمہ قضاء ہے۔

**مسئلۃ الباب** قی کا مسئلہ تو پہلے بھی گذر چکا، اور استقار کی صورت میں ائمہ اربعہ کے نزدیک قضار مطلقاً واجب ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک بشرطیکہ ملأ الفم ہو وہو روایۃ عن احمد اور اس مسئلہ میں ابن مسعود اور ربیعہ وعکرمہ سے عدم الفطر منقول ہے یعنی روزہ باقی ہے قضار کی حاجت نہیں اور اسکے بالمقابل عطار اور ابو ثور کے نزدیک قضا مع الکفارہ واجب ہے، وفی نور الایضاح فی بیان مایفسد الصوم۔ اواستقار ولو دون ملأ الفم فی ظاہر الروایۃ، وشرط ابو یوسف ملأ الفم وہو الصحیح اھ اسی طرح قی بلا قصد کی صورت میں بھی اگر اس قی کو اندر کی طرف قصداً لوٹالے اور ہو بھی وہ قی ملأ الفم تب بھی روزہ فاسد ہو جائے گا۔

والحدیث اخرجہ ایضا احمد وابن ماجہ والدارقطنی والحاکم وصححہ، وابن حبان والطحاوی والبیہقی والترمذی (المنہل)

حدثنی معدان بن طلحۃ ان ابا الدرداء حدثہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قاء فافطر فلقیت ثوبان مولی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی مسجد دمشق الخ۔

**مضمون حدیث** ابوالدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے ایک مرتبہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو قی آگئی جس سے آپ کا روزہ ٹوٹ گیا، معدان بن طلحہ کہتے ہیں کہ مجھ سے یہ حدیث ابودرداء نے بیان کی تھی، اس کے بعد میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے مولی ثوبان سے دمشق کی مسجد میں ملا تو میں نے ان سے کہا کہ ابودرداء نے مجھ سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا یہ واقعہ بیان فرمایا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو قی آئی تھی بس آپ نے افطار کر دیا، تو انہوں نے سنکر کہا کہ ابودرداء نے صحیح بیان کیا، اور اس موقع پر آپ کو وضو میں نے ہی کرائی تھی۔

اس حدیث میں ہے قاء فافطر جس سے بظاہر قی کا مفطر صوم ہونا معلوم ہو رہا ہے جو ائمہ اربعہ کے خلاف ہے امام ترمذی نے جمہور کی طرف سے اس حدیث کی توجیہ یہ کی ہے کہ آپ کو جب قی ہوئی تو بوجہ ضعف لاحق ہونے کے آپ نے قصداً روزہ کھولدیا، اور یہ مطلب نہیں کہ قی ہونیکی وجہ سے افطار ہو گیا بلکہ قصداً افطار کر دیا، دوسرا مسئلہ اس حدیث میں یہ ہے کہ اس سے بظاہر قی کا ناقض وضو ہونا ثابت ہو رہا ہے جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، شافعیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں وضو سے مراد وضو لغوی ہے، کلی وغیرہ کرنا، یا استحباب وضو پر محمول ہے۔

والحدیث اخرجہ ایضاً الترمذی والنسائی والدارمی والحاکم وابن حبان والدارقطنی والبیہقی والطبرانی وابن مندہ وقال اسنادہ صحیح متصل (المنہل)

# باب القبلة للصائم

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقبل وھو صائم ویباشر وھو صائم۔

مباشرت تقبیل سے عام ہے اس لئے کہ اس کے معنی ہیں التقاء البشرتین، یعنی جسم سے جسم ملانا، لہٰذا یہ من قبیل ذکر العام بعد الخاص ہے۔

**مسئلة الباب میں مذاہب ائمہ** اس حدیث سے حالت صوم میں تقبیل مرأۃ ومباشرت کا جواز معلوم ہو رہا ہے اس میں مشہور یہ ہے کہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک شیخ کے حق میں اباحت اور شاب کے حق میں کراہت، اور امام مالک کے نزدیک مطلقاً کراہت، تیسرا مذہب اس میں اباحت علی الاطلاق ہے، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ اسی کو اختیار کیا ہے صحابہ وتابعین کی ایک جماعت نے، والیہ ذھب احمد واسحاق وداؤد من الفقہاء ومنہم من کرھہا علی الاطلاق وھو مشہور قول مالک، ومنہم من کرھہا للشاب واباحہا للشیخ وھو المروی عن ابن عباس، وھو مذھب ابی حنیفۃ والشافعی والثوری والاوزاعی ومنہم من اباحہا فی النفل ومنعہا فی الفرض وھی روایۃ ابن وھب عن مالک اھ من الاوجز۔

حافظ فرماتے ہیں واباحہا قوم مطلقاً بل بالغ بعض اھل الظاہر فاستحبہا اھ قاضی عیاض نے امام احمد کا جو مسلک مطلقاً اباحت لکھا ہے اس پر حضرت شیخ اوجز ہٰذا میں لکھتے ہیں کہ ہو سکتا ہے یہ ان کی کوئی روایت ہو ورنہ "الروض المربع" (جو فقہ حنبلی کی کتاب ہے) میں لکھا ہے: تکرہ القبلۃ ودواعی الوطی لمن تحرک شہوتہ لانہ علیہ الصلاۃ والسلام نہی عنہا شابا ورخص لشیخ رواہ ابوداؤد اھ

ولکنہ کان املکہ لاربہ۔ ارب کو دو طرح ضبط گیا گیا ہے، اَرَب بفتحتین بمعنی حاجت، اور اِرْب بکسر الہمزہ وسکون الراء، اس کے معنی حاجت اور عضو مخصوص دونوں لکھے ہیں۔

**شرح حدیث** حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرما رہی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حالت صوم میں تقبیل اور مباشرت فرماتے تھے، لیکن وہ اپنی حاجت اور خواہش پر بہت زیادہ قابو یافتہ تھے گویا اس میں اشارہ ہے اس طرف کہ دوسرے لوگوں کو چاہیئے کہ وہ اپنے آپ کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر قیاس نہ کریں، اور دوسرے معنی اس جملہ کے یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ جب آپ باوجود اپنے نفس پر قابو یافتہ ہونے کے مباشرت کرتے تھے تو دوسروں کے لئے اس میں گنجائش بطریق اولیٰ ہوگی۔ اول معنی مسلک جمہور کے مناسب ہیں، اور دوسرے معنی ان لوگوں کے موافق ہیں جو مطلقاً اباحت کے قائل ہیں۔

والحدیث اخرجہ ایضا احمد والبخاری ومسلم والترمذی، واخرجہ ابن ماجہ ومسلم ایضا من طریق عبیداللہ بن القاسم (المنہل)

عن جابر بن عبد الله رضی الله تعالیٰ عنهما قال قال عمر بن الخطاب رضی الله تعالیٰ عنه هششت فقبلت وانا صائم۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میری طبیعت ہشاش تھی پس باوجود روزہ کے میں نے تقبیل کرلی میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے جاکر عرض کیا کہ آج مجھ سے ایک بہت بڑا کام ہوگیا...... آپ نے فرمایا: بتا تو سہی تو اگر اپنے منہ میں پانی لے کر کلی کرے روزہ کی حالت میں (تو کیا اس میں کچھ حرج ہے؟) میں نے عرض کیا نہیں، تو آپ نے فرمایا تو یہ کیا ہے؛ یعنی یہ تقبیل بھی تو ایسی ہی ہے۔

لفظ مَه میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ اصل میں ما استفہامیہ تھا اس کے الف کو حذف کرکے ہا ءسکتہ اس کے عوض میں لے آئے، دوسرا قول یہ ہے کہ مَه کلمہ زجر ہے جو روکنے کے معنی میں ہے ای اکفف عن السؤال، یعنی یہ سوال مت کرو۔

والحدیث اخرجہ ایضا احمد والطحاوی والنسائی وقال حدیث منکر، واخرجہ الحاکم وقال صحیح علی شرط الشیخین، وقال البزار لانعلم یروی عن عمر الا من هذا الوجه، وصححہ ابن خزیمہ وابن حبان (المنہل)

# باب الصائم يبلع الريق

عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها ان النبی صلی الله تعالیٰ علیه واله وسلم كان یقبلها وهو صائم ویمص لسانها۔ اس حدیث کا جزء اول تو ظاہر ہے وہ پہلے باب میں بھی گذر چکا۔

**حدیث پر اشکال وجواب** البتہ یہ آخری جزء یعنی مَصِّ لِسان یہ قابل اشکال ہے اس لئے کہ اس میں ابتلاع ریق پایا جاتا ہے، یعنی دوسرے شخص کی رال نگلنا، اپنی رال کا نگلنا روزہ کی حالت میں یہ تو بالاتفاق جائز ہے، ہمارے فقہاء نے لکھا ہے کہ ابتلاعِ ریقِ غیر مفسد صوم ہے اور اس میں روزہ کی قضاء واجب ہے، اور اگر وہ غیر اس کا محبوب ہو تو اس صورت میں کفارہ بھی واجب ہے، بہر حال اس حدیث کا یہ جزء قابل اشکال ہے، اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس کے ساتھ محمد بن دینار متفرد ہے وهو ضعیف، ایسے ہی سعد بن اوس بھی ضعیف ہے، اور اس کے علاوہ کسی اور صحیح حدیث سے مص لسان ثابت نہیں، دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ویمص لسانها مستقل جملہ ہے یہ واؤ عاطفہ نہیں بلکہ استئنافیہ ہے، اس صورت میں اس کا تعلق وهو صائم سے باقی نہیں رہے گا بلکہ ایک مستقل بات ہوگی جس میں کوئی اشکال نہیں، اور اگر اس کا ماقبل پر عطف ہی مانا جائے تو پھر یہ تاویل بھی ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ آپ ریق عائشہ کو نگلتے نہ تھے بالقصد، اوکان قلیلا لایبلغ حدالابتلاع اھ "من البذل" والحدیث اخرجہ ایضا البیہقی (المنہل)

# کراھیتہ للشاب

اس باب کا تعلق تقبیل سے ہے جس پر کلام گذشتہ باب میں گذر گیا، حدیث الباب ترجمۃ الباب کے مطابق ہے یعنی تقبیل کے بارے میں فرق بین الشاب والشیخ۔

وحدیث الباب اخرجہ ایضا البیہقی ..... وابن ماجہ عن ابن عباس، واخرجہ احمد والطبرانی عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم (المنہل)

# من اصبح جنبا فی شہر رمضان

عن عائشۃ وام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہما زوجی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہما قالتا کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یصبح جنبا فی رمضان۔

**شرح حدیث** یہ حدیث یہاں پر مختصر ہے، بخاری میں مطولاً ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ شروع میں اس بات کے قائل تھے کہ جس شخص کا ارادہ روزہ کا ہو اور رات میں اس کو جنابت لاحق ہوئی ہو تو اس کے لئے طلوع فجر سے پہلے غسل کرنا واجب ہے، ان کی یہ رائے حضرت عائشہ اور ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو پہنچ گئی، ان دونوں نے اس پر رد کرتے ہوئے وہ فرمایا جو یہاں حدیث الباب میں ہے، یعنی بعض مرتبہ آپ رمضان کی رات میں جنبی ہوتے اور صبح صادق کے بعد غسل فرماتے۔

یہ مسئلہ اتفاقی ہے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی اس حدیث کے بعد اپنی رائے سے رجوع کر لیا تھا، البتہ ابن حزم یہ کہتے ہیں کہ اگر ایسا شخص جس نے بحالت جنابت روزہ رکھا ہے غسل میں اتنی تاخیر کردے یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جائے اور اس کی صبح کی نماز قضا ہو جائے تو ایسے شخص کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ مسئلۃ الباب پر امام نووی نے علماء کا اجماع نقل کیا ہے استقر علیہ الاجماع، اور ابن دقیق العید فرماتے ہیں انہ صار ذلك اجماعًا او کالاجماع، امام بخاری نے بھی یہ ترجمہ قائم کیا ہے "باب الصائم یصبح جنبا" حضرت شیخ الابواب والتراجم میں لکھتے ہیں قال الحافظ ای ھل یصح صومہ ام لا، وھل یفرق بین العامد والناسی، او بین الفرض والتطوع، وفی کل ذلک خلاف للسلف، والجمہور علی الجواز مطلقاً، فصارت المسئلۃ کالاجماعیۃ بعد ما کانت کثیرۃ الاختلاف، وذکر العلامۃ العینی فیہا سبعۃ اقوال کما ذکر فی ہامش اللامع۔

اس حدیث کے آخر میں ہے، من جماع غیر احتلام، شراح حدیث نے لکھا ہے کہ اس حدیث میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے احتلام کی نفی کی گئی ہے اس لئے کہ آپ کو احتلام نہ ہوتا تھا کیونکہ وہ شیطان کی طرف سے ہوتا ہے، اور آپ اس سے معصوم ہیں، اور بعض شراح نے اس کے برخلاف یہ بات کہی کہ من غیر احتلام سے تو اشارہ ہو رہا ہے جواز احتلام کی طرف، ورنہ استثناء کی کیا ضرورت تھی، اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ احتلام کا اطلاق کبھی نفس انزال پر بھی ہوتا ہے

بغیر خواب میں کسی چیز کے دیکھے، حضرت شیخ نے اوجز ص۱۱۲ میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے نقل کیا ہے کہ قول محقق اور معتمد یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام اس قسم کے احتلام سے محفوظ ہوتے ہیں جو جماع وغیرہ خواب میں دیکھ کر ہو جیسا کہ عامۃً ہوتا ہے، ہاں البتہ یہ ممکن ہے کہ ان کو انزال بغیر رویۃ شئ کے ہو جائے، امتلاء اَوعیہ منی وغیرہ کی وجہ سے اھ یہ بحث احتلام کی ازواج مطہرات کے بارے میں بھی کتاب الطہارۃ میں حضرت عائشہ کے قول تربت یمینک وھل تری ذٰلک المرأۃ کے ذیل میں گذری ہے۔

والحدیث اخرجہ ایضا مالک فی المؤطا والبخاری والدارمی والنسائی والطحاوی (المنہل)

عن عائشۃ زوج النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان رجلا قال لرسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وھو واقف علی الباب الخ۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک شخص نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا جبکہ آپ[1] دروازہ پر کھڑے تھے، بظاہر آپ مکان میں تشریف لیجارہے ہوں گے اور ابھی تک دروازہ پر ہی تھے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ کسی ضرورت سے آپ اندر سے دروازہ پر تشریف لائے ہوں، اور حضرت عائشہ اندر سے سن رہی تھیں۔ اس نے عرض کیا یا رسول اللہ! بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ صبح صادق کے وقت میں جنبی ہوتا ہوں اور میرا روزہ رکھنے کا بھی ارادہ ہوتا ہے (یعنی یہ صورت درست ہے اس طرح روزہ ہو جاتا ہے؟) اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ اس کی نوبت تو مجھ کو بھی آتی ہے اور میں صبح صادق کے بعد غسل کرلیتا ہوں اس پر اس شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ! (ہماری بات اور ہے آپ کی اور) آپ ہمارے جیسے تھوڑا ہی ہیں آپ کی تو اللہ تعالیٰ نے اگلی پچھلی سب خطائیں معاف کردی ہیں، اس بات پر آپ ناراض ہوئے، ناراضگی بظاہر اس لئے ہوئی کہ اس شخص کے کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ آپ کی تو اللہ تعالیٰ گرفت نہیں فرمائیں گے کسی نامناسب فعل پر، اور ہماری گرفت ہوسکتی ہے، اب ظاہر بات ہے کہ اس کا یہ انداز آپ کی شان نبوت کے خلاف تھا، اور گو کہ اس میں آپ کا کوئی نقصان لازم نہیں آتا لیکن کہنے والے کا تو اس میں ضرر ہوسکتا ہے۔ وقال: واللّٰہ انی لأرجو ان اکون اخشاکم للّٰہ واعلمکم بما اتبع۔ کہ واللہ مجھے امید ہے اس بات کی کہ میں تم میں سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ سے ڈرنے والا ہوں اور تم میں سب سے زیادہ علم رکھنے والا ہوں ان کاموں کا جو میں کرتا ہوں، اور کرنے چاہئیں، علامہ سندھی نے اس پر ایک بڑی لطیف اور عمدہ بات لکھی ولعل استعمالہ الرجاء من جملۃ الخشیۃ والافکونہ اخشی واعلم متحقق قطعا یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا اپنے اَخشیٰ اور اَعلم ہونے کو رجاء اور امید کے ساتھ تعبیر کرنا جبکہ آپ کا اَخشیٰ اور اعلم ہونا امر یقینی ہے یہ بھی من جملہ خشیت کے ہے۔

والحدیث اخرجہ ایضا مالک واحمد ومسلم والنسائی وابن خزیمۃ والطحاوی والبیہقی (المنہل)

---

[1] اس صورت میں وھو واقف کی ضمیر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف راجع ہوئی، اور حضرت نے بذل میں اور ایسے ہی صاحب منہل نے ضمیر کا مرجع رجل کو قرار دیا ہے، ہم نے جو شرح کی ہے اپنے استاذ محترم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے کے مطابق ہے۔

# باب كفارة من اتى اهله فى رمضان

یعنی جو شخص رمضان کے روزہ کو دن میں جماع کر کے فاسد کر دے اس کے کفارہ کے بیان میں۔

عن ابی هريرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: اتی رجل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

اس رجل کی تعیین میں شراح کا اختلاف ہو رہا ہے، بعض نے اس کا مصداق سلمۃ بن صخر البیاضی کو قرار دیا ہے جن کا قصہ باب الظہار میں گذر چکا، لیکن حافظ نے اس پر اشکال کیا ہے کہ سلمۃ بن صخر صاحب قصۂ ظہار کے جماع کا واقعہ رات کا ہے جیسا کہ روایت میں اس کی تصریح ہے اور حدیث الباب میں جماع کا واقعہ بحالت صوم نہار کا ہے، لہٰذا دونوں واقعے مختلف ہیں۔

**مضمون حدیث** مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک شخص نے آپ کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ میں تو ہلاک ہو گیا اور میرا ناس ہو گیا، آپ کے دریافت کرنے پر اس نے عرض کیا کہ میں نے روزہ کی حالت میں جماع کر لیا، اس پر آپ نے جو اشیاء کفارہ میں واجب ہوتی ہیں وہ اس سے ترتیب وار دریافت فرمائیں، اولاً اعتاق رقبہ، ثانیاً صوم شہرین متتابعین ثالثاً اطعام ستین مسکینا، آپ نے اس سے ہر ایک کے بارے میں دریافت کیا، کیا تو اس کی طاقت رکھتا ہے کہ کفارہ میں ایسا کرے، وہ نفی میں جواب دیتا رہا، اخیر میں جب اطعام کا نمبر آیا تو اس نے اس کا بھی انکار کیا، آپ نے فرمایا کہ اچھا بیٹھا رہ (کہ اگر کہیں سے غلہ آ گیا تو اس کا بندوبست کر دیں گے)

چنانچہ آپ کے پاس کہیں سے ایک بڑی زنبیل کھجور کی آئی، آپ نے وہ زنبیل اس کے حوالہ کر کے فرمایا کہ جا اس کو صدقہ کر دے اس پر اس نے عرض کیا یا رسول اللہ! مدینہ منورہ کی پوری بستی میں ہمارے گھرانہ سے زیادہ کوئی ضرورت مند نہیں ہے، اس پر آپ کو بڑی زور کی ہنسی آئی، آخر آپ نے فرمایا کہ اچھا یہ اپنے گھر والوں ہی کو کھلا دے۔

اس حدیث میں کفارہ کے بارے میں جو تین چیزیں مذکور ہیں ان میں مذکورہ بالا ترتیب کی رعایت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب ہے اور امام مالک کے نزدیک اس میں تخییر ہے، اطعام ستین مسکین کی مقدار میں ائمہ کا جو اختلاف ہے وہ باب الظہار میں گذر چکا، یعنی مدٌّ من کل شیٔ عند الشافعی، ومدان من کل شیٔ عند مالک وقیل مالک مع الشافعی، وعند الحنفیۃ مقدارہ مثل مقدار صدقۃ الفطر لکل مسکین، وعند احمد من البر مُد، ومن التمر وغیرہ مدان۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** جاننا چاہیے کہ اگر کوئی شخص جماع کے ذریعہ فرض روزہ کو فاسد کر دے تو اس پر ائمہ اربعہ کے نزدیک کفارہ مع القضاء واجب ہے، اس میں دو مذہب اور ہیں جو شاذ ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں صرف قضاء صوم واجب ہے یعنی ایک روزہ کی قضاء میں ایک روزہ۔ اور دوسرا مذہب یہ کہ صرف کفارہ واجب ہے دون القضاء۔

**افساد صوم بالاکل والشرب میں اختلاف ائمہ** دوسرا ایک مشہور اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ ومالک کے نزدیک

جو حکم افساد صوم بالجماع کا ہے وہی حکم افساد صوم بالاکل والشرب کا ہے، اور امام احمد و شافعی اور ظاہریہ کے نزدیک یہ کفارہ صرف جماع کی صورت میں ہے اکل و شرب کی صورت میں نہیں۔ اسلئے کہ کفارہ کا ذکر حدیث میں صرف جماع کے ساتھ وارد ہے، اور افساد صوم بالاکل والشرب کا کوئی قصہ کسی حدیث میں وارد ہی نہیں، اس لئے ان حضرات کے نزدیک کفارہ مختص ہے جماع کے ساتھ، وہ کہتے ہیں کہ جماع میں کفارہ کا وجوب بالنص یہ خلاف قیاس ہے، اس لئے کہ کفارہ اسقاط اثم کے لئے ہوتا ہے اور وہ شخص آپ کی خدمت میں تائبًا و نادمًا حاضر ہوا تھا توبہ و ندامت سے گناہ معاف ہو ہی جاتا ہے لیکن اس کے باوجود آپ نے اس پر کفارہ واجب قرار دیا لہٰذا یہ حکم خلاف قیاس ہوا، اور مشہور قاعدہ ہے کہ جو حکم خلاف قیاس نص سے ثابت ہو وہ اپنے مورد پر منحصر ہوتا ہے، ہمارے علماء فرماتے ہیں کہ بعض صحیح روایات میں اس طرح آتا ہے، ان رجلاً افطر فی رمضان فامرہ علیہ الصلاۃ والسلام ان یعتق رقبۃ رواہ مسلم وابوداؤد، اور لفظ افطر اپنے عموم کی وجہ سے جماع اور غیر جماع سب کو شامل ہے، کذا قال الزیلعی فی شرح الکنز، میں کہتا ہوں یہ حدیث اسی سیاق کے ساتھ مؤطا میں بھی ہے، ان رجلاً افطر فی رمضان فامر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان یکفر الحدیث، مؤطا محمد میں امام محمد اس حدیث کے بعد فرماتے ہیں وبھذا ناخذ اذا افطر الرجل متعمدًا فی شہر رمضان باکل او شرب او جماع فعلیہ قضاء یوم مکانہ وکفارۃ الظہار، وھی ان یعتق رقبۃ الی آخرہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا استدلال بھی عموم الفاظ کے پیش نظر ہے قیاس سے نہیں، باقی یہ تو امر آخر ہے کہ اس روایت میں بظاہر اس رجل سے مراد وہی شخص ہے جو روایات مفصلہ میں آتا ہے جس کا تعلق جماع سے ہے، اس کے علاوہ ایک روایت اس سلسلہ میں صریح اکل کے بارے میں بھی ملتی ہے جس کو مولانا عبدالحیٔ صاحبؒ نے حاشیۂ مؤطا میں نقل کیا ہے جس کے لفظ یہ ہیں "عن ابی ہریرۃ ان رجلاً اکل فی رمضان فامرہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان یعتق رقبۃ الحدیث اخرجہ الدارقطنی، گو یہ حدیث سندًا ضعیف ہے لیکن اول تو بعض صحیح روایات کے سیاق کا عموم، دوسرے احتیاط، اس مجموعہ کے پیش نظر یہ حجۃ درست ہے۔

---

قال الزهري: وانما كان هذا رخصة له خاصة فلو ان رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير،

زہری یہ فرمارہے ہیں کہ شخص مذکور کو جب اس نے اپنے فقر کا اظہار کیا آپ کا یہ فرمانا "اطعمه اهلك" اس کا مطلب یہ ہوا آپ نے اس شخص سے کفارہ کو ساقط کر دیا ورنہ کفارہ میں اطعام اہل خانہ پر کہاں ہوتا ہے، لہٰذا یہ یعنی اعسار کی وجہ سے کفارہ کا ساقط ہو جانا اس شخص کی خصوصیت ہوئی۔

جاننا چاہیئے کہ یہ تو صحیح ہے کہ جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک فقر کی وجہ سے کفارہ ساقط نہیں ہوتا لیکن اس حدیث میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ اس وقت تو تم یہ غلہ اہل خانہ ہی پر تقسیم کر دو پھر اس کے بعد جب قدرت ہو تو کفارہ ادا کر دینا، اس صورت میں اس حدیث کو خصوصیت پر محمول کرنے کی حاجت نہ ہوگی، لہٰذا زہری جو فرمارہے ہیں وہ ان کی اپنی رائے ہے۔

حدثنا جعفر بن مسافر۔ اس روایت کے اخیر میں یہ ہے "وصم یوما واستغفر اللہ" جس کے ظاہر سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ اس شخص پر صرف ایک روزہ کی قضا ہے اور استغفار، یعنی کفارہ واجب نہیں، حالانکہ جمہور کے نزدیک قضا مع الکفارہ واجب ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس حدیث میں یہ زیادتی ہشام بن سعد راوی کی طرف سے ہے جو ضعیف ہے۔

**ایک تحقیق انیق** اعلم ارشدک اللہ! رجل مجامع کا جو قصہ متعدد طرق میں اب تک گذرا ہے اسمیں یہ ہے کہ آپ نے اس سے فرمایا اطعمہ اھلک کہ جب تو فقیر ہے تو وہ طعام کفارہ اپنے اہل خانہ پر خرچ کرلے جس کے معنی جمہور علماء نے یہ لئے ہیں کہ بوجہ فقر کے سردست ایسا کرلے پھر عند القدرت کفارہ ادا کردینا (کما فی شرح الخطابی وابن القیم) لیکن ان گذشتہ روایات میں سے کسی روایت میں قضاء صوم کا ذکر نہیں تھا جس کی بناء پر بعض علماء صرف کفارہ کے وجوب کے قائل ہیں دون القضاء مگر جمہور کے نزدیک کفارہ کے ساتھ ایک روزہ کی قضاء بھی واجب ہے مگر اس ایک طریق میں قضاء صوم کی زیادتی بھی مذکور ہے جو جمہور کے مسلک کے عین موافق ہے، لہذا اب اس مجموعی روایت کا حاصل یہ ہوا کہ کفارہ تیرے ذمہ میں واجب رہا اور ایک روزہ کی قضاء اس وقت کرلے، چنانچہ ابن قدامہ اور علامہ زرقانی نے وجوب قضاء پر استدلال اسی روایت سے کیا ہے، اس صورت میں اس زیادتی والی روایت کی کسی توجیہ اور تاویل کی حاجت نہیں، لیکن اگر مجموعۂ روایت کا مطلب یہ لیا جائے کہ کفارہ تجھ سے بوجہ فقر کے ساقط ہے صرف ایک روزہ کی قضاء کرلے تب یہ زیادتی یقیناً جمہور کے خلاف ہوگی، اب جو حضرات شراح جس میں صاحب "بذل" بھی ہیں اس زیادتی پر کلام کر رہے ہیں اور یہ کہ اس میں ہشام بن سعد راوی ضعیف ہے اور یہ زیادتی ثابت نہیں بلکہ وہم ہے یہ حضرات شاید اس زیادتی کے یہی دوسرے معنی مراد لے رہے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر بعد میں مزید غور کرنے سے سمجھ میں آیا کہ جو حضرات اس زیادتی پر کلام کر رہے ہیں وہ نفس ثبوت کے اعتبار سے نہیں بلکہ صحیح یہ ہے کہ یہ زیادتی مرسلاً ثابت ہے جیسا کہ مؤطا کی روایت میں ہے، اور ابوداؤد کی اس روایت میں ہشام بن سعد نے اس زیادتی کو اس حدیث میں مسنداً روایت کردیا ہے فزال الخلجان فللہ الحمد والمنۃ۔

## باب التغليظ فيمن افطر عمدًا

من افطر یومًا من رمضان فی غیر رخصۃ رخصھا اللہ لہ لم یقض عنہ صیام الدھر۔

یعنی جو شخص بلا عذر اور رخصت کے رمضان کا ایک روزہ ترک کردے تو بعد میں چاہے وہ عمر بھر روزہ رکھتا رہے تو اس کی تلافی نہیں ہوسکتی یعنی فضیلت کے لحاظ سے، ورنہ ایک روزہ کی قضاء ایک روزہ سے ہوجاتی ہے۔ لیکن ظاہر حدیث سے مطلقاً قضاء کی نفی ہو رہی فھذا من باب التغلیظ والتشدید، یہ ائمہ اربعہ اور جمہور کے مسلک کے اعتبار سے ہے ورنہ دوسرے علماء کا اس میں اختلاف ہے فقد قال ربیعۃ لایحصل القضاء الا باثنی عشر یومًا وقال ابن المسیب یصوم عن کل یوم شھرا وقال النخعی

لایقضی الا بالف یوم، وقال علی وابن مسعود لا یقضیہ صوم الدھر، کذا فی المیزان للشعرانی من ہامش البذل،
والحدیث اخرجہ ایضاً ابن ماجہ والدارمی والبیہقی والدارقطنی واخرجہ البخاری معلقاً (المنہل)

## باب من اکل ناسیًا

اکل وشرب ناسیًا جمہور کے نزدیک مفسد صوم نہیں، اس میں امام مالک اور ابن ابی لیلی کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک مفسد ہے، اور عطاء اور سفیان ثوری ان دونوں نے اکل وشرب اور جماع کے درمیان فرق کردیا ہے کہ جماع ناسیًا مفسد ہے اکل وشرب مفسد نہیں۔

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال جاء رجل الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم الخ۔

رجل سے مراد خود ابوہریرہ ہیں قالہ الحافظ، مضمون حدیث واضح ہے، والحدیث اخرجہ ایضا البخاری ومسلم والترمذی والنسائی والدارقطنی والحاکم وابن خزیمہ والدارمی والبیہقی من طرق بالفاظ متقاربۃ (المنہل)

## باب تاخیر قضاء رمضان

عن ابی سلمۃ بن عبدالرحمٰن انہ سمع عائشۃ تقول: ان کان لیکون علیّ الصوم من رمضان فما استطیع ان اقضیہ حتی یاتی شعبان۔

**شرح حدیث** حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں میرے ذمہ جو رمضان کے قضاء روزے ہوتے تھے پورے سال ان کے رکھنے کی نوبت نہیں آتی تھی یہاں تک کہ جب شعبان آجاتا اس میں وہ روزے رکھتی، اس تاخیر کی وجہ وہ ہے جس کی طرف اشارہ بخاری ومسلم کی روایت میں ہے۔ ففی البخاری الشغل بالنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ولفظ مسلم لمکان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، یعنی اپنے خاوند حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی رعایت میں تاکہ ہر نوع کی خدمت کے لئے تیار رہیں اور شعبان میں رکھنے کی نوبت اس لئے آتی تھی اول تو اس لئے کہ اب مزید تاخیر کی گنجائش ہی نہیں رہی، دوسرے یہ کہ اس ماہ میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خود بکثرت روزے رکھا کرتے تھے

**رمضان ثانی تک اگر تاخیر کی؟** اگر کسی شخص کے ذمہ رمضان کے روزوں کی قضاء ہو اور اس نے اتنی تاخیر کی بلا عذر کے کہ رمضان ثانی آپہنچا تو پھر اس پر جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قضاء مع الفدیہ واجب ہے، اور حنفیہ حسن بصری اور نخعی کے نزدیک صرف قضاء ہے فدیہ نہیں، اور سعید بن جبیر وقتادہ کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں صرف فدیہ ہے قضاء نہیں کذا قال الخطابی وابن القیم، اور اس میں علامہ عینی نے امام طحاوی کا میلان جمہور کے مسلک کی طرف لکھا ہے۔ والحدیث اخرجہ ایضاً البخاری ومسلم وابن ماجہ والبیہقی (المنہل)

# باب فی من مات وعلیہ صیام

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: من مات وعلیہ صیام صام عنہ ولیہ۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** اگر کسی شخص کا انتقال ہوجائے اور حال یہ کہ اس کے ذمہ روزہ کی قضاء ہو تو میت کا ولی میت کی طرف سے روزہ رکھ سکتا ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں حافظ ابن قیم نے تین مذہب نقل کئے ہیں (۱) لا مطلقاً، یعنی ولی اس کی طرف سے نہیں رکھ سکتا خواہ واجب اصلی ہو جیسے قضاء رمضان یا غیر اصلی جیسے صوم منذور، یہ مذہب ہے امام مالک ابو حنیفہ اور ظاہر مذہب شافعی (۲) نعم مطلقاً، یہ مذہب ہے ابو ثور کا اور امام شافعی کی ایک روایت (۳) واجب غیر اصلی یعنی صوم منذور رکھ سکتا ہے نہ کہ فرض اصلی، یہ مذہب ہے ابن عباس اور امام احمد کا جو ان دونوں سے صراحۃً منصوص ہے، اور یہی منقول ہے لیث بن سعد سے اھ ابن قیم نے امام شافعی کے جس قول کو ظاہر مذہب لکھا ہے وہ ان کا قول جدید ہے کما فی الفتح اور جس کو انہوں نے امام شافعی کی ایک روایت لکھا ہے وہ ان کا قول قدیم ہے جس کو انہوں نے صحت حدیث پر معلق فرمایا تھا جیسا کہ ان کی وصیت مشہور ہے، اور امام نووی نے شرح مسلم میں اسی قول قدیم کو الصحیح المختار لکھا ہے وہ فرماتے ہیں: وھو الذی صححہ محققو اصحابنا الجامعین بین الفقہ والحدیث لقوۃ الاحادیث الصحیحۃ الصریحۃ اھ من المنہل، بذل میں ملا علی قاری سے داؤد ظاہری کا مذہب بھی وہی نقل کیا ہے جو امام احمد کا مذہب منصوص ہے۔

**جمہور کی طرف سے حدیث کی توجیہ** ان مذکورہ بالا مذاہب کے پیش نظر یہ حدیث جمہور بلکہ ائمہ اربعہ کے خلاف ہے البتہ ابو ثور اور امام شافعی کی ایک روایت کے موافق ہے، لہٰذا یہ حدیث عند الجمہور مؤول ہے، صام عنہ ولیہ میں صوم سے بدل صوم ——— یعنی فدیہ مراد ہے جمہور کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: لا تصوموا عن موتاکم واطعموا عنہم" اخرجہ البیہقی، اسی طرح موطا میں ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر ہے لا یصوم احد عن احد۔

**کن عبادات میں نیابۃ عن الغیر جائز ہے؟** مذکورہ بالا اختلاف سے معلوم ہوا کہ امام احمد اور ظاہریہ کے نزدیک صوم منذور میں نیابۃ عن الغیر جائز ہے خلافاً للجمہور، ہمارے یہاں یہ مسئلہ کہ کن کن عبادات میں نیابۃ عن الغیر جائز ہے اور کن میں جائز نہیں کتاب الحج میں باب الحج عن الغیر کے ذیل میں گذر چکا۔

والحدیث اخرجہ ایضا البخاری ومسلم والترمذی وابن ماجہ والنسائی والدارقطنی والبیہقی (المنہل)

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال: اذا مرض الرجل فی رمضان ثم مات ولم یصح اُطعِمَ عنہ ولم یکن علیہ قضاء وان نذر قضی عنہ ولیہ۔

یہی ہے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا وہ قول منصوص جو ابن قیم کے کلام میں گذرا، یعنی فرق بین الواجب الاصلی وغیر الاصلی

**اختلاف نسخ اور صحیح نسخہ کی تحقیق**

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ ابوداؤد کے ہمارے اس نسخہ میں اسی طرح ہے، ثم مات ولم یصح بلکہ اکثر نسخ ہندیہ میں اسی طرح ہے اور یہ تصحیف ہے۔ کمافی البذل، پھر آگے حضرت لکھتے ہیں والصواب مافی النسخۃ المصریۃ، ثم مات لم یصم اسی لئے میں کہا کرتا ہوں سبق میں کہ لم یصح لم یصح، وجہ اس کی یہ ہے کہ اکثر اہل علم کا اس پر اتفاق ہے اگر کوئی شخص مرض یا سفر کی وجہ سے روزہ نہ رکھے اور پھر اس کی جانب سے قضاء میں کوئی تفریط نہیں پائی گئی یہاں تک کہ انتقال ہوگیا تو اس صورت میں اس پر کوئی چیز واجب نہیں، ہاں اگر اس کی جانب سے قضاء میں تفریط پائی جائے یعنی مرض سے نکل کر تندرست ہوجائے اور قضاء پر اس کو قدرت ہوجائے اور پھر بغیر قضاء کے مرجائے تب اس کی طرف سے فدیہ وغیرہ واجب ہوتا ہے۔

والاثر اخرجہ ایضا البیہقی فی سننہ (المنہل)

**کیا ولی پر میت کی طرف سے فدیہ ادا کرنا واجب ہے**

اوپر یہ مسئلہ گذر چکا کہ صام عنہ ولیہ سے مراد عند الجمہور بدل صوم یعنی فدیہ ہے، اب یہ کہ ولی پر میت کی طرف سے فدیہ واجب ہے یا غیر واجب، اس میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ولی پر وجوب فدیہ کے لئے ایصاء میت شرط ہے اگر وصیت نہیں کی تب واجب نہیں، اگر تبرعاً فدیہ دیا تو کافی ہوجائے گا ان شاء اللہ تعالیٰ، نیز وصیت کا نفاذ بھی ثلث مال کے اندر ہے اس سے زائد میں واجب نہیں، کذافی الدر المختار، ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ وارث پر لزوم فدیہ کے لئے ہمارے یہاں الایصاء من المیت ضروری ہے خلافاً للشافعی (اوجز ص۱۲۶) کتب شافعیہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک وصیت ضروری نہیں، ان کی کتابوں میں ہے "یخرج من ترکتہ لکل یوم مُدُّ طعام" (مغنی المحتاج ص۴۳۸) اور یہی مذہب امام احمد کا ہے (کما یظہر من المغنی ص۱۴۲) ففیہ: الحال الثانی ان یموت بعد امکان القضاء فالواجب ان یطعم عنہ لکل یوم مسکین اھ اس میں بھی وصیت کی کوئی قید نہیں لگائی ہے۔

## باب الصوم فی السفر

اس بارے میں روایات میں بھی فی الجملہ اختلاف ہے اور فقہاء کے درمیان بھی، اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تین باب قائم کئے اور ہر ایک باب میں اس کے مناسب روایات لائے، پہلا باب الصوم فی السفر، دوسرا باب اختیار الفطر، تیسرا باب اختیار الصیام۔

**صوم فی السفر میں مذاہب ائمہ**

اور مذاہب اس میں اس طرح ہیں (۱) ظاہریہ کے نزدیک صوم فی السفر ناجائز ہے اگر رکھا بھی تو درست نہ ہوگا (۲) حنفیہ شافعیہ، مالکیہ ان ائمہ ثلاث کے نزدیک جو

شخص بلا مشقت روزہ رکھ سکتا ہو اس کے لئے افضلیت صوم، ورنہ افطار اولیٰ ہے (۳) امام احمد و اوزاعی وغیرہ کے نزدیک مطلقاً افطار افضل ہے (۴) افطار اور صوم دونوں برابر کسی کو دوسرے پر ترجیح نہیں، روایۃ عن الشافعی۔

سمعت حمزۃ بن محمد بن حمزۃ الاسلمی یذکران اباہ اخبرہ عن جدہ قال قلت یارسول اللہ انی صاحب ظہر اعالجہ اسافر علیہ واکریہ، وانہ ربما صادفنی ھذا الشہر یعنی رمضان وانا اجد القوۃ وانا شاب الخ۔

**شرح حدیث** حمزۃ بن عمرو الاسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا یارسول اللہ! میں سواری والا ہوں، یعنی میرے پاس سواری کا اونٹ ہے جس میں میں لگا رہتا ہوں، اس پر سفر کرتا ہوں اور اس کو کرایہ پر بھی چلاتا ہوں، بسا اوقات اس اثنا میں رمضان کا مہینہ آجاتا ہے اور میں جوان آدمی اور قوی ہوں، میں لوگوں کے ساتھ رمضان میں روزہ رکھوں یہ میرے لئے زائد آسان ہے بہ نسبت اس کے کہ اس وقت تو میں افطار کردوں سفر کی وجہ سے پھر رمضان گذرنے کے بعد سفر سے واپسی میں خود تنہا روزہ رکھوں، یعنی سب کے ساتھ ہی رمضان میں رکھ لوں اگرچہ سفر ہو یہی میرے لئے زیادہ آسان ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے آپ سے یہ صورت حال عرض کرنے کے بعد دریافت کیا یارسول اللہ! ایسی صورت میں روزہ میں زیادہ ثواب ہے یا افطار کرنے میں؟ آپ نے فرمایا جو تم چاہو وہی کرلو۔

ای ذلک شئت یا حمزۃ سے بظاہر تخییر بین الامرین معلوم ہو رہی ہے، یعنی صوم و افطار دونوں میں مساواۃ جیساکہ ان مذاہب اربعہ مذکورہ میں سے چوتھا مذہب ہے، کیونکہ مذکورہ بالا صورت حال سننے کے بعد بھی آپ ان سے یہی فرمارہے ہیں کہ جو چاہو کرلو، صوم یا افطار، دوسرا احتمال اس میں یہ بھی ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس صورت میں آپ نے صوم کو ترجیح دی اس لحاظ سے کہ آپ فرمارہے ہیں کہ اس صورت میں جو تم چاہ رہے ہو وہی کرلو، اور یہ ظاہر ہے کہ وہ روزہ رکھنا چاہ رہے تھے لہذا اسی کو ترجیح ہوئی۔

والحدیث اخرجہ ایضا الحاکم والبیہقی (المنہل)

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال خرج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من المدینۃ الی مکۃ حتی بلغ عُسفان فدعا باناء فرفعہ الی فیہ لیُریہ الناس وذلک فی رمضان۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ایک سفر کا حال بیان فرمارہے ہیں جو بماہ رمضان مدینہ سے مکہ کی طرف ہوا تھا۔ یعنی فتح مکہ والے سال جیساکہ آنے والی حدیث میں آرہا ہے، اس سفر میں آپ مدینہ منورہ سے روزہ رکھتے ہوئے چلتے رہے یہاں تک کہ جب مکہ کے قریب مقام عُسفان میں پہنچے، یہاں سے آپ نے افطار شروع کردیا، اور قافلہ والوں پر اپنا افطار ظاہر کرنے کے لئے ایک برتن میں پانی منگا کر اس کو ذرا اونچا کر کے

اپنے منھ سے لگاکر پیا۔
امام نووی اس حدیث پر لکھتے ہیں: اس میں دلیل ہے مذہب جمہور کی کہ سفر میں صوم وافطار دونوں جائز ہیں اور نیز یہ کہ مسافر کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ بعض دنوں میں روزہ رکھے اور بعض میں افطار۔
عجیبہ: اوپر حدیث میں عسفان کا ذکر آیا، یہ مکہ مدینہ کے درمیان ایک مشہور قریہ اور منزل ہے، مکہ سے چھتیس میل کے فاصلہ پر ہے، ملا علی قاری فرماتے ہیں: اور وہ جو ابن الملک نے کہا ہے کہ یہ ایک جگہ کا نام ہے جو مدینہ کے قریب ہے یہ یا تو ان کی طرف سے سبقت قلم ہے یا واقعی غلطی ہے اھ میں کہتا ہوں: اور اس سے بھی بڑھ کر وہ ہے جو اس حدیث کی شرح میں امام نووی نے لکھا ہے کہ بعض علماء کو اس حدیث کا مفہوم سمجھنے میں غلطی ہوگئی کہ کدید اور کراع الغمیم[1] (اور ایسے ہی عسفان) مدینہ منورہ کے قریب کوئی جگہ ہے، اور یہ کہ آپ کے یہ روزہ افطار کرنے کا واقعہ اسی دن کا ہے جس دن آپ مدینہ سے روانہ ہوئے تھے، یعنی آپ مدینہ سے روزہ رکھ کر روانہ ہوئے پھر آپ کی رائے بدلی اور اس روزہ کو کراع الغمیم میں پہنچکر افطار کر دیا، وہ لکھتے ہیں: اور مزید برآں اس قائل نے اس سے یہ مسئلہ استنباط کیا کہ اگر کوئی شخص روزہ کی نیت کرنے کے بعد طلوع فجر کے بعد سفر شروع کر دے تو ایسے مسافر کے لئے روزہ رکھ کر افطار کر دینا جائز ہے، حالانکہ جمہور کے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں، ہاں مسافر کے لئے جائز ہے کہ اگر دن کے شروع میں وہ روزہ کی نیت کرلے تو بعد میں افطار کرسکتا ہے (یعنی مقیم ——— روزہ کی نیت کرے صبح صادق کے وقت اور پھر سفر شروع کرے تو اب اس کے لئے افطار جائز نہیں) اھ
والحدیث اخرجہ ایضا البخاری ومسلم والنسائی والطحاوی والبیہقی والدارمی بالفاظ متقاربۃ (المنہل)

ثم سرنا فنزلنا منزلاً فقال انکم تصبحون عدوکم والفطر اقوی لکم فافطروا۔
یعنی جب آپ مذکورہ بالا سفر میں مکہ کے قریب پہنچ گئے تو آپ نے فرمایا عنقریب تم دشمن سے ملنے والے ہو (مقابلہ کا وقت آرہا ہے) لہذا اب روزہ رکھنا بند کردو۔
فائدہ: اس حدیث کے ذیل میں "بذل المجہود" میں ایک دوسرا مسئلہ لکھا ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں آپ نے صحابہ کرام کو لقاء عدو کی بناء پر افطار صوم کا حکم فرمایا، یعنی سفر کی وجہ سے نہیں فرمایا بلکہ دشمن سے مقابلہ کی بناء پر، لہذا یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ۔

**مصلحت حرب کیوجہ سے روزہ افطار کرنا** کیا مصلحت مذکورہ کی وجہ سے حضر میں بھی رمضان کا روزہ افطار کرسکتے ہیں؟ یہ سوال قائم کرکے حضرت نے اس کا جواب "بحر الرائق"

---

[1] یہ دو نام مسلم کی روایت میں ہیں ۱۲

سے یہ نقل فرمایا ہے، صاحب بحر لکھتے ہیں کہ فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر غازی کو اس بات کا یقین ہو کہ رمضان کے مہینہ میں دشمن سے مقابلہ کرنا ہے اور اس کا یہ خیال ہے کہ اگر رمضان کا روزہ افطار نہ کیا تو ضعف لاحق ہو جائے گا تو اس کے لئے جائز ہے یہ بات کہ لڑائی شروع ہونے سے پہلے روزہ افطار کر دے اگرچہ ابھی تک سفر بھی شروع نہ ہوا ہو اھ، میں کہتا ہوں یہ مسئلہ اگرچہ امام ابوداؤد نے تو اپنی سنن میں نہیں بیان کیا لیکن امام ترمذی نے اس پر مستقل باب قائم کیا ہے "باب ماجاء فی الرخصۃ للمحارب فی الافطار" اور وہ اس کے تحت یہ حدیث لائے ہیں "عن ابن المسیب انہ سألہ عن الصوم فی السفر فحدث ان عمر بن الخطاب قال غزونا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی رمضان غزوتین یوم بدر والفتح فافطرنا فیہما" امام ترمذی فرماتے ہیں وقد روی عن عمر بن الخطاب انہ رخص فی الافطار عند لقاء العدو وبہ یقول بعض اہل العلم۔

والحدیث اخرجہ مسلم والطحاوی والبیہقی (المنہل)

# باب اختیار الفطر

ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رای رجلاً یظلل علیہ والزحام علیہ فقال لیس من البر الصیام فی السفر۔

یعنی آپ نے ایک سفر میں ایک روزہ دار صحابی کو دیکھا جس کا روزہ اور گرمی کی وجہ سے برا حال ہو رہا تھا اور لوگ ان کے گرد جمع تھے، ان کو دھوپ سے بچانے کے لئے ان پر سایہ کئے ہوئے تھے، جب آپ نے یہ صورت حال دیکھی تو فرمایا کہ سفر میں روزہ رکھنا کوئی نیکی نہیں ہے۔

والحدیث اخرجہ ایضاً البخاری ومسلم والدارمی والبیہقی بالفاظ متقاربۃ، واخرجہ النسائی من طریق یحیی بن ابی کثیر...... واخرج الطحاوی نحوہ، واخرجہ ایضاً عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما (المنہل)

عن انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ رجل من بنی عبد اللہ بن کعب اخوۃ بنی قشیر اغارت علینا خیل لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فانتہیت او قال فانطلقت الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وھو یاکل فقال اجلس فاصب من طعامنا ھذا الخ

یہ انس بن مالک کعبی القشیری ہیں جیسا کہ ان کے اس نسب مذکور سے بھی معلوم ہو رہا ہے، اور جو حضرت انس آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مشہور خادم ہیں وہ انس بن مالک بن النضر الانصاری الخزرجی ہیں، ان انس کے بارے میں لکھا ہے، "من رجال الاربعۃ لیس لہ الا ہذا الحدیث الواحد۔

**مضمون حدیث** بہرحال یہ فرمارہے ہیں کہ ہماری قوم پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لشکر نے چڑھائی کی، اور یہ خود چونکہ اسلام لا چکے تھے اس لئے یہ اپنی قوم سے علیحدہ ہو کر کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

کی خدمت میں پہنچا جبکہ آپ کھانا نوش فرمارہے تھے وہ کہتے ہیں کہ حضور نے مجھ سے فرمایا آؤ بیٹھو تم بھی ہمارے کھانے میں شریک ہوجاؤ، میں نے عرض کیا کہ میرا روزہ ہے آپ نے فرمایا ارے بیٹھ تو سہی (میں تجھ سے مسافر کے روزہ کا حکم بتاؤں) پھر آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مسافر سے بحالت سفر روزہ معاف کردیا ہے، اور اس کے حق میں نماز آدھی کردی، اور مرضع اور حبلی کے بارے میں بھی فرمایا کہ ان سے روزہ معاف کردیا، وہ کہتے ہیں واللہ یہ مجھے یاد نہیں رہا کہ مرضع اور حبلی دونوں فرمایا تھا یا ان میں سے ایک (سیاق روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس کے باوجود آپ کے ساتھ کھانے میں شریک نہیں ہوئے جیسا کہ وہ آگے کہہ رہے ہیں) فتلہفت نفسی، اور ترمذی کی روایت میں ہے فیالہف نفسی کہ افسوس کررہا ہوں اپنے اوپر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ کھانا نہ کھانے پر۔

اس روایت میں یہ ہے فانطلقت الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، کہ جب مسلمانوں نے ہماری قوم پر لشکر کشی کردی تو میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں گیا، یہاں سوال ہوتا ہے کہ یہ آپ کی خدمت میں اس وقت کیوں آئے، حضرت نے "بذل" میں لکھا ہے کہ مسند احمد کی روایت میں ہے فی ابل لجار لی اخذت، اور نسائی کی روایت میں ہے فی ابل کان لی اخذت یعنی اس لشکر نے میرے اونٹوں پر قبضہ کرلیا تھا یعنی اس کو مال غنیمت بنا کر، کیونکہ لشکر کو توان کے بارے میں معلوم نہ تھا کہ یہ مسلمان ہوچکے ہیں، لہٰذا اس سلسلہ میں یہ آپ کے پاس آئے تھے۔

**ایک سوال اور اس کا جواب** اس حدیث پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ رمضان کے مہینہ کا قصہ ہے یا غیر رمضان کا، اگر رمضان کا ہے تو حضور کیسے نوش فرمارہے تھے، آپ تو مسافر نہ تھے، اور اگر غیر رمضان کا ہے تو غیر رمضان میں مسافر سے روزہ معاف ہونے کا کیا مطلب؟ اب یا تو یہ کہا جائے کہ ہوسکتا ہے خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بھی سفر میں ہوں، کسی منزل پر ٹھہرے ہوئے ہوں، اور لشکر کے اس دستہ کو آپ نے آگے بھیج دیا ہو یا یہ کہا جائے کہ یہ واقعہ غیر رمضان کا ہے، آپ مدینہ منورہ میں تھے اور یہ صحابی نفلی روزہ سے تھے تو آپ نے ان سے فرمایا، جس کا حاصل یہ ہے کہ مسافر سے تو رمضان کا فرض روزہ بھی معاف ہے اور تم تو نفلی روزہ سے ہو واللہ تعالیٰ اعلم ولم یتعرض لہذا احد من الشراح.

والحدیث اخرجہ ایضاً احمد وابن ماجہ والترمذی...... والبیہقی (المنہل)

## باب فیمن اختار الصیام

سمعت سنان بن سلمۃ بن المحبق الھذلی یحدث عن ابیہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: من کانت لہ حمولۃ یاوی الی شبع فلیصم رمضان حیث ادرکہ۔

**شرح حدیث** اس حدیث کے دو مطلب ہوسکتے ہیں، اول یہ کہ جس شخص کے پاس سواری ہو اور مختصر سا اس کا سفر ہو، اور شام تک اپنی منزل تک پہنچ کر اپنے وقت پر کھا پی سکتا ہو اور کوئی مشقت اس کو لاحق نہ

ہو تو اس کو چاہیئے کہ رمضان کا روزہ رکھے جب بھی رمضان کا مہینہ شروع ہو، اس مطلب کو بذل میں بعید لکھا ہے، بظاہر اسلئے کہ جب اس شخص کا سفر قصیر ہے تو پھر اس پر روزہ واجب ہے خواہ اس کے پاس سواری ہو یا نہ ہو، لہذا صحیح مطلب یہ ہے کہ جو شخص مسافر شرعی ہو خواہ اس کی مسافت کتنی ہی طویل ہو اور اس کے پاس سواری بھی ہو جس کی وجہ سے راستہ میں منزل پر کھانے پینے کے وقت پہنچ سکتا ہو تو ایسے شخص پر جہاں بھی رمضان کا مہینہ آجائے اس کو روزہ رکھنا چاہیئے، یعنی اگرچہ جائز افطار بھی ہے لیکن عدم مشقت کیوجہ سے اس کو روزہ رکھنا بہتر ہے۔

## باب متی یفطر المسافر اذا خرج

**ترجمۃ الباب کی شرح** بظاہر ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص اپنے گھر سے سفر کے لئے نکل رہا ہو اور مہینہ ہو رمضان کا تو اس کو کس وقت کھانا پینا چاہیئے یعنی اگر روزہ رکھنے کا ارادہ نہ ہو، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جب اپنی بستی سے باہر نکل جائے اس وقت کھائے پیئے ماہ مبارک کی رعایت میں، لیکن یہ کوئی خاص مسئلہ کی بات نہ ہوئی، دوسرا مطلب ترجمۃ الباب کا یہ ہو سکتا ہے ایک شخص ابھی گھر پر ہے لیکن اس کا ارادہ سفر میں جانے کا ہے یعنی ابھی تک سفر شروع نہیں ہوا تو وہ اس صورت میں روزہ افطار کر سکتا ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس کا مدار طلوع فجر پر ہے اگر وہ شخص طلوع فجر کے وقت اپنے گھر پر مقیم ہے اور صبح صادق ہونے کے بعد سفر شروع کرتا ہے تب تو اس کے لئے افطار یعنی روزہ نہ رکھنا جائز نہیں، اور اگر طلوع فجر کے وقت اس کا سفر شروع ہو گیا تب افطار کر سکتا ہے، اس کے بعد آپ سمجھئے کہ

**کیا مسافر کے لئے روزہ کی نیّت کرنے کے بعد افطار جائز ہے؟** یہاں ایک اختلافی مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ اگر مسافر شخص روزہ کی نیت کرے تو کیا نیت کرنے کے بعد بھی اس کے لئے افطار جائز ہے؟ ایسے ہی اگر کوئی شخص شروع میں مقیم تھا اور اس نے روزہ کی نیت کرلی تھی پھر اثناء نہار میں اس نے سفر شروع کر دیا ان دونوں صورتوں میں سے کسی صورت میں روزہ کی نیت کر لینے کے بعد روزہ افطار کرنا جائز ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں افطار ناجائز ہے[۱]، اور امام احمد کے نزدیک دونوں صورتوں میں جائز ہے، اور باقی دو امام مالک و شافعی کے نزدیک پہلی صورت میں افطار جائز ہے، دوسری صورت میں ناجائز اس کے بعد حدیث الباب کو لیجئے۔

عن عبید قال جعفر: ابن جبر، عبید جو کہ کلیب کے استاذ ہیں ان کے بارے میں مصنف کے ایک استاذ یعنی عبید اللہ بن عمر نے تو اتنا ہی کہا، اور مصنف کے دوسرے استاذ جعفر بن مسافر نے عبید بن جبر کہا۔

---

[۱] ففی الحسامی: اذا اصبح صائماً وھو مسافر او مقیم فسافر لا یباح لہ الفطر اھ

قال کنت مع ابی بصرة الغفاری صاحب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی سفینۃ من الفسطاط فی رمضان فرفع ثم قرب غداؤہ ..... فلم یجاوز البیوت حتی دعا بالسفرۃ قال: اقترب قلت: الست تری البیوت الخ۔ ابوبصرہ صحابی، ان کا نام جمیل بن بصرۃ ہے۔

**شرح حدیث** عبید بن جبر کہتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ ابوبصرۃ الغفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ سفر کر رہا تھا کشتی میں فسطاط یعنی مصر سے سوار ہوئے تھے (جانا تھا اسکندریہ) رمضان کے مہینہ میں، جب کشتی میں بیٹھ گئے اور اس کا لنگر اٹھا دیا گیا یہاں رفع کی ضمیر غیر مذکور کی طرف راجع ہے ای رفع مرساھا یعنی کشتی کا لنگر، پانی کا جہاز ہو یا کشتی جب اس کو ساحل پر روک کر کھڑا کرتے ہیں تو اس کشتی کو اس کی جگہ روکنے کے لئے ایک اٹکا وا سا ہوتا ہے اس کو ڈال دیتے ہیں اسی کو لنگر کہتے ہیں، پھر جب چلتے ہیں تو اس کو اٹھا دیتے ہیں جیساکہ یہاں روایت میں ہے کہ جب کشتی کا لنگر اٹھا دیا گیا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ رفع کی ضمیر ابوبصرہ کی طرف راجع ہے یعنی جب ابوبصرہ کو اٹھا کر کشتی میں بٹھا دیا گیا، راوی کہتا ہے کہ کشتی میں بیٹھنے کے فوراً ہی بعد ان کا کھانا قریب کیا گیا ابھی تک بستی کے گھروں سے تجاوز بھی نہیں ہوا تھا کہ انہوں نے دستر خوان منگایا اور مجھ سے فرمایا کہ کھانے کے قریب ہو جاؤ میں نے عرض کیا کیا بیوت مصر کو نہیں دیکھ رہے ہیں آپ؟ وہ فرمانے لگے کیا حضور کی سنت سے اعراض کرتا ہے فاکل یعنی یہ فرما کر انہوں نے کھانا شروع کر دیا یعنی میں نے بھی ان کے ساتھ کھایا۔ جیساکہ حضرت نے بذل میں لکھا ہے مسند احمد کی روایت کے پیش نظر، یہ تو مضمون حدیث ہوا۔

**حدیث پر کلام من حیث الفقہ** جس سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ ان صحابی نے روزہ رکھنے کے بعد افطار کر دیا لیکن ہمیں اس بات کی تحقیق نہیں کہ وہ فسطاط میں مقیم تھے یا مسافر، اس میں دونوں ہی احتمال ہیں اور باب کے شروع میں جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے جس میں حنفیہ کا یہ مذہب بیان کیا گیا ہے کہ آدمی مسافر ہو یا مقیم روزہ کی نیت کرنے کے بعد دونوں کے لئے افطار ناجائز ہے، تو یہ صحابی ابوبصرہ فسطاط میں خواہ مسافر ہوں یا مقیم ہر دو صورت میں ان کے لئے افطار جائز نہ تھا حنفیہ کے نزدیک، اور شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک ان کے لئے ایک صورت میں افطار جائز تھا اور ایک میں ناجائز، یعنی اگر فسطاط میں مسافر تھے اور روزہ کی نیت کر لی تھی تب تو افطار کرنا جائز تھا اور اگر فسطاط میں مقیم تھے اور روزہ کی نیت کر لی تھی اس صورت میں ناجائز تھا، الحاصل یہ حدیث حنفیہ کے دونوں صورتوں میں، اور شافعیہ و مالکیہ کے ایک صورت میں خلاف پڑتی ہے، البتہ امام احمد کے دونوں صورتوں میں موافق ہے۔

لہٰذا اس حدیث کی توجیہ علی مسلک الحنفیہ یہ کی جائے گی کہ یہ صحابی فسطاط میں مقیم تھے اور یہ فسطاط سے طلوع فجر سے قبل بغیر روزہ کی نیت کے روانہ ہوئے اور کشتی میں سوار ہونے کے بعد جب مسافر ہو گئے اور بیوت مصر کو تجاوز کر لیا تب روزہ افطار کیا یعنی افطار کا اظہار، اس لئے کہ روزہ کی نیت تو تھی ہی نہیں، اگر اس پر یہ اشکال ہو کہ روایت میں تو ہے

فلم یجاوز البیوت اس کا جواب یہ ہے کہ آگے خود اسی روایت میں ہے الست تری البیوت معلوم ہوا کہ صورت حال یہ تھی کہ تجاوز عن البیوت تو ہوگیا تھا لیکن وہ بیوت کشتی میں بیٹھنے کے بعد ابھی تک نظر آرہے تھے فلا اشکال۔ اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ یہ صحابی فسطاط میں مسافر تھے تو اس صورت میں صرف یہ توجیہ کافی ہوگی کہ انہوں نے اس دن روزہ رکھنے کی نیت ہی نہیں کی تھی، اور ایک عام توجیہ جو دونوں صورتوں میں چل سکتی ہے خواہ یہ وہاں مقیم ہوں یا مسافر یہ ہے کہ ممکن ہے ان صحابی کا مسلک یہی ہو جو امام احمد کا ہے، اور یہ ان کے نزدیک کسی حدیث سے ثابت ہو جس کی بنا پر انہوں نے فرمایا: اترغب عن سنۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم، ورنہ فی الواقع تو اس مسئلہ میں کوئی صریح حدیث مروی نہیں ہے اھ من البذل۔ والحدیث اخرجہ ایضا احمد والبیہقی والدارمی (المنہل)

# باب مسیرۃ ما یفطر فیہ

عن منصور الکلبی ان دحیۃ بن خلیفۃ خرج من قریۃ من دمشق مرۃ الی قدر قریۃ عقبۃ من الفسطاط وذلک ثلاثۃ امیال فی رمضان ثم انہ افطر وافطر معہ ناس وکرہ اٰخرون ان یفطروا، فلما رجع الی قریتہ الخ۔

**شرح حدیث** منصور کلبی کہتے ہیں کہ دحیہ بن خلیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ مشہور صحابی ایک مرتبہ دمشق کے ایک قریہ سے (جس کا نام مِزّہ ہے) نکلے اور ابھی اتنی دور پہنچے تھے جتنا فاصلہ قریہ عقبہ اور فسطاط کے درمیان ہے جو کہ تین میل ہے، راوی کہتا ہے کہ اور یہ رمضان کا مہینہ تھا، پھر آگے روایت میں یہ ہے کہ تقریباً تین میل پہنچنے کے بعد انہوں نے روزہ افطار کردیا اور ان کے اصحاب میں سے بعض نے تو افطار کیا اور بعض نے نہیں کیا، پھر جب یہ صحابی لوٹ کر اپنی بستی میں آئے تو کہنے لگے میں نے آج اپنے لوگوں سے ایسی چیز دیکھی جس کی مجھے ان سے توقع نہیں تھی، لوگوں کا عجب حال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے طریق سے اعراض کرتے ہیں، ان لوگوں کی طرف اشارہ ہے جنہوں نے افطار نہیں کیا تھا، اور پھر اللہ تعالیٰ سے دعا کی اللہم اقبضنی الیک، یعنی میں اب اس دنیا میں رہنا نہیں چاہتا۔

ترجمۃ الباب سے مصنف کی غرض جس سفر میں افطار ہوتا ہے اس کی مقدار مسافت کو بیان کرنا تھا، ائمہ اربعہ کے نزدیک مسافت افطار وہی ہے جو مسافت قصر فی الصلاۃ ہے جس کو سفر شرعی کہتے ہیں جس کی مقدار میں ائمہ ثلاث اور حنفیہ کا قدرے اختلاف ہے، اور ظاہریہ کے نزدیک صرف تین ہی میل کی مسافت ہے، اور اس حدیث میں بھی صرف تین ہی میل مذکور ہے، پس یہ حدیث ظاہریہ کے موافق اور جمہور کے خلاف ہوئی، جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں تو یہ ہے کہ تین میل مسافت طے کرنے کے بعد انہوں نے افطار کیا منتہائے سفر کا تو اس حدیث میں کوئی ذکر نہیں ہو سکتا ہے ان کو آگے جانا ہو، اور یہ افطار اثناء سفر میں ہو جیسا اس حدیث میں آتا ہے جو کتاب الصلاۃ میں گذری کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

نے مدینہ منورہ سے روانہ ہو کر ذوالحلیفہ پہنچ کر نماز قصر پڑھی یہاں بھی تو یہی کہا جاتا ہے کہ یہ اثنار سفر تھا اور سفر کی پہلی منزل تھی۔ والحدیث اخرجہ ایضا احمد والطحاوی والبیہقی (المنہل)

## باب فی من یقول: صمت رمضان کلہ

عن ابی بکرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لایقولن احدکم: انی صمت رمضان کلہ وقمتہ کلہ، فلا ادری اکرہ التزکیۃ اوقال لابد من نومۃ اورقدۃ۔

آپ ارشاد فرمارہے ہیں کہ تم میں سے کوئی شخص یہ بات بالکل نہ کہے کہ میں نے پورے رمضان کے روزے رکھے اور تمام رمضان قیام لیل کیا، اس کی علت آگے راوی اپنی طرف سے بیان کرتا ہے کہ ممکن ہے آپ نے اس سے اس لئے منع فرمایا ہو کہ اس میں اپنے نفس کا تزکیہ پایا جاتا ہے قال تعالیٰ "فلا تزکوا انفسکم ھو اعلم بمن اتقی" اور یا اس لئے منع فرمایا ہو کہ کچھ نہ کچھ غفلت اور نوم پائی ہی جاتی ہے پھر سارا رمضان کہنا کہاں صحیح ہوا۔

ایک ادب تو یہ ہوا جو اس حدیث میں مذکور ہے، اور مصنف نے اس پر ترجمہ بھی قائم کیا ہے۔

**رمضان کہا جائے یا شہر رمضان** لفظ رمضان سے متعلق حدیث میں ایک اور ادب بھی آتا ہے جس پر امام بخاری نے ترجمہ قائم کیا ہے "باب ھل یقال رمضان او شہر رمضان" یعنی مطلق رمضان کہہ سکتے ہیں یا شہر رمضان ہی کہنا چاہیئے؟ اس لئے کہ ایک ضعیف حدیث میں آیا ہے لا تقولوا رمضان فان رمضان اسم من اسماء اللہ تعالیٰ، ولکن قولوا شہر رمضان، امام نسائی نے بھی اس کے لئے ایک ترجمہ قائم کیا ہے جس میں انہوں نے جواز کو ثابت کیا ہے، اس میں اس طرح ہے "باب الرخصۃ فی ان یقال لشہر رمضان، رمضان" اور پھر اس کے ذیل میں انہوں نے ابوداؤد والی حدیث جو اوپر مذکور ہوئی، لایقولن احدکم صمت رمضان الخ ذکر کی، جس سے بدون اضافۃ شہر کے رمضان کا استعمال ثابت ہو رہا ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ اصحاب مالک سے اس میں کراھۃ منقول ہے، اور اکثر شافعیہ نے قرینہ پر مدار رکھا ہے یعنی اگر شہر پر قرینہ موجود ہو تو وہاں لفظ رمضان بغیر اضافۃ شہر کے کہہ سکتے ہیں اور اگر ایسا مقام ہے کہ وہاں پر رمضان کو دونوں معنی پر محمول کیا جاسکتا ہو تب مناسب نہیں، لیکن جمہور علماء مطلقاً جواز کے قائل ہیں اھ

والحدیث اخرجہ ایضا احمد من عدۃ طرق والنسائی (المنہل)

## باب فی صوم العیدین

یعنی عید الفطر وعید الاضحیٰ ان دونوں میں روزہ رکھنا بالاتفاق حرام ہے، البتہ صحت نذر میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص عیدین کے روزے کی نذر مانے تو حنفیہ کے یہاں جائز ہے نذر منعقد ہو جائے گی مگر ان دنوں میں روزہ رکھنا

وہ حرام ہے بلکہ قضاء واجب ہوگی، اور جمہور کے نزدیک نذر منعقد ہی نہیں ہوتی لہذا قضاء بھی واجب نہیں۔

امایوم الاضحی فتاکلون من لحم نسککم وامایوم الفطر ففطرکم من صیامکم۔

آپ علۃ منع بیان فرمارہے ہیں عیدین میں روزہ رکھنے کی، وہ یہ کہ یوم الاضحی من جانب اللہ ضیافت کا دن ہے جس میں اضحیہ کا گوشت کھایا جاتا ہے، اس دن روزہ رکھنے میں اعراض عن الضیافۃ لازم آتا ہے، اور یوم الفطر میں منع اس لئے ہے کہ وہ شرعاً افطار ہی کا دن ہے، جس طرح رمضان میں صوم مامور بہ ہے اسی طرح اس دن کا وظیفہ صوم کی ضد یعنی افطار ہے اور روزہ رکھنا اس میں فعل شیطان ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ والبیہقی والترمذی وصححہ (المنہل)

## باب صیام ایام التشریق

تحریم صوم عیدین ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بعض ایام اور بھی ہیں جن میں روزہ ممنوع ہے یعنی ایام تشریق لیکن صوم عیدین کی تحریم تو متفق علیہ ہے۔

**مذاہب ائمہ** اور ایام تشریق کی نہی مختلف فیہ ہے، اس میں علامہ عینی نے علماء کے نو قول ذکر کئے ہیں جس میں سے مشہور تین ہیں (۱) لایجوز مطلقاً عندنا والشافعی فی الجدید (۲) عند مالک واحمد یجوز للمتمتع والقارن وبہ قال الشافعی فی القدیم (۳) یجوز مطلقاً عند ابی اسحاق من الشافعیۃ وبعض اہل العلم، یہ مذاہب کتاب الحج میں گذر چکے ہیں اسکو دیکھا جائے

**ایام تشریق وایام نحر کی تعیین** اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ ایام تشریق کی تعداد وتعیین میں علماء کا بھی فی الجملہ اختلاف ہے اور ناقلین مذاہب کا اس سے زائد کما یظہر ذلک بالرجوع الی شروح الحدیث، ومنہا فی الاوجز۔ لیکن تحقیق یہ ہے کما فی الابواب والتراجم کہ ایام تشریق کا مصداق عند الجمہور ومنہم الائمۃ الاربعۃ کما فی الاوجز عن کتب فروعہم تین دن ہیں، حادی عشر، ثانی عشر، ثالث عشر من ذی الحجۃ اھ اور ایام نحر کا مصداق بھی عند الجمہور تین ہیں الیوم العاشر ویومان بعدہ، لہذا دس ذی الحجہ ایام نحر میں داخل ہے، ایام تشریق میں غیر داخل ... اور تیرہ ذی الحجہ ایام تشریق میں سے ہے نہ کہ ایام نحر، اور درمیانی دو کا شمار دونوں میں ہے، لیکن شافعیہ کا ایام نحر کی تعداد میں اختلاف ہے ان کے نزدیک وہ چار یوم ہیں تیرہویں ذی الحجہ بھی اس میں داخل ہے۔

**ایام تشریق کی وجہ تسمیہ** ایام تشریق کی وجہ تسمیہ میں چند قول ہیں (۱) شرق بمعنی نشر فی الشمس کیونکہ ان ایام میں قربانی کے گوشت لوگ دھوپ میں پھیلاتے ہیں خشک کرنے کے لئے (۲) دوسرا قول ایام تشریق اسلئے کہا جاتا ہے کہ قربانی کے جانور کا نحر شروق شمس کے بعد ہوتا ہے (۳) یہ تسمیہ صلاۃ عید کے اعتبار سے ہے جو شروق شمس کے وقت ہوتی ہے (۴) تشریق بمعنی تکبیر جو ان دنوں میں فرض نمازوں کے بعد کہی جاتی ہے اھ من الابواب والتراجم۔

والحديث اخرجه مالك وابن خزيمة والحاكم وصححاه، والنسائي وابن المنذر والبيهقي والدارمي (المنہل)

انه سمع عقبة بن عامر قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق عيدنا اهل الاسلام، وهي ايام اكل وشرب۔

**صوم عرفہ کے بارے میں اختلافِ روایات ومذاہب علماء**

اس حدیث میں یوم النحر اور ایام تشریق کے ساتھ یوم عرفہ کو بھی ایام منہیہ میں شمار کیا گیا ہے، بعض اہل علم کا مذہب تو یہی ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ اس دن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حجۃ الوداع میں روزہ نہیں رکھا تھا اس لئے کہ یہ اہل موقف کی عید کا دن ہے، اس قول کی تائید اس حدیث سے ہو رہی ہے، اور بعض روایات سے اس دن کے روزہ کی کراہت ثابت ہوتی ہے خاص عرفات میں یعنی حاجی کے لئے، چنانچہ امام ترمذی نے باب باندھا "ماجاء فی کراھیۃ صوم یوم عرفۃ بعرفۃ"، اور اس میں یہ حدیث ذکر کی "عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم افطر بعرفۃ الحدیث، امام ترمذی فرماتے ہیں والعمل علی ھذا عند اکثر اھل العلم یستحبون الافطار بعرفۃ لیتقوی بہ الرجل علی الدعاء وقد صام بعض اھل العلم یوم عرفۃ بعرفۃ اھ حتی کہ یحیی بن سعید انصاری کا مذہب یہ لکھا ہے کہ ان کے نزدیک حاجی کے لئے یوم عرفہ میں افطار واجب ہے اور بعض روایات سے مطلقاً اس روزہ کا استحباب معلوم ہوتا ہے جیساکہ مشہور حدیث ہے "ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال صیام یوم عرفۃ انی احتسب علی اللہ ان یکفر السنۃ التی بعدہ والسنۃ التی قبلہ" اخرجہ الترمذی من حدیث ابی قتادۃ واخرجہ مسلم مطولاً، معلوم ہوا کہ صوم یوم عرفہ کے بارے میں تین طرح کی روایات ہیں (۱) مطلقاً استحباب (۲) مطلقاً کراہت (۳) کراھۃ للحاج، ائمہ اربعہ کا تقریبی طور پر مذہب اس مسئلہ میں یہ ہے کہ غیر حاجی کے لئے مستحب مطلقاً، اور حاجی کے لئے استحباب بشرط عدم ضعف لیکن ضعف تو کچھ نہ کچھ ہوتا ہی ہے، لہٰذا اس کا حاصل عدم استحباب للحاج ہوا، ثم رأیت الابواب والتراجم ص۱۵۴ ففیہ فی کتاب الحج قال ابن الہمام: صوم عرفۃ لغیر الحاج مستحب وللحاج ان کان یضعف عن الوقوف والدعوات فالمستحب ترکہ، وقیل یکرہ وھی کراھۃ تنزیہ اھ وقال ابن حجر صومہ للحاج خلاف الاولی اھ ای وان لم یضعف کما قال النووی وھو الاصح عند الشافعیۃ، ومکروہ عند المالکیہ کما قال الدردیر، وقال الموفق ترکہ افضل (ای عند احمد) لحدیث ام الفضل، اھ وفیہ فی کتاب الصوم ص۲۲۱: وتقدم اختلاف الائمۃ الاربعۃ فی صوم عرفۃ للحاج، واما لغیر الحاج فاتفقت الائمۃ الاربعۃ علی ندبہ بل قال الامام الشافعی بتأکدہ کما فی الاوجز۔

اب ہمارے سامنے تین مختلف روایات ہیں، حدیث ابی قتادۃ تکفیر سنتین والی، حدیث عقبہ جو چل رہی ہے، اور حدیث ابی ہریرۃ "نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن صوم عرفۃ بعرفات" اخرجہ احمد وغیرہ، وذکرہ الترمذی بقولہ وفی الباب، یعنی ایک حدیث سے مطلقاً استحباب اور دوسری سے مطلقاً منع اور تیسری حدیث سے جمع بین الروایتین کی صورت معلوم ہوگئی یعنی حاجی کے لئے منع اور غیر حاجی کے لئے استحباب، کذا فی البذل عن الشوکانی۔

والحديث اخرجه ایضا النسائی والحاکم والبزار والبیہقی والدارمی والترمذی (المنہل)

## باب النہی ان یخص یوم الجمعۃ بصوم

**صوم جمعہ بالانفرادہ میں مذاہب ائمہ** ترجمۃ الباب کا تعلق صوم یوم الجمعہ منفرداً سے ہے جس کے حکم کی تصریح مصنف نے ترجمۃ الباب میں خود ہی ذکر فرمادی یعنی کراہت اور منع، شافعیہ کا راجح قول یہی ہے ایسے ہی امام احمد کا بھی (مصنف بھی حنبلی ہیں عند الشیخ) اور امام مالک کے نزدیک تخصیص یوم جمعہ روزہ کے ساتھ بلا کراہت جائز بلکہ مستحسن ہے، اکثر فروع حنفیہ[1] سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، وفی بعض کتبنا الکراھۃ، قال مالک فی الموطأ: لم اسمع احدا من اھل العلم والفقہ ومن یقتدی بہ ینھی عن صیام یوم الجمعۃ وصیامہ حسن اھ البتہ امام ابو یوسف نے تنہا صوم یوم جمعہ کو خلاف احتیاط قرار دیا ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال[2] عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے ہے: کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یصوم من کل شہر ثلاثۃ ایام وقلما کان یفطر یوم الجمعۃ، رواہ النسائی والترمذی وحسنہ، وابن حبان وصححہ، وفی المنہل: قال النووی: السنۃ مقدمۃ علی ما رآہ مالک وقد ثبت النہی عن صوم یوم الجمعۃ، ومالک معذور فی انہ لم یبلغہ النہی۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لا یصم احدکم یوم الجمعۃ الا ان یصوم قبلہ بیوم او بعدہ۔

یہ حدیث کراہۃ تخصیص پر دال ہے جیسا کہ مصنف کے ترجمۃ الباب میں ہے، امام ترمذی نے اوّلاً ماجاء فی صوم الجمعۃ ترجمہ قائم کرکے اس میں انہوں نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وہ حدیث ذکر فرمائی جس سے مالکیہ و حنفیہ استدلال کرتے ہیں جو ابھی اوپر گذری، اس کے بارے میں امام ترمذی نے فرمایا: حدیث عبداللہ حدیث حسن غریب" اور پھر دوسرا ترجمہ، ماجاء فی کراھیۃ صوم یوم الجمعۃ وحدہ" قائم کرکے ابوہریرہ کی یہ حدیث الباب ذکر فرمائی اور اس کے بارے میں فرمایا: حدیث ابی ہریرۃ حدیث حسن صحیح، اس سے معلوم ہوا کہ کراہت والی حدیث زیادہ قوی ہے، اور ہونی بھی چاہئے اس لئے کہ یہ حدیث متفق علیہ ہے، علامہ عینی کا میلان بھی نہی کی طرف ہے، اور انہوں نے حنفیہ اور مالکیہ کے استدلال پر (عبداللہ بن مسعود کی حدیث سے) رد کیا ہے کہ اس سے تخصیص یوم پر استدلال صحیح نہیں ہوسکتا ہے آپ جمعہ کے ساتھ ایک روز قبل یا بعد شامل کر لیتے ہوں کوکب میں حضرت گنگوہی کی رائے اس بارے میں یہ ہے کہ یوم جمعہ کی تخصیص صوم کے ساتھ مکروہ تو نہیں لیکن خلاف اولیٰ ہے مناسب نہیں، اور الحل المفہم (حضرت گنگوہی کے افادات صحیح مسلم پر) میں یہ ہے: جن ایام کی تخصیص حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

---

[1] جیسے درمختار، شامی، بحرالرائق، خانیہ اور صاحب بدائع فرماتے ہیں: کرہ بعضھم صوم یوم الجمعۃ بانفرادہ وکذا صوم یوم الاثنین والخمیس وقال عامتھم انہ مستحب لان ہذہ الایام من الایام الفاضلۃ فکان تعظیمہا بالصوم مستحبا اھ من الاوجز ص۹۸ [2] لیکن استدلال پر اشکال ہے کما سیأتی۔

سے ثابت ہے مثل یوم الاثنین، یوم الخمیس، یوم عرفہ، یوم عاشوراء وہ تو مشروع اور مستحب ہے ورنہ جن ایام کی تخصیص آپ سے ثابت نہیں یا آپ نے ان کی تخصیص سے منع فرمایا ہے ان کی تخصیص مکروہ ہے، سو اگر یوم جمعہ کو روزہ خصوصیت جمعہ کی وجہ سے کوئی رکھتا ہے تو یہ مکروہ ہے ہاں اگر خصوصیت یوم پیش نظر نہیں بلکہ یوم من الایام کی حیثیت سے یا کسی اپنی سہولت و مصلحت کی وجہ سے رکھتا ہے تو مضائقہ نہیں۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم وابن ماجہ واحمد والحاکم والبیہقی والترمذی وقال حدیث حسن صحیح (المنہل)

## باب النهی ان یخص یوم السبت بصوم

### صوم یوم السبت میں مذاہب ائمہ کی تحقیق

در مختار میں ہے، والمندوب کایام البیض من کل شہر، ویوم الجمعۃ ولو منفردا او عرفۃ ولو لحاج لم یضعفہ، والمکروہ تحریما کالعیدین، وتنزیہا کعاشوراء وحدہ، وسبت وحدہ اھ اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے یہاں یوم السبت کی تخصیص روزہ کے ساتھ مکروہ تنزیہی ہے، اسی طرح شافعیہ کے یہاں بھی مکروہ ہے ففی شرح الاقناع ص۲۲۶ ویکرہ افراد یوم الجمعۃ بالصوم لقولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لایصم احدکم یوم الجمعۃ الا ان یصوم یوما قبلہ او یوما بعدہ وکذا افراد السبت او الاحد لخبر "لاتصوموا یوم السبت الافیما افترض علیکم" ولان الیہود تعظم یوم السبت والنصاریٰ یوم الاحد اھ اور اسی طرح حنابلہ کے یہاں بھی مکروہ ہے، چنانچہ "الروض المربع" ص۱۸۷ میں ہے "وکرہ افراد یوم الجمعۃ لقولہ علیہ السلام: لاتصوموا یوم الجمعۃ الا قبلہ یوم او بعدہ یوم" متفق علیہ، وافراد یوم السبت لحدیث لاتصوموا یوم السبت الافیما افترض علیکم" رواہ احمد اھ ان نقول سے معلوم ہوا کہ ائمہ ثلاث کے نزدیک یوم السبت کی تخصیص مکروہ ہے، فروع مالکیہ میں ہمیں یہ مسئلہ نہیں ملا البتہ منہل میں ہے وہ ائمہ ثلاث کا مذہب کراہت لکھنے کے بعد فرماتے ہیں: وقال مالک وجماعۃ لایکرہ صومہ ولو منفردا، وقالوا حدیث عبداللہ بن بسر منسوخ، وعلی تقدیر عدم نسخہ ہو ضعیف لاتقوم بہ حجۃ فان مالکا قال: ہذا الحدیث کذب، الی آخر ماذکرہ[1]

عن عبداللہ بن بسر السلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن اختہ وقال یزید الصماء ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لاتصوموا یوم السبت الافیما افترض علیکم وان لم یجد احدکم الالحاء عنب او عود شجرۃ فلیمضغہ۔

[1] وفیہ: اعل بالاضطراب فانہ روی عن عبداللہ بن بسر عن اختہ الصماء کما فی المصنف، وروی عن عبداللہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عند ابن حبان۔ الی ان قال. لکن لادلیل علی النسخ، وان ارادوا ان ناسخہ حدیث ام سلمۃ المتقدم فلیس بمسلم لما علمت من ان النہی عنہ محمول علی صومہ مفردا والجمع متی امکن کان المصیر الیہ اولی من النسخ، وقول مالک "انہ کذب" لم یتبین وجہہ واما اضطرابہ بہذہ الکیفیۃ فلایقدح فی صحۃ الحدیث، لانہ دائر بین الصحابۃ وکلہم عدول، علی ان الحدیث قد صححہ ابن السکن والحاکم وقال علی شرط البخاری اذا علمت ہذا تعلم ان القول بکراہۃ صیامہ مفردا ہو الراجح اھ

عبداللہ بن بسر اپنی بہن صماء بنت بسر سے روایت کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ یوم السبت کا روزہ مت رکھو بجز فرض روزہ کے، جیسے صوم رمضان یا صوم نذر و کفارہ وغیرہ، اور آپ نے فرمایا اگر کسی کو تم میں سے کوئی چیز نہ ملے روزہ ختم کرنے کے لئے سوائے انگور کے چھلکا کے یا کسی درخت کی لکڑی کے بس چاہئے کہ اسی کو چبا کر نگل لے (تاکہ اگر روزہ رکھ بھی لیا ہو تو وہ باقی نہ رہے)۔

قال ابوداؤد: هذا الحديث منسوخ.

**حدیث الباب جو کہ جمہور کی دلیل ہے، اس پر مصنف اور امام مالک کا نقد**

اس حدیث سے یوم السبت کے روزہ کی کراہت معلوم ہو رہی ہے جیسا کہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے جس میں حنفیہ بھی ہیں لیکن مصنف اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ نہیں ہیں وہ جواز تخصیص کے قائل ہیں اسی لئے مصنف نے اس حدیث پر دو نقد کئے ہیں، ایک یہ کہ یہ منسوخ ہے، دوسرا نقد اگلے باب میں امام مالک سے نقل کیا ہے قال ابوداؤد قال مالك هذا كذب، ہم نے اپنے عربی حاشیہ میں یہ بات لکھدی ہے کہ یہ دونوں نقد صحیح نہیں، امام ترمذی اس حدیث کے بعد فرماتے ہیں، هذا حديث حسن ومعنى الكراهية في هذا ان يختص الرجل يوم السبت اهـ امام ترمذی علت کراہت کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں کہ اس میں تشبہ بالیہود ہے اس لئے کہ وہ یوم السبت کی تعظیم کے قائل ہیں اور اس دن روزہ رکھنے میں اس کی تعظیم ہے، علامہ شامی نے بھی علت کراہت یہی لکھی ہے، جو لوگ اس حدیث کو منسوخ کہہ رہے ہیں جیسے امام ابوداؤد اور امام مالک شاید ان کا استدلال ام سلمہ کی اس حدیث سے ہے جس کی نسائی بیہقی وغیرہ نے تخریج کی جس کا مضمون یہ ہے: کریب کہتے ہیں کہ بعض صحابہ نے مجھے حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس بھیجا یہ معلوم کرنے کے لئے کہ کن ایام میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بکثرت روزے رکھتے تھے، تو انہوں نے فرمایا یوم السبت والاحد، اور یہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونوں دن مشرکین کے عید کے ہیں فانا اريد ان اخالفهم مگر اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ جمہور جو کراہت کے قائل ہیں وہ کراهة منفردًا کے قائل ہیں مطلقًا کراهة کے قائل نہیں، اور اس حدیث میں افراد نہیں بلکہ یوم السبت کے ساتھ یوم الاحد بھی ہے، لہٰذا اس حدیث سے امام مالک وغیرہ کا استدلال صحیح نہیں۔

لیکن ایک چیز اور ہے قابل تأمل وہ یہ کہ اس حدیث ام سلمہ سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اہل کتاب کی مخالفت روزہ رکھنے میں ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کی موافقت اور تشبہ ترک صوم میں ہے، وهكذا يستفاد من كلام بعض الفقهاء وہ کہتے ہیں عید ہی کا تو یہ حکم ہے کہ اس میں روزہ نہ رکھا جائے، لہٰذا تشبہ ترک صوم میں پایا جائیگا نہ کہ صوم میں۔ فتدبر۔

وحديث الباب اخرجه ايضا احمد والنسائي والدارمي وابن ماجه والحاكم وصححه وقال على شرط البخاري، واخرجه البيهقي وابن حبان والطبراني وابن السكن، وصححه الترمذي وقال حديث حسن. (المنهل)

# باب الرخصة فی ذلك

**یہ باب امام مالک کی تائید میں ہے** یعنی تنہا یوم السبت کے روزہ کا جواز جس کے ائمہ میں سے صرف امام مالک قائل ہیں، مصنف کا میلان بھی اسی طرف ہے وقد اشرنا الیہ فی الباب السابق

پھر اس باب کے تحت مصنف دو حدیثیں لائے جن میں سے پہلی یہ ہے عن جویریۃ بنت الحارث ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم دخل علیھا یوم الجمعۃ وھی صائمۃ قال: أصمت امس؟ قالت: لا، قال: تریدین ان تصومی غدًا؟ قالت: لا، قال: فافطری۔

**حدیث کی ترجمۃ الباب سے عدم مطابقۃ اور اس کی تحقیق** اس حدیث میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو تنہا یوم جمعہ کے روزہ سے منع فرمایا الایہ کہ اگلے روز یعنی شنبہ کے دن بھی وہ روزہ رکھے، اس صورت میں آپ نے ان کو روزہ کی اجازت دی۔

اس مضمون حدیث سے واضح ہوگیا کہ یہ حدیث اس باب میں نہیں ہونی چاہیئے بلکہ باب النہی ان یخص یوم الجمعۃ بصوم میں ہونی چاہیئے جیسا کہ امام بخاری نے ایسا ہی کیا ہے یا پھر باب سابق جس میں منع مذکور ہے اس میں ہونا چاہیئے نہ کہ رخصت کے باب میں، اور حضرت نے بذل میں لکھا ہے۔ اور بعض نسخوں میں ہے بھی اسی طرح۔ لہٰذا اس باب میں اس حدیث کا ذکر فی غیر محلہ ہے، اس کے بعد اس باب میں دو مستقل حدثنا اور آرہے ہیں مگر ان میں مصنف نے کوئی نئی حدیث اور متن ذکر نہیں فرمایا بلکہ باب سابق میں صماء بنت بسر کی جو حدیث گذری ہے اسی پر کلام کیا ہے چنانچہ اس پر دو نقد ذکر کئے ایک ابن شہاب کی طرف سے کہ یہ حدیث، حدیث حمصی ہے، دوسرا امام مالک کی طرف سے، قال مالک: ھذا کذب ایک تیسرا نقد بھی ہے جو اوزاعی سے نقل کیا ہے کہ میں اس حدیث کو لوگوں سے قصدًا چھپاتا رہا (یعنی باوجود میرے پاس ہونے کے میں اس کو روایت نہیں کرتا تھا) یہاں تک کہ دیکھا کہ یہ حدیث تو سب جگہ پھیل گئی۔

**ہذا حدیث حمصی کی شرح** یہ جو ابن شہاب فرما رہے ہیں: ھذا حدیث حمصی اس کی شرح میں مختلف قول ہیں اس پر تو سب متفق ہیں کہ ابن شہاب کی غرض اس سے تضعیف حدیث ہے اب یہ کہ ضعف کی وجہ کیا ہے صاحب عون المعبود نے لکھا ہے کہ اس حدیث کی سند میں دو راوی حمصی ہیں ثور بن یزید، خالد بن معدان اور یہ دونوں متکلم فیہ ہیں، حضرت نے بذل میں اس کو رد فرمادیا وتبعہ صاحب المنہل کی یہ بات صحیح نہیں کہ یہ دونوں راوی متکلم فیہ ہیں، بلکہ دونوں ثقہ ہیں، علامہ سندھی فرماتے ہیں کہ ضعف کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث میں جو نہی وارد ہوئی ہے اس کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کیا ہے اسی لئے بعض اس حدیث کو منسوخ کہہ رہے ہیں اور بعض ضعیف اھ احقر کو اس پر یہ اشکال ہے کہ نہی کی وجہ تو معلوم ہے کہ اس میں تشبہ بالیہود ہے، احقر کی سمجھ میں یہ آتا ہے کہ ابن شہاب کی غرض یہ ہے کہ

اس حدیث کی شہرت حمص ہی کے لوگوں نے کی ہے اسی لئے یہ حدیث مشہور ہوئی ورنہ اہل حجاز وعراق وغیرہ، اس کو نہیں جانتے تھے، اس معنی کی فی الجملہ تائید اوزاعی کے کلام میں ہے مازلت لہ کاتما حتی رأیتہ انتشر، تو یہ شہرت واشاعت اس کی اہل حمص ہی نے کی تھی، اوزاعی بھی شامی ہیں اور حمص شام ہی کا ایک شہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

والحدیث اخرجہ ایضا احمد والبخاری والنسائی وابونعیم والبیہقی (المنہل)

# باب فی صوم الدھر

مصنف نے اس باب میں منع کی روایات ذکر کی ہیں، چنانچہ حنفیہ صوم الدھر کی کراہت کے قائل ہیں اور ایسے ہی اسحاق ابن راہویہ اور ظاہریہ، اور ابن حزم تو حرمت کے قائل ہیں، لیکن جمہور علماء اس کی کراہت کے قائل نہیں، وہ صوم الدھر کے جواز کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں: احادیث میں جو نہی وارد ہوئی ہے وہ ایام منہیہ خمسہ کے شمول کی صورت میں ہے مطلقاً نہیں۔

عن ابی قتادۃ ان رجلا اتی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال یارسول اللہ! کیف تصوم؟ فغضب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من قولہ۔

ایک صحابی نے آپ سے دریافت کیا کہ آپ روزے کس طرح رکھتے ہیں؟ یعنی آپ کا نفلی روزوں کے بارے میں کیا معمول ہے اس شخص کے سوال پر آپ ناراض ہوئے، وہاں حضرت عمر بھی موجود تھے، جب انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے غصہ کو محسوس کیا تو حضور کے سامنے وہ پڑھنا شروع کیا جو یہاں کتاب میں مذکور ہے جس میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی ناراضگی سے پناہ طلب کی گئی ہے وہ اس کو بار بار پڑھتے رہے یہاں تک کہ آپ کی ناگواری دور ہوگئی شراح نے لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس کے سوال پر اس لئے غصہ آیا کہ اس کا سوال خلاف ادب اور خلاف قاعدہ تھا، اس لئے کہ اس کو تو یہ سوال کرنا چاہیئے تھا کہ میں روزہ کیسے رکھا کروں نہ یہ کہ آپ سے دریافت کرے کہ آپ کا روزہ رکھنے میں کیا معمول ہے، اس لئے کہ ہر شخص کے احوال اور مصالح الگ الگ ہوتے ہیں، آپ اپنے حسب حال روزے رکھتے تھے کسی ماہ میں کم کسی میں زیادہ، جیسا موقع ہوتا تھا، اور پھر انبیاء علیہم السلام کی مصالح وہ ان ہی کی شایان شان ہوتی ہیں امام نووی فرماتے ہیں اسی لئے جب بعض صحابہ نے آپ سے اسی طرح کے سوال کیئے کہ آپ فلاں عبادت کس طرح کرتے ہیں اور فلاں کس طرح کرتے ہیں؟ تو آپ کے جواب پر ان صحابہ نے عبادت کی اس مقدار کو قلیل سمجھا جس کی اطلاع حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وسلم کو پہنچی پھر اس پر آپ نے ناگواری کا اظہار فرمایا۔

پھر حدیث الباب میں آگے اس طرح ہے کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خفگی دور ہوگئی تو پھر حضرت عمر رضی اللہ نے خود نفلی روزوں کے بارے میں مناسب انداز میں سوال کیا۔

فقال یارسول اللہ! کیف بمن یصوم الدھر کلہ؟ قال: لاصام ولا افطر. اور دوسری روایت میں ہے

.. لم یصم ولم یفطر، حضرت عمر نے ترتیب وار سوال کیا، اولاً صوم الدھر کے بارے میں اور پھر اس سے کم اور پھر اس سے کم، آپ نے صوم الدھر کے بارے میں فرمایا: لاصام ولا افطر کہ ایسے شخص نے نہ روزہ رکھا نہ افطار کیا، افطار نہ کرنا تو ظاہر ہے کہ دن بھر کھانے پینے سے رکا رہا، اور صوم کی نفی کمال اور فضیلت کے اعتبار سے ہے، یعنی جیسا روزہ آدمی کو رکھنا چاہیئے اس نے ویسا روزہ نہیں رکھا، یہ روزہ کامل کیوں نہیں؟ یا تو اس لئے کہ اس سے حدیث میں منع وارد ہوا ہے ______ تو اس میں حدیث کی مخالفت ہے اور یا اس لئے کہ عبادت کی حقیقت جس میں روزہ بھی داخل ہے مخالفت نفس میں ہے، اور صوم الدھر میں روزہ کا عادی ہونے کی بناپر روزہ اس کی عادت بن جاتا ہے جس میں نفس کی مخالفت اور مشقت باقی نہیں رہتی، اور کہا گیا ہے کہ یہ جملہ دعائیہ ہے یعنی بد دعا، کہ جو شخص ایسا کرے اللہ تعالیٰ کرے کہ اس کو نہ نوبت آئے روزے کی نہ افطار کی۔

قال یارسول اللہ! کیف بمن یصوم یومین ویفطر یوماً، سائل نے سوال کیا کہ اگر کوئی شخص مسلسل دو دن کا روزہ اور ایک دن افطار کرے تو یہ کیسا ہے؟ آپ نے اس کو بھی زیادہ پسند نہیں فرمایا اور یہ فرمایا اگر کسی میں اس کی طاقت اور ہمت ہو تو وہ کرے۔

پھر سائل نے سوال کیا فکیف بمن یصوم یوماً ویفطر یوماً؟ کہ اگر ایک دن روزہ اور ایک دن افطار کرے تو یہ کیسا ہے؟ آپ نے اس کی تعریف فرمائی ذلك صوم داؤد کہ یہ صوم، صوم داؤدی ہے، بذل میں لکھا ہے: ایک روایت میں وارد ہے "افضل الصیام صیام داؤد علیہ السلام اور یہ کہ یہ طریقہ روزہ کا نہایت مناسب اور معتدل ہے" خیر الامور اوساطہا وشرہا تفریطہا وافراطہا، ولذا قال بعض العلماء اجتہد فی العلم بحیث لایمنعك من العمل، واجتہد فی العمل بحیث لایمنعك من العلم اھ۔

پھر سائل نے سوال کیا فکیف بمن یصوم یوماً ویفطر یومین؟ آپ نے فرمایا "وددت انی طوقت ذلك کہ یہ طریقہ تو ایسا ہے جس کے بارے میں میں خود چاہتا ہوں کہ مجھ کو اس کی اللہ تعالیٰ توفیق اور طاقت عطا فرمادے۔

اب تک تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حضرت عمر جس طریقہ کے بارے میں سوال فرماتے تھے اس کے مطابق جواب ارشاد فرما دیتے تھے۔ ______ اب آپ اپنی طرف سے روزہ کی کیفیت تعلیم اور تلقین فرماتے ہیں جس طرح امت کو رکھنے چاہئیں اور ظاہر ہے جو طریقہ آپ تعلیم فرمائیں گے سب سے افضل بھی اور آسان بھی وہی ہوگا، اس سے پہلے جو طریقے گذرے ان میں یہ دونوں صفتیں بہم نہیں پائی جاتیں، یعنی افضل ہونے کے ساتھ آسان ہونا اور وہ یہ ہے۔

ثلاث من کل شهر، ورمضان الی رمضان، کہ ماہ رمضان کے پورے روزے اور باقی گیارہ ماہ میں سے ہر ماہ تین روزے، پھر آپ نے فرمایا کہ یہ کیفیت اور طریقہ روزوں کا صوم الدھر کے برابر ہے جس کی وجہ مشہور ہے الحسنة بعشرة امثالہا، ہر مہینہ میں تین روزے گویا پورے ماہ کے روزے ہوگئے، پھر اس کے بعد آپ نے سال کے ایام میں بعض مخصوص

روزوں کی فضیلت بیان فرمائی، ایک صوم عرفہ جس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ میں امید رکھتا ہوں کہ اس سے دو سال کے گناہ معاف ہوں گے، گذشتہ سال اور آئندہ سال، دوسرا صوم عاشوراء یعنی دسں محرم کا روزہ، اور یہ کہ میں امید کرتا ہوں اللہ تعالیٰ سے کہ اس کی وجہ سے گذشتہ ایک سال کے گناہ معاف فرمائے گا۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ ذنوب سے مراد صغائر ہیں، اور اگر کسی کے صغائر نہ ہوں صرف کبائر ہی ہوں تو امید کی جاتی ہے ان کی تخفیف کی، اور اگر دونوں قسم کے نہ ہوں تو امید کی جاتی ہے رفع درجات کی۔

آئندہ سال کے گناہوں کے معاف ہونے کا کیا مطلب جبکہ ان کا ابھی صدور ہی نہیں ہوا؟ کہا گیا ہے کہ تکفیر سے مراد حفظ ہے، یعنی آنے والے سال میں گناہوں سے محفوظ رکھنا، اور کہا گیا ہے: اگلے اور پچھلے دو سال کے گناہوں کے معاف ہونے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو اپنی رحمت اور ثواب کا اتنا بڑا حصہ عطا فرماتے ہیں جو گذشتہ سال کے گناہوں کے کفارہ کے لئے کافی ہو جائے، اور آئندہ سال جب آئے اور اس میں گناہوں کا وقوع ہو تو ان کو دھونے کے لئے بھی وہ رحمت اور ثواب کافی ہو جائے، اس حدیث سے صوم ثلاثۃ ایام من کل شھر، یعنی ہر مہینہ کوئی سے تین روزے رکھنے کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے خواہ وہ اول کے ہوں یا آخر کے یا درمیان کے تین روزے جن کو ایام بیض کہا جاتا ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ان تین روزوں سے ایام بیض ہی کے روزے مراد ہیں۔

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ مختصراً ومطولاً، وکذا البیہقی من طریق ابان بن یزید اھ (المنہل)

اسی حدیث کے دوسرے طریق میں ہے "ارأیت صوم یوم الاثنین ویوم الخمیس؟ قال فیہ ولدت وفیہ انزل علی القرآن، بذل میں لکھا ہے کہ اس سوال میں دو احتمال ہیں یا تو مطلقاً ان دونوں میں روزہ کو معلوم کرنا ہے یا منشأ سوال یہ ہے کہ آپ جو ان دونوں میں بکثرت روزے رکھتے ہیں اس کی وجہ کیا ہے؟ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا فیہ ای فی یوم الاثنین کہ پیر کے دن میری پیدائش ہے، اور اسی دن میں مجھ پر نزول قرآن کی ابتداء ہے، یعنی یہ دن میرے لئے کمال صوری اور کمال معنوی دونوں کے ظاہر ہونے کا دن ہے۔

جاننا چاہیئے کہ سوال دو دن کے بارے میں اور جواب کا تعلق صرف یوم الاثنین سے ہے اس کی تحقیق صاحب منہل نے یہ کی ہے کہ اس روایت میں یوم الخمیس کی زیادتی وہم ہے۔

والحدیث اخرجہ ایضا مسلم والبیہقی مختصراً۔ (المنہل)

عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال لقینی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال الم أُحَدَّث انک تقول لاقومن اللیلۃ ولاصومن النہار؟

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عبد اللہ بن عمرو سے ایک روز بوقت ملاقات فرمایا: کیا مجھے تمہارے بارے میں یہ بات نہیں پہنچی؟ (یعنی پہنچی ہے) کہ تم یہ کہتے ہو کہ میرا ارادہ یہ ہو رہا ہے کہ رات بھر جاگا کروں گا، قیام لیل کروں گا، اور دن

میں روزہ رکھا کروں گا؟ تو انہوں نے اس کا اعتراف کیا کہ بیشک میں نے ایسا کہا ہے آپ نے فرمایا کہ رات میں قیام بھی کرو اور استراحت بھی، اور دن میں روزہ بھی رکھو اور افطار بھی، اور فرمایا کہ ہر ماہ تین روزے رکھ لیا کرو، اس پر انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرے اندر اس سے زیادہ روزوں کی طاقت ہے (افضل بمعنی اکثر ورنہ اشکال ہوگا کہ افضل تو وہ طریقہ ہونا چاہیئے جس کو حضور فرما رہے ہیں نہ کہ وہ جس کو وہ کہہ رہے ہیں) آپ نے اس پر اضافہ کرکے فرمایا کہ اچھا پھر ایسا کرو کہ ایک دن روزہ اور دو دن افطار، یعنی پورے مہینہ اسی طرح کرتے رہو، اس صورت میں ایک ماہ میں روزے دس اور افطار بیس ہو جائیں گے، پھر آپ نے ان کے سوال پر اضافہ کرتے ہوئے ایک دن روزہ اور ایک دن افطار کا حکم فرمایا اور یہ کہ یہ اعدل الصیام ہے اور یہی صوم داؤدی ہے۔

والحدیث اخرجہ ایضًا البخاری فی عدۃ مواضع، ومسلم والنسائی وابن ماجہ، وکذا البیہقی من طریق یحیٰی (المنہل)

## باب فی صوم اشہر الحرم

**اشہر حرم کا تعارف** اشہر الحرم چار ہیں تین سَرد اور ایک فَرد، ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم، یہ تین سرد ہیں، یعنی مسلسل اور رجب یہ فرد ہے، یعنی ان تین سے الگ، تسلسل میں شامل نہیں، اشہر حرم کا ذکر قرآن کریم میں بھی ہے "ان عدۃ الشہور عند اللہ اثنا عشر شہرًا فی کتاب اللہ یوم خلق السموات والارض، منہا اربعۃ حرم، الآیۃ، اس کا مفرد الشہر الحرام ہے جیسا کہ دوسری آیت میں ہے "الشہر الحرام بالشہر الحرام والحرمات قصاص، حرام بمعنی حرمت والا، ان مہینوں کو اشہر حرم اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ حرمت والے ہیں، اور اسی لئے زمانہ جاہلیت میں اور ابتدار اسلام میں ان چار مہینوں میں قتال حرام تھا، پھر بعد میں قتال کی حرمت منسوخ ہوگئی عند الجمہور وقال عطار بعدم النسخ۔

عن مجیبۃ الباھلیۃ عن ابیھا او عمھا۔

**مضمون حدیث** مجیبہ باہلیہ اپنے باپ سے روایت کرتی ہیں، ان کا نام عبداللہ بن الحارث ہے، یا اپنے چچا سے روایت کرتی ہیں، چچا کا نام معلوم نہیں کہ وہ یعنی ان کے باپ یا چچا ایک مرتبہ مدینہ منورہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، کچھ روز ٹھہر کر اپنے وطن واپس چلے گئے، دوبارہ ایک سال کے بعد پھر حاضر ہوئے وقد تغیرت حالہ وھیئتہ یعنی اس مرتبہ ان کی حالت بہت خستہ اور متغیر ہوگئی تھی (جس کی وجہ سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان کو پہچان نہ سکے کہ یہ وہی ہیں) انہوں نے عرض کیا کہ میں وہی باھلی ہوں جو آپ کے پاس پہلے سال آیا تھا، آپ نے پوچھا تمہاری حالت متغیر کیوں ہوگئی تم تو اس سے بہتر حالت میں تھے، انہوں نے عرض کیا کہ یہاں سے جانے کے بعد مسلسل روزے رکھتا رہا، آپ نے فرمایا کیوں اپنے آپ کو مشقت میں ڈالا، پھر آپ نے ان سے فرمایا کہ ایسا کیا کر کہ رمضان اور اس کے علاوہ ہر مہینہ میں ایک روزہ رکھ لیا کر، انہوں نے عرض کیا کہ اور

کچھ بڑھا دیجئے، آپ نے فرمایا ہر ماہ میں دو روزے رکھ لیا کرو، انہوں نے پھر عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ ہر ماہ میں تین روزے رکھ لیا کرو، اس نے اور اضافہ طلب کیا تو اس پر آپ نے فرمایا۔ صم من الحُرُم واترک صم من الحرم واترک، صم من الحرم واترک" آپ نے فرمایا کہ اشہر حرم میں تین روزے رکھا کر اور پھر تین دن چھوڑ دے، اسی طرح آپ فرماتے رہے کہ اشہر حرم میں تین روزے رکھ کر تین چھوڑ دے، پھر تین رکھ کر تین چھوڑ دے، ہر مرتبہ میں آپ اپنی تین انگلیوں سے اشارہ فرماتے اور ان کو بند کر لیتے پھر ان کو کھولتے۔

اس آخری حکم سے پہلے آپ نے ان کو ہر ماہ میں تین روزوں کا حکم فرمایا تھا، پھر جب انہوں نے اور زیادتی طلب کی تو آپ نے یہ آخری بات ارشاد فرمائی، اب یہاں دو احتمال ہیں یا تو یہ کہ صرف اس آخری حکم پر عمل کرو، اور یا مطلب یہ ہے کہ اس آخری سے پہلے جو مشورہ دیا تھا آپ نے یعنی ہر ماہ تین روزے رکھنے کا اُس کو اور اس کو دونوں کو جمع کر دو، پہلی صورت میں یعنی انفراد کی صورت میں نفلی روزوں کی تعداد کل ساٹھ ہوگی اور رمضان کے ملا کر نوے ہو جائے گی، اور دوسری صورت یعنی جمع والے احتمال میں صیام تطوع اکیاسی ہو جائیں گے اور مع رمضان کے ایک سو گیارہ۔

والحدیث اخرجہ النسائی والبیہقی، وکذا ابن ماجہ عن ابی مجیبۃ الباھلی واحمد (المنہل)

## باب فی صوم المحرم

محرم بھی اشہر حرم میں سے ہے جن کا بیان ابھی گذرا۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم افضل الصیام بعد شھر رمضان شھر اللہ المُحَرَّم۔

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ رمضان کے بعد سب سے افضل مہینہ روزوں کے لئے ماہ محرم ہے، یہ حدیث صحیح مسلم میں بھی ہے، اور اس پر امام نووی نے "فضل صوم المحرم" باب باندھا ہے۔

**حدیث الباب سے متعلق بعض سوال وجواب**

امام نووی اس حدیث کے بعد فرماتے ہیں: فیہ تصریح بانہ افضل الشہور للصوم، اس کے بعد پھر ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں وہ یہ کہ پھر آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ماہ شعبان میں روزوں کی کثرت کیوں فرماتے تھے چنانچہ ابوداؤد میں آگے باب میں آرہا ہے صوم شعبان کے باب میں کان احب الشھور الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان یصومہ شعبان ثم یصلہ برمضان، امام نووی فرماتے ہیں کہ "وقد سبق الجواب عن اکثار النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وسلم من صوم شعبان دون المحرم، وذکرنا فیہ جوابین" وہ دو جواب یہ ہیں۔ اول یہ کہ ممکن ہے آپ کو صوم محرم کی افضلیت کا علم آخر حیات میں ہوا ہو اس لئے اس میں اکثار صوم کی نوبت نہیں آئی دوسرا جواب یہ کہ ممکن ہے ماہ محرم میں روزہ رکھنے سے کچھ اعذار پیش آتے رہے ہوں، سفر یا مرض وغیرہ اھ ویسے صوم شعبان

کی فضیلت میں بھی ایک حدیث وارد ہے جو ترمذی شریف میں کتاب الزکاۃ باب ماجاء فی فضل الصدقۃ میں بروایت انس ہے
سُئل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ای الصوم افضل بعد رمضان؟ قال: شعبان لتعظیم رمضان، لیکن یہ حدیث ضعیف
ہے چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں: ھذا حدیث غریب، وصدقۃ بن موسیٰ لیس عندھم بذلک القوی، یہی جواب دیا ہے حافظ عراقی
نے کہ ترمذی کی یہ روایت صحیح مسلم کی روایت کے معارض نہیں ہوسکتی، اور علامہ ابوالطیب سندی نے اس تعارض کی ایک اور توجیہ
کی ہے وہ یہ کہ علی الاطلاق تو افضل الصیام بعد رمضان صیام محرم ہیں اور بحیثیت تعظیم رمضان کے افضل الصیام صیام شعبان ہیں۔

**فضیلت کے لحاظ سے مہینوں کی ترتیب** فائدہ: فضیلت کے لحاظ سے مہینوں کی ترتیب کس طرح ہے، اس کے بارے
میں حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں مختلف کتب فقہ سے عبارتیں نقل فرمائی
ہیں جو حسب ذیل ہیں، وفی "الانوار الساطعۃ" (من مسلک الشافعیۃ) رمضان افضل الشہور ثم المحرم ثم رجب ثم ذوالحجۃ ثم ذوالقعدۃ
ثم شعبان، ثم باقی الشہور انتہی، ویخالفہ مافی شرح الاحیاء من النووی: افضلہا بعد رمضان المحرم ویلیہ شعبان، وقال الغزالی:
افضلہا ذوالحجۃ، وفی الشرح الکبیر للدردیر: افضلہا المحرم فرجب فذوالقعدۃ وذوالحجۃ اھ حضرت شیخ نے اسی حاشیۂ بذل میں
ایک اور بات کی طرف توجہ دلائی ہے وہ یہ کہ حدیث میں آتا ہے "افضل الصیام صوم داؤد" اور پھر اس کے بارے میں امام طحاوی
کی مشکل الآثار سے نقل فرمایا ہے کہ یہ افضلیت شہور کے لحاظ سے نہیں بلکہ کیفیت صیام کے لحاظ سے ہے یعنی دوام کے مقابلہ
میں۔ آگے اسی حدیث الباب میں ہے "وان افضل الصلاۃ بعد المفروضۃ صلاۃ من اللیل"۔

**رواتب اور تہجد میں افضل کون؟** اس حدیث سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ قیام لیل اور تہجد کی نماز رواتب یعنی
سنن مؤکدہ سے بھی افضل ہے، چنانچہ ابواسحاق مروزی اور بعض علماء اسی کے
قائل ہیں، لیکن اکثر علماء رواتب کی افضلیت کے قائل ہیں کہ فرائض کے ساتھ جو سنن مؤکدہ پڑھی جاتی ہیں وہ تہجد کی نماز
سے افضل ہیں، اور وہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس رائے کے خلاف نہیں ہے، اس لئے کہ رواتب صلاۃ مفروضہ کے ملحقات
میں سے ہیں لہٰذا تہجد کی نماز تمام نوافل مطلقہ سے افضل ہوئی نہ کہ ان نوافل سے جو کہ ملحق بالفرائض ہیں (من البذل والمنہل)
والحدیث اخرجہ ایضا مسلم والدارمی والبیہقی، وکذا ابن ماجہ والترمذی مقتصرین فیہ علی الصیام۔ (قالہ فی المنہل)

سألت سعید بن جبیر عن صیام رجب فقال اخبرنی ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یصوم حتی نقول لا یفطر، ویفطر حتی نقول لا یصوم۔

یہ اس باب کی دوسری حدیث ہے، لیکن باب تو متعلق ہے صوم محرم سے اور اس حدیث کا تعلق ہے صیام رجب
سے، لہٰذا حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں، اور صاحب منہل نے جو نسخہ اختیار کیا ہے اس میں اس حدیث پر مستقل صوم
رجب کا ترجمہ ہے۔

**شرح حدیث** اب یہ کہ اس حدیث سے صوم رجب کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے یا نفی فضیلت اس میں دونوں

احتمال ہیں اسلئے کہ راوی کہہ رہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بعض مرتبہ رجب کے مہینہ میں مسلسل روزے رکھتے چلے جاتے تھے، اور بعض مرتبہ مسلسل افطار ہی کرتے رہتے تھے تو اس میں دونوں جہتیں پائی جا رہی ہیں اثبات کی بھی اور نفی کی بھی صاحب منہل نے نفی کے پہلو کو اختیار کیا ہے، اور ہمارے حضرت نے بذل میں اثبات کے پہلو کا لحاظ فرمایا ہے، ——

—— لیکن حضرت نے بذل میں حدیث کے ترجمۃ الباب سے غیر مطابق ہونے سے تعرض نہیں کیا، بظاہر حضرت کے ذہن میں یہی رہا کہ ترجمۃ الباب صوم رجب سے متعلق ہے، فتأمل۔

**صوم رجب کی فضیلت میں کوئی حدیث ہے یا نہیں؟**

اب یہ کہ صوم رجب کی فضیلت کے بارے میں کوئی حدیث ثابت ہے یا نہیں؟ سو اس سے متعلق حافظ ابن حجر کی ایک مستقل تصنیف ہے "تبیین العجب بما ورد فی فضل رجب" جس کے شروع میں انہوں نے لکھا ہے کہ ماہ رجب یا صیام رجب کے بارے میں کوئی صحیح حدیث جو قابل حجت ہو ثابت نہیں، اور آگے لکھتے ہیں: لیکن یہ بات مشہور ہے کہ فضائل کے بارے میں اہل علم مسامحت کرتے ہیں اور اس میں احادیث ضعیفہ لے آتے ہیں بشرطیکہ موضوع نہ ہوں، کذا فی "الحل المفہم" ۳۱۔

والحدیث اخرجہ ایضا مسلم، واخرجہ البخاری وابن ماجہ والترمذی بدون ذکر رجب (قالہ فی المنہل)

## باب فی صوم شعبان

کان احب الشهور الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ان يصومه شعبان ثم يصله برمضان.

اس حدیث پر کلام گذشتہ باب میں گذر چکا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس ماہ میں روزے کثرت سے کیوں رکھتے تھے حافظ نے اس کی حکمت میں مختلف اقوال لکھے ہیں، اور پھر ترجیح اس قول کو دی ہے جو خود حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہے جیسا کہ نسائی میں ہے اسامۃ بن زید کی حدیث سے کہ انہوں نے آپ سے سوال کیا کہ میں دیکھتا ہوں کہ آپ جس کثرت سے روزے ماہ شعبان میں رکھتے ہیں کسی اور مہینہ میں نہیں رکھتے تو اس پر آپ نے فرمایا کہ یہ ایسا مہینہ ہے جس سے لوگ غافل ہیں، یہ ایسا مہینہ ہے کہ اس کے اندر لوگوں کے اعمال اللہ رب العالمین کے یہاں پیش کئے جاتے ہیں اس لئے میں یہ چاہتا ہوں کہ میرا عمل وہاں اس حال میں پہنچے کہ میں روزہ دار ہوں" فأحِبُّ أن يُرفع عملي وانا صائمٌ

تنبیہ: فتح الباری کے نسخہ میں اس حدیث کو نسائی ابوداؤد اور ابن خزیمہ کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن حافظ کے علاوہ علامہ عینی، قسطلانی وغیرہ نے اس حدیث کو ابوداؤد کی طرف منسوب نہیں کیا، فالظاہر انہ سبق قلم من الحافظ۔

والحدیث اخرجہ ایضا النسائی والحاکم والبیہقی (المنہل)

عن عبيد الله بن مسلم القرشي عن ابيه قال سألت . . . . . صم رمضان والذي يليه وكل اربعاء والخميس الخ۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے صوم الدھر کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے اس کی اجازت نہیں دی اور یہ فرمایا کہ رمضان کے روزے رکھا کر، اور اس مہینہ میں جو اس کے متصل ہے اور ہر بدھ اور جمعرات کو بس یہی ہے تیرے لئے صوم الدھر، والذی یلیہ کا مصداق بظاہر ماہ شوال ہے۔ مگر ترجمۃ الباب تو شعبان کے بارے میں ہے بس ہو سکتا ہے مصنف نے اس سے شعبان ہی مراد لیا ہو جس میں کوئی اشکال نہیں، رمضان کی ایک جانب میں شوال ہے، دوسری جانب میں شعبان، لیکن بعض نسخوں میں اس حدیث پر مستقل شوال ہی کا ترجمۃ الباب ہے اس صورت میں اس سے شوال ہی مراد ہوگا۔

جاننا چاہیئے کہ صم رمضان والذی یلیہ اس سیاق سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ رمضان سے متصل جو مہینہ ہے اس سے پورا ہی مراد ہے لیکن کسی حدیث میں صراحۃً شوال کے پورے ماہ کے روزوں کا مطلوب ہونا وارد نہیں، بخلاف شعبان کے اس کے بارے میں اس طرح کی روایات ہیں لہٰذا راجح یہی ہے کہ والذی یلیہ سے شعبان مراد لیا جائے، صاحب منہل کی رائے یہی ہے، اور ہمارے حضرت نے بذل میں والذی یلیہ سے پورا مہینہ مراد نہیں لیا بلکہ شوال کے صرف چھ روزے کیونکہ دوسری احادیث سے اسی کا مطلوب ہونا ثابت ہے، لیکن اس صورت میں اشکال یہ ہوگا کہ شوال کے چھ روزوں کا ترجمہ مستقل آگے آرہا ہے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی (المنہل) وزاد المنذری "النسائی" ایضًا۔

## باب فی صوم ستة ایام من شوال

**شوال کے ایام ستہ کے روزوں میں اختلافات علماء**

ان روزوں کے بارے میں مشہور ہے کہ جمہور علماء ان کے استحباب کے قائل ہیں بخلاف امام مالک کے انہوں نے ان کا انکار کیا ہے موطا میں ہے، امام مالک فرماتے ہیں: ما رأیت احدا من اھل العلم یصومھا، امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے امام مالک کے ساتھ امام ابوحنیفہ کو بھی ذکر کیا ہے، وہ لکھتے ہیں: وقال مالک[1] وابوحنیفۃ یکرہ ذلک، اور حضرت نے بذل میں لکھا ہے واما مذھب الحنفیۃ فی ذلک فقال فی "نور الایضاح" وشرحہ "مراقی الفلاح" واما القسم الرابع وھو المندوب فھو صوم ثلاثۃ ایام من کل شھر، ویندب کونھا الایام البیض، ومن ھذا القسم صوم یوم الاثنین ویوم الخمیس ومنہ صوم ست من شھر شوال، قال الطحطاوی فی شرحہ: قولہ وصوم ست من شھر شوال، قال فی البحر الست من شوال صومھا مکروہ عند الامام متفرقۃ او متتابعۃ، لکن عامۃ المتأخرین لم یروا بہ بأسًا۔

دوسری بحث یہاں پر یہ ہے کہ ان روزوں میں توالی وتتابع اولیٰ ہے یا تفریق؟ شافعیہ کے نزدیک عید الفطر کے بعد علی التوالی رکھنا مستحب ہے، قال النووی فان فرقھا او اخرھا عن اوائل شوال الی اواخرہ حصلت فضیلۃ المتابعۃ، لانہ

---

[1] امام مالک کے مسلک کی تحقیق آگے آرہی ہے ۱۲

یصدق انہ اتبعہ ستا من شوال اھ ۔ اور حنفیہ کے یہاں اس میں دونوں قول ہیں. قیل الظاہر وصلہا لظاہر قولہ "فاتبعہ" (اس لئے کہ فار تعقیب بلافصل کے لئے آتی ہے) وقیل تفریقہا، اظہاراً لمخالفۃ اہل الکتاب فی التشبیہ بالزیادۃ علی المفروض اھ من المراقی، اور "درمختار" میں ہے وندب تفریق صوم الست من شوال ولا یکرہ التتابع علی المختار خلافاً للثانی اھ یعنی ہمارے نزدیک تفریق ان روزوں کی اولیٰ ہے لیکن تسلسل بھی مکروہ نہیں قول راجح میں، البتہ امام ابو یوسف کے نزدیک مکروہ ہے اور امام احمد کا مذہب منہل میں یہ لکھا ہے: وقال احمد لا فرق بین المتتابع وعدمہ فی الفضل، ایسے ہی صاحب منہل نے یہ بھی لکھا ہے کہ فقہاء مالکیہ بھی ان روزوں کے استحباب کے قائل ہیں لیکن متفرقاً، اور اوجز ص۹۶ میں حضرت شیخ لکھتے ہیں: شافعیہ کے نزدیک یہ روزے بالاتفاق مستحب ہیں بلکہ تاکد کے ساتھ، اور ایسے ہی حنابلہ کے یہاں بھی سنت ہیں جیسا کہ ان کی کتابوں میں ہے، اور امام مالک کا مسلک شروح حدیث اور کتب خلافیات جیسے "بدایۃ المجتہد" وغیرہ میں مشہور یہ ہے کہ ان کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہیں لیکن "الشرح الکبیر" للدردیر اور دسوقی میں یہ ہے کہ امام مالک کے نزدیک کراہۃ امور خمسہ کے ساتھ مقید ہے اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو جائے تو کراہۃ نہیں، اور وہ قیود یہ ہیں (۱) رکھنے والا مقتدیٰ بہ اور پیشوائے وقت ہو (۲) رمضان کے بعد متصلاً (۳) تسلسل کے ساتھ بلا تفریق کے (۴) ان روزوں کو علانیہ طور پر رکھنا (۵) سنیۃ اتصال کا قائل ہونا اھ

**ان روزوں کی مشروعیت میں مصلحت** ان روزوں کی مشروعیت میں مصلحت وحکمت علماء نے یہ بیان کی ہے کہ یہ بمنزلہ سنن رواتب کے ہیں جو فرض نمازوں کے ساتھ مشروع ہیں جن کا فائدہ نقصان کی تلافی ہے جو فرض نماز میں واقع ہوا ہو، علی ہذا القیاس ان روزوں کی مشروعیت صیام رمضان میں نقص کی تلافی وتدارک کے لئے ہے اھ من المنہل، میں کہتا ہوں اور یہی مصلحت حدیث شریف میں صدقۃ الفطر کی مشروعیت کے بارے میں وارد ہوئی ہے کما تقدم فی کتاب الزکاۃ عن ابن عباس قال: فرض رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم زکاۃ الفطر طہرۃ للصیام من اللغو والرفث وطعمۃ للمساکین الحدیث۔

## باب کیف کان یصوم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

**مصنف کی ایک عادت** مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی عادت شریفہ ہے کہ وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف منسوب کر کے بھی مستقل تراجم قائم کرتے ہیں چنانچہ کتاب الصلاۃ میں ابواب المواقیت کے ضمن میں ایک ترجمہ ہے "باب فی وقت صلاۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم" اسی طرح اس سے پہلے کتاب الطہارۃ میں "باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم" اور ایسے ہی کتاب الحج میں "باب صفۃ حجۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وسلم" لیکن کتاب الزکاۃ میں اس طرح کا کوئی باب نہیں باندھا بظاہر اس لئے کہ اکثر علماء کے نزدیک انبیاء پر زکوۃ واجب ہی نہیں ہوتی بہر حال اس باب سے مصنف کی غرض نفل روزوں میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وسلم کے معمول کو بیان کرنا ہے، کیونکہ

نفلی روزے تو اختیاری ہیں ان کا کوئی ایسا ضابطہ اور قانون تو ہے نہیں جس کی رعایت واجب ہو لوگوں کے حسب حال ہے

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا زوج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم انہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یصوم حتی نقول لا یفطر ویفطر حتی نقول لا یصوم۔

**مضمون حدیث** یعنی آپ بعض مہینوں میں روزے اتنی کثرت سے رکھتے تھے کہ ہم یہ خیال کرنے لگتے تھے کہ شاید اس ماہ افطار فرمائیں گے ہی نہیں، اور بعض مہینوں میں افطار ہی فرماتے رہتے تھے یہاں تک کہ ہمیں یہ خیال ہونے لگتا تھا کہ اس ماہ آپ کوئی روزہ رکھیں گے ہی نہیں۔ پھر آگے فرماتی ہیں، اور یہ بات بھی متعین تھی کہ آپ رمضان کے علاوہ کسی مہینہ کے پورے روزے نہ رکھتے تھے، پھر آگے فرماتی ہیں۔ اور سب سے زیادہ روزے آپ ماہ شعبان میں رکھتے تھے، اس کے بعد مصنف نے یہی مضمون حدیث ابو ہریرہ کی روایت سے ذکر فرمایا اور اس میں شعبان کے روزے کے بارے میں اتنا زائد ہے۔ کان یصومه الا قلیلاً بل کان یصومه کله۔ یعنی بس یہ سمجھئے کہ شعبان کے تو آپ پورے ہی ماہ کے روزے رکھتے تھے۔

**تنبیہ**: حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ صحیح مسلم میں یہ زیادتی جس کو مصنف نے ابو ہریرہ کی طرف منسوب کیا ہے اسی حدیث میں ذکر کیا ہے جو یہاں ابوداؤد میں اس سے پہلے گذری یعنی حدیث ابی سلمة عن عائشة، حضرت لکھتے ہیں کہ یہ زیادتی میں نے کتب حدیث میں ابو ہریرہ سے نہ من طریق ابی سلمہ کہیں پائی اور نہ من غیر طریق ابی سلمہ، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس دوسری روایت میں ہے بل کان یصومه کله اس کے بارے میں امام ترمذی نے حضرت ابن المبارک سے نقل کیا کہ ایسا کلام عرب میں جائز ہے کہ جب کوئی شخص اکثر شہر میں روزہ رکھے تو اس کو کہا جاتا ہے کہ صام الشهر كله، اور اسی طرح کہا جاتا ہے قام فلان لیلتہ اجمع کہ فلاں آدمی ساری رات تہجد کی نماز میں کھڑا رہا ولعله تعشی واشتغل ببعض امره، یعنی ہو سکتا ہے اس نے اس دوران میں کوئی اور دوسرا کام بھی کر لیا ہو، کھانا کھایا ہو یا کوئی اور اس قسم کا کام کیا ہو، لیکن علامہ طیبی کو اس رائے سے اتفاق نہیں کہ جب لفظ کل کے ساتھ راوی تصریح کر رہا ہے جو تاکید شمول کے لئے ہے تو پھر اس کو اکثریت پر محمول کرنا درست نہیں، لہٰذا یوں کہنا چاہیئے کہ بعض مرتبہ شعبان کے آپ نے پورے روزے رکھے ہوں گے اور بعض مرتبہ اکثر شعبان کے، اور بعضوں نے کلہ کا مطلب یہ بیان کیا کہ روزے تو اکثر شعبان ہی کے رکھتے تھے، تمام شعبان کے نہیں، لیکن اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ کبھی شروع ماہ سے اکثر رکھتے تھے اور کبھی آخر ماہ کے اعتبار سے اکثر، اور کبھی وسط ماہ کے اعتبار سے اکثر رکھتے تھے، اس طور پر روزے پورے ماہ کو شامل ہو گئے، مگر حافظ نے اس کو تکلف قرار دیا ہے اور ابن المبارک کی رائے ہی کو ترجیح دی۔

# باب فی صوم الاثنین والخمیس

عن مولی اسامۃ بن زید انہ انطلق مع اسامۃ الی وادی القری فی طلب مال لہ فکان یصوم یوم الاثنین ویوم الخمیس الخ۔

**مضمون حدیث** اسامہ بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے مولی سے روایت ہے یعنی ان کے خادم اور آزاد کردہ غلام سے، کہ ایک مرتبہ وہ اپنے آقا اسامہ بن زید کے ساتھ وادی القری کی طرف جا رہے تھے اپنے مال کو طلب کرنے کیلئے اسامہ کے مولی کہتے ہیں کہ اس سفر میں میں نے دیکھا اسامہ کو کہ وہ پیر اور جمعرات دو دن کے روزے رکھتے تھے، میں نے ان سے کہا کہ آپ اتنے بوڑھے ہو گئے اور پھر سفر میں آپ یہ دو روزے رکھتے ہیں، اس کی کیا وجہ ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یہ روزے رکھتے تھے اور جب آپ سے سوال کیا گیا اس کے بارے میں تو آپ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ ان دو دنوں میں بندوں کے اعمال اللہ تعالیٰ کے یہاں پیش ہوتے ہیں۔

اس حدیث کی سند میں دو راوی ایسے ہیں جن کا حال معلوم نہیں، مولی قدامہ اور مولی اسامہ، وادی القری ایک وادی ہے مدینہ اور شام کے درمیان (تبوک کی سڑک پر پڑتی ہے) خیبر کے بعد سنہ ۷ھ میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو عنوۃً فتح کیا تھا پھر جزیہ پر مصالحت ہو گئی تھی (بذل)

**رفع العمل الی السماء کے بارہ میں مختلف روایات** ابن الملک کہتے ہیں: یہ حدیث اس حدیث کے منافی نہیں ہے جس میں ہے "یرفع عمل اللیل قبل عمل النہار وعمل النہار قبل عمل اللیل" کیونکہ ایک جگہ رفع کا ذکر ہے اور دوسری جگہ عرض کا، یعنی ہر روز کے اعمال رفع کے بعد وہاں جمع ہوتے رہتے ہیں اور پھر ان دو دنوں میں ان کو پیش کیا جاتا ہے، اور اسی طرح وہ حدیث جو ابھی قریب میں گذری جس میں یہ تھا کہ اعمال کا رفع الی السماء شعبان کے مہینہ میں ہوتا ہے، ان دو میں بھی کوئی منافات نہیں، اس لئے کہ ممکن ہے اسبوع یعنی ہفتہ بھر کے اعمال کا رفع مفصلاً ہوتا ہو، اور پورے سال کے اعمال کا شعبان میں مجملاً۔ (من البذل)

یوم الاثنین اور یوم الخمیس کے روزوں کا مندوب ہونا "صوم ستۃ ایام من شوال" کے باب میں گذر چکا۔

والحدیث اخرجہ ایضا احمد (المنہل)

# باب فی صوم العشر

یعنی عشر ذی الحجہ، یعنی یکم ذی الحجہ سے نو ذی الحجہ تک کے روزوں کی فضیلت کا بیان۔

عن بعض ازواج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

يصوم تسع ذي الحجة ويوم عاشوراء وثلاثة ايام من كل شهر اول اثنين من الشهر والخميس۔

**شرح حدیث** بعض ازواج سے مراد ام المومنین ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہیں جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے۔ اس حدیث میں تین قسم کے نفلی روزوں کا ذکر ہے، تسع ذی الحجہ، یعنی از یکم ذی الحجہ تا نو ذی الحجہ، کیونکہ یوم العاشر تو عید کا دن ہے، اور یوم عاشوراء یعنی دس محرم کا روزہ، اور ہر ماہ میں تین روزے اس طرح کہ مہینہ کی نوچندی پیر اور نوچندی جمعرات، لیکن یہ تو دو ہی روزے ہوئے، لہٰذا ان دونوں دنوں میں سے کسی ایک کو مکرر لینا ہوگا یعنی دو پیر اور ایک جمعرات، یا اس کا عکس یعنی دو جمعرات اور ایک پیر، چنانچہ مسند احمد کی روایت میں ہے" اول اثنین والخميسين" اور نسائی کی روایت میں ہے" اول خميس والاثنين والاثنين" ان سب روزوں کی مندوبیت" صوم ستة ايام من شوال" والے باب میں فقہاء کے کلام سے گذر چکی ہے۔

والحديث اخرجه احمد والنسائي والبيهقي (المنهل)

عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم مامن ايام العمل الصالح فيها احب الى الله من هذه الايام يعني ايام العشر۔

آپ کا ارشاد ہے، کوئی سے ایام ایسے نہیں جن میں عمل صالح کرنا اللہ تعالیٰ کو زیادہ محبوب ہو ان دس دنوں سے یعنی ذی الحجہ کے شروع کے دس دن یعنی ان دنوں کے اعمال صالحہ باقی تمام ایام کے اعمال سے افضل ہیں، اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ ذی الحجہ کا عشرۂ اولیٰ تمام مہینوں کے عشروں سے افضل ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ نذر مانے کہ تمام عشروں میں سے سب سے افضل عشرہ میں فلاں نیک کام کروں گا تو اسکی نذر کا ایفاء اس عشرہ میں عمل سے ہوگا چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں اگر کسی شخص نے نذر مانی افضل الایام میں عمل کرنے کی پس اگر اس کی مراد ایک دن ہے تو اس صورت میں عشرہ ذی الحجہ میں سے یوم عرفہ متعین ہوگا اس لئے کہ اس عشرہ کے ایام میں سب سے افضل وہی ہے، اور اگر اس کی مراد افضل ایام اسبوع ہے تو جمعہ کا دن متعین ہوگا، حدیث ابی ہریرۃ خیر یوم طلعت فیہ الشمس یوم الجمعۃ کے پیش نظر (من البذل)

**التفضيل بين العشرة الاولى من ذي الحجة والعشرة الاخيرة من رمضان** مرقاۃ میں ہے کہ علماء کا اختلاف ہو رہا ہے، ذی الحجہ کے عشرۂ اولی اور رمضان کے عشرۂ اخیر میں کہ ان میں سے کون سا افضل ہے، بعض کی رائے اس حدیث کی وجہ سے یہ ہے کہ عشرۂ ذی الحجہ افضل ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ عشرۂ رمضان افضل ہے روزوں کی وجہ سے اور لیلۃ القدر کی وجہ سے، اور قول مختار یہ ہے کہ ایام تو عشرۂ ذی الحجہ کے افضل ہیں عشرۂ رمضان کے ایام سے، اور لیالی عشرۂ رمضان کی افضل ہیں عشرۂ ذی الحجہ کی لیالی سے، اس لئے کہ تمام ایام میں یوم عرفہ افضل ہے، اور تمام لیالی میں لیلۃ القدر افضل ہے۔

والحديث اخرجه ايضا البخاري وابن ماجه والبيهقي والترمذي وقال حديث حسن غريب، واخرجه ابوعوانة وابن حبان من حديث

# فی فطرہ

یعنی اس حدیث کا بیان جس میں عشرۂ ذی الحجہ میں افطار یعنی ترک صوم وارد ہوا ہے۔

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صائما العشر قط۔

**حدیث کی تشریح اور توجیہ** اوپر والی حدیث جو حضرت ام سلمہ سے مروی تھی اس میں یہ گذرا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تسع ذی الحجہ کے روزے رکھتے تھے، لیکن حضرت عائشہ کی اس حدیث میں اس کے برخلاف یہ ہے کہ میں نے آپ کو کبھی عشرۂ ذی الحجہ میں روزہ رکھتے ہوئے نہیں دیکھا، اس حدیث میں نفی کا جو انداز ہے اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ گویا عشرۂ ذی الحجہ میں روزہ رکھنا مکروہ ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں بلکہ اس عشرہ میں تو اعمال صالحہ کی بڑی فضیلت آئی ہے، اور روزہ رکھنا بھی آپ سے ثابت ہے، لہٰذا یہ حدیث بلاشبہ محتاج توجیہ وتاویل ہے۔

ایک توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ حضرت عائشہ نفس صوم کی نفی نہیں فرما رہی ہیں کہ آپ اس عشرہ میں روزہ نہیں رکھتے تھے بلکہ اپنی رویت کی نفی کر رہی ہیں، عقلاً تو یہ توجیہ صحیح ہے لیکن عادۃً سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کے علم میں کیوں نہ آسکا آپ کا اس عشرہ میں روزہ رکھنا، دوسری توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ عائشہ روزہ کی نفی کامل عشرہ کے اعتبار سے فرما رہی ہیں اور یہ صحیح ہے اس لئے کہ آپ تو صرف نو دن کے روزے رکھتے تھے، لیکن یہ توجیہ بھی بس منطقی سی ہے، لہٰذا اس حدیث کا کوئی تشفی بخش جواب بظاہر ہے نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

والحدیث اخرجہ ایضا مسلم والنسائی وابن ماجہ والبیہقی والترمذی (المنہل)

# فی صوم عرفة بعرفة

کنا عند ابی ہریرة فی بیتہ فحدثنا ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نہی عن صوم یوم عرفة بعرفة

**بخاری میں صوم عرفہ کی حدیث ہے کہ نہیں** صوم یوم عرفہ پر تفصیلی کلام باب صیام ایام التشریق میں گذر چکا، مصنف نے مطلق صوم عرفہ کے بارے میں کوئی مستقل ترجمہ نہیں قائم کیا البتہ اس کا ذکر دوسرے ابواب کی احادیث میں آتا رہا، صوم عرفہ کے بارے میں مستقل ترجمہ مصنف نے بس یہی قائم کیا ہے جو عرفات کے ساتھ مقید ہے یعنی حاجی کے لئے امام بخاری نے ترجمہ قائم کیا "باب صوم یوم عرفة" اس پر حافظ لکھتے ہیں ای ما حکمہ وکانہ لم تثبت الاحادیث الواردة فی الترغیب فی صومہ علی شرطہ، واصحہا حدیث ابی قتادة انہ یکفر سنة آتیة وسنة ماضیة اخرجہ مسلم وغیرہ اھ، امام بخاری نے اس باب میں صرف ام الفضل کی حدیث آپ کے عرفات میں ترک صوم کے بارے میں ذکر فرمائی ہے، جو آگے اسی باب میں آرہی ہے اور دو سال کے گناہ معاف ہونے والی حدیث صحیح مسلم میں ہے امام بخاری نے اسکو ذکر نہیں کیا لعدم کونہ علی شرطہ۔

والحدیث اخرجہ ایضا النسائیؒ وابن ماجہ والحاکم والبیہقی وصححہ ابن خزیمۃ (المنہل)

عن عمیر مولی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالی عنہما عن ام الفضل بنت الحارث ان ناسًا تماروا عندھا یوم عرفۃ فی صوم رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم۔

مضمون حدیث واضح ہے، ام الفضل حضرت عباس کی اہلیہ اور آپ کی چچی فرماتی ہیں کہ حجۃ الوداع میں میدان عرفات میں کچھ لوگوں کو اس بات میں تردد اور اختلاف ہوا کہ آج آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وسلم کا روزہ ہے یا نہیں (روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود ان کو بھی معلوم نہ تھا اس لئے انہوں نے اس کی یہ مناسب تدبیر اختیار کی) پس انہوں نے ایک پیالہ میں دودھ آپ کی خدمت میں بھیجا جبکہ آپ اپنی سواری پر سوار ہوتے ہوئے وقوف فرما رہے تھے، یعنی وقوف عرفہ، اور ایک روایت میں ہے کہ آپ خطبہ دے رہے تھے، جب قاصد آپ کی خدمت میں دودھ لیکر پہنچا اور آپ پر پیش کیا تو آپ نے اس کو نوش فرمالیا، بخاری کی ایک روایت میں ہے والناس ینظرون کہ سب نے آپ کو پیتے ہوئے دیکھا (جس سے سبھی کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس وقت آپ روزہ سے نہیں ہیں) اس روایت میں رسول کی تصریح نہیں کہ کس کے بدست انہوں نے دودھ بھیجا تھا، حافظ فرماتے ہیں کہ نسائی کی ایک روایت سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ابن عباس تھے۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ امام بخاری نے صوم عرفہ کے باب میں یکے بعد دیگرے دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں اولاً یہی یعنی ام الفضل کی اور دوسری حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی، من طریق کریب عن میمونۃ، جس میں یہ ہے کہ حضرت میمونہ نے لوگوں کے اختلاف پر آپ کی خدمت میں دودھ بھیجا، دونوں ہی روایتیں صحیح بخاری کی ہیں اس میں تعارض کی کوئی بات نہیں تعدد واقعہ ہو سکتا ہے کہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ ایسا کرنے کی نوبت آئی اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ دونوں بہنیں آپس میں جبکہ ایک جگہ تھیں اور ان کو آپ کے روزہ میں تردد ہوا تو دونوں ہی نے مل کر ارسال لبن کیا لہذا دونوں کی طرف ارسال کی نسبت صحیح ہے۔ (قالہ الحافظ)

وحدیث الباب اخرجہ ایضا البخاری فی عدۃ مواضع، واخرجہ مسلم والبیہقی (المنہل)

# باب فی صوم یوم عاشوراء

اسی طرح یہ ترجمۃ الباب صحیح بخاری میں بھی ہے۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالی عنہا قالت کان یوم عاشوراء یوما یصومہ قریش فی الجاھلیۃ وکان رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وعلی آلہ وسلم یصومہ فی الجاھلیۃ، فلما قدم رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وعلی آلہ وسلم المدینۃ صامہ وامر بصیامہ فلما فرض رمضان کان ھو الفریضۃ وترک عاشوراء فمن شاء صامہ ومن شاء ترکہ۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ یوم عاشوراء یعنی دس محرم کا دن ایسا دن تھا جس میں قریش روزہ رکھا کرتے تھے زمانہ جاہلیت میں، اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وسلم بھی اس دن روزہ رکھتے تھے اسی زمانہ میں یعنی ہجرت سے پہلے، پھر جب آپ ہجرت فرماکر مدینہ تشریف لائے تو یہاں آکر بھی آپ نے اس دن یہ روزہ رکھا اور صحابہ کو بھی اس روزہ کا حکم فرمایا (استحبابا یا وجوبا استحبابا کما عند الشافعی ووجوبا کما عند الحنفیہ) پھر جب رمضان کے روزے کی فرضیت ہوئی تو فرض روزہ صرف اسی کا ہوا اور عاشوراء کا روزہ ترک ہوگیا جس کا جی چاہے رکھے جس کا جی نہ چاہے نہ رکھے

**شرح حدیث** اس حدیث کی شرح میں حافظ وغیرہ نے لکھا ہے کہ اس دن میں قریش روزہ کیوں رکھتے تھے؟ سو ہوسکتا ہے کہ انہوں نے یہ چیز حاصل کی ہو کسی قدیم شریعت سے، اور ایسے ہی ان لوگوں کا یہ فعل کہ وہ اس دن کی تعظیم کرتے تھے، کسوۃ کعبہ کے ذریعہ، یعنی کعبہ پر غلاف چڑھاتے تھے اور اسی طرح بعض دوسرے کام، اور حضرت گنگوہی کی تقریر "الحل المفہم" اور اسی طرح "الکوکب الدری" میں یہ ہے کہ جس طرح یہود اس دن میں روزہ اللہ تعالیٰ کے بعض انعامات کی وجہ سے (جن کا ذکر حدیث میں آتا ہے) رکھتے تھے اسی طرح ہوسکتا ہے قریش کے گذشتہ بڑے لوگوں پر بھی اللہ تعالیٰ کا کوئی انعام ہوا ہو جس کے شکریہ میں وہ بھی اس دن روزہ رکھتے ہوں۔

اب رہی یہ بات کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وسلم مکہ میں قبل الہجرۃ کیوں رکھتے تھے؟ اس کے بارے میں حضرت گنگوہی کی تقریر "الحل المفہم" میں یہ ہے کہ آپ یہ روزہ رکھتے تھے قریش کی موافقت میں ایسے امور میں جو طاعت محمودہ اور عبادت کے قبیل سے ہیں، اور قرطبی نے بھی اسی کے قریب کہا، یعنی بحیثیت موافقت فی امور الخیر، کما فی الحج، یعنی جس طرح آپ حج کرتے، دوسرے لوگوں کی طرح، اور یا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس کی اجازت دے دی ہو اس اعتبار سے کہ وہ فعل خیر ہے، اور اس سے بعد والی روایت میں آرہا ہے، لما قدم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وسلم المدینۃ وجد الیہود یصومون عاشوراء فسئلوا عن ذلک فقالوا ھو الیوم الذی اظہر اللہ فیہ موسیٰ علی فرعون ونحن نصومہ تعظیما لہ، فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نحن اولی بموسیٰ منکم وامر بصیامہ۔

**اس مقام کی مکمل توضیح وتنقیح من کلام الشراح والشیخ الگنگوہی**

اس روایت کا مضمون یہ ہے: حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ جب آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مدینہ منورہ میں ہجرت فرماکر پہنچے تو وہاں آکر دیکھا یعنی معلوم ہوا کہ یہود عاشوراء کا روزہ رکھتے ہیں آپ نے ان سے اس کی وجہ دریافت کی تو انہوں نے بتایا کہ یہ ایسا دن ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے ہمارے نبی موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ان کے دشمن یعنی فرعون پر غلبہ عطا فرمایا تھا تو چونکہ یہ فتح اور غلبہ کا دن ہے اس لئے ہم اس دن کی تعظیم میں روزہ رکھتے ہیں اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ موسیٰ کے قریب تو تم سے زیادہ ہم ہیں، اور آپ نے اس دن روزہ رکھنے کا حکم فرمایا،

"کوکب الدری" میں لکھا ہے کہ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ روزہ کا حکم موافقت یہود کی بنا پر تھا بلکہ روزہ کا امر تو آپ کی طرف سے پہلے ہی سے تھا، یہ الگ بات ہے کہ یہود بھی اس دن روزہ رکھتے تھے اور آپ کو اس معاملہ میں ان کی مخالفت نہیں کرنی تھی، لہذا امر سابق بھی باقی رہا اور یہ مزید وجہ بھی سامنے آئی اتباع موسیٰ والی، نیز ان دونوں حدیثوں کے ملانے سے معلوم ہوا کہ صوم عاشوراء جس طرح زمانہ جاہلیت میں قریش رکھتے تھے، کسی وجہ سے، جو بھی وجہ ہو، تو ایسے ہی یہود بھی رکھتے تھے جس کا سبب وہ تھا جو خود انہوں نے بیان کیا، لہذا نفس روزہ رکھنے میں فریقین کا توارد ہو گیا گو سبب دونوں کا مختلف ہے، لہذا ان دونوں روایتوں میں باہم کوئی تعارض نہیں، خوب سمجھ لیا جائے۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ لما قدم المدینة وجد الیهود یصومون عاشوراء، اس پر یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ راوی تو یہ کہہ رہا ہے کہ حضورؐ جب مدینہ میں پہنچے تو وہاں جاکر یہود کو دیکھا کہ وہ عاشوراء کے دن روزہ رکھتے ہیں، اس سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہود اس دن (جس دن آپؐ مدینہ پہنچے) روزہ سے تھے، حالانکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا قدوم مدینہ منورہ میں ربیع الاول کے مہینہ میں ہوا نہ کہ محرم اور یوم عاشوراء میں، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ راوی کی مراد یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس بات کا علم (یہود کے یوم عاشوراء میں روزہ رکھنے کا) قدوم مدینہ کے بعد ہوا اس سے پہلے آپ کو اس کا علم نہ تھا، اور یا زائد سے زائد مان لیا جائے کہ یہاں کچھ عبارت مقدر ہے کہ جب آپ مدینہ منورہ پہنچے اور پہنچنے کے کچھ عرصہ کے بعد یوم عاشوراء آیا اور اس میں یہود کو روزہ رکھتے ہوئے دیکھا تب آپ نے ان سے دریافت فرمایا، یا پھر یوں کہا جائے اگر اس حدیث کو اس کے ظاہر ہی پر رکھنا ہے کہ ممکن ہے یہود یوم عاشوراء میں سنین شمسیہ کا حساب چلاتے ہوں اور ان کے اس حساب سے یوم عاشوراء اس دن واقع ہوتا ہو جس دن حضورؐ مدینہ منورہ پہنچے، حافظ فرماتے ہیں کہ قابل اعتماد پہلی ہی توجیہ ہے (من البذل)

یہاں پر ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ وامر بصیامه میں امر سے امر وجوبی مراد ہے یا استحبابی، حنفیہ وجوب کے قائل ہیں کہ شروع میں صوم عاشوراء واجب تھا، اور شافعیہ کے اشہر القولین میں یہ امر استحباب کے لئے تھا، لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ اس صوم کا وجوب صرف ایک ہی سال تک رہا پھر اسی سال اس کا نسخ ہو گیا اس لئے کہ آپ کا قدوم مدینہ میں سال کے شروع میں محرم کے گذرنے کے بعد ربیع الاول میں ہوا، پھر ۲ھ کے شروع میں جب پہلا محرم آیا اس میں فرضیت اس کی پائی گئی پھر اسی سال کے اخیر یعنی شعبان ۲ھ میں نزول رمضان ہو کر اس روزہ کا وجوب منسوخ ہو گیا، والحدیث الباب اخرجہ ایضا البخاری ومسلم والنسائی والبیہقی والدارمی والترمذی وقال حدیث صحیح (المنہل)

## ماروی ان عاشوراء الیوم التاسع

**صوم عاشوراء سے متعلق چند بحثیں** جاننا چاہیئے کہ صوم عاشوراء میں متعدد بحثیں ہیں، اوجز المسالک میں حضرت شیخ

نے پانچ بحثیں بالتفصیل ذکر فرمائی ہیں، الاول فی لغتہ ھل ھو بالمد او بالقصر، واختلفوا فی مصداقہ ایضا ھل ھو الیوم العاشر کما قال بہ الجمہور او الیوم التاسع او الحادی عشر، والثانی فی وجہ التسمیۃ بذلک، والمشہور انہ سمی بہ لانہ عاشر المحرم، وقیل سمی بہ لانہ تعالیٰ اکرم فیہ عشرۃ من الانبیاء بعشر کرامات ذکرت فی الاوجز[1]، یعنی اس دن کو عاشوراء اس لئے کہتے ہیں کہ چونکہ وہ محرم کی دس تاریخ اور دسواں دن ہے اور یا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مختلف زمانوں میں مختلف دس نبیوں پر ہر ایک نبی پر ایک خاص انعام فرمایا تھا اس دن میں یعنی محرم کے یوم عاشر میں. اس لئے اس کو یوم عاشوراء کہتے ہیں، وہ دس نبی کونسے ہیں اور ان میں سے ہر ایک پر کیا انعام ہوا اس کو حاشیہ میں دیکھئے۔ البحث الثالث فی اعمال ذلک الیوم غیر الصوم، الرابع ھل کان صومہ واجبا فی الاسلام او مستحبا؟، الخامس فی حکم صومہ الآن، وبسط الکلام علی ھذہ الابحاث فی الاوجز اھ من ہامش اللامع (الحل المفہم)

مذکورہ بالا مضمون سے معلوم ہوا کہ ایک بحث یہاں پر یہ ہے کہ یوم عاشوراء کا مصداق کون سا دن ہے دس محرم یا نو؟ سو جمہور علماء صحابہ اور تابعین میں سے اور ان ہی میں ائمہ اربعہ بھی ہیں کے نزدیک اس کا مصداق الیوم العاشر یعنی محرم کا دسواں دن ہے، قال الخلیل ھو الیوم العاشر والاشتقاق یدل علیہ، اور ابن عباس سے مشہور یہ ہے کہ وہ الیوم التاسع یعنی نو محرم کا دن ہے اور تیسرا قول اسمیں یہ ہے کہ اسکا مصداق گیارہ محرم ہے نقلہ العینی عن تفسیر ابی اللیث السمرقندی، امام ترمذی نے باب باندھا ماجاء فی عاشوراء ای یوم ھو" اور اسکے تحت یہ روایت لائے حکم بن الاعرج کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباس کی خدمت میں گیا، وہ چاہ زمزم کے قریب اپنی چادر کا تکیہ بنائے ہوئے لیٹے تھے، میں نے ان سے عرض کیا اخبرنی عن یوم عاشوراء ای یوم اصومہ، کہ عاشوراء کے دن کے بارے میں مجھے بتلائیے کہ اس کا روزہ میں کس دن رکھوں؟ تو انہوں نے جواب دیا جب تو محرم کا چاند دیکھے تو دنوں کو شمار کرتا رہ ثم اصبح من یوم التاسع صائما پھر نو تاریخ کو صبح کر تو روزہ کی حالت میں، وہ کہتے ہیں میں نے ان سے پوچھا کیا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یہ روزہ اسی طرح رکھتے تھے؟ تو انہوں نے فرمایا ہاں۔

اس روایت سے بظاہر یہی معلوم ہو رہا ہے کہ ان کے نزدیک اس کا مصداق یوم تاسع ہے، اس کے بعد امام ترمذی نے دوسری روایت یہ ذکر کی عن الحسن عن ابن عباس قال امر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بصوم عاشوراء یوم العاشر

---

[1] ففیہ الصواب المشہور عند اہل اللغۃ والحدیث انہ سمی بذلک لانہ عاشر المحرم، وقیل لان اللہ تعالیٰ اکرم فیہ عشرۃ من الانبیاء علیہم السلام بعشر کرامات یعنی اللہ تعالیٰ نے اس دن میں دس انبیاء پر دس انعام واکرام فرمائے، ہر نبی پر ایک خاص انعام، الاول موسیٰ علیہ السلام اذ انفرہ فیہ وغرق فرعون، والثانی نوح علیہ السلام اذ استوت فیہ سفینتہ علی الجودی، الثالث یونس علیہ السلام انجی فیہ من بطن الحوت الرابع تاب اللہ فیہ علی آدم علیہ السلام الخامس اخرج فیہ یوسف علیہ السلام من الجب، السادس عیسیٰ علیہ السلام اذ ولد فیہ ورفع فیہ، السابع تاب اللہ علی داؤد علیہ السلام الثامن ولد فیہ ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام التاسع یعقوب علیہ السلام رد فیہ بصرہ العاشر نبینا سید ولد آدم محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وسلم غفر لہ فیہ ما تقدم من ذنبہ وما تأخر. الی آخر ما فی الاوجز والزیادۃ علیہ۔ اللہم صل علی سیدنا محمد وآلہ وعلی جمیع اخوانہ من الانبیاء والمرسلین۔

پھر اس کے بعد امام ترمذی نے اس دن میں اہل علم کا اختلاف نقل کیا قال بعضہم یوم التاسع، وقال بعضہم یوم العاشر، وروی عن ابن عباس انہ قال صوموا التاسع والعاشر وخالفوا الیہود، وبہذا الحدیث یقول الشافعی واحمد واسحاق اھ

بعض حضرات کی رائے ابن عباس کے بارے میں یہ ہے کہ وہ اس میں جمہور کے ساتھ ہیں اور ترمذی کی پہلی روایت جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یوم التاسع ہے اس کی تاویل وہ یہ کرتے ہیں کہ وہ یوم عاشوراء کا مصداق نہیں بیان کر رہے ہیں بلکہ سائل کے سوال میں یہ ہے لفظ یوم عاشوراء کے بعد "ای یوم اصومہ" کہ اگر مجھے صوم عاشوراء رکھنا ہو تو کیسے اور کس دن رکھوں؟ تو انہوں نے اس کے جواب میں فرمایا کہ نو محرم کو رکھو یعنی نو محرم سے اس کی ابتداء کرو، یعنی یوم عاشوراء کے ساتھ نو تاریخ کا روزہ بھی شامل کرو، پھر آگے سائل نے سوال کیا کہ کیا حضورؐ بھی اسی طرح رکھتے تھے تو انہوں نے فرمایا ہاں، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہاں حضور بھی یہی چاہتے تھے کہ اس کا روزہ اسی طرح رکھا جائے، اس لئے کہ ابوداؤد کی حدیث الباب میں ہے کہ جب صحابہ نے حضور سے یہ عرض کیا کہ اس دن کی تعظیم میں تو یہود و نصاریٰ روزہ رکھتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ جب آئندہ سال آئے گا تو ہم نو تاریخ کو روزہ رکھیں گے، مگر آپ کو آئندہ سال روزہ رکھنے کی نوبت نہیں آئی اس سے پہلے ہی وفات پا گئے، تو آپ کی مراد بھی یہی تھی کہ یوم عاشر کے ساتھ یوم تاسع میں بھی روزہ رکھیں گے تاکہ تشبہ بالیہود لازم نہ آئے۔

نیز جمہور کی تائید اس دن کے تسمیہ سے بھی ہوتی ہے جیسا کہ اوپر کلام خلیل میں گذر چکا، ھو الیوم العاشر والاشتقاق یدل علیہ، ہمارے استاد محترم مولانا محمد اسعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے تھے کہ اگر عاشوراء کا مصداق یوم التاسع ہوتا تو پھر اس کا نام بھی تاسوعاء ہوتا نہ کہ عاشوراء، بعض علماء نے فرمایا کہ اگر اس کا مصداق یوم العاشر ہے تب تو اس تسمیہ میں لحاظ کیا گیا لیلۂ ماضیہ کا، اور اگر اس کا مصداق یوم التاسع کو قرار دیا جائے تو اس صورت میں تسمیہ میں لحاظ کیا گیا لیلۂ آتیہ کا

نیز علماء نے لکھا ہے کہ صیام عاشوراء کے تین مراتب ہیں ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ صرف یوم العاشر کو رکھا جائے اور اس سے بہتر یہ ہے کہ اس کے ساتھ تاسع کو بھی شامل کیا جائے، اور اس سے بھی بہتر یہ ہے کہ اس کے ساتھ نو اور گیارہ دونوں کو شامل کیا جائے۔

فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: فاذا کان العام المقبل صمنا یوم التاسع۔

جمہور علماء تو اس کے معنی یہ لیتے ہیں ای مع العاشر، مگر یہاں چونکہ ترجمۃ الباب الیوم التاسع کا ہے اس لئے یہ کہا جائے گا کہ مصنف کے ذہن میں یہ ہے کہ ابن عباس کے نزدیک اس حدیث میں صرف یوم التاسع ہی مراد ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خود مصنف کی رائے بھی یہی ہے، والحدیث اخرجہ ایضا مسلم والبیہقی۔

عن الحکم بن الاعرج قال اتیت ابن عباس الخ

یہ حدیث ترمذی کے حوالہ سے پہلے گذر چکی، واخرجہ ایضا مسلم والنسائی، واخرجہ البیہقی (المنہل)

## باب فی فضل صومه

صوم عاشوراء سے متعلق مباحث خمسہ ہیں بحث خامس یہ تھی کہ اس روزہ کا حکم فی الحال کیا ہے، حافظ فرماتے ہیں: ابن عبدالبر نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ صوم عاشوراء اب کسی کے نزدیک واجب نہیں ہے، بلکہ اجماع ہے اس کے استحباب پر، البتہ ابن عمر سے منقول ہے کہ وہ بالقصد اس دن کی تعیین کے ساتھ روزہ رکھنے کو مکروہ سمجھتے تھے، اب اس قول کا بھی قائل کوئی نہیں رہا۔

**صوم عاشوراء کیسے رکھا جائے؟** اوجز ص۵۹ میں درمختار سے نقل کیا ہے کہ صرف عاشوراء کا روزہ رکھنا مکروہ تنزیہی ہے کہ اس میں تشبہ بالیہود ہے، اور "مراقی الفلاح" میں صوم عاشوراء مع صوم التاسع کو مسنون لکھا ہے، طحطاوی فرماتے ہیں: یا دس کے ساتھ گیارہ تاریخ کا روزہ رکھا جائے، ایک دن قبل یا ایک دن بعد کے انضمام سے کراہت منتفی ہو جاتی ہے، اور دوسرے ائمہ کے مذاہب اس سلسلہ میں اوجز سے دیکھے جائیں، اوپر والی حدیث کی شرح میں بھی اس کے تین طریقے گذر گئے۔

عن عبدالرحمٰن بن مسلمة[1] عن عمه ان اسلم اتت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی الہ وسلم فقال صمتم یومکم ھذا؟ قالوا لا، قال: فاتموا البقیة یومکم واقضوہ۔

اسلم جو کہ ایک قبیلہ کا نام ہے، اس قبیلہ کے کچھ لوگ آپ کی خدمت میں آئے عاشوراء کا دن تھا، آپ نے پوچھا آج تمہارا روزہ بھی ہے؟ انہوں نے عرض کیا نہیں، تو آپ نے فرمایا کہ اچھا جتنا دن باقی رہ گیا اس کو روزہ کی طرح پورا کرنا یعنی بغیر کھائے پئے تشبہ بالصائمین کے لئے، اور فرمایا کہ بعد میں اس روزہ کی قضا کرنا۔

**صوم عاشوراء ابتداء واجب تھا** اس حدیث سے حنفیہ کے قول کی تائید ہوتی ہے کہ صوم عاشوراء شروع میں واجب تھا، خطابی نے شافعیہ کی طرف سے اس کی یہ تاویل کی کہ یہ امر بالقضاء استحباب کے لئے ہے ایجاب کے لئے نہیں، اس لئے کہ طاعت اور عبادت کے جو اوقات ہوتے ہیں وہ قابل احترام ہوتے ہیں جن کی رعایت کی جاتی ہے۔ اسی لئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے چاہا کہ ان کی ایسی چیز کی طرف رہنمائی کی جائے جس میں فضیلت اور ثواب ہے تاکہ آئندہ جب اس کا وقت آئے تو اس سے غفلت نہ برتیں۔

والحدیث اخرجه ایضا النسائی، واخرجه البخاری والبیہقی والدارمی نحوہ عن سلمة بن الاکوع رضی اللہ تعالیٰ عنہ (المنہل)

## فی صوم یوم وفطر یوم

عن عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم

[1] ویقال: ابن سلمة، ویقال: ابن المنہال بن سلمة الخزاعی اھ من "البذل" ص۳۵۸ وللمزید راجع الیہ۔

احب الصیام الی اللہ صیام داؤد الخ۔

یہ حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث ایک دوسرے طریق سے "باب فی صوم الدہر" میں ایک دوسرے سیاق سے گذری ہے اس میں صیام داؤدی کا ذکر تھا صلاۃ داودی کا ذکر نہیں تھا، اس میں داؤد علیہ السلام کی نماز تہجد کا یہ معمول بیان کیا گیا ہے کہ وہ شروع میں نصف شب تک آرام فرماتے تھے، پھر نصف باقی کے ایک ثلث میں نماز پڑھتے تھے اور سدس اخیر میں پھر آرام فرماتے تھے۔

والحدیث اخرجہ ایضا مسلم والنسائی وابن ماجہ، واخرجہ الدارمی برفعہ ....... واخرجہ البیہقی (المنہل)

## باب فی صوم الثلاث من کل شہر

عن ابن ملحان القیسی عن ابیہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یامرنا ان نصوم البیض ثلث عشرۃ واربع عشرۃ وخمس عشرۃ، قال: وقال: ھن کھیئۃ الدھر۔

ابن ملحان کا نام عبدالملک بن قتادہ بن ملحان ہے، وہ اپنے باپ یعنی قتادہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہمیں حکم فرمایا کرتے تھے ایام بیض یعنی مہینہ کی تیرہویں، چودھویں اور پندرھویں تاریخ کے روزے رکھنے کا۔

ان تین تاریخوں کو ایام بیض اس لئے کہتے ہیں کہ ان دنوں کی راتیں روشن ہوتی ہیں یہ لیالی مقمرۃ کے دن ہیں جس کو نحوی صفت بحال متعلق موصوف کہتے ہیں۔

اور آپ نے فرمایا کہ ہر ماہ تین روزے رکھنا صوم الدہر کے برابر ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ ہر ماہ میں تین روزوں کا استحباب متعدد روایات میں وارد ہوا ہے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہر ماہ میں تین روزے خود بھی رکھنے کا اہتمام فرماتے تھے، اور اپنے اصحاب کو بھی اس کی ترغیب دیتے تھے، لیکن ان تین روزوں کی تعیین اور مصداق میں روایات بہت مختلف ہیں، بعض روایات میں ان کا مصداق ایام بیض کو بتایا گیا ہے، اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ماہ کے شروع کے تین دن جیسا کہ اس باب کی دو حدیثوں میں ان دونوں کا ذکر ہے، اور بعض روایات میں ان کے علاوہ اور دنوں کی تعیین آئی ہے، چنانچہ مصنف آگے اسی اختلاف کو دوسرے ابواب سے بیان کر رہے ہیں، اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ امام بخاری نے صیام البیض کا باب باندھا ہے لیکن حدیث اس میں صیام البیض کی نہیں لائے بلکہ صوم ثلثۃ ایام من کل شہر کی لاتے اور یہ اس لئے کہ وہ حدیث سنن کی ہے، امام بخاری کی شرط کے مطابق نہ تھی اسکی سند میں اختلاف ہے، ذکرہ الدارقطنی، البتہ امام بخاری نے اس حدیث کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ترجمہ اسی کا قائم کیا ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ہمارے شیخ حافظ عراقی ترمذی کی شرح میں فرماتے ہیں کہ ایام بیض کی تعیین میں نو قول ہیں (تسعۃ اقوال) ان اقوال تسعہ کو حضرت شیخ نے الابواب والتراجم میں نقل فرمایا ہے اسی طرح یہ اقوال حاشیہ

بخاری میں بھی منقول ہیں اور پھر اس کے محشی نے اس میں ایک اور قول کا اضافہ کر کے پورے دس قول کر دیئے۔
یہاں ایک چیز ذہن میں رکھنے کی ہے کہ یہ جو اوپر آیا ہے کہ ایام بیض کی تعیین میں نو یا دس قول ہیں اس تعبیر میں مسامحت ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ صوم ثلاثۃ ایام من کل شہر کی تعیین میں اتنے قول ہیں منجملہ انکے ایک قول یہ بھی ہے کہ اسکا مصداق ایام بیض ہیں، افادہ شیخنا رحمہ اللہ تعالیٰ فی درس البخاری علی ما اتذکر۔

## باب من قال الاثنين والخميس

**ترجمۃ الباب کی تشریح** یعنی ان روایات کا ذکر جن میں ایام ثلاثہ کا مصداق یوم الاثنین والخمیس کو بیان کیا گیا ہے

عن حفصۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یصوم ثلاثۃ ایام من الشہر الاثنین والخمیس والاثنین من الجمعۃ الاخری۔

اس روایت میں حضرت حفصہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول بیان کر رہی ہیں کہ آپ مہینہ میں تین روزے رکھتے تھے، مہینہ کی پہلی پیر اور پہلی جمعرات اور دوسرے ہفتہ کی پیر۔
ہمارے یہاں صوم ستۃ ایام من شوال کے باب میں حنفیہ کے نزدیک جو روزے مندوب و مستحب ہیں ان کا بیان گذرا ہے وہاں ہر مہینہ کے یہ تین روزے بھی گذرے ہیں، اور یہ کہ ان کا ایام بیض میں ہونا مندوب ہے لہذا جو شخص تین روزے غیر ایام بیض میں رکھے گا اس کو ایک مندوب کا ثواب ملے گا اور اگر یہ تین روزے ایام بیض میں رکھے حصل لہ اجر مندوبین، (کذا فی البذل) وفیہ ایضاً کہ ایام بیض کے روزوں کا استحباب مستقل ہے اور صوم ثلاثۃ ایام من کل شہر کا استحباب اس کے علاوہ علیحدہ ہے اھ اور یہ ابھی گذر چکا کہ ان دونوں کا تداخل ہو سکتا ہے۔
والحدیث اخرجہ ایضاً البیہقی (المنہل)

## باب من قال لايبالي من اي الشهر

یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، یہی الفاظ حدیث الباب میں آرہے ہیں۔

عن معاذۃ قالت قلت لعائشۃ اکان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یصوم من کل شہر ثلاثۃ ایام؟ قالت نعم الخ

حضرت عائشہ فرما رہی ہیں کہ آپ ہر ماہ میں تین روزوں کا اہتمام فرماتے تھے، سائلہ نے دریافت کیا کہ مہینہ کے کس حصہ میں تو انہوں نے جواب دیا کہ اس کی کوئی خاص پرواہ نہیں کرتے تھے کہ کس حصہ میں رکھے جائیں۔
اس سلسلہ کی ایک حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ترمذی میں ہے جس میں اس طرح ہے کہ ایک مہینہ میں

یہ تین روزے بارا توار پیر میں رکھتے تھے، اور دوسرے مہینہ میں یہ تین روزے منگل بدھ جمعرات میں رکھتے تھے، اور یہ ایک دوسری روایت میں آتا ہی ہے قلما کان یفطر یوم الجمعۃ، اس صورت میں ہفتہ کے جملہ ایام میں یعنی دو ماہ ملاکر روزہ کا ثبوت ہوجاتا ہے، اور ہر دن کے حصہ میں روزہ آجاتا ہے کوئی دن اس عبادت سے محروم نہیں رہ جاتا۔

والحدیث اخرجہ ایضاً مسلم وابن ماجہ والبیہقی، والترمذی وقال: حدیث حسن صحیح (المنہل)

## باب فی النیۃ فی الصوم

عن حفصۃ زوج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ الہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم قال: من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ۔

یجمع باب افعال سے ہے، اجماع بمعنی عزم، یعنی جو شخص طلوع فجر سے پہلے روزہ کی نیت نہ کرے اس کا روزہ درست نہیں

**مسئلہ ثابتہ من الحدیث میں مذاہب ائمہ** اس حدیث سے روزہ کی صحت کے لئے تبییت کا وجوب ثابت ہو رہا ہے یہ مذہب امام مالک کا ہے مطلقاً، اور امام شافعی واحمد فرق کرتے ہیں فرض اور نفل میں، یعنی فرض روزہ میں تبییت ضروری ہے دون النفل، نفل میں زوال سے پہلے نیت کرلینا کافی ہے، حنفیہ کے یہاں اس میں تفصیل ہے وہ کہتے ہیں تین قسم کے روزوں میں تبییت ضروری ہے اور وہ یہ ہیں (۱) صوم قضاء (۲) نذر مطلق (۳) اور کفارات، ان میں رات سے نیت ضروری ہے، اور آدار رمضان، صوم نفل، نذر معین ان میں تبییت ضروری نہیں، ہمارے علماء نے اس مسئلہ میں روزوں کی جو تفصیل اور اختلاف حکم بیان کیا ہے اس کی دلیل کے لئے کتب فقہ ہدایہ وغیرہ کی طرف رجوع کیا جائے، صاحب ہدایہ نے حدیث الباب لاصیام لمن لم ینو الصیام من اللیل جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً رات سے نیت کرنا ضروری ہے اور صبح صادق کے بعد نیت معتبر نہیں، اس کی ———— دو توجیہ کی ہیں، ایک یہ کہ یہ نفی نفی کمال ہے کامل روزہ اسی شخص کا ہے جو پہلے سے اس کے لئے مستعد ہو اور نیت کرے، دوسری توجیہ یہ کی ہے "معناہ لم ینوانہ صوم من اللیل" یعنی جو شخص صبح صادق کے بعد نیت کرے اس کو نیت اس طرح کرنی چاہئے کہ میں روزہ رکھتا ہوں اس کے ابتداء وقت سے یعنی صبح صادق سے اور اگر یہ نیت ہو کہ میں اس وقت سے روزہ رکھ رہا ہوں یعنی وقت حاضر سے جبکہ مثلاً ایک گھنٹہ گذر چکا تو یہ نیت معتبر نہیں لہذا روزہ بھی درست نہیں، اس لئے کہ روزہ کا وقت متجزی نہیں۔ بخلاف نماز کے کہ اس کا وقت اس کے لئے ظرف ہے اور روزہ کا وقت روزہ کے لئے معیار ہے کما تقرر فی اصول الفقہ۔

معلوم ہوا اس حدیث کے ظاہر پر صرف مالکیہ کا عمل ہے، اور باقی ائمہ ثلاثہ اس میں تخصیص کے قائل ہیں۔

والحدیث اخرجہ ایضاً احمد والنسائی وابن ماجہ، والدارقطنی وابن خزیمۃ وابن حبان وصححاہ، والترمذی (المنہل)

## باب فی الرخصۃ فیہ

اس باب میں مصنفؒ ان احادیث کو لائے ہیں جن سے ترک تبییت کا جواز اور رخصت ثابت ہوتی ہے،

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اذا دخل علیّ قال ھل عندکم طعام، فاذا قلنا لا، قال انی صائم الخ.

حضرت عائشہ فرماتی ہیں بسا اوقات حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم باہر سے اندر گھر میں تشریف لاتے صبح کے وقت اور دریافت فرماتے کہ کھانے پینے کی کوئی چیز ہے؟ اگر ہم عرض کرتے کہ نہیں تو آپ فرماتے اچھا پھر میں روزہ کی نیت کرتا ہوں اس حدیث سے ترک تبییت ثابت ہو گیا، آگے روایت میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ تشریف لائے تو ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ! ہمارے لئے کسی جگہ سے بطور ہدیہ کے حَیس[1] آیا ہوا رکھا ہے، آپ نے فرمایا اس کو میرے قریب کرو اور اس کو نوش فرمایا، فاصبح صائما وافطر صبح کی تھی آپ نے روزہ کی نیت کے ساتھ ______ پھر افطار کر لیا، دوسرا مسئلہ اس حدیث میں نفل روزہ شروع کرکے اس کو افطار کرنے کا ہے کہ اس صورت میں پھر اس کی قضا واجب ہوگی یا نہیں؟ اس پر مستقل آگے باب آرہا ہے، حَیس یعنی مالیدہ، کھجور پنیر اور گھی سے بنایا جاتا ہے۔

والحدیث اخرجہ احمد والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی والبیہقی، واخرجہ الترمذی من طریقین (المنہل)

عن ام ھانی قالت: لما کان یوم الفتح فتح مکۃ جاءت فاطمۃ الخ.

مضمون حدیث واضح ہے، جس میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا سؤر حضرت ام ہانی کو دیا انہوں نے اس کو لے کر فوراً پی لیا اور پھر عرض کیا یا رسول اللہ! میرا تو روزہ تھا، آپ نے دریافت فرمایا کہ نفلی روزہ تھا یا کسی روزہ کی قضا رکھی تھی؟ انہوں نے عرض کیا کہ نہیں، قضا نہیں تھی، آپ نے فرمایا فلا یضرک ان کان تطوعا۔

**حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت** اس حدیث کو ترجمۃ الباب سے کوئی مناسبت نہیں، پھر اس حدیث کو اس باب میں لانے کی توجیہ صرف یہ ہو سکتی ہے کہ اس سے پہلی حدیث جو ترجمۃ الباب کے مطابق تھی اس حدیث کا ایک جزء افطار بعد الشروع فی الصوم تھا جو اختلافی مسئلہ ہے اور اس دوسری حدیث میں بھی یہی مسئلہ ہے، بس اس قرب معنوی کی وجہ سے اس کو یہاں لے آئے اور اس وجہ سے بھی کہ آگے مصنف کو اسی مسئلہ پر کلام کرنا ہے۔

والحدیث اخرجہ ایضا احمد والدارمی والدارقطنی والبیہقی والطبرانی، واخرجہ الترمذی من طریق آخر (المنہل ملخصا)

## باب من رأی علیہ القضاء

گذشتہ باب کی حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ صوم تطوع کو اگر پورا نہ کیا جائے تو اس کی قضا نہیں ہے،

[1] ہو طعام متخذ من تمر واقط وسمن اھ من البذل صـ۳۹۱

اسی لئے اب اس کے خلاف باب قائم کیا ہے۔

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت: اھدی لی ولحفصة طعام وکنا صائمتین فافطرنا ......
فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وسلم: لاعلیکما، صوما مکانہ یوما آخر۔

حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ ہدیہ میں میرے پاس میرے اور حفصہ کے لئے ایک جگہ سے کھانا آیا، ہم دونوں اس وقت روزہ دار تھیں، ہم نے روزہ افطار کردیا (ضرورۃً بھوک کی وجہ سے) پھر جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم گھر میں تشریف لائے تو ہم نے آپ سے اپنا قصہ بیان کیا، آپ نے سنکر فرمایا لاعلیکما یعنی لاباس علیکما، کچھ حرج نہیں تم دونوں پر، اور فرمایا آپ نے صوما یہ امر کا صیغہ برائے تثنیہ ہے، یعنی تم دونوں روزہ رکھو کسی دوسرے دن پہلے روزہ کے بجائے جس کو توڑ دیا ہے۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** یہ مسئلہ اختلافی ہے، شافعیہ، حنابلہ قضاء کے قائل نہیں ہیں اور حنفیہ مطلقاً قضاء کے قائل ہیں اور امام مالک یہ فرماتے ہیں: نفل روزہ رکھنے کے بعد اگر افطار قصداً بلا عذر کے کیا ہے تب تو اسکی قضاء واجب ہے ورنہ نہیں۔ امام ترمذی نے اس مسئلہ پر دو باب باندھے، ماجاء فی افطار الصائم المتطوع، جس میں ابوداؤد والی روایت کے علاوہ ایک اور حدیث بھی ذکر فرمائی ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: الصائم المتطوع امین نفسہ اور ایک روایت میں ہے "امیر نفسہ" ان شاء صام وان شاء افطر، یہ تو شافعیہ، حنابلہ کی دلیل ہوئی چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں: وھو قول سفیان الثوری واحمد واسحاق والشافعی۔ دوسرا باب قائم کیا، ماجاء فی ایجاب القضاء علیہ اور اس میں پھر وہی حدیث ذکر کی جو یہاں ابوداؤد میں ہے اور پھر اس کے بعد فرماتے ہیں: وقد ذھب قوم من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وغیرہم الی ہذا الحدیث فرأوا علیہ القضاء اذا افطر وھو قول مالک بن انس اھ۔

وحدیث الباب اخرجہ ایضا مالک فی الموطأ، والنسائی وابن حبان والطبرانی وابن ابی شیبۃ ...... واخرجہ البیہقی والترمذی (المنہل ملخصاً)

## باب المرأۃ تصوم بغیر اذن زوجها

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لاتصوم امرأۃ وبعلہا شاھد الا باذنہ غیر رمضان، ولاتأذن فی بیتہ وھو شاھد الا باذنہ۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جس عورت کا خاوند گھر پر موجود ہو (سفر میں نہ ہو) تو اس کو نفل روزہ بغیر شوہر کی اجازت کے جائز نہیں، علامہ عینی فرماتے ہیں: علماء کا اس کی حرمت پر اتفاق ہے، اور امام نووی شرح مہذب میں لکھتے ہیں کہ بعض شافعیہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے، اور صحیح یہ ہے کہ حرام ہے اھ من ہامش البذل والمنہل۔

اور دوسرا جزء حدیث کا یہ ہے. جس عورت کا شوہر حاضر ہو تو وہ اس کے گھر میں کسی کو داخل ہونیکی اجازت نہ دے بغیر شوہر کی اجازت کے. اس جزء میں وھو شاھد کی قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے، اس لئے کہ اگر شوہر غائب ہو اس صورت میں داخل ہونے کی اجازت دینا بطریق اولی ناجائز ہے، چنانچہ ترمذی کی روایت میں ہے حضرت جابرؓ سے مرفوعاً، لاتدخلوا علی المغیبات فان الشیطان یجری من ابن آدم مجری الدم مغیبات جمع ہے مُغِیبَہ بضم المیم وکسر الغین وسکون الیار، وہ عورت جس کا شوہر غائب ہو، سفر میں ہو۔

والحدیث اخرجہ ایضا البخاری ومسلم، واخرجہ البیہقی والدارمی الجزء الاول من الحدیث (المنہل بتصرف)

عن ابی سعید قال جاءت امرأۃ الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ونحن عندہ فقالت یارسول اللہ! ان زوجی صفوان بن المعطل یضربنی اذا صلیت، ویفطرنی اذا صمت، ولا یصلی صلوۃ الفجر حتی تطلع الشمس، قال وصفوان عندہ، قال فسألہ عما قالت الخ.

**شرح حدیث** مضمون حدیث یہ ہے: ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک عورت (جس کا نام تو معلوم نہیں لیکن یہ معلوم ہے کہ وہ صفوان بن معطل کی زوجہ تھیں جیساکہ آگے روایت میں ہے) حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئیں اور آپ سے اپنے شوہر کی تین شکایات کیں کہ) میرے شوہر صفوان بن معطل جب میں نماز پڑھتی ہوں تو مجھے مارنے لگتے ہیں، اور جب روزہ رکھتی ہوں تو اس کو افطار کرادیتے ہیں اور صبح کی نماز نہیں پڑھتے یہاں تک کہ طلوع شمس ہوجاتا ہے (گویا قضاء پڑھتے ہیں) راوی کہتا ہے: ان شکایات کے وقت صفوان بھی وہاں موجود تھے، چنانچہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے صفوان سے ان شکایات کے بارے میں سوال فرمایا کہ ان کی کیا اصلیت ہے انہوں نے ہر شکایت کا ترتیب وار جواب دیا، عرض کیا یارسول اللہ! بہرحال یہ بات کہ میں نماز پڑھتی کو مارتا ہوں سو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ہر رکعت میں دو دو سورتیں پڑھتی ہے حالانکہ میں نے اس کو منع کیا ہے ایسا کرنے سے، اس پر آپ نے فرمایا: اگر ساری دنیا کی قرارت نماز میں ایک ہی سورہ ہو تو ان سب کے لئے کافی ہوجائے گی، یعنی ساری دنیا کے لیے تو ایک نماز میں ایک سورۃ پڑھنا کافی ہوجاتا ہے تیرے لئے کافی نہیں ہوتا؟ گویا آپ نے عورت کی شکایت کو غلط قرار دیا، اور شوہر کو معذور سمجھا مارنے میں، یہ مطلب اس صورت میں ہے کہ جبکہ یہاں روایت میں فانھا تقرأ بسورتین ہو جیساکہ بعض نسخوں میں ہے اور یہی ظاہر بھی ہے، اور بعض نسخوں میں اس طرح ہے فانھا تقرأ بسورتی[۱] باضافۃ سورۃ الی یار المتکلم اس صورت میں

[۱] اور حضرت گنگوہی کی ابوداؤد کی غیر مطبوعہ تقریر میں یہ ہے کہ سورتی کی یار یار متکلم نہیں بلکہ یہ دراصل سورتین تھا نون خلاف قیاس تخفیفا ساقط کردیا لہذا اس کو سورتی تار کے فتحہ کے ساتھ پڑھا جائے گا۔

مطلب یہ ہوگا کہ یہ نماز میں میری والی سورت پڑھتی ہے یعنی جو سورۃ میں پڑھتا ہوں[1] اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد کا مطلب یہ ہوگا کہ پھر اس میں کیا حرج ہے اگر تیری سورۃ پڑھتی ہے (بندۂ خدا اگر سارے قرآن میں ایک ہی سورۃ ہوتی تو وہی سب کے لئے کافی تھی یعنی ظاہر ہے کہ پھر سب وہی سورۃ پڑھتے) اس مطلب کا حاصل یہ ہوا کہ آپ نے عورت کی شکایت کو صحیح قرار دیا اور شوہر کو تنبیہ فرمائی۔

اس کے بعد صفوان نے دوسری شکایت کا جواب یہ دیا کہ یہ میری موجودگی میں یعنی میرے گھر پر ہوتے ہوئے مسلسل نفلی روزے رکھتی چلی جاتی ہے حالانکہ میں جوان آدمی ہوں مجھ سے صبر نہیں ہوتا اس پر حضور صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے فرمایا: کسی عورت کو بغیر اذن زوج کے نفلی روزہ نہیں رکھنا چاہیئے، اس کے بعد تیسری شکایت کا انہوں نے یہ جواب دیا کہ یا رسول اللہ! میری بیوی کی یہ بات صحیح ہے کہ میں دن چڑھے صبح کی نماز پڑھتا ہوں دراصل بات یہ ہے کہ ہمارے پورے گھرانے کا یہ حال ہے جو معروف ہے کہ ہماری آنکھ کھلتی ہی نہیں سورج نکلنے سے پہلے. آپ نے اس میں ان کو معذور قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ اچھا جب آنکھ کھلے اسی وقت پڑھ لیا کرو، گویا آپ نے عورت کی تینوں شکایات کو غلط قرار دے دیا، خطابی اس حدیث کے آخری جزء پر فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا صفوان کی نماز کے بارے میں اس کوتاہی پر زجر وتنبیہ کا ترک کردینا یہ عجیب مہربانی ہے اللہ تعالیٰ کی اپنے بندوں پر اور اس کے رسول کی نرمی اپنی امت کے ساتھ، اور پھر آگے وہ لکھتے ہیں: ظاہر یہ ہے کہ وہ اپنی اس حالت میں مغلوب ومعجوز عنہ ہو چکے تھے جیسے کوئی مغمی علیہ ہوتا ہے اسی لئے آپ نے ان کو تنبیہ نہیں فرمائی، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نماز کا قضاء ہونا کبھی کبھار ہوتا ہو نہ کہ دائم الاوقات جب کوئی اس جگہ ان کو بیدار کرنے والا نہ ہو اھ۔ اور حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ ہے حتی تطلع الشمس بطور مبالغہ کے ہے جس سے مراد اسفار اور غایتِ اسفار ہے۔

**حدیث پر ایک اشکال اور اس کا جواب** جاننا چاہیئے کہ یہ صفوان بن معطل رضی اللہ تعالیٰ عنہ وہی صحابی ہیں جن کا ذکر حدیث الافک میں آتا ہے جن کے بارے میں منافقین نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر تہمت لگائی تھی، اس حدیث الافک میں یہ ہے کہ جب ان صحابی کو یہ بات پہنچی کہ لوگ ان پر یہ الزام لگا رہے ہیں تو انہوں نے فرمایا تھا سبحان اللہ واللہ ماکشفت کنف انثی قط کہ میں نے تو کبھی آج تک کسی عورت کا ازار نہیں کھولا، اور یہاں اس حدیث میں وہ یوں کہہ رہے ہیں وانا رجل شاب فلا اصبر اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ حدیث الافک اس کے مقابلہ میں زیادہ صحیح ہے، وہ صحیحین کی حدیث ہے اور یہ سنن کی، اور دوسری

---

[1] حضرت شیخ کے حاشیہ بذل میں ہے کہ اسکی تائید اس سے ہوتی ہے جو ابن الجوزی کی تنقیح میں ہے قال ان معی سورۃ لیس معی غیرہا تقرؤھا، کہ مجھے ایک سورۃ یاد ہے اور اس کے علاوہ کوئی اور سورۃ یاد نہیں یہ بھی ہمیشہ اسی کو پڑھتی ہے۔

توجیہ یہ کی گئی ہے کہ دونوں باتیں اپنی جگہ درست ہیں، افک کے واقعہ تک یہ غیر شادی شدہ تھے، وہ بات اس وقت کی ہے، اور یہ واقعہ شادی کے بعد کا ہے لہذا کوئی تعارض نہیں اور ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ما کشفت میں مطلق کشف کی نفی نہیں ہے بلکہ کشف حرام کی نفی ہے، حافظ کہتے ہیں کہ ایک روایت میں ہے لاحلالا ولاحراما لیکن یہ روایت ضعیف ہے والحدیث اخرجہ ایضا احمد وابن ماجہ والبیہقی بلفظ المصنف واخرجہ ایضا بلفظ آخر (المنہل ملخصا)

## فی الصائم یدعی الی ولیمة

عن ابی ہریرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اذا دعی احدکم فلیجب فان کان مفطرا فلیطعم وان کان صائما فلیصل۔

حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جب تم میں سے کسی کی کھانے کی دعوت کی جائے تو اس کی اجابت کرنی چاہیئے یعنی منظور کر لینی چاہیئے پھر وہاں جا کر اگر روزہ نہ ہو تو کھانا کھائے، اور اگر روزہ سے ہو تو دعوت کرنیوالے کیلئے دعار پر اکتفار کرے، اور اس کے بعد والی روایت میں یہ ہے کہ جب تم میں سے کسی کی دعوت کی جائے اور وہ روزہ دار ہو تو اس کو چاہیئے کہ کہدے کہ میرا روزہ ہے۔

**باب کی حدیثین میں تعارض اور اسکی توجیہ** بظاہر دونوں حدیثوں میں اختلاف ہے، دراصل دونوں روایتوں میں اختصار ہے اور جمع بین الحدیثین کی شکل یہ ہے کہ جب دعوت کی جائے پس اگر روزہ دار ہے تو روزہ کا عذر کر دے، اگر وہ عذر قبول کرلے فبہا، اور اگر قبول نہ کرے تو اس کے گھر حاضر ہو کر اس کے لئے دعار کرے، کذا فی البذل، اور "کوکب" سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دعوت تو دونوں صورتوں میں منظور کرے اور اس کے گھر پر جانے کے بعد اگر روزہ سے نہ ہو تو کھانا تناول کرے، اور روزہ ہو تو کھانے سے عذر کر دے اور اس کے لئے دعا کرے فلیجب میں امر عند الجمہور استحباب کے لئے ہے، اور کہا گیا ہے کہ وجوب کے لئے ہے، اور بہر حال اجابت کا حکم اس شخص کے حق میں ہے جس کو کوئی عذر نہ ہو، اور جو شخص معذور ہو مثلاً جگہ دور ہو جہاں پہنچنے میں مشقت لاحق ہوتی ہو وہاں عذر کر دینے میں کچھ مضائقہ نہیں۔ اور یہ جو اوپر آیا ہے کہ اگر روزہ دار ہو تو کھانے سے عذر کر دے یہ اس صورت میں ہے جب اس کو اس کے انکار سے اذیت نہ ہو، اور اگر وہ کھانے پر اصرار کرے اور نہ کھانے سے اس کو اذیت ہو تو پھر روزہ افطار کر دینا چاہیئے اور پھر بعد میں اسکی قضار کرے، کذا فی الکوکب۔ اسکی مزید تحقیق کتب فقہ سے کیجائے۔

قال ہشام: والصلاة الدعاء۔ یعنی صلاۃ سے مراد صلاۃ عرفی نہیں بلکہ اس کے لغوی معنی دعار مراد ہے، اور شراح نے لکھا ہے کہ صلاۃ کے عرفی معنی بھی مراد ہو سکتے ہیں ای فلیصل رکعتین، اور معنیین کے جمع کرنے میں بھی کوئی مانع نہیں ہے یعنی دو رکعت بھی پڑھے اور اس کے لئے دعار بھی کرے جیسا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے بیت ام سلیم

ہیں کہ وہاں آپ نے صوم کا عذر فرما کر ان کے گھر میں نماز بھی پڑھی اور ان کو دعا سے بھی نوازا کما فی البخاری۔
وحدیث الباب اخرجہ مسلم والنسائی وکذا الترمذی مختصرا (المنهل ملخصا)

# الاعتکاف

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الصوم کی تکمیل کے لئے اخیر میں اعتکاف کا باب قائم کیا اس لئے کہ جس طرح صوم فرض کا تعلق ماہ رمضان سے ہے اسی طرح اعتکاف بھی اسی ماہ کے عشرۂ اخیر کی سنت ہے، اور امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الصوم کے اخیر میں تین چیزیں بیان کیں اعتکاف اور اسکے احکام، لیلۃ القدر کا باب اور قیام شہر رمضان یعنی تراویح، کیونکہ یہ چاروں چیزیں خصائص رمضان میں سے ہیں، لیکن امام ابوداؤد نے لیلۃ القدر اور صلاۃ التراویح ان دونوں کو کتاب الصلاۃ کے اخیر میں بیان کیا ہے، ولکل وجہۃ ھو مولیہا وللناس فیما یعشقون مذاہب۔

اعتکاف کے لغوی معنی لزوم الشیٔ وحبس النفس علیہ، کسی چیز کو لازم پکڑنا اور اپنے نفس کو اس پر جمانا، اور شرعی معنی اس کے۔ کما فی الہدایہ۔ ھواللبث فی المسجد مع الصوم ونیۃ الاعتکاف، یعنی مسجد میں ٹھہرنا اعتکاف کی نیت سے روزہ کے ساتھ، اور اس کے حاشیہ میں ہے کہ صوم کی شرط ظاہر الروایۃ میں صرف اعتکاف واجب کے لئے ہے نہ کہ اعتکاف نفل کے لئے۔

**اعتکاف کے اقسام ثلثہ اور احکام** جاننا چاہیئے کہ اعتکاف کی تین قسمیں ہیں، واجب، سنت مؤکدہ، اور مستحب واجب سے مراد اعتکاف منذور جو نذر کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور اسی طرح شروع کرنے سے بھی، اور سنت مؤکدہ، رمضان کے عشرۂ اخیرہ کا اعتکاف، یعنی سنت علی الکفایہ، اور تیسری قسم یعنی مستحب وہ مطلق اعتکاف ہے جس میں کسی زمانہ کی قید نہیں، جب چاہے کرے (کذا فی الدر المختار ص۱۲۹) یہاں ایک مسئلہ یہ بھی اختلافی ہے کہ اگر کوئی شخص اعتکاف شروع کر کے اس کو قطع کر دے تو پھر اس کی قضاء واجب ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ آگے حدیث الباب میں آرہا ہے۔ آگے کتاب میں "المعتکف یعود المریض" میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث موقوف آرہی ہے "ولا اعتکاف الا بصوم ولا اعتکاف الا فی مسجد جامع" اور اس کے بعد ایک اور حدیث مرفوع میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عمر کے اس سوال پر کہ میں نے زمانۂ جاہلیت میں ایک رات کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، تو آپ نے فرمایا "اِعتکف وصُم" یہ دونوں مسئلے یعنی اشتراط صوم اور اشتراط جامع دونوں اختلافی ہیں۔

المسئلۃ الاولیٰ۔ صوم کے بارے میں اوپر حنفیہ کی دو روایتیں گذری ہیں اور یہ کہ ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ صوم کی شرط اعتکاف منذور میں ہے نہ کہ نفلی میں، حاشیۂ بذل میں بحوالہ العرف الشذی یہ ہے کہ شیخ ابن الہمام کا میلان دوسری روایت کی طرف ہے یعنی مطلقاً وجوب صوم، اب رہا مسئلہ اعتکاف مسنون کا سو اس سے متون احناف تو ساکت ہیں فقہاء کا اس میں

اختلاف ہے ابن عابدین نے اشتراط کو ترجیح دی ہے، اور ابن نجیم صاحب البحر نے عدم اشتراط کو، اور باقی ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مالک اس میں مطلقاً اشتراط صوم کے قائل ہیں نفل اور واجب اس میں ان کے یہاں سب برابر ہے حتی کہ اگر کوئی شخص کسی عذر کی وجہ سے روزہ نہ رکھ سکے تو اس کا اعتکاف صحیح نہیں، اور اس کے برخلاف شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک راجح اور مشہور قول کے مطابق مطلقاً شرط نہیں اھ من الابواب والتراجم، امام بخاری کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔

المسئلة الثانیہ۔ جاننا چاہئے کہ اعتکاف الرجال کے لئے ائمہ اربعہ کے نزدیک مسجد کا ہونا شرط ہے اور اس میں بعض دوسرے علماء کا اختلاف ہے چنانچہ محمد بن لبابہ المالکی کے نزدیک صحۃ اعتکاف کے لئے مسجد ہونا ضروری نہیں بل یجوز فی کل موضع، اور ایک قول اس میں یہ ہے لایجوز الا فی المساجد الثلاثۃ مسجد حرام، مسجد نبوی، بیت المقدس یہ حضرت حذیفہ بن الیمان سے منقول ہے، وروی عن عطاء انہ لایجوز الا بمسجد مکۃ والمدینۃ، وابن المسیب بمسجد المدینۃ۔

پھر ائمہ اربعہ میں اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ کون سی مسجد ضروری ہے، امام ابوحنیفہ واحمد کے نزدیک مسجد جماعۃ یعنی جس کے لئے امام اور مؤذن متعین ہوں، پانچوں وقت کی نماز ادا ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو اس میں دونوں قول ہیں اور امام ابویوسف کے نزدیک مسجد جماعت اعتکاف واجب کے لئے ضروری ہے، اعتکاف نفل کے لئے مطلق مسجد کافی ہے اور امام شافعی ومالک کے نزدیک مطلق مسجد لیکن ان دونوں اماموں کے نزدیک اگر اثناء اعتکاف میں جمعہ کا دن واقع ہو تو پھر مسجد جامع کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ خروج لصلاۃ الجمعۃ ان دونوں اماموں کے نزدیک قاطع اعتکاف ہے بخلاف حنفیہ وحنابلہ کے کہ ان کے نزدیک قاطع اعتکاف نہیں، شافعیہ ومالکیہ کی کتب میں یہ لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص غیر جامع میں جسمیں جمعہ کی نماز نہ ہوتی ہو اعتکاف کرے اور اسی اثناء میں جمعہ کا دن آجائے تو یہ شخص اگر جمعہ کے لئے مسجد سے باہر نہ جائے بلکہ مسجد ہی میں رہے تو فی نفسہ تو اس کا اعتکاف صحیح ہو جائے گا لیکن ترک جمعہ کا گناہ ہوگا۔

یہ اختلاف تو ہیں اعتکاف الرجال سے متعلق، اور اعتکاف النساء کے بارے میں احناف اور جمہور علماء کا اختلاف ہے امام احمد اور امام مالک اور امام شافعی فی الجدید کے نزدیک عورت کے صحت اعتکاف کے لئے مسجد شرط ہے، اور امام شافعی کا قول قدیم اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کا اعتکاف مسجد بیت میں صحیح ہے مسجد بیت سے مراد گھر میں وہ جگہ ہے جس کو وہ اپنی نماز کے لئے متعین کرے، لیکن ایک فرق یہ ہے کہ اگرچہ امام احمد کے نزدیک اعتکاف الرجل کے لئے مسجد جماعت ضروری ہے لیکن عورت کے لئے مسجد جماعت کی قید نہیں مطلق مسجد کافی ہے، حنفیہ کے نزدیک اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ عورت کے لئے مسجد بیت میں اعتکاف اولی ہے مسجد جماعت سے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ مسجد جماعت میں اس کا اعتکاف صحیح بھی ہو جاتا ہے یا نہیں، اس میں ہمارے یہاں دونوں قول ہیں جواز اور عدم جواز اھ ملخصاً من الاوجز ص۱۲، اوجز میں یہ جملہ مذاہب واختلافات کتب فروع کے حوالہ سے لکھے ہیں۔

---

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وسلم کان یعتکف العشر

الاواخر من رمضان حتی قبضه الله تعالیٰ، ثم اعتکف ازواجه من بعده۔

اس حدیث سے جوکہ متفق علیہ ہے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا رمضان کے عشرۂ اخیرہ کے اعتکاف کا اہتمام اور اس پر مواظبت ثابت ہورہی ہے اس لئے کہ حدیث میں تصریح ہے حتی قبضه الله کی، کہ وفات کے سال تک آپ نے یہ عمل کیا، ابن الہمامؒ فرماتے ہیں: آپ کا یہ مواظبت فرمانا بغیر نکیر کے ان صحابہ پر جنہوں نے اس کو ترک کیا یہ دلیل ہے اس اعتکاف کی سنیت کی، اور اگر مواظبت کے ساتھ انکار علی الترک بھی پایا جاتا تو پھر یہ دلیل ہوتی وجوب کی۔

**اعتکاف کے بارے میں ایک روایۃ امام مالک کی**

اس سلسلہ میں امام مالک سے ان کے بعض شاگردوں نے یہ نقل کیا ہے کہ جب میں اعتکاف کے بارے میں یہ دیکھتا ہوں کہ اکثر صحابہ سے اس کا ترک ثابت ہے باوجود ان کی شدید حرص سنت پر عمل کرنے میں تو میرے ذہن میں یہ آتا ہے کہ اس کا حال صوم وصال جیسا ہے انتہی کلامہ، اور ان کے اس کلام سے ان کے بعض اصحاب نے اخذ کرتے ہوئے یہ کہا کہ اعتکاف صرف جائز ہے لیکن اس پر دوسرے علماء مالکیہ ابن العربی اور ابن بطال وغیرہ نے رد کیا ہے، اور یہ کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مواظبت دلیل ہے اسکے سنت مؤکدہ ہونے کی امام ابوداؤد نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ علماء میں سے کسی کا اختلاف اس کے مسنون ہونے میں میرے علم میں نہیں۔

**آپؐ کے اعتکاف کے بارے میں روایات مختلفہ اور ان میں تطبیق**

جاننا چاہیئے کہ یہاں باب الاعتکاف میں جو روایات مصنف نے ذکر کی ہیں ان سب میں صرف عشرۂ اخیرہ ہی کا اعتکاف مذکور ہے اور امام بخاری نے اسکے علاوہ ایک اور حدیث ذکر فرمائی ہے بروایت ابوسعید خدری ان رسول الله صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وسلم کان یعتکف فی العشر الاوسط من رمضان الحدیث، یہ روایت ہمارے یہاں ابوداؤد میں کتاب الصلوٰۃ میں لیلۃ القدر کے ابواب میں گذر چکی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ آپ رمضان کے عشرۂ وسطی میں اعتکاف فرماتے تھے ایک مرتبہ آپ نے عشرۂ وسطی کے اخیر میں فرمایا کہ جن لوگوں نے میرے ساتھ اعتکاف کیا ہے تو وہ عشرۂ اخیرہ کا بھی اعتکاف کریں اس لئے کہ ابھی تک لیلۃ القدر نہیں پائی گئی، اس لئے کہ مجھے اس کی علامت یہ بتائی گئی ہے کہ اس سال جب شب قدر ہوگی تو اس رات میں بارش ہوگی جس کی وجہ سے مسجد نبوی کی چھت ٹپکے گی اور اس کی صبح کو میں نماز کا سجدہ مٹی اور پانی میں کروں گا، چنانچہ سب لوگ عشرۂ اخیرہ کے اعتکاف کی نیت سے ٹھہر گئے، راوی کہتا ہے: پھر پہلی ہی رات میں یعنی اکیسویں شب میں اس علامت کا ظہور ہوا جو آپ نے فرمائی تھی، بارش وغیرہ کا ہونا، بخاریؒ اور ابوداؤد کی روایۃ میں تو اسی طرح ہے اور صحیح مسلم کی روایت میں اس طرح ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اعتکف العشر الاول من رمضان ثم اعتکف العشر الاوسط الحدیث، اس روایت میں عشرۂ اول کے اعتکاف کی زیادتی ہے، نیز مسلم کی اس روایت میں اعتکف کا لفظ ہے "کان یعتکف کا نہیں، نیز امام مسلم نے اس قسم کی روایات کو ابواب لیلۃ القدر میں ذکر کیا ہے، اور

---

[1] یعنی ابواب لیلۃ القدر والاعتکاف میں، بعد میں تلاش کرنے سے بخاری کی کتاب الصلاۃ باب السجود علی الانف والسجود علی الطین میں بھی مسلم والی روایت کا مضمون مل گیا، لہٰذا عشرات ثلاثہ کا اعتکاف حدیث متفق علیہ سے ثابت ہوا۔

باب الاعتکاف میں ذکر نہیں کیا، ان مجموعہ روایات کو دیکھنے سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ آپ نے پہلے پہل جو اعتکاف فرمایا (لیلۃ القدر کی تلاش میں) وہ عشرۂ اولیٰ کا فرمایا پھر جب اس میں لیلۃ القدر نہیں پائی تو عشرۂ وسطیٰ میں اعتکاف فرمایا، عشرہ وسطیٰ میں یہ آپ کو اطلاع کی گئی کہ لیلۃ القدر جس کی تلاش میں آپ ہیں وہ عشرۂ اخیرہ میں پائی جائے گی چنانچہ پھر ایسا ہی ہوا جیسا کہ حدیث میں ہے، اور پھر اس کے بعد آپ ہمیشہ عشرۂ اخیرہ ہی کا اعتکاف فرماتے رہے۔ غالباً اسی بنا پر امام مسلم اور امام ابوداؤد وغیرہ حضرات نے باب الاعتکاف میں بھی روایات ذکر کی ہیں جن میں صرف عشرۂ اخیرہ کا اعتکاف مذکور ہے اور اسی لئے پھر فقہاء نے بھی عشرہ اخیرہ ہی کے اعتکاف کو سنت ... قرار دیا۔

**پورے ماہ رمضان کے اعتکاف کی حیثیت**

لیکن جاننا چاہیئے کہ عبادات وطاعات کے باب میں مشروعیت کے مختلف درجات ہیں فرض، واجب، سنت، مستحب، جن کی تعریفات اصول فقہ اور فقہ میں مذکور ہیں، سنت تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے معمول دائمی یا کم از کم اکثری کو کہتے ہیں اور جو کام آپ نے طاعت کی حیثیت سے کبھی کبھی کیا ہو اس کو مستحب کہا جاتا ہے، علیٰ ہذا علی الظاہر پورے ماہ کا اعتکاف بھی ہے جو آپ نے شروع میں ایک بار کیا اسکے بعد بالالتزام تو عشرہ اخیرہ ہی کا فرمایا لیکن گاہے کسی عارض ومصلحت کی وجہ سے جیسا کہ روایات میں آتا ہے دو عشرہ کا بھی کیا ہے لہٰذا رمضان کے پورے ماہ کے اعتکاف کو خلاف سنت یا بدعت کہنا غلط ہے دیکھئے ان احادیث سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ اعتکاف کی ایک بڑی غرض لیلۃ القدر کا حصول ہے اور لیلۃ القدر کی تعیین کے بارے میں مختلف اقوال ہیں عشرۂ اخیرہ ہی میں اس کا انحصار نہیں ہے، حضرت امام ابوحنیفہ کا مشہور قول ہے کہ وہ سارے سال میں دائر رہتی ہے دوسرا قول یہ ہے کہ پورے ماہ رمضان میں دائر رہتی ہے، اس کے علاوہ اصل اعتکاف عبادت ہے، ابھی اوپر گذرا کہ فقہاء نے اس کی تین قسمیں بیان کی ہیں، ایک اعتکاف مسنون جو عشرہ اخیرہ کے ساتھ خاص ہے، ایک اعتکاف منذور جو نذر کے تابع ہے خواہ ایک دن کی نذر ہو یا ایک ہفتہ کی یا ایک ماہ کی، اس مدت کو پورا کرنا واجب ہے ضروری ہے، تیسری قسم اس کی اعتکاف نفل ہے جس کے بارے میں فقہاء کی تصریح ہے کہ وہ مقدر بالزمان نہیں خواہ ایک ساعۃ ہو یا ایک ماہ کا یا ایک سال کا، پھر پورے ماہ کے اعتکاف پر بدعۃ یا خلاف سنت ہونے کا اطلاق خلاف تحقیق نہیں تو اور کیا ہے واللہ الموفق وہو الملہم للصدق والصواب۔

والحدیث اخرجہ ایضا البخاری ومسلم والترمذی والنسائی والدارقطنی، وکذا البیہقی من غیر ہذا الطریق (المنہل ملخصا)

عن ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یعتکف العشر الاواخر من رمضان فلم یعتکف عاما فلما کان فی العام المقبل اعتکف عشرین لیلۃ۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول رمضان کے عشرہ اخیر میں اعتکاف کا تھا، ایک سال کسی وجہ سے آپ اعتکاف نہ فرما سکے تو جب آئندہ سال آیا تو آپ نے دو عشرہ کا اعتکاف فرمایا۔

ے کما تقدم تقریرہ قریباً۔

آپ اس سال کیوں نہ اعتکاف کرسکے اس کے بارے میں ابن ماجہ کی روایت میں یہ ہے فسافر عاما کہ ایک سال آپ رمضان میں سفر میں تھے، علماء نے لکھا ہے کہ یہ سفر فتح مکہ کا سفر تھا۔
والحدیث اخرجہ ایضاً النسائی وابن ماجہ والبیہقی واخرجہ الترمذی عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ، وصححہ ابن حبان والحاکم۔ (المنہل ملخصاً)

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی الہ وسلم اذا اراد ان یعتکف صلی الفجر ثم دخل معتکفہ۔

**عشرۂ اخیرہ کے اعتکاف کی ابتداء کس وقت سے ہوگی۔** اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا عشرۂ اخیرہ کے اعتکاف کے وقت کی ابتداء بیان فرما رہی ہیں کہ آپ صبح کی نماز ادا فرما کر اپنے معتکف میں داخل ہوتے تھے، معتکف یعنی مسجد کا وہ خاص گوشہ جس میں آپ اعتکاف کے لئے تشریف فرما ہوتے تھے۔

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ عشرۂ اخیرہ کے اعتکاف کی ابتداء اکیس[۲۱] تاریخ کی صبح سے ہوتی ہے بعض علماء جیسے اوزاعی، لیث بن سعد کا مذہب یہی ہے، حالانکہ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص کا عشرۂ اخیرہ کے اعتکاف کا ارادہ ہو تو اس کو چاہیئے کہ اکیسویں شب سے اعتکاف کی ابتداء کرے لہذا بیس تاریخ کی شام کو احتیاطاً غروب شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہو جائے۔ امام ترمذی نے امام احمد کو امام اوزاعی وغیرہ کے ساتھ ذکر کیا ہے، ہوسکتا ہے یہ ان کی ایک روایت ہو ورنہ حافظ وغیرہ شراح نے ائمہ اربعہ کا اس میں کوئی اختلاف نہیں لکھا، بہرحال یہ حدیث بظاہر ائمہ اربعہ کے خلاف ہے۔

جمہور علماء نے اس حدیث کی یہ تاویل کی ہے کہ مراد یہ ہے کہ آپ اپنے معتکف خاص اور خلوت گاہ میں اس وقت (صبح کی نماز کے بعد) پہنچتے تھے ابتداء وقت اعتکاف کو بیان کرنا مقصود نہیں، مسجد میں تو آپ شام ہی سے پہنچ جاتے تھے مگر رات چونکہ خود زمان خلوت ہے اس میں معتکف میں جانے کی حاجت نہ تھی، اور اس تاویل کی ایک خاص وجہ یہ ہے کہ اعتکاف سے جو اہم مقصود ہے یعنی لیلۃ القدر کا ادراک اور اس کا حصول یہ اکیسویں شب اس کا خاص مظنہ ہے حتی کہ امام شافعی کا تو مشہور قول یہی ہے ارجی اللیالی لیلۃ احدی وعشرین کہ سب سے زیادہ شب قدر کی توقع اسی رات میں ہے۔

**جمہور کے قول کی ایک لطیف دلیل** علامہ ابو الطیب سندی نے اس کی ایک اور معقول وجہ بیان کی وہ یہ کہ رمضان کے عشرۂ اخیرہ کے اعتکاف کے بارے میں دو حدیثیں ہیں دونوں بخاری کی ہیں ایک حدیث عائشہ کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یعتکف فی العشر الاواخر من رمضان، اس حدیث سے مدۃ اعتکاف کا دس راتیں ہونا معلوم ہو رہا ہے، کیونکہ عشر سے عشر لیالی مراد ہے جو کہ لیلۃ کی جمع ہے اور مؤنث ہے اور اسماء عدد کا قاعدہ یہ ہے کہ مذکر کیلئے مؤنث اور مؤنث کیلئے مذکر استعمال ہوتے ہیں (حدیث میں العشر بغیر تاء تانیث کے ہے لہذا عشر سے لیالی عشرۃ

مراد ہوا) اور دوسری حدیث ہے حضرت ابوہریرہ کی، کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یعتکف فی کل رمضان عشرۃ ایام" دونوں حدیثوں کو جمع کرنے سے ثابت ہو رہا ہے کہ عشرۂ اخیرہ کے اعتکاف میں لیالی اور ایام کی تعداد برابر ہونی چاہیئے دونوں کی دس ہو یا نو، اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب اکیسویں شب کو اعتکاف میں شامل کیا جائے ورنہ ایک صورت میں ایام کی تعداد نو اور لیالی کی آٹھ رہ جائے گی، اور جس صورت میں ایام کی تعداد دس ہو گی اس صورت میں راتیں نو رہ جائینگی اھ اور بعض علماء نے حدیث الباب کی یہ توجیہ کی ہے کہ صلی الفجر میں فجر سے فجر عشرین مراد ہے یعنی بیس تاریخ کی صبح گویا ایک دن پیشگی ہی آپ پہنچ جاتے تھے، اختار ہذا التوجیہ القاضی ابو یعلی من الحنابلہ کما فی المنہل۔

قالت: وانه اراد مرة ان یعتکف فی العشر الاواخر من رمضان قالت فامر ببنائه فضرب، فلما رأیت ذلک امرت ببنائی فضرب، قالت وامر غیری من ازواج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم ببنائه فضرب الخ۔

**حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے نقض اعتکاف کی روایۃ اور اسکی تشریح**

اس حدیث کے پہلے حصہ میں خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اعتکاف کے معمول کا بیان تھا اب یہاں سے حضرت عائشہ اپنے اور بعض دوسری ازواج مطہرات کے اعتکاف کا ایک واقعہ بیان کرتی ہیں، وہ اس طرح کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے اعتکاف کے لئے خیمہ قائم کرنے کا حکم دیا چنانچہ وہ قائم کر دیا گیا، اور بخاری کی ایک دوسری روایت میں ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں فکنت اضرب لہ خباء کہ آپ کے لئے وہ پردہ اور خیمہ وغیرہ میں ہی قائم کیا کرتی تھی وہ فرماتی ہیں: جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا خیمہ قائم ہو گیا تو میں نے بھی اپنے اعتکاف کے لئے ایک خیمہ اور پردہ قائم کرایا اور میرے علاوہ بھی دوسری ازواج نے خیمے قائم کرائے، حافظ فرماتے ہیں کہ اس سے جملہ ازواج اور ان کے خیمے مراد نہیں ہیں جیسا کہ اس روایت سے (جو مسلم اور ابوداؤد کی ہے) وہم ہوتا ہے بلکہ دوسری ازواج کا مصداق صرف حفصہ اور زینب ہیں جیسا کہ بخاری کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے، لہٰذا کل چار خیمے ہوئے ایک حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لئے اور تین حفصہ، عائشہؓ اور زینبؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہن کے اھ نیز بخاری کی روایۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ نے اپنا خیمہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اعتکاف کی اجازت لینے کے بعد اور حفصہ نے بواسطہ عائشہ آپ سے اعتکاف کی اجازت لے کر خیمہ قائم کیا تھا، اور حضرت زینب نے از خود بغیر اجازت کے، ان کی اجازت لینے کا ذکر کسی روایت میں نہیں، بلکہ ایک روایت میں ان کے بارے میں یہ ہے "وکانت امرأۃ غیورا" کہ ان کے مزاج میں غیرت نسبۃً زیادہ تھی، گویا ان سے ان دونوں کے خیمے دیکھے نہیں گئے اور دیکھتے ہی اپنے لئے بھی خیمہ قائم کرا لیا، اور چونکہ آپ کا معمول اس خیمہ میں یعنی معتکف خاص اور پردہ میں داخل ہونے کا ——— صبح کی نماز کے بعد کا تھا، اسی لئے آگے روایت میں ہے کہ جب آپ نے صبح کی نماز پڑھی یعنی اور اپنے خیمہ میں داخل ہونے کا ارادہ فرمایا تو آپ کی نظر باقی تینوں خیموں پر پڑی، تو آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ کیا ہیں، بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ کسی نے آپ سے عرض کیا کہ

یہ آپ کی ازواج کے خیمے ہیں تو اس پر آپ نے فرمایا آلْبِرَّ اَرَدْنَ کہ کیا ان کا ارادہ نیکی کا ہے، گویا آپ اس فعل کے فعلِ بر ہونے پر تردد فرمارہے ہیں، کیونکہ آپ کو اس میں مباہات اور تنافس کا اندیشہ ہوا، ایسا تنافس جو غیرت طبع سے پیدا ہوتا ہے جس سے مقصد اعتکاف ہی فوت ہو جاتا ہے، اور یا نکیر کا منشأ یہ تھا کہ جب زینب نے بغیر اجازت کے اپنے اعتکاف کا نظم کیا اس کیلئے پردہ قائم کیا تو آپ کو اندیشہ ہوا اس سلسلہ کے بڑھ جانے کا صرف دو تک تو بات ہلکی تھی جن کو آپ نے اجازت دی، اور پھر اس صورت میں یعنی جملہ ازواج کے اعتکاف کرنے اور پردہ قائم کرنے میں لوگوں پر مسجد کے تنگ ہونے کا قوی امکان تھا۔

پس مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر آپ نے اپنے خیمہ کو توڑنے کا حکم فرمادیا، چنانچہ وہ ہٹادیا گیا، اور پھر آپ کی ازواج نے بھی اپنے خیمے ہٹا دیئے۔

**مایستفاد من الحدیث** شراح حدیث فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے مسجد میں خیمے قائم کرنے کا جواز معلوم ہورہا ہے چنانچہ بخاری کا مستقل ترجمہ ہے "باب الاخبیۃ فی المسجد" اور یہ بھی ثابت ہوا کہ عورتوں کے لئے مسجد میں اعتکاف افضل نہیں، نیز یہ کہ اگر عورت مسجد میں اعتکاف کرے تو اس کے لئے اولیٰ ہے یہ کہ اپنے لئے پردہ آویزاں کرے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ انہوں نے عورتوں کے لئے مسجدِ جماعت میں اعتکاف کو مکروہ قرار دیا اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے۔

---

ثم اخر۔ الاعتکاف الی العشر الاول یعنی من شوال۔

یعنی اس سال آپ نے عشرۂ اخیرہ میں تو اعتکاف نہیں فرمایا پھر اس کی قضاء میں شوال کے ایک عشرہ کا اعتکاف فرمایا۔

**کیا قطعِ اعتکاف سے اسکی قضاء لازم ہوتی ہے؟** اس حدیث میں مسئلہ پایا جارہا ہے قضاء اعتکاف کا، چنانچہ امام مالک نے اپنی موطا میں اس حدیث پر "قضاء الاعتکاف" کا ترجمہ قائم کیا ہے، ابن قدامہ نے امام مالک کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ "یلزمہ بالنیۃ مع الدخول فیہ" کہ اگر اعتکاف کی نیت کرکے اس کو شروع کردے تو شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے لہذا اس کا اتمام ضروری ہے، اور اگر قطع کیا تو قضاء لازم ہے، اور انہوں نے امام احمد اور شافعی کا مذہب یہ لکھا ہے کہ ان دونوں کے نزدیک شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا، شروع کرنے کے بعد اختیار ہے، اتمام اور ترک اتمام کا، اور حنفیہ کا مسلک ظاہر الروایۃ میں یہ ہے کہ اعتکافِ نفل تو چونکہ مقدّر بالزمان نہیں اس لئے اس کی قضاء لازم نہیں۔ اور عشرۂ اخیرہ کا اعتکاف چونکہ مقدر بالزمان ہے اسلئے اس کی قضاء واجب ہوگی، امام ابو یوسف کے نزدیک بقیہ عشرہ کی یعنی جتنے دن باقی رہ گئے ہوں اور طرفین کا مسلک یہ ہے کہ جس دن کا اعتکاف شروع کرکے قطع کیا ہے صرف اس دن کی قضاء واجب ہوگی باقی عشرہ کی نہیں اھ (ملخصًا من الابواب والتراجم) اور وہ جو تیسری قسم ہے اعتکاف کی اس کی قضاء تو بالاتفاق واجب ہوگی، اور حافظ ابن حجر نے جو کہ شافعی ہیں حدیث الباب کے ذیل میں لکھا ہے کہ آپ کا یہ قضاء کرنا استحبابًا تھا، اور اس حدیث میں دلیل ہے اس بات پر

کہ کسی شخص کی کوئی نفل معتاد اگر فوت ہو جائے تو اس کو استحباباً اس کی قضاء کرنی چاہیئے۔

قال ابوداؤد: رواہ ابن اسحاق والاوزاعی عن یحیی بن سعید نحوہ۔

**مصنف کی رائے اور اس پر محدثین کا نقد** مصنف اس حدیث کے متن میں جو رواۃ کا اختلاف ہے اس کو بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ یحیٰی بن سعید کے تلامذہ میں سے ابن اسحاق اور اوزاعی نے اسی طرح بیان کیا ہے جس طرح یہاں کتاب والی سند میں ابو معاویہ اور یعلی بن عبید نے روایت کیا یعنی شوال میں ایک عشرہ کی قضاء، بخلاف امام مالک کے جب انہوں نے اس کو یحیٰی بن سعید سے روایت کیا تو بجائے عشر من شوال کے عشرین من شوال روایت کیا۔

امام ابوداؤد کے اس قول پر بھی کو اشکال ہو رہا ہے اس لئے کہ امام مالک کی روایت یحیٰی بن سعید سے بخاری میں اور اسی طرح مؤطا میں موجود ہے جس میں عشرا من شوال ہی ہے نہ عشرین من شوال، ہاں ایک دوسرا اختلاف تو ہے کہ بعضوں نے اس کو امام مالک سے مرسلاً اور بعضوں نے مسنداً روایت کیا جس کی طرف امام ترمذی نے بھی اشارہ کیا ہے، لیکن یہ اختلاف جس کو امام ابوداؤد بیان کر رہے ہیں اس طرح اور کہیں نہیں ہے (من البذل والمنہل)

وحدیث الباب اخرجہ ایضا البخاری ومسلم وابن ماجہ والنسائی، وکذا البیہقی بسندہ الی عمرۃ عن عائشۃ (المنہل)

## باب این یکون الاعتکاف

قال نافع وقد ارانی عبد اللہ المکان الذی کان یعتکف فیہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم من المسجد۔

**آپ کے معتکف کے محل کی تعیین** نافع فرماتے ہیں کہ میرے استاذ عبداللہ بن عمر نے مجھ کو مسجد کی وہ جگہ جہاں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اعتکاف کرتے تھے دکھائی، ابن عمر کی ایک روایت میں ہے (جو سنن ابن ماجہ میں ہے) کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جب اعتکاف کا ارادہ فرماتے تھے تو آپ کا بچھونا بچھادیا جاتا تھا یا آپ کی چارپائی بچھا دی جاتی اسطوانہ توبہ کے پیچھے اور بیہقی کی روایت میں ہے بجائے وراء اسطوانۃ التوبہ کے الی اسطوانۃ التوبۃ مما یلی القبلۃ یستند الیھا یعنی اسطوانہ توبہ سے ملاکر قبلہ کی جانب تاکہ اس پر ٹیک لگا سکیں (روبقبلہ ہوتے ہوئے) اھ من البذل

مسجد نبوی شریف میں بعض اسطوانات ناموں کی تعیین کے ساتھ کتب تاریخ میں اور لوگوں کے درمیان مشہور ہیں، ان اسطوانات کی جو صف اول ہے محراب نبوی سے متصل پہلے وہاں محراب کی بائیں جانب جو اسطوانہ ہے وہ اسطوانۂ عائشہ کے نام کیساتھ موسوم ہے اس کے بعد بجانب روضہ جو اسطوانہ ہے اسی کا نام اسطوانۂ توبہ ہے[1] اس پر اسطوانہ ابی لبابہ اور اسطوانہ توبہ

[1] اس کو اسطوانۂ توبہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ غزوۂ بنو قریظہ میں یہود جب قلعہ میں محصور ہوگئے اور سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ←

لکھا ہوا ہے آپ کے اس معتکف کے محل کی تعیین سے معلوم ہوا کہ یہ اسطوانہ حجرۂ عائشہ کے بہت قریب تھا بظاہر اسی بنا پر مسجد کے اس گوشہ کو آپ نے اعتکاف کے لئے منتخب فرمایا تاکہ بوقت ضرورت حجرہ میں جانے آنے میں سہولت رہے چنانچہ آگے روایت میں حضرت عائشہ فرما رہی ہیں کہ یدنی الی رأسہ فارجلہ کہ آپ اپنے معتکف میں بیٹھے بیٹھے اپنے سر مبارک کو میرے قریب کر دیتے تھے پس میں آپ کے سر کے بالوں میں کنگھی کر دیا کرتی تھی

## اعتکاف کہاں اور کس مسجد میں درست ہے مع اختلاف ائمہ

بذل المجہود میں حضرت نے اس حدیث اور مصنف کے ترجمۃ الباب کی مناسبت سے یہاں پر یہ مسئلہ کہ اعتکاف کہاں اور کس مسجد میں درست ہے اور اس میں علماء کا جو اختلاف ہے اس کو امام نووی سے نقل فرمایا ہے، اگرچہ یہ مسئلہ ہمارے یہاں باب الاعتکاف کے شروع میں بالتفصیل آچکا ہے امام نووی کا کلام چونکہ مختصر اور جامع ہے اس کو ملخصاً نقل کرتے ہیں۔

## اعتکاف کہاں کہاں اور کس مسجد میں درست ہے

امام نووی فرماتے ہیں: ان احادیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ اعتکاف کسی کا بھی خواہ وہ مرد ہو یا عورت غیر مسجد میں درست نہیں، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اور آپ کی ازواج اور اصحاب نے جب بھی اعتکاف کیا مسجد ہی میں کیا، پس اگر اعتکاف فی البیت جائز ہوتا تو اس کو کم از کم ایک مرتبہ کرتے، خصوصاً عورتوں کا مسئلہ، چنانچہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاث کا مسلک یہی ہے، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کا اعتکاف مسجد بیت میں صحیح ہے، وہ فرماتے ہیں امام ابو حنیفہ کے مذہب کی طرح امام شافعی کا بھی قول قدیم ہے جو اصحاب شافعی کے نزدیک ضعیف ہے، اور اس میں ایک تیسرا مذہب ہے جس کو بعض اصحاب مالک اور بعض اصحاب شافعی نے اختیار کیا کہ مرد ہو یا عورت دونوں کا اعتکاف مسجد بیت میں درست ہے، پھر جمہور علماء جو مسجد عام (یعنی مسجد شرعی) کے اشتراط کے قائل ہیں ان میں سے امام شافعی و مالک کے نزدیک اعتکاف ہر مسجد میں صحیح ہے، اور امام احمد اور ابو حنیفہ کے نزدیک صرف مسجد جماعت میں، اور امام زہری اور بعض دوسرے علماء کے نزدیک اعتکاف خاص ہے مسجد جامع کیساتھ یعنی جہاں جمعہ کی نماز ہوتی ہو، اور حضرت حذیفہ بن الیمان مشہور صحابی سے منقول ہے اعتکاف کا اختصاص مساجد ثلاثہ کے ساتھ المسجد الحرام ومسجد المدینۃ والمسجد الاقصی، اھ

---

ـــ ان کے قتل کا فیصلہ فرمادیا جس کا قصہ حدیث کی کتابوں میں مشہور ہے تو اس موقعہ پر حضرت ابولبابہ ابن المنذر رضی اللہ تعالیٰ نے یہود کی طرف اپنی گردن پر ہاتھ پھیر کر فیصلہ کی طرف اشارہ کر دیا یعنی قتل کا فیصلہ ہوا ہے پھر فوراً ان کو تنبہ ہوا کہ یہ تو ایک طرح کی خیانت ہوئی کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ہوتے ہوئے میں نے پیش قدمی کر دی، اور خلاف مصلحت ایک کام ہوا تو انہوں نے وہاں سے واپس آکر از خود مسجد نبوی میں اپنے کو اس ستون سے باندھ لیا، چودہ روز کے بعد جب ان کی توبہ نازل ہوئی تب حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو کھولا، یہ ہے اسکی وجہ تسمیہ۔ جنیب اللہ

والحدیث اخرجہ ایضاً مسلم وابن ماجہ والبیہقی بزیادۃ نافع، واخرجہ البخاری بدونھا (المنہل)

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم یعتکف کل رمضان عشرۃ ایام فلما کان العام الذی قبض فیہ اعتکف عشرین یوما۔

**آپ نے اپنے آخری رمضان میں دو عشرہ کا اعتکاف کیا**

یعنی آپ ہر رمضان میں اس کے عشرۂ اخیرہ میں اعتکاف کیا کرتے تھے اور جب وہ سال آیا جو آپ کا سال وفات تھا اس کے رمضان میں آپ نے دو عشرہ کا اعتکاف فرمایا۔

علماء اور شراح حدیث نے اس کی مختلف مصلحتیں لکھی ہیں ایک یہ کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو قرب وفات کا علم ہوگیا تھا اس لئے آپ نے چاہا کہ اعمال خیر میں اضافہ ہونا چاہئے اور اس میں امت کو تعلیم بھی مقصود ہے کہ جب آدمی عمر طبعی کو پہنچ جائے تو اس کو عمل میں مزید مجاہدہ کرنا چاہیئے تاکہ بہتر سے بہتر حالت میں اللہ تعالیٰ سے ملاقات کرسکے، ایک اور وجہ بھی اس کی مشہور ہے کہ حضرت جبریل کا معمول آپ کے ساتھ ہر رمضان میں ایک مرتبہ قرآن پاک کے دور کرنے کا تھا، پھر جب آپ کی عمر کا آخری سال آیا اس سال کے رمضان میں حضرت جبریل نے آپ کے ساتھ قرآن پاک کا دو مرتبہ دور فرمایا تو اسی مناسبت سے آپ نے اعتکاف کی مدت بھی دوگنی فرمادی حافظ نے اور بھی ایک دو وجہ لکھنے کے بعد لکھا ہے کہ ان سب وجوہ سے زیادہ قوی یہ وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جس سال آپ نے دو عشرہ کا اعتکاف فرمایا یہ وہ سال ہے کہ اس سے پہلے سال کے رمضان میں آپ مسافر تھے جس کی وجہ سے اعتکاف نہ ہوسکا تھا، اور اس کی دلیل میں حافظ نے ابوداؤد کی وہ روایت پیش کی جو ہمارے یہاں باب الاعتکاف کی دوسری حدیث ہے جو حضرت ابی بن کعب سے مروی ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ اس دو عشرے والے اعتکاف میں ایک عشرہ قضاء اعتکاف کا تھا جو سفر کی وجہ سے قضاء ہوا تھا اھ لیکن حافظ کی اس توجیہ میں یہ اشکال ہے کہ جس سال آپ کا اعتکاف عذر سفر کی وجہ سے فوت ہوا تھا وہ ۸ھ والا رمضان ہے اور یہ اعتکاف دو عشرے والا اس کے بعد کا نہیں بلکہ یہ ۱۰ھ کا قصہ ہے، شاید اس سے بہتر ابن العربی رحمہ اللہ کی یہ توجیہ ہے کہ جب ایک مرتبہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ازواج مطہرات کی طرف سے ناخوشگوار واقعہ پیش آنے کی وجہ سے اعتکاف ترک فرمادیا تھا اور اس کی قضاء عشرۂ شوال میں کی تھی سو اس کی کما حقہ تلافی نہ ہونے کی وجہ سے بوجہ غیر رمضان میں ہونے کے اب دوبارہ اس کی قضاء اصل وقت میں آپ نے فرمائی، اس صورت میں یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ یہ ناخوش گواری پیش آنے والا سال ۹ھ کا تھا تاکہ حدیث الباب اس پر منطبق ہوسکے۔

والحدیث اخرجہ ایضا البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ والدارمی والبیہقی (المنہل)

# المعتکف یدخل البیت لحاجته

اس باب سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ معتکف کے لئے کس کس ضرورت کے واسطے خروج عن المسجد جائز ہے۔

عن عائشۃ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہا قالت کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا اعتکف یدنی الیّ رأسہ فأرجلہ وکان لایدخل البیت الا لحاجۃ الانسان۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرمارہی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جب اعتکاف میں ہوتے تو اپنے معتکف میں ہی ہوتے ہوئے میری طرف اپنا سر مبارک قریب کردیتے، اور یہ اپنے حجرہ کے دروازہ پر ہوتیں (اور یہ پہلے آہی چکا کہ آپ کا معتکف حجرۂ عائشہ سے ملا ہوا تھا) تو میں آپ کے سر کے بالوں میں کنگھی کردیا کرتی تھی (کیونکہ آپ ذو وفرۃ تھے) پھر آگے فرماتی ہیں: اور آپ حاجت النسانیہ کے علاوہ کسی اور کام کے لئے مسجد سے حجرہ میں داخل نہیں ہوتے تھے۔

حاجت النسانیہ کی تفسیر بعض روایات میں بول وبراز کے ساتھ آئی ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ان دو کے استثنار پر توسب علمار کا اتفاق ہے اور ان دو کے علاوہ دوسری ضروریات جیسے اکل وشرب ان کے بارے میں اختلاف ہے اور آگے لکھتے ہیں اور بول و براز ہی کے ساتھ قئ اور فصد جس کو ان کی ضرورت پیش آئے ملحق ہیں الی آخر ماذکر فی البذل

**کن کن حاجات کے لئے معتکف مسجد سے نکل سکتا ہے**

کتب حنفیہ میں سے " نور الایضاح وشرح المراقی " میں ہے: ولایخرج منہ الا لحاجۃ شرعیۃ کالجمعۃ والعیدین، اوحاجۃ طبعیۃ کالبول والغائط وازالۃ نجاسۃ واغتسال من جنابۃ باحتلام، اوحاجۃ ضروریۃ کانہدام المسجد وادار شہادۃ تعینت علیہ، اور پھر آگے اسی میں ہے: اور معتکف کا کھانا پینا اور اپنی ضرورت کی چیز کا خرید وفروخت ان سب چیزوں کا مسجد ہی میں ہونا ضروری ہے، ان اشیار کے لئے خروج عن المسجد مفسد اعتکاف ہے اور کہا گیا ہے کہ کھانے پینے کے لئے غروب کے بعد نکل سکتا ہے، یعنی جب کوئی کھانا پہنچانے والا نہ ہو کیونکہ اس صورت میں یہ نکلنا حوائج ضروریہ میں سے ہوگا اھ بزیادۃ من الطحطاوی ص۵۸ اور ہدایہ ص۲۲۵ میں ہے: ولو خرج من المسجد ساعۃ بغیر عذر فسد اعتکافہ عند ابی حنیفۃؒ وھوالقیاس وقالا لایفسد حتی یکون اکثر من نصف یوم وھوالاستحسان، لان فی القلیل ضرورۃ اھ اور کتب شافعیہ میں ہے کہ اگر کوئی شخص اعتکاف منذور میں کھانے پینے کی ضرورت ایسے ہی بول وبراز یا حیض ومرض کی وجہ سے مسجد سے باہر آئے تو اعتکاف باطل نہ ہوگا (التنبیہ للشیرازی) اور کتب مالکیہ میں طلب غذار کو مستثنیات میں شمار کیا ہے لیکن کھائے مسجد میں داخل ہوکر، اسی طرح " الروض المربع " (فی فقہ الحنابلۃ) میں طعام وشراب کو مسجد میں لانے کے لئے ضرورت کے وقت نکلنا جائز لکھا ہے ففیہ: ولایخرج المعتکف الا لما لابد منہ کاتیانہ بمأکل ومشرب لعدم من یاتیہ بہما اھ

آئندہ باب میں حضرت عائشہ کی حدیث موقوف میں آرہا ہے السنة علی المعتکف ان لایعود مریضا ولا یشھد جنازۃ. حافظ لکھتے ہیں نخعی اور حسن بصری سے مروی ہے کہ اگر معتکف عیادۃ مریض یا صلاۃ جنازہ کے لئے مسجد سے نکلے تو اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا اور اسی کے قائل ہیں کوفیین اور امام شافعی واسحاق اور ثوری کہتے ہیں کہ اگر ان چیزوں کے لئے نکلنے کی شرط ابتدار اعتکاف میں لگائے تو پھر خروج سے اعتکاف باطل نہ ہوگا اور یہی ایک روایت ہے امام احمد سے، حضرت شیخ الابواب والتراجم میں لکھتے ہیں امام احمد ابتدار اعتکاف میں جوازِ اشتراط کے قائل ہیں لیکن امام مالک نے اس کا انکار کیا ہے جس کی تصریح موطا میں ہے، لیکن اس مسئلہ کو میں نے فروع حنفیہ میں نہیں پایا بلکہ بعض عبارات میں اشارہ ملتا ہے اس کے عدم جواز کی طرف، ہاں اگر بوقت نذر شرط لگائے عیادت مریض یا صلاۃ جنازہ کیلئے خروج کی تب جائز ہے، کما فی الدر المختار وغیرہ اھ مختصرا، معلوم ہوا کہ امام شافعی واحمد جواز اشتراط کے قائل ہیں لہٰذا شرط لگانے کی صورت میں نکلنا جائز ہوگا، اور حنفیہ اور مالکیہ اس کے قائل نہیں ہاں حنفیہ نذر ماننے کے وقت جواز اشتراط کے قائل ہیں لہٰذا اس صورت میں نکلنا جائز ہوگا، اور یہ مسئلہ ابتدار اعتکاف باب الاعتکاف کے شروع میں گذر چکا ہے کہ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک خروج للجمعۃ قاطع اعتکاف نہیں ہے بخلاف شافعیہ ومالکیہ کے، ہم نے یہ چند ضروری مسائل اسی جگہ یکجا لکھ دیئے ہیں اگرچہ ان میں بعض سے متعلق ترجمہ مصنف نے آگے چل کر قائم کیا ہے۔

والحدیث اخرجہ ایضا مالک فی الموطا ومسلم بعنعنۃ عروۃ عن عمرۃ (فی کتاب الحیض) ورواہ الترمذی (المنہل)

عن صفیۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم معتکفا فاتیتہ ازورہ لیلا فحدثتہ ثم قمت فانقلبت فقام معی لیقلبنی الخ۔

**شرح حدیث** حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس مسجد میں جب آپ معتکف تھے آپ کی زیارت کے لئے گئی تھوڑی دیر میں نے آپ سے بات کی پھر میں اٹھ کر آنے لگی تو آپ بھی مجھے رخصت کرنے کے لئے میرے ساتھ کھڑے ہوئے اور کچھ میرے ساتھ چلے تو اسی اثنار میں دو انصاری شخص مسجد کے سامنے سے گذر رہے تھے جب انہوں نے گذرتے ہوئے ہماری طرف دیکھا تو ذرا تیزی سے آگے جانے لگے جس طرف جارہے تھے یعنی آپ کے لحاظ میں اور اس خیال سے کہ ایسے وقت ہمیں اس طرف نہیں دیکھنا چاہیئے تھا۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بھی ان کی اس بات کو سمجھ گئے اس لئے آپ نے ان کو تیز چلنے سے روکا اور فرمایا علی رسلکما یعنی اپنی رفتار سے چلو تیز چلنے کی حاجت نہیں، اس لئے کہ یہ خاتون جس کے پیچھے میں چل رہا تھا میری زوجہ صفیہ ہے۔

قالا سبحان اللہ یارسول اللہ یعنی انہوں نے اس پر عرض کیا سبحان اللہ توبہ توبہ یارسول اللہ یعنی خدانخواستہ ہمیں کوئی بدگمانی یا اس کا شائبہ نہیں ہوا، آپ نے فرمایا ان الشیطان یجری من ابن آدم مجری الدم، شیطان چونکہ انسان کے ساتھ ہر وقت لگا ہوا ہے اسی لئے مجھے اندیشہ ہوا کہ وہ تمہارے دل میں کوئی وسوسہ نہ ڈالدے، روایت میں ہے

وکان مسکنہا فی دار اسامۃ بن زید، کہ حضرت صفیہ کی رہائش اسامۃ بن زید کے گھر میں تھی، اس سے مراد یہ ہے کما قال الشراح کہ اس مکان میں تھی جو بعد میں اسامہ کے لئے ہو گیا تھا اس لئے کہ جس وقت کا یہ واقعہ ہے اس وقت اسامہ کا کوئی مستقل مکان نہیں تھا بظاہر مطلب یہ ہے کہ آپ ان کو وہاں تک رخصت کرنے کے لئے آئے، اور اس کے بعد والی روایت میں یہ ہے، حتی اذا کان عند باب المسجد الذی عند باب ام سلمۃ مر بہما رجلان یعنی جب آپ مسجد کے اس دروازہ کے قریب پہنچے جو ام سلمہ کے باب کے قریب ہے تو اس وقت میں وہ دو شخص آپ کے قریب کو گذرے یعنی آپ کو صفیہ کو تو پہنچانا تھا دار اسامہ تک جہاں وہ رہتی تھیں لیکن ابھی تک آپ وہاں --- نہیں پہنچے تھے بلکہ باب ام سلمہ تک ہی پہنچے تھے تو اس وقت میں یہ دو شخص آپ کو دیکھتے ہوئے گذرے حضرت امام بخاری نے اس حدیث پر ترجمہ قائم کیا ہے "ھل یخرج المعتکف لحوائجہ الی باب المسجد" اس ترجمۃ الباب کا تقاضہ یہ ہے کہ آپ حضرت صفیہ کو پہنچانے کے لئے مسجد نبوی کے اس دروازہ تک تشریف لے گئے جو باب صفیہ کے محاذاۃ میں تھا اور مسجد سے باہر جانا مراد نہیں کیونکہ امہات المؤمنین کے بیوت مسجد نبوی کے دروازوں کے حوالی میں تھے، ھکذا افادہ الحافظ فی الفتح، اور ہمارے حضرت نے بھی بذل میں یہی بات مختصراً لکھی ہے، لیکن بعض شراح جس میں خطابی بھی ہیں اور صاحب منہل کے کلام میں بھی ہے کہ اس موقع پر آپ مسجد سے باہر ان کو پہنچانے کے لئے نکل گئے تھے، اور یہ کہ یہ واقعہ دلیل ہے اس بات کی کہ اگر کوئی شخص اعتکاف میں کسی ضروری امر واجب کے لئے باہر نکلے تو اس سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا، حضرت شیخ نے بھی حاشیۂ بذل میں یہ لکھا ہے کہ صاحب رسائل الارکان نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے صاحبین کے مسلک کو ثابت کیا ہے جیسا کہ ابھی قریب میں صاحبین اور امام صاحب کا اختلاف جواز خروج کے بارے میں ہدایہ سے گذرا ہے۔

والحدیث اخرجہ ایضاً احمد والبخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ والبیہقی (المنہل)

## المعتکف یعود المریض

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ الہ وسلم یمر بالمریض وھو معتکف فیمر کما ھو ولا یعرج یسأل عنہ۔

یعنی اگر آپ اعتکاف سے ضرورت انسانیہ کے لئے باہر تشریف لاتے تھے تو مریض کی عیادت اور مزاج پرسی کرتے ہوئے گذر جاتے تھے اور اس کے پاس ٹھہرتے نہیں تھے، اور دوسری روایت میں ہے یعود المریض وھو معتکف، یہاں بھی وہی کہا جائے گا جو اوپر لکھا گیا، اور اگر اس کو مستقل عیادت مریض ہی کے لئے خروج پر محمول کیا جائے تو یہ بھی صحیح ہے لیکن اس صورت میں یہ نفلی اعتکاف پر محمول ہوگا اھ من البذل ملخصاً، اس مسئلہ میں دوسرے ائمہ کے مذاہب اور اختلاف علماء گذشتہ باب میں گذر چکا۔

والحدیث اخرجہ ایضا البیہقی وھو ضعیف (المنہل)

عن عائشۃ انہا قالت: السنۃ علی المعتکف ان لا یعود مریضا ولا یشھد جنازۃ ولا یمس امرأۃ ولا یباشرھا

اوجز المسالک میں ولا تباشروھن وانتم عاکفون فی المساجد کے ذیل میں لکھا ہے کہ مباشرت سے مراد جماع ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ابن المنذر نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے، اور بعض علماء سے منقول ہے کہ اس سے مراد مس بالشہوۃ ہے اور شرح احیاء میں لکھا ہے کہ حالت اعتکاف میں اگر مس مرأۃ بغیر شہوت کے ہے تو یہ اعتکاف کے منافی نہیں من غیر خلاف، لیکن اگر شہوت سے ہو تو وہ حرام ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اس سے اعتکاف فاسد ہوتا ہے یا نہیں، امام مالک کے نزدیک فاسد ہو جاتا ہے اگرچہ انزال نہ ہو، اور باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک انزال کی صورت میں فاسد ہوتا ہے ورنہ نہیں، اور جماع کے بارے میں ائمہ ثلاث کا مذہب یہ ہے کہ وہ مطلقاً مفسد اعتکاف ہے خواہ عمداً ہو یا نسیاناً، اور امام شافعی کے نزدیک جماع ناسیاً مفسد اعتکاف نہیں اھ

ولا اعتکاف الا بصوم ولا اعتکاف الا فی مسجد جامع. اس پر کلام گذشتہ ابواب میں ہو چکا۔

والحدیث اخرجہ ایضا البیہقی والدارقطنی (المنہل)

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جعل علیہ ان یعتکف فی الجاھلیۃ لیلۃ او یوما عند الکعبۃ فسأل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال: اعتکف وصم۔

**مضمون حدیث** ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میرے والد حضرت عمر نے زمانۂ جاہلیت میں نذر مانی تھی اس بات کی کہ وہ ایک دن کا اعتکاف کریں گے مسجد حرام میں، پس اس نذر کے بارے میں انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا کہ پوری کرنی چاہیئے یا نہیں، یہ سوال حضرت عمر کا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے مقام جعرانہ میں تھا غزوہ حنین کے بعد، جہاں پر غنائم حنین کو لا کر جمع کیا گیا تھا اور وہاں آپ کی خدمت میں وفد ھوازن حاضر ہوا تھا قیدیوں کو آزاد کرنے کی درخواست کے لئے، اس کا قرینہ اگلی روایت ہے جو اس کے بعد آرہی ہے۔ اس حدیث میں دو مسئلے ہیں ایک نذر جاہلیۃ، کیا اسکا ایفاء واجب ہے یا نہیں، دوسرا مسئلہ صوم معتکف، یہ دوسرا مسئلہ اس سے پہلے گذر چکا۔

**نذر جاھلیۃ کا پورا کرنا واجب ہے یا نہیں** رہا مسئلہ اولی سو اس پر امام بخاری نے مستقل ترجمہ قائم کیا ہے۔ "باب اذا نذر فی الجاہلیۃ ان یعتکف ثم اسلم"۔ اور اس کے ذیل میں انہوں نے یہی حدیث عمر ذکر فرمائی ہے۔ "الابواب والتراجم" میں لکھا ہے کہ حنابلہ کے نزدیک نذر جاہلیۃ صحیح ہے (ان کے نزدیک صحت نذر کے لئے اسلام ناذر شرط نہیں) اور ائمہ ثلاث کے نزدیک یہ نذر معتبر نہیں، لہٰذا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے ایفاء نذر کا حکم جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے وعند احمد للوجوب اھ صوم کے بارے میں مذاہب علماء گذر چکے کہ مالکیہ کے نزدیک مطلقاً شرط ہے اور شافعیہ حنابلہ کے یہاں مطلقاً شرط نہیں، اور حنفیہ کے نزدیک اعتکاف منذور اور غیر منذور کا فرق ہے منذور کے لئے صوم شرط ہے غیر منذور کے لئے نہیں، امام بخاری نے باب باندھا ہے "باب الاعتکاف لیلاً" اور اس

میں انہوں نے اسی حدیث عمر کو ذکر فرمایا جس کے لفظ بخاری میں یہ ہیں۔ ان اعتکف لیلۃ۔ اس سے شافعیہ وحنابلہ نے استدلال کیا صحت اعتکاف بلاصوم پر، اس لئے کہ لیل محل صوم نہیں، ہماری طرف سے اس کا جواب دیا گیا کہ اس قصہ عمر میں روایات مختلف ہیں چنانچہ بخاری میں "لیلۃ" ہے اور صحیح مسلم میں "یوماً" ہے بجائے لیلۃ کے اور یہاں ابوداؤد میں لیلۃ او یوماً شک کے ساتھ لہذا شافعیہ وغیرہ کا استدلال اس سے صحیح نہیں، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ بسا اوقات عرب لیل کا اطلاق نہار پر کرتے ہیں، علامہ عینی کہتے ہیں: بخاری کی روایت میں صرف "لیلۃ" ہے اور مسلم کی روایت میں "یوماً" اور نسائی کی روایت میں ہے "فامرہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان یعتکف ویصوم" لہذا روایات کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نذر یوم اور لیل دونوں سے متعلق تھی اھ من ہامش اللامع مختصراً میں کہتا ہوں نسائی کی طرح یہاں ابوداؤد کی روایت میں بھی امر بالصوم مذکور ہے

والحدیث اخرجہ ایضا الدارقطنی واخرجہ البیہقی ورواہ البخاری ومسلم بدون ذکر الصیام (المنہل ملخصاً)

عن عبد اللہ بن بدیل باسنادہ نحوہ قال: فبینما ھو معتکف اذ کبر الناس فقال: ماھذا یا عبد اللہ! قال سبی ھوازن اعتقھم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: وتلک الجاریۃ فارسلھا معھم۔

حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ جس وقت میرے والد عمر معتکف تھے یعنی مسجد حرام میں (یہ وہی اعتکاف ہے جس کا ذکر اوپر والی روایت میں آیا یعنی نذر جاہلیت والا) وہ کہتے ہیں: اچانک لوگوں کے بلند آواز سے تکبیر کہنے کی آواز آئی، تو میرے والد نے مجھ سے دریافت کیا کہ یہ کیسی آواز ہے؟ میں نے عرض کیا کہ قبیلۂ ہوازن کے قیدی ہیں جن کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے رہا کیا ہے (صحابۂ کرام سے مشورہ کے بعد اپنے فیصلہ سے) جس کا بیان آئندہ باب فداء الاسیر بالمال کتاب الجہاد میں آئے گا، عمر بولے: اور یہ جو باندی یہاں پر ہے اس کو بھی جلدی چھوڑ دے ان ہی کے ساتھ، یہ باندی بھی ان کے پاس سبی ھوازن ہی کی تھی اور چونکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو آزاد کرنے کا فیصلہ فرمادیا تھا تو حضرت عمر نے یہ فیصلہ سنتے ہی ان کے پاس جو ان قیدیوں میں سے ایک باندی تھی اس کو بھی آزاد کردیا۔

## باب فی المستحاضۃ تعتکف

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت: اعتکفت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم امرأۃ من ازواجہ فکانت تری الصفرۃ والحمرۃ فربما وضعنا الطست تحتہا وھی تصلی۔

**شرح حدیث** یہ تو پہلے آہی چکا کہ عورت مسجد میں اعتکاف کرسکتی ہے بلکہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہی یہ ہے کہ مرد وعورت دونوں ہی کے اعتکاف کے لئے مسجد کا ہونا شرط ہے، اور آپ کے زمانہ میں عورتیں مسجد میں اعتکاف کرتی بھی تھیں، اور مستحاضہ چونکہ حکم طاہرہ کے ہے نماز روزہ وغیرہ سب کچھ کرتی ہے لہذا اعتکاف بھی کرسکتی ہے، لیکن اگر اعتکاف وہ مسجد بیت میں کرے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے اس میں تو کوئی اشکال کی بات نہیں، البتہ اگر مسجد میں کرے

جیساکہ جمہور کا مسلک ہے تو اس میں چونکہ تلویث مسجد کا احتمال ہے جس کی وجہ سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ شاید اعتکاف مستحاضہ مسجد میں جائز نہ ہو اس ایہام کو دور کرنے کے لئے مصنف نے اور امام بخاری نے بھی اعتکاف مستحاضہ کا باب باندھا۔

مضمون حدیث یہ ہے: حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آپ کی ازواج میں سے ایک زوجہ محترمہ نے مسجد میں آپ کے ساتھ اعتکاف کیا (یعنی جو کہ مستحاضہ تھیں کما فی روایۃ البخاری، اور اس روایت میں بھی آگے آرہا ہے) پس وہ مختلف الوان کے خون دیکھتی تھیں حالت اعتکاف میں، پیلا بھی اور سرخ بھی، یعنی کبھی یہ اور کبھی یہ، اور فرماتی ہیں کہ بعض مرتبہ ان کے نیچے ہمیں طست رکھنا پڑتا تھا جبکہ وہ نماز میں ہوتی تھیں تاکہ بالفرض اگر خون ٹپکے تو اس میں ٹپکے حافظ نے سنن سعید بن منصور کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ زوجہ محترمہ ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تھیں۔

## معذور صاحب حدث کا اعتکاف درست ہے

صاحب منہل لکھتے ہیں: یہ حدیث دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ مستحاضہ کا اعتکاف اور اس کی نماز اور اس کا مسجد میں ٹھہرنا جائز ہے بشرطیکہ مسجد ملوث نہ ہو اور ایسے ہی وہ شخص جو دائم الحدث ہو یعنی جس کی وضو باقی نہ رہتی ہو، اور ایسے ہی وہ صاحب قروح جن سے خون پیپ وغیرہ بہتا رہتا ہو اھ حاصل یہ کہ یہ حدیث معذور کے حق میں ہے جس میں مستحاضہ بھی داخل ہے، اور معذور کی وضو وقت کے اندر باقی رہتی ہے، لہٰذا یہ نہ سوچا جائے کہ عین سیلان دم کے وقت نماز کیسے صحیح ہوگی۔

ہمارے یہاں "الدر المنضود" کے ابواب الاستحاضہ میں یہ بات گذر چکی کہ ازواج مطہرات میں سے کسی کا مستحاضہ ہونا ثابت ہے یا نہیں، اکثر علماء کے نزدیک ثابت ہے، روایات حدیثیہ میں وارد ہے مگر ابن الجوزی نے اس کا انکار کیا ہے یہ پوری بحث وہاں گذر چکی ہے، اور حدیث الباب سے بھی جمہور کی تائید ہو رہی ہے، بخاری کی ایک روایت میں یہ آیا ہے۔ "اعتکف معہ بعض نسائہ" تو اس کی تشریح ابن الجوزی نے یہ کی ہے کہ عائشہ کی مراد "من نسائہ" سے آپ کی ازواج نہیں ہیں بلکہ آپ کے گھرانہ کی عورتیں مراد ہیں، لیکن خود بخاری میں دوسری جگہ[1] اور یہاں ابوداؤد میں "امرأۃ من ازواجہ" کی تصریح ہے اس لئے ابن الجوزی کی تاویل صحیح نہیں، وہ ان کی اپنی رائے پر مبنی ہے۔

والحدیث اخرجہ ایضا البخاری والنسائی وابن ماجہ والبیہقی (المنہل)

آخر کتاب الصیام والاعتکاف، والحمد للہ علی ما وفقنا لاتمامہ والصلاۃ والسلام علی سیدنا ومولانا محمد وآلہ وصحبہ اجمعین (کذا فی البذل، والحمد للہ اولا وآخرا۔

الی ھھنا بلغ التسوید لیلۃ ۱۰ ذی القعدۃ سنۃ ۱۴۲۱ھ فی المدینۃ المنورۃ والبلدۃ الطاھرۃ علی صاحبہا الف الف صلاۃ وتحیۃ۔

---

[1] بخاری کی ابواب الحیض میں "بعض نسائہ" کا لفظ ہے اور ابواب الاعتکاف میں "امرأۃ مستحاضۃ من ازواجہ" کا لفظ ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# اوّل کتاب الجہاد

کتاب النکاح کے شروع میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ اسلام کے ارکان اربعہ مشہورہ کے بعد دو چیزیں عبادات کے قبیل سے جن کو مصنفین بیان کرتے ہیں، اور وہ ہیں، یعنی جہاد و نکاح، نیز محدثین اور مصنفین کا طرز عمل ان کی ترتیب کے بارے میں یہ ہے کہ بعض مصنفین نے نکاح پر جہاد کو مقدم کیا جیسے امام مالک نے موطا میں، اور امام نسائی نے سنن صغریٰ میں، اور بعض نے جن میں امام ابوداؤد بھی ہیں انہوں نے نکاح کو مقدم کیا جہاد پر۔

**جہاد سے متعلق مباحث ثلاثہ** یہاں کتاب الجہاد کے شروع میں ہم تین بحثیں مختصراً بیان کرنا چاہتے ہیں، اولاً جہاد کے لغوی اور شرعی معنی اور اس کی قسمیں، ثانیاً جہاد کا حکم، ثالثاً جہاد کی فضیلت، جہاد کی مشروعیت جیسا کہ بالتفصیل آئندہ باب کے شروع میں آرہا ہے بماہ صفر ۲ھ میں ہوئی۔

**بحث اوّل**: امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے صحیح بخاری میں یہ سرخی قائم کی "کتاب الجہاد والسیر" اور پھر اس کے بعد سب سے پہلے جہاد کی فضیلت کے بارے میں آیات اور روایات کو ذکر فرمایا، اور اس سلسلہ میں کئی باب قائم کئے، اور امام ترمذی نے اولاً ایک عنوان "ابواب السیر" قائم کیا اور اس کے تحت بہت سے ابواب قائم کئے جہاد سے متعلق، پھر دوسرا عنوان قائم کیا "ابواب فضائل الجہاد" جس کے تحت بہت سے ابواب فضیلت جہاد کے بارے میں قائم کئے، تیسرا عنوان قائم کیا "ابواب الجہاد عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم" اور پھر اس کے تحت بہت سے ابواب بعض احکام متعلقہ جہاد سے، اور اس کے مناسبات، نیز حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے غزوات کی تعداد کا باب بھی ذکر کیا۔

حافظ فرماتے ہیں جہاد کے لغوی معنی مشقت کے ہیں، اور قاموس میں ج ہ د کے مادہ میں لکھا ہے جَہد بالفتح کے معنی طاقت کے ہیں اور کبھی اس پر ضمہ بھی آتا ہے یعنی جُہد، اور دوسرے معنی جَہد بالفتح کے مشقت کے لکھے ہیں، نیز جہد بالفتح کے معنی مبالغہ اور غایت کے بھی لکھے ہیں، اور پھر آگے لکھا ہے جَہَدَ یَجْہَدُ جَہْدًا از باب فتح اس کے معنی ہیں اجتہاد اور کوشش کے، اور پھر اس سے آگے چل کر لکھتے ہیں والجہاد بالکسر القتال مع العدو کالمجاہدۃ، قال اللہ تعالیٰ: وجاھدوا فی اللہ، یقال جاھد العدو مجاھدۃ وجہادًا قاتلہ۔

**جہاد کی قسمیں، جہاد اصغر و اکبر** اور پھر امام راغب سے نقل کیا ہے کہ جہاد کی حقیقت اپنی طاقت اور کوشش کو خرچ کر ڈالنا مدافعت عدو میں، اور یہ کہ اس کی تین قسمیں ہیں، عدو ظاہر کیساتھ مجاہدہ کرنا اور شیطان کیساتھ، اور نفس کے ساتھ، اور یہ کہ باری تعالیٰ کے قول "وجاھدوا فی اللہ حق جہادہ" میں تینوں قسمیں داخل ہیں

(تاج العروس) حضرت شیخ اوجز ص ۔ میں امام راغب کے کلام کے بعد لکھتے ہیں: چنانچہ حدیث مرفوع "المجاہد من جاہد نفسہ" کما فی المشکوٰۃ بروایت شعب البیہقی، ابن العربی شرح ترمذی میں فرماتے ہیں ھذا ہو مذہب الصوفیۃ ان الجہاد الاکبر ہو جہاد العدو الداخل، یعنی نفس امارہ کما فی قولہ تعالیٰ "والذین جاھدوا فینا لنہدینہم سبلنا" ولذا قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وقد رجع من غزاۃ: رجعنا من الجہاد الاصغر الی الجہاد الاکبر اھ مختصراً، یہ حدیث صوفیار کے نزدیک معروف ہے، امام غزالی نے اس کو احیار العلوم میں متعدد مواضع میں ذکر کیا ہے، علامہ زبیدی حافظ عراقی سے نقل کرتے ہیں: رواہ البیہقی من حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وقال: ھذا اسناد فیہ ضعف اھ بزیادۃ من حاشیۃ اللامع ج۲ نیز حاشیۂ لامع میں اس حدیث پر مزید کلام ہے فارجع الیہ لوشئت [1] اور حافظ فرماتے ہیں: وشرعاً: بذل الجہد فی قتال الکفار ویطلق ایضا علی مجاہدۃ النفس والشیطان والفساق، اور مجاہدۂ نفس کی تشریح میں لکھاہے کہ اوّل امور دین سے واقفیت حاصل کرنا اور سیکھنا، اس کے بعد ان پر عمل کی مشقت برداشت کرنا، اس کے بعد ان کی تعلیم پر مشقت برداشت کرنا۔ الی آخر ما ذکر، اور ملا علی قاری لکھتے ہیں: الجہاد لغۃً المشقۃ وشرعاً بذل المجہود فی قتال الکفار مباشرۃ او معاونۃ بالمال او بالرأی او بتکثیر السواد او غیر ذلک، یعنی کفار کے ساتھ قتال میں کوشش کرنا اور اپنی قوت صرف کرنا خواہ وہ جسم وجان کے ذریعہ ہو یا مالی اعانت کے ذریعہ ہو یا رائے اور مشورہ کی اعانت سے یا محض تکثیر سواد سے، اور شیخ ابن الہمام نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے "ھو دعوتہم الی الدین الحق وقتالہم ان لم یقبلوا، وحاصلہ بذل اعز المحبوبات وادخال اعظم المشقات علیہ وھو نفس الانسان، ابتغاء مرضات اللہ تعالیٰ وتقرباً بذلک الیہ تعالیٰ اھ یعنی کفار کو دین حق کی دعوت دینا اور اس کو قبول نہ کرنے کی صورت میں ان سے قتال کرنا جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان کا اپنی سب سے زیادہ محبوب ترین چیز کو قربان کرنا اور اس پر زبردست مشقت ڈالنا محض اللہ تعالیٰ کی رضا اور اس کا تقرب حاصل کرنے کے لئے۔

**مامور بہ کی قسمیں حسن لعینہ ولغیرہ** جاننا چاہیئے کہ اصولیین نے امر کی بحث میں بیان کیا ہے کہ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں، حسن لعینہ اور حسن لغیرہ، اور پھر حسن لغیرہ کی دو قسمیں قرار دیں ایک یہ کہ وہ غیر جس کی وجہ سے اس میں حسن پیدا ہوا ہے یا تو وہ نفس مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا ہوتا ہوگا یا نہیں بلکہ اس کو مستقل کیا جائے گا، ثانی کی مثال وضو ہے کہ وہ مامور بہ حسن لغیرہ ہے جس میں غیر کی وجہ سے حسن پیدا ہوا ہے اور غیر سے مراد نماز ہے، پس وضو میں بذات خود کوئی عبادت کے معنی نہیں ہیں، بلکہ وہ تو فی حد ذاتہ تبرید اور تنظیف

---

[1] وفیہ: قال الغزالی فی موضع آخر: وقال نبینا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لقوم قدموا من الجہاد: مرحبا بکم قدمتم من الجہاد الاصغر الی الجہاد الاکبر، قیل یا رسول اللہ! وما الجہاد الاکبر؟ قال: جہاد النفس، قال العراقی: رواہ البیہقی فی الزہد، وقال صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم المجاہد من جاہد نفسہ فی طاعۃ اللہ تعالیٰ، قال العراقی: رواہ الترمذی فی اثناء حدیث وصححہ وابن ماجہ من حدیث فضالۃ بن عبید، قال صاحب الاتحاف: وکذلک اخرجہ ابن حبان فی الصحیح اھ

اعضار ہے بلکہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس کے اندر اضاعۃ المال ہے، اس میں جو حسن آیا ہے وہ غیر یعنی نماز کی وجہ سے آیا ہے جس میں سراسر اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور اپنی بندگی کا اظہار اور اعتراف ہے، لیکن وضو ایسا حسن لغیرہ ہے کہ وہ غیر نفس وضو سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کو قصداً علیحدہ سے ادا کرنا پڑتا ہے، چنانچہ وضو کے بعد نماز پڑھی جاتی ہے، اور اول کی مثال جہاد ہے کہ یہ بھی حسن لغیرہ ہے بذات خود اس میں کوئی خوبی اور بھلائی نہیں ہے بلکہ تعذیب عباد اور تخریب بلاد کے قبیل سے ہے، اس میں جو حسن پیدا ہوا ہے وہ غیر کی وجہ سے یعنی اعلاء کلمۃ اللہ تعالیٰ اور دین برحق کی حمایت وحفاظت، لیکن یہاں یہ غیر نفس مامور بہ سے حاصل ہو جاتا ہے یعنی اس کو الگ سے نہیں کرنا پڑتا (نور الانوار) ابوداؤد میں آگے ایک طویل حدیث میں آرہا ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: من قاتل حتی تکون کلمۃ اللہ ھی اعلی فھو فی سبیل اللہ عزوجل، اس حدیث میں تصریح ہے اس بات کی کہ جہاد وقتال سے مقصود اعلاء کلمۃ اللہ ہے (اللہ کے دین کا بول بالا)

**بحث ثانی حکم جہاد:** حاشیہ ابن عابدین میں ہے: جہاد کا حکم بتدریج نازل ہوا، ابتداءً ہجرت سے پہلے آپ صرف تبلیغ دین اور انذار اور صبر علی اذی الکفار کے مامور تھے، چنانچہ ستر سے زائد آیات میں آپ کو قتال اور مقابلہ سے روکا گیا پھر ہجرت کے بعد آپ کو جہاد کی اجازت دی گئی بطور دفاع اور جوابی کارروائی کے، یعنی جب کہ اس کی ابتداء کفار کی طرف سے ہو، اُذن للذین یقاتلون بانھم ظلموا الآیۃ کے ذریعہ، اور یہ سب سے پہلی آیت ہے جو اجازت قتال کے بارے میں نازل ہوئی، اس کے بعد پھر ابتداءً بھی قتال کی اجازت دی گئی لیکن غیر اشہر حرم میں، فاذا انسلخ الاشھر الحرم فاقتلوا المشرکین، پھر اس کے بعد ۸ھ میں جہاد کا حکم علی الاطلاق دیا گیا۔ (من حاشیۃ ابن عابدین والبجیرمی)

### عہد نبوی کے بعد کے زمانوں میں جہاد کا حکم

در مختار میں ہے: جہاد فرض کفایہ ہے پس واجب ہے امام پر کہ دار الحرب کی جانب ہر سال میں ایک یا دو مرتبہ مجاہدین کا ایک دستہ بھیجے، اور رعیت پر واجب ہے اس بارے میں امام کی اعانت کرنا، پس اگر وہ نہ بھیجے تو اس کا وبال اسی پر ہوگا اور یہ جب ہے جب امام کو یہ غالب ظن ہو کہ وہ کفار کا مقابلہ کر سکتا ہے ورنہ (تردد کی صورت میں) ان سے قتال مباح نہیں ہے بخلاف امر بالمعروف کے، یعنی وہ ہر حال میں واجب ہے اس کے لئے کسی خاص قید کی ضرورت نہیں اھ بزیادۃ من الشامی، اور بدائع میں ہے جب جہاد فرض کفایہ ہے تو امام کے لئے اس بات کی گنجائش نہیں ہے کہ اسلامی سرحدوں میں سے کسی سرحد کو مجاہدین کی جماعت سے خالی چھوڑے، اتنی بڑی جماعت جو قتال عدو کے لئے کافی ہو سکے پس جب یہ سب سرحدیں مجاہدین سے پُر ہو جائیں تب باقی لوگوں سے جہاد ساقط ہوتا ہے، اور عنایہ شرح ہدایہ میں ہے: جہاد فرض علی الکفایہ ہے اکثر اہل علم کے نزدیک سوائے ابن المسیب کے کہ وہ فرماتے ہیں کہ فرض عین ہے آیات وروایات کے عموم کی وجہ سے، اور اس کے برخلاف ابن شبرمہ اور ثوری سے مروی ہے کہ یہ غیر واجب ہے، اسی طرح ابن عمر سے بھی مروی ہے، ابن قدامہ نے سعید بن المسیب کے مسلک کی دلیل میں جو اس کو فرض عین کہتے ہیں. باری تعالیٰ کا قول انفروا خفافا

وثقالا وجاہدوا باموالکم وانفسکم کو ذکر کیا ہے، اور ایسے ہی ان لا تنفروا یعذبکم عذابًا الیما، اور ایسے ہی کتب علیکم القتال، اور ابوہریرہ کی حدیث مرفوع: مَن مات ولم یغز ولم یحدث نفسہ بالغزو مات علی شعبۃ من النفاق، اور پھر آگے جمہور کے قول کی دلیل میں یہ آیات پیش کی ہیں، لایستوی القاعدون من المؤمنین غیر اولی الضرر والمجاہدون فی سبیل اللہ، نیز باری تعالیٰ کا قول: ماکان المؤمنون لینفروا کافۃ الآیۃ، اور جس آیت سے ابن المسیب نے استدلال کیا اس کے بارے میں فرماتے ہیں قال ابن عباس نسخہا قولہ تعالیٰ: ماکان المؤمنون لینفروا کافۃ، اور دوسرا جواب یہ دیا کہ ممکن ہے یہ آیت غزوۂ تبوک سے متعلق ہو جس کے بارے میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے نفیر عام ہوچکا تھا، اور نفیر عام کے وقت جہاد بالاتفاق فرض عین ہوجاتا ہے۔

اوپر ابن عابدین سے گذرا جہاد کے بارے میں کہ امام پر واجب ہے کہ سال میں ایک یا دو مرتبہ لشکر روانہ کرے دارالحرب کی طرف، تقریبًا یہی دوسرے مذاہب کی کتابوں میں ہے شافعیہ اور حنابلہ کی، چنانچہ اعانۃ الطالبین (فقہ شافعی) میں ہے کہ جہاد فرض کفایہ ہے ہر سال میں اگرچہ سال میں ایک ہی مرتبہ ہو جبکہ کفار اپنے شہروں میں ہوں، اور اگر ہمارے شہر میں داخل ہوجائیں تو پھر ہر شخص پر جہاد متعین ہے، آگے لکھتے ہیں: سال میں ایک مرتبہ جہاد یہ اس کا اقل درجہ ہے لقولہ تعالیٰ" اولا یرون انہم یفتنون فی کل عام مرۃ اومرتین" مجاہد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ آیت جہاد کے بارے میں نازل ہوئی اور دوسری وجہ یہ کہ جزیہ جہاد کے بدلہ میں واجب ہوتا ہے اور وہ ہر سال میں ایک مرتبہ واجب ہوتا ہے پس ایسا ہی اس کا بدل بھی، اور یہی ابن قدامہ نے مغنی میں لکھا ہے، وہ لکھتے ہیں فیجب فی کل عام مرۃ الامن عذر مثل ان یکون بالمسلمین ضعف فی عدد او عدۃ الخ، یعنی ہر سال ایک بار واجب ہے مگر یہ کہ کوئی عذر اور مجبوری ہو مثلًا یہ کہ مسلمانوں کی تعداد میں کمی ہو، یا اسلحہ وانتظام وغیرہ کی کمی یا یہ کہ مدد کا انتظار ہو (باہر سے فوج آنے کا) یا راستہ میں کوئی مانع ہو وغیرہ۔

## عہدِ نبوی میں جہاد کا حکم

جاننا چاہیئے کہ یہ مذکورہ بالا حکم اور تفصیل بعد کے زمانہ کے اعتبار سے ہے عہد نبوی کے اعتبار سے نہیں، اس لئے کہ دونوں زمانوں کے حکم میں فرق ہے، چنانچہ حافظ فتح الباری میں لکھتے ہیں۔ کمافی البذل۔ وللناس فی الجہاد حالان احدھما فی زمن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم والاخری بعدہ، اول کے بارے میں فرماتے ہیں کہ شروع میں جہاد فرض عین تھا یا کفایہ؟ علماء کے دونوں ہی قول مشہور ہیں اور مذہب شافعی میں بھی دونوں ہی ہیں، ماوردی کہتے ہیں: آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں صرف مہاجرین کے حق میں فرض عین تھا، اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ فتح مکہ سے پہلے ہر اسلام لانے والے کے حق میں واجب تھا ہجرۃ الی المدینۃ نصرت اسلام کے لئے، اور اس کے بالمقابل سہیلی یوں کہتے ہیں کہ صرف انصار کے حق میں فرض عین تھا، جس کی تائید لیلۃ العقبہ کی بیعت سے ہوتی ہے جس میں انصار نے آپ سے بیعت علی الایواء والنصرۃ کی تھی، اس پر حافظ فرماتے ہیں ان دونوں قول کو اگر جوڑ دیا جائے تو اس کا حاصل یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں جہاد مہاجرین اور انصار کے حق میں فرض عین تھا اور ان دونوں کے علاوہ باقی کے حق میں فرض کفایہ اھ مختصرًا، میں کہتا

ہوں اس کا حاصل یہ ہوا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں جہاد کے بارے میں پانچ قول ہوئے قیل فرض عین مطلقاً وقیل فرض کفایۃ مطلقاً، وقیل عین فی حق المہاجرین کفایۃ فی غیرہم، وقیل عین فی حق الانصار کفایۃ فی غیرہم، اور پانچواں قول تیسرے اور چوتھے کا مجموعہ یعنی فرض عین علی المہاجرین والانصار وفی حق غیرہما کفایۃ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں مطلقاً فرض عین کا قول علامہ باجی نے سحنون مالکی سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں: جہاد اول اسلام میں تمام مسلمانوں پر فرض تھا والآن ھو مرغب فیہ، کذا فی الاوجز، پھر پانچویں قول کے بعد حافظ لکھتے ہیں، لیکن اس کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا کہ طائفین (مہاجرین وانصار) کے حق میں فرض عین علی العموم تھا بلکہ انصار کے حق میں صرف اس وقت تھا جب کوئی دشمن مدینہ پر حملہ آور ہو اور چڑھائی کرے، اور مہاجرین کے حق میں اس وقت جبکہ کافروں سے قتال کا ارادہ باہر جاکر ہو جیساکہ اس کی تائید اس واقعہ[1] سے ہوئی جو قصہ بدر میں پیش آیا (حافظ نے آگے ایک قول اور لکھ کر پھر اپنی تحقیق لکھی ہے) اور کہا گیا ہے کہ جہاد فرض عین تھا جس غزوہ میں خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نکلیں، اس کے علاوہ میں نہیں، اور تحقیق یہ ہے کہ آپ کے زمانہ میں جہاد فرض عین تھا اس شخص کے حق میں جس کو آپ معین فرمادیں اگرچہ آپ اسمیں نہ نکلیں اھ من البذل۔

**بحث ثالث، فضیلت جہاد:** حضرت امام بخاری نے کتاب الجہاد کے شروع میں سب سے پہلے فضیلت جہاد ہی کا باب قائم کیا ہے بلکہ کئی باب باندھے ہیں، پہلے باب کے تحت میں شروع سورۂ توبہ کی آیت شریفہ ذکر فرمائی ہے "ان اللہ اشتری من المؤمنین انفسہم واموالہم بان لہم الجنۃ یقاتلون فی سبیل اللہ فیقتلون ویقتلون وعدا علیہ حقا فی التورٰۃ والانجیل والقرآن، ومن اوفی بعہدہ من اللہ فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم بہ، وذلک ھو الفوز العظیم" واقعی یہ آیت کریمہ جہاد کی

---

[1] حافظ صاحب کا اشارہ اس طرف ہے جو سیرۃ میں آتا ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو یہ اطلاع پہنچی کہ قریش اپنے قافلہ کی حفاظت کے لئے مکہ مکرمہ سے روانہ ہو گئے ہیں اس پر آپ نے صحابہ کرام سے مشورہ فرمایا کہ اب ہمیں کیا کرنا چاہیئے یعنی مدینہ واپس لوٹ جائیں یا آئندہ لہ دشمن کا مقابلہ کیا جائے، تو اس پر مہاجرین میں سب سے پہلے صدیق اکبر کھڑے ہوئے اور پھر عمر فاروق اور پھر دوسرے حضرات مہاجرین اور سب نے ایک زبان ہو کر آپ سے یہی عرض کیا کہ اس میں جو آپ کی رائے ہو اور جو آپ کریں گے ہم آپ کے ساتھ ہیں، حضور نے اس پر اظہار مسرت فرمایا اور ان کو دعاء خیر دی لیکن اسکے باوجود آپ نے پھر وہی بات فرمائی کہ اے لوگو مجھے مشورہ دو کہ اب کیا کرنا چاہیئے دراصل آپ یہ چاہتے تھے کہ اس موقع پر انصار کھڑے ہوں اور وہ قتال پر آمادگی کا اظہار کریں کیونکہ لیلۃ العقبہ میں انصار نے آپ سے عہد کیا تھا کہ جو دشمن آپ پر حملہ آور ہوگا اس کی مدافعت ہم آپ سے کریں گے یعنی مدینہ سے باہر جاکر نصرت کا ان کی طرف سے کوئی وعدہ نہ تھا، غرضیکہ جب دوسری تیسری دفعہ آپ نے یہی بات فرمائی اس کو سعد بن معاذ انصاری سمجھ گئے کہ آپ کا روئے سخن ہماری طرف ہے تو انہوں نے کھڑے ہو کر عرض کیا! واللہ لکانک تریدنا یا رسول اللہ! قال: اجل، اس پر انہوں نے پھر اپنی پوری پوری جاں نثاری کا اظہار کیا — کہ ہم ہر طرح آپ کے ساتھ ہیں، اگر آپ سمندر میں بھی اس مقصد کے لئے گھسیں گے تو ہم آپ کے ساتھ گھس جائیں گے۔ رضی اللہ عنہم وارضاہم اجمعین۔

فضیلت کے لئے کافی ووافی ہے اور نص قطعی ہے کہ مجاہد نے اللہ تعالیٰ شانہ سے معاملہ کرلیا ہے اپنی جان ومال کا جنت کے بدلہ میں، گویا اللہ تعالیٰ اس بات کی تصریح فرمارہے ہیں کہ مجاہد نے اپنی جان اور مال سب کچھ میرے حوالہ کردیا ہے، اور پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے نہایت تاکید کے ساتھ اس کے لئے جنت کا وعدہ اور اس کے حصول کی بشارت دیدی ہے اس کے بعد امام بخاری نے یہ حدیث ذکر فرمائی بروایت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ: یارسول اللہ ای العمل افضل؟ قال: الصلاۃ علی میقاتہا قلت ثم ای؟ قال ثم برالوالدین، قلت ثم ای؟ قال الجہاد فی سبیل اللہ، اور اس کے بعد دوسرا باب یہ ہے افضل الناس مؤمن مجاہد بنفسہ ومالہ فی سبیل اللہ، اور اس کی دلیل میں یہ آیت ذکر فرمائی، یایہا الذین امنوا ھل ادلکم علی تجارۃ تنجیکم من عذاب الیم، تؤمنون باللہ ورسولہ وتجاھدون فی سبیل اللہ باموالکم وانفسکم ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون، یغفرلکم ذنوبکم ویدخلکم جنات تجری من تحتہا الانہار ومسکن طیبۃ فی جنات عدن ذلک الفوز العظیم اس آیۃ کریمہ میں ایمان باللہ والرسول کے بعد جہاد کی فضیلت اور اس پر مرتب ہونے والا اجر عظیم بیان کیا گیا ہے، اور پھر اس کے بعد امام بخاری نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث مرفوع: ایّ الناس افضل؟ قال مؤمن یجاہد فی سبیل اللہ بنفسہ ومالہ۔ ذکر فرمائی اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ

## افضل الاعمال کے بارے میں روایات مختلفہ

اس مقام میں شراح حدیث افضل الاعمال میں جو روایات مختلفہ وارد ہوئی ہیں ان کے درمیان تطبیق بیان کرتے ہیں، حضرت اقدس گنگوہی کے افادات بخاری المعروف بلامع الدراری میں ہے کہ اس حدیث میں مجاہد کی جو فضیلت مذکور ہے وہ فضیلت جزئیہ ہے (ایک خاص لحاظ سے) اور وہ مجاہد کا مشغول رہنا ہے دن رات بیداری کی حالت میں بھی اور سونے کی حالت میں بھی، غفلت میں بھی اور حضور قلب کی حالت میں بھی، اس کام میں جس کے لئے وہ نکلا ہے اسی لئے اس کے لئے اجر لکھا جاتا ہے ہر اس کام میں جس کو وہ سفر جہاد کے اثناء میں کرتا ہے، خود وہ کرے یا اس کا اجیر وخادم کرے یا اسکی سواری اور جانور کرے، جیساکہ حدیث میں اس کی تصریح ہے، اور واقعی یہ فضیلت جہاد کے علاوہ دوسری طاعت میں نہیں ہے، اس لئے کہ مثلاً نماز پڑھنے والا اور ایسے ہی روزہ رکھنے والا ان کو اجر ملتا ہے، جب تک یہ نماز میں ہیں اور روزہ کی حالت میں ہیں اس کے بعد نہیں، لیکن نماز کی فضیلت اور بعض دوسری طاعات کی فی نفسہ جہاد کی فضیلت سے زائد ہے، لہٰذا اس روایت میں اور وہ روایت جو پہلے گذر چکی کہ اعمال میں سب سے افضل الصلاۃ لوقتہا ہے کوئی منافات نہیں اھ لامع کے حاشیہ میں ابن عابدین سے نقل کیا ہے کہ اس بات میں کوئی تردد نہیں ہے کہ فرض نمازوں کو ان کے اوقات میں ادا کرنے پر مواظبت یہ جہاد سے افضل ہے اس لئے کہ نماز فرض عین ہے، دوسرے یہ کہ جہاد ایمان اور اقامت صلاۃ کی تحصیل کے لئے ہوتا ہے بذات خود مقصود نہیں، پس وہ حسن لغیرہ ہوا اور نماز حسن لعینہا ہے، اور مقصود بالجہاد وہی ہے الی آخر ما ذکر، علامہ عینی فرماتے ہیں افضل الاعمال کے بارے میں احادیث کا اختلاف سائلین

اوران کے احوال کے اختلاف کی وجہ سے ہے، اور یا باعتبار اختلاف وقت اور زمان کے اور یا یہ کہئے کہ بعض اشیار کی نسبت کے اعتبار سے، یعنی فضیلت جزئی، خرقی نے امام احمد سے نقل کیا: لا اعلم شیئاً من العمل بعد الفرائض افضل من الجهاد، اور صاحب فیض الباری مولانا محمد انورشاہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک اشتغال علمی افضل ہے اشتغال بالنوافل سے بخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک اس کا عکس ہے، اور امام احمد سے دو روایتیں ہیں ایک میں انہوں نے علم کو افضل قرار دیا اور دوسری میں جہاد کو کما ذکرہ ابن تیمیہ فی منہاج السنۃ، اور یہ اختلاف جہاد نفلی میں ہے نہ کہ اس جہاد میں جو فرض الوقت ہو، یعنی جس حالت میں جہاد فرض ہو جاتا ہے اس وقت وہی سب سے افضل ہے حضرت شیخ فرماتے ہیں: لیکن امام شافعی کا مسلک ملا علی قاری نے مرقاۃ میں شرح السنۃ سے خود امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے طلب العلم افضل من صلاۃ النافلۃ، ملا علی قاری فرماتے ہیں اس لئے کہ ـــ علم بعض ایسے ہیں جو فرض عین ہیں اور بعض وہ ہیں جو فرض کفایہ ہیں، اور یہ دونوں افضل ہیں نفل سے، یہ بحث ہمارے یہاں کتاب الصلاۃ میں باب فی المحافظۃ علی الصلوات میں گذرچکی الحمد للہ تعالیٰ ابتدائی تین بحثیں پوری ہوئیں، یہاں ایک بحث اور ہے گویا چوتھی بحث وہ یہ کہ جہاد کا حکم بظاہر آیت کریمہ لا اکراہ فی الدین قد تبین الرشد من الغی کے خلاف ہے اس کا جواب ہم انشاء اللہ تعالیٰ جہاں کتاب میں یہ باب آئے گا "باب الاسیر یکرہ علی الاسلام" وہاں دیں گے۔

## باب ماجاء فی الهجرة

ہجرت چونکہ مبدأ الجہاد ہے ہجرت کے بعد ہی جہاد کی مشروعیت ہوئی اس مناسبت سے مصنف نے یہ باب کتاب الجہاد کے شروع میں ذکر فرمایا، چنانچہ سنن ترمذی میں سعید بن جبیر ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کرتے ہیں لما اُخرج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من مکۃ قال ابوبکر اخرجوا نبیہم لیہلکن فانزل اللہ تعالیٰ "اذن للذین یقاتلون بانہم ظلموا وان اللہ علی نصرہم لقدیر" یعنی جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو کفار مکہ نے مجبور کیا ہجرت اور ترک وطن پر تو اس موقعہ پر صدیق اکبر نے فرمایا تھا اور اپنا یہ تاثر ظاہر کیا تھا کہ ان بدبختوں نے اپنے نبی کو نکلنے پر مجبور کیا اب یہ تباہ ہوں گے چنانچہ قریب ہی میں یہ آیت نازل ہوگئی جو اوپر مذکور ہوئی، اس کے نزول پر صدیق اکبر نے فرمایا: لقد علمت انہ سیکون قتال کہ ہم تو پہلے ہی سمجھ گئے تھے کہ اب جہاد کا حکم ہونے والا ہے۔

**اول آیۃ نزلت فی القتال** علمار نے لکھا ہے کہ یہ پہلی آیت ہے جو قتال کے بارے میں نازل ہوئی جس کا نزول بارہ صفر سنہ ۲ھ میں ہوا اور اس سے پہلے بہتر[1] آیات ایسی نازل ہوچکی تھیں جن میں صبر وضبط کا حکم اور نہی عن القتال تھا، اس آیت کے نزول سے وہ بہتر[1] آیتیں منسوخ ہوگئیں لیکن چونکہ یہ آیت تو ابتدائی ہے اور صرف اباحۃ قتال کے بارے میں ہے اس کے بعد بہت سی آیتیں ایسی نازل ہوئیں جن میں یہ تھا کہ ابتداءً

[1] وفی بعض النسخ بعدہ وسکنی البدر ۱۲۔

قتال کرنا تمہارے لئے جائز نہیں ہے اگر پہل کفار کی طرف سے ہو تب قتال کی اجازت ہے اور بعض میں اشہر حرم کا استثناء کیا گیا تھا یہ بعد کی اور پہلی سب آیات کا مجموعہ ایک سو بیس آیات علماء نے لکھا ہے ان سب کو آیت السیف کے نزول نے یعنی سورہ براءۃ کی یہ آیت "فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم وخذوھم واحصروھم واقعدوا لہم کل مرصد" الآیۃ نے منسوخ کردیا (بذل القوۃ فی حوادث سنی النبوۃ للسندی)

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان اعرابیا سأل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن الھجرۃ فقال ویحک ان شأن الھجرۃ شدید فھل لک من ابل؟ قال: نعم، قال فھل تؤدی صدقتھا؟ قال نعم، قال فاعمل من وراء البحار فان اللہ لن یترک[1] من عملک شیئا۔

**شرح الحدیث** ایک اعرابی یعنی دیہات کے رہنے والے نے جس نے ابتک ہجرت الی المدینہ نہیں کی تھی۔ اس نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ہجرت کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا: تیرا بھلا ہو، ہجرت کا مسئلہ بڑا سخت ہے ہر ایک کے بس کا نہیں پھر آپ نے اس سے دریافت فرمایا تیرے پاس اونٹ ہیں، اس نے عرض کیا نعم، آپ نے پوچھا ان کی زکوٰۃ صدقہ ادا کرتا ہے اس نے کہا جی ہاں (اور جب زکوٰۃ ادا کرتا تھا جو کہ نفس پر بہت زیادہ شاق ہے تو نماز روزہ ... کرتا ہی ہوگا) اس پر آپ نے اس سے فرمایا تو اپنے اعمال میں لگا رہ اور جہاں چاہے رہتا رہ، یعنی تجھ کو ترک وطن کی ضرورت نہیں، اعمال خیر اور فرائض ادا کرتا رہ چاہے مقام ہجرت سے کتنا ہی دور رہ، بحار بحرہ کی جمع ہے بمعنی بلدہ، زیادہ دوری کو جب ہمارے اردو کے محاورہ میں بیان کرتے ہیں تو کہا کرتے ہیں سات سمندر پار، یہاں بھی یہی ترجمہ کرلیجئے، مگر اس سے یہ نہ شبہ ہو کہ اس جملہ میں بحار سے سمندر[2] مراد ہے، پھر آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ تیرے کسی عمل کے ثواب کو کم نہیں فرمائیں گے یعنی ترک ہجرت کی وجہ سے، یہاں پر یہ اشکال ہوتا ہے ابتداء اسلام میں تو ہجرت فرض تھی پھر آپ نے اس کو ترک ہجرت کی اجازت کیسے مرحمت فرمائی، تو کہا جائے گا کہ یہ جواز اسی اعرابی کے ساتھ خاص ہے آپ کی اس خصوصی اجازت کی بنا پر جو مبنی تھی اس اعرابی کے حال کے حکاہ العینی عن القرطبی اور یا یہ کہا جائے کہ یہ اعرابی غیر اہل مکہ سے تھا جن کے حق میں ہجرت صرف مستحب تھی واجب نہ تھی کما حکی العینی عن بعضہم، حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ ممکن ہے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس اعرابی کے بارے میں یہ اندازہ لگایا ہو کہ اس شخص سے شدائد ہجرت اور اس کے مشاق کا تحمل نہ ہو سکے گا واللہ تعالیٰ اعلم ولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان یخص من شاء بما شاء، اور حافظ نے فتح الباری میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ واقعہ فتح مکہ کے بعد کا ہے کیونکہ فتح مکہ سے پہلے تو ہجرت فرض تھی پھر بعد میں یہ حکم منسوخ ہوا آپ کے ارشاد لا ہجرۃ بعد الفتح سے اھ

---

[1] یہ وتر یتر وترا سے ہے جس کے معنی نقص کے ہیں، کما قال اللہ تعالیٰ: واللہ معکم ولن یترکم اعمالکم، یتر اصل میں یوتر تھا اعلال کے بعد یتر ہوگیا، ایک جگہ حدیث میں بغیر اعلال کے بھی وارد ہوا ہے جیسا کہ ابوداؤد میں صلاۃ اللیل میں گذرا، ولم یکن یوتر۔

[2] اگرچہ ایک قول اس میں یہ بھی ہے ذکرہ العینی بلکہ انہوں نے پہلے اسی معنی کو لیا ہے ثم قال وقیل المراد من البحار البلاد ۱۲۔

لیکن حافظ کی اس رائے پر یہ اشکال ہوگا کہ یہ اعرابی تو اہل مکہ سے نہیں تھا کما جزم بہ بعض الشراح اور فتح مکہ کے بعد نسخ ہجرۃ کا تعلق خود اہل مکہ سے ہے لامن غیرہم فتأمل اور اسکے برخلاف علامہ عینی کی رائے اس قصہ کے بارے میں فتح مکہ سے قبل کی ہے اور انہوں نے مہلب سے بھی یہی نقل کیا ہے اور یہ کہ اگر یہ فتح مکہ سے بعد کا واقعہ ہوتا تو پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس اعرابی کے جواب یہی فرماتے لاہجرۃ بعد الفتح کما قالہ لغیرہ الی آخر ما فی العینی۔

والحدیث اخرجہ البخاری (فی عدۃ مواضع الزکاۃ، الھبہ، مناقب الانصار) ومسلم والنسائی (قالہ المنذری)

سألت عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا عن البداوۃ فقالت: کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یبدو الی ھذہ التِلاع وانہ اراد البَداوۃ مرۃ فارسل الی ناقۃ مُحَرَّمَۃ من ابل الصدقۃ۔

**حدیث کی شرح بالتفصیل** شریح بن ہانی کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہ سے سوال کیا بداوت کے بارے میں، ابداوۃ میں بار کا فتحہ اور کسرہ دونوں ہیں یعنی خروج الی البادیہ، جس کو صحرا نوردی کہتے ہیں اور سیاحت بھی، تو انہوں نے بعض ٹیلوں کی طرف اشارہ کرکے فرمایا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان کی طرف چلے جاتے تھے اور پھر ایک واقعہ انہوں نے سنایا کہ ایک مرتبہ آپ نے بداوۃ کا ارادہ فرمایا۔ تو میرے پاس ایک اونٹنی غیر تربیت یافتہ یعنی جو سواری میں چلنے کی عادی نہیں تھی بھیجی غالباً زین وغیرہ اسپر کسنے کے لئے بھیجی ہوگی، بظاہر اس اونٹنی نے شوخی کی۔ جس پر حضرت عائشہ نے اس پر سختی کی۔ اس لئے آپ نے فرمایا کہ اے عائشہ نرمی کا معاملہ کرو، اس لئے کہ جس چیز میں نرمی پائی جاتی ہے تو وہ نرمی اس کو مزین اور آراستہ کردیتی ہے اور جس چیز سے نرمی چھین لی جاتی ہے یعنی بجائے نرمی کے سختی کا معاملہ کیا جاتا ہے تو یہ سختی اور درشتی اس کو عیب دار بنا دیتی ہے، شان یشین شیناً کے معنی عیب دار کرنے کے ہیں، شین بمعنی عیب، مجمع البحار سے معلوم ہوتا ہے کہ جو اونٹنی تربیت یافتہ اور منقاد ہوتی ہے اس کو ناقہ منوقہ کہتے ہیں محرّمہ کا مقابل اس حدیث میں ہے کہ یہ اونٹنی صدقہ کے اونٹوں میں سے تھی، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ آپ کے لئے تو صدقہ کی چیز کا استعمال جائز نہ تھا اور نہ آپ کبھی صدقہ کی چیز استعمال فرماتے تھے ——

—— حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ اس اشکال کا جواب حضرت گنگوہی کی تقریر سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ یہ صدقہ کی اونٹنی آپ نے حضرت عائشہؓ کو عطا کی ہوگی پھر جب ان کی ملک میں داخل ہوگئی اس کے بعد آپ نے اس کو استعمال فرمایا، نیز حضرت کی تقریر میں یہ بھی ہے کہ اس حدیث میں دلالت ہے اس بات پر کہ ازواج مطہرات کے لئے مال صدقہ اور اس سے انتفاع جائز تھا لہذا ان کو زکاۃ دینا بھی جائز ہوا اھ ازواج مطہرات کے لئے جوازِ صدقہ کی بحث ہمارے یہاں کتاب الزکاۃ میں باب الصدقۃ علی بنی ہاشم میں گذر چکی۔

جاننا چاہیئے کہ مصنف نے اس حدیث کو "باب ما جاء فی الہجرۃ وسُکنی البَدوِ" —— میں ذکر فرمایا ہے سائل کا سوال حضرت عائشہ سے بداوت کے بارے میں تھا یعنی سکنی البادیہ اور وہاں مستقل اقامت اختیار کرنا، اس پر انہوں نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کبھی کبھی سواری پر سوار ہوکر بعض صحرائی ٹیلوں کی طرف تشریف لیجاتے تھے

بظاہر جواب کا حاصل یہ ہوا کہ آپ کا مستقل قیام صحراء اور غیر آبادی میں ثابت نہیں بجز اس کے جو انہوں نے ان سے بیان کیا، اس پر حضرت بذل میں تحریر فرماتے ہیں ولعلہ یفعل ذلک احیانا لیخلو بنفسہ ویبعد عن الناس، یعنی شاید آپ ایسا خلوت گزینی اور لوگوں سے تنہائی حاصل کرنے کے لئے کبھی کبھار کرتے تھے، یہی مصلحت صاحب مجمع نے ایک دوسری حدیث کے تحت لکھی ہے "کان اذا اهتم لشئ بدا، لیکن صاحب مجمع نے صفحہ ۲۷۶ تکملہ میں حدیث الباب کے تحت لکھا ہے وفیہ انہ لابأس بالخروج الی البادیۃ حینا للتنزہ اھ یعنی کبھی کبھار جنگل کی طرف سیر و تفریح کے لئے جانے میں کچھ حرج نہیں اھ جو مصلحت صاحب مجمع نے حدیث الباب کے تحت لکھی ہے یعنی خروج للتنزہ احیانا وہ بھی مناسب ہے بلکہ زیادہ مناسب اور ہمارے مشائخ اور اکابر سے بھی ثابت ہے، اور جو مصلحت حضرت سہارنپوری لکھ رہے ہیں یہ چیز اپنی جگہ درست ہے اور آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے جس کا ذکر صحیح بخاری کی حدیث وحی میں ہے "ثم حبب الیہ الخلاء وکان یخلو بغار حراء" واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ حدیث صحاح میں سے صرف مسلم میں ملی ہے، وہ بھی مختصراً جسمیں بداوۃ کا ذکر نہیں ہے لیکن اسمیں ایک لفظ زیادہ ہے جس سے حدیث کی شرح میں مدد ملتی ہے۔ ولفظہ: رکبت عائشۃ بعیرا فکانت فیہ صعوبۃ فجعلت تردده فقال لها رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم علیک بالرفق یعنی ایک مرتبہ حضرت عائشہ ایک ایسے اونٹ پر سوار ہوئیں جسمیں سختی اور شوخی تھی عائشہ اس کو آگے پیچھے کرنے لگیں (اس کی اصلاح کے لئے) اس پر آپ نے ان سے فرمایا عائشہ نرمی اختیار کرو، اس حدیث کو امام مسلم نے کتاب البر والصلۃ میں ذکر کیا ہے۔

حدیث الباب جس میں بداوۃ کا ذکر ہے اس کے ہم معنی ایک مستقل باب کتاب میں آرہا ہے "باب فی النہی عن السیاحۃ" جاننا چاہیئے کہ ہر اونٹنی راحلہ نہیں ہوتی یعنی سواری کے لائق، سواری کے لائق مخصوص اونٹنیاں ہی ہوتی ہیں اور سواری سے پہلے ان کی بھی تربیت اور تمرین کرائی جاتی ہے، بہت سے گھوڑے بھی ایسے ہی ہوتے ہیں کہ بڑی محنت اور تمرین کے بعد وہ سوار کو اپنی پشت پر بیٹھنے دیتے ہیں، الناس کابل مئۃ لاتکاد تجد فیہا راحلۃ۔ ویسے بار برداری کے قابل تو سبھی ہوتی ہیں۔

## باب فی الهجرة هل انقطعت

عن ابی هند عن معاویۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول لاتنقطع الهجرة حتی تنقطع التوبۃ، ولاتنقطع التوبۃ حتی تطلع الشمس من مغربها۔

یعنی ہر دار الکفر سے ہجرت الی دار الاسلام کا سلسلہ ہمیشہ ہی چلتا رہے گا جب تک توبہ کا دروازہ بند نہیں ہوگا اور توبہ کا دروازہ بالکل قیامت کے قریب بند ہوگا جب طلوع شمس مغرب کی جانب سے ہوگا، لیکن یہ ہجرت جس کا اس حدیث میں ذکر ہے ہجرت مندوبہ ہے نہ کہ واجبہ، بخلاف ہجرت من مکۃ الی المدینۃ کے کہ وہ بطریق وجوب تھی جو مکہ کے فتح کے بعد مطلقاً منسوخ ہوگئی، لاوجوبا ولا استحبابا۔ والحدیث اخرجہ النسائی (المنذری)

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یوم الفتح فتح مکۃ: لاھجرۃ ولکن جھاد ونیۃ۔

**شرحِ حدیث** یعنی فتح مکہ کے روز آپ نے ارشاد فرمایا کہ اب مکہ سے ہجرت ختم ہوگئی یعنی مطلقاً لا وجوباً ولا استحباباً کیونکہ اب وہ دارالاسلام بن گیا پھر آگے آپ فرما رہے ہیں ولکن جھاد ونیۃ یعنی ہجرت جو کہ ایک عظیم الشان عمل تھا اور موجب اجر عظیم تھا وہ اگرچہ اب باقی نہیں رہا لیکن طالب آخرۃ اور طالب ثواب کے لئے دوسرے بڑے بڑے اعمال موجود ہیں جیسے جہاد اور ہر کام کے اندر نیت خالصہ، گویا جہاد بھی ایک طرح کی ہجرت ہے یعنی ہجرت بسبب الجہاد، اور ہجرت بسبب النیۃ الخالصہ، ظاہر تو یہی ہے کہ اس حدیث میں جس ہجرت کی نفی ہے وہ ہجرت من مکہ ہے اسلئے کہ فتح مکہ ہی کے روز فرما رہے ہیں، لہٰذا اس حدیث میں اور حدیث سابق میں کوئی منافات نہیں، پہلی حدیث میں ہجرت سے مطلق ہجرت من دار الکفر الی دار الاسلام مراد تھا جس کا اثبات ہے اور جس کی نفی کی جا رہی ہے وہ ہجرت خاصہ ہے، ھکذا فی الشروح اور یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر اس حدیث میں بھی مطلق ہجرت مراد لیا جائے تو پھر اس صورت میں نفی کا تعلق وجوب سے ہوگا نہ استحباب سے[1]، واللہ تعالیٰ اعلم، آگے حدیث میں ہے واذا استنفرتم فانفروا اور جب تم سے نفیر طلب کی جائے یعنی امام کی جانب سے تو تم نکل کھڑے ہو، نفیر بمعنی خروج الی الجہاد کذا قال الحافظ وغیرہ، اور قاموس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفر اور نفیر دونوں ایک ہی ہیں، یعنی کوچ کرنا اور جدا ہونا لیکن حج میں لفظ نفر استعمال ہوتا ہے اور جہاد میں لفظ نفیر، اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ جن لوگوں کو خروج الی الجہاد کے لئے امام متعین کرے ان کے حق میں خروج واجب لعینہ ہوتا ہے وھو التحقیق کما قال الحافظ فیما سبق۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی (قالہ المنذری)

## باب فی سکنی الشام

یعنی شام کی سکونت کی فضیلت کے بیان میں۔

**باب کی کتاب الجہاد کیساتھ مناسبت** اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس باب کو کتاب الجہاد سے کیا مناسبت؟ جواب یہ ہے کہ اس سے پہلے دو باب ہجرت سے متعلق گذرے ہیں اور یہ پہلے گذر چکا کہ ہجرت کا ذکر کتاب الجہاد میں اس حیثیت سے ہے کہ، ہجرت مبدأ الجہاد ہے اس تیسرے باب کی مناسبت اس اعتبار سے ہے کہ یہ بتانا مقصود ہے جیسا کہ احادیث میں وارد ہے کہ اخیر زمانہ میں بہترین مقام ہجرت وہ ملک شام ہوگا۔

عن عبد اللہ بن عمرو قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول: ستکون ھجرۃ بعد ھجرۃ فخیار اھل الارض الزمھم مھاجر ابراھیم۔

---

[1] امام نووی نے دفع تعارض کیلئے اس حدیث کی دو تاویلیں کی ہیں اول یہی ہے کہ اس حدیث میں ہجرت خاصہ کی نفی ہے یعنی من مکۃ الی المدینۃ، اور دوسری تاویل جسکو انہوں نے اصح کہا ہے یہ کی ہے کہ اس حدیث میں ہجرۃ ممدوحہ فاضلہ کی نفی ہے یعنی اصل ہجرت تو وہ ہے جو فتح مکہ سے قبل تھی جو اسلام اور مسلمین کے ضعف کا زمانہ تھا اور فتح مکہ کے بعد تو چونکہ اسلام کو عزت اور غلبہ حاصل ہوگیا تھا اسلئے اس وقت کی ہجرت کا وہ درجہ نہیں ہے اھ۔

**شرح حدیث** اس حدیث کی شرح میں دو قول ہیں (۱) آپ فرمارہے ہیں: اس ہجرت کے بعد یعنی جو آپ کے زمانہ میں من مکۃ الی المدینۃ ہوئی ایک اور ہجرت ہوگی، یعنی اخیر زمانہ میں جو فتن کا زمانہ ہوگا اور یہ ہجرت مختلف ملکوں سے دوسرے ممالک کی طرف ہوگی، مسلمان اپنے دین کی حفاظت کے لئے اپنے وطنوں کو چھوڑ کر دوسری جگہ جائیں گے اسکے بارے میں آپ فرمارہے ہیں کہ اس وقت تمام دنیا میں بسنے والوں میں سب سے بہتر وہ لوگ ہوں گے جو ہجرت کے لئے حضرت ابراہیم کے مہاجَر کو اختیار کریں گے، مُہاجَر بمعنی مقام ہجرت، یعنی ملک شام، حضرت ابراہیم نے عراق کو چھوڑ کر اسی کی طرف ہجرت فرمائی تھی۔ (۲) اور دوسرا مطلب یہ لکھا ہے کہ ہجرت کے بعد ہجرت ہوگی یعنی ہجرت کا سلسلہ ہمیشہ چلتا ہی رہے گا منقطع نہ ہوگا، اور پھر آگے آپنے وہی فرمایا کہ ہجرت کرنیوالوں کیلئے بہتر یہ ہے کہ وہ ہجرت کے لئے مہاجَر ابراہیم کو اختیار کریں۔

اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت ظاہر ہے کہ جب حدیث میں ہجرت الی الشام کی ترغیب دی جارہی ہے تو اس سے شام کی سکونت کی فضیلت معلوم ہوگئی۔

ویبقی فی الارض شرار اھلھا تلفظھم ارضوھم تقذرھم نفس اللہ وتحشرھم النار مع القردۃ والخنازیر یعنی جو لوگ دیندار ہوں گے اور ان کو اپنے دین کی فکر ہوگی وہ تو اپنے اوطان کو چھوڑ کر ملک شام کی طرف چلے جائیں گے ان کے علاوہ جو بددین ہوں گے فساق وفجار اور دنیا کے حریص اپنے وطنوں میں باقی رہ جائیں گے مہاجرین کے ساتھ ہجرت نہ کریں گے اور اپنے ہی اوطان میں اِدھر سے اُدھر حیراں وسرگرداں پھریں گے یا تو دنیا کمانے کے لئے یا نارِ فتن سے بچنے کے لئے اور وہ ایسے حقیر اور ذلیل ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ بھی گویا ان سے گھِن اور نفرت کریں گے، غرضیکہ نارِ فتن ان کو لئے پھرے گی کفار کے ساتھ، بندروں اور خنزیروں کے ساتھ، اول سے مراد صغار کفار اور ثانی سے کبار کفار، صاحب مشکوٰۃ نے اس حدیث کو مشکوٰۃ کے بالکل اخیر میں باب ذکر الیمن والشام میں ذکر کیا ہے۔ والحدیث عزاہ صاحب المشکوٰۃ الی ابی داؤد فقط۔

عن ابن ابی قتیلۃ عن ابن حوالۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سیصیر الامر الی ان تکونوا جنودا مجندۃ جند بالشام وجند بالیمن وجند بالعراق۔ یہاں سند میں ابن ابی قتیلہ، ابوداؤد کے تمام

---

[۱] والحدیث سکت عن تخریجہ المنذری، قلت اخرجہ الامام ابن المبارک فی "کتاب الجهاد" ص۱۵۱ رقم ۱۹۰ مختصرا، والامام احمد فی "المسند" (طبعۃ عالم الکتب) ج ۵ ص۷۹۹ رقم ۱۷۱۳۰ مختصرا، ج ۶ ص۸۱۰ مختصرا، رقم ۲۰۶۲۵ مختصرا، وج ۷ ص۴۸۱ رقم ۲۲۸۵۴ وفی "فضائل الصحابۃ" لہ ایضا ج ۲ ص۸۹۷ رقم ۱۷۰۷ موصولا وص۹۰۴ رقم ۱۷۲۵ مرسلا، والامام الطحاوی فی "شرح مشکل الآثار" ج ۳ ص۱۴۷-۱۴۸ رقم ۱۱۱۴ مطولا (طبعۃ الرسالۃ، وفی الطبعۃ الہندیۃ ج ۲ ص۳۵-۳۶) وفی تحفۃ الاخیار ج ۸ ص۵۷۷ رقم ۶۲۵۵، والامام ابن حبان فی الصحیح، الاحسان ج ۱۶ ص۲۹۵ رقم ۷۳۰۶ والامام یعقوب بن سفیان الفسوی فی "المعرفۃ والتاریخ" ج ۲ ص۲۸۸ وص۲۸۹ من طریقین مختصرا ومطولا، والامام ابن ابی عاصم فی الآحاد والمثانی ج ۴ ص۲۷۴ رقم ۲۲۹۵ مطولا، والامام البزار فی المسند بنظر کشف الاستار ج ۳ ص۳۲۳ رقم ۲۸۵۱ و ۲۸۵۲، والامام الطبرانی فی المعجم الکبیر ←

نسخوں میں اسی طرح ہے حضرت نے بذل میں کتب رجال سے اس کی تحقیق فرمائی اور یہ کہ صحیح یہاں پر عن ابی قتیلہ ہے جن کا نام مرثد بن وداعۃ ہے۔

**شرح حدیث** عبداللہ بن حوالہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ میری امت کا انجام آگے چل کر یہ ہوگا کہ وہ مختلف فرقوں میں منقسم ہو جائے گی باعتبار ہجرت کے) کہ ہو جاؤ گے تم لوگ مختلف گروہ اور بڑے بڑے لشکر، ایک جماعت اور لشکر شام[1] چلی جائے گی اور ایک لشکر یمن — اور بہت سے عراق میں، ابن حوالہ نے حضور سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! اگر میں اس زمانہ اور حال کو پاؤں تو میرے لئے ان جگہوں میں سے کوئی جگہ پسند فرما دیجئے، یعنی ہجرت کے لئے، آپ نے فرمایا علیك بالشام کہ لازم پکڑنا ملک شام کو، یعنی وہاں چلے جانا، اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی منتخب اور پسندیدہ زمین ہے، اللہ تعالیٰ اس کے لئے اپنے بندوں میں سے انہی کو پسند فرمائیں گے جو بہترین خلائق ہوں گے واما اذا ابیتم پس اگر تم اس کا انکار کرو یعنی اگر یہ نہ ہو سکے کہ وہاں ہجرت کر کے جاؤ فعلیکم بیمنکم تو لازم پکڑنا اپنے یمن کو پھر دوسرا درجہ ہجرت الی الیمن کا ہے اور وہاں کے تالابوں سے پانی پیو اور پلاؤ ظاہر ہے کہ جب ہجرت کر کے وہاں جائیں گے تو وہیں کے تالابوں کا پانی استعمال کریں گے، یہ ماقبل ہی پر تفریع ہے بطور تاکید کے، اور آپ نے بجائے من غدر الیمن کے من غدرکم فرمایا کیونکہ اس سے پہلے یمن کے بارے میں فرما چکے یمنکم تو جب یمن ہمارا ہوا تو وہاں کے تالاب بھی ہمارے ہوئے، یہ بھی تعبیر کا ایک طرز ہے پھر آگے آپ نے شام کی وجہ ترجیح بیان فرمائی۔ فان اللہ توکل لی بالشام واھلہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میری لئے یعنی میری خاطر اور میری رعایت میں شام اور اہل شام کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے۔

اس حدیث سے ملک شام کی بڑی فضیلت معلوم ہو رہی ہے چنانچہ بہت سی احادیث اس کی فضیلت میں وارد ہیں بعض محدثین کی فضائل شام میں مستقل تصنیفات بھی ہیں منجملہ ان کے علامہ سمعانی کی ایک تصنیف "فضائل الشام" کے نام سے ہے

---

← ج ۱۸ ص۲۵۱ رقم ۶۲۸ و ج ۲۲ ص۵۵ رقم ۱۳۰، وفی "مسند الشامیین" لہ ایضاً ج ۱ ص۱۴۳ رقم ۲۲۸ وص۱۷۲ رقم ۲۹۲ وص۱۹۲ رقم ۳۳۶ وص۳۲۳ و۳۲۴ رقم ۵۷۰، وج ۲ ص۱۳۳ رقم ۱۰۵۴ وص۱۹۳ رقم ۱۱۷۲، وج ۴ ص۳۴۵-۳۴۶ رقم ۳۵۱۵ والامام ابونعیم فی "الحلیۃ" ج ۲ ص۳، والامام البیہقی فی الدلائل ج ۶ ص۳۲۶-۳۲۷ من طرق مختصراً ومطولاً، والامام ابن عساکر فی "تاریخ دمشق" المجلدۃ الاولی فی مواضع من طرق کثیرۃ، وفی ترجمۃ عبداللہ بن حوالہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، والامام السمعانی فی "فضائل الشام" ص۳۲، ص۳۳، والامام الربعی فی "فضائل الشام" وانظر المختصر، والامام حارث بن اسامۃ فی "المسند" ینظر بغیۃ الباحث ج ۲ ص۹۴۶ رقم ۱۰۴۱، والامام الحاکم فی "المستدرک" ج ۴ ص۵۵۵ رقم ۸۵۵۶ حبیب اللہ۔

[1] بلاد شام ایک بڑے وسیع منطقہ (ملک اور علاقہ) کا نام ہے جسکے بعد کے زمانہ کے تغیرات سے مختلف حصے ہو گئے ہیں جو اس زمانہ کے لحاظ سے مستقل ملک ہو گئے ہیں جیسے اردن، سوریہ، لبنان، فلسطین، مستعمرہ اسرائیل اور سعودی عرب کا ایک بڑا علاقہ وادی القریٰ سے آگے قدیم زمانہ میں ان سب پر شام ہی کا اطلاق ہوتا تھا۔ حبیب اللہ

جس میں انہوں نے متعدد احادیث وروایات اسانید معتبرہ کے ساتھ جمع کی ہیں خود قرآن کریم میں ارشاد ہے " ونجیناہ ولوطا الی الارض التی بارکنا فیہا للعالمین " اس ارض مبارکہ سے مراد ملک شام ہی کی زمین ہے، معارف القرآن میں لکھا ہے:
ملک شام کی زمین اپنی ظاہری اور باطنی حیثیت سے بڑی برکتوں کا مجموعہ ہے، باطنی برکت تو یہ ہے کہ یہ زمین مخزن انبیاء ہے بیشتر انبیاء علیہم السلام اسی زمین میں پیدا ہوئے اور ظاہری برکات آب وہوا کا اعتدال، نہروں اور چشموں کی فراوانی، پھل پھول اور ہر طرح کی نباتات کا غیر معمولی نشو ونما وغیرہ ہے اھ۔

## باب فی دوام الجهاد

عن عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لا تزال طائفۃ من امتی یقاتلون علی الحق ظاہرین علی من ناواہم حتی یقاتل آخرہم المسیح الدجال۔

مضمون حدیث واضح ہے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرما رہے ہیں کہ ہمیشہ میری امت میں ایک جماعت ایسی پائی جائے گی جو جہاد کے لئے کمربستہ رہے گی اور ہمیشہ دین حق کے لئے لڑتی رہے گی، اور بحمد اللہ تعالیٰ وہ اپنے دشمن پر غالب رہے گی، اور یہ سلسلہ جہاد کا قتل دجال تک باقی رہے گا قتل دجال کے بعد پھر جہاد کا سلسلہ منقطع ہوجائیگا اس حدیث میں آخرہم سے مراد امام مہدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہیں، حضرت مہدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ میں دجال کا خروج ہوگا لوگ اس کے مقابلہ کے لئے تیاری کریں گے، ادھر نماز کا وقت ہوجائے گا، جس میں دو روایتیں ہیں بعض میں عصر کی نماز کا ذکر ہے اور بعض میں صبح کی حضرت گنگوہی کی تقریر مسلم میں ہے کہ عصر کی نماز کے لئے اقامت ہوچکی ہوگی اور حضرت امام مہدی نماز شروع کرانے والے ہوں گے کہ اچانک حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا حضرت مہدی پیچھے ہٹنے لگیں گے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے عرض کریں گے کہ نماز پڑھائیے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام فرمائیں گے لا، ان بعضکم علی بعض امراء (مسلم ج ۱ ص۸۷) چنانچہ یہ پہلی نماز تو حضرت مہدی پڑھائیں گے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام ان کی اقتدار کریں گے، اس کے بعد نمازوں کی امامت حضرت عیسیٰ علیہ السلام فرمائیں گے، اس کے بعد پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام امام مہدی اور مسلمانوں کے ساتھ مل کر اس سے قتال کریں گے اور باب لُدّ پر پہنچکر اسکو نمٹا دینگے اس کے بعد حضرت نے "بذل" میں لکھا ہے کہ قتل دجال کے بعد جہاد باقی نہیں رہے گا کیونکہ اس واقعہ کے بعد پھر یاجوج ماجوج کا فتنہ پایا جائیگا اور ان کا خروج ہوگا، ان سے تو قتال کیا نہیں جائے گا ان کے مقابلہ پر قدرت وطاقت نہونیکی وجہ سے بلکہ خود حق تعالیٰ ان کو ہلاک فرمائیں گے، ان کے ہلاک ہونے کے بعد روئے زمین پر کوئی کافر باقی نہیں رہے گا جب تک حضرت عیسیٰ علیہ السلام دنیا میں زندہ رہیں گے ——— پھر جب ان کی موت کے بعد کفر پھیلے گا اور جن کے مقدر میں کفر ہوگا وہ کافر ہوجائیں گے تو اس وقت میں ایک بہت پاکیزہ اور لطیف ہوا چلے گی جو ہر مؤمن کی روح

قبض کرے گی اور جو کافر ہوں گے وہ باقی رہ جائیں گے اور جب زمین پر کوئی فرد اللہ اللہ کہنے والا باقی نہیں رہے گا سوائے کفار کے، ان پر قیامت قائم ہوگی، حضرت فرماتے ہیں: لہذا جس روایت میں یہ ہے لا تزال طائفۃ من امتی ظاہرین علی الحق حتی تقوم الساعۃ اھ۔ ... قیام ساعۃ سے مراد قرب قیامت ہے اھ پس حدیث الباب جس میں ہے، حتی یقاتل آخرھم الدجال، یہ حدیث اپنے ظاہر پر ہے اس میں تاویل کی حاجت نہیں۔

## باب فی ثواب الجہاد

عن ابی سعید رضی اللہ تعالی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم انہ سئل ای المؤمنین اکمل ایمانا؟ الخ۔

آپ سے سوال کیا گیا مؤمن کامل کے بارے میں کہ کون ہے؟ آپ نے فرمایا وہ مرد مجاہد جو اللہ تعالی کے راستہ میں اپنی جان ومال خرچ کرے، اور دوسرا وہ شخص جو کسی پہاڑ کی گھاٹی میں جا کر اللہ تعالی کی عبادت میں مشغول ہو، جس نے لوگوں کی کفایت کر رکھی ہو اپنے شر سے، یعنی ان کو اپنے شر سے بچا رکھا ہو، گویا اس میں اشارہ ہے کہ جو شخص اللہ تعالی کی عبادت کے لئے آبادی چھوڑ کر جنگل میں جا بسے اس کو یہ نیت کرنی چاہیئے کہ لوگ میرے شر سے محفوظ رہیں، شعب شعب کہتے ہیں دو پہاڑوں کے درمیان جو کشادگی اور فرجہ ہو، یا ایک ہی پہاڑ میں جو راستہ ہو، اور مقصود حدیث میں اس سے اعتزال اور تنہائی اختیار کرنی ہے چاہے جس جگہ ہو

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ (قالہ المنذری)

**عزلت اولی ہے یا اختلاط؟** حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ اس شخص پر محمول ہے جو جہاد پر قدرت نہ رکھتا ہو، تو ایسے شخص کے حق میں عزلت ہی بہتر ہے تاکہ وہ دوسروں سے سلامتی میں رہے اور دوسرے اس سے سلامت رہیں، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ محمول ہے عہد نبوی کے مابعد پر اھ من البذل، امام بخاری نے کتاب الرقاق میں اس پر باب باندھا، باب العزلۃ راحۃ من خلاط السوء" پھر اس میں امام بخاری نے حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ تعالی عنہ یعنی حدیث الباب ذکر فرمائی، اور اسی حدیث کے ایک دوسرے طریق میں ہے "یاتی علی الناس زمان خیر مال الرجل المسلم الغنم یتبع بہا شعف الجبال ومواقع القطر یفر بدینہ من الفتن" اور کتاب الفتن کے باب التعرب فی الفتنۃ" میں ابوسعید خدری کی حدیث میں بلفظ یوشک ان یکون خیر مال المسلم غنمٌ الخ وارد ہے، علامہ قسطلانی فرماتے: اس حدیث میں جس عزلت کی ترغیب ہے یہ اخیر زمانہ پر محمول ہے زمان فتن پر، حافظ فرماتے ہیں: یہ الفاظ صریح ہیں اس بات میں کہ عزلت کی خیریت اور فضیلت اخیر زمانہ میں ہے، اور حضور صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں جہاد مطلوب تھا، اور پھر آگے لکھتے ہیں، مسئلہ عزلت میں سلف کا اختلاف رہا ہے، جمہور کی رائے یہ ہے کہ اختلاط اولی ہے اعتزال سے، کیونکہ اس کے اندر فوائد دینیہ کا اکتساب ہے

اور شعائر اسلامیہ کا قیام اور سواد مسلمین کی تکثیر اور ان کی اعانت وعیادت وغیرہ، اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ عزلت اولیٰ ہے اس لئے کہ اس میں سلامتی ہے بشرطیکہ جن چیزوں سے واقفیت ضروری ہے وہ حاصل ہو، اسی طرح امام نووی فرماتے ہیں کہ قول مختار مخالطت کی فضیلت ہے اس شخص کے لئے جس کو معصیت میں وقوع کا غلبۂ ظن نہ ہو، اور جس شخص کو تردد ہو اس کے حق میں عزلت اولیٰ ہے، اور حافظ کہتے ہیں کہ امام نووی کے علاوہ دوسرے حضرات کی رائے یہ ہے کہ اس میں اختلاف اشخاص واحوال کا فرق ہے، بعضوں کے حق میں عزلت متعین ہے اور بعضوں کے حق میں اختلاط، اور بعض کے حق میں ترجیح کو دیکھا جائے گا الی آخر ماذکر۔

اس مسئلہ پر اگرچہ امام بخاری نے مستقل باب قائم کیا جیسا کہ اوپر گذر چکا اور علامہ قسطلانی اور حافظ ابن حجر ایسے ہی امام نووی ان حضرات نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے جمہور کا مسلک افضلیت اختلاط لکھا ہے۔

**اس مسئلہ میں جمہور کی دلیل!** لیکن ان حضرات میں سے کسی نے وہ حدیث جس میں افضلیت اختلاط مذکور ہے اور جمہور کی وہ دلیل ہے اس کو ذکر نہیں کیا، اس کو ہمارے علامہ عینی نے ذکر کیا، جس کے لفظ یہ ہیں: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: المؤمن الذی یخالط الناس ویصبر علی اذاھم اعظم اجرا من المؤمن الذی لا یخالط الناس ولا یصبر علی اذاھم" رواہ الترمذی فی ابواب الزھد وابن ماجہ اھ امام ترمذی نے اس حدیث کو باب بلا ترجمہ میں ذکر کیا ہے اور ابن ماجہ نے ابواب الفتن میں "باب الصبر علی البلاء" میں، یہ چیز بھی قابل غور ہے کہ حضرت امام بخاری نے مسلک جمہور کے برعکس فضیلت عزلت پر باب باندھا، فتأمل۔

## باب فی النھی عن السیاحۃ

عن ابی امامۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رجلاً قال یا رسول اللہ! ائذن لی بالسیاحۃ، قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان سیاحۃ امتی الجہاد فی سبیل اللہ عزوجل۔

**شرح حدیث** سیاحۃ کے معنی "قاموس" میں لکھے ہیں الذھاب فی الارض للعبادۃ، ومنہ المسیح ابن مریم، یعنی عبادت کی غرض سے شہروں کی سکونت ترک کر دینا اور بادیہ پیمائی کرنا عبادت کی نیت سے، تو آپ نے ان صحابی کو اس کی اجازت نہیں دی، اس لئے کہ اس میں جمعہ اور جماعت کا ترک لازم آتا ہے اور مجالس خیر کی شرکت سے محرومی نیز ترک جہاد، وغیرہ امور، صاحب مجمع البحار نے اس ذیل میں یہ حدیث بھی لکھی ہے "لا سیاحۃ فی الاسلام" اور نیز یہ روایت "سیاحۃ ھذہ الامۃ الصیام" اور صائم کو بھی سائح کہا جاتا ہے، اس لئے کہ جو شخص زمین کی سیر کرتا ہے عبادت کی نیت سے اس کے پاس بھی کھانے پینے کا نظم نہیں ہوتا، توشہ ساتھ نہیں ہوتا جہاں مل گیا وہاں کھالیا ورنہ فاقہ جیسا کہ صائم کا پورا دن بغیر کھائے پیئے گذرتا ہے گویا تشبیہاً صائم کو سائح کہا جاتا ہے اھ اسی طرح آپ نے جہاد کو سیاحت

قرار دیا اس لئے کہ جہاد میں بھی سیر فی الارض اور آبادی سے دوری پائی جاتی ہے۔

## باب فی فضل القفل فی الغزو

عن عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: قفلة کغزوة۔
قفلہ اور قفول بمعنی رجوع۔

**شرح حدیث** اس حدیث کے دو معنی لکھے ہیں (۱) جہاد سے واپسی بمنزلہ جہاد کے ہے یعنی مجاہد جب جہاد سے فراغ کے بعد واپس ہوتا ہے تو اس کی اس واپسی میں بھی اجر و ثواب ہے جس طرح جانے میں تھا، اس لئے کہ واپس آکر دوسرے فرائض کی ادائیگی میں مشغول ہوگا، اور اس میں اپنے نفس کو راحت پہنچانا ہے اور قوت حاصل کرنا اور دوبارہ جہاد کی تیاری، نیز اپنے اہل وعیال کے حقوق کی ادائیگی (۲) اس سے مراد تعقیب ہے جس کو بعض مرتبہ مرد مجاہد اختیار کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جس طرف سے مجاہد لوٹ کر آرہا ہے یعنی دشمن کی طرف سے پھر راستہ میں سے دوبارہ اس کی طرف لوٹ کر جانا جس کو مجاہدین دو مصلحتوں سے کرتے ہیں ایک یہ کہ جب دشمن یہ دیکھتا ہے کہ مسلمانوں کا لشکر لوٹ کر چلا گیا تو اب وہ مطمئن ہوکر سب باہر آجاتے ہیں تو ایسی صورت میں اس مجاہد کو ان پر حملہ کرنے کا اچھا موقع مل جاتا ہے اور کبھی اس قفول میں یہ مصلحت اور دور اندیشی ہوتی ہے کہ لشکر اسلام جب دار الحرب سے دار الاسلام کی طرف لوٹتا ہے تو بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ دشمن دوبارہ حملہ کرنے کو سوچتا ہے اور اچانک پیچھے سے آپہونچتا ہے تو دشمن کی اس چالاکی سے بچنے کے لئے بعض مرتبہ مجاہدین راستہ کے بیچ میں سے دشمن کی طرف لوٹ کر جاتے ہیں کہ دشمن ہمارے تعاقب میں تو نہیں آرہا ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں کہ غازی کو راستہ میں سے لوٹ کر جانے میں بھی اتنا ہی ثواب ہے جتنا ابتدائً جانے میں تھا، خواہ دشمن سے ملاقات ہو یا نہ ہو اھ من البذل نقلا عن النہایۃ۔

## باب فضل قتال الروم علی غیرھم من الامم

**حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت** اُس زمانہ میں اہل روم نصاریٰ تھے مگر حدیث باب میں ان صحابی کا ذکر ہے جو مقتول یہود تھے، یہود خیبر نے ان کو قتل کیا تھا اور اسی کی فضیلت حدیث میں مذکور ہے لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ ترجمۃ الباب میں روم سے مطلق اہل کتاب مراد ہیں تاکہ یہود بھی اس میں داخل ہوجائیں اور حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہوجائے۔

جاءت امرأة الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقال لها ام خلاد وھی متنقبة تسأل عن ابنھا۔

**شرح حدیث** ایک عورت جن کا نام ام خلاد ہے، جبکہ وہ باقاعدہ نقاب اور پردہ میں تھیں، اپنے بیٹے کے بارے میں دریافت کرنے آئی تھیں جو کہ قتل ہو چکے تھے، فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ابنك له اجر شهيدين، تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس عورت کو بشارت سنائی کہ تیرے بیٹے کے لئے دو شہیدوں کا ثواب ہے انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیسے اور کیونکر، تو آپ نے فرمایا اس لئے کہ اس کو قتل کیا ہے اہل کتاب نے اس خاتون کے مقتول بیٹے کا نام خلاد تھا، یہود بنو قریظہ کی ایک عورت ان کی شہادت کا ذریعہ بنی اس کمبخت نے ان پر ایک ٹیلہ سے ایک پتھر لڑھکا دیا تھا جس سے یہ ختم ہو گئے تھے، اس یہودیہ کا نام بعض علماء نے "بنانہ" لکھا ہے یہ حدیث ترجمۃ الباب کے عین مطابق ہے، جس سے مقتول اہل کتاب کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے مقتول مشرکین کے مقابلہ میں، حضرت شیخ کے حاشیۂ بذل میں ہے کہ ابن قدامہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے اس پر کہ اہل کتاب کے ساتھ جہاد اور قتال افضل ہے بہ نسبت غیر اہل کتاب کے ساتھ قتال کرنے کے۔ اس حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ جب ام خلاد آپ کی خدمت میں بڑے صبر وسکون کیساتھ جس کا اندازہ حاضرین کو ان کی ہیئت سے ہوا کہ باقاعدہ نقاب اوڑھ کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوئیں باوجود اتنا بڑا صدمہ پہنچنے کے تو ایک صحابی سے رہا نہیں گیا اور وہ کہہ گذرے کہ تم اس حالت میں بھی نقاب کے ساتھ آئی ہو (ورنہ عام طور سے تو ایسی مصیبت کے وقت پریشانی میں عورتوں کو پردہ وغیرہ کا خیال نہیں رہتا) تو اس وقت جو اس عورت نے ان صحابی کے سوال کا جواب دیا ہے وہ ان کی موجودہ پسندیدہ ہیئت سے بھی زیادہ قیمتی ہے، انہوں نے جواب دیا: إن أُرْزَأ ابني فلن أُرْزَأ حيائي کہ اگر میں اپنے بیٹے کے فقدان کی مصیبت میں مبتلا ہوئی ہوں تو کیا ہے، فقدان حیاء کی مصیبت میں تو گرفتار نہیں ہوئی! یعنی اگر میں اجانب کے سامنے بغیر نقاب کے آتی تو میرے حق میں یہ مصیبت زیادہ بڑی ہوتی موجودہ مصیبت سے، صبر واستقلال پر لکھنے والے مصنفین ان صحابیہ کے اس جملہ کو بطور مثال کے پیش کرتے ہیں۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ورضی عن ابنہا۔

## باب في ركوب البحر في الغزو

عن عبد الله بن عمرو رضي الله تعالىٰ عنهما قال قال رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم: لا يركب البحرَ الاحاجّ او معتمر او غازٍ في سبيل الله، فان تحت البحر نارا، وتحت النار بحرا۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ بحری یعنی سمندر کا سفر تین شخصوں کے علاوہ کسی اور کو نہیں کرنا چاہیئے حج کرنے والا، عمرہ کرنے والا، اور جہاد کرنے والا، یعنی دریائی سفر انسان کے حق میں خشکی کے سفر کے مقابلہ میں چونکہ خطرناک ہے اسی لئے بغیر کسی اہم ضرورت اور دینی کام کے نہیں کرنا چاہیئے، چنانچہ مشہور ہے۔

ع بدریا در منافع بے شمار است ÷ اگر خواہی سلامت بر کنار است

آگے حدیث میں دریائی سفر کے خطرناک ہونے کو سمجھایا گیا ہے کہ سمندر کے نیچے آگ ہے اور پھر اس آگ کے نیچے پانی ہے، اس حدیث کی شرح اور بعض دوسرے فوائد ہمارے یہاں کتاب الطہارۃ، باب الوضوء بماء البحر کے ذیل میں گذر چکے وہاں رجوع کیا جائے۔

اخرج الحدیث البخاری فی التاریخ الکبیر فی ترجمۃ بشیر بن مسلم۔

عن انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال حدثتنی ام حرام بنت ملحان اخت ام سلیم رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال عندھم فاستیقظ وھو یضحک الخ۔

**حدیث کے دو مطلب** حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میری والدہ ام سلیم کی بہن یعنی ام حرام نے مجھ سے بیان کیا کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے ہاں قیلولہ فرمایا، تھوڑی دیر میں مسکراتے ہوئے بیدار ہوئے وہ کہتی ہیں: میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! آپ کو کس چیز نے ہنسایا؟ آگے آپ نے اس کے جواب میں جو جملہ ارشاد فرمایا اس کے دو مطلب علماء نے بیان کئے ہیں۔ (۱) کہ میرے بعد جو لوگ جہاد کے لئے دریائی سفر کریں گے ان کو میں نے اس وقت خواب میں اس طرح شان وشوکت کے ساتھ کشتی میں بیٹھا ہوا دیکھا (برائے سفر جہاد) جیسے بادشاہ لوگ اپنے تختوں پر بیٹھ کر بادشاہت اور سلطنت کیا کرتے ہیں۔ (۲) میں نے ان لوگوں کو جو میرے بعد جہاد کے لئے دریائی سفر کریں گے ان کو جنت میں اس طرح تختوں پر بیٹھے ہوئے دیکھا جس شان وشوکت کے ساتھ بادشاہ بیٹھا کرتے ہیں، پہلے مطلب میں دنیا میں بیٹھنا مراد ہوا، اور دوسرے مطلب میں آخرت اور جنت میں۔

اس حدیث سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ آپ نے یا آپ کے صحابہ نے آپ کے زمانہ میں جہاد کیلئے دریائی سفر نہیں کیا جیسا کہ فی الواقع بھی ایسا ہی ہے۔

قالت: قلت یارسول اللہ! ادع اللہ ان یجعلنی منھم، حضرت ام حرام نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی یہ بات سنکر آپ سے یہ درخواست کی کہ میرے لئے دعاء فرمایئے اللہ تعالیٰ مجھے بھی اسی جماعت میں سے کردے، آپ نے سنکر فرمایا: اچھا تم ان ہی میں سے ہو یعنی آپ نے دعاء فرمائی جیسا کہ ایک روایت میں ہے - - اور آپ کو اس دعاء کی قبولیت کا علم ہو گیا ہوگا، ام حرام کہتی ہیں کہ اس کے بعد پھر آپ سو گئے، اور تھوڑی دیر بعد اسی طرح ہنستے ہوئے بیدار ہوئے، وہ کہتی ہیں میں نے پھر آپ سے یہی سوال کیا کہ آپ کو کیوں ہنسی آرہی ہے اس مرتبہ بھی آپ نے پہلے ہی کی طرح جواب دیا، وہ کہتی ہیں میں نے اس مرتبہ بھی آپ سے عرض کیا کہ میرے لئے دعاء کیجئے اللہ تعالیٰ مجھے بھی ان ہی میں سے کردے آپ نے فرمایا: تمہارا تو پہلے لوگوں میں سے ہونا متعین ہو گیا، آگے راوی کہتا ہے (کہ آپ کی اس پیشینگوئی کا ظہور اس طرح ہوا) کہ اس واقعہ کے بعد ام حرام سے عبادۃ بن الصامت نے شادی کی، شادی کے بعد وہ ان کو اپنے ساتھ غزوہ میں لیگئے یعنی پہلا بحری غزوہ پھر جب عبادہ وہاں سے لوٹنے لگے تو واپسی میں ام حرام ان کے ساتھ تھیں ان کی سواری

کے لئے خچران کے قریب کیا گیا مگر اس سواری نے ان کو گرادیا جس سے ان کی گردن ٹوٹ گئی اور جاں بحق ہوگئیں۔

**حدیث میں دو دریائی غزووں کا ذکر** اس حدیث میں دو دریائی غزووں کا ذکر ہے جن میں سے پہلا غزوہ ۲۸ھ میں پیش آیا حضرت عثمان کی خلافت کے زمانہ میں حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی امارت میں، اس وقت حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ شام کے امیر تھے، یہ غزوہ قبرس میں پیش آیا، اسی لئے اس کو غزوۂ قبرص کہتے ہیں، قبرس ایک جزیرہ ہے بحر روم میں، اسی غزوہ میں ام حرام کی شہادت ہوئی اور ان کی قبر اور مزار وہیں بنا، اور دوسرا غزوہ جو اس حدیث میں مذکور ہے وہ حضرت معاویہ کی خلافت کے زمانہ میں ہوا جس میں امیر لشکر یزید بن معاویہ تھا، بخاری شریف کی ایک روایت میں ان دونوں غزووں کا تذکرہ اس طرح ہے: قال عمیر حدثتنا ام حرام انها سمعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول اول جیش من امتی یغزون البحر قد اوجبوا، قالت ام حرام قلت یارسول اللہ انا فیهم، قال انت فیهم، ثم قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: اول جیش من امتی یغزون مدینة قیصر مغفور لهم فقلت انا فیهم یارسول اللہ؟ قال، لا، بخاری کی اس حدیث میں غزوۂ ثانیہ کی بھی تعیین ہے، مدینہ قیصر سے مراد قسطنطنیہ ہے جو بلاد روم کا دار السلطنت تھا، اسی لئے امام بخاری نے اس حدیث کو کتاب الجہاد میں "باب ما قیل فی قتال الروم" میں ذکر فرمایا ہے یہ غزوۂ ثانیہ ۵۲ھ میں پیش آیا، اسی غزوہ میں حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وفات ہوئی، قال الحافظ وفی تلک الغزاة مات ابو ایوب الانصاری فاوصی ان یدفن عند باب القسطنطنیة وان یعفی قبره ففعل به ذلک فیقال ان الروم صاروا بعد ذلک یستسقون به، بخاری کی اس حدیث میں ہر دو غزووں کے بارے میں اول جیش من امتی یغزون البحر فرمایا گیا ہے، اول کی اولیت باعتبار صحابہ کے ہے اور ثانی کی اولیت باعتبار تابعین کے یعنی باعتبار اکثریت، ورنہ دونوں میں صحابہ اور تابعین کی شرکت پائی گئی ہے، امام بخاری نے اس حدیث کو اپنی صحیح میں متعدد مواضع میں ذکر کیا ہے۔ کتاب الجہاد، کتاب الاستئذان وغیرہما، فتح الباری ج ۶ ص ۱۲۰ میں ہے مہلب شارح بخاری فرماتے ہیں اس حدیث میں حضرت معاویہ کی منقبت ہے اس لئے کہ وہ اول من غزا البحر ہیں یعنی جہاد کے لئے سب سے پہلے دریائی سفر کرنے والے (حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں کوئی جہاد دریائی سفر کا نہیں ہوا) اور اسی طرح منقبت ہے ان کے بیٹے یزید کی اس لئے کہ وہ سب سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے مدینہ قیصر کا غزوہ کیا اھ۔

**کیا یزید کے بارے میں مغفرت کی بشارت ثابت ہے؟** اوپر بخاری کی حدیث میں غزوۂ ثانیہ میں شرکت کرنے والوں کے لئے مغفور لهم کی بشارت وارد ہے لیکن اس غزوہ میں شرکت کرنے والوں میں یزید بن معاویہ بھی ہے بلکہ امیر الجیش وہی تھا اس پر اہل تاریخ وسیر کا اتفاق ہے، اب ایک طرف تو اس کے لئے مغفرت کی بشارت اور دوسری طرف اس کا فسق وفجور اور سیاہ کارنامے، ان میں تطبیق مشکل ہورہی ہے جس میں شراح حدیث کی آراء مختلف ہیں جیسا کہ شروح حدیث دیکھنے سے معلوم ہوسکتا ہے مہلب نے کہا تھا

کہ اس حدیث میں یزید کے لئے منقبت اور فضیلت ہے، اس پر ابن التین اور ابن المنیر نے تعقب کیا اس طور پر کہ یزید کے اس عموم مغفرت میں داخل ہونے سے لازم نہیں آتا کہ وہ کسی دلیل خاص کی وجہ سے اس حکم سے خارج نہ ہو، اس لئے کہ ہر حکم مشروط ہوا کرتا ہے وجود شرائط اور انتفاء موانع کیساتھ لہٰذا جن لوگوں کے بارے میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مغفور لہم فرمایا ہے یہ حکم مقید ہے اس قید کے ساتھ "بشرطیکہ وہ اہل مغفرت سے ہوں" ابن التین نے ایک احتمال یہ بھی بیان کیا ہے کہ ممکن ہے یزید اس جیش کے ساتھ حاضر نہ ہوا ہو، حافظ فرماتے ہیں یہ بات غلط ہے الآیہ کہ ان کی مراد عدم حضور سے عدم مباشرت قتال ہو سو یہ ممکن ہے، باقی ان کا لشکر میں شریک ہونا بلکہ امیر جیش ہونا یہ متفق علیہ بات ہے،

حضرت شیخ کے حاشیۂ بذل میں ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ کا میلان تراجم بخاری کی شرح میں یہ ہے کہ اس حدیث سے یزید کا مغفور لہ ہونا ثابت ہوتا ہے گذشتہ احوال کے اعتبار سے اس لئے کہ جہاد کفارات میں سے ہے اور مکفرات کا تعلق ذنوب سابقہ سے ہوتا ہے نہ کہ ان گناہوں سے جو اس کے بعد پیش آئیں، ہاں اگر اس حدیث میں مغفور لہ کے ساتھ الی یوم القیامۃ کا لفظ بھی ہوتا تب بیشک یہ حدیث نجات یزید پر دال تھی واذ لیس فلیس بل امرہ مفوض الی اللہ تعالیٰ فیما ارتکبہ من القبائح بعد ھذہ الغزوۃ من قتل الحسین علیہ السلام وتخریب المدینۃ والاصرار علی شرب الخمر ان شاء عفا عنہ وان شاء عذبہ، الی آخرہ، اھ من ہامش اللامع۔

**ہل یجوز لعن یزید؟** پھر اس کے بعد حاشیۂ لامع میں لعن یزید کے جواز اور عدم جواز کی بحث جو علماء کے مابین اختلافی ہے قدرے تفصیل سے بیان کی گئی ہے، اور اخیر میں اس میں حضرت گنگوہی کی رائے بھی فتاویٰ رشیدیہ سے نقل کی گئی ہے جس کے اخیر میں ہے لکن الاحتیاط فی السکوت اس لئے کہ اگر لعن یزید مباح ہو تو اس کے ترک میں تو کچھ حرج نہیں اس لئے کہ لعن واجب یا مستحب تو کسی کے نزدیک بھی نہیں، اور اگر غیر مباح ہے تو اس صورت میں لعنت کے لاعن کی طرف لوٹ کر آنے کا خطرہ ہے اھ

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

كان رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم اذا ذهب الى قبا يدخل على ام حرام بنت ملحان وكانت تحت عبادة بن الصامت فدخل عليها يوما فاطعمته وجلست تفلي رأسه۔

یہ پہلی ہی حدیث کا دوسرا طریق ہے، پہلی روایت میں صرف یہ تھا قال عندھم کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ام حرام کے یہاں قیلولہ فرمایا اس روایت میں آپ کا ان کے یہاں جا کر کھانا کھانے اور سر میں جوں پانے کا اضافہ ہے وساق ھذا الحدیث یعنی آگے پھر وہی حدیث ہے جو اوپر مذکور ہے یعنی غزوۃ البحر کا ذکر۔

**حدیث سے متعلق متعدد سوال اور ان کے جواب** اس حدیث میں چند سوال ہیں (۱) پہلی حدیث میں تھا فتزوجہا عبادۃ بن الصامت جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ام حرام کا نکاح حضرت عبادۃ سے اس خواب کے قصہ کے

بعد ہوا تھا، اور اس روایت میں ہے وکانت تحت عبادة. جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے نکاح میں پہلے سے تھیں اس کی تاویل یہ کی گئی ہے کہ اس میں اصل تو پہلی ہی روایت ہے، اور اس دوسری روایت میں مآل کا اعتبار کرتے ہوئے کانت تحت عبادة کہا گیا ہے یعنی جو بعد میں ان کے نکاح میں آگئی تھیں (۲) دوسرا اشکال اس حدیث پر حجاب سے متعلق ہے، آپ کا ام حرام کے یہاں جانا اور وہاں قیلولہ فرمانا وغیرہ جو حدیث میں مذکور ہے، اس کی توجیہ میں اقوال مختلف ہیں، امام نووی فرماتے ہیں: اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ ام حرام آپ کی محرم تھیں لیکن اس کی کیفیت میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے کہ وہ آپ کی رضاعی خالہ تھیں یا رضاعی ماں، اور اس کے بالمقابل دمیاطی ہیں جنہوں نے علی وجہ المبالغہ رد کیا ہے ان لوگوں پر جو محرمیت کا دعویٰ کرتے ہیں، اور ابن العربی نے بعض علماء سے نقل کیا: کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم معصوما کہ آپ معصوم تھے لہٰذا نامحرم پر داخل ہونا آپ کے خصائص میں سے ہے، ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے یہ نزول حجاب سے پہلے کا واقعہ ہو، دوسرے حضرات نے اس جواب کی تردید کی ہے کہ واقعہ بعد الحجاب کا ہے، اور قاضی عیاض نے خصوصیت کے جواب کو رد کیا ہے اس لئے کہ خصوصیات کا ثبوت بغیر دلیل کے نہیں ہوتا، لیکن حافظ فرماتے ہیں: میرے نزدیک احسن الاجوبہ خصوصیت ہی ہے، رہی یہ بات کہ خصوصیت بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوتی، تو میں کہتا ہوں کہ دلیل اس پر واضح ہے اھ مختصرا من البذل وبزیادة (۳) تیسرا سوال تفلی راسہ سے متعلق ہے کہ کیا آپ کے سر مبارک میں جوں پیدا ہوتی تھی؟ بذل میں لکھا ہے تفتیش قمل سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ کے سر مبارک میں جوں پائی جاتی ہو اسلئے کہ اسطرح بعض مرتبہ اراحۃً رأس کے لئے بھی کیا جاتا ہے کہ یہ ایک طرح کا سر سہلانا ہے اور کوکب ص۲۲ میں لکھا ہے: قمل آپ کے سر مبارک میں نہ تھی اس لئے کہ وہ عدم نظافت اور میل کچیل سے پیدا ہوتی ہے، اور میل کا وجود وہاں نہیں تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ صرف اراحۃ کے لئے ایسا کر رہی ہوں، یا ممکن ہے کہ جوں پانا اس لئے ہو کہ کہیں دوسرے کی جوں آپ تک نہ پہنچ گئی ہو، حاشیۂ بذل میں ہے: علامہ مناوی اور بجیری کی رائے شرح شمائل میں یہی ہے لم یکن فی رأسہ قمل، اور ملا علی قاری نے شرح شمائل میں لکھا ہے کہ ازالۂ قمل اس کے وجود کی کراھۃ کی وجہ سے تھا نہ اس لئے کہ اس سے آپ کو اذیت ہوتی تھی، ولم یکن القمل یؤذیہ تکریما لہ اھ اس کا مطلب یہ ہوا کہ عدم قمل تو آپ کی خصوصیت نہیں تھی البتہ عدم ایذاءِ قمل آپ کی خصوصیت تھی۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، وقال الترمذی: حسن صحیح، قالہ المنذری۔

---

عن ام حرام عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: المائد فی البحر الذی یصیبہ القیئ لہ اجر شہید والغرق لہ اجر شہیدین۔

آپ کا ارشاد ہے کہ جس شخص کو دریائی سفر کی وجہ سے دوران رأس اور قئ لاحق ہو (یعنی جس کا دریائی سفر برائے عبادت ہو حج عمرہ جہاد وغیرہ) اس کے لئے ایک شہید کا اجر ہے، اور اگر غرق ہو جائے اس میں اسکے لئے اجر شہیدین ہے

حاشیۂ بذل میں علامہ عینی سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث دلیل ہے ان لوگوں کی جو کہتے ہیں کہ شہید البحر افضل ہے شہید البر سے۔

عن ابی امامۃ الباھلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم قال ثلاثۃ کلھم ضامن علی اللہ عزوجل الخ

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تین شخص ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ضمان یعنی حفظ میں ہیں ضامن بمعنی مضمون ہے (۱) جہاد میں جانے والا شخص اللہ تعالیٰ کے ضمان میں ہے، یہاں تک کہ اگر اسکی وفات ہو جائے تو اس کو اللہ تعالیٰ جنت میں داخل فرماتے ہیں، یا یہ کہ اس کو لوٹاتے ہیں جہاد سے اجر اور غنیمت کے ساتھ (یعنی ان دو باتوں میں سے ایک کی ذمہ داری ہے) (۲) جو شخص نماز یا عبادت کے لئے مسجد کی طرف چل کر جائے وہ بھی اللہ تعالیٰ کے ضمان میں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اس کو وفات دیں تو جنت میں جائے گا یا اس کو لوٹائیں گے (وفات نہ ہونیکی صورت میں) اجر اور غنیمت کے ساتھ (۳) جو شخص اپنے گھر میں داخل ہو سلام کے ساتھ، یعنی داخل ہونے کا جو مسنون طریقہ ہے، تو یہ شخص بھی اللہ تعالیٰ کے ضمان میں ہے، قرآن کریم میں ارشاد ہے۔ فاذا دخلتم بیوتا فسلموا علی انفسکم تحیۃ من عند اللہ مبارکۃ طیبۃ۔ اور ترمذی میں حضرت انس سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ سے فرمایا "یا بُنَیَّ اذا دخلت علی اھلک فسلم تکن برکۃ علیک وعلی اھل بیتک"۔ اور ابوداؤد ہی کی روایت ہے جو کتاب الادب میں آئے گی جس میں دخول بیت کی یہ دعاء مذکور ہے "اللھم انی اسئلک خیر المولج وخیر المخرج بسم اللہ ولجنا وبسم اللہ خرجنا وعلی اللہ ربنا توکلنا ثم لیسلم علی اھلہ" یعنی دروازہ میں داخل ہونے کے وقت یہ دعاء پڑھے اور گھر والوں کو دیکھ کر سلام کرے بلکہ علماء نے تو یہ لکھا ہے کہ اگر گھر میں کوئی آدمی نہ ہو تب بھی سلام کرنا چاہیئے، مذکورہ بالا آیت کے عموم کی وجہ سے کما قال النووی فی الاذکار اس سے معلوم ہوا کہ دخول بیت کے وقت سلام کرنا اس میں بڑی فضیلت اور برکت ہے، قرآن، اور حدیث دونوں میں اس کا امر وارد ہوا ہے، لہٰذا اس کا ہر شخص کو اہتمام کرنا چاہیئے اور اس کو معمولی کام نہیں سمجھنا چاہیئے، عادت اگر نہ ہو تو اس کی عادت ڈالنی چاہیئے واللہ الموفق، میں نے سنا ہے کہ یہاں[1] عربوں میں یہ سنت بحمد اللہ تعالیٰ زندہ ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

# باب فی فضل من قتل کافرا

لا یجتمع فی النار کافر وقاتلہ ابدا۔

---

[1] لفظ یہاں سے مراد مدینہ منورہ ہے اس لئے کہ اس جزء کی تسوید مدینہ منورہ میں ہو رہی ہے۔

**شرح حدیث** اس حدیث میں اس مسلمان کے لئے بڑی بشارت ہے جس کے ہاتھ سے کسی کافر کا قتل ہو جائے، وہ یہ کہ وہ ہمیشہ کے لئے جہنم سے محفوظ ہو گیا، یہ بہت بڑی فضیلت ہے، لیکن شراح حدیث نے اس کو اس کے عموم پر نہیں رکھا دوسری آیات اور احادیث پر نظر کرتے ہوئے، اس میں چند قول ہیں (۱) اس سے باقاعدہ جہاد میں جا کر قتل کافر مراد ہے (۲) مطلب یہ ہے کہ عذاب نار سے محفوظ ہو جائیگا اگر گناہوں کی وجہ سے عذاب ہوا بھی تو غیر نار کے ساتھ ہوگا، مثلاً اعراف کے اندر رک جانا جنت میں دخول اولی سے (۳) اگر کسی وجہ سے عذاب نار ہوا بھی تو اس طبقۂ نار میں داخل نہ ہوگا جو کفار کے لئے ہے، من البذل۔ یا خاص اس کافر مقتول کا طبقہ مراد ہے کہ دونوں ایک طبقہ میں جمع نہ ہوں گے۔

والحدیث اخرجہ مسلم قالہ المنذری۔

## باب فی حرمة نساء المجاهدین

قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: حرمة نساء المجاهدين على القاعدين كحرمة امهاتهم الخ.

آپ کا ارشاد ہے: جہاد میں جانے والے مردوں کے گھر کی عورتوں کا احترام قاعدین پر اپنی ماؤں کے احترام کی طرح ہے، آگے ارشاد ہے کہ قاعدین میں سے جو شخص بھی کسی مجاہد کے گھر والوں کے ساتھ خیانت کرے گا تو اس کو قیامت کے دن اس مجاہد کے سامنے کھڑا کیا جائے گا اور اس مجاہد سے کہا جائے گا کہ اس شخص نے تیری بیوی کے ساتھ خیانت کا معاملہ کیا تھا پس تو اس کی نیکیوں میں سے جتنی چاہے لے لے، راوی حدیث کہتا ہے، حضور نے اتنا فرما کر ہماری طرف دیکھا اور فرمایا: ما ظنکم؟ تمہارا کیا خیال ہے، یعنی یہ کہ وہ شخص اس کی حسنات میں سے کوئی حسنہ چھوڑے گا یا نہیں، ظاہر ہے کہ وہاں ہر شخص کو حسنات کی بیحد ضرورت ہوگی، پھر کہاں چھوڑے گا۔

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی قالہ المنذری

## باب فی السریة تُخفِقُ

تخفق مضارع کا صیغہ ہے اخفاق سے جس کے معنی عدم حصول غنیمت کے ہیں، یہ تو ظاہر ہے کہ ہر جہاد میں مال غنیمت حاصل نہیں ہوتا۔

مامن غازية تغزو فى سبيل الله فيصيبون غنيمة الا تعجلوا ثلثى اجرهم من الآخرة الخ

غازية صفت ہے جماعة کی یعنی غزوہ کرنے والی جو جماعت جہاد میں مال غنیمت حاصل کرتی ہے تو یہ سمجھئے کہ اس جماعت کے لوگوں نے اپنے ثواب آخرت میں سے دو ثلث دنیا میں حاصل کر لئے، اور آخرت کے لئے صرف ایک ثلث باقی رہ گیا، اور جو لوگ غنیمت حاصل نہیں کرتے ان کا پورا اجر آخرت کے لئے باقی رہتا ہے، معلوم ہوا اگر کسی جہاد میں مجاہدین کو مال غنیمت حاصل نہ ہو تو یہ ان کے حق میں ناکامی اور افسوس کی بات نہیں ہے بلکہ مزید خوشی

کی بات ہے کہ سارا ثواب آخرت میں ملے گا، وثواب الآخرۃ خیر وابقی۔

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی قالہ المنذری۔

## باب فی تضعیف الذکر فی سبیل اللہ عزوجل

**ترجمۃ الباب کی شرح** تقدیر عبارت یہ ہے۔ فی تضعیف ثواب الذکر علی النفقۃ فی سبیل اللہ، یعنی انفاق فی سبیل اللہ کے مقابلہ میں ذکر اللہ کے ثواب کی زیادتی کے بیان میں۔

عن سہل بن معاذ عن ابیہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ان الصلاۃ والصیام والذکر یضاعف علی النفقۃ فی سبیل اللہ عزوجل بسبعمئۃ ضعف۔

حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہے، اس میں صلاۃ وصیام اور ذکر کے ثواب کی سات سوگنا زیادتی مذکور ہے انفاق فی سبیل اللہ پر۔

اس حدیث سے مطلق ذکر کی فضیلت انفاق پر ثابت ہو رہی ہے خواہ وہ ذکر کسی جگہ ہو، حضر میں ہو یا سفر میں اور مسند احمد کی روایت کے لفظ یہ ہیں، ان الذکر فی سبیل اللہ تعالیٰ یُضَعَّف فوق النفقۃ بسبع مئۃ ضعف" اس روایت میں مقید کیا گیا ہے اس ذکر کے ساتھ جو اللہ تعالیٰ کے راستہ یعنی جہاد میں ہو، ذکر کی فضیلت انفاق فی سبیل اللہ پر، اور بھی بعض روایات میں وارد ہے، حافظ ابن قیم نے اس حدیث کے ذیل میں ایک اچھی بات لکھی ہے، وہ فرماتے ہیں: تحقیق اس بارے میں یہ ہے کہ یہاں پر مراتب تین ہیں (۱) ذکر مع الجہاد (۲) ذکر بلا جہاد (۳) جہاد بلا ذکر، سب سے اعلیٰ پہلا مرتبہ ہے، اور دوسرا پہلے سے کم ہے، اور تیسرا درجہ پہلے دونوں سے کم ہے، اور مرتبہ ثالثہ کے مقابلہ میں ذاکر افضل ہے۔

## باب فی من مات غازیا

سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم یقول: من فَصَل فی سبیل اللہ عزوجل فمات او قتل فھو شھید الخ

حاصل حدیث یہ ہے کہ جو شخص جہاد کی نیت سے اپنے گھر سے نکل کھڑا ہوا تو اب اس کی موت چاہے جس طرح بھی ہو صرف زخمی ہو کر مرے یا راستہ میں اس کی سواری اس کو گرا کر مار دے یا کوئی زہریلا جانور ڈس لے یا اپنے فراش پر اس کو موت آئے یا وہ قتل ہو جائے بہرصورت وہ شہید ہے اور اس کے لئے جنت ہے، اس حدیث میں مات سے ہم نے مات بجراحۃ مراد لیا ہے تاکہ اومات علی فراشہ جو آگے آرہا ہے اسمیں اور اسمیں تکرار نہ ہو جائے۔

## باب فی فضل الرباط

رباط بکسر الراء بمعنی مرابطہ، باب مفاعلۃ کا مصدر، قاموس میں ہے۔ ربط بمعنی شد، باندھنا، اور رباط المواظبۃ علی الامر

کسی کام کو اہتمام سے ہمیشہ کرنا، وملازمۃ ثغر العدو یعنی دشمن کی سرحد پر پڑاؤ ڈالنا، اور لکھا ہے کہ یہی معنی مرابطہ کے ہیں اور دوسرے معنی مرابطہ کے یہ لکھے ہیں کہ فریقین میں ہر ایک اپنے گھوڑوں کو اپنی اپنی سرحد میں لیجا کر باندھے اور ہر ایک ان میں سے اپنے مقابل کے لئے تیار رہے، اور اسی کا نام رباط بھی ہے، اور اسی سے ہے باری تعالیٰ کا قول "وصابروا ورابطوا" نیز اس کے معنی انتظار الصلاۃ بعد الصلاۃ کے ہیں جیساکہ حدیث میں ہے فذلکم الرباط اھ

عن فضالۃ بن عبید رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: کل المیت یختم علی عملہ، الا المرابط، فانہ ینمولہ عملہ الی یوم القیامۃ۔

**شرح حدیث** آپ نے فرمایا کہ ہر مرنے والے کے عمل کا سلسلہ اس کی موت پر آکر ختم ہوجاتا ہے سوائے مرابط کے (یعنی اسلامی سرحد کی حفاظت کرنے والا مجاہد) پس بیشک اس کا عمل بڑھتا رہتا ہے قیامت تک، یعنی اس کے عمل کا سلسلہ ختم نہیں ہوتا (لہذا ثواب کا سلسلہ بھی ختم نہیں ہوتا)

ویُؤمَّنُ من فُتّان القبر۔ فتان اگر بفتح الفاء ہے تو یہ مبالغہ کا صیغہ ہے، اور اگر بضم الفاء ہے تو جمع ہے فاتن کی جو ماخوذ ہے فتنہ سے، مراد اس سے منکر نکیر ہے، گویا عذاب قبر سے محفوظ ہوجاتا ہے۔

**دو متعارض حدیثوں میں دفع تعارض** ایک دوسری حدیث میں جو حضرت ابو ہریرہ سے صحیح مسلم میں مرفوعاً مروی ہے اور خود سنن ابو داؤد کے کتاب الوصایا میں ماجاء فی الصدقۃ عن المیت میں آرہی ہے، اذامات الانسان انقطع عملہ الا من ثلاثۃ الا من صدقۃ جاریۃ، او علم ینتفع بہ، او ولد صالح یدعولہ، اس حدیث میں تین شخصوں کا استثناء ہے، اور حدیث الباب میں صرف ایک کے بارے میں وارد ہے، لیکن اس حدیث میں اٗمن من عذاب القبر کا اضافہ ہے لہذا اس کو وجہ تخصیص کہا جاسکتا ہے اس ایک کے لئے، لہذا اب ان دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہ رہا نیز اب ان دونوں حدیثوں کے مجموعہ سے اس قسم کے انسان کل چار ہو گئے جن کے اعمال کا انقطاع موت سے نہیں ہوتا بلکہ برابر ثواب پہنچتا رہتا ہے حضرت نے "بذل" میں اولاً دفع تعارض بین الحدیثین اسی طرح فرمایا ہے اور اسکے بعد فرماتے ہیں: والاحسن عندی فی الجواب ان یقال الخ جس کا حاصل یہ ہے کہ اجر و ثواب کی زیادتی جو ان دونوں حدیثوں میں مذکور ہے اس زیادتی کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عمل میت کے اجر میں اضافہ ہو بواسطہ عمل انسانِ آخر کے، اور دوسری صورت یہ کہ اس کے عمل کے اجر میں اضافہ ہو براہ راست بغیر واسطہ کسی اور کے عمل کے، مرابط میں اضافہ نوع ثانی کے لحاظ سے ہے، اور باقی میں نوع اول کے اعتبار سے اھ

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابوداؤد ایضاً کلہم فی الوصایا، والترمذی فی الاحکام، واخرج ابن ماجہ معناہ عن ابی قتادۃ وابی ہریرۃ فی السنۃ، والبخاری فی الادب المفرد (المرعاۃ بتصرف)

# باب فی فضل الحرس فی سبیل اللہ

حرس سکون رار کے ساتھ مصدر ہے بمعنی حراست وچوکیداری، اور جو حَرَس بفتح الرار ہے وہ حارس کی جمع ہے بمعنی چوکیدار، اور حَرَسی بھی بمعنی حارس آتا ہے۔

حدثنی السلولی انہ حدثہ سہل بن الحنظلیۃ انہم ساروا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یوم حنین فاطنبوا السیر الخ۔

**مضمون حدیث** مضمون حدیث یہ ہے: سہل بن الحنظلیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ وہ صحابہ جن میں یہ خود بھی شامل ہیں، حضور کے ساتھ غزوۂ حنین کے لئے جارہے تھے جس میں بہت زیادہ چلنا ہوا یہاں تک کہ شام کا وقت ہوگیا پس میں ظہر کی نماز کے وقت (کمافی نسخۃ تصریح الظہر) حضور کی خدمت میں حاضر ہوا، ایک شخص گھوڑا سوار حضور کی خدمت میں آیا، اس نے عرض کیا یارسول اللہ میں آپ لوگوں کے سامنے کی طرف چل کر گیا یہاں تک کہ میں فلاں فلاں پہاڑ پر چڑھا اور اچانک میں نے قبیلہ ہوازن کے لوگوں کو دیکھا کہ وہ سب اپنی عورتوں اور مویشیوں اونٹ بکریوں کے ساتھ مقام حنین میں جمع ہیں قبیلہ ہوازن وہی قبیلہ ہے جن کے ساتھ جنگ حنین پیش آئی یہ لوگ اپنی عورتوں بچوں اور جانوروں تک کو اپنے ساتھ لڑائی کے موقعہ پر لائے جس کا مطلب یہ ہوا کہ زبردست تیاری کے ساتھ آئے اور تھے بھی یہ لوگ بڑے تیر انداز، تو اس خبر دینے والے کی خبر پر بجائے اس کے کہ آپ کو کوئی فکر اور پریشانی لاحق ہوتی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مسکرائے اور یہ ارشاد فرمایا تلک غنیمۃ المسلمین غداً ان شاء اللہ تعالیٰ، کہ یہ سب چیزیں ان شاء اللہ تعالیٰ آئندہ کل کو مسلمانوں کا مال غنیمت ہوں گی اس وقت تو چونکہ شام ہوگئی تھی مقابلہ اگلے روز ہونا تھا آپ نے حسب معمول دریافت فرمایا کہ رات میں بیدار رہ کر ہماری چوکیداری کون کرے گا؟ حضرت انس بن ابی مرثد غنوی نے عرض کیا کہ یہ خدمت میں انجام دوں گا، آپ نے فرمایا کہ اچھا سوار ہو جاؤ وہ فوراً جا کر گھوڑے پر سوار ہو کر آپ کے پاس آپہنچے، آپ نے فرمایا: یہ جو سامنے پہاڑ کی گھاٹی ہے اس کی طرف دوڑے چلے جاؤ، یہاں تک کہ اس کے اوپر پہنچ جاؤ، یعنی رات بھر اس پہاڑی پر رہ کر چوکیداری کرنا، اور فرمایا، ولا نُغَرَّنَّ من قِبَلِكَ اللَّيلةَ، یہ غرور سے ہے غِرَّۃ اور غرور کے معنی ہیں دھوکہ کے اور دیکھو ایسا نہ ہو رات میں تمہاری جانب سے دشمن ہم پر ہماری غفلت کی حالت میں آپہنچے، یعنی ایسا نہ ہو کہ تم سو جاؤ اور چوکیداری نہ کرسکو اور دشمن ہم پر اچانک حملہ آور ہو جائے، کیونکہ صحابہ تو اس وقت سوئے ہوئے ہی ہوں گے، وہ صحابی راوی حدیث کہتے ہیں۔

**حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا نماز میں التفات فرمانا** جب ہم نے صبح کی تو حضور مصلی یعنی نماز کی جگہ تشریف لے گئے اور دو رکعت سنت پڑھنے کے بعد پوچھا تم لوگوں نے اپنے شہ سوار کو دیکھا؟ یعنی آتا ہوا نظر آرہا؟

صحابہ نے عرض کیا کہ جی نہیں، نظر نہیں آرہا ہے، اتنے میں نماز کے لئے اقامت ہوگئی، راوی کہتا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نماز کی نیت باندھنے کے بعد سامنے گھاٹی کی طرف بھی دیکھتے جاتے تھے، یہاں تک جب نماز پوری ہوگئی اور آپ نے سلام پھیر دیا تو فرمایا کہ خوش ہو جاؤ تمہارا سوار خیریت سے آگیا (آپ نے اس کو آتا ہوا دور ہی سے دیکھ لیا تھا) اسی لئے آگے راوی کہہ رہا ہے کہ آپ کے فرمانے کے بعد ہم بھی اس کو دیکھنے کے لئے اس گھاٹی میں جو درخت تھے ان کے بیچ میں نظریں دوڑانے لگے پس ہم نے بھی دیکھا کہ وہ آرہا ہے یہاں تک کہ آکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے کھڑا ہوگیا اور سلام کرنے کے بعد وہ صحابی کہنے لگے یعنی اپنی سرگذشت سنانے لگے کہ میں یہاں سے چل کر اس گھاٹی کی بلندی پر پہنچ گیا تھا جہاں آپ نے مجھ کو حکم فرمادیا تھا، پس جب رات گذر گئی اور صبح ہوگئی تو دونوں گھاٹیوں پر چڑھ کر دیکھا (کہ دشمن تو نہیں آرہا ہے) تو میں نے کسی کو نہیں دیکھا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان صحابی کی یہ ساری بات سن کر پوچھا کہ رات میں سواری پر سے اترے تھے؟ تو انہوں نے عرض کیا کہ نہیں، مگر نماز یا قضاء حاجت کے لئے، آپ نے ان سے فرمایا تو نے اپنے لئے جنت کو واجب کرلیا پس اب تجھ پر کوئی اور عمل کرنا ضروری نہیں اب کچھ حرج نہیں تیرے لئے اس میں کہ تو کوئی عمل نہ کرے، مراد اعمال تطوع ہیں، مستحب اور نفلی کام جو آدمی ثواب آخرت کے لئے کرتا ہے اس حدیث سے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی جہاد کے سلسلہ میں کامل تیاری اور مستعدی اس کا انتظام اور اپنے اصحاب کی پوری پوری خبر گیری حتیٰ کہ نماز جیسی اہم عبادت میں بھی اس کا خیال اور فکر، کما ھو ظاہر مستفاد ہو رہا ہے اسی لئے امام ابوداؤد نے اس حدیث کو مختصراً کتاب الصلاۃ میں ابواب الالتفات فی الصلاۃ کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے، صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وشرف وکرم اس حدیث میں ایک لفظ آیا ہے "فاذا انا بھوازن علی بکرۃ آبائھم"، بکرۃ جوان اونٹنی کو بھی کہتے ہیں اور پانی کھینچنے کی چرخی کو بھی کہتے ہیں جس میں ڈول کھینچنے کے لئے رسی ڈالتے ہیں، اہل لغت وشراح حدیث نے لکھا ہے کہ اس سے کثرت اور استیعاب کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، کہا جاتا ہے "جاؤا علی بکرۃ ابیھم" ای جاؤا باجمعھم، یعنی وہ سب کے سب آگئے، کوئی باقی نہیں رہا، علامہ طیبی لکھتے ہیں اس جملہ میں "علی" بمعنی "مع" ہے "ای مع بکرۃ ابیھم" اس کی اصل یہ ہے کہ کسی جگہ کے لوگوں کو ایک مرتبہ کچھ خوف وہراس اور پریشانی لاحق ہوئی تو وہ لوگ وہاں سے اپنے تمام سامان کو لے کر منتقل ہوگئے یہاں تک کہ باپ دادا کے زمانہ کی پرانی چرخی کو بھی ساتھ لے گئے (بذل بزیادۃ) میں کہتا ہوں کہ راوی یہاں بھی یہی کہہ رہا ہے کہ قبیلہ ہوازن سب کے سب مع عورتوں بچوں اور تمام مویشیوں کے میدان میں جمع ہوگئے۔ والحدیث اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

## باب كراهية ترك الغزو

عن ابی هريرة رضی الله تعالیٰ عنه عن النبی صلی الله تعالیٰ عليه وآله وسلم قال: من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بغزو مات على شعبة نفاق۔

**شرحِ حدیث** آپ ارشاد فرمارہے ہیں کہ جس شخص کو موت آجائے اس حال میں کہ نہ کبھی اس نے جہاد کیا ہو اور نہ جہاد کا ارادہ اور خیال دل میں آیا ہو تو اس کی یہ موت منافقانہ موت ہے۔

اس حدیث سے بظاہر جہاد کا فرض عین ہونا معلوم ہورہا ہے، اسی لئے بعض نے یہ کہا کہ یہ حضور کے زمانہ کے ساتھ خاص ہے کہ اسی وقت جہاد فرض عین تھا علی قول۔ اور کہا گیا کہ یہ عام ہے ہر زمانہ کے لحاظ سے ہے، اور گو کہ جہاد ہر شخص پر واجب بعینہ نہیں ہے لیکن کم ازکم جہاد کی نیت تو ہر مسلمان پر ضروری ہے یعنی ضرورت پیش آنے پر۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی قالہ المنذری۔

من لم یغز او یجهز غازیا او یخلف غازیا فی اهله بخیر اصابه الله بقارعة قبل یوم القیامة۔

اس حدیث میں تین چیزیں مذکور ہیں، خود جہاد میں جانا، یعنی غزوہ بنفسہ، اور تجہیز غازی یعنی جہاد میں جانے والے کے لئے اسباب مہیا کردینا، اور تیسری چیز جہاد میں جانے والوں کے گھر والوں کی خیر خبر رکھنا، اور یہ کہ جس شخص نے ان تین کاموں میں سے کوئی بھی نہیں کیا تو اللہ تعالیٰ اس کو اس کے مرنے سے پہلے کسی بڑی مصیبت میں گرفتار کریں گے۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب فی نسخ نفیر العامة بالخاصة

نفیر عامہ یہ ہے کہ سب لوگ جہاد میں شرکت کریں، اور نفیر خاصہ یہ ہے کہ بعض لوگ شرکت کریں اور بعض گھر پر رہیں تو مصنف اس ترجمۃ الباب میں یہ فرمارہے ہیں کہ پہلے حکم نفیر عام کا تھا، گویا جہاد فرض عین تھا سب کے حق میں، بعد میں وہ منسوخ ہوکر نفیر خاص کا حکم باقی رہ گیا، جہاد کا حکم اور اس میں اختلاف، کتاب الجہاد کے شروع میں بالتفصیل گذرچکا۔

عن ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما قال: الا تنفروا یعذبکم عذابا الیما، وما کان لاهل المدینة ومن حولهم من الاعراب ان یتخلفوا عن رسول الله۔ الی قوله یعملون، نسختها الآیة التی تلیها وما کان المؤمنون لینفروا کافة"

**شرح حدیث** پہلی دونوں آیتوں میں نفیر عام کا حکم ہے، حضرت ابن عباس فرمارہے ہیں اس حکم کو تیسری آیت نے آکر منسوخ کردیا، ابن عباس کی اس رائے کو ان سے روایت کرنے والے ہماری اس سند میں عکرمہ ہیں حسن کی روایت بھی ان سے یہی ہے، اور بعض دوسرے حضرات نے ابن عباس سے اس کے خلاف نقل کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بعض لوگوں کو جہاد میں جانے کے لئے متعین فرمادیا تھا، روایت کے الفاظ ہیں "حیا من احیاء العرب" تو وہ لوگ جہاد میں نہیں نکلے، سو اس کے بارے میں یہ پہلی آیت نازل ہوئی "الا تنفروا یعذبکم الآیة" اور یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ حضور تو حضور اگر امام المسلمین کسی جماعت کو متعین کردے تو ان پر خروج واجب ہوجاتا ہے، لہٰذا یہ آیت

منسوخ نہیں، اور وہ جو تیسری آیت ہے وماکان المؤمنون لینفروا کافۃ۔ اس میں ایک عام قاعدہ اور ضابطہ کی بات بیان کی گئی ہے کہ یہ مناسب نہیں کہ کسی شہر کے سارے لوگ جہاد میں نکل کھڑے ہوں اور ان کے جانے کے بعد اس شہر میں کوئی مرد مومن باقی نہ رہے بلکہ چاہئے کہ بعض جہاد میں جائیں جن کو امام مقرر کرے اور بعض دوسرے وہاں ٹھہریں اھ بذل عن الطبری۔

اس کے بعد حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ امام ابوداؤد نے بھی یہاں ابن عباس سے دو مختلف روایتیں ذکر کی ہیں پہلی وہ جس کو ان سے روایت کرنے والے عکرمہ ہیں، اور دوسری وہ جس کے راوی نجدۃ بن نفیع ہیں جو اس پہلی روایت کے بعد آرہی ہے، اس میں کوئی نسخ کا ذکر نہیں ہے بلکہ اس کے ظاہر سے عدم نسخ معلوم ہو رہا ہے اھ

## باب فی الرخصۃ فی القعود من العذر

عن زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کنت الی جنب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فغشیتہ السکینۃ الخ۔

مضمون حدیث واضح ہے وہ یہ کہ حضرت زید بن ثابت فرماتے ہیں کہ آپ پر اچانک سکینہ اور سکون کی کیفیت طاری ہوئی جیساکہ وحی کے وقت ہوتی تھی، اسوقت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ران میری ران پر رکھی ہوئی تھی جب آپ پر وحی کا نزول شروع ہوا تو آپ کی اس ٹانگ کا بہت وزن مجھکو محسوس ہوا، پھر جب وہ کیفیت آپ کی ہٹ گئی (نزول وحی کے پورا ہو جانیکی وجہ سے) تو آپ نے مجھے لکھنے کیلئے فرمایا تو میں نے کسی جانور کے شانہ کی ہڈی پر لکھا، لایستوی القاعدون من المؤمنین الی آخر الآیۃ، اس آیت میں مجاہدین کی فضیلت مذکور ہے، اور ابن ام مکتوم جو جہاد میں اپنے عذر کی وجہ سے شریک نہیں ہو سکتے تھے انہوں نے آپ سے سوال کیا کہ جو شخص جہاد کی طاقت نہیں رکھتا اس کا کیا حکم ہے؟ ان کے سوال کے بعد آپ پر دوبارہ وحی والی کیفیت طاری ہوئی اور پھر اس کیفیت کے ختم ہونے کے بعد حضور نے پہلی آیت حضرت زید سے پڑھوائی تو آپ نے اس آیت میں "غیر اولی الضرر" کا اضافہ کرایا یعنی اللہ تعالیٰ نے دوبارہ مستقل وحی کے ذریعہ اس لفظ کا اضافہ فرمایا۔

والذی نفسی بیدہ لکأنی انظر الی مُلحَقِہا عند صَدع فی کتف۔

**شرح حدیث** ملحق بمعنی جائے الحاق، اور صدع بمعنی شگاف، حضرت زید فرماتے ہیں کہ واللہ جس جگہ میں نے ہڈی پر وہ لفظ لکھا تھا مجھے اچھی طرح یاد ہے وہاں ہڈی میں تھوڑی سی پھٹن تھی، اور وہ منظر گویا میری آنکھوں کے سامنے ہے، اس حدیث سے معلوم ہوگیا کہ عمٰی یعنی نابینا ہونا یہ جہاد میں شرکت سے عذر ہے، قال تعالیٰ "لیس علی الاعمیٰ حرج ولا علی الاعرج حرج" الآیۃ۔

اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی من حدیث ابی اسحاق السبیعی عن البراء بن عازب بنحوہ، قالہ المنذری۔

عن موسی بن انس عن ابیہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: لقد ترکتم بالمدینۃ

اقوامالخ:۔ ایک مرتبہ آپ نے کسی سفر جہاد میں اپنے اصحاب کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ بیشک تم مدینہ میں کچھ ایسے لوگوں کو چھوڑ کر آئے ہو کہ تم جو کچھ کر رہے ہو وہ زمین میں چلنا اور کسی وادی کو قطع کرنا ہو یا خرچ کرنا ہو وہ لوگ ان سب چیزوں میں تمہارے شریک حال ہیں یعنی اجر و ثواب کے اعتبار سے صحابہ نے اس کی وجہ دریافت کی تو آپ نے فرمایا، حَبَسَهُمُ العُذرُ کہ چونکہ ان کا یہ نہ آنا مجبوری اور عذر کی وجہ سے ہے، یعنی اگر ان کو مجبوری درپیش نہ ہوتی تو وہ تمہارے ساتھ ضرور آتے حسن نیت کی وجہ سے۔

معلوم ہوا اگر جہاد میں عملاً شرکت نہ ہو سکے تو کم از کم نیت ہی ہونی چاہیئے، وہذا کما سبق من قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ولکن جہاد ونیۃ۔

والحدیث اخرجہ البخاری تعلیقاً، واخرجہ مسلم وابن ماجہ عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بنحوہ قالہ المنذری (ملخصا)

## باب مایجزئ من الغزو

حاصل ترجمہ یہ ہے کہ کون سا عمل جہاد کا بدل اور اس کے قائم مقام ہو سکتا ہے، حدیث الباب سے معلوم ہوا تجہیز غازی اور اسی طرح غازی کے اہل خانہ کی نگرانی اور خیر خبر قائم مقام جہاد کے ہے۔ یہ مضمون ابھی قریب میں بھی گذر چکا۔

لیخرج من کل رجلین رجل ثم قال للقاعد: ایکم خلف الخارج فی اهله وماله بخیر کان له مثل نصف اجر الخارج،

**شرح حدیث** آپ فرما رہے ہیں چاہیئے کہ ہر دو مرد میں سے ایک جہاد کے لئے نکلے، گویا ہر گھر یا ہر محلہ میں سے نصف آدمی جہاد میں جائیں اور نصف وہاں ٹھہریں، پہلی حدیث سے معلوم ہوتا تھا کہ خارج اور خالف بخیر دونوں کا اجر برابر ہے، اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خارج کے لئے پورا اجر اور خالف کے لئے نصف اجر ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ نصف سے مجموعۂ اجر کا نصف مراد ہے اور یہ مطلب نہیں کہ اس کے لئے اجر خارج کا نصف ہے، اور جب کسی چیز کو دو جگہ برابر برابر تقسیم کرنا ہوتا ہے تو وہاں تنصیف کی جاتی ہے، کذا فی البذل عن[1] الحافظ۔

والحدیث اخرجہ مسلم قالہ المنذری۔

[1] قلت ونص الحدیث یأبی ہذا التوجیہ اذ فیہ تصریح بنصف اجر الخارج، نعم یجری ہذا التوجیہ فی الحدیث الذی مضی فی کتاب الزکوٰۃ فی باب الصدقۃ [illegible] المرأۃ من بیت زوجہا فقد مرّ ہناک التوجیہ ہناک فارجع الیہ

## باب فی الجرأۃ والجبن

جہاد کے ابواب چل رہے ہیں جس کے لئے جرأت اور ہمت درکار ہے اسی مناسبت سے مصنف نے یہ باب قائم کیا۔

شَرُّ مافی رجلٍ شُحٌّ ھالِعٌ، وجُبنٌ خالِعٌ۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث مرفوع ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: انسان کی بدترین خصلتوں میں سے

ایک وہ شدة بخل ہے جو گھبرا دینے والا ہو، اور دوسری بدترین صفت وہ بزدلی ہے جس کی وجہ سے کلیجہ باہر کو آئے،
اعاذنا اللہ تعالیٰ من شح هالع وجبن خالع، بل من الجبن مطلقا، وفی الحدیث: اللہم انی اعوذ بک من الجبن والبخل۔

## باب فی قولہ عزوجل (ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکة)

مصنف کی غرض اس باب سے اس آیت کریمہ کی تفسیر بیان کرنا ہے جس میں جہاد کی ترغیب دی گئی ہے، اور ترک جہاد پر وعید ہے، ترک جہاد کے بارے میں ایک وعید اس سے پہلے "باب کراھیۃ ترک الغزو" میں گذر چکی ہے اور اسی طرح آگے کتاب البیوع میں "باب فی النہی عن العینۃ" میں آرہی ہے، عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا تبایعتم بالعینۃ واخذتم اذناب الابل ورضیتم بالزرع وترکتم الجهاد، سلط اللہ علیکم ذلا لاینزعہ حتی ترجعوا الی دینکم

عن اسلم ابی عمران قال غزونا من المدینة نرید القسطنطينية وعلى الجماعة عبد الرحمن بن خالد بن الوليد۔

**شرح حدیث** ابو عمران کہتے ہیں کہ ہم قسطنطنیہ کو فتح کرنے کی غرض سے مدینہ سے روانہ ہوئے اور ہماری جماعت پر امیر خالد بن الولید کے صاحبزادہ عبدالرحمٰن تھے، اور لڑائی کے وقت دشمن یعنی اہل روم حائط المدینہ یعنی قسطنطنیہ کی شہر پناہ سے اپنی کمریں ملائے ہوئے تھے، ابھی تک لڑائی شروع نہیں ہوئی تھی مسلمانوں میں سے ایک شخص مرد مجاہد نے حملہ کی پہل کی (یعنی حملہ کرنے میں سبقت کی دوسرے لوگ ابھی سوچ ہی میں تھے) تو اس کے حملہ کرنے پر مسلمان بولے مَہ، مَہ، لا الٰہ الا اللہ، کہ رک رک، کیا کر رہا ہے، اپنے آپ کو اپنی ہلاکت میں ڈال رہا ہے، حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ وہاں موجود تھے ہی وہ فوراً بولے اور روکنے والوں پر نکیر کی اور جس آیت سے روکنے والوں نے گویا استدلال کیا تھا انہوں نے اس کی صحیح تفسیر اور شان نزول بیان فرمایا، جس کا حاصل یہ ہے کہ دراصل یہ آیت ہمارے یعنی انصار کے بارے میں نازل ہوئی تھی، وہ یہ کہ جب اسلام پھیل گیا اور اللہ تعالیٰ نے اس کو غلبہ عطا فرمادیا تو ہم لوگوں نے سوچا کہ اب ہمیں اپنی کھیتی باڑی کی خبر لینی چاہئے تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی، پس اپنے ہاتھوں ہلاکت میں ڈالنے کا مطلب تو یہ ہے کہ ہم اپنی کھیتی باڑی میں مشغول ہو کر جہاد کو چھوڑ دیں نہ یہ کہ جو تم سمجھ رہے ہو اور حملہ کرنے والے کو روک رہے ہو۔ آگے راوی کہتا ہے: کہ اس کے بعد ابو ایوب اس غزوہ میں لڑتے رہے حتیٰ کہ وفات پاکر وہیں حدود قسطنطنیہ میں دفن کئے گئے رضی اللہ عنا وعنہ، اس حدیث میں جس غزوہ کا ذکر ہے یہ وہی غزوہ ثانیہ ہے غزوۃ البحر میں سے جس کا ذکر ابھی قریب میں گذرا ہے، جس کے بارے میں یہ گذر چکا کہ اس کا امیر یزید بن معاویہ تھا، اور یہاں روایت میں عبدالرحمٰن بن خالد بن الولید کے بارے میں ہے کہ وہ امیر تھے اور حضرت نے "بذل المجہود" میں تاریخ طبری سے

مزید برآں یہ نقل کیا ہے: وعلی اہل مصر عقبۃ بن عامر، وعلی اھل الشام فضالۃ بن عبید، اور ایک میں یہ ہے وعلی الجماعۃ عبدالرحمن بن خالد، دراصل مختلف ملکوں کے اعتبار سے یہ امارت ہے اہل مدینہ کی جماعت کے امیر عبدالرحمن بن خالد ابن الولید تھے، اور امارت عامہ پورے لشکر کی وہ یزید بن معاویہ کے لئے تھی۔

فائدہ:- فتح قسطنطینیہ کا ذکر کتاب الفتن میں اشراط الساعۃ کے ذیل میں بھی حدیث میں آیا ہے، چنانچہ ترمذی کی روایت میں ہے عن معاذ بن جبل عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: الملحمۃ العظمی وفتح القسطنطنیۃ وخروج الدجال فی سبعۃ اشہر، امام ترمذی فرماتے ہیں والقسطنطینیۃ ھی مدینۃ الروم تفتح عند خروج الدجال، والقسطنطینیۃ قد فتحت فی زمان بعض اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اھ، امام ترمذی کا اشارہ اسی فتح کی طرف ہے جو حدیث الباب میں مذکور ہے جس کو فرمارہے ہیں بعض صحابہ کے زمانہ میں فتح ہوچکی، لیکن حضرات صحابہ کرام کے زمانہ میں گو وہ فتح ہوا لیکن وہاں اسلامی حکومت قائم نہ ہوسکی بلکہ ان کے ساتھ ادار جزیہ پر مصالحت ہوگئی، حاشیۂ کوکب ۹۵ میں حضرت شیخ لکھتے ہیں کہ اس پہلی فتح کے بعد روم دوبارہ اس پر قابض ہوگئے پھر ایک بڑے عرصہ کے بعد ۸۵۷ھ میں مسلمانوں نے اس کو دوبارہ فتح کیا، تقریباً پچاس روز تک مسلمان اس کا محاصرہ کئے رہے، پھر مسلمانوں کو بڑی شاندار اور نمایاں فتح حاصل ہوئی جس میں بے شمار مال غنیمت حاصل ہوا اھ۔ یہ نام دو طرح ضبط کیا گیا ہے قسطنطِینیۃ طاء ثانیہ کے بعد یائے تحتانیہ پھر نون، قال النووی وہو المشہور دوسرا یہ کہ نون کے بعد پھر یائے مشددہ قسطنطینیّۃ۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی (قالہ المنذری) ملخصا۔

## باب فی الرمی

ان اللہ عزوجل یدخل بالسہم الواحد ثلاثۃ نفر الجنۃ۔

**شرح حدیث** یعنی اللہ تعالیٰ ایک تیر کی وجہ سے تین شخصوں کو جنت میں داخل فرماتے ہیں، تیر بنانے والا کاریگر جو اسکے بنانے میں خیر وثواب کی نیت رکھے، دوسرے تیر چلانے والے کو، تیسرے مُنبِل کو یعنی تیر عطا کرنے والا نبل تیر کو کہتے ہیں، خواہ وہ عطا کرنے والا اپنی ملکیت سے دے، یا ترکش میں سے نکال کر دے، اور منبل سے مراد وہ بھی ہوسکتا ہے کہ جہاں نشانہ پر تیر جا کر گرا ہے کوئی شخص اس کو وہاں سے اٹھا کر تیر چلانے والے کو پکڑا دے۔

وارموا [illegible] کبوا یعنی جہاد کی تیاری کے لئے تیر اندازی کا فن بھی سیکھو اور شہ سواری بھی اور یہ کہ تم تیر اندازی میں مہارت حاصل [illegible] میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے بہ نسبت رکوب میں مہارت حاصل کرنے کے (اس لئے کہ رمی کا نفع زیادہ عام ہے [illegible] ت رکوب کے) پھر آگے ارشاد ہے کہ لہو ولعب کی کوئی قسم مباح نہیں سوائے تین قسموں کے، ایک تادیب فرس یعنی گھوڑے کی تمرین اور اس کی اصلاح (تاکہ وہ سواری کے قابل ہوسکے) اور اپنی بیوی سے ملاعبت کرنا، اور تیسرے تیر اندازی کر [illegible] س تیر اندازی سے مراد وہ تیر اندازی ہے جو نشانہ بازی کی مشق کے طور پر کیجاتی ہے، یعنی

نشانہ بازی سیکھنا۔

والحدیث اخرجہ النسائی. واخرجہ مسلم مختصراً (المنذری ملخصاً)

واعدوا لهم ما استطعتم من قوۃ ألا ان القوۃ الرمی. اس کو آپ نے تین بار فرمایا: الا ان القوۃ الرمی، یعنی اللہ تعالیٰ جو فرما رہے ہیں کفار سے مقابلہ کے لئے تیاری کرو جہاں تک ہوسکے. اس تیاری سے مراد تیر اندازی ہے یعنی اس میں آدمی کو خوب مہارت حاصل کرنی چاہیئے. یعنی قوت کا ایک خاص اور اہم رکن یہ ہے، مراد انحصار نہیں ہے کما فی قولہ "الحج عرفۃ" و "الندم توبۃ". ویسے اس کی تفسیر میں "بذل" میں تفسیر کبیر سے تین چار قول ذکر کئے ہیں، "بذل" میں لکھا ہے کہ آیت دال ہے اس بات پر کہ جہاد کے لئے استعداد اور تیاری، تیر اندازی اور استعمال اسلحہ تعلیم فروسیت کے ذریعہ فرض ہے لیکن فرض کفایہ،

والحدیث اخرجہ مسلم وابن ماجہ قالہ المنذری۔

# باب فیمن یغزو ویلتمس الدنیا

الغزو غزوان فاما من ابتغی وجہ اللہ واطاع الامام وانفق الکریمۃ ویاسر الشریک الخ۔

**شرح حدیث** یعنی غزوہ کی دو قسمیں ہیں غازی کے لحاظ سے، پس جس شخص کی غرض غزوہ سے اللہ تعالیٰ کی رضا کا حصول ہو، اور امام کی بھی وہ فرمانبرداری کرے اور اپنی محبوب چیز یعنی نفس اور مال کو خرچ کرے اور اپنے ساتھی کے ساتھ نرم معاملہ رکھے (یاسر ماضی کا صیغہ ہے بروزن قاتل، جس کا مصدر المیاسرۃ ہے یعنی مساہلہ نرم برتاؤ) اور جھگڑے اور فساد سے پرہیز کرے تو ایسے غازی کا سونا اور جاگنا سب کا سب موجب اجر ہے، آگے حدیث میں اس کا مقابل مذکور ہے جس کے بارے میں یہ ہے: فانہ لم یرجع بالکفاف کہ ایسا غازی برابر سرابر بھی نہیں لوٹتا، یعنی جیسا گیا تھا ویسا ہی آجائے یہ بھی نہیں بلکہ اپنا نقصان کرکے لوٹتا۔ والحدیث اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رجلاً قال: یارسول اللہ رجل یرید الجہاد فی سبیل اللہ وهو یبتغی عرضاً من عرض الدنیا، فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لا اجر لہ فاعظم ذلک الناس الخ

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ جو شخص جہاد میں جائے اور حال یہ ہے کہ وہ دنیوی مال ومتاع کا بھی طالب ہو؟ تو آپ نے فرمایا: لا اجر لہ، پس لوگوں نے آپ کے اس جواب کو بہت عظیم اور بھاری جانا یعنی یہ بات بہت سخت ہے، ان کو اس کا یقین نہیں آیا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مراد یہی ہے بلکہ یہ خیال کیا کہ سائل نے ٹھیک سے سوال نہیں کیا اور اپنی بات آپ کو سمجھائی نہیں اسی لئے آپ نے ایسا جواب فرمایا، لہذا لوگوں نے اس سائل سے کہا کہ تو حضور سے دوبارہ سوال کر اچھی طرح سمجھا کر، چنانچہ اس نے پھر دوبارہ سوال کیا، آپ نے اس بار بھی وہی

جواب ارشاد فرمایا، لوگوں نے اس پر اصرار کیا کہ ایک بار اور سوال کر، اس نے تیسری مرتبہ سوال کیا آپ نے اس مرتبہ بھی وہی جواب دیا، حضرت نے "بذل" میں لکھا ہے کہ سائل کے سوال میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ ایک شخص صورۃً جہاد میں جارہا ہے اور جہاد کے نام پر گھر سے نکلا ہے لیکن مقصود اصلی اس کا دنیا کمانا ہے، دوسرا احتمال یہ کہ مقصود تو جہاد ہی ہے لیکن ساتھ ہی حصول مال کی نیت بھی ہے، پہلی صورت میں حضور کے کلام میں نفی مطلق ثواب کی ہوگی، اور دوسرے احتمال میں نفی کمال اجر کی ہوگی اھ۔

## باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا

عن ابی موسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان اعرابیا جاء الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال ان الرجل یقاتل للذکر و یقاتل لیُحْمَد، ویُقاتل لیریٰ مکانہ۔ یُریٰ مضارع معروف کا صیغہ ہے ارارۃ سے، بمعنی دکھانا، اور مکان کے معنی منزلت اور مرتبہ، یعنی قتال کرتا ہے تاکہ اپنی شجاعت اور بہادری کا مرتبہ لوگوں کو دکھلائے تو آپ نے فرمایا کہ جو شخص قتال اس لئے کرے تاکہ کلمۃ اللہ بلند ہو، یہ قتال دراصل اللہ تعالیٰ کے لئے ہے اور صحیح معنی میں جہاد ہے، "بذل" میں حافظ سے نقل کیا ہے کہ "کلمۃ اللہ" سے مراد دعوۃ اللہ الی الاسلام ہے، اور عینی ص ۱۶۸ شرح بخاری میں اس پر اضافہ ہے: وقیل: ھی قولہ لا الہ الا اللہ۔

**اخلاص فی العمل کے مراتب** پھر علامہ عینی نے ما یستفاد من الحدیث کے ذیل میں لکھا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عبادت کے معتبر ہونے کے لئے اخلاص شرط ہے، پس جس شخص کے عمل کا باعث صرف دنیوی ہو تو ایسے شخص کے عمل کے باطل ہونے میں تو کوئی شک نہیں، اور جس شخص کے عمل کا منشأ دونوں ہوں دینی بھی اور دنیوی بھی، پس اگر باعثِ دینی اقوی ہو اس صورت میں جمہور کے نزدیک وہ عمل معتبر ہے، اور حارث محاسبی کی رائے یہ ہے کہ یہ عمل بھی باطل ہے حدیث الباب سے استدلال کرتے ہوئے اور تیسری رائے اس میں محمد بن جریر طبری کی ہے کہ اگر عمل کی ابتداء اور بناء اخلاص کے ساتھ ہو تو وہ معتبر ہے بعد میں اگر اس میں عُجب وغیرہ دنیوی غرض طاری ہو جائے تو مضر نہیں اھ۔

دعوۃ اللہ الی الاسلام اس لئے کہا کہ دراصل اسلام کی طرف دعوت دینے والے اور لوگوں کو بلانے والے تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن براہ راست نہیں بلکہ علی لسان الانبیاء انبیاء کو اللہ تعالیٰ اسی لئے مبعوث فرماتے ہیں وفی التنزیل العزیز "واللہ یدعو الی دار السلام"۔

## باب فی فضل الشهادة

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لما اُصیب

اِخوانکم باُحد جعل اللّٰہ ارواحھم فی جوف طیرٍ خُضرٍ، ترِدُ انھار الجنۃ تاکل من ثمارھا وتاوی الی قنادیل من ذھب معلقۃ فی ظل العرش الخ۔

**مضمونِ حدیث** اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے اصحاب کو خطاب فرما کر اللہ تعالیٰ نے جو معاملہ شہداء احد کے ساتھ کیا تھا اس کو بیان فرمایا ہے، اور حضور نے صحابہ سے اس چیز کا ذکر خود ان شہداء احد ہی کی چاہت اور فرمائش پر کیا ہے جیسا کہ آگے حدیث کے ترجمہ سے معلوم ہوگا بہرحال آپ یہ فرمارہے ہیں کہ جو لوگ احد میں شہید ہوئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کی ارواح کو جنت کے سبز پرندوں کے پوٹوں میں رکھ دیا تاکہ وہ جنت کے باغوں اور نہروں میں سیر کرتے پھریں، اس کے پھلوں سے منتفع ہوں، اور وہ پرندے ایسے ہیں جن کے قیام کی جگہ بہت خوشنما سونے کے قندیل ہیں جو عرش کے نیچے آویزاں ہیں، آگے حدیث میں ہے کہ جب ان شہداء احد نے یعنی انکی ارواح نے وہاں جنت میں کھانے پینے اور آرام کرنے، ہر طرح کی سہولت اور خوشگوار حالت دیکھی تو ان کا یہ جی چاہا کہ ہماری اس خوشحالی وخوش عیشی کی خبر ہمارے بھائیوں تک کون پہنچائے یعنی جو ابھی تک دنیا میں ہیں تاکہ وہ لوگ جہاد اور قتال فی سبیل اللہ، جس کی بدولت ہمیں یہ خوشحالی اور نیک انجامی نصیب ہوئی ہے اس میں سستی اور بے رغبتی نہ کریں جب ان شہداء کے دل میں یہ خیال آیا، جنت میں ہوتے ہوئے، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تمہاری یہ بات ان تک میں پہنچا دیتا ہوں، یعنی تمہارے نبی کے ذریعہ، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی پر یہ آیت نازل فرمادی «ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا، بل احیاء عند ربھم یرزقون فرحین بما آتاھم اللہ من فضلہ ویستبشرون بالذین لم یلحقوا بھم من خلفھم ان لاخوف علیھم ولاھم یحزنون»

**حدیث سے ملحدین کا استدلال اور اس کا جواب** اس حدیث سے بعض ان ملحدین نے جو تناسخ اور انتقال ارواح کے قائل ہیں (جس کو آواگون اور جنم بدلی بھی کہتے ہیں) جس کا حاصل یہ ہے کہ ثواب وعقاب صرف انتقال ارواح کا نام ہے اگر آدمی نیکوکار ہے اس کی روح کو کسی اچھے جانور کی شکل میں دنیا میں بھیج دیا جاتا ہے اور بدکار کی روح کو کسی برے جانور کی شکل میں دنیا میں بھیج دیا جاتا ہے، یعنی وہ عقیدہ جو اہل اسلام کے نزدیک قطعاً باطل ہے اس کا علماء حقہ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس حدیث میں یعنی جعل اللہ ارواحھم فی جوف طیر، میں شراح نے دو احتمال لکھے ہیں، ایک یہ کہ جنتی پرندوں کے اندر ان کے پیٹ میں ان ارواح کو محفوظ کرنا مراد ہے جیسے کوئی چیز ڈبہ میں محفوظ کردی جاتی ہے، دوسرا احتمال یہ کہ ان ارواح کو ان پرندوں کے جسم کے اندر پھونکا جاتا ہے جس سے وہ جاندار ہوجاتے ہیں، اگر احتمال اول کو لیا جائے تب تو تناسخ سے اس کا کوئی تعلق ہی نہ ہوا اور کوئی اشکال کی بات ہی نہیں، اور اگر احتمال ثانی کو اختیار کیا جائے تو اس میں گو انتقال روح من بدن الی بدن ہے لیکن اس عالم میں نہیں بلکہ عالم آخرت میں، لہٰذا استدلال بے محل ہے، کیونکہ وہ ملحدین آخرت کے قائل ہی نہیں۔

والحدیث اخرجہ احمد، والطبری فی التفسیر، والحاکم فی المستدرک، وزاد فی "الدر المنثور" لھناد وعبد بن حمید، وابن المنذر والبیہقی فی الدلائل، واخرجہ مسلم معناہ (ملخصاً من المنذری واحمد شاکر)

قلت للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مَن فی الجنۃ؟ قال: النبی فی الجنۃ والشھید فی الجنۃ والمولود فی الجنۃ، والوئید فی الجنۃ۔

آپ سے سوال کیا گیا کہ جنت میں کون کون جائے گا؟ آپ نے فرمایا: نبی، مراد جنس ہے یعنی انبیاء اور شہید، اس سے مراد مؤمن ہے کما قال اللہ تعالیٰ والذین آمنوا باللہ ورسلہ اولئک ھم الصدیقون والشھداء عند ربھم، وہ جنت میں ہے اور مولود جنت میں۔ اس سے مراد ہر وہ بچہ جو بلوغ اور حنث سے پہلے وفات پا جائے اور فرمایا آپ نے وئید جنت میں ہوگا یعنی جس کو زندہ درگور کیا گیا ہو۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ اس سے ہر وہ بچہ مراد ہے جو قریب العہد من الولادت ہو، خواہ اولاد مسلمین سے ہو یا کفار سے اھ من البذل۔ میں کہتا ہوں: اولاد کفار کا مسئلہ مشہور اختلافی ہے، سنن ابوداؤد کے اخیر میں کتاب شرح السنۃ کے ذیل میں "باب فی ذراری المشرکین" کے عنوان سے آرہا ہے، اس حدیث میں "وئید" کو جنتی کہا گیا ہے، اس میں یہ اشکال ہے کہ یہ حدیث اس حدیث کے خلاف ہے جو آگے خود اسی کتاب میں آرہی ہے "الوائدۃ والموؤدۃ فی النار" اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ المؤدۃ کا صلہ محذوف ہے، مراد اس سے المؤدۃ لھا ہے جس سے مراد موؤدہ کی ماں ہے، لہٰذا وائدہ یعنی قابلہ (دایہ) جس طرح وہ اپنے کفر کی وجہ سے جہنم میں جائے گی، یعنی زندہ دفن کرنے والی، اسی طرح موؤدۃ لھا یعنی جس کے لئے اور جس کے حکم سے اس کو زندہ درگور کیا گیا ہے یعنی اس بچی کی ماں کافرہ، وہ بھی جہنم میں جائے گی۔

## باب فی الشھید یُشَفَّعُ

یُشَفَّعُ الشھید فی سبعین من اھل بیتہ۔ یعنی شہید کی سفارش پر اس کے گھرانے کے ستر لوگوں کی مغفرت کی جاتی ہے۔

## باب فی النور یُرٰی عند قبر الشھید

حدیث الباب میں ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ جب شاہ حبشہ حضرت نجاشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا انتقال ہوگیا، دفنا دیئے گئے، تو ہم لوگوں میں بہت روز تک یہ بات مشہور رہی کہ ان کی قبر پر ایک نور اور روشنی دکھائی دیتی تھی۔

اس حدیث کو بظاہر ترجمہ سے مطابقت نہیں اس لئے کہ نجاشی تو شہید نہیں ہوئے تھے، پس ہو سکتا ہے وہ شہید حکمی

ہوں، ان نجاشی کا ذکر اور کچھ حال ہمارے یہاں کتاب الطہارۃ کے "مسح علی الخفین" کے باب میں گذر چکا ہے۔

عن عبید بن خالد السُلمی قال: آخیٰ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بین رجلین فقُتل احدھما ومات الآخر بعدہ بجمعۃ اونحوھا الخ۔

مضمون حدیث واضح ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے دوصحابیوں کے درمیان عقد مؤاخاۃ اور بھائی چارہ کرایا جن میں سے ایک تو اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتل کئے گئے اور دوسرا ایک ہفتہ کے بعد اپنے فراش پر طبعی موت مرا، جب ہم نے اس دوسرے پر نماز جنازہ پڑھی تو آپ نے ہم سے نماز کے بعد دریافت فرمایا کہ تم لوگوں نے اس کے لئے کیا دعار کی، قلنا اللہم اغفر لہ والحقہ بصاحبہ کہ ہم نے نماز میں اس کے لئے دعار مغفرت کی اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اس کو اپنے ساتھی کے درجہ تک پہنچا دے جو شہید تھا اور یہ اس سے جا ملے، یہ سنکر آپ نے یہ اشکال فرمایا: فأین صلاتہ بعد صلاتہ وصومہ بعد صومہ ان بینھما کما بین السماء والارض، کہ یہ تم نے کیسی دعار کی، اس بعد والے کی نمازیں اور روزے کہاں جائیں گے، اور اس کے وہ اعمال جو اس نے اس ایک ہفتہ کے اندر کئے ہیں، ان دونوں کے درمیان تو آسمان وزمین کا فرق ہے۔

اس حدیث سے روزہ نماز وغیرہ اعمال کی فضیلت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، نیز یہ کہ عمل صالح کے ساتھ طول عمر کی فضیلت ثابت ہورہی ہے چنانچہ ترمذی کی روایت ہے "خیر الناس من طال عمرہ وحسن عملہ"۔

**حدیث الباب جیسی اور دوسری روایات مختلفہ** اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ اس قسم کی روایات مختلف طور پر وارد ہوئی ہیں۔ موطا کی روایت میں سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے۔ کان رجلان اخوان فھلک احدھما قبل صاحبہ باربعین لیلۃ، پھر آگے روایت میں یہ ہے کہ آپ کے سامنے پہلے شخص کی فضیلت ذکر کی گئی جس کی وفات ۴۰ روز پہلے ہوگئی تھی (اس کی کسی خاص نیکی اور صلاح کی وجہ سے) تو آپ نے اول کی فضیلت بیان کرنے والوں پر نکیر فرمائی وہ یہ کہ تمہیں کیا معلوم، دوسرے شخص نے چالیس روز تک جو نمازیں پڑھی ہیں انہوں نے اس کے مرتبہ کو کہاں تک پہنچا دیا، اور مسند احمد کی روایت میں ایک اور واقعہ مذکور ہے کہ حضرت طلحہ ابن عبید اللہ کے یہاں دو یمنی شخص مہمان ہوئے جن میں سے ایک حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ جہاد میں شہید ہوا ان میں سے دوسرا شخص ایک سال بعد تک زندہ رہ کر اپنے فراش پر مرا، حضرت طلحہ نے خواب میں دیکھا کہ یہ دوسرا شخص غیر شہید اس پہلے شخص سے جنت میں بہت زمانہ پہلے داخل ہوگیا، انہوں نے اپنے اس خواب کا ذکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کیا، حضور نے فرمایا کہ اس دوسرے شخص نے ایک سال کے اندر ایک ہزار آٹھ سو نمازیں پڑھیں اور ایک رمضان کے روزے رکھے اھ من الاوجز ج۲ ص۲۲۲۔

وحدیث الباب اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

# باب فی الجعائل فی الغزو

جعائل جمع جعیلہ یا جعالہ، یعنی اجرت اور مزدوری، یعنی اجرت لیکر جہاد میں جانا۔

عن ابی ایوب انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول: ستفتح علیکم الامصار وستکون جنود مُجَنَّدَۃ یُقْطَعُ علیکم فیہا بعوثا فیکرہ الرجل منکم البَعْثَ فیہا فیتخلص من قومہ ثم یتصفح القبائل یَعْرِضُ نفسہ علیہم یقول مَن اَکْفِہ بَعْثَ کذا، مَن اَکْفِہ بَعْثَ کذا، اَلَاوذلک الاجیر الی اٰخر قطرۃ من دمہ۔

**شرح حدیث** حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بطور پیش گوئی فرمارہے ہیں کہ تم پر بہت سے شہر اور مقامات فتح ہوں گے، یعنی مسلمان رفتہ رفتہ جہاد کر کے شہروں کو فتح کرتے چلے جائیں گے ان کی تعداد بڑھتی چلی جائے گی جیساکہ آگے فرمارہے ہیں، اور پائے جائیں گے بڑے بڑے لشکر اور بڑی بڑی جماعتیں اور قبائل مسلمانوں کے جن میں جہاد میں جانے کے لئے دستے مقرر کئے جائیں گے، مثلاً فلاں شہر جس میں اتنے لوگ بستے ہیں اس میں سے جہاد میں جانے کے لئے اتنے آدمی نام لکھوائیں، اور فلاں بستی میں اتنے مسلمان آباد ہیں اس میں سے اتنے آدمی جہاد میں جانے کے لئے نام لکھوائیں، آگے آپ فرمارہے ہیں کہ بعض آدمی ایسے بھی ہوں گے بعض قبائل میں کہ وہ بغیر اجرت کے جہاد میں جانا نہیں چاہیں گے (اب اگر وہ شخص اپنی بستی ہی میں ٹھہرتا ہے اور وہاں رہتے ہوئے اس کا نام آگیا تو ظاہر بات ہے کہ اس کو بغیر اجرت کے جانا پڑے گا) اس لئے وہ شخص یہ کرتا ہے کہ اپنی بستی اور قبیلہ سے نکل کر کسی دوسری بستی میں جاکر اپنے آپ کو پیش کرتا ہے اور کہتا ہے من اکفہ بعث کذا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تم میں سے کسی کا جہاد میں جانے کے لئے نام آیا ہو اور وہ جہاد میں جانا نہ چاہتا ہو تو اس کی طرف سے کفایت میں کرسکتا ہوں یعنی اس سے اجرت لے کر اس کی جگہ جہاد میں، میں جاسکتا ہوں ایسے شخص کے بارے میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یہ فرمارہے ہیں: الاوذلک الاجیر الی اٰخر قطرۃ من دمہ ایسا شخص اپنے خون کے آخری قطرہ تک (یعنی اگر شہید ہوگیا) اجیر ہی کہلانے کا مستحق ہوگا نہ کہ شہید، اس حدیث میں اجرت لیکر جہاد میں جانے والے شخص سے فضیلت اور ثواب کی نفی ہے اس پر کوئی وعید نہیں کی گئی۔

**اخذ الاجرۃ علی الجہاد میں مذاہب ائمہ** اور مسئلہ اخذ اجرت علی الجہاد کا مختلف فیہ ہے، عند الحنفیۃ والمالکیۃ یجوز الاخذ مع الکراھۃ، ویجوز مطلقاً عند احمد، ولا یجوز مطلقا عند الشافعی

ایک مسئلہ تو یہ ہوگیا یعنی اخذ الاجرت علی الجہاد، دوسرا مسئلہ یہاں پر سہم غنیمت کا ہے کہ ایسے شخص کے لئے جو معاوضہ لیکر جہاد میں شرکت کرے اس کے لئے مال غنیمت میں حصہ ہوگا یا نہیں؟ امام احمد کے یہاں نہیں ہوگا ان کے یہاں

اجرت لینا جائز ہے وہ اس کو مل ہی گئی، اور امام شافعی کے نزدیک ایسے شخص کے لئے حصہ مطلقاً ہوگا، اور چونکہ ان کے نزدیک اجرت لینا جائز نہیں، لہٰذا اس پر اس اجرت کو رد کرنا واجب ہوگا اور حنفیہ ومالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اجیر کی دو قسمیں ہیں، اجیر للخدمۃ، اجیر للقتال اجیر للخدمۃ کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص جہاد میں جانے والا کسی دوسرے شخص کو اپنے ساتھ جہاد میں لیجائے اپنی خدمت کے لئے، اسی سے اجیر للقتال کا مطلب سمجھ میں آگیا کہ اپنی خدمت کے لئے نہیں بلکہ کفار کے ساتھ جہاد کرنے کے لئے ________ اپنے ساتھ لیجا رہا ہے یا اجرت دے کر اپنی جگہ اس کو بھیج رہا ہے، پس اگر اجیر للخدمۃ ہے اس کے لئے حنفیہ مالکیہ کے یہاں سہم غنیمت ہوگا اور اگر اجیر للقتال ہے تو اس کے لئے نہیں ہوگا۔

## باب الرخصة في اخذ الجعائل

عن عبد الله بن عمرو رضي الله تعالىٰ عنهما ان رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم قال: للغازي اجره وللجاعل اجره واجر الغازي۔

**شرح حدیث کی تحقیق** اس حدیث میں "جاعل" کی شرح بذل میں معین للغازی کے ساتھ کی ہے یعنی جہاد میں جانے والے کے لئے اعانت کرنے والا، سفر کا ساز وسامان، اسباب جہاد وغیرہ کے نظم کے ذریعہ، لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ غازی کے لئے تو اس کے غزوہ کا ثواب اور جاعل یعنی بندوبست کرنے والے کے لئے اس کا اپنا اجر یعنی اجرِ انفاق اور غازی کا اجر بھی کیونکہ یہ جاعل غازی کے غزوہ کا سبب بنا ہے، لہٰذا جاعل کیلئے دو اجر ہوئے اور غازی کیلئے ایک اجر، لیکن اس مطلب میں یہ اشکال ہے کہ یہ ابواب تو اخذ اجرت کے سلسلے میں ہیں اس صورت میں اخذ اجرت کہاں پایا گیا بلکہ اس صورت میں ایک غازی ہے اور دوسرا غازی کی اعانت کرنے والا جس کے لئے بیان رخصت کی حاجت ہی نہیں، لہٰذا یہ کہا جائے کہ جاعل سے مراد جہاد میں جانے والے کو اجرت دینے والا، اور غازی سے مراد جاعل کا مقابل مجتعل یعنی اجرت لینے والا، اور پہلی جگہ اجر سے مراد اجر دنیوی اور دوسری جگہ اجر سے مراد اجر اخروی، لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہوا اجرت لیکر جہاد میں جانے والے کے لئے اس کی وہ اجرت ہے اور اجرت دینے والے کیلئے دو اجر ہیں ایک اجر انفاق دوسرا غازی کے غزوہ کا ثواب کیونکہ وہ سبب بنا ہے غازی کے غزوہ کا اس صورت میں یہ حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہو جائے گی، حدیث سے اخذ اجرت کا جواز ثابت ہو رہا ہے لیکن ثواب کی نفی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## باب في الرجل يغزو باجر الخدمة

اس باب میں اجیر للخدمۃ کا بیان ہے اور گذشتہ باب میں اجیر للقتال کا جیسا کہ تقابل سے معلوم ہو رہا ہے۔

ان يعلى بن منية قال آذن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بالغزو وانا شيخ كبير ليس لي خادم فالتمست اجيرا يكفيني وأجري له سهمه الخ۔

**مضمونِ حدیث** یعلی ابن منیہ جو مشہور صحابی ہیں وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے کسی غزوہ کا اعلان فرمایا یعنی اس کے لئے نکلنے کا (جس پر میں نے بھی نکلنے کا ارادہ کر لیا لیکن) میں بوڑھا تھا اور کوئی خادم میرے پاس تھا نہیں تو میں ایک ایسا اجیر تلاش کر رہا تھا جو میرے کاموں کی کفایت کرے بحیثیت خادم ہونے کے اس طور پر کہ میں اپنا حصہ اس کو دیدوں، تو مجھے ایک ایسا شخص مل گیا اور جب کوچ کا وقت قریب ہوا تو وہ میرے پاس آیا کہنے لگا کہ یہ تو خبر ہی نہیں کہ غنیمت کا حصہ کیا ہوگا لہٰذا تم مجھ سے اجرت متعین کر لو، سہم غنیمت حاصل ہو یا نہ ہو، تو میں نے اس سے تین دینار متعین کر لئے (چنانچہ اس طور پر معاملہ طے ہو جانے کے بعد وہ جہاد میں چلا گیا اور اس جہاد میں مالِ غنیمت بھی حاصل ہوا) پس جب مالِ غنیمت سامنے آیا تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کا سہم غنیمت اس کو دیدوں پھر مجھے یاد آیا کہ بعد میں معاملہ دنانیر پر طے ہو گیا تھا، تو میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آیا اور ساری بات بیان کی، آپ نے فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ تم اس کو یہی تین دینار دیدو، اس کے لئے دنیا اور آخرت میں ان دنانیر کے علاوہ اور کوئی حصہ نہیں،

**ایک اشکال اور اسکی توجیہ** اس واقعہ میں یہ اشکال ہے کہ یہ شخص اجیر للخدمۃ تھا اور اجیر للخدمۃ کے لئے حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک سہم غنیمت ہوتا ہے، حدیث میں بظاہر اس کی نفی ہے، حضرت نے بذل میں اس سے کوئی تعرض نہیں فرمایا نہ کسی اور شارح کے کلام میں یہ مضمون دیکھا، غور کرنے سے اس کی توجیہ ایک تو یہ سمجھ میں آئی کہ اس حدیث میں اس اجیر کے سہم غنیمت سے متعلق کوئی تعرض نہیں بلکہ اس میں صرف اجرت خدمت کا ذکر ہے، یہ شخص اگر خدمت اخلاص کیساتھ کرتا تو باوجود اجرت لینے کے اس کو ان شاء اللہ تعالیٰ ثواب ملتا مگر چونکہ اس شخص نے اس شیخ کے ساتھ اس قسم کا معاملہ کیا جیسا تاجرانہ ہوا کرتا ہے اور جس میں بے صبری اور حرص کی بو ہے اس لئے آپ نے ان شیخ کے دریافت کرنے پر فرمایا کہ اس کے حصہ میں صرف تین دینار ہی آئیں گے، اس شخص نے اپنے ثواب خدمت کو ضائع کر دیا، رہا مسئلہ اس اجیر کے سہم غنیمت کا سو اس کی یہاں نفی نہیں ہے، دوسری توجیہ یہ بھی ممکن ہے کہ اگر اس میں اس نفی کو عام رکھا جائے کہ یہ نفی ثواب خدمت اور سہم غنیمت دونوں کے متعلق ہے تو اس کی یہ تاویل کی جائے کہ آپ نے یہ نفی زجرًا و توبیخًا فرمائی اس شخص کے طرز عمل کی بنا پر، هذا ما عندي ولعل عند غيري احسن من هذا۔

## باب في الرجل يغزو وابواه كارهان

عن عبد الله بن عمرو رضي الله تعالى عنهما قال: جاء رجل الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم

فقال جئت ابايعك على الهجرة وتركت ابويّ يبكيان، قال ارجع فأضحكهما كما ابكيتهما۔

ایک شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے کہ میں آپ کی خدمت میں بیعت علی الہجرۃ کے لئے آیا ہوں اور میں اپنے والدین کو اس حال میں چھوڑ کر آیا ہوں کہ وہ میرے فراق پر رو رہے تھے، آپ نے فرمایا لوٹ جا، اور جس طرح تو نے ان کو رلایا ہے اسی طرح جاکر ان کو ہنسا، ترجمۃ الباب میں غزوہ مذکور ہے اور حدیث میں ہجرت، اب یا تو یہ کہا جائے کہ حدیث میں ہجرت کے ساتھ غزوہ بھی مراد ہے، اور یا یہ کہا جائے کہ اس مسئلہ میں ہجرت اور غزوہ دونوں کا حکم یکساں ہے، جب احدہما کا حکم معلوم ہوگیا تو دوسرے کا حکم بھی معلوم ہوگیا۔

حدیث سے معلوم ہوا کہ جہاد بغیر اذن والدین جائز نہیں ہے، لیکن یہ جہاد تطوع میں ہے، اور جہاد فرض میں اذن کی حاجت نہیں۔

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب فی النساء یغزون

**مضمونِ حدیث** حدیث الباب میں ہے کہ آپ ام سُلیم (والدہ انس) اور بعض انصاری عورتوں کو غزوہ میں ساتھ لیکر جاتے تھے، تاکہ یہ عورتیں پیاسوں کو پانی پلائیں اور مریضوں اور زخمیوں کا علاج کریں، عورتوں کے لئے قتال کی نیت سے جہاد میں جانا جائز نہیں، ہاں اگر باذن الامام مجروحین ومعذورین کی خدمت کے لئے جائیں تو یہ ثابت ہے، اسی لئے ان کے لئے باقاعدہ سہم غنیمت بھی نہیں ہوتا، رضخ یعنی بخشش اور عطیہ کے طور پر کچھ معمولی سا دیدیا جاتا ہے، جیسا کہ آگے ابواب الغنیمۃ میں آئے گا، امام نووی فرماتے ہیں جو عورتیں جہاد میں خدمت کے لئے جاتی ہیں دوا دارو کے لئے اس سے وہ مداوات مراد ہے جو ان کے محارم اور ازواج کے لئے ہو، اور غیر محارم کے لئے جو خدمت ہوگی وہ اس طور پر کہ جس سے بے پردگی اور مس بدن لازم نہ آئے الا فی موضع الحاجۃ۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی قالہ المنذری۔

## باب فی الغزو مع ائمۃ الجور

عن انس بن مالك رضى الله تعالىٰ عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم: ثلاث من اصل الايمان الكفُّ عمن قال لا اله الا الله، ولا تكفره بذنب، ولا تخرجه من الاسلام بعمل والجهاد ماض منذ بعثني الله الى ان يقاتل آخر امتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل، والايمان بالأقدار۔

**شرحِ حدیث** آپ کا یہ ارشاد ہے کہ تین چیزیں اسلام کے اندر اساسی اور بنیادی ہیں ایک تو یہ کہ جو کلمۂ توحید لا الٰہ الا اللہ کا قائل ومعتقد ہو، اور علماء کی تصریح کے مطابق جملہ ضروریات دین اس میں داخل ہیں، مثلاً تصدیق بالرسالۃ، حشر ونشر، ثواب وعقاب، اور آگے اسی کے بارے میں ہے: ایسے شخص کی تکفیر نہ کرنا کسی گناہ کی وجہ سے، دوسری چیز دوام واستمرار جہاد ہے کہ یہ اخیر تک ہونا چاہیئے اور ہوگا خواہ امام وقت عادل ہو یا غیر عادل، یعنی اگر امام المسلمین غیر عادل شخص ہے اور اس کی رائے جہاد کی ہے تو اس کا غیر عادل ہونا جہاد سے مانع نہیں بلکہ اس میں اس کی اطاعت واجب ہے، اور تیسری چیز ایمان بالقدر ہے جس کے بغیر نہ آدمی کا ایمان معتبر اور نہ اس کی کوئی عبادت اور عمل مقبول۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الجھاد واجب علیکم مع کل امیر برًّا کان اوفاجراً، والصلاۃ واجبۃ علیکم خلف کل مسلم برا کان اوفاجرا۔

**شرح حدیث** اس سے جماعت کی نماز کا واجب ہونا معلوم ہو رہا ہے خواہ پڑھانے والا فاسق ہو یا فاجر، اس پر یہ اشکال ہوگا کہ فاسق کی امامت کو فقہاء مکروہ لکھتے ہیں، جواب یہ ہے کہ فقہاء کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ مقتدیوں کو اپنے اختیار سے شخص فاسق کو امام نہیں بنانا چاہیئے، اور اگر امامت کا مسئلہ اپنے اختیار میں نہ ہو مثلاً پڑھانے والا امیر المؤمنین فاسق ہے یا اسی طرح اس کا نائب، یا مساجد کا نظم حکومت کی طرف سے ہے وہ اپنے اختیار سے جس کو چاہتی ہے امام بناتی ہے، یہ صورتیں اس میں داخل نہیں، والصلاۃ واجبۃ علی کل مسلم برا کان اوفاجرا، یہاں پر نماز سے صلاۃ جنازہ مراد ہے اسی لئے یہاں پر علیٰ کا لفظ ہے علی کل مسلم، بخلاف سابق کے یعنی امامت کے مسئلہ میں وہاں خلف کل مسلم ہے، بہرحال نماز جنازہ ہر مسلمان کی واجب علی الکفایہ ہے اگرچہ وہ فاسق ہو، لیکن اس مسلم سے مراد میت طاہر ہے یعنی طہارۃ بالغسل، قبل الغسل میت کی نماز جنازہ صحیح نہیں، غیر معتبر ہے، وان عمل الکبائر معلوم ہوا کہ ارتکاب کبائر سے آدمی نہ حد اسلام سے خارج ہوتا ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں اور نہ کافر ہوتا ہے جیسا کہ خوارج کہتے ہیں۔

## باب الرجل یتحمّل بمال غیرہ یغزو

**ترجمۃ الباب کی شرح** یعنی ایک شخص جہاد میں جارہا ہے، سفر جہاد میں ہے اور اس کے ساتھ سواری بھی ہے تو وہ اپنی سواری پر کسی کا یا اپنے ساتھی کا سامان لاد کر چلتا ہے، دوسرا مطلب ترجمۃ الباب کا یہ ہو سکتا ہے کہ مال سے مراد دابّہ اور سواری، اور تحمل سے مراد سوار ہونا، یعنی ایک جہاد میں جانے والے کے پاس سواری نہیں ہے اور اس کے ساتھی کے پاس سواری ہے تو ساتھی کی سواری پر سوار ہوتے میں کچھ مضائقہ نہیں اور یہ معنی

ثانی ہی یہاں پر ظاہر ہیں جیساکہ حدیث الباب میں ہے۔

مضمونِ حدیث | مضمون حدیث یہ ہے کہ کسی غزوہ کے سفر میں آپ نے یہ اعلان فرمایا: یا معشر المهاجرین والانصار ان من اخوانکم قومًا - کہ اے مہاجرین والانصار کی جماعت بیشک تمہارے بھائیوں میں بعض لوگ ایسے بھی ہیں جن کے پاس نہ مال ہے نہ ان کے کوئی قبیلہ اور عشیرہ ہے، لہذا تم میں سے جس کے پاس سواری ہے اس کو چاہیئے کہ اپنے ساتھ سواری میں دو یا تین ساتھیوں کو اور شامل کرلے، یہ مضمون - حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اعلان کا ہے پھر اس پر صحابہ کی طرف سے جو عمل درآمد ہوا ہے آگے راوی اس کو بیان کر رہا ہے، فما لاحدنا من ظهر یحمله الا عقبة کعقبة احدهم یعنی آپ کے اس اعلان پر لوگوں نے کسی نے دو اور کسی نے تین ساتھی اپنے ساتھ سواری میں ملالئے، جو باری باری اس پر سوار ہوتے انصاف اور برابری کے ساتھ الاعقبة کعقبة احدهم کا مطلب یہی ہے یعنی سواری کے مالک کو ترجیح نہ ہوتی تھی سواری حاصل کرنے میں بلکہ مالک اور غیر مالک سب برابر۔

فائدہ: کتاب الحج میں ایک باب گذرا "باب الکری" اس باب کا اور موجودہ باب کا مضمون بظاہر ملتا جلتا ہے، لیکن دونوں میں بڑا فرق ہے گذشتہ باب میں سفر حج کے اندر حاجیوں کو اپنی سواری پر کرایہ پر لیجانا مراد تھا اور یہاں کتاب الجہاد میں سفر غزوہ میں جو صورت ہے وہ صرف اعانت کی ہے کرایہ پر لیجانا مراد نہیں۔

## باب فی الرجل یغزو ویلتمس الاجر والغنیمة

یعنی جس شخص کی نیت جہاد میں ثواب حاصل کرنے اور مال غنیمت حاصل کرنے دونوں کی ہو، بظاہر مطلب یہ ہے کہ مقصود اصلی اور مقصود اولی تو اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے جہاد کرنا ہی ہے لیکن ذہن میں یہ بھی ہے کہ ان شاء اللہ تعالیٰ ہمیں فتح حاصل ہوگی اور مال غنیمت حاصل ہوگا تو اس طرح کی نیت میں کچھ مضائقہ نہیں جیساکہ حدیث الباب سے مستفاد ہو رہا ہے

بعثنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لنغنم علی اقدامنا فرجعنا فلم نغنم شیئا وعرف الجهد فی وجوهنا۔

مضمونِ حدیث | مضمون حدیث یہ ہے: عبداللہ بن زُغب کہتے ہیں ایک مرتبہ میرے پاس عبداللہ بن حوالہ الازدی اترے یعنی میرے مہمان بنے تو انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ کا ایک واقعہ تنگدستی اور فقر کا سنایا کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں ایک جگہ جہاد کے لئے بھیجا، اور پیدل بھیجا سواری نہیں تھی تاکہ ہمیں مال غنیمت حاصل ہو، چنانچہ ہم چلے گئے لیکن مال غنیمت وغیرہ کچھ حاصل نہوا اور ہم بغیر اس کے ہی واپس لوٹ آئے، آپ نے ہماری حالت دیکھی، مشقت کے آثار ہمارے چہروں سے آپ نے محسوس کئے، تو آپ ہمارے پاس تشریف لائے اور ہمارے بیچ میں کھڑے ہوکر یہ دعاء فرمائی۔ اللهم لا تكلهم الی فاضعف عنهم

ولا تکلھم الی انفسھم فیعجزوا عنھا ۔ کہ یا اللہ ان لوگوں کو میرے سپرد نہ فرما ورنہ تو میں ان کو اٹھا نہیں سکونگا اور نہ انکو انکے نفسوں کے سپرد فرما تو یہ اپنے نفسوں سے عاجز ہوجائینگے، یعنی اپنی ضرورتیں اپنی محنت سے پوری نہیں کرسکتے (بغیر تیرے فضل کے) اور نہ ان کو دوسرے لوگوں کے حوالہ کر کہ وہ تو اپنے ہی کو ترجیح دیں گے ان پر، یعنی ان کی اعانت نہیں کریں گے، لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ تو ہی ان کی کارسازی فرما، تیرے علاوہ کوئی کارساز نہیں ہے۔ ثم وضع یدہ علی رأسی او علی ھامتی ثم قال: یا ابن حوالۃ اذا رأیت الخلافۃ قد نزلت ارض المقدسۃ فقد دنت الزلازل والبلابل والامور العظام۔

**مضمونِ حدیث** یعنی اس دعاء کے بعد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے میرے سر پر اپنا دست مبارک رکھا اور فرمایا اے ابن حوالہ جب تو دیکھے کہ مسلمانوں کی خلافت ارض مقدسہ میں جا اتری یعنی ملک شام میں تو سمجھ لو کہ زلزلے اور دوسری مصیبتیں ہموم وغموم اور بڑے بڑے فتنے اور فساد قریب ہوچکے ہیں اور بس اس وقت یہ سمجھ کہ قیامت قریب آگئی، اور میرا ہاتھ تیرے سر سے جتنا قریب ہے تو وہ قیامت اس سے بھی زیادہ قریب آگئی اس سے اشارہ ہے امارت وخلافت بنوامیہ کی طرف، چنانچہ ارض مقدسہ یعنی ملک شام کو دارالخلافہ بنانے والے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جن سے خلافت اموی کا تسلسل شروع ہوا ہے، یعنی بنوامیہ کی امارت میں جو فتن واقع ہوئے حدیث میں ان کی طرف اشارہ ہے، خاص اس موقع پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ان فتن اور واقعات کی طرف اشارہ کرنا گویا یہ صحابہ کی تسلی کے لئے ہے جو اس وقت تنگدستی میں تھے، گویا مطلب یہ ہوا کہ موجودہ زمانہ خیر وسکون اور عافیت کا زمانہ ہے گو تنگدستی اور فقر وفاقہ ہے، اس کے بالمقابل جو زمانہ آنے والا ہے جس میں فقر وفاقہ نہیں ہوگا فتوحات کا زمانہ ہوگا لیکن اس وقت فتن کا زور ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بمراد نبیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

## باب فی الرجل یشری نفسہ

یشری بمعنی یبیع یعنی جو شخص اپنی جان کی بیع اور اس کا معاملہ اللہ تعالیٰ سے کرلے کما فی قولہ تعالیٰ ان اللہ اشتری من المؤمنین انفسہم واموالہم بان لہم الجنۃ، وکما فی قولہ تعالیٰ ومن الناس من یشری نفسہ ابتغاء مرضات اللہ۔

عن عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عجب ربنا عزوجل من رجل غزا فی سبیل اللہ عزوجل فانہزم ۔ یعنی اصحابہ ۔ فعلم ما علیہ الخ۔

آپ فرمارہے ہیں، اللہ تعالیٰ تعجب فرماتے ہیں ایسے شخص پر یعنی پسند فرماتے ہیں اس کو جو جہاد میں گیا، مسلمانوں کے لشکر کو شکست ہوئی وہ سب لوٹ آئے، ان لوٹنے والے مجاہدین میں سے ایک کو اپنے بھاگنے کا احساس ہوا، فعلم ما علیہ کا مطلب یہی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے حقوق اس حالت میں جو اس پر ہیں اس نے ان کو پہنچانا، کذا فی البذل۔

اور ممکن ہے یہ مطلب ہو کہ اس کو اس بھاگنے کے وبال کا فکر ہوا، بہرحال جو بھی ہوا آگے حدیث میں یہ ہے کہ وہ دوبارہ لوٹ کر میدان جہاد میں گیا یہاں تک کہ اس کا خون بہادیا گیا، اس پر اللہ تعالیٰ بطور فخر کے فرشتوں سے فرماتے ہیں کہ دیکھو میرے بندہ نے کیسا اچھا کام کیا کہ ثواب آخرت کی رغبت میں اور عذاب آخرت کے خوف سے جہاد کی طرف رجوع کیا،

والحدیث اخرجہ الحاکم قالہ الشیخ محمد عوامہ۔

## بَاب فی من یسلم ویقتل مکانہ فی سبیل اللہ تعالیٰ

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان عمرو بن اُقیش کان لہ ربًا فی الجاھلیۃ فکرہ ان یسلم حتی یاخذہ الخ۔

**شرح حدیث** یعنی حضرت عمرو بن اُقیش رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اسلام لانے کا ارادہ کیا لیکن زمانۂ جاہلیت کے معاملات کی وجہ سے کچھ سود کا پیسہ لوگوں کے پاس رکا ہوا تھا جس کا ارادہ ان کا لینے کا تھا تو انہوں نے سوچا کہ اسلام لانے سے پہلے وہ مال وصول کر لوں، اسلام لانے بعد تو اس کا لینا جائز نہ ہوگا ادھر جنگ احد شروع ہو چکی تھی، وہ اپنا بقیہ مال لینے کے لئے اپنے چچازاد بھائیوں کے پاس گیا جن کے ساتھ پہلے سے معاملہ ہوگا، تو جس شخص کے بارے میں بھی دریافت کرتے ان کے یہاں جا کر یہی معلوم ہوتا کہ وہ تو احد کی لڑائی میں گئے، بس یہ بھی اپنی زرہ پہن کر۔ لأمہ زرہ کو کہتے ہیں۔ اور اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر احد کی طرف چلدیئے جہاں قتال ہو رہا تھا اور بجائے مشرکین کی فوج کی طرف جانے کے مسلمانوں کی طرف جانے لگے، مسلمان ان کو جانتے تھے کہ یہ ابھی تک اسلام نہیں لائے، اسلئے انہوں نے ان کو آتا ہوا دیکھ کر کہا الیک عنا یا عمرو، کہ اے عمرو ہماری طرف سے واپس جاؤ، مشرکین کی صف قتال دوسری طرف ہے اس طرف جاؤ، انہوں نے کہا کہ میں اسلام لا چکا ہوں اس لئے اس طرف آیا ہوں، اور یہ کہہ کر قتال میں شریک ہو گئے یہاں تک کہ زخمی ہو گئے۔ ان کو اٹھا کر ان کے گھر لایا گیا، تو ان کے پاس عیادت کے لئے سعد بن معاذ آئے اور آکر انہوں نے عمرو کی بہن سے کہا کہ اس سے یہ سوال کرو، حمیۃ لقومک او غضبا لھم الخ. یعنی تمہارا یہ لڑنا تمہاری اپنی قوم کی حمایت میں تھا اور ان ہی کی طرف سے غصہ اور انتقام میں تھا ام غضبا للہ، یا یہ تمہارا لڑنا اللہ تعالیٰ کے لئے غصہ پر مبنی تھا، یعنی کفار کو اعداء اللہ تعالیٰ سمجھ کر ان سے قتال تھا انہوں نے کہا کہ نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کے لئے انتقام میں، حمیۃ لقومک کا مطلب یہ ہے کہ اپنی قوم کے مسلمانوں کی ہمدردی اور ان کی اعانت میں، ان کے بہت رشتہ دار ان سے پہلے مسلمان ہو چکے ہوں گے جن سے کفار لڑ رہے تھے تو ان سے یہ سوال کیا کہ یہ تمہارا لڑنا اپنے لوگوں کی حمایت کی نیت سے ہے یا یہ پہلو پیش نظر نہیں بلکہ دوسرا پہلو پیش نظر ہے؟ وہ یہ کہ ہمارے مقابل اللہ تعالیٰ اور اسکے رسول کے دشمن ہیں فمات فدخل الجنۃ وما صلی للہ صلاۃ یعنی اسلام میں داخل ہوتے ہی کفار کے ساتھ جہاد شروع کر دیا

جس میں شہید ہو کر داخل جنت ہو گئے حالانکہ ایک نماز پڑھنے کی بھی نوبت نہیں آئی. معلوم ہوا اسلام لانا گذشتہ گناہوں کے لئے مکفر ہے" الاسلام یھدم ما کان قبلہ۔

## باب فی الرجل یموت بسلاحہ

یعنی لڑائی میں اگر آدمی اپنے ہتھیار سے ہلاک ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ حدیث الباب میں ہے سلمۃ بن الاکوع فرماتے ہیں کہ جنگ خیبر میں میرے بھائی جن کا نام عامر بن الاکوع ہے بہت قوت وشدت سے قتال کر رہے تھے، اسی میں ان کی تلوار لوٹ کر خود ان کو لگ گئی جس سے وہ شہید ہو گئے، بعض صحابہ ان کے بارے میں شک کرنے لگے، کہتے تھے رجل مات بسلاحہ، ارے یہ تو اپنی ہی تلوار سے مرگیا، جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے لوگوں کے شک وشبہ کو دور کیا اور فرمایا: مات جاھدًا مجاھدًا، اس لفظ کو مکرر یا تو تاکیداً فرمایا یا دونوں لفظوں کے معنی میں فرق کر دیا جائے، جاھد کے معنی مجتھد فی طاعۃ اللہ کے لئے جائیں، آگے روایت میں اسی قسم کا واقعہ ایک اور صحابی کا مذکور ہے جن کا نام معلوم نہ ہو سکا، اس روایت میں یہ بھی ہے وصلی علیہ ودفنہ، یعنی اس حدیث میں شہید کی نماز جنازہ مذکور ہے، جس کے اکثر علماء تو قائل نہیں، حنفیہ قائل ہیں۔

## باب الدعاء عند اللقاء

یعنی لڑائی کے شروع میں اللہ تعالیٰ سے دعاء مانگنا. حدیث الباب میں ہے کہ دو دعائیں رد نہیں ہوتیں ایک دعاء عند الاذان اور دوسری عند البأس حین یلحم بعضہ بعضًا یعنی لڑائی کے وقت جب بعض بعض کو قتل کر رہا ہو لحم یلحم از باب سمع بمعنی قتل، اور یہ باب افعال سے بھی ہو سکتا ہے یُلحِم جس کے معنی یَختلِطُ کے ہیں، یعنی گھمسان کی لڑائی ہو رہی ہو، ایک دوسرے میں گھسا جا رہا ہو، اور اسی سے ہے الملحمۃ جس کی جمع ملاحم آتی ہے ملحمۃ بمعنی حرب یا موضع الحرب، میدان کارزار، یہ یا تو لحم سے ماخوذ ہے لکثرۃ لحوم القتلی یا لحمۃ الثوب سے ماخوذ ہے، جس طرح کپڑے کی بنائی میں لحمہ کا سدی کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے، جس کو تانا، بانا کہتے ہیں، اور دوسری روایت میں وقت المطر کا اضافہ ہے، اور ایک نسخہ میں تحت المطر ہے یعنی جو دعاء بارش میں کھڑے ہو کر مانگی جاتی ہے وہ بھی رد نہیں ہوتی اور بعض روایات میں یہ بھی آتا ہے کہ جب بارش شروع ہوتی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اپنے جسم سے کپڑا ہٹا کر اس کے نیچے تھوڑی دیر کھڑے ہوتے بارش کا پانی اپنے اوپر لینے کے لئے، اور کسی صحابی نے آپ سے اس کی وجہ دریافت کی تو آپ نے ——— فرمایا حدیثُ عھدٍ بربّہٖ کہ تازہ بتازہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے یہ پانی آ رہا ہے۔

# باب فی من سأل اللہ الشہادۃ

حدیث الباب میں ہے جو شخص اللہ تعالیٰ سے اپنے لئے صدقِ دل کے ساتھ شہادت طلب کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو شہادت کا ثواب عطا فرمادیتے ہیں اگرچہ وہ اپنی موت ہی مرے۔

عن قاتل فی سبیل اللہ فواق ناقۃ فقد وجبت لہ الجنۃ۔

**شرحِ حدیث** یعنی جو شخص بہت تھوڑی دیر کے لئے بھی اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتال کرے اس کے لئے جنت واجب ہوجاتی ہے۔ فواق ناقۃ کے مطلب میں دو قول ہیں: مابین الحلبتین، یعنی اونٹنی کا دوبار دودھ دوہنے کے درمیان جو وقت اور فصل ہوتا ہے، اونٹنی کا دودھ جب دوہتے ہیں اور ایک مرتبہ دوہنے کی مقدار پوری ہوجاتی ہے تو درمیان میں اس کے بچہ کو دوبارہ اس اونٹنی سے لگاتے ہیں جس سے تھنوں میں باقی ماندہ دودھ بھی اتر آتا ہے جس کو دوبارہ دوہا جاتا ہے، اور دوسرا قول یہ ہے دودھ دوہنے والا تھنوں کو دباکر موجودہ دودھ نکال لیتا ہے تو فوراً ہی مٹھی کھولتا ہے تاکہ اوپر سے دودھ اتر آئے وہ بار بار اسی طرح کرتا رہتا ہے، تو گویا اس مٹھی کھولنے اور بند کرنے کے درمیان جتنا وقت خرچ ہوتا ہے وہ مراد ہے ومن جُرِحَ جرحًا فی سبیل اللہ او نکب نکبۃ فانہا تجیٔ یوم القیامۃ کاغزر ما کانت، یعنی جس شخص کے بدن میں کوئی زخم ہوجائے اللہ تعالیٰ کے راستہ میں یا کوئی چوٹ لگ جائے پتھر وغیرہ سے یا چبھ جانا مراد ہے شوکہ یعنی کانٹا، اور اس سے خون نکلنے لگے تو وہ زخم قیامت کے دن آئیگا یعنی اس شخص کے بدن میں ظاہر ہوگا بروز قیامت اغزر بمعنی اکثر، غزارۃ بمعنی کثرۃ سے، یعنی قیامت میں وہ زخم اور اس کا خون کامل اور پوری ہیئت میں ظاہر ہوگا، جب کانٹا وغیرہ چبھتا ہے یا چوٹ لگ کر خون نکلتا ہے تو شروع میں اس کا سیلان بہت شدت اور زور سے ہوتا ہے، پھر بعد میں اس کی رفتار دھیمی پڑجاتی ہے تو وہاں کثرت کی شکل میں ظاہر ہوگا اس مجاہد کے کارنامہ کو ظاہر کرنے کے لئے منجانب اللہ تعالیٰ کہ دیکھو اس شخص نے ہماری راہ میں اتنی مشقتیں اٹھائی ہیں، اس کے کارنامہ کو نمایاں کیا جاتا ہے، لونہا لون الزعفران یعنی دیکھنے میں تو وہ خون خون ہوتا ہے جیساکہ خون کا رنگ ہوا کرتا ہے زعفران کی طرح سرخ۔ بعض روایات میں ہے اللون لون الدم اور ریح اس کی مشک کے مانند ہوتی ہے یہ سب کچھ اس مجاہد کے اعزاز میں ہے ومن خرج بہ خراج فی سبیل اللہ عز وجل فان علیہ طابع الشہداء طابع بکسر الباء وبفتح الباء دونوں طرح ہے، اور خراج بمعنی دنبل پھوڑا، یعنی جس کے بدن میں سفر جہاد میں پھوڑا پھنسی نکل آئے تو اس پر شہداء کی مہر اور ان کی علامت ہوگی۔

والحدیث رواہ بقیۃ اصحاب السنن، وھو عند الترمذی وابن ماجہ مختصراً، وقال الترمذی: صحیح، قالہ الشیخ محمد عوامہ۔

## باب فی کراھیۃ جز نواصی الخیل واذنابہا

حدیث الباب میں ہے حدیث مرفوع لا تقصوا نواصی الخیل ولا معارفھا ولا اذنابھا، فان اذنابھا مذابّھا ومعارفھا دفاؤھا ونواصیھا معقود فیھا الخیر۔

**شرح حدیث** آپ گھوڑوں کے بارے میں جو کہ آلات جہاد میں ہیں ان کے بارے میں کچھ ہدایات فرمارہے ہیں کہ کیسے ان کی خبرگیری اور خدمت کی جائے، چنانچہ فرماتے ہیں گھوڑوں کی پیشانی کے بال مت کاٹو اور نہ گردن کے بالوں کو، اور نہ ان کی دموں کو اس لئے کہ ان کی دمیں ان کے پنکھے ہیں جس طرح پنکھے کے ذریعہ مکھی وغیرہ کو دور کیا جاتا ہے گھوڑے اپنی دم سے یہی کام لیتے ہیں اور ان کے معارف یعنی گردن کے بال ان کے لئے گرماہٹ کا ذریعہ ہیں، یعنی ان کے ذریعہ ان کو سینک پہنچتی ہے، یعنی جیسے آدمی چادر سے گرماہٹ حاصل کرتا ہے وہ ان سے یہ فائدہ حاصل کرتے ہیں، اور پیشانی کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ ان کیساتھ توخیر کو باندھ دیا گیا ہے اور لازم کردیا گیا ہے، بعض حدیثوں میں خیر کی تفسیر اجر اور مغنم سے کی گئی ہے،

حضرت نے "بذل" میں لکھا ہے اس تفسیر سے معلوم ہوا کہ گھوڑے سے وہ گھوڑا مراد ہے جو جہاد کے لئے تیار کیا گیا ہو، لہٰذا یہ حدیث اس حدیث کے خلاف نہیں ہوگی جس میں آتا ہے "انما الشؤم فی ثلاثۃ فی الفرس والدار والمرأۃ" اس سے دوسری قسم کا گھوڑا مراد ہے یعنی جو جہاد کے لئے نہ ہو۔

## باب فیما یستحب من الوان الخیل

گھوڑا جو کہ جہاد میں بہت کام آنے والی سواری ہے، اور جس کی سواری سیکھنے کا حدیث میں حکم آیا ہے حتی کہ مال غنیمت میں گھوڑے کا ایک مستقل سہم شریعت نے مقرر کیا ہے، اس کی بہت سی انواع ہیں جن کی پہچان کے لئے کچھ مخصوص الوان اور علامات ہیں جن سے گھوڑے کی نوع معلوم کی جاتی ہے، ان تمام الوان وانواع کا بیان حدیث میں آیا ہے تاکہ جہاد کیلئے ان انواع میں سے جو عمدہ سے عمدہ ہو اس کو حاصل کیا جائے۔

حدثنی عقیل بن شبیب عن ابی وھب الجشمی وکانت لہ صحبۃ۔ اور دوسری سند میں آرہا ہے حدثنی عقیل قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان دونوں سندوں میں فرق جیسا کہ حضرت نے "بذل" میں مسند احمد کی روایت سے ثابت کیا ہے یہ ہے کہ پہلی سند میں ابو وہب الجشمی ہیں جن کے صحابی ہونے کی خود سند میں تصریح ہے، اور دوسری سند میں ابو وہب سے ابو وہب الکلاعی مراد ہیں جو تابعی ہیں، لہٰذا پہلی روایت مسند اور دوسری روایت مرسل ہوئی۔

علیکم بکل کمیت أغر محجل، او اشقر اغر محجل، او ادھم اغر محجل۔

**شرحِ حدیث** اس حدیث میں خیل کی تین انواع مذکور ہیں جن کے استعمال کرنے کی آپ ترغیب فرما رہے ہیں، علیکم یعنی لازم پکڑو اور اختیار کرو، کمیت اشقر، ادہم اور ہر ایک کے ساتھ ایک ہی قید آپ نے لگائی ہے یعنی اغر محجل ہونیکی، اس ترتیب میں آپنے کمیت کو سب پر مقدم رکھا اور اشقر کو دوسرے درجہ میں اور ادہم کو تیسرے درجہ میں، کمیت وہ گھوڑا جو احمر ہو شدید الحمرہ مائل بسیاہی، اور اشقر وہ گھوڑا جو خالص احمر ہو، اور ادھم وہ جو خالص سیاہ ہو اغر وہ گھوڑا جو ابیض الجبہہ ہو جس کی پیشانی پر سفید پٹی ہو، اور محجل بمعنی ابیض القوائم جس کے چاروں ہاتھ پاؤں گھٹنے تک سفید ہوں، ہمارے یہاں ایسے گھوڑے کو جو اغر محجل ہو پنج کلیان کہتے ہیں، یہ گھوڑے کی ایک عمدہ قسم ہے، اور اسی قسم کا ترجمۃ الباب امام ترمذی نے بھی قائم کیا ہے جس میں انہوں نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں ایک وہ جو ابوداؤد کے اس باب کی ثانی حدیث ہے یعنی "یمن الخیل فی شقرھا" اور دوسری حدیث بروایت ابوقتادہ مرفوعا یہ ذکر کی ہے۔ خیر الخیل الادہم الاقرح الارثم، ثم الاقرح المحجل طلق الیمین، فان لم یکن ادھم فکمیت علی ہذہ الشیۃ۔

**ترمذی کی حدیث کی شرح** اس حدیث ترمذی میں دو قسمیں مذکور ہیں اولاً ادھم، ثانیاً کمیت، اور پھر ادھم کی دو قسمیں بیان کی ہیں ایک الاقرح الارثم، اور دوسری الاقرح المحجل طلق الیمین، اقرح بھی تقریباً وہی ہے جس کو اغر کہتے ہیں، لیکن اغر کی پیشانی کی سفیدی نسبۃً زائد ہوتی ہے اقرح سے، اور ارثم وہ گھوڑا ہے جس کی ناک اور شفۂ علیا، اوپر کا ہونٹ سفید ہو، محجل کے معنی تو پہلے گذر چکے لیکن ترمذی کی روایت میں محجل کے ساتھ طلق الیمین کی قید ہے یعنی چاروں ہاتھ پاؤں میں سے داہنے ہاتھ یا پاؤں کے علاوہ باقی تین سفید ہوں چاروں ٹانگیں سفید نہ ہوں، اور قسم ثانی اس روایت میں وہ ادھم کے بعد کمیت ہے علی ھذہ الشیۃ کا مطلب ہے اسی صفۃ والا جو اوپر مذکور ہوئی، یعنی الاقرح الارثم۔

آگے ابوداؤد میں یہ آرہا ہے کہ راوی نے اپنے استاذ سے پوچھا کہ آپ نے اشقر کو کیوں ترجیح دی غیر اشقر پر تو استاد نے جواب دیا اس لئے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک مرتبہ جہاد کے لئے ایک سریہ بھیجا تھا تو سب سے پہلے جو شخص فتح کی خبر لیکر آیا وہ صاحب اشقر تھا، میں کہتا ہوں یہ ان کی اپنی رائے ہے اصل چیز اس میں تجربہ ہے، تجربہ سے جو ثابت ہوا اس کو ویسا ہی درجہ دیا گیا، ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو علوم وحی کے علاوہ دوسرے علوم اور معلومات وافرہ حاصل تھیں، یعنی وہ معلومات جن کا تعلق احکام شرعیہ اور رسالات رب سے ہے تاکہ احکامات الٰہیہ کا ابلاغ علی وجہ الکمال ہو سکے، صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم شرف وکرم والحدیث رواہ النسائی، قالہ المنذری

یمین الخیل فی شقرھا: گھوڑوں کی برکت خاص کر ان گھوڑوں میں پائی جاتی ہے جو اشقر ہوں،

والحدیث رواہ الترمذی، قالہ المنذری۔

# باب هل تُسمّی الانثی من الخیل فرسًا

عن ابی هریرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یسمی الانثی من الخیل فرسًا۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم گھوڑے کی مادہ پر بھی فرس کا اطلاق کرتے تھے، قاموس میں بھی یہی لکھا ہے کہ فرس کا اطلاق نر اور مادہ دونوں پر ہوتا ہے، نیز مادہ کو فرسۃ بھی کہا جاتا ہے اھ۔ اس حدیث پر شرعی مسئلہ یہ متفرع ہوگا کہ جو حکم جہاد میں خیل نر کا ہے وہی اس کی مادہ کا بھی ہے لہذا سہم غنیمت دونوں کے لئے ہوگا نر کے ساتھ خاص نہ ہوگا (بذل)

# باب ما یُکرہ من الخیل

یہ گذشتہ باب کا مقابل ہے، وہاں مایستحب کا بیان تھا یعنی پسندیدہ اور یہاں مایکرہ کا، یعنی غیر پسندیدہ۔

کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یکرہ الشکال من الخیل الخ۔

**شرح حدیث** یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو خیل کی وہ قسم جس میں شکال پائی جائے پسند نہ تھی، آگے حدیث میں شکال کی تفسیر مذکور ہے وہ یہ کہ گھوڑے کی داہنی پچھلی ٹانگ میں سفیدی ہو اور اس کے ساتھ اگلی بائیں ٹانگ میں سفیدی ہو، یا اس کا عکس یعنی ید یمنی میں سفیدی ہو اور رجل یسری میں۔ پچھلی ٹانگ کو حدیث میں رجل سے تعبیر کیا گیا ہے اور اگلی ٹانگ کو ید سے۔

شکال کی ایک تفسیر تو یہ ہوئی، اس کی دو تفسیریں اور وارد ہیں ایک یہ کہ گھوڑے کے قوائم اربعہ میں سے تین مُحَجَّل ہوں اور ایک مُطلَق یعنی غیر محجل، اور ایک اس کا برعکس یعنی قوائم اربعہ میں سے ایک محجل اور باقی تین غیر محجل، والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

# باب ما یؤمر بہ من القیام علی الدواب والبھائم

قیام سے مراد خبر گیری اور یہ من بیانیہ ہے، یعنی جانوروں کی دیکھ بھال، خبر گیری جو کہ مامور بہ ہے اس کا بیان، گویا اس باب کی حدیث میں جانوروں کے حقوق کا بیان ہے۔

عن سھل ابن الحنظلیۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال مر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ببعیر قد لحق ظھرہ ببطنہ قال اتقوا اللہ فی ھذہ البھائم المعجمۃ، فارکبوھا صالحۃ وکلوھا صالحۃ۔

ایک مرتبہ آپ کا گذر ایک ایسے اونٹ پر ہوا جس کی کمر پیٹ سے لگ رہی تھی، پیٹ کے خالی ہونیکی وجہ سے تو آپنے

تنبیہ فرمائی کہ اللہ تعالیٰ سے ڈرا کرو، ان بے زبان جانوروں کے بارے میں جو شخص قادر علی الکلام نہ ہو اس کو اعجم کہتے ہیں ایسے ہی معجم بھی۔

آگے آپ فرمارہے ہیں کہ جو جانور سواری کے ہیں ان سے سواری بھی اس حال میں لینی چاہئے کہ وہ خوب اچھے ہوں خوشحال ہوں، تروتازہ اور فربہ ہوں، اور جو ان میں کھانے کے ہیں، ذبح کرکے کھائے جاتے ہیں کھانا بھی ان کو اچھی حالت میں چاہئے۔

عن عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال اردفنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔

**مضمون حدیث** اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے چچازاد بھائی کے بیٹے ہیں، کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک مرتبہ مجھ کو اپنے پیچھے سواری پر سوار کیا اس کے بعد پھر مجھ سے چپکے سے ایک ایسی حدیث بیان کی جس کو میں کسی سے بیان نہیں کروں گا یہ تو ایک جملہ معترضہ ہوا، آگے جو مضمون ان کو بیان کرنا ہے وہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو یہ بات پسند تھی کہ قضاء حاجت کے وقت میں کسی بنائے مرتفع سے آڑ حاصل کریں (کوئی دیوار یا کھنڈر یا تودۂ ریگ) یا چند درختوں کے مجموعہ (جھنڈ) سے، پس ایک مرتبہ آپ ایک انصاری کے باغ میں تشریف لے گئے (ممکن ہے کہ یہ جانا درختوں کی آڑ میں قضائے حاجت کے لئے ہو) بہر حال جب آپؐ اس باغ میں پہنچے تو وہاں ایک اونٹ بندھا رہا تھا، جب اونٹ نے آپ کو دیکھا تو وہ بلبلانے لگا اور اس کی آنکھیں آبدیدہ ہوگئیں، آپ اس کے قریب پہنچے اور اس کی گردن پر اپنا ہاتھ پھیرا اس پر وہ ساکت ہوگیا، پھر آپ نے فرمایا کہ اس اونٹ کا مالک کون ہے تو ایک نوجوان انصاری آئے، انہوں نے عرض کیا یارسول اللہ! یہ میرا ہے، آپ نے فرمایا کہ تو ان جانوروں کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتا، پس تحقیق اس اونٹ نے تیری شکایت کی ہے مجھ سے کہ تو اس کو بھوکا رکھتا ہے اور تھکا دیتا ہے، یعنی کام زیادہ لیتا ہے پھر بھی اس کا پیٹ نہیں بھرتا۔

والحدیث اخرجہ مسلم وابن ماجہ دون قصۃ الجمل، کما ان مسلما روی قصۃ ارداف عبد اللہ بن جعفر فی المناقب۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال الخ

اس حدیث سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بنی اسرائیل کے ایک شخص کا واقعہ بیان فرمایا کہ وہ چلا جارہا تھا راستہ میں اس کو سخت پیاس لگی، کچھ دیر بعد اس کو ایک کنواں ملا وہ اس کے اندر اترا، اور پانی پی کر جب باہر آیا تو ایک کتے کو دیکھا کہ وہ پیاس کی وجہ سے تر مٹی کو چاٹ رہا تھا تو اس شخص نے سوچا کہ اس کو بھی پیاس اتنی ہی لگ رہی ہوگی جتنی مجھے لگ رہی تھی، پس وہ دوبارہ کنویں میں اترا اور اپنے چمڑے کے موزے میں پانی بھرا اور اس کو اپنے دانتوں سے دبا کر دونوں ہاتھوں کے سہارے سے کنویں سے باہر آیا اور وہ پانی جو موزہ میں تھا اس کو پلایا اللہ تعالیٰ

نے اس کے عمل کی قدر فرمائی اور اس کو بخش دیا، اس پر صحابہ نے آپ سے دریافت کیا کہ کیا ہمارے لئے جانوروں کی خدمت میں ثواب ہے؟ آپ نے فرمایا فی کل ذاتِ کبدٍ رطبۃٍ اجرٌ کہ ہر تر جگر والے کی خدمت میں ثواب ہے، ہر زندہ جانور کا جگر تر ہی ہوتا ہے۔

اس حدیث میں موعظت اور عبرت کے علاوہ ایک علمی بحث بھی ہے چنانچہ داؤدی کہتے ہیں کہ یہ حدیث تمام حیوانات کو شامل ہے، اور ابو عبدالملک کہتے ہیں کہ اس حدیث میں جو واقعہ مذکور ہے وہ بنو اسرائیل کا ہے اور اسلام میں ایسا نہیں ہے، اسلام میں تو قتل کلاب کا حکم وارد ہے، اور حدیث "فی کل ذات کبد الخ" یہ مخصوص ہے بعض بہائم کے ساتھ جن میں ضرر نہ ہو، اور یہی بات امام نووی نے بھی فرمائی ہے کہ اس حدیث کا عموم مخصوص ہے حیوان محترم کے ساتھ جس کے مارنے کا حکم نہ دیا گیا ہو اس کے بالمقابل ابن التین کی رائے یہ ہے کہ اس حدیث کو اس کے عموم پر بھی رکھا جا سکتا ہے اس میں کوئی استبعاد نہیں، لہذا اگر کتا یا اس جیسا جانور ہو تو اس کی پیاس کو بجھا کر یعنی پانی پلا کر اگر قتل کرنا ہو تو قتل کر دے لانا اُمرنا ان نُحسن القِتلۃ ونُہینا عن المثلۃ (من البذل)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم، قالہ المنذری۔

کنا اذا نزلنا منزلاً لا نسبح حتی نحلّ الرحال۔

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم صحابۂ کرام کا معمول یہ تھا کہ جب سفر میں کسی منزل پر اترتے تھے تو نماز اور نفلیں وغیرہ نہیں پڑھتے جب تک اونٹوں پر سے ان کے کجاوے اور سامان وغیرہ نہ اتار لیتے تھے۔

یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی اسی تعلیم کا اثر تھا جو جانوروں کے حقوق کے بارے میں آپ فرماتے تھے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

## باب فی تقلید الخیل بالاوتار

اوتار جمع ہے وَتَر بفتحتین کی، یعنی تانت جو جانور کا باریک سا خشک پٹھا ہوتا ہے جو باندھنے جوڑنے کے کام آتا ہے۔

لا تُبقَیَنَّ فی رقبۃ بعیر قلادۃ الا قطعت، قال مالک: اُریٰ ان ذلک من اجل العین۔ پوری حدیث کا مضمون یہ ہے: ابو بشیر انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھا، تو جس جگہ ہم ٹھہرے ہوئے تھے رات گذارنے کے لئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے وہاں ایک قاصد بھیجا جس نے آکر ہمیں آپ کی یہ ہدایت سنائی کہ کسی اونٹ کی گردن میں تانت کا قلادہ باقی نہ رکھا جائے، اور نہ مطلق قلادہ، بلکہ اس کو کاٹ دیا جائے۔

اس حدیث کے رواۃ میں امام مالک بھی ہیں وہ اس حدیث کی شرح میں فرما رہے ہیں کہ یہ قلادہ وہ ہوتا تھا جس کو لوگ نظر بد سے بچنے کے لئے جانور کی گردن میں ڈالتے تھے۔

ہمارے یہاں کتاب الطہارۃ میں ابواب الاستنجاء میں ایک حدیث گذری ہے جس میں اس طرح ہے اخبر الناس ان من عقد لحیتہ او تقلد وترا الحدیث، اس کی مزید شرح وہاں دیکھ لی جائے کہ تقلید وتر کس لئے ہوتا تھا اور اس سے کیا مراد ہے
والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ارتبطوا الخیل وامسحوا بنواصیہا واعجازھا او قال واکفالہا وقلدوھا ولا تقلدوھا الاوتار۔

**شرحِ حدیث** آپ فرمارہے ہیں: گھوڑے خوب پالو اور (ان کی خوب خدمت کرو جس کا ذکر آگے آرہا ہے) کہ ان کی پیشانیوں اور سرینوں پر خوب ہاتھ پھیرو، یعنی مالش کرو، اور ہار بھی ان کو پہناؤ لیکن تانت کا قلادہ نہ پہناؤ، یہ مطلب اس صورت میں ہے جبکہ اوتار کو وَتَر کی جمع کہا جائے، اور دوسرا قول اس میں یہ ہے یہ اوتار وِتْر بالکسر کی جمع ہے، جس کے معنی حِقد اور دشمنی کے ہیں، اسی طرح اس کے معنی دم اور طلبِ ثار یعنی خون کا انتقام اور بدلہ، اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ گھوڑے ضرور پالو، لیکن جہاد اور اعداء دین کے مقابلہ کے لئے، نہ کہ زمانۂ جاہلیت کی عداوتوں اور خون کا بدلہ لینے کے لئے، زمانۂ جاہلیت کی عداوتیں بڑی طویل اور مدتوں تک چلنے والی ہوتی تھیں، اسلام لانے کے بعد ان سے روکا جارہا ہے کہ ان لڑائیوں کا انتقام اب اسلام میں داخل ہوکر مت لو، اور ان کو ختم کرو۔
والحدیث اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

## باب فی تعلیق الاجراس

عن ام حبیبۃ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم قال: لاتصحب الملائکۃ رفقۃ فیہا جرس۔
ان رفقاء سفر کے ساتھ ملائکہ نہیں رہتے جن میں جرس ہو، جانوروں کے گلے میں جو گھنٹی سی باندھ دیتے ہیں جو حرکت سے بجتی رہتی ہے اس کو جرس کہتے ہیں۔
"بذل" میں ہے شاید ملائکہ سے مراد غیر الحفظۃ والکتبۃ ہیں، کراہتِ جرس کی علت میں کئی قول ہیں۔ آنہ شبیہ بالنواقیس، کہ اس کی آواز ناقوس کی آواز کے مشابہ ہوتی ہے، لکراھۃ صوتہ لانہ مزمار الشیطان، یعنی اس کی آواز کی کراہت کیوجہ سے کہ وہ شیطان کا باجہ ہے جیساکہ اسی باب کی تیسری روایت میں آرہا ہے۔ وقیل لانہ یدل علی صاحبہ بصوتہ وکان علیہ السلام یحب ان لایعلم العدو حتی یاتیہم بغتۃ یعنی اس سے قافلہ کے آنے کا پتہ چلتا ہے کہ کوئی جماعت آرہی ہے جس سے دشمن باخبر ہوجاتا ہے حالانکہ آپ غزوہ کے اسفار میں یہ چاہتے تھے کہ دشمن مطلع نہ ہو تاکہ اس کی بے خبری میں اس پر حملہ کرنا آسان ہو۔ (عون)
آگے دوسری روایت میں جرس کے ساتھ کلب کا بھی اضافہ ہے۔

حدیث ام حبیبۃ اخرجہ النسائی وحدیث ابی ہریرۃ الاوّل اخرجہ مسلم والترمذی، وحدیثہ الثانی اخرجہ مسلم والنسائی قالہ المنذری۔

## باب فی رکوب الجلالۃ

جلّالہ وہ جانور جو پلیدی اور گندگی کھاتا ہو، جلّہ سے ماخوذ ہے بتثلیث الجیم، البعرۃ، مینگنی، کہا جاتا ہے "جلت الدابۃ الجلّۃ" جب وہ پلیدی کھائے، اور ایسے دابہ کو جالّۃ اور جلّالہ کہا جاتا ہے، آگے حدیث الباب میں ہے کہ آپ نے جلالہ کی سواری لینے سے منع فرمایا، شرح میں لکھا ہے کہ یہ اس وقت ہے جبکہ اس کی خوراک کا غالب حصہ نجاست ہو یہاں تک کہ اس کی بو کا اثر ظاہر ہو جائے اس کے گوشت میں اور اس کے دودھ میں، ایسی صورت میں اس کا اکل اور رکوب حرام ہوتا ہے، مگر یہ کہ اس کو چند روز تک باندھ کر رکھا جائے جس سے نجاست نہ کھا سکے (بذل من مجمع البحار)

## باب فی الرجل یُسمّی دابّتہ

یعنی اگر کوئی شخص اپنے جانور کا کوئی نام تجویز کرے تو یہ جائز ہے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ سے یہ بات چلی آرہی ہے، چنانچہ حدیث الباب میں حضرت معاذ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ردیف تھا ایک حمار پر جس کا نام عفیر تھا۔

صحیح بخاری میں بھی اس قسم کا ایک باب ہے "باب اسم الفرس والحمار" حضرت گنگوہی کی تقریر ابوداؤد میں ہے کہ مصنف کی غرض جواز تسمیہ ہے کبھی کوئی یہ سمجھے کہ جانوروں کا نام رکھنا رسوم جاہلیت سے ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی مختصراً ومطولاً قالہ المنذری۔

## باب فی النداء عند النفیر یا خیل اللہ ارکبی

یعنی جب لشکر جہاد میں روانہ ہونے لگے تو اس کو خیل اللہ کہہ کر پکارنا کہ اے خدائی لشکر سوار ہو اور کوچ کر، بذل میں لکھا ہے کہ یہ نداسب سے پہلے غزوۃ الغابۃ کے اندر پائی گئی جس کو غزوۂ ذی قرد بھی کہتے ہیں۔

---

عن سمرۃ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ: اما بعد فان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم سمی خیلنا خیل اللہ اذا فزعنا، وکان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یأمرنا اذا فزعنا بالجماعۃ والصبر والسکینۃ۔ سمرۃ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جتنی روایات "اما بعد" کے ساتھ شروع ہیں ان کا تعارف ہمارے یہاں اس سے پہلے کئی بار آچکا، اس حدیث کا مضمون یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہمارے لشکر کا نام خیل اللہ رکھا جبکہ ہم گھبرا رہے تھے، بظاہر مطلب یہ ہے کہ خوف اور گھبراہٹ کے وقت آپ نے خیل اللہ سے تعبیر فرمایا،

ہمت افزائی اور تسلی دلانے کے لئے اس عظیم نسبت کی وجہ سے کہ تم تو خدائی لشکر ہو اللہ تعالیٰ کی نصرت تمہارے ساتھ ہے آگے روایت میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہم لوگوں کو خوف اور گھبراہٹ کے وقت میں ہدایت فرمایا کرتے تھے اجتماع اور اکٹھے ہونے اور صبر و سکون کی، اور اسی طرح اس کی ہدایت فرمایا کرتے تھے ہم کو قتال کے وقت بھی۔

والحدیث سکت عن تخریجہ المنذری۔

## باب النهي عن لعن البهيمة

یعنی جانوروں کو بددعا دینے کی ممانعت ہے، چنانچہ حدیث الباب میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ایک سفر میں تھے تو آپ نے لعنت کے ساتھ بددعا کی آواز سنی، آپ نے دریافت کیا کہ یہ کیا ہے، صحابہ نے عرض کیا کہ ایک عورت نے اپنی سواری کو لعنت کی بددعا دی ہے، آپ نے فرمایا: اس عورت کو اس کی سواری پر سے اتار دو، کیونکہ وہ اس کے بقول ملعون ہے، چنانچہ اس کو اس پر سے اتار دیا گیا، حضرت عمران راوی کہتے ہیں کہ میں نے اس اونٹنی کو دیکھا ہے کہ وہ خاکستری رنگ کی اونٹنی تھی۔

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی قالہ المنذری۔

## باب في التحريش بين البهائم

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن التحریش بین البہائم۔

یعنی آپ نے جانوروں کو آپس میں لڑانے سے منع فرمایا، جیسا کہ اونٹوں والے بعض مرتبہ دو اونٹوں کے درمیان مقابلہ کراتے ہیں لڑنے میں، اسی طرح دو دنبوں کے درمیان، اور دو مرغوں کے درمیان (بین الجمال والکباش والدیوک) اور منع کی وجہ ظاہر ہے لانہ من الملاهي یعنی لہو ولعب، وفیہ ایلام الدواب واهلاکہم، یعنی جانوروں کو بلاوجہ اذیت پہنچانا اور اگر یہ حرکت دو طرفہ شرط باندھ کر ہوگی تو پھر یہ قمار بھی ہے (بذل)

والحدیث اخرجہ الترمذی مرفوعا ومرسلا قالہ المنذری۔

## باب في وسم الدواب

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال اتیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم بأخ لی حین ولد لیحنکہ فاذا ہو فی مربد یسم غنما، احسبہ قال: فی آذانہا۔

**شرحِ حدیث** حضرت انس فرماتے ہیں کہ جب میرا چھوٹا بھائی پیدا ہوا تو اس کو تحنیک کے لئے آپ کے پاس لیکر آیا، جب وہاں پہنچا تو آپ کو دیکھا کہ آپ اس وقت بکریوں کے باڑہ میں تھے اور داغ کے ذریعہ بکریوں پر نشان لگا رہے تھے، شعبہ کہتے ہیں کہ میں اپنے استاد ہشام کو گمان کرتا ہوں کہ انہوں نے اس روایت میں فی آذانہا کہا تھا، یعنی نشان بکریوں کے کان پر لگا رہے تھے۔

مربد جانوروں کے باڑہ کو بھی کہتے ہیں جہاں ان کو باندھا جاتا ہے، اور کھجور خشک کرنے کی جگہ کو بھی کہتے ہیں، اور یَسِمُ، وسم سے ماخوذ ہے جس کے معنی نشان اور علامت لگانے کے ہیں، لوہا گرم کرکے لگایا جاتا ہے، جس چیز کے ذریعہ لگاتے ہیں اس کو میسم کہا جاتا ہے۔

**وسم الدواب میں مذاہب ائمہ** جمہور علماء شافعیہ وغیرہ کے نزدیک زکوٰۃ اور جزیہ کے اونٹ اور بکریوں میں یہ نشان لگانا مستحب ہے، لیکن غیر وجہ میں (یعنی چہرے کے علاوہ بدن کے کسی اور حصہ میں) اور وسم فی الوجہ بالاتفاق ناجائز ہے، اور حنفیہ کے نزدیک وسم فی غیر الوجہ مباح ہے اور حافظ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہے، یعنی ان کے نزدیک وسم البہائم جائز نہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے، ہمارے نزدیک بھی یہ وسم جائز ہے، چنانچہ درمختار میں ہے لا بأس بکیّ البہائم للعلامۃ وثقب اذن الطفل من البنات لہٰذا جمہور اور حنفیہ کا مذہب اس میں ایک ہے زائد سے زائد یہ کہہ سکتے ہیں کہ عند الجمہور مستحب ہے اور عند الحنفیہ مباح۔

اور یہ وسم فی الحیوان کے بارے میں ہے، اور انسان کے اندر وسم فی الوجہ بالاجماع حرام ہے اور فی غیر الوجہ مکروہ ہے۔ (ہامش لامع ج ۳ ص۳۱۲)

امام بخاری نے بھی اس موضوع پر باب باندھا ہے کتاب الزکاۃ میں "باب وسم الامام ابل الصدقۃ"، اور پھر اس کے بعد کتاب الذبائح والصید میں "باب العَلَم والوَسْم فی الصورۃ"۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم (قالہ المنذری)

---

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مُرّ علیہ بحمار قد وسم فی وجھہ۔

اس حدیث میں وسم فی الوجہ پر وعید ہے اور ایسے ہی ضرب فی الوجہ پر بھی جو بالاجماع مکروہ ہے جیسا کہ ابھی اوپر گذرا۔ والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی بمعناہ، قالہ المنذری۔

## باب فی کراھیۃ الحُمُر تُنزی علی الخیل

---

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: اُھدیت لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بغلۃ، فرکبھا، فقال علی: لو حملنا الحمیر علی الخیل فکانت لنا مثل ھذہ۔

**مضمون حدیث** حضرت علی فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں کہیں سے ایک بغلہ[1] یعنی مادۂ خچر بطور ہدیہ کے آئی جس پر آپ نے سواری بھی لی، حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضورؐ سے عرض کیا کہ اگر ہم لوگ بھی انزار الحمیر علی الخیل کریں تو ہمارے یہاں بھی یہ خچر ہونے لگیں گے، تو آپ نے فرمایا کہ یہ کام وہ لوگ کرتے ہیں جو نادان اور بے وقوف ہیں اس لئے کہ اس میں استبدال الادنی بالخیر ہے یعنی بڑھیا چیز کے بدلہ میں گھٹیا اختیار کرنا، کیونکہ بغل ادنی ہے خیل سے، خیل اس سے اعلیٰ ہے۔

**ترجمۃ الباب والے مسئلہ پر فقہی بحث** اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ انزار الحمیر علی الخیل کو فقہاء نے جائز لکھا ہے چنانچہ جمہور اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہی ہے ہاں بعض فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے، جیسے عمر بن عبد العزیزؒ و عامر شعبی، جواز کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے رکوب البغل ثابت ہے، نیز اللہ تعالیٰ نے اس کا شمار نعماء میں فرمایا ہے اور مقام امتنان میں اس کا ذکر کیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے، والخیل والبغال والحمیر لترکبوھا وزینۃ۔ باقی اس حدیث میں جو آپ نے اس کو نادانی فرمایا ہے تو یہ اتخاذ بغال کی کراہۃ عدم جواز پر دال نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود ترغیب ہے تکثیر خیل کی کیونکہ اس میں ثواب ہے، اور الذین لا یعلمون کا مطلب یہی ہے کہ جو لوگ اس کے ثواب کو نہیں جانتے وہ ایسا کرتے ہیں، حکاہ الحافظ عن الطحاوی، اسی طرح خطابی فرماتے ہیں کہ گھوڑے کے ذریعہ جہاد کیا جاتا ہے اور باقاعدہ اس کا مال غنیمت میں حصہ ہوتا ہے جس طرح فارس کا ہوتا ہے، نیز اس کا لحم بھی ماکول ہے اور ان فضائل میں سے کوئی بھی بغل کے لئے ثابت نہیں، لیکن علامہ طیبی نے ایک بات لکھی ہے (کما فی البذل) وہ یہ کہ رکوب بغل اور اس کے ذریعہ سے زینت حاصل کرنا یہ گو جائز ہے اور اسی کے ساتھ امتنان بھی وارد ہوا ہے لیکن ہوسکتا ہے اسکے باوجود انزار جائز نہ ہو، جیسے بعض تصویریں ایسی ہیں کہ ان کا استعمال فراش وبساط وغیرہ میں مباح ہے لیکن عمل تصویر حرام ہے۔

**بغلۂ مذکورہ فی الحدیث سے متعلق کلام** اس بغلہ کے بارے میں روایت یہ ہے کہ یہ آپ کے پاس ہدیہ میں آیا تھا، آپ کی خدمت میں اہداء بغلہ کا ذکر اسی کتاب میں "باب احیاء الموات" میں آیا ہے بلفظ " فاتینا تبوک فاھدی ملک ایلۃ الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بغلۃ بیضاء وکساہ بردۃ، وکتب لہ، یعنی ببحرہ، یعنی غزوہ تبوک کے سفر میں جب آپ تبوک پہنچے تو ایلہ کے بادشاہ نے آپ کی خدمت میں آکر سفید خچر پیش کیا، اور آپنے اس ملک ایلہ کو اس کے بدلہ میں ایک قیمتی چادر اور شال ہدیہ فرمایا، کہا گیا ہے کہ

---

[1] بغل دابہ کی وہ جنس جو گھوڑے اور گدھی یا بالعکس کے اجتماع سے پیدا ہو، ہمارے استاذ مولانا صدیق احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرمایا کرتے تھے کہ خچر گھوڑے کا بھانجا ہے۔ [2] ذکر تلک المذاہب العلامۃ العینی فی شرح الطحاوی انظر حاشیۃ الطحاوی المطبوع بحاشیۃ والدی مولانا حکیم محمد ایوب المظاہری رحمہ اللہ تعالیٰ۔

اس بغلۂ بیضاء ہی کا نام "دُلدُل" ہے، اور ایک بغلۂ بیضاء وہ ہے جس کا ذکر بخاری کی کتاب الجہاد، باب بغلۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم البیضاء، کے ضمن میں غزوہ حنین کے ذکر میں آیا ہے۔ فلقیہم ھوازن بالنبل والنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ــــــ علی بغلتہ البیضاء، اس کی شرح میں حافظ لکھتے ہیں کہ جس بغلہ بیضاء پر آپ غزوۂ حنین میں تھے وہ اس بغلۂ بیضاء کے علاوہ ہے جو ملک ایلہ نے آپ کو ہدیہ کیا تھا، کیونکہ وہ تبوک میں تھا اور غزوۂ حنین اس سے پہلے پیش آیا ہے، اور مسلم کی ایک روایت میں آیا ہے کہ جس بغلہ پر آپ حنین میں تھے وہ آپ کو فروۃ بن نُفاثہ نے پیش کیا تھا، نیز ملک ایلہ کے اہداء کی حدیث صحیح بخاری کی کتاب الزکوٰۃ میں بھی ہے (فتح الباری ص۵۸)

والحدیث رواہ النسائی (قالہ الشیخ محمد عوامہ)

## باب فی رکوب ثلاثۃ علی دابۃ

حدثنی عبد اللہ بن جعفر قال کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا قدم من سفر اُستُقبِلَ بنا، فاینا استقبل اولاً جعلہ امامہ فاستقبل بی فحملنی امامہ الخ

**شرحِ حدیث** جعفر طیار کے صاحبزادہ عبد اللہ فرماتے ہیں، اپنے بچپن کا قصہ سناتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کسی سفر سے واپس تشریف لاتے تو ہمیں بھی آپ کے استقبال کے لئے لیجایا جاتا، یعنی جب ہمارے بڑے آپ کے استقبال کے لئے مدینہ سے باہر جاتے تو ہمیں بھی ساتھ لیجاتے، "ہم" سے مراد ہے آپ کے گھرانے کے چھوٹے بچے، تو آگے وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ جونسا بچہ آپ تک پہلے پہنچ جاتا تو آپ اس کو اپنی سواری پر آگے بٹھاتے، اور جو بعد میں پہنچتا اس کو پیچھے بٹھاتے، ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ میں پہلے پہنچ گیا تو آپ نے مجھے اپنے آگے بٹھایا، اس کے بعد حسنین میں سے کوئی سے ایک پہنچے تو ان کو آپ نے اپنے پیچھے بٹھایا، فدخلنا المدینۃ وانا لکذلک پس ہم اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مدینہ میں اسی طرح داخل ہوئے، اس حدیث سے ثابت ہوا کہ ایک سواری پر تین کا سوار ہونا جائز ہے بشرطیکہ سواری اس کی متحمل ہو (بذل) اور یہاں تو عدم تحمل کا سوال ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ دو ان میں بچے ہی تھے بہرحال ترجمۃ الباب میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ سوار ہونے والوں کو سواری کے تحمل کا لحاظ ضروری ہے، قلت ویستفاد منہ بالطریق الاولی انہ لاینبغی ان یرکب علی ترکشا، عدۃ اشخاص زائدًا علی المعتاد، والمعتاد ھو الاثنان، ولاسیما لاھل العلم والوقار ــــــ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الوقوف علی الدابۃ

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: ایای ان تتخذوا ظہور دوابکم منابر الخ۔

**شرحِ حدیث** اس باب میں بھی پہلے باب کی طرح سواری کے حق کے رعایت کی ایک اور طرح ہدایت ہے جیساکہ

حدیث الباب میں ہے کہ سواری کے ساتھ ممبر جیسا معاملہ نہ کیا جائے کہ سواری پر بیٹھے بیٹھے راستہ میں رک کر کسی دوسرے کام میں مشغول ہو جائے علاوہ سیر کے، مثلاً کسی کے ساتھ بات کرنے میں دیر تک مشغول ہو جائے آپ فرمارہے ہیں کہ دیکھو اللہ تعالیٰ نے ان جانوروں کو تمہاری سواری کے لئے اسلئے مسخر فرمایا ہے کہ یہ تم کو ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف جس کی طرف تم بغیر مشقت کے نہیں پہنچ سکتے تھے۔ بسہولت پہنچادیں۔ وجعل لکم الارض فعلیہا فاقضوا حاجاتکم۔ اور سیر اور سفر کے علاوہ دوسرے کاموں کے لئے اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے زمین بنائی ہے اس پر وہ کام کرو۔

دراصل شارع علیہ السلام کا منشأ یہ ہے اعطاء کل ذی حق حقہ اور یہ کہ ہر چیز کا استعمال اس کی وضع اور حال کے مناسب ہو، نعمت کا صحیح استعمال بھی اس کی قدر دانی اور اس کا شکر ہے، سبحان اللہ! ہماری شریعت کی کیا عمدہ تعلیمات ہیں۔

اس حدیث میں "اِیَّایَ" کا لفظ وارد ہے یہ تحذیر کے قبیل سے ہے مشہور تو تحذیر میں یہ ہے کہ وہ ضمیر مخاطب کے ساتھ ہو جیسے ایاک والاسد، اسی طرح یہاں بھی بعض نسخوں میں بجائے "ایای" کے "ایاکم ان تتخذوا" ہے۔

بہرحال اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تحذیر بضمیر المتکلم بھی درست ہے گو قلیل ہے، اور بعض نے اس پر شذوذ کا حکم لگایا ہے۔

## باب فی الجنائب

جنائب جمع ہے جنیبۃ کی اور جنیبہ بمعنی مجنوبہ، جو کہ جنب سے ماخوذ ہے بمعنی پہلو جس چیز کو آدمی اپنے پہلو میں اور ساتھ ساتھ رکھتا ہے اس کو مجنوب کہیں گے، جیسا کہ حماسہ کے اس شعر میں ہے۔

هَوَایَ مع الرکب الیمانین مُصعِدٌ ٭ جنیبٌ وجُثمانی بمکۃ موثَقٌ

جس جنیبہ کا ذکر اس ترجمۃ الباب میں ہے اس کو کوتل کہتے ہیں، کوتل گھوڑا یا کوئی اور سواری۔

قال ابوھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: تکون ابل للشیاطین وبیوت للشیاطین، فاما ابل الشیاطین فقد رأیتہا یخرج احدکم بجنیبات معہ الخ.

**شرح حدیث** حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بطور پیشگوئی کے فرماتے تھے کہ ایک زمانہ وہ آئے گا کہ جس میں کچھ اونٹ (سواری کے اونٹ) شیاطین کے لئے ہونگے اور کچھ بیوت (بھی) ایسے ہوں گے جو شیاطین کے لئے ہوں گے، اب آگے راوی حدیث ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ان دو میں سے پہلی چیز کو تو میں نے دیکھ لیا، یعنی ابل الشیاطین کو، پھر آگے اس کی وضاحت فرمارہے ہیں کہ تم میں سے ایک آدمی گھر سے نکلتا ہے کہیں جانے کے لئے کئی کئی کوتل اپنی ساتھ لے کر جن کو خوب فربہ اور خوشحال کر رکھا ہے، پس نہیں سوار ہوتا ہے ان میں سے کسی پر اور گذرتا ہے اپنے بھائی کے پاس کو جس کا حال یہ ہے کہ اس سے چلا نہیں جارہا ہے اپنے ساتھیوں سے منقطع ہوا جارہا ہے (سواری نہ ہونیکی وجہ سے) لیکن اس کو یہ صاحب جنیبات

اپنی کسی سواری پر سوار نہیں کرتا۔

حدیث میں ان جنیبات کو مذمت کے لئے شیطان کی سواری کہا گیا ہے، اس لئے کہ اس کوتل کو آدمی اپنے ساتھ فخر اور ریا کاری کے لئے، اور اپنی ریاست دکھانے کے لئے ساتھ رکھتا ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ شیطانی حرکت ہے اسی لئے اس کو للشیاطین کہا، اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ جب اس کا مالک اس پر کسی معذور انسان کو بھی سوار نہیں کر رہا ہے تو یہی کہا جائے گا کہ اس نے اس کو شیطان کے لئے رکھا ہے۔

واما بیوت الشیاطین فلم اَرَھا۔ حضرت ابوہریرہ فرما رہے ہیں کہ دوسری نشانی یعنی بیوت الشیاطین کو میں نے اب تک نہیں دیکھا، شاید آگے چل کر کسی زمانہ میں پائی جائے، اس پر ابوہریرہ کا شاگرد سعید بن ابی ہند کہتا ہے کہ ہمارے استاد نے تو اس کو نہیں دیکھا (لیکن میں نے دیکھ لیا) پھر آگے اپنا خیال ظاہر کرتے ہیں: نہیں گمان کرتا ہوں میں بیوت الشیاطین مگر ان خوبصورت پنجروں کو جنکو لوگ ریشمی پردوں سے پوشیدہ کرتے ہیں، یعنی ریشمی چادریں ان پر چڑھا کر ان کو مزین کرتے ہیں، اس سے اشارہ رؤسا اور متکبرین کے ان ہودجوں کی طرف ہے جن کو وہ بہت زیادہ آراستہ کرتے اور سجاتے ہیں۔

## باب فی سرعة السیر

عن ابی ھریرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم قال: اذا سافرتم فی الخصب فاعطوا الابل حقھا۔

**شرح حدیث** خصب یعنی سبزی اور گھاس کی کثرت اور فراوانی، جدب کا مقابل جو آگے حدیث میں آرہا ہے یعنی بارش نہونیکی وجہ سے خشک سالی، مطلب یہ ہے کہ لوگوں کو چاہیئے کہ جب گھاس اور سبزہ کے زمانہ میں سفر کریں تو اس سواری کو اس گھاس سے منتفع ہونے کا موقع دیں، ہر منزل پر نزول کریں، وہاں تھوڑی دیر ٹھہریں اور اس سواری کو گھاس کھانے کا موقع دیں، چنانچہ اگلی روایت میں آرہا ہے۔ "ولا تعدوا المنازل" یعنی منزلوں پر گذرتے ہوئے نہ چلے جاؤ، بلکہ وہاں ٹھہرو، اور اس کے برخلاف جب خشک سالی کے زمانہ میں سفر کریں تو سفر کو جلدی طے کرنے کی کوشش کریں بلا ضرورت راستہ میں نہ رکیں تاکہ جلدی سے منزل مقصود پر پہنچکر سواری کو گھاس پانی مل سکے، اس کے بعد ایک عام قاعدہ کی بات فرما رہے ہیں کہ جب کسی منزل پر اترو تو لوگوں کے راستہ سے ہٹ کر، تاکہ راہگیروں کو گذرنے میں دقت نہ ہو۔

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی والترمذی، قالہ المنذری۔

علیکم بالدُّلجة فان الارض تطوی باللیل۔

دُلجہ یعنی شب روی یہ اسم مصدر ہے اِدْلاج سے (بسکون الدال) جس کے معنی شروع رات میں چلنا، اور ایک ہے

اِدْلاج (تشدید دال کے ساتھ) یعنی اخیر رات میں چلنا، اور اِدْلاج کے معنی مطلق سیر فی اللیل کے بھی آتے ہیں، اور بظاہر حدیث میں یہی مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ مسافر کو چاہیئے کہ سفر طے کرنے میں صرف دن کے چلنے پر اکتفاء نہ کرے بلکہ رات کو بھی چلنا چاہیئے اس لئے کہ رات میں سفر بسہولت اور جلدی طے ہوتا ہے (فان الارض تطوی باللیل) چنانچہ مشہور ہے کہ عرب میں اونٹ سواروں کے قافلے رات میں چلتے تھے اور پھر اخیر شب میں استراحت کے لئے کسی جگہ منزل پر اترتے تھے جس کو تعریس کہتے ہیں۔

## باب: رب الدابة احق بصدرها

سواری کا مالک صدر الدابہ یعنی سواری کے آگے بیٹھنے کا زیادہ مستحق ہے، لہذا دوسرے آدمی کو اس کے پیچھے بیٹھنا چاہیئے، لہذا مالک دابہ کو آگے ہونا چاہیئے اور غیر مالک اس کا ردیف، لیکن اگر مالک دابہ ہی کی خواہش یہ ہو کہ وہ دوسرا شخص ہی آگے بیٹھے تو یہ امر آخر ہے پھر آگے بیٹھنے میں کوئی مضائقہ نہیں، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے۔

اس حدیث کی سند میں ہے حدثنی عبد اللہ بن بریدۃ قال سمعت ابی بریدۃ، عبد اللہ ابن بریدہ کہتے ہیں کہ میں نے سنا اپنے باپ یعنی بریدہ سے، یہ "بریدہ" بدل واقع ہو رہا ہے "ابی" سے، لہذا "ابی" کی یا یائے متکلم ہے، اسکو کنیت نہ سمجھا جائے، اگر یہ کنیت ہوتی تو پھر اس طرح ہوتا، سمعت ابا بریدۃ، کما ھو ظاہر۔

والحدیث الباب رواہ الترمذی ایضا قالہ المنذری۔

## باب فی الدابة تُعَرقَبُ فی الحرب

**ترجمة الباب کی شرح** یعنی یہ باب ہے اس سواری کے بیان میں جس کے عراقیب کاٹ دیئے جائیں لڑائی میں۔ عراقیب جمع ہے عرقوب کی پاؤں کے ٹخنوں کے پیچھے جو پٹھا ہوتا ہے اس کو کہتے ہیں، بعض مرتبہ غازی جب چاروں طرف سے گھر جاتا ہے اور اس کو اپنے پکڑ جانے کا یقین ہو جاتا ہے تو وہ یہ سوچتا ہے کہ میرے بعد ایسا نہ ہو کہ میری یہ سواری دشمن کے کام آئے تو وہ خود اپنے ہی ہاتھ سے اپنی سواری کو نمٹا دیتا ہے، اس کی ٹانگیں کاٹ دیتا ہے، امام بخاری نے بھی اس قسم کا ترجمہ قائم کیا ہے، "باب من لم یکسر السلاح وعقر الدواب" امام بخاری نے تو اس کی نفی کی طرف اشارہ فرمایا ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ امام بخاری اشارہ کر رہے ہیں اس بات کی طرف کہ بعض موقعوں پر بعض صحابہ نے ایسا کیا ہے لیکن اصل اس میں عدم جواز ہے لانہ یفعل امراً محققاً لامر غیر محقق، یعنی اس میں ضرر محقق کو اختیار کرنا ہے ضرر غیر محقق سے بچنے کے لئے، لہذا یہ کچھ زیادہ سمجھ کی بات نہیں ہے، اور امام ابوداؤد نے بھی حدیث الباب ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے جیسا کہ بعض نسخوں میں ہے۔ وقد جاء فیہ نہی کثیر عن اصحاب النبی صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم، بعض

صحابہ سے جو اس طرح ہوا ہے وہ حدیث الباب میں ہے۔

عن عباد بن عبد اللہ بن الزبیر قال حدثنی ابی الذی ارضعنی وکان فی تلک الغزاۃ غزاۃ موتہ۔

**شرح حدیث** عباد بن عبد اللہ بن زبیر کہتے ہیں مجھ سے بیان کیا میرے رضاعی باپ نے جو کہ غزوہ موتہ کے اندر شریک تھے وہ اپنا چشم دید واقعہ بیان کرتے ہیں، واللہ لکانی انظر الی جعفر حین اقتحم عن فرس لہ شقراء نعقرها الخ۔ یعنی بخدا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا میں اس وقت دیکھ رہا ہوں اس منظر کو کہ جعفر بن ابی طالب اس غزوہ میں اپنے گھوڑے سے نیچے اترے جو اشقر تھا اور اترتے ہی اس کی ٹانگیں کاٹ دیں اور پھر دشمن سے قتال کیا یہاں تک کہ شہید ہو گئے۔

غزوہ موتہ مشہور غزوہ ہے جس میں منجملہ تین امیروں کے ایک امیر لشکر یہ جعفر بن ابی طالب بھی تھے جنہوں نے ایسا کیا جو یہاں مذکور ہے، حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہے، مگر امام ابوداؤد فرما رہے ہیں ھذا الحدیث لیس بالقوی اور مصنف کا ایک جملہ اس سے پہلے ہم لکھوا چکے ہیں، حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے: وجہ ضعف سمجھ میں نہیں آیا کیا ہے الی آخر ما ذکر، شیخ احمد شاکر نے بھی اپنی تعلیق میں یہی کہا ہے کہ حدیث اپنی سند کے لحاظ سے صحیح ہے لاعلۃ فیہ، بندہ کی سمجھ میں یہ آتا ہے کہ مصنف کا اس حدیث پر نقد باعتبار ثبوت اور سند کے نہیں ہے، سنداً تو گو صحیح ہے، غالباً مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ من حیث الحکم والعمل یہ حدیث غیر قوی ہے؛ چنانچہ اس کے بعد بعض نسخوں میں اس طرح ہے وقد جاء فیہ نہی کثیر عن اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، جیسا کہ حافظ نے امام ترمذی جہاں فرماتے ہیں ھذا حدیث حسن صحیح وہاں کہا ہے کہ مراد ترمذی کی یہ ہے کہ حسن ہے باعتبار سند کے اور صحیح ہے من حیث الحکم واللہ تعالیٰ اعلم۔

**مسلک جمہور کی تائید ایک واقعہ سے** وہ جو حافظ نے جمہور کے مسلک کی تائید میں فرمایا تھا کہ ایسا کرنے میں ضرر یقینی کو اختیار کرنا ہے محض ضرر محتمل سے بچنے کے لئے، لہٰذا ایسا نہیں کرنا چاہئے، اس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے جو غزوۃ الغابہ میں پیش آیا جو ابوداؤد میں بھی آگے ایک باب کے ضمن میں آرہا ہے، "باب فی السریۃ ترد علی اھل العسکر" اس باب میں مصنف نے غزوۃ الغابہ والی حدیث بھی ذکر کی ہے جس کے اخیر کا مضمون یہ ہے: سلمۃ بن الاکوع فرماتے ہیں کہ جب میرے پاس اخرم اسدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بطور مدد کے پہنچے تو ان میں اور عبد الرحمٰن بن عیینہ مشرک میں مقابلہ ہوا تو اولاً اخرم اسدی صحابی نے عبد الرحمٰن پر وار کیا لیکن ان کے نشانہ نے خطا کھائی، ان کی تلوار بجائے عبد الرحمٰن کے اس کے گھوڑے پر پڑی جس سے عبد الرحمٰن تو بچا مگر اس کا گھوڑا مارا گیا، پھر اس کے بعد جب عبد الرحمٰن نے ان پر وار کیا تو اس کا نشانہ ٹھیک رہا جس سے اخرم اسدی شہید ہو گئے اور ان کا گھوڑا بچ گیا جس پر عبد الرحمٰن مشرک سوار ہو گیا (اب دیکھئے اس واقعہ سے تو ان صحابی کی تائید ہو رہی ہے جنہوں نے عقر الدابہ کیا تھا یعنی حضرت جعفر) پھر اس کے بعد یہ ہوا کہ سلمۃ بن الاکوع کی مدد کے لئے

ایک اور صحابی آپہنچے ابو قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس مرتبہ ابو قتادہ اور عبد الرحمٰن میں مقابلہ ہوا لیکن یہاں معاملہ برعکس ہوا کہ پہلے عبد الرحمٰن نے ابو قتادہ پر وار کیا اس کے نشانہ نے خطا کھائی جس سے ابو قتادہ کی سواری ہلاک ہوگئی اور وہ خود بچ گئے پھر اس کے بعد ابو قتادہ نے حملہ کرکے عبد الرحمٰن کو ختم کر دیا لیکن اس کا گھوڑا بچ گیا جو اس کے پاس اخرم اسدی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا تھا اب ابو قتادہ کے وہ گھوڑا کام آیا، اس قصہ کے اس جزء سے جمہور کی تائید ہو رہی ہے کہ اپنے گھوڑے کو اپنے ہاتھ سے قتل نہیں کرنا چاہیئے اس لئے کہ ممکن ہے وہ بعد میں کسی اپنے ہی آدمی کے کام آئے۔

## باب فی السبق

سبق اگر بسکون الباء ہے تب تو یہ مصدر ہے جس کے معنی مسابقت یعنی گھوڑ دوڑ میں مقابلہ اور اگر سبق بفتح الباء ہے تو اس کے معنی وہ انعام جو سابق کو ملتا ہے۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم: لاسبق الا فی خف او حافر او نصل۔

**شرح الحدیث** جس طرح اعداد للقتال والجہاد کے لئے حدیث میں رمی اور رکوب کی ترغیب آئی ہے جیساکہ گذر چکا الا ان القوۃ الرمی، الا ان القوۃ الرمی، اسی طرح یہ مسابقت جس کا ذکر اس باب میں ہے وہ بھی اسی قبیل اور لائن کی چیز ہے، لہذا جو جانور جہاد میں سواری کے کام آتے ہیں جیسے اونٹ، گھوڑا اور خچر، ان کے اندر حدیث میں مسابقت کا ثبوت ہے، جیساکہ حدیث الباب میں مذکور ہے، خف سے اشارہ بعیر کی طرف ہے اور مراد ذی خف ہے، اسی طرح حافر سے مراد ذی حافر جیسے فرس وبغل، دراصل خف کہتے ہیں دابہ کے ایسے پاؤں کو جو بیچ میں چرا ہوا ہو، جیسے اونٹ، بھینس، بکری کے ہوتا ہے، اور حافر اس کُھر کو کہتے ہیں جو غیر مشقوق ہو کما للفرس والبغل والحمار، آگے حدیث میں ایک اور لفظ ہے نصل اس سے مراد بھی ذی نصل ہے، نصل کہتے ہیں تیر کی نوک کو جس کو پیکان کہتے ہیں یعنی تیر میں آگے کی طرف جو لوہا دھار دار نکلا ہوا ہوتا ہے، اسی طرح نیزہ اور تلوار کے آگے کا حصہ دھار دار، اس کو بھی نصل ہی کہتے ہیں، نصل السہم نصل الرمح، نصل السیف، یعنی ان تینوں چیزوں میں بھی مسابقت اور مقابلہ ہونا چاہیئے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو چیزیں جہاد میں کام آنے والی ہیں اور وہ آلاتِ جہاد ہیں ان میں مسابقت مشروع اور مرغوب فیہ ہے، اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں فعل عبث اور لہو ولعب ہے، جانوروں میں جو جہاد میں کام آنے والے ہیں وہ یہ ہیں بعیر، فرس، بغل، حمار، علماء نے فیل کو بھی اس میں شامل کیا ہے فانہ انفع للقتال من الابل، اور جو چیزیں آلاتِ جہاد میں سے نہیں ان میں مسابقت مشروع نہیں، فلا تجوز المسابقۃ فی الطیور مثل الحمام (کبوتر بازی) کذا فی اشعۃ اللمعات ج۳ ص۳۶۶ علماء نے لکھا ہے کہ مسابقت

ریاضتِ محمودہ ہے جو معین ہے مقاصد جہاد کے حصول میں. علامہ باجی فرماتے ہیں: مسابقت بین الخیل مشروع ہے کیونکہ اس میں گھوڑوں کی تدریب ہے دوڑنے میں اور خود فارس کی بھی تدریب ہے اس لئے کہ مسابقت میں انسان دوسرے پر غالب آنے کی سعی کرتا ہے جس کی وجہ سے محنت زیادہ کرتا ہے بخلاف اس کے کہ کوئی کام تنہا کرے اھ (اوجز صـ۹۶)

## کن کن چیزوں میں مسابقۃ جائز ہے اسمیں مذاہب ائمہ بالتفصیل والتحقیق

مسابقت کن کن چیزوں میں جائز ہے اس پر تفصیلی کلام اور اختلاف ائمہ اوجز المسالک ج۴ صـ۹۶ میں مذکور ہے، چنانچہ اوجز میں امام شافعی اور امام مالک کا مسلک حافظ سے یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک اس کا جواز منحصر ہے خف اور حافر اور نصل میں، اور بعض علماء نے خاص کیا ہے اس کو خیل کے ساتھ اور عطاء نے جائز رکھا ہے ہر چیز میں اور منہاج مع مغنی المحتاج ج۴ صـ۳۱۲ فی فقہ الشافعیۃ میں لکھا ہے: وتصح المسابقۃ علی خیل وکذا فیل وبغل وحمار فی الاظہر، اور اس کی شرح میں ہے تصح المسابقۃ علیہا بعوض وغیرہ۔ نیز اس میں ابل کا بھی اضافہ کیا ہے اور ماتن کے اس پر سکوت سے اظہار تعجب کیا ہے، اور حنابلہ کا مذہب شرح العمدۃ صـ۲۶۳ میں یہ لکھا ہے: تجوز المسابقۃ بغیر جعل فی الاشیاء کلہا الدواب والاقدام والسفن وغیرہا، ولاتجوز بجعل الافی الخیل والابل والسہام لقول رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لاسبق الافی نصل اوخف اوحافر اھ اور یہی مذہب مالکیہ کا ہے، ففی الاوجز ج۴ صـ۹۶:
قال الدردیر المسابقۃ بجعل جائزۃ فی الخیل والابل والسہم، وجاز فیما عداہا مجانا اھ اور حنفیہ کا مذہب۔ کما فی الاوجز عن الدرالمختار۔ جازت المسابقۃ بالفرس والابل والارجل والرمی، ولایجوز فی غیر ہذہ الاربعۃ کالبغل بالجعل، واما بلاجعل فیجوز فی کل شیٔ، وفی العینی ولاتجوز المسابقۃ فی البغال والحمیر، وبہ قال الشافعی فی قول، ومالک واحمد، وعن الشافعی فی قول تجوز، لیکن اوپر حنابلہ کا مذہب خود ان کی کتب سے یہ گذرا ہے کہ ان کے یہاں مسابقۃ فی البغال والحمیر بغیر جعل کے جائز ہے، البتہ جعل کے ساتھ جائز نہیں، اور ایسے ہی شافعیہ کا اظہر القولین بغال اور حمیر میں مطلقاً جواز بجعل وبلاجعل گذر چکا، اور مسابقت بالاقدام حنفیہ کے نزدیک بالجعل جائز ہے، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے، اور قول منصوص ان کا یہ ہے کہ جائز نہیں اور یہی رائے امام مالک اور احمد کی ہے کذا فی الاوجز عن العینی، نیز اس مقام پر شرح میں لکھا ہے کہ ان اشیاء مخصوصہ کے علاوہ دشمن کے مقابلہ کے لئے جو چیزیں معین ہوں ان سب میں مسابقت جائز ہے دو شرطوں کے ساتھ، ایک یہ کہ بلاجعل کے ہو، دوسرے یہ کہ اس سے مقصود دشمن پر حصول غلبہ ہو، اور اگر مقصود محض فخر وریاء اور نمود ہو اور اپنے ساتھی پر غالب آنا تو پھر غیر مشروع، اور اہل فسق کے عادات میں سے ہے۔

تنبیہ:۔ ہمارے اس زمانہ میں ایک نوع مسابقت کی اور جاری ہے جو روبہ ترقی ہے یعنی مسابقت فی القراءۃ والتجوید، اس لئے کہ یہ ترغیب فی تجوید القرآن کا ایک کامیاب طریقہ اور ذریعہ ہے خصوصاً موجودہ دور میں جبکہ تجوید قرآن سے عام طور سے غفلت برتی جارہی ہے وغیرہ وغیرہ فوائد اور محاسن لیکن یہ طریقہ قابل غور ہے اولاً تو

اس لئے کہ اسلاف کے یہاں یہ طریقہ تجویز نہیں رہا ہے، ثانیاً یہ کہ احادیث اور کلام فقہار سے جواز مسابقۃ صرف ان اشیار میں ثابت ہے جو جہاد میں کام آنے والی ہیں جبکہ اسی نیت سے ان کو اختیار کیا جائے ریار اور فخر کی بو نہ پائی جائے، دراصل مسابقۃ مظنۂ فخر وریار ہے اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ جو حضرات علمار ومفتیان اس مسابقت کے حق میں نہیں ہیں انہوں نے اس طریق کار میں جو مفاسد اور تعلیمی مضار پر روشنی ڈالی ہے وہ بھی اپنی جگہ درست ہے۔ واللہ اعلم بالصواب. والحدیث رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجۃ قالہ المنذری بزیادۃ۔

عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سابق بین الخیل التی قد اضمرت من الحفیاء وکان امدھا ثنیۃ الوداع الخ۔

**شرح حدیث** اس حدیث میں اضمار خیل کا ذکر ہے، امام بخاری نے اس پر مستقل باب قائم کیا ہے مطلق مسابقۃ کا باب علیحدہ قائم کیا ہے اور اس کا علیحدہ "باب اضمار الخیل للسبق. حافظ لکھتے ہیں اس ترجمہ میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مسابقت کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ اس سے پہلے اضمار خیل کیا جائے اگرچہ خیل غیر مضمر کی مسابقت بھی ممنوع نہیں، اضمار اور تضمیر گھوڑے کو چھریرہ بنانے اور دبلا کرنے کے طریقہ کا نام ہے اور وہ یہ ہے کہ شروع میں گھوڑے کو خوب گھاس دانہ کھلایا جائے یہاں تک کہ خوب قوی اور فربہ ہو جائے اور پھر اسکے بعد شیئاً فشیئاً اس کی گھاس میں کمی کی جائے یہاں تک کہ قوت لایموت پر اکتفار کر دیا جائے، اور پھر اسکو کسی چھوٹے سے مکان میں رکھا جائے اور اس پر خوب کپڑے اور جھول ڈالدی جائیں جس سے وہ گرما جائے اور پسینہ نکلتا رہے، کچھ عرصہ کے بعد ایسا کرنے سے وہ خفیف اللحم اور سبکسار ہو جاتا ہے۔

حضرت ابن عمر کی اس حدیث میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے خیل مضمر اور غیر مضمر دونوں قسم کے گھوڑوں کے ساتھ مسابقت کرائی لیکن دونوں کی منتہائے مسافت میں فرق رکھا، چنانچہ خیل مضمر کا میدان گھوڑدوڑ جس کو مضمار بھی کہتے ہیں حفیار سے ثنیۃ الوداع تک رکھا جس کی مسافت چھ میل ہے اور خیل غیر مضمر کا میدان ثنیۃ الوداع سے مسجد بنی زُریق تک رکھا جس کی مقدار مسافت صرف ایک میل ہے۔

**مراھنۃ علی المسابقۃ** حافظ لکھتے ہیں: اس حدیث میں نفس مسابقت کا تو ذکر ہے لیکن مراہنۃ علی المسابقۃ کا ذکر نہیں، مراہنۃ سے مراد جُعل اور انعام مقرر کرنا جو کسی شخص کے پاس بطور رہن کے رکھوا دیا جاتا ہے سابق کو دینے کے لئے (اور قسطلانی نے یہ بھی کہا بلکہ صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں مراہنۃ کا ذکر نہیں، البتہ امام ترمذی نے ترجمہ قائم کیا ہے، "باب المراھنۃ علی الخیل". شاید ان کا اشارہ مسند احمد کی روایت کی طرف ہے جس میں یہ ہے: عن نافع عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سابق بین الخیل وراھن، اس کے بعد حافظ نے مراہنۃ کی تفصیل جائز وناجائز کے اعتبار سے بیان کی جس کا حاصل یہ ہے کہ مسابقت بغیر

عوض تو بالاتفاق جائز ہے اسی طرح بعوض من غیر المتسابقین، یعنی جو عوض شخص ثالث کی طرف سے ہو، امام یا کسی اور کی طرف سے اور ایسے ہی بعوض من احد المتسابقین بھی جائز ہے، اور چوتھی قسم یہ ہے بعوض من الجانبین، یہ بوجہ قمار ہونے کے بالاجماع ناجائز ہے، لیکن ایک صورت میں جائز ہے یعنی ادخال محلل بین المتسابقین جس کا ذکر آئندہ باب میں آرہا ہے۔

سبق بين الخيل، وفضل القُرَّح في الغاية۔ قُرَّح جمع ہے قارح کی، وہ خیل جو چار سال کا ہو کر پانچویں میں داخل ہو جائے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے گھوڑوں میں مسابقت فرمائی اور جو گھوڑے قارح تھے ان کی مقدار مسافت زائد رکھی کیونکہ وہ دوڑنے میں اقوی ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ جانوروں کے حال کی رعایت کرنی چاہیئے، جس میں جتنا تحمل ہو اس کو دیکھا جائے۔

## باب في السبق على الرجل

یعنی مسابقت علی الاقدام، اور پیدل دوڑنے میں مسابقت کرنا۔

عن عائشة رضي الله تعالى عنها انها كانت مع النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم في سفر فسابقته فسبقته على رجلي الخ۔

حضرت عائشہ فرماتی ہیں میں ایک سفر میں آپ کے ساتھ تھی، میں نے آپ کے ساتھ پیدل دوڑنے میں مسابقت کی تو میں آگے نکل گئی، پھر کچھ مدت کے بعد جبکہ میرا بدن پہلے سے بھاری ہو گیا تھا میں نے آپ کے ساتھ پھر مسابقت کی اس مرتبہ آپ مجھ سے آگے نکل گئے فقال ہذہ بتلک السبقۃ یعنی اس سے پہلے کی تلافی ہو گئی، حضرت تھانوی فرماتے ہیں: دیکھئے کیا ٹھکانہ ہے اس خوش خلقی اور حسن معاشرت اور بے تکلفی کا، آج کل کوئی مولوی ایسا کر سکتا ہے، آجکل تو مولوی وقار کی پوٹ ساتھ رکھتے ہیں۔

والحديث اخرجه النسائي وابن ماجه قاله المنذري۔

## باب في المحلل

عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال من ادخل فرسا بين فرسين يعني وهو لا يؤمن ان يسبق فليس بقمار الخ۔

**شرح حدیث** یعنی جب متسابقین مسابقت میں کسی ثالث کو شامل کر لیں اور حال یہ کہ اس تیسرے کا مسبوق ہونا یا سابق ہونا یقینی نہ ہو بلکہ دونوں محتمل ہوں تو پھر یہ معاملہ قمار نہ ہوگا، اور اگر وہ تیسرا گھوڑا

ایسا داخل کیا گیا جس کا مسبوق ہونا یا سابق ہونا یقینی ہو تو یہ معاملہ قمار ہی رہے گا[1] یعنی اس ادخال ثالث سے کوئی فائدہ نہ ہوگا بلکہ اس کا ہونا نہ ہونا برابر، بلکہ وہ ثالث کفو اور ہمسر ہو جانبین کے جس میں سابق اور مسبوق دونوں ہونے کا احتمال ہو. اس شرح سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ لفظ ان یسبق کو دونوں جگہ معروف و مجہول دونوں پڑھا جاسکتا ہے۔ اس حدیث کی بنا پر جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ عوض من الجانبین کے جواز کے قائل ہوئے ہیں اسی لئے اس ثالث کو محلل کہا جاتا ہے جیسا کہ مصنفؒ کے ترجمۃ الباب میں ہے، لیکن مالکیہ کے یہاں مسابقت بشرط العوض من الجانبین کسی صورت میں جائز نہیں، اور اس ادخال ثالث کی صورت علماء نے یہ لکھی ہے کہ متسابقین میں سے ہر ایک عوض کی شرط لگائے اور تیسرے شخص کو بیچ میں ڈال کر اس سے یہ معاہدہ کیا جائے کہ اگر تیرا گھوڑا سابق نکلا فالمال لک تو پھر ہم دونوں مقررہ انعام تجھ کو دیں گے، لیکن اگر تیرا گھوڑا مسبوق ہوگیا تو پھر تجھ سے کچھ نہیں لیا جائے گا لیکن ہم دونوں اپنی شرط پر رہیں گے، لہٰذا ہم میں سے جس کا گھوڑا سابق ہوگا دوسرا اس کو وہ انعام دے گا اس صورت میں یہ شرط من الجانبین جائز ہو جاتی ہے، اور یہ معاملہ صورت قمار ہونے سے خارج ہو جاتا ہے۔

**قمار کی تعریف** قمار کی تعریف یہ کی گئی ہے: ھو استواء الجانبین فی احتمال الغرامۃ، یعنی وہ معاملہ جس میں متعاقدین میں سے ہر ایک پر ضمان آنے کا امکان ہو ——— دو میں سے کسی ایک پر ضمان آنا ضروری ہو، اب دیکھئے محلل نہ ہونے کی صورت میں ضمان متسابقین میں سے کسی ایک پر ضرور آئے گا، یعنی صرف ایک پر، اور ادخال محلل کے بعد ایک شق ایسی نکل آئی کہ اس میں ضمان ان دونوں پر ہے صرف ایک پر نہیں، اس تشریح سے یہ بات سامنے آئی کہ قمار اس قسم کے معاملہ کا نام ہے جس میں جانبین میں لاعلی التعیین کسی ایک کا نفع دوسرے کے ضرر کو مستلزم ہو یعنی جس ایک کا بھی نفع ہوگا وہ اپنے اندر دوسرے کے ضرر کو لئے ہوئے ہوگا، کس قدر تکلیف دہ اور خبیث معاملہ ہے اس کی حرمت محاسن شریعت میں سے ہے، ہماری شریعت میں تو محاسن ہی محاسن ہیں، عبادات ہوں یا معاملات، لیکن لوگ لالچ اور مال کی حرص و طمع میں نفع موہوم کی خاطر اس قمار بازی میں مبتلا ہوتے ہیں۔ عصمنا اللہ تعالیٰ وجمیع المسلمین من المحرمات الشرعیۃ۔

والحدیث رواہ ابن ماجہ قالہ المنذری۔

---

[1] حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ جس صورت میں مسبوق ہونا یقینی ہو اس صورت میں تو یہ واقعی قمار ہی ہوگا اسلئے کہ اس صورت میں ثالث کان لم یکن ہے، اور جس صورت میں سابقیت یقینی ہو اس صورت میں قمار تو نہ ہوگا البتہ تعلیق تملیک المال علی خطر ہوگا اور یہ بھی ناجائز ہے اور جس صورت میں ثالث کفو ہوتا ہے تعلیق التملیک علی خطر تو وہاں بھی پایا جا رہا ہے لیکن اسکو مصلحت دینیہ کی وجہ سے مغتفر قرار دیا گیا ہے اھ خوب سمجھ لیجئے۔

# باب الجلب على الخيل فی السباق

عن عمران بن حصين عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: لاجلب ولاجنب، زاد يحيى فی حديثه: فی الرهان۔

یہ حدیث کتاب الزکاۃ میں بھی آچکی ہے لیکن وہاں فی الرہان کی قید مذکور نہیں، اس کی پوری شرح ہم اسی جگہ لکھ چکے ہیں فارجع الیہ۔

حدیث عمران اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

# باب فی السیف یُحَلّٰی

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کانت قبیعة سیف رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فضة

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تلوار کا قبیعہ چاندی کا تھا، قبیعہ کہتے ہیں تلوار کی موٹھ پر چاندی یا لوہے کی جو گرہ ہوتی ہے، قبیعۃ السیف اگر چاندی کی ہو تو یہ جائز ہے ولا یجوز من الذہب کما فی الشامی، حضرت شیخ کے حاشیۂ بذل میں ہے کہ آپ کے حلیۂ سیف میں روایات مختلف ہیں جیسا کہ جمع الوسائل میں ہے، اس میں ایک روایت ذہب کی بھی ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی قالہ المنذری۔

# باب فی النبل یدخل فی المسجد

نبل بمعنی سہام، لا واحد لہ من لفظہ، اور کہا گیا ہے کہ یہ نبلۃ کی جمع ہے، اور اس کی جمع انبال ونبلان بھی آتی ہے، اور نابل ونبّال صاحب نبل اور صانع نبل کو کہتے ہیں۔

ان لایمر بہا الا وھو آخذ بنصولہا، مضمون حدیث یہ ہے حضرت جابر فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ایک شخص مسجد کے اندر بطور تصدق تیر تقسیم کر رہا تھا تو آپ نے اس کو حکم فرمایا کہ ان تیروں کو لے کر مسجد میں اس طرح گذرے کہ ان کو ان کی دھار کی طرف سے پکڑے ہوئے ہو، یعنی دھار دار حصہ اس کو چاہئے کہ اپنی طرف رکھے، اس لئے کہ بصورت دیگر دوسرے لوگوں کو لگ جانے کا خطرہ ہے، یعنی تیروں کو اس کے دھار دار حصہ کی طرف سے پکڑ کر چلے، اور یہ مطلب نہیں کہ دھار ہی پکڑ لے اس لئے کہ اس میں پکڑنے والے کا ضرر ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم قالہ المنذری۔

## باب فی النھی ان یتعاطی السیف مسلولاً

ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، یہ بھی اسی قسم کا ادب ہے جو پہلے باب میں بیان کیا گیا کہ جب کسی شخص کو تلوار دے تو اس کو نیام میں رکھ کر دے اور کسی کو کھلی تلوار نہ پکڑائے مبادا پکڑاتے وقت جس کو پکڑا رہا ہے اسکے یا کسی دوسرے کے لگ جائے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی قالہ المنذری۔

نھی ان یُقَدَّ السَّیْرُ بین اصبعین۔

**شرحِ حدیث** سیر بمعنی جلد اور چمڑا جس کی جمع سیور آتی ہے یعنی آپ نے منع فرمایا اس بات سے کہ کسی چمڑے کے ٹکڑے کو اس طور پر کاٹا جائے کہ وہ دو انگلیوں کے بیچ میں ہو. یعنی چمڑا کاٹنے والا کسی شخص سے کہے جس جگہ سے اس کو وہ چمڑا کاٹنا ہے کہ اس کو اپنی دونوں انگلیوں سے دبالے، اور پھر وہ کاٹنے والا اس چمڑے پر اپنے آلے کو چلائے تاکہ وہ چمڑا سہولت سے کٹ جائے اسکے دبانے کی وجہ سے. تو اس حدیث میں اس سے منع کیا جا رہا ہے کیونکہ اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ چمڑے کیساتھ دبانے والے کی انگلی بھی کٹ جائے۔

سبحان اللہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تعلیمات کس قدر جامع ہیں کہ ہر ہر چیز کا ادب بیان کیا گیا ہے، جیسا کہ ابواب الاستنجاء میں گذرا ہے لقد علمکم نبیکم کل شئ الحدیث۔

## باب فی لبس الدروع

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ظاھر یوم احد بین درعین۔

اور امام بخاری نے باب باندھا ہے "باب لبس البیضۃ" اس پر لامع میں لکھا ہے: یعنی اس کا استعمال توکل کے منافی نہیں ہے، اور یہی بات یہاں اس باب میں حضرت نے بذل میں تحریر فرمائی ہے، حدیث الباب میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جنگ احد میں نہ صرف ایک بلکہ دو زرہیں ایک پر دوسری پہن رکھی تھیں، زرہ ایک قسم کا لوہے کا کرتا ہوتا ہے جو دشمن کی ضرب سے حفاظت کے لئے پہنا جاتا ہے، اس کا تو ایک کا پہننا بھی بہادر آدمی ہی کا کام ہے چہ جائیکہ دو پہنی جائیں، یہ آپ کے کمال شجاعت پر دال ہے، نیز اس کے اندر کمال استعداد للجہاد بھی ہے کہ بالفرض اگر ایک زرہ دشمن کی ضرب سے کٹ گئی تو دوسری کام آئے گی، گویا اخیر تک مقابلہ کرتے رہیں گے، سبحان اللہ کیا شان ہے انبیاء علیہم السلام کی جزی اللہ سیدنا محمدا عنا ما ھو اھلہ۔

والحدیث اخرجہ الترمذی فی الشمائل (قالہ الشیخ محمد عوامہ)

# باب فی الرایات والالویۃ

رایات جمع ہے رایۃ کی اور الویۃ لواء کی جیساکہ حدیث میں ہے " وبیدی لواء الحمد یوم القیامۃ ولافخر"

**رایہ اور لواء میں فرق** رایہ اور لواء میں کیا فرق ہے اس میں مختلف اقوال ہیں، بعض کہتے ہیں کلاہما واحد اور یہ کہ اس کو علم بھی کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ نہیں، فرق ہے، ایک ان میں سے صغیر ہوتا ہے اور ایک کبیر، پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ ان میں سے کونسا صغیر ہوتا ہے اور کون کبیر؟ اس میں دونوں قول ہیں، اور بعضوں نے کہا کہ دونوں کی نوعیت میں فرق ہے، لواء تو یہ ہوتا ہے کہ نیزہ کی لکڑی کے سرے پر کوئی کپڑا لپیٹ دیا جاتا ہے اس کو لواء کہتے ہیں، اور رایہ اس کو کہتے ہیں کہ نیزہ کی لکڑی کے اندر کوئی کپڑا باندھا جائے اور اس کو ویسے ہی لٹکتا ہوا چھوڑ دیا جائے تاکہ ہوا سے ہلتا رہے، ہوائیں اس کو لہراتی رہیں، فتح الباری میں ہے کہ جھنڈہ میں اصل یہ ہے کہ اس کو امیر الجیش سنبھالے اور اس کے ہاتھ میں ہو، ثم صارت تحمل علی رأسہ یعنی پھر یہ ہونے لگا کہ بجائے امیر لشکر کے ہاتھ میں ہونے کے ایک شخص اس پر معین کر دیا جاتا ہے جو اس کو امیر کے ساتھ اٹھائے رکھتا ہے جہاں بھی امیر جائے، اور اس کو علم بھی کہتے ہیں اس لئے کہ وہ علامت ہوتی ہے محل امیر کی، یعنی جس جگہ سے جھنڈا نظر آئے یہ علامت ہے اس کی کہ امیر لشکر بھی اسی جگہ ہے۔

کانت سوداء مربعۃ من نمرۃ۔

**شرح حدیث** کہ آپ کے جھنڈہ کا رنگ سیاہ تھا یعنی غالب رنگ اس کا سیاہ تھا اس لئے کہ آگے آرہا ہے، من نمرۃ یعنی دھاری دار صوف کا کپڑا جس میں سیاہ دھاریاں تھیں اور وہ چوکور تھا، نمر چیتے کو کہتے ہیں اس کے بدن کی جلد چونکہ دھاری دار ہوتی ہے اسلئے دھاری دار کپڑے کو نمرہ کہا جاتا ہے، اور آگے دوسری روایت میں آرہا ہے کان لواؤہ یوم دخل مکۃ ابیض. اور تیسری روایت میں آرہا ہے کہ وہ صفراء تھا، حافظ نے فتح الباری ص۱۴۷ میں ان روایات مختلفہ کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: ویجمع بینہا باختلاف الاوقات۔

وحدیث البراء اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، وحدیث جابر اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

# باب فی الانتصار برذل الخیل والضعفۃ

رذل بمعنی ردی، اور خیل کا اطلاق گھوڑے سوار اور لشکر پر بھی ہوتا ہے رذل الخیل سے مراد ضعیف اور کمزور لوگ ہیں، انتصار کے دو معنی آتے ہیں، ایک انتقام، دوسرے طلب نصرت، یہاں دونوں ہو سکتے ہیں، یعنی کفار سے انتقام لینا اور ان کے ساتھ مقابلہ کرنا ضعفاء اور غیر اقویاء کے ذریعہ، اور دوسری صورت میں معنی یہ ہوں گے

اللہ تعالیٰ سے نصرت طلب کرنا کمزور اور ضعفاء کے وسیلہ سے، لشکر میں سارے بہادر ہی نہیں ہوتے اس میں سب طرح کے مجاہدین ہوتے ہیں، شباب واقویار بھی، مشائخ اور کمزور بھی، تو مطلب یہ ہوا کہ ان کمزوروں اور ضعیفوں کو حقیر نہیں سمجھنا چاہیئے بلکہ ان کی بدولت اور طفیل میں اللہ تعالیٰ کی مدد آتی ہے۔

سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول: ابغونی الضعفاء فانما ترزقون وتنصرون بضعفائکم۔

**شرحِ حدیث** آپ فرمارہے ہیں اے لوگو میرے لئے ضعیف اور کمزور قسم کے لوگوں کو تلاش کرو، یعنی ہمیں ان کی ضرورت ہے جہاد میں فتح اور کامیابی کے لئے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے رزق اور نصرت ان ہی کی وجہ سے اترتی ہے، اور ترمذی کی حدیث کے لفظ یہ ہیں "ابغونی فی ضعفائکم" کہ مجھے اپنے ضعفاء میں تلاش کرو یعنی اگر میدان کارزار میں اتفاق سے میں اپنی جگہ پر نہ ملوں تو مجھے لشکر کے ضعیف اور کمزور دستہ میں تلاش کرو، میں وہاں ملوں گا، اس حدیث پر امام ترمذی نے ترجمہ قائم کیا ہے، "باب ماجاء فی الاستفتاح بصعالیک المسلمین" یعنی نادار اور کمزور مسلمانوں کے ذریعہ اللہ تعالیٰ سے فتح طلب کرنا۔
والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی.... وقد اخرج البخاری بنحوہ قالہ المنذری (ملخصا)

## باب فی الرجل ینادی بالشعار

**ترجمۃ الباب کی تشریح** شعار کے لغوی معنی تو علامت کے ہیں، اور یہاں یعنی جہاد میں اس سے مراد وہ مخصوص اصطلاحی لفظ ہے جو علامت کے طور پر تجویز کیا جاتا ہے جس سے فوج والے ایک دوسرے کو پہچانیں اس کی زیادہ ضرورت رات کی لڑائی یعنی شب خون میں پیش آتی ہے، اسی لئے اس کو سر اللیل بھی کہتے ہیں، چونکہ رات میں اندھیرے کی وجہ سے اچھی طرح یہ پتہ نہیں چل سکتا کہ جس پر ہم حملہ کرنا چاہ رہے ہیں وہ دشمن ہے یا اپنا ہی آدمی ہے اس موقعہ پر یہ لفظ کام آتا ہے۔ یعنی اگر کوئی مجاہد اپنے ہی آدمی کو دشمن سمجھ کر اس پر حملہ کرنے لگے تو وہ ایک دم اس لفظ کو استعمال کرتا ہے جس سے پتہ چل جاتا ہے کہ یہ اپنا ہی آدمی ہے اس پر حملہ نہیں کرنا چاہیئے، یہ لفظ جس کو شعار کہتے ہیں ہمیشہ کے لئے متعین نہیں ہوتا بلکہ اس کو بدلتے رہتے ہیں اسی لئے کسی غزوہ میں کوئی لفظ رہا ہے اور کسی میں کوئی --- جیسا کہ احادیث الباب سے پتہ چل رہا ہے۔

فکان شعارنا اَمِت اَمِت یعنی ایک غزوہ میں صحابۂ کرام کا شعار یہ لفظ رہا ہے یعنی جب ایک مجاہد دوسرے مجاہد پر غلطی سے حملہ آور ہونے لگے تو اس سے کہدیا امت امت یعنی دشمن کو مار، مجھے کیوں مارتا ہے، اور یہی

ضروری نہیں کہ شعار کا یہی فائدہ ہو بلکہ اور بھی اس کے متعین کرنے میں اغراض ہوتی ہیں جن میں اس لفظ سے کام لیا جاتا ہے، مثلاً اس لفظ کو بول کر بعض مرتبہ یہ بتانا ہوتا ہے کہ میں تمہارا آدمی یہاں موجود ہوں، جس سے ایک دوسرے کو تقویت ہوتی ہے وغیرہ وغیرہ[۱] والحدیث رواہ النسائی قالہ المنذری۔

ان بُیِّتُّم فلیکن شعارکم حم لاینصرون۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے کسی جہاد میں جاتے وقت لشکر سے فرمایا اگر تم شب خون کئے جاؤ یعنی رات کے وقت لڑائی کی نوبت آجائے تو اس وقت تمہارا شعار حم لاینصرون ہونا چاہیئے۔

والحدیث رواہ الترمذی والنسائی قالہ المنذری۔

## باب مایقول الرجل اذا سافر

اس باب میں مصنف نے سفر کی بعض دعائیں جمع کی ہیں لہٰذا ان کو کتاب میں دیکھ کر یاد کیجیئے۔

فوضعت الصلاۃ علی ذلک، مضمون حدیث یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے اصحاب اور جیوش کا سفر میں یہ معمول تھا کہ جب وہ بلندی پر چڑھتے تھے تو تکبیر یعنی اللہ اکبر کہتے ہوئے چڑھتے تھے، اور جب بلندی سے پستی کی طرف جاتے تھے تو تسبیح پڑھتے ہوئے یعنی سبحان اللہ سبحان اللہ کہتے ہوئے۔ اس کے بعد راوی مذکورہ بالا جملہ میں یہ کہہ رہا ہے کہ نماز کو بھی اسی نہج پر رکھا گیا ہے، چنانچہ قیام کی حالت میں تکبیر کہی جاتی ہے اور رکوع اور سجود میں جو کہ پستی کی حالت ہے اس میں تسبیح پڑھی جاتی ہے، سبحان ربی العظیم سبحان ربی الاعلی۔

والحدیث رواہ مسلم والترمذی والنسائی، وآخر حدیثہم "حامدون" قالہ المنذری۔

## باب فی الدعاء عند الوداع

یعنی سفر میں جانے والے کو رخصت کرنے کی دعاء، حدیث الباب میں یہ دعاء مذکور ہے، استودع اللہ دینک

---

[۱] اور اس زمانہ میں تو ساری نقل وحرکت اسی پر موقوف ہوتی ہے، مثلاً مختلف دستے اور ان دستوں کے امراء اور ان کی جگہیں سب کے لئے مختلف شعار (کوڈ) متعین کئے جاتے ہیں اور فوجیوں میں جس کو جہاں بھیجنا ہو یا استعمال کرنا ہو اسی شعار کے ذریعہ اسکو استعمال کیا جاتا ہے اس زمانہ میں جبکہ وائرلیس وغیرہ آلات عام ہوگئے ہیں یہ سارے شعارات (کوڈ) اپنے اور دشمن کے ایک کے دوسرے سنتے ہیں مگر حقیقت معلوم نہ ہونیکی وجہ سے فریق مخالف اسکو سمجھ نہیں پاتا، جو اسپس کا ایک اہم کام اس زمانہ میں اس شعار کے مصادیق کو معلوم کرنا اور اس کا سراغ لگانا بھی ہوتا ہے، اسی لئے عام فوجیوں کو بھی عین محاذ پر ہی بتایا جاتا ہے کیونکہ فتح اور شکست میں شعار کے محفوظ رہنے اور اسکے افشاء کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ حبیب اللہ۔

داماننتک وخواتیم عملک، یہ دعار تو وہ ہے جو مقیم سفر میں جانے والے کے لئے کرتا ہے. اور اس کے بالمقابل سفر میں جانے والا مقیم کو جو دعا دے وہ یہ ہے استودعک اللہ الذی لا تضیع ودائعہ. یہ دعا اس جگہ کتاب میں مذکور نہیں، دوسری جگہ ہے. وحدیث الباب اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب مایقول الرجل اذا رکب

سوار ہونے کے وقت جو دعار پڑھی جائے وہ کتاب میں حضرت علی کی حدیث سے مروی ہے اس کو یاد کیجئے مشہور دعار ہے. سبحان الذی سخر لنا ھذا وما کنا لہ مقرنین الی آخر الحدیث۔

وحدیث الباب اخرجہ الترمذی والنسائی. قالہ المنذری۔

## باب مایقول الرجل اذا نزل المنزل

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا سافر فاقبل اللیل قال: یا ارض ربی وربك اللہ، اعوذ باللہ من شرك وشر مافیك وشر ماخلق فیك، ومن شر مایدب علیك، واعوذ باللہ من اسد واسود، ومن الحیۃ والعقرب، ومن ساکن البلد، ومن والد وماولد۔

**شرح حدیث** یہ ساری دعار بڑی مسجع ہے جیساکہ آپ دیکھ رہے ہیں اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی اکثر دعائیں مسجع ہی ہیں، لیکن آپ کی یہ تسجیع قصداً وتکلفاً نہیں تھی بلکہ بلا قصد واختیار کے اس کمال فصاحت وبلاغت کی بنا پر جو اللہ تعالیٰ نے آپ کے اندر ودیعت فرمائی تھی، ورنہ دعار میں سجع بندی سے تو آپ نے منع فرمایا ہے، اسود کہتے ہیں اژدہا کو یعنی بڑی قسم کے سانپ کو اور حیہ جو آگے حدیث میں ہے وہ مطلق سانپ، اور ساکن البلد سے مراد ثقلین یعنی جن وانس ہیں لانہم یسکنون البلاد غالباً، اولانہم بنوا البلدان واستوطنوھا، او المراد بالبلد الارض کما قال اللہ تعالیٰ.. والبلد الطیب یخرج نباتہ.. اور آگے حدیث میں ہے من والد وماولد کہا گیا ہے کہ اس سے مراد آدم اور ان کی اولاد ہے. اور ایک احتمال یہ لکھا ہے کہ والد سے مراد ابلیس، اور ماولد سے مراد دوسرے شیاطین ہیں جو اسکے ماتحت ہیں۔

والحدیث رواہ النسائی قالہ المنذری۔

## باب فی کراھیۃ السیر اول اللیل

لاترسلوا فواشیکم اذا غابت الشمس حتی تذھب فحمۃ العشاء الخ۔

**شرح حدیث** فواشی ان جانوروں کو کہتے ہیں جو کھلے پھرتے ہیں اونٹ بکری وغیرہ، اور فحمہ کہتے ہیں اس تاریکی کو جو مغرب اور عشار کے درمیان ہوتی ہے، اور جو تاریکی عشار اور فجر کے درمیان ہوتی ہے اس کو عسعسہ کہتے ہیں قال تعالیٰ: واللیل اذا عسعس، اور عاث یعیث عیثًا کے معنی آتے ہیں فساد کرنا، حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ دن چھپنے کے بعد اپنے جانوروں کو کھلا مت چھوڑو، بلکہ ان کو باندھ کر رکھو جب تک فحمۃ العشار باقی رہے، اس غایت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے بعد پھر کھول سکتے ہیں یعنی بستی میں اور ایسی جگہ جہاں آس پاس مزارع اور کھیت نہ ہوں ورنہ رات میں بھی باندھنا ضروری ہوگا جیساکہ اس حدیث میں ہے جو آگے ابوداؤد میں اپنے محل میں آئے گی کہ کھیت اور باغ والوں کے ذمہ یہ بات ہے کہ وہ اپنے کھیت اور باغ کی حفاظت دن میں خود کریں اور رات میں ارباب مواشی پر یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے مواشی کو رات میں باندھ کر رکھیں، یہ فیصلہ آپ نے اس وقت فرمایا تھا جب کسی کھیت والے نے آکر آپ سے شکایت کی تھی کہ فلاں شخص کے جانوروں نے میرا کھیت خراب کر دیا، چنانچہ اس حدیث کی بنا پر جمہور علمار کا مذہب یہ ہے کہ جس جانور کے ساتھ سائق نہ ہو اور وہ دن میں کسی کا نقصان کر دے تو اس صورت میں ضمان نہیں ہے اور اگر رات کے وقت جانور نقصان کرے تو اس صورت میں اس مالک دابہ پر ضمان ہے، وھذا ما عندی ولم یتعرض لہ احد من الشراح[1]

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ مصنف کے ترجمۃ الباب کا حاصل یہ ہے کہ شروع رات میں سفر کی ابتدار نہیں کرنی چاہیئے اور اس کی دلیل میں یہ حدیث پیش کی ہے، حضرت نے بذل میں اس پر اشکال کیا ہے، ھذا الاستنباط بعید۔ والحدیث اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

## باب فی ای یوم یستحب السفر

قلما کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم یخرج فی سفر الا یوم الخمیس۔

---

[1] یہ حدیث صحیح مسلم ص۱۷۱ ج۲ میں دو طریق سے اور مختلف سیاق سے وارد ہے، جو طریق ابوداؤد میں ہے ابوالزبیر عن جابر اس کے لفظ یہ ہیں "لاترسلوا فواشیکم وصبیانکم" اس میں صبیان کی زیادتی ہے جو ابوداؤد میں نہیں، اور دوسرا طریق عطار عن جابر ہے اسکے الفاظ یہ ہیں: اذا کان جنح اللیل اوامسیتم فکفوا صبیانکم فان الشیطان ینتشر حینئذ، فاذا ذہب ساعۃ من اللیل فخلوہم" اس طریق میں صرف صبیانکم ہے فواشی کا اس میں ذکر نہیں، اور پھر اس میں یہ ہے کہ جب فحمۃ العشار گذر جائے تب وہ باہر نکل سکتے ہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ ابوداؤد کی روایت میں اختصار ہے لہٰذا مجموعۂ روایات کے سیاق کے پیش نظر یہ کہہ سکتے ہیں کہ حتیٰ تذہب فحمۃ العشار اس غایت کا تعلق صرف صبیان سے ہے فواشی سے نہیں، وھذا التحقیق انیق یزول بہ الاشکال والخلجان۔

یعنی اکثر وبیشتر آپ سفر کی ابتداء پنجشنبہ کے روز فرماتے تھے، مگر ہمیشہ نہیں. چنانچہ حافظ ابن قیم کی رائے کے مطابق آپ نے حجۃ الوداع کا سفر یوم السبت میں فرمایا. لیکن ابن حزم کی تحقیق یہی ہے کہ آپ کا یہ سفر پنجشنبہ ہی کو ہوا۔
والحدیث اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

## باب فی الابتکار فی السفر

ابتکار اور تبکیر بکرۃ سے ہے، یعنی علی الصباح کوئی کام کرنا. نیز کسی کام کو اس کے اول وقت میں کرنے کو بھی کہتے ہیں چاہے کچھ ہی وقت ہو، مگر ترجمۃ الباب میں پہلے ہی معنی مراد ہیں۔

اللّٰھم بارک لامتی فی بکورھا الخ:

صخر بن وداعۃ الغامدی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے یہ دعاء فرمائی جس میں یہ ہے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ سے اپنی امت کے لئے صبح کے وقت میں برکت طلب کی اور آگے روایت میں ہے کہ آپ کا معمول جیوش اور سرایا کے بارے میں بھی یہی تھا کہ ان کو آپ دن کے شروع میں روانہ فرماتے تھے. آگے روایت میں ہے کہ صخر غامدی یعنی راوی حدیث ایک تاجر آدمی تھے وہ اپنا مال تجارت دن کے شروع ہی میں بھیجا کرتے تھے جس سے وہ صاحب ثروت ہوگئے اور ان کے مال میں بہت برکت ہوئی۔
والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب فی الرجل یسافر وحدہ

الراکب شیطان والراکبان شیطانان، والثلاثۃ رکب
ایک سفر کرنے والا ایک شیطان ہے اور دو سفر کرنے والے دو شیطان ہیں، اور اگر تین ہوں تو وہ مسافروں کی جماعت ہے۔

**سفر وحدہ کے سلسلہ کی روایات مختلفہ اور ان کی توجیہ**

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صرف ایک یا دو آدمی کا سفر کرنا ممنوع ہے، اور دو سے زائد ہوں تو جائز ہے، امام بخاری نے اس سلسلہ میں کئی باب باندھے ہیں۔ "باب السیر وحدہ" اور "باب ھل یبعث الطلیعۃ وحدہ" اور "باب سفر الاثنین" طلیعہ جاسوس کو کہتے ہیں، گویا جاسوس اگر ہے تو اس کو تنہا بھیجا جاسکتا ہے. جاسوسی کی مصلحت کے پیش نظر. اور "باب سفر الاثنین" میں انہوں نے مالک بن الحویرث کی حدیث ذکر فرمائی جس میں ان کا اور ان کے ساتھی کا سفر مذکور ہے جن سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا "اذنا واقیما ولیؤمکما اکبرکما". اس باب کے تحت حافظ نے لکھا ہے کہ شاید مصنف نے اس حدیث کی تضعیف کی طرف اشارہ کیا ہے جس کی تخریج اصحاب السنن نے کی ہے یعنی یہی

حدیث ابوداؤد والی. لیکن حافظ کہتے ہیں کہ وہ حدیث قوی ہے. بہرحال روایات اس سلسلہ میں مختلف ہیں جواز اً ومنعًا اب یا تو یہ کہا جائے کہ منع کی روایات منسوخ ہیں ابتدا پر محمول ہیں. جب کفار کا غلبہ تھا. یا یہ کہا جائے کہ منع کی روایات عدم ضرورت پر محمول ہیں یا حال خوف پر. لہذا عند الحاجۃ اور عدم خوف کے وقت میں جائز ہے چنانچہ مصلحت حرب جو ہے جس کی ضروریات میں جاسوسی بھی ہے وہاں انفراد میں کوئی مضائقہ نہیں بلکہ وہ مصلحت انفراد ہی میں حاصل ہوتی ہے. ویسے منع کی روایت خود بخاری میں بھی ہے، لو یعلم الناس مافی الوحدۃ ما اعلم ما سار راکب بلیل وحدہ، اخرجہ البخاری من حدیث ابن عمر مرفوعًا فی باب السیر وحدہ۔

وحدیث الباب اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

## باب فی القوم یسافرون یؤمرون احدھم

اذا خرج ثلاثۃ فی سفر فلیؤمروا احدھم۔

یعنی سفر میں کم از کم تین نفر کی اگر جماعت ہو تو ان کو چاہیئے کہ سفر کے شروع ہی میں کسی ایک کو امیر بنالے تاکہ دوران سفر انتظام امور میں سہولت ہو جائے اختلاف نہ پیدا ہو. اس حدیث میں امر استحباب کے لئے ہے، دراصل اختلافات پیدا ہوتے ہیں تکبر اور بڑائی سے، اور جب دو شخص کسی تیسرے کو امیر بنا رہے ہیں تو اس کی بنا ر تواضع ہے اور تواضع ہی کی صورت میں اتفاق باقی رہتا ہے۔

## باب فی المصحف یسافر بہ الی ارض العدو

آدمی سفر میں جاتے وقت اپنی ضرورت کی چیزیں ساتھ لیتا ہے، مسواک، لوٹا، مصلی وغیرہ، اب ظاہر ہے تلاوت قرآن کے لئے مصحف کی ضرورت ہے تو کیا سفر جہاد میں آدمی کو اپنے ساتھ مصحف لینا چاہیئے؟ حدیث الباب میں اس کی ممانعت آئی ہے۔

نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان یسافر بالقرآن الی ارض العدو۔

امام مالک جو راوی حدیث ہیں فرماتے ہیں کہ یہ ممانعت اس لئے ہے کہ مبادا دشمن اس کی بے حرمتی نہ کردے چنانچہ امام مالک کا مسلک یہی ہے، ان کے نزدیک یہ نہی مطلقًا ہے. اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عسکر صغیر میں تو لے جانا خلاف احتیاط اور مکروہ ہے اور اگر مسلمانوں کا بڑا لشکر ہو تو کچھ حرج نہیں، اور امام شافعی کے نزدیک اس کا مدار خوف ضیاع پر ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

# باب فی مایستحب من الجیوش والرفقاء والسرایا

خیر الصحابة اربعة، وخیر السرایا اربع مئة، وخیر الجیوش اربعة آلاف الخ۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ بہترین رفقاء سفر چار ساتھی ہیں، جس کی وجہ شراح نے یہ لکھی ہے کہ اگر رفقاء صرف تین ہوں اور ان میں ایک مریض ہوجائے اور وہ کسی ایک ساتھی کو اپنا وصی بنادے تو اب وصی کی شہادت کے لئے صرف ایک شخص ہوگا، جبکہ ضرورت شاہدین کی ہے، لہٰذا اگر چار ہوں گے تو یہ مصلحت پوری ہوجائے گی۔

سرایا جمع ہے سریہ کی یعنی عسکر صغیر، اور لشکر کا ایک دستہ، اور جیوش جمع ہے جیش کی یعنی عسکر کبیر، آگے روایت میں ہے کہ بارہ ہزار کا لشکر قلت کی بناء پر مغلوب نہیں ہوسکتا، یعنی کسی اور عارض کی وجہ سے ہو تو امر آخر ہے چنانچہ غزوۂ حنین میں مسلمانوں کے لشکر کی تعداد بارہ ہزار ہی تھی اس کے باوجود ایک عارض کیوجہ سے لڑائی کے شروع میں انہیں شکست کھانی پڑی، "لقد نصرکم اللہ فی مواطن کثیرة ویوم حنین اذ اعجبتکم کثرتکم الآیہ۔

والحدیث اخرجہ الترمذی قالہ المنذری۔

# باب فی دعاء المشرکین

یعنی قتال سے پہلے مشرکین کو دعوت اسلام دینا، اس میں چار مذہب مشہور ہیں۔ الوجوب مطلقاً ایک جماعت اسی کی قائل ہے منہم عمر بن عبدالعزیز، الفرق بین من بلغتہ الدعوة و بین من لم تبلغہ، یہی مذہب ہے حنفیہ اور شافعیہ کا، الفرق بین اھل الکتاب وغیرہم، یعنی اہل کتاب کے لئے دعوت کی حاجت نہیں، یعنی یہود و نصاریٰ اور مجوس۔ اور ان کے علاوہ جو مشرکین ہیں ان میں فرق مذکور کو دیکھا جائے گا، یعنی بلوغ دعوة اور عدم بلوغ دعوة، یہ مذہب ہے امام احمد کا، امام مالک کا مذہب معالم السنن میں خطابی نے تو مطلقاً وجوب دعوت لکھا ہے جو عمر بن عبدالعزیز کا مذہب ہے، اور حافظ نے امام مالک کا مذہب یہ لکھا ہے کہ جو مشرکین دارالاسلام کے قریب رہتے ہیں وہاں دعوت کی حاجت نہیں، اور جو دارالاسلام سے بعید ہیں وہاں پر دعوت اقطع للشک ہے اھ۔

عن سلیمان بن بریدة عن ابیہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا بعث امیرا علی سریة او جیش اوصاہ بتقوی اللہ فی خاصة نفسہ، وبمن معہ من المسلمین خیرا۔

**طویل اور جامع حدیث کی مکمل اور جامع شرح**

یہ خاصی طویل حدیث ہے، ہم اس کے ہر ہر ٹکڑے کی الگ الگ شرح کرتے ہیں، یعنی جب آپ کسی شخص کو کسی سریہ یا

جیش پر امیر بنا کر روانہ فرماتے تھے تو بھیجتے وقت اس امیر کو خاص اس کی اپنی ذات کے بارے میں تقویٰ کا حکم فرماتے یعنی یہ کہ تم اپنے بارے میں بہت احتیاط اور تقوی کو اختیار کرنا اور اس امیر کو فرماتے کہ اپنے ماتحتوں کے ساتھ خیر خواہی کا معاملہ کرنا، اس میں اشارہ ہے کہ امیر کو چاہئے کہ اپنی ذات کے بارے میں تو پوری پوری احتیاط پر عمل کرے۔ اور ساتھیوں کیساتھ معاملہ نرم رکھے، جیساکہ ایک دوسری حدیث میں ہے یسروا ولا تعسروا (بذل)

وقال: اذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الى احدى ثلاث خصال۔

شروع میں آپ ـ عام حالات میں کام آنے والی بات بیان کرنے کے بعد، اب یہاں سے قتال کی کیفیت اور اس کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں وہ یہ کہ قتال سے پہلے مشرکین کے سامنے دو چیزیں اور ہیں جو ترتیب وار رکھی جائیں گی یعنی قتال کا درجہ تیسرے نمبر پر ہوگا، اور شروع کی دو یہ ہیں، سب سے پہلے ان کو دعوة الی الاسلام دی جائے، پس اگر وہ اس کو قبول کرلیں تو تم اس کو تسلیم کرلو، اور ان سے اپنا ہاتھ روک لو، یہ امر اول ہوا، اس امر اول کا ایک تکملہ اور تتمہ ہے جس کو آگے بیان فرمارہے ہیں: ثم ادعهم الى التحول من دارهم الى دار المهاجرين وہ یہ کہ جب اس بستی والوں نے سب نے اسلام قبول کرلیا تو ان کو دعوت دو اپنے گھروں سے انتقال کی مہاجرین کے دار کی طرف اور ان کو اس بات سے باخبر کرو کہ اگر انہوں نے ایسا کرلیا یعنی ہجرت اختیار کرلی تو ان کے لئے وہی ثواب اور سہولیات ہونگی جو مہاجرین کے لئے ہوتی ہیں، اور ساتھ ساتھ وہ ذمہ داریاں بھی ہونگی جو مہاجرین پر ہوتی ہیں، پس اگر وہ اس انتقال کو قبول کریں تو فبہا، فان ابوا واختاروا دارهم یعنی اگر وہ اس انتقال مکانی پر راضی نہ ہوں اور اپنی بستی کو چھوڑنا نہ چاہیں تو پھر ان کو یہ سمجھادو کہ اس صورت میں ان کا حال اور حکم اعراب مسلمین کا ہوگا۔ جو حکم اعراب مسلمین کا ہوتا ہے وہی ان کا ہوگا، آگے اس کی تھوڑی سی وضاحت ہے۔ وہ یہ کہ لايكون لهم في الفئ والغنيمة نصيب الا ان يجاهدوا مع المسلمين، یعنی عدم انتقال کی صورت میں ان لوگوں کے لئے مال فئ میں اور غنیمت یعنی خمس مال غنیمت میں حصہ نہ ہوگا مگر یہ کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر جہاد کریں۔ یہاں تک وہ تکملہ پورا ہوگیا، اس میں کچھ چیزیں محتاج تشریح ہیں وہ یہ کہ لهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين کا کیا مطلب ہے؟ سو جاننا چاہیئے کہ جو لوگ اسلام لاکر انتقال مکانی کو اختیار نہیں کرتے بلکہ اپنی ہی بستی میں رہتے ہیں ان کو اعراب مسلمین کہا جاتا ہے، اور جو لوگ اسلام لاکر اور اپنے وطن کو چھوڑ کر مدینہ کی طرف ہجرت کرکے چلے آتے ہیں ان کو مہاجرین کہا جاتا ہے، اس وقت مہاجرین کا حکم جو ان پر عائد ہوتا تھا وہ یہ تھا کہ جب بھی جہاد کی ضرورت پیش آئے اور ان کو جہاد میں بھیجا جائے ان کے لئے اس میں جانا ضروری تھا، خواہ وہ مسلمان جو دشمن کے قریب رہتے ہیں جن سے جہاد کرنا ہے وہ ان سے لڑنے کے لئے کافی ہوں یا نہ ہوں، بخلاف اعراب مسلمین کے کہ ان کے لئے خروج للجہاد ہر صورت میں ضروری نہ تھا، صرف اس صورت میں ضروری تھا جب کہ وہ مسلمان جہاد کے لئے کافی نہ ہوں جو دشمن کے قریب رہتے ہیں، اور اگر ان میں کفایت ہو تو پھر

اس صورت میں ان اعراب کے لئے جہاد میں جانا ضروری نہ تھا، یہ تو مطلب ہوا جملۂ ثانیہ کا۔ وعلیھم ما علی المھاجرین اور جملۂ اولیٰ لھم ما للمھاجرین کہ تمہارے لئے وہی ہوگا جو مہاجرین کے لئے ہوتا ہے اس سے مراد ثواب، یعنی ثواب ہجرت اور مال فئی کا استحقاق، جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں تھا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مال فئی میں سے خرچ فرماتے تھے مہاجرین پر۔

## مال فئی میں اعراب مسلمین کا حصہ ہے یا نہیں؟

بخلاف اعراب مسلمین کے کہ ان کے لئے مال فئی میں سے حصہ نہیں ہوتا تھا، دراصل یہ مذہب ہے شافعیہ کا چنانچہ امام نووی اس حدیث کی شرح ص۸۲ میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مال فئی اور غنیمت میں صرف مہاجرین کا حصہ ہے اعراب مسلمین یعنی غیر مہاجرین کا اس میں حصہ نہیں، بلکہ اعراب مسلمین کا حصہ مال صدقات میں ہوتا ہے بشرطیکہ وہ صدقہ کے مستحق ہوں، مسکین اور فقیر ہوں، اور مال صدقات میں مہاجرین کا کچھ حصہ نہیں ہوتا، تو گویا بیت المال میں دو طرح کے مال اور دو فنڈ ہوتے ہیں، اول صدقات و زکوات، یہ تو حصہ ہے فقراء و مساکین وغیرہ کا، اور دوسری قسم مال کی مال فئی ہے جس سے مراد جزیہ اور خراج وغیرہ کا مال ہے، اور خمس غنیمت، یہ حصہ ہوتا ہے صرف مہاجرین کا، مہاجرین کو قسم اول سے کچھ نہیں ملتا، اور اعراب یعنی غیر مہاجرین کو اس قسم ثانی میں سے کچھ نہیں دیا جاتا لیکن یہ صرف شافعیہ کا مذہب ہے، چنانچہ امام نووی خود ہی لکھتے ہیں: وقال مالک وابوحنیفۃ المالان سواء یجوز صرف کل واحد منھما الی النوعین اھ

## حنفیہ کی طرف سے حدیث کی توجیہ

لہٰذا یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہوئی، اب یا تو ان دونوں کی طرف سے یہ جواب دیا جائے کہ یہ حدیث منسوخ ہے جیساکہ آگے چل کر امام نووی نے ابو عبید سے نقل کیا ہے قال ابو عبید: ھذا الحدیث منسوخ، وانما کان ھذا الحکم فی اول الاسلام لمن لم یھاجر، ثم نسخ ذلک بقولہ تعالیٰ "واولوا الارحام بعضھم اولی ببعض" اھ اور ہمارے بعض اساتذہ نے اس کا جواب یہ دیا کہ: لا یکون لھم فی الفئ والغنیمۃ نصیب، یہاں نصیب سے مطلق نصیب مراد نہیں بلکہ مخصوص نصیب کی نفی ہے ای نصیب المھاجرین، یعنی جتنا حصہ مال فئی اور غنیمت میں سے مہاجرین کو دیا جاتا ہے اتنا ان غیر مہاجرین کو نہیں دیا جائے گا، نفس عطاء کی نفی نہیں ہے ورنہ یہ حدیث نصوص قرآنیہ کے خلاف ہو جائے گی، جیساکہ اس کی تفصیل "بذل المجہود" میں ہے، لیکن بذل میں حضرت نے اس حدیث کا صرف نصوص قرآنیہ کے خلاف ہونا تحریر فرمایا ہے، حنفیہ شافعیہ کا اختلاف مذہب یا نسخ وغیرہ کے جو جواب ہم نے لکھے اس سے حضرت نے تعرض نہیں فرمایا بلکہ اشکال فرما کر چھوڑ دیا، طالبین کو متوجہ کرنے کے لئے کہ وہ اس کا جواب تلاش کریں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## حدیث پر اشکال اور اس کا جواب

یہاں پر ایک اشکال ابھی باقی ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں ہے فان ابوا واختاروا دارھم کہ اگر وہ اسلام لانے کے بعد ہجرت

کے لئے آمادہ نہ ہوں تو پھر ان سے بتا دو کہ ان کا حکم یہ ہوگا. اشکال یہ ہے کہ ہجرت تو شروع میں واجب تھی تو اس میں اس سے تسامح کیوں برتا گیا ہے؟ اس کا جواب شروح میں تو کہیں ملا نہیں لیکن حضرت گنگوہی نے کوکب میں فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جس ہجرت کا ذکر اس حدیث میں ہے وہ ہجرت اصطلاحی نہیں جو شروع میں واجب تھی اس لئے کہ جو ہجرت واجب تھی وہ تو وہ تھی جو دار الکفر سے دار الاسلام کی طرف ہو، اور یہاں جب وہ بستی والے سب اسلام لے آئے تو وہ دار الکفر کہاں رہی؟ تاہم ان سے یہ کہا گیا ہے کہ اگر تم ترک وطن اور انتقال مکانی کرو گے تو تمہارے لئے یہ فوائد ہوں گے نہیں تو نہیں، اس کے علاوہ اس حدیث کی کوئی اور توجیہ ہمیں کسی اور کے کلام میں نہیں ملی،

فان هم ابوا فادعهم الی اعطاء الجزیۃ یہ امر ثانی ہے. امر اول دعوۃ الی الاسلام تھا اور اس کے متعلقات، اور امر ثانی یہ ہے کہ اگر وہ اسلام لانے سے انکار کر دیں تو ان کے سامنے جزیہ کی بات رکھی جائے پس اگر وہ جزیہ دینا منظور کر لیں تو تم اس کو تسلیم کر لو، اور ان سے اپنا ہاتھ روک لو جزیہ کے بارے میں یہ اختلاف مشہور ہے جیسا کہ کتاب الزکاۃ میں گذر چکا حضرت معاذ کی حدیث کے ذیل میں کہ جزیہ کن کن کافروں سے لیا جاتا ہے. شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اہل کتاب یعنی یہود و نصاری اور مجوس کیساتھ خاص ہے، اور حنفیہ مالکیہ کے نزدیک اہل کتاب کیساتھ خاص نہیں بلکہ مشرکین سے بھی لیا جاتا ہے. مالکیہ کے یہاں بالعموم تمام مشرکین سے، اور حنفیہ کے نزدیک سوائے مشرکین عرب کے باقی سب مشرکین سے، یہ حدیث اپنے اطلاق کیوجہ سے حنفیہ و مالکیہ کی دلیل ہے فان ابوا فاستعن باللہ وقاتلهم یہ امر ثالث ہے کہ جب شروع کے دونوں امر نہ پائے جائیں تو تیسرا درجہ ان کفار کے ساتھ قتال کا ہے. واذا حاصرت اهل حصن فارادوك ان تنزلهم علی حکم اللہ فلا تنزلهم الخ: جہاد میں چونکہ بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے بلکہ بسا اوقات مسلمان فوج سے بچکر دشمن قلعہ میں پناہ لے لیتا ہے اور ایسی صورت میں مسلمان فوج اس قلعہ کے محاصرہ پر مجبور ہوتی ہے ہفتوں وہاں پڑاؤ ڈالنا پڑ جاتا ہے پھر دشمن عاجز آکر مسلمان فوج سے گفتگو کرتا ہے کہ ہمیں باہر نکلنے کی اجازت دی جائے ہم تمہاری اطاعت کریں گے تو اس میں بعض مرتبہ دشمن یہ کہتا ہے کہ جو صحیح صحیح فیصلہ اللہ تعالی اور اس کے رسول کا ہمارے بارے میں ہوگا ہم اس فیصلہ پر اترنا چاہتے ہیں اگر تمہیں یہ منظور ہو تو ہم قلعہ سے نیچے اتر آئیں. تو اس کے بارے میں حضور صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم اس حدیث میں مجاہدین کو یہ ہدایت فرما رہے ہیں کہ ان کو اللہ تعالی اور رسول کے حکم پر ہرگز نہ اتارنا یعنی اسطرح کی شرط منظور نہ کرنا بلکہ اس طور پر ان سے معاہدہ ہونا چاہیئے کہ جو فیصلہ ہمارا یعنی مجاہدین کا ہوگا تم کو اگر وہ منظور ہے تو نیچے اتر آؤ، حضور صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم فرما رہے ہیں کہ پہلی شرط منظور کرنے سے ہم اسلئے منع کر رہے ہیں کہ تمہیں کیا خبر یقینی طور پر کہ اللہ تعالی اور اسکے رسول کا فیصلہ انکے بارے میں کیا ہے. فانکم لا تدرون ما یحکم اللہ فیهم ولکن انزلوهم علی حکمکم، اور پھر آگے یہ ہے، ثم اقضوا فیهم بعد ما شئتم کہ وہ جب تمہاری شرط اس طرح منظور کرنے کے بعد نیچے اتر آئیں تو پھر تم اپنی صوابدید کے مطابق ان کے بارے میں جو چاہو فیصلہ کر دو۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ وحدیث النعمان بن مقرن اخرجہ ابن ماجہ قالہ المنذری۔

حدثنی انس بن مالک ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: انطلقوا بسم اللہ وباللہ وعلی ملۃ رسول اللہ، لا تقتلوا شیخا فانیا ولا طفلا ولا صغیرا ولا امرأۃ ولا تغلوا وضموا غنائمکم واصلحوا واحسنوا ان اللہ یحب المحسنین۔ یہ بہت جامع حدیث ہے جہاد کے سلسلہ کی، اس میں آپ نے ابتدار خروج سے اختتام قتال تک کی بہت سی ہدایات ارشاد فرمائی ہیں جیسا کہ حدیث میں غور کرنے سے سب سمجھ میں آتا ہے، سب سے پہلی بات تو یہی کہ اللہ تعالیٰ کا نام لیکر اور اسی سے طلب اعانت کرتے ہوئے گھر سے چلا جائے بلکہ پوری شریعت پر پابند ہو کر چلا جائے جیسا کہ فرمارہے ہیں علی ملۃ رسول اللہ۔

اس حدیث میں شیخ فانی کے قتل سے منع کیا گیا ہے اور اسی طرح نابالغ بچے اور عورت کے قتل سے اور اس سے اوپر والی حدیث لا تمثلوا مذکور ہے یعنی نہی عن المثلۃ۔ اس حدیث کے بعض اجزاء پر آگے کتاب میں مستقل باب آرہے ہیں، نہی عن المثلۃ کا باب، قتل النساء کا باب ایسے ہی قتل شیوخ سے متعلق موجودہ حدیث کے خلاف ایک حدیث وہاں آرہی ہے، بلفظ "اقتلوا شیوخ المشرکین واستبقوا شرخہم" لہذا ان سب پر کلام اسی جگہ ان شاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔

## باب فی الحرق فی بلاد العدو

**ترجمہ والے مسئلہ میں اختلاف علماء اور مذاہب ائمہ** یہی ترجمہ بخاری میں بھی ہے "باب حرق الدور والنخیل، حافظ لکھتے ہیں کہ جمہور علماء بلاد عدو میں تحریق اور تخریب کے جواز کے قائل ہیں، امام اوزاعی اور لیث اور ابوثور نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے، ان کا استدلال حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فعل سے ہے کہ انہوں نے اپنے جیوش کو وصیت کی تھی کہ ان لا یفعلوا شیئا من ذلک طبری نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ صدیق اکبر کا مقصود قصدًا واصالۃً تحریق وتخریب سے روکنا ہے۔ بخلاف اس کے کہ ان چیزوں کی نوبت آجائے اثنائے قتال میں سو اس سے منع نہیں، حافظ کہتے ہیں کہ طبری کے علاوہ بعض دوسرے علماء نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ صدیق اکبر نے ان بلاد میں ایسا کرنے سے منع کیا تھا جن کے بارے میں ان کو یہ توقع تھی کہ مسلمان ان سب کو فتح کر کے حاصل کرلیں گے تو اس لئے منع کیا تھا تاکہ وہ مسلمانوں کے کام آئیں۔ قسطلانی کہتے ہیں: جمہور کا استدلال حدیث الباب سے ہے اھ۔ مختصرا من الابواب والتراجم۔ حاشیۂ لامع میں اد حزسے اس مسئلہ میں تفصیل لکھی ہے کہ کون سے درختوں کا کاٹنا جائز ہے اور کن کا ناجائز، نیز کس صورت میں جائز ہے اور کس صورت میں ناجائز، لہذا تفصیل معلوم کرنے کیلئے اسکی طرف رجوع کیا جائے۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حرق نخل

بني النضير وقطع، وهي البويرة، فانزل الله عزوجل "ماقطعتم من لينة" الآية۔

**شرحِ حدیث** خبر بنو نضیر کا ایک مستقل باب آگے کتاب میں آرہا ہے، غزوہ بنی نضیر ۴ھ میں ہوا، یہ یہود کا مشہور قبیلہ ہے جو مدینہ کے قریب بستی میں آباد تھا، اس کی تفصیل خود ابوداؤد میں باب مذکور میں آئے گی، ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرمارہے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے غزوہ بنو نضیر میں بعض نخل بنو نضیر کو جلاڈالا تھا اور کچھ کو قطع کیا تھا، بویرہ اس جگہ کا نام ہے جہاں یہود کا یہ قبیلہ آباد تھا جس میں کھجور کے بڑے بڑے باغات تھے، آگے پھر روایت میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی "ماقطعتم من لینۃ"۔ ترمذی کی روایت میں ہے کہ صحابہ کو پہلے شروع میں قطع نخل کا حکم دیا گیا تھا، اور پھر اس سے روک دیا گیا تھا تو بعض صحابہ کو اس بارے میں تردد ہوا اور کہنے لگے کہ بعض درخت تو ہم نے کاٹ ڈالے اور بعضوں کو چھوڑ دیا، ہم اس کے بارے میں حضور سے سوال کریں گے کہ جو درخت ہم نے کاٹے ہیں کیا اس میں ہمارے لئے اجر ہے، اور جو ہم نے چھوڑ دیئے اس میں کچھ گناہ تو نہیں؟ تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی کہ یہ جو کچھ ہوا بعض درختوں کا کاٹنا اور بعض کا چھوڑنا یہ سب اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور اس کے حکم سے ہوا، ترمذی میں ابن عباس کی روایت ہے انہوں نے فرمایا اللینۃ النخلۃ اس کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے یہ حدیث مجھ سے سنی ہے، اسی طرح امام ترمذی نے ایک اور حدیث کے بارے میں فرمایا جو ترمذی کی کتاب المناقب میں ہے ابوسعید کی حدیث مرفوع یا علی لایحل ان یجنب فی ھذا المسجد غیری وغیرک، اس حدیث کے بارے میں بھی امام ترمذی نے فرمایا: سمع منی محمد بن اسماعیل ہذا الحدیث، اس حدیث کا ذکر الدر المنضود کتاب الطہارۃ باب الجنب یدخل المسجد کے ذیل میں آیا ہے یہ نخل بنو نضیر جس کے قطع کا ذکر حدیث الباب میں ہے اس کے بارے میں حضرت حسان بن ثابتؓ نے ایک شعر کہا ہے

وھان علی سراۃ بنی لؤی ٭ حریق بالبویرۃ مستطیر

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

حدثنی اسامۃ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان عھد الیہ فقال: اغر علی اُبنیٰ صباحًا وحرِّق۔

**شرحِ حدیث** حضرت اسامہ فرمارہے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے یہ وصیت فرمائی تھی کہ مقام ابنیٰ پر علی الصباح حملہ کرنا اس لئے کہ صبح کے وقت میں لوگ سوتے ہوئے ہوتے ہیں اور یہ آرام اور غفلت کا وقت ہے، اور یہ بھی فرمایا تھا کہ ان کے گھروں اور کھیتوں وغیرہ کو آگ لگا دینا، "بذل" میں حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اسامہ نے یہ بات جو اوپر مذکور ہوئی صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سوال پر فرمائی تھی یعنی حضورؐ کے وصال کے بعد صدیق اکبر نے اسامہ سے دریافت کیا کہ

جب تم کو حضور نے مقام اُبنی کی طرف قتال کے روانہ فرمایا تھا تو تم کو وہاں کے بارے میں کیا ہدایت فرمائی تھی، تو انہوں نے جواب میں وہ عرض کیا جو یہاں روایت میں مذکور ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بماہ صفر ۱۱ھ جو آپ کی وفات کا سنہ ہے اس میں آپ نے حضرت اسامہ کو امیر سریہ بنا کر رومیوں کے مقابلہ کے لئے مقام اُبنی کی طرف روانہ فرمایا تھا، لیکن پھر آپ کی شدت علالت کی خبر سن کر یہ سریہ مدینہ واپس لوٹ آیا تھا، پھر آپ کی وفات کے بعد جب صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ خلیفہ ہوئے تو پہلا کام آپ نے یہ کیا کہ اس جیش اسامہ کو جو حضور کے حادثۂ وصال کی بنا پر واپس لوٹ آیا تھا دوبارہ روانہ فرمایا، اسی موقع پر صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان سے یہ بھی دریافت فرمایا جو اوپر مسند احمد کی روایت سے مذکور ہوا۔ باب کی دونوں حدیثوں سے تحریق فی بلاد العدو کا ثبوت ہو رہا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "باب حرق الدور" میں حدیث ابن عمر یعنی ابوداؤد کی حدیث اول اور اس کے علاوہ ایک اور حدیث جس میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت جریر بن عبداللہ البجلی سے فرمایا تھا الا تریحنی من ذی الخلصۃ ذکر فرمائی ہے جس میں یہ ہے فانطلق الیہا فکرہا وحرقہا یہ حدیث مختصراً ہمارے یہاں ابوداؤد میں کتاب الجہاد کے اواخر میں "باب فی بعثۃ البشراء" میں آرہی ہے۔

سمعت ابا مسہر قیل لہ اُبنی، قال نحن اعلم، ھی یُبنی فلسطین، یعنی ابومسہر کے سامنے کسی نے اُبنی کا لفظ بولا، تو کہنے لگے "شش" اُبنی نہیں، بلکہ صحیح یُبنی ہے اس کو ہم زیادہ جانتے ہیں یہ انہوں نے اسلئے کہا کہ وہ شام کے رہنے والے تھے اور یہ مقام ملک شام ہی میں ہے، لہٰذا صحیح نام کی تحقیق انہی کو ہوگی۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب فی بعث العیون

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال بعث النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم بُسَیسۃ عیناً ینظر ما صنعت غیر ابی سفیان۔

جہاد میں اس کی معلومات کے لئے چونکہ جاسوسی کی بھی ضرورت پیش آتی ہے لہٰذا اس کی مشروعیت بیان کرنے کے لئے مصنف نے یہ باب قائم کیا، اور بخاری کا ترجمہ ہے "باب الجاسوس" جس میں انہوں نے حاطب بن ابی بلتعہ والا قصہ ذکر کیا ہے، حدیث الباب میں جس جاسوس کا ذکر ہے اس کا نام بُسَیسۃ ہے اور اس میں بَسْبَس اور بُسْبَسہ بھی منقول ہے، جس کو آپ نے ابوسفیان کا قافلہ جو ملک شام سے مال تجارت لیکر آرہا تھا اس کا حال معلوم کرنے کے لئے بھیجا تھا۔ والحدیث اخرجہ مسلم قالہ المنذری۔

# باب فی ابن السبیل یاکل من التمر ویشرب من اللبن اذا مر بہ

یعنی کوئی مسافر چلا جارہا ہے راستہ میں کسی کے کھجور کے باغ پر گذر ہوا تو کیا وہاں سے کھجور توڑ کر کھا سکتا ہے؟ اور ایسے ہی گذرتے ہوئے جنگل میں کسی کی بکریوں پر گذر ہوا تو کیا مالک کی اجازت کے بغیر اس بکری کا دودھ دوہ سکتا ہے؟

اذا اتی احدکم علی ماشیۃ فان کان فیہا صاحبہا الخ۔

## حدیث کی شرح اشکال وجواب

باب کی پہلی حدیث میں ترجمہ کا جزء ثانی مذکور ہے، مضمون حدیث واضح ہے کہ اگر بکری کا مالک موجود ہے تو اس کی اجازت کے بعد دوہ سکتا ہے اور اگر مالک موجود نہ ہو تو پھر تین بار آواز لگائے اگر کوئی بولا تو اس سے اجازت لے لے، اور اگر کوئی نہ بولے، یعنی موجود نہ ہونیکی وجہ سے تو اس کو چاہیئے کہ اس بکری کا دودھ دوہکر پی لے، اور اپنی ساتھ نہ لیجائے، یعنی ایک مرتبہ پینے کی بقدر دوہکر وہاں پی لے، اور یہ جائز نہیں کہ کچھ ساتھ بھی لیجائے۔

یہ حدیث بڑی قابل اشکال ہے کہ مالک نہ ہونیکی صورت میں بغیر اجازت ہی کے احتلاب کی اجازت دی گئی ہے حالانکہ اکل مال غیر بغیر اجازت کی ممانعت کتاب اللہ میں اور آئندہ آنے والے باب کی حدیث میں، "باب فی من قال لایحلب" میں آرہی ہے، اسی لئے اس حدیث کی مختلف توجیہ کی گئی ہیں (۱) کہ یہ مضطر پر محمول ہے حالت اضطرار میں ایسا کرنا جائز ہے وعلیہ الضمان بعد ذلک، بعد میں ضمان ادا کر دے۔ (۲) یہ حدیث عرف پر محمول ہے یعنی جس جگہ کا عرف عام یہ ہو کہ بکریوں کے مالک کی طرف سے مسافروں کے لئے دودھ دوہنے کی اجازت ہو (۳) یہ حدیث منسوخ ہے اس حدیث سے جو آئندہ باب میں آرہی ہے، ان جوابات کی حاجت جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے پیش نظر ہے اسحاق بن راہویہ اور امام احمد کے مشہور قول میں۔ کما قال الحافظ ابن القیم۔ کسی تاویل کی حاجت نہیں، ان کے نزدیک ایسا کرنا مطلقاً جائز ہے، حالت اضطرار ہو یا نہ ہو، امام ترمذی نے بھی یہی فرمایا، حدیث سمرۃ حدیث حسن صحیح غریب والعمل علی ہذا عند بعض اہل العلم، وبہ یقول احمد واسحاق اھ۔

والحدیث اخرجہ الترمذی قالہ المنذری۔

عن عباد بن شرحبیل قال: اصابتنی سنۃ الخ۔

مضمون حدیث واضح ہے، سنۃ کے معنی بھوک فَفَرکت سنبلاً، یعنی میں نے کسی کے کھیت میں سے گیہوں کے چند بال لے کر ان کو ملکر اور دانہ نکال کر کھالیا اور کچھ ساتھ لے چلا، فقال ما علمت اذ کان جاھلاً الخ جو صحابی ان کو پکڑ کر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں شکایت کے لئے لے گئے تھے تو آپ نے خود ان صحابی ہی کو تنبیہ فرمائی کہ یہ بھوکا تھا تم نے اس کے کھانے پینے کی خبر خبر نہیں لی اور یہ ناواقف تھا تو نے اس کو سمجھایا

اور بتایا نہیں۔ والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب من قال انہ یاکل مما سقط

یعنی مسافر کے لئے یہ تو جائز ہے کہ کسی کے درخت کے نیچے گری ہوئی تمر کھالے لیکن درخت پر سے توڑنا جائز نہیں جمہور کا مذہب بھی یہی ہے۔

حدثتنی جدتی عن عم ابی: رافع بن عمرو الغفاری قال کنت غلاما ارمی نخل الانصار۔

ابن ابی حکم کہتے ہیں کہ مجھ سے میری دادی نے بیان کیا وہ نقل کرتی تھیں میرے باپ کے چچا رافع بن عمرو غفاری سے۔

**سند کی تحقیق** رافع بن عمرو بدل واقع ہو رہا ہے عم سے۔ اس روایت میں تو اسی طرح ہے، اور اکثر روایات میں اس طرح ہے عن عم ابیہا رافع بن عمرو، یعنی میری دادی روایت کرتی ہیں اپنے باپ کے چچا رافع بن عمرو غفاری سے، لہذا ہماری سند کے اعتبار سے رافع بن عمرو، ابن ابی الحکم کے باپ کے چچا ہوئے اور دوسری صورت میں رافع بن عمرو، ابن ابی الحکم کی دادی کے باپ کے چچا ہوئے، وہ کہتے ہیں کہ جب میں غلام یعنی نابالغ لڑکا ہی تھا تو بعض انصار کے باغ میں جاکر کوئی چیز مار کر ان کے درختوں کی کھجوریں توڑ لیا کرتا تھا ایک مرتبہ وہ لوگ مجھے پکڑ کر حضور کی خدمت میں لے گئے، حضور نے دریافت فرمایا کہ اے لڑکے تو ایسا کیوں کرتا ہے؟ وہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ کھانے کے لئے، تو حضور نے فرمایا اس طرح مت توڑا کر اور جو درخت کے نیچے گری پڑی ہو اس کو کھالیا کر

اس حدیث کو بعض علماء نے تو اس پر محمول کیا ہے کہ اس قسم کے پھل میں عام طور سے مالکوں کی طرف سے اجازت ہوا ہی کرتی ہے اور بعض فقہاء نے اس کو بھی حالت اضطرار پر ہی محمول کیا ہے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی من قال: لایحلب

گذشتہ باب کی حدیث میں ماشیۃ الغیر کے احتلاب کا جواز مذکور تھا، اس باب میں عدم جواز کی روایت کو ذکر کرتے ہیں جو جمہور کی دلیل ہے۔

لایحلبن احد ماشیۃ احد بغیر اذنہ، ایحب احدکم ان تؤتی مَشْرُبَتُہ فَتُکسَرَ خزانتہ فَیُنْتَثَل طعامہ فانما تخزن لہم ضُرُوعُ مواشیہم اَطعمَتَہم۔

**شرح حدیث** آنحضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرما رہے ہیں: ہرگز کوئی شخص کسی کے ماشیہ کا دودھ نہ نکالے بغیر اس کی اجازت کے، کیا تم میں سے کوئی شخص یہ بات چاہتا ہے کہ اس کے بالاخانہ میں جایا جائے

اور اس کے سامان رکھنے کی جگہ کو توڑا جائے یعنی کھولا جائے اور پھر اس میں جو کھانے پینے کی چیزیں رکھی ہیں ان کو اٹھالیا جائے ؟ اس کا جواب ظاہر ہے کہ کوئی شخص بھی یہ بات نہیں چاہتا، آگے آپ فرمارہے ہیں کہ لوگوں کے مواشی کے جو تھن ہیں وہ ان کے کھانے پینے کی چیزوں کے محفوظ رکھنے کی جگہ ہیں، لہٰذا کوئی شخص کسی کے ماشیہ کا دودھ بغیر اس کی اجازت کے نہ نکالے۔

اس حدیث میں مواشی کے تھنوں کو بالاخانہ کے اندر سامان محفوظ رکھنے کی جگہ کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم قالہ المنذری۔

## باب فی الطاعة

اس سے پہلے ایک باب میں رفقاء سفر کو یہ ہدایت دی گئی تھی کہ سفر میں جاتے وقت وہ کسی ایک کو اپنا امیر بنالیں اس باب میں امیر کی اطاعت کا بیان ہے۔

قال ابن جريج: يا يها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم، عبد الله بن قيس بن عدى بعثه النبي صلى الله تعالى عليه واله وسلم۔

**شرح حدیث** عبد الله بن قیس ترکیب میں مبتدا ہے اور بعثه النبی اس کی خبر، مطلب یہ ہوا روایت کا کہ عبداللہ بن قیس کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک سریہ میں بھیجا، یعنی اس کا امیر بنا کر اس جملہ سے پہلے راوی یعنی ابن جریج نے آیت کریمہ ذکر کی، لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ یہ آیت کریمہ ان کے بارے میں نازل ہوئی ہے یعنی عبداللہ بن قیس کے بارے میں جن کو حضور نے امیر بنا کر بھیجا تھا، اخبرنیه یعلی الخ ابن جریج نے ماقبل میں جو مضمون بیان کیا تھا اب یہاں سے وہ اس کی سند بیان کر رہے ہیں کہ یہ مضمون مجھ سے یعلی نے بیان کیا اور یعلی روایت کرتے تھے سعید بن جبیر سے اور وہ ابن عباس سے۔

یہ تو اس روایت کا مطلب اور حل ہوا اس عبارت کو حل کرنے کی زیادہ ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ابوداؤد میں اس روایت کا سیاق غیر واضح ہے بخاری کا اس سے واضح ہے اس میں اس طرح ہے: عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم قال نزلت فی عبد اللہ بن حذافة بن قیس اذ بعثہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی سریة۔

**منشأ نزول آیة** لیکن یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ عبداللہ بن قیس کے بارے میں یہ آیت کیوں نازل ہوئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے نزول کا منشاء وہ ہے جو ابوداؤد کی آئندہ روایت میں جو حضرت علی سے مروی ہے آرہا ہے وہ یہ کہ ان صحابی کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جب امیر بنا کر بھیج رہے تھے تو لشکر کو اس بات کا بھی حکم کیا تھا کہ ان کی اطاعت کرنا، تو جب یہ لشکر روانہ ہوگیا تو راستہ میں

یہ قصہ پیش آیا کہ اس امیر نے اپنے لشکر والوں کو حکم دیا کسی بات پر ناراض ہوکر (اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا انہوں نے مذاق میں کیا تھا) کہ لکڑیاں جمع کرو، جب لکڑیاں جمع ہوگئیں توان میں آگ لگوائی اور ان کو اس میں گھس جانے کا حکم دیا جس پر ساتھیوں میں اختلاف ہوا، بعض کی رائے ہوئی کہ داخل ہوجانا چاہیئے، جیساکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اطاعت امیر کا حکم دیا تھا، اور بعض ساتھیوں نے اس رائے کی مخالفت کی کہ اللہ ورسول کی اطاعت تو آگ سے بچنے ہی کے لئے کی جاتی ہے نہ کہ آگ میں داخل ہونے کیلئے، پھر جب اس لشکر کی واپسی ہوئی اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اس واقعہ کا ذکر کیا گیا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان لوگوں کی جن کی رائے داخل نہ ہونے کی تھی تصویب فرمائی اس موقع پر یہ آیت نازل ہوئی تھی، اور اس واقعہ سے متعلق اس آیت کا آخری حصہ یہ ہے "فان تنازعتم فی شئی فردوہ الی اللہ والرسول" لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کسی معاملہ میں اولوالامر کی اطاعت کے بارے میں لوگوں کا آپس میں اختلاف ہوجائے تو اس میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے حکم کو دیکھنا چاہیئے کہ کیا ہے، یعنی فوراً اطاعت نہیں کرنی چاہیئے امیر کی بلکہ امیر کے حکم کے بارے میں یہ دیکھا جائے کہ اس میں اللہ ورسول کیا فرماتے ہیں، اور اللہ ورسول کا حکم یہ ہے "لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق" اور ظاہر ہے کہ آگ میں داخل ہونا یہ معصیت ہے لہٰذا اس آیت کے نزول کی اس واقعہ سے مناسبت ظاہر ہوگئی، ہکذا شرح ھذا المقام الحافظ فی فتح الباری، کتاب التفسیر ص۱۰۲ ج۸

واقعہ مذکورہ اور آیت کے نزول میں داؤدی شارح بخاری کو جب کوئی مناسبت نظر نہ آئی تو انہوں نے یہ کہا کہ ابن عباس کو یہاں پر وہم ہورہا ہے یعنی اس آیت کے شان نزول کے بارے میں، حافظ کہتے ہیں کہ ہم نے جو نزول آیت اور اس واقعہ میں ربط بیان کیا ہے اس سے داؤدی کا اشکال رفع ہوگیا۔ فقال: لو دخلوا فیھا لم یزالوا فیھا۔ یعنی جو لوگ داخل ہونا چاہ رہے تھے اس آگ میں جو امیر نے جلوائی تھی تو وہ اسی آگ میں جلتے رہتے، یعنی وہ آگ ان کے حق میں برد اور سلامتی نہ ہوتی، کہیں وہ داخل ہونے والے اس خیال میں ہوں کہ یہ آگ تو ہمارے حق میں ٹھنڈی ہوجائے گی ضرر نہیں پہنچائے گی کیونکہ یہ ہم امیر کی اطاعت میں کر رہے ہیں تو اس اطاعت کی برکت سے ہم اس آگ کے ضرر سے محفوظ رہیں گے، آپ فرما رہے ہیں: ایسا نہیں، محفوظ نہ رہتے، بلکہ جل جائے اذلا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق، حدیث کے اس جملہ کی شرح میں ایک قول تو یہی ہے جو ہم نے لکھا، اس کے علاوہ اور بھی اسکے بعض مطلب بیان کئے گئے ہیں جو بذل میں مذکور ہیں جو چاہے وہاں دیکھ لے۔

حدیث ابن عباس اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، وحدیث علی اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی قالہ المنذری

---

قولہ فاذا امر بمعصیۃ فلا سمع ولا طاعۃ۔ اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

---

فسلحت رجلا منھم سیفا فلما رجع قال لو رأیت مالا منا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

عقبہ بن مالک کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک سریہ روانہ فرمایا ان میں سے ایک شخص کو میں نے مسلح بالسیف کر دیا، یعنی اس کے پاس تلوار نہیں تھی میں نے اس کو تلوار دے دی تو عقبہ کہتے ہیں کہ جب وہ شخص اس جہاد سے لوٹ کر واپس آیا اور پھر کسی وقت میری اس سے ملاقات ہوئی تو وہ مجھ سے کہنے لگا کہ ہم لوگوں کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہماری واپسی پر ہمیں جو ملامت کی اگر تم اس ملامت کو دیکھتے تو تم کو بہت تعجب ہوتا، اب یہ ملامت کس چیز پر تھی اس کا پتہ اس اگلے جملہ سے چلتا ہے، جس کا مضمون یہ ہے، کیا تم اس بات سے عاجز ہو (تم سے اتنا نہیں ہوتا؟) کہ جب میں تم میں سے کسی ایسے شخص کو امیر بنا کر بھیجوں جو امارت کی خدمت اچھی طرح انجام نہ دے سکے کہ تم اس کی جگہ دوسرے شخص کو امیر بنا دو؟ یعنی جو امارت کے لائق ہو؟

## باب مایؤمن انضمام العسکر

کان الناس اذا نزلوا منزلاً تفرقوا فی الشعاب والاودیۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان تفرقکم الخ

**شرح حدیث** یعنی بعض مرتبہ ایسا ہوتا تھا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جب سفر میں کسی منزل پر اترتے تو لوگ اتر کر مختلف وادیوں میں منتشر ہو جاتے، یعنی ایک جگہ مجتمع نہ ہوتے، جب حضور نے ان کی یہ کیفیت دیکھی تو آپ نے اس پر نکیر فرمائی اور یہ فرمایا: اس طرح منتشر ہو کر اترنا شیطان کی طرف سے ہے، آگے راوی کہتا ہے کہ آپ کی اس تنبیہ کے بعد لوگ منزل میں اس طرح اترنے لگے تھے لو بسط علیہم ثوب لعمھم کہ ایسی مختصر سی جگہ میں سما جاتے تھے کہ سارا قافلہ ایک ہی چادر اور شامیانے کے سایہ میں آجائے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ لشکر مجاہدین کو چاہیئے کہ جب وہ دوران سفر کسی منزل پر اترے تو سب لوگ یکجا اور اکٹھے رہیں تاکہ دیکھنے والوں پر مجمع کا اثر اور اس کی ہیبت واقع ہو، والحدیث اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

فضیق الناس المنازل وقطعوا الطریق ...... ان من ضیق منزلاً او قطع طریقا فلا جہاد لہ۔

مضمون حدیث واضح ہے، ایک صحابی معاذ بن انس فرماتے ہیں کہ میں حضور کے ساتھ ایک غزوہ میں شریک ہوا تو لوگوں نے ایک منزل میں راستہ میں اتر کر لوگوں کے راستہ کو روک لیا، یعنی ان کے لئے گذرنے اور آنے جانے کا راستہ نہیں چھوڑا، یہی مطلب ہے قطع طریق کا، جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ منظر دیکھا تو آپ نے ایک شخص کو بھیجا کہ لشکر کو میرا یہ پیام سنا دو کہ جو شخص منزل پر اس طرح اترے گا جس سے لوگوں کا راستہ تنگ یا منقطع ہو جائے تو اس کا جہاد معتبر نہیں، کالعدم ہے۔

معلوم ہوا کہ کوئی عبادت چاہے وہ کتنی ہی عظیم ہو اگر اس کو بے قاعدہ اور بے اصولی کے ساتھ کیا جائے گا تو وہ

اس سے کالعدم اور باطل ہو جائے گی، ہر کام کا قاعدہ ہی میں ہونا ضروری ہے۔ بے پرواہی کے ساتھ کام کرنے سے مقصود حاصل نہیں ہوتا، جو کام اللہ تعالیٰ سے ڈر کر اور قاعدہ میں ہو گا وہی معتبر ہے اور عبادت کہلانے کے مستحق، رزقنا اللہ تعالیٰ موافقۃ الاصول والاخلاص فی العمل۔

## باب فی کراھیۃ تمنی لقاء العدو

کتب الیہ عبد اللّٰہ بن ابی اوفی حین خرج الی الحروریہ۔ یعنی عمر بن عبید اللہ جب خوارج سے لڑائی کے لئے نکل رہے تھے تو حضرت عبداللہ بن ابی اوفی نے ان کو لکھا، بعض شروح میں ہے کہ عمر بن عبید اللہ حرب خوارج میں امیر تھے خوارج کے ساتھ ایک لڑائی تو خود حضرت علی کے زمانہ میں ہوئی ابوداؤد میں کتاب شرح السنۃ کے اواخر میں باب قتل الخوارج کے ذیل میں جس کا ذکر آرہا ہے، یعنی جنگ نہروان جس میں حضرت علی کو شاندار فتح حاصل ہوئی تھی، اور یہ عمر بن عبید اللہ کسی اور لڑائی میں جو ان کے ساتھ ہوئی امیر ہوں گے۔

لاتتمنوا لقاء العدو، وسلوا اللّٰہ العافیۃ۔ یعنی جنگ اور جہاد مشرکین کے ساتھ ہوتا ہے یہ جنگ تمنا کے قابل چیز نہیں ہے کہ اس کی تمنا کی جائے، قتال تو مجبوراً کیا جاتا ہے جب کوئی اسلام میں داخل ہونے سے انکار کرے، اور اپنی بات پر اڑ جائے، بلکہ اللہ تعالیٰ سے عافیت ہی طلب کرنی چاہیئے، شراح نے لکھا ہے کہ لقاء عدو کی تمنا کرنا یہ خود بینی، اور اعجاب بالنفس کے قبیلہ سے ہے، جہاد میں جو فتح ہوتی ہے وہ انابت الی اللہ تعالیٰ اور اس سے نصرت طلب کرنے میں ہوتی ہے، مجاہدین کو جہاد اپنی قوت کے بل بوتے پر نہیں کرنا چاہیئے، چنانچہ حدیث شریف میں ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ابتداء قتال میں یہ دعا مانگتے تھے اللہم بک اُحُولُ وبک اَصُولُ وبک اُقاتِل۔

آگے حدیث میں یہ ہے کہ جب لڑائی کی نوبت ہی آجائے تب مقابلہ ڈٹ کر اور ہمت سے کرنا چاہیئے۔ فاذا لقیتموھم فاصبروا، اور لڑائی سے بھاگنا نہیں چاہیئے۔

ان الجنۃ تحت ظلال السیوف۔

**شرح حدیث** ابن الجوزی فرماتے ہیں: یعنی جنت جہاد وقتال سے حاصل ہوتی ہے، جہاد میں جب فریقین ایک دوسرے کے قریب ہوتے ہیں بلکہ یوں کہئے کہ ایک دوسرے کے سر پر چڑھتے ہیں تلوار لیکر تو دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی تلوار کے سایہ کے نیچے ہوتا ہے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں: تلوار کے سایوں کے نیچے جنت ہے اور تلوار کے سایوں میں آدمی ہوتا ہے گھمسان کی لڑائی میں، لہذا مطلب یہ ہوا کہ جہاد ہی میں حصول جنت ہے اس سے معلوم ہوا کہ ظل یعنی سایہ سے مراد دشمن کی تلوار کا سایہ ہے جو مجاہد کے سر پر ہوتا ہے جہاد بالسیف کے وقت، شراح نے اس حدیث کی فصاحت وبلاغت کی بڑی داد دی ہے، اور مقصود اس سے آپ کا جہاد کی ترغیب دینا ہے کہ جہاد

کے ذریعہ حصول جنت کی کوشش کرو، والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم قالہ المنذری۔

## باب ما یدعی عند اللقاء

یعنی عین لڑائی شروع ہونے کے وقت کیا دعا مانگنی چاہیئے، اس وقت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کونسی دعا منقول ہے، اس باب کے تحت وہی دعا ہے جو ہمارے یہاں اوپر گذر چکی۔
والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی قالہ المنذری۔

## باب فی دعاء المشرکین

یعنی قتال سے پہلے دعوت الی الاسلام، بعینہ یہ ترجمہ چند ابواب پہلے گذر چکا وہاں دعوۃ قبل القتال کا حکم مع اختلاف ائمہ گذر چکا ہے، اب اشکال تکرار فی الترجمہ کا ہوگا، جواب یہ ہے کہ مسئلہ تو دونوں جگہ ایک ہی مذکور ہے لیکن غرض دونوں بابوں کی مختلف ہے، پہلی جگہ مقصود وجوب دعوت اور اس کا اثبات تھا، اور اس ترجمۃ الباب سے مقصود رخصت فی ترک الدعوۃ ہے جیساکہ حدیث الباب میں حضرت نافع نے فرمایا سوال کے جواب میں ان ذلك کان فی اول الاسلام کہ دعوت کا وجوب ابتداء اسلام میں تھا۔

**شرح حدیث** چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بنو المصطلق پر ایسے وقت میں حملہ فرمایا وھم غارّون کہ وہ بے خبر اور غافل تھے۔ غارّون، غرور اور غرّۃ بمعنی غفلت سے ماخوذ ہے۔ وانعامھم تسقی علی الماء۔ اور وہ آرام سے اپنے جانوروں کو پانی پلا رہے تھے فقتل مقاتلتھم وسبی سبیھم مقاتلۃ بکسر التاء مقاتل کی جمع، مقاتل لڑنے والا، جس میں قتال کی صلاحیت ہو یعنی مرد عاقل و بالغ، کیونکہ جہاد میں ایسے ہی کافروں کو قتل کیا جاتا ہے نہ کہ عورتوں اور نابالغ بچوں کو جن کو سَبی سے تعبیر کرتے ہیں، ان کو صرف قید کیا جاتا ہے اسی کو راوی آگے کہتا ہے وسَبی سَبیھم واصاب یومئذ جویریۃ یعنی اس لڑائی میں آپ کو حضرت جویریہ بنت الحارث ملی تھیں، جن کو آپ نے آزاد کرکے اور نکاح کرکے اپنی زوجہ بنالیا تھا۔

**حضرت جویریہ کے عتق اور پھر نکاح کا واقعہ** ان کا پورا حال ابواب العتق میں آرہا ہے جس میں یہ ہے کہ غزوہ بنو المصطلق میں حضرت جویریہ ثابت بن قیس بن شماس کے حصہ میں آئی تھیں جویریہ نے ان سے مکاتبت کا معاملہ کرلیا تھا، وکانت امرأۃ ملاحۃ تاخذھا العین، حضرت عائشہ فرماتی ہیں جو اس قصہ کی راوی ہیں کہ جویریہ بڑی ملیح اور خوبصورت تھیں ایسی خوبصورت تھیں کہ جو نظر کو پکڑ لیتی تھی یعنی یہ کہ آدمی اس کو دیکھتا ہی رہے۔ وہ حضورؐ کی خدمت میں آئیں بدل کتابت کے سلسلہ میں تاکہ آپ ان کی اس

بارے میں مدد کریں، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ جب وہ دروازہ پر آکر کھڑی ہوئیں اور میں نے ان کو دیکھا تو مجھ پر ان کا آنا شاق گذرا، یعنی ان کے حسن اور ملاحت کی وجہ سے، اور میرے دل میں یہ خیال آیا کہ جب یہ حضور سے بات کریں گی تو حضور بھی ان کے حسن وجمال سے واقف ہوجائیں گے، غرضیکہ انہوں نے حضور سے عرض کیا کہ میں جویریہ ہوں اور اپنا حال بیان کیا اور یہ کہ میں کتابت کے سلسلہ میں آپ سے مدد چاہنے آئی ہوں تو آپ نے فرمایا کہ اگر تو چاہے تو میں تجھ کو بہتر مشورہ دوں؟ انہوں نے عرض کیا وہ کیا یارسول اللہ؟ آپ نے فرمایا کہ میں تیرا بدل کتابت ادا کردوں اور تجھ سے نکاح کرلوں، انہوں نے کہا میں اس کے لئے تیار ہوں، چنانچہ پھر ایسا ہی ہوگیا اور آپ نے ان سے نکاح کرلیا، جب لوگوں کو اس کی خبر ہوئی تو صحابہ کرام میں سے جس جس کے پاس بنو المصطلق کے جو قیدی حصہ میں آئے تھے ان سب کو انہوں نے یہ کہہ کر چھوڑ دیا اور آزاد کردیا کہ ہم اصہار رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، کہ یہ سب حضور کے سسرالی رشتہ دار ہیں، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم نے ان سے زیادہ کوئی عورت اپنی قوم کے حق میں بابرکت نہیں دیکھی چنانچہ اس بنیاد پر بنو المصطلق کے سو گھرانے آزاد ہوگئے۔

حدثني بذلك عبد الله وكان في ذلك الجيش۔ یہ نافع کا مقولہ ہے، انہوں نے یہ مضمون شروع میں اپنی طرف سے بیان کیا تھا بغیر حوالہ کے جس کو محدثین کی اصطلاح میں تعلیق کہتے ہیں، اب نافع یہاں یہ کہہ رہے ہیں کہ یہ حدیث مجھ سے عبد اللہ بن عمر نے بیان فرمائی تھی جو خود اس لشکر میں موجود تھے، والحديث اخرجه البخاري ومسلم والنسائي، قاله المنذري۔

كان يغير عند صلاة الصبح وكان يتسمّع فاذا سمع اذانا امسك والا اغار۔ یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول رات میں حملہ کرنے اور قتال کرنے کا نہیں تھا، یعنی مثلاً اگر دار الحرب کے قریب شام یا رات کے وقت میں پہنچے تو یہ نہیں کہ اسی وقت قتال شروع کردیں بلکہ رات گذرنے اور صبح ہونے کا انتظار کرتے تھے اور صبح صادق کے وقت اذان کی طرف کان لگاتے تھے، اگر اس بستی سے اذان کی آواز مسموع ہوتی تو قتال سے رک جاتے ورنہ قتال شروع کردیتے۔

قتال سے رکنے کا یہ مطلب نہیں کہ اس کو ترک کردیتے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اذان مسموع ہونے سے چونکہ یہ معلوم ہوا کہ اس بستی میں مسلمان بھی ہیں اس لئے فی الوقت رک جاتے تاکہ بعد میں تحقیق کرکے قتال کیا جائے، حضرت امام شافعی سے منقول ہے کہ آپ کا قتال شروع کرنے کے لئے صبح کا انتظار کرنا اس لئے نہ تھا کہ رات میں قتال ممنوع ہے بلکہ اسلئے تھا کہ تاکہ آپ یہ دیکھیں کہ صحابہ کرام کیسے قتال کرتے ہیں یعنی تاکہ نگرانی اچھی طرح ہوسکے وغیرہ وغیرہ مصالح، اور بعض مرتبہ رات میں قتال کرنے سے یہ بھی خطرہ ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے ہاتھ سے اپنے ہی آدمی نہ مارے جائیں اھ

والحديث اخرجه مسلم والترمذي، قاله المنذري۔

# باب المكر في الحرب

ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال، الحرب خَدْعَة۔

**حدیث کی شرح** اس لفظ کو تین طرح ضبط کیا گیا ہے خُدَعَۃٌ ضم خار اور فتح دال کے ساتھ، خُدْعَۃٌ ضم خار اور سکون دال کے ساتھ، خَدْعَۃٌ فتح خار اور سکون دال کے ساتھ، اس اخیر ہی کو افصح لکھا ہے اس صورت میں یہ بر وزن فَعْلَۃ ہوگا، اور فَعْلَۃ مرۃ کیلئے آتا ہے اور معنی یہ ہوں گے لڑائی ایک مرتبہ کی چال ہے یعنی لڑائی میں اگر چال چلی جا بشرطیکہ وہ چال چل بھی جائے تو ایک ہی مرتبہ میں کام تمام ہوجاتا ہے اور بہت جلد فتح حاصل ہوجاتی ہے جیسے بولا جاتا ہے "یا آر یا پار"، اور دوسری صورت خُدَعَۃ میں معنی یہ ہوں گے کہ لڑائی دھوکہ کی چیز ہے یعنی اس میں چالبازی زیادہ کام آتی ہے، اور تیسری صورت یعنی خُدَعَۃ کے معنی یہ ہوں گے کہ لڑائی بڑی دھوکہ دینے والی چیز اور مکّار ہے لہٰذا اس میں بے پرواہی اور بے فکری نہ برتنی چاہیئے بلکہ خوب حزم اور احتیاط سے کام لینا چاہیئے جیسا کہ مشہور ہے کہ دشمن کو حقیر نہیں سمجھنا چاہیئے۔

لڑائی میں دھوکہ دینے کی ایک موٹی سی مثال یہ ہوسکتی ہے مثلاً تمہاری طرف کوئی کافر دوڑ کر حملہ کے لئے آرہا ہے اور آپ تنہا ہیں تو یہاں دھوکہ سے کام لینے کی ضرورت ہے وہ یہ کہ تم اس کو گھبرادو اور بڑی عجلت اور پھرتی سے یہ کہو دیکھ تیرے پیچھے کون ہے وہ گھبراکر پیچھے مڑ کر دیکھے گا اس میں آپ اس کا کام تمام کردیں گے، ھکذا افہمنی حضرۃ الشیخ رحمہ اللہ تعالیٰ عند الدرس، یہ جو حدیث میں ہے کہ لڑائی دھوکہ کی چیز ہے اس پر یعنی جواز خِداع فی الحرب پر تمام علماء کا اتفاق ہے، خِداع کی جو بھی صورت اختیار کی جائے بشرطیکہ وہ معاہدہ کے خلاف نہ ہو ورنہ غدر ہوگا جس کی شریعت میں اجازت نہیں، اسی لئے ذمیوں سے کچھ تعرض نہیں کیا جاتا مسلمانوں کی طرح ان کیساتھ معاملہ کیا جاتا ہے اسی عہد کیوجہ سے، یہی مطلب ہے اس حدیث کا جو آگے کسی باب میں آئے گی، الایمان قیّد الفتک، لا یفتک مومن،

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

کان اذا اراد غزوۃ ورّیٰ غیرھا۔ یہ بھی خدعہ ہی کے قبیل سے ہے، یعنی یہ کہ غزوہ کے لئے توریہ اختیار کیا جائے مثلاً جس طرف لڑائی کے لئے جانا ہے بجائے اس کے دوسری جہت کے بارے میں ظاہری طور پر معلومات کی جائیں، تاکہ اصل جگہ جو لڑائی کی ہے اس کا کسی کو پتہ ہی نہ چلے۔

# باب فی البیات

بیات کا مطلب یہ ہے کہ رات کے وقت میں جو غفلت کا وقت ہوتا ہے اس میں دشمن پر اچانک حملہ کردینا جس کی بعض مرتبہ ضرورت پیش آتی ہے، فارسی میں اس کو شب خون کہتے ہیں، حدیث الباب میں بیات ہی کا ذکر ہے

جس کو تبییت بھی کہتے ہیں، سلمۃ بن الاکوع کہتے ہیں کہ اس رات میں نے اپنے ہاتھ سے مشرکین کے سات گھرانے نمٹا دیئے
اس حدیث میں شعار کا بھی ذکر ہے جو پہلے مستقل باب میں گذر چکا۔
والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب فی لزوم الساقہ

ساقہ سے مراد ساقۃ الجیش ہے، مقدمۃ الجیش کا مقابل، یعنی لشکر کا وہ دستہ جو سب سے پیچھے چلتا ہے، اور سب سے آگے چلنے والے کو مقدمہ، اور دائیں بائیں والے کو میمنہ اور میسرہ اور بیچ والے کو قلب کہتے ہیں، گویا لشکر کے پانچ حصے کر دیئے جاتے ہیں، اور اسی لئے اس کو خمیس بھی کہتے ہیں، لزوم الساقہ کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اس دستہ میں چلے جو پیچھے والا ہے جیسا کہ حدیث الباب میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں آرہا ہے:
کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یتخلف فی المسیر، آپ لشکر کے پیچھے پیچھے چلتے تھے فیزجی الضعیف ویردف ویدعولھم، راوی آپ کے پیچھے چلنے کی مصلحت بیان کر رہا ہے کہ اگر کسی کی سواری سست اور کمزور ہوتی تو اس کو ہانک دیتے، اور حسب ضرورت کسی کو اپنی سواری پر ردیف بنا لیتے، اور دوسری مصلحت یہ کہ پورے لشکر کے لئے جو آپ کے سامنے ہوتا تھا اس کے لئے دعا فرماتے رہتے تھے۔

## باب علی ما یُقاتَلُ المشرکون؟

یعنی مشرکین سے قتال کس بنیاد پر کرنا چاہئے اور کس صورت میں کرنا چاہیئے۔ اور کیا اس سے مقصود ہونا چاہیئے؟
یہ سب باتیں احادیث الباب میں غور کرنے سے سمجھ میں آرہی ہیں، امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ، معلوم ہوا قتال سے مقصود اعلاء کلمۃ اللہ، اور ابطال کفر، یعنی کفر کو مٹانا ہے، کفار بالفرض اگر دوران قتال کلمہ پڑھنے لگیں تو یہ تو الگ بات ہے کہ وہ صدق دل سے پڑھ رہے ہیں یا جان بچانے کے واسطے، لیکن بہر حال کلمہ پڑھنے کے وقت ان سے ہاتھ روک لیا جائے گا۔ وحسابھم علی اللہ کا مطلب یہی ہے یعنی ہم ظاہر کے مکلف ہیں بظاہر ان کے کلمہ پڑھنے کی وجہ سے ان کے ساتھ قتال نہیں کیا جائے گا، باطن کا حال مفوض الی اللہ ہے۔
اس کے بعد والی حدیث انس میں یہ زیادتی ہے۔ وان یستقبلوا قبلتنا، وان یاکلوا ذبیحتنا وان یصلوا صلاتنا۔

**شرح حدیث** یہ سب چیزیں بھی اسلام کی ظاہری علامات ہیں، تو مطلب یہ ہوا کہ جو شخص صورۃً کلمہ پڑھے گا اور کلمہ پڑھنے والوں کے جو ظاہری اعمال ہیں ان کو اختیار کرے گا تو اس کو مسلمان سمجھا جائے گا، اس

سے معلوم ہوا کہ اسلام کے معتبر ہونے میں شعائر اسلام کا اعتبار ہوگا، چنانچہ مسلمانوں کے قبلہ کو اختیار کرنا اور اس کو اپنانا، اور مسلمانوں کے ہاتھ کے ذبیحہ کو جائز سمجھنا ان سب چیزوں کا اعتبار ہوگا، ایک شخص کلمہ تو پڑھتا ہے لیکن کعبہ کو اپنا قبلہ نہیں مانتا، یا مسلمان کے ذبیحہ کو ناجائز سمجھتا ہے. یا نماز کا انکار کرتا ہے، یہ سب چیزیں علامات کفر میں سے ہیں جیسے کوئی شخص کلمہ پڑھتا ہے لیکن اس کے ساتھ زُنّار بھی گلے میں ڈالتا ہے جو کہ کفر کے شعائر میں سے ہے تو اس کا ظاہر اسلام بھی معتبر نہیں۔

یہ اُمِرتُ ان اقاتل الناس والی حدیث کتاب الزکاۃ کے شروع میں گذر چکی. وحدیث انس اخرجہ البخاری تعلیقا، واخرجہ الترمذی والنسائی قالہ المنذری۔

حدثنا اسامۃ بن زید قال بعثنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سریۃ الی الحُرَقات فنذروا بنا فَهَرَبُوا، فادرکنا رجلاً الخ۔

حضرت اسامہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں ایک سریہ میں مقام حرقات کی طرف بھیجا، ان کو ہمارے جانے کی کسی طرح خبر ہوگئی وہ اپنی بستی چھوڑ کر بھاگ لئے لیکن پھر بھی ہم نے ایک دو کو ان میں سے پکڑ لیا، جب ہم نے ان کو گھیر لیا تو کہنے لگا لا الہ الا اللہ، ہم نے اس کے باوجود اس کو قتل کر دیا (یہ سمجھ کر کہ محض جان بچانے کے لئے ایسا کر رہا ہے) واپسی میں میں نے اس کا ذکر حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کیا تو آپ بہت ناراض ہوئے اور فرمایا من لک بلا الہ الا اللہ یوم القیامۃ؟ جب قیامت کا دن ہوگا تو تو اس کے لا الہ الا اللہ کا کیا جواب دے گا، آپ بار بار اس جملہ کو فرماتے رہے، وہ کہتے ہیں کہ آپ کی اس شدید ناراضگی کی وجہ سے میں اپنے دل میں یہ تمنا کرنے لگا کہ کاش میں اس حرکت سے پہلے اسلام نہ لایا ہوتا، بلکہ اس کے بعد لاتا، اور وہ گناہ جو مجھ سے صادر ہوا ہے بجائے حالت اسلام کے حالت کفر میں ہوا ہوتا اور پھر اسلام لانے سے وہ مٹ جاتا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

عن المقداد بن الاسود انہ اخبرہ انہ قال یارسول اللہ ارأیت ان لقیت رجلا من الکفار فقاتلنی الخ

حضرت مقداد رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے یہ سوال کیا کہ اگر میری کسی کافر سے ملاقات ہو اور پھر میرے اور اس کے درمیان قتال شروع ہو جائے، اور وہ میرا ہاتھ تلوار سے کاٹ ڈالے، پھر جب میں اس کی طرف متوجہ ہوں یعنی قتل کرنے کے لئے تو وہ مجھ سے بچکر کسی درخت کی آڑ میں ہو جائے اور جب میں اس پر وار کرنے لگوں تو وہ کہنے لگے اسلمت للہ تو کیا اس حالت میں، میں اس کو قتل کر سکتا ہوں؟ آپ نے منع فرمایا کہ نہیں قتل کرنا چاہئے۔ آگے روایت میں یہ ہے۔ فان قتلتہ فانہ بمنزلتک قبل ان تقتلہ وانت بمنزلتہ قبل ان یقول کلمتہ التی قال۔

**شرحِ حدیث** اس حدیث کے مطلب کو ذرا غور سے سمجھئے، اس کا ترجمہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر تو نے اسکے باوجود اس کو قتل کیا تو (یاد رکھ) وہ تو ایسا ہو جائے گا جیسا تو تھا اس کے قتل کرنے سے پہلے، اور تو ایسا ہو جائے گا جیسا وہ تھا کلمہ پڑھنے سے پہلے۔

اس میں اشکال یہ ہے کہ وہ دشمن کلمہ پڑھنے سے پہلے کافر تھا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ مسلمان اس کو قتل کرنیکی وجہ سے اس دشمن کی طرح کافر ہو جائے گا، حالانکہ قتل مسلم سے آدمی کافر نہیں ہوتا، ہاں فاسق فاجر ہو جاتا ہے، یہ تو خوارج اور معتزلہ کا مسلک ہے کہ گناہ کبیرہ کیوجہ سے آدمی دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے، اس لئے اہل سنت نے اس حدیث کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس حدیث میں تشبیہ کفر و اسلام کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ لازم کفر اور لازم اسلام کے اعتبار سے ہے اور وہ ہے مباح الدم اور غیر مباح الدم ہونا، لہذا مطلب یہ ہوا کہ تو اس کے قتل کرنے کے بعد ایسا ہی مباح الدم ہو جائے گا جیسا کہ وہ دشمن کلمہ پڑھنے سے پہلے مباح الدم تھا لیکن کافر کا اباحت دم اس کے کفر کی بنا پر ہے اور اس مسلم قاتل کا قصاصًا۔ کذا فی البذل نقلاً عن القاری، اور اگر کوئی توجیہ نہ کی جائے اور اس کو ظاہر پر رکھا جائے تو یہ بھی ممکن ہے کہ اس صورت میں یہ حدیث مبالغہ فی الزجر والتوبیخ پر محمول ہوگی، ایک توجیہ اس میں یہ بھی کی گئی ہے کہ یہ حدیث اپنے ظاہر پر ہے لیکن استحلال قتل کی صورت میں، یعنی کلمہ گو کے قتل کو حلال جان کر کیا جائے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

---

عن جریر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال بعث رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سریۃ الی خثعم فاعتصم ناس منھم بالسجود فاسرع فیھم القتل الخ۔

**شرح حدیث** حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک سریہ روانہ فرمایا قبیلہ خثعم کی طرف تو جب یہ سریہ وہاں پہنچا اور مقابلہ شروع ہوا تو ان میں سے بعض لوگوں نے اپنا اسلام ثابت کرنے کے لئے سجدے کے ذریعہ پناہ چاہی یعنی نماز کی طرح سجدہ کرنے لگے، یعنی بجائے اس کے کہ وہ زبان سے کہیں کہ ہم مسلمان ہیں اسلام لا چکے ہیں، دلیل اسلام کو ان کے سامنے ظاہر کیا (تاکہ دعوی مع الدلیل ہو جائے) مگر سریہ نے ان کے اس فعل کی طرف التفات نہیں کیا، اور تیزی کے ساتھ قتل کرنے چلے گئے۔ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس واقعہ کی اطلاع ہوئی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان مقتولین کے لئے، یعنی ان کے ورثاء کے لئے قاتلین پر نصف دیۃ کا فیصلہ فرمایا، اور آپ نے یہ بھی فرمایا کہ میں ایسے مسلمان سے بری ہوں (یعنی اس کا ذمہ دار نہیں ہوں) جو باوجود مسلمان ہونے کے مشرکین کے درمیان اقامت گزیں ہو۔

یعنی یہ چند افراد قبیلہ خثعم کے جو اسلام لے آئے تھے اور اسلام لانے کے باوجود اپنی ہی جگہ مقیم رہے نہ وہاں سے منتقل ہوئے اور نہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اپنے اسلام کی اطلاع دی حالانکہ ان دو باتوں میں سے

ایک ضروری تھی، تو ان کے مقتول ہوجانے میں خود ان کے فعل کو بھی دخل ہوا اسی لئے آپ نے ان کے لئے نصف دیۃ کا فیصلہ فرمایا

قالوا یارسول اللہ! لِمَ؟ قال: لاتراءی ناراھما۔ تراءیٰ دراصل تترا ٓی تھا ایک تار کو تخفیفاً حذف کردیتے ہیں، اور نار ترکیب میں فاعل ہے فعل کا، رویت کی نسبت نار کی طرف مجازی ہے مراد اہل نار ہیں، صحابہ نے آپ سے دریافت کیا کہ ایسا کیوں ہے، آپ نے اس کی وجہ بیان فرمائی کہ ہونا یہ چاہیئے کہ فریقین (یعنی مسلم و کافر) میں سے ایک کی آگ دوسرے کی آگ کو نہ دیکھے، یعنی مسلمین و مشرکین میں اتنا فاصلہ ہونا چاہیئے کہ ان میں سے جو بھی اپنے گھر میں آگ جلائے، روشن کرے تو اس کی روشنی دوسرے کے گھر تک نہ پہنچے، یعنی اگر کسی بستی میں سے بعض لوگ اسلام لے آئیں تو ان کو چاہیئے کہ اب وہ وہاں نہ رہیں بلکہ وہاں سے ہجرت کرکے چلے جائیں جبھی تو ایک کی آگ دوسرے کی آگ کو نہیں دیکھے گی، اور اس واقعہ مذکورہ میں ان لوگوں نے ایسا کیا نہیں اسلئے ان کی نصف دیۃ واجب کی گئی۔ بجائے کامل کے۔

یہ جو صحابہ نے لِمَ سے سوال کیا ہے اس کا تعلق ماقبل کے دونوں جملوں سے ہوسکتا ہے امر لہم بنصف العقل سے بھی اور انابریٔ سے بھی۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی التولی یوم الزحف

یعنی لڑائی کے دن لڑائی سے رخ موڑ کر واپس ہوجانا جو کہ حرام ہے عند وجود شرائطہ، حدیث میں اس کو کبائر میں شمار کیا گیا ہے۔

عن عکرمۃ عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال: نزلت "ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین" فشق ذلک علی المسلمین حین فرض اللہ علیہم ان لایفر واحد من عشرۃ الخ۔

**شرح حدیث** اس آیت شریفہ میں جہاد سے متعلق ایک خاص حکم مذکور ہے، وہ یہ کہ دوسو کفار کے مقابلہ کیلئے بیس مسلمان کافی ہیں، یعنی کفار اگر مسلمان سے دس گنے ہوں تو مسلمانوں کے لئے مقابلہ واجب ہے فرار جائز نہیں، گویا شروع میں مصابرۃ الواحد بالعشرۃ اور مصابرۃ العشرۃ بالمئۃ واجب تھا، آگے آیت کریمہ میں یہ ہے "الآن خفف اللہ عنکم وعلم ان فیکم ضعفا فان یکن منکم مائۃ صابرۃ یغلبوا مائتین، وان یکن منکم الف یغلبوا الفین باذن اللہ" اللہ تعالیٰ فرمارہے ہیں: اب ہم نے اس حکم میں تخفیف کردی تمہارے ضعف کے پیش نظر، لہٰذا اب ہمارا فیصلہ یہ ہے کہ سو مسلمان دوسو کفار پر غلبہ کے لئے کافی ہیں، اور ایک ہزار مسلمان دوہزار کفار پر غلبہ کے لئے کافی ہیں، گویا پہلے دس گنے کے ساتھ مقابلہ واجب تھا، بعد میں صرف دو گنے کے ساتھ وجوب رہ گیا، مصابرۃ الواحد

بالعشرة کے بجائے مصابرۃ الواحد بالاثنین ہو گیا۔
اس حدیث میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما یہی فرمارہے ہیں کہ حکم اول چونکہ مسلمانوں پر شاق تھا اسی لئے یہ تخفیف کی گئی۔

قال: فلما خفف الله عنهم من العدة نقص من الصبر بقدر ما خفف عنهم۔

ابن عباس فرمارہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جتنی تخفیف تعداد کے اعتبار سے فرمائی تھی اسی کے بقدر ان کے صبر و استقلال کے اندر کمی آگئی، تو گویا معاملہ جوں کا توں رہا، معلوم ہوا مشقت اور مصیبت کے بقدر اللہ تعالیٰ مرد مومن میں صبر و استقلال پیدا فرماتے ہیں۔ والحدیث اخرجہ البخاری، قالہ المنذری۔

ان عبد الله بن عمر حدثه انه كان فى سرية من سرايا رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال فحاص الناس حيصة فكنت فيمن حاص۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اپنا ایک واقعہ عبد الرحمٰن بن ابی لیلی سے بیان کر رہے ہیں کہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ میں ایک سریہ میں تھا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سرایا میں سے ہمارے سریہ والے انہزام اور شکست کی وجہ سے لڑائی سے بھاگ گئے، میں بھی بھاگنے والوں میں سے تھا، پس جب ہم میدان جنگ سے نکل چلے آئے تو ہم سوچنے لگے بلکہ آپس میں ایک دوسرے سے کہنے لگے کہ اب کیا کریں ہم تو لڑائی سے بھاگے ہوئے ہیں، اور لوٹے ہیں اللہ تعالیٰ کے غضب کے ساتھ، یعنی ایسا کام کر کے لوٹ رہے ہیں جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے غضب کا باعث ہو، تو ہم نے آپس میں یہ صلاح اور مشورہ کیا کہ مدینہ میں داخل ہو جائیں، بظاہر مراد یہ ہے کہ رات کے وقت پوشیدہ طریقہ سے، پھر ٹھہرے رہیں یعنی اپنے گھروں میں، تاکہ وہاں سے جائیں آپ کی خدمت میں یعنی دن میں، یعنی مدینہ میں رات کے وقت میں داخل ہو کر اپنے اپنے گھروں میں پہنچ جائیں رات میں کوئی دیکھے گا بھی نہیں، پھر صبح ہونے کے بعد آپ کی خدمت میں حاضر ہو جائیں گے، وہ فرماتے ہیں: چنانچہ ہم مدینہ میں داخل ہو گئے پھر حسب تجویز و ارادہ صبح ہونے پر حضور کی خدمت میں جانے کا ارادہ کیا یہ سوچتے ہوئے کہ اگر ہمارا قصور معاف ہو جاتا ہے تو مدینہ میں ٹھہرے رہیں گے، اور اگر ایسا نہ ہوا تو مدینہ سے کہیں دور چلے جائیں گے، چنانچہ یہی سارا مضمون ذہن میں رکھتے ہوئے صبح کی نماز سے قبل ہم سب ساتھی آپ کے حجرہ کے دروازہ پر جا کر بیٹھ گئے، جب حضور باہر تشریف لائے تو ہم آپ کو دیکھ کر کھڑے ہوئے، اور اپنے جرم کا اعتراف کرتے ہوئے آپ سے عرض کیا: نحن الفرارون، کہ ہم سب میدان جنگ چھوڑ کر بھاگنے والے ہیں آپ ہماری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: "لا" بل انتم العكارون آپ نے فرمایا نہیں: بلکہ تم تو لوٹ کر دوبارہ حملہ کرنے والے ہو۔ (آپ کا یہ طرز عمل اور کلام سنکر ہماری جان میں جان آگئی اور آپ پر جان نثار ہونے لگے۔ چنانچہ آگے روایت میں ہے) پس ہم آپ کے اور قریب ہوئے اور ہم سب نے آپ کی دست بوسی کی، آپ نے مزید توجہ فرمائی اور فرمایا:

انا فئة المسلمین کہ میں مسلمانوں کی جائے پناہ ہوں اور مرکزی فوج کے قائم مقام ہوں، آپ نے ان کو عکارون فرمایا، یعنی متحیزون، اور یہ اشارہ ہے اس آیت شریفہ کی طرف۔ ومن یولہم یومئذ دبرہ الا متحرفا لقتال او متحیزا الی فئۃ فقد باء بغضب من اللہ" یعنی جو شخص میدان جنگ چھوڑ کر بھاگنے لگے وہ اللہ تعالیٰ کے غضب کا مستحق ہوتا ہے، مگر اس حکم سے دو مستثنیٰ ہیں ایک متحرف لقتال، اور ایک متحیزا الی فئۃ، یعنی یہ دو شخص فرار عن الزحف کی وعید میں داخل نہیں، اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ابن عمر کے اس سریہ کو متحیزا الی فئۃ میں سے قرار دیا، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مسلمان فوجی مختصر اور نا کافی ہونیکی وجہ سے میدان جنگ سے اس لئے لوٹے تاکہ مرکزی فوج سے تعاون حاصل کریں تو پھر یہ اس وعید میں داخل نہیں، اور یہ فرار، فرار نہیں، اسی طور پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان لوگوں سے فرما رہے ہیں اور تسلی دے رہے ہیں کہ تمہارا یہ بھاگنا فرار نہیں ہے بلکہ تحیز الی فئۃ ہے، مدینہ منورہ اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بمنزلہ مرکزی فوج کے ہیں، لہذا تم لوگ تو دوبارہ مقابلہ کے لئے یہاں میرے پاس مدد لینے کے لئے آئے ہو، ابن ابی حاتم نے بھی اس حدیث کو روایت کیا، ان کی روایت میں یہ زیادتی ہے: وقرأ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہذہ الآیۃ " او متحیزا الی فئۃ، کذا فی تفسیر ابن کثیر، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ ایک موقعہ پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اسی طرح فرمایا تھا جب جنگ جسر میں ابو عبید شہید کر دیئے گئے لشکر مجوس کی کثرت کیوجہ سے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا لو انحاز الی کنت لہ فئۃ کہ اگر وہ میری طرف چلے آتے یعنی بطور مدد طلب کرنے کے تو میں ان کے لئے فئۃ ثابت ہوتا آیۃ کریمہ میں دوسرا استثناء اس شخص کے لئے ہے جو متحرف لقتال ہو یعنی کسی جنگی مصلحت سے فوج اپنی شکست ظاہر کر کے پیچھے ہٹنے لگے، جیساکہ بعض مرتبہ قتال میں ایسا بھی کیا جاتا ہے دشمن پر فتح حاصل کرنے کے لئے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابی سعید رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: نزلت فی یوم بدر (ومن یولھم یومئذ دبرہ)

یعنی یہ آیت شریفہ جنگ بدر کے بارے میں نازل ہوئی تھی، یوم کا اطلاق حرب کے معنی میں بھی ہوتا ہے کما قیل ایام العرب حروبہا۔

جاننا چاہیئے کہ تولی یوم الزحف جمہور علماء کے نزدیک۔ جس پر اکثر کا اتفاق ہے حرام ہے، اور یہ حکم ان کے یہاں دائمی ہے، ہمیشہ کے لئے، جنگ بدر کے ساتھ خاص نہیں، جنگ بدر میں تولی کے بارے میں نص قطعی ہے اور اس پر شدید وعید ہے، قرآن کریم میں مذکور ہے، لہذا اس کے بارے میں تو کسی کا اختلاف ہے ہی نہیں، اگر اختلاف ہے تو جنگ بدر کے علاوہ باقی حروب میں ______ ہے، جمہور کا مسلک تو یہی ہے کہ جو حکم جنگ بدر کا ہے وہی حکم اسکے مابعد کی لڑائیوں کا ہے، لیکن یہ ایک قید کے ساتھ مشروط ہے وہ یہ کہ کفار مثلین سے زیادہ نہ ہوں، اور اگر وہ دوگنے سے زائد ہیں تو اولیٰ تو اس وقت بھی یہی ہے کہ فرار نہ ہو جائے، لیکن بہرحال جائز ہے، ابھی قریب میں گذرا ہے مصابرۃ الواحد بالعشرۃ

اور مصابرۃ الواحد بالاثنین کا بیان، اور اس میں دوسرا قول یہ ہے کہ تولی یوم الزحف کی حرمت خاص ہے جنگ بدر کے ساتھ جس کے چند قرائن ہیں، مثلاً خود آیت میں تصریح ہے یومئذ کی اس سے مراد جنگ بدر ہے، دوسرے یہ کہ جنگ بدر کے بعد جنگ احد میں صحابہ کا فرار پایا گیا اور کوئی اس پر وعید اور تعنیف نہیں کی گئی، اسی طرح یوم حنین کے اندر بھی تولی پائی گئی کما قال اللہ تعالیٰ "ثم ولیتم مدبرین" اس دوسری رائے کے قائلین میں صحابہ میں سے ابوسعید خدری اور تابعین میں سے، نافع، حسن، قتادہ وغیرہ حضرات ہیں، یہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ آیت جو جنگ بدر کے بارے میں نازل ہوئی ہے جس میں فرار عن الزحف پر وعید شدید ہے، منسوخ الحکم ہے آیت الضعف نے آکر اس کو منسوخ کر دیا "الآن خفف اللہ عنکم وعلم ان فیکم ضعفا" اس جماعت کے نزدیک اس دوسری آیت کے نزول کے بعد حکم اول منسوخ ہو گیا اور فرار من الزحف کبیرہ نہیں رہا، جمہور یہ کہتے ہیں کہ جنگ بدر والی آیت کا حکم منسوخ نہیں بلکہ وہ ہمیشہ کے لئے ہے، لیکن بشرط الضعف یعنی اگر مشرکین دوگنے سے زائد نہ ہوں، اور آیت وعید کے منسوخ نہ ہونیکی دلیل یہ ہے کہ آیت وعید کا نزول انقضائے حرب اور قتال کے بعد ہوا ہے، پھر منسوخ کیسے ہو سکتا ہے، قرطبی فرماتے ہیں: والی ھذا ذہب مالک والشافعی واکثر العلماء وفی صحیح مسلم عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: اجتنبوا السبع الموبقات، اور اس حدیث میں منجملہ سات موبقات کے تولی یوم الزحف بھی ہے، قال القرطبی: وھذا نص فی المسئلۃ، رہی یہ بات کہ جنگ احد میں فرار پایا گیا تھا، جواب یہ ہے کہ وہاں پر فرار اکثر من الضعف سے تھا ولا خلاف فی جوازہ، اور یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ ان پر تعنیف نہیں کی گئی، اور یہی حال فرار یوم حنین کا ہے، اور وہ جو کہتے ہیں کہ آیت وعید یوم بدر کے ساتھ خاص ہے اس لئے کہ آیت میں یومئذٍ کی تصریح ہے جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس سے مراد یوم بدر نہیں ہے بلکہ مطلق یوم الزحف ہے جس پر باری تعالیٰ کا قول "اذا لقیتم الذین کفروا زحفا" دال ہے، لہٰذا تخصیص کی بنیاد ہی ختم ہو گئی، اور یہ جو حدیث الباب میں ابن عمر کے فرار کا واقعہ مذکور ہے اس میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے ان کا فرار من الضعف ہو، دوسرا یہ کہ اکثر من الضعف سے ہو[1]، اگر ثانی ہے پھر تو کوئی اشکال نہیں، اور اگر پہلی صورت ہے تو حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ ہے کہ چونکہ یہاں قصہ میں ان کی ندامت بلکہ شدت ندامت مذکور ہے جو کہ حقیقت توبہ ہے اس لئے یہ لوگ وعید میں داخل نہ ہوئے، اور آپ نے بھی ان کو درگذر فرما دیا، امام قرطبی نے اس ذیل میں بعض

---

[1] شراح کا میلان اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کے جو فرار کے قصے پیش آئے وہ اکثر من الضعف ہی کے ہیں جو اصولاً جائز ہیں پھر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ اکثر من الضعف سے فرار تو ویسے بھی جائز ہے تحیز الی فئۃ ہو یا نہ ہو، پھر آپ اسکو تحیز الی فئۃ پر کیوں محمول فرما رہے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام کے حال کے پیش نظر، اس لئے کہ وہ تو تین گنے اور چوگنے سے بھی فرار عام طور سے نہیں کرتے تھے، لہٰذا ان کی تسلی کے لئے۔

علماء جس میں ابن الماجشون بھی ہیں سے یہ نقل کیا ہے کہ مسئلہ فرار میں ضُعف وقوت اور عُدّہ کا لحاظ بھی ضروری ہے لہذا مسلمین اور مشرکین کی تعداد برابر ہونے کی صورت میں بھی اگر قوۃ اور عُدہ کے لحاظ سے مشرکین مسلمانوں سے دوگنے ہوں تب بھی فرار جائز ہے، وہ فرماتے ہیں: لیکن جمہور کے نزدیک جب تک مشرکین دوگنے سے زائد نہ ہوں فرار جائز نہیں، اور زیادتی کی صورت میں بھی صبر واستقلال اولیٰ ہے، پھر اس کے بعد انہوں نے صحابہ کی بعض لڑائیوں کو مثال میں پیش کیا کہ جیسے غزوہ موتہ میں مسلمان لشکر جس کی تعداد صرف تین ہزار تھی وہ دو لاکھ کے مقابلہ میں ڈٹا رہا، جس میں ایک لاکھ تو رومی تھے یعنی عجمی، اور ایک لاکھ قبیلہ لخم وجذام عرب تھے، الی آخر ماذکر، والحدیث اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

وھذا آخر ما اردت ایرادہ فی ہذا الباب، والی ھنا تم الجزء الثالث من بذل المجھود، نسأل اللہ تعالیٰ التوفیق والتسدید فی جمیع الخیرات واتمام ہذا الشرح، وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

## باب فی الاسیر یُکرہ علی الکفر

اسیر سے مراد اسیر مسلم کما ہو ظاہر، بخلاف اس ترجمۃ الباب کے جو چند صفحات بعد آرہا ہے "باب فی الاسیر یکرہ علی الاسلام" یہاں اسیر سے اسیر کافر مراد ہے، لہذا یہ دونوں ترجمۃ الباب آپس میں متقابلین ہیں، نیز کفر سے مراد یہاں حقیقت کفر نہیں بلکہ اجراء کلمۃ الکفر علی اللسان مراد ہے، یعنی یہ جائز ہے یا ناجائز؟ جواب یہ ہے کہ اسمیں تفصیل ہے اس میں یہ دیکھا جائے گا کہ اکراہ کے لئے ذریعہ اور صورت کیا اختیار کی جارہی ہے، پس اگر اکراہ علی الکفر ایسی شئی کے ذریعہ سے ہے جس سے جان جانے کا خطرہ ہو یا اعضاء میں سے کسی عضو کے تلف اور ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اسکے لئے گنجائش ہے اظہار کفر کی، اور اس کو چاہیئے کہ توریہ کرے، پس اگر اس نے ایسا کیا اور حال یہ کہ اس کا قلب مطمئن بالایمان ہو فلا اثم علیہ، اور اگر صبر واستقلال سے کام لے اور اظہار کفر نہ کرے حتی کہ قتل کردیا جائے کان ماجورا، کذا فی الہدایہ، اس سے معلوم ہوا کہ اظہار کفر کی گنجائش اور اس کی رخصت اس قسم کے اکراہ میں ہے جس میں جان جانے یا کم از کم کسی عضو کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو جس کو اصولیین اکراہ ملجئ سے تعبیر کرتے ہیں یعنی ایسا اکراہ جس میں الجاء اور اضطرار کے معنی پائے جائیں، اور اگر اکراہ اس سے کم درجہ کی چیز پر ہو مثلاً ضرب، حبس وغیرہ تو پھر اظہار کفر کی اجازت نہیں۔

جاننا چاہیئے کہ احکام شرعیہ دو طرح کے ہیں عزیمت اور رخصت، عزیمت تو حکم اصلی کو کہتے ہیں جو مقصود ہوتا ہے اور کسی عارض پر مبنی نہیں ہوتا، اسی سے رخصت کی تعریف بھی سمجھ میں آگئی، یعنی وہ حکم جو کسی عارض پر مبنی ہو جیسے سفر یا مرض یا اکراہ، پھر اصولیین نے اکراہ کی دو قسمیں قرار دی ہیں، اکراہ ملجئ اور غیر ملجئ، اکراہ ملجئ وہی ہے کہ جس میں آدمی کے نفس یا عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، اور جہاں ایسا نہ ہو جیسے اکراہ بالقید یا بالضرب، جس

میں نفس یا عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو، نیز اکراہ جو کہ سبب رخصت ہے اس کی انواع مختلف ہیں، کہیں اس فعل کو کرنا جس پر اکراہ کیا جارہا ہے فرض ہوتا ہے اور کسی جگہ ممنوع ہوتا ہے، اور بعض جگہ اس کام کو کرنا رخصت کے درجہ میں ہوتا ہے یعنی اولی عزیمت کو ہی اختیار کرنا ہوتا ہے، یہ تفصیلات اصول فقہ کی کتابوں نورالانوار وغیرہ میں دیکھی جاسکتی ہیں جہاں رخصت پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اس کی مثال دیتے ہیں اکل میتہ کے ساتھ اگر اکل میتہ پر اکراہ ملجی پایا جائے تو وہاں پر اس مردار کو کھانا فرض ہوجائے گا، اور اگر اس کو نہ کیا بلکہ صبر کیا تو مستحق عقاب ہوگا، اور بعض جگہ اس کام کو جس پر اکراہ کیا جارہا ہے حرام ہوتا ہے جیسے زنا اور قتل نفس، اور بعض جگہ اس کام کو کرنا صرف جواز کے درجہ میں ہوتا ہے، اور عزیمت اختیار کرنا اولیٰ ہوتا ہے، اس کی مثال یہی اجراء کلمۃ الکفر ہے۔

عن خباب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: اتینا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وھو متوسد بردۃ فی ظل الکعبۃ الخ۔

اس حدیث کے راوی حضرت خباب ہیں جو قدیم الاسلام صحابہ میں سے ہیں، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ہجرت سے پہلے اسلام لانے والوں میں ہیں، جنہیں اسلام کی خاطر کفار کی طرف سے بڑی مصیبتیں برداشت کرنی پڑیں، جس مضمون کو وہ اس وقت بیان کر رہے ہیں وہ اسی قسم کا ہے، وہ فرماتے ہیں: ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے جبکہ آپ کعبۃ اللہ کے سائے میں اپنی چادر کو تکیہ بنائے لیٹے تھے، ہم نے آپ سے اپنا عرض حال کیا اور عرض کیا کہ آپ اللہ تعالیٰ سے ہمارے لئے نصرت کیوں نہیں طلب کرتے، ہمارے لئے اللہ تعالیٰ سے دعا کیوں نہیں فرماتے ان صحابی کا یہ طرز سوال آپ کیساتھ آپ کی اس شفقت اور رأفت کی بناء پر تھا جس کا یہ حضرات مشاہدہ کرتے تھے جس طرح اولاد پریشان ہوکر مصیبت کے وقت میں اپنے ماں باپ سے شکوہ کیا کرتی ہے، اور آپ کی شفقت توامت پر ماں باپ سے کہیں زائد تھی۔ فجلس محمرا وجھہ اس سوال کے جواب میں آپ کا طرز عمل بھی وہی رہا جو ایک شفیق مربی ومرشد کا ہونا چاہیئے، چنانچہ آپ غصہ میں بیٹھ گئے، آپ کا چہرہ سرخ ہوگیا اور فرمایا کہ تم سے پہلے گذشتہ امتوں کے بعض مؤمن ایسے گذرے ہیں کہ ان کو دشمن پکڑتے تھے پھر گڑھا کھود کر اس میں اس کو کھڑا کر دیتے تھے اور پھر آرہ لایا جاتا اور اس کے سر پر اس کو چلایا جاتا جس سے اس کے سر کے دو ٹکڑے ہوجاتے تھے، یہ مصیبت بھی اس کو اس کے دین سے نہیں ہٹاتی تھی، اور ایسے ہی بعض لوگوں کے جسموں پر لوہے کی کنگھیاں پھیری جاتیں جو ہڈی کے علاوہ باقی سب گوشت اور پٹھوں تک کو کاٹ ڈالتیں، اس شخص کو بھی یہ مصیبت اس کے دین سے نہیں ہٹاتی تھی، یہ تو گذشتہ اہل ایمان کے صبر واستقلال کا بیان صحابہ کی تشجیع اور ان کی ہمت افزائی کیلئے ہے آگے آپ تسلی کے لئے پیش گوئی کے طور پر ان کو یقین دلا رہے ہیں کہ واللہ اللہ تعالیٰ ہمارے اس دین کو پھیلا کر رہیں گے یہاں تک کہ تنہا ایک سوار صنعاء اور حضرموت کے درمیان کی مسافت طے کرے گا جس کو کسی کا فر دشمن کا خوف نہ ہوگا بجز اللہ تعالیٰ کے خوف کے اور بھیڑیئے

کے خوف کے اپنی بکریوں پر، ولکنکم تعجلون لیکن تم لوگ جلدی کرتے ہو. شراح نے لکھا ہے کہ صنعاء سے مراد بظاہر صنعاء الیمن ہے جس میں اور حضرموت کے درمیان پانچ دن کی مسافت ہے اسلئے کہ حضرموت اقصائے یمن میں ہے اور ہو سکتا ہے کہ صنعاء سے صنعاء الشام ہی مراد ہو۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت بھی ظاہر ہے کیونکہ حدیث میں گذشتہ امتوں کے اہل ایمان پر جو اکراہ کیا گیا ہے اس کا بیان ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری والنسائی قالہ المنذری۔

## باب فی حکم الجاسوس اذا کان مسلماً

یعنی اگر کوئی شخص باوجود مسلمان ہونے کے مسلمانوں کے خلاف جاسوسی کرے تو اس کا کیا حکم ہے؟

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** جواب یہ ہے کہ عند الجمہور ومنہم الحنفیہ والشافعیہ ایسے شخص کی تعزیر کی جائے گی اور اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اور امام مالک کی رائے یہ ہے کہ اس میں امام کو اختیار ہے جیسا وہ مناسب سمجھے گویا ان کے نزدیک قتل بھی کیا جا سکتا ہے، امام خطابی نے "معالم السنن" میں امام شافعی سے اس میں تفصیل نقل کی ہے کہ اگر وہ شخص صاحب حیثیت اور ذی الہیئۃ ہے اور نادانی میں اس نے ایسا کیا ہے جیساکہ حضرت حاطب سے اس کا صدور ہوا تو میں بہتر سمجھتا ہوں کہ اس سے درگذر کیا جائے، اور اگر وہ شخص غیر ذی ہیئت ہے تو امام کو اس کی تعزیر کا اختیار ہے اھ اور امام عینیؒ نے داؤدی سے نقل کیا ہے کہ امام شافعی اور ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ جاسوس مسلم کی تعزیر کی جائے ولا یجوز قتلہ، اور اگر ذی ہیئۃ ہے تو اس کو معاف کیا جائے قصۂ حاطب کے پیش نظر اور امام ابوحنیفہ اور اوزاعی سے منقول ہے کہ اس کو سخت سزا دی جائے، اور دیر تک قید میں رکھا جائے اور بعض علماء سے منقول ہے کہ اگر اس کی عادت یہی ہو تو اس کو قتل کر دیا جائے وبہ قال ابن ماجشون اھ مختصراً، حضرت امام شافعی نے جو اس میں ذی الہیئۃ اور غیر ذی الہیئۃ کا فرق کیا ہے غالباً اس حدیث کی بنا پر جو ابوداؤد میں آگے آئے گی: اقیلوا عن ذوی الہیئات عثراتہم الا الحدود۔

سمعت علیا یقول: بعثنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انا والزبیر والمقداد فقال انطلقوا حتی تاتوا روضۃ خاخ فان بہا ظعینۃ[1] معہا کتاب الخ.

---

[1] ھی المرأۃ فی الھودج، ثم قیل للمرأۃ وحدہا، والھودج وحدہ، وذکر ابن اسحاق ان اسمہا سارۃ، والواقدی ان اسمہا کنود، وفی روایۃ ام سارۃ اھ من البذل۔

مصنّف نے اس باب میں حضرت حاطب بن ابی بلتعہ کا واقعہ ذکر فرمایا ہے جس کے راوی حضرت علی ہیں۔

**شرحِ حدیث** وہ فرماتے ہیں کہ مجھ کو اور زبیر اور مقدادؓ کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بھیجا اور فرمایا کہ مکہ کی طرف چلے جاؤ یہاں تک کہ روضۂ خاخ تک جب پہنچ گے تو تم وہاں ایک ہودج نشین عورت کو پاؤ گے جس کے پاس ایک تحریر ہے اس سے وہ لے کر آؤ، حضرت علی فرماتے ہیں کہ ہم اس طرف چلدیئے، ہمارے گھوڑے ہمیں دوڑائے لیجا رہے تھے، یہاں تک کہ جب ہم اس مقام تک پہنچے جس کو روضۂ خاخ کہتے ہیں تو ہم نے وہاں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خبر کے مطابق ایک ہودج نشین عورت کو پایا، تو ہم نے اس سے کہا کہ تیرے پاس جو تحریر ہے وہ لا، اس نے انکار کیا کہ میرے پاس کوئی تحریر نہیں، میں نے کہا کہ یا تو وہ تحریر نکال کہاں ہے، ورنہ پھر ہم تیرے کپڑے اتاریں گے، یعنی تلاشی کے لئے۔ قال فاخرجته من عقاصها کہ اس نے وہ پرچہ اپنی چوٹی میں سے نکالا، اور ایک روایت میں ہے۔ فاخرجته من حجزتها، یعنی اس نے نکالا اس کو اپنی ازار کے نیفہ میں سے۔ اور جمع بین الروایتین اس طرح کیا گیا ہے کہ ممکن ہے اس نے اولاً اس پرچہ کو اپنی چوٹی کے بل میں داخل کیا ہو اور اس کی چوٹی چونکہ طویل تھی اس لئے اس نے اس کے سرے کو نیفہ میں لگالیا ہو، آگے روایت میں ہے حضرت علی فرماتے ہیں کہ ہم وہ تحریر لیکر حضورؐ کی خدمت میں پہنچے جس کے شروع میں یہ لکھا تھا۔ من حاطب بن ابی بلتعة الی ناس من المشرکین۔ اور پھر آگے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جو غزوۃ الفتح کا ارادہ فرما رکھا تھا اس کی خبر دی گئی تھی، اور اس کے بعد والی روایت میں اس تحریر کے یہ الفاظ منقول ہیں ان محمدا قد سار الیکم، اور ایک روایت میں ہے۔ کما فی البذل۔:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قد توجه الیکم بجیش کاللیل یسیر کالسیل۔ یعنی محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مکہ پر چڑھائی کرنے والے ہیں اپنے بڑے لشکر کے ساتھ جو رات کی طرح ہے یعنی اس کے چلنے سے زمین ایسی تاریک ہو جاتی ہے جیسے رات میں ہوتی ہے، اور جو تیز رفتاری اور سرعت سیر میں پانی کے رَو کی طرح ہے۔

اور الابواب والتراجم ص۲۵۸ میں حضرت شیخ نے علامہ عینی سے اس تحریر کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: امابعد! یامعشر قریش فان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جاءکم بجیش کاللیل یسیر کالسیل فواللہ لو جاءکم وحدہ لنصرہ اللہ علیکم وانجز له وعدہ۔ فانظروا لانفسکم والسلام اھ۔ امام بخاری نے اس قصہ کو کتاب الجہاد میں باب الجاسوس وغیرہ

---

لہ ہکذا فی البخاری فی کتاب الجہاد فی باب الجاسوس وغیرہ، ووقع فی البخاری فی کتاب المغازی فی باب فضل من شہد بدرًا قال: بعثنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم واباامرثد والزبیر، یعنی مقداد کے بجائے اس دوسری جگہ ابومرثد واقع ہوا ہے، حافظ فرماتے ہیں ہوسکتا ہے حضرت علی کے ساتھ جانے والے یہ تینوں ہوں، زبیر بن العوام، اور مقداد اور ابومرثد، فذکر احد الراویین مالم یذکرہ الآخر، اھ من البذل بزیادۃ۔

کے تحت اور کتاب المغازی میں باب غزوۃ الفتح وما بعث حاطب بن ابی بلتعۃ الی اہل مکۃ میں ذکر کیا ہے، اور کتاب التفسیر وغیرہ میں بھی۔ فقال ماھذا یاحاطب؟ فقال یارسول اللہ! لاتعجل علی الخ۔

**مضمونِ حدیث** جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس یہ تحریر پہنچ گئی تو آپ نے حاطب کو بلاکر دریافت فرمایا کہ یہ تم نے کیا کیا؟ تو انہوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! آپ اپنے کسی فیصلہ میں جلدی نہ فرمائیے گا پہلے میری بات صاف صاف سن لیجئے وہ یہ کہ آپ کے پاس جو صحابہ خاندان قریش سے ہیں تو چونکہ مکہ مکرمہ میں قریش کا خاندان موجود ہے لہذا آپکے صحابہ کے جو بعض اعزہ مکہ میں موجود ہیں تو وہ ان کی اس قرابت کی بناپر ان کے اہل وعیال کی حمایت وحفاظت کرتے ہیں اور بندہ تو اصالۃً قریش سے نہیں ہے بلکہ میں تو ان کے ساتھ حلیف ہونیکی حیثیت سے جڑا ہوا تھا تو میرے جو اعزہ مکہ میں ہیں ان کی حمایت وحفاظت کی صورت میں نے یہ سوچی کہ کفار قریش پر میں کوئی احسان رکھوں جس کی وجہ سے وہ میرے اعزہ کا خیال رکھیں، اور انہوں نے قسم کھاکر عرض کیا کہ واللہ یا رسول اللہ! اس منشأ کے علاوہ کوئی اور بات کفر یا ارتداد میرے اندر نہیں پایا جاتا، آپ نے ان کا کلام بغور سنکر صحابہ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: صدقکم کہ یہ جو کچھ کہہ رہے ہیں وہ سچ ہے، گویا آپ نے ان کو معذور سمجھتے ہوئے درگذر فرمادیا۔

شراح حدیث نے اس واقعہ سے جو جو احکام اور فوائد مستفاد ہوتے ہیں ان کو تفصیل سے لکھا ہے جو چاہے وہاں دیکھ لے، ینظر العینی ص۲۵۵ ج۱۴ باب الجاسوس۔

فقال عمر: دعنی اضرب عنق ھذا المنافق، فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قد شھد بدرا وما یدریك لعل[1] اللہ اطلع علی اھل بدر فقال اعملوا ماشئتم فقد غفرت لکم۔

**شرحِ حدیث** اس پر حضرت عمر جن کی شدت امر دین میں معروف ومشہور ہے انہوں نے حضور سے عرض کیا کہ مجھے اجازت دیجئے اس بات کی میں اس منافق کو قتل کرڈالوں، اس پر آپ نے فرمایا کہ یہ جنگ بدر میں شریک تھے اور تمہیں خبر بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ کیسی رحمت کے ساتھ اہل بدر پر متوجہ ہوئے ہیں اور ان کے بارے میں یہ فرمایا ہے: اعملوا ماشئتم فقد غفرت لکم، اس جملہ پر جو اشکال ہوتا ہے وہ ظاہر ہے اس لئے کہ اس سے اہل بدر کیلئے ہر قسم کے عمل کی اباحت سمجھ میں آتی ہے جو منشأ شارع کے خلاف ہے، اس کی ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اس حدیث کا تعلق گذشتہ اعمال سے ہے کہ وہ سب معاف کردیئے گئے، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر اس کا تعلق

---

[1] ولفظ "لعل" وان کان للترجی لکن قال العلماء ان الترجی فی کلام اللہ وکلام رسولہ للوقوع (بذل) قولہ "اطلع" بتشدید الطاء ای اقبل علیھم ونظر الیھم نظر الرحمۃ والمغفرۃ (عون)

زمانہ مستقبل سے ہوتا تو بجائے لفظ ماضی کے یوں کہا جاتا فاغفرہ لکم، لیکن اس توجیہ پر ایک قوی اشکال یہ ہے کہ اگر یہ حکم صرف ماضی سے متعلق ہوتا تو پھر قصۂ حاطب میں اس سے استدلال کیسے درست ہے کیونکہ قصۂ حاطب بدر کے تقریبًا چھ سال بعد فتح مکہ سے قبل پیش آیا ہے، دوسری توجیہ یہ ہے کہ یہ خصوصیت ہے اہل بدر کی اور اللہ تعالیٰ شانہ کو اختیار ہے اپنی وعیدات کے نافذ کرنے اور نہ کرنے میں "لایسئل عما یفعل وہم یسئلون" ففی العینی وفیہ الحجۃ لترک انفاذ الوعید من اللہ تعالیٰ لمن شاء ذلک اھ یعنی دراصل اس سے مقصود اہل بدر کی تشریف وتکریم ہے نہ کہ اباحت ذنوب یعنی اہل بدر کے اس عظیم کارنامہ کی وجہ سے ان کے گذشتہ ذنوب معاف کر دیئے گئے ہیں اور آئندہ بھی اگر وقوع ہوتو وہ اس کے اہل اور مستحق ہیں کہ ان کو بھی معاف کر دیا جائے جیسا کہ دنیوی حکومتوں میں بھی بعض لوگوں کے کارناموں کی وجہ سے ان کے حق میں بطور انعام حق وفاداری ــ بعض خون معاف کر دیئے جاتے ہیں، یعنی بالفرض اگر ان سے ایسا ہوا تو ان سے گرفت نہیں کی جائیگی اور یہ مقصد نہیں کہ ان کو قتل کی اجازت یا ترغیب دی جارہی ہے، اور بھی بعض توجیہات بذل وغیرہ شروح میں مذکور ہیں۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

حاطب بن ابی بلتعۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا کچھ حال بذل میں مذکور ہے ان ہی کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی، "یایہا الذین آمنوا لاتتخذوا عدوی وعدوکم اولیاء"

## باب فی الجاسوس الذمی

**جاسوسی کرنیوالوں کا حکم** ذمی اگر مسلمانوں کے خلاف جاسوسی کرے تو اس کا یہ فعل نقض عہد شمار ہوتا ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک شمار نہیں ہوتا، امام مالک کے نزدیک یہ نقض عہد ہے لہذا ان کے نزدیک اس بنا پر اس کا قتل جائز ہے، اور جمہور کے نزدیک اسکا قتل جائز نہیں، کذا فی البذل عن النووی آگے امام نووی فرماتے ہیں کہ ایک صورت میں شافعیہ کے نزدیک بھی جاسوسی سے انتقاض عہد ہوجاتا ہے یعنی اگر اس کی شرط لگائی گئی ہو، اور اگر جاسوس کافر حربی ہو تو اس کا قتل بالاجماع جائز ہے، جاسوس مسلم کا حکم تو شروع باب میں گذر ہی چکا، ذکر ہذہ الاحکام الامام النووی لکن لم یتعرض لحکم الجاسوس المستامن والظاہر واللہ تعالیٰ اعلم عدم الجواز فانہ اشبہ بالذمی۔

---

عن حارثۃ بن مضرب عن فرات بن حیان ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم امر بقتلہ۔

فرات بن حیان جو اس واقعہ مذکورہ فی الحدیث کے بعد اسلام لے آئے تھے وہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے میرے قتل کا حکم صادر فرما دیا تھا جبکہ میں ابوسفیان کی طرف سے جاسوس بن کر آیا تھا، اور یہ اس وقت ایک انصاری صحابی کے حلیف تھے، چنانچہ انصار کی ایک جماعت پر ان کا گذر ہوا تو کہنے لگے میں مسلمان ہوں تو ایک انصاری شخص نے

حضور سے عرض کیا یا رسول اللہ! یہ تو یوں کہتا ہے کہ میں مسلمان ہوں حالانکہ آپ نے اس کے قتل کا حکم فرما رکھا ہے) تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ سنکر فرمایا کہ بے شک تم میں سے بعض رجال ایسے ہیں کہ ہم ان کے معاملہ کو سپرد کرتے ہیں ان کے ایمان کی طرف، یعنی ان کے دعویٰ ایمان کو قبول کرتے ہیں، آپ نے فرمایا ان ہی میں سے فرات بن حیان بھی ہے۔

**حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقۃ** یہ حدیث بظاہر ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں، اسلئے کہ فرات بن حیان ذمی کہاں تھے، یہ تو ابوسفیان کی جانب سے جاسوسی کیا کرتے تھے. لہٰذا کافر حربی ہوئے، اس کی توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ یہاں روایت میں تصریح ہے اس بات کی کہ وہ بعض انصار کے حلیف تھے، لہٰذا بمنزلہ ذمی کے ہوئے۔

## باب فی الجاسوس المستأمن

اس باب کی پہلی حدیث مختصر ہے، دوسری مفصل ہے. حدیثیں دونوں ایک ہی ہیں جس کے راوی سلمۃ بن الاکوع کے بیٹے ایاس بن سلمہ ہیں۔

قال حدثنی ابی قال غزوت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ھوازن قال فبینما نحن نتضحیٰ وعامتنا مشاۃ، وفینا ضعفۃ الخ۔

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جب غزوۂ حنین کے لئے تشریف لیجارہے تھے تو اس سفر کے درمیان کا یہ واقعہ ہے جس کو سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیان کر رہے ہیں۔

**شرحِ حدیث** اس غزوہ میں جو کہ قبیلہ ہوازن کیساتھ ہوا تھا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ میں بھی تھا، ایک روز کا واقعہ ہے کہ ہم سب قافلہ والے صبح کا کھانا کھا رہے تھے، اکثر ہم میں پیادہ پا تھے اور بہت سے ہم میں ضعیف اور کمزور لوگ تھے (ضَعَفَۃٌ جمع ہے ضعیف کی، اور ہوسکتا ہے یہ لفظ ضَعْفَۃٌ ہو سکون عین کے ساتھ ای حالۃ الضعف) تو اچانک ایک شخص کا فر سرخ اونٹ پر سوار آپہنچا، اور اس پر سے اترنے کے بعد اس نے اس اونٹ کی تہی گاہ سے ایک چمڑہ کا تسمہ نکالا، اس کے ذریعہ سے اپنے اونٹ کو باندھا پھر آکر ہمارے ساتھ کھانے میں شریک ہوگیا (کھانے کے درمیان اس نے پورے لشکر پر نظر ڈال کر) لوگوں کے ضعف کی حالت اور سواریوں کی کمی کا اندازہ لگا لیا، پھر اٹھ کر دوڑ کر جانے لگا اپنے اونٹ کی طرف، چنانچہ اس پر سوار ہوگیا اور اس کو ایڑ مار مار کر بھگانے لگا. سلمۃ بن الاکوع کہتے ہیں کہ قبیلہ اسلم کے ایک شخص نے اپنی اونٹنی پر سوار ہو کر اسکا پیچھا کیا. اور یہ اونٹنی پورے لشکر کی اونٹنیوں میں سب سے افضل تھی، یعنی تیز دوڑنے میں، سلمہ کہتے ہیں: میں بھی اس کے تعاقب میں چلا پیدل دوڑتا ہوا (یہ تیز رفتاری میں بڑے مشہور و معروف تھے پیدل دوڑنے میں شہسوار کو پیچھے کر دیتے تھے، چنانچہ آگے وہ اسی کو بیان کر رہے ہیں) نادر کتہ ورأس الناقۃ عند ورك الجمل وکنت عند ورك الناقۃ. سلمہ جو صورت حال

بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ دوڑنے میں سب سے آگے تو وہ مشرک تھا جو اونٹ پر سوار تھا، اور اس کے پیچھے قبیلہ اسلم کے وہ صحابی تھے جو اپنی اونٹنی پر سوار تھے، سلمہ فرما رہے ہیں کہ دوڑتے دوڑتے ان صحابی کی ناقہ کا سر مشرک کی سواری کے سرین کے قریب پہنچ چکا تھا اور میں ان صحابی کی ناقہ کے سرین کے پاس بھاگتا بھاگتا پہنچ چکا تھا، ثم تقدمت حتی کنت عند ورك الجمل ثم تقدمت حتی اخذت بخطام الجمل، یعنی میں نے ہمت کر کے ایک چھلانگ اور لگائی یہانتک کہ میں اُن صحابی کی جگہ آگیا یعنی اونٹ کے سرین کے قریب، پھر میں اور قوت سے آگے بڑھا حتی کہ میں نے مشرک سوار سے آگے نکل کر اس کے اونٹ کی نکیل پکڑلی اور اس اونٹ کو میں نے زمین پر بٹھادیا اور اسی اثناء میں میں نے اپنی تلوار نیام میں سے نکال کر اس کافر کے رسید کی جس سے اس کا سر کٹ گیا اور وہ مشرک سواری پر سے گر گیا، پھر میں اس کی سواری کو مع اس کے ساز و سامان کے لے کر چل رہا تھا پس حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو میں نے دیکھا کہ آپ مع اپنے چند اصحاب کے میری طرف چلے آرہے ہیں، اور آکر آپ نے دریافت فرمایا کہ اس مشرک کو کس نے قتل کیا ہے لوگوں نے میرا نام لیا کہ سلمۃ بن الاکوع نے کیا ہے۔ اس پر آپ نے فرمایا: له سلبه اجمع کہ اس کافر کا تمام سَلَب ابن الاکوع ہی کے لئے ہے۔

**حدیث کی ترجمۃ الباب کیساتھ مطابقت** اس حدیث پر بھی ترجمۃ الباب کے ساتھ عدم مطابقت کا اشکال ہوتا ہے اس لئے کہ جمل احمر والا مشرک مستأمن کہاں تھا، چنانچہ اس حدیث پر امام بخاری نے باب باندھا ہے "باب الحربي اذا دخل دار الاسلام بغیر امان"، اس کی زائد سے زائد توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ روایت میں یہ ہے کہ یہ مشرک صحابہ کے ساتھ کھانے میں آکر شریک ہوگیا، اور ظاہر ہے کسی نے اس کو ٹوکا نہیں گویا یہ ایک طرح کا استیمان ہوگیا لیکن یہ بھی ذہن میں رہے کہ یہ توجیہ حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت پیدا کرنے کے لئے ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں کا حکم ایک ہی ہو، ای حکم الجاسوس الحربي والمستأمن، اس حدیث میں سلب مقتول کا ذکر ہے کہ وہ قاتل کے لئے ہے کما فی الحدیث "من قتل قتیلاً فله سلبه"، لیکن یہ سلب کا مسئلہ اختلافی اور وسیع الذیل ہے یعنی اس کے تحت میں بہت سارے مسائل اور جزئیات ہیں جو عنقریب اپنے محل میں کتاب الجہاد ہی میں آنے والے ہیں۔

حدیث الباب المختصر اخرجه البخاری والنسائی، والمفصل اخرجه مسلم، قاله المنذری۔

## باب فی ای وقت یستحب اللقاء

یعنی کس وقت دشمن پر حملہ کرنا اور مقابلہ کرنا بہتر ہے۔

عن النعمان بن مقرن رضی الله تعالى عنه قال: شهدت رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم

اذالم یقاتل من اول النہار اخر القتال ۱ھ۔

**مضمونِ حدیث** نعمان بن مقرن رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بعض مغازی میں شریک ہوا ہوں تو میں نے دیکھا کہ اگر آپ کسی وجہ سے دن کے شروع میں قتال نہیں کرسکے تو پھر قتال کو مؤخر فرماتے تھے زوال شمس تک کے لئے۔

یعنی اول تو آپ دن کے شروع میں قتال فرمایا کرتے تھے، اور اگر کسی وجہ سے اس وقت لڑائی شروع نہ ہوسکے تو پھر دن چڑھے لڑائی کی ابتداء نہیں فرمایا کرتے تھے بلکہ ظہر کے وقت کا انتظار فرمایا کرتے اور پھر نماز کے بعد جو خیر و برکت کا وقت ہوتا ہے اور نصرت کی ہوائیں چلتی ہیں اس وقت لڑائی شروع کرتے۔ حافظ لکھتے ہیں: فائدہ تاخیر قتال کا یہ ہے کہ اوقات صلاۃ محل ہیں اجابت دعار کا اور ہوا کے چلنے کا وقت ہے اور نشاط کے پیدا ہونیکا ترمذی شریف میں نعمان بن مقرن کی یہ حدیث ذرا تفصیل سے ہے، ولفظہ: غزوت مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فکان اذا طلع الفجر امسک حتی تطلع الشمس فاذا طلعت قاتل، فاذا انتصف النہار امسک حتی تزول الشمس، فاذا زالت الشمس قاتل حتی العصر، ثم امسک حتی یصلی العصر، ثم یقاتل الحدیث (بذل) قلت: وقد تقدم فی باب دعاء المشرکین من حدیث انس ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یغیر عند صلاۃ الصبح وکان یتسمّع فاذا سمع اذانا امسک والا اغار۔

وحدیث الباب اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی، قالہ المنذری

## باب فیما یؤمر بہ من الصمت عند اللقاء

عن قیس بن عباد قال کان اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یکرھون الصوت عند اللقاء

یعنی صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کفار پر حملہ کے وقت شور و پکار کو پسند نہیں کرتے تھے بلکہ خاموشی کے ساتھ قتال کرتے تھے۔ شراح نے لکھا ہے کہ اس وقت میں شور و پکار سے شبہ ہوتا ہے گھبراہٹ بے صبری اور خوف کا، بخلاف متانت اور خاموشی کے کہ وہ دلیل ہے ثبات اور پختگی کی، بذل میں ہے کہ ملا علی قاری نے یہاں پر ذکر اللہ کا استثناء کیا ہے لیکن اس استثناء کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی اس لئے کہ لڑائی کے وقت ذکر اللہ کے ساتھ آواز بلند کرنا کہاں ثابت ہے،

## باب فی الرجل یترجّل عند اللقاء

یعنی یہ کہ غازی پہلے سے تو سوار ہو اور پھر عین لڑائی اور حملہ کے وقت اپنی سواری سے نیچے اتر کر قتال کرے مطلب یہ ہے کہ اگر اس میں مصلحت سمجھے تو ایسا کرسکتا ہے، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے۔ لما لقی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم المشرکین یوم حنین فانکشفوا نزل عن بغلتہ فترجل۔

شرحِ حدیث | کہ غزوۂ حنین میں جب صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم مشرکین کے تیروں کی کثرت سے منتشر ہونے لگے تو آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اپنی سواری سے نیچے اتر کر بیدل دشمن کی طرف چلے، ایسا کرنے میں بہت سی مصلحتیں تھیں، مثلاً یہ کہ مشرکین کے تیروں کی وجہ سے آپ کی سواری بدک کر پیچھے نہ ہٹنے لگے اور یہ کہ آپ کفار پر اپنی ثبات قدمی ظاہر کرتے تھے، نیز صحابۂ کرام کی حوصلہ افزائی، کہ جوان میں منتشر ہو گئے تھے آپ کو پاپیادہ دشمن کی طرف بڑھتے ہوئے دیکھ کر مجتمع ہو جائیں، وغیرہ، اور اس سے آپ کی کمال شجاعت کا ثابت ہونا تو ظاہر ہے، کہ آپ اپنی سواری پر سے اتر کر باوجود صحابہ کے منتشر ہو جانے کے انا النبی لاکذب انا ابن عبد المطلب کہتے ہوئے آگے بڑھتے چلے گئے۔ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وشرف وکرم وعلی آلہ وصحبہ اجمعین۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی اتم منہ فی اثناء الحدیث الطویل۔ قالہ المنذری۔

## باب فی الخیلاء فی الحرب

ان نبی اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کان یقول: من الغیرۃ ما یحب اللہ ومنہا ما یبغض اللہ الحدیث

شرحِ حدیث | اس حدیث میں دو جزء ہیں، ایک غیرت سے متعلق اور ایک فخر اور خیلاء سے، جزء ثانی ہی کو ترجمۃ الباب سے مطابقت ہے، وہ یہ کہ آپ فرما رہے ہیں کہ بعض قسمیں تکبر کی ایسی ہیں جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک مبغوض اور ناپسندیدہ ہیں، اور بعض قسمیں اس کی ایسی بھی ہیں جو اللہ تعالیٰ کو پسند ہیں، قسم ثانی کا مصداق وہ فخر اور بڑائی کا اظہار ہے جو دشمن کے سامنے لڑائی کے وقت کیا جائے، دشمن کو مرعوب کرنے کے لئے اپنی بہادری جتلائے، زبان سے بھی اور نقل وحرکت سے بھی، اور ایسے ہی وہ خیلاء جو صدقہ خیرات کے وقت ہو، اور صدقہ میں خیلاء یہ ہے کہ چاہے جتنی بڑی مقدار صدقہ کی ہو اس کو کثیر نہ سمجھے بلکہ اس کی قلت کا اظہار کرے، نیز بہت خوش دلی کیساتھ اور انبساط کیساتھ صدقہ کرے، اور اختیال کی قسم اول جو مبغوض عند اللہ ہے وہ آدمی کا اکڑنا اور خوش ہونا ہے دوسروں پر ظلم اور زیادتی کرنے میں۔

اور حدیث کا دوسرا جزء جو غیرت سے متعلق ہے اس کے بارے میں بھی آپ یہی فرما رہے ہیں کہ اس کی بھی دو قسمیں ہیں محبوب عند اللہ، اور مبغوض عند اللہ، غیرت کہتے ہیں کراھۃ المشارکۃ فی امر محبوب کو یعنی آدمی کا اپنی محبوب اور پسندیدہ چیز میں دوسرے شخص کی شرکت کو پسند نہ کرنا، جیسے عاشق اپنے معشوق کے بارے میں یہ نہیں چاہتا کہ کوئی دوسرا اس سے تعلق قائم کرے، اور یہ کہ وہ معشوق کسی دوسرے کی طرف متوجہ ہو، علی ہذا القیاس اپنی بیوی ہے، یہ کون چاہے گا کہ کوئی دوسرا اس کی طرف دیکھے یا رغبت کرے، بس آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرما رہے ہیں کہ جو صفت غیرت کی اللہ تعالیٰ کو محبوب ہے وہ غیرت ہے جو واقعی محل شک اور محل تہمت میں ہو جس کو آپ فرما رہے ہیں،

الغیرۃ فی ریبۃ اور وہ غیرت جو مبغوض ہے وہ وہ ہے جو بے محل ہو، خواہ مخواہ اور بلاوجہ، بات بالکل صحیح ہے اسلئے کہ جو غیرت بلاوجہ اور بے محل ہوگی وہ تو سراسر سوءظن ہے، لہٰذا اس سے بچنا ضروری ہے اسی لئے اس کو مبغوض فرمایا ہے[1] اور جو غیرت واقعی محل شک میں ہو وہ مطلوب اور پسندیدہ ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الرجل یستأسر

**ترجمۃ الباب کی شرح** یستأسر کو معروفاً ومجہولاً دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان لڑائی وغیرہ میں کفار کے گھیرے میں آجائے تو اس کو کیا کرنا چاہیئے، اپنے آپ کو ان کے حوالہ کردے، اور ان کی قید کو قبول کرلے، یا یہ کہ ان کے ساتھ مزاحمت کرے، اور ان کی قید قبول کرنے پر آمادہ نہ ہو، امام بخاری نے بھی اس مضمون پر باب باندھا ہے "باب ھل یستأسر الرجل، ومن لم یستأسر" میرا ذوق یہ کہتا ہے کہ امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں جزء ثانی (ومن لم یستأسر) بڑھا کر عدم استیسار کو افضل قرار دیا ہے، یعنی یہ کہ گو ایسے آڑے وقت میں کافر کی قید قبول کرنا جائز ہے، لیکن اولیٰ یہی ہے کہ کافر کی بات پر اعتماد نہ کرے، اور اس کی قید کو قبول نہ کرے۔

عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: بعث النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عشرۃ عینا الحدیث۔

**حدیث الباب کی شرح** مصنف نے اس باب میں سریۃ الرجیع کا واقعہ ذکر فرمایا ہے، یہ اصحاب سریہ دس اصحاب تھے جن کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے عین یعنی جاسوس بنا کر خبر قریش لانے کے لئے مکہ مکرمہ کی جانب بھیجا تھا جن کا امیر آپ نے عاصم بن ثابت کو مقرر فرمایا تھا جیسا کہ یہاں حدیث میں تصریح ہے۔

فنفر والھم ھذیل بقریب من مائۃ رجل رام، یعنی جب یہ سریہ مکہ کی جانب جارہا تھا تو راستہ ہی میں ان کی طرف قبیلہ ہذیل کے تقریباً سو آدمی تیر انداز قسم کے ان کے مقابلہ کے لئے نکل آئے، اور ظاہر بات ہے کہ یہ اصحاب سریہ تو خالی ہاتھ تھے، غیر مسلح، کیونکہ یہ تو صرف جاسوسی کے لئے جارہے تھے نہ کہ لڑائی کے لئے، اب جب اچانک سو تیر انداز ان کے مقابلہ کے لئے آگئے تو یہ لوگ اپنی جان بچانے کے لئے ایک پہاڑی پر چڑھ گئے، جس کو راوی کہہ رہا ہے فلما احسن بھم عاصم لجأوا الی قردد، الحاصل جب یہ لوگ پہاڑی پر چڑھ گئے تو ان تیر انداز مشرکین نے ان سے کہا انزلوا کہ نیچے اتر آؤ اور اپنے آپ کو ہمارے حوالہ کردو اس طور پر کہ ہم تم سے معاہدہ کرتے ہیں، یعنی اس بات پر کہ تم میں سے کسی

---

[1] مثلاً اگر کسی شخص کو اپنی بیوی کے بارے میں اسوجہ سے غصہ اور غیرت آئے کہ وہ فلاں اجنبی کو جھانکتی ہے یا کوئی اجنبی اسکو دیکھتا ہے، تو یہ بات اگر کسی قرینہ کیوجہ سے ہے تب تو یہ اس کی غیرت محبوب ہے اور اگر بلاوجہ ہو تو مبغوض ہے۔

کو قتل نہ کریں گے، اس پر امیر سریہ عاصم بن ثابت نے کہا اما انا فلا انزل فی ذمۃ کافر کہ میں تو کسی کافر کے ذمہ کا اعتبار کر کے نیچے اتروں گا نہیں (جو تم سے ہو سکے کر لو) اس پر ان مشرکین نے تیر اندازی کے ذریعہ عاصم امیر سریہ اور ان کے سات عدد ساتھیوں کو ختم کر دیا ونزل الیھم ثلاثۃ نفر، اب جو تین باقی رہ گئے تھے وہ ان کا عہد قبول کرتے ہوئے نیچے اتر آئے وہ — یہ ہیں، خبیب بن عدی، زید بن الدثنہ، ورجل آخر (عبداللہ بن طارق) جب ان مشرکین نے ان تین پر قابو پا لیا تو اپنی کمانوں کے اوتار کھولنے لگے، اور ان اوتار کے ذریعہ سے ان تین کو باندھنے لگے۔ خبیب اور زید کو تو انہوں نے باندھ لیا جب تیسرے شخص کو باندھنے لگے تو اس نے کہا ھذا اول الغدر واللہ لا اصحبکم، کہ یہ غدر اور نقض عہد کی ابتداء ہے یعنی باندھتے کیوں ہو واللہ میں تمہارے ساتھ ہرگز نہ جاؤں گا، اور یہ جو میرے ساتھی شہید کر دیئے گئے ہیں یہ میرے لئے بہترین اسوہ اور نمونہ ہیں، مشرکین ان کو کھینچ کر زبردستی لیجانے لگے لیکن انہوں نے ان کے ساتھ جانے سے انکار کر دیا، تب مشرکین نے ان کو بھی قتل کر دیا، اب دو باقی رہ گئے خبیب اور زید بن الدثنہ، ان دونوں کو وہ مشرک ہاتھ باندھنے کے بعد اپنے ساتھ لے گئے، فلبث خبیب اسیرا، روایت میں اختصار ہے، صرف خبیب کا ذکر کیا حتی اجمعوا قتلہ یہاں بھی اختصار ہے، بخاری کی روایت میں تفصیل ہے، چنانچہ اس میں اس طرح ہے " فانطلقوا بخبیب وابن الدثنۃ حتی باعوھما بمکۃ بعد وقیعۃ بدر فابتاع خبیبا بنو الحارث بن عامر بن نوفل، وکان خبیب ھو قتل الحارث بن عامر یوم بدر، فلبث خبیب عندھم اسیرا، فاخبرنی عبیداللہ بن عیاض ان بنت الحارث اخبرتہ انھم حین اجتمعوا استعار منھا موسی"، یعنی وہ مشرکین حضرت خبیب اور حضرت زید بن الدثنہ دونوں کو لے کر چلے گئے، اور ان دونوں کو مکہ میں لیجا کر فروخت کر دیا ان دو میں سے خبیب کو حارث بن عامر کے بیٹوں نے خریدا، اور حال یہ کہ خبیب نے جنگ بدر میں حارث بن عامر کو قتل کیا تھا، اب ظاہر ہے کہ خبیب اب ایسے شخص کے ہاتھ میں پہنچ گئے جس کے باپ کے قاتل خبیب ہیں تو وہ ان کے ساتھ کیا معاملہ کرے گا، جو بھی سخت سے سخت معاملہ کرے کم ہے، بہرحال روایت میں یہ ہے کہ یہ خبیب ان کے یہاں چند روز تک رہے، آخر کار بنو الحارث نے جب خبیب کے قتل کا ارادہ کیا تو انہوں نے اپنی موت اور شہادت کی تیاری میں اس گھر والوں سے استرہ طلب کیا زیر ناف بالوں کو صاف کرنے کے لئے، فلما خرجوا بہ لیقتلوہ یہاں بھی اختصار ہے اس روایت کا بقیہ حصہ خود ابوداؤد کی کتاب الجنائز میں "باب المریض یاخذ من اظفارہ وعانتہ" میں آرہا ہے، وہاں یہ ہے فاعارتہ فدرج بُنَیٌّ لھا وھی غافلۃ الحدیث، یعنی جس وقت خبیب استحداد کر رہے تھے تو ایک چھوٹا سا بچہ کھیلتا کھیلتا ان کے پاس پہنچ گیا، جس کو انہوں نے اپنی ران پر بٹھا لیا، اتفاق سے اس منظر کو اس بچہ کی ماں نے دیکھ لیا وہ دیکھ کر گھبرا گئی، خبیب نے جب یہ دیکھا تو انہوں نے اس کو سمجھایا کہ کیوں ڈرتی ہے اللہ نہ کرے میں اس کو قتل تھوڑا ہی کروں گا، بخاری کی روایت میں اس کے بعد مزید تفصیل ہے، فلما خرجوا بہ لیقتلوہ الحاصل جب بنو الحارث ان کو قتل کے لئے لیجانے لگے تو حضرت خبیب نے ان سے فرمایا کہ مجھے ذرا مہلت دو دو رکعت پڑھنے کی

چنانچہ انہوں نے اس کی مہلت دیدی، انہوں نے دو رکعت مختصر سی پڑھ کر سلام پھیر کر یہ کہا واللہ اگر مجھے یہ خیال نہوتا کہ تم میرے بارے میں موت کی گھبراہٹ کا گمان کروگے تو میں اس نماز کو اور دراز کرتا، روایت میں ہے کہ انہوں نے ان لوگوں کے لئے کچھ بددعائیں کیں، اللھم احصھم عددًا واقتلھم بددًا، یا اللہ ان سب کو ایک ایک کر کے ہلاک کر دے، روایت میں ہے، راوی کہتا ہے کہ وہ سال پورا نہیں ہونے پایا تھا کہ وہ سب ہلاک کر دیئے گئے، ایک بھی ان میں سے زندہ باقی نہیں رہا۔

اس موقعہ پر حضرت خبیب نے چند اشعار بھی کہے تھے شہادت کے ذوق وشوق میں۔

ولستُ اُبالی حین اُقتل مسلما ❊ علی ای شق کان للہ مَصرعی

وذلک فی ذات الالٰہ وان یشاء ❊ یبارك علی اوصال شِلوٍ ممزع

صحیح بخاری کی روایت میں تو صرف دو ہی بیت ہیں باقی قصیدہ طویل ہے، جو دوسری سیرت کی کتابوں میں مذکور ہے جس کو ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے بتمامہا لامع الدراری کے حاشیہ میں اردو ترجمہ کے ساتھ طلبہ کی سہولت کے لئے تحریر فرمادیا ہے، اس کو ضرور دیکھا جائے۔

**حضرت خبیب کا قصیدہ** ہم ناظرین کی سہولت کے لئے یہیں نقل کرتے ہیں، اصل قصیدہ کی ابتدا اس طرح ہے حاشیۂ لامع میں ہر ہر بیت کے بعد اس کا ترجمہ مذکور ہے۔

(۱) لقد جَمَّعَ الاحزاب حولی والبّوا ❊ قبائلھم واستجمعوا کل مجمع

میرے گرد بہت سے گروہ جمع ہو رہے ہیں، اور انہوں نے بہت سے قبائل کو جمع کر رکھا ہے اور زیادہ سے زیادہ مجمع اکٹھا ہو رہا ہے۔

(۲) وکلھم مُبدی العَداوۃ جاھد ❊ علیَّ لانی فی وثاقٍ بمَضیَع

ہر ایک ان میں دشمنی ظاہر کرنے والا ہے، اور میرے خلاف کوشش کرنیوالا ہے اسلئے کہ میں رسیوں میں جکڑا ہوا ہوں، اور بربادی کی جگہ پڑا ہوا ہوں۔

(۳) وقد جمَّعوا ابناء ھم ونساء ھم ❊ وقُرِّبتُ من جِذع طویل مُمَنَّع

اور ان لوگوں نے (میرا تماشہ دیکھنے کے واسطے) اپنی سب عورتوں اور بچوں کو جمع کر رکھا ہے اور (سولی دینے کیلئے) قریب لایا گیا ہوں ایک بہت بڑے (درخت کے) تنے کے جو محفوظ ہے۔ یا بہت زیادہ طویل ہے۔

(۴) الی اللہ اشکو غربتی ثم کربتی ❊ وما ارصدَ الاحزاب لی عند مصرعی

اللہ ہی سے شکوہ کرتا ہوں اپنی بے کسی کا اور اپنی مصیبت کا اور اس چیز کا جو ان کافر جماعتوں نے میرے قتل کے وقت میرے لئے تیار کر رکھی ہے۔

(۵) فـذا العرش صَبِّرنی علی مایرادبی ؛ فقد بَضَّعوالحمی وقد یاس مطمعی۔
پس اے عرش کے مالک تو مجھے صبر عطا فرما اس چیز پر جس کا یہ لوگ میرے ساتھ ارادہ کر رہے ہیں اور ان لوگوں نے میرے گوشت کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیئے ہیں اور مجھے ہر اس چیز سے مایوسی ہوگئی ہے جس کی مجھے خواہش ہو (بڑی خواہش تو قید سے چھوٹ کر حضور کی خدمت میں حاضری ہے اور زندگی کی خواہش بھی اسمیں داخل ہوسکتی ہے۔

(۶) وذلك فی ذات الالٰه وان یشاء ؛ یبارك علی اوصال شِلو مُمَزَّع
اور یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ شانہ کی پاک ذات کے سلسلہ میں ہورہا ہے اور اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو برکت عطا فرمادے ٹکڑوں پر میرے اس بدن کے جو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا گیا ہے۔

(۷) وقد خَیَّرونی الکفرَ والموتَ دونه ؛ وقد هَمَلَت عینای من غیر مَجزَع
اور ان لوگوں نے مجھے اختیار دیا ہے کفر کا، اور بغیر اس کے موت کا (یعنی یا کفر اختیار کروں ورنہ موت کو) اور میری دونوں آنکھیں آنسوؤں سے بہہ رہی ہیں بغیر کسی گھبراہٹ کے (اور گھبراہٹ نہ ہونیکی وجہ آگے آرہی ہے)

(۸) ومابی حِذارُالموت انی لمیت ؛ ولکن حِذاری جَحْمِ نار مُلَفَّع
مجھے موت کا ڈر نہیں ہے اس لئے کہ (بہر حال میں ایک دن) ضرور مرنے والا ہوں، لیکن مجھے خوف اس آگ کی جسامت کا ہے جو بہت شعلوں والی ہے یا (انسانوں کو) کھا جانے والی ہے. مراد جہنم کی آگ ہے۔
(تنبیہ) "آگ کی جسامت" یہ ترجمہ اس پر مبنی ہے کہ حجم کو تقدیم الحاء المہملہ علی الجیم کے ساتھ پڑھا گیا، لیکن صحیح "جَحْم" بتقدیم الجیم علی الحاء ہے جو جحیم کا ماخذ ہے، اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا: لیکن مجھے خوف اس دہکتی آگ کا ہے)

(۹) فوالله مـا ارجوا اذامتُّ مسلمًا ؛ علی ای جنب کان فی الله مصرعی.
پس خدا کی قسم — اگر میں بحالت اسلام قتل کر دیا جاؤں تو مجھے ذرا پرواہ نہیں کہ میں اللہ کے بارے میں کس کروٹ گرا۔

(۱۰) فلست بمبدٍ للعدو تخشعًا ؛ ولاجزَعاً انی الی الله مرجعی
پس نہیں ہوں میں دشمن کے سامنے ظاہر کرنے والا کسی قسم کی عاجزی کو اور نہ کسی قسم کی گھبراہٹ کو، اس لئے کہ اللہ کی طرف مجھے لوٹنا ہے (انا للہ وانا الیہ راجعون کی طرف اشارہ ہے) بعض نسخوں میں اس طرح ہے
فلست ابالی حین اقتل مسلمًا ؛ علی ایِّ جَنبٍ کان فی اللہ مَصرعی۔

بخاری کی روایت میں ہے "فکان خبیب هو سَنَّ الرکعتین لکل امرئ مسلم قُتِل صَبرًا" کہ حضرت خبیب پہلے وہ شخص ہیں جنہوں نے قتل صبرًا کے وقت ادائے رکعتین کی سنّت جاری کی۔
یہ سریۃ الرجیع کا قصہ جنگ بدر کے بعد ۳ھ کا واقعہ ہے، اس قصہ سے معلوم ہوا کہ امیر سریہ عاصم بن ثابت تھے

اُسرِ مشرکین کو قبول نہیں کیا بلکہ شہادت کو اس پر ترجیح دی، البتہ باقی دو صحابیوں نے اَسْرِ کافر کو قبول کیا، علامہ عینی اس حدیث کے فوائد کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ حضرت خبیب اور ان کے دو ساتھیوں کے نزول میں اس بات کی دلیل ہے کہ ایسے وقت میں کافر کی قید قبول کرنا جائز ہے، مہلب کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی جان بچانے کے لئے رخصت پر عمل کرنا چاہے تو کر سکتا ہے، حضرت حسن سے بھی یہی منقول ہے کہ اس میں کچھ حرج نہیں، اور امام اوزاعی سے فعل عاصم کی ترجیح منقول ہے، یعنی ایسے وقت میں بجائے اَسْرِ کافر کے قبول کرنے کے شدت اختیار کرنا اولیٰ ہے (بذل)
والحدیث اخرجہ البخاری والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الکُمَنَاءِ

کُمَنَاء جمع ہے کمین کی، کمین وہ شخص جو دشمن کی تاک اور گھات میں ہو تاکہ موقع پاکر اس پر اچانک حملہ کر دے، کمین کا اطلاق اردو اور فارسی میں اس جگہ پر بھی ہوتا ہے جہاں چھپ کر بیٹھا جاتا ہے یعنی کمین گاہ پر جس کو فارسی میں دامگاہ بھی کہا جاتا ہے، دراصل یہ ماخوذ ہے کُمون سے جو مقابل ہے بروز کا، بظاہر مصنف کا یہ مقصد ہے کہ تدابیر حرب میں سے ایک تدبیر کمین گاہ میں بیٹھنا بھی ہے جیسا کہ غزوہ احد میں ہوا جو حدیث الباب میں مذکور ہے۔

سمعت البراء یحدث قال جعل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم علی الرماۃ یوم احد وکانوا خمسین رجلاً عبدَ اللہ بن جبیر الخ۔

**شرح الحدیث** یعنی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جنگ احد کے موقع پر پچاس ایسے صحابہ کو جو تیر انداز تھے ایک ٹیلہ (جَبَلِ رماۃ جو جبل احد کے سامنے ہے) پر بٹھا کر عبد اللہ بن جبیر کو ان پر امیر بنا دیا، اور ان کو بتاکید یہ ہدایت فرمائی کہ اگر تم یہ بھی دیکھو کہ ہمیں یعنی مسلمانوں کے لشکر کو پرند نوچ رہے ہیں تب بھی تم لوگ اپنی جگہ سے نہ ہٹنا جب تک میں تمہارے پاس قاصد نہ بھیجوں، اور چاہے ہم لوگ مشرکین کو پچھاڑ دیں شکست دے دیں ان کو روند دیں تب بھی۔ قال فھزمھم اللہ، قال فانا واللہ رأیت النساء، راوی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کو شکست دی اور میں نے دیکھا مشرکین کی عورتوں کو جان بچانے کے لئے پہاڑ پر چڑھتے ہوئے، اس صورت حال کو دیکھ کر عبد اللہ بن جبیر کے اصحاب نے الغنیمۃ ای قوم الغنیمۃ کہا، اے ساتھیو! چلو غنیمت کو لوٹیں، ہمارا لشکر غالب آگیا پھر کس چیز کا انتظار کر رہے ہو، اس پر عبد اللہ بن جبیر نے فرمایا کیا تم نے اس بات کو بھلا دیا جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے تم سے فرمائی تھی، لیکن وہ اس کے باوجود رکے نہیں اور نیچے اتر آئے، فصُرِفَت وجوھھم واَقبلوا منھزمین، ان کے اترنے کے بعد سب لوگ حیران اور پریشان ہوگئے، کیونکہ دوسری جانب سے بھی کفار چڑھ آئے اور مسلمان بیچ میں ہوگئے اور شکست کی صورت پیدا ہوگئی۔ والحدیث اخرجہ البخاری والنسائی، قالہ المنذری۔

# باب فی الصفوف

یعنی قتال کے لئے صف بندی پہلے سے کرنا، امام ترمذی کا ترجمہ اس میں زیادہ صاف اور واضح ہے "باب الصف والتعبیۃ عند القتال" تعبیہ یعنی ترتیب --- لشکر کے دستوں میں سے ہر ایک دستہ کے لئے مناسب جگہ تجویز کر دینا اور اس کو اس سے آگاہ کر دینا تاکہ قتال شروع ہونے کے وقت ہر ایک دستہ اپنی متعین جگہ پر پہنچ جائے، امام ترمذی نے اس باب کے تحت میں عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی یہ حدیث ذکر کی ہے "عبّانا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ببدر لیلاً" یعنی جنگ بدر کے موقعہ پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہم سب کی جگہیں رات ہی میں متعین فرما دی تھیں۔

عن حمزۃ بن ابی اُسید عن ابیہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم حین اصطففنا یوم بدر اذا اکثبوکم[۱] یعنی اذا غشوکم فارموھم بالنبل واستبقوا نبلکم۔

حضرت ابواُسید صحابی فرماتے ہیں کہ جب جنگ بدر میں ہم لوگ اپنی اپنی صفوں میں آگئے تو آپ نے یہ ہدایت فرمائی کہ جب یہ کفار تمہارے قریب آجائیں تب تیر اندازی شروع کرنا، یعنی تم میں اور مشرکین میں جب اتنا فاصلہ رہ جائے کہ تمہارے تیر ان تک پہنچ سکیں تب تیر اندازی شروع کرنا، اور اگر اس سے پہلے تیر اندازی شروع کی جائیگی تو ظاہر ہے کہ تیر ضائع ہوں گے، کوئی دشمن تک پہنچے گا کوئی نہیں پہنچے گا اسی لئے آگے فرما رہے ہیں کہ اپنے تیروں کو بچا کر رکھو، بچانے کا مطلب یہی ہے کہ دور سے مار کر ان کو ضائع نہ کیا جائے۔

والحدیث اخرجہ البخاری، قالہ المنذری۔

# باب فی سلّ السیوف عند اللقاء

قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم یوم بدر اذا اکثبوکم فارموھم بالنبل ولا تسلّوا السیوف حتی یغشوکم۔ یہ پہلی ہی حدیث کا دوسرا طریق ہے، اس میں سل سیوف کی زیادتی ہے جو پہلے طریق میں نہیں تھی، اسمیں استعمال سیف کا طریقہ بتلایا گیا ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جب مشرکین تھوڑے سے قریب ہوں تب تیر اندازی کی جائے، اور جب زیادہ قریب آجائیں تو اس وقت سیوف کا استعمال کیا جائے، یہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے صحابۂ کرام کو استعمال اسلحہ کے بارے میں ضروری ہدایات ہیں۔

---

[۱] ای قربوکم، من کَثَبَ وَاَکْثَبَ اذا قارب، والکثب القرب، وفی نسخۃ اذا اکثبوکم (بذل)

# باب فی المبارزة

**ترجمۃ الباب کی شرح ومذاہب ائمہ** قتال اور مقابلہ کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک اجتماعی دوسری انفرادی یعنی پوری جماعت، جماعت پر حملہ کرے اور یا مقابلہ فرداً فرداً ہو، فرداً فرداً مقابلہ پر آنے کو مبارزۃ کہتے ہیں، یعنی صف قتال سے ایک بہادر نکل کر سامنے میدان میں آئے اور کہے هل من مبارز ہے کوئی میرے مقابلہ پر آنے والا؟ اس باب میں مصنف اسی کو بیان کر رہے ہیں کہ آیا ایسا کرنا جائز ہے یا ناجائز، سو اگر مبارزۃ باذن الامام ہو تب تو اس کے جواز میں کوئی کلام ہی نہیں، عند الاکثر ومنہم الائمۃ الاربعۃ سوی الحسن فانہ لم یجزہا مطلقا، اور اگر بدون اذن الامام ہو تب بھی عند الجمہور ومنہم مالک والشافعی جائز ہے، ففی المغنی ص۳۹۴ ج۱۰ واما المبارزۃ فیجوز باذن الامیر فی قول عامۃ اهل العلم الا الحسن فانہ لم یعرفہا وکرہہا، الی آخر ما ذکر، لیکن اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے ان کے یہاں اس میں تفصیل ہے، ابن قدامہ نے اس کی تین صورتیں لکھی ہیں، ایک صورت میں مستحب ہے، ایک میں مباح اور ایک میں مکروہ، مستحب اس صورت میں ہے جب اس کی ابتداء کفار کی جانب سے ہو، اور مقابلہ پر آنے والا قوی شجاع ہو، باذن الامام، اور مباح اس صورت میں ہے جبکہ اس کی ابتداء ایسے مرد مسلم کی طرف سے ہو جو شجاع قوی ہو، اور مکروہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کی ابتداء مسلم ضعیف کی طرف سے ہو۔

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال تقدم یعنی عتبۃ بن ربیعۃ وتبعہ ابنہ واخوہ: فنادی من یبارز؟ فانتدب لہ شباب من الانصار۔

**شرح حدیث** حضرت علی سے روایت ہے (کہ جنگ بدر میں) تین کافر عتبۃ بن ربیعہ اور اس کے بعد اس کا بیٹا ولید بن عتبۃ، اور عتبۃ کا بھائی شیبۃ بن ربیعہ یہ تین میدان جنگ میں آگے بڑھے اور ہر ایک نے للکار کر کہا: من یبارز؟ تو ان کے جواب میں تین نوجوان انصاری میدان میں آئے (عبد اللہ بن رواحہ، عوف بن عفراء، معوذ بن عفراء) جب یہ مقابلہ پر آئے تو عتبۃ نے سوال کیا: من انتم؟ انہوں نے بتلا دیا کہ ہم فلاں فلاں ہیں یعنی انصار، تو بڑے فخر اور تکبر سے کہنے لگا تمہاری ہم کو ضرورت نہیں، انما اردنا بنی عمنا، ہمیں تو مقابلہ کے لئے اپنے خاندان قریش کے آدمی چاہئیں، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور مسلمان یہ سارا منظر دیکھ ہی رہے تھے، چنانچہ آپ نے فرمایا: قم یا حمزۃ، قم یا علی قم یا عبیدۃ بن الحارث، چنانچہ یہ تینوں حضرات میدان میں آگئے چونکہ مقابلہ فرداً فرداً تھا اس لئے حضرت حمزہ عتبہ کی طرف متوجہ ہوئے، حضرت علی فرماتے ہیں: اور میں شیبۃ کی طرف متوجہ ہوا (ان دونوں نے اپنے مقابل کو بحمد اللہ تعالیٰ نمٹا دیا) آگے حضرت علی فرماتے ہیں: عبیدۃ اور ان کے مقابل ولید کے درمیان مقابلہ ہوتا رہا، ہر ایک نے دوسرے کو زخمی کر دیا (ہم چونکہ فارغ ہو چکے تھے اس لئے) مائل ہوئے

ولید کی طرف اور اس کو قتل کر ڈالا، اور اپنے ساتھی عبیدہ کو میدان میں سے اٹھا کر لے آئے، حافظ نے لکھا ہے کہ یہ سب سے پہلی مبارزۃ ہے جو اسلام میں پیش آئی، ابن قدامہ نے جواز مبارزۃ باذن الامام میں اس واقعہ کو بھی پیش کیا ہے اس کے علاوہ بھی اور بعض دوسری مثالیں اس کی لکھی ہیں جن میں سے بعض میں اذن امام بھی ثابت نہیں، جو چاہے وہاں دیکھ لے، حدیث الباب سے معلوم ہو رہا ہے کہ مبارزۃ باذن الامام و بغیر اذن الامام دونوں جائز ہیں کما ہو مسلک الجمہور اس لئے کہ حمزہ وعلی کی مبارزۃ اگرچہ بالاذن تھی لیکن انصار کی مبارزۃ بدون اذن الامام تھی ولم ینکر علیہم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، قالہ الخطابی۔ یہاں ایک مسئلہ اور اختلافی ہے، وہ یہ کہ مبارز کی اعانت جائز ہے یا نہیں؟ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ جائز نہ ہو کیونکہ مقابلہ فرد کا فرد سے ہے، چنانچہ امام اوزاعی اور سحنون مالکی کے نزدیک یہ اعانت مکروہ ہے لکن عند الجمہور تجوز لہذا الحدیث (اوجز) اس حدیث پر منذری نے سکوت کیا ہے اور اس کی تخریج نہیں کی، صحیح بخاری میں مختصراً یہ ہے: قیس بن عباد کہتے ہیں کہ یہ آیت کریمہ "ھذان خصمان اختصموا فی ربھم" ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جنہوں نے جنگ بدر میں مبارزۃ کی تھی حمزہ وعلی وعبیدہ اھ فتح الباری ص۲۴۶ میں حافظ لکھتے ہیں کہ اس روایت میں مبارزین کی تفصیل مذکور نہیں ہے اور پھر اس کے بعد حافظ نے سیرۃ ابن اسحاق وغیرہ سے اس مبارزۃ کی تفصیل ذکر کی۔

## باب فی النھی عن المثلۃ

مُثلہ اسم مصدر ہے، اس کا مصدر مَثل ہے یقال مثلت بالحیوان مثلاً ومثلت بالقتیل، اور مثّلت بالتشدید۔ مبالغہ کے لئے ہے، کسی جانور یا انسان کو بری طرح قتل کرنا، اعضاء کو الگ الگ کر کے، لیکن روایت میں مجرداً ہی آیا ہے (مجمع البحار) مُثلہ ابتداء اسلام میں جائز تھا بعد میں اس پر نہی وارد ہوئی اور اس کا جواز منسوخ ہو گیا جیسا کہ احادیث الباب سے معلوم ہوگا۔

اعف الناس قتلۃ اھل الایمان، یعنی قتل کرنے میں سب سے زیادہ عفیف اور محتاط اہل ایمان ہوتے ہیں اس حدیث میں گویا اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اہل ایمان کسی کو قتل کرنے میں مثلہ نہیں کرتے اور اس سے بعد والی حدیث میں مثلہ سے صراحۃً نہی وارد ہے، کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یحثنا علی الصدقۃ وینھانا عن المثلۃ۔ یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہم کو صدقہ کی ترغیب دیتے تھے اور مثلہ سے منع کرتے تھے اور "درمختار" میں ہے کہ مثلہ ممنوع ہے کفار کے ساتھ بعد الظفر بہم واما قبلہ فلا باس بہا، یعنی کسی کافر کا مثلہ کرنا اس پر قابو پانے کے بعد ناجائز ہے، اور قابو پانے سے پہلے اس پر قابو پانے کے لئے جیسے بھی ممکن ہو قتل کر سکتے ہیں، اس پر علامہ شامی فرماتے ہیں: قال الزیلعی: وہذا حسن، ونظیرہ الاحراق بالنار، یعنی احراق بالنار کا حال بھی یہی ہے کہ کسی کافر

کا احراق اس پر قابو پانے کے بعد ناجائز ہے، اور قابو پانے سے پہلے جائز ہے، کر سکتے ہیں، تعذیب بالاحراق کا مسئلہ مستقل آگے آنیوالا ہے۔ حدیث عبداللہ اخرجہ ابن ماجہ قالہ المنذری. وحدیث سمرۃ سکت علیہ المنذری۔

## باب فی قتل النساء

جہاد میں نساء و صبیان اور شیخ فانی ان سب کو قتل کرنا جائز نہیں، فقہاء احناف نے اس کی تصریح کی ہے مگر بعض صورتوں میں ان کا قتل جائز ہے وہ یہ کہ یہ عورت یا صبی قتال میں شریک ہو یا وہ عورت مشرکین کی ملکہ ہو، اسی طرح صبی ملک، اور ایسے ہی وہ شیخ فانی جو تجربہ کار اور ذو رائے ہو اس لئے کہ منقول ہے کہ آپ نے حکم دیا تھا درید بن الصمۃ کے قتل کا غزوۂ حنین میں اس کے ذی رائے ہونے کی وجہ سے، حالانکہ اس کی عمر ایک سو بیس سال تھی، لیکن اس میں امام مالک اور اوزاعی کا اختلاف ہے ان کے نزدیک نساء اور صبیان کا قتل مطلقاً ناجائز ہے، ایسے ہی شیوخ کے بارے میں شافعیہ کا اختلاف ہے جو آئندہ حدیث میں آرہا ہے، یہاں تک کہ اگر مشرکین اپنی عورتوں اور بچوں کو بطور ڈھال کے استعمال کریں تب بھی ان پر تیر اندازی وغیرہ جائز نہیں، حتی لو تترس اھل الحرب بالنساء والصبیان لم یجز رمیھم (کذا فی الابواب والتراجم ص۱۱۶ عن الحافظ)

کنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی غزوۃ فرای الناس مجتمعین علی شئ الخ.

رباح بن ربیع کہتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ غزوہ میں تھے (غزوۃ الفتح) تو آپ نے کچھ لوگوں کو ایک جگہ جمع دیکھا، آپ نے ایک شخص کو بھیجا کہ دیکھ کر آؤ یہ لوگ مجتمع کیوں ہیں، اس نے آکر جواب دیا کہ ایک کافرہ مقتول پڑی ہے تو آپ نے فرمایا: ما کانت ھذہ لتقاتل کہ عورت تو قتال کرتی نہیں، مطلب یہ کہ پھر اس کو کیوں قتل کیا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر عورت قتال کرے تو اس کو قتل کرنا جائز ہے جیسا کہ جمہور کہتے ہیں خلافاً للامام مالک. قالہ الحافظ۔

قل لخالد: لاتقتلن امرأۃ ولاعسیفا، عسیف یعنی اجیر اور خادم جو مجاہد کے ساتھ اس کی خدمت کے لئے ہوتا ہے، اجیر کے بارے میں حضرت نے بذل میں یہ لکھا ہے لم ار لہ ذکرا فی کتب فقہ الاحناف اھ میں کہتا ہوں، مغنی المحتاج شرح المنہاج ص۲۲۳ میں شافعیہ کی اس میں دو روایتیں لکھی ہیں جواز قتل اور عدم جواز، ولفظہ: ویحل قتل راھب واجیر وشیخ واعمی وزمن لاقتال فیھم ولارأی فی الاظھر، اور اس کی شرح میں ہے: لعموم قولہ تعالیٰ. اقتلوا المشرکین والثانی المنع لانھم لایقاتلون، فاشبھوا النساء والصبیان۔

اقتلوا شیوخ المشرکین واستبقوا شرخھم۔

**شرح حدیث اور مذاہب ائمہ** | شرخ شارخ کی جمع ہے یعنی صبی، اس حدیث سے شیوخ اور صبیان کے حکم کے

درمیان فرق مستفاد ہو رہا ہے کہ اول کا قتل جائز ہے ثانی کا ناجائز لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک دونوں کا حکم یکساں ہے، جیساکہ پہلے بھی گذر چکا، یعنی عدم جواز، لہٰذا حدیث حنفیہ اور مالکیہ کے خلاف ہوئی، اور شافعیہ کے موافق ہوئی اسلئے کہ ان کا قول اصح جواز قتل شیوخ ہے جیساکہ ابھی "مغنی المحتاج" سے اوپر گذرا ہے، وکذا قال النووی، ہماری طرف سے حدیث کا جواب یہ ہے کہ شیخ کا استعمال کبھی شاب کے مقابلہ میں ہوتا ہے، اور کبھی صغیر وصبی کے مقابلہ میں، جیساکہ یہاں حدیث میں صغیر کے مقابلہ میں ہو رہا ہے، اور جب شیخ کا استعمال صغیر کے مقابلہ میں ہوتا ہے تو اس سے مراد شاب ہوتا ہے، لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ مشرکین کے بڑوں کو یعنی جوانوں کو قتل کیا جائے اور بچوں کو قتل نہ کیا جائے، یہ بات مشہور ہے کہ شیخ کا اطلاق کبھی کبیر یعنی اَسَنّ اور ضعیف پر ہوتا ہے اور کبھی اس کا اطلاق کامل فی الرجولیۃ یعنی جوان اور بہادر اور گاہے کامل فی العلم یعنی استاد اور ماہر فی العلم پر ہوتا ہے، اور ہماری دلیل حضرت انسؓ کی وہ حدیث مرفوع بھی ہے جو "باب فی دعاء المشرکین" میں گذر چکی "لاتقتلوا شیخاً فانیا، ولاطفلاً ولاصغیرا ولا امرأۃ الحدیث" وفی الاوجز ص۱: "قولہ ولاصبیا ولاکبیرا ھرما"، قال الباجی: یرید الشیخ الھرم الذی بلغ من السن مالایطیق القتال ولاینتفع بہ فی رأی ولامدافعۃ، فھذا مذھب جمہور الفقہاء ان لایقتل، وبہ قال ابو حنیفۃ ومالک، وللشافعی قولان احدھما مثل قول الجماعۃ، والثانی: یقتل، والدلیل علی مانقولہ قول ابی بکر ھذا، ولامخالف لہ فثبت انہ اجماع اھ اس میں حنابلہ کا مذہب نہیں آیا، وہ بھی اس میں جمہور ہی کے ساتھ ہیں ففی شرح العمدۃ ص۵۸۹ ولایقتل منہم صبی ولامجنون ولاامرأۃ ولا راہب ولاشیخ فان ولازمن ولااعمی، ولامن لارأی لہم الا ان یقاتلوا الخ۔ حدیث عبداللہ بن عمر اول حدیث الباب اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی واما حدیث رباح بن ربیع فاخرجہ النسائی وابن ماجہ، والحدیث الثالث حدیث سمرۃ بن جندب اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

---

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت لم تقتل من نسائہم تعنی بنی قریظۃ الا امرأۃ انہا لعندی تحدث تضحک ظہرا وبطنا الخ۔

**شرح حدیث** اس حدیث میں قتل بنو قریظہ کا ذکر ہے جو کہ مشہور واقعہ ہے، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہود بنی قریظہ کے رجال کو قتل کیا تھا اور عورتوں بچوں کو قید کیا تھا، مگر ایک عورت جس کا ذکر حضرت عائشہ فرما رہی ہیں، وہ فرماتی ہیں کہ یہود بنو قریظہ کی ایک عورت (قیل اسمہا نباتہ) میرے پاس بیٹھی بات چیت کر رہی تھی، اور بات کرتے وقت ایسی ہنس رہی تھی کہ بہت زیادہ، جسے کہتے ہیں ہنسی میں لوٹ پوٹ ہونا، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان کے مردوں کو باہر قتل کر رہے تھے، اسی اثناء میں ایک آواز دینے والے نے اس عورت کا نام لیکر آواز دی این فلانۃ؟ وہ بولی: انا، یعنی ہاں میں یہاں موجود ہوں، حضرت عائشہ فرماتی ہیں: میں نے اس سے پوچھا کہ کیا بات ہے؟ (تجھے کیوں پکارا جا رہا ہے) تو اس نے جواب دیا: حدث احدثتہ

کہ میں نے ایک حرکت کر رکھی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ اس کو میرے پاس سے لیجایا گیا اور اس کی گردن ماردی گئی، عائشہ فرماتی ہیں کہ مجھے اس بات پر ہمیشہ تعجب ہوتا رہا کہ وہ اس قدر بے اختیار ہو کر ہنس رہی تھی حالانکہ وہ جانتی تھی کہ میرے قتل کا نمبر آنے والا ہے، کہا گیا ہے کہ اس عورت نے خلاد بن سوید کو قتل کر دیا تھا کمبخت نے ان پر چکی کا پاٹ الٹ دیا تھا وقیل کانت شتمت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، شاتم نبی کا مسئلہ ہمارے یہاں کتاب الحدود میں ایک باب کے تحت ان شاء اللہ تعالیٰ آئے گا، اور "بذل" میں یہاں اس جگہ مذکور ہے دیکھ سکتے ہیں۔

عن الصعب بن جثامة رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ سأل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن الدار من المشرکین یُبَیَّتُوْن۔

**شرح حدیث** آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا گیا مشرکین کے اہل خانہ کے بارے میں جن پر شب خون مارا جا رہا ہو، اور اس شب خون میں ان کی عورتیں اور بچے مارے جائیں، حاصل سوال یہ ہے کہ نساء مشرکین اور ذراری مشرکین کے قتل کی تو اصالۃً ممانعت ہے، اور رات کی لڑائی میں ظاہر ہے کہ عورتوں اور بچوں کے مارے جانے کا قوی امکان ہے، تو آپ سے اس کا حکم دریافت کیا گیا تو آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا ھم منھم یعنی مشرکوں کی عورتیں اور بچے اس صورت میں رجال مشرکین ہی کے حکم میں ہیں، یعنی ممانعت تو بالقصد ان کے مارنے سے ہے، قال الزھری: ثم نھی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم. زہری راوی حدیث کہہ رہے ہیں کہ پھر بعد میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے نساء اور ذراری کے قتل سے منع فرما دیا تھا، یہ زہری کی اپنی رائے ہے، لنساء اور ذراری کے قتل کی ممانعت تو پہلے سے ہے اسی لئے سائل کو سوال کی ضرورت پیش آئی، لیکن اس سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ ممانعت گو ہے لیکن اس صورت میں نہیں، بلکہ یہ صورت معفو عنہ ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب فی کراھیة حرق العدو بالنار

**مسئلة الباب پر کلام** یہ تعذیب بالنار کا مسئلہ ہے، اس میں تفصیل یہ ہے کما قال ابن قدامۃ کہ دشمن پر قابو پانے کے بعد اس کی تحریق بالنار بالاتفاق ناجائز ہے، اور قابو پانے اور ان کو قید کرنے سے پہلے، اس صورت میں حکم یہ ہے کہ اگر بدون تحریق کے ان پر قابو پانا ممکن ہو تب تو ان کی تحریق جائز نہیں، البتہ جس صورت میں بدون تحریق کے قابو پانا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں اکثر اہل علم کے نزدیک تحریق جائز ہے (تراجم بخاری ص۱۱۶) امام بخاری کا ترجمہ ہے "باب لا یعذب بعذاب اللہ" اس ترجمہ کے تحت حافظ فرماتے ہیں کہ تحریق کے مسئلہ میں سلف کا اختلاف رہا ہے بعض صحابہ جیسے حضرت عمر اور ابن عباس اس کو مطلقاً مکروہ کہتے تھے سواء کان

ذلک بسبب کفر او فی حال مقاتلۃ، او کان قصاصا. اور بعض صحابہ جیسے حضرت علی اور خالد بن الولید اس کو جائز قرار دیتے تھے، الی آخر ماذکر، اور ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ ابوبکر صدیق نے اہل ردۃ کی تحریق کا حکم فرمایا تھا اور ان کے اس حکم کی تعمیل خالد بن الولید نے کی تھی لیکن اب اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں رہا، یعنی اس کے عدم جواز پر اتفاق ہو گیا، (ای بعد اخذہم والقدرۃ علیہم) میں کہتا ہوں: کتاب الحدود کا پہلا باب "الحکم فیمن ارتد" کے تحت یہ روایت آرہی ہے ان علیا احرق ناسا ارتدوا عن الاسلام فبلغ ذلک ابن عباس، فقال لم اکن لاحرقہم بالنار، ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: لا تعذبوا بعذاب اللہ الحدیث، یہ لوگ جن کی حضرت علی نے تحریق کی تھی اس کا مصداق فرقہ سبائیہ ہے جو عبد اللہ بن سبا یہودی کی طرف منسوب ہیں ان لوگوں نے حضرت علی کے بارے میں الوہیت کا دعوی کیا تھا، کما ھو مذکور فی البذل ج۱۷ ص۵ فی کتاب الحدود۔

حدثنی محمد بن حمزۃ الاسلمی عن ابیہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم امرہ علی سریۃ قال فخرجت فیہا الخ۔

**شرح حدیث** حمزۃ بن عمرو الاسلمی فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ کو ایک سریہ کا امیر بنا کر بھیجا، چلتے وقت آپ نے مجھ سے فرمایا۔ ان وجدتم فلانا فاحرقوہ بالنار، کہ اگر فلاں شخص کو پالو تو اس کو آگ میں جلا دینا جب میں جانے لگا تو آپ نے مجھے آواز دے کر بلایا اور بلا کر یہ فرمایا کہ اس شخص کو اگر تم پاؤ تو قتل کرنا، اس کی تحریق نہ کرنا، فانہ لا یعذب بالنار الا رب النار، گویا آپ نے حکم سابق سے رجوع فرمالیا، فلاں سے مراد ــــ جیسا کہ بعض روایات میں تصریح ہے۔ ھبار بن الاسود ہے، روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ھبار کا ایک رفیق بھی تھا جو ھبار کے ساتھ ہولیا تھا، ان دونوں کو اس سزا کا حکم اس لئے دیا گیا تھا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادی حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو جب ان کے شوہر ابو العاص بن الربیع نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے معاہدہ کے مطابق مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ کی طرف سواری پر بٹھا کر روانہ کیا تھا، تو اس ھبار نے جس کے ساتھ ایک اور شخص بھی ہولیا تھا، ان دونوں نے حضرت زینب کی سواری اونٹ کے نیزہ مار کر ان کو گرا دیا تھا جبکہ وہ حاملہ بھی تھیں، اور وہیں سے ان کی بیماری شروع ہو گئی تھی، بعض کتابوں میں ھبار بن الاسود کے رفیق کا نام نافع بن عبد قیس آیا ہے، "بذل" میں بعض کتب سے نقل کیا ہے کہ اس سریہ کو جس کا ذکر یہاں حدیث الباب میں ہے، ھبار سے ملاقات کی نوبت نہیں آئی، لہٰذا وہ قتل بھی نہ ہو سکا، بلکہ روایات میں یہ آتا ہے کہ ھبار بعد میں اسلام لے آیا تھا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، حضرت زینب کا یہ واقعہ کتاب النکاح میں بھی رد زینب الی ابی العاص بن الربیع والی حدیث کے ذیل میں گذر چکا۔

کنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی سفر فانطلق لحاجتہ فرأینا حمرۃ معہا

فرخان الخ...... ورأى قرية نمل قد حرقناها، فقال من حرق هذه؟ الخ۔

**شرح حدیث** مضمونِ حدیث یہ ہے عبداللہ بن مسعود فرمارہے ہیں کہ ہم حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھے جب راستہ میں ایک منزل پر اترے تو آپ تو قضائے حاجت کے لئے تشریف لے گئے، ہم لوگوں کی نظر ایک پرندپر پڑی جس کے ساتھ اس کے دو چوزے بھی تھے، تو ہم نے اس کے چوزوں کو پکڑلیا، تھوڑی دیر بعد وہ پرند یعنی چوزوں کی ماں آئی، اور جس شخص کے ہاتھ میں وہ چوزے تھے اس پر پھڑپھڑانے لگی بیٹھنے لگی، کچھ دیر بعد آپ تشریف لائے اور جب آپ نے وہ پرند اور چوزوں کا منظر دیکھا تو آپ نے فرمایا کس نے تکلیف پہنچائی ہے اس چڑیا کو اس کے بچوں کی وجہ سے ان بچوں کو ان کی ماں کی طرف لوٹاؤ (اس سفر میں ایک واقعہ تو یہ پیش آیا، اور دوسرا واقعہ وہ جس کو راوی آگے بیان کر رہا ہے) اور آپ نے چیونٹیوں کے بل کو دیکھا کہ ہم لوگوں نے اس کو جلاڈالا تھا تو اس پر آپ نے سوال فرمایا: من حرق هذه؟ الی آخرہ، یہ پرند اور اس کے چوزوں کا واقعہ ایک دوسرے سیاق سے کتاب الجنائز کے شروع میں بھی آرہا ہے، اس میں کچھ اور اضافہ بھی ہے، نیز کتاب الادب کے اخیر میں "باب فی قتل الذر" میں بھی یہ حدیث آرہی ہے۔

## باب الرجل یکری دابتہ علی النصف او السہم

یہ مسئلہ یہاں پر تو اپنے محل میں ہے اور اس سے پہلے یہ کتاب الطہارۃ میں "باب ماینہی عنہ ان یستنجی بہ" میں حدیث کے ذیل میں تبعاً آچکا ہے، اس کی طرف رجوع کیا جائے، اس قسم کا اجارہ امام احمد اور اوزاعی کے نزدیک جائز ہے، عند الجمہور جائز نہیں، جمہور کی طرف سے جواب گذشتہ مقام میں گذرچکا۔

عن واثلة بن الاسقع رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال نادی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی غزوة تبوك فخرجت الی اهلی الخ

**مضمون حدیث** مضمونِ حدیث یہ ہے کہ حضرت واثلہ بن الاسقع رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے غزوۂ تبوک میں جانے کا اعلان ہوا، میں اعلان سنکر اپنے گھر گیا اور وہاں جاکر میں بھی اس طرف متوجہ ہوا، لیکن بہت سے صحابہ نکل چکے تھے (ان کے پاس چونکہ سواری نہیں تھی اسلئے وہ کہہ رہے ہیں کہ) میں مدینہ کی گلیوں میں اعلان کرتا ہوا پھر رہا تھا الا من یحمل رجلا له سهم رجل سے مراد خود ان کی ذات ہے، کہ کوئی ہے ایسا شخص جو مجھے اپنی سواری پر سوار کرلے اس طور پر کہ میرا حصہ مال غنیمت کا اسکے لئے ہوگا، گویا سہم غنیمت کو سواری کی اجرت قرار دیا (اور ظاہر ہے کہ سہم غنیمت معلوم نہیں کہ حاصل ہوگا یا نہیں اور نہ اس کی مقدار معلوم ہے لہٰذا یہ (اجارہ باجرۃ مجہولہ ہوا) میرے اس اعلان پر ایک شیخ انصاری نے لبیک کہا، یعنی وہ اس کے لئے تیار ہوگیا

اور اس نے کہا کہ میرے لئے اس کا سہم ہوگا اس طور پر کہ میں اس کو اپنی سواری پر سوار کرتا رہوں گا باری باری، اور اس کا کھانا بھی ہماری ساتھ ہی ہوگا، واثلہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ بہتر ہے، شیخ انصاری نے کہا کہ پھر چلو اللہ تعالیٰ کا نام لے کر، واثلہ کہتے ہیں: میں بہت اچھے ساتھی کے ساتھ نکلا، مطلب یہ ہے کہ میں نے اس کو بہت اچھا پایا، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں مال غنیمت عطا فرمایا جس میں مجھ کو چند اونٹنیاں ملیں، میں ان کو ہانک کر شیخ انصاری کے پاس لایا وہ بھی اندر سے نکل کر آیا، وہ ان اونٹوں میں سے ایک اونٹ کے پالان پر بیٹھا اور بیٹھنے کے بعد اس انصاری نے مجھ سے کہا کہ ان کو ذرا چلاؤ پیچھے کی طرف، پھر کہا ذرا ان کو آگے کی طرف چلاؤ، (یعنی ان اونٹنیوں کو آزمانے کیلئے) پھر وہ انصاری کہنے لگا مجھ سے، تیری یہ اونٹنیاں تو بہت عمدہ ہیں، واثلہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ یہ تو آپ ہی کی ہیں جیسا کہ میں نے شرط لگائی تھی، اس انصاری نے جواب دیا کہ میرے پیارے! پکڑ اپنی اونٹنیوں کو فغیرَ سَهمِكَ أَرَدْنَا ہمارا مطلوب تیری یہ اونٹنیاں تھوڑا ہی ہیں، ہماری مراد تو کچھ اور ہے یعنی ثواب آخرت۔

اجارہ کی جو صورت یہاں پائی گئی ہے وہ من حیث المسئلۃ والفقہ، ائمہ ثلاث اور جمہور کے خلاف ہے، اس کا ایک جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ فعل صحابی ہے، حدیث مرفوع نہیں، فلا حجۃ فیہ، امام احمد اس کے جواز کے قائل ہیں۔

## ایک اشکال اور اس کا جواب

اس کے بعد سمجھئے کہ یہاں ایک اشکال ظاہر ہے وہ یہ کہ غزوہ تبوک میں نہ تو قتال کی نوبت آئی تھی اور نہ ہی مال غنیمت حاصل ہوا تھا، تو پھر یہ کیسی غنیمت ہے اس کی کیا صورت ہوئی، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بسا اوقات بڑے غزوات میں یہ ہوتا تھا کہ ایک لشکر کسی جگہ جنگ کے لئے جارہا ہے جس کا سفر طویل ہے، راستہ میں امیر لشکر کی رائے ہوتی ہے کہ قریب میں جو بستی ہے وہاں اس لشکر میں سے ایک دستہ بنا کر اس کو فتح کرنے کے لئے بھیج دیا جائے، اس کی نوبت بسا اوقات آتی رہتی تھی، چنانچہ لکھا ہے کہ غزوہ تبوک میں بھی ایسا ہی ہوا کہ تبوک کے قریب ایک قریہ واقع ہے دومۃ الجندل کے نام سے، جس کا رئیس اور امیر "اُکَیدِر" نامی شخص تھا، حاشیہ نسائی میں لکھا ہے کہ یہ بڑا زمیندار اور نواب تھا، الحاصل حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے قیام تبوک کے دوران خالد بن الولید کو ایک دستہ کا امیر بنا کر اس کی طرف روانہ فرمایا حضرت خالد نے اس اکیدر پر قابو پا کر اس کو قید کر لیا تھا، اس کا طویل قصہ ہے، سیرۃ کی کتابوں میں دیکھ لیا جائے، غرضیکہ دومۃ الجندل کو فتح کرنے کے بعد اکیدر سے مصالحت ہوگئی تھی، جو مال مصالحت میں طے ہوا تھا اس کی مقدار کتابوں میں یہ لکھی ہے، ابل دو ہزار، فرس آٹھ سو، دُروع (زرہیں) چار سو، رُمح چار سو، تو حصول مال غنیمت کی یہ صورت ہوئی تھی، اس واقعہ کا ذکر ابوداؤد میں آگے کتاب الخراج میں باب فی اخذ الجزیۃ "کے تحت اس طرح آرہا ہے: ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بعث خالد بن الولید الی اکیدر دومۃ فاخذوہ فاتوہ بہ فحقن لہ دمہ وصالحہ علی الجزیۃ اھ اور اس کی تفصیل وہاں بذل میں حضرت نے لکھی ہے جس کا ملخص "سیرۃ المصطفیٰ ص۹۲" صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میں اس طرح

لکھا ہے: تبوک سے آپ نے خالد بن الولید کو چار سو بیس سواروں کے ساتھ اکیدر کی طرف روانہ فرمایا جو ہرقل کی طرف سے دومۃ الجندل کا حاکم اور فرماں روا تھا، آپ نے روانگی کے وقت خالد بن الولید سے فرمایا کہ وہ تم کو شکار کھیلتا ہوا ملے گا اس کو قتل نہ کرنا گرفتار کر کے میرے پاس لے آنا، ہاں وہ اگر انکار کرے تو قتل کر دینا، خالد چاندنی رات میں پہنچے، گرمی کا موسم تھا اکیدر اور اس کی بیوی قلعہ کی فصیل پر بیٹھے ہوئے گانا سن رہے تھے، اچانک ایک نیل گائے نے قلعہ کے پھاٹک سے آکر ٹکر ماری (نیل گائے کا شکار بہت مشکل کام ہے وہ بہت تیز دوڑتی ہے ہر ایک شکاری کے قابو میں بھی نہیں آتی، اسکے شکار کیلئے وہاں کے شکاری لوگ گھوڑوں کی تضمیر کرتے ہیں مگر اس وقت اللہ تعالیٰ کی شان کہ اللہ تعالیٰ کو اس سریہ کے فتح کا انتظام مقصود تھا وہ نیل گائے خود ہی آکر قلعہ کے دروازہ سے ٹکرانے لگی) اکیدر فوراً ہی مع اپنے بھائی اور چند عزیزوں کے شکار کے لئے اترا اور گھوڑوں پر سوار ہو کر اس نیل گائے کے پیچھے دوڑنے لگا، تھوڑی ہی دور نکلے تھے کہ خالد بن الولید آپہنچے، اکیدر کے بھائی حسان نے مقابلہ کیا وہ مارا گیا اور اکیدر جو شکار کرنے کے لئے نکلا تھا وہ خود خالد بن الولید کا شکار ہو گیا، خالد نے کہا میں تم کو قتل سے پناہ دے سکتا ہوں بشرطیکہ تم میرے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونا منظور کرو، اکیدر نے اس کو منظور کر لیا، خالد بن الولید اکیدر کو لے کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اکیدر نے دو ہزار اونٹ اور آٹھ سو گھوڑے اور چار سو زرہیں اور چار سو نیزے دے کر صلح کی اھ۔

**ایک اور سوال وجواب** پھر یہاں ایک سوال ہوتا ہے کہ غزوہ تبوک کے لشکر کی تعداد تو تقریباً تیس ہزار تھی اور یہ قلائص جو اکیدر سے حاصل ہوئے تھے ان کی تعداد صرف دو ہزار تھی تو واثلہ کے حصہ میں چند اونٹ کیسے آگئے اس لئے کہ مال غنیمت تو برابر تقسیم ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جیسا کہ آئندہ بعض احادیث میں آنے والا ہے کہ جب کسی جیش میں سے کوئی سریہ نکال کر بھیجا جاتا تھا تو حاصل ہونے والی غنیمت میں سے خاص اصحاب سریہ کو مال غنیمت کا ثلث یا ربع دیا جاتا تھا، اور مابقی کو جیش پر رد کیا جاتا تھا، لہذا ہو سکتا ہے اس ثلث غنیمت میں سے واثلہ کے حصہ میں جو اس سریہ میں شریک ہوں گے اتنے اونٹ آگئے۔

# باب فی الاسیر یوثق

یعنی کافر قیدی کو باندھ جوڑ سکتے ہیں یا نہیں؟ چنانچہ حدیث الباب سے اس کا جواز معلوم ہو رہا ہے۔

سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول: عجب ربنا تعالیٰ من قوم یقادون الی الجنۃ فی السلاسل۔ یعنی اللہ تعالیٰ پسند فرماتے ہیں ان لوگوں کو جن کو جنت کی طرف لیجایا جاتا ہے زنجیروں اور بیڑیوں میں باندھ کر، حدیث میں اس سے مراد وہ کافر ہیں جن کو مسلمان پکڑ کر دار الاسلام کی طرف لاتے ہیں اور پھر وہ یہاں

آکر مشرف باسلام ہوجاتے ہیں، تو گویا ان کو باندھ جوڑ کر اسلام کی طرف لایا جارہا تھا اور اسلام کی طرف آنا جنت میں داخل ہونا ہے، لہذا کہہ سکتے ہیں کہ انکو باندھ جوڑ کر جنت میں لیجایا جارہا تھا، اس حدیث سے کافر قیدی کے ربط کا جائز ہونا ثابت ہورہا ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری، قالہ الشیخ محمد عوامہ۔

عن جندب بن مکیث قال بعث رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عبد اللہ بن غالب اللیثی فی سریۃ وکنت فیہم الخ۔[1]

**مضمونِ حدیث** جندب بن مکیث فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے عبد اللہ بن غالب لیثی کو ایک سریہ کا امیر بنا کر بنو الملوّح سے قتال کے لئے مقام کدید کی طرف بھیجا، جندب کہتے ہیں ہم کدید کی جانب چلدیئے تو جب ہم وہاں پہنچے تو ہمارا سامنا حارث[2] بن البرصاء لیثی سے ہوا، ہم نے اس کو پکڑلیا، اس نے کہا: میں تو اسلام ہی کے ارادہ سے آیا ہوں، اور اب میں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہی کی خدمت میں جانے کے لئے نکلا ہوں (اور ان لوگوں نے اس کو باندھنے کا ارادہ کیا) پس ہم نے اس سے کہا کہ اگر تو واقعی مسلمان ہوچکا ہے تو ہمارا تجھ کو صرف ایک دن اور ایک رات کیلئے باندھنا کیا نقصان پہنچا سکتا ہے، اور اگر ایسا نہیں ہے، یعنی واقع میں تیرا ارادہ اسلام کا نہیں ہے تو ہم اپنا اطمینان چاہتے ہیں اسلئے کہ اس صورت میں یہ باندھنا یقیناً مفید اور قرین قیاس ہے، چنانچہ ہم نے اس کو اچھی طرح جکڑ دیا۔

اس واقعہ سے بھی جیساکہ ظاہر ہے جواز ربط الاسیر ثابت ہورہا ہے۔

بعث رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خیلاً قِبَل نجد فجاءت برجل من بنی حنیفۃ یقال لہ ثمامۃ بن اثال سید اہل الیمامۃ فربطوہ بساریۃ من سواری المسجد الخ۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک دستہ نجد کی جانب بھیجا (اس سے مراد سریۂ محمد بن مسلمۃ ہے) تو وہ سریہ قبیلۂ بنو حنیفہ کے ایک شخص کو پکڑ کر لایا جس کا نام ثمامۃ بن اثال تھا جو اہل یمامہ کا سردار تھا ان لوگوں نے اس کو مدینہ میں لاکر مسجد نبوی کے ایک ستون سے باندھ دیا (اس سے ربط الاسیر کا ثبوت ہوگیا لہذا ترجمۃ الباب کی مطابقت اسی جزء سے ہے) آگے روایت میں یہ ہے کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس کے پاس کو گذرے تو آپ نے اس کی طرف متوجہ ہوکر استفسار فرمایا ماذا عندک یا ثمامۃ؟ کہ اے ثمامہ تیرے ذہن میں کیا ہے

---

[1] قیل ہو الصحیح، وقیل: الصواب غالب بن عبد اللہ، والیہ میل الحافظ، وقبلہ المنذری، حیث قال: الصواب غالب بن عبد اللہ۔

[2] یہ فاعل ہونیکی بناء پر مرفوع بھی ہوسکتا ہے، اور منصوب بھی بناء پر مفعولیت، اس لئے کہ اس سے پہلے جو فعل ہے لقینا اگر اس کو صیغہ مفرد پڑھا جائے تو الحارث فاعل ہوگا، اور اگر لقینا بصیغہ جمع متکلم پڑھا جائے تو اس صورت میں الحارث مفعول بہ ہوگا۔

یعنی اسلام لانے کا ارادہ ہے یا نہیں؟ اور یا اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ تیرا گمان ہمارے بارے میں کیا ہے، کہ ہم تیرے ساتھ کیا کریں گے، تو اس نے جواب دیا۔ عندی یا محمد خیران تقتل، تقتل ذادم، وان تنعم، تنعم علی شاکر، ثمامہ نے سنجیدگی کیساتھ بہت مناسب جواب دیا کہ اے محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) میرے پاس خیر ہے، یعنی اسلام لانے کا ارادہ ہے، اور آگے عرض کیا کہ اگر آپ مجھ کو قتل کرتے ہیں تو آپ قتل کریں گے ایسے شخص کو جو ذودم ہے، اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ میں واقعی مستحق قتل ہوں، یعنی آپ لوگوں کے اصول پر، اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اگر آپ مجھے قتل کرتے ہیں تو ایسے شخص کو قتل کرتے ہیں جس کا خون بہا لینے والے موجود ہیں، یعنی وہ جیتھے والا شخص ہے اسلئے کہ اہل یمامہ کا سردار تھا کما تقدم فی الروایۃ، اس کے بعد اس نے کہا: اور اگر آپ مجھ پر انعام فرماتے ہیں تو آپ ایسے شخص پر انعام فرمائینگے جو آپ کا شکر گذار ہو گا، پھر آگے اس نے ایک اور بات کہی گھٹیا سی کہ اگر آپ کو مال کی ضرورت ہے تو آپ فرمائیے عطا کیا جائے گا جتنا آپ چاہیں گے، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خاموشی کے ساتھ اس کا سارا جواب سن کر اس کو چھوڑ کر آگے چلدیئے، آگے روایت میں یہ ہے کہ جب اگلا روز ہوا تو آپ اسی طرح اس کے پاس کو گذرے، اس دن بھی یہی سوال جواب ہوا اور آپ اس کو چھوڑ کر آگے بڑھ گئے یہاں تک کہ جب تیسرا روز ہوا تب بھی یہی سوال وجواب ہوا، مگر اس مرتبہ آپ نے فرمایا اطلقوا ثمامۃ کہ ثمامہ کو رہا کر دیا جائے، وہ بیڑی سے کھلتے ہی مسجد کے قریب ایک باغ میں گئے جہاں پانی تھا وہاں جا کر غسل کیا اور پھر مسجد میں آکر کلمۂ شہادت پڑھا اشھد ان لا الٰہ الا اللہ واشھد ان محمدا عبدہ ورسولہ (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم)

عیسیٰ بن حماد، استاذ مصنف کہتے ہیں کہ ایک روایت میں ذادم کے بجائے ذاذم ہے، ذمّ بمعنی ذِمّہ وحُرمۃ ای ذی حرمۃ عند قومہ، یعنی اگر آپ مجھ کو قتل کرتے ہیں تو ایسے شخص کو قتل کریں گے جو اپنی قوم کا معزز اور محترم ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی قالہ المنذری۔

قال: قدم بالاساری حین قدم بھم وسودۃ بنت زمعۃ عند ال عفراء فی مُناخھم علی عوف ومعوذ ابنی عفراء الخ۔

راوی کہتا ہے: جس وقت أساریٰ بدر کو مدینہ میں لایا گیا تو اس وقت اتفاق سے ام المؤمنین حضرت سودہ آل عفراء کے ہاں ان کے اونٹوں کے باندھنے کی جگہ، یعنی آل عفراء کی قیام گاہ میں، عوف بن عفراء اور معوذ بن عفراء کے قریب بیٹھی تھیں، لیکن اس ترجمہ پر یہ اشکال ہے کہ عوف اور معوذ یہ دونوں تو خود جنگ بدر میں شہید ہو چکے تھے لہذا علی عوف ومعوذ کو اس کے ظاہر سے ہٹاتے ہوئے دوسرے معنی مراد لئے جائیں، یعنی حضرت سودہ اس وقت آل عفراء کے یہاں گئی ہوئی تھیں عوف ومعوذ کے سلسلہ میں یعنی تعزیت وغیرہ، اس خلافِ ظاہر تاویل کی حاجت ہمارے موجودہ نسخہ کے اعتبار سے ہے جس میں فی مُناخھم خائے معجمہ کے ساتھ ہے، اور بعض نسخوں میں یہ لفظ

بجائے خائے معجمہ کے حائے مہملہ کے ساتھ ہے فی مناحهم یعنی محل نوح اور نوحہ خوانی کی مجلس اس صورت میں کوئی اشکال ہی نہ ہوگا[1] قال وذلك قبل ان يضرب عليهن الحجاب، یہاں چونکہ یہ سوال ہو سکتا تھا کہ حضرت سودہؓ آل عفراء کے یہاں گئیں اس کا جواب راوی نے دیا کہ یہ واقعہ حجاب سے پہلے کا ہے، سودہ کہتی ہیں کہ جب میں ان کے ہاں بیٹھی ہوئی تھی تو کسی کہنے والے نے کہا کہ دیکھو یہ اساری بدر ہیں جن کو لایا گیا، میں یہ جملہ سن کر اپنے گھر لوٹی، اس وقت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم گھر میں تشریف فرما تھے، تو میں وہاں جاکر کیا دیکھتی ہوں کہ جنگ بدر کا ایک کافر قیدی ابویزید۔ سہیل بن عمرو۔ حجرہ کے گوشہ میں باندھا ہوا پڑا ہے، جس کے ہاتھوں کو گردن کے ساتھ رسی سے باندھا گیا تھا، اس حدیث کے آخری جملہ سے ترجمۃ الباب یعنی ربط الاسیر کا ثبوت ہو رہا ہے ثم ذکر الحدیث، مصنف فرما رہے ہیں آگے حدیث میں اور کچھ بھی ہے جس کو ہم نے اختصاراً حذف کر دیا۔ قال ابوداؤد: وهما قتلا اباجهل بن هشام وكانا انتدبا له ولم يعرفاه وقتلا يوم بدر، امام ابوداؤد کبھی کبھی حدیث کے بعد تبعاً واستطراداً کوئی علمی فائدہ ذکر کر دیا کرتے ہیں جس کی نظیریں آئندہ بھی آئیں گی اور منجملہ ان کے یہ مقام بھی ہے۔

بہرحال حدیث الباب میں عوف بن عفراء اور معوذ بن عفراء کا ذکر تھا تو ان دونوں شخصوں کے بارے میں مصنف یہ فرما رہے ہیں کہ ان دونوں ہی نے جنگ بدر میں مشرکین کے سردار ابوجہل کو قتل کیا تھا، اور ان دونوں نے اس کے قتل کی ٹھانی تھی لیکن اس کو پہچانتے نہ تھے۔ فقط، چنانچہ قصہ مشہور ہے کہ ان دونوں انصاری لڑکوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے جنگ بدر میں پوچھا اجی ابوجہل کہاں ہے، انہوں نے پوچھا کیا کروگے اس کو پوچھ کر؟ انہوں نے کہا ہم اس کو نمٹائیں گے، ان کو ان کی دلیری پر بڑا تعجب ہوا کہ دو نوعمر انصاری لڑکے سردار قریش کو قتل کرنے کی سوچ رہے ہیں، خیر بہرحال انہوں نے فرمایا کہ جب مجھے نظر آئے گا تو بتلاؤں گا، چنانچہ جب ان کی اس پر نظر پڑی تو انہوں نے اس کی خبر ان کو دے دی الی آخر القصہ۔

## قاتلین ابوجہل کی تعیین

امام ابوداؤد نے اپنے اس کلام میں قاتلین ابوجہل کی نشاندہی کی ہے، عوف اور معوذ کے بارے میں فرمایا ہے کہ ان دونے اس کو قتل کیا، یہ خلاف مشہور ہے، صحیحین کی روایات میں قاتلین ابوجہل میں یہ تین نام ملتے ہیں، معاذ ابن عفراء معوذ بن عفراء اور معاذ بن عمرو بن الجموح[2]، عوف بن عفراء کا نام نہیں ہے، حضرت نے بذل میں ذکر عوف کو شاذ قرار دیا، حضرت لکھتے ہیں ولم ار احدا ذکر عوفا فیمن قتل اباجهل الا اباداؤد وابن سعد، میں کہتا ہوں اسی طرح اس کے قاتلین میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نام بھی صحیحین وغیرہ کی روایات میں موجود ہے خود ابوداؤد

[1] نبه على اختلاف النسخ الشيخ محمد عوامه في تحقيقه "لسنن ابی داؤد" جزاه الله تعالیٰ۔ [2] اس میں ایک قول یہ ہے کہ معاذ بن عمرو اور معاذ بن عفراء ایک ہی شخص ہے، ایک جگہ ماں کیطرف نسبت ہے دوسری جگہ باپ کی طرف۔

میں بھی آگے ان کا ذکر آرہا ہے، لیکن ابتداء میں اس پر حملہ کرنے والے وہی تین ہیں جن کا اوپر ذکر آیا، حضرت عبداللہ بن مسعود بعد میں اس کا کام تمام کرنے والے ہیں، ویسے اس سلسلہ کی روایات میں کافی اختلاف وانتشار ہے جیسا کہ شروح بخاری سے معلوم ہوتا ہے، نیز ان روایات مختلفہ میں تطبیق پر بھی حافظ وغیرہ نے تفصیلی کلام کیا ہے، لیکن عوف بن عفراء کا ذکر جس کو امام ابوداؤد کہہ رہے ہیں، حافظ ابن اسی طرح علامہ عینی نے اس ذیل میں نہیں کیا ہے، لامع الدراری اور المنہل المفہم میں بھی اس پر قدرے بحث کی گئی ہے۔

## باب فی الاسیر ینال منه ویضرب ویقرّر

یعنی کیا کافر قیدی کی پٹائی اور اس کی زجر و توبیخ یا کسی بات پر اس سے اقرار لینا یہ کیسا ہے؟

عن انسؓ ان رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم ندب اصحابه فانطلقوا الی بدر فاذا هم بروایا قریش فیها عبد اسود لبنی الحجاج فاخذه اصحاب رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم الخ

**مضمون حدیث** یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے دعوت دی اپنے اصحاب کو بدر کیطرف چلنے کی وہ بدر پہنچ گئے۔ چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے فانطلقوا حتی نزلوا بدرا۔ وہاں جا کر صحابہ نے قریش کی آبکش اونٹنیاں دیکھیں (روایا جمع ہے راویہ کی، راویہ دراصل تو پانی کے مشکیزہ کو کہتے ہیں پھر بعد میں اس کا استعمال اس اونٹ پر ہونے لگا جس پر پانی کے مشکیزے لاد کر لیجاتے ہیں) ان اونٹوں میں قبیلہ بنو حجاج کا ایک سیاہ غلام یعنی ان کا چرواہا تھا، صحابہ نے اس کو پکڑا اور پکڑ کر پوچھنے لگے این ابوسفیان کہ ابوسفیان رئیس قافلہ، یعنی جو قافلہ شام سے مال تجارت لے کر آرہا تھا وہ کہاں ہے، صحابہ کے پوچھنے پر وہ جواب دیتا: واللہ اس کے بارے میں تو مجھے کچھ علم نہیں، لیکن میں تم کو ایک اور بات کی خبر دیتا ہوں کہ یہ قریش کا لشکر مکہ سے آچکا ہے اس میں ابوجہل وغیرہ بہت سارے رؤساء قریش کے اس نے نام لئے یعنی عتبہ بن ربیعہ شیبہ بن ربیعہ اور امیۃ بن خلف. صحابہ اس غلام کے اس جواب پر اس کی پٹائی کرنے لگتے، اور وہی سوال کرتے کہ بتا ابوسفیان کہاں ہے، وہ کہتا اچھا مجھے چھوڑو چھوڑو ابھی بتلاتا ہوں جب وہ اس کو چھوڑ دیتے، وہ پھر یہی کہتا کہ ابوسفیان کی تو مجھے خبر نہیں لیکن کفار قریش کا مجھے علم ہے جو مکہ سے آئے ہوئے یہاں جمع ہیں اور اس میں فلاں فلاں مشرکین بھی ہیں، جب یہ سوال جواب ہو رہے تھے اس وقت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نماز میں مشغول تھے لیکن آپ نماز میں یہ سب باتیں سن رہے تھے، جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو آپ نے صحابہ کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے واقعی بات یہ ہے کہ جب وہ غلام تم سے سچ بات کہتا ہے یعنی یہ کہ مجھے ابوسفیان کی خبر نہیں، تب تو تم اس کو مارتے ہو اور جب وہ تم سے جھوٹی بات کہتا ہے تو تم اسے چھوڑ دیتے ہو، جھوٹ سے مراد اس کا یہ کہنا کہ اچھا میں ابھی بتاتا ہوں لیکن اس کا یہ جھوٹ بولنا صحابہ کو دھوکہ

دینے کے لئے نہیں تھا، صحابہ کو تو وہ صحیح بات بتلا رہا تھا، بلکہ یہ اپنی جان بچانے کے لئے تھا، پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس غلام والی بات کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا کہ دیکھو یہ کفار قریش ہیں قریب میں جو عیر ابوسفیان کو بچانے کیلئے آئے ہیں، پھر آپ نے بطور پیشین گوئی کے فرمایا۔ کیونکہ آپ کو معلوم ہو چکا تھا کہ لڑائی کی نوبت آئے گی اور اس میں مسلمانوں کو فتح ہوگی۔ ھذا مصرع فلان غدا، وھذا مصرع فلان غدا آپ زمین پر ہاتھ رکھ کر فرماتے کہ آئندہ کل کو یہ جگہ فلاں کافر کے گرنے اور بچھڑنے کی ہوگی، اس کافر کا نام لے کر فرماتے، اور یہ جگہ فلاں کافر کے بچھڑنے کی ہوگی، تین مرتبہ آپ نے اسی طرح نام لے کر فرمایا، آگے راوی قسم کھا کر کہتا ہے کہ جس کافر کے بچھڑنے کی جو جگہ آپ نے متعین کی تھی وہ خاص اسی جگہ گرا، اور پھر ان بچھڑنے والوں کو ان کی ٹانگیں پکڑ کر کھینچ کر قلیب بدر میں ڈال دیا گیا۔ حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت ظاہر ہے، یعنی کافر قیدی کی کسی مصلحت سے مار پٹائی کرنا، قلیب اس کنوئیں کو کہتے ہیں جس پر منڈیر نہ ہو، یہ کنواں اس وقت مقام بدر میں تھا جو اب نہیں رہا۔

والحدیث اخرجہ مسلم اتم منہ قالہ المنذری۔

## باب فی الاسیر یکرہ علی الاسلام

یہ باب "باب فی الاسیر یکرہ علی الکفر" کا مقابل ہے جو پہلے گذر چکا، وہاں بھی ہم نے اس آنے والے باب کی طرف اشارہ کیا تھا یعنی کسی کافر قیدی کو اسلام پر مجبور کرنا کیسا ہے جواب یہ ہے کہ ایسا نہیں کرنا چاہیئے، پھر کافر قیدیوں کیساتھ کیا معاملہ ہونا چاہیئے؟ وہ کتب فقہ اور حدیث میں مشہور ہے عند الجمہور اس کیساتھ چار طرح معاملہ کیا جا سکتا ہے۔ قتل، استرقاق، منّ، فدا یعنی قتل کردینا، یا اس کو غلام بنا لینا، یا اس پر احسان کرتے ہوئے اس کو چھوڑ دینا، یا فدیہ لیکر چھوڑنا یہ چاروں اختیارات ائمہ ثلاث کے نزدیک مشروع ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ چار اختیارات شروع میں تھے بعد میں ان کے نزدیک ان چار میں سے دو یعنی منّ اور فدا، منسوخ ہوگئے۔ اور قتل واسترقاق یہ دو باقی رہ گئے۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما، قال کانت المرأۃ تکون مقلاۃ فتجعل علی نفسہا ان عاش لہا ولد ان تہوّدہ۔

مدینہ منورہ میں دو قبیلے مشرکین کے اوس وخزرج آباد تھے، یہ لوگ جب اسلام میں داخل ہوئے اور مہاجرین کا انہوں نے ایوار اور نصرۃ کی تو ان ہی کو انصار کہا جانے لگا، ان کے علاوہ مدینہ میں اہل کتاب یعنی یہود بڑی کثرت سے آباد تھے، مشرکین مدینہ اہل کتاب کی اپنے اوپر فوقیت اور فضیلت مانتے تھے، ان کے اہل علم ہونے کی وجہ سے، اس لئے کہ مشرکین تو جاہل مطلق تھے، باب کی اس روایت میں یہ ہے کہ اسلام لانے سے پہلے جو انصاری عورت (مشرکہ) مقلاۃ ہوتی تھی، یعنی جس کا بچہ زندہ نہیں رہتا تھا تو بسا اوقات، اس قسم کی عورتیں اپنے حمل کے زمانہ میں یہ نذر مانتی تھیں کہ

اگر میرا یہ بچہ پیدا ہونے کے بعد زندہ رہا تو میں اس کو یہودی بنادوں گی، چنانچہ اس قسم کے بہت سے بچے یہودی بن کر یہود میں شامل ہوگئے، روایت میں ہے فلما اجلیت بنو النضیر کان فیھم من ابناء الانصار الخ یعنی جب یہودِ بنو نضیر کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں مدینہ سے جلاوطن کیا جارہا تھا تو اس میں مذکورہ بالا قسم کے ابناء الانصار بھی تھے، تو ان ابناء الانصار کے آباء نے یہ بات کہی کہ ہم اپنے بیٹوں کو نہیں جانے دیں گے، یعنی ان کو روکیں گے اور زبردستی اسلام میں داخل کریں گے، تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی "لا اکراہ فی الدین قد تبین الرشد من الغی" گویا اس آیت میں ان انصار کو اس بات سے روکا گیا کہ وہ زبردستی اپنی اولاد کو مسلمان بنا کر مدینہ میں رکھیں۔

ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور تھا، اس کا حکم معلوم ہوگیا یعنی لایجوز اکراہ الاسیر علی الاسلام، قال ابوداؤد: المقلاۃ التی لایعیش لہا ولد، امام ابوداؤد بھی امام ترمذی کی طرح حدیث کے بعض الفاظ غریبہ کی تفسیر کیا کرتے ہیں اس لئے کہہ رہے ہیں کہ مقلاۃ کا جو لفظ روایت میں آیا ہے اس کے معنی یہ ہیں، ایسی عورت کو ہندی میں مرت بیائی کہتے ہیں۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## کیا جہاد مع الکفار میں اکراہ فی الدین نہیں ہے؟

اس آیت کے پیش نظر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ کیا کفار کیساتھ جو جہاد کیا جاتا ہے اس میں اکراہ نہیں ہے بظاہر تو ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو صحیح ہے کہ جہاد کی ابتداء میں اسلام کی بات رکھی جاتی ہے لیکن پھر اس کے بعد جزیہ کا بھی تو نمبر آتا ہے اسلام نہ لانے کی صورت میں، قبول جزیہ پر کفار کے ساتھ قتال ختم کر دیا جاتا ہے لیکن یہ جواب حنفیہ، مالکیہ کے مسلک پر تو درست ہے کہ ان کے نزدیک قبول جزیہ کی صورت عام ہے، اہل کتاب اور مشرکین سب سے لیا جاسکتا ہے، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ جزیہ کا حکم اہل کتاب کے ساتھ خاص ہے، مشرکین سے نہیں لیا جاتا۔

لہٰذا ان دونوں اماموں کے مسلک کے پیش نظر اشکال باقی رہا، ان حضرات نے اس کا یہ جواب دیا کہ لا اکراہ فی الدین کا نزول اہل کتاب کے واقعہ میں ہے جیسا کہ حدیث الباب میں مذکور شان نزول سے معلوم ہورہا ہے، لہٰذا اس آیت کا تعلق مشرکین سے نہ ہوا، گویا مشرکین کے بارے میں اکراہ کی ممانعت نہیں ہے، اسی لئے ان سے جہاد کیا جاتا ہے اور جزیہ قبول نہیں کیا جاتا لیکن حنفیہ کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ گو آیت شان نزول کے اعتبار سے خاص ہے لیکن عموم الفاظ کے پیش نظر تو اس کا حکم عام ہے العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص المورد مذکورہ بالا اشکال کے اور بھی بعض جواب دیئے گئے ہیں، مثلاً یہ کہ اکراہ کی تعریف یہ ہے الزام الغیر بما لیس فیہ خیر ــــــــ کہ کسی شخص کو ایسی بات پر مجبور کرنا جسمیں کوئی خیر اور بھلائی نہ ہو، اور اسلام تو سراسر خیر ہی خیر ہے، لہٰذا اکراہ علی الاسلام یہ اکراہ ہی نہیں ہے۔

ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ لا اکراہ فی الدین یہ آیت آیاتِ قتال وجہاد سے منسوخ ہے۔

# باب قتل الاسیر ولا یعرض علیہ الاسلام

یعنی کافر قیدی کو اس پر بغیر اسلام پیش کئے قتل کرنا، اور اس دعوت پر اکتفار کرنا جو قتال سے پہلے دی جاتی ہے۔

عن سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لما کان یوم فتح مکۃ اٰمن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم الناس الا اربعۃ نفر وامرأتین، وسماھم وابن ابی سرح۔

حضرت سعد بن ابی وقاص فرما رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فتح مکہ کے روز لوگوں یعنی اہل مکہ کو امن دیدیا تھا لیکن یہ امن دینا مطلقاً نہیں تھا بلکہ بعض شرائط کے ساتھ تھا، جیسے آپ نے فرمایا من دخل الحرم فھو آمن، ومن اغلق بابہ فھو آمن ومن القی السلاح فھو آمن) سوائے چار مرد اور دو عورتوں کے، جن کے نام راوی نے بیان کئے تھے جن میں ابن ابی سرح کا نام بھی تھا، اس روایت میں تو یہی ہے یعنی چار مردوں کا استثنار حضرت نے اس میں دوسری روایات کے پیش نظر اضافہ کر کے گیارہ مرد اور چھ عورتیں تفصیل کے ساتھ سب کو بیان کیا ہے، مطلب یہ ہے کہ بعض مشرکین کو آپ نے معاف نہیں کیا تھا بلکہ ان کے خون کو ہر حال میں مباح قرار دیا تھا، آگے روایت میں عبداللہ بن ابی سرح کے بارے میں تفصیل ہے، یہ دراصل حضرت عثمان کے رضاعی بھائی تھے، ان کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ یہ فتح مکہ سے قبل اسلام لائے تھے ثم ارتد ثم اسلم، حدیث الباب میں ہے کہ یہ حضرت عثمان کے یہاں جا کر چھپ گئے تھے، پھر جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اہل مکہ کو بیعت علی الاسلام کے لئے طلب فرمایا تو حضرت عثمان، ابن ابی سرح کو لیکر آپ کی خدمت میں پہنچے، اور اس کو آپ کے سامنے لیجا کر کھڑا کر دیا، اور عرض کیا یا رسول اللہ اس کو بھی بیعت کر لیجئے، حضور نے اپنا سر مبارک اٹھا کر اس کو دیکھا تین مرتبہ ایسا ہی کیا، ہر بار میں آپ اسکو بیعت کرنے سے انکار فرماتے تھے، یعنی اس کی طرف بیعت کے لئے ہاتھ نہیں بڑھاتے تھے۔ تیسری مرتبہ کے بعد آپ نے اسکو بیعت کرلیا، اور پھر صحابہ کی طرف متوجہ ہو کر آپ نے فرمایا کیا تم میں کوئی سمجھدار آدمی نہیں تھا، کہ جب میں اس کو بیعت کرنے سے اپنے ہاتھ کو روکتا تھا تو وہ کھڑا ہو کر اس کو قتل کر دیتا، اس پر بعض صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ، ہمیں معلوم نہیں تھا کہ آپ کے جی میں کیا ہے اور یہ بھی عرض کیا، الا اومأت الینا بعینک کہ آپ نے اپنی آنکھ سے کیوں نہ اشارہ فرما دیا تو آپ نے فرمایا لاینبغی لنبی ان تکون لہ خائنۃ الاعین۔ یعنی یہ بات نبی کی شان کے خلاف ہے کہ وہ اس طرح کے موقع پر آنکھوں سے اشارہ کرے۔ یعنی نبی کا کوئی کام کچا اور سرسری نہیں ہوتا، اس کا تو ہر کام اور ہر بات واضح اور محکم ہوتی ہے، کن انکھیوں سے وہ کام نہیں کرتا۔

قال ابوداؤد: الخ

مصنف فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن ابی سرح حضرت عثمان کا رضاعی بھائی تھا، آگے ایک اور بات استطراداً افادۃً علمی کے طور پر مقام کے مناسب بیان کرتے ہیں: وکان الولید بن عقبۃ الخ۔ یعنی عبداللہ بن ابی سرح تو آپ کا رضاعی

بھائی تھا جو کہ گڑبڑ قسم کا آدمی تھا ایسے ہی ولید بن عقبہ کا بھی حال ہے وہ حضرت عثمان کا اخیافی بھائی تھا وہ بھی بڑا گڑبڑ تھا شراب کا عادی تھا اسی لئے حضرت عثمان نے اس پر حد خمر بھی جاری کی تھی ۔ حضرت نے بذل میں یہاں ایک سوال وجواب تحریر فرمایا ہے۔

**حدیث میں ایک اشکال اور اس کا جواب** وہ یہ کہ عبداللہ بن ابی سرح کو جب حضرت عثمان نے پناہ دیدی تھی تو پھر اس کا قتل کہاں جائز تھا، تو پھر آپ نے صحابہ کو اس کے ترک قتل پر کیوں تنبیہ فرمائی؟ جواب اس کا ظاہر ہے کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو مُہدَرُ الدَّم (مُباح الدم) قرار دیدیا تھا تو حضرت عثمان کے پناہ دینے سے کیا ہوتا ہے (من البذل) میں کہتا ہوں یہاں اس اشکال کے علاوہ ایک قوی اشکال اور ہوتا ہے اور وہ اشکال یہ ہے انہ کیف جاز قتلہ وقد اسلم؟ یعنی بیعت علی الاسلام کے لئے آیا تھا اور اسلام میں دخول کا پختہ ارادہ کرلیا تھا، اس کا جواب علامہ سندی نے حاشیۂ نسائی میں یہ دیا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں آدمی کا اسلام رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی رضا اور قبول کرنے پر موقوف تھا، جس شخص کے اسلام کو آپ منظور فرمالیتے تھے اسی کا اسلام معتبر تھا والافلا، ابوداؤد کی کتاب الجنائز ص۲۰۵ میں اسی قسم کا ایک واقعہ حدیث میں آیا ہے وہاں بھی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بیعت کرنے سے اپنے ہاتھ کو روکا تھا، اس کی شرح میں حضرت سہارنپوری نے اشکال مذکور کا یہی جواب تحریر فرمایا ہے، نیز عبداللہ بن ابی سرح کا بعینہ یہ واقعہ کتاب الحدود میں بھی آرہا ہے، وہاں حضرت نے اس اشکال اور جواب سے تعرض کیا ہے۔

والحدیث اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

اربعۃ لا اؤمنہم فی حل ولا حرم فسماہم، قال، وقینتین کانتا لمقیس۔

یہ بھی گذشتہ روایت کی طرح ہی ہے وہاں چار مرد اور امرأتین کا ذکر آیا تھا، یہاں بجائے امرأتین کے قینتین ہے قینۃ امۃ مغنیہ کو کہتے ہیں، اور مطلق امۃ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جو مقیس بن صُبابہ کی تھیں، اور کہا گیا ہے کہ ابن خطل کی تھیں جن میں سے ایک تو قتل کردی گئی تھی، اور دوسری بھاگ گئی تھی اور پھر بعد میں اسلام بھی لے آئی تھی۔

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم دخل عام الفتح وعلی رأسہ المغفر الخ۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فتح مکہ کے موقع پر مکہ میں داخل ہوئے تھے اس حال میں کہ آپ کے سر مبارک پر خود (لوہے کی ٹوپی) تھی جب آپ نے اس کو اتار کر رکھدیا یعنی ضرورت پورا ہوجانے کے بعد تو ایک شخص نے آپ سے آکر عرض کیا کہ ابن خطل (جس کو آپ نے مباح الدم قرار دے رکھا تھا) کعبہ کے غلاف سے چمٹا کھڑا ہے، یعنی اس کے ذریعہ سے پناہ چاہنے کے لئے (پھر بھی) آپ نے فرمایا اس کو قتل کردو، مصنف فرماتے ہیں ابن خطل کا نام عبداللہ ہے اور جس شخص نے اس کو قتل کیا تھا اس کا نام ابوبرزۃ الاسلمی ہے۔ میں کہتا ہوں، اور کہا گیا ہے کہ اس کو شریک بن عبدہ العجلانی نے قتل کیا تھا، بذل" میں تاریخ خمیس سے نقل کیا ہے کہ جاہلیت میں ابن خطل کا نام پہلے

عبدالعزیٰ تھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اسلام لانیکے کے بعد اسکا نام بدل کر عبداللہ رکھدیا تھا اور خطل اس کے باپ کا لقب تھا نام اس کا عبد مناف تھا کما فی القسطلانی. ابن خطل کے قتل کا منشأ امام خطابی نے یہ لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو ایک انصاری کے ساتھ کسی کام سے بھیجا تھا اور اس انصاری کو اس کا امیر بنایا تھا، راستہ میں جب جا رہے تھے تو ابن خطل نے ان انصاری کو قتل کر ڈالا اور ان کے سامان کو لوٹ لے گیا، اس لئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے باوجود اس کے غلاف کعبہ پکڑنے کے اس کو امان نہیں دیا، اور اس کو قصاص میں قتل کرا دیا، اور بعض شراح نے لکھا ہے کما فی القسطلانی صلہ ۳۱ کہ ابن خطل میں متعدد موجبات قتل جمع ہو گئے تھے، اول جنایت قتل اور کفر وارتداد۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ایذاء اور ہجو، چنانچہ وہ خود بھی شعر میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ہجو کرتا تھا اور اپنی دو باندیوں سے بھی غنا میں آپ کی ہجو کراتا تھا۔

**حدیث میں دو اختلافی فقہی مسئلے** ایک قصاص فی الحرم سے متعلق اور ایک دخول حرم بغیر احرام سے متعلق، احرام والا مسئلہ کتاب الحج میں گذر چکا، شافعیہ کا مسلک ہے کہ جس شخص کا ارادہ دخول حرم کا حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور حاجت سے ہو خواہ وہ حاجت متکررہ ہو یا غیر متکررہ، اس پر احرام واجب نہیں، حنفیہ کے نزدیک مطلقاً واجب ہے، بعض شافعیہ اپنی تائید میں اس حدیث کو بھی پیش کرتے ہیں، ہماری طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ حدیث میں تصریح ہے کہ آپ نے فرمایا احلت لی ساعۃ من نہار، کہ میرے لئے مکہ مختصر سے وقت کیلئے حلال کر دیا گیا تھا، لہذا اسی لئے آپ بغیر احرام داخل ہوئے، ہمارے اس جواب کو حافظ وغیرہ نے بھی تسلیم کیا ہے۔

اور دوسرا مسئلہ یعنی قصاص فی الحرم وہ یہ ہے کہ اگر جنایت کا وقوع خود حرم میں ہوا ہو تو اس صورت میں قصاص فی الحرم بالاتفاق جائز ہے، اور اگر کوئی شخص خارج حرم جنایت کر کے حرم میں داخل ہو جائے تو اگر اس جنایت کا تعلق نفس سے نہیں بلکہ اطراف سے ہے یعنی اعضاء سے تب بھی حکم یہی ہے، یعنی اس کا بدلہ حرم میں جائز ہے، اور اگر وہ جنایت فی النفس ہے یعنی کسی کو خارج حرم قتل کر کے قاتل حرم میں داخل ہو جائے، یہ صورت اختلافی ہے، اس صورت میں حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک قصاص فی الحرم جائز نہیں، شافعیہ ومالکیہ کے یہاں اس صورت میں بھی جائز ہے، لہذا یہ حدیث حنفیہ وحنابلہ کے خلاف ہو سکتی ہے جواب اس کا بھی یہی ہے جو اس سے پہلے مسئلہ میں گذرا، کہ فتح مکہ کے روز آپ کیلئے مکہ میں قتال جائز کر دیا گیا تھا، لہذا یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہو سکتی، اور دوسرا احتمال یہاں پر یہ بھی تو ہے کہ ابن خطل کی جنایت بھی حرم ہی میں واقع ہوئی ہو فیجاز قتلہ بالاتفاق۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی قتل الاسیر صبرًا

صبر کے معنی حبس اور قید کے ہیں، قتل کافر کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا قتل میدان جنگ اور لڑائی میں ہو

دوسری قسم کا فر قیدی کا قتل ہے، یعنی جو کافر ہمارے پاس اور قبضہ میں ہے اس کو قتل کرنا اسی کو قتل صبراً کہتے ہیں۔ قال السیوطی: کل من قتل فی غیر معرکۃ ولا حرب ولا خطأ فانہ مقتول صبرًا، اور "بذل" میں اس طرح ہے کہ جس شخص کو اس کے ہاتھ پاؤں باندھ کر اور پکڑ کر قتل کیا جائے یہ قتل صبراً ہے، اس کے بعد جو باب آرہا ہے وہ ہے "باب فی قتل الاسیر بالنبل" دونوں بابوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے باب میں قتل صبراً سے مراد وہ قتل صبراً ہے جو بغیر النبل ہو یعنی بالسیف اور دوسرے باب میں قتل صبر اًسے وہ قتل مراد ہے جو بالنبل ہو قتل صبراً بالسیف، بالاتفاق جائز ہے جو پہلے باب میں مذکور ہے اور بالنبل کی ممانعت آئی ہے وہ ناجائز ہے، جیساکہ دونوں بابوں کی حدیثوں سے معلوم ہو رہا ہے۔

اراد الضحاك بن قيس ان يستعمل مسروقا، فقال له عمارة بن عقبة الخ.

ضحاک بن قیس جو کہ صغار صحابہ میں سے ہیں اور امیر دمشق تھے انہوں نے ایک مرتبہ ارادہ کیا مسروق کو کسی جگہ کے عامل بنانے کا، تو اس پر عمارۃ بن عقبہ نے ضحاک سے کہا کہ ایسے شخص کو عامل بنا رہے ہو جو قاتلین عثمان میں سے ایک باقی رہنے والا ہے (ان دونوں میں کسی وجہ سے اختلاف اور ناچاقی ہوگی) تو اس کے جواب میں مسروق نے کہا (کہ ٹھہر جا اپنے بارے میں بھی سن لے) مجھ سے عبداللہ بن مسعود نے حدیث بیان کی جو ہمارے نزدیک نہایت قابل اعتماد تھے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جب تیرے باپ کے قتل کا ارادہ فرمایا تھا یعنی عقبہ بن ابی معیط (جو کہ اساری بدر میں سے تھا) تو اس نے بہت بے کسی کے عالم میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا من للصبية کہ آپ مجھ کو قتل کر رہے ہیں تو میرے بچوں کا کیا ہوگا، ان کی کون کفالت کرے گا؟ قال: النار آپ نے فرمایا ان کی کفالت آگ کرے گی پھر آگے مسروق نے کہا میں بھی تیرے لئے وہی چیز پسند کرتا ہوں جو تیرے لئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے پسند کی۔

اس حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت اس طرح ہے کہ عمارہ کے والد عقبہ بن ابی معیط کا قتل صبراً تھا جیسا کہ حافظ ابن حجر نے اس کی تصریح کی ہے کما فی العون۔

## باب فی قتل الاسیر بالنبل

اس پر کلام پہلے باب میں آچکا۔

عن ابن تِعلى قال غزونا مع عبد الرحمٰن بن خالد بن الوليد فأتي باربعة أعلاج من العدو فامر بهم فقتلوا صبرًا الخ.

اعلاج علج کی جمع ہے یعنی بھاری بھرکم آدمی، خاص کر کفار عجم میں سے۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ کسی غزوہ میں خالد بن الولید کے بیٹے عبدالرحمٰن کے پاس چار دشمن کافر لائے گئے انہوں نے ان کا قتل صبراً کرا دیا یعنی بالنبل، جب حضرت ابو ایوب انصاری کو اس کی اطلاع ہوئی تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے خود سنا ہے کہ آپ اس طرح کے قتل صبراً سے منع کرتے تھے، واللہ انسان تو انسان اگر کوئی پرندہ بھی ہو مرغی وغیرہ تو میں اس کو اس طرح قتل نہ کروں جب ابوایوب انصاری کی یہ بات عبدالرحمن کو پہنچی تو انہوں نے اپنی اس غلطی کی تلافی اور تدارک میں چار غلام آزاد کیے۔

اس دوسرے باب کی حدیث کے تقابل سے پتہ چلتا ہے کہ پہلے باب کی حدیث میں جو قتل صبراً تھا وہ بالسیف تھا جو جائز اور ثابت ہے، کتاب الاطعمہ کی حدیث میں آئے گا "نہی عن المصبورۃ" اور ایک روایت میں ہے "عن المجثمۃ" اس حدیث میں بھی اسی قتل صبراً کا ذکر ہے، یعنی پرندکو مرغی وغیرہ کو باندھ کر اپنے سامنے بٹھا کر ذبح کرنے کے بجائے تیر سے مارنا۔

## باب فی المن علی الاسیر بغیر فداء

اس سے پہلے "باب الاسیر یکرہ علی الاسلام" میں گذر چکا کہ کافر قیدی کے ساتھ کیا کیا معاملے کرسکتے ہیں اور اس میں جو اختلاف ہے وہ بھی گذر چکا، مَنّ کی دو صورتیں ہیں ایک بغیر الفدیہ اور دوسری بالفدیہ، حنفیہ کے یہاں یہ دونوں منسوخ ہیں، مالکیہ کی ایک روایت یہ ہے کہ مَن اگر بالفدیہ ہو تو جائز ہے اور بغیر الفدیہ ناجائز۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ فدا کی دو قسمیں ہیں، فداء الاسیر بالمال یعنی کافر قیدی کو مال لے کر چھوڑ دینا، اور فداء الاسیر بالاسیر یعنی مسلمان قیدی کے بدلہ میں جو کفار کے یہاں پھنسا ہوا ہے۔ کافر قیدی کو چھوڑنا حنفیہ کی ظاہر الروایۃ میں تو دونوں صورتیں ناجائز اور منسوخ ہیں اور صاحبین کے نزدیک فداء الاسیر بالاسیر جائز ہے، گذشتہ باب میں ائمہ اربعہ کے مذاہب مجملاً گذر چکے ہیں یہ اس میں مزید تفصیل ہے، حنفیہ کے نزدیک "فاما منّا بعد واما فداء" جس کے جمہور قائل ہیں یہ آیت منسوخ الحکم ہے، اور ناسخ اس کے لئے آیت السیف ہے یعنی "اقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم" سورۂ براءۃ کی آیت، اور من وفداء والی آیت سورۂ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میں ہے، نزول میں آیت السیف یعنی آیت براءۃ بالاتفاق مؤخر ہے۔

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان ثمانین رجلا من اھل مکۃ ھبطوا علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم واصحابہ من جبال التنعیم عند صلاۃ الفجر الخ۔

**مضمون حدیث** یہ عام الحدیبیہ کا واقعہ ہے کہ جب آپ حدیبیہ میں ٹھہرے ہوئے تھے تو ایک دن صبح کی نماز کے وقت اچانک اسی کفار مکہ صحابہ کو قتل کرنے کے لئے اتر آئے، اللہ تعالیٰ کے فضل سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے اصحاب ہی نے ان کو قید کرلیا، روایت میں ہے اخذھم سَلَمًا کسر سین اور فتح سین دونوں کے ساتھ ہے یعنی قیل صلحًا وانقیادًا، یعنی بہت سہولت سے وہ مسلمانوں کے قبضہ میں آگئے بغیر مزاحمت کے، مگر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو بجائے قتل کرنے کے رہا کردیا، تو اس پر یہ آیۃ کریمہ

نازل ہوئی "وھوالذی کف ایدیھم عنکم" الآیۃ. گویا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اس طرز عمل کی جو آپ نے اختیار فرمایا اس کی تصویب اور تحسین ہے، اور یہ کہ حکمت اور مصلحت کا تقاضا یہی تھا کہ ان کو رہا کردیا جائے "بیان القرآن" میں ہے یعنی ورنہ لڑائی طول پکڑ جاتی۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت ظاہر ہے، والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

عن محمد بن جبیر بن مطعم عن ابیہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لاساری بدر: لوکان مطعم بن عدی حیا ثم کلمنی فی ھولاء النتنی لاطلقتھم لہ۔

**شرح حدیث** یعنی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جبیر بن مطعم سے فرمایا (جبکہ وہ آپ کے پاس اساری بدر کے لئے سفارشی بنکر آئے تھے) تو آپ نے فرمایا کہ اگر تیرا باپ یعنی مطعم بن عدی آج زندہ ہوتا اور پھر ان گندوں کے بارے میں مجھ سے سفارش کرتا تو میں اس کی سفارش پر ان کو چھوڑ دیتا۔

نتنیٰ جمع ہے نَتِن کی جیسے زَمِن کی جمع زَمْنیٰ، اوریا جمع ہے نتین کی جیسے جریح کی جمع جَرحیٰ. نَتِن یعنی سڑی ہوئی اور بدبودار چیز، اساری بدر کو آپ نے ان کے کفر کی وجہ سے اس طرح تعبیر کیا، قال اللہ تعالیٰ "انما المشرکون نجس" کہا گیا ہے کہ مطعم کا حضور پر ایک احسان تھا وہ یہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جب سفر طائف سے واپس لوٹ رہے تھے، اور اہل طائف آپ کو ایذاء پہنچا رہے تھے تو اس وقت اس نے حضور کی اعانت فرمائی تھی، اور کہا گیا ہے کہ آپ نے یہ بات جبیر کی تطییب قلب اور اس کی تالیف کے لئے فرمائی تھی. کیونکہ اس وقت تک وہ اسلام نہیں لائے تھے والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم، قالہ المنذری۔

## باب فی فداء الاسیر بالمال

اس باب میں فداء کی دو قسموں میں سے ایک قسم کا بیان ہے، اس باب میں مصنف نے اساری بدر کا واقعہ ذکر کیا ہے جن کے ساتھ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فداء الاسیر بالمال ہی کا معاملہ فرمایا تھا کہ بدر کے قیدیوں میں سے ہر ہر قیدی سے فدیہ لے کر اس کو آزاد کردیا گیا تھا۔

حدثنی عمر بن الخطاب قال لما کان یوم بدر فاخذ الفداء، انزل اللہ عزوجل "ما کان لنبی ان یکون لہ اسری" الآیۃ۔

**شرح حدیث** حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس آیت کریمہ ما کان لنبی ان یکون لہ اسری کا شان نزول یہ بیان فرمایا کہ اس کا نزول اسوقت ہوا جب اسیران بدر کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا گیا تھا۔ اس آیت میں اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ آپ نے اساری بدر کے ساتھ جو معاملہ کیا کہ ان کو فدیہ لے کر

چھوڑ دیا گیا، یہ مناسب نہ تھا، آپ کے لئے تو اثخان فی الارض مناسب تھا، یعنی کفار کی خونریزی کرنا ابطال کفر کے لئے روایات میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اساری بدر کے بارے میں صحابہ سے مشورہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو ان پر قدرت دی ہے اور یہ اب تمہارے قابو میں آگئے ہیں اب بتاؤ کہ ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے؟ حضرت عمر نے عرض کیا یا رسول اللہ مناسب یہ ہے کہ ان سب کی گردن اڑادی جائے، آپ کو یہ رائے پسند نہ آئی اس لئے آپ نے دوبارہ پھر وہی سوال فرمایا کہ ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے، حضرت عمر نے پھر وہی عرض کیا، تیسری بار آپ نے پھر وہی سوال فرمایا اس پر صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری رائے یہ ہے کہ یہ لوگ فدیہ لے کر چھوڑ دیئے جائیں، اور ایک روایت میں یہ ہے کہ حضرت عمر نے عرض کیا یا رسول اللہ ہر شخص اپنے عزیز کو قتل کرے، علی کو حکم دیں کہ وہ اپنے بھائی عقیل کی گردن ماریں، اور مجھ کو اجازت دیں کہ میں اپنے فلاں عزیز کی گردن ماروں اس لئے کہ یہ لوگ کفر کے پیشوا اور سردار ہیں آپ نے صدیق اکبر کی رائے کو پسند کیا اور قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دینے کا فیصلہ فرمایا، اس پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی، جس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور صدیق اکبرؓ رونے لگے، حضرت عمر نے آپ سے رونے کا سبب دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں اس عذاب کی وجہ سے رو رہا ہوں جو تیرے ساتھیوں پر فدیہ لینے کی وجہ سے من جانب اللہ پیش کیا گیا ہے، اور فرمایا میرے سامنے ان کا عذاب اس درخت کے قریب پیش کیا گیا اس کے بعد آپ نے فرمایا اگر اس وقت عذاب آتا تو سوائے عمر کے کوئی نہ بچتا، اور ایک روایت میں ہے کہ اور سوائے سعد بن معاذ کے اسلئے کہ سعد بن معاذ کی بھی وہی رائے تھی جو حضرت عمر کی تھی، تیسرے عبداللہ بن رواحہ ہیں وہ بھی فدیہ لینے کے مخالف تھے۔

(ماخوذ از سیرت مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم ج ۲ ص ۲۱)

ثم احل اللہ لھم الغنائم آیت مذکورہ میں چونکہ اخذ فدیہ پر نکیر کی گئی ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ مال غنیمت مسلمانوں کے لئے حلال نہ ہو، اس لئے راوی کہہ رہا ہے کہ اس واقعہ کے بعد اللہ تعالیٰ نے مال غنیمت کو مسلمانوں کے لئے حلال کر دیا تھا۔

**مشہور اشکال اور اس کا جواب** اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ اس مقام پر ایک مشہور اشکال ہے وہ یہ کہ ترمذی وغیرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے جس کے راوی حضرت علی ہیں کہ اساری بدر کے قصہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جبریل نے مجھ سے آکر یہ فرمایا کہ آپ اپنے اصحاب کو اساری بدر کے بارے میں اختیار دیجئے ان دو باتوں میں سے ایک بات کا کہ یا تو وہ ان قیدیوں کو قتل کر دیں اور یا ان سے فدیہ لیکر ان کو چھوڑ دیں اس طور پر کہ مسلمانوں میں سے اسی تعداد کے برابر آئندہ سال قتل کئے جائیں، چنانچہ آپ نے صحابہ سے مشورہ فرمایا تو انھوں نے اس تخییر کے بعد فدیہ لینے کا مشورہ دیا اس طور پر کہ اتنے ہی مسلمان آئندہ سال شہید کئے جائیں، اس پر اشکال ظاہر ہے کہ جب فدیہ لینے کی اجازت دیدی گئی تھی تو پھر اس کے اختیار کرنے پر اس آیت کریمہ میں

فدیہ لینے پر عتاب کیوں نازل ہوا، اس اشکال کا ایک مشہور جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ اختیار صرف ظاہری اور صوری تھا اور فی الواقع اس اختیار سے مقصود اختبار تھا یعنی امتحان کہ دیکھیں صحابہ کرام اعداء اللہ کے قتل کو اختیار کرتے ہیں یا سامان دنیا کو، اور حضرت نے "بذل" میں اس جواب کو نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ اس سے بہتر جواب یہ ہے کہ بعض صحابہ اس موقع پر مال کی طرف مائل ہوئے تھے، تو دراصل اس عتاب کا مورد وہی اصحاب ہیں جیسا کہ آیت کریمہ میں بھی اس طرف اشارہ موجود ہے "تریدون عرض الدنیا واللہ یرید الآخرۃ"۔ اور بعض علماء نے حدیث تخییر جس کو امام ترمذی نے کتاب السیر میں "باب ماجاء فی قتل الاساری والفداء" میں ذکر کیا ہے۔ کو وہم رواۃ قرار دیا ہے، علامہ تورپشتی حدیث تخییر کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث بوجہ اس کے کہ ظاہر قرآن اور ان احادیث صحیحہ کے خلاف ہے جو اساریٰ بدر کے بارے میں وارد ہیں جن میں یہ ہے کہ فدیہ کا لینا صحابہ کرام کی رائے اور اجتہاد سے تھا چنانچہ اس پر عتاب نازل ہوا، اگر اس سلسلہ میں کسی وحی سماوی کے ذریعہ سے تخییر ثابت ہوتی تو اس پر عتاب متوجہ نہ ہوتا، فھذا الحدیث مشکل جدا، الی آخر ماذکر من تضعیف الحدیث، اسی طرح حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ نے ما کان للنبی ان یکون لہ اسریٰ حتی یثخن فی الارض کے ذیل میں متعدد روایات صحیحہ جن میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا صحابہ سے اساری بدر کے بارے میں مشورہ مذکور ہے۔ اور یہ کہ اخذ فداء باہمی مشورہ سے تھا جس پر آیت کا نزول ہوا۔ ذکر کی ہیں، اور پھر آخر میں حضرت علی کی تخییر والی حدیث ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: رواہ الترمذی والنسائی وابن حبان فی صحیحہ من حدیث الثوری بہ، وہذا حدیث غریب جدًا۔

قال ابوداؤد: سمعت احمد بن حنبل، امام ابوداؤد فرماتے ہیں: میرے استاذ احمد سے کسی نے ابونوح (جو یہاں سند میں مذکور ہے) کا نام دریافت کیا، تو انہوں نے جواب دیا، اس کا نام پوچھ کر کیا کرے گا، اس کا نام اچھا نہیں بہت برا ہے، اور نام بتایا نہیں، اس پر امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ اس کا نام قراد ہے اور صحیح یہ ہے کہ اس کا نام عبدالرحمٰن بن غزوان ہے، قراد واقعی نام اچھا نہیں، اس لئے کہ قراد تو چیچڑی کو کہتے ہیں، والحدیث اخرجہ مسلم نحوہ فی اثناء حدیث طویل، قالہ المنذری۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ

اس حدیث میں اساری بدر سے جو فدیہ لیا گیا تھا اس کا بیان ہے کہ وہ چار سو درہم تھا، لیکن حضرت نے "بذل" میں سیرت کی کتابوں سے نقل کیا ہے کہ فدیہ کی مقدار مختلف تھی ہر ایک کی حسب حیثیت، بعض سے چار ہزار درہم، کسی سے تین ہزار، اور بعض سے دو ہزار، اور جن کے پاس نقد دینے کے لئے کچھ نہ تھا تو اس سے کوئی خدمت لی گئی، مثلاً جو کتابت اچھی جانتا تھا تو غلمان مدینہ میں دس غلام اس کے حوالہ کر دیئے گئے تاکہ ان کو کتابت سکھائے۔

والحدیث اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت: لما بعث اہل مکۃ فی فداء اسرائہم بعثت زینب فی فداء

ابی العاص بمال، وبعثت فیه بقلادۃ لھا کانت عند خدیجۃ الخ۔

اس روایت کا مضمون کتاب النکاح میں اس حدیث کے ذیل میں جس میں یہ ہے کہ حضرت علی نے فاطمہ کے نکاح میں ہوتے ہوئے بنت ابی جہل سے نکاح کا ارادہ کیا تھا۔ اس حدیث کی شرح میں اس جلد کے شروع میں گذر چکا، اسکے بعد بھی ایک دو مرتبہ اس کا حوالہ آچکا ہے۔

بہرحال اس واقعہ میں فداء الاسیر بالاسیر پایا جارہا ہے جو صاحبین کے نزدیک بھی جائز ہے، کما تقدم۔

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: حین جاءہ وفد ھوازن مسلمین۔ الخ۔

## جعرانہ میں وفد ہوازن کی آمد

غزوۂ حنین میں مسلمانوں کو جب فتح حاصل ہوئی اور وہ غنائم حنین کو لیکر مقام جعرانہ میں آکر ٹھہرے تو آپ کی خدمت میں قبیلہ ہوازن کا ایک وفد جن میں اس قبیلہ کے آٹھ دس اشراف اور سردار بھی تھے جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت کر کے اسلام میں داخل ہو گئے تھے تو انہوں نے آپ سے عرض کیا کہ آپ کے قبضہ میں جو ہمارے قیدی ہیں ان میں بعض ہماری مائیں ہیں اور بعض ہم میں سے بعض کی بہنیں ہیں اور بعض عمات وخالات لہٰذا آپ برائے مہربانی ان کو واپس کر دیجئے، تو آپ نے ان سے فرمایا: معی من ترون، واحب الحدیث الیّ اصدقہ کہ میرے ساتھ وہ لوگ ہیں جن کو تم دیکھ رہے ہو، یعنی آپ کے صحابہ جو اس مال کے اصولاً مستحق ہو چکے ہیں، اور دیکھو میں صحیح اور سچی بات کو پسند کرتا ہوں۔ (اور وہی تمہارے سامنے رکھتا ہوں) وہ یہ کہ تم دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرو، یا صرف قیدیوں کی بات رکھو یا مال کی، صرف جانیں لو، یا صرف مال یعنی میں ان میں سے صرف ایک ہی کی سفارش کر سکتا ہوں (آخر میرے اصحاب کا بھی حق ہے، ان کی بھی رعایت ضروری ہے) انہوں نے عرض کیا کہ ہم صرف اپنے قیدیوں کو چاہتے ہیں (مال کی کوئی بات نہیں)

## آپ کی سفارش صحابہ سے قبیلۂ ہوازن کے لئے

بعض روایات میں ہے کہ آپ نے ان کی یہ بات سن کر فرمایا: اما الذی لبنی ہاشم فلکم، یعنی بنو ہاشم کے حصہ میں جتنے قیدی آئے ہیں ان کا تو میں فی الحال فیصلہ کرتا ہوں کہ وہ تمہارے لئے ہیں، اور پھر اس کے بعد آپ نے کھڑے ہو کر خطبہ کے طور پر اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کے بعد اس وفد ہوازن کے آنے کا اور مطالبہ کا صحابۂ کرام سے ذکر فرمایا، اور اپنی طرف سے یہ سفارش فرمائی کہ ان کے قیدیوں کو ان کی طرف لوٹا دیا جائے اور فرمایا کہ جو شخص تم میں سے بغیر عوض کے واپس کرنا چاہے وہ اس طرح واپس کر دے، اور جو عوض لے کر واپس کرنا چاہے تو ایسا کر لے، اور اس کا عوض ہمارے ذمہ ہوگا، اس واقعہ کے بعد سب سے پہلے جو مال غنیمت حاصل ہوگا اس میں سے اس کو اس کا عوض دیا جائیگا صحابۂ کرام نے آپ کی بات سنکر عرض کیا قد طیبنا ذلک لھم یارسول اللہ کہ ہاں ہم خوش دلی کے ساتھ ان کے

قیدی ان کو واپس کرتے ہیں یعنی بغیر عوض کے، اس پر حضور نے ارشاد فرمایا کہ اس اجتماعی بات میں ہم یقینی طور پر نہیں جان سکتے کہ کون واقعی خوش دلی سے دینے کو تیار ہوا اور کون نہیں، لہٰذا اس وقت آپ لوگ اپنی اپنی جگہ پہنچ کر اپنے اپنے ذمہ داروں کو میرے پاس بھیجیں جو تمہاری صحیح صحیح بات مجھ سے بیان کرے، چنانچہ سب صحابہ اٹھ کر اپنی اپنی جگہ چلے گئے اور ہر قبیلہ کے چودھری نے اپنے قبیلہ والوں سے اس بارے میں بات کی اور پھر سب ان ذمہ داروں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کیا، انھم قد طیبوا واذنوا کہ واقعی یہ سب لوگ خوش دلی سے قیدیوں کو لوٹانے کی اجازت دے رہے ہیں یعنی بلا عوض، اس روایت میں تو اتنا ہی ہے لیکن بعض دوسری روایات میں آتا ہے الا قلیلا من الناس یعنی بجز چند لوگوں کے کہ جو بغیر عوض لئے لوٹانے پر تیار نہیں ہوئے، ان ہی میں سے اقرع بن حابس اور عیینہ بن حصن بھی تھے کما فی "البذل"۔

والحدیث اخرجہ البخاری والنسائی مختصراً ومطولاً قالہ المنذری۔

ادوا علیھم نساء ھم وابناء ھم، حنین میں جو مال غنیمت مسلمانوں کو حاصل ہوا تھا وہ بہت بڑی مقدار میں تھا جس کی تفصیل یہ ہے قیدیوں میں چھ ہزار نساء وصبیان، اور مال میں چوبیس ہزار اونٹ، چار ہزار اوقیہ چاندی، چالیس ہزار سے زائد بھیڑ بکریاں۔

ست فرائض من اول شیئ یفیئہ اللہ تعالیٰ علینا۔ یعنی جو شخص عوض لینا چاہے گا تو ہم اس کو سب سے پہلی غنیمت میں سے چھ اونٹ دیں گے، یعنی ہر شخص کی غنیمت کا عوض چھ اونٹ قرار دیا گیا جو لینا چاہے۔

انہ لیس لی من ھذا الفیئ شیئ، ولا ھذا، ورفع اصبعیہ الا الخمس والخمس مردود علیکم۔

**شرح حدیث** پھر آپ نے ایک اونٹ کے کوہان کے بال مٹھی میں پکڑ کر فرمایا کہ دیکھو! میرے لئے اس مال غنیمت میں سے کچھ بھی حصہ نہیں ہے اور نہ یہ بال جو میری مٹھی میں ہیں بجز خمس غنیمت کے، اور اس خمس کا بھی کیا ہوتا ہے وہ بھی تمہاری طرف لوٹا دیا جاتا ہے یعنی مصالح مسلمین اور جہاد وغیرہ کی ضروریات میں خرچ کر دیا جاتا ہے

فادوا الخیاط والمخیط یہ ما قبل پر متفرع ہے، یعنی جب میرا اس میں سوائے خمس کے کچھ نہیں تو اسی طرح تمہارا بھی بطریق اولیٰ سوائے حق واجب کے اس میں کچھ نہیں، لہٰذا کوئی شخص اپنے معینہ حصہ سے زائد کوئی چیز خواہ وہ دھاگہ یا سوئی ہی کیوں نہ ہو نہ لے، اگر لی ہو تو اس کو واپس کر دے کچھ دیر بعد ایک شخص کھڑا ہوا جس کے ہاتھ میں اون کا ایک گچھا تھا، اس نے اس کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ اون میں نے اپنے نمدہ کی اصلاح کے لئے لی تھی، لیکن چونکہ اس وقت تک مال غنیمت تقسیم ہو چکا تھا اور یہ شخص وہ صوف تقسیم کے بعد لیکر آیا تھا، اس کو چاہئے تھا کہ تقسیم سے پہلے لیکر آتا، اس لئے آپ نے اس کو قبول کرنے سے یہ کہہ کر عذر فرما دیا کہ اما ما کان لی ولبنی عبد المطلب فھو لک الخ یعنی اس صوف میں جتنا حصہ میرا اور میرے خاندان والوں کا بیٹھتا ہے اس کی اجازت تو میں تجھ کو دیتا ہوں

کیونکہ ان بالوں میں پورے لشکر کا حصہ تھا اس لئے آپ نے فرمایا کہ میں اپنے حصہ کی تو اجازت دے سکتا ہوں، اور اس میں جو دوسرں کا حصہ ہے اس کی اجازت تو خود ان سے لے، وہ آپ کی اس احتیاط اور اصولی بات کو سنکر کہنے لگا۔ اما اذا بلغت ما اری الخ۔ اچھا یہ معمولی چیز اس درجہ کو پہنچ گئی، یہ کہہ کر اس کو پھینک کر چلا گیا!

**بیان حصصہٖ فی مال الغنیمۃ** یہاں اس حدیث میں یہ اشکال ہے کہ آپ نے فرمایا کہ مال غنیمت میں میرا کچھ حصہ نہیں سوائے خمس کے۔ حالانکہ یہ ثابت ہے کہ آپ کے لئے مال غنیمت میں تین حصے ہوتے تھے، سہم کسہم احد الغانمین، یعنی غازیوں کی طرح آپ کا ایک حصہ، خمس الخمس، اور سہم صفی، اس تیسرے کا مستقل باب آگے آنیوالا ہے اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ کی مراد اس نفی سے عام نہیں ہے بلکہ موجود اور مخصوص مال غنیمت سے اس کا تعلق ہے، لہذا اب کوئی اشکال نہیں رہا، وینظر باب فی الامام یستاثر بشئی من الفئ لنفسہ۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الامام یقیم عند الظهور علی العدو بعرصتهم

**شرحِ حدیث** حدیث الباب میں بھی یہی مضمون ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا یہ معمول تھا کہ جب آپ کسی قوم پر غلبہ حاصل کرتے اور کسی سرزمین کو فتح کرتے تو وہاں اس میدان میں فتح کے بعد تین روز تک قیام فرماتے، جس کی علماء نے مختلف مصالح لکھی ہیں مثلاً اس زمین کے حق کی ادائیگی کہ جس پر اب تک غیر اللہ تعالیٰ کی عبادت کی گئی، اب اس فتح کے بعد چند روز اس پر معبود حقیقی کی بھی عبادت ہو جائے، نیز اس لئے بھی کہ آثار فتح ظاہر ہوں، اور سواریوں اور رفقاء کی استراحت کہ ان کو آرام کا موقع ملے، اور اپنی قوت اور بے پرواہی کا اظہار، کہ اب بھی اگر کسی میں مقابلہ کی ہمت ہو تو آجائے۔ قال ابوداؤد: کان یحییٰ بن سعید یطعن فی هذا الحدیث۔ یحییٰ بن سعید اس حدیث کی سند میں طعن کرتے تھے، اس لئے کہ اس کی سند میں سعید بن ابی عروبہ ہیں جو مختلطین میں سے ہیں یعنی آخر عمر میں آکر ان کو اختلاط ہونے لگا تھا اور حافظہ میں کمزوری آگئی تھی جبکہ مختلط کا حکم یہ ہے کہ اس کی روایت قبل الاختلاط کی معتبر ہے، اور اس کے بعد کی نہیں، اور یہ حدیث ان کی آخر عمر ہی کی ہے یعنی بعد الاختلاط کی۔

آگے مصنف کہتے ہیں کہ وکیع کی روایت سعید سے بعد الاختلاط کی ہے لیکن یہاں ان سے روایت کرنے والے وکیع نہیں ہیں بلکہ روح بن عبادہ اور معاذ بن معاذ ہیں، اس کے علاوہ عبد الاعلیٰ بھی ہیں چنانچہ امام بخاری نے اس حدیث کو روح بن عبادہ کے طریق سے روایت کر کے فرمایا: تابعہ معاذ وعبد الاعلیٰ، اور وکیع کا تحمل اگرچہ ان سے بعد الاختلاط ہے لیکن ان تین کے بارے میں یہ ثابت نہیں کہ ان کا تحمل فی حال الاختلاط ہے، اور پھر ویسے بھی یہ حدیث متفق علیہ ہے، بخاری اور مسلم نے اس کی تخریج کی ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

# باب فی التفریق بین السبی

مال غنیمت میں جو قیدی حاصل ہوتے ہیں اگر کسی شخص کے حصہ میں جو قیدی آئے ہیں ان میں باہمی قرابت ہو اوران میں کبیر کے ساتھ صغیر بھی ہو، مثلاً کسی شخص کے حصہ میں دو غلام آئے اخوین، ایک بالغ اور ایک طفل صغیر تو ان میں تفریق کرسکتے ہیں یا نہیں، بایں طور کہ وہ شخص جس کے حصہ میں یہ دو آئے ہیں وہ ان دو میں سے کسی ایک کی بیع کردے یا کسی کو ہبہ کردے، حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے۔

**مسئلہ مترجم بہا میں مذاہب ائمہ** اب یہ کہ ان میں کون کون سی قرابتیں معتبر ہیں اور کب تک یہ تفریق ممنوع ہے؟ اس تفصیل میں ائمہ کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک اس تفریق کی کراہت اسکے بلوغ تک ہے اور امام شافعی کے نزدیک سات یا آٹھ سال تک، یعنی اگر وہ صغیر سات یا آٹھ سال سے چھوٹا ہے تب منع ہے اسکے بعد منع نہیں وقال مالک اذا اثغر، یعنی جب اس بچہ کے دانت نکل آئیں اور امام احمد فرماتے ہیں کہ ولد اور والدہ کے درمیان تفریق کبھی بھی جائز نہیں اگرچہ بالغ ہوجائے۔

اب یہ کہ کون سے رشتے اس میں معتبر ہیں، بین الولد والوالدۃ کے عدم جواز پر تو اجماع ہے، پھر حنفیہ کے نزدیک ہر ذی رحم کا یہی حکم ہے اور امام شافعی کے نزدیک جیساکہ ان کی کتب سے معلوم ہوتا ہے یہ تحریم قرابت ولاد کیساتھ خاص ہے ولد اور والدہ، اور ایسے ہی والد اور جد اور جدہ، خواہ جدہ لاب ہو یا لام، ففی مغنی المحتاج ص۳۸ ج۲ ویحرم التفریق بین الام والولد حتی یمیز وفی قول حتی یبلغ ولا یحرم التفریق بینہ وبین سائر المحارم کالاخ والعم، وان قوی السبکی التحریم بینہ وبینہم اھ وفی شرح السنۃ: وکذا حکم الجدۃ وحکم الاب والجد اھ (تحفہ ص۲۱۹)

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ فرق بین جاریۃ وولدھا فنھاہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن ذلک۔ یہ تفریق چونکہ بین الوالدۃ والولد ہے، اور وہ بالاتفاق ممنوع ہے، آگے روایت میں ہے وردّ البیع اس سے معلوم ہوا کہ حضرت علی کی یہ تفریق بالبیع تھی کہ انہوں نے ان دو میں سے کسی ایک کی بیع کردی تھی، دوسری بات اس حدیث سے یہ معلوم ہوئی کہ اگر اس قسم کی تفریق بیع کے ذریعہ سے کردی جائے تو وہ بیع فاسد ہے، امام شافعی اور ابویوسف کا یہی مذہب ہے، اس حدیث سے اسی کی تائید ہورہی ہے امام صاحب کے نزدیک اگر کوئی شخص اس طرح کی بیع کرے تو وہ مع الکراہۃ صحیح ہے فاسد نہیں۔

قال ابوداؤد: ومیمون لم یدرک علیا، لہٰذا حدیث منقطع ہے، آگے فرماتے ہیں کہ میمون جنگ جماجم میں قتل ہوگئے۔ یعنی وہ جنگ جو "دیر جماجم" میں واقع ہوئی تھی، اور جنگ جماجم ۸۳ھ میں پیش آئی، یہ ماقبل یعنی عدم ادراک علی کی دلیل نہیں بلکہ مستقل افادہ ہے، اس لئے کہ حضرت علی کی شہادت کا قصہ ۴۰ھ میں پیش آیا اور

یہ بات ممکن ہے کہ یہ اس وقت چار یا پانچ سال یا اس سے زائد عمر کے ہوں، جس عمر میں سماع صغیر صحیح ہوتا ہے (بذل) لہٰذا اس صورت میں ادراک ہو سکتا ہے، اسی لئے ہم نے کہا کہ یہ عدم ادراک کی دلیل نہیں ہے۔

قال ابوداؤد: والحرۃ سنۃ ۶۳ھ

**وقعۃ الحرہ کا ذکر** مصنف نے یہاں دو مشہور تاریخی لڑائیوں کا تبعاً بطور افادہ ذکر کیا ہے، ایک وقعۃ الحرۃ کہ یہ لڑائی ۶۳ھ میں پیش آئی تھی، دوسرا واقعہ قتل ابن الزبیر کا، اس کے بارے میں فرمار ہے ہیں کہ یہ ۷۳ھ میں پیش آیا، وقعۃ الحرۃ مشہور لڑائی ہے جو امارت یزید کے زمانہ میں پیش آئی جس میں عسکر یزید نے مسلم بن عقبہ کی امارت میں مدینہ پر چڑھائی کی تھی جس میں سینکڑوں صحابہ اور تابعین شہید ہوئے تھے، اور قتل ابن الزبیر کا بیان الدر المنضود جلد ثالث باب الاحصار میں مذکور ہے۔

وقعۃ الحرۃ کا جوڑ تو فتنہ ابن الزبیر ہی سے ہے وہ یہ کہ جب عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما یزید کی بیعت سے انکار کر کے مدینہ منورہ سے مکہ مکرمہ چلے آئے، اور اہل مکہ نے ان کا ساتھ دیا تو اس بنا پر یزید جو نکہ مکہ پر چڑھائی کی کوشش کرتا رہا گو وہ اس میں ناکام رہا لیکن اس کی ان حرکتوں کو دیکھ کر اہل مدینہ بھی یزید کے خلاف ہو گئے اور انہوں نے اپنی بیعت کو فسخ کر دیا، اور مدینہ میں جو بنو امیہ تھے ان کا محاصرہ کر لیا ـــــ مروان امیر مدینہ نے اس کی اطلاع یزید کو کی اور اس سے استغاثہ کیا، اس پر یزید نے ایک لشکر جرار جو کہ بارہ ہزار افراد پر مشتمل تھا، اور کہا گیا ہے۔ بیس ہزار۔ مسلم بن عقبہ کو اس کا امیر بنا کر مدینہ کی طرف بھیجا اور اس کو یہ ہدایت کی کہ اہل مدینہ کو تین دن تک فہمائش کر کے اگر وہ رجوع کر لیں فبہا ورنہ ان سے قتال کیا جائے غرضیکہ وہاں جا کر قتال کی نوبت آئی اہل مدینہ کو شکست ہوئی تین دن مسلسل مدینہ میں قتال ہوتا رہا، یہ لڑائی چونکہ حرۂ مدینہ میں ہوئی تھی اسی لئے اس کو وقعۃ الحرۃ کہتے ہیں جس جگہ یہ لڑائی ہوئی وہ "حرۂ راقم" کے ساتھ مشہور ہے جو مسجد نبوی سے ایک میل پر ہے، اس لڑائی میں بقایا مہاجرین وانصار، اور تابعین میں سے ڈیڑھ ہزار سے زائد قتل ہوئے اور اس کے علاوہ عام مسلمانوں کی تعداد عورتوں بچوں کے علاوہ دس ہزار بتلائی جاتی ہے (الحل المفہم ص ۵۷ ج ۲)

## باب فی الرخصۃ فی المُدرِکین یُفرَّق بینہم

یعنی تفریق بین السبایا اس وقت ممنوع ہے جبکہ وہ صغیر اور نابالغ ہوں، اور اگر وہ بالغ ہوں تو تفریق کی رخصت اور اجازت ہے۔

حدثنی ایاس بن سلمۃ، قال حدثنی ابی قال خرجنا مع ابی بکر وامّرہ علینا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم الخ۔

اس حدیث کے راوی سلمۃ بن الاکوع ہیں جو سریۂ فزارہ کا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں جس کے امیر صدیق اکبرؓ تھے، ابن الاکوع کہتے ہیں کہ ہم نے صدیق اکبر کے ساتھ نکل کر قبیلۂ فزارہ سے غزوہ اوران پر حملہ کیا جب ہم نے ان پر حملہ اور چڑھائی کی (تو مسلمانوں کو فتح ہوئی، بہت سوں کو قتل کیا اور بہت سوں کو قید کیا بعض ان میں سے بھاگ رہے تھے، جس کو وہ آگے بیان کر رہے ہیں) پھر میں نے لوگوں کی ایک جماعت کی طرف دیکھا جس میں عورتیں بچے بھی تھے جو پہاڑ پر چڑھنے کے لئے بھاگے جارہے تھے جان بچاکر، میں نے ایک تیر چلایا (ان کے مارنے کے لئے نہیں بلکہ ان کو روکنے کے لئے[1]) چنانچہ وہ کہتے ہیں، میرا تیر پہاڑ اور ان لوگوں کے درمیان جاکر گرا جس سے ڈر کر وہ وہیں رک گئے اور میں جاکر ان کو پکڑ لایا، اور صدیق اکبر کی خدمت میں پیش کیا ان میں قبیلۂ فزارہ کی ایک ایسی عورت تھی جس کے بدن پر پوستین تھی، اس کے ساتھ ایک بہت خوبصورت لڑکی تھی، صدیق اکبر نے وہ بنت بطور نفل اور انعام کے مجھ کو دیدی (اسی سے ترجمۃ الباب ثابت ہوگیا، کیونکہ یہاں بنت اور اس کی ماں میں تفریق ہوگئی اور ظاہر ہے کہ دونوں مدرکہ اور بالغہ تھیں) جب میں لوٹ کر مدینہ آیا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ اے سلمہ! یہ جاریہ تو مجھ کو ہبہ کردے، میں نے عرض کیا واللہ مجھ کو پسند آرہی ہے اور میں ابھی تک اس کے قریب بھی نہیں گیا۔ وہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس پر خاموش ہورہے، وہ کہتے ہیں اگلے روز پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ آلہ وسلم کی مجھ سے ملاقات ہوئی، اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ سے پھر وہی بات فرمائی اور میں نے بھی وہی بات عرض کرکے، عرض کیا کہ یہ آپ کی خدمت میں ہدیہ ہے، وہ کہتے ہیں، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو اہل مکہ کی طرف بھیجدیا جنکے پنجے میں بعض مسلمان پھنسے ہوئے تھے، آپ کا یہ بھیجنا ان مسلمان قیدیوں کے فدیہ کے طور پر تھا یعنی پھر اس پر بحمداللہ تعالیٰ وہ مسلمان قیدی چھوٹ کر آگئے) والحدیث اخرجہ مسلم قالہ المنذری وابن ماجہ (محمد عوامہ)

## باب فی المال یصیبه العدو من المسلمین ثم یدرکه صاحبه فی الغنیمة

**مسئلۂ مترجم بہا کی تشریح مع اختلافِ ائمہ**

اس ترجمۃ الباب میں ایک مشہور اختلافی مسئلہ مذکور ہے، جس کی بنار ایک مشہور مسئلہ اصولیہ اختلافیہ پر ہے، وہ یہ کہ استیلاء الکافر علی مال المسلم سبب ملک ہے یا نہیں؟ (یہ مسئلہ آپ سب سے پہلے "اصول الشاشی" میں پڑھ چکے) حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں سبب ملک ہے، مالکیہ کے یہاں تو مطلقاً اور حنفیہ کے نزدیک استیلاء کا سبب ملک ہونا بعد الاحراز ہے، احراز سے پہلے نہیں اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر کوئی کافر کسی مسلمان کا کوئی مال کسی طرح دارالاسلام سے اٹھاکر اپنے ملک لیجائے تو اس استیلاء کی وجہ سے وہ کافر اس مال مسلم کا مالک ہوگا یا نہیں، مالکیہ کے نزدیک تو وہ اس پر قابض ہوتے ہی مالک ہوجائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک صرف قبضہ سے ملک ثابت نہیں ہوگی جبتک احراز نہ پایا جائے یعنی وہ اسکو یہاں سے دارالحرب نہ لیجائے۔ حضرت امام شافعی

[1] اسلئے کہ نساء وصبیان کو جہاد میں قتل کرنا ممنوع ہے۔

کے نزدیک استیلاء سبب ملک نہیں لہذا ان کے نزدیک وہ کافر اس مال مسلم کا مالک نہ ہوگا، وعن احمد روایتان، الاولی کالشافعی والثانی کمذہبنا الحنفیۃ وہو الراجح عندہم (الابواب والتراجم ص۱۲۵/۴)
اس اصولی اختلاف جاننے کے بعد اب حدیث الباب کو لیجئے۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان غلامًا لابن عمر أبق الی العدو فظہر علیہ المسلمون فردہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الی ابن عمر ولم یقسم۔

**حدیث کی تشریح من حیث الفقہ** ترجمۃ الباب میں ہم نے جو اصولی اختلافی مسئلہ بیان کیا ہے اس کے پیش نظر اب آپ یہ سمجھئے کہ اگر اس قسم کا مال، مال غنیمت میں حاصل ہو تو اس کا کیا ہونا چاہیئے؟ آیا اس کو اس مسلم کی طرف رد کر دیا جائے جس کا وہ پہلے تھا، یا اس کو مال غنیمت ہی قرار دیا جائے؟ حنفیہ و مالکیہ کے مسلک کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو مال غنیمت قرار دیا جائے کیونکہ وہ مال کفار کا ہو چکا تھا، اور شافعیہ کے مسلک کا تقاضا یہ ہے کہ اس مال کو اسی مسلم کی طرف رد کر دیا جائے اور اس کو مال غنیمت نہ قرار دیا جائے۔

**مسئلہ مترجم بہا میں ائمہ اربعہ کے مذاہب** پھر جاننا چاہئے کہ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اس قسم کا مال جب مال غنیمت میں حاصل ہو تو اگر تقسیم غنیمت سے پہلے یہ معلوم ہو جائے کہ اس میں فلاں چیز فلاں مسلمان کی ہے تو اس صورت میں اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اس مال کو اس مسلم کی طرف رد کر دیا جائیگا، اور اگر اس بات کا علم تقسیم غنیمت کے بعد ہو تو اس صورت میں حنفیہ اور مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ اب رد نہیں کیا جائے گا، اور شافعیہ کے نزدیک بعد القسمۃ بھی اس کی طرف رد کیا جائے گا ان کے نزدیک اس مال کو مال غنیمت قرار دینا ہی صحیح نہیں۔

اس تفصیل کے جاننے کے بعد آپ سمجھئے کہ اگر کسی حدیث میں اس قسم کے مال کے بارے میں اس کا رد الی المالک وارد ہو تو اس کو حنفیہ و مالکیہ قبل تقسیم الغنیمۃ پر محمول کرتے ہیں (اس لئے کہ ان کے مسلک کا تقاضا ہی یہ ہے) لیکن اگر کسی حدیث میں تصریح ہو تقسیم کی اور پھر بھی اس مال کو رد کیا گیا ہو تو شافعیہ کے تو یہ موافق ہوگا لیکن حنفیہ، مالکیہ ایسی صورت میں تاویل کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ وہ رد بالعوض ہوگا، یعنی اس مسلمان سے اس کا عوض لے کر وہ اس پر لوٹایا گیا ہوگا، ویسے ہی نہیں۔

**عبد آبق کے بارے میں امام صاحب اور صاحبین کی رائے** اس کے بعد پھر یہ جانیئے کہ اگر کسی مسلمان کا غلام کفار کی طرف از خود بھاگ کر چلا جائے اور پھر ان کفار سے لڑائی میں مال غنیمت میں وہ عبد آبق حاصل ہو تو اس کے بارے میں خود امام صاحب اور صاحبین میں اختلاف ہے،
صاحبین کے نزدیک کفار اس قسم کے عبد آبق کے مالک ہو جاتے ہیں جس طرح اور دوسری قسم کے مال کے مالک ہو جاتے ہیں، لیکن امام صاحب عبد آبق کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ کفار اس کے مالک نہیں ہوتے بظاہر اس وجہ سے کہ یہاں

استیلاء کہاں پایا گیا اس لئے کہ وہ عبد تو از خود بھاگ کر گیا تھا لہذا استیلاء کا ضابطہ اس پر نافذ نہیں ہوگا، امام صاحب کی بات واقعی قرین قیاس ہے، لہذا عبد آبق میں امام صاحب اور امام شافعی دونوں کی رائے متحد ہوگی، جس طرح امام شافعی کے یہاں اس کو رد کیا جائے گا اسیطرح امام صاحب کے یہاں بھی، باب کی اس پہلی حدیث میں عبد آبق ہی کا قصہ مذکور ہے ______ کہ ابن عمرؓ کا ایک غلام تھا وہ کفار کی طرف بھاگ کر چلا گیا پھر جب مسلمانوں کو ان کفار پر غلبہ ہوا اور وہ غلام بھی مال غنیمت میں آیا تو اس غلام کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ابن عمر ہی کی طرف لوٹا دیا، مال غنیمت میں شامل کر کے اس کو تقسیم نہیں کیا، باب کی حدیث اول کا یہی مضمون ہے، لیکن یہ حدیث کسی کے بھی خلاف نہیں اس لئے کہ یہ رد قبل القسمۃ تھا، اور یہ اوپر آچکا کہ قبل تقسیم الغنیمۃ اگر علم ہو جائے تو اس صورت میں سبھی کے نزدیک اس شئی کا رد الی المالک ہوگا۔

اس کے بعد جو دوسری حدیث آرہی ہے اس کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ ابن عمر ہی کا ایک گھوڑا ان کے قبضہ سے نکل گیا تھا جس کو دشمنوں نے پکڑ کر اس پر قبضہ کر لیا تھا، پھر جب ان کفار پر مسلمان غالب آئے تو اس فرس کو ابن عمر پر رد کر دیا گیا تھا، یہ رد امام اشافعی کے نزدیک تو مطلقاً ہی ہے، اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک قبل القسمۃ پر محمول ہے، اور اگر یہ رد بعد القسمۃ تھا تو پھر اس کو محمول کیا جائے گا رد بالعوض والقیمۃ پر یعنی ان سے اسکا عوض لیکر ان پر لوٹایا گیا۔

پھر آگے اس حدیث ثانی میں حضرت ابن عمر کے عبد آبق کا بھی ذکر ہے اور اس کے بارے میں بھی یہی ہے کہ اسکو ان پر رد کر دیا گیا تھا۔

امام بخاری نے بھی اس مسئلہ کو لیا ہے "باب اذا غنم المشرکون مال المسلم ثم وجدہ المسلم" اور پھر اس میں یہی حدیث ابن عمر مختلف طرق سے ذکر کی ہے، حدیث الباب الثانی اخرجہ البخاری وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی عبید المشرکین یلحقون بالمسلمین فیسلمون

یعنی اگر مشرکین کے غلام ان سے چھوٹ کر بھاگ کر دار الاسلام میں آجائیں، پھر یہاں آکر مسلمان بھی ہو جائیں تو ان کا کیا حکم ہے؟ جواب ظاہر ہے کہ وہ آزاد ہو جائیں گے[1]، عبید مشرکین رقیق تو جب ہوں گے جب وہ مسلمانوں کے پاس مال غنیمت بنکر آئیں گے جہاد اور قتال کے ذریعہ۔

عن علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: خرج عِبْدانٌ الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یعنی یوم الحدیبیۃ قبل الصلح فکتب الیہ موالیہم الخ۔

---

[1] علی ہذا القیاس خود مشرکین بھی اگر اسلام لا کر دار الحرب سے دار الاسلام آجائیں تو وہ بھی آزاد ہی رہیں گے۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ غزوہ حدیبیہ کے موقع پر صلح سے پہلے مشرکین کے چند غلام ان کی طرف سے اِدھر مسلمانوں کی طرف آگئے تو ان کے مالکوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف لکھ کر بھیجا کہ ہمارے یہ غلام آپ کی طرف، آپ کے دین کی طلب اور رغبت کی وجہ سے نہیں گئے ہیں بلکہ یہ تو غلامی سے بچکر ہماری طرف سے آپ کی طرف چلے گئے ہیں، روایت میں ہے: فقال ناس صدقوا یارسول اللہ رُدَّھم الیھم یعنی اس پر بعض مسلمانوں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ جن مشرکین کا پیام آپ کے پاس آیا ہے ان کی بات صحیح ہے لہٰذا ان غلاموں کو ان کی ہی طرف لوٹا دیجئے، تو ان کی اس بات پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بہت ناراض ہوئے، اور آپ نے بہت سخت بات فرمائی کہ اے معشر قریش! تم اپنی ان حرکتوں سے باز نہیں آؤ گے جب تک کہ اللہ تعالیٰ تمہارے اوپر ایسا دشمن مسلط نہیں کرے گا جو تمہاری گردنیں مارے، راوی کہتا ہے! اور آپ نے ان غلاموں کے واپس کرنے سے صاف انکار فرما دیا، اور فرمایا: ھم عتقاء اللہ عزوجل۔

## حدیث الباب میں دو امر قابل تحقیق

اس حدیث میں دو باتیں قابل تحقیق ہیں، اوّل یہ کہ اس روایت میں اس واقعہ کو یوم الحدیبیہ کی طرف منسوب کیا ہے حضرت نے "بذل المجہود" میں روایات حدیثیہ اور کتب تاریخ سے یہ ثابت فرمایا ہے کہ یہ واقعہ غزوہ طائف کا ہے، لہٰذا ابوداؤد کی اس روایت میں لفظ "یوم الحدیبیۃ" کسی راوی کا وہم ہے، دوسری بات یہ: حضرت فرماتے ہیں فقال ناس کا مصداق مولانا علی قاریؒ نے بعض صحابہ کو قرار دیا ہے، لیکن یہ بعید ہے، اول تو صحابہ ہی سے بعید ہے یہ بات کہ وہ اپنے مسلم بھائیوں کے مقابلہ میں مشرکین کی تصدیق کریں، ثانیاً حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا اس پر یہ طرز رد اور وعید شدید یا معشر قریش کے ساتھ، یہ صحابہ کے حق میں ہونا بعید ہے بلکہ اس سے مراد بعض کفار قریش ہی ہیں[1]، اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ یہ واقعہ حدیبیہ ہی کا ہے، ورنہ اصل تو یہی ہے کہ یہ واقعہ غزوۂ طائف کا ہے اور یہ کہنے والے اور تصدیق کرنے والے بعض طلقاء یا بعض مؤلفۃ القلوب تھے، اور صحابۂ طلقاء سے اس چیز کا صدور کچھ زیادہ بعید نہیں ہے، اور علی ھذا القیاس اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی وعید، اور طلقاء کا غزوۂ طائف میں ہونا قرین قیاس بھی ہے اور ثابت بھی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

والحدیث اخرجہ الترمذی اتم منہ قالہ المنذری، وفی البذل: واخرجہ الحاکم فی المستدرک۔

---

[1] لیکن اس پر یہ اشکال ہوگا کہ روایت میں یہ ہے کہ کہنے والوں نے یہ بات آپ سے "یارسول اللہ" کے ساتھ خطاب کرکے کہی اس کی توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ مقام مقام تملق تھا خوشامدی کے طور پر انہوں نے یہ خطاب کیا ہوگا، اور بعض طلبہ نے مجھ سے اس کی یہ توجیہ ذکر کی کہ ہوسکتا ہے کہنے والے منافق ہوں اس لئے یارسول اللہ کے ساتھ خطاب کیا ہو، لیکن منافقین کا وہاں ہونا سمجھ میں نہیں آتا ۱۲۔

## باب فی اباحۃ الطعام فی ارض العدو

یہاں سے ابواب کارخ بدل رہا ہے، چنانچہ یہ چند باب مال غنیمت سے متعلق ہیں۔ مال غنیمت میں تصرف سے متعلق مصنف نے کئی باب مسلسل باندھے ہیں اصل اس میں یہ ہے کہ مال غنیمت میں تصرف قبل القسمۃ جائز نہیں لیکن بعض اشیار اس سے مستثنیٰ ہیں جن میں تصرف قبل القسمۃ کی اباحت وارد ہے، یہ چند ابواب اسی سے متعلق ہیں، یہ پہلا باب طعام سے متعلق ہے کھانے پینے کی چیزوں کے بارے میں تو علمار کا اتفاق ہے کہ ان میں تصرف عند الضرورت بقدر الضرورۃ مجاہدین کے لئے جائز ہے، اگرچہ بغیر اذن امام ہی کے ہو عند الجمہور کما قال عیاض، وعند الزہری الاباحۃ بشرط اذن الامام۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان جیشا غنموا فی زمان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم طعامًا وعسلًا فلم یؤخذ منہم الخمس۔

طعام اور عسل سے خمس نہ نکالنے کی وجہ یہی ہے کہ مجاہدین نے اس کو دار الحرب میں کھاپی کر خرچ کر دیا تھا غنیمت کے طور پر اس کو محفوظ رکھا ہی نہیں گیا کہ اس کو تقسیم کیا جاتا اور اس میں خمس نکالا جاتا، اخراج خمس تو تقسیم کے وقت ہوتا ہے۔

عن عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال دُلِّیَ جراب من شحم یوم خیبر۔

**مضمون حدیث** حضرت عبد اللہ بن مغفل فرمارہے ہیں کہ جنگ خیبر میں، یعنی جب اس کو فتح کیا جارہا تھا اور مال غنیمت لوٹا جارہا تھا تو چربی کا ایک تھیلا لٹکا ہوا مجھے دکھائی دیا، تو میں اس تک پہنچا اور اس کو قبضالیا اور کہنے لگا (کہ یہ سارا میں لوں گا) اور کسی کو اس میں سے نہیں دوں گا (یہ سارا منظر پیچھے کھڑے ہوئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم دیکھ اور سن رہے تھے جس کی خبران کو نہیں تھی) وہ کہتے ہیں: میں نے جو پیچھے مڑ کر دیکھا تو کیا دیکھتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میری طرف دیکھ کر تبسم فرمارہے ہیں، اس روایت میں تو اتنا ہی ہے، مسند ابوداؤد طیالسی کی روایت میں اس کے بعد یہ ہے کہ آپ نے فرمایا: ھو لک کہ اچھا یہ تم ہی لے لو۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی النہی عن النُّہبیٰ اذا کان فی الطعام قلۃ فی ارض العدو

نُہبیٰ بروزن عُمریٰ مصدر ہے، یعنی لوٹ مار، اور یہاں پر مراد اس کے وہ چیز ہے جو مال غنیمت میں قبل القسمۃ لے لی جائے اس ترجمۃ الباب کا حاصل یہ ہے کہ کھانے پینے کی چیز کا لینا اگرچہ مباح ہے لیکن اگر طعام میں قلت اور تنگی ہو تو پھر قبل القسمۃ کسی کو بھی نہیں لینا چاہیئے۔

عن ابی لبید قال کنا مع عبد الرحمٰن بن سمرۃ بکابل فاصاب الناس غنیمۃ فانتہبوھا الخ۔

**شرح حدیث** اس روایت میں لوگوں کے مال غنیمت کے لوٹنے کا ذکر ہے کہ قبل التقسیم لوگوں نے اس کو لینا شروع کر دیا اس پر عبدالرحمٰن بن سمرہ نے کھڑے ہو کر لوگوں کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث سنائی، اس پر لوگوں نے جو کچھ لیا تھا سب واپس کر دیا، پھر انہوں نے اس کو باقاعدہ تقسیم کیا، اس روایت میں جس مال غنیمت کے باٹنے کا ذکر ہے اگر اس سے مراد غیر طعام ہے، مختلف اشیاء، تب تو ظاہر ہے کہ اس کا لینا جائز نہیں تھا اور اگر وہ از قبیل طعام تھا جیسا کہ ترجمۃ الباب کا تقاضا بھی ہے۔ تو اگرچہ اخذ طعام کی اباحت ہے لیکن قلّت کی صورت میں اباحت نہیں جیسا کہ مصنف نے ترجمۃ الباب سے اشارہ کیا۔

عن عبد الله بن اوفی رضی الله تعالیٰ عنه قال قلت: هل کنتم تخمّسون یعنی الطعام الخ۔

عبداللہ بن اوفی نے بعض صحابہ سے تخمیس طعام کے بارے میں سوال کیا کہ کیا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں طعام کی تخمیس ہوتی تھی، انہوں نے جواب دیا کہ جنگ خیبر میں ہمیں طعام حاصل ہوا تھا تو وہاں یہ صورت تھی کہ ہر شخص اس میں سے بقدر ضرورت لیکر چلا جاتا تھا، بقدر ضرورت تو لینا جائز ہے لیکن اس کے بعد بھی اگر باقی رہے گا تو ظاہر ہے کہ اسکو مال غنیمت کیطرح تقسیم کیا جائیگا بعد التخمیس، نیز اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مال غنیمت میں کھانے پینے کی چیز اگر کثیر مقدار میں ہو تو پھر اس میں سے لینے میں کوئی مضائقہ نہیں، نہی عن الاخذ قلّت کی صورت میں ہے۔

عن رجل من الانصار قال خرجنا مع رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم فی سفر فاصاب الناس حاجة شدیدة وجهد، واصابوا غنمًا فانتهبوها الخ۔

ایک انصاری صحابی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے کسی غزوہ کا ذکر فرما رہے ہیں کہ اس لڑائی میں لوگوں کو بڑی مشقت اٹھانی پڑی اور بھوک برداشت کرنی پڑی، اس حالت میں ان کو کچھ بکریاں حاصل ہو گئیں، مجاہدین نے بھوک کی شدت میں ان کو ذبح وغیرہ کر کے گوشت کو تیار کرنے کے لئے آگ پر ہانڈھیاں چڑھا دیں، کچھ دیر بعد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے، آپ کے دست مبارک میں ایک کمان تھی، اس کے ذریعہ آپ نے ان سب ہانڈیوں کو اوندھا کر دیا ثم جعل یرمّل اللحم بالتراب۔ یعنی ان ہانڈیوں کے گوشت کو ریت اور مٹی میں ملا دیا اور یہ فرمایا: یہ لوٹ مار کا مال مردار سے کچھ کم نہیں ہے یعنی حرمت میں۔

**حدیث کی توجیہ وتشریح** جاننا چاہیئے کہ اباحت طعام کا مسئلہ مُہیّأ للاکل کیساتھ خاص نہیں ہے، یعنی تیار شدہ کھانے کیساتھ بلکہ اس میں جانور وغیرہ بھی داخل ہیں وہ بھی طعام ہی کے حکم میں ہیں ان کو لے کر اور ذبح کر کے کھا سکتے ہیں صرح بہ الفقہاء، لیکن اس واقعہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جو تشدد اختیار فرمایا اور اس کو حرام قرار دیا اس کی دو وجہ میں سے ایک ہو سکتی ہے یا تو یہ کہا جائے کہ غنم میں قلت تھی (کما فی ترجمۃ الباب) اور یا یہ کہ ان حضرات کا لینا بقدر حاجت نہ تھا بلکہ اس سے زائد لے لیا تھا جو جائز نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس واقعہ میں یہ اشکال ہوتا ہے اِکفاء قدور اور اس کے بعد جو آپ نے گوشت کے ساتھ ترمیل بالتراب کیا ہے اس میں اضاعت مال ہے، اور مال بھی وہ جس سے دوسروں کا حق متعلق ہے یعنی مجاہدین کا، اس کا ایک جواب حضرت نے بھی بذل میں بعض شراح سے نقل کیا ہے، اور دوسرا جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم شارع ہیں آپ نے جو کچھ کیا سراسر دینی مصلحت کے پیش نظر کیا، یعنی ایک حرام چیز جس کے استعمال کا صحابۂ کرام ارادہ کر رہے تھے تو اس فعل کی قباحت اور شناعت کو ثابت کرنے کے لئے یہ عملی شکل آپ نے اختیار فرمائی،

## باب فی حمل الطعام من ارض العدو

**ترجمة الباب کی شرح** اس ترجمہ میں دو احتمال ہیں من ارض العدو کی غایت یا تو الی محل اقامتہم ہوگی یا الی المدینۃ اگر اول مراد ہے تب تو یہ جائز ہے یعنی میدان جنگ میں سے بعض کھانے کی چیزیں اٹھا کر اپنے خیموں میں لیجا کر ان کو کھانا اور اگر ثانی مراد ہو تو پھر یہ جائز نہیں اس لئے کہ اخذ طعام کی اباحت صرف دار الحرب تک محدود ہے، یعنی اس کو اٹھا کر وہیں کھالینا لاجل الحاجۃ، اور اس کو وہاں سے اٹھا کر دار الاسلام منتقل کرنا اس کی کوئی گنجائش نہیں، جواز انتقال تو بعد القسمۃ ہی ہوسکتا ہے۔

عن بعض اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: کنا نأکل الجزر فی الغزو ولا نقسمہ حتی ان کنا لنرجع الی رحالنا واخرجتنا منہ مُملأۃ۔

**شرح حدیث** ایک صحابی فرماتے ہیں کہ لڑائیوں میں ہم لوگ اونٹوں کا گوشت کھالیتے تھے اور اس کو وہاں باقاعدہ تقسیم نہیں کرتے تھے (اور مقدار میں اتنا زائد لیتے تھے) یہاں تک کہ ہم اپنے ٹھکانوں کی طرف لوٹتے تھے اس حال میں کہ ہمارے تھیلے اس گوشت سے پُر ہوتے تھے۔

اس حدیث میں رحال سے مراد اگر محل اقامت فی الغزو ہے تب تو کوئی خاص اشکال کی بات ہے نہیں اس لئے کہ اس صورت میں اس گوشت کا نقل کرنا نہیں پایا گیا بلکہ دار الحرب ہی کا قصہ رہا، اور اگر رحال سے مراد الی منازلہم فی المدینہ ہے تو یہ احتمال صحیح نہیں، اس لئے کہ مال غنیمت کو منتقل کرنا دار الحرب سے قبل التقسیم جائز نہیں، اور یہاں تصریح ہے ولا نقسمہ کی ورنہ احتمال ثانی کو لے کر ہم یہ کہتے کہ بعد القسمۃ مراد ہے اس حدیث میں لفظ "الجزر" آیا ہے، بعض شروح میں ہے کہ الجزر جمع ہے جزور کی بمعنی اونٹ اور اسکے معنی شاۃ مذبوحہ کے بھی لکھے ہیں، اور حضرت نے "بذل" میں احتمالاً اس کے معنی گاجر کے بھی لکھے ہیں جو مشہور سبزی ہے، اَخْرِجَۃ جمع ہے خُرج کی یعنی تھیلا، دراصل دابہ کی پشت پر جو ٹاٹ کی بوری ڈالی جاتی ہے جس کے دو حصے ہوتے ہیں دائیں بائیں اس کو خرج کہتے ہیں، خرجی کا لفظ اسی معنی میں اردو میں بھی مستعمل ہے۔

# باب في بيع الطعام اذا فضل عن الناس في ارض العدو

بظاہر ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہے کہ اگر مجاہدین کھانے پینے کی چیز قبل التقسیم دار الحرب میں مال غنیمت میں سے لیں یعنی حسب ضابطہ جس کا لینا جائز ہے، اس میں سے اگر کچھ مقدار بچ جائے کھانے کی تو اس کو اسی جگہ، یعنی دار الحرب میں فروخت کر سکتے ہیں یا نہیں؟ مسئلہ یہ ہے کہ مال غنیمت میں سے کسی شئ کی بیع قبل القسمۃ خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام جائز نہیں، اور اگر کسی نے بیع کی تو رد الثمن الی الغنیمۃ بالاتفاق واجب ہے، البتہ مبادلۃ الطعام بالطعام - ضرورۃ جائز ہے۔

عن عبد الرحمن بن غنم قال: رابطنا مدینۃ قِنَّسْرِین مع شرحبیل بن السمط الخ۔

**شرح حدیث** عبد الرحمٰن بن غنم کہتے ہیں کہ ہم لوگ شرحبیل بن السمط کے ساتھ شہر قنسرین کو فتح کرنے کے لئے مرابطہ کئے ہوئے تھے، پھر جب اللہ تعالیٰ نے اس کو فتح کرا دیا (قنسرین شام کے ساحلی شہروں میں سے ایک شہر ہے، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ خلافت میں فتح ہوا) تو اس میں مسلمانوں کو بہت سے اغنام و ابقار حاصل ہوئے، تو انہوں نے کچھ حصہ بقر و غنم کا ہمارے درمیان وہیں تقسیم کر دیا، اور باقی حصہ کو مال غنیمت میں جمع کر دیا، عبد الرحمٰن کہتے ہیں کہ اس کے بعد میری ملاقات حضرت معاذ بن جبل سے ہوئی تو میں نے ان سے اس کا اس طرح تقسیم کرنے کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا کہ جب ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ غزوہ خیبر میں تھے تو ایک موقعہ پر آپ نے بھی ایسا ہی کیا تھا کہ کچھ بکریوں کو لشکر کے درمیان وہاں کی ضرورت کے لئے تقسیم فرما دیا تھا، اور باقی کو غنیمت میں رکھ دیا تھا۔

**حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقۃ** مضمون حدیث تو سامنے آ گیا مگر سوال یہ ہے کہ اس کو ترجمۃ الباب سے کیا مطابقت، ترجمۃ الباب میں تو بیع الطعام کا ذکر ہے، طعام کے بارے میں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس سے مراد غیر مہیا للاکل ہے جو بقر اور غنم پر صادق آتا ہے، لیکن اس واقعہ میں بیع کہاں پائی گئی، حضرت نے بھی بذل میں عدم مطابقۃ الحدیث للترجمہ کا اشکال لکھ کر حضرت گنگوہی کی تقریر سے اس کا جواب دینے کی کوشش فرمائی ہے اس کو بذل میں دیکھ لیا جائے، احقر کی سمجھ میں بہت عرصہ کے بعد اس کا یہ جواب ذہن میں آیا ہے کہ اس حدیث پر مصنف نے جو ترجمۂ بیع کا قائم کیا ہے وہ فقہ المصنف کے قبیل سے ہے لہٰذا حدیث اور ترجمہ کے درمیان صریح مطابقت تلاش کرنا بے سود ہے، میرے خیال میں مصنف کی غرض یہ ہے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ قبل القسمۃ مال غنیمت کی بیع، طعام ہو یا غیر طعام جائز نہیں، صرف حسب ضرورت طعام اور بقدر ضرورت لے سکتے ہیں اس میں سے بھی اگر کچھ بچے تو اس کو مال غنیمت کی طرف لوٹانا ضروری ہے، لیکن مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ اگر دار الحرب میں کھانے پینے کی چیز کی تقسیم امام کی جانب سے ہو تو اس کی نوعیت دوسری ہے اس کی بیع جائز ہے، کیونکہ امام کا دینا بطور تملیک کے ہے نہ بطریق اباحت، بخلاف اس کے کہ لشکر کھانے پینے کی چیز قبل القسمۃ از خود مال غنیمت میں سے اٹھائے سو اگرچہ اس کا اٹھانا

جائز ہے حسب قاعدہ لیکن اس صورت میں اس کی بیع جائز نہیں، از خود لینے کا جواز بطریق اباحت ہے، بطریق تملیک نہیں، اور یہاں حدیث الباب میں طعام کی تقسیم امیر کی جانب سے ہوئی تھی، اس صورت میں وہ لوگ اس چیز کے مالک ہوگئے اس لئے اس کو وہ جو چاہیں کرسکتے ہیں، خواہ کسی کو ہبہ کریں یا بیع، ھذا ما عندی، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## باب فی الرجل ینتفع من الغنیمۃ بشئ

مال غنیمت میں سے جن اشیاء میں تصرف قبل القسمۃ جائز ہے ان اشیاء کا بیان چل رہا ہے، سب سے شروع میں مصنف نے طعام کو بیان کیا ہے، اور اس ترجمہ میں طعام کے علاوہ دوسری بعض اشیاء یعنی مرکوب اور ملبوس کو بیان کرتے ہیں، اور اس سے اگلے باب میں استعمال سلاح کو بیان کر رہے ہیں۔

**ترجمۃ الباب والے مسئلہ میں مذاہب ائمہ** ان اشیاء کا استعمال عند الجمہور اگر بلا ضرورت ہے یا اپنی ذاتی ضرورت کے لئے ہے تب تو ناجائز ہے، اور اگر حرب اور قتال کی ضرورت سے ان کو استعمال کیا جا رہا ہو تو جائز ہے، اور ملبوس کے بارے میں یہ ہے کہ اگر شدید ضرورت کے وقت استعمال کیا جائے تب جائز ہے، کذا یستفاد من "البذل" و"مغنی المحتاج" للشافعیۃ، و"المغنی" لابن قدامۃ، اور جو چیز دواءً استعمال کی جائے اس میں اختلاف ہے، حنفیہ، حنابلہ کے یہاں عند تحقق الحاجۃ والضرورۃ اس کا استعمال جائز ہے، شافعیہ کے یہاں استعمال ادویہ جائز نہیں الا بالقیمۃ، اور اکل فواکہ کا جواز شافعیہ حنابلہ کی کتابوں میں مصرح ہے، اسی طرح بذل میں حنفیہ کا مذہب لکھا ہے۔ اور امام مالک سے مرکوب وملبوس وغیرہ کے استعمال میں جبکہ وہ بضرورت قتال ہو دو روایتیں ہیں، جواز اور عدم جواز صرح بہ الباجی کما فی الاوجز، مذکورہ بالا مسائل میں مذاہب ائمہ بہت تتبع اور مراجعۃ کتب کے بعد لکھے ہیں، اوجز میں یہاں حافظ پر مذاہب کے سلسلہ میں تعقب کیا ہے جس میں بظاہر تسامح ہے۔

---

من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلا یرکب دابۃ من فئ المسلمین حتی اذا اعجفھا ردھا فیہ۔

جس شخص کا اللہ تعالیٰ اور قیامت کے دن پر ایمان ہو (یہ تعلیق ایمان باللہ کیساتھ تاکید اور اہتمام کے طور پر ہے) تو اس کو چاہیئے کہ مال غنیمت کی کسی سواری پر اس طرح سوار نہ ہو کہ جب اس سے سواری لے لے کر اس کو لاغر کر دے تو پھر اس کو مال غنیمت میں واپس کر دے، اسی طرح آگے استعمال ثوب کے بارے میں فرما رہے ہیں کہ اس کو استعمال کرتا رہے اور جب وہ بوسیدہ اور پرانا ہو جائے تو اس کو مال غنیمت میں لوٹا دے ابن قدامہ نے اسی حدیث سے عدم جواز مرکوب وملبوس پر استدلال کیا ہے، اس حدیث کا سیاق اس بات کو مشعر ہے کہ اس استعمال سے مراد وہ استعمال ہے جو بلا ضرورت ہو یا اپنی ذاتی ضرورت میں ہو کما ہو مذہب الجمہور۔

# باب فی الرخصة فی السلاح یقاتل بہ فی المعرکة

مصنف کے اس ترجمہ میں اشارہ ہے کہ استعمال سلاح کا جواز اس وقت ہے جب وہ بضرورتِ قتال ہو یعنی اپنی ذاتی ضرورت نہ ہو۔

حدثنی ابوعبیدۃ عن ابیہ قال مررت فاذا ابوجهل صریع قد ضربت رجلہ، فقلت یا عدو اللہ! قد اخزی اللہ الاٰخر، قال: ولا هابه عند ذلك، فقال: اَبعَدُ من رجل قتله قومه۔

**شرحِ حدیث** عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: جنگ بدر میں میرا گذر رئیس المشرکین ابوجہل پر ہوا جو میدان جنگ میں پچھڑا ہوا پڑا تھا، جس کی ٹانگ کٹ چکی تھی، میں نے اس کی طرف رخ کرکے کہا (اس کو رسوا اور ذلیل کرنے کے لئے) یا عَدُوَّ اللہ، یا اباجہل، اور یہ بھی کہا: آج تو اللہ نے ذلیل شخص کو اچھی طرح ذلیل کردیا، الاٰخر فتح ہمزہ بدون المد، اور کسر خا کے ساتھ ہے بمعنی ذلیل، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں: اور اس وقت میں اس کو یہ کہتا ہوا کچھ ڈر نہیں رہا تھا (کیونکہ اس وقت تو وہ مجبور پڑا ہوا تھا ورنہ اس سے پہلے تو اس کو اس طرح خطاب کرنا واقعی مشکل تھا کہ کفار اور مشرکین کا سردار تھا) اس پر وہ بولا: اس سے زائد کچھ نہیں ہوا ایک مرد تھا اس کو اس کی قوم نے مار ڈالا، یعنی کون سا تو نے کمال کیا، کس چیز پر فخر کرتا ہے، یہاں چونکہ اس کے مخاطب حضرت عبداللہ بن مسعود ہذلی تھے، اونچے خاندان اور قبیلہ کے نہ تھے، اس لئے اس وقت تو اس نے یہ بات کہی اور اس میں بھی اس کی اپنی تسلی ملحوظ ہے جیسے کہدیا کرتے ہیں ؎ گرتے ہیں شہسوار ہی میدان جنگ میں۔ لیکن شروع میں جب دو انصاری لڑکوں نے اس پر حملہ کرکے اس کو گرایا تھا تو اس وقت اس کی زبان سے افسوس اور قلق کی وجہ سے یہ نکلا تھا: فلو غیرُ اَکَّارٍ قتلنی، (کما فی مغازی البخاری فی باب بلا ترجمۃ بعد باب شہود الملائکۃ بدرًا) کاش مجھے کاشتکار کے لڑکے کے علاوہ کوئی اور قتل کرتا، یعنی جیسے میں خود بڑا آدمی ہوں ایسے ہی میرا قتل کرنے والا بھی مجھ جیسا ہوتا، اس کا دونوں جگہ کا تأثر مختلف ہے اختلاف مخاطب کی وجہ سے[1]، آگے روایت میں یہ ہے حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں: پھر میرے ہاتھ میں جو تلوار تھی میں نے اس کے ماری، جو معمولی ہونے کی وجہ سے کارگر نہ ہوئی اور اس سے اس کا کام تمام نہ ہوا، یہاں تک کہ اس کے ہاتھ سے اس کی تلوار گری (جو بہت عمدہ اور تیز تھی) تو پھر میں نے اس کو اس پر استعمال کیا جس سے وہ ٹھنڈا ہوگیا۔

اس آخری جملہ کی وجہ سے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہوگئی، کہ اس میں استعمالِ سلاحِ غنیمت پایا گیا اس میں

---

[1] اور قسطلانی میں ہے کہ اس کا قول "اعمد من رجل الخ" اپنی تسلی کے لئے ہے، اور اس کا قتل کی نسبت اپنی قوم کی طرف کرنا (حالانکہ قاتل اس کی قوم سے نہیں تھا) یہ مجازًا ہے باعتبار سببیت کے، یعنی اسکی قوم سبب بنی اس کے قتل کا۔

مذاہب ائمہ گذشتہ باب میں بالتفصیل گذر گئے، ابوداؤد کی روایت میں لفظ "ابعد" واقع ہوا ہے جس کی شرح ہم نے اوپر کردی ہے اور خطابی کی رائے یہ ہے کہ یہ لفظ اس طرح صحیح نہیں، صحیح اعمد من رجل ہے، جس کے معنی اعجب کے ہیں، بخاری کا لفظ بھی اعمد ہی ہے۔

والحدیث اخرجہ النسائی مختصراً، قالہ المنذری۔

## باب فی تعظیم الغلول

یعنی اس بات کے بیان میں کہ غلول جرم عظیم ہے، غلول کے معنی مطلق خیانت، اور کہا گیا ہے کہ وہ خیانت جو مال غنیمت میں ہو، مضمون حدیث واضح ہے کہ غزوہ خیبر کے موقعہ پر ایک صحابی کا انتقال ہوا جس کا ذکر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم سے کیا گیا، آپ نے فرمایا کہ اپنے ساتھی کی نماز تم ہی پڑھ لو، آپ کی اس ناگواری اور طرز سے لوگ بہت گھبرائے، آپ نے فرمایا کہ اس نے مال غنیمت میں خیانت کی ہے، راوی کہتے ہیں ہم نے اس کے سامان کی تفتیش کی تو اس کے سامان میں چند پتھر موتی وغیرہ نکلے، یہود کے جواہر میں سے جو قیمت میں دو درہم کے مساوی بھی نہ تھے، اس کے بعد والی روایت کا مضمون بھی اسی نوع کا ہے۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

شراك من نار او قال شراكان من نار۔

**شرحِ حدیث** یعنی جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے غلول کے بارے میں سخت وعید بیان فرمائی تو اس وعید کو سننے کے بعد ایک شخص چمڑہ کا ایک تسمہ یا دو تسمے لیکر آپ کی خدمت میں آیا (جو اس نے مال غنیمت میں سے اٹھالیا ہوگا) تو اس پر آپ فرمایا کہ یہ تسمہ آگ کا ہے، اور اگر دو تسمے لایا تھا تو فرمایا ہوگا یہ دونوں تسمے آگ کے ہیں شک راوی ہے،

اس فقرہ کے مطلب میں دو احتمال ہیں، اول یہ کہ آپ کی مراد اس سے یہ ہے کہ اگر تو اس تسمہ کو واپس نہ کرتا تو یہ تیرے حق میں آگ میں جانے کا ذریعہ ہوتا، اور گویا یہ فرما کر آپ نے اس کو رکھ لیا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ چونکہ وہ شخص یہ تسمہ تقسیم غنیمت کے بعد لایا تھا، لانا چاہئے تھا اس کو اس سے پہلے، اب کس کے حصہ میں اس کو لگایا جائے؟ اس لئے آپ نے اس کو یہ فرما کر واپس کردیا کہ یہ تسمہ اب تیرے حق میں موجب نار ہوگیا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الغلول اذا کان یسیرا یترکہ الامام ولا یحرق رحلہ

**ترجمۃ الباب کی تشریح** اس ترجمۃ الباب میں دو جزء ہیں، پہلا جزء یہ کہ مال غلول اگر کوئی معمولی سی چیز ہو جیسے تسمہ وغیرہ

جو باب سابق میں گذرا تو اس کے ساتھ تو یہی معاملہ کیا جائے جو حدیث میں گذر چکا، لیکن اگر وہ مال غلول کثیر اور بڑی مقدار میں ہو تو پھر اصول کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو رد نہ کیا جائے کیونکہ غانمین کا حق ہے، بلکہ اس کو لے کر باقاعدہ تقسیم کیا جائے، اور دوسرا جزء ترجمہ کا عقوبت غال سے متعلق ہے جس پر مستقل ترجمہ آگے آرہا ہے، لہذا یہاں اس کو ذکر کرنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی، اور ایسے ہی حدیث الباب میں بھی اس کا کوئی ذکر نہیں ہے، ویسے مطلب اس جزء کا یہ ہے کہ آگے حدیث میں یہ آرہا ہے کہ جب تم کسی شخص کو دیکھو کہ اس نے مال غنیمت میں خیانت کی ہے تو اس کا سارا سامان اور متاع نذر آتش کردو، تو یہاں مصنف یہ فرمارہے ہیں کہ اس غال کی سواری کو نذر آتش نہیں کیا جائے گا باقی سامان کو کیا جائے، اذ لا یجوز تعذیب الحیوان بالنار۔

**مضمون حدیث** حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول یہ تھا کہ جب کسی جگہ مال غنیمت حاصل ہوتا تو آپ حضرت بلال سے لوگوں میں یہ اعلان کراتے کہ جس کے پاس جو مال غنیمت ہے وہ یہاں لاکر جمع کردے، چنانچہ ایک روایت میں اس طرح ہے "ضمّوا غنائمکم" چنانچہ لوگ مال غنیمت کو لاکر ایک جگہ جمع کردیتے آپ اس کی حسب قاعدہ تخمیس فرماتے، یعنی کل مال غنیمت سے ایک خمس نکال کر باقی اربعۃ اخماس کو غانمین میں تقسیم فرمادیتے، ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ ایک شخص تقسیم غنیمت کے بعد بالوں کی بنی ہوئی ایک رسّی (لگام) لے کر آیا اور آکر یہ عرض کیا کہ یہ میں نے مال غنیمت میں سے لے لی تھی، آپ نے فرمایا کہ تو نے بلال کے اعلان کو سنا تھا جو اس نے تین بار کیا تھا؟ اس نے عرض کیا کہ جی ہاں سنا تھا، آپ نے فرمایا کہ پھر کیا چیز مانع ہوئی تھی اس کے لانے سے وہ شخص اس پر کچھ معذرت کرنے لگا لیکن آپ نے اس کی بات نہیں سنی اور یہ فرمایا کہ اب تو، تو اس کو بروز قیامت ہی لے کر آئے گا۔

## باب فی عقوبة الغال

اس باب کے تحت جو حدیث مصنف لائے ہیں وہ یہ ہے:

اذا وجدتم الرجل قد غلّ فاحرقوا متاعه۔ اس حدیث کا مضمون اوپر والے باب کی حدیث میں گذر چکا۔

**ترجمۃ الباب والے مسئلہ میں اختلاف علماء** بعض علماء اس حدیث کی بنا پر تحریق متاع غال کے قائل ہیں، جیسے حسن بصری، اسحاق بن راہویہ اور امام اوزاعی، اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے، مگر جمہور علماء کا عمل اس حدیث پر نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ جمہور محدثین نے اس حدیث پر کلام کیا ہے، چنانچہ امام ترمذی نے امام بخاری سے اس کی تضعیف بلکہ عدم ثبوت نقل کیا ہے، ایسے ہی امام دارقطنی نے بھی اس کی تضعیف کی ہے، ایسے ہی امام ابوداؤد نے بھی اس حدیث کی سند میں اختلاف اور اضطراب ثابت کیا ہے، اور امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اگر حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو پھر جواب یہ ہوگا کہ ممکن ہے یہ اس وقت کی بات ہو جب اسلام میں عقوبت

لیے جائز تھی جو بعد میں منسوخ ہوگئی، امام ابوداؤد نے اس حدیث کے موقوف ہونے کو ترجیح دی ہے، اس حدیث کی طرف اشارہ درمنضود جلد ثانی کتاب الصلاۃ میں ترک جماعت پر وعید والی حدیث میں بھی کیا گیا ہے، اور بعض شراح نے کہا کہ اگر اس حدیث کو ثابت مان بھی لیا جائے تو یہ زجر اور توبیخ پر محمول ہوگی، اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کسی طرح بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے متاع غال کی تحریق کی ہو۔

باب کی حدیث اول کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمہ جو عبد الملک بن مروان کا بیٹا ہے اس نے اس حدیث کی بنا پر تحریق متاع غال کیا ہے، اور چونکہ اس غال کے متاع میں ایک مصحف بھی تھا تو اس کے بارے میں اس نے حضرت سالم سے معلوم کیا کہ کیا کیا جائے؟ انہوں نے فرمایا بعہ وتصدق بثمنہ، اور باب کی حدیث ثانی کا مضمون یہ ہے: صالح بن محمد کہتے ہیں کہ ہم لوگ ایک غزوہ میں ولید بن ہشام کے ساتھ تھے اور اس سفر میں ہمارے ساتھ سالم بن عبداللہ بن عمر، اور عمر بن عبدالعزیز بھی تھے تو ولید بن ہشام نے اس شخص کے سامان کے جلانے کا حکم دیا جس نے مال غنیمت میں غلول کیا تھا، اور اور اس کو پورے لشکر میں پھرایا گیا اور اس کو غنیمت میں سے حصہ بھی نہیں دیا۔

**تحریق متاع الغال حدیث کے بارے میں مصنف رح کی رائے**

قال ابوداؤد: هذا اصح الحديثين الخ- مصنف فرمارہے ہیں کہ مذکورہ بالا حدیث (اذا وجدتم الرجل قد غل فاحرقوا متاعه) مرفوعاً ثابت نہیں بلکہ موقوفاً ثابت ہے، موقوف سے بھی موقوف تابعی یعنی مقطوع مراد ہے۔

## باب النهي عن الستر على من غل

عن سمرة بن جندب قال: اما بعد! وكان رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يقول: من كتم غالاً فانه مثله- یہ "اما بعد" والی پانچویں حدیث ہے جس کا تعارف ہمارے یہاں "درمنضود" کے مقدمہ میں اور اسکے علاوہ بھی کئی جگہ آچکا، یہ کل چھ حدیثیں ہیں جس میں سے ایک باقی رہ گئی جو کتاب الجہاد کی آخری حدیث ہے، "بذل المجہود" میں ہے کہ یہ سند ضعیف ہے، قابل استدلال نہیں، وبکل حال هذا اسناد مظلم لاينهض بحكم اھ- اس حدیث میں یہ ہے کہ جو شخص غلول کرنے والے کے غلول کو چھپائے، یعنی اس کی پردہ پوشی کرے تو وہ بھی اس کی طرح غال ہی ہے، اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کسی شخص کا غلول معلوم ہو جائے تو امیر سے جاکر اس کی اطلاع کرنا ضروری ہے، اب یا تو یہ کہا جائے کہ مسئلہ "غلول" "من ستر مسلما ستره الله" کے عموم سے مستثنیٰ ہے، اور یا یہ کہا جائے کہ حدیث الباب ضعیف ہے۔

## باب في السلب يعطى القاتل

**احکام سلب کی ابتداء** یہاں سے چند ابواب احکام سلب سے متعلق شروع ہوتے ہیں، سلب کہتے ہیں کافر مقتول

کے ساتھ جو سامان ہوتا ہے لباس، ہتھیار، سواری وغیرہ، سَلَب سے متعلق بہت سے مسائل اختلافی ہیں. حضرت شیخ نے اوجز المسالک میں ان سب کو کتب فقہیہ اور شروح حدیث سے جمع فرمایا ہے جو اٹھارہ مسائل ہیں. منجملہ ان مسائل کے ایک بہت مشہور اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ مقتول کا سلب جو قاتل کو دیا جاتا ہے یہ من حیث الاستحقاق ہے یا من حیث التنفیل؟ امام شافعی اور احمد کے نزدیک من حیث الاستحقاق ہے، یعنی امام کی رائے اور اس کی عطا پر موقوف نہیں، وہ اسی کا اپنا حق ہے اور وہ جو حدیث میں آتا ہے «من قتل قتیلا فلہ سلبہ» ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ کوئی وقتی فیصلہ اور انعام نہیں ہے بلکہ قاعدہ کلیہ کے طور پر ہے، اور امام ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک سلب از قبیل تنفیل ہے یعنی امام کی طرف سے کسی غازی کو اس کے کارنامہ پر بطور حصۂ زائدہ اور انعام کے دیا جاتا ہے، جب یہ بات ہے تو پھر سلب کا قاتل کے لئے ہونا امام کی رائے اور اس کے فیصلہ پر موقوف ہو گا، اگر اس کی جانب سے یہ اعلان ہوا ہے «من قتل قتیلا فلہ سلبہ» یا بغیر ہی اعلان کے وہ کسی کو دینا چاہے تب اس کے لئے ہو گا ورنہ نہیں۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے اس میں کہ سلب کس قاتل کے لئے ہوتا ہے، امام مالک کے نزدیک اس قاتل کے لئے جو ذو سہم ہو یعنی جس کا باقاعدہ غنیمت میں حصہ لگتا ہو، فلا سلب للصبی والمرأۃ عندہ بخلاف الجمہور، ان کے یہاں یہ قید نہیں۔

ایک مشہور اختلافی مسئلہ سلب سے متعلق یہ ہے جو آگے مستقل باب میں آئے گا کہ جس طرح مال غنیمت کی تخمیس ہوتی ہے کہ اس میں سے خمس نکالا جاتا ہے بیت المال وغیرہ کے لئے تو کیا اسی طرح سلب کی بھی تخمیس ہو گی یا نہیں، وغیرہ وغیرہ مسائل۔

عن ابی قتادۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال: خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی عام حنین فلما التقینا کانت للمسلمین جولۃ الخ۔

**شرح حدیث** ابو قتادہ فرما رہے ہیں کہ ہم لوگ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ غزوہ حنین میں تھے، جب ہمارا مشرکین کے ساتھ مقابلہ ہوا تو لشکر کے بعض لوگوں میں بھگدڑ پڑ گئی ابو قتادہ کہتے ہیں میں نے ایک مشرک کو دیکھا کہ ایک مسلمان کو پچھاڑ کر اس پر مسلط تھا، وہ کہتے ہیں: جب میں نے یہ منظر دیکھا تو میں گھوم پھر کر اس کے پیچھے سے اس کی طرف آیا اور میں نے اس کی گردن کے قریب تلوار ماری، وہ اس کو چھوڑ کر مجھ پر حملہ آور ہوا، اور اس نے مجھے اس شدت کے ساتھ دبوچا کہ اس سے مجھے اپنی موت کی بو آنے لگی (مگر ہوا اس کے برعکس) پھر اس کو موت لاحق ہو گئی اور مجھے اس نے چھوڑ دیا، اسی اثناء میں، میں حضرت عمر کے پاس پہنچا اور میں نے ان سے دریافت کیا ما بال الناس کہ لوگوں کو کیا ہوا کیوں بھاگ رہے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: امر اللہ اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں یعنی ایسا اللہ تعالیٰ کی تقدیر اور اس کے حکم سے ہوا جس کا ظاہری سبب اور منشأ اعجاب ہے کما ہو مذکور فی القرآن، اور یا امر اللہ کا مطلب یہ ہے کہ گھبراؤ مت اللہ کے فیصلہ اور اس کی مدد کا انتظار کرو، ثم ان الناس رجعوا وجلس رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یہاں پر روایت میں اختصار ہے اس روایت کے باقی حصہ کو حضرت نے بذل میں مسلم کی روایت سے نقل کیا ہے اس کو دیکھ

لیا جائے، روایت میں ہے کہ جب لوگ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے بھاگ کر منتشر ہو گئے تھے تو آپ نے حضرت عباس سے فرمایا جو بڑے جہوری الصوت تھے (کان رجلا صیّتا) نادیا معشر الانصار، یا اصحاب السمرۃ کہ یہ ندا لگاؤ کہ اے انصار کی جماعت، اے اصحاب الشجرہ حضرت عباس نے یہ ندا لگائی، صحابہ سمجھ گئے کہ یہ ندا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے ہے، چنانچہ حضرت عباس فرماتے ہیں کہ میری آواز پر لوگ اس طرح مائل ہوئے اور دوڑ کر آئے جس طرح گائے اپنے گمشدہ بچہ کی آواز سنکر اس کی طرف دوڑ کر جاتی ہے، وہ یہ کہتے ہوئے دوڑ رہے تھے یالبیک یالبیک، اور سب حضورؐ کے قریب لوٹ آئے، یہاں تک جب سو کے قریب آپ کے پاس مجاہدین جمع ہو گئے تو اب وہ کفار کی طرف متوجہ ہوئے لڑنے کے لئے اور زوردار لڑائی شروع ہوئی، آپ نے اس وقت لڑائی کو دیکھ کر فرمایا الآن حَمِیَ الوطیس کہ اب لڑائی گرم ہوئی (یعنی ٹھنڈا ہونے اور بھاگنے کے بعد) اور پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے زمین پر سے کنکریوں کی ایک مٹھی اٹھائی اور اس کو مشرکین کی طرف یہ کہتے ہوئے پھینکا شاھت الوجوہ (جھلس جائیں یہ چہرے) راوی کہتا ہے: وہ آپ کی ایک مٹھی مٹی کی سب مشرکین کی آنکھوں میں جاکر بھر گئی، اور مشرکین پشت موڑ کر بھاگنے لگے، اور مسلمانوں کو فتح حاصل ہوئی۔

یہ ہے وہ حصہ اس روایت کا جو یہاں ابوداؤد میں مختصر کر دیا گیا تھا۔

وجلس رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

**شرحِ حدیث** یعنی لڑائی سے فارغ ہو کر جب حضورؐ سکون سے بیٹھے تو آپ نے یہ اعلان فرمایا: من قتل قتیلا له علیه بینة فله سلبه، کہ جس نے کسی کافر کو قتل کیا ہو اور اس کے پاس اس پر شاہد بھی ہو تو اس مقتول کا سلب قاتل کے لئے ہوگا (ابوقتادہ بھی چونکہ ایک کافر کو قتل کر چکے تھے جس کا ذکر روایت کے شروع میں تھا مگر چونکہ آپ نے بینہ کی بھی قید لگائی تھی اس لئے وہ کہہ رہے ہیں کہ) میں کھڑا ہوا اور کھڑے ہو کر لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر یہ کہا: من یشھد لی؟ کہ میرے معاملہ میں کوئی گواہی دینے والا ہے؟ جب کوئی نہیں بولا تو میں بیٹھ گیا، حضورؐ کی جانب سے پھر وہی اعلان ہوا، اس پر میں بھی دوبارہ کھڑا ہوا اور میں نے پھر یہی کہا کہ میرا کوئی گواہ ہے، تین مرتبہ اسی طرح ہوتا رہا میری گواہی کے لئے کوئی اٹھا ہی نہیں، حضورؐ نے مجھ سے فرمایا کہ ابوقتادہ کیا بات ہے (کیوں بار بار اٹھ رہے ہو) وہ کہتے ہیں میں نے اس قتل کافر کا سارا قصہ آپ کو سنادیا، اب ایک شخص کھڑا ہوا اور اس نے کہا یارسول اللہ یہ سچ کہہ رہا ہے، اور اس کافر قتیل کا سلب میرے پاس ہے فارضه منه پس آپ ابوقتادہ کو اس کا کچھ عوض دے کر راضی کر دیجئے، یعنی وہ سلب میرے ہی پاس رہنے دیجئے، اس وقت مجلس میں صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی موجود تھے، ان کو اس شخص کی یہ بات سن کر بہت طیش آیا اور انہوں نے فرمایا: لاھا اللہ اذا یعمد الی اسد من اسد اللہ یقاتل عن اللہ وعن رسوله فیعطیك سلبه، یعنی اللہ کی قسم ایسا نہیں ہوگا، تو یہ چاہتا ہے کہ حضور قصد کریں اللہ کے شیروں

میں سے ایک شیر کا، جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے لئے قتال کر رہا ہے (اشارہ ہے ابو قتادہ کی طرف) اور تجھ کو اس کا سلب دیدیں؟ (ایسا ہرگز نہیں ہوگا) آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے صدیق اکبر کی تائید فرمائی کہ ان کی بات بالکل ٹھیک ہے، چنانچہ آپ نے اس شخص سے جس کے پاس وہ سلب تھا فرمایا کہ ابو قتادہ کو یہ سلب دے دو، ابو قتادہ کہتے ہیں (وہ سلب اتنا کثیر مقدار میں تھا کہ) میں نے اس میں سے ایک زرہ کو فروخت کر کے اس کے عوض میں بنو سلمہ میں ایک باغ خریدا، فانہ لاول مال تأثلتہ فی الاسلام پس یہ باغ سب سے پہلا میرا وہ مال ہے جو مجھے اسلام میں داخل ہونے کے بعد حاصل ہوا۔

تأثل اثل سے ہے واثل کل شئی اصلہ، لاھا اللّٰہ میں لفظ "اللہ" مجرور ہے ای لا واللّٰہ، لفظ "ھا" واو قسم کا بدل ہے، اس حدیث کی شرح میں حضرت نے بھی "بذل" میں بہت سے مسائل سلب سے متعلق کتب فقہیہ سے نقل فرمائے ہیں۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی ابن ماجہ۔

فقتل ابو طلحۃ یومئذ عشرین رجلا واخذ اسلابھم۔

یعنی حضرت ابو طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے غزوۂ حنین میں بیس کافروں کو قتل کیا اور ان سب کے اسلاب انہوں نے حاصل کئے۔

ولقی ابو طلحۃ ام سلیم ومعھا خنجر، ابو طلحہ نے اس لڑائی میں اپنی زوجہ ام سلیم کو دیکھا کہ ان کے ہاتھ میں ایک خنجر ہے، ابو طلحہ نے پوچھا کہ یہ کس لئے ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ اگر ان لوگوں میں سے (کافروں میں سے) کوئی میرے قریب آئے گا تو اس کے پیٹ میں یہ گھسا دوں گی، راوی کہتا ہے: ابو طلحہ نے ان کی اس بہادری کا ذکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کیا۔

قال ابو داؤد: ھذا حدیث حسن، حسن سے یا تو اصطلاحی معنی مراد ہیں جیسا امام ترمذی کہا کرتے ہیں لیکن مصنف کی تو یہ عادت نہیں، میرے ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ مصنف کی مراد معنی لغوی ہے کہ یہ حدیث بہت اچھی ہے، یعنی امام ابو داؤد کو بہت پسند آئی، ابو طلحہ کا بیس کافروں کو قتل کر دینا، ان سب کے سامان حاصل کر لینا، اور پھر مزید برآں ام سلیم کا یہ عجیب سا واقعہ ایک نئی سی بات، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ابو داؤد: اردنا بھذا الخنجر۔

**مصنف کے کلام کا مطلب** اس جملہ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اس حدیث میں خنجر سے اس کے معروف معنی ہی مراد ہیں، کوئی اور چیز نہیں ہے خنجر، دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ہماری مراد اس حدیث کو ذکر کرنے سے جواز استعمال خنجر ہے، اور آگے یہ ہے کہ اس زمانہ میں خنجر عجمیوں کا ہتھیار تھا وہی اس کو زیادہ تر استعمال کرتے تھے، یعنی عربوں میں اس کے استعمال کا رواج نہیں تھا، گویا اسی لئے اسکے بیان جواز کی ضرورت پیش آئی۔

اخرج مسلم قصة ام سلیم فی الخنجر بنحوہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الامام یمنع القاتل السلب ان رأی. والفرس والسلاح من السلب

ترجمۃ الباب میں دو جز ہیں، اول یہ کہ اگر امام کی رائے قاتل کو سلب نہ دینے کی ہو تو وہ ایسا کرسکتا ہے حنفیہ ومالکیہ کے مسلک کے تو یہ مطابق ہے، لیکن شافعیہ حنابلہ کے خلاف پڑتا ہے کما یظہر ذلک من المذاہب المذکورۃ قبل، اور ترجمہ کا جزء ثانی یہ ہے کہ فرس اور سلاح ان دونوں کا شمار سلب میں ہے، یہ بھی فی الجملہ ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ سلب کا مصداق مقتول کا کون کون سا سامان ہے، سلاح کا سلب سے ہونا تو اجتماعی ہے، اور فرس اور دابہ بھی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سلب میں داخل ہے البتہ امام احمدؒ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔

عن عوف بن مالک الاشجعی قال خرجت مع زید بن حارثۃ فی غزوۃ موتۃ، ورافقنی مددی من اھل الیمن الخ۔

**شرح حدیث** عوف بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو غزوۂ موتہ میں شریک تھے وہ اس غزوہ کا اپنا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں کہتے ہیں کہ جب میں غزوۂ موتہ میں جا رہا تھا تو ایک یمنی شخص راستہ سے بطور مدد کے میرے ساتھ ہوگیا، جس شخص کا باقاعدہ جہاد میں نام نہ ہو اور وہ از خود لشکر کی مدد کے لئے ساتھ ہوجائے غالباً اسی کو مددی کہتے ہیں۔ عوف کہتے ہیں کہ اس یمنی کے ساتھ سوائے تلوار کے اور کوئی چیز نہیں تھی، حتی کہ اس کے پاس ڈھال بھی نہیں تھی جس کی بڑی ضرورت ہوتی ہے لڑائی میں، تو اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے ڈھال کا انتظام اس طور پر کرایا کہ راستہ میں کسی لشکری نے اپنا اونٹ ذبح کیا (زاد راہ کے لئے) تو اس مددی نے اس سے کھال کا ایک ٹکڑا لے لیا، اور پھر اس سے ڈھال بنالی، (ڈھال چمڑے ہی کی ہوتی ہے، دشمن کے حملہ سے بچنے کے لئے ہوتی ہے) عوف کہتے ہیں! جب ہم لڑائی کے مقام پر پہنچے تو رومیوں کے بہت بڑے لشکر سے مقابلہ ہوا، ان رومیوں میں ایک رومی اپنے سرخ گھوڑے پر سوار تھا جس پر ایسا زین کسا ہوا تھا جو مُذہّب تھا، یعنی اس پر سونا جڑا ہوا تھا، اور اس کے ہتھیار تلوار وغیرہ بھی مُذہّب اور بڑے قیمتی تھے وہ کہتے ہیں: یہ رومی شخص مسلمانوں میں بہت تیزی سے کشت وخون کر رہا تھا (اس مددی نے یہ ٹھان لی کہ مجھے اس رومی کا کام ان شاء اللہ تعالیٰ تمام کرنا ہے) چنانچہ وہ مددی ایک چٹان کی آڑ میں اس کے پیچھے بیٹھ گیا، جب رومی اس کے سامنے کو گذرا تو اس نے تلوار چلائی جس سے اس رومی کے گھوڑے کی ٹانگ کٹ گئی، وہ رومی اپنے گھوڑے سے گرا ادھر یہ مددی اس پر چڑھا اور اس رومی کو قتل کر ڈالا، اور اس کا گھوڑا اور ہتھیار اس نے سمیٹ لئے جب مسلمانوں کو مکمل فتح ہوگئی (اور خالد بن ولید امیر لشکر کو معلوم ہوا کہ اس مددی یمنی کے پاس رومی کا بڑا قیمتی سلب موجود ہے) تو خالد نے اس کے پاس آدمی بھیج کر بعض حصہ سلب کا اس سے لے لیا، (اس یمنی نے کچھ نہیں کہا

لیکن عوف کو اس پر ناگواری ہوئی چنانچہ عوف کہتے ہیں کہ ) میں خالد بن الولید کے پاس گیا، اور ان سے اس سلسلہ میں بات کی اور یہ کہ سلب تو قاتل کے لئے ہوا کرتا ہے، آپ کو معلوم نہیں حضور کا فیصلہ، حضرت خالد بن الولید نے فرمایا کہ ہاں معلوم ہے لیکن میں نے اس سلب کی مقدار کو بہت کثیر سمجھا اس لئے اس میں سے کچھ لے لیا اور سارا اس کو دینا مناسب نہیں سمجھا،

قلت لتردّنّه الیه او لاُعرّفنّکها عند رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم، عوف کہتے ہیں میں نے خالد سے کہا یا تو آپ اس سلب کو ضرور بالضرور اس کی طرف لوٹا دیں ورنہ میں آپ کو اس کا مزا چکھاؤں گا، حضور کے پاس جاکر، حضرت خالد نے عوف کے اس کہنے کی پرواہ نہیں کی اور دینے سے انکار کر دیا، عوف کہتے ہیں: جب ہم حضور کے پاس پہنچے تو میں نے آپ سے مددی کا پورا قصہ بیان کیا، یعنی اس کا کارنامہ، اور جو کچھ خالد نے اس کیساتھ کیا تھا وہ بھی حضور سے بیان کیا، حضور نے پوچھا خالد سے کہ آپنے ایسا کیوں کیا؟ انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ میں نے اس سلب کو بہت زائد سمجھا، حضور نے فرمایا اے خالد جو کچھ تم نے ان سے لیا وہ سب لوٹا دو، حضرت خالد نے حضور کے حکم کی فوراً تعمیل کر دی عوف کہتے ہیں: میں نے اس پر خالد سے کہا: دونك یا خالد اَلم اَفِ لك کہ اے خالد لے، یعنی اس چیز کو جس کا میں نے تم سے وعدہ کیا تھا، اور آگے یہ بھی کہا: دیکھ کیا میں نے جو تجھ سے کہا تھا اسے پورا نہیں کر دیا، حضرت خالد تو کچھ نہیں بولے مگر حضور نے پوچھا عوف سے کہ یہ کیا بات تم کہہ رہے ہو، عوف کہتے ہیں میں نے (بڑی خوشی خوشی) حضور کو ساری بات بتلادی (یہ یوں سمجھ رہے تھے کہ میں نے بڑا اچھا کام کیا، ایک حقدار کو اس کا حق پہنچانے کی کوشش کی، اور یہ نہ سوچا کہ امیر کی اطاعت اور اس کا احترام بھی بہت ضروری ہے) اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بہت ناراض ہوئے عوف پر (یعنی مجھ پر کیونکہ راوی وہی ہیں) اور اب حضور نے یہ فرمایا کہ اے خالد اب مت لوٹانا اس پر، گویا آپنے اپنا فیصلہ واپس لے لیا اور آپ نے عوف کی طرف مخاطب ہو کر فرمایا: هل انتم تارکو لی امرائی لکم صفوة امرهم وعلیهم کدره تم میرے امراء کو چھوڑ دو گے کہ نہیں؟ یعنی چھوڑ دینا چاہیئے ان پر نقد نہیں کرنا چاہیئے، ان کی صاف بات اور انصاف والا معاملہ تمہارے حق میں مفید ہے ہی، اور ان کا گدلا معاملہ ان پر ہوگا یعنی اس کا وبال (تم ان کی اصلاح کیوں کرتے ہو)

دیکھئے! حضرت عوف بن مالک اشجعی نے اپنا یہ واقعہ جس پر حضور ان سے ناراض بھی ہوئے اور ان پر ڈانٹ بھی پڑی لیکن وہ اس واقعہ کو خود بڑی رغبت کے ساتھ تفصیل سے بیان کر رہے ہیں، یہ ان صحابی کی کمال دیانت فی النقل ہے کہ جو واقعہ حضور کے سامنے پیش آیا خواہ وہ اپنے خلاف ہی ہو اس کو لوگوں سے بیان کرنا ہے ضرور، اور عوف ہی کیا، تمام صحابہ کا یہی حال تھا، حدیث کی کتابوں میں اس کے اور بھی نظائر ہیں، اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت دیکھ لی جائے، ظاہر ہے، اس حدیث سے ایک یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ سلب کی تخمیس نہیں کیجائیگی اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے پورے سلب کا فیصلہ قاتل کے لئے فرمایا تھا بلا تخمیس کے، چنانچہ اس مسئلہ کو مصنف اگلے باب میں بیان کر رہے ہیں اور اسی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ والحدیث اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

## باب فی السلب لا یخمس

**اس مسئلہ میں مذاہب ائمہ** تخمیس سلب کا مسئلہ بھی اختلافی ہے، مصنف نے تو ترجمۃ الباب میں تخمیس کی نفی کی ہے امام شافعی اور احمد کا مسلک یہی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک بھی یہی ہے کہ اس کی تخمیس نہیں کی جائیگی الا ان قید الامام یعنی مگر یہ کہ امام اعلان کے وقت قید لگادے تخمیس کی، مثلاً وہ یوں اعلان کرے من قتل قتیلا فلہ سلبہ بعد التخمیس تو پھر اس صورت میں ہمارے یہاں اس کی تخمیس ہوگی، حافظ نے امام مالک سے تخمیس سلب کے مسئلہ میں تخییر نقل کی ہے، یعنی یہ کہ امام کو اختیار ہے تخمیس اور عدم تخمیس کا، اس باب کے تحت میں مصنف نے اوپر والی حدیث ہی ذکر کی ہے۔

## باب من اجاز علی جریح مثخن ینفل من سلبہ

**ترجمۃ الباب کی شرح** اس ترجمۃ الباب کی شرح اور جو مصنف فرمارہے ہیں وہ یہ ہے کہ اگر یہ صورت پیش آئے کہ کسی کافر کو اولاً ایک مجاہد صرف زخمی کردے، دوسرا غازی آکر اس کا کام تمام کردے تو اس صورت میں سلب کس کے لئے ہوگا، آیا من اجاز کے لئے یا پہلے شخص کے لئے؛ اس میں مذاہب ائمہ۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔
اس طرح ہیں کہ امام شافعی و احمد کے نزدیک سلب اول ہی کے لئے ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک اس کا مدار نوعیت جرح پر ہے اگر اول حملہ کرنے والے نے اس کافر کو بالکل معذور اور نکما کردیا تب تو سلب اول ہی کے لئے ہوگا ورنہ آخر کے لئے، وعند مالک علی رأی الامام (من حاشیۃ الشیخ علی البذل)

---

عن عبد اللہ بن مسعود قال نفلنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یوم بدر سیف ابی جہل کان قتلہ۔

**حدیث کی تشریح من حیث الفقہ ومذاہب الائمہ** حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمارہے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ کو ابوجہل کی تلوار۔ جنگ بدر میں۔ بطور انعام وحصۂ زائدہ کے عطا فرمائی، راوی کہتا ہے: اس لئے کہ عبد اللہ بن مسعود نے اس کو قتل کیا تھا، حضرت عبد اللہ کے ابوجہل کو قتل کرنے کا ذکر چند باب پہلے گذر چکا، جس میں یہ تھا کہ اولاً میں نے اس پر تلوار چلائی مگر اس تلوار نے کام نہ کیا تو پھر میں نے ابوجہل ہی کی تلوار سے اس کا کام تمام کیا۔
یہ حدیث بظاہر امام شافعی و احمد کے خلاف ہے جیسا کہ مذاہب مذکورہ کو دیکھنے سے پتہ چلتا ہے تو اس کا جواب شافعیہ کی طرف سے امام بیہقی نے یہ دیا کہ یہ واقعہ بدر کا ہے اور غنائم بدر کا مسئلہ جداگانہ ہے، غنائم بدر کا کامل و مکمل

اختیار حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو تھا لنص قرآنی کی وجہ سے ۔ یسئلونک عن الانفال قل الانفال للہ والرسول ،، یہ آیت غنائم بدر ہی کے بارے میں نازل ہوئی ہے جیسا کہ ابوداؤد ہی میں آگے چل کر اس کی تصریح آئے گی ۔ باب فی النفل میں ،،

اس کے بعد سمجھئے کہ یہ حدیث حنفیہ کے ایک حیثیت سے خلاف ہے اور ایک حیثیت سے ان کے موافق ترجمۃ الباب والے مسئلہ کے لحاظ سے تو یہ ہمارے خلاف ہے ، اس کا جواب تو یہی ہو جائے گا جو ابھی بیہقی نے دیا ، اور دوسرا مسئلہ اس میں یہ ہے جس کو ہم کہہ رہے ہیں کہ اس میں یہ ہمارے موافق ہے کہ حنفیہ و مالکیہ کا مسلک سلب کے بارے میں یہ گذر اہم کہ سلب مقتول کا قاتل کے لئے ہونا بطریق استحقاق نہیں بلکہ بطریق تنفیل ہے ، یعنی امام کے فیصلہ پر موقوف ہے ، تو یہ حدیث اس مسئلہ میں ہمارے موافق اس حیثیت سے ہے کہ دیکھئے صحیح بخاری[1] کی روایت میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے معاذ بن عفراء اور معاذ بن عمرو بن الجموح ان دونوں کی تلواروں کو دیکھ کر فرمایا : کلاکما قتلہ ، کہ بے شک تم دونوں ہی نے اس کو قتل کیا ہے لیکن اس کے باوجود آپ نے سلب کا فیصلہ معاذ بن عمرو بن الجموح کے لئے فرمایا ، اگر سلب کا مدار امام کی عطا پر نہ ہوتا تو پھر وہ سلب دونوں کو ملنا چاہیئے تھا ، واللہ تعالیٰ اعلم ۔

## باب من جاء بعد الغنيمة لا سهم له

یہاں سے سہام غنیمت اور ان کے مستحقین کے ابواب شروع ہوتے ہیں ، مصنف یہ فرما رہے ہیں کہ جو شخص تقسیم غنیمت کے بعد میدان جہاد میں پہنچے اس کے لئے سہم غنیمت نہیں ہے ۔

**اس مسئلہ میں مذاہب ائمہ** اس مسئلہ میں مذاہب ائمہ اس طرح ہیں کہ جمہور علماء ومنہم الائمۃ الثلاثۃ کے نزدیک سہم غنیمت کا مدار قتال اور انقضاء قتال پر ہے لہذا جو شخص قتال کے دوران وہاں پہنچ جائے گا اس کے لئے سہم غنیمت ہوگا ، اور جو انقضاء قتال کے بعد پہنچے گا اس کے لئے نہیں ہوگا ، اور حنفیہ کے نزدیک اس کا مدار احراز اور قسمۃ پر ہے ، احراز یعنی مال غنیمت کو سمیٹ کر دار الاسلام منتقل کرلینا ، تو جو شخص احراز سے پہلے پہنچے گا اور ایسے ہی تقسیم سے بھی پہلے ، یعنی ابھی تک مال غنیمت دار الحرب ہی میں ہے اور تقسیم بھی نہیں ہوا ہے تب تو مستحق غنیمت ہوگا اگرچہ انقضاء قتال ہو چکا ہو اور اگر بعد الاحراز پہنچا یا قبل الاحراز لیکن بعد تقسیم الغنیمۃ تو ان دونوں صورتوں میں مستحق غنیمت نہ ہوگا ، اس کے بعد حدیث الباب کو لیجئے ۔

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بعث ابان بن سعید بن العاص علی سریۃ من المدینۃ قبل نجد فقدم ابان بن سعید واصحابہ علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بخیبر بعد ان فتحہا الخ

[1] فی "باب من لم یخمس الاسلاب" من کتاب فرض الخمس ،،

**مضمونِ حدیث** مضمون حدیث یہ ہے: آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ابان بن سعید کو ایک سریہ پر امیر بنا کر مدینہ منورہ سے نجد کی جانب بھیجا (اس اثناء میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ خیبر کو فتح کرنے کے لئے وہاں پہنچ چکے تھے) ابان بن سعید اور ان کے اصحاب جب لوٹے تو سیدھے خیبر پہنچے جب کہ خیبر فتح ہوچکا تھا اس کے بعد روایت میں ہے، "وان حزم خیلہم لیف"، حزم جمع حزام یعنی پیٹی، اور لیف کھجور کے درخت کی چھال. یعنی ان آنے والوں کے گھوڑوں کے کمر کے پٹکے کھجور کی چھال کے تھے، ممکن ہے راوی کی غرض اس سے ان کا فقر بیان کرنا ہو، اور ہوسکتا ہے اس سے مقصود محض بیان واقع ہو، اب صورت حال یہ پیش آئی کہ ابان نے حضور سے یہ عرض کیا یا رسول اللہ غنیمت خیبر میں ہمارا بھی حصہ لگائیے گا، ابوہریرہ جو راوی حدیث ہیں وہ کہتے ہیں: میں بھی اس وقت وہاں موجود تھا تو میں نے حضورؐ سے یہ عرض کیا کہ یا رسول اللہ ان لوگوں کا حصہ نہ لگائیے (اس پر ابان کو ظاہر ہے کہ ناگواری ہوئی ہو) پس ابان نے کہا انت بھا یا وبر تحدر علینا من رأس ضال، یعنی ابان نے حضرت ابوہریرہ کو خطاب کرکے یوں کہا: اے گھونس! تو یہ بات کہہ رہا ہے۔ انت بھا ای انت تقول بھذہ الکلمۃ، انہوں نے ابوہریرہ کو وبر تحقیرًا کہا ہے۔ (وبر ہماری زبان کے اعتبار سے مؤنث ہے اس لئے آگے ترجمہ اسی کے مطابق ہے) جو اتر آئی ہے ہمارے پاس کسی جنگل سے۔ ضال کی تفسیر امام بخاری نے السدر البری کے ساتھ کی ہے، یعنی جنگلی بیری اس پر حضورؐ نے ابان سے فرمایا: بیٹھ جا اے ابان، یعنی لڑے مت، آگے راوی کہتا ہے: حضورؐ نے ان لوگوں کا مال غنیمت میں حصہ نہیں لگایا تھا۔

**حدیث کی توجیہ حنفیہ کیطرف سے** یہ حدیث بظاہر جمہور کے موافق اور حنفیہ کے خلاف ہے، اس لئے کہ مال غنیمت کا نہ ابھی تک احراز ہوا تھا اور نہ وہ تقسیم ہوا تھا، لیکن انقضاء قتال ہوچکا تھا، اس کا جواب حنفیہ کی طرف سے بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ جب خیبر مسلمانوں کے قبضہ میں آگیا تو یہ سمجھو کہ وہ دارالاسلام ہی ہوگیا تھا، لہٰذا احراز غنیمت پایا گیا۔

اس حدیث کے دوسرے طریق میں مضمون اس کے برعکس ہے، اس میں اس طرح ہے: عن ابی ہریرۃ قال قدمت المدینۃ ورسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بخیبر حین افتتحہا، فسألتہ ان یسہم لی فتکلم الخ۔

**شرحِ حدیث** ابوہریرہ فرماتے ہیں: میں اسلام لانے کی غرض سے مدینہ آیا، وہاں آکر معلوم ہوا کہ آپ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تو غزوۂ خیبر میں تشریف لے گئے، میں وہاں پہنچا جبکہ آپ اس کو فتح کرچکے تھے، میں نے آپ سے درخواست کی کہ میرا بھی حصہ لگائیے گا، تو اس پر ابان بن سعید بولا یا رسول اللہ ابوہریرہ کا حصہ مت لگائیے گا، ابوہریرہ کہتے ہیں میں نے اس کی جوابی کارروائی میں حضورؐ سے عرض کیا، ہٰذا قاتل ابن قوقل، کہ یارسول اللہ! ابان تو نعمان بن قوقل صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قاتل ہے، یعنی یہ بڑا غلط آدمی ہے فقال سعید بن العاص

یہاں پر روایت میں سعید بن العاص ہی ہے لیکن سیاق روایت کا تقاضا یہ ہے کہ ابان بن سعید ہونا چاہیئے، جب ابوہریرہ نے ابان کو ایک صحابی کا قاتل قرار دیا، اور ان پر قتل کا الزام لگایا تو اس کے جواب میں ابان نے کہا کہ تعجب ہے اس گھونس سے جو ہمارے پاس کسی جنگلی بیری پر سے اتر آئی کہ مجھے عار دلا رہا ہے ایک مسلمان آدمی کے قتل کے ساتھ، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو میرے ہاتھوں عزت بخشی (کہ میری وجہ سے اس کو مرتبہ شہادت ملا) اور مجھ کو اس کے ہاتھوں ذلیل اور رسوا نہیں کیا۔

ان دونوں روایتوں کے مضمون میں جو فرق ہے سوال وجواب کی ترتیب کے اعتبار سے اس کا جواب بعض محدثین جیسے امام ذہلی نے تو اس طرح دیا کہ پہلی روایت کو راجح اور دوسری کو مرجوح قرار دیا۔ اور بعضوں نے جمع بین الروایتین اس طرح کیا کہ ہوسکتا ہے دونوں باتیں پائی گئی ہوں، ابوہریرہ کی طلب پر ابان نے یہ کہا، اور ابان کی طلب پر ابوہریرہ نے یہ کہا، حدیث الباب الاول اخرجہ البخاری تعلیقا، والثانی اخرجہ البخاری (مسند) قالہ المنذری

---

عن ابی موسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: قدمنا فوافقنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حین افتتح خیبر فاسھم لنا وما قسم لاحد غاب عن فتح خیبر منہا شیئاً الخ۔

**شرح حدیث** ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ اصحاب الہجرتین سے ہیں ان کی ہجرت ثانیہ حبشہ سے جو مدینہ منورہ کی طرف ہوئی اس کا حال بیان فرما رہے ہیں اور چونکہ مدینہ اور حبشہ کے درمیان سمندر ہے کشتی سے آنا جانا ہوتا ہے اس لئے ان کو اور ان کے ساتھیوں کو اصحاب السفینہ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، چنانچہ وہ فرما رہے ہیں کہ جب ہم حبشہ سے آئے ظاہر ہے کہ اولاً مدینہ پہنچے ہوں گے، وہاں پہنچ کر معلوم ہوا کہ آپ تو فتح خیبر میں مشغول ہیں تو یہ بھی ابوہریرہ کی طرح وہیں پہنچ گئے، ابوموسیٰ یوں فرما رہے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہم سب ساتھیوں کا خیبر کی غنیمت میں حصہ لگایا، اور ہمارے علاوہ کوئی شخص ایسا نہیں جو فتح خیبر کے وقت موجود نہ ہو اور اس کا حصہ آپ نے لگایا ہو، اصحاب سفینہ میں وہ جعفر بن ابی طالب کا نام بھی لے رہے ہیں۔

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ آپ نے ابوہریرہ اور ابان بن سعید کے لئے خیبر کی غنیمت میں حصہ نہیں لگایا اور اصحاب سفینہ کے لئے حصہ لگایا جبکہ دونوں کی نوعیت ایک ہے، اس کا جواب سننے سے پہلے یہ سمجھئے کہ ابوہریرہ اور ابان کے ساتھ جو معاملہ آپ نے فرمایا وہ جمہور کے مسلک کے موافق تھا اور حنفیہ کے مسلک کے خلاف تھا، اور اصحاب سفینہ کے ساتھ جو معاملہ آپ نے فرمایا یہ حنفیہ کے مسلک کے تو مطابق ہے لیکن جمہور کے خلاف ہے، ہمارے موافق اس لئے ہے کہ مال غنیمت کا نہ ابھی تک احراز ہوا تھا اور نہ وہ تقسیم ہوا تھا، اور اس صورت میں ہمارے یہاں اسہام ہوتا ہے، لہذا آپ کا یہ معاملہ اصحاب سفینہ کے ساتھ حنفیہ کے تو اصول کے مطابق ہے جمہور کے البتہ خلاف ہے، لیکن چونکہ حنفیہ پہلی حدیث میں یعنی ابوہریرہ کے قصہ میں یہ کہہ چکے ہیں اشکال سے بچنے کیلئے کہ وہاں احراز ہوگیا تھا اسی لئے آپ نے ان کا حصہ نہیں لگایا کما تقدم

منا آنفاً، اب اس جواب کی رو سے اصحاب سفینہ کے ساتھ آپ کا معاملہ ہمارے مسلک کے خلاف ہو جاتا ہے، اس توضیح کے جاننے کے بعد اب اصل اشکال کا جواب سنئے۔ یعنی دونوں قصوں میں وجہ فرق، وہ وجہ فرق علماء نے احتمالاً یہ بیان کی ہے کہ ممکن ہے اصحاب سفینہ کا اِسہام برضا الغانمین ہو، یا اصل غنیمت سے نہ ہو بلکہ خمس سے ہو جو بیت المال کے لئے ہوتا ہے، دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے لعل اصحاب السفینۃ بلغوا قبل تمام الفتح، یعنی اس وقت تک کامل طور پر فتح نہیں ہوئی تھی، بخلاف ابو ہریرہ کے کہ ان کے پہنچنے تک کامل فتح ہو چکی تھی، (وہذا التوجیہ الاخیر من قبل الجمہور دون الحنفیہ) والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی مختصراً ومطولاً، قالہ المنذری۔

---

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قام۔ یعنی یوم بدر۔ فقال ان عثمان انطلق فی حاجۃ اللہ وحاجۃ رسولہ وانی ابایع لہ الخ۔

ابن عمر فرما رہے ہیں کہ حضور اقدس صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یوم بدر میں تقسیم غنیمت سے پہلے کھڑے ہو کر یہ فرمایا کہ بیشک عثمان اللہ اور اس کے رسول کے کام سے گئے ہوئے ہیں، اور میں ان کو بیعت کرتا ہوں، یعنی آپ نے اپنے ایک ہاتھ کو ان کا ہاتھ قرار دے کر بیعت کے طریقہ پر ہاتھ سے ہاتھ ملایا، اور پھر غنائم بدر کو تقسیم فرمایا اور باقاعدہ حضرت عثمان کا بھی اس میں حصہ لگایا۔

حضرت عثمان کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی زوجہ محترمہ حضرت رقیہ کی تیمار داری کے لئے مدینہ ہی میں چھوڑ دیا تھا، یہی مراد ہے آپ کی اس ہے کہ "وہ اللہ اور اس کے رسول کے کام سے گئے ہوئے ہیں" چنانچہ فقہاء نے اسی واقعہ سے یہ مسئلہ مستنبط کیا کہ اگر کوئی شخص جہاد میں اس وجہ سے شریک نہ ہو سکے کہ اس کو امام نے امور مسلمین میں سے کسی امر میں لگا رکھا ہے، تو اس کا مال غنیمت میں حصہ ہوگا۔

آگے روایت میں یہ ہے، راوی کہہ رہا ہے کہ آپ نے عثمان کے علاوہ کسی ایسے شخص کا اس غنیمت میں حصہ نہیں لگایا جو جنگ میں شریک نہ ہوا ہو، اس پر حضرت نے "بذل المجہود" میں لکھا ہے کہ یہ بات راوی اپنے علم کے اعتبار سے کہہ رہا ہے ورنہ بعض اشخاص اور بھی ایسے ہیں جن کا حصہ لگا ہے۔

اس روایت پر یہ اشکال ہے کہ جنگ بدر میں بیعت کا قصہ کہاں پیش آیا، وہ تو غزوۂ حدیبیہ میں پیش آیا تھا جس کو بیعۃ الرضوان کہتے ہیں، اسی لئے کہا گیا ہے کہ غالباً یہ کسی راوی کا وہم ہے (کذا فی العون ولم یتعرض لہ فی البذل)

## باب فی المرأۃ والعبد یُحذیان من الغنیمۃ

اس باب کا تعلق مواضع تقسیم غنیمت سے ہے، اس کا کلی اور جامع باب تو آگے آئے گا "باب فی مواضع قسم الغنیمۃ" یہ اسی جامع باب کی ایک کڑی ہے، وہ یہ کہ عورت اور عبد اگر جہاد میں شرکت کرتے ہیں تو ان کے لئے سہم غنیمت ہوگا یا نہیں، ائمہ اربعہ

کے نزدیک ذکورۃ اور حرّیۃ سہم غنیمت کے شرائط میں سے ہے لہٰذا ان دونوں کا باقاعدہ حصہ نہ ہوگا، لیکن حذوہ یعنی بخشش اور عطیہ کے طور پر کوئی معمولی چیز ان کو دیدی جائے گی، اس معمولی چیز کو حذوہ اور رضخ دونوں سے تعبیر کرتے ہیں مرأة اور عبد کے لئے رضخ کا ہونا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہے، امام مالک اس کے بھی قائل نہیں، اصل مسئلہ میں امام اوزاعی اور حسن بن صالح کا اختلاف ہے، اوزاعی کا صرف مرأة کے بارے میں، اور حسن بن صالح کا صرف عبد کے بارے میں، یہ دونوں حصے کے قائل ہیں، لیکن حنفیہ کے نزدیک عبد سے عبد غیر ماذون مراد ہے جس کے لئے حصہ نہیں بخلاف العبد الماذون فانہ فی حکم الحر فی ہذہ المسئلۃ، ترجمۃ الباب میں لفظ "یحذیان" مضارع مجہول کا صیغہ ہے، أحذی یُحذی إحذاء سے، جسکے معنی عطا کرنے کے ہیں خاص کر مال غنیمت سے۔

عن یزید بن ھرمز قال کتب نجدۃ الی ابن عباس یسألہ کذا وکذا۔ ذکر اشیاء۔ وعن المملوک الہ فی الفیئ شیئ؟-

**مضمونِ حدیث** نجدہ حروری رئیس الخوارج نے ابن عباس سے چند مسائل دریافت کئے جن میں ایک سوال مملوک کے بارے میں تھا کہ اس کا مال غنیمت میں حصہ ہے یا نہیں، اور دوسرا سوال نساء سے متعلق تھا کہ کیا وہ حضورؐ کے زمانہ میں جہاد کے لئے نکلتی تھیں، اور کیا ان کے لئے باقاعدہ حصہ ہوتا تھا؟ تو اس کے سوال پر ابن عباس فرمانے لگے: لولا ان یاتی اُحموقۃ ما کتبت الیہ۔ کہ اگر مجھ کو اس بات کا اندیشہ نہ ہوتا کہ نہ معلوم وہ کیا حماقت کر بیٹھے گا تو میں اس کی طرف جواب نہ لکھتا، بظاہر ابن عباس اس نجدہ کے فاسد العقیدہ ہونے پر اظہار نفرت فرما رہے ہیں، مگر چونکہ دینی مسئلہ کی بات ہے اس لئے مجبوراً لکھنی پڑ رہی ہے، بہرحال انہوں نے جواب میں لکھا کہ ہاں مملوک کو بخشش کے طور پر کچھ دے دیا جاتا تھا، اور عورتیں بھی مجروحین کی تیمارداری اور خدمت کی نیت سے جہاد میں جاتی تھیں۔

اس کے بعد والی روایت میں ابن عباس کے جواب میں عورتوں سے متعلق یہ ہے وقد کان یرضخ لہن کہ ہاں ان کو رضخ دیا جاتا تھا، رضخ کا ذکر الدر المنضود جلد اول "باب الغسل من الحیض" میں ضمناً حدیث کے تحت آچکا ہے، اور وہاں ہم نے یہ بھی لکھا تھا کہ اس کا اصل محل کتاب الجہاد ہے فتذکر۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی مختصراً ومطولاً، قالہ المنذری۔

حدثنی حشرج بن زیاد، عن جدتہ ام ابیہ انہا خرجت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم فی غزوۃ خیبر الخ۔

حشرج بن زیاد اپنی دادی ام زیاد الاشجعیہ سے روایت کرتے ہیں، وہ کہتی ہیں ہم چھ عورتیں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ غزوۂ خیبر میں نکلیں، حضورؐ کو جب اس کی خبر ہوئی تو آپ نے ہمیں آدمی بھیج کر بلایا، جب ہم سب آپ کے پاس

پہنچیں تو دیکھا کہ آپ غصہ میں ہیں، آپ نے ہم سے پوچھا کہ تم کس کے ساتھ نکلی ہو اور کس کی اجازت سے نکلی ہو، وہ کہتی ہیں ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ ہم نکلی ہیں اس لئے تاکہ اون بانٹیں (الغزل بالفارسیۃ بمعنی رشتن، کاتنا) تاکہ وہ جہاد میں کام آئے، اور ہمارے ساتھ دوا ہے مجروحین کے لئے اور تاکہ ہم مجاہدین کو تیر پکڑائیں، اور ان کو ستو وغیرہ پلائیں، آپ نے ہمارا جواب سنکر فرمایا اچھا کھڑی ہو جاؤ، یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ نے آپ پر خیبر کو فتح کرادیا، اسھم لنا کما اسھم للرجال، کہ آپ نے مردوں کی طرح ہمارا بھی غنیمت میں حصہ لگایا۔

یہی حدیث امام اوزاعی کا مستدل ہے، جمہور کہتے ہیں کہ اس سے مراد رضخ ہے، حشرج کہتے ہیں کہ میں نے ان سے پوچھا کہ حصہ میں کیا ملا تو انہوں نے کہا کھجوریں۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

حدثنی عمیر مولی آبی اللحم قال شھدت خیبر مع سادتی الخ۔

**شرح حدیث** عمیر صحابی جو کہ آزاد کردہ غلام ہیں، ایک دوسرے صحابی کے جن کا لقب آبی اللحم مشہور ہے، اور نام میں اختلاف ہے، عبداللہ یا خلف یا الحویرث الغفاری، ابوداؤد کے بعض نسخوں میں ہے: قال ابو عبید: کان حرم اللحم علی نفسہ فسمی آبی اللحم، ابوعبید قاسم بن سلام کہتے ہیں کہ ان کو آبی اللحم اس لئے کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اسلام لانے سے قبل جو جانور اصنام کے نام پر ذبح کئے جاتے تھے اس گوشت کو اپنے اوپر حرام کر رکھا تھا، یعنی اس سے پرہیز کرتے تھے، وہ کہتے ہیں کہ میں اپنے آقاؤں کے ساتھ خیبر کی لڑائی میں شریک ہوا جس کی صورت یہ ہوئی تھی کہ میرے سادات نے میرے بارے میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے یہ بات کی تھی تو آپ نے میرے بارے میں اجازت دیدی تھی، وہ کہتے ہیں کہ میرے گلے میں ایک تلوار ڈالدی گئی (جیسا کہ مجاہدین کے گلے میں ہوتی ہی ہے) تو میں اسے گھسیٹے لیجارہا تھا، یعنی وہ زمین پر لگتی ہوئی جارہی تھی (ان کی کم سنی اور قد کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے) آگے کہہ رہے ہیں کہ تقسیم غنیمت کے وقت میرے بارے میں آپ سے عرض کیا گیا کہ یہ مملوک ہے، پس آپ نے، میرے لئے گھر کے استعمال کا معمولی سامان دینے کا حکم فرمایا یعنی ہانڈی برتن وغیرہ، الاوانی المنزلیۃ اس سے معلوم ہوا کہ مملوک کیلئے باقاعدہ حصہ نہیں ہوتا، مگر یہاں ایک اشکال ہوگا کہ یہ گو عبد تھے لیکن عبد ماذون للقتال تھے جو کہ حنفیہ کے نزدیک فی حکم الحر ہے، اس کا جواب شاید یہ ہو کہ یہ صرف عبد ہی نہیں بلکہ صغیر بھی تھے جیسا کہ ابوداؤد کے بعض نسخوں میں ہے، قال ابوداؤد: معناہ لم یسھم لہ انما لم یسھم لہ لصغرہ۔ والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن جابر قال کنت امیح اصحابی الماء یوم بدر۔

**شرح حدیث** حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں جنگ بدر میں ڈول میں پانی بھر بھر کر اپنے اصحاب کو دیتا تھا بعض نسخوں میں یہ زیادتی ہے: معناہ لم یسھم لہ جابر۔ کے عدم اسہام کی وجہ بھی یہی ہے کہ وہ

اس وقت صبی تھے جس کا قرینہ خود روایت میں موجود ہے کہ میں ڈول میں پانی بھرتا تھا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ پانی بھرتے تھے اور پانی کھینچنے والے دوسرے تھے، ماح یمیح میحا کے معنی یہی ہیں کہ پانی کے اندر اتر کر اس کو برتن میں بھرنا ظاہر ہے کہ یہ کام بچہ بھی کرسکتا ہے، ڈول میں بھرنے کے بعد اس کو کھینچنا یہ بڑے کا کام ہوسکتا ہے۔

جاننا چاہیئے کہ بھرنے والے کو مائح اور کھینچنے والے کو ماتح کہتے ہیں فقد قال الخطابی المائح ہو الذی ینزل الی اسفل البیر فیملأ الدلو ویرفعہا الی الماتح وہو الذی ینزع الدلو اھ

## باب فی المشرك یسهم له

### استعانۃ بالمشرک میں مذاہب ائمہ

یہاں پر دو مسئلے ہیں، ایک استعانۃ بالمشرک جو کہ حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی مسلمان کسی مشرک کو اپنے ساتھ جہاد میں لیجاسکتے ہیں تاکہ وہ وہاں کام آئے؟ اور دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر اس کو ساتھ لیجایا گیا تو اس کے لئے غنیمت میں حصہ ہوگا یا نہیں؟ دونوں مسئلے اختلافی ہیں، پہلا مسئلہ جو کہ حدیث الباب میں بھی مذکور ہے انا لانستعین بمشرک اس میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں، جواز و عدم جواز، اور حنفیہ کے نزدیک مطلقاً جواز ہے، اور شافعیہ کے نزدیک جواز بشرطین ہے ایک یہ کہ وہ مسلمانوں کے بارے میں حسن الرائے ہو، دوسرے حاجت الی الاستعانۃ، یعنی ایک تو یہ کہ اس مشرک کے اندر تعصب نہ ہو اور وہ شری نہ ہو، دوسرے یہ کہ واقعی استعانۃ کی حاجت بھی ہو، حاجت ہی نہ ہو یا تعصب ہو تو پھر جائز نہیں، اور امام مالک کے نزدیک استعانت کا جواز اس صورت میں ہے جبکہ وہ لیجانے والے کے خدام میں ہو، یہ مذاہب تو ہوئے مسئلہ اولیٰ میں، اور رہا دوسرا مسئلہ اسہام کا سو ایسے شخص کے لئے اسہام صرف امام احمد کے یہاں ہے فی الراجح عندہ، اس لئے کہ ان کے نزدیک اسلام شرائط اسہام میں سے نہیں بلکہ صرف یہ چار چیزیں ہیں بلوغ، عقل، حریۃ، ذکورۃ، کما فی الاوجز ص۲۰۲ اور عند الجمہور ومنہم الائمۃ الثلاثۃ اس کے لئے سہم غنیمت نہیں ہے، اور مسئلہ اولیٰ میں حنفیہ کی دلیل وہ ہے جو اسی کتاب میں "باب فی تضمین العاریۃ" میں آرہا ہے، بذل ص۳۰۲ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جنگ حنین میں استعانت فرمائی تھی صفوان بن امیہ سے استعارۂ اسلحہ کے ساتھ ان کے اسلام لانے سے پہلے، وحدیث الباب اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

---

لہ فقد ترجم النووی "باب کراہۃ الاستعانۃ فی الغزو بکافر الا لحاجۃ او کونہ حسن الرأی فی المسلمین" علی حدیث مسلم عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا خرج رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قبل بدر فلما کان بحرۃ الوبرۃ ادرکہ رجل قد کان یذکر منہ جرأۃ۔ وفیہ۔ قال لہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تؤمن باللہ ورسولہ؟ قال لا، قال فارجع فلن استعین بمشرک الحدیث، مسلم ص۱۱۸)

## باب فی سهمان الخیل

سہم خیل پر توسب کا اتفاق ہے کہ گھوڑے کا باقاعدہ حصہ مال غنیمت میں ہوتا ہے لیکن اس کی مقدار میں اختلاف ہے ائمہ خمسہ یعنی ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک فرس کے لئے دو سہم ہیں، لہذا فرس اور فارس دونوں کو ملا کر تین حصے ہوئے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک فرس کے لئے سہم واحد ہے، لہذا فارس کے دو حصے ہوں گے ایک اس کا اور ایک اس کے فرس کا۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اسھم لرجل ولفرسہ ثلاثۃ اسھم سھمًا لہ وسھمین لفرسہ۔

یہ حدیث ائمہ ثلاث اور صاحبین کی دلیل ہے، اور امام صاحب کی دلیل آئندہ باب میں آرہی ہے جس پر مصنف نے مستقل ترجمہ قائم کیا ہے اور اس حدیث کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ حدیث مجمل ہے، اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ کب کا واقعہ ہے ہوسکتا ہے کہ خیبر سے پہلے کا واقعہ ہو، لہذا منسوخ ہے، اور امام صاحب کی دلیل یعنی مجمع بن جاریہ انصاری کی حدیث وہ غنائم خیبر کی ہے، نیز اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ ان تین میں ایک سہم بطور تنفیل کے ہو اوکانت القسمۃ اذذاک مفوضۃً الی رای الامام، واللہ تعالیٰ اعلم۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فیمن اسھم لہ سھما

حدثنا محمد بن عیسی نا مجمع بن یعقوب بن مجمع بن یزید الانصاری قال سمعت ابی یعقوب بن المجمع یذکر عن عمہ عبدالرحمن بن یزید الانصاریؓ مجمع بن جاریۃ الانصاریؓ قال شھدنا الحدیبیۃ مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فلما انصرفنا عنھا اذا الناس یھزون الاباعر الخ۔

**مضمون حدیث** مضمون حدیث یہ ہے کہ مجمع بن جاریہ کہتے ہیں کہ جب ہم حدیبیہ سے لوٹ رہے تھے تو بعض لوگ اونٹوں کو دوڑا رہے تھے، جب اس کا منشأ دریافت کیا گیا تو لوگوں نے جواب دیا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر وحی اتر رہی ہے، وہ کہتے ہیں ہم نے بھی اپنی سواریوں کو دوڑایا، جب ہم حضورؐ کے قریب پہنچے تو دیکھا کہ آپ اپنی سواری پر اس کو روکے کھڑے ہیں کراع الغمیم کے نزدیک، لوگوں کے جمع ہونے کے بعد آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی " انا فتحنا لک فتحا مبینا"، تو اس پر ایک شخص نے آپ سے سوال کیا یا رسول اللہ! کہ یہ جو کچھ پیش آیا یہ فتح ہے؟ آپ نے قسم کھا کر فرمایا کہ ہاں فتح ہے، یعنی انجام اور مآل کے اعتبار سے وہ اس لئے کہ حدیبیہ میں دس سال تک عدم قتال پر بہت سی شرائط کے ساتھ معاہدہ ہوا تھا مگر کفار نے کچھ ہی مدت گذرنے کے بعد نقض عہد کر دیا جس کی بنا پر بہت جلد فتح مکہ

کی نوبت آگئی، اس رجل سے مراد حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، جو حدیبیہ میں ہونے والی صلح پر راضی نہ تھے بلکہ اصل رائے ان کی مقابلہ کی تھی، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے جذبات کو دبایا، جس پر وہ خاموش ہو گئے، لیکن اسکے باوجود وہ بڑے متاثر اور رنجیدہ تھے، اسی لئے جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو یہ آیت سنائی، انا فتحنالک فتحامبینا۔ تو انہوں نے حضورؐ سے سوال کیا بطور تعجب کے کہ کیا یہی فتح ہے۔

## مجمع بن جاریہ کی حدیث حنفیہ کی دلیل ہے

آگے روایت میں ترجمۃ الباب والا مسئلہ مذکور ہے، وہ یہ کہ چونکہ صلح حدیبیہ کے فوراً بعد فتح خیبر کا قصہ پیش آیا تھا تو راوی غنائم خیبر کی تقسیم کو اس روایت میں بیان کر رہا ہے، وہ یہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے غنائم خیبر کو اہل حدیبیہ پر اٹھارہ سہام پر تقسیم فرمایا اہل حدیبیہ اس لئے کہا کہ فتح خیبر میں شریک ہونے والے صحابہ وہی تھے جو اس سے پہلے آپ کے ساتھ صلح حدیبیہ میں تھے اٹھارہ سہام پر تقسیم کرنے کی تفصیل راوی اس طرح بیان کر رہا ہے کہ لشکر کی تعداد پندرہ سو تھی جس میں تین سو فارس اور بارہ سو راجل تھے، اور ان اٹھارہ سہام میں ہر سہم سو حصوں پر مشتمل تھا اس صورت میں راجل کے حصہ میں ایک سہم اور فارس کے حصہ میں دو سہم بیٹھتے ہیں، اور اگر فارس کے تین حصے ہوتے کما قال الجمہور تو پھر اس غنیمت کو، بجائے اٹھارہ سہام کے اکیس سہام پر تقسیم کیا جاتا (آپ حساب لگا کر دیکھ لیجئے)

## غنائم خیبر کی تقسیم کے بارے میں دو مختلف روایتیں

آگے بعض روایات میں اس طرح بھی آئے گا کہ آپ نے غنائم خیبر کو چھتیس سہام پر تقسیم کیا لیکن اس میں کوئی تعارض والی بات نہیں ہے، اس لئے کہ جہاں اٹھارہ سہام آیا ہے وہاں راوی کی مراد یہ ہے کہ نصف غنائم خیبر کو آپ نے اٹھارہ سہام پر تقسیم کیا، اور اٹھارہ کا دوگنا چھتیس ہی ہوتا ہے، لہٰذا حساب برابر ہو گیا، دراصل آپ نے غنائم خیبر میں سے نصف ہی کو غانمین کے درمیان تقسیم فرمایا تھا اور نصف کو اپنی ضروریات کے لئے اور نوائب مسلمین ـــــــ کے لئے رکھ چھوڑا تھا۔

جہاں پر یہ آتا ہے کہ آپ نے چھتیس سہام پر تقسیم کیا اس سے مراد لوگوں پر تقسیم کرنا نہیں بلکہ باعتبار حساب کے اور پھر اس کے بعد اس چھتیس میں سے نصف یعنی اٹھارہ کو لوگوں کے درمیان تقسیم کیا گیا جیسا کہ یہاں روایت میں ہے۔

## جمہور کی طرف سے دلیل حنفیہ کا جواب

جمہور اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ بات کہ اصحاب حدیبیہ پندرہ سو تھے جس میں تین سو فارس تھے یہ خلاف تحقیق ہے بلکہ صحیح یہ ہے کہ اصحاب حدیبیہ کل چودہ سو تھے جس میں بارہ سو راجل اور دو سو فارس تھے اور دو سو فارس قائم مقام چھ سو راجل کے، بارہ اور چھ اٹھارہ ہوتے ہیں، چنانچہ ابوداؤد کے بعض نسخوں میں ہے کہ حدیث ابی معاویہ اصح ہے حدیث مجمع سے، حدیث مجمع وہم ہے، فارس تین سو نہیں تھے بلکہ دو سو تھے، حدیث ابی معاویہ سے مراد گذشتہ باب کی حدیث اول ہے، جو جمہور کے موافق اور ان کی دلیل ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اصحاب حدیبیہ کی تعداد میں اختلاف روایات ہے، بعض روایات میں پندرہ سو آیا ہے، بعض

میں چودہ سو اور بعض میں تیرہ سو، وکل ہذہ الروایات فی صحیح البخاری، حنفیہ نے مجمع بن جاریہ کی اس حدیث کے پیش نظر ان روایات ثلاثہ میں سے پندرہ سو کی روایت کو ترجیح دی، اور وجہ ترجیح مجمع بن جاریہ کی اسی روایت کو قرار دیا، جمہور کہتے ہیں کہ مجمع بن جاریہ کی روایت ضعیف ہے، کما تقدم فی کلام المصنف، اسی طرح بعض دوسرے محدثین نے بھی حدیث مجمع پر کلام کیا ہے، چنانچہ ابن القطان کہتے ہیں کہ اس حدیث میں یعقوب بن مجمع راوی مجہول ہے، ان سے سوائے ان کے بیٹے کے کسی اور کا روایت کرنا معلوم نہیں (گویا وہ من لم یروعنہ الا واحد کے قبیل سے ہیں اور مجہول العین ہیں مگر انہوں نے ان کے بیٹے مجمع کے بارے میں اعتراف کیا کہ وہ ثقہ ہیں،

**جمہور کے نقد کا جواب** اس پر حضرت بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ ابن القطان کی یہ بات صحیح نہیں کہ یعقوب سے ان کے بیٹے کے علاوہ کوئی اور روایت نہیں کرتا، چنانچہ حافظ لکھتے ہیں: روی عنہ ابنہ مجمع وابن اخیہ ابراہیم بن اسماعیل بن مجمع، وعبدالعزیز عبیدابن صہیب، ذکرہ ابن حبان فی الثقات، فارتفع الجہالۃ وثبتت التوثیق اسکے بعد حضرت نے "بذل" میں اس سند کے دوسرے راوی یعقوب ہی کے بیٹے مجمع بن یعقوب کے بارے میں امام شافعی کا کلام نقل فرمایا، چنانچہ خلاصہ میں ہے قال الشافعی شیخ لایعرف، اس پر حضرت فرماتے ہیں: قال الحافظ روی عنہ یونس بن محمد المؤدب، ویحیی بن حسان، واسماعیل بن ابی ادیس والقعنبی وقتیبۃ ومحمد بن عیسی ابن الطباع وغیرہم، اس کے بعد حضرت فرماتے ہیں جس سے روایت کرنے والے اس قدر ہوں وہ مجہول کیسے ہوگا، پھر یہ کہ ابن معین اور نسائی سے ان کے بارے میں منقول ہے لیس بہ بأس، اسی طرح ابوحاتم نے بھی کہا لابأس بہ، ابن سعد کہتے ہیں کان ثقۃ، اور اس سے پہلے ابن القطان کے کلام میں گذرچکا کہ انہوں نے اس کے باپ یعقوب کے بارے میں تو کہا "لایعرف" اور خود مجمع کے بارے میں کہا ثقہ، اسی طرح ابن الترکمانی نے "الجوہر النقی" میں کہا کہ امام شافعی سے منقول ہے مجمع کے بارے میں کہ انہوں نے کہا "شیخ لایعرف" پھر وہ کہتے ہیں ہذا الحدیث اخرجہ الحاکم فی المستدرک وقال: حدیث کبیر صحیح الاسناد، ومجمع بن یعقوب معروف، وروی لہ ابوداؤد والنسائی اھ مختصرا، ایسے ہی علامہ ذہبی نے مستدرک کی تلخیص میں اس حدیث کی تخریج کے بعد کہا "حدیث صحیح" اھ

## باب فی النفل

**ترجمۃ الباب کی شرح** نفل تو دراصل کہتے ہیں حصۂ زائدہ اور انعام کو اور اسی سے ہے تنفیل، مگر یہاں مراد نفل سے غنیمت ہے جیسا کہ احادیث الباب سے معلوم ہوتا ہے، مصنف نے اس باب میں غنائم بدر کی احادیث ذکر کی ہیں جس کا پورا پورا اختیار حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو تھا جیسا کہ پہلے بھی گذرچکا، اور غنائم بدر ہی کے بارے میں یہ آیات نازل ہوئیں "یسئلونك عن الانفال" جب اس آیۃ کریمہ میں غنائم بدر کو نفل سے تعبیر کیا تو اسی کی اتباع میں مصنف نے بھی غنیمت کو نفل ہی سے تعبیر کردیا۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یوم بدر: من فعل کذا وکذا فلہ من النفل کذا وکذا، قال: فتقدم الفتیان ولزم المشیخۃ الرایات الخ۔

**مضمونِ حدیث اور اسکی شرح** یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جنگ بدر میں اعلان فرمایا کہ جو جس کافر کو قتل کرے گا اس کا سارا ساز وسامان قاتل کو ملے گا (یہ اعلان بعض مغازی میں ہوا ہے جہاں مصلحت سمجھی گئی، اس سے مقصود تشجیع ہوتی ہے اور ترغیب، تاکہ ہر شخص خوب ہمت سے لڑے) راوی کہتا ہے: حضورؐ سے اس اعلان کے بعد جوان طبقہ تو آگے بڑھا قتال کے لئے اور بوڑھے اور ضعیف قسم کے لوگ جھنڈوں کے پاس رہے ان کو سنبھالنے کے لئے، وہ ان کے پاس سے نہیں ہٹے، پس جب اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو فتح عطا فرمائی تو ان بوڑھوں نے یہ بات کہی جوانوں سے کہ ہم تمہاری مدد اور سہارا تھے (تمہارے پشت پناہ) اگر تمہیں خدانخواستہ شکست ہوتی تو تم لوٹ کر ہماری ہی طرف تو آتے، لہٰذا ساری غنیمت خود ہی نہ لے لینا، جوانوں نے سنکر دینے سے انکار کیا اور کہا کہ یہ تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے ہمارے لئے ہے، تو اس اختلاف کے موقعہ پر یہ آیت نازل ہوئی۔ یسئلونك عن الانفال قل الانفال للہ والرسول، الی قولہ۔ کما اخرجك ربك من بیتك بالحق، کما اخرجک کی تفسیر خود روایت میں یہاں موجود ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ بعض صحابہ شروع میں بدر کی طرف لڑائی کے لئے جانے کو تیار نہ تھے اور اس کو پسند نہ کرتے تھے، لڑائی کی تیاری نہ کرنے کی وجہ سے، بلکہ یہ چاہتے تھے کہ عیر قریش ہی کا پیچھا کیا جائے جو ملک شام سے آرہا ہے، جو طریق ساحل اختیار کرکے دوسری طرف چلا گیا تھا، لیکن بعد میں جب لڑائی کی نوبت آئی اور مسلمانوں کو شاندار فتح ہوئی تب انکو احساس ہوا کہ نہیں، قتال ہی میں ہماری خیر وخوبی تھی جس کو شروع میں وہ ناپسند کر رہے تھے، تو اس آیت کریمہ کما اخرجک ربک، میں اسی بدر کے واقعہ کے ساتھ اس مال غنیمت کی تقسیم اور عدم تقسیم کو تشبیہ دی جارہی ہے کہ دیکھو جس طرح رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم غنیمت کے بارے میں فیصلہ فرمائیں اسی کو تم اختیار کرو اور اپنے حق میں خیر سمجھو، اور اپنی رائے پر مصر نہ ہو، باعتبار انجام کے اسی میں خیر ہے جیسا کہ بدر میں، جس چیز کو تم ناگوار سمجھ رہے تھے بعد میں ثابت ہوا کہ وہ چیز ناگوار نہیں ہونی چاہئے تھی بلکہ اسی میں خیر تھی۔

والحدیث اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

اس کے بعد والی روایت میں ہے: قسمھا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بالسواء یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے غنائم بدر کو تمام مجاہدین کے درمیان برابر تقسیم فرمایا۔ یعنی سلب کے علاوہ، سلب کے بارے میں تو اعلان ہو چکا تھا کہ وہ صرف قاتل کے لئے ہوگا، اسکے علاوہ جو باقی غنیمت تھی اس کو بیشک برابر تقسیم کیا گیا۔

عن مصعب بن سعد عن ابیہ قال جئت الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یوم بدر بسیف الخ۔

**مضمونِ حدیث** سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جنگ بدر میں میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس ایک تلوار لے کر آیا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! بیشک اللہ تعالیٰ نے آج میرا سینہ ٹھنڈا کر دیا دشمن سے یعنی ان کو قتل کر کے لہذا یہ تلوار مجھے دیدیجئے (تاکہ آئندہ اس کو جہاد میں استعمال کروں) آپ نے فرمایا: یہ تلوار نہ میری ہے نہ تیری (دراصل اس وقت تک مال غنیمت کے بارے میں کوئی حکم نازل نہیں ہوا تھا اور غنیمت بدر سب سے پہلی غنیمت ہے، تقسیم غنیمت کی آیت کا نزول اس کے بعد ہوا تھا) تو وہ کہتے ہیں کہ میں آپ کا جواب سنکر خالی ہاتھ جانے لگا، اور یہ سوچتا ہوا جارہا تھا کہ یعطاہ الیوم من لم یُبلِ بلائی کہ شاید یہ تلوار ایسے شخص کو دی جائے گی جس نے مجھ جیسی محنت اور مشقت برداشت نہ کی ہو، میں جا ہی رہا تھا یہ سوچتا ہوا اسی اثناء میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا قاصد میرے پاس پہنچا کہ حضور کے پاس چلو، بلایا ہے میں نے یہ سوچا کہ میرے اس وسوسہ اور خیال کی وجہ سے (جو نامناسب تھا) میرے بارے میں کچھ نازل ہوا ہوگا، خیر میں حاضر ہوگیا، حاضر ہونے پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ یہ تلوار تو نے مجھ سے مانگی تھی، اس وقت تو نہ تیرے لئے تھی نہ میرے لئے، لیکن اب اللہ تعالیٰ نے اسکو میرے لئے کردیا لہذا تو اس کو لے جا، اور آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی یسئلونک عن الانفال الآیۃ۔

امام ابوداؤد فرماتے ہیں: ابن مسعود کی قراءۃ "یسئلونک النفل" ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم مطولاً بنحوہ، واخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی النفل للسریۃ تخرج من العسکر

یہ ایک مرتبہ پہلے بھی آچکا ہے ہمارے کلام میں کہ بسا اوقات ایسا ہوتا تھا کہ جو بڑا لشکر کسی جگہ جہاد کے لئے جارہا ہو تو راستہ ہی میں اس میں سے ایک مختصر جماعت کسی بستی کو فتح کرنے کے لئے بھیجدی جاتی تھی وہ جماعت اس بستی اور قریہ کو فتح کرنے کے بعد پھر اس عسکر میں جاکر شریک ہوجاتی تھی، تو اس وقت قانون یہ تھا کہ جو غنیمت یہ سریہ حاصل کرتا تھا اس غنیمت میں سے کچھ حصہ ثلث یا ربع اصحاب سریہ کو دیا جاتا تھا، اور باقی غنیمت اس لشکر کی طرف منتقل کی جاتی تھی اور پھر تمام لشکر پر تقسیم ہوتی تھی۔

تو یہاں دو چیزیں ہوئیں، اوّل یہ کہ اصحاب سریہ کو بطور نفل کے کچھ دیا جائے، اور دوسری بات یہ کہ باقی غنیمت کو عسکر پر لوٹایا جائے، اس ترجمہ میں مصنف نے امر اول کو ذکر کیا ہے، اور امر ثانی کا ذکر چند ابواب کے بعد مستقل ترجمہ میں آرہا ہے "باب فی السریۃ ترد علی اہل العسکر" دیکھئے یہ وہ جزء ثانی ہے، کتاب اس طرح سمجھی جاتی ہے اور حل کی جاتی ہے، بغیر محنت ومشقت اٹھائے کسی کتاب کا بھی حل ہونا آسان نہیں ہے، اب حدیث الباب کو لیجئے۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال بعثنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی جیش

قبل نجد وانبعث سرية من الجيش فكان سهمان الجيش اثنی عشر بعیرًا الخ۔

**شرح حدیث** ابن عمرؓ فرما رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں بھیجا ایک بڑے لشکر میں نجد کی جانب، اور اس بڑے لشکر میں سے مختصر جماعت نکال کر دوسری جگہ بھیجی، لشکر والوں میں سے ہر ایک کے حصہ میں بارہ بارہ اونٹ آئے، اور اہل سریہ کو ایک ایک اونٹ بطور نفل دیا گیا، اس لئے اہل سریہ میں سے ہر ایک کے حصہ میں تیرہ تیرہ اونٹ آئے،

تنبیہ: یہ حدیث صحیح مسلم میں بھی ہے اس کی شرح میں امام نووی تحریر فرماتے ہیں کہ بعض شراح یہ سمجھے کہ تمام غانمین کے حصہ میں مجموعی طور پر بارہ اونٹ آئے اور یہ غلط ہے اس لئے کہ ابوداؤد کی بعض روایات میں تصریح ہے اس بات کی کہ جیش میں سے ہر ہر شخص کے حصہ میں بارہ بارہ اونٹ آئے اور اہل سریہ کو بارہ کے علاوہ مزید ایک ایک اونٹ بطور نفل کے بھی دیا گیا، اھ کذا فی البذل۔ حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہے کما ہو ظاہر، لیکن یہاں بعض چیزیں محتاج بیان ہیں۔

**سریۂ ابوقتادہ کا ذکر** اول یہ کہ اس سریہ کا نام سریۂ ابوقتادہ ہے، اور یہ پندرہ یا سولہ آدمی تھے، اور یہ واقعہ شعبان ۸ھ فتح مکہ سے پہلے کا ہے، سیرت کی کتابوں میں لکھا ہے کہ یہ سریہ قبیلہ غطفان سے مقابلہ کے لئے بھیجا گیا، یہ لوگ خضرہ میں آباد تھے، خضرہ علاقہ نجد میں ہے، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ابوقتادہ کو سولہ رفقاء کی معیت میں بھیجا، مقابلہ میں ان کو فتح ہوئی، غنیمت دو سو اونٹ، دو ہزار بکریاں حاصل ہوئی۔

**ایک قوی اشکال اور اسکا جواب** دوسری بات یہ سمجھئے کہ سیرت کی کتابوں میں یہ بھی لکھا ہے کہ یہ بڑا لشکر چار ہزار پر مشتمل تھا، اس پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ جب حاصل ہونے والی غنیمت میں اونٹ صرف دو سو تھے، تو پورے لشکر کے حصہ میں جو چار ہزار ہے بارہ بارہ اونٹ کیسے آگئے، اشکال ظاہر ہے، پھر اس اشکال کے دو جواب دیئے گئے ہیں، ایک یہ کہ یہ مقدار غنیمت کی تو وہ ہے جو اصحاب سریہ کو حاصل ہوئی تھی ان کی فتح میں اور بڑے لشکر کو جو غنیمت حاصل ہوئی ہوگی وہ اس کے علاوہ ہے لہٰذا دونوں غنیمتیں ملا کر ہر ایک کے حصہ میں بارہ بارہ اونٹ آئے، اور دوسرا جواب اس اشکال کا یہ ہے کہ جس کو مصنف نے بھی آگے چل کر ثابت کیا ہے کہ اس حدیث میں ذکر جیش وہم ہے، لہٰذا اشکال کی بنیاد ہی منہدم ہوگئی، اب آگے خود کتاب میں آرہا ہے کہ یہ وہم کس راوی سے ہوا اور کون اس سے محفوظ رہا۔

حدثنا الوليد بن عتبة الدمشقي قال قال الوليد يعني ابن مسلم حدثت ابن المبارك بهذا الحديث قلت وكذا حدثنا ابن ابي فروة عن نافع قال: لا يَعْدِلُ مَنْ سَمَّيْتَ بِمالك، هكذا او نحوه يعني مالك بن انس۔

غور سے سنئے: پہلی حدیث کی سند میں آیا تھا حدثنا ابن مسلم ان کا نام ولید ہے، اس کے بعد دو تحویلیں،

تھیں اور پھر یہ تھا: کلهم عن شعیب بن ابی حمزة. کلهم کا مصداق ولید بن مسلم اور مبشر اور حکم ابن نافع ہیں یہ تینوں روایت کرتے ہیں شعیب بن ابی حمزہ سے، اور شعیب نافع سے،

اب اس دوسری سند میں ولید بن مسلم کہتے ہیں جو حدیث میں شعیب سے روایت کرتا تھا وہ میں نے ابن المبارک سے بھی بیان کیا، اور ان سے میں نے یہ کہا کہ جس طرح یہ حدیث مجھ سے شعیب نے بیان کی عن نافع اسی طرح یہ حدیث مجھ سے ابن ابی فروہ نے بھی بیان کی عن نافع۔ اور اسی طرح، کا مطلب ہے ذکر جیش کے ساتھ، یعنی جس طرح شعیب بن ابی حمزہ کی روایت میں ذکر جیش ہے اسی طرح ابن ابی فروہ کی روایت میں بھی ذکر "جیش" ہے تو اس پر ابن المبارک نے فرمایا کہ جن دو استادوں کے تم نام لے رہے ہو یعنی شعیب اور ابن ابی فروہ، جن کی روایت میں ذکر جیش ہے وہ برابر نہیں ہو سکتے مالک بن انس کے، یعنی مالک بن انس دونوں سے بہت اونچے ہیں اور ان کی روایت میں ذکر "جیش" ہے نہیں، لہذا ابن مبارک کے کلام کا خلاصہ یہ ہوا کہ اس حدیث میں ذکر "جیش" وہم ہے۔

اب اس کے بعد مصنف نے اس روایت کے جتنے بھی طرق ذکر کئے ہیں جن میں ایک طریق مالک کا بھی ہے ان سب میں ذکر "جیش" نہیں ہے، چنانچہ محمد بن اسحاق عن نافع کی روایت میں ذکر جیش نہیں ہے اور اس کے بعد روایت آرہی ہے مالک کی اور پھر جائے تحویل کے بعد لیث کی اس میں بھی ذکر جیش نہیں ہے، اور پھر اس کے بعد روایت آرہی ہے عبید اللہ عن نافع اس میں بھی ذکر جیش نہیں ہے، لہذا تحقیقی جواب اس اشکال کا جو شروع میں ذکر کیا گیا یہی ہے کہ اس روایت میں ذکر جیش ہے ہی نہیں۔

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: خرج یوم بدر فی ثلاث مئة وخمسة عشر

فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: اللهم انهم حُفَاةٌ فَاحْمِلْهم، اللهم انهم عُرَاةٌ فاكسُهُم، اللهم انهم جِيَاعٌ فَأَشْبِعْهم الخ۔

**اصحاب بدر کی تعداد** مضمون حدیث تو واضح ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جنگ بدر کے لئے صرف تین سو پندرہ[1] کو لے کر نکلے اور اس وقت آپ نے اللہ تعالیٰ سے یہ دعائیں مانگیں کہ اے اللہ یہ سب لوگ جو میرے ساتھ جا رہے ہیں ننگے پاؤں ہیں یعنی پیادہ پا ہیں بے سواری کے، پس تو ان کو سواری عطا فرما، اور اے اللہ یہ سب برہنہ بدن ہیں یعنی پورے بدن پر کپڑا بھی نہیں ہے تو ان کو لباس عطا فرما، اے اللہ یہ بھوکے ہیں تو ان کو شکم سیر کر، (نبی کی دعا کا مستجاب ہونا تو امر یقینی ہے) چنانچہ آگے راوی کہتا ہے پس اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول

---

[1] اہل بدر کی تعداد میں روایات مختلف ہیں، مسلم کی ایک روایت میں تین سو انیس ۳۱۹ ہے اور مسند بزار میں تین سو سترہ ۳۱۷ اور مسند احمد اور بزار اور طبرانی کی ایک حدیث میں تین سو تیرہ ۳۱۳ ہے۔ حافظ کہتے ہیں وھو المشهور عند اہل المغازی (بذل)

کے لیئے اس لڑائی میں فتح عطا فرمائی، پس جس وقت یہ لوٹ رہے تھے تو اس طرح لوٹ رہے تھے کہ کسی کے پاس ایک اونٹ تھا سواری کا اور کسی کے پاس دو اونٹ تھے، ایسی ہی لباس اور کھانا وغیرہ سب کچھ، اس روایت میں صحابہ بدریین کی تعداد تو مذکور ہے جن کی تعداد میں اختلاف ہے جو حاشیہ میں لکھدیا گیا، اور مشرکین کی تعداد ایک ہزار تھی اور کہا گیا ہے کہ سات سو پچاس تھی جن کے ساتھ سات سو اونٹ تھے اور سو گھوڑے (بذل)

**حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت؟** یہاں پر سوال یہ ہے کہ اس حدیث کو ترجمۃ الباب سے کیا مطابقت ہے اور کس لشکر میں سے یہ سریہ نکالا گیا تھا، جواب یہ ہے کہ اس کی توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ بدر تو مدینہ کے قریب ہی ہے زیادہ دور نہیں ہے جہاں یہ لڑائی ہوئی تھی تو یہ سمجھئے کہ مدینہ منورہ جہاں بہت سے صحابہ موجود تھے وہ معسکر ہوا، اور یہ تین سو پندرہ صحابہ بدر میں جانے والے بمنزلہ سریہ کے ہوئے، مگر اس مطابقت میں ایک کسر رہ گئی وہ یہ کہ ترجمۃ الباب سے تو یہ سمجھ میں آتا تھا کہ اصحاب سریہ جو غنیمت حاصل کریں اس کا کچھ حصہ بطور نفل کے ان کو دیا جائے اور باقی عسکر پر تقسیم کیا جائے، یہاں یہ دوسری چیز نہیں پائی گئی، اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے غنائم بدر عام غنائم کے حکم سے خارج ہے جیسا کہ اس سے قبل بھی گذر چکا ہے۔

## باب فی من قال الخمس قبل النفل

**محل تنفیل میں ائمہ کے مذاہب** اس ترجمہ میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ محل التنفیل ہے، یعنی امام کسی غازی کو بطور نفل حصہ سے زائد جو کچھ دیتا ہے وہ کس مال میں سے دیا جائے گا؟ صورت حال یہ ہے کہ اولاً کل مال غنیمت کو جمع کیا جاتا ہے اور اس میں سے ایک خمس جدا کر لیا جاتا ہے، اور اربعۃ اخماس الگ ہو جاتا ہے، یہ جو اربعۃ اخماس ہے یہ غانمین میں تقسیم ہوتا ہے، اور وہ جو خمس غنیمت ہے اس کے بارے میں قرآن میں یہ ہدایت ہے کہ اس کو پانچ جگہ تقسیم کیا جائے، للرسول، ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل جب خمس کو پانچ جگہ تقسیم کیا جائے گا تو ہر ایک کے حصہ میں — ان پانچ میں سے خمس الخمس آئے گا، اب سمجھئے کہ یہ نفل ان مالوں میں سے کون سے مال سے دیا جائے گا، امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اربعۃ اخماس سے اور امام مالک کے نزدیک خمس سے، اور امام شافعی کے نزدیک خمس الخمس سے، یعنی امام کا جو اپنا حصہ ہے اس میں سے، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر امام کی جانب سے تنفیل قبل الاحراز ہو رہی ہے تب تو اربعۃ اخماس سے اور اگر بعد الاحراز ہے تو پھر خمس سے۔ (من الاوجز)

اس سب تفصیل کو جاننے کے بعد اب آپ ترجمۃ الباب کے الفاظ میں غور کیجئے کہ اس ترجمہ میں کس کا مسلک مذکور ہے بظاہر ترجمہ سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ مال غنیمت میں سے خمس نکالنے کے بعد تب نفل دیا جائے، خمس کو پہلے نکال لیا جائے

لہذا بظاہر مطلب یہ ہوا کہ اربعۃ اخماس سے دیا جائے جو کہ امام احمد کا مذہب ہے، اور مصنف بھی حنبلی المسلک ہیں۔ علی ما ہو المشہور۔ اس کے بعد حدیث الباب کو لیجئے۔

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ینفل الثلث بعد الخمس۔ یہ روایت مختصر اور مجمل ہے اور اس کے بعد والی روایت میں ہے۔ کان ینفل الربع بعد الخمس، والثلث بعد الخمس اذا قفل، یہ دوسری روایت مفصل اور واضح ہے۔

**شرح حدیث** اس کا مضمون یہ ہے کہ ابتداء غزوہ میں اصحاب سریہ کو آپ بطور نفل کے مال غنیمت کا ربع دیتے تھے خمس نکالنے کے بعد، اور غزوہ سے واپسی میں غنیمت کا ثلث دیتے تھے اسی طرح یعنی بعد الخمس خلاصہ یہ ہوا کہ جاتے وقت ربع دیتے تھے اور واپسی میں ثلث، اس کی توضیح یہ ہے کہ جیش میں سے جو سریہ بنا کر راستہ میں سے بھیجا جاتا تھا تو یہ سریہ کا بھیجنا اگر جاتے وقت ہوتا اور وہ سریہ مال غنیمت حاصل کرتا تب تو اس غنیمت میں سے اس سریہ کو اس کا ربع دیا جاتا، اور اگر غزوہ سے واپسی میں یہ سریہ بھیجا جاتا تو اس صورت میں اسکو اس غنیمت میں سے اس غنیمت کا ثلث دیا جاتا۔ نفل کی مقدار میں اس کمی زیادتی کا منشأ یہ ہے کہ جاتے وقت تو لشکر تازہ دم ہوتا ہے اس میں مشقت کم ہے اس لئے اس صورت میں ربع دیا جاتا، اور واپسی چونکہ سب تھکے ہارے ہوتے اس میں محنت مشقت زیادہ ہوتی ہے کہ ہر شخص گھر پہنچنے کی فکر میں ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں بجائے ربع کے ثلث دیا جاتا۔

والحدیث رواہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

سمعت مکحولاً یقول کنت عبداً بمصر لامرأۃ من بنی هذیل فاعتقتنی فما خرجت من مصر وبها علم الا حَوَیت علیه فیما اُرٰی ثم اتیت الحجاز...... ثم اتیت الشام فغربلتها کل ذلک اسأل عن النفل الخ۔

**مکحول شامیؒ کے تحصیل علم کا عجیب حال** مکحول شامی جو بڑے مشہور فقیہ اور محدث ہیں، سندوں میں بھی بکثرت ان کا نام آتا ہے، وہ اپنا کچھ حال بیان کر رہے ہیں کہ شروع میں، میں قبیلۂ بنو ہذیل کی ایک عورت کا مصر کے اندر غلام تھا اس نے مجھے آزاد کر دیا (اللہ کے لطف وکرم سے اور شاید یہ تحصیل علم کے انتظار ہی میں تھے جیسا کہ آگے فرما رہے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آزاد ہوتے ہی تحصیل علم میں لگ گئے تھے) فرماتے ہیں: نہیں نکلا میں مصر سے مگر اس حال میں کہ اس میں جو کچھ علم تھا علماء کے پاس مگر یہ کہ میں اس پر حاوی ہوگیا، یعنی وہاں کے تمام علماء سے علم حاصل کر لیا اپنی دانست کے اعتبار سے۔ پھر حجاز میں داخل ہوا اسی طرح وہاں بھی کیا اپنے خیال اور علم میں۔ پھر عراق آیا وہاں بھی ایسا ہی کیا، پھر اس کے بعد ملک شام آیا (وہاں تو میں نے اپنی تحصیل میں کوئی کسر نہیں چھوڑی) پس اس کو میں نے چھان ڈالا غربلتها، غربال سے ماخوذ ہے، غربال یعنی چھلنی، اس کے بعد

کہہ رہے ہیں کُلَّ ذٰلك اسأل عن النفل ہر عالم سے میں یہی سوال کرتا تھا (چھوٹا ہو یا بڑا) نفل کے بارے میں، بظاہر نفل کے بارے میں سوال یہ کرتے ہوں گے کہ یہ جو بعض روایات میں نفل میں ثلث دینا آتا ہے اور بعض میں ربع دینا آتا ہے اس اختلاف کی کیا تشریح ہے، یا ہو سکتا ہے مطلق نفل کے بارے میں سوال کرنا مراد ہو کہ آپ سریہ کو نفل میں کتنی مقدار دیتے تھے واللہ تعالیٰ اعلم بمرادہ۔

آگے وہ فرما رہے ہیں کسی شخص نے میرے سوال کا پورا جواب نہیں دیا یہاں تک کہ میں ایک بڑے میاں سے ملا جن کا نام زیاد بن جاریہ تھا تو میں نے ان سے بھی یہی سوال کیا کہ آپ نے نفل کے بارے میں کسی سے کوئی حدیث سنی ہے؟ تو انہوں نے فرمایا نعم سمعت حبیب بن مسلمۃ الفھری یقول: شھدت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نَفَّلَ الربع فی البدأۃ والثلث فی الرجعۃ، یہاں آکر امام مکحول کی مراد پوری ہوئی کہ ان شیخ نے نفل کے بارے میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے عمل کی تفصیل بیان کردی، تفصیل وہی ہے جو ہم نے شروع باب میں لکھی ہے۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجۃ بمعناہ، قالہ المنذری۔

## باب فی السریۃ تَرُدُّ علی اھل العسکریۃ

تَرُدُّ کا مفعول بہ محذوف ہے ای ترد الغنیمۃ الحاصلۃ لھا، یہ باب چند ابواب پہلے جو ایک باب آیا تھا "باب فی النفل للسریۃ تخرج من العسکر" اس کا تتمہ اور تکملہ ہے جس کی وضاحت ہم پہلے باب میں کرچکے ہیں لاحاجۃ الی الاعادۃ۔

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: المسلمون تَتَکَافَأُ دِمَاؤُھم، یَسْعیٰ بذمتھم ادناھم ویُجِیرُ علیھم اقصاھم وھُم یَدٌ علی مَن سِواھم، یَرُدُّ مُشِدُّھم علی مُضْعِفِھم ومُتَسَرِّیھم علی قاعِدِھم۔

**شرح حدیث** حدیث میں چھ اجزاء مذکور ہوئے، ہر جزء کا مطلب سمجھئے (۱) تمام مسلمانوں کے خون برابر ہیں، شریف اور وضیع، اونچی قوم اور نیچی قوم کا کوئی فرق نہیں، جان کا بدلہ جان ہے کوئی ہو، (۲) مسلمانوں کی طرف سے پناہ اور امن دینے میں ادنیٰ درجہ کا مسلمان بھی سعی کرسکتا ہے، یعنی اگر ادنیٰ درجہ کا مسلمان کسی کافر کو امن دیدے تو پھر یہ امن ہر مسلمان کو تسلیم کرنا ہوگا، ادنیٰ خواہ عدد کے اعتبار سے ہو جیسے صرف ایک آدمی یا مرتبہ کے لحاظ سے، جیسے عبد اور مرأۃ، چنانچہ ائمہ اربعہ کے نزدیک عبد کا امان معتبر ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ کہ وہ ماذون فی القتال ہو یعنی عند الشیخین، امام محمد کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، ان کے نزدیک عبد محجور عن القتال کا امان بھی معتبر ہے ایسے ہی امان المرأۃ بھی ائمہ اربعہ کے نزدیک معتبر ہے، اس میں سحنون مالکی اور ابن ماجشون مالکی کا اختلاف ہے، عند ہما یتوقف امان المرأۃ علی اذن الامام، لیکن صبی کا امان عند الجمہور جائز نہیں البتہ امام مالک کے نزدیک

جائز ہے۔ (۳) مسلمانوں پر امان دے سکتا ہے کم سے کم درجہ کا آدمی بھی، حضرت نے "بذل" میں لکھا ہے کہ بظاہر یہ جملہ، جملۂ اولیٰ ہی کی تاکید ہے، اس کے علاوہ اس جملہ کا کوئی دوسرا مطلب میری سمجھ میں نہیں آیا انتہی کلامہ، میں کہتا ہوں: بعض حواشی میں اس کا دوسرا مطلب لکھا ہے وہ یہ کہ اقصاہم سے مراد ابعدھم داراً ہے یعنی جو مسلمان دارالحرب سے بہت دور رہتا ہے وہ بھی اگر کسی کافر حربی کو امان دیدے تو وہ امان سب کو ماننا پڑے گا یعنی جو اقربہم داراً ہے اس کو بھی ماننا پڑے گا۔ (۴) مسلمان ایک دوسرے کے معاون ہیں ہر ایک کو دوسرے کی امر حق میں معاونت کرنی چاہیئے اور اس اعانت میں امان دینا بھی داخل ہے لہٰذا اس کی بھی رعایت کرنی چاہیئے جس کا حکم (۲) میں گذر چکا (۵) ان میں کا قوی ضعیف پر غنیمت کو لوٹائے، قوی اور ضعیف ہونا خواہ اپنی ذات کے اعتبار سے ہو کہ ایک بوڑھا اور ایک جوان ہے، یا سواری کے اعتبار سے ہو کہ ایک کی سواری بہت قوی اور عمدہ ہے دوسرے کی ضعیف اور گھٹیا ہے، استحقاق غنیمت میں سب برابر ہوں گے (۶) سریہ میں جانے والا حاصل ہونے والی غنیمت کو اس لشکر پر لوٹائے جو دارالحرب میں بیٹھا ہے، اسی جزء میں ترجمۃ الباب کی مطابقت ہے، ایسے موقع پر بین السطور میں لکھ دیا جاتا ہے: فیہ الترجمۃ، یہ تو اصل مسئلہ ہی ہے اس کی مزید تشریح کی ضرورت نہیں، پہلے آگئی۔

لا یقتل مؤمن بکافر، ولا ذو عہد فی عہدہ۔

**مسلم کو ذمی کے بدلہ میں قصاصاً قتل کیا جائیگا یا نہیں اسمیں مذاہب ائمہ**

اس جملہ کی تشریح سے پہلے اختلافی مسئلہ سن لیجئے، یہ قصاص کا مسئلہ ہے، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ کافر حربی کے بدلہ میں مؤمن کو قتل نہیں کیا جائے گا اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ کافر حربی کے بدلہ میں ذمی کو قتل نہیں کیا جائے گا، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ذمی کے بدلہ میں ذمی کو قتل کیا جائے گا لیکن اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ کافر ذمی کے بدلہ میں مسلم کو بھی قتل کیا جائے گا یا نہیں؟ عند الجمہور نہیں قتل کیا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک ذمی کے بدلہ میں مسلم کو قتل کیا جائے گا، حنفیہ کے نزدیک قصاص کے مسئلہ میں ذمی اور مسلم دونوں برابر ہیں۔

**یہ حدیث دلیل حنفیہ ہے اور کیسے؟**

اس کے بعد اب آپ سمجھئے اس حدیث کی شرح، جمہور کہتے ہیں اس حدیث میں کافر سے مراد مطلق ہے حربی ہو یا ذمی، کہ مسلم کو نہ کافر حربی کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا نہ ذمی کے، اگر کوئی مسلم کسی ذمی کو قتل کردے تو عند الجمہور اس مسلم سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس مسئلہ میں جمہور کے نزدیک سب کافر برابر ہیں حربی ہوں یا ذمی، بظاہر جمہور کی بات صحیح معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ حدیث میں بکافر مطلق مذکور ہے، حنفیہ نے جو اس کا جواب دیا اس کو غور سے سنیئے، وہ یوں کہتے ہیں کہ حدیث میں بکافر سے کافر حربی مراد ہے نہ کہ مطلق کافر جس کی دلیل اور قرینہ یہ ہے کہ آگے اس حدیث میں آرہا ہے ولا ذو عہد فی عہدہ اس ذو عہد کا عطف مومن پر ہو رہا ہے، تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ لا یقتل مؤمن بکافر ولا ذو عہد فی عہدہ

بکافر، اب یہ دیکھئے کہ کافر کا لفظ دوجگہ ہے معطوف میں اور معطوف علیہ میں، معطوف میں کافر سے بالاتفاق کافر حربی مراد ہے کیونکہ اگر مطلق کافر مراد لیں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ذمی کو نہ کافر حربی کے مقابلہ میں قتل کیا جائے نہ خود ذمی کے، حالانکہ ذمی، ذمی کے مقابلہ میں بالاتفاق قتل کیا جاتا ہے، تو جب یہ ثابت ہوگیا کہ معطوف میں کافر سے مراد کافر حربی ہے تو اسی طرح معطوف علیہ میں بھی کافر سے کافر حربی مراد ہوگا، کیونکہ نحوی قاعدہ مشہور ہے کہ معطوف معطوف علیہ کے حکم میں ہوتا ہے فثبت ما ادعیناہ: ان المراد فی الحدیث بالکافر الکافر الحربی، لا مطلق الکافر فتدبر وتشکر۔ اب یہ کہ جمہور ہماری اس تقریر کا کیا جواب دیتے ہیں، بظاہر وہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ جملہ ثانیہ ولا ذو عہد فی عہدہ ماقبل پر عطف نہیں ہے بلکہ یہ استیناف ہے اور مستقل ہی جملہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو ذمی اپنے عہد پر قائم ہو اس کو قتل نہ کیا جائے، بس بات ختم ہوئی۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

حدثنی ایاس بن سلمۃ عن ابیہ قال اغار عبد الرحمٰن بن عیینۃ علی ابل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقتل راعیہا وخرج یطردھا ھو واناس معہ فی خیل الخ۔

**قصہ غزوۃ الغابۃ** یہ قصہ غزوۃ الغابہ اور غزوۂ ذی قرد سے مشہور ہے، غابہ ایک جگہ کا نام ہے احد کی جانب اس سے آگے مدینہ سے ایک برید یعنی ایک منزل کے فاصلہ پر۔ یہ کس سنہ میں پیش آیا اسمیں اختلاف ہے، تمام اہل سیر نے تو اس کو قبل الحدیبیہ لکھا ہے اور بخاری کی روایت میں قبل خیبر بثلاثۃ ایام ہے یعنی ۷ھ میں، اس غزوہ کا منشأ خود اس روایت میں مذکور ہے، حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی بیس اونٹنیاں دودھ والی وہاں چرتی تھیں، حضرت ابوذر غفاری کے بیٹے ان کے نگراں اور راعی تھے خود ابوذر اور ان کی اہلیہ بھی وہاں مقیم تھیں، عبدالرحمٰن بن عیینہ نے جو کہ کافر تھا (نام اگرچہ اسلامی ہے) چالیس سواروں کے ساتھ ان اونٹنیوں پر غارت گری کی، چرواہے کو قتل کیا اور وہ سب ان اونٹنیوں کو ہنکاتے ہوئے لے گئے، جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی کہ چالیس لٹیرے آپ کی اونٹنیوں کو ہنکالے گئے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پانچ سو صحابہ کے ساتھ مدینہ سے روانہ ہوگئے غابہ کی طرف اور سلمۃ بن الاکوع جن کی دوڑ ضرب المثل تھی وہ سنتے ہی آپ سے بھی پہلے اس طرف کو دوڑ پڑے اور چلتے وقت مدینہ کی طرف رخ کرکے تین مرتبہ آواز لگائی یاصباحاہ یہ جملہ استغاثہ کے لئے ہوتا ہے، لوگوں کو باخبر اور متوجہ کرنے کے لئے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ان کا بہت قوت سے پیچھا کیا تیروں کے ذریعہ ان کی سواریوں کو زخمی کرتا چلا گیا۔ جب ان میں سے کوئی میری طرف متوجہ ہوتا تھا تو میں درخت کی آڑ میں ہوجاتا تھا اور پھر تیر چلاتا ہوا آگے دوڑنے لگتا تھا یہاں تک کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی جتنی اونٹنیاں تھیں وہ ایک ایک کرکے پیچھے رہ گئیں اور میں ان کے پیچھے دوڑتا ہی رہا، اس دوڑنے میں ان مشرکین نے اپنے اوپر سے تقریباً تیس چادریں

اور اتنے ہی نیزے راستہ میں پھینک دیئے بوجھ ہلکا کرنے کے لئے تاکہ دوڑنا آسان ہو، اب ایک جگہ پہنچ کر عبدالرحمن کا باپ عیینہ خبر سن کر ان لٹیروں کی حمایت کرنے کیلئے آپہنچا، یہ لٹیرے بھی اب تک تو ان کے حواس باختہ تھے غالبًا یہ سمجھ رہے تھے نہ جانے ہمارے پیچھے تعاقب میں کتنے لوگ آرہے ہیں، لیکن عیینہ کے پہنچنے پر یہ لوگ سنبھلے، اور میں بھی اب ذرا سنبھلا کہ اب شاید مقابلہ کی نوبت آئے گی اس لئے ایک دم ایک پہاڑی پر چڑھ گیا، پہاڑی کے نیچے یہ سب مشرکین کھڑے تھے اور میں اوپر پہنچ چکا تھا تو عیینہ نے کہا اپنے ساتھیوں سے کہ تم میں چند اشخاص پہاڑ پر چڑھو، چنانچہ چار آدمیوں نے میری طرف رخ کیا اور پہاڑ پر چڑھنے لگے، جب وہ پہاڑ پر چڑھتے چڑھتے مجھ سے اتنے قریب ہوگئے کہ وہ میری آواز سن سکیں (یہی ترجمہ ہے فلما اسمعتهم کا) تو میں نے اب ان سے بات چیت شروع کی، مقصود ان کو مرعوب کرنا تھا تاکہ وہ پہاڑ پر آگے نہ چڑھیں اور مقصود ان کو باتوں میں بھی لگانا تھا اس خیال سے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میری طرف کچھ مدد بھیجیں گے جس طرح ان کے پاس مدد پہنچی اور انہیں للکار کے کہا اتعرفونی ارے تم لوگ مجھے پہچانتے بھی ہو میں کون ہوں، انھوں نے پوچھا کہ تو ہی بتلا کہ تو کون ہے، میں نے کہا میں ابن الاکوع ہوں، قسم ہے اس ذات کی جس نے محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کو عزت عطا فرمائی ہے تم میں سے کوئی بھی شخص ایسا نہیں کہ دوڑ کر مجھے پکڑ سکے، اور تم میں سے کوئی شخص ایسا نہیں کہ میں اس کو پکڑنا چاہوں اور وہ میرے ہاتھ سے نکل جائے، سلمہ کہتے ہیں: میں ان سے اسی قسم کی بات کرتا رہا (اور وہ بھی باتوں میں لگ کر اوپر چڑھنے سے رک گئے) یہاں تک کہ میں نے دیکھا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے گھڑ سواروں کو جو درختوں کے بیچ میں سے دوڑتے ہوئے آرہے تھے ان آنے والوں میں سب سے پہلے اخرم اسدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے، اس کے بعد اس واقعہ کا جو حصہ باقی رہ گیا وہ ہمارے یہاں "باب الرجل یعرقب دابتہ" کے ذیل میں گذر گیا اس کو وہاں دیکھا جائے اس کے بعد پھر اس واقعہ میں یہ ہے ثم جئت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وھو علی الماء الذی حلیتھم عنہ ذوقرد یعنی پھر میں صحیح سالم لوٹ کر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف آرہا تھا تو دیکھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس چشمہ پر پہنچ چکے تھے جہاں سے میں نے ان لٹیروں کو ہانکا تھا یعنی ذوقرد، آپ اس وقت پانچ سو صحابہ کے ساتھ تھے پس حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے ایک حصہ تو فارس کا دیا اور ایک راجل کا، راجل کا تو اس لئے کہ یہ راجل تو تھے ہی، اور فارس کا بطریق نفل کے۔

اس حدیث کو ترجمۃ الباب سے مناسبت اس طرح ہو سکتی ہے کہ جن پانچ سو صحابہ کے ساتھ آپؐ ذوقرد پہنچے تھے مدینہ سے ان کو تو جیش تصور کیا جائے اور سلمۃ بن الاکوعؓ اور ان کے ساتھیوں کو اصحاب سریہ، اور غنیمت کا عسکر کی طرف لوٹانا بھی یہاں پر پایا گیا کہ سلمہ نے وہ سب کچھ سامان لاکر آپ کے سامنے پیش کردیا، اور سریہ کو بطور نفل کے دیا جانا وہ بھی یہاں پایا گیا، لہٰذا حدیث کا ترجمۃ الباب پر انطباق ہوگیا یہ قصہ صحیح مسلم میں اس سے زائد تفصیل سے

مذکور ہے۔ والحدیث اخرجہ مسلم اتم من ہذا۔

## باب النفل من الذهب والفضة ومن أوّلِ مَغْنَمٍ

**ترجمۃ الباب کی تشریح** یہ ترجمۃ الباب دقیق ہے، اس میں دو جزء ہیں اول یہ کہ کیا امام کے لئے جائز ہے کہ وہ سونا چاندی بطور نفل کسی غازی کو دے؟ عند الجمہور جائز ہے، اس میں امام اوزاعی کا اختلاف منقول ہے، ان کے نزدیک نفل میں سونا چاندی نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ اور دوسرا سامان اسلحہ وغیرہ، اور ترجمہ کا جزء ثانی ہے النفل من اول مغنم، اول مغنم کے مفہوم میں اختلاف ہے، صاحب عون المعبود نے اس کا مصداق لکھا ہے مایحصل ابتداءً بسبب الجہاد والقتال، یعنی دار الحرب میں داخل ہونے سے پہلے میدان جنگ میں جہاد وقتال کے ذریعہ جو مشرکین کا مال حاصل ہو یعنی وہی جس کو مال غنیمت کہتے ہیں نیز انہوں نے لکھا کہ یہ مقابل ہے مباحات دار الحرب کا یعنی دار الحرب کے اندر کی چیزیں جو مسلمانوں کو حاصل ہوتی ہیں اس کو فتح کرنے کے بعد، اور حضرت نے "بذل" میں اول مغنم کے معنی احتمالاً یہ لکھے ہیں مایحصل من الغنیمۃ قبل القتال اذا دخل عسکر الاسلام دار الحرب فحصلت لهم غنیمۃ من قبل ان یقاتلوا بقوۃ الجیش، یعنی کفار کا وہ مال جو حاصل ہو دار الحرب میں داخل ہونیکے بعد بغیر قتال کی نوبت آئے محض قوت جیش سے، جس کا حاصل بظاہر مال فئ ہوا اور پھر آگے حضرت نے لکھا ہے کہ غالباً اس سے اوزاعی کے قول کی طرف اشارہ ہے چنانچہ حافظ نے فتح الباری میں امام اوزاعی سے یہ نقل کیا ہے کہ اول غنیمت سے نفل نہ دیا جائے، اور نہ ذہب وفضہ کو بطور نفل دیا جائے، وخالفہ الجمہور، حضرت فرماتے ہیں: ظاہر یہ ہے کہ مصنف کا میلان بھی دونوں مسئلوں میں اسی طرف ہے، اب خلاصہ اس سب کا یہ ہوا کہ حضرت کے نزدیک اول مغنم سے مراد مال فئ ہے اور یہ کہ مصنف کا میلان امام اوزاعی کے مسلک کی طرف ہے، یعنی دونوں مسئلوں میں عدم جواز نفل یعنی لایجوز النفل من الذہب والفضۃ ولا من مال الفئ اور صاحب عون کی رائے یہ ہے کہ اول مغنم سے مراد غنیمت، اور مصنف کا میلان مسلک جمہور کی طرف ہے مسئلتین میں، یعنی جواز نفل، سونے چاندی سے بھی اور مال غنیمت سے بھی، اور احقر کی رائے یہ ہے جو شارحین کی رائے اور حدیث الباب میں غور کرکے ہوئی ہے۔ کہ اول مغنم سے مراد تو وہی ہے جو حضرت فرما رہے ہیں مایحصل بدون القتال یعنی مال فئ، لیکن مصنف کی رائے یہ سمجھ میں آتی ہے کہ نفل من الذہب والفضۃ میں تو ان کی رائے مثل جمہور کے ہے یعنی جواز، اور اول مغنم یعنی مال فئ میں عدمِ جوازِ نفل، کیونکہ وہ تمام غانمین کا حق ہے، جب وہاں قتال ہی کی نوبت نہیں آئی تو پھر نفل کے کیا معنی، نفل تو تشجیع علی القتال کے لئے دیا جاتا ہے، اور ان شاء اللہ تعالیٰ حدیث الباب سے بھی یہی ثابت ہو رہا ہے جیسا کہ آگے آئیگا۔

عن ابی الجویریۃ الجرمی قال اصبت بارض الروم جرۃ حمراء فیہا دنانیر فی إمرۃ معاویۃ الخ۔

**مضمونِ حدیث** ابوالجویریہ کہتے ہیں کہ مجھے ایک مرتبہ حضرت معاویہ کی خلافت کے زمانہ میں سرخ رنگ کی گھڑیا ارض روم میں ملی، جس میں دنانیر تھے، اور اس وقت ہمارے امیر ایک صحابی تھے قبیلہ بنو سلیم کے جن کا نام معن بن یزید تھا، میں وہ گھڑیا لیکران کے پاس آیا، انہوں نے جب ہی وہ دنانیر مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دیئے اور میرا حصہ بھی اتنا ہی لگایا جتنا سب کا لگایا یعنی مجھے بطریق نفل کے کچھ زائد نہیں دیا اور پھر مجھ سے بطور معذرت کے یہ کہا کہ اگر میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے یہ حدیث سنی نہ ہوتی "لا نفل الا بعد الخمس" تو میں تم کو ضرور کچھ زائد دیتا، اور پھر اس کے بعد اپنے حصہ میں سے کچھ مجھ کو پیش کرنے لگے کہ یہ لیلو تو میں نے لینے سے انکار کیا، معن بن یزید نے عدم جواز نفل پر اس حدیث سے استدلال کیا "لا نفل الا بعد الخمس" کیونکہ اس حدیث سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ نفل اس مال میں سے ہوا کرتا ہے جس میں خمس واجب ہوتا ہو، اور یہ جو مال تھا گھڑیا والا اس میں خمس ہے نہیں کیونکہ یہ تو مال فیٔ تھا خمس تو مال غنیمت میں سے لیا جاتا ہے نہ کہ مال فیٔ سے، لہٰذا اس میں سے نفل بھی نہیں ہوگا۔

**حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت** ہم نے اوپر یہ لکھا تھا کہ مصنف کا میلانؒ اول مغنم والے مسئلہ میں عدم جواز نفل کی طرف ہے، یہ تو بظاہر ثابت ہوگیا اور ذہب و فضہ والے مسئلہ میں ہم نے یہ کہا تھا کہ اس میں مصنف جواز نفل کے قائل ہیں، یہ دوسرا مسئلہ بھی بظاہر حدیث الباب سے ثابت ہو رہا ہے کیونکہ معن بن یزید نے اس مال میں سے عدم نفل کے سبب کو منحصر کیا ہے اس بات میں کہ یہ مال فیٔ ہے مال غنیمت نہیں معلوم ہوا اگر یہی مال، مال غنیمت سے ہوتا تو اس میں سے بطور نفل دیدیتے، اور اسکا ذہب ہونا مانع نہ ہوتا نفل سے، لہٰذا ثابت ہوگیا کہ ذہب و فضہ سے نفل دیا جاسکتا ہے۔ میرے نزدیک یہ ترجمۃ الباب اور پھر مصنف کی اس سے غرض اور پھر حدیث الباب کی اس غرض سے مطابقت یہ اچھی خاصی دقیق بحث ہے، بعض تراجم ہر کتاب میں مشکل ہوا ہی کرتے ہیں، اور بخاری کے تراجم کی باریکی اور دقت اور غموض تو مشہور بات ہے۔

یہ حدیث اس کتاب کے علاوہ بظاہر صحاح ستہ میں تو کہیں اور ہے نہیں، شیخ محمد عوامہ نے لکھا ہے کتاب السیر للفزاری میں اسی متن و سند کے ساتھ ہے۔

## باب فی الامام یستأثر بشیٔ من الفیٔ لنفسہ

ف[illegible] اطلاق غنیمت پر بھی ہوتا ہے، اس ترجمۃ الباب میں فیٔ سے غنیمت ہی مراد ہے، یعنی مال غنیمت میں سے

لہ یہ جو ہم نے کہا کہ مصنف کا میلان اسطرف ہے یہ اس بنا پر کہ حدیث الباب سے ہمارے نزدیک یہی ثابت ہو رہا ہے لیکن مسئلہ چونکہ اجتہادی ہے اس لئے ضروری نہیں کہ مصنف کی رائے یہی ہو، اور ترجمۃ الباب میں مصنف نے اپنی رائے کا اظہار فرمایا نہیں ۱۲

امام اپنے لئے کسی خاص چیز کا انتخاب کرسکتا ہے؟ سہم غنیمت کے علاوہ؟ جواب یہ ہے؟ لیس لاحد بعدہ علیہ الصلوٰۃ والسلام حضور صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو تو اس بات کا حق تھا کہ آپ مال غنیمت میں سے کوئی سی ایک چیز جو پسند ہو وہ لے سکتے تھے، جس کا نام سہم صفی ہے، اور اس پر آگے مستقل باب بھی آرہا ہے، لیکن آپ کے بعد کسی امام کے لئے بالاتفاق اس طرح لینا جائز نہیں۔

سمعت عمرو بن عَبَسَۃ رض قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الی بعیر من المغنم الخ

**شرح الحدیث** یعنی آپ نے ایک مرتبہ غنیمت کے اونٹوں میں سے کسی اونٹ کو سترہ بنا کر اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی، نماز سے فارغ ہونے کے بعد اونٹ کی کمر سے اپنی مٹھی میں بال پکڑنے کے بعد فرمایا کہ خمس کے علاوہ میرے لئے مال غنیمت میں سے ایک مٹھی بھی لینا جائز نہیں ہے، اور وہ خمس جو لیتا ہوں وہ بھی تم پر ہی خرچ کر دیا جاتا ہے، اس حدیث میں خمس سے مراد خمس الخمس ہے، جیسا کہ پہلے بھی گذر چکا کہ کل مال غنیمت میں خمس نکالکر پھر خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے جس میں ایک حصہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ہے، لہذا آپ کا حصہ خمس الخمس ہوا، لیکن مجازاً اس کو خمس سے تعبیر کر دیا۔

**آپؐ کے لئے مال غنیمت میں تین حصے ہوتے تھے** لیکن اس کے بعد آپ سمجھئے کہ آپ کے لئے مال غنیمت میں سے تین حصے ہوتے تھے ایک یہی جو ابھی مذکور ہوا، دوسرا سہم کسہم احد الغانمین، اور تیسرا سہم صفی جو اس ترجمۃ الباب میں مذکور ہے تو جب آپ کے لئے غنیمت میں تین قسم کے حصے تھے تو پھر آپ نے اس حدیث میں صرف ایک میں کیوں انحصار فرمایا؟ اسکا جواب بذل میں حضرت نے یہ دیا ہے کہ اس روایت میں اختصار ہے، مسند احمد کی روایت میں اس پر زیادتی ہے "والا نصیبی معکم" کی، یعنی ایک وہ حصہ جو سبھی کے لئے ہوتا ہے، حضرت نے تو بذل میں اتنا ہی لکھا ہے، لیکن میرے خیال میں ابھی اشکال باقی ہے، وہ یہ کہ آپ کے لئے ایک تیسرا حصہ بھی تو تھا یعنی سہم صفی، اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ سہم صفی کے بارے میں یہ اختلاف ہو رہا ہے کہ وہ آپ کے لئے ہر غنیمت میں ہوتا تھا یا صرف اس صورت میں جب آپ اس غزوہ میں خود بھی شریک ہوں، بخلاف سہم غنیمت کے کہ وہ آپ کے لئے ہر صورت میں ہوتا تھا، اگر آپ غزوہ میں شریک نہوں تب بھی۔

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ من حدیث عبادۃ بن الصامت بنحوہ، وروی ایضا من حدیث جبیر بن مطعم والعرباض بن ساریۃ، قالہ المنذری۔

## باب فی الوفاء بالعهد

ان الغادر ینصب لہ لواء یوم القیامۃ فیقال ھٰذہ غَدْرَۃُ فلانِ بنِ فلانٍ [1]

[1] ای ہذہ الہیئۃ الحاصلۃ لہ مجازاۃ غدرتہ (عون)

جہاد میں مشرکین کے ساتھ چالبازی اور دھوکہ سے کام لینا تو جائز ہے بلکہ نافع ہے، اور اس کی ترغیب ہے، لیکن کسی مشرک کے ساتھ کوئی معاہدہ ہو جائے تو اس کی خلاف ورزی قطعاً جائز نہیں، وہ غدر ہے، اور غدر پر حدیث میں سخت وعید آئی ہے، چنانچہ حدیث الباب میں ہے کہ غدر کرنے والے کے ساتھ قیامت میں یہ معاملہ کیا جائے گا کہ وہ جس جگہ ہوگا وہاں ایک علم (جھنڈا) قائم کیا جائے گا (علم اس لئے قائم کیا جائے گا تاکہ لوگ اس کی طرف متوجہ ہو کر دیکھیں کہ یہ کون شخص ہے) اور اس وقت میں یہ اعلان کیا جائے گا کہ دیکھو اس شخص نے جو فلاں کا بیٹا ہے، فلاں وقت دنیا میں فلاں غدر کیا تھا، یعنی اس کے غدر کی تشہیر کر کے اس کو رسوا کیا جائے گا، شراح نے تو اس حدیث پر ہمارے خیال میں اتنا ہی لکھا ہے، لیکن حضرت گنگوہی کی تقریر ترمذی، المعروف بالکوکب الدری، اس میں یہ لکھا ہے کہ اس غادر کو اس لمبی سی لکڑی پر بٹھایا جائے گا جو اس کے سرین میں داخل ہوتی چلی جائیگی، واللہ تعالیٰ اعلم بمراد الحدیث، ویؤیدہ ما فی بعض الروایات عند استہ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الامام یُستجنُّ بہ فی العہود

**شرح الحدیث** ترجمۃ الباب کا لفظ، لفظ حدیث سے ماخوذ ہے اس لئے کہ حدیث الباب میں ہے "انما الامام جنۃ"، جُنّۃ کہتے ہیں ڈھال کو، ڈھال ذریعہ اور وسیلہ ہوتی ہے دشمن کے حملہ سے بچنے کا، کیونکہ وہ درمیان میں حائل ہو جاتی ہے، تو ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہوا کہ امام ہی کے ذریعہ آڑ حاصل کی جاتی ہے معاہدوں اور صلحوں میں، یعنی عمومی صلح بین المسلمین والمشرکین اور قتال کا تعلق امام المسلمین سے ہے، ظاہر بات ہے، حکومتوں میں جو معاہدے ہوتے ہیں وہ صلح ہو یا قتال اس کا تعلق بادشاہوں ہی سے ہوتا ہے نہ کہ رعایا سے انما الامام جنۃ یقاتل بہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرما رہے ہیں کہ جز ایں نیست امام بمنزلہ ڈھال کے ہوتا ہے اور رعایا کے حق میں وہ وقایہ کا ذریعہ ہوتا ہے دشمنوں کے حملوں سے اور ان کی اذیتوں سے بچنے کے لئے، آگے آپ فرما رہے ہیں۔ یقاتل بہ ای بامرہ ورأیہ، یعنی مشرکین کیساتھ قتال میں اسی کی رائے چلتی ہے اور لوگوں کو اسی کی رائے پر چلنا بھی چاہیئے جو بھی وہ فیصلہ کرے قتال کا یا صلح کا، رعایا کو اس میں اسکی موافقت کرنی چاہیئے، ———— آگے امام کو خود اختیار ہے کہ وہ جس سے مناسب سمجھے اس کے بارے میں رائے اور مشورہ لے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

---

ان ابا رافع اخبرہ قال بعثنی قریش الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فلما رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اُلقِیَ فی قلبی الاسلام الخ۔

**مضمونِ حدیث** ابو رافع اپنے اسلام لانے سے پہلے کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ مجھ کو قریش نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں بھیجا تھا، تو گویا یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں وافد ہونے کی حیثیت سے آئے تھے، وہ کہتے ہیں جب میں نے روئے انور کی زیارت کی تو میرے دل میں فوراً اسلام کی حقانیت آگئی تو میں نے آپ سے عرض کیا یارسول اللہ! واللہ میں کفار کی طرف لوٹ کر اب نہیں جاؤں گا (وہ جس کام کے لئے آئے تھے اس سب کو بھول بھال گئے اور آپ کے گرویدہ ہو گئے) آپ نے فرمایا دیکھو! میں عہد کو نہیں توڑا کرتا (جس کے ساتھ بھی ہو) اور نہ میں ان کو جو قاصد اور ایلچی ہوتے ہیں۔ روکا کرتا ہوں، آپ نے فرمایا کہ اس وقت تو تم لوٹ جاؤ، پس اگر جانے کے بعد تمہارے دل میں پھر وہی بات ہوئی جو اب ہے تو لوٹ آنا وہ کہتے ہیں کہ میں اس وقت تو چلا گیا اور پھر موقع دیکھ کر آپ کی طرف چلا آیا اور اسلام لے آیا، آگے روایت میں یہ ہے کہ ابو رافع شروع میں قبطی غلام تھے، قبط کہتے ہیں قوم فرعون کو، بذل میں لکھا ہے کہ شروع میں یہ حضرت عباس کے غلام تھے انہوں نے ان کو آزاد کر دیا تھا (بظاہر قبل الاسلام مراد ہے)

قال ابوداؤد الخ- مصنف فرما رہے ہیں کہ اس طرح قاصد کو مشرکین کی طرف لوٹا دینا اس زمانہ کی بات ہے اس زمانہ میں مناسب نہیں، یعنی کفار کی طرف سے آنیوالا قاصد دار الاسلام میں پہنچنے کے بعد اگر اسلام لے آئے تو پھر اس کو لوٹانا نہیں چاہئے اگرچہ عام قاعدہ اور ضابطہ یہی ہے کہ قاصد کو نہیں روکنا چاہیئے لیکن یہ صورت مستثنیٰ ہے، اور اس صورت میں اس کو لوٹانا صرف حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں تو جائز تھا کہ آپ کی ذات گرامی اس کے رجوع کا زبردست محرک تھی لیکن آپ کے بعد اس قاعدہ پر عمل نہیں ہوگا۔

روایت میں ہے " لا اخیس بالعہد" یہ خار معجمہ اور یائے تحتانیہ کے ساتھ ہے، خاس یخیس کے معنی نقض کے ہیں، اور اس کے بعد جو لفظ ہے " لا احبس البُرُدَ" یہ حبس سے ہے بمعنی روکنا اور البرُد جمع ہے برید کی، قاصد والیلچی۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الامام یکون بینہ وبین العدو عہد فیسیر نحوہ

قال کان بین معاویۃ وبین الروم عہد وکان یسیر نحو بلادھم الخ۔

**مضمونِ حدیث** یعنی حضرت معاویہ اور نصاریٰ روم کے درمیان عہد تھا، اور وہ ان کے شہر کی طرف جا رہے تھے، یعنی عہد پورا ہونے سے پہلے ہی جا رہے تھے، اس نیت سے کہ وہاں پہنچتے پہنچتے عہد کی مدت پوری ہو جائے گی تو فوراً حملہ کریں۔ گے تو پیچھے سے ایک شخص آیا گھوڑے سوار۔ (برذون کہتے ہیں غیر عربی گھوڑے کو، یعنی ترکی) یہ کہتا ہوا اور تنبیہ کرتا ہوا: اللہ اکبر، اللہ اکبر، معاہدہ کو پورا کرو، غداری نہ کرو، لوگوں نے پیچھے مڑ کر

دیکھا تو پتہ چلا کہ کہنے والے عمرو بن عبسہ ہیں، حضرت معاویہ نے ان کے پاس آدمی بھیج کر معلوم کرایا تو انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث بیان کی کہ آپ نے فرمایا کہ جس شخص کا کسی قوم سے معاہدہ ہو تو وہ عہد کی گرہ کو باندھے نہ کھولے۔ مراد یہ ہے کہ اس معاہدہ میں کوئی فرق نہ آنے دے۔ یہ جملہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، اس کے لفظی ترجمہ کی طرف التفات نہ کیا جائے۔ یہاں تک کہ معاہدہ کی مدت نہ پوری ہو جائے، یا پھر یہ کہ معاہدہ کو کھلم کھلا توڑ دیا جائے، یعنی واضح طور پر کہدیا جائے کہ ہم اس معاہدہ کو ختم کرتے ہیں، علی سواء کا مطلب یہی ہے کہ معاہدہ باقی نہ رہنے کہ علم میں دونوں برابر ہوں، ایک کو دوسرے کی رائے اچھی طرح معلوم ہو جائے کہ اب آئندہ کے لئے معاہدہ نہیں رکھا جاتا، گویا فسخ معاہدہ، فرجع معاویۃ حضرت معاویہ یہ سنکر اپنی جگہ لوٹ آئے۔

یہ تو ظاہر ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مقصود غدر اور معاہدہ کی خلاف ورزی نہیں تھی، مدت عہد پورا ہونے پر ہی وہ ان پر چڑھائی کرتے لیکن یہ فی الجملہ خلاف احتیاط تھا، صریح عہد کے خلاف تو نہ ہوتا لیکن کہہ سکتے ہیں کہ لازم عہد کے خلاف ہوتا، کیونکہ دوسرے فریق کے ذہن میں یہ ہو سکتا ہے کہ گو مدت عہد پوری ہو گئی لیکن ہمارا خصم مدت پوری ہونے کے بعد ہی اپنے مقام سے چلے گا، ھکذا فی "البذل" عن القاری، لیکن ہمارے حضرت شیخ سبق میں فرماتے تھے کہ میرے خیال میں تو اس میں نقض عہد نہیں تھا۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وقال الترمذی: حسن صحیح، قالہ المنذری۔

## باب فی الوفاء للمعاهد وحرمة ذمته

معاہد سے مراد ذمی، یعنی ذمی کے ساتھ وفاداری کرنا، اس کے ذمہ اور عہد کے خلاف معاملہ نہ کرنا، حدیث الباب میں ہے: جو شخص کسی ذمی کو بغیر وجہ جواز کے قتل کردے تو اللہ تعالیٰ اس قاتل پر جنت کو حرام کر دیتے ہیں، اس قسم کی حدیثیں اپنے ظاہر پر نہیں ہوتیں، بلکہ اہل سنت کے نزدیک مؤول ہوتی ہیں، مثلاً یہ کہ دخول اولی کی نفی ہے کہ اس کے لئے ابتداءً دخول جنت کو حرام کردیا سزا بھگتنے کے بعد جائے گا، یا یہ کہ مستحل پر محمول ہے، یا اس سے مقصد مبالغہ فی الزجر والتوبیخ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الرسل

رسول سے مراد قاصد اور ایلچی، یعنی کفار کی طرف سے آنے والا وفد، اور کہنا یہ چاہتے ہیں کہ ان کو قتل نہیں کیا جائیگا اگرچہ وہ کافر ہیں۔

عن محمد بن اسحاق قال: کان مسیلمة کتب الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم:

قال: وقد حدثنی۔ اس حدیث کو محمد بن اسحاق سے روایت کرنے والے ان کے شاگرد سلمہ ہیں، سلمہ یوں کہتے ہیں کہ ابن اسحاق نے مجھ سے یہ روایت ایک مرتبہ تو تعلیقاً بغیر سند کے بیان کی تھی اور ایک مرتبہ مسنداً یعنی سند کے ساتھ، چنانچہ وہ سند یہاں کتاب میں مذکور ہے۔

**مضمون حدیث** حدیث کا مضمون یہ ہے کہ مسیلمہ کذاب جس نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا، اس نے اپنے دو قاصدوں کے ذریعہ ایک تحریر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں بھیجی، راوی حدیث نعیم بن مسعود کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس تحریر کو پڑھوا کر، جس میں ظاہر ہے اس نے اپنی نبوت کی بات لکھی ہوگی۔ تو اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے خود ان دونوں قاصدوں سے پوچھا کہ تم اس کے بارے میں کیا کہتے ہو تو انہوں نے جواب دیا کہ جو وہ کہتا ہے وہی ہم کہتے ہیں یعنی اس کی تصدیق کرتے ہیں، تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ واللہ اگر یہ بات نہ ہوتی کہ قاصدوں کو قتل نہیں کیا جاتا تو میں تمہاری گردنیں مروا دیتا۔

یہ دو قاصد جو آپ کی خدمت میں آئے تھے ان کا نام مسند احمد کی روایت میں ابن النواحہ، اور ابن اثال آیا ہے، اسکے الفاظ یہ ہیں عن ابن مسعود جاء ابن النوّاحہ وابن اثال رسولاً مسیلمۃ الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال لہما اتشہدان انی رسول اللہ؟ قالا نشہد ان مسیلمۃ رسول اللہ الحدیث، پوری حدیث بذل میں مذکور ہے۔

عن حارثۃ بن مضرب انہ اتی عبد اللہ فقال: ما بینی وبین احد من العرب حِنۃ الخ۔

**شرح الحدیث** ایک شخص نے آکر حضرت عبد اللہ بن مسعود سے جبکہ وہ کوفہ کے والی تھے یہ کہا کہ دیکھو میرے اور اہل عرب کے درمیان کوئی عداوت اور دشمنی نہیں ہے (یعنی جو بات میں کہنے آیا ہوں کسی دشمنی کی وجہ سے نہیں بلکہ صحیح بات ہے) اور پھر اس نے یہ کہا کہ میں قبیلہ بنو حنیفہ کی ایک مسجد میں کو گذرا تو میں نے دیکھا اس مسجد والوں کو کہ وہ مسیلمہ کی تصدیق کرتے ہیں، حضرت عبد اللہ نے ان کو آدمی بھیجکر بلوایا، آنے کے بعد ان سے استتابہ کرائی تو ان سب نے توبہ کرلی، سوائے ابن النوّاحہ کے، تو اس پر عبد اللہ بن مسعود نے ابن النوّاحہ سے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ اگر تو قاصد نہ ہوتا تو میں تیری گردن مروا دیتا، اس کے بعد عبد اللہ ابن مسعود نے فرمایا کہ تو اس وقت قاصد نہیں ہے اور یہ کہہ کر اس کو برسر بازار قتل کرادیا، اور یہ اعلان کرادیا جو ابن النوّاحہ کو مقتول دیکھنا چاہے دیکھ لے۔

والحدیث اخرجہ النسائی۔

# باب فی امان المرأۃ

یہ مسئلہ اس سے پہلے "یسعیٰ بذمتہم ادناھم" کے ذیل میں گذر چکا کہ عورت کا امان معتبر ہے عند الائمۃ الاربعۃ سحنون اور ابن ماجشون مالکیان کے نزدیک امان المرأۃ اذن امام پر موقوف ہے۔

عن عباس قال حدثتنی ام ھانی۔

ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ ام ھانیؓ (حضرت علی کی بہن) نے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے فتح مکہ کے دن ایک مشرک کو امن دے دیا تھا، اس کے بعد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئی اور اس کا ذکر میں نے آپ سے کیا تو وہ کہتی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں جس کو تو نے امان دیا ہم نے بھی اس کو امان دیا، (اس کو آپ نے مکرر فرمایا)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی بنحوہ، قالہ المنذری۔

# باب فی صلح العدو

**ترجمۃ الباب کی تشریح ومذاہب علماء** جہاد اور قتال کے ابواب چل رہے ہیں یہ باب صلح کے بارے میں ہے کہ دشمن سے صلح بھی کی جاسکتی ہے اور اصل اس میں باری تعالیٰ کا قول "وان جنحوا للسلم فاجنح لہا" ہے کہ اگر مشرکین صلح کی طرف مائل ہو رہے ہوں تو ان سے صلح کر لیجئے، چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ اگر امام کفار کے ساتھ صلح میں مصلحت سمجھے تو صلح کر سکتا ہے، اس میں بعض صحابہ اور تابعین کا اختلاف ہے جیسے ابن عباس، عطاء اور مجاہد وحسن بصری وغیرہ، یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہے سورۂ توبہ کی آیت سے "قاتلوا الذین لا یومنون باللہ ولا بالیوم الآخر" الآیۃ اس کو آیت السیف بھی کہتے ہیں، اور جمہور یہ کہتے ہیں کہ اس میں نسخ وغیرہ کچھ نہیں ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر مقابلہ کی طاقت نہ ہو اور مصالحت ممکن ہو تو پھر مصالحت کی جاسکتی ہے ورنہ اصل حکم قتال اور جہاد تو ہے ہی، مصالحت کی ضرورت ہو تو وہ بھی کر سکتے ہیں (ابن کثیر)

عن المسور بن مخرمۃ قال خرج رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم زمن الحدیبیۃ فی بضع عشرۃ مئۃ من اصحابہ الخ۔

**صلح حدیبیہ والی حدیث کی شرح** اس باب میں مصنف نے صلح حدیبیہ کی اس طویل حدیث کا ایک ٹکڑا ذکر کیا ہے جو بخاری میں مفصلاً مذکور ہے اس روایت میں اصحاب حدیبیہ کی تعداد ایک ہزار سے کچھ زائد بتائی ہے ان کی تعداد میں اختلاف روایات ہے جو قریب ہی میں گذر چکا کہ تیرہ سو تھے یا چودہ

یا پندرہ سو، اس روایت میں یہ ہے کہ آپ نے ذوالحلیفہ پہنچکر تقلید ھدی کیا اور اشعار اور عمرہ کا احرام باندھا ۔۔۔۔۔۔ وساق الحدیث، مصنف کہہ رہے ہیں کہ راوی نے پوری حدیث بیان کی (اور میں اس کا اختصار کر کے کہیں کہیں سے اس کا اقتباس کروں گا) چنانچہ روایت میں ہے کہ آپ چلتے رہے یہاں تک کہ جب اس ثنیہ پر پہنچے کہ جس سے اہل مکہ پر اترا جاتا ہے تو وہاں پہنچکر آپ کی اونٹنی ۔۔۔۔۔۔ بیٹھ گئی، جس کا ظاہری سبب کچھ نظر نہ آتا تھا لوگ اس کو اٹھانے کے لئے کہنے لگے حَلْ، حَلْ، اور لوگوں نے یہ بھی کہا خلأت القصواء کہ آپ کی یہ اونٹنی تو آج ہٹ کر رہی ہے آپ نے فرمایا یہ بات نہیں ہے، ہٹ نہیں کر رہی ہے اور نہ اس کو اس کی عادت ہے، ولکن حبسہا حابس الفیل بلکہ بات یہ ہے کہ اس کو تو چلنے سے اس ذات نے روکا ہے جو ہاتھی کا روکنے والا تھا، (ابرہہ کی چڑھائی کے وقت) یعنی اللہ تعالیٰ شانہ ثم قال والذی نفسی بیدہ الخ پھر آپ نے ذرا آواز سے یہ بات فرمائی قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ آج کے دن یہ مشرکین جس چیز کا بھی مجھ سے سوال کریں گے، یعنی شرط لگائیں گے صلح کے اندر تو میں اس شرط کو منظور کر لوں گا، یعنی ایسی شرط جس سے ان کی غرض مسجد حرام، بیت اللہ شریف اور احکام خداوندی کی تعظیم مقصود ہو، ۔۔۔۔۔۔ اور اگر کوئی ایسی شرط لگانے لگے جس سے مسجد حرام کی یا بیت اللہ کی یا احکام خداوندی کی بے حرمتی ہوتی ہو تو منظور نہیں کی جائے گی (بیت اللہ اور مسجد حرام کی تعظیم تو مشرکین بھی کرتے تھے اور اپنے نزدیک بے حرمتی نہیں کرتے تھے، لیکن ان کی تعظیم بس اپنے مذہب کے مطابق تھی) ثم زجرھا فوثبت (یعنی آپ کے یہ فرمانے کے بعد جس کو اونٹنی بھی سن رہی تھی) آپ نے اس کو ہانکا تو دوڑ کر چلنے لگی، یہاں تک کہ چلتے چلتے آپ اقصائے حدیبیہ میں اترے ایک معمولی سے چشمہ پر، شروع میں آپ کے پاس بدیل بن ورقاء خزاعی اہل مکہ میں سے آیا، اور پھر ۔۔۔۔۔۔ عروہ بن مسعود، عروہ جس وقت آپ سے بات کر رہا تھا تو بار بار آپ کی ڈاڑھی یعنی ٹھوڑی مبارک کو پکڑتا تھا جیسا کہ خوشامد کے وقت کیا جاتا ہے، اس وقت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ کے برابر میں محافظ (باڈی گارڈ) کے طور پر مسلح کھڑے تھے، ہاتھ میں تلوار اور سر پر خود تھی، تو جب عروہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ٹھوڑی مبارک کی طرف ہاتھ لیجاتا تھا تو مغیرہ اس تلوار کو جوان کے ہاتھ میں تھی اس کے نیچے کے حصہ یعنی قبضہ کی طرف سے اس کے ہاتھ پیر مارتے تھے اور زبان سے بھی کہتے تھے کہ آپ کی داڑھی پر سے ہاتھ ہٹا، عروہ کو معلوم بھی نہیں تھا کہ یہ آپ کے پاس کون کھڑا ہے، مغیرہ کے نعل السیف مارنے پر عروہ نے ان کی طرف سر اٹھا کر دیکھا قال ای غدر! أَوَلست اسعی فی غدرتک (دیکھنے سے جب معلوم ہوا کہ یہ مارنے والا تو اپنا بھتیجہ ہی ہے تو اب ذرا بولنے کی ہمت ہوئی) اور کہا اے فسادی اور غدار کیا تیری غداری کو میں بھگت نہیں رہا ہوں، آگے راوی انکے اس قصہ کی وضاحت کرتا ہے، کہ ایک مرتبہ مغیرہ زمانہ جاہلیت میں اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ چلے جا رہے تھے، راستہ میں مغیرہ نے اپنے ساتھیوں کو دھوکہ دے کر قتل کر دیا اور ان کا مال لوٹکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے اور آکر اسلام میں داخل ہو گئے

تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام تو تمہارا تسلیم ہے اور یہ مال جو مال غدر ہے اس کی ہمیں ضرورت نہیں، فذکر الحدیث، مصنف کو چونکہ اختصار کرنا تھا اور اس کے بعد جو اصل حدیث میں مذکور ہے اس کو ذکر کرنا نہیں تھا اسلئے کہہ دیا وذکر الحدیث کہ راوی نے اور بہت کچھ ذکر کیا، غرضیکہ مشرکین نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے صحابہ کو مکہ میں داخل ہوتے اور عمرہ کرنے سے روک دیا، اور صلح کی بات آپ کے سامنے رکھی کہ آئندہ سال تین دن کے لئے آپ عمرہ کرنے کیلئے یہاں تشریف لاسکتے ہیں، اور آپ بھی مصالحت کے لئے آمادہ ہوگئے، تو آپ نے حضرت علی رضؓ سے صلح نامہ لکھنے کو فرمایا، اور فرمایا کہ شروع میں اس طرح لکھو، ھذا ما قاضی علیہ محمد رسول اللہ، وقص الخبر، مصنف نے پھر اس سے آگے کے ٹکڑے کو حذف کردیا، غرضیکہ جب صلح نامہ مرتب ہو رہا تھا اور شرائط لکھے جارہے تھے تو سہیل بن عمرو نے یہ بھی لکھوانا چاہا، انہ لا یأتیك منا رجل وان کان علی دینك الا رددتہ الینا کہ مدت صلح کے درمیان اگر کوئی ہمارا آدمی آپ کی طرف جائے گا تو اگرچہ وہ آپ کے دین پر ہو اس کو ہماری طرف لوٹانا ضروری ہوگا، طویل حدیث میں ہے کہ اس شرط پر صحابہ کو بہت طیش آیا جو کہ مسلمانوں کے حق میں بہت سخت تھی مگر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے فرمانے سے صحابہ خاموش ہوگئے، پھر فقہاء کے درمیان اس شرط کے بارے میں اختلاف ہے ـــــ کہ ایسی شرط مشرکین کی جانب سے اگر ہو تو اس وقت بھی اس کو قبول کرنا جائز ہے یا نہیں، ائمہ میں سے امام احمدؒ کے نزدیک تو اب بھی جائز ہے، اور امام شافعی ومالک کے نزدیک کفار کی اس طرح کی شرط منظور کرنا اس صورت میں جائز ہے جب اس مسلمان (جس کو لوٹایا جارہا ہے) کا وہاں یعنی دار الحرب میں عشیرہ (کنبہ اور قبیلہ جو اس کی حفاظت کرسکے) ـــــ ورنہ جائز نہیں، اور حنفیہ کے نزدیک اس شرط کا منظور کرنا اب جائز نہیں، منسوخ ہے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی اس حدیث کی بناپر انا بریٔ من مسلم بین مشرکین، فلما فرغ من قضیۃ الکتاب، جب صلحنامہ لکھ کر تیار ہوگیا اور احصار عن العمرہ کا تحقق ہوگیا تو آپ نے اپنے اصحاب سے فرمایا کہ جو ہدایا تمہارے ساتھ ہیں ان کو ذبح کردو اور حلق کراکر حلال ہوجاؤ، ثم جاء نسوۃ مؤمنات مہاجرات، اس صلح میں جو شرائط طے ہوئی تھیں ان میں چونکہ ایک شرط یہ بھی تھی جو ابھی اوپر گذری کہ اگر یہاں سے کوئی شخص آپ کی طرف جائے گا تو اس کو آپ کو واپس کرنا ہوگا اگرچہ وہ اسلام میں داخل ہوگیا ہو تو اس شرط سے متعلق راوی کہہ رہا ہے کہ صلح نامہ مرتب ہوجانے کے بعد کچھ عورتیں مسلمان ہوکر مکہ سے ہجرت کرکے اِدھر آگئیں تو اب یہاں یہ مسئلہ درپیش تھا کہ ان عورتوں کو واپس کیا جائے یا نہ کیا جائے اس موقعہ پر اس آیت کریمہ کا نزول ہوا، یاایھا الذین اٰمنوا اذا جاء کم المؤمنات مہاجرات فامتحنوھن، اللہ اعلم بایمانھن فان علمتموھن مؤمنات فلا ترجعوھن الی الکفار الاٰیۃ، راوی کہتا ہے اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے اندر مسلمانوں کو اس بات سے منع کیا کہ وہ ان مہاجرات کو کفار کی طرف لوٹائیں اور نیز اس بات کا حکم کیا گیا صحابہ کو کہ ان مہاجرات میں جو زوج والی ہیں انکا مہر ان کے زوج اول کی طرف واپس کیا جائے

اب یہ کہ کون واپس کرے اگر اس مہاجرہ نے یہاں آکر کسی مسلمان سے شادی کرلی تب تو اس مہاجرہ کا یہ زوج ثانی وہ مہر لوٹاتے اور اگر شادی کی نوبت نہیں آئی تو پھر اس کے مہر کے بقدر مال بیت المال سے اس کے زوج اول کو دیا جائے لیکن یہ ردِ مہر کا مسئلہ عام نہیں ہے، اسی صلح حدیبیہ کے ساتھ خاص ہے کما فی "بیان القرآن"

اس نزول آیت کے سلسلہ میں علماء کے دو قول ہیں، ایک یہ کہ یہ آیت کریمہ ناسخ ہے شرائط صلح میں سے اس خاص جزء کے حق میں، گویا صلح میں جو شرط منظور کی گئی تھی رد الی الکفار کے بارے میں وہ عام تھی رجال و نساء دونوں کے حق میں، لیکن اس آیت نے آکر اس شرط کو فی حق النساء منسوخ کر دیا، اور فی حق الرجال باقی رکھا، چنانچہ مہاجر مردوں کو جو صلح کے بعد مکہ سے مدینہ آئے ان کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے واپس چلے جانے کا حکم فرمایا جیسا کہ آگے خود روایت میں آرہا ہے اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ آیت ناسخ نہیں ہے بلکہ یہ مفسِّر ہے اور اس نے آکر یہ وضاحت کی ہے کہ عورتیں اس شرط میں داخل ہی نہیں ہیں لہٰذا ان کو رد نہ کیا جائے۔

یہاں دو چیزیں قابل تنبیہ ہیں، ایک کا تعلق ہماری کتاب کے موجودہ نسخہ سے ہے وہ یہ کہ ہمارے اس نسخہ میں اس طرح ہے ثم جاء نسوۃ مؤمنات مہاجرات الآیۃ، وہ یہ کہ یہ جملہ ثم سے مہاجرات تک یہ تو راوی کے الفاظ ہیں اور اس کا قول ہے تو اس پر الآیۃ لکھنے کا کیا مطلب، الآیۃ تو وہاں لکھا جاتا ہے جہاں آیت شروع کر کے باقی کا اختصار کر دیا جائے یہاں تو ابھی آیت کا لفظ شروع ہی نہیں ہوا، لہٰذا یوں کہا جائے گا کہ یہاں کسی راوی سے یا کاتب سے عبارت میں سقوط ہو گیا، لہٰذا پوری عبارت اسطرح تھی، ثم جاء نسوۃ مؤمنات مہاجرات فانزل اللہ یاایہا الذین امنوا اذا جاءکم المؤمنات مہاجرات الآیۃ دراصل مہاجرات کا لفظ یہاں عبارت میں دو جگہ تھا ایک راوی کے کلام میں اور دوسرا آیت میں تو کاتب کی نظر اول جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو گئی اور اس نے پہلی ہی جگہ الآیۃ لکھدیا۔

دوسری چیز قابل تنبیہ یہ ہے کہ اس روایت میں آگے یہ ہے: ثم رجع الی المدینۃ لہٰذا اس روایت کے سیاق کا تقاضا یہ ہے کہ ان مہاجرات کی آمد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے مدینہ پہنچنے سے پہلے ہی حدیبیہ ہی میں یا مدینہ کے راستہ میں ہو گئی تھی حالانکہ فی الواقع ایسا نہیں، بلکہ ان نساء مہاجرات کی آمد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے مدینہ منورہ پہنچنے کے کچھ دن بعد ہوئی تھی، کذا فی البذل عن الحافظ، واللہ تعالیٰ اعلم۔

فجاءہ ابو بصیر رجل من قریش فارسلوا فی طلبہ فدفعہ الی الرجلین یعنی صلح حدیبیہ کے کچھ دن بعد ابو بصیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہجرت کر کے مکہ سے مدینہ آئے، ان کے آتے ہی کفار کی طرف سے دو آدمی ان کو لینے کیلئے آگئے ان دو آدمیوں کے نام اس روایت میں تو مذکور نہیں، بذل میں ہے ایک کا نام خنیس بن جابر ہے اور دوسرا شخص اس کا مولیٰ یعنی آزاد کردہ غلام جس کا نام کوثر تھا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ابو بصیر کو ان دونوں شخصوں کے حوالہ کر دیا

(یہی شرط دراصل بہت سخت اور مسلمانوں کو ناگوار تھی جس سے وہ بہت چیں بجبیں ہوئے تھے، مگر حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جو اپنی امت کے حق میں ماں باپ سے بھی زیادہ کریم اور شفیق ہیں اسلام اور مسلمانوں کی عمومی اور اجتماعی مصالح کے پیش نظر اس شرط کو منظور فرمالیا تھا) یہ دو شخص ابو بصیر کو لے کر مدینہ سے باہر ابھی ذوالحلیفہ ہی تک پہنچے تھے، کچھ کھانے پینے کی نیت سے وہاں اترے، ابو بصیر نے خنیس کے ہاتھ میں جو تلوار تھی اس کو دیکھ کر کہا کہ واللہ تمہاری یہ تلوار تو بڑی عمدہ ہے (اچھے آدمی اپنی تعریف سے خوش ہوا ہی کرتے ہیں) چنانچہ اس نے یہ سنکر فوراً اس کو نیام سے نکالا یہ کہتے ہوئے کہ یہ میری آزمودہ تلوار ہے، ابو بصیر نے کہا کہ آپ مجھے دیکھنے کے لئے دے سکتے ہیں، فامکنہ منہ پس خنیس نے ابو بصیر کو اس تلوار پر قدرت دیدی، ابو بصیر نے موقع کو غنیمت سمجھا اور اس تلوار کو اسی پر استعمال کیا یہاں تک کہ وہ ٹھنڈا ہو گیا، یہ صورت حال دیکھ کر خنیس کا ساتھی یعنی کوثر مدینہ کی طرف بھاگ پڑا اور بھاگتے بھاگتے مسجد نبوی میں پہنچکر اس نے سانس لیا، آپ نے اس کو دور سے آتا دیکھ کر فرمایا لقد رأى هذا ذعراً کہ اس نے کوئی خوف اور گھبراہٹ کی بات دیکھی ہے، اس نے آکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے بلا تمہید کے گھبرا کر یہ کہا واللہ میرا ساتھی تو قتل کر دیا گیا اور میرا نمبر بھی آنے والا ہے، اتنے میں ابو بصیر بھی وہاں پہنچ گئے، انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے یہ عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ سے تو آپ کا عہد پورا کرا دیا اور گویا آپ اب بری الذمہ ہو گئے مجھ کو ان کی طرف لوٹا کر پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے مجھ کو مشرکین سے نجات عطا فرمائی (ان کا منشا یہ تھا کہ اب آپ مجھے مدینہ میں ٹھہرنے کی اجازت دیں مگر چونکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس کو صلح کے خلاف سمجھتے تھے اور آپ کی یہ رائے نہ ہوئی اسی لئے آپ نے ان کی بات سن کر فرمایا، ویل امہ مسعر حرب (مسعر بضم المیم اسم فاعل بھی ہو سکتا ہے اور بکسر المیم اسم آلہ بھی ہو سکتا ہے) آپ ابو بصیر کے بارے میں فرما رہے ہیں کہ اس کی یہ بات آگ بھڑکانے والی ہے، یعنی اگر ابو بصیر کو واپس نہ کیا گیا، تو مشرکین میں اشتعال ہو گا، یہ بات تو آپ کی صلح اور مصلحت پر مبنی تھی اور دوسری بات ابو بصیر کے ساتھ ہمدردی کے طور پر آپ نے یہ جملہ ارشاد فرمایا لو کان لہ احد کاش کہ ابو بصیر کا اس وقت کوئی ناصر اور مددگار ہوتا، راوی کہتا ہے جب ابو بصیر نے آپ کا یہ جملہ سنا تو وہ سمجھ گئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مجھ کو لوٹا کر ہی رہیں گے چنانچہ ابو بصیر مدینہ سے نکل آئے اور نکل کر سمندر کے ساحل پر آکر ٹھہر گئے، وینفلت ابو جندل ابو بصیر کے بعد ابو جندل ایک صحابی اسلام لا کر مع اپنے ستر سوار ساتھیوں کے مکہ سے اس طرف آئے اور بجائے مدینہ آنے کے ابو بصیر کے پاس ٹھہر گئے، اسی طرح وقتاً فوقتاً لوگ مکہ سے اسلام لا کر ہجرت کرتے ہوئے یہاں آکر ساحل بحر پر ٹھہرتے رہے اور راوی کہہ رہا ہے ان کی اچھی خاصی ایک جماعت ہو گئی، بذل میں سہیلی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے لکھا ہے کہ ان لوگوں کی تعداد تین سو تک پہنچ گئی تھی اور یہ لوگ مدینہ اسلئے نہیں آتے تھے کہ اگر وہاں جائیں گے تو حسب صلح لوٹا دیئے جائیں گے، یہ ساحلی علاقہ جہاں یہ لوگ آکر ٹھہرے تھے کفار قریش

کے قافلوں کی گذرگاہ تھی، جب وہ مکہ سے ملک شام اور شام سے مکہ مال تجارت لیکر آتے جاتے تھے، ان لوگوں کے پاس تو ظاہر ہے کچھ کھانے پینے کو نہیں تھا، اور مسلمان کے لئے کافر حربی کا مال حلال ہے ہی اسلئے وہ ان قافلوں کو لوٹ لیا کرتے تھے، جب یہ صورت حال پیدا ہو گئی تو قریش مکہ نے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف اللہ اور قرابت کا واسطہ دے کر یہ کہلا بھیجا کہ آپ اپنے ان لوگوں کو اپنے ہی پاس بلالیں اور اب آئندہ جو بھی یہاں سے مدینہ جائے گا وہ امن وامان کے ساتھ وہیں رہے اس کو واپس نہ بھیجا جائے، چنانچہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ابو بصیر کے پاس آدمی بھیجا کہ تم سب لوگ یہاں آجاؤ، چنانچہ وہ سب لوگ مدینہ منورہ آگئے ایک روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ابو بصیر کی طرف اپنا والا نامہ بھیجا، قاصد جب آپ کی تحریر لیکر ان کے پاس پہنچا تو ابو بصیر اس وقت اپنی آخری حالت میں تھے، لکھا ہے کہ جس وقت ان کا انتقال ہوا تو آپ کی تحریر ان کے ہاتھ ہی میں تھی، ابو جندل نے ابو بصیر کو اسی جگہ دفنایا اور ان کی قبر کے قریب ایک مسجد بھی بنادی (بذل) یہ حدیث طویل مفصلاً بخاری میں کتاب الشروط، باب الشروط فی الجہاد میں مذکور ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی مختصراً ومطولا، قالہ المنذری۔

انھم اصطلحوا علی وضع الحرب عشر سنین یامن فیھن الناس، وعلی ان بیننا عیبۃ مکفوفۃ وانہ لا اسلال ولا اغلال۔ یہ بھی حدیث حدیبیہ سے متعلق ایک ٹکڑا ہے۔

یعنی حدیبیہ میں جو صلح ہوئی تھی وہ دس سال کے لئے تھی کہ آئندہ آنے والے دس سالوں کے اندر سب لوگ مسلمین اور مشرکین امن اور سکون سے رہیں گے، اور اس طور پر ہوئی تھی کہ ہم سب لوگ اس زمانۂ ہدنۃ میں ایک قیمتی کپڑوں کی محفوظ گٹھڑی کی طرح رہیں گے۔ شارحین کہتے ہیں یہ کنایہ ہے قلوب صافیہ سے، اور دوسرے جملہ کے مطلب میں ایک قول یہ ہے کہ اسلال سے مراد کھلم کھلا غارتگری (الغارۃ الشہیرۃ) اور اغلال کے معنی السرقۃ الخفیۃ خفیہ طور پر چوری اور ایک تفسیر اسلال کی سرقہ، اور اغلال کی خیانت کے ساتھ کی گئی ہے اور ایک تفسیر اسلال کی سلّ السیوف، اور اغلال کی لبس الدروع سے کی گئی ہے۔

مال مکحول وابن ابی زکریا الی خالد بن معدان وملتُ معھما الخ

**شرح الحدیث** حسان بن عطیہ روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ مکحول شامی اور ابن ابی زکریا، خالد بن معدان کے پاس جارہے تھے تو میں بھی ان کے ساتھ ہو گیا، تو جب ہم ان کے پاس پہنچے تو انہوں نے ہم سے جبیر کا یہ واقعہ نقل کیا کہ ایک مرتبہ کی بات ہے کہ جبیر نے مجھ سے کہا (یعنی خالد سے) کہ ہمارے ساتھ ذی مخبر صحابی کے پاس چلو، چنانچہ ہم ان کے پاس گئے، پہنچنے کے بعد جبیر نے ان صحابی یعنی ذی مخبر سے سوال کیا ھدنۃ کے بارے میں (بظاہر جبیر بن نفیر کو کسی سے یہ خبر ملی ہوگی کہ یہ ذی مخبر صحابی ھدنۃ کے بارے میں کوئی حدیث مرفوع بیان کرتے ہیں اسلئے

ان کے پاس براہ راست سننے کے لئے گئے) اس پر ذی مخبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے، ستصالحون الروم صلحاً آمناً و تغزون انتم وھم عدواً من ورائکم آپ نے صحابہ کو خطاب کرکے فرمایا کہ تم لوگ یعنی مسلمان اخیر زمانہ میں رومیوں سے صلح کروگے بڑی امن وامان والی صلح اور پھر تم ان کے ساتھ مل کر دشمن سے لڑائی لڑوگے۔

یہ حدیث بعینہ اسی سند اور متن کے ساتھ اس پر زیادتی کے ساتھ کتاب الملاحم میں آرہی ہے، جس کے اخیر میں یہ بھی ہے کہ جب مسلمان اور نصاریٰ فتح کرکے لوٹ رہے ہوں گے تو واپسی میں ایک نصرانی صلیب کو بلند کرکے کہے گا غَلَبَ الصَّلِیبُ، اس پر مسلمانوں کو غصہ آئے گا اور زبردست لڑائی شروع ہوجائے گی جسکا نام الملحمۃ الکبریٰ ہے مصنف اس حدیث کو "باب فی صلح العدو" میں جواز صلح مع العدو پر دلیل کی حیثیت سے لائے ہیں، اس پر طالب علمانہ یہ نقد ہوسکتا ہے کہ یہ حدیث فتن کی روایات میں سے ہے اور اخبار ماسیقع کے قبیل سے ہے، گویا آپ کی طرف سے ایک پیشینگوئی ہے، لیکن اس طرح کے جو واقعات احادیث میں مذکور ہیں جن کے وقوع کی آپ نے اطلاع دی ہے، ان کو جواز یا عدم جواز کی دلیل نہیں قرار دیا جاسکتا، واللہ تعالیٰ اعلم، اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ تو صحیح ہے کہ اخبار عما سیقع والی روایات سے جواز پر استدلال درست نہیں، لیکن یہاں اس روایت سے استدلال اس طور پر ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس بات کی خبر دے رہے ہیں کہ اخیر زمانہ میں کسی وقت یہ بات پیش آئے گی کہ اس وقت کے تمام مسلمان نصاریٰ کے ساتھ مصالحت کریں گے اور دوسری حدیث میں ارشاد ہے کہ اس امت کا اتفاق ناحق بات پر نہیں ہوگا، اس حیثیت سے یہ روایت جواز پر دال ہوسکتی ہے ویسے نفسِ مصالحت کا جواز تو آیت کریمہ اور دوسری احادیث سے ثابت ہے ہی۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی العدو یؤتیٰ علی غِرَّۃٍ ویُتَشَبَّہُ بھم

یعنی دشمن کو اشتباہ میں ڈال کر اچانک اس کی غفلت کی حالت میں اس پر حملہ کرنا، مقصود اس کے جواز کو بیان کرنا ہے، اسلئے کہ یہ غدر کے قبیلہ سے نہیں ہے بلکہ الحرب خدعۃ کے قبیل سے ہے۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من لکعب بن الاشرف فانہ قد اذی اللہ ورسولہ، فقال محمد بن مسلمۃ الخ۔

**کعب بن الاشرف یہودی کے قتل کا قصہ**

اس باب میں مصنف نے کعب بن اشرف کے قتل کا واقعہ بیان کیا ہے کعب بن اشرف ایک مشہور یہودی تھا اور شاعر قسم کا آدمی تھا،

بڑا قد آور بھاری بھر کم، نہایت موذی قسم کا انسان تھا، حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ہجو کرتا تھا، اور آپ کے خلاف کفار قریش کو ابھارا کرتا تھا، خود اس حدیث میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرمارہے ہیں: انه قد اذى الله ورسوله بہر حال مضمون روایت یہ ہے کہ ایک روز آپ نے فرمایا کہ کوئی شخص ایسا ہے تم میں جو کعب بن الاشرف کا کام تمام کردے، اور ایسا کرنے کی ٹھان لے، تو اس پر محمد بن مسلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کھڑے ہوئے اور عرض کیا یارسول اللہ میں اس کام کو کرسکتا ہوں، کیا آپ یہی چاہتے ہیں کہ اس کو قتل کردیا جائے؟ آپ نے فرمایا ہاں! یہی چاہتا ہوں، انہوں نے عرض کیا کہ اچھا اگر ایسا ہے تو پھر مجھے کچھ جھوٹ سچ کہنے کی اجازت دیجئے (یعنی اس کافر کو دھوکہ میں ڈالنے کے لئے) آپ نے فرمایا ہاں اجازت ہے، اس اجازت ملنے کے بعد وہ فوراً اس کام کے لئے کھڑے ہو گئے، اور کعب بن الاشرف کے پاس پہنچ گئے (اس کے پاس اِدھر اُدھر کی بات ملانے کیلئے) چنانچہ اس کے پاس جاکر کہا: ان هذا الرجل قد سألنا وقد عنانا کہ دیکھ بھائی یہ شخص ہم سے (اشارہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف ہے) صدقات کا سوال کرتا رہتا ہے اور ہمیں اس نے مشقت میں ڈال رکھا ہے، عنّا واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے اور نا ضمیر منصوب ہے یہ عناء سے ماخوذ ہے بمعنی مشقت، اس نے سنکر کہا کہ ابھی تو تم اس سے اور زیادہ اکتاؤگے (ابھی تم نے دیکھا ہی کیا) اس پر انہوں نے کہا کہ بھائی ایسا ہے کہ اب تو ہم نے غلطی سے ان کا اتباع شروع کردیا ہے اور ہم یہ مناسب نہیں سمجھتے کہ اسکو ایکدم چھوڑدیں جب تک ہم یہ نہ دیکھ لیں کہ اس شخص کا انجام کیا ہوتا ہے (ترقی کی طرف چلتا ہے یا تنزل کی طرف) اس کے بعد محمد بن مسلمہ نے اس سے کہا کہ اس وقت تو میں تمہارے پاس ایک خاص غرض سے آیا ہوں کہ آپ ہمیں ایک یا دو وسق غلہ بطور قرض دیدیں (ضرورت کے وقت اپنے ہی آدمی کام آیا کرتے ہیں، اور ان ہی کی طرف رجوع کیا کرتے ہیں) اس پر اس نے کہا کہ کیا چیز رہن رکھوگے، انہوں نے کہا کہ تو کیا چاہتا ہے، اس نے کہا کہ اپنی عورتوں کو رہن رکھدو، انہوں نے کہا سبحان اللہ! تم نے یہ بڑی عجیب بات کہی بھلا تم انتہائی حسین اور جمیل شخص ہو، پھر ہم اپنی عورتیں تمہارے پاس رہن کیسے رکھدیں، یہ چیز تو ہمارے حق میں باعث عار ہوگی اس نے کہا اچھا اپنی اولاد کو رہن رکھدو، انہوں نے کہا کہ ہماری اولاد کے حق میں یہ چیز عیب ہوگی لوگ ان کو مخالفت وغیرہ کے وقت میں طعن دیں گے کہ تو وہی تو ہے جو ایک دو وسق غلہ کے عوض رہن رکھا گیا تھا، پھر محمد بن مسلمہ اور ان کے ساتھی خود ہی بولے کہ ہم تو تیرے پاس سلاح اور ہتھیار رکھتے ہیں اس نے کہا ٹھیک ہے، یہاں روایت میں اختصار ہے، بظاہر یہاں پر اس طرح ہے کہ آپس میں یہ بات طے ہوگئی کہ ہم ان اسلحہ کو لے کر تیرے پاس رات کے وقت میں آئینگے چنانچہ رات میں معینہ وقت پر محمد بن مسلمہ اس کے مکان پر گئے اور جاکر اس کو آواز دی، وہ اوپر سے اتر کر آیا، بعض روایتوں میں ہے کہ اس کی بیوی نے اس وقت یہ بات کہی کہ تم کہاں جاتے ہو مجھے تو اس شخص کی آواز میں سے موت کی بو آرہی ہے، مگر اس نے اس کی تردید کردی، اس وقت میں یہ کعب بن الاشرف قسم قسم کی خوشبوئیں اور عطر میں

معطر تھا اور اپنی بیوی کے پاس سے اٹھ کر آیا تھا، جب نیچے اتر کران کے پاس آکر بیٹھا تو چونکہ محمد بن مسلمہ اپنے ساتھ تین چار ساتھیوں کو بھی لائے تھے تو انہوں نے اس سے اِس مہک اور خوشبو کا ذکر کیا تو وہ بولا عندی فلانۃ وھی اعطر نساء الناس (کہ بھلا مجھ میں سے یہ خوشبوئیں کیوں نہ آئیں) جبکہ میرے گھر میں ایسی عورت ہے جو تمام عورتوں میں سب سے زیادہ عطر کی دلدادہ ہے، تو محمد بن مسلمہ نے کہا کہ اجازت ہے؛ سر کے بال سونگھ سکتا ہوں؟ اس نے کہا اجازت ہے، انہوں نے اسکے سر کے بالوں میں ہاتھ داخل کر کے بالوں کو اچھی طرح سونگھا، ایک مرتبہ سونگھنے کے بعد کہا دوبارہ بھی سونگھنے کی اجازت ہے؟ اس نے کہا ہاں! کیوں نہیں، اس مرتبہ پھر انہوں نے اس کے سر کے بالوں میں ہاتھ داخل کئے اور اس مرتبہ ان بالوں کو مٹھی میں مضبوط پکڑ کر کے ساتھیوں کی طرف اشارہ کر کے کہا دونکم لو سنبھالو اس کو، چنانچہ انہوں نے اسکی گردن کاٹ دی۔

یہ واقعہ ربیع الاول سنہ ۳ھ کا ہے، حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت بالکل واضح ہے، یہ روایت کچھ زیادتی کے ساتھ صحیح بخاری کی کتاب المغازی میں "باب قتل کعب بن الاشرف" میں مذکور ہے، بخاری کی روایت میں یہ بھی ہے کہ محمد بن مسلمہ کے ساتھ رات میں اس کے پاس آنے والوں میں کعب بن الاشرف کا رضاعی بھائی ابو نائلہ بھی تھا، جب کعب اتر کر نیچے آنے لگا تو اس کی بیوی نے کہا: این تخرج ھذہ الساعۃ؟ فقال انما ہو محمد بن مسلمۃ واخی ابو نائلۃ قالت اسمع صوتا کانہ یقطر منہ الدم۔ "فتح الباری" میں بعض روایات سے نقل کیا ہے کہ جب وہ نیچے اترنے لگا فتعلقت بہ امرأتہ وقالت مکانک فواللہ انی لأریٰ حمرۃ الدم مع الصوت۔

یہ قتل کعب کا واقعہ کتاب الخراج میں "باب کیف کان اخراج الیہود من المدینۃ" میں بھی آرہا ہے، اس کی طرف بھی رجوع کیا جائے، اس میں اس طرح ہے، امر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سعد بن معاذ ان یبعث رھطاً یقتلونہ فبعث محمد بن مسلمۃ، ان دونوں روایتوں میں جو اختلاف ہے اس کی توجیہ آئندہ آنے والے باب میں حضرت سہارنپوری نے "بذل المجہود" میں ذکر فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شروع میں تو اسی طرح ہوا تھا جو یہاں پہلی جگہ روایت میں مذکور ہے پھر بعد میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے سعد بن معاذ کو بھی فرمایا کہ تم بھی چند آدمی اس کام کے لئے تیار کرو، اور آپ نے محمد بن مسلمہ سے بھی فرمایا ہوگا، کہ اس میں زیادہ جلدی نہ کرنا اور سعد بن معاذ کے مشورہ سے کام کرنا، چنانچہ حضرت سعد نے چند لوگوں کو محمد بن مسلمہ کے ساتھ بھیجدیا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال الایمان قَیَّدَ الفَتْکَ، لایفتک مؤمن۔ فتک کے معنی القتل غدراً فی حال غفلۃ العدو، یعنی اچانک کسی دشمن پر خلاف معاہدہ حملہ کر دینا، یہ مؤمن کی شان نہیں ہے، اور نہ شرعاً جائز ہے، باب تو چل رہا ہے قتل الکافر غرۃ کا اور اس کی ترغیب کا اور یہ حدیث بظاہر ترجمۃ الباب سے کچھ مطابقت نہیں رکھتی، لیکن مصنف کا اس کو اس باب میں لانا ترجمۃ الباب

کو ثابت کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ تنبیہاً ہے، یہ بات سمجھانے کے لئے کہ قتل غرۃً اور چیز ہے اور فتک یعنی قتل غدراً یہ دوسری چیز ہے، اول جائز بلکہ مندوب ہے، اور ثانی ممنوع، تراجم بخاری میں بھی تو ایک چیز آتی ہے یعنی ذکر الاضداد، ایسے ہی یہ بھی ہے۔

## باب فی التکبیر علی کل شرف فی المسیر

ترجمہ اور حدیث الباب دونوں واضح ہیں کہ آدمی کو چاہیئے کہ چلتے وقت جب کسی اونچی جگہ پر چڑھے تو تکبیر یعنی اللہ اکبر کہتا ہوا چڑھے، اور اس کے بالمقابل جب پستی کی طرف جائے تو تسبیح یعنی سبحان اللہ کہتا ہوا اترے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الاذن فی القفول بعد النهی

**ترجمۃ الباب کی تشریح** ترجمۃ الباب کا مضمون یہ ہے: رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مجلس سے دوران مجلس (آپ سے اجازت لینے کے بعد) قفول یعنی لوٹنے کا جواز ممانعت کے بعد، یعنی شروع میں یہ بات ناجائز تھی کہ کوئی شخص آپ کی مجلس سے اجازت لینے کے بعد اٹھ کر چلا جائے، بعد میں من جانب اللہ تعالیٰ اس کی اجازت ہو گئی، یعنی آپ سے اجازت لینے کے بعد چلے جانے میں کچھ مضائقہ نہیں، جائز ہے، اس ترجمۃ الباب کے پیش نظر سورۂ توبہ کی آیت "لایستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الأخر ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم والله عليم بالمتقين. انما يستأذنك الذين لايؤمنون بالله واليوم الأخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون"، یہ آیت منسوخ ہوئی اور ناسخ اس کے لئے دوسری آیت جو سورۂ نور میں مذکور ہے یعنی انما المؤمنون الذين أمنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوا، ان الذين يستأذنونك اولئك الذين يؤمنون بالله ورسوله، یہ آیت سورۂ نور کی ہے، مصنف اس آیت کو ناسخ قرار دے رہے ہیں آیۂ اُولیٰ کے لئے جس میں اجازت لیکر لوٹنے کو منافقین کا فعل قرار دیا ہے، تو جب وہ منافقین کا فعل ہے تو یقیناً ناجائز ہوا، لہذا پہلی آیت میں تو گویا اجازت لے کر اٹھنے کی ممانعت ہوئی، اور دوسری آیت جو سورۂ نور میں ہے اس کا مضمون یہ ہے کہ آپ کی مجلس سے جو لوگ مؤمن ہیں وہ اجازت لئے بغیر نہیں اٹھتے، اجازت لے کر ہی اٹھتے ہیں یعنی بخلاف منافقین کے کہ وہ آپ کی مجلس سے دوران مجلس چپکے سے بغیر اجازت کے سٹک جاتے ہیں، اس آیت میں اجازت لے کر مجلس سے اٹھنے کو مؤمنین کا فعل بتلایا ہے اور بغیر اجازت کے اٹھنے کو منافقین کا فعل، لہذا اس آیت سے اجازت لے کر اٹھنے کا جواز ثابت ہوا، حالانکہ پہلی آیت سے اس کی ممانعت معلوم ہو رہی ہے، اور سورۂ نور چونکہ نزول میں مؤخر ہے سورۂ توبہ سے لہذا

سورۂ نور کی آیت نے سورۂ توبہ کی آیت کے حکم کو منسوخ کر دیا، جو بات ترجمۃ الباب میں مصنف فرما رہے ہیں وہی بات حضرت ابن عباسؓ بھی حدیث الباب میں آیتین کی تفسیر کے ذیل میں فرما رہے ہیں، لہذا حدیث الباب ترجمۃ الباب کے مطابق ہو کر مصنف کا مدعیٰ ثابت ہو گیا، یہ جو کچھ ہم نے لکھا مصنف کے ترجمہ کی تشریح اور جو مصنف کہنا چاہ رہے ہیں اس کے ذیل میں لکھا۔

**تحقیق مقام** لیکن واقعہ یہ ہے کہ جن دو آیتوں کو ناسخ اور منسوخ قرار دیا جا رہا ہے ان دونوں آیتوں کا مضمون ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہے لہذا نسخ کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہر ایک آیت اپنی جگہ قائم اور مستحکم ہے اس لئے کہ آیت اولیٰ کے مضمون کا خلاصہ اور لب لباب یہ ہے کہ جو لوگ منافق ہوتے ہیں وہ بعض مرتبہ ایسا کرتے ہیں کہ آپ کے ساتھ جہاد کے لئے نکلنے میں شروع میں تو شریک ہو جاتے ہیں اور پھر راستہ میں سے جھوٹے سچے اعذار بیان کر کے اور آپ سے اجازت لے کر لوٹ آتے ہیں، بخلاف مؤمنین کے کہ وہ ایسا ہرگز نہیں کرتے، اور آیت ثانیہ جو سورۂ نور کی آیت ہے اس کا مضمون یہ ہے کہ آپ کی جب مجلسِ وعظ اور تعلیم ہوتی ہے اور اس میں منافقین بھی شریک ہو جاتے ہیں تو ایسی مجلس سے منافقین تو چپکے سے بغیر اجازت کے چلے آتے ہیں، اور جو خالص مؤمن ہوتے ہیں وہ اول تو اٹھتے ہی نہیں، اور اگر کوئی کسی ضرورت سے اٹھے بھی تو آپ سے اجازت لے کر اٹھتا ہے، ہمارے اس بیان سے معلوم ہوا دونوں آیتوں کا محمل ہی جداگانہ ہے ایک دوسرے سے مختلف لہذا ان دونوں آیتوں میں نہ کوئی ناسخ ہے نہ منسوخ، مگر اس کے باوجود اس میں اختلاف ہے، بذل میں بھی حضرت نے آیتین کی تفسیر میں مفسّرین کا اختلاف لکھا ہے اور یہ کہ بعض علماء اس میں نسخ کے قائل ہیں اور بعض قائل نہیں۔

## بابٌ فی بِعْثَةِ البُشَراء

یعنی اگر کسی شخص کو امیر یہ حکم دے کہ اگر تم فلاں کام انجام دو تو بڑا ہی اچھا ہے اور وہ اس کام کے لئے چلا جائے اور اس کو کر کے انجام تک پہنچا دے اور اپنے مقصد میں کامیابی حاصل کر لے، تو اس مامور کو چاہیئے کہ امام کو فوری طور پر باخبر کرنے کے لئے کسی قاصد کے ذریعہ اس تک فتح اور کامیابی کی بشارت پہنچا دے تاکہ امام کلفت انتظار سے بچے۔

---

عن جریر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الا تریحنی من ذی الخلصۃ الخ۔

**شرح حدیث** حضرت جریر فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ سے ایک مرتبہ فرمایا کہ اے جریر! تو مجھ کو ذی الخلصہ سے راحت نہیں پہنچا سکتا؟ یعنی اگر پہنچا سکتا ہے تو ضرور پہنچا دے۔ اس پر وہ

فوراً اٹھے اور وہاں پہنچے اور اس کو جلا کر ختم کر ڈالا، اور پھر ہاتھ کے ہاتھ قبیلہ احمس کے ایک شخص کو جس کی کنیت ابوارطاۃ تھی اس امر کی بشارت دینے کے لئے آپ کی خدمت میں بھیج دیا، ذی الخلصہ یمن کے اندر ایک مکان تھا جس میں قبیلۂ دوس اور خثعم وغیرہ کا بت اور مورتی رکھی تھی، یعنی بت کدہ، بالفاظ دیگر مندر، یہ روایت صحیح بخاری میں کتاب المغازی میں، باب غزوۃ ذی الخلصۃ میں قدرے تفصیل کے ساتھ مذکور ہے۔ اس میں یہ ہے جریر کہتے ہیں کہ میں آپ کے فرمان کے بعد ڈیڑھ سو سواروں کے ساتھ اس کام کے لئے نکلا، اور اس بت خانہ کو توڑ ڈالا، اور جو پجاری اس میں موجود تھے انکو قتل کر ڈالا، نیز اسمیں یہ بھی ہے کہ ذوالخلصہ کو الکعبۃ الیمانیہ اور الکعبۃ الشامیہ بھی کہا جاتا ہے

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، وابوارطاۃ اسمہ الحصین بن ربیعۃ، لہ صحبۃ، قالہ المنذری۔

## باب فی اعطاء البشیر

یہ باب یوں سمجھئے کہ گذشتہ باب کا تکملہ ہے، یعنی جو شخص خوشخبری لیکر آئے اس کو انعام کے طور پر کچھ دینا بھی چاہیئے، اس باب میں مصنف نے کعب بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قصۂ توبہ کی روایت کا ایک ٹکڑا ذکر کیا ہے، جسکے اخیر میں یہ ہے کہ جب مجھے گھر میں محبوس رہتے ہوئے پچاس دن پورے ہوگئے۔ اور میں نے اس دن صبح کی نماز پڑھی اپنے گھر کی چھت پر تو میں نے ایک آواز لگانے والے کی آواز کو دور سے سنا ــــ یہ کہتے ہوئے یا کعب بن مالک ابشر، جب وہ میرے پاس قریب آیا مجھ کو بشارت دیتا ہوا تو اس وقت میرے بدن پر جو کپڑے تھے میں نے وہ اتار کر اس کو ہبہ کر دیئے اور مسجد کی جانب چلدیا، جب مسجد میں داخل ہوا تو دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف فرما ہیں، وہ فرماتے ہیں: حاضرین مجلس میں سے طلحۃ بن عبید اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ مجھ کو دیکھ کر کھڑے ہوئے اور دوڑ کر میرے پاس آئے اور مجھ سے مصافحہ کیا اور مبارکباد دی۔

کعب بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی توبہ کی مفصل اور طویل حدیث صحیح بخاری کی کتاب المغازی، باب حدیث کعب بن مالک، کے ذیل میں مذکور ہے، جو بخاری شریف کے اٹھارہویں پارے میں ہے، اور ہمارے یہاں سنن ابوداؤد کا بھی یہ اٹھارہواں پارہ ہی چل رہا ہے خطیب بغدادی کے تجزیہ کے اعتبار سے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی مختصرا ومطولاً، قالہ المنذری۔

## باب فی سجود الشکر

یہ باب گذشتہ ابواب سے مربوط ہے، گذشتہ ابواب میں خوشخبری اور اس پر انعام وغیرہ کا بیان آیا ہے اسی کے مناسب یہ باب بھی ہے، حدیث الباب کا مضمون بھی یہی ہے کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس کوئی

خوشخبری پہنچتی تھی تو آپ شکراً للہ سجدہ میں چلے جاتے تھے۔
الدر المنضود جلد ثانی ابواب صلاۃ الکسوف کے آخر میں ایک باب، باب السجود عند الآیات گذرا ہے، یعنی حوادث کے وقت اللہ تعالیٰ کے لئے سجدہ میں گر جانا، اور یہ موجودہ باب جو ہمارے سامنے ہے یہ اس پہلے باب کا مقابل ہے اور سجدہ کا حکم دونوں جگہ ہے، جس طرح حوادث کے وقت میں اسی طرح مسرت اور خوشی کے موقع پر، سجدۂ شکر کا مسئلہ بھی اختلافی ہی ہے کہ شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین کے نزدیک مستحب ہے، اور امام ابوحنیفہ ومالک کے نزدیک غیر مستحب ہے، جیساکہ وہاں پہلی جگہ کی تفصیل گذر چکی، اس کی طرف رجوع کیا جائے امام صاحب سے سجدۂ شکر کا جو انکار منقول ہے اس کی تشریح میں تین قول ہیں، کہا گیا ہے کہ ان کی مراد اس سے عدم وجوب ہے، یعنی واجب نہیں، اور کہا گیا ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ مشروع ہی نہیں، اور تیسرا قول یہ ہے کہ ادائے شکر کے لئے صرف سجدہ کافی نہیں، بلکہ دو رکعت شکریہ کی نیت سے پڑھی جائیں۔

عن عامر بن سعد عن ابيه قال خرجنا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه واله وسلم من مكة نريد المدينة فلما كنا قريبا من عَزْوَرَاءَ نزل۔

**مضمونِ حدیث** سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم مکہ سے مدینہ کے لئے روانہ ہوئے جب ہم مقام عزورار کے قریب پہنچے تو آپ سواری سے اترے پھر ہاتھ اٹھاکر دعار مانگتے رہے پھر سجدہ میں گر گئے اور دیر تک سجدہ ہی میں رہے، اس کے بعد کھڑے ہوئے پھر ہاتھ اٹھاکر دیر تک دعار مانگی اور پھر سجدہ میں گر گئے اور دیر تک سجدہ میں رہے، پھر تیسری مرتبہ کھڑے ہوکر دعا مانگی پھر اسی طرح سجدہ میں گر گئے اور پھر بعد میں آپ نے فرمایا کہ اس وقت میں نے اپنے رب سے سوال کیا تھا اور اپنی امّت کے لئے سفارش کی تھی تو میرے رب نے مجھ کو میری امت کا تہائی حصہ دے دیا، گویا ان کے حق میں سفارش قبول ہوگئی، اس پر میں نے سجدہ کیا اپنے رب کے شکریہ میں، پھر میں نے سر اٹھایا اور وہی دعا کی تو میرے رب نے ایک ثلث میری امت کا اور مجھ کو عطا کر دیا، اس پر میں سربسجود ہوا شکراً لربی (یہاں تک دو ثلث کی معافی ہوگئی، آپ فرماتے ہیں کہ تیسری بار پھر میں نے دعا کی تو اللہ تعالیٰ نے مجھے آخری ثلث بھی امت کا عطار فرما دیا، گویا پوری امت کے لئے مغفرت کی سفارش قبول ہوگئی، اس پر میں اپنے رب کے لئے سربسجود ہوا۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث پر اپنی تعلیق میں مسند احمد کی روایات سے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا سجدہ شکر کرنا مختلف بشارات پر نقل کیا ہے، اور اسی طرح حضرت علیؓ کا سجدہ کرنا، خوارج پر فتح کے وقت اور مقتولین میں جب تلاش کرنے سے ذوالثدیہ نکل آیا، اور سنن سعید بن منصور سے انہوں نے نقل کیا کہ صدیق اکبر کے پاس جب مسیلمہ کذاب کے ہلاک ہونیکی خبر آئی تو اس وقت انہوں نے بھی سجدہ کیا۔

قال ابو داؤد: اشعث بن اسحاق اسقطه احمد بن صالح حين حدثنا به، فحدثني به عنه موسى بن سهل الرملي۔

**شرح السند** مصنف کے اس کلام کی شرح یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں ابن عثمان اور عامر بن سعد کے درمیان اشعث بن اسحاق کا واسطہ مذکور ہے، اس کے بارے میں مصنف یہ فرمارہے ہیں کہ یہ حدیث جب مجھ سے میرے استاد احمد بن صالح نے براہ راست بیان کی تھی اس وقت تو انہوں نے اس واسطہ کو ساقط کردیا تھا، لیکن پھر اس کے بعد جب یہ حدیث مجھ سے میرے دوسرے استاد موسیٰ بن سہل نے بیان کی احمد بن صالح سے نقل کرتے ہوئے تب انہوں نے اس سند میں اشعث بن اسحاق کا واسطہ ذکر کیا تھا، پس حاصل یہ ہوا کہ مصنف کو یہ حدیث دو طرح پہنچی، براہ راست احمد بن صالح سے اور بواسطہ موسیٰ بن سہل، احمد بن صالح سے، پہلے طریق میں واسطہ مذکور نہیں، دوسرے طریق میں ہے، لیکن مصنف نے موسیٰ کی روایت پر اعتماد کرتے ہوئے اس دوسرے طریق میں بھی اس واسطہ کو ذکر کردیا، گویا مصنف کی رائے ہے کہ یہ واسطہ ہونا چاہیئے۔

اس حدیث کی سند کے بارے میں حافظ منذری لکھتے ہیں: وفی اسنادہ موسى بن يعقوب الزمعي وفيه مقال قلت: وقال الذہبی فی المیزان فی ترجمتہ: وثقہ ابن معین، وقال النسائی لیس بالقوی، وقال ابو داؤد ھو صالح وقال ابن المدینی: ضعیف منکر الحدیث۔

## باب فی الطروق

**طَرق اور طُرُوق دونوں لغت ہیں، اسکے معنی ضرب کے بھی آتے ہیں اور اسی سے مِطرَقہ (ہتھوڑا) ہے، اور دوسرے معنی اتیان باللیل رات میں آنا، اور رات میں آنے والے کو طارق کہتے ہیں، چونکہ رات میں آنے والا عام طور سے طرق یعنی دق الباب کا محتاج ہوتا ہے۔

كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يكره ان ياتى الرجل اهله طروقا۔

**شرح الحدیث** حافظ کہتے ہیں اسی حدیث کے ایک دوسرے طریق میں اس طرح ہے "اذا اطال احدکم الغیبۃ فلا یطرق اھلہ لیلاً" یعنی جب کوئی شخص طویل غیبت کے بعد سفر سے لوٹے تو اس کو چاہیئے کہ اپنی بیوی کے پاس رات کے وقت میں نہ پہنچے، اس کی وجہ علماء نے یہ لکھی ہے کہ شوہر کو اپنی بیوی سے تزین اور اچھی ہیئت مطلوب ہوتی ہے، چنانچہ وہ اس کی موجودگی میں اس کا اہتمام کرتی ہے، اور اگر شوہر موجود نہ ہو، سفر وغیرہ میں گیا ہوا ہو تو وہ اس کا اہتمام نہیں کرتی، اب جب طول غَیبَت کے بعد بغیر سابق اطلاع کے رات کے وقت میں پہنچے گا تو اس صورت میں ظاہر ہے کہ اپنی بیوی کو جس حالت میں دیکھنا چاہتا ہے اس میں اس کو نہیں پائے گا، اور اس میں خطرہ ہے کہ یہ تنفر کا سبب نہ بن جائے نیز ہیئت حسنہ کے علاوہ ہو سکتا ہے اس کو اور کسی نامناسب حال میں

میں دیکھے، اس صورت میں اچانک پہنچنے سے اس کی پردہ دری ہوگی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ارشادات میں مختلف مصالح کا ہونا قرین قیاس ہے، جن بعض لوگوں نے آپ کی اس ہدایت پر عمل نہیں کیا اور وہ اچانک رات میں پہنچ گئے تو ان کو ناگوار حالت کا سامنا کرنا پڑا جس کے بعض قصے شروح حدیث میں لکھے ہیں۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی بنحوہ، قالہ المنذری۔

ان احسن مادخل الرجل علی اھلہ اذا قدم من سفر اول اللیل۔

**شرح الحدیث** یہاں دخول علی الاھل سے مراد صحبت کرنا ہے کہ جب آدمی سفر سے واپس آیا ہو اور سفر سے آنے کے بعد رات میں اپنے اہل کے پاس پہنچے تو اس کے حق میں بہتر اسی کو فرما رہے ہیں کہ وہ شخص شروع ہی میں اپنی ضرورت پوری کرلے، اس لئے کہ سفر اور طول غیبت کی وجہ سے شہوت قوی ہوجاتی ہے تو اس کے لئے یہی مناسب ہے کہ اپنی حاجت سے شروع ہی میں فارغ ہوکر آسودگی طبع حاصل کرلے، لیکن یہ ادب اور طریقہ مسافر کے حق میں ہے، عام حالات میں نہیں، عام حالات میں تو اسکے برخلاف اس کے لئے اخیر شب اولیٰ ہے کہ آخر شب تک کھانا وغیرہ سب ہضم ہونے کے اور کچھ آرام کے بعد طبیعت اعتدال پر آجاتی ہے۔

یہ جو حدیث کی شرح کی گئی ہے اس صورت میں اس حدیث میں اور حدیث سابق میں کوئی تضاد نہ ہوگا، اور اگر اس حدیث ثانی میں دخول سے مراد گھر میں داخل ہونا لیا جائے تو پھر یہ حدیث پہلی حدیث کے خلاف ہوجائے گی لیکن اگر اس حدیث میں بھی پہلے ہی والے معنی مراد لئے جائیں تو پھر اس تعارض کا یہ جواب ہوگا کہ یہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جبکہ اس کے اہل خانہ کو آمد کی اطلاع پہلے سے ہوچکی ہو، بخلاف حدیث اوّل کے کہ اس کو محمول کیا جائے اس صورت پر جبکہ پہلے سے اطلاع نہ ہو، اور ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ کراہت والی حدیث محمول ہے دخول فی اثناء اللیل پر، اور عدم کراہت والی حدیث محمول ہے دخول اول اللیل پر، واللہ تعالیٰ اعلم۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی بنحوہ، قالہ المنذری۔

کنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی سفر فلما ذھبنا لندخل قال اَمھلوا حتی ندخل لیلا الخ۔

حضرت جابر فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھے، جب ہم لوگ سفر سے لوٹے تو اپنی ازواج کے پاس جانے لگے (بظاہر یہ سفر سے واپسی شام کے وقت میں ہوئی ہوگی) تو آپ نے فرمایا کہ ابھی ٹھہرو رات ہونے پر ان کے پاس جائیں گے تاکہ اس مدت میں پراگندہ بال والی اپنے بالوں کو کنگھی سے درست کرلے، زیر ناف بال وغیرہ صاف کرلے، مغیبہ وہ عورت جس کا شوہر سفر میں گیا ہوا ہو، اس حدیث سے معلوم ہوا شوہر کو چاہئے کہ سفر سے واپسی کے بعد اپنی اہل کے پاس پہنچنے میں جلدی نہ کرے بلکہ اس کو مہلت دے آمد کی

اطلاع کے بعد، اتنا وقت جس میں وہ اپنی ہیئت درست کرسکے، اس حدیث میں فلما ذھبنا لندخل میں اختصار ہے، چنانچہ بخاری کی روایت میں ہے فلما قدمنا ذھبنا لندخل اور ہونا بھی اسی طرح چاہیئے۔

اس باب میں مصنف نے تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، اتفاق سے تینوں مسانید جابر سے ہیں، تینوں کے راوی جابر بن عبداللہ ہی ہیں۔ والحدیث اخرجہ النسائی، وفی البخاری ومسلم بنحوہ، قالہ المنذری۔

## باب فی التلقی

یعنی سفر سے آنے والے کا استقبال۔

عن السائب بن یزید قال لما قدم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم المدینۃ الخ

**شرح الحدیث** سائب بن یزید فرماتے ہیں: جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تبوک سے واپسی میں مدینہ تشریف لارہے تھے تو صحابہ کرام آپ کے استقبال کے لئے ثنیۃ الوداع تک پہنچے، میں بھی اور دوسرے بچوں کے ساتھ استقبال میں گیا۔

سائب بن یزید صغار صحابہ (کم سن) میں سے ہیں اس وقت ان کی عمر تقریباً سات سال تھی (لانہ ولد فی سنہ ۲ھ) ثنیہ کہتے ہیں دو پہاڑوں کے درمیان جو راستہ اور گھاٹی ہوتی ہے جس میں اتار چڑھاؤ ہو، اور وداع کے معنی رخصت کرنے کے ہیں، ثنیۃ الوداع کو ثنیۃ الوداع اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مدینہ سے جانے والوں اور مدینہ میں داخل ہونے والوں کو یہیں سے استقبال اور رخصت کیا جاتا ہے، پھر جاننا چاہیئے کہ مدینہ منورہ میں یہ دو ثنیے الگ الگ ہیں ایک وہ جو مکہ مکرمہ کے راستہ پر ہے اور دوسرا ملک شام کے راستہ پر، ان میں سے پہلا ثنیہ مسجد قبا سے ذرا آگے کو واقع ہے، اور دوسرا مسجد نبوی کے شمال میں جبل سلع سے متصل ہے، اور حدیث الباب میں جو ثنیہ مذکور ہے وہ ان میں سے دوسرا ثنیہ ہے کیونکہ آپ کی واپسی سفر تبوک سے ہورہی تھی، اور وہ جو سباق الخیل والی حدیث میں ثنیہ کا ذکر آتا ہے اس سے مراد بھی یہی دوسرا ثنیہ ہے، اسی جانب میں خیل کی مسابقت ہوا کرتی تھی۔

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی، قالہ المنذری۔

## باب فیما یستحب من انفاد الزاد فی الغزو اذا قفل

یعنی جو شخص سفر غزوہ میں اپنے ساتھ زاد راہ وغیرہ سامان ساتھ لے جاتا ہے تو اس میں سے اگر ضرورت پورا ہونے کے بعد کچھ بچے تو اس کو ساتھ واپس نہ لائے بلکہ اس کو وہیں اللہ کے لئے خرچ کردے۔

عن انس بن مالکؓ ان فتیً من اسلم قال یا رسول اللہ انی ارید الجہاد ولیس لی مال الخ۔

قبیلۂ اسلم کے ایک نوجوان صحابی نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ میرا ارادہ جہاد میں جانے کا ہے اور میرے پاس اتنا مال نہیں جس سے سامان جہاد مہیا کرسکوں، آپ نے اس سے فرمایا کہ فلاں انصاری کے پاس جاؤ، اس نے جہاد میں جانیکی تیاری کررکھی تھی لیکن پھر بیمار ہوگیا اسلیئے جا نہ سکا (لیکن سامان جہاد اسکے پاس محفوظ ہے) اور اس سے جاکر کہہ کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے تجھ کو سلام کہا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ جو کچھ سامان تو نے جہاد کے لئے مہیا کیا تھا وہ سب مجھ کو دیدے وہ کہتے ہیں کہ میں اس کے پاس گیا اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی پوری بات اس تک پہنچائی، تو ان انصاری صحابی نے فوراً اپنی بیوی سے کہا کہ جو کچھ تو نے سامان جہاد میرے لئے تیار کیا تھا وہ سب اس شخص کے حوالہ کردے اور اس میں سے کچھ بھی نہ روکنا، پس واللہ نہیں روکے گی تو کوئی چیز اس میں سے پھر برکت ہو تیرے لئے اس میں یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ کوئی چیز تو اس میں سے روکے اور اس میں برکت ہوجائے، بلکہ کبھی برکت نہیں ہوگی، اس حدیث سے مصنف نے اس صورت کا استنباط کیا جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

## باب فی الصلوٰۃ عند القدوم من السفر

یعنی سفر سے واپسی میں آدمی کو چاہیئے کہ دو رکعت نماز پڑھے، اسی طرح جب سفر میں جانے کا ارادہ ہو تب بھی دو رکعت نفل پڑھنا سنّت ہے، لیکن یہ نماز سفر سے واپسی میں تو مسجد میں پڑھی جائے، یہ اولیٰ ہے، اور سفر کیلئے روانگی کے وقت اس نماز کا گھر میں ہونا مسنون ہے، حدیث الباب میں صرف ترجمۃ الباب والی نماز کا ذکر ہے، جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول یہ تھا کہ سفر سے واپسی مدینہ میں دن میں ہوتی تھی چاشت کے وقت اور پھر آپ مسجد میں تشریف لاکر وہاں دو رکعت پڑھتے تھے، نماز کے بعد پھر وہیں مسجد میں کچھ دیر تشریف رکھتے تھے۔

اور اس کے بعد والی حدیث میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جب اپنے حج سے واپسی میں مدینہ میں داخل ہوئے تو اولاً آپ نے اپنی سواری کو مسجد کے دروازہ پر بٹھایا، پھر سواری سے اتر کر مسجد میں داخل ہوئے اسکے بعد پھر مکان تشریف لے گئے، نافع کہتے ہیں کہ میرے استاذ اور آقا حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما بھی ایسا ہی کرتے تھے

## باب فی کراء المقاسم

مقاسم بضم المیم بمعنی قسّام ہے، لوگوں کے درمیان مشترک چیز کو الگ الگ حصوں میں تقسیم کرنے والا، اور مَقاسم بفتح المیم، مَقسِم کی جمع ہے جس کے معنی قسمت اور تقسیم کے ہیں، بالفتح پڑھنے کی صورت میں مضاف محذوف ہوگا، یعنی

صاحب المقاسم، کتب لغت میں لکھا ہے کہ صاحب المقاسم نائب الامیر ہوتا ہے، قسّام الغنائم یعنی مالِ غنیمت کو مجاہدین پر تقسیم کرنے والا، یہ تو لفظ مقاسم کی تحقیق ہوئی اور کراء المقاسم جو ترجمۃ الباب میں ہے اس کے معنی ہوئے اجرۃ القسام، یعنی تقسیم کرنے والا، تقسیم کرنے کی اگر اجرت لے تو یہ جائز ہے یا ناجائز؟ اس کا فیصلہ حدیث الباب سے ہوگا

ایاکم والقُسَامَۃ، قال: فقلنا: وما القُسَامۃ؟ قال: الشئ یکون بین الناس فینتقص منہ،

**شرح الحدیث** آپ نے ارشاد فرمایا کہ بچاؤ اپنے آپ کو تقسیم کی اجرت لینے سے۔ کسی راوی نے اپنے استاذ سے پوچھا کہ قُسامہ سے کیا مراد ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ایک شئ چند لوگوں کے درمیان مشترک ہے تقسیم کرنے والا جب اس چیز کو شرکاء کے درمیان تقسیم کرنے لگے تو اس میں کمی کرے، یعنی اس میں سے کچھ اپنے لئے نکال لے، بظاہر مطلب یہ ہے کہ بغیر ان سے اجازت لئے، اپنی وجاہت اور چودھراہٹ کی وجہ سے جیسا کہ بعد والی روایت میں آرہا ہے

الرجل یکون علی الفئام علی الناس فیاخذ من حظ ھذا وحظ ھذا۔

یعنی ایک شخص جو جماعتوں پر حاوی ہے (جیسے چودھری ہوا کرتے ہیں) کچھ اسکے حصہ میں سے لیتا ہے کچھ فلاں کے حصہ میں سے، اس کو مختصر لفظوں میں اس طرح بھی تعبیر کر سکتے ہیں وہ زبردستی کی کٹوتی جو چودھری کی طرف سے ہو یہ چودھری لوگ ایسے ہی ہوا کرتے ہیں، ان کا اپنی قوم پر بڑا زور ہوتا ہے اور گھمنڈ میں اپنی قوم کے مال میں بلا اجازت تصرف کر لیتے ہیں، یہی ہے وہ چیز جس کو آپ نے فرمایا ایاکم والقسامۃ، اس قسم کی کٹوتی کے عدم جواز اور حرام ہونے میں تو کوئی تامل ہی نہیں ہے، اور حدیث میں اسی کی ممانعت بھی ہے لیکن ترجمۃ الباب میں لفظ "کراء" مذکور ہے یعنی اجرت تو پھر صورت مسئلہ یہ ہوگی کہ جو شخص کسی مشترک چیز کو شرکاء کے درمیان حسب حصص دیانت کے ساتھ تقسیم کرنے جیسے زمین وغیرہ کو پٹواری لوگ کرتے ہیں اور پھر اس تقسیم کی معینہ اجرت لیجائے اس میں تو کوئی کراہت اور عدم جواز کی بات نہیں ہے، چنانچہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ جائز ہے، حضرت شیخ نے اس مسئلہ میں امام مالک کا اختلاف لکھا ہے کہ انہ کرہ اجر القسام صحیح بخاری کی کتاب الاجارۃ میں ترجمۃ الباب میں تعلیقاً اس طرح ہے: ولم یر ابن سیرین باجر القسام بأساً، اور فتح الباری میں ہے: وکرہ مالک اجرۃ القسام وقیل انما کرھہا لانہ کان یرزق من بیت المال فکرہ لہ ان یاخذ اجرۃ اخری، واشار سحنون الی الجواز عند فساد امور بیت المال اھ

## باب فی التجارۃ فی الغزو

حدثنی عبد اللہ بن سلمان ان رجلاً من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حدثہ الخ۔

ایک صحابی فرماتے ہیں کہ جب ہم نے خیبر کو فتح کیا اور مالِ غنیمت میں جو کچھ جس کو ملا سامان یا قیدی وغیرہ وہ اسکو آپس میں بیع وشراء کرنے لگے، تو ایک شخص نے آکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ آج کی اس تجارت

میں مجھے اتنا نفع حاصل ہوا کہ اتنا کسی کو حاصل نہ ہوا ہوگا، قال: ویحك (کلمۃ ترحم و توجع) آپ نے فرمایا افوہ! تو نے کیا کما لیا؟ اس نے عرض کیا میں اپنا مال بیچتا رہا اور دوسرا خریدتا رہا اسی الٹ پھیر میں مجھے تین سو اوقیہ چاندی نفع میں حاصل ہوئی، یعنی بارہ ہزار درہم، تو آپ نے فرمایا کہ میں تجھ کو بتلاؤں، اس سے بہتر نفع حاصل کرنے والے شخص کو اس نے عرض کیا جی کون ہے وہ، آپ نے فرمایا جو شخص فرض نماز کے بعد دو رکعت نفل پڑھے۔

## باب فی حمل السلاح الی ارض العدو

دار الحرب کی طرف کسی طرح اسلحہ کو بھیجنا، اما بطریق البیع کہ دار الحرب جانے والے کے ساتھ کوئی مسلمان ہتھیار فروخت کرے، او بطریق الہبۃ والمبادلۃ کما فی حدیث الباب، ایسا کرنا حنفیہ کے یہاں جائز نہیں، عند الجمہور جائز ہے

عن ذی الجوشن۔ رجل من الضباب۔ قال اتیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔

**شرح الحدیث** ذی الجوشن رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے اسلام سے پہلے کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آیا آپ کے جنگ بدر سے فارغ ہونے کے بعد اپنی گھوڑی کا ایک بچہ لیکر جس گھوڑی کا نام قرحاء تھا (فرس اقرح فی جبہتہ بیاض بقدر درہم، المؤنث قرحاء) اور میں نے آپ کا نام لیکر آپ سے عرض کیا کہ میں آپ کے پاس ابن القرحاء کو لایا ہوں تاکہ آپ اس کو رکھ لیں، قبول کرلیں، آپ نے فرمایا مجھے اس کی ضرورت نہیں، (یعنی مفت بغیر بدل کے) پس اگر تو چاہے کہ میں تجھ کو بدر کی عمدہ زرہوں میں سے ایک زرہ تجھ کو دے کر یہ لوں تو میں یہ کر سکتا ہوں، اسپر میں نے کہا (اگر بدلہ والی بات رکھتے ہو) تو پھر آج میں اس کو (اس گھوڑی کے بچہ کو) ایک غلام کے بدلہ میں بھی آپ کو نہیں دے سکتا، آپ نے فرمایا پھر مجھے ضرورت نہیں اسکی،

قولہ فان شئت ان اقیضك بہ۔ اس لفظ کو نسخۂ ہندیہ میں ضم الف کے ساتھ لکھا ہے، بظاہر یہ لفظ بفتح الہمزہ ہے، قَاضَ یَقِیضُ سے، اس کے معنی عوض دینے کے ہیں۔

## باب فی الاقامۃ بارض الشرك

یعنی دار الحرب میں اقامۃ کا حکم، مقصود منع کو بیان کرنا ہے۔

عن سمرۃ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اما بعد! قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: مَن جَامع المشرك وسکن معہ فانہ مثلہ۔

یہ روایت سمرہ بن جندب کی احادیثِ ستہ میں سے۔ جو ابوداؤد میں ہیں۔ چھٹی یعنی آخری حدیث ہے۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرمارہے ہیں جو مسلمان مشرک کیساتھ اکٹھا ہو کر رہے تو سمجھو وہ اسی جیسا ہے۔

**شرح الحدیث** اس حدیث کی شرح میں تین احتمال ہیں (۱) من جامع المشرک ای فی دار واحدۃ، یعنی خاص ایک ہی گھر میں دونوں رہیں مسلم بھی اور مشرک بھی (۲) او بلد واحد، یعنی ایک ہی شہر میں مسلمان رہے اور مشرک بھی، اس دوسرے مطلب میں پہلی صورت اور پہلا مطلب بطریق اولی داخل ہے لیکن اس کا عکس نہیں، (۳) المراد الاشتراک معہ فی الرسوم والعادات والزیّ والہیئۃ، یعنی جو مسلمان مشرکین کا ساتھ دے ان کے رسوم اور عادات میں اور ایسے ہی صورت شکل اور ہیئت میں ان کی وضع اختیار کرے تو وہ بھی مشرک ہی ہے۔

یہ حدیث اول اور ثانی معنی کے لحاظ سے تو زجر و توبیخ کے قبیل سے ہے اور تیسرے معنی کے اعتبار سے تقریباً اپنے ظاہر پر ہے، اس حدیث میں اس کے بعض معانی کے اعتبار سے ہجرت کی طرف اشارہ ہے، کتاب الجہاد کی ابتداء بھی باب الہجرۃ ہی سے ہے فہذا من حسن الاختتام، واللہ ولی المرام، وبیدہ حسن الخاتمۃ علی الایمان۔

# آخر کتاب الجہاد

وھذا آخر الجزء الرابع من "الدر المنضود علی سنن ابی داؤد" وقد تم تسوید ہذا الجزء فی المدینۃ المنورۃ علی صاحبہا الف الف صلاۃ وتحیۃ وقد اعاننی فی تسوید ہذا الجزء العزیز المحترم المولوی حبیب اللہ الجمبارنی ثم المدنی المظاہری تحریراً واملاءً وفی جمع المواد من شروح الحدیث وکتب الفقہ للائمۃ الاربعۃ وغیرہما من کتب الرجال والسیر والتاریخ بجہد بلیغ واستعداد تام، فجزاہ اللہ تعالیٰ خیراً ورزقنی وایاہ لما یحبہ ویرضاہ۔

محمد عاقل عفا اللہ عنہ

۹ محرم الحرام ۱۴۲۲ھ

# مکتوب گرامی

## مکرم ومحترم مولانا برُہان الدّین صاحب سنبھلی زید مجدہم

صدر شعبۂ تفسیر، واستاذ حدیث، وناظم تحقیقات شرعیہ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

............ مولانا محمد عاقل صاحب دامت برکاتکم ومدت فیوضکم۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

مزاج گرامی؟ خدا کرے بہمہ وجوہ مع الخیر ہوں۔

کوئی ایک ہفتہ ہوا جناب کا گرانقدر علمی تحفہ۔ الدرالمنضود جلد چہارم۔ موصول ہوا۔ آپ نے جس درجہ اس میں محنت اور عرق فشانی کی ہے اس کا اندازہ دراصل وہی لگا سکتا ہے جس نے اس کوچہ کی سیر کی ہے، راقم بھی چونکہ اس کوچہ کا بھٹکتا راہی ہے (یا رہا ہے) اسلئے اسے قدروقیمت کا اندازہ کرنے میں دشواری نہیں ہوئی۔ بعض جگہیں تو بے ساختہ "سبحان اللہ۔ الحمدللہ، للہ درّہٗ" جیسے دعائیہ اور تعریفی کلمات کا صحیح محل معلوم ہوئیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعاء ہے کہ یہ فیض برابر جاری رہے۔

"قال ابوداؤد" کی گتھی سلجھانے میں جو آپ نے ژرف نگاہی اور بیدار مغزی کا ثبوت دیا ہے وہ درحقیقت کتاب کی قدروقیمت کا تعین کرنے میں معین ہوتا ہے اور قاری کو سکونِ ذہنی عطا کرتا ہے، ورنہ دوسرے پہلوؤں پر تو اور لوگوں نے بھی قابلِ تعریف کام کیا ہے۔ جلد اول مستحاضہ کی بحث میں (اسکے اقسام واحکام) میں جو وضاحت فرمائی ہے وہ بہت ہی نافع ہے۔ اسی بحث میں انواع مستحاضہ کا بیان نمبروار بہت آسان ہے۔

اللہ سے دعاء ہے کہ وہ یہ کام مکمل کرائے تاکہ اہل علم (خاص طور سے مدرسین) کو زیادہ سے زیادہ آسانی میسر آجائے۔ اس وقت تو جلد رابع کی وصولیابی کی اطلاع اور اس پر شکر گذاری کا اظہار مقصود ہے، کتاب پر اظہار رائے نہیں۔ دعائے خیر میں یاد رکھنے کی خصوصی درخواست ہے۔ والسلام

احقر

محمد برہان الدین

۱۷/۶/۲۳ھ

# اوّل کتاب الضحایا

یہاں نسخے مختلف ہیں، ایک نسخہ میں "ضحایا" کے بجائے "الاضاحی" ہے، امام بخاری نے بھی "الاضاحی" کا لفظ اختیار کیا ہے، ہمارے نسخہ میں اسی سرخی کے بعد حدیث شروع ہورہی ہے، وفی بعض النسخ۔ کما فی حاشیۃ البذل۔ "باب ماجاء فی ایجاب الاضاحی" کی زیادتی ہے۔

**مباحث ستہ مفیدہ** یہاں چند امور قابل ذکر ہیں (۱) اس کتاب کی ماقبل سے مناسبت (۲) اضحیہ لغۃً وشرعاً (۳) اختلافہم فی حکمہا (۴) عدد ایام اضحیہ میں اختلاف (۵) وقت ذبح کی ابتداء۔ (۶) مشروعیۃ اضحیہ کی ابتداء۔

**بحث اوّل:۔** اس کتاب کی مناسبت کتاب الجہاد سے ظاہر ہے کہ جہاد میں اپنی جان ومال دونوں کا انفاق اور قربانی ہوتی ہے، اور اضحیہ میں مال خرچ کرکے حیوان کی قربانی ہوتی ہے۔

ہمارے یہاں اس کے بعد کتاب الصید آرہی ہے، بخاری میں اس کے برعکس "کتاب الصید والذبائح" کتاب الاضاحی سے پہلے ہے۔

**بحث ثانی:۔** بذل المجہود میں اس میں چار لغات لکھے ہیں[۱]۔ اُضحِیۃ (بضم الہمزہ) اِضحِیۃ (بکسر الہمزہ) اس کی جمع "اضاحی" ہے جیسے اُمنیۃ کی جمع امانی، ضَحِیۃ اس کی جمع "ضحایا"، کعطیۃ وعطایا، "اضحاۃ" اس کی جمع "اضحیٰ" جیسے ارطاۃ کی جمع ارطیٰ، اھ۔

وفی الدر المختار: الاضحیۃ لغۃً اسم لما یذبح ایام الاضحیٰ، من تسمیۃ الشئ باسم وقتہ اھ وقال الکرمانی، وھی ما یذبح یوم العید تقربا الی اللہ تعالیٰ، وسمیت بذلک لانہا تفعل بالضحیٰ اھ (الحل المفہم صـ۲)

اضحیہ کی مشروعیت کتاب وسنت اور اجماع تینوں سے ہے، اما الکتاب فقولہ تعالیٰ "فصل لربک وانحر"، قال بعض اھل التفسیر: المراد بہ الاضحیۃ بعد صلاۃ العید، واما السنۃ فماروی عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ضحّیٰ بکبشین املحین، الحدیث متفق علیہ، واجمع المسلمون علی مشروعیتہا (اوجز عن المغنی)

**بحث ثالث:۔** اضحیہ کے حکم میں وجوب اور سنیت کے اعتبار سے اختلاف ہے، اکثر علماء کے نزدیک

---

[۱] وفی الاوجز صـ۲۱۲ عن ابن عابدین: فیہ ثمان لغات: الاضحیۃ بضم الہمزہ وکسرہا مع تشدید الیاء وتخفیفہا، وضحیۃ بلا ہمز بفتح الضاد وکسرہا، واضحاۃ بفتح الہمزہ وکسرہا، اھ۔

جس میں ائمہ ثلاثہ بھی ہیں یہ سنت مؤکدہ ہے، امام مالک کا قول مشہور یہی ہے[1]، اور حنفیہ اور امام مالک۔فی روایۃ۔ کے نزدیک قربانی واجب ہے، وحکی العینی عن الہدایۃ۔ الاضحیۃ واجبۃ علی کل مسلم حرمقیم موسر اما الوجوب فقول ابی حنیفۃ ومحمد واحدی الروایتین عن ابی یوسف، وعنہ انہا سنۃ، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ امام طحاوی نے اس کا وجوب امام ابوحنیفہ کا قول قرار دیا ہے، اور صاحبین کا قول یہ کہ وہ سنت مؤکدہ ہے، دلیل وجوب ابن ماجہ کی روایت ہے من حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ مرفوعاً من کانت لہ سعۃ ولم یضح فلا یقربن مصلانا، قال العینی واخرجہ الحاکم وقال صحیح الاسناد اھ وبسط الشیخ فی البذل —— فی مستدلات الحنفیۃ فارجع الیہ ومن الاوجز)

**انواع اضحیہ** بذل میں لکھا ہے اضحیہ کی دو قسمیں ہیں، واجب اور تطوع، اور پھر واجب کی چند قسمیں ہیں، ایک وہ جس کا وجوب غنی اور فقیر دونوں پر ہو جیسے نذر کی قربانی اس کا وجوب مطلقاً ہے اسلئے کہ وجوب نذر کی وجہ سے ہے جس میں فقیر اور غنی دونوں برابر ہیں، اور ایک قسم وہ ہے جو واجب ہو فقیر پر نہ کہ غنی پر جیسے وہ جانور جس کو فقیر آدمی قربانی کی نیت سے خریدے اس لئے کہ وہ جانور شراء کی وجہ سے متعین ہو گیا بخلاف غنی کے کہ اگر وہ کوئی جانور قربانی کی نیت سے خریدے تو اس پر شراء کی وجہ سے اس کی قربانی واجب نہ ہوگی اس کو چھوڑ کر دوسری کرسکتا ہے، تیسری قسم وہ ہے مایجب علی الغنی دون الفقیر، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ نہ نذر پائی جائے نہ شراء اھ۔

**اضحیہ کیلئے غنی شرط ہے یا نہیں؟** اس کے بعد سمجھئے کہ حنفیہ کے نزدیک جیساکہ اوپر ہدایہ سے گذر چکا اضحیہ کے وجوب کے لئے غنی شرط ہے اور جمہور کے نزدیک اگرچہ قربانی تو سنت مؤکدہ ہے واجب نہیں اب یہ کہ تاکد سنیت کے لئے غنی شرط ہے یا نہیں؟ تو کتب مالکیہ میں تو غنی کو شرط قرار دیا ہے ان کے نزدیک جو شخص قوت عام کا مالک نہ ہو اس کے حق میں سنت نہیں، اور کتب شافعیہ میں تصریح ہے کہ اس کے لئے غنی شرط نہیں مستطیع ہونا کافی ہے۔ مسافر پر اضحیہ ہے یا نہیں؟ اس پر مستقل کلام "باب فی المسافر یضحی" کے ذیل میں آرہا ہے۔

فائدہ:۔ باب کی آخری حدیث: ولکن تاخذ من شعرک واظفارک الخ کے ذیل میں بذل المجہود میں لکھا ہے

---

[1] اب یہ کہ سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے یا علی العین سو مالکیہ کے یہاں تو تصریح ہے سنت مؤکدہ لعینہ کی ففی حاشیۃ الشرح الصغیر للدردیر ج۱ صہ۶۴۹ قولہ سن وتاکد عیناای علی المشہور، وقیل انہا واجبۃ، وقولہ عینا ای علی کل واحد بعینہ ممن استوفی الشروط الآتیۃ اھ اور کتب شافعیہ میں اس کو سنت علی الکفایہ لکھا ہے ففی شرح الاقناع صـ والتضحیۃ سنۃ مؤکدۃ فی حقنا علی الکفایۃ ان تعدد اہل البیت فاذا فعلہا واحد من اہل البیت کفی عن الجمیع والافسنۃ عین اھ وقال الحافظ فی الفتح ج۱۰ صـ۳ وہی عند الشافعیۃ والجمہور سنۃ مؤکدۃ علی الکفایۃ اھ

ثم ظاہر الحدیث وجوب الاضحیۃ الاعلی العاجز ولذا قال جمع من السلف تجب علی المعسر ویؤیدہ حدیث یا رسول اللہ استدین واضحی قال نعم فانہ دین مقضی الی آخر ما فی البذل، یعنی بعض علماء کے نزدیک فقیر پر بھی قربانی واجب ہے اس لئے کہ حدیث میں ہے ایک سائل کے سوال پر آپ نے فرمایا کہ ہاں قرض لے کر بھی قربانی کرو اس لئے کہ یہ دین ادا ہو جائے گا، یا مطلب یہ کہ یہ قربانی آدمی پر ایک قسم کا دَین اور واجب ہے۔

**بحث رابع:-** ایام اضحیہ کی تعیین و تعداد میں کافی اختلاف ہے جس کو حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ نے اوجز صہ۳۰ میں تحریر فرمایا ہے، اس کے آخر میں حضرت شیخ لکھتے ہیں: والجملۃ ان فی تعیین ایام الاضحیۃ سبعۃ مذاہب الاول یوم النحر فقط وہو مذہب داؤد وابن سیرین۔ الثانی ثلاثۃ ایام وہو مذہب الائمۃ الثلاثۃ وغیرہم۔ الثالث اربعۃ ایام وہو مذہب الشافعی وغیرہ۔ الرابع یوم النحر وستۃ ایام بعدہ وھو قول قتادۃ۔ الخامس عشرۃ ایام حکاہ ابن التین السادس الی آخر ذی الحجۃ وہو مذہب ابن حزم (لروایۃ ابی سلمۃ بن عبد الرحمن وسلیمان بن یسار قالا بلغنا ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال الاضحی الی ھلال المحرم لمن استأن بذلک (کذا فی المحلی) السابع یوم فی الامصار وثلاثۃ فی منی وہو قول سعید بن جبیر وجابر بن زید، الی آخر ما فی الاوجز اور" متن ابی شجاع صہ۲۴۳" میں ہے ووقت الذبح من وقت صلاۃ العید الی غروب الشمس من آخر ایام التشریق اھ اور اس کے حاشیہ میں ہے یعنی گیارہ ذی الحجہ اور بارہ اور تیرہ روی ابن حبان عن جبیر بن مطعم رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم "وکل ایام التشریق ذبح"، ای وقت للذبح اھ اس تفصیل سے معلوم ہوا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایام اضحیہ تین ہیں اور شافعیہ کے نزدیک چار دن ہیں دس ذی الحجہ سے لے کر تیرہ کی شام تک۔

**بحث خامس:-** وقت ذبح کی ابتداء کب سے ہے سو اس پر تو علماء کا اتفاق ہے ان الذبح قبل صلاۃ العید لایجوز، اور اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ امام کی قربانی سے قبل دوسرے لوگوں کے لئے قربانی جائز ہے یا نہیں، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے، امام مالک کے نزدیک ذبحِ امام سے قبل کسی کے لئے ذبح کرنا جائز نہیں، وسبب اختلافہم اختلاف الآثار فی ھذا الباب، وذلک انہ جاء فی بعضہا انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم امر لمن ذبح قبل الصلاۃ ان یعید الذبح وفی بعضہا انہ امر لمن ذبح قبل ذبحہ ان یعید، خرجہ مسلم، الی آخر ما فی الاوجز، اس میں مزید تفصیل باب ما یجوز فی الضحایا من السن کے آخر میں آرہی ہے۔

**بحث سادس:-** قربانی کی مشروعیت کی ابتداء قرآن کریم میں مذکور ہے، چنانچہ ارشاد ہے:- فلما بلغ معہ السعی قال یا بنی انی اری فی المنام انی اذبحك فانظر ماذا تری الآیۃ، حضرت ابراہیم علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام کے جبتک اولاد نہ ہوئی تھی تو انہوں نے اللہ تعالیٰ شانہ سے دعاء کی، رب ھب لی من الصالحین فبشرناہ بغلام حلیم، اس کے بعد وہ اوپر والی آیت مذکور ہے کہ جب وہ فرزند (اسمٰعیل علیہ السلام) ایسی عمر کو پہونچا کہ

اپنے باپ کے ساتھ چلنے پھرنے لگا بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ اس وقت ان کی عمر تیرہ سال کی ہو چکی تھی تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے اس اکلوتے بیٹے سے فرمایا برخوردار میں خواب میں دیکھتا ہوں کہ میں تم کو ذبح کر رہا ہوں سو تم بھی سوچ لو کہ تمہاری کیا رائے ہے، اس پر انہوں نے عرض کیا یا ابت افعل ما تؤمر، اباجان جس بات کا آپ کو حکم دیا گیا ہے آپ اس کو کر گذریئے الی آخر القصۃ جس میں یہ ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام چھری چلانے لگے تو بار بار چلانے کے باوجود گلا کٹتا نہیں تھا ونادیناہ ان یا ابراہیم قد صدقت الرؤیا الآیۃ روایات میں ہے کہ حضرت ابراہیم نے یہ آسمانی آواز سن کر اوپر کی طرف دیکھا تو حضرت جبریل علیہ السلام ایک مینڈھا لئے کھڑے تھے، یہ جنتی مینڈھا حضرت ابراہیم علیہ السلام کو عطا ہوا اور انہوں نے اللہ تعالیٰ شانہ کے حکم سے اپنے بیٹے کے بجائے اس کو قربان کیا۔ (معارف القرآن ملخصاً)

یہ مضمون سنن ابن ماجہ اور مسند احمد کی روایت میں اس طرح مذکور ہے عن زید بن ارقم قال قال اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ماھذہ الاضاحی یارسول اللہ؟ قال سنۃ ابیکم ابراہیم علیہ السلام قالوا فما لنا فیھا یا رسول اللہ؟ قال بکل شعرۃ حسنۃ الحدیث آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بھی یہی ارشاد فرما رہے ہیں کہ یہ اضحیہ ہمارے باپ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے اس کی ابتداء وہاں سے ہوئی ہے۔

انبأنا مخنف بن سُلیم قال: ونحن وقوف مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بعرفات قال یا یھا الناس ان علی اھل کل بیت فی کل عام اُضحیۃً وعتیرۃ الخ

مخنف بن سلیم صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جس وقت ہم حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ عرفات میں وقوف کرنے والے تھے تو آپ نے فرمایا اے لوگو! ہر گھر والے کے اوپر اور ان کے ذمہ ہر سال میں اضحیہ اور عتیرہ ہے، اور پھر فرمایا آپ نے جانتے ہو عتیرہ کیا چیز ہے؟ عتیرہ وہی ہے جس کو لوگ رَجَبِیّہ کہتے ہیں۔

**وجوب اضحیہ کی دلیل** حنفیہ نے اس حدیث سے وجوب اضحیہ پر استدلال کیا ہے اس لئے کہ لفظ "علی" الزام اور وجوب کے لئے آتا ہے، اور دوسری چیز جو اس حدیث میں مذکور ہے، یعنی عتیرہ، وہ عند الجمہور دوسری احادیث کی بنا پر منسوخ ہے لہٰذا قربانی کا وجوب باقی رہا، عتیرہ کی تفسیر جیسا کہ خود اس حدیث میں مذکور ہے اس ذبیحہ اور قربانی کا نام ہے جو ابتداء اسلام میں رجب کے عشرۂ اولیٰ میں کی جاتی تھی، اسی لئے اس کو رجبیہ بھی کہتے ہیں۔

یہاں ایک تیسری چیز اور ہے جو احادیث میں وارد ہے یعنی فَرَع، ان دونوں کا ذکر کتاب الاضحیہ کے اخیر میں آخری باب "باب فی العتیرۃ" میں آرہا ہے لہٰذا ان دونوں پر کلام انشاء اللہ تعالیٰ اسی جگہ آئے گا۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: امرت بیوم الاضحیٰ عیداً جعلہ اللہ لہذہ الامۃ الخ

**شرح الحدیث** آپ فرمارہے ہیں کہ مجھ کو اس بات کا حکم کیا گیا ہے کہ میں یوم الاضحیٰ کو عید کا دن مناؤں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس دن کو میری امت کے لئے عید کا دن قرار دیا ہے (اور چونکہ اس دن کے احکام میں سے ایک حکم شرعی قربانی کا بھی ہے اسلئے سائل نے آپ سے وہ سوال کیا جو یہاں حدیث میں مذکور ہے وہ یہ کہ) ایک صحابی نے عرض کیا کہ اگر میرے پاس منیحہ کے علاوہ کچھ اور نہ ہو تو کیا میں اسی کی قربانی کرلوں؟ تو آپ نے فرمایا نہیں بلکہ تو ایسا کر کہ اس دن میں اپنے بال اور ناخن تراش، اور اپنی لبیں لے اور زیر ناف بالوں کا حلق کر، تیری پوری قربانی اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہی ہے۔

آپ نے ان مذکورہ امور کو گویا اس کے حق میں قربانی کا بدل قرار دیا۔

منیحہ کا اطلاق اس دودھ دینے والی اونٹنی یا بکری پر ہوتا ہے جس کو اس کا مالک کسی دوسرے ضرورت مند شخص کو کچھ مدت کے لئے دیدے تاکہ وہ اس کے دودھ سے اس مدت میں منتفع ہوتا رہے اور پھر اس جانور کو اس کے مالک کی طرف لوٹادے، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان صحابی کو اس منیحہ کی قربانی سے منع فرمادیا، یا تو اس لئے کہ وہ اس کی ضرورت کی چیز بھی اس کے پاس اس کے علاوہ کوئی اور دودھ کا جانور نہیں تھا (کذا فی البذل) اور یا اس لئے منع فرمایا کہ جیسا کہ ابھی اوپر گذرا منیحہ کا تو آدمی خود مالک نہیں ہوتا، وہ دوسرے کی چیز ہوتی ہے جس کو بعد میں واپس کیا جاتا ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

# باب الاضحیۃ عن المیت

عن حنش قال رأیت علیاً یضحی بکبشین فقلت لہ ماھذا الخ

حنش کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھا کہ وہ ہمیشہ دو مینڈھوں کی قربانی کرتے تھے تو میں نے اس کے بارے میں ان سے سوال کیا کہ آپ دو جانور کی قربانی کیوں کرتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا: اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ کو وصیت فرمائی تھی کہ میں آپ کی طرف سے قربانی کیا کروں، لہذا ایک کی قربانی میں اپنی طرف سے کرتا ہوں اور دوسرے کی آپ کی طرف سے۔

یہ روایت ترمذی میں بھی ہے اور اس کے اخیر میں یہ زیادتی ہے "فلا ادعہ ابداً" کہ میں اس کو چھوڑوں گا نہیں بلکہ ہمیشہ اسی طرح کرتا رہوں گا۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** امام ترمذی فرماتے ہیں: بعض اہل علم کے نزدیک میت کی طرف سے قربانی کرنا جائز ہے اور بعض اس کو جائز نہیں سمجھتے، اور پھر عبداللہ بن المبارک کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ میت کی جانب سے صدقہ کیا جائے نہ کہ قربانی، اور اگر کوئی شخص میت کی جانب سے قربانی کرے تو اسمیں سے خود کچھ نہ کھائے بلکہ سبھی کو صدقہ کردے اھ جمہور یہ کہتے ہیں، کہ

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا اپنی پوری امت کی طرف سے قربانی کرنا ثابت ہے جس میں احیاء اور اموات سبھی داخل ہیں، نیز یہ بھی ثابت نہیں کہ آپ جو قربانی امت کی طرف سے کرتے تھے اس میں سے خود کچھ نوش نہیں فرماتے تھے بلکہ سب صدقہ کردیتے تھے، اور حنفیہ کا مسلک اس میں وہ ہے جو الکوکب الدری صہ میں مذکور ہے، ففیہ: قولہ ولم یر بعضہم ان یضحی عنہ، وھولاء حملوا ھذا الحدیث علی الخصوصیۃ، وعندنا لہ ان یضحی عن المیت غیرانہ ان کان بوصیۃ منہ لیس لہ ان یاکل منہ، وان لم یکن وصیۃ منہ حل لہ اکلہا کما فی اضحیۃ نفسہ من غیر فصل اھ

والحدیث اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

# باب الرجل یاخذ من شعرہ فی العشر وھو یرید ان یضحی

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من کان لہ ذِبح یذ بحہ فاذا اُھِلّ ھلال ذی الحجۃ فلا یاخذنّ من شعرہ الخ۔

لفظ، ذِبح، کسر ذال کے ساتھ ہے یعنی ذبیحہ، وہ جانور جس کو ذبح کرنے کا ارادہ ہے کما فی قولہ تعالیٰ، وفدیناہ بذبح عظیم، اور جو ذَبح بالفتح ہے وہ مصدر ہے۔

یعنی جس شخص کا ارادہ قربانی کرنے کا ہو تو اس شخص کو یکم ذی الحجہ سے لیکر قربانی کرنے تک حلقِ شعر یا تقلیم اظفار نہ کرنا چاہیئے۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** یہ نہی ظاہریہ اور حنابلہ کے نزدیک تحریم کے لئے ہے اور امام شافعی ومالک کے نزدیک کراہت کے لئے ہے، اور حنفیہ کے نزدیک خلاف اولیٰ ہے کما فی البذل،

امام ترمذی اس حدیث کے بعد لکھتے ہیں: والی ھذا الحدیث ذھب احمد واسحاق ورخص بعض اہل العلم فی ذلک فقالوا لاباس ان یاخذ من شعرہ واظفارہ وھو قول الشافعی واحتج بحدیث عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یبعث بالہدی من المدینۃ فلا یجتنب شیئا مما یجتنب منہ المحرم اھ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے امام شافعی کا مسلک اس میں کراہت تنزیہی لکھا ہے، غالبا امام ترمذی کی مراد لاباس سے یہی ہے یعنی جائز مع الکراھۃ، اس کے بعد امام ترمذی نے امام شافعی کی دلیل میں حدیث عائشہ کو پیش فرمایا ہے، اس کا جواب عرف الشذی صہ میں

شاہ صاحب نے یہ دیا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا بعث ھدی غیر ذی الحجہ میں ہوتا تھا اسی لئے آپ اس سے اجتناب نہیں فرماتے تھے، نیز شاہ صاحب فرماتے ہیں والغرض التشاکل بالحجاج یعنی حدیث الباب میں اخذ شعر اور تقلیم الاظفار کی جو ممانعت ہے اس سے مقصود قربانی کرنے والے کو مشابہت اختیار کرنا ہے حاج محرم کے ساتھ۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی، وابن ماجہ بمعناہ قالہ المنذری۔

# باب مایستحب من الضحایا

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم امر بکبش اقرن یطأ فی سواد وینظر فی سواد الخ۔

**شرح الحدیث** یعنی آپ نے ایسے خوبصورت مینڈھے کی قربانی کا حکم فرمایا جس میں یہ اوصاف پائے جاتے ہوں کہ سینگوں والا ہو، چلتا ہو سیاہی میں یعنی اس کی ٹانگیں سیاہ ہوں، اور دیکھتا ہو سیاہی میں یعنی اس کی آنکھیں خوبصورت سرمگیں ہوں، بیٹھتا ہو سیاہی میں یعنی اس کا پیٹ اور پہلو سیاہ ہو، پھر آپ نے فرمایا اے عائشہ چھری لیکر آؤ اور اس کی دھار پتھر پر رگڑ کر تیز کرو، پھر آپ نے اس کو لٹایا اور ذبح کیا اور ذبح کے وقت یہ پڑھا، بسم اللہ اللھم تقبل من محمد وآل محمد ومن امۃ محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم)

قربانی کے جانور کو ذبح کے وقت اس کی بائیں کروٹ پر لٹایا جائے جس سے اس کا سر ذابح کی بائیں طرف ہو جائے اور وہ اس کے سر کو بائیں ہاتھ سے دبا کر دائیں ہاتھ سے بسہولت ذبح کر سکے، قالہ النووی وذکر اتفاق العلماء علیہ نیز اس کی شکل یہ ہوگی کہ اضحیہ کا سر بجانب جنوب اور ٹانگیں شمال کی جانب میں رکھی جائیں اور بائیں کروٹ پر لٹایا جائے تاکہ جانور کا استقبال قبلہ ہو جائے۔

اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ نے ایک مینڈھے کی قربانی اپنی اور اپنے اہل بیت بلکہ اپنی تمام امت کی طرف سے کی، کیا ایک بکری کی قربانی چند لوگوں کی طرف سے ہو سکتی ہے، اس مسئلہ کے لئے آگے کتاب میں مستقل ایک باب آرہا ہے "باب فی الشاۃ یضحیٰ بہا عن جماعۃ"

**قربانی کے جانور میں شرکت اور اسمیں مذاہب ائمہ کی تفصیل وتحقیق** اس میں بعض علماء جیسے امام مالک واحمد واوزاعی کا مسلک یہی ہے کہ ایک بکری پورے ایک گھر والوں کی طرف سے کرنا جائز ہے اگرچہ وہ سات سے بھی زائد ہوں، اور دو گھر والوں کی طرف سے جائز نہیں اگرچہ ان کی تعداد سات سے کم ہو، کذا فی البدائع وغیرہ وکیجئے تفصیل المذاہب۔ حنفیہ کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے یا تو یہ کہا جائے کہ یہ حدیث منسوخ ہے اس حدیث کی بنا پر جو آئندہ "باب البقر عن کم تجزیٔ" کے تحت آرہی ہے

اور یا یہ کہا جائے کہ یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہے، اور تیسری تاویل یہ کی گئی ہے کہ اس سے مقصود مشارکۃ فی الثواب ہے نہ کہ تضحیہ عن الجمیع، واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ آخری توجیہ زیادہ عمدہ معلوم ہوتی ہے۔

مؤطا مالک میں "الشرکۃ فی الضحایا" عنوان کے تحت اوجز ج ۴ میں حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ نے مذاہب ائمہ اس طرح لکھے ہیں امام مالک کا مسلک علامہ باجی مالکی سے یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک ھدی واجب میں اور اضحیہ میں یہ بات جائز نہیں ہے کہ ایک جماعت قربانی کے جانور کی قیمت میں شریک ہو کر خریدیں اور اس کی قربانی کریں خواہ وہ بقرہ ہو یا بدنہ، اور ہدی تطوع میں ان کے دو قول ہیں، قول مشہور یہی ہے کہ اس میں بھی اشتراک جائز نہیں، اور دوسری روایت اس میں ان سے جواز کی ہے، اس کے بعد لکھتے ہیں کہ امام مالک کے نزدیک یہ بات جائز ہے کہ ایک شخص کے لئے قربانی کا جانور ہو اور وہ اس کی قربانی کرے اپنی طرف سے اور اپنے اہل وعیال کی طرف سے اگرچہ وہ سات سے زائد ہوں اھ گویا اس کا حاصل یہ ہوا کہ امام مالک کے نزدیک قربانی کا جانور بقرہ ہو یا بدنہ یا شاۃ اس کی قربانی ایک ہی شخص کی طرف سے ہو سکتی ہے، ہاں خاص اپنے اہل بیت کی اس میں اگر نیت کرلے تو وہ درست ہے چاہے وہ اہل بیت سات سے زیادہ ہی کیوں نہ ہوں، اور حنفیہ کا مسلک باجی نے یہ بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک ھدی اور اضحیہ ہر دو میں سات شخصوں کی شرکت ہو سکتی ہے (ای فی البدنۃ والبقرۃ) بشرطیکہ تمام شرکاء کا مقصود اس ذبح سے قربت ہو گو وجوہ قربت مختلف ہوں، جیسے جزاء صید اور فدیۂ اذی وغیرہ، اور اگر ان شرکاء میں سے کسی شریک کا مقصود قربت نہ ہو بلکہ لحم مقصود ہو تو وہ قربانی درست نہ ہوگی وہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک ہر صورت میں جائز ہے (سب کا مقصد قربت ہو یا نہ ہو) اور ان دونوں (حنفیہ شافعیہ) کا اس پر اتفاق ہے کہ سات سے زائد کی شرکت جائز نہیں، فالخلاف بیننا وبینہم فی فصلین احدہما انہ لایجوز الاشتراک فی الرقبۃ عندنا ویجوز عندہم والثانی انہ یجوز عندنا[عہ] ان تنحر البدنۃ الواحدۃ عن اکثر من سبعۃ وعندہم لایجوز ذلک اھ علامہ باجی نے حنابلہ کا مسلک نقل نہیں کیا، ابن قدامہ نے ان کا مسلک اس میں حنفیہ اور شافعیہ ہی کے موافق لکھا ہے، یعنی یہ کہ بدنہ وبقرہ میں سات نفر کی شرکت ہو سکتی ہے، نیت قربت کا ہونا شافعیہ کی طرح ان کے یہاں بھی ضروری نہیں اور مالکیہ کے نزدیک تو چونکہ نفس شرکت ہی جائز نہیں اس لئے وہاں اتحاد نیت یا اختلاف نیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا) ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ بدنہ وبقرہ میں سات کی شرکت مطلقاً جائز ہے سواء کان المشترکون من اہل بیت او لم یکونوا، پھر آگے ابن قدامہ نے کفایۃ عن اہل بیت واحد والے مسئلہ میں لکھا ہے ولاباس ان یذبح الرجل عن اہل بیتہ شاۃ واحدۃ او بقرۃ او بدنۃ نص علیہ احمد وبہ قال مالک واللیث والاوزاعی اھ

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ شاۃ کے بارے میں شافعیہ وحنابلہ مالکیہ تینوں کی کتب فروع میں یہ ملتا ہے انہا تجزئ عن الرجل وعن اہل بیتہ وان کانوا سبعۃ او اکثر، لیکن جائز ہونے کا مفہوم ان کے نزدیک یہ ہے کہ اضحیہ تو ذابح ہی کی

عہ ای عند المالکیہ لان القائل ہو العلامۃ الباجی۔

طرف سے سمجھی جائے گی اور ثواب کا استحقاق بھی خاص اسی کیلئے ہوگا لیکن چونکہ ان حضرات کے نزدیک قربانی سنت علی الکفایہ ہے اسلئے یہ ایک شخص کا قربانی کرنا اس کے تمام اہل بیت کی طرف سے کفایت کرجائیگا جس کو ان کی کتابوں میں سقوط الطلب سے تعبیر کیا گیا ہے یعنی اس قربانی کے بعد باقی گھر والوں سے اضحیہ کا شرعاً مطالبہ نہیں رہا[۱] اور حدیث الباب جس میں یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے کبش واحد کی قربانی اپنی اور پوری امت کی جانب سے فرمائی اس کو انہوں نے خصوصیت پر محمول کیا ہے حصول ثواب للامۃ کے حق میں۔

والحدیث اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

نحر سبع بدنات بیدہ قیاما وضحی بالمدینۃ بکبشین اقرنین املحین۔

**شرح الحدیث** یہ حدیث بخاری کی کتاب الحج میں "باب من نحر هدیہ بیدہ" اسی طریق سے اسی طرح مروی ہے بظاہر نحر بُدن کا واقعہ مکہ مکرمہ کا ہے، اور کبشین املحین کی قربانی کا واقعہ۔ جیساکہ روایت میں تصریح ہے۔ مدینہ منورہ کا ہے، اب یہ سوال ہوگا کہ حج میں تو آپ نے جیساکہ روایات میں تصریح ہے ایک سو ھدایا کا نحر فرمایا تھا اس کا جواب کتاب الحج کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اس میں روایات مختلف ہیں سبع بدنات کی بھی ایک روایت ہے، اور سبع کی تخصیص کی ایک وجہ کتاب الحج میں یہ گذر چکی کہ یعنی ان میں سے ہر ایک آپکے قریب ہو رہی تھی کہ دیکھیں ہم میں سے کس سے ابتداء فرماتے ہیں۔ کلھن یزدلفن الیہ بایتھن یبدأ[۲]

املح وہ جانور جس کے بالوں کی سفیدی اس کی سیاہی پر غالب ہو (بذل) وفی المرقات: الاملح افعل من الملحۃ وھی بیاض یخالطہ السواد وعلیہ اکثر اہل اللغۃ وقیل بیاضہ اکثر من سوادہ، وقیل ھو نقی البیاض اھ (عون)

تنبیہ:- یہ حدیث بتمامہ صحیح بخاری میں موجود ہے کما تقدم فالعجب من الحافظ المنذری حیث قال اخرج البخاری قصۃ الکبشین فقط بنحوہ۔

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال ذبح النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

---

[۱] ففی شرح الاقناع من فروع الشافعیۃ ص۲۴۰ وتجزئ البدنۃ عن سبعۃ وکذا البقرۃ، وتجزئ الشاۃ عن واحد فقط، فان ذبحہا عنہ وعن اہلہ او عنہ واشرک غیرہ فی ثوابہا جاز اھ وفی ہامشہ: والشاۃ عن واحد فقط فان قلت ہذا مناف لما بعدہ حیث قال فان ذبحہا عنہ وعن اہلہ الخ اجیب بانہ لا منافاۃ، لان قولہ عن واحد ای من حیث حصول التضحیۃ حقیقۃ، وما بعدہ الحاصل للغیر انما ھو سقوط الطلب عنہ، واما الثواب والتضحیۃ حقیقۃ فخاصان بالفاعل علی کل حال اھ وفی الروض المربع ذیل المآرب من فروع الحنابلۃ: تجزئ الشاۃ عن واحد واھل بیتہ وعیالہ والبدنۃ والبقرۃ عن سبعۃ۔ [۲] لیکن ابوداؤد میں یہ حدیث عبد اللہ بن قرط رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے ہے ولفظہ وقرب لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بدنات خمس او ست فطفقن یزدلفن الیہ بایتھن یبدأ الحدیث۔

یوم الذبح کبشین اقرنین املحین موجوئین، وفی بعض النسخ موجئین، وفی بعضہا موجیین یعنی خصی، خطابی کہتے ہیں اس میں دلیل ہے اس بات پر کہ خصی کی قربانی مکروہ نہیں اور بعض اہل علم نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے لنقص العضو، لیکن یہ نقص عیب نہیں ہے اس لئے کہ خصار کی وجہ سے گوشت عمدہ ہوجاتا ہے اور اس کی رائحہ کریہہ دور ہو جاتی ہے۔

اور اس کے بعد والی حدیث میں جس کے راوی ابوسعید خدری ہیں اس میں ہے بکبش اقرن فحیل یعنی ایسا کبش جو جفتی میں بہت عمدہ ہو، اور فحل کا اطلاق مطلق نر پر ہوتا ہے۔ دونوں روایتوں میں بظاہر تعارض ہے جیساکہ ابن العربی نے یہی سمجھا وہ فرماتے ہیں اس حدیث ابوسعید سے اس روایت کی تردید ہورہی ہے جس میں موجوئین وارد ہوا ہے، حافظ فرماتے ہیں یہ بات نہیں بلکہ اس میں احتمال تعدد واقعہ کا ہے ایک مرتبہ آپ نے قربانی خصی کی اور ایک مرتبہ غیر خصی کی۔ (تحفۃ الاحوذی)

حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، اخرجہ ابن ماجہ وحدیث ابی سعید اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

# باب مایجوز فی الضحایا من السن

یعنی کس عمر کے جانور کی قربانی جائز ہے۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لاتذبحوا الامسنۃ الاان یعسر علیکم فتذبحوا جذعۃ من الضأن۔

## مسنہ کا مصداق مع اختلاف ائمہ

آپ فرمارہے ہیں کہ قربانی صرف مُسِنّہ ہی کی کیجئے اور اس سے کم کی نہ کیجئے، مُسِنّہ بمعنی عمر والا جس کو ثنی بھی کہتے ہیں، پھر جاننا چاہیئے کہ مُسِنّہ ہر جانور کا الگ الگ ہوتا ہے، پس مسنۃ الابل وہ ہے جو پانچ سال کا ہوکر چھٹے سال میں داخل ہوجائے اور مسنۃ البقر وہ ہے جو پورے دو سال کا ہوکر تیسرے میں داخل ہوجائے اور غنم میں خواہ وہ بھیڑ ہو یا بکری وہ ہے جو پورے ایک سال کا ہوکر دوسرے میں داخل ہوجائے۔

جاننا چاہیئے کہ غنم جنس ہے جس کی دو صنف ہیں معز (بکری) اور ضأن (بھیڑ) اس کے بعد حدیث میں یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو مُسِنّہ نہ حاصل ہو تو وہ جذع من الضان کرسکتا ہے، جذع لغۃ تو اس کو کہتے ہیں جو پورے ایک سال کا ہو اور شرعاً جو کم از کم چھ ماہ کا ہو ماتمت لہ ستۃ اشہر کذا فی الہدایۃ، اور بعض علماء نے اس کی تفسیر یہ کی ہے ما اتی علیہ اکثر الحول یعنی جس پر سال کا اکثر حصہ گذر چکا ہو، اس حدیث میں جذع کے ساتھ ضأن کی قید ہے اسی لئے جذع من المعز (بکری کا ششماہہ بچہ) ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک جائز نہیں، امام نووی فرماتے ہیں جذع

من الضأن مطلقاً سب علماء کے نزدیک جائز ہے سوا، وجد وغیرہ ام لا، بذل المجہود میں لکھا ہے کہ فقہاء نے جذع کے اندر یہ شرط لگائی ہے کہ وہ ایسا تندرست اور فربہ ہو کہ اگر اس کو پورے سال والوں میں خلط کر دیا جائے تو فرق محسوس نہ ہو۔

یہ جو کچھ ہم نے مسنہ کے مصداق کے بارے میں لکھا اس میں حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک تو بعینہ یہی ہے لیکن شافعیہ اور مالکیہ کا ان میں سے بعض میں اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ کے نزدیک مسنۃ الغنم خواہ وہ معز ہو یا ضأن وہ ہے جو پورے دو سال کا ہو، اور جذع من المعز والضأن وہ ہے جو ایک سال کا ہو، اور مالکیہ کے نزدیک مسنۃ البقر میں اختلاف ہے ان کے نزدیک مسنۃ البقر وہ ہے جو تین سال کا ہو، پس شافعیہ کا اختلاف غنم میں اور مالکیہ کا بقر میں ہوا، نیز اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جذع من الضأن جس کی حدیث میں اجازت دی گئی ہے وہ ائمہ ثلاث کے نزدیک تو وہ ہے جو چھ ماہ کا ہو یا یہ کہئے ایک سال سے کم کا ہو، اور شافعیہ کے نزدیک وہ ہے جو پورے ایک سال کا ہو، یہ بھی جاننا چاہئے کہ جذع من الضأن جو عند الجمہور والائمۃ الاربعۃ جائز ہے اس میں ابن عمر اور زہری کا اختلاف ہے وہ اسکو جائز نہیں رکھتے کما فی الشروح (من الاوجز والبذل)

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

عن زید بن خالد الجہنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قسم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی اصحابہ ضحایا فاعطانی عتوداً جذعاً۔

**شرح الحدیث** یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے اصحاب میں قربانی کے جانور تقسیم فرمائے، آپ نے مجھے بھی ایک بکری کا بچہ (پٹھیا) عطا فرمایا۔ وہ کہتے ہیں میں اس کو لیکر آپ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ تو جذع یعنی ناقص العمر ہے، آپ نے فرمایا تو اس کی قربانی کرلے۔

یہ جذع اگر من المعز تھا تب تو یہ ان صحابی کی خصوصیت ہو گی کسی اور کے لئے جائز نہ ہو گا، اور اگر جذع من الضأن تھا تب خصوصیت پر حمل کی ضرورت نہیں۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم من روایۃ عقبۃ بن عامر الجہنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، قالہ المنذری۔

---

عن عاصم بن کلیب عن ابیہ قال کنا مع رجل ........ فعزت الغنم فامر منادیاً فنادی ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یقول ان الجذع یوفی مما یوفی منہ الثنی۔

کلیب کہتے ہیں کہ ہم ایک صحابی کے ساتھ تھے جن کا نام مجاشع ہے، ایک سال ایسا ہوا کہ بکریوں کی قلت ہو گئی یعنی پوری عمر والیوں کی، تو ان صحابی نے ایک شخص سے یہ اعلان کرایا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمایا کرتے تھے؟ کہ بھیڑ کا شش ماہہ بچہ وہی کام دیتا ہے جو پوری عمر والا دیتا ہے۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن البراء رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال خطبنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یوم النحر بعد الصلاۃ فقال من صلی صلاتنا ونسك نسكنا الخ۔

**شرح الحدیث** یعنی ایک مرتبہ آپ نے دسویں ذی الحجہ کو عید کی نماز کے بعد خطبہ دیا جس میں آپ نے فرمایا کہ جو شخص ہماری طرح اولاً عید کی نماز ادا کرے اور اس کے بعد ہماری طرح قربانی کرے تو اس کی قربانی تو درست ہے اور جو شخص عید کی نماز سے قبل قربانی کرلے تو یہ اس کا ذبح کرنا گوشت کے لئے ہوگا نہ کہ قربانی کے طور پر اس پر ایک صحابی ابو بردہ کھڑے ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ میں نے عید کی نماز سے پہلے قربانی کرلی اس پر آپ نے فرمایا کہ یہ شاۃ تمہاری شاۃ لحم ہے، اس پر انہوں نے عرض کیا کہ میرے پاس ایک بکری کا بچہ ہے جذع جو دو شاۃ لحم سے بھی بہتر ہے، شراح نے لکھا ہے کہ مراد یہ ہے کہ کھانے والوں کے حق میں اس کا گوشت بہت عمدہ ہے یا یہ کہیے کہ چونکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان صحابی کی سابق قربانی کے بارے میں یہ فرمایا تھا کہ وہ قربانی نہیں بلکہ شاۃ لحم ہے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ان صحابی نے عرض کیا کہ میرے پاس ایک بکری ہے جو گو چھوٹی ہے لیکن میری پہلی قربانی کی بکری سے گوشت اور فربہی میں تقریباً دوگنی ہے۔ تو کیا اس کی قربانی میرے لئے کافی ہوگی؟ آپ نے فرمایا تیرے لئے کافی ہوجائے گی اور تیرے علاوہ کسی اور کے لئے کافی نہ ہوگی، بظاہر یہ جذع من المعز ہوگا اسی لئے آپ نے جواز کو ان کے ساتھ مقید فرمادیا، لہٰذا یہ جواز ان ہی صحابی کے ساتھ خاص رہے گا، یہ روایت سنن ترمذی شریف میں بھی ہے ولفظہ: قال (ای البراء) فقام خالی فقال یا رسول اللہ ھذا یوم اللحم فیه مکروہ وانی عجلت نسیکتی۔ وفی آخرہ۔ یا رسول اللہ عندی عناق لبن ھی خیر من شاتی لحم۔ عناق لبن کے معنی شراح نے یہ لکھے ہیں: بکری کا وہ دودھ پیتا بچہ جس کا ابھی تک فطام نہیں ہوا، اور کوکب الدری میں یہ ہے کہا گیا ہے عناق لبن سے مراد یہ ہے کہ وہ بڑی عمدہ نسل کی بکری کا بچہ ہے جو بہت دودھ دینے والا ہے اور کہا گیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ انہا مربّاۃ بلبن کثیر کہ اس کو خوب دودھ پلا پلا کر پرورش کیا گیا ہے تاکہ خوب اچھا اور فربہ ہوجائے اھ۔

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ ترمذی کی اس روایت میں یہ ہے کہ "ھذا یوم اللحم فیه مکروہ"، اسکا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ آج کے دن یعنی قربانی کے دن صبح صبح کے وقت تو گوشت پسند کیا جاتا ہے اور مرغوب ہوتا ہے اور دیر ہونے کے بعد ناپسندیدہ اور غیر مرغوب ہوجاتا ہے اسی لئے میں نے ایسا کیا کہ صبح سویرے قربانی کرلی تاکہ لوگ اس کو بشوق و رغبت کھائیں، ویسے فی نفسہ اس میں روایات مختلف ہیں، چنانچہ مسلم کی ایک روایت میں تو اسی طرح ہے، اور دوسری روایت میں ہے "ھذا یوم اللحم فیه مقروم" جسکے معنی ہیں پسندیدہ کے، یقال قرمت الی اللحم، وقرمته اذا اشتھیته، اس صورت میں معنی حدیث کے ظاہر ہیں کہ چونکہ آج کے دن لوگوں کی رغبت اور اشتہار گوشت کی طرف بہت ہوتی ہے

اس لئے میں نے اپنی قربانی جلدی کرلی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**قربانی کا وقت کب شروع ہوتا ہے** اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز سے قبل قربانی درست نہیں اسی لئے اس حدیث پر امام ترمذی نے باب باندھا ہے "باب ماجاء فی الذبح بعد الصلوٰۃ"، امام ترمذی اس حدیث کے بعد فرماتے ہیں والعمل علی ہذا عند اہل العلم ان لایضحی بالمصر حتی یصلی الامام وقد رخص قوم من اہل العلم لاہل القری فی الذبح اذا طلع الفجر وھو قول ابن المبارک اھ حنفیہ کا مسلک قربانی کے وقت میں یہ ہے کہ قربانی کا وقت دس ذی الحجہ کو صبح صادق ہونے پر شروع ہو جاتا ہے خواہ اہل مصر ہوں یا اہل قریہ لیکن اہل مصر کے حق میں جواز کے لئے ایک شرط زائد ہے وہ یہ کہ عید کی نماز کے بعد کی جائے اس پر تقدیم جائز نہیں ہے کذا فی البذل عن البدائع، اور شافعیہ وحنابلہ کا مسلک اس میں (اہل قریہ ومصر دونوں کے حق میں) یہ ہے کہ طلوع شمس کے بعد اتنا وقت گذر جائے جس میں عید کی نماز اور خطبہ ادا ہو سکتا ہو، خواہ ابھی نماز ادا کی گئی ہو یا نہیں، بس اتنے وقت کا گذرنا کافی ہے ——— کذا فی الاوجز عن کتب الفروع، یہ مسئلہ ابتدائی مباحث میں مختصراً گذر چکا ہے اس جگہ یہاں کا حوالہ دیا گیا ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب مایکرہ من الضحایا

سالت البراء بن عازب مالایجوز فی الاضاحی فقال قام فینا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ

**شرح الحدیث** عبید بن فیروز نے حضرت براء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سوال کیا کہ کون سے جانور ایسے ہیں جن کی قربانی جائز نہیں تو انہوں نے فرمایا کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے کھڑے ہو کر ہم لوگوں کو خطاب فرمایا (اور چونکہ آپ نے آنے والے مضمون کو اپنے دست مبارک کی انگلیوں کے اشارہ کے ساتھ بیان فرمایا تھا اور پھر آپ کے اتباع میں حضرت براء نے بھی اسی طرح اپنی انگلیوں سے اشارہ کیا اس لئے وہ آگے فرما رہے ہیں) کہ میری انگلیاں تو بہت کوتاہ ہیں آپ کی انگلیوں سے اور میرے پورے بہت کوتاہ اور گھٹیا ہیں آپ کے پوروں سے، پس آپ نے فرمایا کہ چار قسم کے جانور ایسے ہیں جن کی قربانی جائز نہیں (۱) ایک عوراء، جس کا عَوَر بالکل ظاہر ہو یعنی جس کی ایک آنکھ خراب ہو اس سے نظر نہ آتا ہو اس کی قربانی جائز نہیں، اور اگر وہ دونوں آنکھوں سے اندھا ہو تو اس کی قربانی بطریق اولیٰ ناجائز ہوگی (۲) وہ مریض جانور جس کا مرض صاف ظاہر ہو، اس سے مراد وہ مریضہ ہے التی لاتعلف جس نے مرض کی وجہ سے گھاس کھانا چھوڑ دیا ہو (۳) عرجاء جس کا لنگڑا پن ظاہر ہو، ظَلَع بمعنی عرج ای البَیِّن عرجُہا اس سے مراد وہ جانور ہے التی لاتمشی الی المنسک کہ جو ذبح تک چل کر نہ جا سکے[۱] (۴) الکبیر یعنی بوڑھی اور دراز عمر

[۱] عرجاء کے مصداق میں کہ اس سے کس قسم کا عرج مراد ہے کسی قدر ائمہ کا اختلاف ہے ذکرہ فی الاوجز ج ۴ ص ۲۱۵۔

التی لاتنقی یعنی التی لاتُنقی لها نقیٌ بروزن سِدر ہڈی کے اندر کا گودا یعنی ایسی بوڑھی جس کی ہڈیوں میں گودا تک نہ رہا ہو، اس کے بعد روایت میں یہ ہے کہ میں نے براء سے عرض کیا کہ میں قربانی کے جانور میں یہ اچھا نہیں سمجھتا ہوں کہ وہ کم عمر ہو، انہوں نے فرمایا کہ جو تجھ کو پسند نہ ہو تو خود اس کو چھوڑ دے لیکن دوسرے کے لئے ناجائز قرار نہ دے نقص فی السن سے مراد نقص شرعی نہیں ہے کیونکہ وہ تو کسی کے لئے بھی جائز نہیں بلکہ اس سے وہ نقص مراد ہے جو ظاہر میں دیکھنے کے لحاظ سے اور عرف کے لحاظ سے ہو، مثلاً ایک سال کی بکری یہ گو عرفاً کمسن ہے لیکن شرعاً قربانی کے لائق ہے۔

اس کے بعد جانیئے کہ جو چار قسمیں اس حدیث میں مذکور ہیں ان کی قربانی چاروں ائمہ کے نزدیک ناجائز ہے وفی الاوجز ص۲۱۶ حکی الاجماع علی ذلک ابن رشد المالکی فی البدایۃ والموفق فی المغنی والشوکانی فی النیل وغیرہم، وکذلک اجمعوا علی ان الیسیر من ہذہ العیوب الاربعۃ لایضر والکثیر یمنع ثم اختلفوا فی الحد الفاصل بین الیسیر والکثیر الی آخر مافی الاوجز من التفصیل فی ذلک۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

اخبرنی یزید ذومصر قال اتیت عتبۃ بن عبد السلمی الخ

**شرح الحدیث** یزید جن کا لقب ذومصر ہے وہ کہتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ عتبہ بن عبد سلمی کے پاس گیا اور میں نے ان سے کہا کہ میں قربانی کے جانور تلاش کرنے کے لئے نکلا تھا تو مجھے ان جانوروں میں جو میں نے دیکھے اول تو کوئی پسند ہی نہیں آیا اور جو پسند آیا وہ ثرماء ہے ساقطۃ الاسنان، اس لئے میں نے اس کو بھی ناپسند کر دیا، اس میں آپ کی کیا رائے ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ تم اس کو میرے پاس کیوں نہ لے آئے (میں اس کی قربانی کر لیتا)، میں نے کہا سبحان اللہ! یہ عجیب بات ہے کہ تمہارے لئے تو جائز ہو جائے اور میرے لئے جائز نہ ہو، انہوں نے فرمایا یہ اس لئے کہ تم شک کر رہے ہو اس کے جواز میں اور میں شک نہیں کر رہا ہوں، اسکے بعد انہوں نے فرمایا

انما نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن المُصفَّرۃ والمُستأصلۃ والبخقاء والمُشَیَّعۃ والکسراء الخ۔ اس کے بعد پھر آگے روایت میں ان پانچوں صفات کی تفسیر وتشریح مذکور ہے وہ یہ کہ مصفرۃ سے مراد وہ جانور ہے کہ جس کا کان بالکل جڑ سے جدا کر دیا گیا ہو، یہاں تک کہ کان کا سوراخ نظر آنے لگے اور مستأصلۃ وہ جانور ہے جس کا سینگ جڑ سے ٹوٹ گیا ہو اور بخقاء وہ جانور ہے جس کی آنکھ کی روشنی جاتی رہی ہو (اور آنکھ اپنی جگہ صحیح وسالم ہو) اور مشیعۃ وہ بکری ہے جو دوسری بکریوں کے ساتھ ریوڑ میں نہ چل سکتی ہو ضعف کی وجہ سے اور کسراء وہ جانور ہے جو مکسورۃ الرجل ہو۔

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال امرنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان نستشرف العین

والاذن ولانضحی بعوراء ولامقابلۃ ولامدابرۃ ولاخرقاء ولاشرقاء الخ۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمارہے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں امر فرمایا ہے کہ ہم لوگ قربانی کے جانور کی آنکھ اور کان کو بغور دیکھا کریں (کہ وہ صحیح سالم بھی ہیں) اور پھر آگے حدیث میں اور چار جانوروں کا ذکر ہے جن کی قربانی کرنے سے آپ نے منع فرمایا، ان چاروں کا تعلق عیب فی الاذن سے ہے چنانچہ مقابلہ وہ جانور ہے جس کے کان کا کچھ حصہ مقدم اذن یعنی آگے کی جانب سے کاٹ کر اس کو وہیں چھوڑ دیا گیا ہو (الگ نہ کیا گیا ہو) اور مدابرہ وہ جانور ہے جس کے کان کا کچھ حصہ پیچھے کی طرف سے کاٹ کر اس کو ویسا ہی چھوڑ دیا گیا ہو اور شرقاء وہ جانور ہے جس کا کان طولاً چیر دیا گیا ہو (ماخوذ من الشرق ای الشق) اور خرقاء وہ جانور ہے جس کے کان میں گول سوراخ کر دیا گیا ہو، للسِّمَۃ یعنی علامت کے طور پر۔

**حدیث الباب میں مذاہب ائمہ** ان چاروں قسموں کی قربانی شافعیہ کے یہاں ناجائز ہے لہذا یہ نہی ان کے نزدیک تحریم کے لئے ہے اور عند الحنفیہ للتنزیہ، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک اذن کے بارے میں یہ ہے کہ اگر وہ نصف یا اکثر مقطوع ہو تو اس کی قربانی ناجائز ہے اور اگر مادون النصف مقطوع ہو تو وہ جائز ہے، اور مالکیہ کے نزدیک ثلث اگر مقطوع ہے تو جائز ہے اور ما فوق الثلث جائز نہیں کما یظہر من کلام الدردیر اور شافعیہ کے نزدیک اس میں مطلقاً گنجائش نہیں، ففی شرح الاقناع: ولایجزیٔ مقطوع بعض الاذن وان کان یسیراً۔ وقال ابوحنیفۃ ان کان المقطوع دون الثلث اجزأ اھ مذہب حنفی کے نقل میں اس میں تسامح ہے بلکہ ہمارے یہاں مادون النصف معفو عنہ ہے کما تقدم اور حنابلہ کے نزدیک اذن میں دو روایتیں ہیں ایک مثل حنفیہ کے مادون النصف معاف ہے، اور دوسری روایت نصف کی ہے، ففی الروض المربع ص۲۲۲ ویجزئ مع الکراہۃ ما باذنہ او قرنہ خرق او شق او قطع اقل من النصف او النصف فقط علی ما نص علیہ فی روایۃ حنبل وغیرہ اھ

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نھی ان یضحی بعضباء الاذن والقرن۔ یعنی مقطوع الاذن اور مکسور القرن، آگے روایت میں ہے قلت لسعید بن المسیب ما الا عضب قال النصف فما فوقہ بظاہر سعید بن المسیب کے کلام کا تعلق اعضب القرن سے ہے نہ کہ اعضب الاذن سے اس لئے کہ اذن میں تو تفصیل ہے اور مذاہب مختلف ہیں کما تقدم قریباً، اور اعضب القرن یعنی مکسور القرن مطلقاً جائز ہے لہذا النصف فما فوقہ اسی میں جاری ہوگا۔

حدیث علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

# باب البقر والجزور عن کم تجزئ؟

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کنا نتمتع فی عہد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نذبح البقرۃ عن سبعۃ والجزور عن سبعۃ الخ۔

جمہور علماء کا مسلک یہی ہے کہ بقرہ ہو یا اونٹ دونوں میں سات نفر کی شرکت ہو سکتی ہے[1]، امام ترمذی اس حدیث کی تخریج کے بعد فرماتے ہیں ھذا حدیث حسن صحیح والعمل علی ہذا عند اہل العلم، ثم قال وقال اسحاق یجزئ ایضا البعیر عن عشرۃ واحتج بحدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اھ، ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث ترمذی میں اس سے پہلے گذر چکی، ولفظہ: کنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی سفر فحضر الاضحی فاشترکنا فی البقرۃ سبعۃ وفی البعیر عشرۃ، قال ابو عیسیٰ حدیث ابن عباس حدیث حسن غریب لا نعرفہ الا من حدیث فضل بن موسیٰ اھ یہ حدیث ابن عباس ابوداؤد میں نہیں ہے باقی سنن ثلاثہ میں ہے اور حدیث جابر بخاری کے علاوہ باقی سب کتب صحاح میں موجود ہے جمہور کے نزدیک یہی راجح ہے، اور علامہ شوکانی نے حدیث ابن عباس کو اضحیہ پر محمول کیا ہے اور حدیث جابر کو ھدی پر یعنی بدنہ کی قربانی میں دس آدمیوں کی شرکت ہو سکتی ہے اور اگر وہ ھدی ہے تو صرف سات کی شرکت ہو سکتی ہے والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی قالہ المنذری۔

# باب فی الشاۃ یضحیٰ بہا عن جماعۃ

مسئلۃ الباب اور حدیث الباب پر کلام قریب میں "فی باب ما یستحب من الضحایا" کے تحت گذر چکا۔

# باب الامام یذبح بالمصلی

وفی الاوجز ص۔۔ "عن المسوی" الذبح فی المصلی احسن اظہاراً لشعار الدین اھ جمہور کے نزدیک تو یہ عام ہے اسی لئے امام بخاری نے ترجمہ قائم کیا، "باب الاضحی والنحر بالمصلی" لیکن امام ابوداؤد نے اس ترجمہ میں امام کے ساتھ اس کو مقید کیا جو کہ امام مالک کا مسلک ہے، ففی "الابواب والتراجم" ج ۶ ص ۳۳ قال ابن بطال: ھو سنۃ للامام خاصۃ عند مالک، قال مالک انما یفعل ذلک لئلا یذبح احد قبلہ ولیذبحوا بعدہ علی یقین ولیتعلموا منہ صفۃ الذبح اھ میں کہتا ہوں، اور ہمارے یہاں ابتدائی مباحث میں بھی یہ گذر چکا ہے کہ امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ لوگوں کے لئے قربانی کرنا اس وقت تک جائز نہیں

---

[1] اور مالکیہ کے مسلک کی تحقیق پہلے گذر چکی کہ ان کے نزدیک شرکۃ فی الاضحیہ جائز نہیں۔

جب تک امام قربانی نہ کر چکے۔

وحدیث الباب اخرجہ البخاری والنسائی وابن ماجہ بنحوہ قالہ المنذری۔

## باب حبس لحوم الاضاحی

سمعت عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا تقول: دف ناس من اهل البادية حضرة الاضحى في زمان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

**مضمون حدیث** مضمونِ حدیث یہ ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں قربانی کے موقعہ پر کچھ دیہات سے لوگ مدینہ آگئے، اس پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا کہ وہ اپنی اپنی قربانی کا گوشت تین دن کے بقدر روک کر باقی کو صدقہ کردیں پھر جب آئندہ سال قربانی کا زمانہ آیا تو لوگوں نے آپ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ لوگ اپنی قربانی کے گوشت سے منتفع ہوتے تھے اور اس کی چربی کو پگھلا کر رکھ لیتے تھے اور قربانی کے چمڑوں سے مشکیزے بناتے تھے، اس پر آپ نے پوچھا، وما ذاک؟ کہ پھر کیا بات ہے (یعنی اب تم کو اس میں کیا اشکال ہو رہا ہے؟) لوگوں نے عرض کیا اس لئے کہ آپ نے لحوم اضاحی کے امساک سے منع فرمادیا تھا کہ تین دن سے زائد نہ روکا جائے، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا: انما نهيتكم من اجل الدافة التي دفت عليكم، کہ میں نے تو گذشتہ سال دیہات سے آنے والوں کی وجہ سے روکا تھا (یعنی وقتی طور پر، نہ ہمیشہ کے لئے) لہٰذا قربانی کا گوشت کھاؤ بھی، صدقہ بھی کرو اور ذخیرہ بنا کر بھی رکھو۔

بخاری میں ہے "باب ما يؤكل من لحوم الاضاحی وما يتزود منها" قال الحافظ ای من غیر تقیید بثلث ولا نصف ثم قال والتقیید بثلاثة ایام اما منسوخ واما خاص بسبب اھ۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** ہمارے فقہاء نے لکھا ہے کہ افضل یہ ہے کہ ایک تہائی گوشت کا صدقہ کیا جائے، اور ایک تہائی اقرباء واحباب کی ضیافت کے لئے رکھا جائے اور ایک ثلث کو اپنے لئے ذخیرہ بنائے، اور ایسا کرنا صرف مستحب ہے، اگر سارا ہی اپنی ضرورت کے لئے رکھ لے تو بھی جائز ہے، وفی "الدر المختار" وندب ترک التصدق لذی عیال غیر موسع الحال توسعة علیهم، اور کتب شافعیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ حصہ لحم اضحیہ کا صدقہ کرنا واجب ہے بلکہ افضل یہ ہے کہ ایک دو لقمہ چھوڑ کر باقی سبھی کا صدقہ کیا جائے

(من الابواب والتراجم ج۶ ص)

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی قالہ المنذری۔

باب کی حدیث ثانی میں ہے "فکلوا وادخروا وائتجروا" یہ لفظ اجر سے ماخوذ ہے جس کو باب افتعال میں لے گئے یعنی الائتجار یعنی اجر وثواب حاصل کرنا کوئی اس کو تشدید تا کے ساتھ نہ پڑھے واتّجروا کیونکہ یہ تجارت سے نہیں ہے۔

والحدیث اخرجہ النسائی بتمامہ، وابن ماجہ مختصرا علی الاذن فی الادخار فوق ثلاث، واخرج مسلم الفصل الثانی فی ذکر الاکل والشرب والذکر، قالہ المنذری۔

# باب فی الرفق بالذبیحۃ

عن شداد بن اوس رضی اللہ تعالی عنہ قال: خصلتان سمعتھما من رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم ان اللہ کتب الاحسان علی کل شیء الخ۔

صحابی فرمارہے ہیں کہ دو باتیں میں نے حضور صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم سے سنی ہیں جو اس ضابطہ کے تحت ہیں کہ اللہ تعالی نے انسان پر یہ بات واجب کی ہے کہ وہ ہر چیز میں احسان کا لحاظ رکھے کہ اس کو حسن وخوبی اور نرمی کے ساتھ کرے۔ آگے ان دو خصلتوں کا بیان ہے کہ اگر تم کسی کافر کو قتل بھی کرو تو اس کو اچھے طریقہ سے کرو یعنی مُثلہ نہ کرو، اور ایسے ہی جب کسی جانور کو ذبح کرو تو اس کو ذبح بھی اچھی طرح کرو، یعنی چھری کو اچھی طرح تیز کرلو اور ذبیحہ کو راحت پہنچاؤ کہ ذبح کے بعد فوراً اس کی کھال نہ کھینچو بلکہ اس کے ٹھنڈا ہونے کا انتظار کرو۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

نھی رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم ان تصبر البھائم

**شرح الحدیث** صبر کے معنی روکنے اور قید کرنے کے ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ جانور کو قاعدہ کے اندر ذبح کیا جائے جو ذبح کا طریقہ ہے، اور صبر بہائم یہ ہے کہ کسی جانور مثلاً کسی مرغی کو باندھ جوڑ کر اس کو سامنے بٹھا کر اس کو تیر کا نشانہ بنایا جائے، اور جس جانور کے ساتھ ایسا کیا جائے اس کو مصبورہ اور مجثمہ بھی کہا جاتا ہے، چونکہ یہ ذبح شرعی نہیں ہے اس طرح وہ جانور حلال بھی نہیں ہوتا حرام ہو جاتا ہے. جیسا کہ کتاب الاطعمۃ میں آئے گا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

# باب فی المسافر یضحی

امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ اضحیہ کی سنیت سب لوگوں کے حق میں ہے مقیم ہو یا مسافر، امام مالک کا مسلک بھی یہی ہے کہ مقیم ومسافر سب کے حق میں سنت مؤکدہ ہے الا الحاج بمنی فانہم لا ضحیۃ علیہم وسنتہم الہدی[1] (الکافی لابن عبدالبر[2])

---

[1] وفیہ وقال مالک: الصدقۃ بثمن الضحیۃ بمنی احب الی اھ

اور حنفیہ کے نزدیک مسافر کے حق میں قربانی واجب نہیں ہے صرف مقیم کے حق میں واجب ہے۔
حدیث الباب میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی جس قربانی کا ذکر ہے بظاہر یہ سفر حجۃ الوداع کا واقعہ ہے۔
بذل میں ہے، فاضحیۃ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم محمولۃ عندنا علی التطوع اھ
والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی قالہ المنذری

## باب فی ذبائح اهل الكتاب

اہل کتاب کے ذبیحہ کی اباحت پر ابن قدامہ نے مغنی میں علماء کا اجماع نقل کیا ہے، البتہ اہل کتاب کے صید میں اختلاف ہے، اکثر علماء کی رائے تو اس میں بھی اباحت ہی کی ہے البتہ امام مالک کا اس میں ابن قدامہ نے اختلاف لکھا ہے ولفظہ: الا ان مالکا اباح ذبائحہم وحرم صیدہم، ولایصح لان صیدہم من طعامہم فیدخل فی عموم الآیۃ اھ (تراجم ص۲۵۹)
قلت: قال الدردیر: لاکافر ولو کتابیا فلا یؤکل صیدہ ولو سمی اللہ علیہ لان الصید رخصۃ والکافر لیس من اھلہا اھ لیکن کتاب الکافی لابن عبدالبر میں یہ لکھا ہے کہ امام مالک کے نزدیک صید اہل کتاب مکروہ ہے حرام نہیں، لقول اللہ عزوجل "تنالہ ایدیکم ورماحکم" یعنی اہل الایمان، وھو عند جمہور اہل العلم مثل ذبائحہم اھ۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فی قولہ تعالیٰ "وان الشیاطین لیوحون الی اولیائہم" الخ
یعنی شیاطین کفار کے دل میں یہ بات ڈالتے ہیں کہ تم اللہ کے ذبیحہ کو تو کھاتے نہیں۔ اللہ کے ذبیحہ سے مراد وہ جانور جس کو اللہ تعالیٰ نے موت دیدی ہو یعنی میتہ۔ اور اپنے ذبیحہ کو تم حلال سمجھتے ہو اور کھاتے ہو یعنی یہ کیسی بے انصافی ہے، تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" یعنی اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ انسان کا ذبیحہ محض اس وجہ سے حلال نہیں ہے کہ وہ انسان کا ذبیحہ ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا گیا ہے، بخلاف ماذبح اللہ کے کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا جاتا۔
والحدیث اخرجہ ابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی اکل معاقرۃ الاعراب

معاقرۃ بمعنی ذبح، لیکن یہاں پر یہ مصدر بمعنی مفعول ہے ای ما عاقرہ الاعراب۔

نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن معاقرۃ الاعراب۔

**شرح الحدیث** یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے گاودیوں اور جاہلوں کے ذبیحہ کے کھانے سے منع فرمایا ہے اس سے مراد وہ قربانی ہے جو بطور فخر وریاء اور دوسروں کے مقابلہ کے لئے کی جائے، فقہاء نے لکھا ہے

وکذلک کل طعام صنع ریاءً ومفاخرۃً، یعنی جو قربانی یا کھانا صرف نام ونمود کے لئے کیا جائے اس کا کھانا ممنوع ہے۔

**فائدہ:** اسی قسم کی ایک اور حدیث کتاب الجنائز باب کراہیۃ الذبح عند القبر میں آرہی ہے قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم لاعقر فی الاسلام۔ اس حدیث کے معنی دوسرے ہیں جیساکہ ترجمۃ الباب سے معلوم ہورہا ہے چنانچہ وہاں متن میں آرہا ہے کانوا یعقرون عند القبر ببقرۃ او بشئی، یعنی زمانۂ جاہلیت میں بعض لوگ اپنے کسی سخی کی قبر پر اونٹ وغیرہ کوئی جانور ذبح کیاکرتے تھے، بعض تو اس خیال سے کہ یہ شخص اپنی زندگی میں مہمان نوازی کیاکرتا تھا ہم اس کے بدلہ میں اس کی قبر پر اس کی طرف سے یہ ذبح کررہے ہیں تاکہ اس کو درندے اور پرندے کھائیں اور بعض اس خیال سے ایساکرتے تھے تاکہ جو جانور اس کی قبر پر ذبح کیا جارہا ہے وہ قبر سے اٹھنے کے وقت اس کی سواری بنے، کیونکہ بعض کفار بعث کے قائل تھے۔

## باب الذبیحۃ بالمروۃ

مروہ سے مراد الحجر المحدّد یعنی دھاردار پتھر جو چھری کی طرح کام کرتا ہو، اور غرض مصنف کی یہ ہے کہ ہر دھاردار چیز سے ذبح کرنا جس سے رگیں کٹ کر خون بہنے لگے جائز ہے، خاص چھری ہی کا ہونا اس کے لئے ضروری نہیں جیسا کہ حدیث میں آرہا ہے۔

فقلت یارسول اللہ! انا نلقی العدوّ غداً ولیس معنا مُدیً، فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اَرِنْ او اعجَل،

**شرح الحدیث** ارن کے ضبط میں شدید اختلاف ہے اور مختلف اقوال ہیں (۱) اَرِنْ بکسر الراء علی وزن اطع ای اھلکھا ذبحًا، یعنی ذبح کر اور مار ڈال اس کو (یعنی ہر دھاردار چیز سے) (۲) کہا گیا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ یہ لفظ اَرَنْ ہے من اَرِنَ یَاْرَنُ من باب سمع جس کے معنی ہیں اِعجَل اور مطلب یہ ہے کہ کسی بھی دھاردار چیز سے اس کو ذبح کردے اور ذبح کرنے میں جلدی کر اس لئے کہ لوہے کے علاوہ کسی دوسری دھاردار چیز سے یہ خطرہ رہتا ہے کہ تمام رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی کہیں وہ مر نہ جائے، اس لئے فرمایا کہ ذبح کرنے میں جلدی کر، اسکے علاوہ اور بھی اقوال ہیں، مضمون حدیث یہ ہے حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ سے عرض کیا کہ ہم آئندہ کل سفر جہاد میں جارہے ہیں (اور ہمارے ساتھ گو تلواریں ہیں لیکن ان کو تو ذبح میں استعمال کرنا مناسب نہیں) اور ہمارے پاس چھریاں ہیں نہیں تو اگر ذبح کی نوبت آئے تو کس چیز سے ذبح کریں، تو آپ نے فرمایا کہ جو آلہ بھی جانور کا خون بہادے اس حال میں کہ خون بہاتے وقت اس پر اللہ تعالیٰ کا نام بھی لیا گیا ہو تم اس کو کھالو، پھر آگے آپ نے ایک استثناء فرمایا کہ وہ خون بہانے والی چیز دانت اور ناخن کے علاوہ ہونی چاہئے اور آگے آپ نے اس کی

وجہ بیان فرمائی کہ دانت سے تو اس لئے نہیں کہ وہ ہڈی ہے، اور ناخون کے بارے میں فرمایا۔ کہ وہ حبشیوں کی چھری ہے، سن کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ وہ ہڈی ہے اس کی شرح میں امام نووی فرماتے ہیں عظم سے ذبح نہ کرو اس لئے کہ وہ خون سے نجس ہو جائے گی اور حال یہ کہ تم کو تنجیس عظم سے منع کیا گیا ہے لانہ زاد اخوانکم من الجن، اور ظفر سے منع کرنے کی وجہ آپ نے بیان فرمائی کہ وہ اہل حبشہ کی چھری ہے لہذا اس سے ذبح کرنے میں تشبہ بکفار الحبشۃ ہے۔

## آلۂ ذبح کیسا ہونا چاہیئے اس میں مذاہب ائمہ

آلۂ ذبح کیا ہونا چاہیئے؟ اس بارے میں اوجز المسالک ج ۴ ص میں مذاہب ائمہ کی تفصیل اس طرح لکھی ہے: ابن رشد مالکی فرماتے ہیں کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ جو چیز حیوان کا خون بہادے اور اوداج (گلے کی رگیں) قطع کر دے خواہ وہ حدید ہو یا پتھر یا کچھ اور اس کے ذریعہ ذبح کرنا جائز ہے، لیکن تین چیزوں میں علماء کا اختلاف ہے. سن اور ظفر اور عظم (یعنی سن کے علاوہ دوسری ہڈی) پھر آگے لکھتے ہیں کہ مالکیہ کے مذہب میں اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ ذبح بالعظم جائز ہے اذا انہر الدم، البتہ سن اور ظفر ان دو میں مالکیہ کا اختلاف ہے جس میں تین قول ہیں۔ المنع مطلقاً الفرق بین الانفصال والاتصال اور تیسرا قول یہ ہے کہ صرف کراہیت ہے نہ کہ منع، اور ابن قدامہ نے حنابلہ کا مذہب سن اور ظفر کے بارے میں صرف عدم جواز لکھا ہے مطلقاً منزوع ہوں یا غیر منزوع، اور مطلق عظم (غیر السن) کے بارے میں امام احمد کے دو قول لکھے ہیں، اباحت اور عدم اباحت، اور انہوں نے اباحت کو ترجیح دی ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں والاول اصح ان شاء اللہ تعالیٰ لان العظم دخل فی عموم اللفظ المبیح ثم استثنی السن والظفر خاصۃ فیبقی سائر العظام داخلاً فیما یباح الذبح بہ اھ اور شافعیہ کا مسلک شرح اقناع وغیرہ میں ان تین (السن والظفر ومطلق العظم) کے بارے میں مطلقاً عدم جواز لکھا ہے اتصال وانفصال کے فرق کے بغیر پھر آگے لکھا ہے کہ البتہ اسمیں اختلاف ہے کہ ذبح بالعظام سے نہی تعبدی ہے جیسا کہ ابن الصلاح وغیرہ کی رائے ہے یا غیر تعبدی یعنی معلل والیہ مال النووی یعنی تنجیس عظم جو کہ ممنوع ہے، اور حنفیہ کا مذہب جیسا کہ مشہور ہے الفرق بین الاتصال والانفصال یعنی ظفر اور سن اگر بدن سے متصل ہے تب ذبح ناجائز ہے اور اگر منفصل ہو تو جائز ہے لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے، ذبیحہ میں کوئی کراہت نہیں، وفی الہدایۃ: وما رواہ (الشافعی) محمول علی غیر المنزوع فان الحبشۃ کانوا یفعلون ذلک، ولانہ آلۃ جارحۃ فیحصل بہ ما ھو المقصود وہو اخراج الدم، بخلاف غیر المنزوع لانہ یقتل بالثقل فیکون فی معنی المنخنقۃ (ملخصاً من الاوجز ج ۴ ص ۱۱)

آگے حدیث میں ہے وتقدم سرعان من الناس فتعجلوا فاصابوا من الغنائم الخ۔

## شرح الحدیث

یعنی بعض جلد باز قسم کے لوگوں نے مال غنیمت میں سے قبل التقسیم بعض بکریاں وغیرہ ذبح کر کے کھانے کے لئے ہانڈیاں چڑھا دیں، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پیچھے کی طرف تھے جب آپ کا گذر ان ہانڈیوں پر ہوا تو آپ نے ان کو اوندھا کر دینے کا حکم دیدیا تاکہ کوئی کھا نہ سکے۔

مال غنیمت سے انتفاع قبل التقسیم طعام کے اندر جائز ہے جس کی تفصیل کتاب الجہاد کے ابواب میں گذر گئی اس کی طرف رجوع کیا جائے۔

پھر آگے حدیث میں ہے وقسم بینھم فعدل بعیرا بعشر شیاہ۔ یعنی مال غنیمت کی تقسیم کے وقت آپ نے ایک اونٹ کو دس بکریوں کے برابر قرار دیا، اس سے بعض علماء جیسے اسحاق بن راہویہ وغیرہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ ایک اونٹ کی قربانی میں دس آدمیوں کی شرکت ہوسکتی ہے، لیکن یہ استدلال بس ایسا ہی ہے، حافظ فرماتے ہیں ولعلہ کانت قیمۃ الغنم اذذاک کذلک، یعنی ہوسکتا ہے اس زمانہ میں بازار میں دس بکریاں ایک اونٹ کی قیمت کے برابر ہوتی ہوں

آگے حدیث میں ہے وندّ بعیر من ابل القوم ولم یکن معھم خیل فرماہ رجل بسھم الخ۔ یعنی اس سفر میں یہ واقعہ بھی پیش آیا کہ اونٹوں میں سے ایک اونٹ بگڑ گیا اور متوحش ہو کر بھاگنے لگا اور قابو سے باہر ہو گیا تو ایک شخص نے اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جو شکار کے ساتھ کیا جاتا ہے یعنی بسم اللہ پڑھ کے اس کے تیر مارا جس سے وہ ٹھہر گیا اور قبضہ میں آگیا، اس موقع پر آپ نے ارشاد فرمایا ان لھذہ البھائم اوابد کاوابد الوحش کہ بیشک ہمارے ان مانوس جانوروں میں بعض وحشی جانوروں کی طرح متوحش ہو جاتے ہیں پس اگر کوئی جانور اس طرح ہو جائے تو اس کے ساتھ یہ معاملہ کرنا جائز ہے، یعنی اس قسم کا جانور شکار کے حکم میں ہو جاتا ہے اور جس طرح شکار کرنے کا شریعت میں طریقہ ہے اس کو ایسے جانور میں اختیار کرنا جائز ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن رجل من بنی حارثۃ انہ کان یرعی لقحۃ بشعب من شعاب احد فاخذھا الموت الخ۔

یعنی ایک شخص اپنی اونٹنی کو جبل احد کی کسی گھاٹی میں چرا رہا تھا اسی اثناء میں وہ اونٹنی قریب المرگ ہو گئی اس شخص نے اس کا نحر کرنا چاہا مگر کوئی چیز نہ ملی سوائے لوہے کی ایک میخ کے جس کو اس نے اس کے سینہ میں گھسا دیا جس سے اس کا خون بہہ گیا اور پھر آکر آپ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے اسکے کھانے کی اجازت دیدی

ایذبح بالمروۃ وبشقۃ العصا؟ مَرْوَہ دھاردار پتھر اور شِقَّۃ العصا کسی لکڑی کا دھاردار ٹکڑا اور حصہ۔

وحدیث عدی بن حاتم ہذا اخرجہ النسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی ذبیحۃ المتردیۃ

عن ابی العُشَراء عن ابیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال یارسول اللہ اما تکون الذکاۃ الا من اللبۃ اوالحلق الخ

**شرح الحدیث** ابوالعشراء اور ان کے باپ کے نام میں اختلاف ہے جس کی تفصیل بذل المجہود میں ہے، نیز ابوالعُشَراء

کے اپنے باپ سے سماع میں بھی اختلاف ہے، امام ترمذی اس کے بارے میں فرماتے ہیں ھذا حدیث غریب لانعرفہ الامن حدیث حماد بن سلمۃ ولانعرف لابی العشراء عن ابیہ غیر ہذا الحدیث واختلفوا فی اسم ابی العشراء فقال بعضھم اسمہ اسامۃ بن قھطم ویقال یسار بن برز ویقال ابن بلز، ویقال اسمہ عطارد، نسب الی جدہ اھ، اور مسند احمد میں ہے الافی الحلق اواللبۃ ان صحابی نے آپ سے دریافت کیا کہ کیا زکوۃ شرعی حلق اولبہ ہی کے ساتھ خاص ہے؟ (حلق کا تعلق تو ذبح سے ہے اور لبہ کا نحر سے جس کا ذکر ہمارے یہاں کتاب الحج میں گذر چکا، لبہ سینہ کا بالائی حصہ (موضع القلادۃ من الصدر اور حلق تو معروف ہے) تو آپ نے ارشاد فرمایا: نہیں، بلکہ اگر جانور کی ران میں بھی جرح کر دیا جائے تو کافی ہے۔

جاننا چاہیئے کہ ذکاۃ شرعی کی دو قسمیں ہیں ایک اختیاری دوسری اضطراری، اختیاری تو وہ ہے جو مانوس اور مقبوض جانوروں میں ہوتی ہے، یہ تو حلق اور لبہ ہی کے ساتھ خاص ہے، اور دوسری قسم یعنی ذکاۃ اضطراری متوحش اور غیر مانوس جانوروں میں ہوتی ہے، یعنی شکار میں یہ حلق اور لبہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ بدن کے کسی بھی حصہ میں جرح کر دینا، یہاں حدیث میں سائل کا سوال ذکاۃ اختیاری سے متعلق تھا جو لبہ اور حلق ہی کے ساتھ خاص ہے اسی لئے امام ابوداؤد اس حدیث کی تشریح اور تاویل میں فرما رہے ہیں: قال ابوداؤد: لایصلح ھذا الافی المتردیۃ والمتوحش، متوحش سے مراد تو وہی جانور ہے جس کا ذکر وَنَدَّ بعیرٌ من ابل القوم میں گذر چکا، اور متردیہ سے مراد وہ مانوس اور مقبوض جانور ہے جو اوپر سے کسی نیچی جگہ میں گر جائے مثلاً کنوئیں میں، اور اس قسم کے جانور کا حکم جو کنوئیں میں گر جائے ظاہر ہے کہ اس میں ذکاۃ اختیاری کا جو طریق ہے وہ نہیں ہوسکتا، تو مصنف فرما رہے ہیں کہ حدیث الباب کا محل یہی مجبوری والی شکل ہے، اسلئے کہ اگر وہاں بھی ذکاۃ اختیاری کو ضروری قرار دیا جائے تو ہوسکتا ہے وہ جانور اس کی نوبت آنے سے پہلے ہی مرجائے، ہمارے فقہاء نے بھی ایسی مجبوری کی صورت میں اس کا حل یہی لکھا ہے امام ترمذی نے بھی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد یہی تاویل ذکر کی ہے، وہ فرماتے ہیں قال یزید بن ہارون ھذا فی الضرورۃ اھ۔

فائدہ:- حضرت سہارنپوری نے بذل المجہود میں مصنف کی اس تاویل پر ایک نقد فرمایا ہے جو بظاہر اصول اور قواعد کے مطابق ہے لیکن مصنف جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی تصریح ہدایہ میں موجود ہے، لہذا مصنف کی تاویل اپنی جگہ درست ہے[2] والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

---

[1] اس کی پوری تفصیل کتاب الصید میں آرہی ہے ۱۲ [2] میری ایک یادداشت میں اس طرح لکھا کہ مصنف کی توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث ذکاۃ اضطراریہ پر محمول ہے نہ اختیاریہ پر، اور مصنف نے اس کے دو فرد بیان کئے ایک متوحش کما تقدم: ان لھذہ البھائم اوابد کاوابد الوحش الخ، اور ایک متردیہ، اول میں تو کوئی اشکال نہیں خود حدیث میں اس کی تصریح ہے، لیکن متردیہ پر محمول کرنا ـــــ

# باب فی المبالغۃ فی الذبح

یعنی جانور کو اچھی طرح ذبح کرنا ضروری ہے ویسے ہی معمولی سا نشتر مار دیا جس سے وہ جانور آہستہ آہستہ خون بہہ کر ختم ہو جائے یہ معتبر نہیں۔

**حقیقۃ الذبح** بذل میں ترجمۃ الباب کے ذیل میں لکھا ہے حتی یقطع الحلقوم والمریُ والوَدجان یعنی کامل ذبح یہ ہے کہ ان تینوں رگوں کا قطع ہو جائے، حلقوم کہتے ہیں مجری النفَس کو (سانس کی نالی) اور مَری کہتے ہیں طعام وشراب کی نالی کو، اور وَدجان خون کی دو رگیں (فی الہدایۃ ج ۴ ص۵: والعروق التی تقطع فی الذکاۃ اربعۃ الحلقوم والمری والودجان لقولہ علیہ السلام افری الاوداج بماشئت وھی اسم جمع واقلہ الثلاث فیتناول المری والودجین، پھر آگے ہدایہ میں اس مسئلہ میں اختلاف لکھا ہے ان چاروں کا قطع ضروری ہے یا اکثر کا قطع کرنا کافی ہے؟ اس پر انہوں نے مدلل بالتفصیل کلام فرمایا ہے اور دوسرے ائمہ کا بھی اختلاف لکھا ہے فارجع الیہ لو شئت۔

نھی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن شریطۃ الشیطان۔

**شرح الحدیث** یعنی آپ نے اس ذبیحہ کے کھانے سے منع فرمایا ہے جس کو ناقص طور پر ذبح کیا گیا ہو۔ یہ لفظ ماخوذ ہے شَرَطَ الحجام سے حجام یعنی پچھنے لگانے والا جس جگہ پچھنے لگاتا ہے اس جگہ کو پہلے مِشرط (نشتر) لگا کر زخمی کرتا ہے، لہذا مطلب یہ ہوا کہ معمولی سا قطع کرنا جائز نہیں، اس سے وہ جانور حلال نہیں ہوتا زمانہ جاہلیت میں بعض لوگ ایسا ہی کرتے تھے کہ حلق کے بعض حصہ کو قطع کر کے اس جانور کو ویسے ہی چھوڑ دیتے تھے یہاں تک کہ وہ مر جاتا تھا، حدیث میں اس فعل کو شیطان کی طرف منسوب اسلئے کیا ہے کہ ایسی حرکت پر انسان کو وہی ابھارتا ہے، اس حدیث کی شرح خود متن میں بھی موجود ہے وھی التی تذبح فیقطع الجلد الخ۔

---

← مفید نہیں اس لئے کہ متردیہ کو قرآن کریم میں میتۃ کی جگہ میں رکھا ہے اگرچہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ تردی کے بعد مطلق جرح کافی ہے یعنی ذکاۃ اضطراری لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ اگر حدیث کو ذکاۃ اضطراریہ پر محمول کریں، تب بھی درست نہیں اسلئے کہ اس صورت میں اس متردیہ کی موت کے دو سبب جمع ہو جائیں گے ایک تردی اور ایک جرح، جرح تو ذکاۃ اضطراری میں صحیح ہے، لیکن تردی بھی چونکہ سبب موت ہے اور یہاں وہ موجود ہے اور ذکاۃ اضطراریہ میں اگر دو سبب جمع ہو جائیں جن میں ایک سبب ایسا ہو جس کا شکار حلال نہیں ہوتا تو پھر ایسا کیا ہوا شکار جائز نہیں ہوتا، یہی اشکال حضرت نے بذل میں فرمایا ہے حضرت کا یہ اشکال اور تحقیق اصول وقواعد کے تو مطابق معلوم ہوتی ہے لیکن متردیہ کی جو شکل مصنف نے لکھی ہے اس کے بارے میں جزئیہ ہدایہ رابع میں مصرح ہے اور اس کو جائز لکھا ہے فلا اشکال فی توجیہ المصنف فتدبر وتشکر، نبہنی علی تلک الجزئیۃ بعض الطلبۃ فی اثناء الدرس جزاہ اللہ تعالیٰ خیرا۔

# باب ماجاء فی ذکاۃ الجنین

عن ابی سعید قال سالت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن الجنین الخ ........ فان ذکاتہ ذکاۃ امہ۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ آپ سے سوال کیا گیا کہ یا رسول اللہ ہم بعض مرتبہ جس جانور کو ذبح کرتے ہیں تو اس کے پیٹ سے بچہ نکلتا ہے اس کا ہم کیا کریں اس کو کھائیں یا پھینک دیں؟ آپ نے فرمایا کہ کھا سکتے ہو اس لئے کہ اس کی ماں کا ذبح خود اس کا ذبح ہے، یعنی وہ بچہ ذبح میں ماں کے ذبح کے تابع ہے لہذا اس کے مستقل ذبح کی حاجت نہیں اور یہ جو حکم حدیث میں مذکور ہے اس صورت میں ہے جبکہ وہ جنین مردہ ہو، اور اگر وہ زندہ نکلے اس صورت میں یہ حکم نہیں، اس صورت میں اس کے حلال ہونے کے لئے بالاتفاق ذبح کرنا ضروری ہوگا۔

**مسئلۃ الباب میں اختلاف ائمہ** اس کے بعد آپ سمجھئے کہ اس حدیث پر ائمہ ثلاث اور صاحبین کا عمل ہے امام ابو حنیفہ کی رائے یہ نہیں ہے ففی الھدایۃ: ومن نحر ناقۃ او ذبح بقرۃ فوجد فی بطنھا جنینا میتا لم یوکل اشعر اولم یشعر، وھذا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ وھو قول زفر والحسن بن زیاد رحمہ اللہ تعالیٰ وقال ابویوسف ومحمد رحمہما اللہ تعالیٰ اذا تم خلقتہ اُکل وھو قول الشافعی لقولہ علیہ السلام ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ الی آخرہ وفی ہامشہ: وقال الامام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ فی موطاہ: فاما ابوحنیفۃ فکان یکرہ اکلہ حتی یخرج حیا فیذکی وکان یروی عن حماد عن ابراہیم انہ قال لاتکون ذکاۃ نفس ذکاۃ نفسین۔

**الجواب عن الامام ابیحنیفۃ** حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس حدیث سے مقصود تشبیہ ہے ای ذکاۃ الجنین کذکاۃ امہ، اور تشبیہ کبھی حرف تشبیہ کے حذف کے ساتھ بھی ہوتی ہے کما فی قولہ تعالیٰ ,, وجنۃ عرضھا السموات والارض،، ای عرضھا کعرض السموات والارض، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے جو کہا گیا ہے کہ ایک روایت اس حدیث میں ذکاۃ کے نصب کیساتھ بھی ہے ذکاۃُ الجنین ذکاۃَ اُمّہ، اور یہ منصوب بنزع الخافض ہے کما فی قولہ تعالیٰ ,,وھی تمر مر السحاب،،

نیز امام صاحب کی طرف سے کہا گیا ہے کہ جنین میتہ جس میں علماء کا اختلاف ہو رہا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ پہلے ہی سے اپنی ماں کے پیٹ میں میتہ ہوگا تب تو اس کی حرمت ظاہر ہی ہے، اور یا ماں کے ذبح کے بعد اس پر موت واقع ہوئی ہوگی اختناق یعنی سانس رکنے کی وجہ سے، لہذا اس صورت میں وہ منخنقہ ہوا، یعنی ایک صورت میں میتہ اور ایک صورت میں منخنقہ وکلاھما حرامان بنص القرآن، نیز کہا گیا ہے کہ اگر حدیث سے مقصود تشبیہ نہ ہوتی بلکہ بیان حکم اور نیابت ہوتا تو پھر اس کے لئے تعبیر اس طرح ہونی چاہئے تھی ذکاۃ ام الجنین ذکاتہ۔ والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ قالہ المنذری

## باب اللحم لايدري اذكر اسم الله عليه ام لا

ولم يذكرا عن حماد ومالك عن عائشة رضي الله تعالى عنها.

**شرح السند** لفظ "عن عائشة" ترکیب میں "لم یذکرا" کا مفعول بہ ہے مصنف کے اس حدیث میں تین استاد ہیں، موسی اور القعنبي تیسرے یوسف، لہذا مطلب یہ ہوا مصنف فرمارہے ہیں میرے استاد موسی نے حماد سے اور قعنبی نے اپنے استاذ مالک سے اس سند میں لفظ عن عائشۃ ذکر نہیں کیا، بلکہ صرف تیسرے استاد یعنی یوسف بن موسی نے اس کو ذکر کیا ہے، لہذا پہلے دو کی روایت مرسل ہوئی اور یہ دوسری موصول۔

مضمون حدیث یہ ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں بعض صحابہ نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کیا کہ بعض نومسلم لوگ ہمارے پاس ذبیحہ کا گوشت لاتے ہیں جس کے بارے میں ہم نہیں جانتے کہ انہوں نے بوقت ذبح بسم اللہ پڑھی تھی یا نہیں تو کیا ہم اس کو کھاسکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ بسم اللہ پڑھو اور کھاؤ یعنی جو کھانے کا مسنون طریقہ ہے کہ بسم اللہ پڑھ کر کھایا جائے وہ کرو، یعنی ان نومسلموں کے ساتھ حسن ظن کا معاملہ کرتے ہوئے اس کو کھالینا چاہئے، اور یہ مطلب نہیں کہ تسمیہ عند الاکل - تسمیہ عند الذبح کے قائم مقام ہوجاتا ہے۔

والحديث اخرجه البخاري والنسائي وابن ماجه قاله المنذري۔

## باب في العتيرة

**فرع وعتیرہ کی بحث مع مذاہب ائمہ** عتیرہ کا ذکر کتاب الضحایا کی سب سے پہلی حدیث میں بھی گذرچکا، اور اس آنے والے باب کا حوالہ بھی، عتیرہ اس قربانی کا نام ہے جو ابتدا اسلام میں رجب کے پہلے عشرہ میں کی جاتی تھی کما تقدم فی اول الکتاب، امام ابوداؤد نے تو یہاں صرف ایک ہی باب (عتیرہ پر) قائم کیا ہے اور امام بخاری نے عتیرہ اور فرع دونوں پر الگ الگ باب قائم کئے ہیں اور دونوں میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث مرفوع لافرع ولاعتیرۃ ذکر فرمائی ہے، روایات میں دونوں ہی کے بارے میں اختلاف ہے نفیاً واثباتاً چنانچہ کتاب کے شروع میں جو حدیث گذری ہے اس میں عتیرہ کا جواز مذکور ہے اور یہاں حدیث الباب میں اس کی نفی مذکور ہے، صحیحین میں تو دونوں کی نفی اور عدم جواز مذکور ہے، البتہ سنن کی روایات اس میں مختلف ہیں، چنانچہ عتیرہ کے بارے میں تو ابھی اختلاف گذرچکا اور فرع کے بارے میں اس باب کی پہلی حدیث میں تو اس کا اثبات مذکور ہے فی کل سائمۃ فرع۔ اور باب کی دوسری حدیث میں اس کی نفی ہے لافرع ولاعتیرۃ اسی طرح آگے باب العقیقہ میں ایک حدیث میں آرہا ہے والفرع حق جمہور علماء وائمہ ثلاث کے نزدیک تو یہ دونوں ہی منسوخ ہیں البتہ حضرت امام شافعی اور بعض

دوسرے علماء کے نزدیک یہ دونوں اب بھی مستحب ہیں جیساکہ امام نووی نے امام شافعی سے انکے استحباب کی تصریح نقل کی ہے[1]
یہ پہلے گذر چکا کہ جمہور کا عمل تو حدیث صحیحین لافرع ولاعتیرۃ پر ہے اور وہ ان دونوں کو منسوخ مانتے ہیں اور حضرت امام شافعی نے اثبات اور نفی کی روایات میں دفع تعارض ایسے فرمایا ہے کہ نفی کو محمول کیا ہے نفی وجوب پر اور اثبات کی روایت کو استحباب پر۔

**فرع کی تفسیر میں اقوال** اس کے بعد آپ سمجھئے کہ عتیرہ کی تفسیر تو اوپر گذر چکی اور فرع کی تفسیر میں اقوال مختلف ہیں۔ (۱) کسی دابہ کا پہلا بچہ (جیٹھا) جس کو مشرکین اصنام کے نام پر ذبح کرتے تھے خیر وبرکت کے لئے اور ابتداء اسلام میں اس کو اللہ تعالیٰ کے نام ذبح کیا جاتا تھا، دوسرا فرق یہ تھا کہ مشرکین تو اس کو پیدائش کے بعد شروع ہی میں ذبح کرتے تھے اور ابتداء اسلام میں بڑا ہونے کے بعد جیساکہ آگے ابوداؤد کی ایک روایت مرفوعہ میں اس کا ذکر آرہا ہے (۲) پورے گلے میں سے جونسا جانور پہلے بیائے اس کا بچہ، خواہ فی نفسہ وہ اس کا پہلانہ ہو، (۳) آدمی کی ملک میں بکری ہو یا اونٹ، سو کا عدد پورا ہوتے کے بعد جو بچہ پیدا ہو (۴) ہر پچاس بکریوں میں سے ایک بکری کما فی الحدیث الآتی من کل خمسین شاۃ شاۃ[2]۔

فی کل سائمۃ فرع تغذوہ ماشیتک حتی اذا استحمل للحجیج ذبحتہ فتصدقت بلحمہ۔

فرع کے بارے میں جیساکہ اوپر گذر چکا کہ زمانۂ جاہلیت میں اس بچہ کو پہلے ہی دن ذبح کر دیا جاتا تھا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس حدیث میں فرمارہے ہیں کہ فرع تو برحق ہے لیکن پہلے ہی دن ذبح کرنے کی بات غلط ہے بلکہ تم کو چاہیئے کہ جب وہ تمہارا اپنا جانور ہے تو اس کو پالو پرورش کرو، جب وہ بڑا ہو جائے سواری کے قابل ہو جائے تب اس کو ذبح کر کے اس کے گوشت کو صدقہ کرو، اور اسی طرح کی ہدایت آپ کی جانب سے آگے ایک روایت میں آرہی ہے (جس کا حوالہ اوپر گذر چکا) والفرع حق وان تترکوہ حتی یکون بکرا شُغْزُبًّا ابن مخاض او ابن لبون الخ اس کا ترجمہ یہ ہے: اور یہ بات کہ تم اس بچہ کو چھوڑے رکھو یہاں تک کہ وہ جوان ہو جائے، اور پھر اس کو تم کسی مسکین عورت کو عطا کر دو یا جہاد میں اس کو استعمال کر و تو یہ بہتر ہے اس بات سے کہ تو پیدا ہونے کے بعد فوراً اس کو ذبح کرے اور اس کا گوشت اس کی کھال اور اون ہی کو لگا رہ جائے اور تو اپنے دودھ کے برتن کو اوندھا کرے، اور تو اس بچہ کی

---

[1] وفی ہامش البذل: وعند الحنابلۃ لایسن ولایکرہ والمراد بالنفی عندہم نفی السنیۃ کما جزم فی "الروض المربع"۔

[2] جیساکہ آگے راوی کے کلام میں آرہا ہے وکم السائمۃ؟ قال: مئۃ، اور اسی طرح کتاب الطہارۃ میں باب فی الاستنثار میں جو حدیث طویل گذری ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے وفیہ قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لاتحسبن انا من اجلک ذبحناہا، لنا غنم مئۃ لانرید ان تزید فاذا ولد الراعی بہمۃ ذبحنا مکانہا شاۃ الحدیث۔

ماں کو دکھ پہنچائے دودھ کے برتن کو اوندھا کرنے کا مطلب ظاہر ہے کہ جب اونٹنی کے بچہ کو بچپن ہی میں ذبح کردیا جائے گا تو پھر وہ اونٹنی بغیر اپنے بچہ کے دودھ کیسے دے سکتی ہے۔

حدیث نبیشۃ اخرجہ النسائی وابن ماجہ، وحدیث ابی ہریرۃ اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی العقیقۃ

صحیح بخاری کا عنوان "کتاب العقیقۃ" ہے جس کو انہوں نے کتاب الاطعمۃ کے بعد متصلاً ذکر کیا ہے، باب الفرع والعتیرۃ سے پہلے، اور اس میں امام بخاری نے صرف دو باب قائم کئے ہیں۔ "باب تسمیۃ المولود غداۃ یولد لمن لم یعق عنہ وتحنیکہ"، اور دوسرا باب اماطۃ الاذی عن الصبی فی العقیقۃ، جس میں یہ حدیث ذکر کی ہے "مع الغلام عقیقۃ فاہریقوا عنہ دماً وامیطوا عنہ الاذی"۔

**عقیقہ سے متعلق بعض ضروری مباحث** عقیقہ "عَقٌّ" سے ماخوذ ہے جس کے معنی شق اور قطع کے آتے ہیں، عقیقہ کا اطلاق مولود کے سر کے بالوں پر بھی ہوتا ہے جن کو قطع کیا جاتا ہے، اور اس ذبیحہ پر بھی۔

عقیقہ ان امور میں سے ہے جو زمانہ جاہلیت میں بھی رائج تھے لیکن وہ لوگ یہ کرتے تھے کہ ذبیحہ کے خون کو مولود کے سر پر ملتے تھے، اسلام میں اصل عقیقہ کو تو باقی رکھا گیا لیکن دوسری خصلت یعنی اللطخ بالدم سے منع کردیا گیا اور اس کے بجائے زعفران استعمال کیا گیا، یہ مضمون باب کی آخری حدیث میں آرہا ہے۔

اوجز میں کتاب العقیقہ کے شروع میں دس بحثیں ذکر کی ہیں جن کا ذکر مجملاً حاشیہ لامع اور "الابواب والتراجم" میں آیا ہے۔ بحث اول تو لغوی تحقیق میں ہے اور دوسری بحث اس کے حکم میں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقیقہ ظاہریہ کے نزدیک واجب ہے وھو روایۃ عن احمد والحسن، اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے، اور امام مالک کے نزدیک مستحب ہے کما فی المؤطا وکلام الدردیر، اور حنفیہ کی اس بارے میں تین روایات ہیں، اول یہ کہ مستحب ہے وھو المعروف فی فروعہم، دوسری یہ کہ مباح ہے، اور تیسری روایت یہ ہے کہ انہا بدعۃ ولنسب الی الامام، وانکرالانتساب العلامۃ العینی، صحیح عند الحنفیہ یہی ہے کہ عقیقہ مستحب ہے البتہ صاحب بدائع کی رائے اس کے خلاف ہے انہوں نے اس کو منسوخ اور مکروہ قرار دیا ہے، مؤطا میں امام محمدؒ نے بھی نسخ ہی لکھا ہے لیکن اس کے محشی نے اس پر تعقب کرتے ہوئے تفصیلی کلام کیا ہے، اور کتب شافعیہ میں یہ بھی ہے کہ عقیقہ امت کے حق میں تو مستحب ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حق میں واجب۔

ایک بحث ان مباحث میں سے یہ ہے کہ عقیقہ میں غلام اور جاریہ دونوں کا حکم یکساں ہے یا اس میں فرق ہے؟

جمہور اور ائمہ ثلاثہ کی رائے یہ ہے۔ جیسا کہ حدیث الباب میں تصریح ہے کہ غلام کی طرف سے شاتین اور لڑکی کی طرف سے شاۃ واحدہ، اور امام مالک کی رائے اس میں یہ ہے کہ دونوں کے لئے ایک ایک بکری ہے چنانچہ انہوں نے مؤطا میں حضرت ابن عمر کا یہ فعل نقل کیا ہے انہ کان یعق عن ولدہ بشاۃ بشاۃ للذکور والاناث اور التعلیق الممجد میں یہ ہے کہ جمہور کا مسلک یعنی عن الغلام شاتان وعن الجاریۃ شاۃ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے متعدد طرق سے ثابت ہے، البتہ آپ کے فعل میں روایات مختلف ہیں یعنی حضرات حسنین کے بارے میں دونوں طرح کی روایتیں ہیں بعض روایات میں "کبشا کبشا" ہے اور بعض میں "کبشین کبشین" چنانچہ ترمذی میں ہے عن علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال عق رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بشاۃ الحدیث قال ابو عیسیٰ ھذا حدیث حسن غریب، وفی البذل عن الحافظ: واحتج مالک بما جاء ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عق عن الحسن والحسین کبشا کبشا ولا حجۃ فیہ فقد اخرج ابو الشیخ عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما بلفظ کبشین کبشین اھ میں کہتا ہوں اسی طرح ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی یہ روایت کبشین کبشین والی نسائی میں بھی ہے اور بعض کتب مالکیہ میں جیسے ارشاد السالک اس طرح ہے العقیقۃ ذبح شاۃ اور پھر آگے ہے والافضل عن الذکر بشاتین یعنی اولیٰ ان کے نزدیک بھی یہی ہے کہ لڑکے کی طرف سے شاتین کی جائیں اور ابن رشد مالکی کا میلان بھی اسی طرف ہے کما فی الاوجز۔

عن ام کرز الکعبیۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول عن الغلام شاتان مکافئتان وعن الجاریۃ شاۃ۔

امام ترمذی اس حدیث کی تخریج کے بعد فرماتے ہیں: ہذا حدیث حسن صحیح والعمل علیہ ...... وروی عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ایضا انہ عق عن الحسن بن علی بشاۃ اھ

**شرح الحدیث** یعنی لڑکے کی طرف سے عقیقہ دو بکریاں کی جائیں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری مکافئتان کی شرح میں مختلف قول ہیں، تقریبًا تین قول ہیں (۱) ایسی دو بکریاں جو آپس میں عمر میں برابر ہوں (چھوٹی بڑی نہ ہوں) حکاہ المصنف عن الامام احمد (۲) ایسی دو بکریاں جو برابر ہوں ان بکریوں کے جو اضحیہ میں کیجاتی ہیں یعنی عمر کے اعتبار سے اس سے کم نہ ہوں، قالہ الزمخشری (۳) ایسی دو بکریاں جو برابر ہوں باعتبار ذبح کے یعنی دونوں کو ایک ساتھ ذبح کیا جائے، یہ نہ ہو کہ ایک کو مثلاً صبح کے وقت ذبح کیا اور دوسری کو شام کے وقت روی ذلک عن زید بن اسلم ھذا ما فہمت من الشروح۔ والحدیث اخرجہ النسائی قالہ الشیخ محمد عوامہ۔

عن ام کرز رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت سمعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول اقروا الطیر علی مَکِنَاتِها "مکنات" کو کئی طرح ضبط کیا گیا ہے فتح میم اور کسر کاف، اور دونوں کا فتح، اس صورت میں اس کے معنی لکھے ہیں ــــ بیضہ، فتح میم اور ضم کاف اس کی تفسیر کی گئی ہے اماکن کے ساتھ، لہذا پہلی صورت میں حدیث کے

معنیٰ ہوں گے کہ پرندوں کو ان کے بیضوں پر بیٹھا رہنے دو اور برقرار رکھو اور دوسری صورت میں پرندوں کو بیٹھا رہنے دو ان کے آشیانوں میں، اب یہ کہ آپ کی غرض اس سے کیا ہے فقیل الغرض المنع عن زجر الطیر وتنفیرھا من اماکنہا اذ فیہ ایذاء الحیوان، یعنی خواہ مخواہ بلاوجہ پرندوں کو پریشان مت کرو ان کو چھیڑ کر، وقیل الغرض المنع عن الصید لیلا لان اللیل وقت راحتھا، یعنی رات میں پرندوں کا شکار نہ کیا جائے، رات ان کی راحت کا وقت ہے اگر شکار کرنا ہے تو دن میں کرو، وقیل الغرض المنع عن الطیرۃ یعنی اچھی بری فال نکالنے کے لئے ان کو ان کی جگہ سے مت اڑاؤ، اذلا طیرۃ فی الاسلام

لایضرکم اذکراناکن ام اناثا، یعنی اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ دونوں نر ہوں یا مادہ،

والحدیث عزاہ المزی فی التحفۃ الی النسائی وابن ماجہ قالہ الشیخ محمد عوامہ۔

قال ابوداؤد: ھٰذا ھو الحدیث وحدیث سفیان وھم، سفیان کے طریق میں عبید اللہ کے بعد عن ابیہ کی زیادتی ہے جو کہ حماد کی روایت میں نہیں ہے، مصنف اسی کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ یہ زیادتی وہم ہے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی مختصراً واخرجہ النسائی بتمامہ ومختصراً، واخرجہ ابن ماجہ مختصراً، قالہ المنذری،

کل غلام رھینۃ بعقیقتہ تذبح عنہ یوم السابع ویحلق رأسہ ویُدمّٰی۔

**شرح الحدیث** اور ترمذی کی روایت میں اس طرح ہے۔ الغلام مرتہن بعقیقتہ، مرتہن اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی مرہون اس حدیث کی شرح میں چند قول ہیں (۱) عقیقہ ہر نومولود کے لئے لازم اور ضروری ہے جس طرح شیٔ مرہون کا مرتہن کے ہاتھ میں رہنا ضروری ہوتا ہے، تشبیہ باعتبار لزوم کے ہے گویا مقصود تاکید عقیقہ ہے اور بظاہر اس سے تائید ہوتی ہے قول وجوب کی کما ذھب الیہ بعضھم (۲) نومولود اپنے بالوں کی اذیت میں مرہون یعنی مقید اور جکڑا رہتا ہے جب تک ان کو زائل نہ کیا جائے (لہٰذا یہ گندے بال اس سے جلدی ہی زائل کرنے چاہئیں بعض لوگ اس میں بہت تاخیر اور سستی کرتے ہیں، ہم نے اپنے بعض اساتذہ سے اس حدیث کی شرح میں سنا کہ بچہ کا عقیقہ کرکے بلاتاخیر اس کی الابلا کو دور کرنا چاہیئے) (۳) حضرت امام احمدؒ سے منقول ہے کہ یہ حدیث شفاعت کے بارے میں ہے یعنی یہ کہ اگر نومولود کی طرف سے عقیقہ نہ کیا جائے اور پھر وہ صغر سنی میں مرجائے تو اپنے والدین کے بارے میں شفاعت نہیں کرتا۔[۱]

یہ پہلے گذرچکا کہ عقیقہ کا اطلاق نومولود کے سر کے بال اور ذبیحہ دونوں پر ہوتا ہے، ان معانی میں سے بھی بعض کا تعلق بالوں سے ہے اور بعض کا ذبیحہ سے

---

[۱] میری ایک یادداشت میں اس حدیث کے معانی اسطرح ملے۔ کل غلام مُرتَہن بعقیقتہ، (۱) عقیقہ سے مراد ذبیحہ بکری وغیرہ جو ذبح کیجاتی ہے، یہ کنایہ ہے لزوم اور وجوب سے ہر نومولود کیلئے عقیقہ لازم ہے جسطرح شیٔ مرہون کا مرتہن کے ہاتھ میں رہنا ضروری ہے جبتک قرض ادا نہ ہو (۲) ہر نومولود شیطان کے تصرفات کیساتھ مقید اور جکڑا ہوا رہتا ہے جبتک اسکا عقیقہ نہ کیا جائے۔ تو گویا عقیقہ بمنزلہ فدیہ کے ہے اس کی وجہ سے وہ نومولود شیطان کے تصرفات سے نجات پاتا ہے۔ (۳) ہر نومولود اپنے والدین کیلئے سفارش سے رکا رہتا ہے جبتک والدین اسکی طرف سے عقیقہ کرکے اسکا حق ادا نہ کریں، یہ تفسیر امام احمد بن حنبل کیطرف منسوب ہے۔ (۴) عقیقہ سے مراد نومولود کے سر کے بال ہیں، یعنی ہر نومولود اپنے سر کے (گندے) بالوں کیساتھ مقید اور جکڑا ہوا رہتا ہے جبتک کہ ان بالوں کو اس سے زائل نہ کیا جائے (لہٰذا عقیقہ اپنے وقت میں جلدی ہی کردینا چاہئے اس میں دیر نہ کیجائے) ۱۲

## عقیقہ میں یوم السابع کی قید

آگے حدیث میں ہے کہ عقیقہ ساتویں دن ذبح کیا جائے اور اسی طرح سر کا حلق، اس پر امام ترمذی فرماتے ہیں کہ بہتر تو یہی ہے کہ عقیقہ ساتویں دن کیا جائے، اور اگر ساتویں دن میسر نہ ہو تو پھر چودہویں دن کیا جائے۔

اور اگر اس میں بھی میسر نہ ہو تو پھر اکیسویں دن کیا جائے، اس تعیین وقت میں فقہاء کا اختلاف ہے یوم السابع کی قید مالکیہ کے نزدیک تو معتبر اور ضروری ہے، ان کے نزدیک عقیقہ یوم السابع سے پہلے معتبر نہیں اور نہ اسکے بعد معتبر ہے نیز ان سے منقول ہے کہ جو بچہ یوم السابع سے پہلے مرجائے اس کا عقیقہ ساقط ہے اور ابن وہب کی روایت امام مالک سے یہ ہے کہ اگر سابع اول میں عقیقہ نہ کیا گیا ہو تو پھر سابع ثانی میں کیا جائے اور تیسرے میں بھی کچھ حرج نہیں، کذا فی الفتح وکذا فی الدسوقی، حنابلہ کے نزدیک یہ قید ضروری نہیں، ان کے نزدیک قبل السابع بھی جائز ہے کما فی نیل المآرب۔ وفی الروض المربع۔ ولا یعتبر الاسبوع بعد ذلک فیعق فی ای یوم اراد، اور شافعیہ کا مذہب شرح اقناع میں یہ لکھا ہے ویدخل وقتہ من الولادۃ ویسن یوم السابع، ویسقط بعد اکثر مدۃ النفاس وفیما بینہما تردد، اور حنفیہ کا مسلک کما فی بہشتی زیور کہ ساتویں روز کی رعایت مستحب ہے اگرچہ کتنے ہی دن گذر جائیں، اور اس کی صورت یہ لکھی ہے کہ بچہ کا عقیقہ جب بھی کیا جائے ولادۃ والے روز سے ایک دن پہلے کیا جائے، مثلاً اگر پیدائش بچہ کی جمعہ کے دن ہے تو جب بھی عقیقہ کیا جائے جمعہ سے ایک روز قبل یعنی جمعرات کو کیا جائے (من ہامش البذل)

ویدمی فکان قتادۃ اذا سئل عن الدم کیف یصنع بہ قال اذا ذبحت العقیقۃ الخ۔

## حدیث العقیقہ میں لفظ یُدمّٰی کی تحقیق

اس روایت میں لفظ یُدَمّٰی وارد ہے تدمیہ سے، جو ماخوذ ہے "دم" سے یعنی خون ملا جائے، قتادہ سے سوال کیا گیا کہ اس کی کیا صورت ہونی چاہیئے تو انہوں نے کہا کہ جو بکری تو ذبح کرے تو اس کا تھوڑا سا صوف لے اور اس صوف کو عقیقہ کے گلے کی رگوں پر لگائے اور پھر اس پھائے کو بچہ کے تالو پر مل دے یہاں تک کہ اس کے سر پر سے خون کی دھاری بہنے لگے اور پھر بعد میں سر کو دھو کر اس کا حلق کر دیا جائے۔

آگے کتاب میں ہے مصنف فرمارہے ہیں "یُدَمّٰی" کا لفظ اس روایت میں ہمام راوی کا وہم ہے، چنانچہ اس کے بعد والی روایت میں جس کو قتادہ سے روایت کرنے والے سعید ہیں بجائے ہمام کے اس میں یُدَمّٰی کے بجائے "یُسَمّٰی" ہے امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ "یُسَمّٰی" ہی اصح ہے۔

یدمی کو وہم ہمام قرار دینے پر حافظ نے یہ اشکال کیا ہے کہ اس کو وہم قرار دینا کیونکر صحیح ہے اس لئے کہ آگے روایت میں تو یہ موجود ہے، ہمام کہتے ہیں کہ جب ہمارے استاد قتادہ سے دم کے بارے میں سوال کیا جاتا تھا کہ اس کا کیا کیا جائے، تو اس پر وہ اس کا طریقہ بتاتے، یہ سب تو ضبطِ ہمام پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اسکے وہم پر، الا یہ کہ یوں کہا

جائے کہ اصل حدیث میں تو یسمی تھا لیکن اس کے بعد قتادہ نے اہل جاہلیت کے دم کا ذکر کیا تو پھر ہمام کے سوال پر انہوں نے اس کا طریقہ بتلایا، لیکن ہمام کو وہم ہوا کہ وہ یسمی کے بجائے یدمی نقل کرنے لگے، اور بعض نے یہ توجیہ کی کہ یہ منسوخ ہے، اور ایک توجیہ اس کی یہ کی گئی کہ اس سے مراد یُختَنُ ہے کہ بچہ کی ختنہ کی جائے، لیکن اس سب کے باوجود شراح نے لکھا ہے کہ بعض علماء جیسے ابن عمر اور عطاء، وقتادہ استحباب تدمیہ کے قائل تھے، والحدیث رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عق عن الحسن والحسین کبشاً کبشاً، اس حدیث کے بعض طرق میں کبشین کبشین ہے کما تقدم قریبًا۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال سئل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن العقیقۃ فقال لایحب اللہ العقوق۔

**شرح الحدیث** یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عقیقہ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ عقوق کو پسند نہیں کرتے، عقیقہ اور عقوق دونوں ایک ہی اصل کی طرف راجع ہیں یعنی "عق" جس کے معنی قطع اور شق کے ہیں اور اسی سے ماخوذ ہے عقوق الوالدین، آگے روایت میں ہے راوی کا کلام کہ شاید آپ کو یہ نام پسند نہیں، راوی کا یہ خیال صحیح ہے اس لئے کہ اسی حدیث میں اس کے بعد آپ عقیقہ کا حکم فرما رہے ہیں مگر عقیقہ کے لفظ کے ساتھ نہیں بلکہ لفظ نُسُک کے ساتھ، لہٰذا اس میں اشارہ ہوا اس طرف کہ عقیقہ کے بجائے اس کو نسیکہ یا کسی دوسرے لفظ سے تعبیر کیا جائے، جو حضرات استحباب عقیقہ کے قائل نہیں بلکہ اس کو مکروہ کہتے ہیں انہوں نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے لیکن یہ استدلال ضعیف ہے پھر آگے حدیث میں فرع کے بارے میں سوال وجواب ہے جس کی شرح ہمارے یہاں باب العتیرہ میں گذر چکی، اس میں ایک لفظ "شُغْزُبًا" ہے اس کے بارے میں شراح کی تحقیق یہ ہے کہ یہ لفظ مصحف ہے اور صحیح زُخْزُبًا ہے ای غلیظًا قویا، ایسے ہی اس میں ایک لفظ یہ ہے "وَتُوَلِّهَ نَاقَتَكَ" یہ تَوْلِيَۃٌ وَلَہ سے ماخوذ ہے وھو ذہاب العقل لاجل فقدان الولد، یعنی بچے کے مرنے کی وجہ سے اس کی ماں کا پاگل ہوجانا۔

والحدیث اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

سمعت ابی بریدۃ یقول کنا فی الجاھلیۃ اذا ولد لاحدنا غلام الخ۔

بریدہ ترکیب میں بدل واقع ہو رہا ہے "ابی" سے یعنی عبداللہ بن بریدہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد بریدہ سے سنا، اس روایت کا مضمون ہمارے یہاں ابتداء میں گذر چکا۔

## ابواب الصید

کذا فی بعض النسخ، اور ہمارے پاس جو نسخہ ہندیہ ہے اس میں ہے "آخر الاضاحی، اول الصید۔"

# باب اتخاذ الكلب للصيد وغيره

من اتخذ كلبا الا كلب ماشية اوصيد اوزرع انتقص من اجره كل يوم قيراط۔

حدیث سے معلوم ہوا کہ شکار کے لئے کتا پالنا اور پھر اس کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہے، ترجمۃ الباب سے مصنف کی غرض بھی یہی ہے، مسئلہ اجماعی ہے خود قرآن کریم میں موجود ہے۔ یسئلونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين الآية۔ اس حدیث میں یہ ہے کہ جو شخص امور ثلاثہ مذکورہ فی الحدیث کے علاوہ کسی اور غرض کے لئے کتے کو پالے تو ہر روز اس کے ثواب میں سے ایک قیراط گھٹا دیا جاتا ہے۔

**قیراط اور قیراطان کے اختلاف کی توجیہ** اس روایت میں قیراط بصیغۂ مفرد ہے، اور اسی حدیث کے دوسرے طریق میں یعنی من طریق الزہری عن سعید بن المسیب جو مسلم کی روایت میں ہے اس میں بجائے قیراط کے قیراطان ہے، اس کے بارے میں، بذل میں اس طرح ہے واختلفوا فی اختلاف الروایتین فی القیراطین والقیراط فقیل الحکم للزائد لکونہ حفظ مالم یحفظ الآخر، یعنی زیادتی والی روایت راجح ہے، یا یہ کہا جائے کہ شروع میں آپ نے ایک قیراط کے بارے میں فرمایا وعید کو ذرا ہلکا کرتے ہوئے پھر اس کے بعد تاکید تنفیر کے لئے دو قیراط فرمایا لیکن ایک راوی نے صرف ایک قیراط والی روایت کو سنا اور دوسرے راوی نے قیراطین کا لفظ سنا۔ فکل روی بما سمع[1] (۳) کلاب مختلف ہوتے ہیں قلیل الضرر اور کثیر الضرر، اول میں ایک قیراط کا نقصان اور ثانی میں دو قیراط کا (۴) قیراطان والی روایت مدینہ منورہ پر محمول ہے اور قیراط والی غیر مدینہ پر وغیر ذلک من التوجیہات۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی قالہ المنذری۔

عن عبد الله بن مغفل رضي الله تعالى عنه ...... لولا ان الكلاب امة من الامم لامرت بقتلها الخ

**شرح الحدیث** شروع میں آپ نے کلاب کے بارے میں شدت اختیار فرمائی اور سب کے قتل کرنے کا حکم فرمایا چنانچہ اس کے بعد والی روایت میں آرہا ہے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں حتی کہ دیہات سے آنے والی عورت کے ساتھ بھی اگر کتا ہوتا تھا تو ہم اس کو بھی قتل کر دیا کرتے تھے، پھر بعد میں آپ کی رائے میں تبدیلی آئی اور حکم سابق سے روک دیا اور یہ فرمایا کہ کلاب بھی مخلوقات کی ایک نوع ہے تو اول تو مخلوق کی ایک پوری نوع کو قتل کرنا انسان کے بس میں نہیں، اور دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ہر نوعِ مخلوق کی تخلیق میں یقیناً مصلحت ہوتی ہے اسلئے بھی سب کو قتل کرنا مناسب نہیں تاہم ان میں جو زیادہ شریر اور خبیث ہوتا ہے یعنی کلب اسود اس کو تو قتل کر ہی دیا کرو، امام نووی فرماتے ہیں کلب عقور کے قتل پر تمام علماء کا اتفاق ہے البتہ جو کلب بے ضرر ہو اس کے قتل میں اختلاف ہے

---

[1] لیکن یہ جواب اسوقت صحیح ہوتا جب راوئ حدیث الگ الگ ہوتا لیکن جب صحابی ایک ہی ہے پھر یہ جواب صحیح نہ ہوگا اور یہ بھی ہے کہ کتے کے سلسلہ میں پہلے پہل تو تشدید زیادہ کی گئی تھی بعد میں سہل کی گئی تھی۔

امام الحرمین کی رائے یہ ہے کہ شریعت کا استقرار نسخ قتل پر ہی ہو چکا اب کسی کلب کا قتل جائز نہیں حتی کہ اسود بہیم کا قتل بھی جائز نہیں لیکن اس رائے پر ملا علی قاری کو انشراح نہیں وہ فرماتے ہیں یہ محتاج دلیل ہے (بذل)
والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب فی الصید

صید کبھی مصید کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی معنی مصدری میں، یہاں یہی مراد ہے، یعنی کلب معلم اور تیر کمان وغیرہ کے ذریعہ شکار کرنے کے بیان میں۔

**ذکاۃ کی دو قسمیں اختیاری اور اضطراری** جاننا چاہیئے کہ ذکاۃ شرعی کی دو قسمیں ہیں اختیاری و اضطراری، اختیاری حیوان مقبوض و مانوس — میں ہوتی ہے اور اضطراری غیر مقبوض اور غیر مانوس جانور میں جیسے شکار، اور جیساکہ اس سے پہلے بھی گذر چکا کہ ذکاۃ اختیاری تو خاص ہے لبہ اور حلق کے ساتھ، اور ذکاۃ اضطراری نام ہے مطلق جرح کا، فی ای موضع کان من البدن اور جرح سے مراد امرار الدم ہے، اس تمہید کے بعد اب آپ سمجھئے کہ ذکاۃ اضطراری جن آلات سے ہوتی ہے وہ تین ہیں، الحیوان الجارح، المحدد یعنی ہر دھار دار چیز جیسے سہم، المثقل کالحجر والخشب، ان میں جو پہلی دو چیزیں ہیں ان سے شکار کرنا ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے اور تیسری چیز —— یعنی مثقل، اس کے ذریعہ شکار کرنا ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک جائز نہیں، البتہ بعض علماء شام مثل مکحول و اوزاعی ان کے نزدیک جائز ہے، اسی لئے ان کے نزدیک صید معراض اور ایسے ہی صید بندقہ جائز ہے (سبل السلام)
پھر اسکے بعد جاننا چاہیئے کہ اگر ذکاۃ اضطراری حیوان جارح کے ذریعہ سے ہو تو اس میں شرط یہ ہے کہ وہ جارح معلّم ہو، اور یہ امر متفق علیہ ہے قال تعالیٰ۔ وما علمتم من الجوارح مکلبین، اور علامت تعلیم کلب میں دو چیزوں کا پایا جانا ہے اول امساک علی صاحبہ — یعنی عدم الاکل، کہ وہ کتا شکار میں سے کچھ کھائے نہیں اور دوسری چیز یہ ہے کہ جب شکار کی طرف اس کو چھوڑا جائے تو فوراً اسکی طرف جائے، اور جب بلایا جائے اور روکا جائے تو رک جائے یہ ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہے اور امام مالک کے نزدیک تعلیم کلب کے لئے امساک علی صاحبہ ضروری نہیں، صرف امر ثانی کا پایا جانا کافی ہے، اور علامت تعلیم طیر جیسے بازی وغیرہ میں یہ ہے کہ جب اس کو پکارا جائے تو فوراً آئے، اور یہاں امساک بالاتفاق ضروری نہیں ہے۔ (بذل)
ذکاۃ اضطراری کے شرائط بالتفصیل "بذل المجہود" میں مذکور ہیں وہاں دیکھا جائے۔

**تسمیہ عند الذبح وعند الارسال میں اختلاف ائمہ** نیز جاننا چاہیئے کہ یہ ارسال کلب شکار کے وقت ایسے ہی تیر کا چلانا بمنزلہ چھری چلانے کے ہے عند الذبح اس لئے اس ارسال اور رمی سہم کے وقت تسمیہ ضروری ہے جیساکہ احادیث الباب میں مصرح ہے، وفی الہدایۃ ج ۴ ص ۱۶۸ واذا ارسل

کلبہ المعلم او بازیہ وذکر اسم اللہ تعالیٰ عند ارسالہ فاخذ الصید وجرحہ فمات حل اکلہ لما روینا من حدیث عدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ولان الکلب او البازی آلۃ والذبح لایحصل بمجرد الآلۃ الا بالاستعمال، وذلک فیہما بالارسال فنزل (الارسال) منزلۃ الرمی وامرار السکین فلا بد من التسمیۃ عندہ ولو ترکہ ناسیا حل ایضا اھ ویسے دوسرے ائمہ کا اس میں اختلاف بھی ہے اور وہ یہ ہے کما فی ہامش البذل واختلف نقلۃ المذاہب فیہ، والصحیح من مذاہبہم ان ترک التسمیۃ عمدا لایجوز عندنا وعند مالک ویجوز ان کان الترک سہوا فالتسمیۃ شرط عند الذکر وعند الشافعی یجوز مطلقا فی السہو والعمد فہی سنۃ عندہ واما احمد فانہ فرق بین الصید والذبیحۃ ففی الذبیحۃ ھو معنا وفی الصید لایجوز مطلقا (من الاوجز)

عن عدی بن حاتم رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: سالت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ......

فکل مما امسکن علیک۔

## تعلیم کلب کے بارے میں جمہور اور امام مالک کی دلیل

یہ حدیث ائمہ ثلاث کی دلیل ہے کہ کلب معلم کے ذریعہ شکار میں عدم اکل ضروری ہے، اور یہ روایت مالکیہ کے خلاف ہے امام مالک کا استدلال آئندہ آنے والی ابو ثعلبۃ الخشنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے جس میں اس طرح ہے اذا ارسلت کلبک وذکرت اسم اللہ تعالیٰ فکل وان اکل منہ، امام نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ جمہور علماء نے عدی بن حاتم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کو مقدم رکھا ہے ابو ثعلبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث پر کیونکہ حدیث عدی اس سے اصح ہے (متفق علیہ ہے) اور بعض علماء نے حدیث ابو ثعلبہ کی یہ تاویل کی ہے کہ یہاں کھانے سے عین شکار کے وقت اس کتے کا کھانا مراد نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ابتداء میں وہ کتا اس شکار کو مار کر فارغ ہو کر چلا گیا اور پھر بعد میں جب اس شکار کو وہاں پڑا دیکھا اس وقت اس میں سے کھانے لگا، پس اسکا یہ کھانا مضر نہیں ہے۔

قلت ارمی بالمعراض فاصیب افاکل الخ معراض کی تفسیر میں اختلاف سا ہے، ابن التین فرماتے ہیں یعنی وہ عصا جس کے سرے میں دھار دار چیز لگی ہوئی ہو لوہا وغیرہ، اور امام نووی فرماتے ہیں وہ ایک بھاری سی لکڑی ہوتی ہے، یا عصا جس کے سرے پر دھار دار چیز لگی ہوئی ہوتی ہے، اور کبھی سادہ ہوتا ہے بغیر دھار دار چیز کے، میں کہتا ہوں کہ اس کی مثال بلّم سے بھی دی جاسکتی ہے وہ بھی ایک عصا ہوتا ہے جس کے سرے پر دھار دار لوہا لگا ہوتا ہے، بہر حال حدیث میں یہ ہے کہ اگر معراض سے شکار کیا جائے تو اگر شکار کے اس کا دھار دار حصہ لگ کر اس کو زخمی کردیتا اور اس کے اندر نفوذ کرجاتا ہے تب تو وہ شکار حلال ہے اس کو کھاسکتے ہیں، اور اگر وہ معراض اپنی چوڑائی میں سے شکار پر جاکر لگا ہے تو وہ حرام ہے، اس کا کھانا جائز نہیں، کیونکہ اس صورت میں وہ وقیذ ہوگا، قال تعالیٰ۔ والمنخنقۃ والموقوذۃ والمتردیۃ۔ اور موقوذ اسی شکار کو کہتے ہیں جو مثقل اور غیر دھار دار چیز سے مارا جائے۔

**بندوق کا شکار اور اسمیں اختلاف** جمہور نے صید بالبندقہ کی حرمت پر اسی حدیث سے استدلال کیا ہے اور اس میں اوزاعی اور مکحول وغیرہ کا اختلاف ہے کما تقدم قریبا، لہذا یہ حدیث ان کے خلاف ہے۔

فائدہ:۔ یہ عدی بن حاتم راوی حدیث حاتم طائی مشہور سخی ہی کے بیٹے ہیں، یہ معمّرین میں سے ہیں، ان کے بارے میں لکھا ہے کہ انہوں نے ایک سو اسّی سال کی عمر پائی، یہ خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں کہ جب سے میں اسلام میں داخل ہوا ہوں اس وقت سے اب تک کسی نماز کی اقامت نہیں ہوئی مگر یہ کہ میں اس وقت باوضو تھا (تہذیب التہذیب) والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن عامر عن عدی بن حاتم رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

**صحیح مسلم کی حدیث کے ایک جملہ کی تشریح** عدی بن حاتم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث جس کو ان سے روایت کرنے والے عامر شعبی ہیں متعدد طرق سے صحیح مسلم اور نسائی میں بھی ہے ان روایات میں سے صحیح مسلم اور نسائی میں ایک روایت میں اس طرح ہے۔ حدثنا الشعبی قال سمعت عدی بن حاتم۔ وکان لنا جارا ودخیلا وربیطا بالنہرین۔ انہ سأل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الحدیث، اس میں جار اور دخیل کے معنی تو ظاہر ہیں جار پڑوسی اور دخیل وہ شخص جو کسی سے خصوصی تعلق رکھتا ہو اور اس کے امور میں اس کا معاون اور مشیر ہو، لیکن ربیط کے بارے میں امام نووی نے تو یہ لکھا ہے: والربیط ھھنا بمعنی المرابط وہو الملازم والرباط الملازمۃ، قالوا والمراد ھنا ربط نفسہ علی العبادۃ وعن الدنیا اھ اور قاضی عیاض رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی شرح میں ربیط کے صرف پہلے معنی لکھ کر اسی پر اکتفاء کیا ہے، چنانچہ اس میں ہے: والربیط ھنا المرابط الملازم من الرباط اھ بظاہر امام نووی نے بھی اسی معنی کو اختیار کیا ہے چنانچہ انہوں نے پہلے اس معنی کو لکھ کر دوسرے معنی جو لکھے ہیں وہ "قالوا" کے ساتھ لکھے ہیں یعنی بعض شراح کی رائے یہ ہے، مرابط کہتے ہیں سرحد پر پہرہ دینے والے کو جیسا کہ کتب احادیث میں آتا ہے اور مشہور ہے، اور دوسرے معنی جو نووی نے لکھے ہیں اس کا حاصل، یعنی وہ شخص جو زاہد اور منقطع عن الدنیا ہو، اور ہر وقت عبادت میں مشغول رہتا ہو، لیکن اس معنی کا دخیل کے ساتھ جوڑ نہیں بیٹھتا۔ اور اس "ربیطا بالنہرین" کا تعلق۔ واللہ اعلم۔ بظاہر سمعت سے ہے یعنی شعبی کہہ رہے ہیں کہ میں نے یہ حدیث عدی بن حاتم سے جو ہمارے پڑوسی اور دخیل تھے اس وقت میں سنی جبکہ وہ مقام نہرین میں مرابط تھے[1] یعنی پہرہ دے رہے تھے اور ہو سکتا ہے مطلق ان کی صفت بیان کرنا مقصود ہو جار

---

[1] جیساکہ ابوداؤد کی اس روایت میں ہے عن ابی سالم الجیشانی عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما یذکر ذلک وھو معہ مرابط بحصن باب الیون۔ یہاں پر بھی یہی ہے کہ ابوسالم جیشانی نے یہ حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص سے اس وقت سنی جبکہ وہ ان کیساتھ حصن باب الیون میں پہرہ دے رہے تھے۔ (کتاب الطہارۃ باب ماینہی عنہ ان یستنجی بہ)

اور دخیل کی طرح، اور نہرین ظاہر یہی ہے کہ یہ کسی جگہ کا نام ہے جس کی تصریح تو کہیں اب تک ملی نہیں، البتہ معجم البلدان میں "نہران" کا نام ملا ہے جس کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: من قری الیمن من ناحیۃ ذمار اھ ہو سکتا ہے روایت میں "نہرین" سے یہی مراد ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

اذا رمیت سہمك وذکرت اسم اللہ فوجدتہ من الغد ولم تجدہ فی ماء ولا فیہ اثر غیر سہمك نکل۔

## شکار تیر لگنے کے بعد اگر غائب ہوجائے تو اس کا کیا حکم ہے

یعنی اگر کوئی شخص شکار پر تیر چلائے اور وہ اس کے لگ بھی جائے لیکن اسوقت وہ شکار نظروں سے غائب ہو جائے، پھر اگلے روز وہ کسی جگہ پڑا ہوا ملے بشرطیکہ پانی میں نہ ہو، اور دوسری شرط یہ کہ اس میں تیرے تیر کے علاوہ کسی دوسرے کے تیر کا اثر نہ ہو تو تو اس کو کھا سکتا ہے۔

اس حدیث میں دو شرطیں مذکور ہیں ایک یہ کہ وہ شکار پانی میں نہ گرے۔ یہ وقوع فی الماء کب مضر ہے؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے، حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک بہر صورت مضر ہے خواہ جراحت جو شکار کو پہنچی ہے موجب ہلاکت ہو یا نہ ہو بشرطیکہ وہ پانی اتنی مقدار میں ہو جو شکار کے لئے قاتل ہو، امام احمد کی مشہور روایت یہی ہے، اور دوسری روایت امام احمد سے یہ ہے کہ اگر جراحت موجب ہلاکت ہو تو پھر وقوع فی الماء مضر نہیں، یہی قول ہے امام شافعی اور امام مالک کا (اوجز) اور دوسری شرط جو اس حدیث میں مذکور ہے کہ اس میں تمہارے تیر کے علاوہ دوسرے کے تیر کا اثر نہ ہو یہ شرط متفق علیہ بین الائمۃ الاربعۃ ہے کما یظہر من کلام الشراح وکتب الفروع. شکار کی غیبت والے مسئلہ میں ایک یہ بھی اختلاف ہو رہا ہے کہ کتنی غیبت مغتفر ہے چنانچہ امام بخاری نے باب باندھا ہے "باب الصید اذا غاب عنہ یومین او ثلاثۃ"۔ اس میں امام مالک کا مسلک جیسا کہ موطأ اور مدونہ میں ہے وہ فرماتے ہیں کہ جب شکاری سے اس کا شکار غائب ہو جائے مجروح ہونے کے بعد، اس کے بعد پھر وہ ملے اور اس میں اس شکاری کے کتے یا تیر کا اثر موجود ہو تو اس کو کھا سکتا ہے مالم یبت یعنی جب تک رات نہ گذرے، اور اگر رات گذر گئی تو اب اس کو کھانا جائز نہیں اور دوسری روایت ان سے یہ ہے کہ اگر وہ شکار تیر کا ہے تو کھایا جا سکتا ہے اور اگر کلب کا کیا ہوا شکار ہے تو کھانا جائز نہیں اھ اور امام نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث دلیل ہے کہ جب شکار زخمی ہونے کے بعد غائب ہو جائے پھر اس کے بعد وہ ملے مرا ہوا بشرطیکہ اس میں اس کے تیر کے علاوہ کوئی اور اثر نہ ہو تو وہ حلال ہے امام شافعی کے ایک قول میں، اور امام مالک کے نزدیک بھی، اور امام شافعی کا قول ثانی یہ ہے کہ حرام ہے وھو الاصح عند اصحابنا، اور تیسرا قول یہ ہے کہ کلب کے شکار میں ناجائز ہے اور تیر کے شکار میں جائز ہے، پھر وہ فرماتے ہیں کہ پہلا قول یعنی مطلقاً حِل اقوی اور اقرب الی الاحادیث الصحیحہ ہے، اور امام احمد کا قول مشہور شکار کے غائب ہونے کی صورت میں حلت ہی کا ہے اور دوسری روایت ان سے یہ ہے ان غاب نہارا فلا بأس بہ وان غاب لیلا لم یاکلہ، اور تیسری

روایت ان سے یہ ہے ان غاب مدة طویلة لم تبح وان کانت یسیرة ابیح، قیل لہ ان غاب یوما؟ قال یوم کثیر، نیز موفق کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ غیبت صید کے مسئلہ میں امام احمد کے یہاں اقتفار اور طلب شرط نہیں، اور مالکیہ کے یہاں اس میں دونوں روایتیں معلوم ہوتی ہیں ففی الاوجز ۹ ص۱۸۲ نقلاً عن الباجی: قال القاضی ابوالحسن اذا کان مجدًا فی الطلب حتی وجدہ علی ہذہ الحالة فانہ یجوز اکلہ وان تشاغل عنہ ثم وجدہ میتاً فانہ لایجوز اکلہ، وفیہ بعد اسطر: وحکی القاضی ابومحمد عن مالک فی الصید بالکلب انہ یوکل وان بات عنہ سواء کان صاحبہ یطلبہ او لایطلبہ اھ (اوجز وتراجم البخاری) اور حنفیہ وشافعیہ کے یہاں بھی اقتفار شرط ہے کما قال الحافظ فی الفتح وکذا فی فروع الحنفیۃ، یہ اقتفار اور طلب گویا تیسری شرط ہوئی جس کا ذکر آئندہ حدیث میں آرہا ہے احدنا یرمی الصید فیقتفی اثرہ الیومین والثلاثة الخ یعنی شکار کے غائب ہونے کے بعد اس کے حلال ہونے کیلئے اس کا اقتفار بھی ضروری ہے۔ یعنی شکاری اس شکار کی تلاش اور طلب میں لگا رہے، اس سے فارغ ہو کر نہ بیٹھے۔ اور یہ اقتفار اور طلب کی شرط حنفیہ وشافعیہ دونوں کے نزدیک ہے، حنابلہ کے نزدیک نہیں، وعن المالکیۃ روایتان کما تقدم قریباً۔

عن ابی ثعلبة الخشنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔

اب تک سلسلہ عدی بن حاتم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایات کا چل رہا تھا اور یہ روایت ابوثعلبۃ الخشنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے جو مالکیہ کی دلیل ہے تعلیم کلب کے مسئلہ میں کما تقدم فی اول الکتاب۔ اور جمہور کا استدلال عدی بن حاتم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے ہے جو اس سے زیادہ صحیح ہے لانہ فی الصحیحین۔

وکل مارَدّتْ الیک یدُک۔ اور کھائے تو جو لوٹائے تجھ پر تیرا ہاتھ، اس سے مراد تیر کا شکار ہے جس کو آدمی اپنے ہاتھ سے چلاتا ہے۔

عن عدی بن حاتم رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال یارسول اللہ احدنا یرمی الصید فیقتفی اثرہ الیومین والثلاثة الخ

اقتفار کے مسئلہ میں اختلاف اوپر گذر چکا، والحدیث اخرجہ البخاری معلقاً۔

سمعت ابا ثعلبة الخشنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ یقول ...... وما اصدت بکلبک الذی لیس بمعلم فادرکت ذکاتہ فکُلْ۔

یعنی کلب معلم کا شکار تو جائز ہے، اور جو شکار کلب غیر معلم کے ذریعہ کیا جائے تو اس میں دو صورتیں ہیں اگر اسکو اس کتے نے مار ڈالا تب تو وہ حرام ہے اور اگر مارا نہیں حتی کہ شکاری نے اس کو پکڑ کر ذبح کر لیا ہو تب وہ جائز ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی قالہ المنذری، وقال الشیخ محمد عوامہ: عزاہ المزی الی الجماعة، وھو عند ابن ماجہ بزیادة، واما الترمذی فرواہ بمثل اسناد المصنف اھ

اس کے بعد والی روایت میں آرہا ہے۔ فکُلْ ذکیاً وغیرَ ذکیٍّ یعنی مذبوح اور غیر مذبوح، دونوں صورتوں میں

جائز ہے، جو شکار تیر یا کلب معلم کے ذریعہ سے مرجائے اور اس کو ذبح کی نوبت نہ آئے وہ تو ہوا غیر ذکی، اور جو تیر وغیرہ کے ذریعہ سے مرا نہ ہو بلکہ وہ زندہ ہی ہے یہاں تک کہ شکاری اس کے پاس پہنچ گیا تو پھر اس کو ذبح کرنا ضروری ہے یہی مراد ہے ذکی سے۔

وان تغیب عنك مالم یصِلَّ او تجد فیہ اثر غیر سھمك۔

## شرح الحدیث اور لحم مُنتِن کا حکم

یعنی شکار کے غائب ہو جانے کی صورت میں اس کو اس وقت کھانا جائز ہے جب اس میں دو شرطیں پائی جائیں، ایک یہ کہ وہ جانور سڑا نہ ہو اور دوسری یہ کہ اس میں تیرے تیر کے علاوہ دوسرے تیر کا اثر نہ ہو، "مالم یَصِلَّ" فتح یار اور کسر صاد کے ساتھ ہے اور تشدید لام، کہا جاتا ہے صَلَّ اللحم صلولاً اذا انتن، یعنی جب اس گوشت میں سے بدبو آنے لگے، اور مسلم کی حدیث میں "مالم ینتن"[1] ہے حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک یہ قید برائے استحباب ہے، ان کے نزدیک لحم منتن کا کھانا مکروہ تنزیہی ہے، اور مالکیہ کے نزدیک حرام ہے، شافعیہ کا استدلال حدیث العنبر سے ہے جس کو صحابۂ کرام نے نصف ماہ سے زائد تک کھایا تھا، اور اتنی مدت تک گوشت میں رائحہ کریہہ پیدا نہ ہو یہ بہت مشکل ہے، لیکن حافظ فرماتے ہیں یحتمل انھم ملحوہ و قددوہ، کہ ممکن ہے صحابہ نے اس کے ٹکڑے کر کے ان کو نمک مل دیا ہو (ہامش البذل)

وفی الشمائل للترمذی فی باب تواضع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من حدیث انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہما کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یدعیٰ الی خبز الشعیر والاھالۃ السنخۃ، وکذا اخرجہ البخاری فی البیوع والرہن، ولفظہ فی البیوع فی باب شراء النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بالنسیئۃ عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ مشی الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بخبز شعیر واھالۃ سنخۃ الحدیث، اس حدیث میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پرانی بودار چکنائی کھانے کا ذکر ہے، حدیث الباب ابو ثعلبۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث آئندہ بھی آرہی ہے وہاں بذل میں لکھا ہے: قال القاری قال علماؤنا: وھذا علی طریق الاستحباب والا فالنتن لا اثر لہ فی الحرمۃ: قال ابن الملک وقد روی انہ علیہ السلام اکل متغیر الریح الی آخرہ۔

قال: افتنی فی آنیۃ المجوس اذا اضطررنا الیھا، قال اغسلھا وکل فیھا۔

## اوانیٔ مشرکین کا استعمال کب جائز ہے؟

آپ سے مجوس کے ظروف کے استعمال کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ کیا مجبوری کے وقت ان کو استعمال کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ بعد الغسل ان کو استعمال کر سکتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اوانی مشرکین کا استعمال بعد الغسل عند الاضطرار جائز ہے، اور یہ بھی کہ بغیر مجبوری کے بعد الغسل بھی ان کا استعمال مکروہ ہے حالانکہ فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اوانی مشرکین کا استعمال بعد الغسل مطلقاً بلا کراہۃ جائز ہے، جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں حدیث میں اوانی مجوس

[1] بلکہ خود ابوداؤد میں کتاب الصید کی بالکل آخری حدیث میں بھی اسی طرح ہے "مالم ینتن"

سے وہ اوانی مراد ہیں جس میں وہ لحم خنزیر کا طبخ کرتے ہوں یا جن کو شرب خمر میں استعمال کرتے ہوں جیسا کہ اس کی تصریح ابوداؤد کی بعض روایات میں ہے، اور فقہاء کا کلام مطلق اوانی سے متعلق ہے یعنی ان اوانی سے جن کو وہ نجاسات میں استعمال نہیں کرتے (بذل) اس سلسلہ میں روایات ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ میں دونوں طرح کی ہیں بعض مطلق ہیں جیسا کہ حدیث الباب، اور بعض مقید ہیں جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا، حضرت کی مراد یہ ہے کہ روایات مطلقہ میں اختصار ہے وہ بھی مقیدہ پر ہی محمول ہیں۔

## باب اذا قطع من الصيد قطعة

ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة۔

یعنی زندہ ماکول جانور کا کوئی عضو کاٹ لیا جائے تو وہ حرام ہے حکم میں میتہ کے ہے، یہ روایت ترمذی میں بھی ہے ابوداؤد کی روایت سے اطول، اس میں یہ ہے کہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہجرت فرما کر مدینہ منورہ تشریف لائے تو وہاں آپ نے دیکھا کہ کچھ لوگ اونٹ کا کوہان، اسی طرح مینڈھے کی چکتیاں (الیات الغنم) کاٹ لیتے ہیں تو اس پر آپ نے وہ فرمایا جو یہاں حدیث میں مذکور ہے۔

فائدہ: فقہاء نے نافجۃ المسک کے بارے میں تصریح فرمائی ہے کہ وہ بھی طاہر ہے مشک کی طرح اور ماکول ہے اس کا کھانا حلال ہے، لہٰذا مسئلۃ الباب سے اس کا استثناء کیا جائے گا[1]

والحديث اخرجه الترمذي اتم منه، واخرجه ابن ماجه من حديث عبدالله بن عمر رضي الله تعالىٰ عنهما قاله المنذري۔

## باب في اتباع الصيد

من سكن البادية جفا ومن اتبع الصيد غفل الخ۔

یعنی جنگل میں رہنے والا سخت مزاج ہو جاتا ہے، لوگوں کے ساتھ رہن سہن کی کمی کی وجہ سے، اس لئے کہ جو لوگوں سے خلا ملا رکھتا ہے تو وہ دوسروں کی اذیتیں اور مشاق برداشت کرنے کا عادی ہو جاتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ ایسے لوگ حکومت اور اس کی دار و گیر سے دور رہتے ہیں۔

اور جو شکار کے درپے ہوتا ہے، مراد توغل ہے کہ اسی کو اپنا مشغلہ بنا لے تو اس کی زندگی غفلت میں گذرتی ہے نماز اذان کی کچھ خبر نہیں رہتی۔

---

[1] ففي نور الايضاح في بيان الدباغة: ونافجة المسك طاهرة كالمسك واكله حلال اھ۔

اور جو امراء و سلاطین کے پاس جاتا ہے وہ دین و دنیا دونوں کے اعتبار سے فتنہ میں مبتلا ہوتا ہے۔ (بذل) والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی مرفوعاً قالہ المنذری۔

عن ابی ثعلبۃ الخشنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا رمیت الصید فادرکتہ بعد ثلاث لیال وسہمک فیہ فکل مالم ینتن۔

یہ حدیث مصری نسخوں میں نہیں ہے اور ہونی بھی نہ چاہیئے، مضمون کے لحاظ سے یہ حدیث مکرر ہے، پہلی جگہ اس میں "مالم ینتن" کے بجائے "مالم یصل" کا لفظ آیا تھا۔

# اوّل کتاب الوصایا

وصایا جمع ہے وصیۃ کی جیسے ھدایا و ھدیہ، وصیۃ کا استعمال معنی مصدری یعنی ایصار اور ما یوصی بہ یعنی جس چیز کی وصیت کی جائے دونوں میں ہوتا ہے، وصیۃ کی تعریف شرعاً یہ کی گئی ہے ھو عہد خاص مضاف الی ما بعد الموت، یعنی وہ معاملہ جس کا تعلق ما بعد الموت سے ہو، اور وصیت کا استعمال بمعنی نصیحت یعنی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر بھی ہوتا ہے۔ (من البذل)

# باب ماجاء فی مایؤمر بہ من الوصیۃ

ہمارے اس نسخہ میں "یأمر" بصیغۂ معروف ہے، اور بعض میں "یؤمر" ہے وھو الاوضح، اس لئے کہ معروف کی صورت میں اس کے لئے فاعل مقدر ماننا پڑے گا مثلاً الشرع یا الاسلام۔

عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال ما حق امرئ مسلم لہ شئ یوصی فیہ یبیت لیلتین الا ووصیتہ مکتوبۃ عندہ۔

**شرح الحدیث وحکم الوصیۃ** "یوصی فیہ" ترکیب میں "شئ" کی صفت ہے، اور "یبیت لیلتین" "حق" کی خبر ہے، یعنی جس مسلمان کے پاس کوئی ایسی شئ ہو جو قابل وصیت ہو تو اس کے لئے لائق نہیں یہ بات کہ دو راتیں گذارے مگر اس حال میں کہ اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی ہو، اور ایک روایت میں لیلۃ او لیلتین ہے، اور مسلم اور نسائی کی روایت میں یبیت ثلاث لیال ہے، وہذا یدل علی انہ للتقریب لا للتحدید ای ولو زمانا قلیلاً (بذل)

وصیت ظاہریہ اور بعض علماء زہری وعطا و ابن جریر اور امام شافعی کے قول قدیم میں مطلقاً ای فی کل حال واجب ہے اور عند الجمہور جس شخص کے ذمہ دیون یا حقوق العباد ہوں اس پر وصیت واجب ہے لیکن اس کا مکتوب

ہونا اور اس میں تعجیل کرنا یہ مستحب ہے، علامہ شامی نے لکھا ہے کہ وصیت کی چار قسمیں ہیں، واجبۃ کالوصیۃ برد الودائع والدیون المجہولۃ، ومستحبۃ کالوصیۃ للکفارات وفدیۃ الصلاۃ ونحوھا، ومباحۃ کالوصیۃ للاغنیاء من الاجانب والاقارب، ومکروہۃ کالوصیۃ لاھل الفسوق والمعاصی، وفی الہدایۃ، القیاس یابی جواز الوصیۃ لانہ تملیک مضاف الی حال زوال مالکیتہ الا انا استحسناہ لحاجۃ الناس الیہا[1] الی آخرہ اھ من التراجم۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

---

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت ما ترک رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم دینارا ولا درھما ولا بعیرا ولا شاۃ، ولا اوصی بشیئ۔

**شرح الحدیث** اور آپ نے کسی چیز کی وصیت نہیں کی، یعنی مال یا خلافت کے بارے میں، لیکن کتاب اللہ کے بارے میں اور اپنے اہل بیت کے بارے میں اور اخراج الیہود من جزیرۃ العرب وغیرہ ان امور کی آپ نے وصیت یقیناً فرمائی ہے کما فی الاحادیث الصحیح۔

دراہم ودنانیر کے بارے میں بذل میں سیرت حلبیہ سے یہ نقل کیا ہے کہ آپ کے پاس وفات سے پہلے چھ یا سات دینار تھے آپ نے وہ اپنے ہاتھ میں لے کر حضرت عائشہ کو دیئے کہ ان کو صدقہ کر دیا جائے، اور روایت میں ہے کہ آپ نے ان سے فرمایا کہ ان کو علیؓ کے پاس بھیجدو تاکہ وہ صدقہ کر دیں، اس حدیث میں بعیر اور شاۃ کی بھی نفی ہے، اس کے بارے میں ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ وہ جو بعض اہل سیر نے لکھا ہے کہ آپ کی ملک میں بہت سے اونٹ تھے، اور بیس اونٹنیاں تھیں دودھ دینے والی نواحی مدینہ میں، اور سات بکریاں تھیں وغیرہ وغیرہ، اہل سیر کی یہ روایت اس حدیث صحیح کے معارض نہیں ہو سکتی فلا تعتبر، اور آگے فرماتے ہیں کہ اگر صحیح بھی مان لیا جائے تو اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہ اونٹ صدقہ کے تھے جن کو آپ نے اہل صفہ اور فقراء صحابہ کے لئے چھوڑا تھا، اور اس کے علاوہ جو آپ کی بعض زمینیں تھیں خیبر اور فدک میں سو ان کو تو آپ نے اپنی حیات مبارکہ ہی میں مسلمانوں کی ضروریات کے لئے صدقہ اور وقف فرما دیا تھا، جیسا کہ صحیحین کی حدیث میں ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لایقتسم ورثتی دینارا ما ترکت بعد نفقۃ نسائی ومؤنۃ عاملی فہو صدقۃ، وفی روایۃ: لانورث ما ترکنا صدقۃ اھ من البذل، یعنی ان

---

[1] یعنی چونکہ وصیت کا تعلق ما بعد الموت سے ہے اور موت کے بعد انسان میں کسی بھی فعل کی خواہ وہ تملیک ہو یا کچھ اور صلاحیت باقی نہیں رہتی لہٰذا وصیت کا جواز خلاف قیاس ہے مگر استحسانا اور ضرورۃ اس کو جائز قرار دیا گیا ہے، اور وہ ضرورت یہ ہے کہ انسان اپنی زندگی پر مغرور ہوتا ہے اور کاموں کو ٹلاتا رہتا ہے زندگی کے غرور میں جس سے بہت سی واجب الاداء چیزیں ذمہ میں رہ جاتی ہیں اچانک موت پیش آنے کی وجہ سے تو اس کی تلافی کے لئے شریعت نے یہ صورت نکالی ہے۔

زمینوں کے بارے[1] میں تو چونکہ آپ نے اپنی حیات ہی میں فیصلہ فرما دیا تھا، لہٰذا اس کو وصیت نہیں کہا جائے گا۔
والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب ما جاء فیما یجوز للموصی فی مالہ

یعنی مرنے والا اپنے مال میں کتنی وصیت کر سکتا ہے،

عن عامر بن سعد عن ابیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال مرض مرضاً اشفی فیہ الخ۔

**شرح الحدیث** عامر اپنے والد حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ ایک مرتبہ شدید بیمار ہوئے ایسے کہ قریب المرگ ہو گئے، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان کے پاس عیادت کے لئے تشریف لائے تو میرے والد نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرے پاس مال بہت ہے اور میرے اس مال کا وارث کوئی نہیں سوائے میری بیٹی کے، تو کیا میں اس صورت میں اپنے مال کا دو ثلث صدقہ کر سکتا ہوں؟ آپ نے فرمایا نہیں پھر انہوں نے نصف کے بارے میں دریافت کیا آپ نے اس سے بھی منع فرما دیا، اور پھر ایک ثلث کی آپ نے اجازت دی، اور فرمایا کہ تو اپنے ورثہ کو اغنیاء چھوڑ کر مرے یہ بہتر ہے اس سے کہ تو ان کو فقیر چھوڑ کر جائے لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کریں، اس حدیث میں یہ ہے کہ میرا کوئی وارث نہیں سوائے ایک بیٹی کے، شراح فرماتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ بیٹی کے علاوہ ذوی الفروض میں سے کوئی وارث نہیں، اور مطلق نفی مراد نہیں اس لئے کہ ذوی الفروض کے علاوہ دوسرے ورثاء عصبہ ان کے تھے جیسا کہ خود اس حدیث میں ہے ان تترک ورثتک اغنیاء

قلت یا رسول اللہ! أتخلّفُ عن هجرتی، قال انّك إن تُخَلَّفْ بعدی فتعمل عملاً ترید به وجهَ اللہ تعالیٰ الخ

مسئلہ وصیت کے بعد انہوں نے آپ سے یہ عرض کیا کہ میں اپنی ہجرت سے پیچھے ہٹا جا رہا ہوں، اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ یہ مہاجرین میں سے ہیں اور یہ مکہ مکرمہ میں آکر شدید بیمار ہو گئے تھے حجۃ الوداع[2] کے موقعہ پر تو ان کو اپنی موت کا خطرہ ہوا مکہ مکرمہ میں یعنی غیر مہاجر[3] میں، اور اپنی ہجرت کے باطل ہونے کا اندیشہ ہوا اس پر آپ نے ان کو تسلی

---

[1] لہٰذا اب یہ اشکال واقع نہ ہوگا کہ آپ نے زمینوں کے بارے میں تو وصیت فرمائی ہے، پھر اس حدیث میں وصیت کی نفی کیوں کی گئی ہے ۱۲

[2] اور ترمذی کی روایت میں عام الفتح ہے جو ابن عیینہ راوی کا وہم ہے قال الحافظ واتفقوا علی انہ وھم فیہ ابن عیینۃ من اصحاب الزہری، ثم قال: ویمکن الجمع بین الروایتین بان یکون ذلک وقع لہ مرتین مرۃ عام الفتح ومرۃ عام حجۃ الوداع، ففی الاولی لم یکن لہ وارث من الاولاد اصلاً، وفی الثانیۃ کانت ابنۃ فقط اس کے بارے میں مزید آگے شرح میں آرہا ہے ۱۲

[3] مہاجر وہ جگہ اور مقام جہاں آدمی ہجرت کر کے جائے، جیسے مہاجرین مکہ کا مہاجر مدینہ منورہ تھا ۱۲

دلائی وہ یہ کہ ان شاء اللہ تعالیٰ ایسا نہیں ہوگا بلکہ تم میرے بعد بہت دن تک زندہ رہوگے اور اعمال کے ذریعہ سے تمہارے درجات بلند ہوں گے، اور بعض اقوام یعنی مسلمین تم سے منتفع ہوں گی، اور بعض دوسرے یعنی مشرکین تم سے ضرر پذیر ہوں گے، اور آپ نے دعا بھی فرمائی۔ اللهم امض لاصحابی هجرتهم ولا تردهم علی أعقابهم۔ شراح نے لکھا ہے کہ آپ کی یہ پیشگوئی اللہ تعالیٰ نے پوری فرمائی، اور یہ صحابی اس مرض سے صحت یاب ہوکر بہت مدت تک زندہ رہے، اللہ تعالیٰ نے ان کے ہاتھوں عراق وغیرہ کو فتح کیا اور عراق کے گورنر بنے، اور آپ کے بعد تقریباً چالیس سال زندہ رہے حتیٰ مات سنۃ خمسین علی المشہور، وقیل غیر ذلک۔

تنبیہ:۔ حضرت سعد بن ابی وقاص کا یہ واقعہ جیساکہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں حجۃ الوداع کا ہے جیساکہ صحیحین کی بعض روایات میں اس کی تصریح ہے اور ترمذی کی روایت میں اس کو عام الفتح کا واقعہ قرار دیا ہے، ہمارے عربی حاشیہ میں یہ گذر گیا ہے کہ حفاظ حدیث نے اس کو وہم قرار دیا ہے اور حافظ کی رائے جمع بین الروایتین کی ہے یعنی تعدد واقعہ، لیکن امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اختلاف روایتین کو مشکل الآثار میں باقاعدہ اس کے لئے مستقل باب قائم کرکے اس کو بیان کیا ہے اور پھر ایک روایت مفصلہ کے ذریعہ جو بہت واضح ہے عام الفتح کا واقعہ ہونے کو ترجیح دی ہے گویا ان کی تحقیق اکثر محدثین کی رائے کے خلاف ہے بعد میں حافظ نے بھی اسی روایت مفصلہ کے پیش نظر اپنی رائے بدلی ہے مگر انہوں نے بجائے ترجیح کے تعدد واقعہ کو اختیار کیا ہے تو اب گویا اس میں تین آراء ہوگئیں اکثر محدثین کی جس کو حافظ اتفاق حفاظ سے تعبیر کر رہے ہیں، اور دوسری امام طحاوی کی اور تیسری حافظ ابن حجر کی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

لكن البائس سعد بن خولة يرثي له رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم أن مات بمكة۔

**شرح الحدیث** آپ فرما رہے ہیں: لیکن قابل افسوس حال تو سعد بن خولہ کا ہے یا قابل رحم تو سعد بن خولہ ہیں۔ آگے راوی اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہہ رہا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رحم کھا رہے ہیں سعد بن خولہ پر اس لئے کہ ان کی موت مکہ میں ہوئی، سعد بن خولہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں اختلاف ہے بعض کی رائے یہ ہے کہ انہوں نے مکہ مکرمہ سے ہجرت ہی نہیں کی تھی حتی کہ انہوں نے وہیں وفات پائی، اور اکثر کی رائے یہ ہے کہ انہوں نے ہجرت تو کی تھی لیکن وفات ان کی حجۃ الوداع میں مکہ مکرمہ میں ہوئی، یعنی غیر مہاجر میں بائس من اصابہ بؤس ای ضرر یعنی نقصان اٹھانے والا، شراح نے لکھا ہے کہ اس میں صلاحیت مذمت کی بھی ہے اور ترحم کی بھی، لہٰذا پہلی صورت (عدم الہجرۃ) میں آپ کا یہ فرمان بطریق مذمت ہوگا، اور دوسری صورت میں بطریق ترحم، یہ یرثی ... سے ماخوذ ہے جس کا استعمال میت میں ہوتا ہے، یعنی محاسن میت کا ذکر (تحفہ)

علماء کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اگر مہاجر کی موت مکہ میں واقع ہو تو بعض کہتے ہیں اگر ایسا اس کے اختیار سے ہوا ہے تب تو اس کا اجر ہجرت حبط ہوتا ہے ورنہ نہیں، وقیل یحبط مطلقاً وصیت سے

متعلق بعض ضروری مسائل[۱] ہم نے حاشیہ میں لکھے ہیں ان کو دیکھا جائے۔
والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجۃ، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی کراہیۃ الاضرار فی الوصیۃ

اضرار سے اضرار ورثہ مراد ہے، یعنی خلاف قاعدہ وصیت کر کے ورثار کو ضرر واذیت پہنچانا۔

---

لہ وصیت سے متعلق بعض ضروری مسائل مع اختلاف ائمہ حدیث الباب سے معلوم ہو رہا ہے کہ انسان کے لئے زائد سے زائد ایک ثلث کی وصیت غیر وارث کے لئے جائز ہے، امام بخاری کا ترجمہ ہے، باب الوصیۃ بالثلث۔ اس پر حافظ لکھتے ہیں اس پر علمار کا اجماع ہے کہ ثلث سے زائد وصیت ممنوع ہے (پھر میت دو حال سے خالی نہیں اس کے ورثار ہوں گے یا نہیں، شق ثانی میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ ایسے شخص کے لئے ثلث سے زائد وصیت جائز نہیں) اور اگر شق اول ہے یعنی میت کے ورثار ہیں تو اس وقت بھی ثلث سے زائد کی وصیت کو جمہور علمار ناجائز قرار دیتے ہیں لیکن حنفیہ اور اسحاق اور احمد فی روایۃ نے اس کو جائز رکھا ہے اھ یعنی بشرطیکہ ورثار کی طرف سے اس کی اجازت ہو، چنانچہ ہدایہ میں ہے: ثم تصح للاجنبی فی الثلث من غیر اجازۃ الورثۃ، ولا تجوز بما زاد علی الثلث الا ان تجیزہا الورثۃ بعد موتہ وھم کبار لان الامتناع لحقہم وھم اسقطوہ، ولا معتبر باجازتہم فی حال حیاتہ اھ نیز جاننا چاہیئے کہ وصیۃ للوارث کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے، ظاہریہ کے نزدیک تو یہ حکم مطلقاً ہے لحدیث لا وصیۃ لوارث اخرجہ ابوداؤد والترمذی وغیرہما اور عند الجمہور وصیۃ لبعض الورثۃ کا جواز موقوف ہے بقیہ ورثار کی اجازت پر اگر بقیہ ورثہ موت موصی کے بعد اس کی اجازت دیدیں تو پھر وہ وصیۃ معتبر اور جائز ہے لروایۃ الدارقطنی لا وصیۃ لوارث الا ان یشار الورثۃ، قال الحافظ ورجالہ ثقات الا انہ معلول (تراجم بخاری) وفی العینی قال المنذری انما یبطل الوصیۃ للوارث فی قول اکثر اھل العلم من اجل حقوق سائر الورثۃ، فاذا اجازوھا جازت کما اذا اجازوا الزیادۃ علی الثلث، وذہب بعضہم الی انہا لا تجوز وان اجازوھا، لان المنع لحق الشرع وھذا قول اھل الظاہر، (عمدۃ القاری ج ۱۴ ص ۳۷) وفی الھدایۃ: ولا تجوز لوارثہ الا ان یجیزھا الورثۃ لان الامتناع لحقہم فتجوز باجازتہم، ولو اجاز بعض ورد بعض تجوز علی المجیز بقدر حصتہ لولایتہ علیہ (اھ ملخصا ملتقطا) نیز جاننا چاہیئے کہ اگر کوئی شخص مرض الوفاۃ میں اپنے کسی وارث کو کوئی چیز فی الحال ہبہ کرے تو وہ حکم میں وصیۃ کے ہے وفی الھدایۃ والہبۃ من المریض (مرض الموت) للوارث فی ہذا نظیر الوصیۃ لانہا وصیۃ حکما، نیز حدیث میں ہے والثلث کثیر اسی لئے علمار فرماتے ہیں وصیت اگر ثلث سے کم ہو تو یہ بہتر ہے ففی الھدایۃ ویستحب ان یوصی الانسان بدون الثلث سوار کانت الورثۃ اغنیار او فقرار، لان فی التنقیص صلۃ القریب بترک مالہ علیہم بخلاف استکمال الثلث لانہ استیفار تمام حقہ فلا صلۃ ولا منۃ، پھر یہ کہ مادون الثلث کی بھی وصیت کرنا اولیٰ ہے یا اس کا ترک اولیٰ ہے اسمیں دو قول ہیں ایک یہ کہ اگر ورثار فقرار ہیں اس صورت میں ترک وصیت اولیٰ ہے اور اگر وہ اغنیار ہیں تو وصیت کرنا اولیٰ ہے، اور دوسرا قول یہ ہے موصی کو اختیار ہے جونسی چاہے شق اختیار کرے اسلئے کہ ہر ایک شق میں من وجہ فضیلت ہے اھ مختصراً من الھدایۃ۔

یارسول اللہ! ای الصدقۃ افضل، قال ان تصدّق وانت صحیح الخ۔

آپ سے سوال کیا گیا افضل الصدقۃ کے بارے میں تو آپ نے فرمایا کہ سب سے افضل صدقہ وہ ہے جو اس حال میں کیا جائے کہ آدمی تندرست ہو، اور اس کو مال کی حرص اور محبت بھی ہو صحت اور توانائی کی وجہ سے کافی روز تک اپنے زندہ رہنے کی توقع ہو، اور فقر سے ڈرتا ہو تو جو صدقہ اس حال میں کیا جائے گا وہ سب سے افضل ہوگا[1]، لہذا اسی حالت میں آدمی کو صدقہ کرنا چاہیئے، اور پھر آگے اس کی ضد سے آپ منع فرما رہے ہیں کہ مت تاخیر کر اور نہ مہلت دے اپنے نفس کو صدقہ کرنے سے یہاں تک کہ جب روح حلق تک پہنچ جائے تو تو کہنے لگے (بطور وصیت کے) فلاں کو اتنا دیا جائے، فلاں کو اتنا دیا جائے، حالانکہ وہ دوسرے فلاں کا ہو چکا یعنی وارث کا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

ان الرجل لیعمل والمرأۃ بطاعۃ اللہ ستین سنۃ ثم یحضرھما الموت فیضاران فی الوصیۃ فتجب لھما النار۔ آپ فرما رہے ہیں: بلاشبہ بعض مرد اور بعض عورتیں ایسی ہیں جو ساٹھ ساٹھ سال تک اللہ تعالیٰ کی اطاعت شعاری میں زندگی گذارتے ہیں، پھر جب موت کا وقت آتا ہے تو وصیت کے بارے میں ورثار کو نقصان پہنچاتے ہیں اور جہنم کے مستحق ہو جاتے ہیں۔

مصنف نے اس باب میں بعض حدیثیں تصدق کی ذکر کی ہیں اس لئے کہ تصدق عند الموت وصیت ہی کے حکم میں ہوتا ہے اور جس طرح وصیت ثلث سے زائد کی جائز نہیں ایسے ہی تصدق بھی جائز نہیں، اور اگر تصدق ورثار کو نقصان ہی پہنچانے کی غرض سے ہو تو وہ مطلقاً جائز نہیں، خواہ ثلث ہو یا اقل من الثلث (بذل)

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی الدخول فی الوصایا

یعنی کسی کا وصی بن کر وصیتوں کے مسائل میں داخل ہونا اور ذمہ داریوں میں پڑنا۔

یا اباذر انی اراك ضعیفا وانی احب لك ما احب لنفسی فلا تأمرن علی اثنین ولا تولین مال یتیم۔

**شرح الحدیث** حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے یہ نصیحت فرمائی کہ اے ابوذر میں تم کو کمزور دیکھتا ہوں یعنی امارت کی مصالح اور اس کی ذمہ داریوں کے پورا کرنے میں، لہذا کبھی دو آدمیوں پر بھی امیر نہ بننا (چہ جائیکہ اس سے زائد پر) اور ہرگز کسی یتیم کے مال کا متولی نہ بننا۔

[1] اسلئے کہ ان حالات کا تقاضا یہ ہے کہ صدقہ نہ کیا جائے لیکن وہ شخص باوجود اس کے اپنے نفس کی مخالفت کر کے صدقہ کر رہا ہے ۱۲

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ آپ تو فرما رہے ہیں احب لک ما احب لنفسی حالانکہ آپ تو امیر الامراء اور ولی الاولیاء تھے، اس کا جواب ظاہر ہے کہ آپ کا حضرت ابوذر کو قبول امارت و تولیۃ سے منع فرمانا ایک علت کیساتھ معلل ہے یعنی ان کا ضعف اور وہ علت آپ میں مفقود ہے، اور پھر آپ کی امارت اور تولیۃ وغیرہ آپ کی اپنی اختیار کردہ تھوڑا ہی ہے وہ تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے عطاء ہے۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی نسخ الوصیۃ للوالدین والاقربین

شروع میں آیت میراث کے نازل ہونے سے قبل وصیت للوالدین والاقربین کا حکم تھا قیل وجوباً، وقیل استحباباً، قال اللہ تعالیٰ: یاایھا الذین اٰمنوا اذا جاء احدکم الموت ان ترک خیراً الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف الآیۃ، پھر آیت میراث کے نزول سے یہ حکم منسوخ ہو گیا، یہی مضمون ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت مذکورہ فی الباب میں ہے۔

## باب ماجاء فی الوصیۃ للوارث

سمعت ابا امامۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول الخ

وصیت سے متعلق بعض ضروری مسائل مع اختلاف ائمہ گذشتہ باب سے پہلے باب میں گذر گئے جنمیں مسئلۃ الباب بھی ہے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب مخالطۃ الیتیم فی الطعام

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال لما انزل اللہ عزوجل ,, ولا تقربوا مال الیتیم الا بالتی ھی احسن، وان الذین یا کلون اموال الیتامیٰ ظلما، الآیۃ الخ۔

مضمون حدیث واضح ہے کہ ابتداء میں ایسا تھا جن لوگوں کی ذمہ داری میں یتیم بچے پرورش پاتے تھے اور وہ ان کے مالوں کے متولی تھے تو وہ ان یتیم بچوں کا کھانا اپنے کھانے کے ساتھ شرکت میں تیار کراتے تھے جسمیں یتامیٰ ہی کا فائدہ تھا تو جب یہ دو آیتیں۔ جو روایت میں ہیں۔ نازل ہوئیں تو ان اولیاء نے احتیاطاً ایسا کیا کہ ان یتامی کے کھانے پینے کا انتظام مستقل الگ شروع کر دیا، خلط بین الطعامین سے بچنے کے لئے، جب الگ پکانا شروع کر دیا تو اب اکثر اس کھانے میں سے کچھ بچ جاتا تھا تو وہ بچا ہوا یا تو باسی ان یتامی کو کھانا پڑتا تھا یا وہ سڑتا تھا، یہ صورت حال ان پر گراں گذری اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اس کا ذکر کیا تو اس پر وہ دوسری آیت نازل ہوئی جو حدیث میں مذکور ہے، اس پر حسب سابق ان صحابہ نے کھانے کے بارے میں عمل شروع کر دیا، والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

# باب ماجاء فيما لولي اليتيم ان ينال من مال اليتيم

ولی الیتیم یعنی وصی اور متولی، خاصل ترجمہ یہ ہے کہ کیا متولی یتیم مال یتیم کی نگرانی وخدمت کی اجرت ووظیفہ لے سکتا ہے مال یتیم سے؟۔

**شرح الحدیث** قال: فکل من مال یتیمك غیر مسرف ولا مبادر ولا متأثل۔

ترجمۃ الباب والے مسئلہ میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شخص کو یہ فرمایا کہ ہاں ایسی صورت میں تو اپنے یتیم کے مال سے حق الخدمت لے سکتا ہے اس حال میں کہ اسراف کرنے والا نہ ہو اور نہ جلدی کرنے والا ہو اور نہ سرمایہ جمع کرنے والا ہو۔

یہ اشارہ ہے اس آیت کے مضمون کی طرف "ولا تاکلوھا اسرافاً وبداراً ان یکبروا" "بداراً" کا مطلب جس سے روکا جارہا ہے یہ ہے کہ وہ متولی یتیم جلدی جلدی یتیم کے مال کو خرچ کرے یتیم کے بالغ ہونے سے پہلے، کیونکہ اس کے بالغ ہونے کے بعد تو تولیۃ ختم ہوجائے گی، "متاثل" ای غیر متخذ منہ اصل مال، یہ اُثلۃ سے ہے، اثلۃ الشئ اصلہ یعنی ایسا نہ ہونا چاہیئے کہ مال یتیم کو اپنے لئے ذخیرہ اور رأس المال بنایا جائے، صرف حق الخدمت لیا جائے، اور شرح میں اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ وہ متولی مال یتیم میں تجارت کرے اور اس کے رأس المال سے کماتا رہے اور یتیم کے بالغ ہونیکے بعد ربح خود رکھ کر اس کو صرف رأس المال دے۔

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب ماجاء متى ينقطع اليتم

لایتم بعد احتلام، ولاصمات یوم الی اللیل،

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمارہے ہیں کہ مجھے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی یہ حدیث اچھی طرح محفوظ ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ احتلام کے بعد یتیم یتیم نہیں رہتا بلکہ اس پر بالغین کے احکام جاری ہوجاتے ہیں، اور گویا ولی کی تولیت اس سے ہٹ جاتی ہے، وہ خود اپنا اور اپنے مال کا ذمہ دار ہوجاتا ہے، اور دوسری بات جو مجھ کو آپ سے محفوظ ہے یہ ہے کہ صبح سے شام تک خاموش رہنا یعنی صوم سکوت یہ اسلام میں نہیں ہے لانہ من عبادۃ الجاھلیۃ، بلکہ اسلام کی تعلیم تو یہ ہے کہ ذکر اللہ اور کلمۃ الخیر زبان سے بولا جائے۔

# باب ماجاء في التشديد في اكل مال اليتيم

حدیث الباب میں ناحق مال یتیم کھانے کو سبع کبائر مہلکات میں شمار کیا گیا ہے۔

اجتنبوا السبع الموبقات الخ۔

**شرح الحدیث** تولی یوم الزحف، زحف سے مراد قتال اور جنگ، یعنی لڑائی سے منہ موڑ کر جانا، وقذف المحصنات الغافلات یعنی پاکدامن اور بھولی بھالی ایماندار عورتوں پر تہمت لگانا، اور بعد والی روایت میں اس طرح ہے یارسول اللہ ما الکبائر؟ قال ھن تسع فذکر معناہ، وعقوق الوالدین المسلمین، واستحلال البیت الحرام قبلتکم احیاء وامواتا، اس حدیث میں کبائر کی تعداد آپ نے نو فرمائی ہے، گذشتہ سات، کے علاوہ دو کا اضافہ ہے عقوق الوالدین، اور کعبۃ اللہ کا استحلال یعنی ہتک حرمت، جو چیزیں اس میں حرام کی گئی ہیں ان سے نہ رکنا، آگے ہے روایت میں کہ وہ کعبہ جو کہ تمہارا قبلہ ہے زندوں کے لئے بھی اور مردوں کے لئے بھی، چنانچہ زندگی میں آدمی اس کی طرف رخ کرکے نماز پڑھتا ہے، اور مرنے کے بعد قبر میں میت کے چہرہ کو اسی کی طرف متوجہ کیا جاتا ہے۔

**گناہوں میں صغائر و کبائر کی بحث** اس حدیث سے ایک تو یہ بات معلوم ہوئی معاصی کی تقسیم، یعنی بعض معاصی عند الشارع صغیرہ ہیں اور بعض کبیرہ، دوسری چیز ان کی تعداد، جمہور علماء کی رائے تو یہی ہے کہ گناہ دو قسم کے ہیں صغائر اور کبائر، اور بعض علماء اس تقسیم کے قائل نہیں، وہ کہتے ہیں کہ اللہ رب العالمین احکم الحاکمین کی ہر نافرمانی کبیرہ گناہ ہے، لیکن ظاہر قرآن واحادیث سے جمہور ہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، نیز حد کبیرہ یعنی اس کی تعریف میں بھی علماء کے اقوال مختلف ہیں، فقیل الکبیرۃ ھی الموجبۃ للحد، وقیل مایلحق الوعید بصاحبہ بنص کتاب اوسنۃ، یعنی جس گناہ کے بارے میں قرآن یا حدیث میں وعید وارد ہوئی ہو، وقیل کل ذنب ادخل صاحبہ النار وغیر ذلک الی آخر مافی البذل۔

دوسری چیز حدیث میں تعداد کبائر ہے، پہلی حدیث میں سات اور دوسری میں نو بیان کئے گئے ہیں، ان کے علاوہ بھی احادیث میں دوسرے کبائر ذکر کئے گئے ہیں چنانچہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کل مانہی اللہ تعالیٰ عنہ فہو کبیرۃ، نیز ان سے سوال کیا گیا کہ کیا کبائر نو ہیں تو انہوں نے فرمایا ھی الی سبعین یعنی ان کی تعداد ستر تک پہنچتی ہے اور ایک روایت میں ان سے سبع مئۃ یعنی سات سو ہے۔

حضرات علماء نے کبائر کے نام سے مستقل تصنیفات بھی لکھی ہیں مثلاً الکبائر للذھبی الصغائر والکبائر لابن نجیم الزواجر لابن حجر الہیتمی، الکبائر لابن عبد الوہاب۔

حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، وحدیث عمیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ النسائی قالہ المنذری

## باب ماجاء فی الدلیل علی ان الکفن من جمیع المال

وفی بعض النسخ "من رأس المال" یعنی میت کے کفن کا تعلق میت کے پورے مال سے ہے، اگر پورا ترکہ اس میں

صرف ہو جائے تو ہوا کرے، لہٰذا کفن مقدم ہوگا دین اور وصیت اور میراث سب پر، اسی سے اس باب کی مناسبت بھی کتاب الوصیۃ کے ساتھ ظاہر ہو گئی۔

عن خباب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: مصعب بن عمیر قتل یوم احد ولم یکن له الا نمرة الخ۔

قال کا فاعل ضمیر مرفوع ہے جو خباب کی طرف راجع ہے، اور "مصعب" ترکیب میں مبتدا اور "قتل" اس کی خبر ہے، حضرت خباب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جنگ احد میں اس حال میں شہید کئے گئے کہ ان کے پاس سوائے ایک اونی چادر کے کچھ بھی نہیں تھا، اور وہ بھی ایسی تھی کہ اگر ہم اس سے ان کے سر کو ڈھانپتے تھے تو ان کے پاؤں کھل جاتے تھے اور اگر پاؤں ڈھانپتے تھے تو سر کھل جاتا تھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو سر کی جانب کردو، اور پاؤں پر اذخر کے پتے رکھدو۔

والحدیث اخرجه البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قاله المنذری۔

## باب ما جاء فی الرجل یھب الھبة ثم یوصی له بھا او یرثھا

عن عبد اللہ بن بریدة عن ابیه رضی اللہ تعالیٰ عنه ان امرأة اتت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم وقالت کنت تصدقت علی امی بولیدة الخ۔

**شرح الحدیث** یعنی ایک عورت آپ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے یہ عرض کیا کہ میری والدہ کا انتقال ہو گیا اور میں نے ان کو ان کی زندگی میں ایک جاریہ ہبہ کی تھی اور اب وہ اس جاریہ کو ترکہ میں چھوڑ گئی، یعنی کیا میں اس کو لے سکتی ہوں؟ آپ نے اجازت دے دی اور فرمایا تیرا اجر اپنی جگہ قائم ہے اور وہ تیرے پاس میراث میں لوٹ کر آ گئی۔ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ صدقہ کیا ہوا مال اگر میراث کے طور پر آئے تو اس کو لینا جائز ہے، بعض علماء کا اس میں اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کو لینے کے بعد صدقہ کرنا ضروری ہے۔ (بذل)

پھر اسی عورت نے یہ سوال بھی کیا کہ میری والدہ کے ذمہ ایک ماہ کے روزے بھی ہیں تو کیا یہ کافی ہے کہ ان کی طرف سے روزہ رکھ لوں؟ آپ نے فرمایا: نعم، اور پھر یہی سوال حج کے بارے میں آگے مذکور ہے۔

یہ مسئلہ کہ عبادات میں نیابت جاری ہو سکتی ہے یا نہیں بالتفصیل کتاب الصوم اور حج میں گذر چکا۔

والحدیث اخرجه مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجه قاله المنذری۔

## باب ما جاء فی الرجل یوقف الوقف

**ذکر وقف میں مصنفین کا طرز عمل** یہ باب وقف سے متعلق ہے جس کو مصنف کتاب الوصیۃ کے ضمن میں لائے ہیں،

حضرت امام بخاری نے بھی ایسا ہی کیا ہے، اور امام ترمذی نے وقف کا باب ابواب الاحکام کے ضمن میں لیا ہے، اور امام نسائیؒ نے مستقل کتاب "کتاب الاحباس" کے عنوان سے قائم کر کے اس کے تحت میں متعدد ابواب ذکر کئے ہیں، اور اس کے بعد متصلاً کتاب الوصایا کو ذکر فرمایا۔

**وقف کی حقیقت میں امام صاحب اور جمہور کا اختلاف**

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ وقف کی حقیقت میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے، اور جو مسلک صاحبین کا ہے وہی ائمہ ثلاثہ کا ہے۔ وقف کے معنی لغوی حبس کے ہیں اور شرعاً اس کی تعریف یہ ہے "حبس العین علی ملک الواقف والتصدق بالمنفعۃ" یعنی اصل شیٔ کو اپنی ملکیت پر باقی رکھتے ہوئے اس کے منافع کا صدقہ کرنا کسی شخص پر یا کسی جماعت پر، خواہ فقراء ہوں یا اغنیاء، یہ تعریف امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے: حبس العین علی ملک اللہ تعالیٰ والتصدق بمنفعتہا، یعنی کسی شخص کا اپنی کسی چیز کو مالک حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ کی ملکیت ٹھہراتے ہوئے اس کی منفعت کا صدقہ کرنا۔ امام صاحب کے نزدیک واقف کی ملکیت وقف کردہ شیٔ میں باقی رہتی ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ شیٔ مالک کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے، نیز وقف امام صاحب کے نزدیک جائز ہے لازم نہیں مثل عاریۃ کے ہے۔ واقف کی حیات میں وہ شیٔ اس کی ملک میں رہتی ہے اور اس کی وفات کے بعد ملک ورثہ ہو جاتی ہے بحیث یباع ویوھب، وکذا جاز رجوع الواقف عن الوقف فی حیاتہ مع الکراہۃ، اور صاحبین کے نزدیک واقف کے لئے ابطال وقف جائز نہیں بلکہ وہ لازم ہوتا ہے، اسی طرح اس میں میراث بھی جاری نہیں ہوتی وعلیہ الفتوی (الدر المختار) جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مسلک بھی یہی ہے۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال اصاب عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ارضاً بخیبر فاتی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔

**مضمون حدیث (وقف عمرؓ)**

مصنف نے اس باب میں دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں دونوں کا تعلق حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے وقف سے ہے جنہوں نے اپنی دو زمینیں ثمغ اور صرمۃ ابن الاکوع حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے مشورہ کے بعد وقف کی تھیں، ان دو میں پہلی حدیث تو ذرا مختصر ہے اور دوسری مفصل جس میں پورا وقف نامہ یعنی کتاب الوقف مذکور ہے۔ پہلی حدیث کا مضمون یہ ہے: حضرت عمر نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے ایک ایسی زمین حاصل کی ہے کہ اس سے زیادہ نفیس مال مجھے کبھی حاصل نہیں ہوا، تو میں اس کا کیا کروں اور کیسے صدقہ کروں، اس میں آپ کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا اگر تم چاہو اصل زمین کو روک کر اس کے منافع کا صدقہ کر دو، چنانچہ حضرت عمر نے آپ کے فرمان کے مطابق اس کا تصدق کر دیا اس شرط کے ساتھ لایباع اصلہا ولا یوھب ولا یورث کہ اصل زمین کو نہ بیع کی جائے نہ ہبہ اور نہ اس میں میراث۔

جاری کی جائے، آگے موقوف علیہم کا بیان ہے للفقراء والقربیٰ والرقاب وفی سبیل اللہ. قربیٰ سے مراد یا تو واقف کے اقارب ہیں، اور ہو سکتا ہے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اقارب مراد ہوں، اور رقاب سے مراد فکِّ رقاب یعنی غلاموں کو آزاد کرنا اور مکاتبین کے دیون ادا کرنا. لاجناح علی من ولیھا ان یاکل منھا بالمعروف، یعنی متولی وقف کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس سے معتاد اور معروف طریقہ سے منتفع ہو اور اپنے دوست کو بھی کھلانا لیکن یہ نہ ہو کہ اس میں سے اپنے لئے رکھ کر جمع کرے، گویا صرف حسب حاجت انفاق کی اجازت ہے جمع کی نہیں. غیر متأثل مالاً، متأثل اثلہ سے ماخوذ ہے اُثلہ اصل شئی کو کہتے ہیں قال امرئ القیس ع وقد یدرک المجد المؤثل امثالی. یعنی وقف کے مال کو اپنا راس المال نہ بنائے۔

اس روایت سے بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ اس وقف میں یہ شرطیں لایباع ولا یوھب وغیرہ حضرت عمر کی جانب سے تھیں، اور بخاری کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان شروط کی ہدایت خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عمر کو فرمائی تھی، حافظ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان شروط کا مرفوعاً ثابت ہونا ہی زیادہ صحیح ہے کیونکہ رفع والی روایت اتم اور اصرح ہے اور صاحب تحفۃ الاحوذی ؒ نے روایتین کا تعارض لکھ کر یہ توجیہ کی ہے کہ ان دونوں کے درمیان جمع اس طور پر ممکن ہے کہ جس روایت میں یہ شرائط حضرت عمر کی طرف منسوب ہیں وہ روایت بعد کی ہے اولاً خود حضور نے ان کو ان شرائط کی ہدایت فرمائی تھی پھر حضرت عمر نے آپ کے حکم کی تعمیل میں وہ شرطیں لکھوائیں

یہ نہ کہا جائے کہ یہ حدیث وقف کے سلسلہ میں جمہور اور صاحبین کے موافق ہے کیونکہ اس میں لایباع ولا یوھب ولا یورث کی تصریح ہے جمہور بھی وقف کے بارے میں یہی کہتے ہیں اور یہ اس لئے کہ یہ حدیث اس بات پر دال نہیں ہے کہ یہ امور حقیقت وقف میں داخل ہیں بلکہ یہ تو شرط کے قبیلہ سے ہیں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ چیزیں حقیقت وقف میں داخل ہوں. ہذا ما یخطر ببالی فلیتأمل۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن یحیی بن سعید عن صدقۃ عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال نسخھا لی عبد الحمید ابن عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ھذا ما کتب عبد اللہ عمرُ فی ثمغ، فقص من خبرہ نحو حدیث نافع، قال غیر متأثل مالاً فما عفا عنہ من ثمرہ فھو للسائل والمحروم

**کتاب الوقف کی شرح** یحیی بن سعید روایت کرتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے وقف کے بارے میں کہ اس وقف نامہ کو مجھے لکھ کر دیا یعنی اس کی نقل عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے پوتے عبد الحمید نے، آگے اس کتاب الوقف (وقف نامہ) کی عبارت ہے. اس عبارت میں "عمرُ" عبد اللہ سے بدل واقع ہو رہا ہے، ترجمہ یہ ہوگا یہ وہ چیز ہے جس کو اللہ تعالیٰ کا بندہ عمر لکھ رہا ہے ثمغ کے بارے میں، آگے

مصنف حوالہ کے طور پر کہہ رہے ہیں کہ پھر یحییٰ بن سعید نے آگے وقف کے سلسلہ میں اسی طرح ذکر کیا جیسے اس سے پہلے نافع کی روایت میں آیا تھا اور یحییٰ کی روایت میں غیر متأثل مالاً ہے، پھر اس روایت میں جو گذشتہ روایت سے زائد ہے اس کو روایت کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جو کچھ ان مصارف مذکورہ میں خرچ کرنے کے بعد بچے اس کے پھلوں میں سے توسائل اور محروم سب کے لئے ہے، قال وساق القصۃ یعنی راوی نے اور کچھ بیان کیا، اس طرح وہاں کہتے ہیں جہاں اختصار کرنا مقصود ہو جیسے الی آخرہ کہتے ہیں آگے یہ ہے کہ اگر متولی ثمغ چاہے تو اس زمین کی آمدنی میں سے زمین کی خدمت اور کام کے لئے غلام خرید سکتا ہے۔ وکتب معیقیب وشھد عبد اللہ بن الارقم، یعنی اس وقف نامہ کو لکھنے والا معیقیب ہے اور گواہ عبد اللہ بن الارقم ہیں، تحریر کے اخیر میں جس طرح کاتب اپنا نام لکھا کرتا ہے یہ وہی ہے، معیقیب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خزانچی اور منشی تھے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ھذا ما اوصی بہ عبد اللہ عمر امیر المؤمنین ان حدث بہ حدث ان ثمغا وصرمۃ ابن الاکوع الخ۔

بظاہر[1] یہ وقف نامہ کی اصل اور مسلسل عبارت ہے، اوپر چونکہ مصنف وقف نامہ کی عبارت شروع کر کے اختلاف روایات کو بیان کرنے لگے تھے وہاں پوری عبارت نہیں آسکی تھی اس لئے یہاں وہ پوری عبارت منقول ہے ھذا ما فہمت واللہ تعالیٰ اعلم۔

صرمۃ ابن الاکوع بھی ثمغ کی طرح زمین کا نام ہے[2]۔

والمئۃ التی اطعمہ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بالوادی، یعنی اور وہ سو حصے (ان کو بھی وقف میں شامل کر رہے ہیں) جو مجھ کو یعنی عمر کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے عطا کئے تھے وادی میں، وادی سے مراد وادی القریٰ ہے جو مدینہ اور تبوک کے درمیان ہے۔

تلیہ حفصۃ ما عاشت یعنی اس وقف کی تولیت میری بیٹی حفصہ کے لئے ہوگی جب تک وہ حیات رہے پھر اس کے بعد اس کے خاندان میں سے جو ذی رائے ہو۔

# باب ماجاء فی الصدقۃ عن المیت

اذا مات الانسان انقطع عنہ عملہ الا من ثلاثۃ اشیاء من صدقۃ جاریۃ او علم

---

[1] اس کے لکھنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ یہاں عبارت میں بظاہر تکرار محسوس ہو رہا ہے۔

[2] اور صرمۃ بن قیس ایک انصاری صحابی کا نام ہے جو کتاب الصوم کے شروع میں گذرا ہے، اور اس سے پہلے ابواب الاذان احیلت الصلاۃ ثلاثۃ احوال کے ذیل میں فتذکر۔

ینتفع به او ولد صالح یدعوله۔

**شرح الحدیث** یعنی آدمی کے مرنے پر اس کے سارے اعمال منقطع ہو جاتے ہیں، اسی طرح سلسلہ ثواب کا بھی منقطع ہو جاتا ہے انقطاع عمل سے، لیکن اس میں آپ نے تین عملوں کا استثناء فرمایا کہ وہاں سلسلۂ ثواب انقطاع عمل سے منقطع نہیں ہوتا (۱) صدقہ جاریہ یعنی ایسا صدقہ جس کا نفع لوگوں میں جاری رہے جیسے اوقاف (۲) ایسا علم جس سے لوگ منتفع ہوتے رہیں جیسے تعلیم و تصنیف، قال التاج السبکی التصنیف اقوی من التعلیم لطول بقائہ (۳) ولد صالح جو اپنے باپ کے لئے دعاء کرتا ہو، صالح سے مراد یہاں مؤمن ہے کما قال ابن حجر المکی۔ ہمارے ایک استاد فرماتے تھے مولانا امیر احمد صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ کہ "یدعولہ" کی قید احترازی نہیں اتفاقی ہے اسلئے کہ آدمی کی مؤمن اولاد اس کے لئے ویسے بھی صدقہ ہے خواہ دعاء کرے یا نہ کرے۔

مصنف نے ترجمہ قائم کیا صدقۃ عن المیت، اس میں ایصال ثواب برائے موتی کا مسئلہ[1] ہے اس پر کلام ہمارے یہاں کتاب الزکاۃ باب فی فضل سقی الماء میں گذر چکا، اس مسئلہ پر یہاں بذل میں بھی تفصیلی کلام کیا ہے جو دیکھنا چاہے دیکھ لے۔ والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی من مات عن غیر وصیۃ یتصدق عنہ

ترجمہ اور حدیث الباب ظاہر ہے محتاج تشریح نہیں۔

حدیث عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اخرجہ النسائی وابن ماجہ، وحدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی وصیۃ الحربی یسلم ولیہ ایلزمہ ان ینفذھا

یعنی اگر کوئی کافر کوئی وصیت کرکے مرے اور حال یہ کہ اس کا وارث مسلمان ہو جائے تو کیا اس صورت میں اس وارث مسلم پر یہ واجب ہے کہ اس کافر باپ کی وصیت کو پورا کرے۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اس پر وصیت کو پورا کرنا لازم نہیں جیسا کہ حدیث الباب سے سمجھ میں آرہا ہے حدیث الباب یہ ہے۔ ان العاص بن وائل اوصٰی ان یعتق عنہ مائۃ رقبۃ فاعتق ابنہ ھشام خمسین رقبۃ الخ۔

یعنی عاص بن وائل جو کہ کافر تھا اسلام نہیں لایا اگرچہ اس نے اسلام کا زمانہ پایا ہے، اس نے یہ وصیت کی کہ میری

---

[1] درمختار ج ۲ ص ۔۔۔ الشرح الکبیر ج ۱ ص ۴۲۳۔

طرف سے سو غلام آزاد کئے جائیں، تو ان کے ایک بیٹے ہشام بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تو پچاس غلام آزاد کر دیئے اور اس کے دوسرے بیٹے عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی ارادہ کیا باقی پچاس آزاد کرنے کا، تو انہوں نے سوچا کہ اول حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کر لیا جائے، چنانچہ آپ کی خدمت میں آکر انہوں نے دریافت کیا اور آکر آپ کی خدمت میں اپنے باپ کی وصیت کا ذکر کیا اور یہ کہ میرے بھائی نے تو پچاس اس کی طرف سے آزاد کر دیئے ہیں تو کیا باقی پچاس میں اس کی طرف سے آزاد کر دوں، حضور نے فرمایا کہ اگر تیرا باپ مسلم ہوتا اور پھر تم لوگ اس کی طرف سے آزاد کرتے یا صدقہ کرتے یا اس کی طرف سے حج کرتے تب تو اس کا ثواب اس کو پہنچتا (لیکن موجودہ صورت میں آزاد کرنا بیکار ہے)[1] دیکھئے اسلام کتنی بڑی نعمت ہے کہ اسکی وجہ سے مرنے کے بعد بھی میت کو فوائد پہنچائے جا سکتے ہیں فالحمد للہ الذی ہدانا۔

# باب ما جاء فی الرجل یموت وعلیہ دین ولہ وفاء یستنظر غرماؤہ ویرفق بالوارث

یعنی اگر کوئی شخص اس حال میں مرے کہ اس کے ذمہ کسی کا دین ہو اور وہ اتنا مال چھوڑ کر بھی مرے جس سے دین ادا ہو سکتا ہو تو اس کے قرض خواہوں سے کیا مہلت طلب کی جائے اور وارث کے ساتھ نرمی کا معاملہ کیا جائے۔ یہ ترجمہ یا تو بطریق استفہام کے ہے بتقدیر ہمزۃ الاستفہام، اور احتمال اس میں خبر کا بھی ہے (بذل)

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ اخبرہ ان اباہ توفی وترک علیہ ثلاثین وسقا لرجل من یہود الخ

**حدیث دین جابرؓ کی شرح** یہ حدیث دین جابر کی کہلاتی ہے، ان کے دین کا قصہ روایات میں مشہور ہے، بخاری میں یہ حدیث متعدد مواضع میں ہے، کتاب البیوع، کتاب الصلح، کتاب الاستقراض، کتاب الہبۃ، کتاب الوصایا، علامات النبوۃ، الضیافۃ وغیرہ، اسی طرح نسائی میں بھی بالتفصیل متعدد طرق سے آئی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت جابر کے والد عبد اللہ بن عمرو بن حرام رضی اللہ تعالیٰ عنہما جنگ احد میں شہید ہو گئے تھے اور ان کے ذمہ جیسا کہ ابوداؤد کی اس روایت میں ہے ایک یہودی کی تیس وسق کھجوریں تھیں، حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ بخاری وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے غرماء یعنی قرض خواہ بہت سے تھے لہٰذا ابوداؤد کی روایت کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ ان غرماء میں سے تیس وسق کھجوریں صرف ایک غریم کی تھیں اور دوسرے غرماء کے جوان پر دین تھے وہ اس کے علاوہ تھے غرضیکہ حضرت جابر نے اپنے والد کے غرماء سے اول تو کچھ دین کی معافی کی بات رکھی کہ چھوڑ دیا جائے، جب انہوں نے اس کو نہ مانا تو پھر انہوں نے استنظار یعنی مہلت طلب کی، جب انہوں نے اس سے بھی انکار کر دیا تو پھر حضرت

---

[1] مشکوٰۃ شریف نصف اول کی یہ آخری حدیث ہے جسکی نسبت اسمیں صرف ابوداؤد کی طرف کی ہے۔

جابر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آپ سے عرض کیا کہ آپ ہی کچھ سفارش فرما دیجئے آپ نے ان غرماء سے ان کے لئے سفارش فرمائی، انہوں نے تب بھی نہیں مانا، حضرت جابر فرماتے ہیں کہ حضور نے مجھ سے فرمایا اچھا جاؤ اپنے باغ میں اور کھجوریں توڑو اور ہر قسم کی کھجور کو علیحدہ علیحدہ جمع کرو، یعنی ان کو خلط نہ کیا جائے اور جب تم یہ سب کام کر چکو تو مجھے اطلاع کر دینا، حضرت جابر فرماتے ہیں کہ میں نے ایسا ہی کیا اور کھجوروں کے ڈھیر لگا کر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اطلاع کرا دی، آپ تشریف لائے اور ان ڈھیروں میں سے ایک پر بیٹھ گئے اور فرمایا کہ ان لوگوں کو ناپ ناپ کر کھجوریں دینی شروع کرو، وہ فرماتے ہیں میں نے ایسا ہی کیا اور حضور برکت کی دعاء فرماتے رہے یہاں تک کہ سب کا حق پورا ادا ہو گیا اور میری کھجوروں کا حال یہ تھا کہ گویا ان میں سے کچھ لیا ہی نہیں گیا، ایک روایت میں ہے کہ ہم یہ سمجھتے تھے کہ ہمارے باغ کی کئی سال کی فصلوں میں جا کر یہ قرض ادا ہوگا، مگر وہ ایک ہی سال کی فصل سے ادا ہو گیا، اور روایت میں ہے کہ ہمارے دو باغ تھے ایک چھوٹا ایک بڑا۔ اور یہ سارا قرض ایک چھوٹے باغ سے پورا ہو گیا حتی وفینا جمیع حقه من اصغر الحدیقتین، اور ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ جب سب کے حقوق ادا ہو گئے تو حضور نے حضرت جابر سے فرمایا کہ جاؤ ابوبکر و عمر کو بھی اس کی اطلاع کر دو، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ان کو اس کی اطلاع کی ان دونوں نے فرمایا کہ ہم تو پہلے ہی سمجھ گئے تھے کہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بہ نفس نفیس باغ میں تشریف لیجا رہے ہیں تو پھر ایسا ہی ہوگا، یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معجزہ ظاہرہ ہے اسی وجہ سے امام بخاری نے اس کو علامات نبوۃ میں بھی ذکر کیا ہے صلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد وآلہ وصحبہ وسلم تسلیماً کثیراً۔

والحديث اخرجه البخاري والنسائي وابن ماجه، قاله المنذري، وفي البذل، والحديث بتمامه مذكور في البخاري ومسلم وغيرهما اه قلت لم اجده في صحيح مسلم ولعله سبق قلم، والصواب بدله والنسائي فليحرر۔

# اوّل کتاب الفرائض

العلم ثلاثة وما سوى ذلك فهو فضل اٰية محكمة او سنة قائمة او فريضة عادلة۔

**شرح الحدیث** یعنی علوم شرعیہ معتبرہ تین ہیں، اور ان کے علاوہ جو ہے وہ ضرورت سے زائد اور غیر ضروری ہے آگے ان تین کا بیان ہے (۱) آیات محکمہ، یعنی غیر منسوخہ، یا صریحہ غیر محتمل تاویل (۲) احادیث صحیحہ ثابتہ (۳) فریضہ عادلہ فریضہ سے مراد یا تو وہ احکام واصول ہیں جن سے تقسیم بین الورثۃ عدل کے ساتھ یعنی پوری پوری ہو سکے اور یہ بات علم الفرائض سے حاصل ہوتی ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد مطلق وہ فرائض واحکام ہیں جن پر عمل واجب ہے، اور عادلہ سے مراد ہے مساویہ، یعنی وہ احکام مستنبطہ جو مساوی اور موافق ہوں ما یؤخذ

من الکتاب والسنۃ کے واللہ تعالیٰ اعلم. ففیہ اشارۃ الی الاجماع والقیاس، لہٰذا اس حدیث میں چاروں ادلہ شرعیہ کتاب وسنۃ اجماع وقیاس کا ذکر آگیا[1] اس حدیث کی شرح میں یہ دونوں احتمال "بذل" میں "فتح الودود" کے حوالہ سے لکھے ہیں، امام ترمذی نے کتاب الفرائض کے شروع میں باب ماجاء فی تعلیم الفرائض کے تحت میں یہ حدیث ذکر کی ہے عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تعلموا الفرائض والقرآن وعلموا الناس فانی مقبوض وفی ہامشہ عن مجمع البحار قیل ای علم المیراث، ولا دلیل علیہ، والظاہر ما فرض اللہ تعالیٰ، ویمکن ان یراد سننا صادرۃ منہ مشتملۃ علی الاوامر والنواھی، ای تعلموا الکتاب والسنۃ۔

# باب فی الکلالۃ

کلالہ عند الجمہور وہ میت ہے جو والد اور ولد چھوڑ کر نہ مرے من لا والد لہ ولا ولد، اور اس میں یہ بھی کہا گیا ہے وہ ورثاء جن میں میت کا والد اور ولد نہ ہوں، یہ دونوں تو تقریباً ایک ہی ہیں، وقیل من لا والد لہ فقط وھو قول عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، او من لا ولد لہ فقط۔

انہ سمع جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ یقول مرضت فاتانی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ..... یارسول اللہ کیف اصنع فی مالی ولی اخوات قال فنزلت آیۃ المیراث۔

**مضمون حدیث جابر فی الوصیۃ** اس باب میں مصنف نے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ذکر کی جیس میں وہ یہ فرمارہے ہیں کہ میں ایک مرتبہ بیمار ہوا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میری عیادت کے لئے تشریف لائے تو میں اس وقت بے ہوش تھا آپ سے بات نہیں کرسکا، آپ نے وضو فرمائی اور وضو کا بچا ہوا پانی یا غسالہ۔ (وبالاخیر جزم الحافظ فی الفتح کما فی ہامش البذل) مجھ پر چھڑکا جس سے میں ہوش میں آگیا، اس وقت میں نے آپ سے عرض کیا کہ یارسول اللہ میں اپنے مال میں کیا کروں (یعنی اگر کچھ وصیت کرنا چاہوں تو کرسکتا ہوں) اور میرے وارثوں میں صرف میری بہنیں ہیں، وہ فرماتے ہیں اس پر آیۃ میراث نازل ہوئی (آیۃ میراث کا مصداق

---

[1] میری تقریر ابوداؤد کی ایک کاپی میں اس طرح ملا: علوم شرعیہ معتبرہ تین ہیں آیات صریحہ محکمہ، احادیث صحیحہ ثابتہ. وہ احکام اور فرائض جو قسمین اولین سے ماخوذ و مستنبط ہوں (اشارۃ الی القیاس والاجماع) العادلہ یعنی برابر یعنی یہ احکام اور فرائض مستنبطہ معتبر ہونے اور واجب العمل ہونے میں برابر ہیں قسمین اولین کے لیکن مصنف کی مراد یہ معنی نہیں بلکہ دوسرے معنی مراد ہیں وہ یہ کہ فریضہ عادلہ سے مراد وہ احکام اور اصول ہیں جن سے عدل بین الورثۃ فی الحصص المعینۃ حاصل ہو. اور یہ بات علم الفرائض سے حاصل ہوتی ہے. وہذا المعنی ھو المطابق لغرض المصنف فمعنی العادلۃ علی الاول العادلۃ ای المستویۃ للقسمین الاولین فی الحجیۃ وعلی الثانی بمعنی العادلۃ فی القسمۃ۔

آگے مذکور ہے) "یستفتونک قل اللہ یفتیکم فی الکلالۃ" . اور بعض روایات میں اس طرح ہے: فنزلت یوصیکم اللہ فی اولادکم" اور امام بخاری نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ آیۃ المیراث سے مراد "یوصیکم اللہ" الآیۃ ہے۔

**حضرت جابر کے بارے میں کونسی آیت کا نزول ہوا**

پھر جاننا چاہئے اس بارے میں روایات مختلف ہیں کہ حضرت جابر کے قصہ میں ان دو آیتوں میں سے کونسی آیت نازل ہوئی، آیا وہ "یوصیکم اللہ فی اولادکم" ہے جو سورۂ نساء کے شروع میں مذکور ہے اور بڑی مفصل ہے تمام ورثاء کے حصص اس کے اندر بیان کئے گئے ہیں، اور اس کے آخر میں مجملاً کلالہ کا بھی ذکر ہے "وان کان رجل یورث کلالۃ او امرأۃ الخ" اور یا اس کا مصداق "یستفتونک قل اللہ یفتیکم فی الکلالۃ" ہے جو سورۂ نساء کے اخیر میں مذکور ہے جس میں حکم کلالہ کا بیان واضح مذکور ہے جس کو آیۃ الصیف بھی کہتے ہیں پس بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مصداق اول سورۃ والی آیت ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مصداق آخر سورۃ والی آیت ہے، لیکن حضرت جابر کے حال کے مناسب چونکہ وہ کلالہ تھے قول ثانی ہے۔ حافظ فرماتے ہیں کہ ابن العربی نے اس سلسلہ میں اپنا خلجان ظاہر کرتے ہوئے آیۃ میراث کو ترجیح دی ہے یعنی "یوصیکم اللہ" پھر آگے حافظ نے اپنی رائے یہ لکھی ہے کہ اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ حضرت جابر کے قصہ میں آیۃ الصیف کا نزول ہوا یستفتونک قل اللہ یفتیکم فی الکلالۃ" اور اسی طرح آیۃ المیراث (یوصیکم اللہ) کا آخری ٹکڑا جس میں کلالہ کا ذکر مجملاً ہے یہ دو تو جابرؓ کے قصہ میں نازل ہوئیں اور آیۃ میراث کے شروع کا حصہ یہ سعد بن الربیع کی دو بیٹیوں کے قصہ میں نازل ہوا (من البذل) میں کہتا ہوں: سعد بن الربیع سے متعلق آیت آئندہ باب میں آرہی ہے جس میں اس طرح ہے: عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حتی جئنا امرأۃ من الانصار فجاءت المرأۃ بابنتین لہا فقالت یا رسول اللہ ھاتان بنتا ثابت بن قیس (قال ابو داؤد: اخطأ بشر فیہ انما ھما ابنتا سعد بن الربیع) وفی اخرہ وقال: نزلت سورۃ النساء یوصیکم اللہ فی اولادکم الآیۃ (الحدیث)۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب من کان لیس لہ ولد ولہ اخوات[1]

اس باب میں بھی مصنف نے حضرت جابر ہی والی روایت ذکر کی، کیونکہ حضرت جابر پر یہ بات صادق آتی ہے

---

[1] تنبیہ: ہم نے اس باب اور گذشتہ باب کے درمیان تکرار سے بچنے کے لئے فرق اگرچہ ظاہر کر دیا لیکن یہ باب بعض نسخوں میں ہے ہی نہیں، بلکہ گذشتہ ہی باب کے تحت چار حدیثیں مذکور ہیں (۱) حدثنا احمد بن حنبل (۲) حدثنا عثمان بن ابی شیبہ (۳) مسلم ابن ابراہیم سے

۔لیس لہ ولد ولہ اخوات، اور من لیس لہ ولد یہی کلالہ ہے (علی قول) لہٰذا پہلا باب اور یہ باب دونوں کلالہ سے متعلق ہیں، فالفرق بین الترجمتین بقولہ ھھنا ولہ اخوات، وھذا القید لیس بملحوظ فی الترجمۃ السابقۃ۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال اشتکیت وعندی سبع اخوات ...... الا اوصی لاخواتی بالثلثین؟ قال اَحْسِنْ، قلت الشطر؟ قال اَحْسِنْ۔

**شرح الحدیث** ظاہر الفاظ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت جابر نے آپ سے یہ دریافت کیا کہ کیا میں اپنی بہنوں کے لئے دو ثلث کی وصیت کر دوں، اس پر آپ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ اپنی اخوات کے ساتھ احسان کر، انہوں نے عرض کیا کہ اچھا نصف کی وصیت کر دوں؟ آپ نے پھر وہی فرمایا اَحْسِنْ، اس حدیث پر بادیٔ الرأی میں دو اعتراض ہوتے ہیں اول یہ کہ اخوات کے لئے وصیت کہاں جائز ہے وہ تو وارث ہیں ولا وصیۃ لوارث، دوسرے یہ کہ وہ تو ثلثین کی وصیت کی اجازت لینا چاہتے تھے، آپ نے فرمایا احسن الی الاخوات، اس پر انہوں نے نصف کی وصیت کی اجازت طلب کی، اس میں احسان الی الاخوات کہاں ہے اس میں تو اور بھی نقصان پایا جارہا ہے، اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ باب وصیۃ میں لام موصی لہ پر داخل ہوتا ہے لیکن یہاں "لاخواتی" میں یہ لام صلہ کا نہیں ہے اور موصی لہ پر داخل نہیں ہو رہا ہے بلکہ یہ لام اجلیہ ہے یعنی لاجل اخواتی، اور مطلب یہ ہے کہ میں جو آپ سے وصیت کی اجازت طلب کر رہا ہوں وہ اخوات کے موجود ہونے کی وجہ سے ہے کہ چونکہ میرے ورثاء میں میری اخوات موجود ہیں تو کیا ان کے ہوتے ہوئے میں کسی شخص کے لئے ثلثین کی وصیت کر سکتا ہوں، فزال الاشکال بحذافیرہ، کذا سمعنا من الاساتذہ۔ پھر آگے روایت میں یہ ہے: آپ نے حضرت جابر سے فرمایا کہ میرا خیال ہے کہ تم اپنے اس مرض میں وفات نہیں پاؤ گے۔

تنبیہ: حضرت جابر کا کلالہ ہونا اور پھر محدثین کا ان کی روایت کو باب الکلالہ میں ذکر کرنا یہ ان کی اُس موجودہ حالت کے اعتبار سے ہے جو بوقت سؤال تھی ورنہ بعد میں تو جب وہ اس مرض سے صحتیاب ہو گئے تو شادی کی صاحب اولاد ہوئے اور بہت زمانہ تک زندہ رہے حتی توفی سنہ ۷۳ھ وھو ابن اربعۃ وتسعین سنۃ وھو آخر من مات بالمدینۃ من الصحابۃ (کذا فی التہذیب) والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

---

(۴) حدثنا منصور بن ابی مزاحم جو ہمارے یہاں اس ترجمہ ثانیہ کے تحت آگے آرہی ہے، اور چاروں حدیثیں ترجمۃ الباب کے مطابق ہیں۔ دوسرا اختلاف نسخ یہاں پر یہ ہے کہ ہمارے نسخہ میں ترجمہ ثانیہ کے تحت جو تیسری حدیث ہے حدثنا موسی بن اسمٰعیل، اور چوتھی حدثنا مسدد اور پانچویں حدثنا ابن السرح، بعض دوسرے نسخوں میں یہ تینوں حدیثیں آئندہ آنے والے باب یعنی باب ما جاء فی میراث الصلب کے تحت میں مذکور ہیں اور ہونا بھی ایسا ہی چاہیئے کہ ان تینوں روایتوں کو ہمارے ترجمۃ الباب (من کان لیس لہ ولد ولہ اخوات) سے کوئی مناسبت نہیں بلکہ اس کے منافی ہیں۔

عن البراء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: اٰخر اٰیۃ نزلت فی الکلالۃ الخ۔

نزلت۔ آیۃ کی صفت ہے، یعنی آخری آیت جو کلالہ کے بارے میں نازل ہوئی وہ یستفتونک الخ ہے، اسی آیت کو آیۃ الصیف کہا جاتا ہے اور وہ جو سورۂ نساء کے شروع میں ہے اس کو آیۃ الشتاء کہتے ہیں۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

فجاءت المرأۃ بابنتین لہا فقالت یارسول اللہ۔

اس روایت کا ذکر ہمارے یہاں شروع میں آچکا، مضمون حدیث یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں سعد بن الربیع کی زوجہ نے اپنی دو بیٹیوں کو پیش کیا اور عرض کیا کہ یہ دونوں سعد بن الربیع کی بیٹیاں ہیں جو آپ کے ساتھ جنگ احد میں تھے اور شہید ہو گئے تھے، ان دونوں کے چچا نے ان کا سارا مال اور میراث قبضا لیا، اب کیا کیا جائے، بغیر مال کے ان کا نکاح کیسے کیا جائے گا، آپ نے اس عورت کی بات سن کر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس بارے میں کچھ فیصلہ فرمائیں گے، اس پر پھر آیت میراث "یوصیکم اللہ فی اولادکم" نازل ہوئی، اس آیت کے نازل ہونے کے بعد آپ نے اس عورت کو اور اس کے صاحب معاملہ کو بلوایا، اور ان کے آنے کے بعد آپ نے ان لڑکیوں کے چچا سے فرمایا کہ دو ثلث میراث کا ان دونوں کو دے اور ثمن ان کی والدہ کو، آگے جو بچے وہ تیرے لئے ہے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، فی حدیثہما سعد بن الربیع، قالہ المنذری۔

حدثنا منصور بن ابی مزاحم........ عن البراء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال جاء رجل الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔

خطابی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کلالہ کے بارے میں دو آیتیں نازل فرمائیں ایک سردی کے زمانہ میں اور یہ وہ آیت ہے جو سورۂ نساء کے شروع میں ہے جس میں اجمال وابہام ہے پھر دوسری آیت نازل فرمائی گرمی کے زمانہ میں اور یہ وہ ہے جو سورۂ نساء کے آخر میں ہے جس میں تفصیل اور وضاحت ہے اس لئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس سائل کو اسی آیۃ الصیف کا حوالہ دیا کہ اس کو پڑھ وہ تیرے لئے کافی ہو جائے گی۔

والحدیث اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی میراث الصلب

جاء رجل الی ابی موسی الاشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ وسلمان بن ربیعۃ الخ۔

**مضمون حدیث** ایک شخص ابوموسی اشعریؓ کے پاس جو کہ اس وقت حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جانب سے امیر کوفہ تھے اور سلمان بن ربیعہ کے پاس (جو کہ قاضی کوفہ تھے) آیا، اور اس نے ان دونوں

سے فرائض کا یہ مسئلہ دریافت کیا کہ ایک شخص کا انتقال ہوا اور اس نے ایک بیٹی اور ایک پوتی اور ایک حقیقی بہن چھوڑی ان دونوں نے یہ فیصلہ فرمایا کہ نصف میراث بیٹی کے لئے ہے (لقولہ تعالیٰ ان کانت واحدۃ فلہا النصف) اور نصف بہن کیلئے اور پوتی کو کچھ نہیں دیا اور ان دونوں نے اس سائل سے یہ بھی فرمایا کہ ابن مسعود کے پاس بھی چلے جاؤ وہ بھی اس فیصلہ کی موافقت فرمائیں گے۔ یہ سائل ان کی خدمت میں پہنچا اور ان دونوں کا فیصلہ سنایا، انہوں نے فرمایا: لقد ضللت اذاً وما انا من المھتدین کہ اگر میں یہ فیصلہ کروں تو میں سیدھی راہ سے بھٹک جاؤں گا، اور پھر انہوں نے فیصلہ یہ کیا کہ نصف بیٹی کے لئے اور سدس پوتی کے لئے تکملۃً للثلثین، اور باقی یعنی ثلث بہن کے لئے۔

تکملۃً للثلثین کا مطلب سراجی پڑھنے والے جانتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن پاک میں تصریح ہے اس بات کی کہ اگر بیٹی ایک ہو تو اس کے لئے نصف ہے اور اگر ایک سے زائد ہوں تو پھر ان کا حصہ دو ثلث ہے (لقولہ تعالیٰ فان کن نساءً فوق اثنتین فلہن ثلثا ما ترک) یہاں چونکہ بنت ایک تھی کتاب اللہ کی تصریح کے مطابق نصف تو اس کا ہوگیا اور چونکہ بنت الابن بھی بنت ہی ہے مگر ذرا بعید اس لئے بنت کو نصف دینے کے بعد ثلثین میں سے جو سدس باقی رہ گیا تھا وہ دوسرے درجہ کی بنت کو دیدیا گیا تاکہ مجموعہ بنات کا حصہ پورا دو ثلث ہوجائے اور دونوں آیتوں کے مضمون پر عمل ہوجائے۔ یہی مطلب ہے تکملۃً للثلثین کا۔

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الجدة

جدہ سے یہاں دادی اور نانی دونوں مراد ہیں کیونکہ دونوں ذوی الفروض میں سے ہیں اور دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہے یعنی سدس، اگر دونوں میں سے ایک ہوگی تو تنہا سدس وہ لے لیگی اور اگر دونوں ہیں تو سدس میں دونوں مشترک ہوجائیں گی جیسا کہ حدیث الباب میں ہے۔

جاننا چاہیئے کہ ذوی الفروض یعنی وہ ورثاء جن کے حصص متعین ہیں وہ دو طرح کے ہیں اکثر تو وہ ہیں جن کے حصہ کی تصریح کتاب اللہ میں ہے اور بعض ایسے ہیں کہ ان کا فرض اور حصہ کتاب اللہ سے ثابت نہیں بلکہ حدیث سے ہے چنانچہ جدہ خواہ ام الاب ہو یا ام الام اسی قسم ثانی میں سے ہے، چنانچہ حدیث الباب میں ہے کہ کسی میت کی جدہ صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آئی اپنی میراث طلب کرنے، تو انہوں نے فرمایا مالکِ فی کتاب اللہ شیئٌ کہ کتاب اللہ میں تو تیرا حصہ مذکور نہیں اور کسی حدیث سے تیرا حصہ ثابت ہے یا نہیں، یہ میرے علم میں نہیں، البتہ میں اس کے بارے میں لوگوں سے معلوم کروں گا، ان کے سوال کرنے پر حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا کہ میرے سامنے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جدہ کو سدس عطا کیا ہے، اور محمد بن مسلمہ نے بھی اس کی

تائید فرمائی، ان دو صحابیوں کی روایت پر حضرت ابوبکر نے اس حصہ کا نفاذ فرمادیا پھر آگے روایت میں یہ ہے کہ پھر عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ میں اسی میت کی جدۂ اخری آئی اور اپنی میراث طلب کی تو انہوں نے فرمایا کہ جدہ کے لئے ایک ہی سدس ہے اگر وہ تنہا ہو تنہا لے لے. اور اگر دو ہوں (دادی اور نانی) تو وہ اس میں مشترک ہوں گی۔

جدہ کا اطلاق چونکہ دادی اور نانی دونوں پر ہوتا ہے اور دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہے اس لئے یہ کہا جائیگا کہ اگر صدیق اکبر کے پاس آنے والی اس میت کی دادی تھی تو فاروق اعظم کے پاس آنیوالی اس کی نانی ہوگی، اور ہوسکتا ہے اس کا عکس ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ. قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی میراث الجد

جد سے مراد ابوالاب جو کہ ذوی الفروض میں سے ہے مگر بالسنہ نہ کہ بالکتاب، اور جد سے ابوالام مراد نہیں ہوسکتا جس کو جد فاسد کہتے ہیں اس لئے کہ وہ ذوی الارحام میں سے ہے جن کی توریث میں اختلاف ہے اور اس کا باب آگے آرہا ہے، میراث جد کی جدہ کی طرح سدس ہے۔

عن عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رجلا اتی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم الخ

**مضمون حدیث** ایک شخص آپ کی خدمت میں آئے، یعنی مرنے والے کا دادا، اس نے عرض کیا کہ میرا پوتا مرگیا ہے مجھے اس کی کتنی میراث ملے گی، آپ نے فرمایا سدس، جب وہ جانے لگا تو آپ نے اس کو بلایا اور فرمایا تیرے لئے ایک سدس اور ہے، پھر جب وہ جانے لگا تو آپ نے اس کو پکارا اور فرمایا کہ یہ دوسرا سدس تیرے معینہ حصہ سے زائد ہے۔

دادا کا اصل حصہ یعنی فرض تو سدس ہی ہے، اور یہاں سدس آخر جو اس کو ملا وہ تعصیب کے طور پر ہے جس کی بظاہر شکل یہ ہوگی کہ مرنے والے نے اپنے جد کو چھوڑا اور بنتین کو، بنتین کا فرض دوثلث ہے تو باقی ایک ثلث میں سے نصف یعنی سدس یہ دادا کا حصہ تھا وہ آپ نے اس کو دیا، اور پھر جو سدس بچا وہ بھی آپ نے اس کو دیدیا، اور شروع ہی میں پورا ثلث اس لئے نہیں دیا تاکہ اس کو معلوم رہے کہ میرا اصل فرض ایک سدس ہے

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

عن الحسن ان عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال ایکم یعلم ماورّث رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم الجد الخ۔

**مضمونِ حدیث** حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک مرتبہ حاضرین مجلس سے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی کو یہ معلوم ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جد کا میراث میں کتنا حصہ لگایا، اس پر معقل بن یسار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا کہ میں جانتا ہوں کہ آپ نے دادا کا حصہ سدس لگایا، حضرت عمر نے دریافت کیا کہ آپ نے دادا کو سدس کن ورثاء کے ہوتے ہوئے دیا؟ اس پر معقل نے کہا کہ یہ تو مجھے معلوم نہیں، حضرت عمر نے فرمایا کہ پھر تمہیں اس کا کچھ علم نہیں، صرف اتنا جاننا کہ سدس دلایا مفید نہیں، اور یہ اس لئے کہ میراث میں ذوی الفروض کو اصل فرض کے علاوہ بعض صورتوں میں عصبہ ہونے کی حیثیت سے کچھ زائد بھی ملتا ہے جیساکہ ابھی اوپر والی حدیث میں گذرا، تو جب تک سب ورثاء کا علم نہ ہو اس وقت تک بات منقح نہیں ہوسکتی۔

جاننا چاہیئے کہ میراث الجد میں یعنی اس کی مقدار میں صحابہ کرام کا اختلاف رہا ہے، خود حضرت عمر سے بھی اس میں مختلف فیصلے منقول ہیں، ابوداؤد میں کتاب الاشربہ کے شروع میں حضرت عمر کی یہ حدیث آرہی ہے، "ثلاثٌ وددتُ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لم یفارقنا حتی یعهد الینا فیهن عهداً ننتهی الیه الجد والکلالة وابواب من ابواب الربا" (بذل المجہود ۴ ص ۳۳۹)

والحدیث اخرجه النسائی، وابن ماجه بنحوه، قاله المنذری۔

## باب فی میراث العَصَبه

جاننا چاہیئے کہ وراثت کے اعتبار سے ورثاء کے درمیان ترتیب اس طرح ہے، اولاً ذوی الفروض، ثم العصبات النسبیة، ثم العصبات السببیة، یعنی مولی العتاقة، اس لئے کہ اس کی عصبیت نسب کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے سبب کی وجہ سے ہے یعنی عتاق ثم ذوی الارحام۔

عصبہ ان رشتہ داروں کو کہتے ہیں جن کا حصہ لگا بندھا اور متعین نہ ہو، (اگر ہو تو ذوالفرض کہلاتا ہے) بلکہ ذوی الفروض کے دینے کے بعد جو بچے وہ ان کو ملے۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنهما قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وآله وسلم اقسموا المال بین اهل الفرائض علی کتاب اللہ، فما ترکت الفرائض فلاولیٰ ذکرٍ [1]

---

[1] ای الاقرب فی النسب الی المورث دون الابعد فان استووا اشترکوا، واقرب العصبات البنون ثم بنوهم وان سفلوا، ثم الاب ثم الجد ابو الاب وان علوا، قال الخطابی اقرب العصبة الی المیت کالاخ والعم فان الاخ اقرب من العم، وکالعم وابن العم، فالاول اقرب من الثانی اھ عون۔

یعنی میراث کو اولاً ذوی الفروض میں تقسیم کیا جائے کتاب اللہ کے مطابق، پس ذوی الفروض کو ان کے فرائض دینے کے بعد جو بچے وہ میت کے قریب ترین مرد رشتہ دار کے لئے ہے، اس سے مراد عصبہ بنفسہ ہے جو مرد ہی ہوتا ہے، اور اولی کے معنی اقرب کے ہیں جو ماخوذ ہے ولیٌ بمعنی القرب سے کما فی قولہ تعالیٰ۔ ان اولی الناس بابراھیم للذین اتبعوہ۔ وقولہ علیہ السلام ان اولی الناس بی یوم القیمۃ اکثرھم علی صلوۃً۔ یعنی اولی سے مراد احق اور ارجح نہیں ہے، اس لئے کہ ہمیں کیا معلوم احق اور ارجح کون ہے، ہاں اقرب نسباً کون ہے اس کو سب جانتے ہیں۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

## باب فی میراث ذوی الارحام

ذوی الارحام کی تعریف یہ لکھی ہے کہ آدمی کے وہ اقارب جو ذوی الفروض اور عصبات کے علاوہ ہیں۔

**ترجمۃ الباب والے مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف اور دلیل**

جاننا چاہیئے کہ ذوی الارحام کی توریث میں اختلاف ہے صحابہ اور تابعین اسی طرح فقہاء کے درمیان بھی، ائمہ میں سے حنفیہ اور حنابلہ قائل ہیں، اور شافعیہ ومالکیہ قائل نہیں، "وفی البذل: امامن نفی توریثھم استدل بآیات المواریث بان اللہ سبحانہ لم یذکر لذوی الارحام شیئًا وما کان ربک نسیا۔ وایضا توریثھم زیادۃ علی کتاب اللہ وذلک لایثبت بخبر الواحد والقیاس، الی آخر ما قال، یعنی آیات میراث میں ذوی الارحام کا کوئی ذکر نہیں، لہذا خبر واحد یا قیاس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں۔ ومن قال بتوریثھم استدل بقولہ تعالیٰ واولوا الارحام بعضھم اولی ببعض فی کتاب اللہ۔ وھذا اثبات الاستحقاق بالوصف العام، وقال النبی صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم الخال وارث من لاوارث لہ، وفی روایۃ الخال وارث من لاوارث لہ، یرثہ ویعقل عنہ، الی آخر مابسط فی البذل۔

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من ترک کَلًّا فالیَّ، ومن ترک مالا فلورثتہ وانا وارث من لاوارث لہ اعقل لہ وارثہ والخال وارث من لاوارث لہ یعقل عنہ ویرثہ۔

**شرح الحدیث** کَلّ کہتے ہیں ثقل اور بوجھ کو اور یہاں مراد اس سے عیال اور دین ہے، یعنی جو شخص نابالغ بچے چھوڑ کر مرجائے یا دین تو ان کی ذمہ داری مجھ پر ہے، اور جو مال چھوڑ کر مرے سو وہ اس کے ورثاء کے لئے ہے، اور جس شخص کے کوئی وارث نہ ہو اس کا وارث میں ہوں چنانچہ اس کی طرف سے میں ہی دیت ادا کروں گا اور اس کے مال کا وارث ہوں گا، یعنی اگر وہ کوئی مال چھوڑ کر مرے اور اس کے کوئی وارث نہ ہو تو میں اس کے مال کا وارث ہوں گا، یعنی بیت المال کے لئے، یہ وراثت آپ کی انتظام اور بیت المال کے اعتبار سے ہے، اور یہ جو حدیث میں ہے ماموں وارث ہے اس شخص کا جس کا کوئی وارث نہ ہو دیت ادا کرے گا

وہ ماموں اپنے بھانجے کی طرف سے اور اس کا وارث ہوگا، اس جملہ سے حنفیہ اور حنابلہ کی تائید ہو رہی ہے، خال (ماموں) اور خالہ عمہ یہ سب ذوی الارحام میں سے ہیں اور یہ جو فرمایا کہ خال دیت ادا کرے گا بھانجہ کی طرف سے، یعنی اگر کسی شخص کا بھانجہ کسی پر جنایت کرے اور اس کے کوئی عصبہ نہ ہو تو اس کی طرف سے دیت اس کا ماموں ادا کرے گا، جس طرح سے عصبہ دیت ادا کرتے ہیں، میں کہتا ہوں: اور اسی طرح حدیث میں آتا ہے ابن اخت القوم منہم لہذا ماموں بھانجے ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، مگر وہ حضرات جو توریث ذوی الارحام کے قائل نہیں وہ اس حدیث کو وراثت پر محمول نہیں کرتے بلکہ اس کو وہ حمایت اور اعانت پر محمول کرتے ہیں، یعنی اگر کسی شخص کا بھانجہ حق پر ہو تو اسکے ماموں کو چاہیئے کہ اس کی اعانت کرے، یعنی اعانت اور نصرت ذوی الفروض اور عصبات کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ذوی الارحام کی بھی کرنا ضروری ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

انا اولی بکل مؤمن من نفسہ۔

**آپؐ کی امت کیساتھ غایۃ محبت** آپ فرما رہے ہیں کہ میں ہر مسلمان کے اسکی ذات سے بھی زیادہ قریب ہوں، یعنی آدمی کے مرنے کے بعد اس کے امور کی ایسی ذمہ داری لیتا ہوں اور اس کی اس طرح نصرت کرنے والا ہوں کہ اگر وہ مرنے والا زندہ ہوتا تو وہ خود بھی اپنا اتنا انتظام والصرام نہ کر سکتا جتنا میں اس کی طرف سے کرنیوالا ہوں، بڑی عجیب بات ہے آپ کو اپنے ہر فرد امت سے کتنا قوی اور گہرا تعلق ہے کہ آدمی خود بھی اپنے امور کا خیال اتنا نہیں رکھ سکتا جتنا آپ رکھ سکتے ہیں، آپ کی امت سے تعلق اور محبت کی احادیث تو بہت سی ہیں جیساکہ کتاب الحج میں گذرا کہ آپ نے حجۃ الوداع کے خطبات میں بار بار فرمایا: خذوا عنی مناسککم لعلی لا اراکم بعد عامی ھذا، اور ایک حدیث میں ہے وددت انی رأیت اخوانی کہ میرا جی چاہتا ہے کہ میں اپنے بھائیوں کو دیکھتا، صحابہ نے عرض کیا کہ کیا ہم آپ کے اخوان نہیں ہیں، اس پر آپ نے فرمایا کہ تم تو میرے اصحاب ہو اور ہر وقت پاس رہنے والے ہو، میری مراد تو اخوان سے وہ امتی ہیں جو میرے بعد میں آئیں گے اور پیدا ہوں گے، صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وجزاہ اللہ عنا ما ھو اھلہ۔

آگے حدیث میں ضیعۃ کا لفظ ہے اس سے مراد عیال یعنی چھوٹے بچے اور عورتیں ہیں کیونکہ اگر ان کی خبر نہ لی جائے تو وہ جلدی ضائع ہو جاتے ہیں اسی لئے ان کو ضیعہ کہا جاتا ہے۔

وانا مولی من لا مولی لہ ارث مالہ وافك عانہ۔

مولی سے مراد وارث ہے جیساکہ پہلی حدیث میں گذر چکا ارث مالہ ای لاجل بیت المال وافك عانہ اس کی قید کو چھڑاتا ہوں عان کے معنی قید، اسی لئے قیدی کو عانی کہتے ہیں جیساکہ کتاب الجنائز کی ایک حدیث

میں آرہا ہے، اطعموا الجائع وعودوا المریض وفکوا العانی، قال سفیان والعانی الاسیر۔ اور یہاں قید سے مراد مایلزمہ من الحقوق مثل الدین والدیۃ، اس لئے کہ یہ چیزیں ایسی ہیں کہ آدمی ان میں مقید اور جکڑا رہتا ہے، اور ایک روایت میں جو آگے آرہی ہے اس میں عَنِّیٌ کا لفظ ہے اَفُكُّ عُنِيَّهُ۔

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ کما فی التحفۃ، قالہ الشیخ محمد عوامہ۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان مولی للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مات وترك شیئا ولم یَدَعْ ولداً ولا حمیما۔

یعنی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ایک آزاد کردہ غلام کا انتقال ہوا اور اس نے کچھ میراث بھی چھوڑی لیکن اس نے اپنی کوئی اولاد اور رشتہ دار نہیں چھوڑا، تو آپ نے فرمایا کہ اسکی میراث اسکی بستی والوں میں سے کسی کو دیدی جائے۔

**الکلام علی الحدیث من حیث الفقہ** آپ کا اس کی میراث کو اس کے کسی بستی والے کو دلوانا یہ من حیث الاستحقاق نہ تھا بلکہ من حیث المصرف، کیونکہ اس قسم کی میراث (جس کا کوئی وارث نہو) بیت المال میں داخل کی جاتی ہے، اور بیت المال کا مال عام لوگوں پر اور ضرورت مندوں پر خرچ ہوتا ہی ہے اس لئے آپ نے پہلے ہی ایسے شخص کو دلوادی۔

**کیا حضورؐ کسی کے وارث ہوتے تھے** اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ یہ توجیہ اس صورت میں ہے جب یہ مانا جائے کہ جس طرح حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا کوئی وارث نہیں ہوتا آپ خود بھی کسی کے وارث نہیں ہوتے جیسا کہ بعض علماء کی رائے ہے، لیکن اگر دوسرا قول لیا جائے جس کو بعض دوسرے علماء نے اختیار کیا ہے اور ہمارے حضرت گنگوہی نے بھی کہ گو آپ کا کوئی وارث نہیں ہوتا لیکن خود آپ دوسرے کے وارث ہوتے تھے تو اس صورت میں یہ کہا جائے گا یہ آپ کا دلوانا من حیث التبرع اور تصدق تھا اپنی جانب سے کیونکہ یہ آپ کا اپنا حق تھا، آپ اگر چاہتے تو خود بھی لے سکتے تھے، حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ جو بعض روایات میں لا نورث کیساتھ لا نرث بھی ہے یہ زیادتی غلط ہے، ثابت نہیں، کما فی البذل

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن عبداللہ بن بریدۃ عن ابیہ قال اتی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رجل فقال ان عندی میراث رجل من الازد ولست اجد ازدیا ادفعہ الیہ الخ۔

**شرح الحدیث** ایک شخص آپ کی خدمت میں آیا کہ میرے پاس قبیلۂ ازد کے ایک شخص کی میراث ہے لیکن مجھے کوئی ازدی شخص مل نہیں رہا ہے جس کو میں یہ مال دوں، آپ نے فرمایا جا اور

کسی[۱] ازدی کو ایک سال تک تلاش کرتا رہ، ایک سال کے بعد وہ شخص آیا کہ کوئی ازدی نہیں ملا، آپ نے فرمایا:
فانطلق فانظر اول خزاعی تلقاہ فادفعہ الیہ. فلما ولی قال علیّ الرجل فلما جاءہ قال انظر کُبر خزاعۃ فادفعہ الیہ۔ یعنی جب اس کو کوئی ازدی نہیں ملا تو آپ نے فرمایا کہ اچھا جاؤ کسی اول خزاعی کو تلاش کرو جو تمہیں ملے پس اس کو یہ دیدو، اول بمعنی اقرب، یعنی جو شخص قبیلہ خزاعہ کے مُورثِ اعلیٰ سے زیادہ قریب ہو اس کو یہ مال دے دو، پھر جب وہ جانے لگا تو آپ نے فرمایا بلاؤ اس شخص کو جب وہ آیا تو آپ نے فرمایا انظر کُبرُ خزاعۃ. آپ کا یہ فرمانا بطور تفسیر کے ہے، یعنی اول خزاعی کی تفسیر اور اس کی مراد آپ نے اس لفظ سے بیان فرمائی، کُبر یعنی اکبر[۲] اکبر سے مراد بھی وہی اقرب ہے، یہاں پر سوال یہ ہے کہ ازد جو کہ یمن کے قبائل میں سے ایک قبیلہ ہے اسکی میراث ایک خزاعی شخص کو کیوں دلائی جارہی ہے اس کا جواب شراح نے یہ دیا ہے کہ قبیلہ خزاعہ بھی دراصل ازد ہی سے ہے یعنی شروع کے اعتبار سے جب یہ سب لوگ یمن میں تھے، پھر جب یہ لوگ یمن سے نکل کر مکہ مکرمہ میں آئے تو وہاں آکر انہوں نے بنو ہاشم سے مخالفت کرلی تو ان کا نام خزاعہ پڑ گیا، ففی القاموس الخزع القطع والخزاعۃ القطعۃ تقطع من الشیئ حیٌّ من الازد سموا بذلک لانہم تخزعوا عن قومہم واقاموا بمکۃ۔ الحمد للہ حدیث کا مطلب واضح ہو گیا۔ والحدیث اخرجہ النسائی مسنداً ومرسلاً، قالہ المنذری۔

---

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رجلاً مات ولم یدَعْ وارثاً الاغلاماً لہ کان اعتقہ الخ۔
یعنی ایک شخص کا انتقال ہوا اور کوئی وارث اس نے اپنا نہیں چھوڑا البتہ اس نے اپنا آزاد کردہ غلام چھوڑا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس کی اطلاع کی گئی تو آپ نے اس شخص کی میراث اسی آزاد کردہ غلام کو دلوادی۔
اگر کسی شخص کا آزاد کردہ غلام مرے اور اس کے کوئی وارث نہ ہو سوائے اس کے آقا اور سید کے تو اس کی میراث کا اس کا آقا مالک ہوتا ہے جس کو وَلار کہتے ہیں، اور یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ لحدیث الولاء لمن اعتق اور یہاں اس حدیث میں یہ صورت نہیں بلکہ اس کے برعکس ہے یعنی آقا کی میراث اس کے آزاد کردہ غلام کو دی گئی، یہ ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں سوائے شریح اور طاؤس کے، ان دو نے اسی حدیث سے استدلال کیا اور جمہور جو اس کے قائل نہیں ہیں بلکہ یہ کہتے ہیں کہ وَلار منحصر ہے معتق کے حق میں حدیث صحیح کی بنا پر وہ حدیث الباب کی تاویل کرتے ہیں کہ آپ کا یہ میراث دلانا من حیث الاستحقاق نہ تھا بلکہ من حیث التصدق والمصرف تھا، کما مر فی الحدیث السابق ای حدیث الازدی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

[۱] میری ایک کاپی میں اسطرح ملا۔ ینظر البذل فیہ کلام الشیخ الگنگوہی۔ اور حاصل اس کا یہ ہے کہ جس ترکہ کا کوئی وارث نہ ہو وہ حکم میں لقطہ کے ہوتا ہے اور لقطہ کا حکم چونکہ تصدق ہے تو یہ بھی بطور تصدق کے تھا، اور اکبر خزاعہ کی تخصیص اس وجہ سے ہے کہ وہ بہ نسبت دوسرے کے زیادہ اقرب ہے۔

[۲] کما فی حدیث القسامۃ کبّر الکبر ۱۲

## باب میراث ابن الملاعنۃ

باب اللعان میں یہ مسئلہ گذر چکا کہ لعان کے بعد ملاعنہ کے جو بچہ پیدا ہو اس کا نسب اس کی ماں یعنی ملاعنہ سے تو ثابت ہوتا ہے اور باپ سے ثابت نہیں ہوتا اسی لئے ماں اور بیٹے کے درمیان تو میراث جاری ہوتی ہے لیکن اس لڑکے اور اس کے باپ یعنی ملاعن کے درمیان جاری نہیں ہوتی، اور یہ مسئلہ اجماعی ہے۔

المرأۃ تحوز ثلاث مواریث عتیقھا ولقیطھا و ولدھا الذی لاعنت علیہ۔

**الکلام علی الحدیث من حیث الفقہ** یعنی عورت تین قسم کی میراث حاصل کرتی ہے ایک اپنے آزاد کردہ غلام کی دوسرے اپنے لقیط کی یعنی اگر کوئی عورت کسی پڑے ہوئے بچہ کو اٹھا کر اس کو پالے پرورش کرے اور وہ بڑا ہو جائے تو اس کے مال کی وہ عورت وارث ہوگی، اور تیسری میراث حدیث میں وہی ہے جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے۔

اس حدیث کا پہلا جزء اور آخری جزء یہ دونوں تو متفق علیہ ہیں اور درمیانی یعنی میراث لقیط کا مسئلہ یہ صرف اسحاق بن راہویہ کا مذہب ہے، جمہور علماء ومنہم الائمۃ الاربعۃ کے نزدیک لقیط کی میراث بیت المال کے لئے ہے الا یہ کہ ملتقط فقیر ہو تو پھر بحیثیت مصرف کے وہ اس کو بھی مل سکتی ہے، اس حدیث کا جواب جمہور کی جانب سے ایک تو یہی ہے کہ اس سے مراد استحقاق نہیں بلکہ مقصود بیان مصرف اور تصدق ہے اور دوسرا جواب یہ ہے ان ھذا الحدیث غیر ثابت کما فی شرح السنۃ۔[1]

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب ھل یرث المسلم الکافر

**کیا مسلمان کافر کا وارث ہو سکتا ہے** حدیث الباب میں اس کی نفی ہے چنانچہ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے، اور اتفاق جانبین سے ہے کہ ایک دوسرے کا وارث نہیں ہوتا، بعض صحابہ اور تابعین جیسے معاذ بن جبل اور سعید بن المسیب وغیرہ فرماتے ہیں کہ کافر تو مسلم کا وارث نہیں ہوتا لیکن اس کا عکس یعنی مسلم کافر کا وارث ہوتا ہے لحدیث الاسلام یزید ولا ینقص، ولحدیث الاسلام

---

[1] قال الخطابی فی المعالم ہذا الحدیث غیر ثابت عند اھل النقل، واذا لم یثبت الحدیث لم یلزم القول بہ وکان ماذھب الیہ عامۃ العلماء اولی اھ وزاد علیہ المنذری قال البیہقی لم یثبت البخاری ولامسلم ھذا الحدیث لجہالۃ بعض رواتہ اھ۔

یَعلو ولا یُعلیٰ، کما سیأتی فی آخر الباب۔

**مرتد کی وراثت کا مسئلہ** یہاں ایک مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ مرتد کا حکم کیا ہے وہ اپنے مسلم رشتہ داروں کا وارث ہوتا ہے یا نہیں؟ سو اس پر تو اجماع ہے کہ مرتد وارث نہیں ہوتا لیکن اس کا عکس یعنی مرتد کے مرنے کے بعد اس کا مسلم رشتہ دار اس کا وارث ہوتا ہے یا نہیں؟ امام مالک وشافعی کے نزدیک وارث نہیں ہوتا، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتد نے جو مال حاصل کیا ہو اپنی ردت کی حالت میں وہ تو بیت المال کیلئے ہے اور جو مال اس نے حاصل کیا ہو قبل الارتداد، اسلام کی حالت میں اس کے اندر وراثت جاری ہوتی ہے، امام ترمذی نے بھی اس مسئلہ کو اسی حدیث کے ضمن میں بیان کیا ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن اسامۃ بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قلت یا رسول اللہ این تنزل غداً - فی حجتہ - قال وھل ترک لنا عقیل منزلاً[1]

**شرح الحدیث** اس حدیث کی پوری شرح کتاب الحج میں گذر چکی اور وہاں یہ بھی گذر چکا کہ یہ حدیث کتاب الفرائض میں بھی آرہی ہے اور اس کی وجہ بھی گذر چکی، خلاصہ کے طور پر یہ سمجھ لیجئے کہ جس منزل کا حضور ذکر فرمارہے ہیں اس سے مراد حضور کا جدی مکان ہے جس کو عبد المطلب نے جب وہ معمر ہو گئے اپنی زندگی میں اپنے بیٹوں کے درمیان تقسیم کر دیا تھا جس میں حضور کے والد عبد اللہ بھی تھے پھر اخیر میں وہ مکان ابو طالب کے قبضہ میں تھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت علیؓ یہ دونوں تو ہجرت کر کے پہلے ہی مدینہ منورہ چلے آئے تھے، اور ابو طالب کی وفات کے وقت علی وجعفر دونوں اسلام لا چکے تھے، وہ دو تو اس مکان کے اس لئے وارث نہ ہو سکے، اور ابو طالب کا ایک تیسرا بیٹا طالب جنگ بدر میں مفقود ہو گیا تھا، البتہ عقیل موت ابو طالب کے وقت تک اسلام نہیں لائے تھے اسی لئے تنہا وہ اس کے وارث ہوئے مگر انہوں نے اس مکان کو۔ کہا گیا ہے کہ۔ فروخت کر دیا تھا اسی کو حضور فرمارہے ہیں کہ عقیل نے ہمارے لئے مکان کہاں چھوڑا ہے، یعنی اگر وہ فروخت نہ کرتے تو پھر منیٰ سے روانہ ہو کر ہم مکہ پہنچکر اس میں قیام کر لیتے، اس لئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی یہ رائے ہوئی کہ منیٰ سے نکلنے کے بعد رات محصب ہی میں گذار دی جائے، پھر صبح کو وہاں سے مکہ روانہ ہو کر صبح کی نماز اور طواف وداع کرتے ہوئے مدینہ چلے جائیں گے، اس صورت میں قیام مکہ کی نوبت ہی نہیں آئے گی اور نہ قیام گاہ کی ضرورت پیش آئے گی

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری

---

[1] اسی سے حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت ظاہر ہو رہی ہے ۱۲۔

قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لایتوارث اھل ملتین شتی۔

**حدیث الباب میں مذاہب ائمہ** توارث کے لئے وارث اور مورث کے درمیان اتحاد ملت بالاتفاق شرط ہے، اس حدیث میں بھی مسئلہ مذکور ہے لیکن اس کے باوجود اس مسئلہ کی تفصیل میں اختلاف ہے حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک تو یہ ہے الکفر ملۃ واحدۃ، خواہ وہ کتابی ہو یا مشرک یہودی ہو یا نصرانی ان دونوں کے نزدیک یہ سب ایک ہیں لہذا ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، اصل تقابل اسلام اور کفر کے درمیان ہے وہاں اختلاف ملت ہے، اور مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک أدیان سماویۃ جیسے یہودیت اور نصرانیت یہ آپس میں مختلف ہیں لہذا ان میں ایک دوسرے کا وارث نہیں ہوگا، اور أدیان غیر سماویہ کے بارے میں امام مالک تو یہ فرماتے ہیں کہ انواع شرک سب مِلّتِ واحدہ ہیں، اور امام احمد فرماتے ہیں مختلف انواعِ شرک مختلف ملل ہیں مثلاً بت پرست اور آتش پرست یہ الگ الگ ہیں لہذا توارث نہیں ہوگا اور امام مالک کے نزدیک توارث ہوگا۔ (من ہامش الکوکب ۳۴۰)

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

ان معاذا قال سمعت رسول الله صلی الله تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول الاسلام یزید ولا ینقص

حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مسلک اور یہ حدیث اور اس پر کلام ابھی قریب میں گذر چکا، جمہور یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث اور اسی طرح،، الاسلام یعلو ولا یعلی، اس کا تعلق اسلام کی عزت اور غلبہ سے ہے، میراث سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔

## باب فی من اسلم علی میراث

**شرح الترجمہ** یعنی جو شخص تقسیم میراث کے موقعہ پر اسلام لے آئے، یعنی موت مورث کے بعد۔

جاننا چاہیئے کہ یہ جو ابھی مسئلہ گذرا ہے کہ توارث کے لئے اتحادِ ملّت شرط ہے اختلاف ملت کے وقت میراث جاری نہیں ہوتی اس سلسلہ میں جاننا چاہئے کہ اتحاد ملت وہ مفید اور معتبر ہے جو موت مُورِث کے وقت ہو، اگر بعد میں اتحاد پایا جائے تو وہ مفید نہیں، اسی طرح اختلاف ملت وہ مُضِر ہے جو موت مورث کے وقت ہو، اور اگر اختلاف کا تحقق موت مورث کے بعد ہو تو وہ مضر نہیں، اب ہر ایک کو مثال سے سمجھئے اول صورت کی مثال یہ ہوگی کہ ایک مسلمان کا انتقال ہوا اور حال یہ کہ اس کا ایک بیٹا مسلمان تھا اور ایک کافر، باپ کے انتقال کے بعد تقسیم میراث سے پہلے وہ وَلدِ کافر بھی اسلام لے آیا تو یہاں یہ اسلام لانے والا بیٹا وارث نہیں ہوگا، جو پہلے سے مسلمان ہے صرف وہی وارث ہوگا، اور دوسری صورت کی مثال یہ ہے ایک کافر شخص کا انتقال ہوا جبکہ اس کا ایک بیٹا مسلم تھا اور ایک کافر، تقسیم میراث سے پہلے وہ ولدِ کافر بھی اسلام لے آیا،

یہاں پر یہ اسلام لانے والا وارث ہوگا، اور جو پہلے سے مسلم تھا اس کی وراثت کا تو کوئی سوال ہی نہیں۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کل قسم قسم فی الجاھلیۃ فھو علی ما قسم، وکل قسم ادرکہ الاسلام فانہ علی قسم الاسلام۔

یعنی جس میراث کی تقسیم اسلام سے قبل زمانہ جاہلیت میں ہوچکی ہے اس کو اسی طرح باقی رکھا جائے گا، اس میں مداخلت نہیں کی جائے گی اور جو تقسیم کسی میراث وغیرہ کی اسلام میں داخل ہونے کے بعد کی جائے گی اس کو اسلامی قانون کے مطابق کیا جائے گا اور وہ اسلامی قانون وہی ہے جو اوپر گذرا کہ اتحاد ملت کی صورت میں توارث ہوتا ہے اختلاف ملت کی صورت میں نہیں۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الولاء

### ولاء کی قسمیں مع اختلاف علماء

یہاں مصنف نے ولاء کے سلسلہ میں دو باب ذکر کئے ایک یہ اور دوسرا اس کے بعد "باب فی الرجل یسلم علی یدی الرجل" اس کے بعد ایک تیسرا باب دو بابوں کے فصل کے ساتھ آرہا ہے "باب نسخ میراث العقد بمیراث الرحم" ان تینوں بابوں کا تعلق ولاء سے ہے کیونکہ ولاء کی تین قسمیں ہیں، ولاء العتاقہ، ولاء الاسلام، ولاء الموالاۃ، پہلے باب میں قسم اول مذکور ہے اور دوسرے باب میں قسم ثانی اور تیسرے باب میں قسم ثالث، قسم اول یعنی ولاء العتق یہ تو بالاتفاق معتبر اور ثابت ہے اور قسم ثانی یعنی ولاء الاسلام یہ جمہور علماء ومنہم الائمۃ الاربعہ کے نزدیک معتبر نہیں، بعض دوسرے علماء ابراہیم نخعی، سعید ابن المسیب کے نزدیک معتبر ہے، اور تیسری قسم ولاء الموالاۃ یہ حنفیہ کے یہاں معتبر ہے، عند الجمہور ولاء کی یہ قسم منسوخ ہے

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ارادت ان تشتری جاریۃ تعتقھا فقال اھلھا نبیعکھا علی ان ولاءھا لنا الخ۔

### شراء بریرہ والی حدیث پر کلام

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی یہ حدیث شراء بریرہ کے سلسلہ میں آگے کتاب العتق میں باب بیع المکاتب اذا فسخت المکاتبۃ کے ذیل میں مفصلا آرہی ہے اس پر کلام وہیں آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ اس حدیث میں یہ ہے الولاء لمن اعتق جوکہ مسئلہ اجماعی ہے اور مطلب اس کا یہ ہے کہ اگر کسی شخص کا آزاد کردہ غلام مرجائے اور وہ اپنا کوئی وارث نہ چھوڑے تو پھر اس صورت میں اس کی میراث کا مستحق اس کا مولی یعنی اس کا آزاد کرنے والا ہوگا، اس واقعہ میں ایک مشہور اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے حضرت عائشہ کو کیسے اجازت دی، شراء بریرہ میں ولاء کی شرط کہ وہ بائع کے لئے ہوگا لگانے کی

اسلئے کہ یہ شرط بالاجماع ناجائز ہے، جواب یہ ہے کہ آپ نے ایسا زجراً فرمایا تھا یعنی اس شرط کی اجازت اس کو باقی رکھنے کے لئے آپ نے نہیں دی تھی بلکہ اس کو باطل کرنا مقصود تھا، چنانچہ آپ نے بعد میں خطبہ دیا تھا کہ لوگوں کو کیا ہوگیا ہے کہ بیع کے اندر ولار کی شرط لگاتے ہیں، لوگوں کا شرط لگانا باطل ہے وان کان مئۃ شرط، شرط اللہ احق، یہ زیادتی روایات مفصلہ میں ہے، یہاں پر روایت مختصر ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری، واخرجہ الترمذی ایضاً فی آخر کتاب الوصایا مفصلاً وفی بیع الولار وھبتہ مختصراً۔

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان رباب بن حذیفۃ تزوج امرأۃ فولدت لہ ثلاثۃ غلمۃٍ فماتت امھم فورثوھا رباعھا وولاء موالیھا۔

**شرح الحدیث والکلام علیہ بالبسط** یہ حدیث توریث الولار کے سلسلہ میں ہے، اس کا مضمون یہ ہے کہ ایک شخص جس کا نام رباب بن حذیفہ ہے اس نے ایک عورت سے شادی کی جس کا نام ام وائل بنت معمر ہے، اس کے اس بیوی سے تین لڑکے پیدا ہوئے کچھ روز بعد ان لڑکوں کی ماں کا انتقال ہوگیا اور وہ لڑکے اپنی ماں کے رباع یعنی مکانات جائداد وغیرہ کے اور اس کے موالی کے ولار کے وارث ہوگئے (یہاں تک تو اس روایت پر کوئی اشکال نہیں، مسئلہ صاف ہے اب آگے سنئے) آگے روایت میں یہ ہے کہ عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان لڑکوں کے عصبہ تھے (روایت میں رشتہ کی کوئی تعیین نہیں، ممکن ہے عم یا ابن العم ہوں) تو یہ عمرو بن العاص ان لڑکوں کو اپنے ساتھ سفر میں ملک شام لے گئے، وہاں پر اس زمانہ میں طاعون پھیلا ہوا تھا یعنی طاعون عمواس جو تاریخ میں مشہور ہے اور حضرت عمر کے زمانہ میں ہوا تھا، یہ تینوں لڑکے بھی اس طاعون میں ختم ہوگئے، حضرت عمرو بن العاص جب سفر سے لوٹ کر واپس آئے تو واپسی میں ان کو معلوم ہوا کہ اس عورت یعنی ام وائل کا ایک مولیٰ یعنی آزاد کردہ غلام اور مرا ہے اور اس نے مال بھی چھوڑا ہے، اب اس ولار میں ام وائل کے بھائیوں کا اور عمرو بن العاص کا اختلاف ہوا، یعنی عمرو بن العاص مدعی تھے کہ یہ ولار مجھ کو ملنا چاہیئے اور ام وائل کے برادران کہتے تھے کہ اس کے مستحق ہم ہیں اس لئے کہ ہم اس عورت کے عصبہ ہیں جس کے غلام کا یہ ولار ہے، اور عمرو بن العاص کا یہ کہنا تھا کہ میں اس عورت کے بیٹوں کا عصبہ ہوں اگر وہ بیٹے زندہ ہوتے تو اس کے وہ وارث ہوتے تو اب جبکہ وہ نہیں رہے تو ان بیٹوں کا عصبہ ہونے کی حیثیت سے مجھے وارث ہونا چاہیئے، چونکہ یہ واقعہ حضرت عمر کی خلافت کے زمانہ کا ہے اس لئے یہ مقدمہ وہاں پیش ہوا، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صورت مسئلہ سمجھنے کے بعد یہ فرمایا: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ما احرز الولد او الوالد فھو لعصبتہ من کان۔ یعنی میت کا بیٹا یا والد جو کچھ ترکہ میں حاصل کرے

وہ اس کے بعد اس کے عصبہ کے لئے ہے وہ عصبہ جو بھی ہو، یہاں اس حدیث کی رو سے عصبۃ الولد کا مصداق عمرو بن العاص بنتے ہیں چنانچہ حضرت عمر نے عمرو بن العاص کے حق میں فیصلہ فرمادیا اور اپنے فیصلہ کو لکھ کر جس میں دو شخصوں کی شہادت یعنی عبدالرحمٰن بن عوف اور زید بن ثابت اور ایک اور تیسرے شخص کی بھی تھی۔

فلما استخلف عبد الملك اختصموا الى هشام بن اسماعيل فرفعه الى عبد الملك۔
چونکہ اخوۃ المرأۃ کو حضرت عمر کے فیصلہ پر تسلی نہیں ہوئی تھی گو خاموش ہو گئے تھے اسی لئے جب عبدالملک بن مروان کا زمانہ آیا تو اس وقت میں امیر مدینہ ہشام بن اسماعیل تھا لہٰذا یہ اخوۃ المرأۃ اپنا یہ معاملہ اس کے پاس لے گئے، ہشام بن اسماعیل نے یہ قضیہ عبدالملک کے سامنے پیش کیا، عبدالملک نے اس فیصلہ کو سمجھ کر یہ کہا:
هذا من القضاء الذى ماكنت أراه۔ بذل میں یہ لکھا ہے کہ اس لفظ "ما" میں دو احتمال ہیں، یہ کہ زائدہ ہو اور یا نافیہ، زائدہ ہونے کی صورت میں تو مطلب یہ ہوگا کہ میری بھی رائے حضرت عمر کے اسی فیصلہ کے مطابق ہے اور نافیہ ہونے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عبدالملک یہ کہہ رہا ہے کہ اس فیصلہ میں اگرچہ میری رائے یہ نہیں ہے مگر چونکہ عمر فاروق کا کیا ہوا یہ فیصلہ ہے اس لئے میں اسی کو برقرار رکھتا ہوں۔
فنحن فيه الى الساعة۔ نحن کا مصداق عمرو بن العاص کی اولاد کہ ہم آجتک اسی فیصلہ پر ہیں، یہ روایت بالتفصیل سنن ابن ماجہ میں ہے جیسا کہ بذل میں اس کو نقل کیا گیا ہے اس کو دیکھنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ عبدالملک نے حضرت عمر کے فیصلہ کی موافقت ہی فرمائی، لہٰذا ما کنت اراہ میں "ما" نافیہ نہیں ہے بلکہ موصولہ یا زائدہ ہے۔

اس کے بعد سمجھئے کہ یہاں پر روایت میں یہ ہے فقدم عمرو بن العاص ومات مولى لها، یہ جملہ "ومات مولى لها" محتاج تاویل ہے ای وقد مات[1] مولى لها، اور یہ جملہ حالیہ ہے، یعنی عمرو بن العاص جب ملک شام سے واپس آئے تو یہاں آکر معلوم ہوا کہ اس عورت کا ایک غلام مرچکا ہے یعنی ان لڑکوں کی زندگی میں، اور یہ مطلب نہیں کہ عمرو بن العاص کے آنے کے بعد اس عورت کے ایک مولی کا انتقال ہوا، اور یہ تاویل اس لئے ضروری ہے تاکہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جو استدلال اس مقام پر "ما احرز الولد" سے ہے وہ درست ہوجائے اور اس واقعہ پر منطبق ہوجائے اس لئے کہ ظاہر ہے احراز ولد اس کی حیات ہی میں ہوگا نہ کہ بعد الوفات، یہ اشکال وجواب ابوداؤد کی اس روایت پر "تذکرۃ الرشید" ص۱۰۱ پر مذکور ہے، حضرت گنگوہیؒ سے یہ اشکال ایک عالم نے کیا تھا حضرت نے اس کا یہ جواب ارشاد فرمایا جو اوپر مذکور ہوا۔

---

[1] کمانی قولہ تعالیٰ جاؤکم حصرت صدورہم ای وقد حصرت صدورہم ۱۲

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلہ کا حاصل توریث الولاء ہے یعنی یہ کہ ولاء کے اندر بھی میراث جاری ہوتی ہے جس طرح اور دوسرے امور میں جاری ہوتی ہے لیکن جمہور علماء ومنہم الائمۃ الاربعۃ اس کے قائل نہیں ہیں نعم فی روایۃ عن احمد وکذا روی عن علی دون الخلفاء الثلاثۃ. جیساکہ ابوداؤد کے ایک نسخہ میں ہے جو "بذل المجہود" کے حاشیہ پر ہے۔ اس نسخہ کی عبارت یہ ہے: الناس یتہمون عمروبن شعیب فی ھذا الحدیث، قال ابوداؤد: وروی عن ابی بکر وعمر وعثمان خلاف ھذا الحدیث الا انہ روی عن علی بن ابی طالب بمثل ھذا، جمہور کا استدلال اس حدیث سے ہے "الولاء لحمۃ کلحمۃ النسب لایباع ولایورث، یعنی ولاء تو ایک قسم کا نسب ہی ہے اور نسب کی بیع یا توریث تھوڑی ہی ہوتی ہے بلکہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ولاء مولی کے لئے ہوتا ہے اور اگر وہ نہ ہو تو پھر اقرب العصبہ الی المولی کے لئے ہے، دوسرے اموال کی طرح اس میں باقاعدہ میراث جاری نہیں ہوتی کہ تمام ورثاء میں تقسیم ہو، امام ابوداؤد کے جواب کا حاصل۔ جو ہم نے حاشیہ سے نقل کیا ہے۔ یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے بلکہ ثابت نہیں اس لئے کہ یہ عمروبن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے ہے جس پر کلام مشہور ہے، اور دوسرے اسلئے بھی کہ یہ ایک دوسری مشہور اور صحیح حدیث کے خلاف ہے یعنی الولاء لمن اعتق مگر حضرت گنگوہی کی بعض تقاریر میں یہ ہے کہ حضرت عمر کی حدیث میں جو یہ مذکور ہے "ما احرز الولد" تو احراز کا تعلق تو ترکہ سے ہوتا ہے ولاء سے اس کا تعلق نہیں ہوسکتا اذھو لحمۃ کلحمۃ النسب فلایمکن احرازہ مثل النسب، اور وراثت جاری ہوتی ہے مال میں نہ کہ نسب میں، لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ حضرت عمرؓ کے فیصلہ کا تعلق رباع وغیرہ اموال سے ہے ولاء سے نہیں ہے اھ قلت لکن فیہ مافیہ۔ یہ حدیث مجھے سبق میں بہت مشکل معلوم ہوئی، الحمد للہ کہ حل ہوگئی۔

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، واخرجہ النسائی ایضاً مرسلا، قالہ المنذری۔

## باب فی الرجل یسلم علی یدی الرجل

ان تمیماً رضی اللہ تعالی عنہ قال یارسول اللہ! ما السنۃ فی الرجل یسلم علی یدی الرجل؟ قال هو اولی الناس بمحیاہ ومماتہ۔

**شرح الحدیث والکلام علیہ من حیث الفقہ** یعنی آپ سے سوال کیا گیا کہ شریعت کا فیصلہ اس شخص کے بارے میں کیا ہے جو کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام لاتے ؟ (ظاہر بات ہے کہ یہ اس کا احسان عظیم ہے اس نومسلم پر چنانچہ آگے آپ فرما رہے ہیں) وہ یعنی جس شخص کے ہاتھ پر اسلام لایا گیا تمام لوگوں میں سب سے زیادہ مستحق ہے اس نومسلم کی زندگی میں بھی اور اس کے مرنے کے بعد بھی، جب تمام انسانوں میں سب سے زیادہ وہی اولی اور احق ہے اس نومسلم کا تو اسکا ولاء بھی اسی کے لئے ہوگا جسطرح

آزاد کردہ غلام کا ولاء معتق کے لئے ہوتا ہے۔
یہ حدیث جو علماء ولاء الاسلام کے قائل ہیں ان کی دلیل ہے جیسے عمر بن عبدالعزیز اور سعید بن المسیب وغیرہ کما تقدم فی مبدأ الباب اور جمہور کا استدلال مشہور حدیث الولاء لمن اعتق سے ہے جو کہ متفق علیہ ہے کیونکہ اس حدیث میں حصر کے ساتھ بیان کیا گیا ہے ولاء کا معتق کے لئے ہونا، معلوم ہوا ولاء کا سبب صرف عتق ہے اسلام یا اور کچھ نہیں، اور حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ وہ ضعیف ہے، امام ترمذی نے بھی اس پر کلام کیا ہے اور دوسرے حضرات محدثین نے بھی۔ اس میں ایک راوی عبدالعزیز بن عمر ہے وہ ضعیف ہے اسی طرح ابن وہب راوی غیر معروف ہے۔ بخلاف جمہور کی دلیل کے کہ وہ متفق علیہ حدیث ہے، اور دوسرا جواب اس حدیث کا یہ دیا گیا ہے کہ یہ منسوخ ہے، ہو سکتا ہے کہ ابتداء اسلام میں آپ نے فرمایا ہو، کیونکہ ابتداء اسلام میں اسلام اور نصرۃ کی بنیاد پر توارث ہوتا تھا جو بعد میں منسوخ ہو گیا، بعض شراح نے حنفیہ کا مذہب بھی اس حدیث کے موافق لکھ دیا ہے کہ حنفیہ بھی ولاء الاسلام کے قائل ہیں، لیکن یہ نقل مطلقاً صحیح نہیں ہاں اگر اسلام کے ساتھ موالاۃ اور محالفہ کا بھی اقتران ہو جائے تو امر آخر ہے اس صورت میں ہمارے یہاں یہ معتبر ہوگا اور اس صورت میں اس کے لئے ولاء ہوگا، کیونکہ احناف ولاء الموالاۃ کے قائل ہیں جس کے جمہور قائل نہیں کما تقدم قبل ذلک، خوب سمجھ لیجئے! کذا قال الشیخ فی البذل۔
والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی بیع الولاء

نهى رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم عن بيع الولاء وعن هبته۔

**شرح الحدیث** زمانۂ جاہلیت میں عرب لوگ ولاء کی بیع کرتے تھے اور اس کا معاوضہ لیتے تھے، اسلام نے آکر اس سے منع کیا کیونکہ ولاء کوئی مال نہیں ہے کہ اس کی بیع کی جا سکے بل ھو حق من الحقوق فلا یرد علیہ البیع (بذل) یعنی ولاء استحقاق ارث کا نام ہے یعنی معتق (آزاد کردہ غلام) کی میراث کا استحقاق جو معتق کو حاصل ہوتا ہے عتق کی بدولت، عتق ایک احسان عظیم ہے مولی کی جانب سے اپنے غلام پر تو اس کے صلہ میں شریعت نے معتق کو معتق کی میراث کا حق عطا کیا تاکہ اس کے مرنے کے بعد وہ اس کے آقا کو ملے، جیسے نسب سبب استحقاق ہوتا ہے پس جس طرح نسب سے حق میراث حاصل ہوتا ہے اسی طرح عتق سے حق میراث حاصل ہوتا ہے جس کو ولاء سے تعبیر کرتے ہیں اور ظاہر بات ہے بیع اور ہبہ وغیرہ ہوا کرتی ہے جواہر کی نہ کہ معانی اور اعراض کی، اصل معنی تو ولاء کے ہیں یہ۔ ویسے اس کا اطلاق اور استعمال میراث المعتق پر بھی ہوتا ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم وھذا غایۃ تسہیل لہذا المقام. والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی المولود یستہل ثم یموت

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال اذا استہل المولود وُرِّث، استہلال کے اصل معنی تو چاند دیکھنے کے ہیں (رویۃ ہلال) اسکے بعد اس کا استعمال ہوا رفع الصوت میں یعنی چیخنا چلانا، اس مناسبت سے کہ پہلی رات میں چاند کو دیکھ کر لوگ شور کرتے ہیں کہ چاند ہوگیا، پھر اس کے بعد اس کا استعمال آثار حیات اور بچہ کے رونے میں ہونے لگا وہی یہاں حدیث میں مراد ہے۔

**حدیث الباب میں اختلاف ائمہ** اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ بچہ کے پیدا ہونے کے بعد اگر اس میں آثار حیات پائے گئے اور اس دوران میں اس کا کوئی عزیز قریب مرا تو وہ مولود اس کا وارث ہوگا اور اگر نہ پائے گئے تو نہیں ہوگا، حنفیہ شافعیہ کے یہاں تو اسی طرح ہے کہ صرف آثار حیات کا پایا جانا کافی ہے، وقال مالک واحمد بشرط الرضاع، کذا فی ہامش البذل عن الشعرانی۔

یہاں پر ایک مسئلہ اور ہے صلوۃ علی الطفل کا جو کتاب الجنائز میں آرہا ہے، وہ یہ کہ صلاۃ علی الطفل کے لئے بھی آثار حیات کا پایا جانا ضروری ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاث اور جمہور کے نزدیک تو وہاں بھی استہلال شرط ہے، امام احمد کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک شرط نہیں، دلیل مسئلہ کی اپنے مقام پر آئے گی، یہاں تبعاً آگیا۔

## باب نسخ میراث العقد بمیراث الرحم

**شرح الحدیث وایضاح المسئلۃ** یہ ولاء کے سلسلہ کا تیسرا باب ہے جس کا ذکر شروع میں آچکا، عقد سے مراد عقد موالاۃ جس کو ولاء الموالات بھی کہتے ہیں، مصنف کا یہ ترجمہ ائمہ ثلاث کے مسلک کے مطابق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ عقد موالاۃ کے ذریعہ استحقاق ارث اب نہیں رہا منسوخ ہوچکا میراث رحم کے ذریعہ سے، رحم سے مراد رشتہ اور قرابت ہے، یعنی اقارب کی میراث نے آکر عقد موالاۃ کی میراث کو منسوخ کردیا، ناسخ اور منسوخ دونوں کا بیان حدیث الباب میں مذکور ہے، چنانچہ پہلی آیت والذین عاقدت ایمانکم میں میراث موالاۃ کا ثبوت ہے جیسا کہ ابن عباس فرمارہے ہیں کہ شروع میں یہ ہوتا تھا کہ ایک شخص کسی اجنبی شخص کے ساتھ محالفت یعنی دوستی کا عہد کرلیتا تھا بغیر کسی نسبی تعلق کے اور پھر اس عقد کیوجہ سے ایک دوسرے کا وارث ہوتا تھا جیسا کہ مہاجرین اور انصار کے درمیان ایسا ہوچکا ہے، ابن عباس فرمارہے ہیں کہ اس آیت کو سورۂ انفال کی آیت "واولوا الارحام بعضہم اولی ببعض" نے منسوخ کردیا، اور ابن عباس کی اس کے بعد آنیوالی

روایت میں بھی بعینہ یہی مضمون ہے کہ جب مہاجرین مدینہ میں پہنچے تو ان کو انصار کا وارث بنایا جاتا تھا نہ کہ اقارب کو یعنی انصار کے وارث مہاجرین ہوتے تھے بجائے اقارب کے وارث ہونے کے، فلما نزلت ھذہ الآیۃ ولکل جعلنا موالی مما ترک قال نسختھا، یعنی جب یہ دوسری آیت "ولکل جعلنا موالی" نازل ہوئی اس نے اس پہلی آیت کو منسوخ کردیا، اس عبارت میں نسخت کا فاعل یہ آیت ثانیہ یعنی "ولکل جعلنا موالی" ہے اور ضمیر منصوب راجع ہے آیت اولی "والذین عاقدت ایمانکم" کی طرف، اور یہ جملہ بس یہیں پورا ہوگیا ناسخ اور منسوخ دونوں کا بیان آچکا، پھر اس کے بعد دوبارہ جو آیت اور عبارت آرہی ہے "والذین عاقدت ایمانکم فآتوھم نصیبھم" من النصر والنصیحۃ الخ اس سے مقصود حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا یہ بیان کرنا ہے کہ اس آیت کے منسوخ ہونے کے بعد اب اس آیت کا مفہوم جس پر عمل ہونا چاہیئے وہ صرف نصر اور نصیحت باقی رہ گیا وقد ذھب المیراث، یعنی میراث کے بارے میں یہ آیت منسوخ ہوگئی اور باہمی نصرت اور تعاون اور خیرخواہی کے بارے میں باقی رہ گئی، یعنی ہر لحاظ سے یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی صرف میراث کے اعتبار سے منسوخ ہوئی اس کی اس طرح وضاحت کرنے کی ضرورت ہمیں اس لئے پیش آئی کہ بادی الرائی میں عبارت اس طرح ہے۔ "نسختھا والذین عاقدت ایمانکم" یعنی بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نسخت کا فاعل "والذین عاقدت ایمانکم" ہے اور "ھا" ضمیر "ولکل جعلنا" کی طرف لوٹ رہی ہے، اس صورت میں مطلب بالکل برعکس ہوجاتا ہے، خوب اچھی طرح سمجھ لیجئے، محنت اور غور کرنے کی ضرورت ہے بغیر اسکے کچھ حاصل نہیں ہوتا، یہ ابن عباس کی روایت اور جو کچھ انہوں نے نسخ کے بارے میں فرمایا ائمہ ثلاثہ کے موافق ہے اور ان کی رائے یہی ہے، اس کے برخلاف حنفیہ جو میراث العقد کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ والذین عقدت ایمانکم اس آیت کے لئے وہ دوسری آیت اولوا الارحام بعضھم اولی ببعض ناسخ نہیں ہے بلکہ دونوں آیتیں معمول بہا ہیں فرق یہ ہے کہ شروع میں عقد موالاۃ پر میراث جاری ہوتی تھی اور اقارب کو وارث نہیں بنایا جاتا تھا، پھر بعد میں جب یہ دوسری آیت نازل ہوئی تو اسکا مطلب وہ یہ لیتے ہیں کہ اقارب کو توریث میں مقدم رکھا جائے عقد موالاۃ والوں پر یعنی ان کے ہوتے ہوئے مولی الموالاۃ وارث نہ ہوگا، اور اگر ذوی الارحام میں سے کوئی نہ ہو تو اس وقت مولی الموالاۃ وارث ہوجائے گا، ذوی الارحام سے مراد اقارب اور رشتہ دار ہیں۔ ہکذا ینبغی ان یفہم ہذا المقام فانہ من مزال الاقدام۔

والحدیث اخرجہ البخاری والنسائی، قالہ المنذری۔

عن داؤد بن الحصین قال کنت اقرأ علی ام سعد بنت الربیع وکانت یتیمۃ فی حجر ابی بکر رض الخ

**مضمون حدیث** داؤد بن الحصین کہتے ہیں کہ میں ام سعد کے پاس قرآن پڑھا کرتا تھا اور ان سے سیکھتا تھا اور یہ ام سعد حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے یہاں پلی تھیں، چونکہ یہ یتیم ہوگئی تھیں

اس لئے انہی کے یہاں پرورش پائی، تو ایک روز جب میں ان کے پاس قرارت کر رہا تھا تو میں نے یہ آیت اس طرح پڑھی "والذین عاقدت ایمانکم" (باب مفاعلۃ سے) تو انہوں نے مجھے ٹوکا کہ اس طرح مت پڑھ بلکہ "والذین عقدت ایمانکم" پڑھ (یعنی مجرد سے) اور اس کی وجہ یہ بیان کی کہ مجھے معلوم ہے کہ یہ آیت حضرت ابو بکرؓ اور ان کے بیٹے عبدالرحمن رضہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے جب شروع میں عبدالرحمن نے اسلام لانے سے انکار کر دیا تھا تو حضرت ابو بکر نے ان سے ناراض ہو کر یہ قسم کھائی تھی کہ میں تجھ کو وارث نہیں بناؤں گا، یعنی تو ہم میں سے کسی کا وارث نہیں ہوگا جب تو اسلام نہیں لا رہا ہے، وہ کہتی ہیں کہ پھر جب وہ اسلام لے آئے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابو بکر کو حکم دیا کہ اس کو اس کا حصہ دیں اور وارث بنائیں، ام سعد یہ کہنا چاہتی ہیں کہ اس آیت میں عقد سے مراد حلف ہے اور قسم کھانے والے تنہا ابو بکر تھے تو اس کے لئے لفظ "عقدت" مناسب ہے نہ کہ "عاقدت" کیونکہ باب مفاعلت تو شرکت اور تعدد کو چاہتا ہے۔

یہ ام سعد کی بات ایک لحاظ سے تو اپنی جگہ درست ہے لیکن "عاقدت" تو مستقل ایک قرارت ہے ہو سکتا ہے ان کو اس کا علم نہ ہو، آگے روایت میں ہے راوی کہتا ہے فما اسلم حتی حمل علی الاسلام بالسیف، راوی عبدالرحمن کے اسلام کا حال بیان کر رہا ہے کہ وہ ابتداء میں تو اسلام لائے نہیں تھے ابتداء میں تو مسلمانوں کے دشمن ہی رہے، مسلمانوں کے خلاف تلوار اٹھائی (اسلئے کہ یہ جنگ بدر میں مشرکین کیساتھ آئے تھے) ثم ھداہ اللہ تعالیٰ فاسلم قبیل الفتح۔ پھر بعد میں اللہ تعالیٰ شانہ نے ان کو اسلام سے سرفراز فرمایا، فتح مکہ سے کچھ پہلے۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ......فکان الاعرابی لایرث المھاجر ولا یرثہ المھاجر الخ

اعرابی کہتے ہیں غیر مہاجر کو یعنی جو شخص اسلام لا کر اپنی ہی بستی میں ٹھہرا رہے اور ہجرت نہ کرے، یعنی شروع میں وراثت کا مدار نسب پر نہیں تھا بلکہ ہجرت و نصرت پر تھا اسی لئے مہاجر انصاری کا اور انصاری مہاجر کا باوجود عدم نسب کے وارث ہوتا تھا، اور مہاجر غیر مہاجر کا باوجود نسب کے وارث نہ ہوتا تھا۔

## باب فی الحلف

یہ حِلف کسر حاء اور سکون لام کے ساتھ ہے بمعنی محالفت، ففی القاموس: والحلف بالکسر العھد بین القوم اھ اور وہ جو حلف قسم کے معنی میں ہے اس کو قاموس میں تین طرح ضبط کیا ہے حَلْف حِلْف اور حَلِف۔

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لاحلف فی الاسلام۔

**شرح الحدیث** زمانہ جاہلیت میں قتال اور غارات اور مظالم پر آپس میں قومیں معاہدہ کیا کرتی تھیں تو ظاہر بات ہے اسلام میں اس کی کہاں گنجائش ہے، اسی کو آپ فرما رہے ہیں۔

لا حلف فی الاسلام وایما حلف کان فی الجاھلیۃ لم یزدہ الاسلام الا شدۃ ۔ زمانۂ جاہلیت میں محالفت کبھی خیر اور امور حقہ پر بھی ہوتی تھی، اس جملہ میں آپ اسی کے بارے میں فرما رہے ہیں کہ اس طرح کے حلف کو اسلام نے نہیں توڑا بلکہ اور مضبوط کیا ہے جو معنی حلف کے ہم نے جملہ ثانیہ میں لئے ہیں اگر یہی معنی فقرۂ اولی میں بھی لئے جائیں تو یہ بھی ہو سکتا ہے اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اسلام میں امور حقہ اور خیر پر محالفت کی حاجت نہیں بلکہ اخوت اسلامی بذات خود کافی ہے امور خیر پر تعاون کے لئے کذا قالوا۔

والحدیث اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

# باب فی المرأۃ ترث من دیۃ زوجها

عن سعید قال کان عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالی عنہ یقول: الدیۃ للعاقلۃ، ولا ترث المرأۃ من دیۃ زوجها شیئا۔

یعنی شروع میں حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ کی یہ رائے تھی کہ مقتول کی دیت عصبۃ المقتول کے لئے ہوگی، اور عورت اپنے خاوند کی دیت کی وارث نہ ہوگی، یہاں تک کہ حضرت عمر سے ضحاک بن سفیان نے بتایا کہ حضور صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم کی تحریر میرے پاس یہ آئی تھی وَرِّثْ امرأۃ أشیم الضبابی من دیۃ زوجها یعنی اشیم ضبابی جب مقتول ہو گئے تھے تو حضور صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم نے ضحاک کو لکھا کہ ان کی دیت میں سے ان کی بیوی کو بھی وارث بنانا، تو اس پر حضرت عمر نے اپنی سابق رائے سے رجوع فرما لیا۔

یہ ضحاک بن سفیان رضی اللہ تعالی عنہ وہ ہیں جن کو حضور صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم نے اپنی قوم کے صدقات وصول کرنے پر عامل بنایا تھا، اس مسئلہ میں جو رائے حضرت عمر کی تھی کہا گیا ہے کہ حضرت علی کی رائے بھی وہی تھی، لیکن حضرت عمر کا تو رجوع ثابت ہو گیا جمہور کے مسلک کی طرف ضحاک بن سفیان کی روایت کی وجہ سے۔

**دیۃ کے بارے میں ابتداءً حضرت عمرؓ کی رائے اور پھر اس سے رجوع**

جاننا چاہیئے کہ دیت کا مسئلہ اور قاعدہ عند الجمہور یہ ہے کہ وہ واجب تو ہوتی ہے عاقلہ یعنی عصبۃ القاتل پر اور ملتی ہے ورثۃ المقتول کو، اس میں حضرت عمرؓ کی رائے جمہور کے خلاف تھی وہ یہ کہ دیت واجب بھی عاقلہ پر ہوتی ہے اور ملتی بھی ہے عاقلہ ہی کو، تو چونکہ ان کا مسلک یہ تھا اسی کے پیش نظر وہ زوج کی دیت میں سے زوجہ کے حصہ کے قائل نہ تھے کیونکہ زوجہ عاقلہ میں سے نہیں، لیکن جب ان کو ضحاک بن سفیان کی روایت پہنچی تو انہوں نے اپنی رائے سے رجوع فرما لیا، یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ حضرت عمر کی یہ رائے کیوں تھی کہ دیت میں وراثت جاری نہیں ہوتی اور وہ ورثاء کو نہیں ملتی بلکہ صرف عاقلہ کو ملنی چاہیئے؟

اس کی وجہ جیسا کہ شراح نے لکھا ہے علی ظاہر القیاس یہ ہے کہ وراثت جاری ہوتی ہے اس مال میں جو ملک میت ہو عند الموت (جیسے عام مال ہوتے ہیں دیت کے علاوہ) اور دیت کا وجوب وثبوت چونکہ ہوتا ہے موت مقتول کے بعد اور میت میں مالک ہونے کی صلاحیت ہے نہیں اس لئے اس کا تقاضا یہ ہے کہ دیت میں وراثت بھی نہ ہونی چاہیئے، بس صرف عاقلہ کو ملنی چاہیئے تحمل دیت کی وجہ سے، یعنی چونکہ عاقلہ ہی قاتل کی طرف سے مقتول کی دیت کے متحمل ہوتے ہیں اس تحمل کی وجہ سے ملنی بھی صرف عاقلہ کو چاہیئے، لہذا نہ زوجہ کو ملنی چاہئے نہ اس کے علاوہ دوسرے ورثاء کو، لیکن پھر جب حضرت عمر کو ضحاک بن سفیان کے واسطہ سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے فیصلہ کا علم ہوا کہ آپ نے دیت زوج میں زوجہ کا حصہ لگانے کو فرمایا ہے تو اس پر انہوں نے اپنی رائے اور قیاس کو ترک کر کے رجوع فرمایا والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

تنبیہ: ضحاک بن سفیان کی یہ روایت حضرت عمر کی رائے دیت زوج کے سلسلہ ہماری سنن کی روایات میں ابوداود ترمذی وغیرہ صرف اتنی ہی ہے جس سے بادی الرأی میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ حضرت عمر کی یہ رائے صرف زوجہ سے متعلق ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ حضرت عمر کی رائے دیت کے بارے میں مطلقاً یہ تھی کہ وہ للعاقلہ ہے للورثۃ نہیں بخلاف جمہور علماء کے کہ ان کی رائے یہ ہے کہ دیت واجب تو ہوتی ہے عاقلہ پر اور وراثت میں مستحق ہوتے ہیں اس کے ورثاء، تو گویا حضرت عمر کا اختلاف جمہور سے اصل مسئلہ میں ہے، چنانچہ نصب الرایہ ج ۴ ص ۳۵۲ میں ہے اسی سلسلہ کی روایات کے ذیل میں علامہ زیلعی نے سنن والی روایت کی تخریج کے بعد مصنف عبد الرزاق سے یہ روایت نقل کی ہے ورواہ عبد الرزاق فی مصنفہ اخبرنا معمر عن الزہری عن ابیہ عن ابن المسیب ان عمر بن الخطاب قال: ما اری الدیۃ الا للعصبۃ لانہم یعقلون عنہ فہل سمع احد منکم من رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی ذلک شیئاً؟ فقال الضحاک بن سفیان الکلابی وکان علیہ السلام استعملہ علی الاعراب۔ کتب الیّ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان اُورّث امرأۃ اشیم الضبابی من دیۃ زوجہا، فاخذ بہ عمر اھ اور اسی طرح مؤطا محمد میں، باب الرجل یرث من دیۃ امرأتہ والمرأۃ ترث من دیۃ زوجہا، میں روایت اس طرح ہے ان عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ نشد الناس بمنی: من کان عندہ علم فی الدیۃ ان یخبرنی بہ، فقام الضحاک بن سفیان فقال: کتب الخ۔ اور یہ جو ان روایات میں زوجہ کی تخصیص ہے اس کا منشأ بھی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ ایک عورت نے حضرت عمر سے منی میں اپنے لئے دیت زوج میں سے حصہ کا مطالبہ کیا تھا، چنانچہ التعلیق الممجد میں ہے عن سعید قال جاءت امرأۃ الی عمر تسالہ ان یورثہا من دیۃ زوجہا فقال ما اعلم لک شیئاً، فنشد الناس الحدیث۔ پھر اس کے بعد اسی

حاشیہ میں وہ روایت بھی مذکور ہے جو شروع میں "نصب الرایہ" سے ہم نے نقل کی، انتہٰی علی ھٰذا التفصیل وان اختلاف عمر لیس فی ہذہ الجزئیۃ فقط بل فی اصل المسئلۃ۔ عزیزی المولوی حبیب اللہ المظاہری الجبار نی ثم المدنی جزاہ اللہ تعالیٰ خیراً۔

## آخر کتاب الفرائض

مسائل میراث کی تفصیل مستقل ایک فن ہے جو اس فن کی کتب میں مسطور و مذکور ہے، لیکن اس فن کی جو بنیاد ہے یعنی قرآن کریم کی آیات المیراث جی چاہا کہ کم از کم ان آیات میں مذکور ورثا اور ان کے حصص ہم اپنی اس کتاب میں ذکر کردیں۔ تاکہ بنیاد علم میں آنے کے بعد پڑھنے والوں کو مزید تفاصیل معلوم کرنیکا شوق پیدا ہو، اور اس طور پر حدیث شریف تعلموا الفرائض وعلموہا الناس فانہا نصف العلم پر عمل کی توفیق میسر ہو جائے، واللہ الموفق۔ بندہ نے یہ خدمت اپنے مدرسہ کے بعض فضلاء کو سونپی، ماشاء اللہ وہ اس کو بحسن وخوبی لکھ کر لائے جو حاشیہ میں درج ہے[1]۔

---

[1] وراثت کے سلسلہ میں زمانۂ قدیم ہی سے معاشرہ کے اندر پائی جانیوالی زیادتیوں کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر اس مسئلہ کو بہت اہمیت اور خاص تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔

چنانچہ سورۂ نساء کی آیت ۱۱، ۱۲، اور ۱۷۶ کے تحت اس مسئلہ کی بنیادی تفاصیل انتہائی وضاحت کے ساتھ موجود ہیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کتب تفسیر وفقہ کی روشنی میں مختصر تشریحات کیساتھ ان آیات میں مذکور حصص اور ان کے مستحقین کو یہاں ترتیب کیساتھ ذکر کردیا جائے۔ مذکورہ بالا آیات میں سب سے پہلا حکم یہ ہے کہ میت کے کل مال سے اولاً اس کے دین ادا کئے جائیں اور اس سے بچے ہوئے مال کے تہائی سے تنفیذ وصیت کی جائے۔

چنانچہ آیت ۱۱، اور ۱۲ دونوں ہی میں کچھ کچھ حصص اور ان کے مستحقین کے ذکر کے بعد ارشاد ہے: "من بعد وصیۃ یوصی بہا او دین" کہ یہ سب تقسیم میراث دین کی ادائیگی اور تنفیذ وصیت کے بعد ہو۔

پھر ان آیات میں حصے کل چھ بیان کئے گئے ہیں: نصف (کل مال کا آدھا) ربع (چوتھائی) ثمن (آٹھواں) ثلثان (دو تہائی) ثلث (ایک تہائی) سدس (چھٹا حصہ)

اور ان کے مستحقین سات طرح کے ہیں: اولاد (جس میں مذکر ومؤنث ساری فروع داخل ہیں، یعنی بیٹے، بیٹیاں، پوتے پوتیاں، اسی طرح نیچے تک۔ لیکن یہ واضح رہے کہ اوپر والی فرع کی موجودگی میں نیچے کی فروع محروم رہیں گی، جیسے بیٹے بیٹیوں کی موجودگی میں پوتے پوتیاں) باپ (اور اس کے نہ ہونے کی صورت میں دادا، اسی طرح اوپر تک) ماں (اور اس کے نہ ہونیکی صورت میں دادی اور نانی جو ایک درجہ میں ہیں اسی طرح اوپر تک، لیکن ان میں جو اقرب الی المیت ہو وہ ابعد الی المیت کیلئے حاجب ہوگی) شوہر، بیوی، اخیافی (ماں شریک) بھائی بہن۔ حقیقی (ماں باپ دونوں) وعلاتی (صرف باپ شریک) بھائی بہن۔

مذکورہ حصص اور ان کے مستحقین کی تفصیل حسب تصریح قرآنی اسطرح ہے: **اولاد**:۔ ان کے وارث ہونے کی چار صورتیں ہیں (۱) مذکر ومؤنث دونوں ہوں تو اس صورت کیلئے حکم ہے "یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین" کہ مذکر کو دو حصے

اور مؤنث کو ایک حصہ ملے گا (۲) صرف ایک مؤنث ہو تو "وان کانت واحدۃ فلھا النصف" کی بناء پر نصف ترکہ کی مستحق ہوگی،
(۳) اگر مؤنث اولاد دو یا اس سے زائد ہو تو "فان کن نساءً فوق اثنتین فلھن ثلثا ماترک" کی وجہ سے دو تہائی مال کی مستحق ہوگی
(واضح رہے کہ یہاں عبارۃ النص اگرچہ دو سے زائد کے لئے ہے لیکن اقتضاء النص اور احادیث سے دو کے لئے بھی یہی حصہ ثابت ہوتا ہے، تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں اس کی تفصیل موجود ہے) (۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ وارث صرف مذکر اولاد ہو (ایک یا زائد)
وہ عصبہ ہونیکی بناء پر ذوی الفروض سے بچے ہوئے کل مال کی مستحق ہوگی (کتب تفسیر و سراجی)

**باپ**:۔ اس کے وارث ہونے کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں (۱) اگر اس کے ساتھ میت کی کوئی اولاد مذکر بھی ہو (خواہ مؤنث ہو یا نہ ہو) تو اس صورت میں "ولابویہ لکل واحد منھما السدس مما ترک ان کان لہ ولد" کیوجہ سے وہ کل مال کے چھٹے حصہ کا مستحق ہوگا (۲) اولاد مذکر نہ ہونیکی صورت میں جبکہ اولاد مؤنث ہو (ایک یا متعدد) باپ بطور فرض کے ایک سدس کا، اور بطور عصبہ کے بچے ہوئے کل مال کا مستحق ہوگا۔
(۳) اور میت کی کسی بھی قسم کی اولاد نہ ہو تو ذوی الفروض سے بچا ہوا کل مال باپ کو ملیگا تعصیب کی بناء پر (ان دونوں صورتوں کا حکم کتب تفسیر اور کتب فقہ میں دیکھئے)

**ماں**:۔ (۱) میت کی اولاد (مذکر و مؤنث) میں سے کسی کے بھی ہوتے ہوئے سدس کی مستحق ہوگی، ارشاد ہے "ولابویہ لکل واحد منھما السدس" (۲) میت کے بھائی بہنوں میں سے دو یا اس سے زائد کیساتھ ہو جب بھی اُسے سدس ملے گا: "فان کان لہ اخوۃ فلامہ السدس" (۳) نہ میت کی کوئی اولاد ہو نہ بھائی بہنوں میں سے دو کا نصاب ہو تو "فان لم یکن لہ ولد وورثہ ابواہ فلامہ الثلث" کے حکم کے مطابق ثلث دیا جائیگا (پھر اس ثلث میں کچھ اختلاف ہے کہ کس صورت میں کل مال کا تہائی دیا جائیگا، اور کب ثلث مابقی کی مستحق ہوگی)

**شوہر**:۔ (۱) اگر بیوی کسی بھی طرح کی اولاد چھوڑ کر مری ہے، خواہ اسی شوہر سے یا کسی اور شوہر سے تو "فان کان لھن ولد فلکم الربع مما ترکن" کی بناء پر شوہر چوتھائی مال کا مستحق ہوگا (۲) اور اولاد نہ ہونے کی صورت میں شوہر کو نصف ملے گا۔ لقولہ تعالیٰ: "ولکم نصف ماترک ازواجکم ان لم یکن لھن ولد"

**بیوی**:۔ (۱) اگر بیوی کے ساتھ مرنے والے شوہر کی کوئی اولاد بھی ہو تو "فان کان لکم ولد فلھن الثمن" کے مطابق بیوی کو کل مال کا آٹھواں حصہ ملے گا (۲) اور اگر اولاد نہ ہو تو اسکے حصہ میں چوتھائی آئیگا۔ "ولھن الربع مما ترکتم ان لم یکن لکم ولد"

**تنبیہ**:۔ اگر میت کی کوئی اولاد نہ ہو (اور اس کے حقیقی و علاتی و اخیافی بھائی بہنوں میں سے کوئی ہو) تو ایسی میت کو "کلالہ" کہتے ہیں، "ان امرؤ ھلک لیس لہ ولد" سے یہی مراد ہے۔

**حقیقی و علاتی بھائی بہن**:۔ (۱) اگر میت (کلالہ) مذکر ہو اور اسکی حقیقی و علاتی صرف ایک بہن ہو تو اسے کل مال کا آدھا ملے گا۔ "ولہ اخت فلھا نصف ماترک" (۲) اور اگر دو یا اس سے زائد بہنیں ہوں تو دو تہائی مال کی مستحق ہو کر اس میں برابر کی شریک ہوں گی، "فان کانتا اثنتین فلھن ثلثا ماترک"
واضح رہے کہ یہاں عبارۃ النص اگرچہ دو ہی کے لئے ہے لیکن اقتضاء النص کی روشنی میں قیاساً علی الاولاد الاناث اور

بطریق اولویت دو سے زائد کے لئے بھی یہی حکم ہے (دیکھو کتب تفسیر وفقہ) (۳) اور اگر میت مؤنث ہے اور ورثار میں صرف بھائی ہیں (خواہ ایک ہوں یا زیادہ) وہ بطور عصبہ کے کل مال کے مستحق ہوں گے۔ "وھو یرثھا ان لم یکن لھا ولد" (۴) اور اگر بھائی بہن دونوں ہیں تو سب عصبہ بنیں گے، اور بھائی دو دو، بہنیں ایک ایک حصہ کی مستحق ہوں گی۔ ارشاد ہے:۔ "وان کانوا اخوۃ رجالا ونساءً فللذکر مثل حظ الانثیین"

تنبیہ:۔ علاتی و حقیقی بھائی بہنوں کا حکم تقسیم میراث میں ایک ہی ہے۔ لیکن حقیقی بھائی علاتی بھائی بہنوں کے لئے حاجب ہے اسی طرح حقیقی بہن بھی جب کہ وہ میت کی اولاد اناث کی وجہ سے عصبہ ہو۔ اور ایک حقیقی بہن کی موجودگی میں علاتی بہنوں کو سدس ملے گا تکملۃ للثلثین۔

**اخیافی بھائی بہن:۔** (۱) ماں شریک بھائی بہنوں میں سے اگر کوئی تنہا ہو تو اس کو سدس ملے گا۔ "ولہ أخ أو أخت فلکل واحد منھما السدس" (۲) اور اگر ایک سے زائد ہو خواہ صرف بہنیں یا صرف بھائی یا مخلوط ہوں تو ان کے لئے ثلث مال ہوگا، جس میں وہ برابر کے شریک ہوں گے۔ "فان کانوا أکثر من ذلک فھم شرکاء فی الثلث"

تنبیہ:۔ (۱) یہاں آیت کریمہ میں "ولہ أخ أو أخت" سے اخیافی بھائی بہن مراد ہیں، جیسا کہ بعض صحابہ کی قراءۃ میں "من أم" کی زیادتی وارد بھی ہوئی ہے، اور اس کی یہی تفسیر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے مروی بھی ہے۔ (ابن کثیر)

(۲) اخیافی بھائی بہن حصص میں برابر کے شریک رہتے ہیں۔ "فھم شرکاء فی الثلث" کے اطلاق کی وجہ سے، لہذا "للذکر مثل حظ الأنثیین" کا کلیہ ان پر جاری نہ ہوگا۔ (دیکھو کتب تفسیر اور سراجی وغیرہ)

(۳) حقیقی و علاتی بھائی بہن اسی طرح میت کے اصول مذکر اور فروع مطلق یہ سب کے سب اخیافی بھائی بہنوں کیلئے حاجب ہیں

**خاتمہ:۔** میراث کے حصص اور ان کے مستحقین کا یہ ایک اجمالی بیان ہے، جو قرآن کریم کے عبارۃ النص کو سامنے رکھ کر پیش کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب شریعت کے اصول چار ہیں (جن سے ثابت شدہ احکام کے مجموعہ کا نام فقہ ہے) تو کسی بھی مسئلہ کی مکمل وضاحت ان چاروں اصول کی مراجعت کے بغیر ہو ہی نہیں سکتی۔ لہذا مسئلہ میراث میں بھی مزید تفصیل و توضیح کے لئے اس فن کی مستقل کتابوں (مثلاً سراجی وغیرہ) کی طرف مراجعت ناگزیر ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔

# اوّل کتاب الخراج والفیٔ والامارۃ

اس کتاب کی مناسبت ماقبل میں کتاب[1] الجہاد سے ظاہر ہے اس لئے کہ جہاد کے ذریعہ جو زمینیں فتح کی جاتی ہیں بعض تو ان میں سے خراجی ہوتی ہیں اور بعض عشری اس لئے ضرورت پیش آئی خراج وعشر وغیرہ کے احکام بیان کرنے کی، اور چونکہ ان تمام چیزوں کے انتظام وانصرام کے لئے امیر کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے مصنف نے امارت کو بھی ترجمۃ الباب میں لے لیا۔ نیز فیٔ سے مراد مصنف کی صرف فیٔ ہی نہیں ہے بلکہ غنیمت بھی اس میں شامل ہے اس لئے کہ مصنف نے اس کتاب میں غنیمت اور خمس غنیمت کے مصارف سب کچھ بیان کئے ہیں اور ایسے ہی خراج کے ساتھ جزیہ کو بھی بیان کیا ہے۔

## کتاب الخراج کا موضوع اور حاصل

جاننا چاہیئے کہ خراج جو کہ زمین کے ٹیکس کا نام ہے اور جزیہ یوں سمجھئے جان کے ٹیکس کا نام ہے جو ان کفار (ذمیوں) سے لیا جاتا ہے جو ہمارے ملک دارالاسلام میں رہتے اور بستے ہیں، یہ سب چیزیں ملک کے اندر کی آمدنیاں ہیں تو کتاب الخراج میں یہی احکام بیان کئے جاتے ہیں، مثلاً جزیہ کس کس سے لیا جائے گا اور کتنی مقدار میں لیا جائے گا اور کس زمین سے خراج لیا جائے گا، اور کس سے عشر لیا جائے گا اور پھر ان سب چیزوں کو وصول کرنے کے بعد ان آمدنیوں کے مصارف کیا ہوں گے، کون سے مال کو کہاں اور کس ضرورت میں خرچ کیا جائے گا، گویا کتاب الخراج کے موضوع کا حاصل یہ ہے کہ وہ اسلام کے نظام اقتصادی کا ایک حصہ وشعبہ ہے اور اس موضوع پر علماء نے مستقل تصنیفات لکھی ہیں، مثلاً، کتاب الخراج للامام ابی یوسف، الخراج لیحیی بن آدم، الاموال لابی عبید القاسم بن سلام، کتاب الاموال

---

[1] اور کتاب الجہاد کے بعد متصلاً جو ابواب وکتب گذریں اضحیہ، صید، وصیۃ، فرائض یہ سب بھی جہاد سے مربوط ہیں، ادنیٰ تأمل سے ربط سمجھ میں آجاتا ہے ۱۲۔

لز نجو یہ وغیرہا، اور ہمارے زمانہ کے مولانا حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی ناظم جمعیۃ العلماء ہند جو بڑے جید عالم اور بہت سی تصانیف کے مصنف ہیں انہوں نے بھی اس موضوع پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہی ,, اسلام کا اقتصادی نظام ہے ،، چنانچہ مولانا نے اپنی اس تصنیف میں مذکورہ بالا قدیم تصنیفات سے ہی اپنی یہ کتاب ترتیب دی ہے چنانچہ اس میں جابجا ان کتابوں کا حوالہ ہے اور ان کے اقتباسات درج ہیں، اسی طرح مولانا سید مناظر احسن گیلانی کی کتاب ,, اسلامی معاشیات ،، بھی اسی موضوع پر ہے، لہذا ابوداؤد کی اس کتاب الخراج کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے طلبہ حدیث کو اردو کی ان تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہیئے کہ موجب بصیرت ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

## باب مایلزمُ الامامَ من حق الرعیة

اس باب میں مصنف نے یہ مشہور حدیث الا کلکم راع وکلکم مسؤل عن رعیتہ ذکر فرمائی ہے، یہ حدیث بہت اہم ہے ہر بڑے کو اپنے ماتحتوں کے ساتھ معاملہ میں یہ پیش نظر رکھنے کی ہے، خواہ وہ پورے ملک کا ذمہ دار ہو یا کسی ادارہ کا یا کسی محکمہ کا یا اپنے گھر ہی کا، سب کے لئے ہے۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی طلب الامارة

یہ امارت بکسر الہمزہ ہے، اور جو اَمارت بفتح الہمزہ ہے اس کے معنی علامت کے ہیں، حدیث الباب میں طلب امارت سے روکا گیا ہے، اور آپ نے فرمایا کہ جو عہدہ اور امارت طلب کرکے حاصل کیا جائے اسمیں آدمی کی من جانب اللہ تعالیٰ اعانت نہیں ہوتی، کیونکہ طلب کرنا مقتضی ہے اپنے نفس پر اعتماد کو، اللہ تعالیٰ کی نصرت ہوتی ہے اظہار احتیاج وافتقار پر۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی مختصرا ومطولا بنحوہ، قالہ المنذری۔

عن ابی موسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال انطلقت مع رجلین الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ

اس روایت کا مضمون اور حوالہ ہمارے یہاں کتاب الطہارت ,, باب کیف یستاک ،، کے ضمن میں گذر چکا اس کو دیکھا جائے، اس حدیث میں ایک لفظ یہ ہے فقال ان اَخْوَنکم عندنا من طلبہ ،، اَخْوَن خیانت سے اسم تفضیل ہے یعنی عہدۂ عمل کو طلب کرنیوالا اُن میں سب سے بڑا خائن ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم، قالہ المنذری، زاد الشیخ محمد عوامہ النسائی ایضاً۔

## باب فی الضریر یُوَلّٰی

یعنی نابینا شخص کو امور مسلمین میں سے کسی کام پر والی اور ذمہ دار بنانا۔

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم استخلف ابن ام مکتوم علی المدینۃ مرتین۔ ابن ام مکتوم کو آپ نے مدینہ پر اپنا خلیفہ بنایا دو مرتبہ خطابی فرماتے ہیں کہ یہ ولایت عامہ نہ تھی، احکام اور قضایا پر، بلکہ صرف نماز کے بارے میں تھی[1] اور یہ آپ کی جانب سے ان کا اکرام تھا اس خاص واقعہ کی بنا پر جس پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو ان کے بارے میں تنبیہ کی گئی تھی (عبس وتولی ان جاءہ الاعمیٰ) حافظ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول غزوات میں تشریف لے جاتے وقت ان کو اپنا نائب بنانے کا تھا نماز کی امامت میں، اور یہ استخلاف ان کے حق میں تیرہ[13] مرتبہ پیش آیا، ان سب غزوات کا نام بذل میں مذکور ہیں، اس کے بعد حافظ لکھتے ہیں کہ وہ جو اس روایت میں استخلاف مرتین مذکور ہے وہ راوی نے اپنے علم کے اعتبار سے کہا۔

## باب فی اتخاذ الوزیر

یعنی خلیفہ کے لئے ایک وزیر بھی ہونا چاہیئے اور وہ کیسا ہونا چاہیئے وہ آگے حدیث میں آرہا ہے۔

وزیر، وِزر، سے ماخوذ ہے جس کے معنی ثقل اور بوجھ کے ہیں، وزیر اس شخص کو کہتے ہیں جو امیر کا بوجھ اٹھائے اور جو ذمہ داریاں امیر نے لے رکھی ہیں اس کے ساتھ بوجھ اٹھانے میں وہ بھی شریک ہو، ففی المجمع، الوزیر من یوازر الامیر فیحمل عنہ ما حملہ من الاثقال، الی آخر ما فی البذل۔

اس باب میں مصنف نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ذکر کی ہے جس کا مضمون واضح ہے۔

## باب فی العِرافۃ

عرافہ کہتے ہیں عمل العریف کو، عریف یعنی چودھری اور اپنی قوم کا ذمہ دار، عرافت چودھراہٹ۔

افلحت یا قدیم ان مت ولم تکن امیرا ولا کاتبا ولا عریفا۔

قُدَیم مصغر ہے مقدام کا، بحذف الزوائد، مطلب ظاہر ہے

عن رجل عن ابیہ عن جدہ انھم کانوا علی منھل من المناھل فلما بلغھم الاسلام جعل صاحب الماء لقومہ مئۃ من الابل علی ان یسلموا فاسلموا الخ

---

[1] اور یہ اسلئے کہ امارت عامہ اور امامت کبریٰ کے لئے کمال خلقت شرط ہے، ففی ہامش البذل: قال الموفق (فی شرائط الامارۃ) یشترط کمال الخلقۃ فیکون متکلما بصیرا، وقال بعض اصحاب الشافعی یجوز ان یکون اعمیٰ لان شعیبا علیہ السلام کان اعمیٰ الخ، وفی الہدایہ، یشترط فیہ شرائط الشہادۃ، وقال فی باب الشہادۃ: لا تقبل شہادۃ الاعمیٰ ۱۲۔

اس حدیث کا راوی صحابی اور اس سے نیچے کا راوی دونوں تینوں مجہول ہیں۔

**مضمونِ حدیث** مضمون حدیث یہ ہے ایک نامعلوم الاسم صحابی کہتے ہیں کہ ہم اور ہماری قوم ایک چشمہ پر آباد تھے جب ان لوگوں کو اسلام کی خبر پہنچی تو صاحب الماء یعنی اس چشمہ پر جو قوم آباد تھی اس کے چودھری نے اپنی قوم سے یہ وعدہ کیا کہ اگر تم سب اسلام لے آئے تو میں تم کو سو اونٹ دوں گا، اس پر وہ سب لوگ اسلام لے آئے اور اس چودھری نے سو اونٹ بھی ان پر تقسیم کر دیئے، لیکن پھر بعد میں اس کی رائے اپنے ہبہ سے رجوع کرنے کی ہوئی، تو رجوع سے پہلے اپنے بیٹے کو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں بھیجا، اور اس بیٹے سے یہ بات کہی کہ آپ کی خدمت میں جاکر یہ کہنا کہ میرے باپ نے آپ کو سلام عرض کیا ہے اور پھر اس واقعہ کا ذکر کرنا قوم کے اسلام لانے اور ان پر اونٹ تقسیم کرنے کا، اور یہ پوچھنا کہ اب اس کی رائے اس میں رجوع کی ہو رہی ہے تو کیا اس کے لئے رجوع کرنے کا حق ہے؟ اور کہا کہ آپ اس کا جو بھی جواب دیں ہاں یا نہیں اس کو سنکر دوسری بات یہ دریافت کرنا کہ میرا باپ اب بوڑھا ہو گیا اور وہ ان چشمہ والوں کا عریف ہے، تو وہ آپ سے یہ درخواست کرتا ہے کہ آپ مجھ کو میرے باپ کی جگہ عریف بنا دیں، چنانچہ اس کا بیٹا ان سب باتوں کو لیکر حضورؐ کی خدمت میں پہنچا، اور اولاً اپنے باپ کا سلام پہنچایا آپ نے فرمایا، وعلیک وعلی ابیک السلام۔

**رجوع فی الہبہ کے جواز کی دلیل** اس کے بعد قوم کے اسلام لانے کا اور ان کو سو اونٹ دینے کا، اور پھر اس ہبہ میں رجوع کرنے کا ساری بات اس نے حضور سے عرض کی، آپ نے فرمایا کہ وہ اونٹ ان کو دینا چاہے دے، اور رجوع کرنا چاہے تو رجوع کر سکتا ہے پھر اگر وہ اسلام پر باقی رہتے ہیں فبہا، ان کا اسلام ان کو مبارک، اور اگر اسلام سے پھریں تو ان سے قتال کیا جائے، اس کے بعد اس نے عرافت کے بارے میں دریافت کیا، اس پر آپ نے فرمایا کہ عرافت برحق ہے، کوئی ناجائز چیز نہیں ہے بلکہ لوگوں کے لئے عرفاء کا ہونا ضروری بھی ہے۔ لکن العرفاء فی النار۔ لیکن یہ عریف لوگ جہنم میں جائیں گے۔

آپ کے اس فرمان کا منشا یہ ہے کہ یہ چودھری لوگ جو ہوتے ہیں اپنی چودھراہٹ میں عام طور پر لوگوں پر ظلم و زیادتی کرتے ہیں۔

والحدیث سکت علیہ المنذری، وعزاہ المزی الی النسائی، وفیہ طرف یسیر منہ، وھو عند المصنف ایضاً (۵۱۸۹) قالہ الشیخ محمد عوامہ۔

## باب فی اتخاذ الکاتب

کتاب الخراج کی سرخی میں چونکہ فئ اور امارت کا بھی ذکر ہے اسلئے بہت سی چیزیں امارت سے بھی متعلق بیان کی جارہی ہیں، اس باب میں یہ کہہ رہے ہیں کہ امیر کے لئے ایک کاتب اور منشی کی بھی ضرورت ہے اس کو بھی رکھنا چاہیئے

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال: السِّجِلُّ کاتب کان للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم
قرآن کریم میں جو آیا ہے یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب، اس کے بارے میں ابن عباس فرما رہے ہیں کہ اس آیت میں سجل سے مراد وہ شخص ہے جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا کاتب تھا، اس صورت میں آیت کریمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم بروزِ قیامت آسمانوں کو اس طرح لپیٹ دیں گے جس طرح سجل کاتب لکھائی سے فارغ ہونے کے بعد تمام منتشر اوراق کو یکجا لپیٹ کر رکھدیا کرتا ہے، سجل کی تفسیر میں دو قول اور ہیں، قیل اسم ملک (ایک فرشتہ کا نام ہے) وقیل اسم الصحیفۃ، اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح بڑے رجسٹر میں اوراق سمیٹ کر رکھدیئے جاتے ہیں اسی طرح ہم آسمانوں کو لپیٹ دیں گے، ان اقوال میں آخری قول کو اصح کہا گیا ہے۔

**آپؐ کے کاتبین کے اسماء** یہاں پر بذل المجہود میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے کاتبین کی تعیین اور ان کے اسماء مذکور ہیں، بیسؔ نام اس میں مذکور ہیں۔

# باب فی السعایۃ علی الصدقۃ

یعنی صدقات اور ایسے ہی خراج وغیرہ وصول کرنے کے لئے مستقل آدمی کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا امیر کے فرائض میں سے عاملین کو بھی مقرر کرنا ہے، حدیث الباب میں دیانت دار عامل کی فضیلت اور اس کا ثواب مذکور ہے،

العامل علی الصدقۃ بالحق کالغازی فی سبیل اللہ حتی یرجع الی بیتہ۔ یعنی ان عاملین کو بھی ایسا ہی ثواب ملتا ہے جس طرح مجاہدین کو سفر جہاد میں ملتا ہے، گھر لوٹنے تک ملتا ہی رہتا ہے۔ قلت ومثلہ سفراء المدارس فی ھذا الزمان، بشرطیکہ پوری دیانتداری اور محنت سے کام کریں والاعمال بالنیات۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

لایدخل الجنۃ صاحب مَکْسٍ۔

**شرح الحدیث** (مَکس، یعنی ٹیکس اور صاحب مکس کو ماکس کہتے ہیں، وھو العَشّار، یعنی چنگی پر بیٹھنے والے جو مال لیکر گذرنیوالوں سے ٹیکس وصول کرتے ہیں، بظاہر اس حدیث میں ان ٹیکسوں کا ذکر ہے جو خلافِ شرع طریقہ پر حکومتیں رعایا سے وصول کرتی ہیں، اور جن لوگوں کو اس کام پر مقرر کیا جاتا ہے وہی صاحب مکس ہیں تو جب صاحب مکس گنہ گار ہے تو وہ امیر جس کے حکم سے وہ ٹیکس وصول کر رہا ہے بطریق اولیٰ عاصی اور گنہگار ہوگا، اور عشر وغیرہ جو شرعی قاعدہ کے مطابق وصول کئے جاتے ہیں وہ اس سے مراد نہیں، اس کی فضیلت تو اوپر والی حدیث میں گذر ہی چکی ہے کہ وہ بمنزلہ غازی کے ہے۔ (بذل)

# باب فی الخلیفۃ یستخلف

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال عمر انی ان لا استخلف فان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لم یستخلف وان استخلف فان ابابکر قد استخلف۔

**شرح الحدیث** حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں میرے والد عمر نے فرمایا یعنی اپنے مرض الوفات میں۔ کہ اگر میں کسی کو خلیفہ نہ بناؤں (تب بھی ٹھیک ہے) اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے کسی کو اپنا خلیفہ نہیں بنایا اور اگر میں کسی کو خلیفہ بناؤں (تب بھی ٹھیک ہے) اس لئے کہ ابوبکر نے خلیفہ بنایا تھا، آگے یہ ہے، ابن عمر فرماتے ہیں کہ ان کے اس جملہ سے میں سمجھ گیا کہ وہ حضورؐ کے طرز عمل کو ابوبکر کے عمل کے برابر نہیں رکھیں گے بلکہ یقیناً وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے عمل کو ترجیح دیں گے۔ یہ روایت یہاں مختصر ہے، صحیح مسلم میں مفصل ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے، وہاں یہ بھی ہے کہ لوگوں نے ان سے عرض کیا کہ کسی کو خلیفہ بنا دیجئے تو فرمانے لگے اتحمل امرکم حیاً ومیتاً، کہ تمہارا بوجھ زندگی میں بھی اٹھاؤں اور مرنے کے بعد بھی، لوددت ان حظی منہا الکفاف لاعلیّ ولالی، میں تو یہ چاہتا ہوں کہ میرا حصہ اس خلافت میں برابر سرابر ہو جائے، نہ مجھے اس پر کچھ ملے، اجر و ثواب، اور نہ کچھ مواخذہ ہی ہو، یعنی اگر اللہ تعالیٰ کے یہاں معاملہ برابر سرابر نمٹ جائے تو اسی کو غنیمت سمجھتا ہوں، اللہ اکبر! کیا ٹھکانہ ہے اس خشیت وللّٰہیت کا، ساتھ میں امید ورجا عفو کی بھی ہے الایمان بین الخوف والرجاء۔ اس حدیث کی شرح میں امام نووی نے لکھا ہے کہ مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ خلیفہ پر اپنی زندگی میں نہ استخلاف واجب ہے نہ ترک استخلاف، دونوں صورتیں اس کے لئے جائز ہیں اور پھر آگے لکھتے ہیں کہ علماء کا اس پر بھی اجماع ہے کہ خلافت کا انعقاد خلیفہ اول کے استخلاف سے بھی ہو جاتا ہے اور اگر وہ استخلاف نہ کرے تو پھر ارباب حل وعقد کے اختیار کرنے سے اس کا انعقاد ہو جاتا ہے، اور اس کے جواز پر بھی اجماع ہے کہ خلیفہ اول امر خلافت کو کسی جماعت کے سپرد کر دے، کما فعل عمر بالستۃ[1]، نیز وہ لکھتے ہیں یہ حدیث دلیل ہے اس بات پر کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے

---

[1] حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی شہادت کے موقعہ پر ابو لؤلؤہ مجوسی کے حملہ کے بعد انتقال سے پہلے خلافت کے مسئلہ کو چھ صحابہ کرام کے مشورہ پر محول فرما دیا تھا، عثمان وعلی، عبدالرحمن بن عوف، طلحہ بن عبیداللہ، زبیر بن العوام، سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہم کہ یہ آپس میں مشورہ سے جس کو مناسب سمجھیں اسکو خلیفہ بنا دیں، چنانچہ مشورہ کے وقت میں یہ ہوا کہ ان میں سے پانچ حضرات نے عبدالرحمن بن عوف کو حکم بنا دیا کہ وہ اپنی رائے سے جس کو مناسب سمجھیں طے فرما دیں انہوں نے حضرت عثمان کو انتخاب فرمایا، صحابہ کرام کی ایک جماعت کی موجودگی میں، اور حضرت عمر کی وفات کے تین دن بعد لوگوں کی بیعت ہوئی (نبراس شرح عقائد)

کسی خلیفہ کی خلافت پر تصریح نہیں فرمائی اور یہ تمام اہل سنت کا اجماعی مسئلہ ہے. قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ اس اجماع کی بعضوں نے مخالفت کی ہے. چنانچہ بکر ابن اخت عبدالواحد نے دعوی کیا ابوبکر کی تنصیص پر، اور ابن الراوندی نے عباس کی تنصیص پر، اور شیعہ اور روافض کہتے ہیں علی کے بارے میں، وھذہ دعاوی باطلة جسارة علی الافتراء الی آخر ما ذکر (مسلم ج ۲ صفحہ ۱۲۰)

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی البیعة

قالت ما مس النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم بیدہ امرأة قط الا ان یاخذ علیہا فاذا اخذ علیہا فاعطتہ قال اذھبی فقد بایعتك۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں بیعة النساء کے بارے میں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بوقت بیعت اپنے دستِ مبارک سے کسی بھی عورت کو نہیں چھوا، بس آپ زبانی عہد لیتے تھے، زبانی عہد کو جب وہ قبول کرلیتی تھی تو آپ اس سے فرمادیتے تھے کہ بس اب چلی جا میں نے تجھے بیعت کرلیا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

حدثنا ابو عقیل زھرة بن معبد عن جدہ عبد اللہ بن ھشام الخ

مضمونِ حدیث یہ ہے کہ عبداللہ بن ہشام جنہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا زمانہ پایا ہے اپنے بچپن میں ان کو ان کی والدہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں لے گئیں، اور کہا یا رسول اللہ اس کو بیعت کر لیجئے، آپ نے فرمایا: ھو صغیر فمسح رأسہ، یعنی آپ نے ان کی بیعت سے عذر فرمادیا کہ یہ ابھی بچہ ہے البتہ اپنا دست مبارک ان کے سر پر پھیر دیا۔

بیعت چونکہ ایک خاص قسم کا معاہدہ ہے جو باب تکلیف سے ہے اور نابالغ غیر مکلف ہوتا ہے اسلئے آپ نے بیعت نہیں کیا۔

والحدیث اخرجہ البخاری، قالہ المنذری۔

## باب فی ارزاق العمال

اَرزاق یعنی وظائف جو عمال کو بیت المال سے دیئے جاتے ہیں۔

من استعملناہ علی عمل فرزقناہ رزقا فما اخذ بعد ذلك فھو غلول۔

آپ فرما رہے ہیں کہ جس شخص کو ہم عامل بنائیں تو اس کی جو تنخواہ اور وظیفہ ہم مقرر کریں وہ تو اس کے لئے حلال ہے

اس سے زائد سے جو وہ لے گا تو وہ غلول اور خیانت ہوگا۔

من کان لنا عاملا فلیکتسب زوجۃ۔

جس شخص کو ہم عامل بنائیں تو اس کو چاہیئے کہ اپنی شادی کرلے یعنی بیت المال کے خرچہ سے اور ایسے ہی اگر اس کے پاس خادم نہ ہو تو ایک خادم بیت المال سے حاصل کرلے، اور رہنے کے لئے مکان نہ ہو تو ایک مسکن کا انتظام کرلے۔

## باب فی ھدایا العمال

یعنی عمال جب صدقات وصول کرنے جائیں اور صدقات کے علاوہ ان کو کہیں سے ہدیہ میں کچھ ملے تو اس کا کیا حکم ہے، ابن عبدالبر کی التمہید میں ہے کہ ہدایا العمال عند الجمہور فی حکم الفئ ہیں، لہٰذا ان کو بیت المال میں داخل کرنا چاہیئے، بخلاف حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے کہ آپ کی خدمت میں جو ہدیہ پیش ہو وہ آپ کے لئے ہے۔ (ہامش البذل) وھکذا فی السیر الکبیر۔

تنبیہ: بعینہ یہی ترجمہ باب فی ھدایا العمال آگے "کتاب القضاء" میں بھی آرہا ہے، وہاں مصنف نے ایک دوسری حدیث ذکر کی ہے۔

عن ابی حمید الساعدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم استعمل رجلا من الازد یقال لہ ابن اللتبیۃ قال ابن السرح ابن الاتبیۃ علی الصدقۃ الخ۔

**شرح الحدیث** اس رجل ازدی عامل کا نام عبداللہ ہے، یہاں نسبت ماں کی طرف ہے، بنو لُتَب ایک قبیلہ ہے نام اس کی ماں کا معلوم نہیں کیا ہے، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو صدقات پر عامل بنایا، ایک مرتبہ وہ صدقات لے کر آیا اور کہا کہ یہ مال تو صدقہ کا ہے اور یہ مال مجھے ہدیہ میں ملا ہے، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی چونکہ عادت شریفہ ایسے موقعہ پر ایک عام نصیحت فرمانے کی ہوتی تھی بلا تخصیص کے اس لئے آپ منبر پر تشریف لے گئے اور اللہ تعالیٰ کی حمد وثناء کے بعد یہ تنبیہ فرمائی کہ بعض عامل ایسے ہیں کہ ہم ان کو بھیجتے ہیں وہ پھر آکر کہتے ہیں کہ یہ مال تو صدقہ کا ہے، اور یہ مال میرے لئے ہدیہ ہے، آگے آپ فرمارہے ہیں کہ یہ شخص اپنی ممّا یا باپ کے گھر کیوں نہ بیٹھا پھر دیکھتا کہ اس کو ہدیہ کیا جاتا ہے یا نہیں، پھر آگے جو آپ نے فرمایا اس کا حاصل یہ ہے کہ اس طرح کا مال مال غلول ہے، اور جو غلول کے بارے میں وعید آئی ہے وہ آپ نے بیان فرمائی، وہ یہ کہ مال غلول میں اگر اونٹ ہو تو میدان حشر میں وہ اونٹ اس کی پشت پر سوار ہو کر آواز نکالتا ہوا آئے گا، اور اگر وہ مال غلول بقرہ ہو گا وہ بھی اسی طرح آئے گی، اسی طرح بکری، الی آخر الحدیث۔

عمال کے ہدایا کے بارے میں شراح نے لکھا ہے وہ حرام ہے اور رشوت ہے، وہ دوسرے ہدایا کی طرح نہیں ہے اس لئے کہ عاملین کو لوگ جو ہدایا پیش کرتے ہیں اس کی غرض فاسد ہوتی ہے تاکہ وہ زکوٰۃ وصول کرنے میں تخفیف کرے

اور پورا حق واجب اس سے نہ لے۔

**جو چیز ذریعہ بنے امر محظور کا وہ بھی محظور ہے** نیز شراح نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ جو شیئ ذریعہ بنے کسی امر محظور وممنوع کا تو وہ ذریعہ بھی محظور وممنوع ہے، اس لئے کہ آپ فرما رہے ہیں کہ اس قسم کے عامل کو چاہیئے کہ وہ اپنے گھر بیٹھ کر دیکھے کہ اس کو وہ ہدیہ ملتا ہے یا نہیں، ظاہر ہے کہ نہیں ملے گا، تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کو جو ہدیہ دیا گیا ہے وہ اس کی ذات کو نہیں دیا گیا ہے ——— بلکہ کسی چیز کے عوض میں دیا گیا ہے اور وہ وہی ہے یعنی عدم استیفاءِ حق واجب یعنی پوری زکاۃ وصول نہ کرنا، تو یہ ہدیہ ذریعہ بن رہا ہے عدم استیفاء زکوٰۃ کا جو امر محظور ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم، قالہ المنذری۔

## باب فی غلول الصدقۃ

عن ابی مسعود الانصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال بعثنی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ساعیا الخ۔

غلول فی الصدقۃ ہی کے بارے میں یہ حدیث ہے اور اس پر وعید ہے، جس کا مضمون ابھی اوپر گذرا۔

## باب فیما یلزم الامام من امر الرعیۃ

یعنی امام پر رعایا کا جو حق واجب ہے ان کی خبر گیری ان کی ضروریات کو پورا کرنا وغیرہ۔

ان ابا مریم الازدی اخبرہ قال دخلت علی معاویۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال ما انعمنابک ابا فلان الخ

**مضمونِ حدیث** ابو مریم ازدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گیا تو انہوں نے مجھ کو دیکھ کر اظہار مسرت کیا اور عرب لوگوں کی عادت کے موافق ما انعمنابک یہ جملہ استعمال کیا، یہ صیغۂ تعجب ہے یعنی یہ آپ کا ہمارے پاس آنا اللہ تعالیٰ کا کتنا بڑا انعام ہے، انہوں نے فرمایا میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ایک حدیث سنی تھی وہ تم کو سنانے آیا ہوں، وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ جس شخص کو اللہ تعالیٰ مسلمانوں کے امور میں سے کسی امر کا ذمہ دار بنائے اور پھر وہ لوگوں کی ضرورت کے وقت ان کے سامنے نہ آئے پسِ پردہ بیٹھ جائے تو ایسے شخص کے ساتھ اللہ تعالیٰ بھی ایسا ہی معاملہ فرماتے ہیں کہ اس کی حاجت اور ضرورت کے وقت اس سے پردہ میں ہو جاتے ہیں، آگے روایت میں ہے فجعل رجلا علی حوائج الناس کہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ حدیث سنکر ایک شخص کو مقرر کر دیا لوگوں کی حاجت پر، یعنی جو ان کی حاجتیں اور مطالبات ان تک پہنچا دے۔

یہ حضرت معاویہ کا کمال اتباع وانقیاد ہے کہ رعایا میں سے ایک شخص نے ان کی تنبیہ کے لئے ایک حدیث سنائی تو اس کے سنتے ہی فوراً اس کے مطابق عمل شروع کردیا بغیر کسی قسم کی ناگواری اور ترش روئی ظاہر کئے، آخر خلیفہ تھے امیر تھے. حضرت معاویہ کے اس طرح کے اور بھی واقعات ہیں کتب حدیث میں جو ان کے کمال حلم پر دلالت کرتے ہیں اور ان کا حلم مشہور بھی ہے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

عن مالك بن اوس بن الحدثان قال ذکر عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ یومًا الفیئ فقال ما انا باحق بھذا الفیئ منکم وما احدٌ منا احق بہ من احدٍ الا انا علی منازلنا من کتاب اللہ عزوجل وقسمِ رسولِہ فالرجلُ وقِدمُہ، والرجلُ وبلاءُہ والرجل وعیالہ والرجل وحاجتہ۔

**مال فیٔ کے بارہ میں اثر عمرؓ کی تشریح** یعنی ایک روز حضرت عمر فاروق نے لوگوں کے سامنے مال فیٔ کا ذکر کیا اور یہ فرمایا اس مال فیٔ کا میں تم سے زیادہ مستحق نہیں ہوں، بلکہ کوئی بھی ہم میں سے اس کا زیادہ مستحق نہیں ہے[۱] (بلکہ یہ مال مشترک ہے سب اس میں برابر کے شریک ہیں، پھر آگے فرمایا گو نفس استحقاق میں سب برابر ہیں لیکن فرق مراتب کو ملحوظ رکھنے کے ساتھ کتاب اللہ کے موافق اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے عمل تقسیم کی روشنی میں، پھر آگے اس کی وضاحت ہے فرماتے ہیں. ایک شخص ہے اور اس کی قدامت یعنی ایک شخص قدیم الاسلام ہے، اسلام میں اس کی خدمات ہیں، اور ایک شخص ہے اور اس کی مشقتیں وبلائیں (جو اس نے دین واسلام کے بارے میں برداشت کی ہیں) اور ایک شخص ہے اور اس کی عیال اور اولاد یعنی ایک شخص ذی عیال ہے اور دوسرا غیر ذی عیال اور ایک شخص ہے اور اس کی حاجت، یعنی ایک شخص واقعی حاجت مند ہے اور دوسرے شخص کی ایسی کوئی حاجت ہے نہیں الحاصل ان تمام چیزوں کی رعایت کرنا بھی ضروری ہے۔

**مال فیٔ اور غنیمت میں فرق اور ہر ایک کا حکم ومصرف** حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس حدیث میں مال فیٔ کا حکم مذکور ہے مال فیٔ وہ مال ہے جو بغیر قتال کے حاصل ہو جیسے وہ اراضی جنکو مسلمانوں نے مشرکین سے ان کو جلاوطن کرکے خالی کرالیا ہو بغیر قتال کے، جیسے ارض بنو نضیر وفدک اسی طرح

---

**ارض مفتوحہ کے بارہ میں حضرت عمر کی رائے** [۱] اسی طرح ارض مفتوحہ کے بارہ میں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ اسکو تقسیم نہ کیا جائے کہ تمام مسلمانوں کی ضروریات کیلئے اس کو محفوظ رکھا جائے تاکہ سب لوگ منتفع ہوسکیں ورنہ تقسیم کی صورت میں تو اس میں اشخاص کی ملکیت ہوجاتی ہے۔ چنانچہ انکی یہ حدیث آگے آرہی ہے باب ما جاء فی حکم ارض خیبر کی آخری حدیث یہی ہے، لولا آخر المسلمین ما فتحت قریۃ الا قسمتہا کما قسم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خیبر۔

کسی مقام اور شہر کو فتح کرنے کے بعد اس شہر کے اندر کی جو چیزیں حاصل ہوتی ہیں جیسے جزیہ وغیرہ اور معادن یہ سب مال فئی ہے، مال غنیمت کا حکم تو قرآن کریم میں منصوص ہے کہ اس کی تخمیس کی جائے، یعنی ایک خمس کو تو علیحدہ کرلیا جائے اور باقی اربعۃ اخماس کو غانمین میں تقسیم کردیا جائے، پھر اس خمس کے بارے میں یہ ہے کہ اس کو پانچ جگہ تقسیم کیا جائے جیسا کہ اس آیت میں مذکور ہے۔ "واعلموا انما غنمتم من شئ فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل" اس کے شروع میں اللہ تعالیٰ کا نام تو برکت کے لئے ہے آگے پانچ باقی رہ گئے تو گویا اس خمس کو پانچ جگہ تقسیم کیا جاتا ہے، اس صورت میں ہر ایک کے حصہ میں خمس الخمس بیٹھتا ہے، آگے ایک مستقل باب آرہا ہے "باب بیان مواضع قسم الخمس" وہاں مزید تفصیل اس کی ان شاء اللہ تعالیٰ آجائے گی، یہاں تو تبعاً فئی کے تقابل کی وجہ سے بیان کردیا گیا۔

فئی کے بارے میں جو رائے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مذکور ہوئی وہی جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے اس میں حضرت امام شافعی کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک جو حکم غنیمت کا ہے وہی فئی کا ہے یعنی مال فئی کی تخمیس کیجائے پھر اس خمس کو مصارف خمس میں صرف کیا جائے، اور باقی اربعۃ اخماس کو مقاتلین پر تقسیم کردیا جائے، چنانچہ شرح اقناع میں ہے: یخمس الفئ فیصرف الخمس مصارف الخمس، ویصرف اربعۃ اخماسہ علی المقاتلۃ ای المرتزقۃ للقتال خلافاً للائمۃ الثلاثۃ اذ قالوا لایخمس الفئ بل جمیعہ لمصالح المسلمین [۱]

---

[۱] حکم فئی کے بارے میں مزید تحقیق | وفی الجوہر النقی صفحہ ۲۹۴ ذکر النووی ان جماعۃ العلماء سوی الشافعی قالوا لاخمس فی الفئ، وقال ابن المنذر لانعلم احداً قبل الشافعی قال بالخمس فی الفئ، وقال ابو عمر فی التمہید وھو قول ضعیف لا وجہ لہ من جہۃ النظر الصحیح ولا الاثر، وفی المعالم للخطابی کان رأی عمر فی الفئ ان لایخمس لکن یکون لجماعۃ المسلمین لمصالحہم، والیہ ذہب عامۃ اہل الفتوی غیر الشافعی فانہ کان یری ان یخمس، وفی قواعد ابن رشد قال قوم الفئ یصرف لجمیع المسلمین الفقیر والغنی ویعطی الامام منہ المقاتلۃ والولاۃ والحکام وینفق منہ فی النوائب التی تنوب المسلمین کبناء القناطر واصلاح المساجد ولاخمس فی شئ منہ وبہ قال الجمہور، وھو الثابت عن ابی بکر وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ ولم یقل احد بتخمیس الفئ قبل الشافعی، وانما حملہ علی ذلک انہ رأی الفئ قسم فی الآیۃ علی عدد الاصناف الذین قسم علیہم (الخمس)، فاعتقد ان فیہ (الفئ) الخمس لانہ ظن ان ھذہ القسمۃ مختصۃ بالخمس ولیس ذلک بظاہر بل الظاہر ان ھذہ القسمۃ تخص جمیع الفئ لاجزءاً منہ، وفی التجرید للقدوری ما ملخصہ قال اصحابنا الفئ کل مال وصل الینا من المشرکین بلا قتال کالاراضی التی اجلوا عنہا وھو الخراج والعشر والجزیۃ تصرف الی مصالح المسلمین وقال الشافعی اربعۃ اخماسہ للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وخمسہ یقسم کما یقسم خمس الغنیمۃ، الی آخر ما ذکر من الدلیل للحنفیۃ، اور بیان القرآن میں ہے: جو مال اہل حرب سے بلا قتال حاصل ہو وہ فئی ہے کذا فی الہدایۃ اموال بنو نضیر اسی قبیل سے تھے اور فدک اور نصف خیبر بھی، مال فئی میں امام صاحب کے نزدیک خمس نہیں ہے، اور ان اموال کا حکم یہ ہے کہ ←

یہ اختلافی مسئلہ کتاب الجہاد باب دعاء المشرکین میں حدیث کے تحت اس طرح گذر چکا ہے کہ شافعیہ کے یہاں بیت المال میں مال دو طرح کا ہوتا ہے، ہر قسم کا مصرف الگ ہے (۱) زکوات وصدقات کا مال، یہ عامۂ مسلمین غیر غزاۃ کیلئے ہے۔ (۲) مال فیٔ، یہ صرف غزاۃ اور مجاہدین کے لئے ہے، صرح بہ النووی وقال ایضاً: ولم یفرق بینہما ابوحنیفۃ ومالک۔
مصنف کو حضرت عمر کی یہ حدیث آئندہ باب ہی میں ذکر کرنی چاہئے تھی کہ اس میں یہی مسئلہ مذکور ہے تقسیم فیٔ کا، مگر میرے ذہن میں یہ بات ہے کہ مصنف بسا اوقات ایسا کرتے ہیں کہ سابق باب کے اخیر میں ایسی حدیث لاتے ہیں جو آنے والے باب کے مناسب ہو بمنزلۂ تمہید کے واللہ تعالیٰ اعلم۔

## باب فی قسم الفیٔ

ان عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما دخل علی معاویۃ فقال حاجتك یا ابا عبد الرحمن؟ فقال عطاء المحررین الخ۔

**مضمون حدیث** حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضرت معاویہ کے پاس گئے انہوں نے پوچھا کیا حاجت ہے. کیسے آئے؟ انہوں نے فرمایا محررین کا حصہ لینے آیا ہوں، اسلئے کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا ہے کہ جب آپ کے پاس کہیں سے مال آتا تھا تو اس کی تقسیم کی ابتداء محررین سے آپ فرماتے تھے، محررین کے مصداق میں تین قول، بذل میں لکھے ہیں (۱) معتقین یعنی آزاد کردہ غلام (اسلئے کہ ان کی ضرورت ظاہر ہے ابھی تو آزاد ہوئے ہیں معاش کا مستقل بندوبست اتنی جلدی کہاں ہوتا ہے) (۲) مکاتبین، تاکہ وہ اپنا بدل کتابت ادا کر سکیں

---

← جناب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جیساکہ روایات کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے اس کے مالک تھے اور اس میں جو مصارف آپ کو بتلائے گئے وجوباً یا ندباً وہ ایسا ہے جیسے اہل اموال پر زکاۃ وصدقہ ہے، البتہ یہ اموال مملوکہ آپ کے بعد محل میراث نہ تھے بلکہ وقف تھے اور یہ خصوصیت تھی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی رواہ الشیخان، چنانچہ آپ نے اموال بنو نضیر کا اکثر حصہ مہاجرین کو اور انصار میں سے بعض کو تقسیم فرمادیا، رواہ البیہقی، اور بقیہ میں سے اپنے اہل وعیال کو سال بھر کا خرچ دیکر جو بچتا وہ سامان جہاد سلاح وکراع میں صرف فرمادیا جاتا اخرجہ الشیخان وغیرہما، اور خیبر کی آمدنی سے فقراء مہاجرین کی اور فدک سے مسافروں کی امداد فرماتے اخرجہ ابوداؤد وابن مردویہ، اور بعد آپ کی حیات کے اسکے مصارف صرف مصالح عامہ ہیں مثل سد ثغور وبناء قناطر وجسور اور قضاۃ وعمال وعلماء مسلمین وارزاق مقاتلین وذراری مقاتلین کذا فی الہدایۃ اوران مصالح میں مصارف خمس غنیمت یتامیٰ ومساکین ——— وابن السبیل بھی داخل ہیں، وفیہ بعد ذلک: اور یہ تقریر مذکور (جس کو ہم نے مختصر کر دیا) حنفیہ کے مسلک پر ہے اور شافعی کے نزدیک فیٔ میں بھی خمس ہے اور چار اخماس مصارف مذکورہ میں صرف ہوں گے اھ مختصراً لیکن اس کی پوری عبارت جو پورے ایک صفحہ کے اندر ہے طلبہ اور مدرسین کیلئے قابل مطالعہ اور اس مقام کو سمجھنے کے لئے بہت مفید ہے۔

(۳) عبادت گذار اللہ تعالیٰ کے بندے جو گوشہ نشین ہوں۔
حدیث کی مناسبت ترجمۃ الباب سے ظاہر ہے اس لئے کہ اول ماجاء شئی اس سے مال فئی ہی مراد ہے۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اُتی بظبیۃ فیہا خرز فقسمہا للحرۃ والامۃ، یعنی آپ کے پاس ایک تھیلی آئی جس میں ہیرے جواہرات تھے تو آپ نے ان کو عورتوں میں حرہ اور باندی سب میں تقسیم کرادیا، آگے حضرت عائشہ فرمارہی ہیں کہ اسی طرح میرے والد بھی حر اور عبد سبھی میں تقسیم فرمایا کرتے تھے، یعنی مال فئی کو، اور عائشہ کی روایت مرفوعہ میں حرہ اور امۃ کی تخصیص خرز کے لحاظ سے ہے کہ وہ ان ہی کے کام کی چیز ہوتی ہے

عن عوف بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کان اذا اتاہ الفئ قسمہ فی یومہ فاعطی الاٰھل حظین واعطی العزب حظاً۔
یعنی جب آپ کے پاس مال فئی آتا تھا تو اسی دن آپ اس کو تقسیم کردیتے تھے، غیر شادی شدہ اور مجرد کو ایک حصہ، اور شادی شدہ کو اس کا دوگنا مرحمت فرماتے تھے۔

## باب فی أرزاق الذریۃ

ذریت سے مراد یتیم نابالغ بچے، مطلب یہ ہے کہ اگر وہ فقیر ہوں تو ان کا نفقہ بیت المال سے ہوگا، حدیث الباب کا مضمون پہلے گذر چکا ہے، خطابی کی شرح میں ہے کہ عورتیں بھی اسی حکم میں ہیں یعنی بیوہ اور ضرورت مند۔
والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔
احادیث الباب کتاب الفرائض میں گذر گئیں، فلاحاجۃ الی شرحہا۔

## باب متی یفرض للرجل فی المقاتلۃ

**شرح الحدیث** المقاتلۃ بکسر التاء وصیغۃ المؤنث باعتبار الجماعۃ، اس سے مراد مقاتلین اور غزاۃ ہیں، اور یہ ذریت کا مقابل ہے جو باب سابق میں گذرا، فرض کہتے ہیں اس مقررہ حصہ کو جو بیت المال سے مجاہدین کو ملتا۔ ، اور جہاد میں وہی شخص جاسکتا ہے جو بالغ ہو، تو ترجمۃ الباب کا حاصل یہ ہوا کہ آدمی کو مقاتلین میں شمار کرکے تب یعنی کس عمر میں اس کا حصہ مقرر کیا جائے گا؟ اور جواب اس کا یہ ہے کہ جب وہ بالغ ہوجائے گا، اور قبل البلوغ

نہ وہ مقاتلین کی فہرست میں آسکتا ہے اور نہ اس کو مقاتلین والا حصہ مل سکتا ہے۔

اس باب میں مصنف نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا واقعہ ذکر کیا ہے کہ ان کو ان کے گھر والوں نے جنگ احد کے موقعہ پر آپ کے سامنے پیش کیا یعنی جہاد میں شرکت کی اجازت کے لئے جبکہ وہ چودہ سال کے تھے تو آپ نے اجازت نہیں دی، اور پھر آئندہ سال غزوہ خندق کے موقع پر جب ان کو آپ پر پیش کیا گیا تو اس وقت آپ نے ان کو اجازت دیدی جبکہ وہ پندرہ برس کے ہو چکے تھے۔

ائمہ ثلاث اور صاحبین کا مسلک یہی ہے کہ حد بلوغ پندرہ سال ہے، وعند الامام ابی حنیفة خمس عشرة سنة للانثی، وثمانیة عشر للذکر، وفی البذل ھذا اذا لم یحتلم، واما اذا احتلم قبل ذلک حکم ببلوغہ من الاحتلام اھ

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی کراهیة الافتراض فی اٰخر الزمان

افتراض یعنی اخذ الفرض والحصة، یعنی بیت المال سے غازی کا اپنا حصہ اور وظیفہ لینا، فرض کے معنی حصہ دینا اور افتراض کے معنی حصہ لینا، مثل الکیل والاکتیال۔

حدثنی ابی مُطَیر انہ خرج حاجاً حتی اذا کان بالسویداء اذا انا برجل قد جاء کانہ یطلب دواء او حُضَضًا

**شرح الحدیث** سلیم بن مُطَیر کہتے ہیں کہ مجھ سے بیان کیا میرے باپ مُطَیر نے کہ وہ حج کے لئے جا رہے تھے، جب مقام سویداء میں پہنچے تو مطیر کہتے ہیں کہ مجھ سے ایک شخص ملا جو کوئی دوا تلاش کر رہا تھا، یا یہ کہا کہ حُضَض تلاش کر رہا تھا، یہ بھی ایک دوا کا نام ہے جس کو "رَسوت" کہتے ہیں، عطار لوگ خوب جانتے ہیں، مطیر کہتے ہیں اس آنے والے شخص نے مجھے ایک حدیث سنائی جو ان کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے بالواسطہ پہنچی تھی، وہ یہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لوگوں کو وعظ و نصیحت فرما رہے تھے حجۃ الوداع میں، اس میں آپ نے یہ بھی فرمایا

یایھا الناس خذوا العطاء ما کان عطاء فاذا تجاحفت قریش علی الملک وکان عن دین احدکم، فدعوہ۔

یعنی آپ نے فرمایا کہ عطا لیتے رہو جب تک کہ وہ عطا عطا رہے، اس سے مراد وہ وظیفہ ہے جو بیت المال سے غزاۃ اور مجاہدین کو ملا کرتا ہے، پس جبکہ قریش حکومت اور بادشاہت پر لڑنے کٹنے لگیں اور وہ عطا دین کے مقابلہ اور بدلہ میں ہو جائے تو پھر اس کو چھوڑ دو، اور اس سے اگلی روایت میں ہے وعاد العطاء رُشًا[1] فدعوہ یعنی جب وظیفہ وظیفہ نہ رہے بلکہ رشوت بن جائے تو پھر اس کو چھوڑ دو، یعنی جب حکومت فوج کو باطل اور ظلم کی حمایت میں استعمال کرنے لگے

---

[1] رُشًا جمع رشوۃ والرشوۃ مایعطی لاحقاق باطل او ابطال حق۔

حق اور ناحق کو نہ دیکھا جائے تو اس وقت کے وظیفہ کی نوعیت رشوت کی ہو جائے گی اور رشوت لینا ناجائز ہے۔

## باب فی تدوین العطاء

یعنی مجاہدین کے ناموں کے اندراج کے لئے دیوان مرتب کرنا یعنی رجسٹر۔

قیل اول من دون الدیوان عمر، یعنی سب سے پہلے یہ کام حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کیا، دیوان بمعنی رجسٹر جس کی جمع دواوین آتی ہے، مجاہدین (فوج) کے نام باقاعدہ رجسٹر میں لکھے جاتے ہیں پھر اسی کے مطابق ان کو وظیفہ دیا جاتا ہے۔ نیز ان کا تبادلہ ہوتا رہتا ہے سال بہ سال کما فی حدیث الباب۔

عن عبد اللہ بن کعب بن مالك الانصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان جیشا من الانصار کانوا بارض فارس مع امیرھم وکان عمر یُعقب الجیوش فی کل عام فشُغِلَ عنھم عمر فلما مر الاجل قفل اھل ذلك الثغر۔

**مضمون حدیث** یعنی انصار کا ایک لشکر اپنے امیر کے ساتھ ارض فارس جہاد کے لئے گیا ہوا تھا لڑائی کا سلسلہ چونکہ مسلسل تھا اس لئے حضرت عمر ہر سال لشکر بدلتے رہا کرتے تھے، یعنی سال پورا ہونے پر جو لشکر گیا ہوا ہوتا تھا دوسرے لشکر کو اس کی جگہ بھیجکر پہلے لشکر کو بلالیا جاتا تھا، ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ حضرت عمرؓ سال پورا ہونے پر دوسرا لشکر نہ بھیج سکے، اس لشکر کی جب مدت پوری ہو گئی تو وہ وہاں سے چلا آیا، جب حضرت عمر نے ان کو دیکھا تو ان پر بگڑے اور سخت سست کہا، راوی کہتا ہے وھم اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم یعنی وہ آخر عالی مرتبت صحابہ کرام تھے، جب انہوں نے زیادہ ہی ڈانٹا تو ان حضرات نے کہا (ذرا ہمت کرکے) یاعمرُ انك غفلتَ عنا، اے عمر دیکھئے! غفلت اور چوک آپ کی طرف سے ہوئی ہے، آپ نے وہ چیز جس کا حضورؐ نے حکم فرمار کھا ہے یعنی متبادل فوج روانہ کرنا آپ نے ایسا کیوں نہیں کیا۔

یہاں ٹوکنے والے ڈانٹنے والے اور ڈانٹ سننے والے دونوں ہی پیکر اخلاص تھے، ہر ایک کو دوسرے پر اطمینان اور اعتماد تھا، یہ جماعت جانتی تھی حضرت عمر کی شان انه کان وقافاً عند کتاب اللہ تعالیٰ، کہ وہ حق بات کے سامنے فوراً سرنگوں ہو جاتے تھے اسی لئے ان حضرات کو جواب دینے کی ہمت ہوئی، چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ انکو ان کے اس جواب پر ذرا ناگواری نہیں ہوئی۔ رضی اللہ تعالیٰ عنھم ورزقنا شیئاً من اتباعھم۔

**مناسبۃ الحدیث للترجمۃ** یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ اس حدیث کو ترجمۃ الباب سے کیا مطابقت ہے، بظاہر کچھ نہیں، باقی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ حضرت عمر کے اِعقاب جیش میں جو دیر ہوئی وہ شاید اسی وجہ سے ہوئی ہو کہ وہ دیوان کے تیار کرنے میں مشغول تھے، کذا فی البذل عن فتح الودود للعلامۃ السندیؒ یا یہ کہیئے کہ بروقت جو اعقاب جیش نہ ہو سکا اس میں اسی کو دخل تھا کہ اب تک اس قسم کا کوئی دیوان تیار نہیں ہوا تھا

جس میں لشکریوں کے نام ہوا کرتے ہیں اسی لئے متبادل جماعت بھیجنے سے ذہول ہوگیا اور پھر اس واقعہ کے پیش آنے پر اس کو مرتب کیا گیا۔

ان عمر بن عبد العزیز کتب ان من سال عن مواضع الفئ فھو ما حکم فیہ عمر بن الخطاب فرآہ المومنون عدلا موافقا لقول النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جعل اللہ الحق علی لسان عمر وقلبہ فرض الاعطیۃ وعقد لاھل الادیان ذمۃ بما فرض علیھم من الجزیۃ لم یضرب فیھا بخمس ولا مغنم[2]

**شرح الحدیث** یعنی حضرت عمر بن عبد العزیز، عمر ثانی نے اپنے عمال کے نام یہ مضمون لکھا کہ جو شخص تم سے سوال کرے تقسیم فئ کے بارے میں (کہ وہ کس کس کو دیا جاتا ہے) تو تم اس کو یہ جواب دینا کہ مواضع فئ وہی ہیں جس کا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فیصلہ فرمایا اور تمام مسلمانوں نے اس کو تسلیم کیا اور اس کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اس قول کے موافق پایا جعل اللہ الحق علی لسان عمر وقلبہ۔ (اس کے بعد حضرت عمر کا طرز عمل مذکور ہے) انہوں نے لشکریوں کے وظائف مقرر کئے اور اہل ادیان یعنی اہل کتاب کے لئے عہد وامان کا معاملہ کیا جزیہ کے بدلہ میں، انہوں نے اس جزیہ میں (اور ایسے ہی دوسرے اموال فئ میں) خمس مقرر نہیں کیا، عدم تخمیس کا مطلب یہی ہے کہ انہوں نے مال فئ بیت المال میں رکھ چھوڑا عام مصالح مسلمین کے لئے، اور اسی کو عمر ثانی عمر بن عبد العزیز نے اختیار کیا ہے، اس میں حضرت امام شافعی کا اختلاف اوپر گذر چکا کہ وہ مال فئ میں تخمیس اور تقسیم بین الغزاۃ کے قائل ہیں

# باب فی صفایا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من الاموال

یہ باب خاصا طویل ہے نیز محتاج توضیح بھی ہے میرے نزدیک بہت مشکل ہے۔

**ترجمۃ الباب کی تشریح اور غرض مصنف** صفایا صفی کی جمع ہے، چند ابواب کے بعد ایک باب آرہا ہے۔ باب ما جاء فی سہم الصفی، لیکن اس کو تکرار نہ سمجھا جاتے دونوں صفی الگ الگ ہیں، یہاں پر تو صفایا سے مطلق اموال فئ مراد ہیں کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں جو مال فئ حاصل ہوتا تھا وہ حسب تصریح قرآن کریم خود حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لئے ہوتا تھا۔ وما افاء اللہ علی رسولہ منھم فما اوجفتم علیہ من خیل ولا رکاب ولکن اللہ یسلط رسلہ علی من یشاء۔ اسی لئے یہاں صفایا جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے اور اس کی اضافت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف کی گئی ہے۔

گذشتہ باب میں مال فئ کا جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ کے بعد

---

[1] مغنم سے مراد مال فئ ہے ۱۲۔ [2] اس کی تشریح وتفصیل آگے کتاب میں آرہی ہے ۱۲

کے لئے ہے، یعنی عام حکم، اب جب یہ بات ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ کا مال فیٔ وہ خالص آپ کی ملک تھا آپ کو اس میں اختیار تھا کہ آپ اس کو جہاں چاہیں صرف فرمائیں، تو پھر اب یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ اس قسم کے صفایا یعنی اموال خالصہ لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وہ کیا کیا ہیں، نیز یہ کہ آپ ان صفایا میں اپنی حیات میں کس طرح تصرف فرماتے تھے کہاں اور کیسے خرچ فرماتے تھے اور یہ کہ اس کے بارے میں مابعد الوفات کے لئے آپ نے کیا فیصلہ فرمایا یہ حاصل ہے ترجمۃ الباب کا۔ جسکی تفصیل آگے کتاب میں مذکور ہے۔

## آپ کے لئے غنیمت میں تین حصے ہوتے تھے

اور وہ سہم صفی جس کا ذکر آئندہ باب میں آرہا ہے وہ دوسری چیز ہے اس لئے کہ مشہور ہے یہ بات کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لئے تین سہام تھے (۱) سہم کسہم احد الغانمین (۲) خمس الخمس، یعنی خمس مال غنیمت کو چونکہ پانچ جگہ تقسیم کیا جاتا ہے اس میں ایک حصہ آپ کا ہے جو خمس الخمس ہوا (۳) سہم صفی، صفی بمعنی منتخب اور پسندیدہ یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس بات کا حق تھا کہ وہ کل مال غنیمت میں سے کوئی سی ایک چیز جس کو پسند فرمائیں سواری ہو، جاریہ ہو یا کوئی ہتھیار ہو وہ لے سکتے ہیں، ان تین سہام میں سے پہلے دو کے بارے میں تو روایات میں تصریح اور علماء کا اتفاق ہے کہ وہ آپ کے لئے ہر حال میں تھے خواہ آپ اس غزوہ میں شریک ہوں یا نہ ہوں شہد القتال اولم یشہد، اور اس قسم ثالث میں روایات مختلف ہیں، اس آئندہ آنے والے باب میں ایک روایت میں تو تصریح ہے کہ سہم صفی شرکت فی الغزوہ کی صورت میں آپ کے لئے ہوتا تھا ویسے نہیں، اور اسی باب کی آخری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً تھا۔۔۔ حضرت گنگوہی کی رائے یہی ہے کہ وہ بھی آپ کے لئے مطلقاً ہی تھا، لیکن حضرت سہارنپوری نے بذل میں تحریر فرمایا ہے لم اجد التصریح فی کتب الفقہ بذلک۔

## آپ کے صفایا کا مصداق و تعیین

اب موجودہ باب کے بارے میں یعنی صفایا کے سلسلہ میں آپ سنیئے، یہ صفایا کیا کیا تھے، اس کی تفصیل اس پورے باب میں جو خاصا طویل ہے مختلف روایات کے ضمن میں پھیلی ہوئی ہے، چنانچہ آگے ایک روایت میں اس طرح آرہا ہے کانت لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ثلاث صفایا بنو النضیر وخیبر وفدک الی آخر الحدیث۔ لیکن ان تین ہی میں انحصار نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ بھی ہیں، اس باب کی مجموعۂ روایات اور کلام شراح سے آپ کے صفایا کی تفصیل جو سمجھ میں آتی ہے وہ حسب ذیل ہے (۱) بساتین موہوبہ یعنی چند وہ باغات جو بعض یہود نے بوقت اسلام لانے کے آپ کو ہبہ کئے تھے بطریق وصیت کے، اور اسی طرح بعض وہ اراضی جو بعض انصار نے آپ کو ھبۃً پیش کی تھیں (۲) نصف ارض فدک جس وقت یہود خیبر کے ساتھ جنگ ہو رہی تھی اور مسلمان اس کو فتح کر رہے تھے تو اس وقت یہودِ فدک نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے نصف ارض فدک پر صلح کر لی تھی آپ نے اس صلح کو قبول فرمالیا تھا

اور وہاں قتال وغیرہ کی نوبت نہیں آئی تھی اسلئے یہ نصف ارض فدک مال فئ ہوا اور مال فئ آپ کی ملک ہوتا ہی تھا کما تقدم، ہماری اردو کی کتابوں میں یہ باغ فدک کے ساتھ مشہور ہے۔ (۳) نصف ارض خیبر، آپ نے خیبر کو فتح کرنے کے بعد نصف ارض خیبر کو تو غانمین کے درمیان تقسیم فرمادیا تھا اور نصف کو باقی رکھا تھا[۱] (۴) ارض بنو نضیر بنو نضیر یہود کا مشہور ایک بڑا قبیلہ تھا جو مدینہ کے قریب ہی متصلاً تقریباً دو میل کے فاصلہ پر ایک قریہ میں آباد تھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صحابہ کے ساتھ ان سے قتال کے لئے تشریف لے گئے۔ معمولی سی جھڑپ کے بعد وہ لوگ اپنی جان بچانے کیلئے قلعہ بند ہوگئے وہاں مسلمانوں کا محاصرہ رہا، ثم نزلوا علی الجلاء یعنی اس شرط پر وہ نیچے اتر آئے کہ ہم اپنے اس قریہ کو چھوڑ کر چلے جائیں گے اور ان سے یہ طے ہوگیا تھا کہ وہ اپنے اموال منقولہ میں سے جتنا ساتھ لیجاسکتے ہیں لیجائیں سوائے اسلحہ کے تو چونکہ ارض بنو نضیر کے فتح کرنے میں بھی باقاعدہ ایجاف خیل ورکاب کی نوبت نہیں آئی مدینہ کے بالکل قریب ہونے کی وجہ سے اس لئے یہ بھی مال فئ ہوا تو یہ ارض بنو نضیر تو آپ کی ملک ہوئی، اور بعض دوسرے اموال منقولہ جن کو وہ اپنے ساتھ نہیں لیجاسکے ان کو آپ نے مسلمانوں پر تقسیم فرمادیا۔ (۵) ثلث ارض وادی القری، چونکہ وادی القری کے یہود سے ثلث ارض پر آپ نے مصالحت فرمائی تھی، لہذا ارض فدک کی طرح یہ بھی مال فئ ہوا۔ (۶) خمس غنائم خیبر، یعنی نصف خیبر جس کو آپ نے تقسیم کیا اس کا خمس (بذل المجہود عن القاضی عیاض) یہ ہیں وہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے صفایا اور املاک جس پر مصنف نے ترجمہ قائم کیا ہے۔

## ان صفایا کے مصارف کا بیان فی حیاتہ وبعد وفاتہ

مصنف کی غرض ترجمہ سے ایک تو یہی ہے کہ ان صفایا کی تعیین ہو، دوسرے یہ کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اپنی حیات میں ان صفایا کے ساتھ کیا معاملہ فرماتے تھے، اور ما بعد الوفات کے لئے کیا فیصلہ فرماگئے، سو احادیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یصرفہا علی ازواجہ وعلی المسلمین عامۃ ای فی حیاتہ، وجعلہا صدقۃ بعد وفاتہ حیث قال ماترکت بعد نفقۃ نسائی ومؤنۃ عاملی فہو صدقۃ، وفی روایۃ کما فی الصحیحین ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لایقتسم ورثتی دینارا، وفی روایۃ لانورث ماترکنا صدقۃ، یعنی آپ ان تمام اموال کو اور ان اراضی کی تمام آمدنی کو اپنی حیات مبارکہ میں تو مصالح مسلمین اور خیل جہاد وغیرہ میں اور ازواج مطہرات کے نفقات میں خرچ فرماتے تھے، اور اپنی وفات کے بعد ان ہی مصارف کے لئے وقف فرماگئے؛ اور ان زمینوں کو آپ نے اپنی جاگیر اور ایسا ذاتی مال جس میں آپ کے بعد بطور میراث تقسیم جاری ہو ایسا قرار نہیں دیا بلکہ

---

[۱] یہ مسئلہ کہ ارض مفتوحہ کی تقسیم ضروری ہے یا غیر ضروری مختلف فیہ بین الائمہ ہے جو آگے آئے گا۔

وقف کا فیصلہ فرما گئے۔

## آپؐ کے بعض ورثہ کا میراث طلب کرنا

لیکن اس کے باوجود آپ کے بعض ورثاء نے خلیفۂ اول سے میراث کا مطالبہ کیا، ان بعض سے مراد حضرت علی اور حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہیں، حضرت عباس کا مطالبہ بحیثیت عصبہ ہونے کے اور حضرت علی کا اپنی اہلیہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادی حضرت فاطمہ کی طرف سے تھا، ان دونوں کی طلب میراث کی روایات اسی باب میں آرہی ہیں بلکہ باب کی پہلی ہی حدیث میں ہے جو کافی مفصل روایت ہے۔

آگے ایک روایت میں یہ بھی آرہا ہے کہ ازواج مطہرات نے بھی میراث میں اپنے حصہ کے مطالبہ کا ارادہ کیا تھا اور حضرت عثمان کو صدیق اکبر کی خدمت میں بھیجنا چاہتی تھیں لیکن جب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اس کا پتہ چلا تو انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث یاد دلا کر ان کو اس مطالبہ سے روک دیا اور انہوں نے اس کو تسلیم کرلیا رضی اللہ عنہن۔

عن مالک بن اوس بن الحدثان قال ارسل الی عمر حین تعالی النہار فجئتہ فوجدتہ جالسا علی سریر مفضیا الی رماله[1]، فقال حین دخلت علیه یا مال انه قد دف اهل ابیات من قومك۔

## حضرت عمرؓ کی طویل حدیث اختصام علی وعباس کے بارے میں اور اسکی مفصل شرح

مالک بن اوس فرماتے ہیں کہ حضرت عمر نے مجھے بلانے کے لئے ایک قاصد بھیجا ارتفاع شمس کے وقت، میں آپ کی خدمت میں پہنچا تو میں نے آپ کو اس حال میں پایا کہ ایک تخت جس پر بوریا بچھا ہوا تھا اس پر بیٹھے ہوئے تھے، رمال الحصیر کہتے ہیں کھجور کے بوریئے کے پٹھوں کو، اس کا حاصل یہ ہے وہ خالص بوریئے پر بیٹھے ہوئے تھے اس پر اور کوئی کپڑا وغیرہ بچھا ہوا نہیں تھا، حضرت عمر نے مجھے دیکھ کر فرمایا کہ میں نے تمہیں اسلئے بلایا ہے کہ تمہاری قوم کے کچھ گھرانے آئے ہوئے ہیں تو میں ان پر تمہارے ذریعہ کچھ تقسیم کرانا چاہتا ہوں، میں نے اس سے عذر کرنا چاہا مگر انہوں نے قبول نہیں کیا بلکہ مجھ کو تقسیم کے لئے دے ہی دیا، مصنف کے ترجمہ کے لحاظ سے یہ اتنا مضمون ضمنی اور غیر مقصود ہے، اصل مصنف کے کام کی بات اب شروع ہو رہی ہے۔

فجاء یرفا فقال یا امیر المؤمنین هل لك فی عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف والزبیر بن العوام؟ قال نعم،

---

[1] آپ کا جسم پہنچنے والا تھا رمال حصیر کی طرف یعنی بدن لگا ہوا تھا رمال سے، رمال کی اضافت یہاں بظاہر سریر کی طرف ہے، جو ادنی ملابست کی وجہ سے ہے اسلئے کہ رمال سریر کے نہیں ہوتے بلکہ حصیر کے ہوتے ہیں مگر چونکہ وہ حصیر تخت پر بچھا ہوا تھا اس لئے اس کی اضافت سریر کی طرف کردی گئی، ہذا ما خطر ببالی واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲

یرفأ حضرت عمرؓ کے حاجب کا نام ہے، مالک بن اوس راوی حدیث یہ کہہ رہے ہیں کہ میری موجودگی میں حضرت عمر کے دربان نے آکر ان سے عرض کیا اور ان مذکور چاروں صحابہ کے نام لیکر یہ کہا کہ یہ حضرات کھڑے ہیں آنے کی اجازت لے رہے ہیں، حضرت عمر نے اجازت دیدی اور وہ اندر داخل ہو گئے، تھوڑے سے ہی دیر کے بعد یرفا دوبارہ آئے اور کہا یا امیر المؤمنین ھل لک فی العباس وعلی، یعنی عباس اور علی کھڑے ہیں اور اجازت چاہتے ہیں چنانچہ ان کو بھی اجازت دے دی گئی، اور وہ اندر داخل ہو گئے بیٹھتے ہی حضرت عباس نے عرض کیا کہ میرے اور اس کے درمیان فیصلہ فرما دیجئے۔

**حضرت عباسؓ کے علیؓ کے حق میں سخت الفاظ اور اس کی توجیہ**

ابوداؤد کی روایت میں تو صرف "بین ھذا" ہے اور مسلم[1] کی روایت میں ہے بینی وبین ھذا الآثم الکاذب الغادر، مراد علی ہیں جیسا کہ حدیث میں تصریح ہے اسی طرح اسی حدیث میں آگے چل کر حضرت عمرؓ کے کلام میں آرہا ہے "فقال ابوبکر قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لا نورث ما ترکنا صدقۃ" اس کے بعد ابوداؤد میں تو یہ ہے واللہ یعلم انہ صادق بار راشد تابع للحق، اور مسلم میں اس سے پہلے یہ جملہ ہے جس کو مصنف نے حذف کر دیا، فرأیتماہ کاذبا آثما غادرا خائنا، اس کے بارے میں میری ایک کاپی میں اس پر اس طرح اشکال وجواب لکھا ہے، مسلم میں ہے کہ حضرت عباس نے حضرت علی کے متعلق یہ فرمایا کہ وہ کاذب ہے خائن ہے غادر ہے، اسی طرح حضرت عمر کے کلام میں ہے کہ تم دونوں نے

---

**مصنف کی ایک عادت شریفہ کمال ادب کی** [1] مصنف کی عادت ہے کہ وہ جب کسی حدیث میں کسی شخص کے بارے میں کوئی سخت وعید یا کوئی سخت لفظ آتا ہے تو مصنف اس کو ادباً حذف کر دیتے ہیں، اور کبھی اس کی طرف مجملاً اشارہ بھی کر دیتے ہیں، جیسے کتاب الجنائز میں مصنف نے ایسا کیا چنانچہ باب التعزیۃ میں ایک حدیث ہے جس میں یہ ہے ایک صحابی فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ دفن میت کے بعد قبرستان سے لوٹ رہے تھے، آپ جب اپنے دروازہ کے قریب پہنچے تو ٹھہر گئے اور دیکھا کہ سامنے سے ایک عورت آرہی ہے۔ راوی کہتے ہیں کہ ہمارا خیال ہے آپ نے اس کو پہچان لیا تھا۔ جب وہ آپ کے قریب آئیں تو پتہ چلا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی فاطمہ ہیں، آپ نے ان سے معلوم کیا کہ تم کہاں سے آرہی ہو؟ تو انہوں نے عرض کیا کہ یہاں پڑوس میں جو میت ہو گئی ہے ان کے یہاں گئی تھی تعزیت کے لئے، آپ نے پوچھا کہ تم ان کے ساتھ قبرستان تو نہیں گئی تھیں، انہوں نے عرض کیا نہیں، معاذ اللہ، تو آپ نے فرمایا۔ لو بلغتِ معھم الکدیٰ۔ فذکر تشدیدا فی ذلک۔ یہاں بھی مصنف نے ایسا ہی کیا، حالانکہ نسائی کی روایت میں اس طرح ہے۔ فقال لھا لو بلغتھا معھم ما رأیت الجنۃ حتی یراھا جد ابیک۔ کہ اگر تو ان کے ساتھ قبرستان جاتی تو تو اس وقت تک جنت میں نہ جا سکتی جب تک تیرے باپ کا دادا جنت کو نہ دیکھ لیتا۔

ابوبکر کو خائن غادر کاذب سمجھا. اب اس روایت پر اشکال ظاہر ہے کہ ایک صحابی دوسرے صحابی کے بارے میں اسطرح سخت الفاظ اور بدگمانی کرے. امام نووی ج ۲ صفحہ ۹۰ پر مازری سے نقل کرتے ہیں کہ بعض علماء نے تو اس سب کو وہم رواۃ کی طرف منسوب کیا ہے اور اس کو اپنی کتاب سے حذف بھی کر دیا ہے، لیکن اگر تسلیم کیا جائے تو پھر اول کا جواب یہ ہے کہ حضرت عباس، علی کے بڑے تھے بمنزلہ باپ کے اور بسا اوقات جب بڑا اپنے کسی چھوٹے کو تنبیہ کرتا ہے تو اس کو بعض ایسی باتیں بھی کہہ جاتا ہے جس کے بارے میں وہ خود بھی جانتا ہے کہ یہ اس میں نہیں ہیں، وذلک علی جہۃ الادلال، اور یا یہ کہا جائے کہ مطلب یہ ہے کہ اے علی جو کچھ تم کر رہے ہو اگر یہ سب کچھ تم اس صورت میں کرتے کہ تمہارے ذہن میں بھی وہی ہوتا جو میرے ذہن میں ہے اور تمہاری رائے اس مال کے بارے میں وہی ہوتی جو میری ہے اور پھر تم وہ کرتے جواب کر رہے ہو تو یقیناً خائن غادر کاذب ہوتے، اور آگے حضرت عمر کے کلام میں جو آیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ حضرت عمر کا مقصد یہ ہے کہ تم دونوں کا ابوبکر صدیق سے اس طرح سوال کرنا اور اپنے حق کا اس طرح مطالبہ کرنا اور تمہارا ان پر خفا ہونا اس سب کا مقتضی تو یہ ہے کہ گویا وہ تمہارے نزدیک ایسے اور ویسے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم (ھکذا فی البذل والحل المفہم صـــ) فقال بعضھم اجل یا امیر المؤمنین، اس پر ان حاضرین میں سے جن کا اوپر ذکر آچکا بعض نے کہا ہاں امیر المؤمنین ضرور فیصلہ فرما دیجئے، قال مالک بن اوس الخ جب ان حاضرین نے ان دونوں کی تائید کی تو اس پر مالک بن اوس کہتے ہیں کہ میرے ذہن میں یہ بات آئی کہ اس جماعت کو ان دو ہی نے اپنے آنے سے پہلے دربار عمری میں بھیجا تھا (بطور سفارش) فقال عمر اتئد ثم اقبل علی اولئک الرھط فقال: انشدکم باللہ الذی باذنہ تقوم السماء والارض، اب حضرت عمر فیصلہ کے لئے تیار ہو کر حاضرین کی طرف متوجہ ہو گئے اور ان دونوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ دیکھو جلدی نہ کرو اطمینان رکھو، اور اس جماعت کی طرف خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ تم سے اس اللہ تعالیٰ کا واسطہ اور قسم دیکر پوچھتا ہوں کہ جس کے حکم سے آسمان و زمین قائم ہیں، کیا تمہیں اس بات کا علم ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی حیات میں یہ فرمایا تھا لانورث، ماترکنا صدقۃ کہ ہمارا (انبیاء کا) کوئی وارث نہیں ہوتا ہم جو کچھ چھوڑ جاتے ہیں وہ سب صدقہ ہوتا ہے، اس پر ان سب نے اس کی تصدیق کی، پھر امیر المؤمنین، حضرت علی اور حضرت عباس کی طرف متوجہ ہوئے اور ان کو اسی طرح اللہ تعالیٰ کی قسم دیکر حضور کی حدیث کے بارے میں یہی سوال کیا، فقالا نعم، انہوں نے بھی اس حدیث کے جاننے کا اعتراف کیا۔

قال فان اللہ خص رسولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، حضرت عمر کی جانب سے یہ بیان ہے اس چیز کا جس کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صدقہ کر کے چھوڑ گئے، اور اس موقعہ پر انہوں نے اموال بنو نضیر کا ذکر فرمایا۔ [1]

---

[1] حضرت عمر کے اس کلام سے مستفاد ہو رہا ہے کہ آیت کریمہ "وما افاء اللہ علی رسولہ منھم فما اوجفتم علیہ من خیل الخ" میں ارض بنو نضیر جو مال فئی تھا اس کا ذکر ہے، اس پر ایک اشکال بھی ہے، جو آگے آئیگا۔

فواللہ ما استأثر بہا علیکم ولا اخذھا دونکم۔ یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس ارض بنو نضیر کے ساتھ نہ تو تمہارے علاوہ کسی اور کو ترجیح دی اور نہ تمہیں چھوڑ کر سارا خود لیا، بلکہ یہ کیا۔ جو آگے روایت میں مذکور ہے،
وکان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یاخذ[۱] منہا نفقۃ سنۃ الخ۔ یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس مال میں سے اپنا اور اپنی ازواج کا ایک سال کا نفقہ لیتے تھے ویجعل ما بقی اسوۃ المال، اور اس نفقہ کے علاوہ باقی سب کو مال غنیمت کے برابر قرار دیتے تھے یعنی خمس غنیمت کے برابر، باعتبار صرف کے کہ جس طرح خمس غنیمت کو کراع اور سلاح اور مصالح مسلمین میں صرف فرماتے۔ اسی طرح اس مال فیٔ کو صرف فرماتے۔

ثم اقبل علی اولئک الرھط ...... ثم اقبل علی العباس وعلی، یعنی حضرت عمر نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے طرز عمل کو بیان کرنے کے بعد اولاً صحابہ کرام کی جماعت سے ثانیاً ان دونوں سے اپنے اس بیان کی تصدیق طلب کی ان سب نے آپ کی تصدیق اور تائید کی کہ ہاں واقعی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا طرز عمل اس مال فیٔ کے ساتھ یہی تھا، فلما توفی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم قال ابوبکر انا ولی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم، اب حضرت عمر یہاں سے ان دونوں حضرات پر حجت قائم فرمارہے ہیں کہ دیکھو تم اس سب کے جاننے کے باوجود خلیفۂ اول کے پاس میراث طلب کرنے کے لئے آئے، عباس اپنی میراث (عصبہ ہونے کی وجہ سے) اور حضرت علی، حضرت فاطمہ کی میراث، اس پر انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مذکورہ بالا حدیث لانورث، ماترکنا صدقۃ، تم کو یاد دلائی، واللہ یعلم انہ صادق بار راشد تابع للحق، یہاں پر اس کا مقابل محذوف ہے جس کا ذکر ہمارے یہاں پہلے آچکا۔ فولیہا ابوبکر پس اس ارض بنو نضیر کے ابوبکر ہی متولی رہے یعنی انہوں نے وہ زمین تم کو نہ بطریق میراث دی اور نہ بطریق تولیت۔ فلما توفی ابوبکر پھر جب ابوبکر کی وفات ہوگئی اور میں ان کی جگہ آیا اور کچھ زمانہ میری خلافت کا گذر گیا پس اس وقت تم اور یہ دونوں میرے پاس آئے تھے، اس وقت تم دونوں باہم متفق تھے اور آکر مجھ سے اس زمین کا سوال کیا۔ یہاں اس کی تصریح نہیں کہ یہ سوال اور مطالبہ کس لحاظ سے تھا، آیا بطور میراث کے یا بطریق تولیت؟۔ مگر آگے حضرت عمر کے کلام میں بطریق تولیت کی تصریح آرہی ہے۔ فقلت ان شئتما ان ادفعہا الیکما علی ان علیکما عہد اللہ ان تلیاھا بالذی کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم یلیہا۔ یعنی میں نے تم سے اس وقت یہ کہا تھا کہ اگر تم چاہو کہ میں تم کو وہ زمین اس عہد کے ساتھ دوں کہ تم اس کی ولایت اور انتظام اسی طرح کرو جس طرح حضور فرماتے تھے تو دے سکتا ہوں، چنانچہ تم نے وہ زمین مجھ سے اس عہد پر لے لی تھی یعنی مشترک تولیت پر بلا تقسیم کے۔ ثم جئتمانی لاقضی بینکما بغیر ذلک، یعنی پھر

---

[۱] ای انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لم یجعل ھذا الفیٔ وھو مال بنی النضیر ملکا لنفسہ خاصۃ بل بعد اخذہ حسب الحاجۃ یصرفہ فی مصالح المسلمین۔

اب دوسری مرتبہ میرے پاس آئے ہو تاکہ پہلے فیصلہ کے خلاف اب فیصلہ کروں، یعنی بجائے مشترک تولیت کے ہر ایک کی تولیت الگ الگ ہو جائے، واللہ لا اقضی بینکما بغیر ذلک، یعنی بخدا پہلے فیصلہ کے خلاف میں اب کوئی فیصلہ نہیں کروں گا قیامت تک، پھر اگر تم اس طرح تولیت کرنے سے عاجز ہو تو پھر اس زمین کو میری طرف لوٹا دو۔

آگے روایت میں ہے: قال ابوداؤد اراد ان لا یوقع علیہ اسم قسم، مصنف فرما رہے ہیں کہ حضرت عمر کا منشا یہ تھا کہ یہاں پر تقسیم کا نام بھی نہ آئے، یعنی خواہ وہ بطریق تولیت ہی کیوں نہ ہو تاکہ تطاول زمان کے بعد اور بات پرانی ہو جانے کے بعد لوگ یوں سمجھنے لگیں کہ یہ میراث کا مال ہے خصوصاً جبکہ میراث کی تقسیم بین البنت والعم ہے بھی نصف نصف۔

## طلب میراث کے سلسلہ میں بعض اشکال وجواب

جاننا چاہیئے کہ اس مقام کی توضیح وتنقیح میں ایک دو سوال ہیں، اول یہ کہ ان دونوں حضرات نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث کے ہوتے ہوئے صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے میراث کا مطالبہ کیوں کیا؟ جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے ان دونوں کے علم میں یہ حدیث نہ آئی ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ سننے کے باوجود ذہول ہو گیا ہو لیکن جب صدیق اکبر نے ان دونوں کو یہ حدیث سنائی تو ان کو تنبہ ہو گیا اور پھر خاموش ہو گئے، پھر اب دوسرا اشکال یہ ہو گا کہ جب حدیث مستحضر ہو گئی تھی تو عمر فاروق سے — ان کی خلافت کے زمانہ میں دوبارہ کیوں مطالبہ کیا، اس کا جواب اولاً یہ ہے کہ حضرت عمر سے ان حضرات کا مطالبہ میراث کا نہیں تھا بلکہ تولیت کا تھا اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ اگر ان کا مطالبہ میراث کا ہوتا تو حضرت علی کم از کم اپنی خلافت کے زمانہ میں تو اس پر قادر تھے کہ اس کو میراث قرار دیکر تقسیم فرما دیتے، لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا، حالانکہ بعض دوسرے مسائل میں جن میں رائے کا اختلاف تھا ان میں حضرت علی اپنی رائے پر قائم رہے جیسے متعۃ الحج کے مسئلہ میں کہ حضرت عمر وعثمان وغیرہ اس کو منع فرماتے تھے لیکن حضرت علی کی رائے جواز کی تھی وہ اس مسئلہ میں اپنی رائے پر قائم رہے اور حضرت عمر وغیرہ کی اس میں انہوں نے پرواہ نہیں کی، لہذا کوئی اشکال کی بات نہیں، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ حضرت عمر کے پاس طلب میراث ہی کیلئے آئے تھے تو اس کا منشا حضرت گنگوہی کی تقریر (الکوکب الدری ج ۲ صـ ۴۲۳) میں یہ لکھا ہے کہ دراصل بات یہ ہے کہ ان حضرات کے ذہن میں اس حدیث (لا نورث ما ترکنا صدقۃ) کا محمل عام نہ تھا بلکہ وہ اس حدیث کو صرف منقولات پر محمول کرتے تھے ان کے نزدیک غیر منقولات یعنی اراضی اس حدیث کے مفہوم میں داخل نہ تھیں، اسی لئے یہ دونوں حضرات اس توقع پر کہ ممکن ہے عمر فاروق کو ہماری اس رائے سے اتفاق ہو جائے کہ یہ حدیث عام نہیں بلکہ خاص ہے ان کے

---

لہ کذا قال الشراح لیکن حدیث الباب میں تصریح ہے کہ حضرت عمر کے سوال پر ان دونوں حضرات نے بلکہ تمام ہی حاضرین نے اس حدیث کے علم میں ہونے کا اعتراف کیا۔ فالاولی فی الجواب ماسیأتی من تقریر الشیخ الکنکوہی ۱۲۔

پاس طلب میراث کے لئے آئے لیکن عمر فاروق کو بھی ان کی اس رائے سے اتفاق نہ ہوا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی مطولاً ومختصراً، قالہ المنذری۔

عن مالك بن اوس بن الحدثان عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کانت اموال بنی النضیر مما افاء اللہ علی رسولہ مما لم یوجف المسلمون علیہ بخیل ولا رکاب۔

حضرت عمر فرمارہے ہیں کہ ارض بنو نضیر اور اموال بنو نضیر اس آیت کریمہ کا مصداق ہیں، وما افاء اللہ علی رسولہ منہم فما اوجفتم علیہ من خیل ولا رکاب۔ یعنی ارض بنو نضیر ایسی ہے کہ جس کو حاصل کرنے اور فتح کرنے میں مسلمانوں کو ایجاف خیل ورکاب کی نوبت نہیں آئی لہٰذا یہ مال فئی ہوا جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لئے خالص تھا جس میں سے آپ اپنے ازواج پر انفاق فرماتے تھے سالانہ قوت کا، اور پھر جو باقی بچتا تھا اس کو کراع یعنی خیل جہاد اور جہاد کی دوسری تیاریوں میں صرف فرماتے تھے۔

**ارض بنی نضیر کے مال فئی ہونے میں اختلاف** جاننا چاہیئے کہ اموال بنو نضیر کے فئی ہونے میں کتب تفسیر وغیرہ میں اشکال کیا گیا ہے وہ یہ کہ ارض بنو نضیر کو فتح کرنے کیلئے قتل وقتال اور محاصرہ وغیرہ سب چیزوں کی نوبت آئی ہے اسی پر ان لوگوں نے مصالحت علی الجلاء کی لہٰذا یہ اموال تو غنیمت کے قبیل سے ہوئے نہ کہ مال فئی، اسی لئے بعض مفسرین کی تو رائے یہ ہے کہ مذکورہ بالا آیت کا نزول ارض بنو نضیر کے بارے میں نہیں ہے اس لئے کہ وہاں تو ایجاف خیل ورکاب ہوا ہے، بلکہ اس کا مصداق ارض فدک[1] ہے وہاں ان چیزوں کی واقعی نوبت نہیں آئی، اور بعض کی رائے یہ ہے کہ اس کا مصداق ارض بنو نضیر ہی ہے، اسلئے کہ وہاں کچھ زیادہ دوڑ دھوپ اور قتل وقتال کی نوبت نہیں آئی، اور نہ کوئی خاص مسافت طے کرنے کی ضرورت پیش آئی، کیونکہ یہ لوگ مدینہ سے صرف دو میل پر آباد تھے صحابہ کرام وہاں پیدل ہی پہنچ گئے تھے بغیر سواریوں کے، اور آپ کے علاوہ کوئی سوار نہیں تھا، اس لئے اس کو ان اموال سے قرار دیا گیا جو بغیر قتال کے حاصل ہوتے ہوں (من البذل صـ۱۴۳)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

عن الزهری قال قال عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وما افاء اللہ علی رسولہ منہم فما اوجفتم علیہ من خیل ولا رکاب، قال الزهری قال عمر هذه لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم خاصة قری عرینة[2] وفدك وكذا وكذا، "ما افاء اللہ علی رسولہ من اهل القری فللہ وللرسول۔

---

[1] چنانچہ اسکے موافق ایک حدیث آگے قریب ہی میں آرہی ہے ۱۲ [2] یہ لفظ ہمارے ہندی نسخے میں اسی طرح ہے عُرَینہ سے

**شرح الحدیث** حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہاں پر دو آیتیں ذکر فرمائیں آیت اولی کی ابتداء "وما افاء اللہ" سے ہے حرف عطف کے ساتھ اور دوسری آیت کی ابتداء "ما افاء اللہ علی رسولہ" سے ہے بغیر حرف عطف کے، اور اس دوسری آیت میں بجائے "منہم" کے "من اھل القری" ہے، حضرت عمر پہلی آیت کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ اس آیت میں اس مال فئ کا ذکر ہے جو خالص حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لئے تھا، اور اس کا مصداق انہوں نے ان مقامات کو بیان کیا قری عرینہ اور فدک، اور ان کے علاوہ اموال کی طرف اشارہ کیا، کذا وکذا سے یہ اشارہ اموال بنی نضیر کی طرف ہے جیسا کہ اس سے اوپر والی حدیث میں مذکور ہے اور حضرت عمر ہی سے مروی ہے، اور دوسرے کذا سے نصف خیبر کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے جس کو آپ نے تقسیم نہیں فرمایا تھا اس بناپر کہ وہ صلحاً فتح ہوا تھا علی ماقیل؛ (اس کے بعد حضرت عمر دوسری آیت کے بارے میں فرمارہے ہیں جس کے اندر رسول کا ذکر ہے اور ذوی القربی، یتامی اور مساکین اور ابن السبیل اور فقراء مہاجرین اور انصار اور ان سب کے بعد میں آنے والوں کا) کہ اس آیت نے تمام مسلمانوں کا استیعاب اور احاطہ کرلیا، اور اب مسلمانوں میں کوئی ایسا فرد بشر باقی نہیں رہا جس کا اس مال فئ میں حق نہ ہو سوائے غلاموں کے (کیونکہ غلام میں مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی وہ تو خود ہی دوسرے کا مملوک ہوتا ہے ابوداؤد میں تو یہ اثر عمر اتنا ہی ہے اور سنن نسائی میں اس کے بعد یہ زیادتی ہے "ولئن عشت ان شاء اللہ لیاتین علی کل مسلم حقہ او قال حظہ" حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمارہے ہیں کہ اگر میں کچھ اور زندہ رہا تو ان شاء اللہ ہر فرد مسلم کو بالضرور اس کا حق پہنچکر رہے گا

بادی الرائے میں اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آیت اولیٰ میں صرف اس مال فئ کا ذکر ہے جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کیساتھ خاص تھا اور آپ کی ملک تھا، اور دوسری آیت میں ان اموال فئ کا ذکر ہے جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور باقی مصارف سبعہ مذکورہ فی الآیت کے درمیان مشترک ہیں، حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ جو مال فئ آپ کی حیات میں حاصل ہوگا وہ آپ ہی کی ملک ہوگا اور اس کی تقسیم آپ کی رائے پر مفوض ہوگی کہ مالکانہ طور پر اس کو جہاں چاہیں اور خصوصاً ان مصارف میں جو آیت میں مذکور ہیں تقسیم فرمادیں، ہر اس

---

ـــ بالنون بعد الیا التحتانیۃ تصغیر عرنۃ، اور نسخۂ عون المعبود میں بھی اسی طرح ہے، اور شارح نے اس کو اسی طرح ضبط بھی کیا ہے اور پھر آگے لکھا ہے موضع بہ قری کانہ بنواحی الشام، یعنی کوئی علاقہ ہے جس میں متعدد گاؤں ہیں، شاید اطراف شام میں اھ اور ابوداؤد کے اکثر مصری نسخوں میں قری عربیۃ ہے اور صرف ایک نسخہ میں وہاں کے عرینہ ہے، شیخ محمد عوامہ نے اس اختلاف کو خوب بسط سے لکھا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ نسائی سنن کبری وصغری ان دونوں میں بھی "عربیۃ" ہی ہے، اور بھی بہت سی کتب تفسیر وغیرہ کے حوالے دیئے ہیں جن میں سے بعض میں "عرینہ" ہے اور بعض میں عربیہ" اور ان قری کے اسماء یہ نقل کئے ہیں "الصفراء" والینبوع ووادی القری۔ اھ ملخصاً، ہمارے پاس جو نسائی کا نسخہ ہے اس میں جیسا کہ شیخ عوامہ نے لکھا "قری عربیہ" ہی ہے اور اسکے حاشیہ پر نسخہ کی علامت بناکر "عرینہ" لکھا ہے ۱۲۔

مال فئ کا یہی حکم ہے جو آپ کی حیات میں حاصل ہوگا، اور کسی مال فئ کے بارے میں یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ فلاں آپ کی ملک خاص ہے اور فلاں آپ اور آپ کے غیر میں مشترک ہے، پھر آیت میں دو قسمیں کر کے کیوں بیان کیا ہے اس کا جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ پہلی آیت میں ان اموال فئ کا ذکر ہے جو نزول آیت کے وقت حاصل ہو چکے تھے، اور دوسری آیت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان اموال فئ کے علاوہ بھی اس کے بعد جو حاصل ہوں گے ان کا حکم بھی یہی ہے کہ وہ آپ کی ملک ہیں آپ اپنی صوابدید سے جیسے چاہیں ان مصارف مذکورہ میں مالکانہ تصرف واختیار کیساتھ تقسیم فرمائیں (مستفاد من بیان القرآن للشیخ التھانوی)

فائدہ: اس حدیث عمر میں "قری عُرینۃ" کا ذکر آیا اور بعض نسخوں میں "قری عربیۃ" ہے اس کے بارے میں تفصیل حاشیہ میں دیکھی جائے، یہاں پر ایک لفظ اور ہے "وادی القری" وہ بھی ابوداؤد میں چند مقامات پر آیا ہے مثلاً کتاب الجہاد باب فی تعظیم الغلول وفیہ: قال فوجہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نحو وادی القری الخ، اسی طرح آئندہ کتاب الخراج ہی میں باب فی اخراج الیھود من جزیرۃ العرب میں، اس میں ہے قال مالک: عمر اجلی اھل نجران ولم یجلوا من تیماء لانہا لیست من بلاد العرب، فاما الوادی فانی اری انما لم یجل من فیہا من الیھود انھم لم یروہا من ارض العرب، بذل میں اس وادی کی شرح وادی القری سے کی ہے، اسی طرح باب احیاء الموات میں ایک طویل حدیث کے اخیر میں فلما اتینا وادی القری قال للمرأۃ کم کان فی حدیقتک الحدیث، اور ہمارے یہاں حاشیہ پر جو تحقیق مذکور ہے اس میں قری عرینہ کے مصادیق میں وادی القری بھی مذکور ہے، وقد ذکرت ھذا لمزید فائدۃ الطلاب۔

عن مالک بن اوس بن الحدثان قال کان فیما احتج بہ عمر انہ قال کانت لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ثلاث صفایا بنو النضیر وخیبر وفدک، فاما بنو النضیر الخ۔

یہ بھی مالک بن اوس کی روایت ہے، دراصل باب کے شروع میں منازعت عباس وعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہما والی طویل روایت جو گذری ہے اس کے راوی بھی مالک بن اوس ہی ہیں، اس کے بعد بھی مالک بن اوس ہی کی چند روایتیں گذر چکیں، اب یہ بھی ان ہی کی روایت ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو یہ حدیث متعدد اسانید وطرق سے پہنچی ہے، اور ان روایات میں کمی زیادتی ہے اسی لئے امام ابوداؤد اس روایت کو مختلف طرق سے لارہے ہیں تاکہ وہ جو زیادات ہیں اس میں وہ سامنے آجائیں۔

**شرح الحدیث** اس روایت کا مضمون یہ ہے کہ حضرت عباس وعلی کے باہمی نزاع کے سلسلہ میں حضرت عمر نے جو تقریر اور استدلال ان دونوں کے سامنے فرمایا تھا، اس میں یہ بھی تھا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لئے تین صفایا تھے۔ فلاں وفلاں۔ اور پھر ہر ایک کے بارے میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا طرز عمل کہ اس کو کہاں صرف فرماتے تھے، ہر ایک کی تعیین بالتفصیل انہوں نے بیان کی، اور بظاہر غرض حضرت عمر کی اس سب سے یہ ہے کہ

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اپنے ان صفایا و اموال خالصہ میں سے صرف بقدر ضرورت لیتے تھے، اپنی ضرورت اور ازواج مطہرات کی، باقی سب کو کراع اور سلاح و مصالح مسلمین میں صرف فرما دیتے تھے، اور آپ نے ان چیزوں کو اپنی ملک اور جاگیر نہیں بنایا، یعنی ایسی ملک اور جاگیر جس میں میراث جاری ہو، یہ تو ہوا آپ کا طرز عمل، اور قولاً آپ نے اس طرح تصریح فرمادی۔ ماترکت بعد نفقۃ نسائی ومؤنۃ عاملی فہو صدقۃ۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا زوج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہا اخبرتہ ان فاطمۃ بنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ارسلت الی ابی بکر الصدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ تسألہ میراثہا الخ

**شرح الحدیث** اس روایت میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادی حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے صدیق اکبر کے پاس اپنی میراث طلب کرنے کے لئے کسی قاصد کو بھیجا۔ بظاہر یہ قاصد ان کے شوہر علی ہی ہوں گے، جیساکہ گذشتہ روایت سے معلوم ہوتا ہے اس مال فیٔ سے جو آپ کا مدینہ میں ہے یعنی ارض بنو نضیر اور ارض فدک سے اور غنائم خیبر کے خمس سے، یعنی جس نصف خیبر کو آپ نے مسلمانوں کے درمیان تقسیم فرمادیا تھا اس مال غنیمت میں جو آپ کا حصہ یعنی خمس الخمس بیٹھتا ہے، اس کی میراث، پھر آگے حدیث میں صدیق اکبر کا جواب مذکور ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے حضرت فاطمہ کو میراث دینے سے انکار فرمادیا۔

یہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث بطریق عروہ ہے۔ اس کو مصنف نے آگے بھی دو طریق سے ذکر کیا ہے اس کے ایک طریق میں آگے یہ آرہا ہے "فاما صدقتہ بالمدینۃ فدفعہا عمر الی علی وعباس فغلبہ علی علیہا"

**حضرت علی وعباس کے درمیان تولیۃ میں اختلاف کا منشأ** یعنی مدینہ میں جو آپ کی موقوفہ زمین تھی یعنی ارض بنو نضیر اس کو حضرت عمر نے بطریق تولیت علی اور عباس دونوں کے حوالہ کردیا لیکن حضرت علی کا اس زمین کی تولیت پر غلبہ رہا یعنی اس کے انتظام و انصرام میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا، گویا حضرت علی پیش قدمی فرماتے تھے اس کے انتظامات میں۔ میں نے حضرت شیخ سے یہاں سبق میں سنا تھا کہ دراصل حضرت علی کے مزاج میں بہت زیادہ سخاوت اور فیاضی تھی، وہ اس کی آمدنی کو خوب لٹاتے تھے، لے بھائی اور لے بھائی، اِدھر بھی اور اُدھر بھی، اور حضرت عباس کے مزاج میں یہ بات تھی نہیں وہ بہت احتیاط سے خرچ کرنا چاہتے تھے، لیکن اس معاملہ میں ان کی چلی نہیں، اسی بنا پر ان دونوں میں اختلاف اور نزاع کی نوبت آئی جس کو لیکر وہ فاروق اعظم کے یہاں پہنچے تقسیم تولیت کیلئے کما سبق مفصلاً فی الحدیث الاول من الباب، آگے روایت میں ہے واما خیبر وفدک فامسکہما عمر الخ یعنی ان دونوں کی تولیت میں صرف ارض بنو نضیر دیگئی، اور ارض خیبر وفدک کو حضرت عمر نے اپنے انتظام کے تحت رکھا ان کی تولیت میں نہیں دیا۔

قال صالح النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اھل فدك وقرى - قد سماها لا احفظها - وھو محاصر قوما اخرین فارسلوا الیہ بالصلح -

قری سے مراد وہی قری عرینہ ہے . راوی کہہ رہا ہے کہ ان قریہ کے نام مجھے محفوظ نہیں رہے -

روایت کا مضمون یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اہل فدک سے مصالحت ایسے وقت میں فرمائی جبکہ آپ ایک دوسری قوم یعنی اہل خیبر کا محاصرہ کئے ہوئے تھے تو اسی دوران اہل فدک نے آپ کے پاس صلح کا پیام بھیجا، چنانچہ آپ نے اس صلح کو قبول فرمالیا، یعنی جس وقت آپ جنگ خیبر میں مشغول تھے اور ابھی تک فدک کی طرف آپ نے رخ بھی نہیں فرمایا تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے ان پر ایسی ہیبت اور رعب طاری فرمایا کہ انہوں نے از خود مصالحت کی پیش کش کی اور گھبرا کر وہیں سے اس کام کے لئے ایک آدمی بھیجا، اسی لئے ارض فدک کو مال فی کہا جاتا ہے - قال فما اوجفتم علیہ من خیل ولا رکاب یقول بغیر قتال -

**سورۂ حشر کی آیت کا نزول ارض فدک کے بارے میں**

اس اثر زہری کے سیاق سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ یہ آیت کریمہ فدک کے بارے میں ہے نہ کہ ارض بنو نضیر کے، چنانچہ بعض مفسرین کی رائے یہی ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ بنو نضیر کو فتح کرنے میں تو قتال کی نوبت آئی تھی وقد تقدم الکلام علیہ قبل ذلک. لیکن اسکے بعد امام زہری ارض بنو نضیر کے بارے میں بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ اس کو بھی صلحاً ہی فتح کیا گیا تھا اب ان دونوں باتوں کے ملانے سے یہ نکلا کہ آیت کا نزول تو فدک ہی کے بارے میں ہوا لیکن حال بنو نضیر کا بھی یہی ہے۔

آگے اموال بنو نضیر کے بارے میں یہ ہے کہ آپ نے اس کو مہاجرین کے درمیان تقسیم فرمایا، انصار کو اس میں سے آپ نے کچھ نہیں عطا فرمایا سوائے دو شخصوں کے جو حاجت مند تھے . اس کے بارے میں یہاں پر بذل میں یہ لکھا ہے لم اقف علی تسمیتہما، لیکن آگے "باب فی خبر بنی نضیر" میں ان انصار کا تسمیہ بذل میں حضرت نے تفسیر کبیر سے نقل فرمایا ہے اور وہاں تین نام مذکور ہیں، ابو دجانہ، سہل بن حنیف، الحارث بن الصمۃ -

عن المغیرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال جمع عمر بن عبد العزیز بنی مروان حین استخلف فقال ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم -

**حضرت عمر بن عبد العزیز کا کمال انصاف**

مضمون روایت یہ ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیز بن مروان بن الحکم جب خلیفہ بنائے گئے تو انہوں نے اپنے خاندان کے لوگوں کو جمع کیا اور ایک تقریر فرمائی جس میں یہ بیان کیا کہ یہ ارض فدک حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لئے تھی جس کی آمدنی آپ بنو ہاشم کے بچوں پر خرچ فرماتے تھے، اور بیواؤں کی شادی میں ——— اور آپ کی صاحبزادی فاطمہ نے اس فدک کو آپؐ سے مانگا تھا آپ نے انکار فرمادیا تھا، غرضیکہ آپ اپنی حیات میں اسکو اسی

طرح خرچ فرماتے رہے پھر آپ کے بعد جب حضرت ابوبکر خلیفہ ہوئے تو انہوں نے بھی اس میں وہی طرز عمل رکھا جو حضورؐ کا تھا اور اس کے بعد پھر اسی طرح حضرت عمر نے بھی، پھر جب ہمارے جد امجد خلیفہ بنے یعنی مروان تو انہوں نے اس پر قبضۂ مالکانہ کرلیا[1]، پھر اب شدہ شدہ وہ منتقل ہوکر عمر بن عبدالعزیز کے لئے ہوگیا۔ اس پر وہ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ سوچا کہ جس چیز کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی صاحبزادی فاطمہ کو نہیں دیا تو میں اس کا حقدار کیسے ہوسکتا ہوں، اور دیکھو! میں تم سب کو گواہ بنارہا ہوں کہ میں اس باغ فدک کو اس کی سابق حالت پر لوٹارہا ہوں جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں تھی۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز کا عدل وانصاف زہد و تورع خشیت وانابت الی اللہ ضرب المثل ہے جس کے واقعات کتب تاریخ میں معروف ہیں، خاص ان کی سیرت پر بھی کتابیں لکھی گئی ہیں، ابن عبدالحکم جو امام مالک کے بلاواسطہ شاگرد ہیں انہوں نے بھی ان کی سوانح عمری لکھی ہے جو اردو ترجمہ کے ساتھ شائع ہوتی رہتی ہے[2]، اسی طرح ابن الجوزی نے بھی مناقب عمر بن عبدالعزیز لکھی ہے، امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں:

جب آپ دیکھیں کہ کوئی شخص حضرت عمر بن عبدالعزیز سے محبت کرتا ہے ان کے محاسن کا ذکر اور اسکی اشاعت کا اہتمام کرتا ہے تو اسکا نتیجہ ان شاء اللہ تعالیٰ خیر ہی خیر ہے۔

ابوداؤد کے بعض نسخوں میں یہاں ایک عبارت ہے جو بذل المجہود کے حاشیہ پر علامت نسخہ بنا کر لکھی ہے۔

---

قال ابوداؤد ولی عمر بن عبد العزیز الخلافۃ وغلتہ اربعون الف دینار وتوفی وغلتہ اربع مئۃ دینار ولو بقی لکان اقل۔ یعنی عمر بن عبدالعزیز کی ذاتی سالانہ آمدنی خلافت سے قبل چالیس ہزار[3] دینار تھی، اور خلیفہ بننے کے بعد وہ آمدنی گھٹتے گھٹتے چار سو دینار پر اتر آئی تھی، اور اگر کچھ اور زندہ رہتے تو اس سے بھی کم رہ جاتی۔

---

[1] خطابی کی شرح معالم السنن میں ہے انما اقطعہا مروان فی ایام حیاۃ عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ، یعنی مروان نے فدک کا اقطاع اپنے لئے حضرت عثمان کی حیات میں کیا تھا اور یہ من جملہ ان اعتراضات کے ہے جو ان پر کئے گئے ہیں۔ پھر آگے انہوں نے اس کی حضرت عثمان کے جانب سے تاویل وتوجیہ کی ہے وہ یہ کہ اس کا منشاء ہوسکتا ہے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی یہ حدیث ہو جو ان کو پہنچی ہو اذا اطعم اللہ نبیا طعمۃ فہی للذی یقوم من بعدہ، یعنی جب اللہ تعالیٰ کسی نبی کو کوئی خاص مال عطا فرمائیں تو وہ اس نبی کے بعد اس کے لئے ہے جو ان کے قائم مقام بنے۔ اور چونکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ارض فدک سے اپنے اوپر بھی خرچ فرماتے تھے اور اپنی عیال کے لئے سالانہ قوت بھی اس سے لیتے تھے اور باقی کو آپ مصرف فئی میں صرف فرمادیتے تھے، اب جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بعد خلافت اور قائم مقامی کی نوبت حضرت عثمان کو پہنچی تو اس ارض فدک میں ان کا بھی استحقاق ہوا وہ اسمیں سے اپنے اوپر خرچ کرسکتے تھے لیکن وہ چونکہ اپنے ذاتی تمول کیوجہ سے اس سے مستغنی تھے اس لئے انہوں نے اس کی آمدنی کو اپنے اقرباء کے لئے روا سمجھا۔ [2] مکتبہ خلیلیہ سہارنپور نے شائع کیا ہے۔

[3] عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ مدینہ منورہ کے گورنر رہے اور ان کے والد مصر کے گورنر تھے، اور دوسری جائدادیں بھی ہونگی اسلئے یہ مستبعد نہیں۔

جاءت فاطمة الى ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہما تطلب میراثها من النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال فقال ابو بکرؓ الخ یعنی حضرت سیدہ فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آئیں میراث لینے کے لئے تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی نبی کو کسی چیز کا مالک بناتا ہے تو پھر وہ اس کے لئے ہو جاتی ہے جو اس نبی کے بعد اس کا قائم مقام ہو، یعنی باعتبار انتظام و تولیت کے (بذل) اس حدیث میں حضرت فاطمہ کے صدیق اکبر سے طلب میراث کا ذکر ہے

## حضرت فاطمہؓ کی صدیق اکبرؓ سے ناراضگی اور ترک کلام اور اسکی توجیہ

یہاں ابو داؤد کی روایت میں تو صرف صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جواب مذکور ہے کہ انہوں نے حدیث سنا کر دینے سے انکار فرمادیا اور اس کے بعد کچھ نہیں، اور صحیح بخاری کتاب الجہاد باب فرض الخمس ص۴۳۵ میں اس کے بعد یہ زیادتی ہے فغضبت فاطمة بنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فهجرت ابابکر فلم تزل مهاجرته حتی توفیت الحدیث، یعنی حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس جواب سے ناراض ہوگئیں اور صدیق اکبر سے ترک کلام کرلیا آخر حیات تک، حضرت فاطمہ کے اس طرز پر ہجران مسلم کا اشکال مشہور ہے کہ ہجران مسلم حرام ہے، اس پر لامع اور حاشیۂ لامع میں حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفصیلی کلام فرمایا ہے اور پھر اخیر میں حضرت شیخ نے اپنی رائے بھی لکھی ہے، شراح حدیث نے اس اشکال کے مختلف جوابات دیئے ہیں، بعض شراح نے بنیادی طور پر ہجران مسلم کا جواب یہ دیا ہے کہ ہجران مسلم جو حرام ہے وہ تو یہ ہے کہ ان یلتقیا فلا یسلم احدهما علی صاحبه، کہ اتفاقاً جب ان دونوں کا کسی راستہ میں گذر ہو رہا ہو تو ایک دوسرے کو دیکھ کر اس سے منہ موڑ لے اور سلام و کلام سے اعراض کرے اور صرف ترک ملاقات، یعنی قصداً ملاقات کے لئے نہ جانا اور اس کو چھوڑ بیٹھنا یہ ممنوع نہیں، اور یہاں ان دونوں کے درمیان یہ ثابت نہیں کہ کسی موقع پر یہ دونوں حضرات جمع ہوئے ہوں اور پھر حضرت فاطمہ نے صدیق اکبر سے ترک سلام و کلام اور اعراض کیا ہو اور رہا مسئلہ ترک لقاء کا سو اس کا منشاء غضب اور ناراضگی نہیں ہے بلکہ اس کا منشاء انقباض طبعی ہے یہ جواب علامہ عینی نے مشہور شارح بخاری مہلب سے نقل کیا ہے، یہ جواب تو ہوا ترک کلام و ہجران کا، رہی بات ان کے غصہ کی جو کہ بخاری کی روایت میں مصرح ہے اس کا منشأ یہ ہے کہ ان کے نزدیک ابوبکر کا استدلال صحیح نہیں تھا کیونکہ فاطمہ کے نزدیک حدیث مؤول تھی اور وہ اس بارے میں تخصیص کی قائل تھیں اور ابوبکر قائل بالعموم تھے، عموم و خصوص سے مراد وہی فرق اور عدم فرق بین المنقولات وغیر المنقولات ہے کما تقدم فی شرح حدیث عمر، اور دوسرا جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ حضرت فاطمہ کے ہجران سے مراد جو بخاری کی روایت میں ہے — ترک کلام فی المال والمیراث ہے جیسا کہ عمر بن شبہ کی روایت میں ہے بطریق معمر فلم تکلمه فی ذلك المال، حافظ کہتے ہیں کہ ایسے ہی امام ترمذی نے اپنے بعض

مشایخ سے نقل کیا ہے کہ ترک کلام فی المیراث مراد ہے، اس جواب پر بعض شراح کو اشکال ہے کہ روایت میں غضبت کی تصریح ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترک کلام مطلقاً تھا لیکن یہ اشکال قوی نہیں اسلئے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ غصہ ہی کیوجہ سے تو دوبارہ میراث کا سوال نہیں کیا کہ اچھا امت دو ہم بھی آئندہ کبھی سوال نہیں کریں گے۔ اور ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ غضب اور ترک کلام وقتی طور پر تھا بعد میں صلح صفائی ہو گئی تھی، چنانچہ بیہقی نے روایت کیا بطریق شعبی کہ صدیق اکبر حضرت فاطمہ کی عیادت کے لئے ان کے دروازہ پر پہنچے اس پر حضرت علی نے فاطمہ سے کہا ھذا ابوبکر یستاذن علیک، کہ ابوبکر اندر آنے کی اجازت چاہ رہے ہیں۔ اس پر وہ بولیں کہ کیا آپ کے نزدیک یہ مناسب ہے کہ میں ان کو اجازت دیدوں، حضرت علی نے اس کا اثبات میں جواب دیا پس حضرت فاطمہ نے اجازت دیدی فدخل علیہا فترضاھا حتی رضیت کہ حضرت ابوبکر نے ان کے پاس جاکر ان کو راضی کرلیا اور منالیا، قال الحافظ وھو وان کان مرسلا فاسنادہ الی الشعبی صحیح وبہ یزول الاشکال فی تمادی فاطمۃ علیہا السلام علی ہجر ابی بکر، اس سب کے بعد حاشیۂ لامع میں شیخ نے اپنی رائے یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر مذکورہ بالا توجیہات کو نظر انداز بھی کر دیا جائے اور یہ تسلیم کرلیا جائے کہ حضرت فاطمہ کی ناراضگی اور ترک سلام وکلام میراث ہی کی وجہ سے تھا تب بھی کوئی — اشکال نہیں بلکہ یہ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا تصلب فی الدین ہے اور اپنے حق شرعی کا جو ان کے نزدیک شرعاً واجب وثابت ہے اس کا مطالبہ تھا اور یہ بات صحابہ کرام کے احوال سے معلوم ومعروف ہے کہ وہ امر دین میں بڑے پختہ کار اور مضبوط تھے، اور وہ اس میں لومۃ لائم کی کوئی پرواہ نہ کرتے تھے، چونکہ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ذہن میں یہ بات تھی کہ حدیث لا نورث عام نہیں لہذا میراث میں ان کا حق شرعی ثابت ہے اس لئے وہ اپنے حق شرعی کی طلب میں مُصر ہوئیں اور صدیق اکبر کے نہ دینے پر ناراض ہو گئیں، پس ان کی یہ ناراضگی خدانخواستہ کسی حرص اور طمع وطلب دنیا کے لحاظ سے نہ تھی، ان کا زہد وقناعت اور اعراض عن الدنیا تو اظہر من الشمس ہے بلکہ یہ ناراضگی ان کے نزدیک صدیق اکبرؓ کے حق شرعی کے انکار کی بنا پر تھی اھ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لایقتسم ورثتی دینارا، ماترکت بعد نفقۃ نسائی ومؤنۃ عاملی فھو صدقۃ۔

آپ فرمارہے ہیں کہ میرے ورثاء میرے مال کو بطریق میراث نہ لیں، اس لئے کہ میں جو کچھ چھوڑ کر جارہا ہوں وہ بعد نفقۂ ازواج — اور مؤنۃ عامل کے باقی سب صدقہ ہے۔

عامل کی تفسیر میں اختلاف ہے، فقیل المراد بہ الخلیفۃ، وقیل العامل علی الصدقۃ اوخادمہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی، قالہ المنذری۔

عن البختری قال سمعت حدیثا من رجل فاعجبنی فقلت اکتبہ لی، فاتی بہ مکتوبا مُذبّرا

ابوالبختری کہتے ہیں کہ میں نے ایک شخص سے ایک حدیث سنی تو مجھے وہ بہت پسند آئی اسلئے میں نے اس سے کہا

کہ یہ حدیث مجھ کو لکھ کر لادے، چنانچہ وہ اس حدیث کو لکھ کر لایا بہت عمدہ - آگے روایت میں اس حدیث کا بیان ہے، یہ وہی اختصام عباس وعلی کی حدیث ہے —— جو ہمارے یہاں اس باب کے شروع میں مفصلاً گذری، اور پھر بعد میں مختلف روایات میں اس کے قطعات گذر چکے، جس کے راوی مالک بن اوس بن الحدثان ہیں، اس روایت میں رجل مبہم سے یہی مراد ہیں۔

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنها قالت ان ازواج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم حین توفی الخ۔

اس روایت کا مضمون ہمارے یہاں باب کے بالکل شروع میں گذر چکا کہ ازواج مطہرات نے بھی صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اپنی میراث طلب کرنے کا ارادہ کیا تھا اور پھر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے حدیث یاد دلانے پر اپنا ارادہ انہوں نے ملتوی کر دیا تھا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

الحمد للہ تعالیٰ کہ باب فی صفایا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جو ایک طویل اور اہم باب تھا اسکی احادیث کی شرح اور بحث پوری ہوئی۔

## باب فی بیان مواضع قسم الخمس وسهم ذی القربیٰ

گذشتہ باب اور اس کی احادیث کا تعلق تو مال فیٔ سے تھا، اس باب کے اندر خمس غنیمت کا حکم اور یہ کہ وہ اب کن کن مصارف میں تقسیم کیا جائے گا بیان کر رہے ہیں۔

**تقسیم غنیمت کے بارے میں آیۃ کریمہ** مال غنیمت کی تقسیم کا طریقہ خود قرآن کریم میں منصوص ومصرح ہے، واعلموا انما غنمتم من شئ فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل

یعنی اولاً کل مال غنیمت کی تخمیس کی جائے یعنی اس کے برابر برابر پانچ حصے کئے جائیں اور پھر ایک حصہ کو ان مواقع میں جو اس آیت میں مذکور ہیں ان میں تقسیم کر دیا جائے اور باقی اربعۃ اخماس یہ ظاہر ہے کہ مجاہدین پر تقسیم کئے جائیں گے، اس آیت میں تقسیم خمس کے چھ مواضع مذکور ہیں، جس میں سب سے پہلے اللہ تعالیٰ کا نام ہے، اس کے بارے میں جمہور کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا تو سب کچھ ہی ہے، اللہ تعالیٰ کا نام یہاں تبرکاً مذکور ہے، امام نسائی نے اپنی سنن صغریٰ میں اس پوری آیت کریمہ کو ذکر کرنے کے بعد خود اس کی تشریح اپنے کلام سے فرمائی ہے، کافی مفصل کلام ہے انہوں نے اللہ تعالیٰ کے نام ذکر کرنے کی یہی وجہ بیان کی ہے، اور ایک بات اور لکھی ہے ولعلہ انما استفتح الکلام فی الفیٔ والخمس بذکر نفسہ لانہا اشرف الکسب ولم ینسب الصدقۃ الی نفسہ عز وجل لانہا اوساخ الناس یعنی اللہ تعالیٰ نے صدقہ کے مصارف جہاں بیان کئے ہیں وہاں شروع میں اپنا نام ذکر نہیں فرمایا بلکہ اس طرح فرمایا انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیہا

علیہا الخ، بخلاف غنیمت کے کہ وہ اشرف المکاسب میں سے ہے، اسلئے اس کی ابتدار اپنے نام سے فرمائی، اور صدقات چونکہ اوساخ الناس ہیں وہاں اللہ تعالیٰ نے اپنا نام ذکر نہیں فرمایا اور پھر آگے انہوں نے بعض علمار کا یہ مذہب نقل کیا ہے کہ ان کی رائے یہ ہے کہ غنیمت میں سے اللہ تعالیٰ کے نام کا بھی نکالا جائے اور پھر اس کو کعبۃ اللہ پر خرچ کر دیا جائے۔ الیٰ آخر ما ذکر، اس بعض سے مراد ابو العالیہ ہیں۔

**ترجمۃ الباب والے مسئلہ میں مذاہب ائمہ** اب اس کے بعد آپ ترجمۃ الباب سے متعلق خلاصہ کے طور پر سمجھئے وہ یہ کہ خمس غنیمت کے بارے میں ائمہ میں سے امام مالک کی رائے یہ ہے کہ اس کی تقسیم علی رأی الامام ہے، جملہ مصارف مذکورہ فی الآیۃ میں صرف کرنا ضروری نہیں البتہ ذوی القربیٰ کا حصہ ضرور لگایا جائے گا، اور شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ خمس غنیمت کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد بھی پانچ جگہ تقسیم کیا جائے گا چنانچہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا حصہ بھی نکالا جائے گا جس کو امام المسلمین وہاں صرف کرے جہاں خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صرف کرتے تھے، مصالح مسلمین میں، اور باقی چار حصے ان کو دیئے جائیں گے جو آیت میں مذکور ہیں، اور حنفیہ کا مسلک اس میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا حصہ آپ کی وفات سے ساقط ہوگیا، ایسے ہی سہم ذوی القربیٰ کے بارے میں بھی ان کی رائے یہی ہے کہ ان کو فقر کیوجہ سے دیا جاتا تھا، لہٰذا فقرار ذوی القربیٰ کو دیا جائے گا اغنیار کو نہیں، لہٰذا باقی تین جورہ گئے (یتامیٰ، مساکین۔ ابن السبیل) ان ہی میں اس کو تقسیم کیا جائے گا، اور ان تین کو بھی ان کے نزدیک مستحق ہونیکی حیثیت سے نہیں بلکہ مصرف ہونے کی حیثیت سے

---

**اشرف المکاسب کی بحث** [1] اس سلسلہ میں امام بخاری نے بھی کتاب البیوع میں ایک باب قائم فرمایا ہے "باب کسب الرجل وعملہ بیدہ، واخرج فیہ عن المقدام عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال ما اکل احد طعاما قط خیرا من ان یاکل من عمل یدہ وان نبی اللہ داؤد کان یاکل من عمل یدیہ، وایضاً اخرج حدیث عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت لما استخلف ابو بکر الصدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لقد علم قومی ان حرفتی لم تکن تعجز عن مؤنۃ اھلی وشغلت بامر المسلمین فسیأکل آل ابی بکر من ھذا المال ویحترف للمسلمین فیہ (البخاری ص۲۷۸) وفی "الابواب والتراجم ص۲۳" عن الحافظ قد اختلف العلماء فی افضل المکاسب، قال الماوردی، اصول المکاسب الزراعۃ والتجارۃ والصنعۃ، والاشبہ بمذہب الشافعی ان اطیبہا التجارۃ قال والارجح عندی ان اطیبہا الزراعۃ لانہا اقرب الی التوکل، وتعقبہ النووی بحدیث المقدام، وان الصواب ان اطیب الکسب ما کان بعمل الید، قال فان کان زراعا فہو اطیب المکاسب لما یشتمل علیہ من کونہ عمل الید ولما فیہ من التوکل. الی آخر ما قال. قال الحافظ: وفوق ذلک من عمل الید ما یکتسب من اموال الکفار بالجہاد وھو مکسب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم واصحابہ وھو اشرف المکاسب لما فیہ من اعلاء کلمۃ اللہ تعالیٰ وخذلان کلمۃ اعدائہ. والنفع الاخروی، قال ومن لم یعمل بیدہ فالزراعۃ فی حقہ افضل. الی آخر ما فی الابواب والتراجم من اقوال الشراح فی ذلک وفیہ قلت وظاہر الترجمۃ الاشارۃ الی ترجیح الحرفۃ وبہ صرح العینی والقسطلانی. الی آخر ما فیہ، فارجع الیہ لو شئت التفصیل۔

دیا جاتا ہے، حتی لو صرف الی صنف واحد منہم جاز، امام نسائی نے بھی سہم ذوی القربیٰ کے بارے میں اپنی رائے یہی لکھی ہے جو حنفیہ کی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: وقد قیل انہ للفقیر منہم دون الغنی کالیتامی وابن السبیل وھواشبہ القولین بالصواب عندی، واللہ اعلم۔ اھ

نیز جاننا چاہیئے کہ تقسیم خمس میں ذوی القربیٰ کے مصداق میں بنو ہاشم کے ساتھ بنو المطلب بھی داخل ہیں جیسا کہ حدیث الباب میں اس کا ذکر آرہا ہے، البتہ مسئلہ زکاۃ میں بنو ہاشم کے ساتھ بنو المطلب کا داخل ہونا مختلف فیہ ہے وتقدم فی کتاب الزکاۃ۔

اخبرنی جبیر بن مطعم انہ جاء ھو وعثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہما یکلمان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی ما قسم من الخمس بین بنی ھاشم وبنی المطلب الخ۔

**مضمون حدیث** مضمون حدیث سے پہلے آپ یہ سمجھئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے خمس ذوی القربیٰ کو بنی ہاشم اور بنو المطلب دو کے درمیان تقسیم فرمایا تھا، اس پر حضرت، جبیر بن مطعم جو کہ نوفلی ہیں نوفل بن عبد مناف کی اولاد میں سے ہیں، اور حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو کہ عبشمی ہیں عبد شمس بن عبد مناف کی اولاد میں سے ہیں، یہ دونوں آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور یہ عرض کیا کہ آپ نے ہمارے بھائی بنو المطلب کے لئے خمس میں حصہ لگایا اور ہم دو کو کچھ نہیں عطا فرمایا حالانکہ جو قرابت بنو المطلب کی آپ سے ہے وہی بنو نوفل اور بنو عبد شمس کی بھی ہے[1] حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: انما بنو ھاشم وبنو المطلب شیٔ واحد اس روایت میں تو صرف یہی ہے اور آگے یہ آرہا ہے کہ آپ نے یہ فرمایا کہ بنو ہاشم اور بنو المطلب ہمیشہ جاہلیت میں بھی اور اسلام میں بھی ساتھ رہے ہیں، وانما نحن وھم شیٔ واحد وشبک بین اصابعہ، یعنی آپ نے اپنی انگلیوں میں انگلیاں داخل کرکے فرمایا کہ یہ دونوں قبیلے ہمیشہ اس طرح ساتھ رہے ہیں، آپ کے اس جواب کا حاصل یہ ہوا کہ یہ توصیح ہے کہ قرابت کے اعتبار سے چاروں خاندان برابر ہیں، لیکن بنو المطلب کو جو دیا گیا ہے وہ صرف قرابت کی بنا پر نہیں بلکہ قرابت مع النصر والاعانۃ کی بنا پر جو بنو المطلب میں پائی جاتی ہے، باقی دو میں مفقود ہے۔

آگے روایت میں یہ ہے۔ وکان ابوبکر یقسم الخمس نحو قسم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم غیر انہ لم یکن یعطی قربی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ما کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یعطیھم، قال فکان عمر بن الخطاب یعطیھم منہ وعثمان بعدہ۔

---

[1] حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے جد رابع عبد مناف کے چار بیٹے تھے، ہاشم، مطلب، نوفل، عبد شمس۔ لہٰذا یہ چار خاندان ہوئے، بنو ہاشم جس میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہیں، بنو المطلب، بنو نوفل، بنو عبد شمس۔ حضرت جبیر کا سلسلۂ نسب یہ ہے جبیر بن مطعم بن عدی بن نوفل بن عبد مناف حضرت عثمان کا یہ ہے عثمان بن عفان بن ابی العاص بن امیۃ بن عبد شمس (بذل مع زیادۃ)

یعنی ابو بکر بھی خمس کو اسی طرح تقسیم فرماتے تھے جس طرح حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، بس فرق یہ تھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تو ذوی القربیٰ کو ان کا حصہ عطا فرماتے تھے، لیکن حضرت ابو بکر نہیں دیتے تھے، اسی طرح عمر اور عثمان بھی حضورؐ کی طرح دیتے تھے۔

حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس عمل سے حنفیہ کی ذوی القربیٰ کے مسئلہ میں تائید ہوتی ہے کہ ان کا مستقل حصہ نہیں ہے بلکہ عند الحاجۃ والفقر، بذل میں لکھا ہے غالباً صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ان کو نہ دینا اسی بنا پر تھا کہ وہ ان کے زمانہ میں اغنیاء تھے، اور انہوں نے غیر ذوی القربیٰ کو احوج سمجھا ان سے اسی لئے ان کو دیا۔

والحدیث اخرجہ البخاری والنسائی وابن ماجہ مختصراً، قالہ المنذری۔

عن السدی فی ذی القربیٰ قال ھم بنو عبد المطلب

حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ تمام مطبوعہ اور قلمی نسخوں میں اسی طرح ہے۔ لیکن نسخہ مصریہ میں بجائے اس کے بنو المطلب ہے، اگر بنو المطلب[1] ہے اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ بنو ہاشم کے ساتھ اس میں صرف بنو المطلب شامل ہیں یعنی بنو نوفل اور بنو عبد شمس ذوی القربیٰ کے مصداق میں داخل نہیں، اور اگر یہاں روایت میں بنو عبد المطلب ہے تو چونکہ وہ تو بنو ہاشم سے بھی اخص ہے چہ جائیکہ بنو المطلب کو شامل ہو، اسلئے یوں کہا جائے گا کہ اس تفسیر سے مقصود حصر نہیں ہے۔

اخبرنا یزید بن ھرمز ان نجدۃ الحروری حین حج فی فتنۃ ابن الزبیر ارسل الی ابن عباس یسألہ عن سھم ذی القربیٰ ویقول لمن تراہ؟

**مضمون حدیث** حروری یعنی خارجی اور یہ نجدہ رئیس الخوارج تھا، عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے قتال کے سال میں جب اس نے حج کیا تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے پاس ایک قاصد بھیجکر سہم ذوی القربیٰ کے بارے میں سوال کیا کہ یہ کس کو ملنا چاہیئے آپ کی رائے کیا ہے؟ حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اقرباء کے لئے جیسا کہ خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم — ان کا حصہ لگاتے تھے۔ آگے ابن عباس فرمارہے ہیں کہ، ایک مرتبہ حضرت عمر نے اسی حصہ میں سے ہمیں کچھ پیش کیا تھا مگر ہم نے اس کو اپنے حق سے کم سمجھ کر اس کو رد کر دیا تھا۔

اس روایت سے ایک حیثیت سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے سہم ذوی القربیٰ کے سلسلہ میں وہ یہ کہ ان کا حق وحصہ عند الحاجۃ وبقدر الحاجۃ ہے تو حضرت عمر نے بقدر الحاجۃ پیش فرمایا ہوگا۔ اور ابن عباس کے طرز عمل سے شافعیہ وحنابلہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جن کے نزدیک ان کا حصہ مطلقاً ہر صورت میں واجب ہے۔

---

[1] بنو المطلب اور بنو عبد المطلب کے درمیان فرق ظاہر ہے کہ عبد المطلب ہو ابن ہاشم، والمطلب ہو اخو ہاشم ۱۲۔

یہ قتال ابن الزبیر کا واقعہ اور اس کا بیان کتاب الحج میں گذر چکا۔

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

عن عبد الرحمٰن بن ابی لیلی قال سمعت علیا رضی اللہ تعالیٰ عنہ یقول ولانی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم خمس الخمس فوضعتہ مواضعہ حیاۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم وحیاۃ ابی بکر وحیاۃ عمر الخ۔

## حضرت علی کی تولیۃ خمس الخمس میں

اس حدیث میں یہ ہے کہ خمس غنیمت میں جو حصہ ذوی القربی کا ہے خمس الخمس، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو حضرت علی کی تولیت میں دیدیا تھا یعنی ذوی القربی میں تقسیم کرنے کے لئے، آپ کی حیات میں بھی ایسا ہی رہا اور حضرات ابوبکر وعمر کی حیات میں بھی، یعنی ان دونوں نے بھی اپنے زمانۂ خلافت میں علی کی تولیت میں اسکو دے رکھا تھا۔ چنانچہ علی فرماتے ہیں کہ میں اس کو تقسیم کرتا رہا۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کی حیات میں بھی اور حضرات شیخین کی حیات میں بھی۔ آگے وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عمر نے مجھ کو بلایا اور مجھ سے فرمایا لو اپنا حصہ، میں نے کہا کہ میرا ارادہ نہیں ہے لینے کا، انہوں نے دوبارہ فرمایا اس پر میں نے عرض کیا کہ اس سال ہمیں اس سے استغناء حاصل ہے، چنانچہ انہوں نے اس کو پھر بیت المال میں داخل کردیا اس سے بھی مسلک احناف کی تائید ہوتی ہے کہ دیکھئے حضرت علی نے عدم حاجت کے وقت اس کو نہیں لیا۔

تنبیہ: حضرت علی کی اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت علی کو اس ذوی القربی کے حصہ کی تولیت حضورؐ اور حضرات شیخین دونوں کی طرف سے ملی تھی، اور اس سے پہلے جبیر بن مطعم کی روایتوں میں یہ گذر چکا کہ صدیق اکبر نے اپنی خلافت کے زمانہ میں ذوی القربی کو ان کا حصہ خمس میں نہیں دیا، فالحدیثان متعارضان ——— شیخ ابن الہمام نے اس تعارض کا جواب حافظ منذری سے یہ نقل کیا ہے، الصحیح حدیث جبیر وحدیث علی لایصح ——— پس صحیح یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور عمر فاروق وعثمان کی جانب سے تو علی کو متولی بنایا گیا تھا صدیق اکبر کی جانب سے نہیں بنایا گیا۔ (بذل)

اس کے بعد والی روایت علی میں بھی اسی طرح آ رہا ہے اس کو بھی یہی کہا جائے گا، اور اس میں یہ بھی آ رہا ہے کہ حتی

اذا کانت اٰخر سنۃ من سنی عمر فانہ اتاہ مال کثیر فعزل حقنا ثم ارسل الی، فقلت: بنا عنہ العام غنی- وبالمسلمین الیہ حاجۃ، یہ مضمون اس سے پہلی روایت میں بھی گذر چکا۔

آگے روایت میں یہ ہے: ثم لم یدعنی الیہ احد بعد عمر، فلقیۃ العباس بعد ما خرجت من عند عمر، فقال یا علی! حرمتنا الغداۃ شیئا لایرد علینا ابدا، وکان رجلا داھیا۔

حضرت علی فرما رہے ہیں کہ میرے ایک مرتبہ رد کرنے کے بعد پھر کسی نے مجھے اس کی طرف نہیں بلایا، حضرت عمر کے بعد

آگے یہ بھی ہے کہ جب میں حضرت عمر کی مجلس سے باہر نکل کر آیا تو میری ملاقات حضرت عباس سے ہوئی تو انہوں نے مجھ سے فرمایا اے علی! آج تو تم نے ہمارے حصہ سے ہمیں محروم کر ڈالا، اب کبھی ہمیں یہ نہیں ملے گا، حضرت علی کہتے ہیں کہ واقعی تھے حضرت عباس بڑے فہیم اور تجربہ کار۔

اخبرنی عبداللہ بن الحارث بن نوفل الهاشمی ان عبد المطلب بن ربیعة بن الحارث بن عبد المطلب اخبرہ ان اباہ ربیعة بن الحارث وعباس بن عبد المطلب قالا لعبد المطلب بن ربیعة وللفضل بن عباس ائتیا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقولا لہ یارسول اللہ قد بلغنا من السن ما تری واحببنا ان نتزوج الخ۔

**حدیث میں شادیوں کے مسائل سے متعلق ایک دلچسپ واقعہ**

یہ حدیث طویل ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ ربیعۃ بن الحارث کے بیٹے عبدالمطلب کہتے ہیں کہ مجھ سے میرے باپ ربیعہ نے، اور فضل بن عباس سے ان کے والد عباس نے یہ کہا کہ جاؤ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس، اور جا کر عرض کرنا کہ یارسول اللہ ہم دونوں کی جو عمر ہوگئی ہے وہ آپ دیکھ رہے ہیں (یعنی شادی کے قابل ہو چکے ہیں) اور اب ہم شادی کرنا چاہتے ہیں، اور آپ لوگوں میں سب سے زیادہ احسان اور صلہ رحمی کرنے والے ہیں، اور ہم دونوں کے باپوں کے پاس اتنا نہیں ہے کہ وہ ہماری طرف سے مہر کا انتظام کرسکیں لہذا آپ ہم دونوں کو صدقات وصول کرنے پر عامل بنا لیجئے جس طرح عمال اموال زکوٰۃ لاکر آپ کو پہنچاتے ہیں اسی طرح ہم بھی پہنچائیں گے، اور جو کچھ ہمارا حق ہوگا وہ ہمیں مل جایا کرے گا، یعنی عامل کی تنخواہ اور وظیفہ، یہ ربیعہ جن کے بیٹے عبدالمطلب ہیں آپ کے چچازاد بھائی ہیں اور حضرت عباس کا آپ کا چچا ہونا تو مشہور ہی ہے، تو گویا یہ عبدالمطلب آپ کے چچازاد بھائی کے بیٹے ہوئے اور فضل چچازاد بھائی۔ یہ قصہ ان دو ہی سے متعلق ہے، آگے روایت میں ہے، عبدالمطلب کہتے ہیں کہ جس مجلس میں ہماری یہ گفتگو اور مشورہ ہورہا تھا، وہاں علی بن ابی طالب اتفاق سے پہنچ گئے (جب ان کے علم میں وہ بات آئی جو یہاں مجلس میں چل رہی تھی)، تو اس پر وہ فرمانے لگے بخدا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تم میں سے کسی کو عامل علی الصدقہ نہیں بنائیں گے اس پر عبدالمطلب کے والد ربیعہ بولے کہ تم کو جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی دامادی ملی ہے ہم نے تو تم سے اس پر کبھی حسد کیا نہیں (مطلب یہ کہ پھر تمہیں کیوں ہمارے اس مشورہ سے پریشانی اور جلن ہو رہی ہے) فالقی علی رداءہ ثم اضطجع علیہ فقال انا ابوحسن القرم یعنی حضرت علی کو بھی ربیعہ کا یہ جملہ سن کر طیش آگیا اور اور اپنی چادر جو اوڑھ رہے تھے اس کو بچھا کر اس پر لیٹ گئے اور لیٹتے وقت فرمایا (تو میں بھی کہیں نہیں جاتا) میں بھی اپنے نام کا ابوحسن بہادر ہوں، واللہ میں یہاں سے نہیں ہٹوں گا جب تک تم دونوں کے بیٹے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب لے کر نہ آجائیں۔ (حور بمعنی جواب) عبدالمطلب کہتے ہیں کہ میں اور فضل دونوں مشورہ کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کی خدمت میں چلدیئے، جب ہم وہاں پہنچے تو ظہر کی نماز کھڑی ہو چکی تھی، ہم نے لوگوں کے ساتھ نماز پڑھی، نماز سے فارغ ہو کر میں اور فضل دونوں، باب حجرہ کی طرف گئے، اس دن حضرت زینب کی باری تھی اس لئے آپ ان کے یہاں تھے، غرضیکہ ہم آپ سے پہلے ہی دروازہ پر جاکر کھڑے ہو گئے، تھوڑی دیر میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف لے آئے، اور ہم دونوں میں سے ہر ایک کا کان پکڑ کر فرمایا کہ اپنے جی کی بات بتاؤ کہ کیا ہے (ہم خاموش رہے) پھر آپ اندر تشریف لے گئے اور اندر پہنچکر ہم دونوں کو بھی اندر آنے کی اجازت دیدی، ہم اندر چلے گئے، ہم دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو حضور سے عرض کرنے کو کہتا، غرضیکہ ہم دونوں میں سے کسی ایک نے راوی کو تعیین میں شک ہو رہا ہے۔ حضورؐ کے سامنے وہی بات رکھی جس کا ہمارے باپوں نے حکم کیا تھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہماری بات سن کر خاموش رہے اور اپنی نگاہ چھت کی طرف اٹھائے رہے (جیسے بعض مرتبہ سوچ میں آدمی کرتا ہے) جس میں کافی دیر ہو گئی، ہم سمجھے شاید کچھ جواب نہیں ملے گا (ہم کچھ مایوس سے ہوئے) یہاں تک کہ حضرت زینب کو ہم نے دیکھا جو ہمارے سامنے کی جانب میں پس پردہ تھیں وہ اپنے ہاتھ سے اشارہ کرنے لگیں جس کا مفہوم یہ تھا کہ جلدی نہ کرو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تمہارے ہی مسئلہ کا حل سوچ رہے ہیں، پھر کافی دیر بعد آپ نے سر اوپر سے نیچے کی طرف کیا اور فرمایا کہ ارے بھائی یہ صدقہ کا مال لوگوں کا میل کچیل ہے یہ محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) اور آل محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) کیلئے حلال نہیں (پھر آپ نے ان کے مسئلہ کا جو حل سوچا تھا اس کو فرمایا) اور فرمایا آپ نے کہ نوفل بن الحارث کو بلاؤ، پس نوفل سے آپ نے فرمایا کہ عبدالمطلب کا نکاح کردو، نوفل نے میرا نکاح کر دیا، اور فرمایا بلاؤ میرے پاس محمیہ بن جزء کو، راوی کہتا ہے کہ یہ محمیہ آپ کی جانب سے اخماس کے منتظم تھے، تو آپ نے فرمایا محمیہ سے کہ فضل کی شادی کردو اور پھر عامل سے یہ فرمایا کہ ان دونوں کی جانب سے خمس میں سے مہر ادا کردو۔

یہ جو اس حدیث کا آخری جملہ ہے اَصْدِقْ عنہما من الخمس اسی سے ترجمۃ الباب ثابت ہو رہا ہے، ایسے موقع پر شراح لکھا کرتے ہیں فیہ الترجمہ، مصنف کی غرض اس قصہ کو یہاں بیان کرنے سے یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خمس میں سے اپنے ذوی القربیٰ کا حصہ نکالتے تھے، کیونکہ عبدالمطلب بن ربیعہ اور فضل بن عباس دونوں ذوی القربیٰ میں سے ہیں، اس قصہ سے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ بیاہ شادی میں زیادہ فکر کی چیز وہ بس مہر (اور نفقہ) کا مسئلہ ہے اور تیسری چیز ولیمہ ہے جس کا ذکر آگے حضرت علی کے قصہ میں آرہا ہے۔ دوسرے لوازمات فضول ہیں۔

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

ان الحسین بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخبرہ ان علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کان لی شارف من نصیبی من المغنم یوم بدر وکان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اعطانی شارفا من الخمس یومئذ الخ

## حضرت علیؓ کے ولیمہ سے متعلق ایک واقعہ

یہ بھی ایک طویل قصہ ہے اسی قسم کا وہ یہ کہ حسین بن علی فرماتے ہیں کہ مجھ سے میرے والد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بیان کیا کہ میری ملک میں ایک جوان اونٹنی تھی جو جنگ بدر کے مال غنیمت میں سے مجھے ملی تھی اور ایک ایسی ہی اونٹنی اور تھی جو آپؐ نے مجھ کو حصہ خمس میں سے دی تھی (ترجمۃ الباب تو اسی سے ثابت ہوگیا آگے مصنف قصہ کی تکمیل کرتے ہیں) جب میرا ارادہ ہوا فاطمہ کو نکاح کے بعد اپنے یہاں لانے کا (جس کو رخصتی کہتے ہیں) تو ولیمہ کی تیاری میں میں نے یہ منصوبہ بنایا جس کو آگے بیان کر رہے ہیں، وہ یہ کہ میں نے ایک صوّاغ یعنی زرگر سے یہ وعدہ لیا کہ وہ میرے ساتھ جنگل جائے تاکہ ہم وہاں سے إذخر جمع کر کے لائیں اور صواغین کے ہاتھ اس کو فروخت کریں تاکہ اس کی آمدنی سے ولیمہ کا بندوبست ہو سکے، چنانچہ میں نے ایسا کیا کہ ان دونوں اونٹنیوں کو ایک انصاری کے گھر کے سامنے لاکر بٹھادیا اور خود میں ان اونٹنیوں پر باندھنے کے لئے پالان تھیلے اور رسیاں وغیرہ جمع کرنے کے لئے چلا گیا، جب میں وہ سب چیزیں جمع کر کے لایا تو دیکھتا کیا ہوں کہ میری ان دونوں اونٹنیوں کے کوہان کاٹ لئے گئے اور ان کے پہلوؤں سے گوشت بھی کاٹ لیا گیا، اور ان کی کلیجیاں نکال لی گئیں، مجھے یہ منظر دیکھ کر بے اختیار رونا آگیا، پھر میں نے پوچھا لوگوں سے کہ ایسا کس نے کیا ہے؟ انہوں نے کہا کہ حمزہ بن عبد المطلب نے کیا ہے، اور سامنے ایک گھر کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ وہ اسمیں ہیں بہت سے شراب پینے والوں کے ساتھ، اس مجلس میں ایک گانے والی نے ان کے اور ان کے اصحاب کے سامنے اپنے غناء میں یہ شعر پڑھ دیا ؎

الا یا حمزُ للشُرُف النِواء   وهن مُعقَّلات بالفناء

ضع السكين فى اللبات منها   وضرِّجهن حمزة بالدماء

جس کا ترجمہ یہ ہے کہ اے حمزہ دیکھو یہ سامنے جوان اور فربہ اونٹنیاں ہیں جو گھر کے سامنے بندھی ہوئی ہیں ان کے گلوں پر چھری چلاؤ اور ان کو خون میں لت پت کردو، شُرُف جمع ہے شارف کی بمعنی جوان اونٹنی، اور نِواء جمع ہے ناویہ کی یعنی فربہ، حضرت حمزہ گانے والی کا یہ شعر سنکر اپنی تلوار کی طرف لپکے اور یہ سب کام کر گذرے، حضرت علی فرماتے ہیں کہ یہ سب کچھ سنکر میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں گیا، اس وقت آپ کے پاس حضرت زید بن حارثہ تھے آپ نے میرے چہرہ کو دیکھ کر اندازہ لگالیا میری پریشانی کا اور پوچھا کہ کیا ہوا؟ میں نے عرض کیا یارسول اللہ آج جیسا ناگوار منظر میں نے پہلے کبھی نہیں دیکھا اور سارا واقعہ بیان کیا، اور میں نے یہ بھی بتلادیا کہ وہ ایک گھر میں مجلس ہو رہی ہے شراب نوشی کی اس میں ہیں (تحریم خمر سے پہلے کا واقعہ ہے) اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی چادر منگائی اور اس کو اوڑھ کر چل دیئے، میں اور زید آپ کے پیچھے پیچھے، یہاں تک کہ آپ اس گھر تک پہنچے جس میں حمزہ تھے آپ استیذان کے بعد اندر داخل ہوئے جہاں سب لوگ موجود تھے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حمزہ کو ملامت

کرنے لگے ان کی اس حرکت پر، حمزہ کا حال یہ تھا کہ وہ شراب کے نشہ میں مست تھے آنکھیں سرخ ہو رہی تھیں، اب حمزہ نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف تیز نگاہ سے دیکھنا شروع کیا، اور نشہ کے ایک خاص انداز میں پہلے تو حضور کے پاؤں کی طرف گھورتے رہے کچھ دیر بعد نظر ذرا اوپر اٹھائی اور آپ کے گھٹنوں کو گھورتے رہے، پھر نظر کچھ اور اوپر اٹھائی آپ کی ناف کے قریب تک، وہاں گھورتے رہے، اسی طرح پھر چہرہ کو گھورتے رہے، یہ گھورنا تو بالکل خاموشی کے ساتھ رہا، اور پھر اخیر میں بولے تیز لہجے میں وھل انتم الاعبید لابی کہ ارے تم سب میرے باپ کے غلام ہی تو ہو (چونکہ حمزہ کے باپ حضور کے بھی اور علی کے بھی دادا اور بڑے تھے، اور گویا سردار تھے، اور حمزہ ان سے بہ نسبت ان دو کے زیادہ قریب تھے اس لئے بطور فخر یہ جملہ کہا) علی کہتے ہیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سمجھ گئے کہ یہ تو مست ہیں (اور معاملہ گڑبڑ ہے) اسلئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الٹے پیروں لوٹ گئے (تاکہ کہیں دست درازی نہ کر بیٹھیں) اور غرضیکہ آپ وہاں سے نکل آئے اور ہم سب بھی آپ کے ساتھ۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم، قالہ المنذری۔

یہ قصہ ہمارے لئے بڑا قابل عبرت ہے کہ دو جہان کے سردار کی صاحبزادی کی رخصتی ہو رہی ہو جسکے ولیمہ کے انتظام کیلئے آپ کے داماد محترم جنگل سے گھاس اکٹھا کرتے پھریں، اور اس میں بھی پھر حسب منشا کامیابی نہ ہو۔

---

حدثنی عیاش بن عقبۃ الحضرمی عن الفضل بن الحسن الضمری ان ام الحکم اوضباعۃ ابنتی الزبیر بن عبد المطلب حدثتہ عن احداھما۔

**تحقیق سند** یہ سند محتاج تحقیق و تفتیش ہے، یہاں نسخے مختلف ہیں چنانچہ دو اختلاف دیکھئے۔ آئے ہمارے اس نسخے میں ان ام الحکم اوضباعۃ ہے اور ابن داسہ کے نسخہ میں (کمافی تعلیق الشیخ محمد عوامہ) اس کے بجائے۔ ان ابن ام الحکم اوضباعۃ ہے، اور دوسرا اختلاف اس کے بعد لفظ "حدثتہ" میں ہے ہمارے اس نسخہ میں بصیغۂ مؤنث ہے اور ایک دوسرے نسخہ میں کما علی الہامش "حدثہ" بصیغۂ مذکر ہے، یہ روایت ابوداؤد میں مکرر ہے دوبارہ مصنف اس حدیث کو کتاب الادب باب فی التسبیح عند النوم میں بھی لائے ہیں بعینہٖ اسی سند سے لیکن وہاں ابن داسہ کے نسخہ کی طرح ہے، ان ابن ام الحکم اوضباعۃ ابنتی الزبیر حدثہ عن احداھما، اور "تہذیب الکمال" میں حافظ مزی نے اپنی سند سے اس حدیث کو جب ذکر کیا تو اس میں بھی اسی طرح ہے، لہٰذا ترجیح ابن داسہ والے نسخہ کی روایت کو ہوگی اور اس صورت میں سند کا مطلب یہ ہوگا، فضل بن الحسن کہتے ہیں کہ مجھ سے ام الحکم کے بیٹے یا ضباعہ کے بیٹے نے بیان کیا، ان دونوں (ام الحکم وضباعہ) میں سے کسی ایک سے روایت کرتے ہوئے[1]۔ اور

---

[1] لہٰذا راوی بیٹا ہوا اور مروی عنہ اس کی ماں یا خالہ ۱۲

ہمارے موجودہ نسخہ کی صورت میں سند کا مفہوم یہ ہوگا کہ فضل بن الحسن کہتے ہیں کہ مجھ سے ام الحکم یا ضباعۃ کسی ایک نے روایت کیا دوسری سے، یعنی فضل کو شک ہو رہا ہے کہ میرا استاد اس حدیث میں ام الحکم ہے یا ضباعۃ اور بہر صورت ان میں سے ایک دوسری سے روایت کر رہی ہے، چونکہ صاحب عون المعبود کا بھی نسخہ یہی ہے اسلئے انہوں نے سند کی شرح اسی طرح کی ہے، لیکن اس نسخہ کو اگر اختیار کیا جائے تو اس میں معنی کے لحاظ سے یہ اشکال ہے کہ جب حضور کی خدمت میں جانے والی یہ دونوں بہنیں تھیں جیساکہ روایت میں تصریح ہے فذھبت انا واختی تو پھر ایک کے دوسرے سے روایت کرنے کی کیا وجہ؟ دونوں صاحب واقعہ ہیں نیز کتب رجال سے بھی ان میں سے ایک کا دوسری سے روایت کرنا ثابت نہیں، کما فی البذل۔ بخلاف نسخہ ثانیہ کے کہ وہ اس اشکال سے محفوظ ہے، مگر حضرت شیخ الہند نے اپنے حاشیہ میں ہمارے موجودہ نسخہ کی سند کی اس طرح توجیہ و تاویل فرمائی ہے جس پر یہ اشکال وارد نہیں ہوتا، حضرت شیخ الہند کی تاویل کا حاصل یہ ہے کہ عن احداھما بطور لب لباب کے بدل واقع ہو رہا ہے اپنے سابق سے کہ فضل بن الحسن روایت کرتے ہیں ان دو عورتوں میں سے کسی ایک سے، بدل قرار دینے کی صورت میں اوپر والا اشکال پیدا نہیں ہوتا، ہمارے حضرت سہارنپوری نے سند کا مفہوم تو یہی متعین فرمایا ہے جو نسخہ ابن داسہ والی سند کا ہے مگر اس میں یہ توضیح و تشریح نہیں ہے کہ ہماری یہ سند محتاج تاویل ہے یا نہیں، بلکہ اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ہمارے نسخہ کی عبارت کا مفہوم بھی وہی ہے جو دوسرے نسخہ کی عبارت کا ہے، والامر کمافی حاشیۃ شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ، وھذا جھد المقل فی شرح ہذا السند واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

مضمون حدیث واضح ہے کہ یہ دونوں اور تیسری حضرت فاطمہ خمس غنیمت میں سے خادم طلب کرنے کیلئے گئیں تھیں تو آپ نے عذر فرمادیا سبقکن یتامی بدر کہ یتامی بدر تم سے پہلے چونکہ طلب کرنے آگئے تھے اس لئے سارے غلام ان کو دیدیئے گئے اور یا مطلب یہ ہے کہ یتامی بدر استحقاق کے اعتبار سے تم پر مقدم اور راجح تھے اسلئے ان کو دے دیا یا دیا جائے گا، اس صورت میں حدیث حنفیہ کی مؤید ہوسکتی ہے کہ وہ اس مسئلہ میں ذوی القربیٰ کے حق کا مدار افتقار اور احتیاج پر رکھتے ہیں، پھر آپ نے ان تینوں کی دلجوئی اور تلافی میں خادم کا بدل، یعنی بدل معنوی تجویز فرمایا جو تسبیح فاطمہ کے نام سے معروف ہے۔

---

عن ابن اعبد قال قال علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ الا احدثك عنی وعن فاطمۃ الخ۔

اس حدیث اور پہلی حدیث کا مضمون تقریباً ایک ہی ہے، اس میں یہ ہے کہ حضرت علی نے فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے فرمایا کہ اپنے باپ کے پاس جاکر ایک خادم ان سے لے لو، اس پر وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس گئیں، الی آخر القصۃ۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم وابوداؤد والنسائی من حدیث عبدالرحمن بن ابی لیلی عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہذا الحدیث بنحوہ، ویجیئ ان شاء اللہ تعالیٰ فی کتاب الادب من کتابنا ھذا، قالہ المنذری۔

---

حدثنا محمد بن عیسی نا عنبسۃ بن عبدالواحد القرشی، قال ابوجعفر یعنی ابن عیسی ـــــ

کنا نقول انہ من الابدال قبل ان نسمع ان الابدال من الموالی۔
محمد بن عیسی استاد مصنف جن کی کنیت ابوجعفر ہے وہ اپنے استاد عنبسہ کے بارے میں کہہ رہے ہیں کہ ہم لوگ یہ سمجھتے تھے عنبسہ کے بارے میں کہ وہ ابدال کی جماعت میں سے ہیں قبل اس کے کہ ہم یہ سنیں کہ ابدال موالی میں سے ہوتے ہیں یعنی غلاموں میں سے۔
مطلب یہ ہے کہ عنبسہ تو موالی میں سے نہیں ہیں لہٰذا وہ ابدال میں سے بھی نہیں، لہٰذا ہمارا پہلا خیال غلط نکلا اختار ھذا یعنی شیخنا فی البذل، اور صاحب عون المعبود۔ نے موالی کو ممالیک کے معنی میں نہیں لیا بلکہ سادات کے معنی میں لیا یعنی مولی اعلی، اور عنبسہ قرشی ہیں سادات میں سے ہیں، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شروع میں تو یہ ہمارا گمان ہی گمان تھا بعد میں پھر وہ گمان یقین سے بدل گیا اور ہمیں ان کے ابدال میں سے ہونے کا یقین ہوگیا، ہذا المعنی عکس المعنی السابق۔

**ابدال واوتاد کا ثبوت احادیث سے** یہاں اس روایت کی سند میں ابدال کا ذکر آیا، ابدال کا ذکر ابوداؤد میں کتاب الفتن کے بعد باب فی ذکر المہدی میں بھی آیا ہے جس کے لفظ یہ ہیں
فاذا رأی الناس ذلک اتاہ ابدال الشام وعصائب اھل العراق فیبایعونہ جس کا مضمون یہ ہے کہ اخیر زمانہ میں جب امام مہدی کے ہاتھ پر مکہ مکرمہ میں حجر اسود اور مقام ابراہیم کے درمیان لوگ ان سے بیعت ہوں گے تو اس کے بعد ان کے مخالفین کا ایک لشکر اٹھے گا ملک شام سے جو ان سے لڑنے کے لئے جائے گا تو ان کو اللہ تعالیٰ راستہ ہی میں مکہ مدینہ کے درمیان زمین میں دھنسا دیں گے، جب لوگوں کو یہ معلوم ہوگا تو اس سے لوگوں کے دلوں میں ان کی بڑی وقعت بڑھے گی، چنانچہ عراق کے عُبّاد وزُہّاد اور ملک شام کے ابدال آکر ان کے ہاتھ پر بیعت ہوں گے، حضرت شیخ رحمہ اللہ کے حاشیۂ بذل میں ہے علامہ سیوطی سے نقل کیا ہے کہ صحاح ستہ میں ابدال کا ذکر کہیں نہیں ہے سوائے ابوداؤد کی اس روایت کے، واخرجہ الحاکم وصححہ، وورد فی غیر الصحاح ذکرہم فی عدۃ احادیث جمعہا فی مؤلف، حضرت شیخ نے اپنے اس حاشیہ میں ابدال کے بارے میں بہت سی کتب حدیث وتصوف ورجال تاریخ کے حوالے تحریر فرماتے ہیں[1] اس حاشیہ میں ہے کہ علامہ شامی کا بھی ایک رسالہ ہے جس کا نام ہے "اجابۃ الغوث ببیان حال النقباء والنجباء والابدال والاوتاد والغوث" اسی طرح علامہ سیوطی کی الحاوی للفتاوٰی میں ایک رسالہ ہے "الخبر الدال علی وجود القطب والاوتاد والنجباء والابدال" اور سیوطی نے التعقبات علی الموضوعات میں حدیث الابدال کے بارے میں لکھا ہے: صحیح وان شئت قلت متواتر۔اھ

حدثنی الدخیل بن ایاس بن نوح بن مُجّاعۃ عن ھلال بن سراج بن مجاعۃ عن ابیہ عن جدہ مجاعۃ انہ اتی النبی صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم یطلب دیۃ اخیہ قتلتہ بنوسدوس من بنی ذھل۔

[1] مجھ سے محب مکرم مولانا حکیم سعود صاحب (المعروف بہ حکیم اجمیری) نے ذکر کیا کہ میں نے بھی ابدال سے متعلق تقریباً ستر روایات جمع کی ہیں ۱۲

**مضمونِ حدیث** اس حدیث کے راوی مُجّاعہ بن مُرارہ ہیں جو یمامہ کے رہنے والے قبیلہ بنو حنیفہ سے تھے یہ صحابہ میں سے ہیں اپنی قوم کے سردار تھے۔ ان کے کافر بھائی کو بنو سدوس نے قتل کر دیا تھا تو اسکی دیت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے لینے آئے تھے، شاید بیت المال سے لینا مراد ہے، آپ نے فرمایا کہ اگر مشرک کی دیت ہوا کرتی تو میں تیرے بھائی کی دیت بھی دیدیتا۔ ہاں البتہ میں دیت کے عوض میں کچھ دوں گا یعنی ان کی تالیف قلب کے لئے کیونکہ یہ اپنی قوم کے رئیس تھے تاکہ ان کی قوم بھی اسلام کی طرف مائل ہو جائے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ مجاعہ اس طلب دیت کے وقت مشرف باسلام ہو چکے تھے (بذل) چنانچہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے لئے ایک تحریر لکھدی کہ مشرکین بنو ذہل کی غنیمت سے جب پہلے پہل خمس نکالا جاتے تو اس میں سے سو اونٹ ان کو دیئے جائیں، ان سو میں سے کچھ حصہ تو ان کو مل گیا اور کچھ باقی رہ گیا، اور ادھر یہ ہوا کہ بنو ذھل اسلام لے آئے، پھر صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کے زمانہ میں یہ مجاعہ ان کے پاس آئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تحریر لیکر، تو انہوں نے ان کو باقی دیت کے بارے میں لکھدیا بارہ ہزار صاع اس صدقہ سے جو ـــــ یمامہ سے وصول ہو، چار ہزار صاع گیہوں، چار ہزار جو اور چار ہزار تمر، اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تحریر جو آپ نے ان کو دی تھی وہ اس طرح ہے: بسم اللہ الرحمن الرحیم: هٰذا کتاب من محمد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لمجاعۃ بن مرارۃ من بنی سُلمٰی، انی اعطیتہ مئۃ من الابل من اول خمس یخرج من مشرکی بنی ذہل عُقبۃً من اخیہ۔

## باب ماجاء فی سهم الصفی

اس باب پر کلام "باب فی الصفایا" میں گذر چکا، اور صفی سے متعلق مسائل بھی، اس باب کی پہلی حدیث میں ہے۔ یختارہ قبل الخمس کہ آپ سہم صفی لیا کرتے تھے، خمس نکالنے سے پہلے، یعنی اصل غنیمت سے، بذل میں لکھا ہے کہ ہمارا مذہب بھی یہی ہے، لیکن اس کے بعد والی روایت میں آرہا ہے، والصفی یؤخذ لہ رأس من الخمس قبل کل شئ، یہ پہلی حدیث کے خلاف ہے، اور دفع تعارض ایسے ہو سکتا ہے کہ پہلی روایت میں قبل الخمس سے مراد قبل تقسیم الخمس لیا جائے، یعنی خمس میں سے سہم صفی لینے کے بعد اس کی تقسیم کیجاتی، فارتفع التعارض۔

باب کی تیسری حدیث یہ ہے، عن قتادۃ قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا غزا کان لہ سهم صاف الخ۔ اس روایت میں سہم صفی کے بارے میں یہ ہے کہ وہ آپ کے لئے اس وقت ہوتا تھا جبکہ آپ اس غزوہ میں خود شریک ہوں اور وہ آپ کا جو دوسرا حصہ ہوتا تھا غنیمت میں وہ مطلقاً تھا، غزوہ کے اندر آپ کی شرکت ہو یا نہ ہو لیکن اس باب کی جو آخری حدیث آرہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سہم صفی اور سہم غنیمت دونوں ہی عام تھے، یہ ساری بحث باب الصفایا میں گذر چکی۔

عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت كانت صفية من الصفي

یعنی آپ کی زوجہ محترمہ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آپ کو سہم صفی میں ملی تھی، یہ روایت آئندہ آنے والی مفصل روایت کے خلاف ہے، اور صحیح بات وہی ہے جو روایت مفصل میں آرہی ہے لہٰذا اس روایت کی تاویل یہ کیجائے کہ مراد من حیث المآل ہے اور وہ جو آئندہ روایت آرہی ہے اس میں اس طرح ہے: عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال جمع السبی بخیبر فجاء دحیۃ فقال یارسول اللہ اعطنی جاریۃ من السبی، قال اذھب فخذ جاریۃ فاخذ صفیۃ ابنۃ حیی الخ۔

## حضرت صفیہؓ آپؐ کے حصہ میں کیسے آئیں؟

یعنی خیبر کے قیدیوں کو جب جمع کیا گیا تو دحیہ کلبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ کی خدمت میں آئے اور آپ سے ان قیدیوں میں سے ایک باندی کی فرمائش کی، آپ نے ان کو اختیار دیدیا کہ ایک جاریہ لے لو، انہوں نے صفیہ کو لے لیا، تو ایک شخص آپ کی خدمت میں آئے اور عرض کیا یارسول اللہ آپ نے دحیہ کو صفیہ دیدی وہ تو بنو قریظہ اور بنو نضیر دونوں کی سردار ہے وہ دحیہ کے لئے مناسب نہیں آپ ہی کے لئے مناسب ہے، اس پر آپ نے دحیہ کو صفیہ کے ساتھ بلایا، اور آپ نے ان پر نظر ڈال کر فرمایا کہ کوئی دوسری جاریہ لیلو، اور پھر آپ نے حضرت صفیہ کو آزاد کر کے ان سے نکاح کرلیا۔

ان روایات میں سے ایک میں یہ بھی ہے صفیہ کے بارے میں وقد قتل زوجھا وکانت عروسًا، نیز یہ بھی ہے فخرج بھا حتی بلغنا سد الصھباء حلت فبنی بھا، یعنی خیبر سے واپسی میں جب آپ مقام سد الصہبار پر پہنچے تو وہ آپ کے لئے حلال ہوگئیں، اس سے طہارت من الحیض مراد ہے، یعنی استبرار حاصل ہوگیا، اسکے بعد آپ نے ان کیساتھ بنار کی (تخلیہ)

اور روایات الباب میں سے ایک میں یہ ہے کہ دحیہ کے حصہ میں ایک جاریہ جمیلہ آئی تھی فاشتراھا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بسبعۃ ارؤس، یعنی آپ ایک باندی کو سات باندیوں کے بدلہ میں خریدا، اس سے مراد یہ ہے کہ آپ نے دحیہ سے صفیہ کو لیکر ان کے بدلے میں سات باندیاں عطا کیں، اور یہ جو روایت میں آیا کہ ایک صحابی نے آپ سے آکر عرض کیا کہ وہ آپ ہی کے مناسب ہے دحیہ کے مناسب نہیں مطلب یہ ہے کہ اس کا دحیہ کے پاس جانا خلاف مصلحت ہے، اسلئے کہ صحابہ میں دحیہ جیسے بلکہ ان سے افضل بہت سے تھے اور یہ ایک عالیشان جاریہ تھیں تو دحیہ کے پاس ہونے سے دوسرے حضرات کو احساس ہوتا اور بتقاضائے بشریت تنافس کا یہ مقام تھا، اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس ہونے کی صورت میں کسی کو کوئی اشکال نہوتا۔

کہا گیا ہے کہ صفیہ کا نام حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اصطفار سے پہلے زینب تھا پھر جب وہ سہم صفی میں سے قرار دے دی گئیں تو ان کا نام صفیہ رکھدیا گیا، کذا فی البذل، لیکن عون المعبود میں امام نووی سے نقل کیا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ ان کا نام صفیہ پہلے ہی سے تھا۔

سمعت یزید بن عبد اللہ قال کنا بالمربد فجاء رجل اشعث الرأس بیدہ قطعۃ ادیم احمر فقلنا کانک من اهل البادیۃ۔

**مضمونِ حدیث** یہ اس باب کی آخری حدیث ہے جس کا ذکر ہمارے یہاں ابھی قریب میں آیا تھا، اس کا مضمون یہ ہے یزید بن عبد اللہ کہتے ہیں کہ ہم مقام مربد میں تھے (موضع بالبصرۃ) تو ایک شخص پراگندہ بالوں والا آیا جس کے ہاتھ میں سرخ چمڑے کا ایک ٹکڑا تھا (جس پر کچھ لکھا ہوا تھا) ہم نے اس سے کہا کہ تو دیہاتی معلوم ہوتا ہے اس نے کہاں ہاں، ہم نے کہا تیرے ہاتھ میں جو یہ ٹکڑا ہے ذرا ہمیں دے اس نے ہمیں دے دیا تو ہم نے دیکھا اس میں یہ لکھا ہوا تھا، من محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الی بنی زهیر بن اُقیش انکم ان شهدتم ان لا الٰہ الا اللہ وان محمدا رسول اللہ واقمتم الصلوٰۃ وآتیتم الزکاۃ وادیتم الخمس من المغنم وسهم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وسهم الصفی انتم آمنون بامان اللہ ورسولہ۔

آپ کی اس تحریر میں آپ کے دو حصوں کا ذکر ہے ایک سہم غنیمت اور دوسرا سہم صفی، اور ان دونوں کے بارے میں یہ ہے کہ اگر تم یہ دونوں ادا کرتے رہوگے (مع ان باقی امور کے جو تحریر میں مذکور ہیں) تو تم ہماری طرف سے امن میں ہو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے لئے دونوں حصے مطلقاً تھے، شرکت فی الغزوہ کی قید نہ تھی، سہم غنیمت کے بارے میں تو روایات میں بھی اتفاق ہے اور علماء کے مابین بھی لیکن سہم صفی کے بارے میں باب کے شروع میں جو حدیث گذری ہے وہ اس کے خلاف ہے، حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے اس آخری حدیث کے پیش نظر عدم تقیید کی ہے، اور گذشتہ باب میں یہ گذر چکا کہ حضرت نے بذل میں یہ لکھا ہے کہ کتب فقہ میں مجھے اس کی تصریح نہیں ملی۔

حدیث یزید بن عبد اللہ سکت علیہ المنذری وکتب الشیخ محمد عوامہ ان المزی عزاہ الی النسائی۔

## باب کیف کان اخراج الیہود من المدینۃ

**مختصر تاریخ متعلق بہ غزوات یہود** ترجمۃ الباب یعنی کیفیت اخراج یہود من المدینہ کے بارے میں آپ یہ سمجھئے کہ یہ یہود جن سے آپ کو غزوات کی نوبت آئی دو طرح کے تھے، بعض تو وہ تھے جو مدینہ سے باہر خیبر میں آباد تھے، یہ خیبر جو ایک بڑی بستی ہے مدینہ سے شمال مغرب میں تقریباً ڈیڑھ سو کیلومیٹر کے فاصلہ پر واقع ہے، اور بعض قبائل یہود وہ تھے جو مدینہ اور اس کے آس پاس میں پھیلے ہوئے تھے، اس لئے اولاً تو غزوہ کی نوبت آئی یہود مدینہ کے ساتھ جن کو مدینہ سے خارج کر دیا گیا یا قتل کر دیا گیا جس کی تفصیل آگے آرہی ہے، اور یہود خیبر سے قتال کی نوبت بعد میں آئی لیکن بعد الفتح ان کو وہاں سے نکالا نہیں گیا بلکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ان سے معاہدہ ہوگیا کہ جب مسلمان چاہیں گے نکال دیں گے۔

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہجرت فرما کر مدینہ منورہ پہنچے تو اس وقت وہاں کی آبادی جیسا کہ حدیث الباب میں آرہا ہے مخلوط تھی بین المسلمین والمشرکین والیہود، مشرکین کے دو مشہور قبیلے تھے اوس اور خزرج جن کا لقب ان کے مشرف باسلام ہونے کے بعد انصار ہوا، اور یہود کے تین بڑے قبیلے وہاں آباد تھے، بنو نضیر (جن کا شمار اشراف میں تھا) اور بنو قریظہ (جو کم درجہ کے سمجھے جاتے تھے) اور بنو قینقاع (عبداللہ بن سلام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قوم) آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مدینہ پہنچنے کے بعد اوائل ہجرت ہی میں یہود مدینہ سے معاہدہ فرمالیا تھا امن و امان قائم رکھنے کا۔ مگر یہ لوگ عہد شکنی کرتے رہے جس پر ان کے ساتھ قتال ہوتا رہا، چنانچہ سب سے پہلے عہد شکنی بنو قینقاع نے کی، یہ واقعہ شوال ۲ھ کا ہے، جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے قتال کا ارادہ فرمایا تو وہ لوگ مقابلہ سے بچکر قلعہ بند ہوگئے، آپ نے ان کا محاصرہ فرمایا، جب وہ محاصرہ سے تنگ آگئے تو وہ جلاوطنی منظور کرکے قلعہ سے نیچے اتر آئے اور ملک شام چلے گئے، اس کے بعد ۴ھ میں یہود بنو نضیر نے مسلمانوں کے ساتھ بدعہدی کی ان کی اس بدعہدی کا واقعہ آئندہ "باب فی خبر النضیر" میں متن میں آرہا ہے، چنانچہ ان سے مقابلہ کی نوبت آئی تو وہ بھی قلعہ بند ہوگئے حتی کہ عاجز ہو کر جلاوطنی منظور کی اور یہ لوگ مدینہ سے نکل کر خیبر میں جا بسے اور گویا خیبر یہود کا مرکز اور ان کی سازشوں کا اڈہ بن گیا، بنو قریظہ سے اس موقع پر مصالحت ہوگئی تھی، چنانچہ آگے روایت میں آرہا ہے عن ابن عمر ان یہود النضیر وقریظۃ حاربوا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فاجلی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بنی النضیر واقر قریظۃ۔ الحدیث یعنی اس موقع پر بنو قریظہ کو مدینہ میں برقرار رکھا گیا، لیکن ان لوگوں نے غزوۂ احزاب کے موقعہ پر مشرکین کا ساتھ دیا چنانچہ آپ نے غزوۂ احزاب سے فارغ ہو کر ۵ھ میں ان پر چڑھائی کی وہ بھی قلعہ بند ہوگئے اور انہوں نے مجبور ہو کر قبیلہ اوس کے مسلمانوں کو بیچ میں ڈال کر حضرت سعد بن معاذ الاوسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حکم بنایا، انہوں نے ان کے قتل کا فیصلہ دیا جس پر یہود بنو قریظہ کے مردوں کو جن کی تعداد روایات میں چارسو آتی ہے سب کو مدینہ منورہ میں قتل کیا گیا، اور یہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ بنو نضیر مدینہ سے اجڑ کر خیبر جا بسے تھے اور ہر وقت مسلمانوں کے خلاف سازشیں کرتے رہتے تھے یہاں تک کہ ۷ھ میں آپ نے ان پر خروج فرمایا مسلمانوں کو فتح ہوئی، غنیمت میں مسلمانوں کو بہت مال و دولت حاصل ہوئی، حضرت علی فاتح خیبر مشہور ہیں، باقی اس فتح میں ان کو وہاں سے نکالا نہیں گیا بلکہ معاہدہ ہو گیا کہ وہ وہیں ذمی بن کر رہیں گے، مزید برآں ان لوگوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے یہ گذارش کی کہ آپ حضرات کو تو اپنے دین کے کاموں ہی سے فرصت نہیں ہے آپ کا کام کاشتکاری نہیں ہے، ان زمینوں اور باغات کو ہمارے ہی حوالہ فرمادیں ہم ہی ان زمینوں میں کاشت کریں گے اور آپ کو تیار غلہ ملا کرے گا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے اس پر مزارعت کا معاملہ فرمالیا جس کو مخابرہ بھی کہتے ہیں، اور باغات کا بھی معاملہ کرلیا جس کو مساقاۃ کہتے ہیں یہ بہت بڑے

بڑے کھجوروں کے باغات تھے [1] اور ان سے اس وقت یہ طے ہوگیا کہ تم یہاں رہتے ہوئے کاشت وغیرہ کرتے رہو، جب مسلمان چاہیں گے تمہارا یہاں سے اخراج کردیں گے، حضرت صدیق اکبر کی خلافت تک تو وہ ہاں بستے رہے، حضرت عمر کی خلافت کا جب زمانہ آیا تو انہوں نے ان کو اریحاء اور تیماء کی طرف نکال دیا تھا جیساکہ آگے روایت میں آرہا ہے۔
شروع میں یہ مختصر تاریخ غزوات یہود کی اور ان کے ساتھ جہاد کی مجملاً لکھدی تاکہ آئندہ ابواب اور ان کی احادیث کے سمجھنے میں سہولت ہوجائے۔ واللہ تعالیٰ الموفق والمیسر۔

عن عبد الرحمٰن بن عبد اللہ بن کعب بن مالک عن ابیہ. وکان احد الثلاثۃ الذین تیب علیھم

عبد الرحمٰن اپنے باپ عبد اللہ بن کعب سے روایت کرتے ہیں، آگے روایت میں ہے: وکان احد الثلاثۃ ضمیر بظاہر عبد اللہ کی طرف لوٹ رہی ہے، مگر مراد وہ نہیں بلکہ ان کے باپ کعب بن مالک مراد ہیں (یہ امر قابل تنبیہ ہے ورنہ ظاہر عبارت سے خلاف واقعہ کا شبہ ہوتا ہے

## کعب بن الاشرف یہودی کے قتل کا قصہ

یہ کعب بن الاشرف یہود بنی قینقاع سے تھا بہت شان بان والا اور شاعر قسم کا آدمی تھا اور بڑا موذی تھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی اشعار میں ہجو کرتا تھا، اور کفار قریش کو مسلمانوں کے خلاف ابھارتا تھا، آگے راوی کہتا ہے کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو وہاں کی آبادی مخلوط تھی مسلمین اور مشرکین اور یہود سب ہی وہاں بستے تھے اور یہ یہودی حضور اور آپ کے اصحاب کو ایذاء پہنچاتے تھے، اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو عفو اور صبر کا حکم دیتے رہے، چنانچہ آپ ان کو درگذر فرماتے رہے۔ فلما ابیٰ کعب بن الاشرف ان ینزع عن اذی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم امر النبی

صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم سعد بن معاذ ان یبعث رھطا یقتلونہ فبعث محمد بن مسلمۃ۔

یعنی جب کعب بن الاشرف آپ کو اذیت پہنچانے سے کسی طرح باز نہ آیا تو آپ نے حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حکم فرمایا کہ ایک جماعت کو اس کے قتل کے لئے بھیجیں، چنانچہ انہوں نے محمد بن مسلمہ وغیرہ کو بھیجا۔ آگے روایت میں یہ ہے کہ جب کعب بن الاشرف کو قتل کردیا گیا جو ان کے ایک اہم آدمی کا قتل تھا تو اس پر یہود اور مشرکین سب گھبرا گئے اور چونکہ یہ قصہ ان کے قتل کا رات میں پیش آیا تھا اس لئے یہ لوگ علی الصباح حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پہنچے اور آپ سے جاکر شکایت کی کہ رات ہمارا فلاں آدمی ماردیا گیا ہے، تو آپ نے ان سے اس کی شرارتوں اور ایذاء رسانیوں کا ذکر فرمایا، پھر آپ نے ان کے سامنے معاہدہ کی بات رکھی، چنانچہ عہدنامہ لکھا گیا، روایت میں اتنا ہی ہے،

[1] چنانچہ ان باغات میں ایک باغ کا نام "کتیبہ" ہے جسکا ذکر "باب ماجاء فی حکم ارض خیبر" میں ایک روایت میں اسطرح ہے کہ امام مالک سے ان کے شاگرد نے پوچھا کہ کتیبہ کیا چیز ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ خیبر کا ایک باغ ہے جس میں چالیس ہزار کھجور کے درخت تھے۔

لیکن صرف اس سے ترجمۃ الباب سے مناسبت ظاہر نہیں ہوتی اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اس حدیث میں معاہدہ کا ذکر ہے یہی تو سبب بنا ان کے اخراج کا کہ چونکہ وہ اپنے معاہدہ پر قائم نہیں رہے اور نقض عہد کیا اسی پر ان سے قتال اور اخراج ہوا اس روایت میں یہ ہے کہ آپ نے قتل کعب کا حکم سعد بن معاذ کو دیا، حالانکہ اس سے پہلے کتاب الجہاد میں "باب فی العدو یؤتی علی غرۃ" میں یہ گذر چکا کہ آپ نے فرمایا: من لکعب بن الاشرف؟ فقام محمد بن مسلمۃ الحدیث بطولہ، جس میں اس کے قتل کی تفصیل مذکور ہے، اس اشکال کا جواب بظاہر وہاں گذر چکا ہوگا، وہ یہ کہ اصل تو وہی روایت ہے جو پہلے گذر چکی لیکن جب محمد بن مسلمہ قتل کے لئے تیار ہو گئے تو آپ نے چاہا کہ ان کے ساتھ چند آدمی اور کر دیئے جائیں چنانچہ سعد بن معاذ وغیرہ کو ان کے ساتھ بھیجدیا۔

یہ قتل کعب ربیع الاول ۳ھ میں پیش آیا، اور اس روایت میں یہ ہے کہ یہود کے ساتھ معاہدہ اس واقعہ کے بعد ہوا، اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ یہود کے ساتھ معاہدہ کی ابتداء ۳ھ سے ہے۔

وقد اخرج البخاری ومسلم وابوداؤد والنسائی قتل کعب بن الاشرف اتم من ہذا، وقد تقدم فی کتاب الجہاد، قالہ المنذری۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال لما اصاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم قریشا یوم بدر وقدم المدینۃ جمع الیہود فی سوق بنی قینقاع، فقال یا معشر یہود اسلموا قبل ان یصیبکم مثل ما اصاب قریشا۔

**مضمون حدیث** یعنی جب آپ نے جنگ بدر میں قریش پر فتح پائی اور بدر سے مدینہ واپس پہنچ گئے، تو آپ نے یہود کو جمع کیا اور فرمایا کہ تم لوگ اسلام لے آؤ قبل اس کے کہ تم پر وہ مصیبت آئے جو قریش پر آئی، اس پر انہوں نے آپ کو یہ جواب دیا کہ دیکھئے آپ کو یہ چیز دھوکہ میں نہ ڈالے کہ آپ نے اپنی قوم قریش کے چند افراد کو قتل کر ڈالا، کانوا اغماراً (یہ غُمر کی جمع ہے بمعنی ناتجربہ کار اور اناڑی) جو کہ اناڑی تھے، جنگ کرنا نہیں جانتے، فنون حرب سے واقف نہیں، آپ ہم سے قتال کر کے دیکھئے تو آپ پہچان جائیں گے کہ ہم یعنی یہود ہی الناس ہیں، اور آپ کو ابھی تک ہم جیسوں سے سابقہ نہیں پڑا اس پر یہ آیت نازل ہوئی "قل للذین کفروا ستغلبون وتحشرون الی جہنم"

حدثتنی بنت محیصۃ عن ابیہا محیصۃ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم قال من ظفرتم بہ من رجال یہود فاقتلوہ۔ یعنی ایک دن آپ نے یہ فرمایا کہ رجال یہود میں سے جو بھی ملے اسے قتل کر ڈالو، تو راوی حدیث یعنی محیصہ خود اپنے بارے میں کہتے ہیں کہ ایک یہودی شبیبہ نامی جو تجار یہود سے تھا اور ان محیصہ کا اس کے ساتھ رہن سہن اور لین دین بھی تھا (مگر چونکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد تھا اس لئے) محیصہ نے اس کو قتل کر دیا اور محیصہ کا بڑا بھائی حویصہ جو اس وقت تک اسلام نہیں لایا تھا اس کو اس پر بہت غصہ آیا، اور لگا محیصہ کی پٹائی کرنے اور کہتا تھا ای عدو اللہ اما واللہ لرب شحم فی بطنک من مالہ کہ اے اللہ کے دشمن تیرے

پیٹ میں بہت ساری چربی اسی کے مال سے پیدا ہوئی ہے جس کو تو نے قتل کر دیا۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال بینا نحن فی المسجد اذ خرج الینا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال انطلقوا الی یھود فخرجنا معہ حتی جئناھم۔

**مضمون حدیث** حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم بہت سے لوگ مسجد میں بیٹھے تھے، اچانک حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے ہماری طرف، پس فرمایا کہ چلو یہود کی طرف، ہم آپ کے ساتھ چل دیئے حتی کہ آپ ان کے یہاں پہنچے، آپ نے وہاں کھڑے ہو کر ان کو پکار کر فرمایا یا معشر یھود اسلموا تسلموا کہ اے یہودیو! اسلام لے آؤ تاکہ صحیح سالم رہو (ورنہ تمہاری خیر نہیں) انہوں نے یہ سنکر کہا قد بلغت یا ابا القاسم کہ آپ نے اپنی بات ہم تک پہنچا دی ہے، حضورؐ نے پھر یہی فرمایا، انہوں نے بھی پھر وہی اس کے جواب میں کہا، اس پر آپ نے فرمایا ذلك ارید کہ ہاں بس میں بھی یہی چاہتا تھا (کہ تم میری تبلیغ کا اقرار کر لو) اور اس کے بعد پھر آپ نے یہ فرمایا: جان لو کہ بلاشک یہ زمین اللہ اور اس کے رسول کی ہے، اور میں تم کو یہاں سے نکالنے کا ارادہ کر رہا ہوں، پس جو شخص تم میں سے اپنے مال کے بدلہ میں کچھ حاصل کر سکتا ہو۔ تو اس کو فروخت کر دے، یعنی جو مال تمہارا ایسا ہے کہ تم اٹھا کر لیجا سکتے ہو اس کو اٹھا کر لیجاؤ، اور جس کو اٹھا کر نہیں لیجا سکتے اور اس کا عوض تمہیں یہاں مل سکتا ہو یعنی کسی خریدار سے تو اس کو فروخت کر دو، اور اگر نہیں بیچو گے تو نقصان تم ہی اٹھاؤ گے اور یہ اچھی طرح جان لو کہ زمین تو ہماری ہے۔

بنو نضیر جو مسلمانوں کے محاصرہ پر قلعہ بند ہو گئے تھے تو وہ جلا وطنی کی شرط منظور کر کے نیچے اترے تھے اس طور پر کہ جو سامان قابل نقل ہے اس کو تم جس طرح بھی لیجا سکتے ہو لیجاؤ، زمین جو ہے وہ تو اللہ تعالیٰ کے رسول کے لئے ہو چکی ہے، چنانچہ انہوں نے منقولات کو منتقل کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی، دروازے اور چوکھٹے تک اتار کر ساتھ لیگئے اس آیت کریمہ میں اسی کی طرف اشارہ ہے "یُخْرِبُونَ بُیُوتَهُم بِأَیْدِیهِمْ وَأَیْدِی الْمُؤْمِنِینَ"،

**ایک اشکال وجواب** اس حدیث میں ظاہر یہ ہے کہ یہود بنو نضیر کا ذکر ہے، سیاق روایت سے یہی ظاہر ہوتا ہے اسلئے کہ نہ تو وہ خاص مدینہ کے اندر تھے اور نہ زیادہ فاصلہ پر تھے جس کیلئے لمبی چوڑی مسافت طے کرنی پڑے یا سواری کی ضرورت پڑے، مختصر سی مسافت تھی جہاں پیدل چل کر پہنچ گئے جیسا کہ روایت سے مستفاد ہو رہا ہے۔ لیکن اس پر۔ اشکال یہ ہوتا ہے کہ ان کا اجلاء تو ؁ھ میں ہوا تھا اور یہاں پر اس قصہ کے راوی حضرت ابوہریرہ ہیں جن کا اسلام ؁ھ میں ہے تو پھر ابوہریرہ کا خروج حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ کیسے ہو سکتا تھا، اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اس سے جملہ بنو نضیر مراد نہیں بلکہ ان میں سے بعض اور بقایا جو وہاں رہ گئے ہونگے اور یا پھر یہ کہا جائے کہ حدیث مرسل صحابی ہے، کما تقدم ھذا التوجیہ فی حدیث ذی الیدین۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

# باب فی خبر النضیر

ای فی بیان ما فعلوا بالنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم واصحابہ وما آل الیہ امرہم من اخراجہم واجلائہم من المدینۃ۔

اس باب میں مصنف نے وہ حدیث ذکر کی ہے جس میں بنو نضیر کے نقض عہد اور غداری کا ذکر ہے جس کے نتیجہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ نے ان پر چڑھائی کی، جس پر عاجز آکر وہ جلاوطنی کی شرط پر نیچے اترے اور مدینہ چھوڑ کر چلے گئے، مسلمانوں کے ساتھ انہوں نے کیسے غدر کرنا چاہا تھا اس کا بیان آگے آئے گا۔

عن رجل من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان کفار قریش کتبوا الی ابنِ اُبَیٍّ ومَنْ کان یعبد معہ الاوثان من الاوس والخزرج۔

**مضمونِ حدیث** یہ ہے کہ جنگ بدر سے پہلے کا واقعہ ہے کہ کفار قریش نے رأس المنافقین عبداللہ بن ابی جو کہ مشرکین میں سے تھا اور جو اس کے ساتھ دوسرے مشرک تھے اوس وخزرج میں سے، ان کو یہ لکھ کر بھیجا کہ تم نے ہمارے آدمی کو پناہ دی ہے اور اس کو اپنے یہاں ٹھہرایا ہے (یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) ہم تم کو خبردار کرتے ہیں کہ یا تو تم اس کے ساتھ قتال کرو یا اس کا وہاں سے اخراج کرو، ورنہ ہم قسم کھا کر کہتے ہیں کہ ہم سارے مکہ والے تم پر چڑھائی کردیں گے، تمہارے مقاتلین یعنی مردوں کو قتل کر ڈالیں گے اور تمہاری عورتوں کو اپنے لئے مباح کریں گے جب عبداللہ بن ابی کے پاس ان کی یہ تحریر اور دھمکی پہنچی تو وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ قتال کرنے کے لئے جمع ہونے لگے، جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس بات کی خبر ہوئی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان کے پاس تشریف لے گئے ملاقات کے لئے، جب آپ وہاں پہنچے تو آپ نے ان لوگوں کے سامنے یہ بات رکھی کہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ تمہارے پاس قریش کی حد درجہ کی وعید پہنچی ہے، دیکھو! یہ قریش تم کو اتنا نقصان نہیں پہنچا سکتے جتنا تم خود اپنے آپ کو نقصان پہنچانے کا ارادہ کر رہے ہو، پھر اگلے جملہ سے آپ نے اس کی تشریح فرمائی تریدون ان تقاتلوا ابناء کم واخوانکم کیا تم خود اپنے ہاتھ اپنی ہی اولاد اور بھائیوں کو قتل کرنا چاہتے ہو، مطلب یہ تھا کہ تم میں سے بعض کی اولاد اور بعض کے بھائی اور دوسرے اعزہ اسلام لاکر ہمارے ساتھ ہوگئے ہیں تو اس صورت میں مسلمانوں پر حملہ کرنا خود اپنے لوگوں پر حملہ کرنا ہے۔ آگے روایت میں ہے کہ جب ان لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی یہ تقریر سنی تو وہ سب لوگ جو قتال کیلئے مجتمع ہوگئے تھے منتشر ہوگئے اس ساری بات کی اطلاع کفار قریش کو بھی ہوگئی، تو اب کفار قریش نے دوبارہ تحریر لکھی اور یہ جنگ بدر کے بعد کی بات ہے، اور اس مرتبہ بجائے مشرکین کے یہود کی طرف وہ تحریر لکھی جس کا مضمون یہ ہے کہ بیشک تم ہتھیار والے ہو قلعوں والے ہو (ایسے ہو اور ویسے ہو) یا تو تم ہمارے آدمی کو قتل کردو ورنہ ہم تمہارا یہ کردیں گے وہ کردیں گے اور ہمارے درمیان اور تمہاری عورتوں کے پازیبوں کے درمیان

کوئی چیز حائل نہ رہے گی، یعنی ہم ان کی عصمت دری کریں گے۔ (خَدَم جمع خَدَمَة[1] کی یعنی پازیب جس کو راوی کہہ رہا ہے) وهی الخلاخیل فلما بلغ کتابهم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یعنی پس جب ان کی یہ تحریر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچی۔ یہاں پر یہ اشکال ہے کہ وہ تحریر تو یہود کے نام تھی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس کیسے پہنچی چنانچہ در منثور کی روایت میں ہے فلما بلغ کتابهم الیهود، جواب یہ ہے کہ تقدیر عبارت یہ ہے فلما بلغ خبر کتابهم، اصل کتاب مراد نہیں بلکہ اس کی خبر آگے روایت میں ہے۔ اجمعت بنو نضیر بالغدر فارسلوا الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اُخرُج الینا فی ثلاثین رجلا من اصحابک۔

## بنو نضیر کا آپؐ کیساتھ غدر و فتک کا قصد

یعنی یہود بنو نضیر نے کفار قریش کی اس وعید پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ غدر کا ارادہ کیا، یعنی آپ کے قتل کی خفیہ سازش دھوکہ دیکر، چنانچہ آپ کے سامنے بات رکھی گئی مذہب اسلام کو قبول کرنے نہ کرنے کی، وہ یہ کہ انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس یہ کہلوایا کہ تیس آدمیوں کو آپ لے کر چلیئے اور تیس آدمی ہمارے اَحبار علماء یہود نکلیں، اور کسی معین جگہ پر ملاقات کریں اور ہمارے احبار آپ کی بات سنیں، پس اگر انہوں نے آپ کی تصدیق کر دی اور آپ پر ایمان لے آتے تو ہم سب بھی آپ پر ایمان لے آئیں گے۔ مصنف نے یہ واقعہ اتنا ہی ذکر کیا، آگے کیا ہوا اس کو یہ کہہ کر چھوڑ دیا فقصّ خبرهم[1] یعنی راوی نے پورا قصہ بیان کیا، اس قصہ کو حضرت نے بذل میں سیوطی سے نقل کیا ہے وہ اس طرح کہ حسب قرارداد دونوں طرف سے تیس تیس نفر چلدیئے، یہ منظر دیکھ کر بعض یہود کو تردد ہوا کہ جب محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کیساتھ تیسؔ آدمی ہیں تو پھر تم ان تک کیسے پہنچ سکو گے، ان میں سے تو ہر ایک کا حال یہ ہے کہ وہ یہ چاہتا ہے کہ آپ سے پہلے میری موت آجائے، تو انھوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو یہ کہلا بھیجا کہ ہم سب مل کر ساٹھ آدمی ہو گئے، ساٹھ آدمیوں کے درمیان مسئلہ کیسے حل ہوگا، یعنی یہ بڑی جماعت ہو گئی اس میں سب کا ایک رائے پر متفق ہونا مشکل معلوم ہوتا ہے، لہذا آدمیوں کی تعداد میں کمی کرنی چاہیئے، بجائے تیس کے تین آپ لیں، تین ہم، چنانچہ پھر ایسا ہی ہوا صرف تین تین ہو گئے، لیکن ان خبیثوں نے خنجر اپنے ساتھ خفیہ طور پر لے لئے کہ فی الواقع مناظرہ مقصود نہیں تھا بلکہ دھوکہ سے قتل کرنا چاہتے تھے، اللہ تعالیٰ نے غیب سے آپ کی حمایت کی یہ صورت پیدا فرمائی کہ ایک یہودی عورت کا بھائی مسلمان تھا اس کو اپنے بھائی کی فکر ہوئی تو اس نے چپکے سے اپنے بھائی کے پاس یہود کی اس خفیہ سازش کی خبر پہنچا دی، اس کا بھائی فوراً دوڑا ہوا حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پہنچا اور آپ سے اس بارے میں سرگوشی کی، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ابھی تک یہود کے پاس پہنچے نہیں تھے اسلئے آپ لوٹ آئے، پھر اگلے دن آپ نے ان پر علی الصباح چڑھائی کردی جیسا کہ یہاں روایت میں ہے ــــــــ

---

[1] قصّ کی ضمیر راوی کی طرف راجع ہے، اور صاحب عون المعبود سے یہاں پر چوک ہوئی کہ انہوں نے اسکی ضمیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹائی۔ کذا فی البذل

فلما کان الغد غدا علیہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بالکتائب فحصرہم، سارے دن ان سے قتال ہوا اور پھر اگلے روز علی الصباح بنو قریظہ پر آپ نے چڑھائی کی، اور بنو نضیر جو قلعہ بند ہو گئے تھے ان کو اسی حال میں چھوڑا، اور بنو قریظہ کے سامنے آپ نے معاہدہ کی بات رکھی وہ معاہدہ کے لئے تیار ہو گئے، لہذا آپ وہاں سے لوٹ آئے اور اگلے روز پھر بنو نضیر کی طرف متوجہ ہو گئے قتال کے لئے، حتی نزلوا علی الجلاء فجلت بنو النضیر ای الی الشام وبعضہم الی خیبر، اور اپنا سامان اونٹوں پر لاد کر لے گئے، دروازے اور ان کی لکڑیاں تک۔ آگے راوی کہہ رہا ہے کہ: فکان نخل بنی النضیر لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خاصۃ، آگے جو روایت کا مضمون ہے وہ ہمارے یہاں پہلے گذر چکا۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان یہود النضیر وقریظۃ حاربوا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔ اس روایت کا مضمون ہمارے یہاں پہلے گذر چکا، اس روایت کے اخیر میں یہ ہے کہ مدینہ میں جتنے یہودی تھے بنی قینقاع (قوم عبداللہ بن سلام رضی اللہ تعالیٰ عنہ) اور یہود بنو حارثہ اور ہر اس یہودی کو جو مدینہ میں تھا آپ نے سب کو مدینہ سے نکالدیا۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی حکم ارض خیبر

**باب سے متعلق مباحث اربعہ مفیدہ** ترجمۃ الباب اور اس کی احادیث کو سمجھنے کے لئے بطور تمہید چند امور کا جاننا ضروری ہے (۱) آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہود خیبر کے ساتھ کیا معاملہ فرمایا، اور خیبر کو کیسے فتح کیا صلحاً یا عنوۃً (۲) فتح کے بعد ارض خیبر کو کیسے تقسیم فرمایا (۳) ارض مفتوحہ کا حکم کیا اس کی تقسیم ضروری ہے یا غیر ضروری (۴) ارض خیبر عشری ہے یا خراجی، کونسی زمین عشری ہوتی ہے اور کون سی خراجی، یہ سب اہم علمی مباحث ہیں اب ہم ان امور کو ترتیب وار بعون اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں وہو الموفق والمیسر۔

**بحث اول:** گذشتہ روایات کے ضمن میں یہ آچکا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جب اخراج الیہود من المدینہ سے فارغ ہو گئے تو پھر ۷ھ میں آپ خیبر کی طرف متوجہ ہوئے ان کے ساتھ قتال اور محاصرہ وغیرہ سب چیزوں کی نوبت آئی اور آخر کار اللہ تعالیٰ کے فضل سے مسلمانوں نے یہود کو زیر کر کے خیبر کو فتح کر لیا، اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ پورا خیبر عنوۃً فتح ہوا یا بعض صلحاً، اس کی بحث اس باب کی پہلی حدیث کے ذیل میں آرہی ہے۔

**بحث ثانی:** آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے نصف ارض خیبر کو مجاہدین کے درمیان تقسیم فرمایا، کتاب الجہاد میں مجمع بن جاریہ انصاری کی روایت گذر چکی، اور آگے یہاں بھی آرہی ہے اس میں تقسیم کی تفصیل اس طرح مذکور ہے کہ مجاہدین کی کل تعداد پندرہ سو تھی جس میں بارہ سو راجل اور تین سو فارس تھے، اور چونکہ فارس کا حصہ عند الحنفیہ دوگنا

ہوتا ہے اسلیئے تین سو فارس چھ سو راجل کے برابر ہوگئے بارہ اور چھ کل اٹھارہ ہوئے تو اس نصف ارض کو آپ نے اٹھارہ سہام پر تقسیم فرمایا، ہر سہم مشتمل تھا سو حصوں پر، اور جس روایت میں یہ آتا ہے کہ آپ نے ارض خیبر کو چھتیس سہام پر تقسیم فرمایا وہ بھی اپنی جگہ درست ہے یعنی مجموعۂ زمین کے اعتبار سے، اور نصف ارض کو آپ نے اپنی اور اپنی ازواج اور مصالح مسلمین کے لئے باقی رکھا۔

**بحث ثالث:** ارض مفتوحہ کی تقسیم عند الشافعی ضروری ہے اور امام مالک کی رائے یہ ہے کہ اس کو تقسیم نہیں کیا جائے گا، بلکہ ایقاف ضروری ہے یعنی اس کی آمدنی بیت المال میں رہے گی اور مصالح مسلمین میں اس کو صرف کیا جائے گا، اور حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کی تقسیم اور عدم تقسیم علی رأی الامام ہے اس کو دونوں کا اختیار ہے، اس میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل ایقاف اور ترک تقسیم تھا، اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے تقسیم اور عدم تقسیم دونوں کا ثبوت ہے، لہذا حنفیہ اور حنابلہ کے مسلک پر تو کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا، اسی طرح امام مالک کے مسلک پر بھی ـــ کوئی خاص اشکال نہیں کیونکہ آپؐ سے دونوں طرح ثابت ہے، البتہ حضرت امام شافعی کے مسلک پر اشکال ہوگا عمل عمرؓ سے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ لم یقسم عمر برضا الغانمین یعنی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس زمین کو تقسیم نہیں فرماتے تھے غانمین کی اجازت اور ان کی رضامندی سے، لیکن اس جواب پر اشکال ہے چنانچہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں: ولا یصح ان یقال انہ استطاب

---

لہ اور اگر فارس کے لئے تین سہام ہوتے کما قال الائمۃ الثلاثۃ والصاحبان، تو پھر اس کا مقتضی یہ تھا کہ ارض خیبر کو اکیس۲۱ سہام پر تقسیم کیا جاتا یہ بحث کتاب الجہاد میں گذر چکی ہے۔

ارض مفتوحہ کی تقسیم وترک تقسیم کی بحث | ۲ے ابن قیم فرماتے ہیں کہ جمہور صحابہ اور ان کے بعد ائمہ کی رائے یہ ہے کہ ارض مفتوحہ غنائم میں داخل ہی نہیں ہے، چنانچہ خلفاء راشدین کا طرز عمل یہی رہا ہے اسی لئے حضرت بلال اور ان کے اصحاب نے جب حضرت عمر سے مطالبہ کیا اس بات کا کہ وہ زمین جس کو انہوں نے عنوۃ فتح کیا ہے وهي ارض الشام وما حولها کہ اس کا خمس نکال کر باقی کو تقسیم کر دیجئے تو اس پر حضرت عمر نے فرمایا کہ خمس نکال کر باقی کو تقسیم کرنا مذہب اس میں داخل نہیں ہے اسلئے میں تو اس کو روک کر رکھوں گا تم اور سب مسلمانوں کی ضروریات کے لئے، لیکن اس کے بعد بھی حضرت بلال اور ان کے اصحاب نے تقسیم ہی پر اصرار کیا تو اس پر حضرت عمر نے فرمایا: اللهم اکفني بلالا وذويه، باقی تمام صحابہ کو حضرت عمر کی اس رائے سے اتفاق ہوا، پھر آگے ابن قیم نے حضرت عمر کی اس رائے کی بہت زیادہ تعریف اور اس کے ثمرات وفوائد لکھے، حضرت عمر کے اس طرز پر حضرت بلال وغیرہ بعض صحابہ کی ناگواری کی طرف اشارہ حضرت عمر کے کلام میں صحیح بخاری کی روایت میں بھی موجود ہے، اس کی ایک طویل حدیث میں ہے وایم اللہ انهم ليرون اني قد ظلمتهم الحديث۔ (بخاری کتاب الجہاد ص۴۳۳ باب اذا اسلم قوم في دار الحرب الخ) وفي الهداية اذا فتح الامام بلدا عنوة فهو بالخيار ان شاء قسمها بين المسلمين كما فعل عليه الصلاة والسلام بخيبر وان شاء اقر اهله ووضع الجزية عليهم وعلى اراضيهم الخراج كما فعل عمر رضي الله تعالى عنه بسواد العراق بموافقة من الصحابة، وفي العقار خلاف الشافعي، الى آخره. اھ من هامش البذل مختصرا۔

نفوسہم ودقفہابرضاہم فانہم قدنازعوہ فی ذلک وہویابی علیہم ودعاعلی بلال واصحابہ۔ یعنی حضرت بلال اوران کے بعض ساتھیوں کو حضرت عمر نے جب وہ فعل عمر پر راضی نہ ہوئے تو انہوں نے ان کو بددعا بھی دی۔

**بحث رابع**: زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے اعتبار سے جو تفصیل ہے وہ اس طرح ہے مزید تفصیل کیلئے مطولات کی طرف رجوع کیا جائے حضرت شیخ کے حاشیۂ بذل میں اس کے بارے میں بہت سی کتب کے حوالے اور کچھ عبارات درج ہیں۔

صاحب بدائع نے بھی اس پر تفصیل سے کلام فرمایا ہے

جاننا چاہیئے کہ ارض کی اولاً دو قسمیں ہیں، مفتوحہ اور غیر مفتوحہ، غیر مفتوحہ سے مراد وہ زمین جس کو فتح کرنے کی نوبت نہیں آئی بلکہ اس کے باشندگان خود بخود اسلام میں داخل ہوگئے جیسے ارض یمن ومدینہ وطائف وبحرین، یہ قسم ثانی زمین کی عشری ہے، اور قسم اول یعنی ارض مفتوحہ اس کی پھر دو قسمیں ہیں ارض عنوہ، وارض صلح، عنوۃ: جس کو قتال کے ذریعہ فتح کیا گیا ہو، جیسے ارض عراق ومصر وشام وخیبر، اور دوسری وہ ہے جس کو خراج معین پر صلح کرکے فتح کیا گیا ہو، جیسے ارض نجران[1]، اس قسم ثانی کا حکم یہ ہے کہ جس چیز پر ان سے صلح ہوئی بس وہی ان سے لیا جائے گا، وہی اس کا خراج ہے اور قسم اول یعنی ارض عنوہ اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کو غانمین کے درمیان تقسیم کردیا گیا ہو جیسے نصف ارض خیبر، اور دوسری وہ جس کو فتح کے بعد کفار سے نہ لیا گیا ہو بلکہ ان ہی پر چھوڑ دیا گیا ہو جیسے باقی نصف ارض خیبر اور اسی طرح ارض عراق[2] وغیرہ ان دو میں سے اول عشری ہے اور دوسری خراجی (ملخصاً من البدائع)

نیز بدائع میں لکھا ہے کہ تمام ارض عرب عشری ہے جس سے مراد ارض حجاز وتہامہ ویمن اور مکہ مکرمہ وطائف ہے، اور یہ زمین عشری اس لئے ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے بعد خلفاء راشدین نے ارض عرب سے خراج وصول نہیں کیا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ عشری ہے اس لئے کہ زمین احدی المؤنتین سے خالی نہیں ہوتی یا اس سے عشر وصول کیا جائے گا یا خراج۔

**اراضیٔ ہند عشری ہیں یا خراجی؟** یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ اراضیٔ ہند کیا ہیں عشری یا خراجی؟ اس کے بارے میں فتاویٰ رشیدیہ میں اس طرح ہے، مسئلہ: ہمارے یہاں کی ارضیات عشری ہیں یا خراجی یا

---

[1] نصاریٰ نجران سے مصالحت کپڑے کے دو ہزار جوڑوں پر ہوئی تھی جیسا کہ آگے "باب فی اخذ الجزیۃ" میں آرہا ہے صالح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اہل نجران علی الفی حلۃ، النصف فی صفر والنصف فی رجب یؤدونہا الی المسلمین الحدیث۔ [2] ایسے ہی مکہ مکرمہ کی زمین بھی، کیونکہ مکہ مکرمہ کو عنوۃ فتح کیا گیا اور اسکی زمین کو اسکے ارباب پر چھوڑ دیا گیا، غانمین میں تقسیم نہیں کیا گیا، لہٰذا قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ وہ خراجی ہو لیکن چونکہ خراج میں صغار یعنی ذلت کے معنی پائے جاتے ہیں جو مکہ کی شان کے خلاف ہے اسلئے اسکو خراجی نہیں قرار دیا گیا، ارض مکہ کے بارے میں آگے مستقل باب آرہا ہے

اور عملداری جائز ہے یا نہیں؟ الجواب: ارضیات ہند بعضی عشری ہیں بعضی خراجی، فقط واللہ تعالیٰ اعلم۔ رشید احمد عفی عنہ۔
نیز اس میں یہ سوال وجواب بھی مذکور ہے، مسئلہ: یہاں زمینوں میں سرکاری جمع ہے اور معافی بھی ہیں، لہٰذا ایسی زمینوں میں عشر ہے یا نہیں؟ الجواب: زمین معافی ہو یا اس میں مالگذاری سرکاری ہو، محصول بجائے خراج تو کافی ہے مگر بجائے عشر کافی نہیں ہوسکتا، پس اگر زمین عشری ہے تو عشر ادا کرنا جدا چاہئے، اور اگر خراجی ہے تو خراج اس کا مالگذاری سرکاری میں محسوب ہوسکتا ہے۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم۔

## حضرت گنگوہی کی رائے

حضرت گنگوہی کے جواب میں تو اجمال ہے کہ ہندوستان کی بعض زمینیں عشری ہیں اور بعض خراجی، اب یہ کہ کونسی عشری ہیں اور کونسی خراجی اس کے جاننے کے لئے دوسری کتب فتاوی کی طرف رجوع کرنا چاہئے، خود فتاوی رشیدیہ میں جو عشر وخراج کے مسائل مذکور ہیں اس سے بھی اس میں استفادہ ہوسکتا ہے آگے العرف الشذی سے حضرت گنگوہی کی مزید رائے آرہی ہے، فتاوی محمودیہ ج ۳ میں یہ سوال وجواب مختلف انداز میں مفصل ومجمل مختلف زمانوں کا لکھا ہوا موجود ہے، اس پورے مجموعہ ہی کو دیکھنے سے ہی بصیرت حاصل ہوسکتی ہے، بہرحال ایک جگہ (ص۸۳ میں) اسی سوال کے جواب میں کہ ہندوستان کی زمین عشری ہے یا خراجی اس طرح تحریر فرمایا ہے: جو زمینیں بادشاہ اسلام کے وقت سے مسلم کی ملک وقبضہ میں ہیں ان میں عشر ہے، نیز جو زمینیں اس وقت مسلم کی ملک وقبضہ میں ہیں اور کسی غیر مسلم سے منتقل ہوکر ملک مسلم میں آنا معلوم نہیں تو بنا بر استصحاب حال ان پر قبضہ مسلم مستمر مان کران کو بھی عشری قرار دیا جائے گا حکومت جو محصول لیتی ہے وہ خراج میں محسوب ہوسکتا ہے لیکن عشر کے حق میں محسوب نہیں ہوسکتا، فتاوی رشیدیہ حصہ سوم ص۵۵ میں اسکی تصریح موجود ہے۔

بعض علماء نے ہندوستان کے دارالحرب ہونے کی بنا پر یہاں کی زمینوں کو دونوں قسم کی مؤنتوں عشر وخراج سے مستثنیٰ کردیا ہے ........ حکومت اگر ارض عشریہ سے خراج وصول کرے تو یہ ناجائز ہے اور اس سے عشر ادا نہیں ہوگا کیونکہ حکومت مصرف زکوۃ نہیں، فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم حررہ العبد محمود گنگوہی عفا اللہ عنہ معین مفتی مظاہر علوم سہارنپور ۱۸؍۴؍ ۶۵ھ، الجواب صحیح سعید احمد غفرلہ مفتی مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور (فتاوی محمودیہ ص۸۴)

## مولانا انور شاہ صاحب کی رائے

اور حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے العرف الشذی ص۲۷۲ میں یہ تحریر ہے کہ اراضی ہند میں عشر واجب نہیں اس لئے کہ وہ دارالحرب کی اراضی ہیں ھکذا حصل لی من کتب الفقہ، اور آگے دارالحرب کی تعریف یہ فرمائی ہے کہ دارالحرب وہ مقام ہے کہ جس میں فصل الامور یعنی خصومات ومقدمات کا فیصلہ کفار کے ہاتھ میں ہو (یعنی کفار کے قانون کے موافق چاہے فیصلہ کرنے والے مسلمان ہوں) اور وہ جو بعض لوگوں نے دارالحرب کی تعریف یہ کی ہے کہ دارالحرب وہ ملک ہے جس میں مسلمانوں کو ادائے فرض صوم وصلوٰۃ سے روکا جاتا ہو، یہ صحیح نہیں اور اس تعریف کی کوئی اصل نہیں اور مولانا محمد علی تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی تصنیف میں

ذکر کیا ہے کہ اراضی ہند نہ عشری ہیں نہ خراجی، بلکہ اراضی حوزہ ہیں یعنی آراضی بیت المال والمملکۃ، اور میں نے سنا ہے کہ مولانا گنگوہی مرحوم نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ جس شخص کی ملک میں اس وقت جو زمین ہے اور اس شخص کے علم میں یہ بات نہیں کہ اس کی یہ زمین کفار کی طرف سے منتقل ہو کر آئی ہے تو اس پر عشر واجب ہے اھ[۱]، اس موضوع پر ایک مستقل تصنیف شیخ جلال الدین تھانیسری رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ہے چنانچہ فتاوی محمودیہ ص۴۵ میں ایک سائل کا سوال ہے: اراضی ہند کی عشری وغیر عشری ہونے کی تحقیق فرمائیں، علماء نے اس مسئلہ کو ایسا الجھا دیا ہے کہ مسئلہ کا کوئی رخ واضح نظر نہیں آتا، الجواب: حامداً ومصلیاً: علماء نے تو بہت سلجھایا ہے، آج نہیں کئی سو سال پہلے شیخ جلال الدین تھانیسری رحمۃ اللہ علیہ نے جو خلیفہ خاص تھے حضرت شیخ عبدالقدوس رحمۃ اللہ علیہ کے اس مسئلہ پر مستقل رسالہ اپنے وقت میں تصنیف فرمایا جس کا نام رسالہ اراضی ہند ہے، اس میں زمینوں کے اقسام اور ان کے احکام تفصیلاً بیان کئے ہیں، موجودہ دور میں بھی مختلف رسائل لکھے گئے الخ. مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنی تصنیف "اسلام کا اقتصادی نظام" کے اخیر میں اس مسئلہ پر کسی قدر تفصیل سے لکھا ہے، بہت سے علماء اور فتاوی کی عبارتیں اس میں درج ہیں۔

اب ان تمہیدی[۲] امور کے جاننے کے بعد حدیث الباب کو لیجئے۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قاتل اھل خیبر فغلب علی الارض والنخل والجأھم الی قصرھم فصالحوہ علی ان لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الصفراء والبیضاء والحلقۃ، ولھم ما حملت رکابھم۔

## غزوۂ خیبر کا بیان

اس حدیث میں غزوۂ خیبر اور فتح خیبر کا بیان ہے، حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرما رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اہل خیبر کے ساتھ قتال کیا، اور ان کی زمینوں اور باغات پر غلبہ پالیا اور ان کو مجبور کر دیا قلعہ بند ہونے پر، قلعہ میں محصور ہونے کے بعد انہوں نے آپ سے ان شرائط پر مصالحت کی کہ جو کچھ ہمارے پاس سونا چاندی اور اسلحہ ہے وہ مسلمانوں کے لئے ہے اور ان کے لئے وہ سامان ہوگا جس کو وہ منتقل کر سکیں اس طور پر یہ صلح ہوئی کہ کسی چیز کو (سونا چاندی وغیرہ) چھپائیں گے نہیں اور اس کو غائب نہیں کریں گے، اور اگر انہوں

---

[۱] اس کے بعد یہ ہے مختصراً عرض یہ ہے کہ جو زمین ملک مسلم نہ ہو جیسا کہ خاتمۂ زمینداری کے بعد سے یہاں کی زمینوں کا حال ہے ایمیں عشر واجب نہیں. فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ [۲] اس سے معلوم ہوا کہ یہ باب بہت اہم ہے اسی لئے اسکے واسطے اتنی لمبی تمہید کی ضرورت پیش آئی، دراصل یہ کتاب الخراج والفیٔ ساری ہی بہت مشکل اور اہم ہے اسکے سمجھنے کیلئے بندہ کو بہت محنت کرنی پڑی، احقر کی تو بساط ہی کیا ہے، حضرت مولانا تھانوی نور اللہ تعالیٰ مرقدہ نے سورۂ حشر کی ان آیات کی تفسیر کے بعد جن میں اموال فیٔ کا حکم مذکور ہے یہی تحریر فرمایا ہے چنانچہ حضرتؒ تحریر فرماتے ہیں: یہ مقام مثل سورۂ براۃ کے احقر کو بہت دشوار معلوم ہوا تھا سیراحادیث وکتب فقہ کی مراجعت کے بعد غایت جدّ وجہد سے جو سمجھ میں آیا وہ لکھا گیا یہاں بھی عرض ہے کہ اگر اس سے احسن اور اتقن تفسیر ممکن ہو تو اس کو ترجیح دیجائے اھ ص۱۲۳ ج ۱۱

نے ایسا کیا تو پھر ان کے لئے کوئی عہد اور ذمہ نہ ہوگا. فغیبوا مسکا لحیی بن اخطب قد کان قتل قبل خیبر کان احتملہ معہم یوم بنی النضیر حین اجلیت النضیر فیہ حلیہم، یعنی انہوں نے خلاف معاہدہ حیی بن اخطب کا چمڑہ کا مشکیزہ جس میں ان کے زیورات اور سونا چاندی تھے اس کو غائب کر دیا، لکھا ہے کہ اس کے اندر دس ہزار دینار کے بقدر سونا تھا، یہ حیی بن اخطب حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا باپ ہی تو ہے بنو قریظہ کا سردار، تو چونکہ اپنی قوم کا چودھری تھا اسی لئے غالباً پوری قوم کے زیورات وغیرہ اس کے پاس محفوظ ہوں گے، راوی کہہ رہا ہے کہ یہ ابن اخطب خیبر سے پہلے ہی مارا گیا تھا، چونکہ بنو قریظہ میں سے تھا اسی لئے ان کے ساتھ ۵ھ میں قتل ہوگیا ہوگا، جنگ بنو نضیر جو اس سے ایک سال پہلے ہوئی ہے جب ان کا اجلاء کیا جارہا تھا اس وقت اس نے وہ مشکیزہ اٹھالیا تھا، روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے سعیہ (اسم یہودی) سے دریافت فرمایا کہ حیی بن اخطب والا مشکیزہ کہاں ہے؟ تو اس نے کہا اذھبتہ الحروب والنفقات، یعنی لڑائیوں اور دوسری ضروریات میں خرچ ہوگیا لیکن بعد میں وہ مل گیا تھا جیسا کہ روایت میں مذکور ہے. فقتل ابن ابی الحقیق، یعنی آپ نے ابن ابی الحقیق (جو کہ قبیلہ بنو نضیر کے سرداروں میں سے تھا اور حضرت صفیہ کا سابق شوہر بھی یہی تھا) اس کو تو قتل کیا اور ان کی عورتوں اور بچوں کو قید کیا، پھر جب ان یہود خیبر کے مردوں کے اخراج کا آپ نے ارادہ فرمایا تو انہوں نے کہا: یا محمد دعنا نعمل فی ھذہ الارض، یہ مضمون ہمارے یہاں کہیں گذر چکا یعنی یہود خیبر نے آپ سے بڑی لجاجت کیساتھ عرض کیا کہ بیشک اب ان سب زمینوں کے آپ مالک ہیں لیکن کاشتکاری آپ لوگوں کے بس کی نہیں ہے آپ ہمیں یہاں ٹھہرنے کی اجازت دیں تاکہ ان زمینوں میں کھیتی اور باغات کی خدمت ہم کریں اور ان کی پیداوار میں سے نصف ہماری ہو جائے اور نصف آپ کی، آپ نے ان کی اس رائے کو اس شرط کے ساتھ کہ جب ہم چاہیں گے تمہارا یہاں سے اخراج کردینگے منظور فرمالیا۔ وکان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یعطی کل امرأۃ من نسائہ ثمانین وسقا من تمر وعشرین وسقا من شعیر، یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم غنائم خیبر کے خمس سے اپنی ہر زوجہ کو سالانہ نفقہ اسّی وسق تمر اور بیس وسق شعیر عطا فرماتے تھے، اور اگلی روایت میں سّو وسق تمر کا ذکر ہے، تو ہو سکتا ہے شروع میں ثمانین ہو اور بعد میں ایک سّو کر دیا ہو، اور یا یہ کہیئے کہ احد العددین کا ذکر بالتخمین (تقریبی) اور دوسرے کا بالتحقیق ہے، یا یہ کہ کسی سال یہ مقدار اور کسی سال وہ مقدار، پیداوار کی کمی زیادتی کے لحاظ سے۔

**خیبر کی فتح عنوۃً ہے یا صلحاً** اس روایت کے شروع میں تصریح ہے اہل خیبر کے ساتھ قتال کی اور یہ کہ انہوں نے مجبور ہو کر آپ سے مصالحت کی، حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ اس کو فتح صلحاً نہیں کہا جائے گا گو صورۃً لفظ صلح مذکور ہے، حقیقۃً یہ بھی فتح عنوۃً ہی ہے، میں کہتا ہوں ویسے مسئلہ فی نفسہ مختلف فیہ ہے آگے ایک روایت میں تصریح آرہی ہے، عن ابن شھاب ان خیبر کان بعضھا عنوۃ وبعضھا صلحا والکتیبۃ اکثرھا عنوۃ وفیھا صلح اور ایک روایت میں آگے صرف عنوۃً بھی آرہا ہے اسی لئے ایک جماعت امام طحاوی، امام شافعی

اور بیہقی کی رائے یہی ہے یعنی بعضہا صلحاً و بعضہا عنوۃً اور پھر اس پر ایک اختلافی مسئلہ بھی متفرع ہے وہ یہ کہ حضرت امام شافعی کے نزدیک ارض مفتوحہ عنوۃ کی تقسیم ضروری ہے حالانکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے صرف نصف ارض خیبر کو تقسیم فرمایا، تو اس کا جواب امام شافعی یہی دیتے ہیں کہ جو نصف خیبر عنوۃ فتح ہوا تھا اس کو آپ نے تقسیم فرمادیا اور نصف باقی جو صلحاً فتح ہوا تھا وہ مال فئ ہوا اس کو آپ نے تقسیم نہیں کیا، اور حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک ارض مفتوحہ کی تقسیم ہی ضروری نہیں وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اسی فعل سے استدلال کرتے ہیں: وقد تقدم ہذا الاختلاف فی اول الباب۔ وھو البحث الثالث، حضرت نے بعضہا صلحا پر لکھا ہے لعل المراد بالصلح علی ان یخرجہم (متی شاء لا فی الحال) ویحقن دماءہم ولیس ہذا بالصلح الاصطلاحی بل ہو ایضاً فتح عنوۃ، اس پر حضرت شیخ حاشیہ بذل میں لکھتے ہیں: وبہ جزم ابن القیم فی الہدی وتبعہ ابن الہمام فی الفتح ۳۰۳ مختصراً۔

عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان عمر قال یا ایہا الناس ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان عامل یہود خیبر علی ان نخرجہم اذا شئنا، ومن کان لہ مال فلیلحق بہ فانی مخرج یہود فاخرجہم۔

**مضمون حدیث** یعنی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے زمانۂ خلافت میں ایک روز یہ اعلان کیا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہود خیبر سے یہ معاملہ کیا تھا کہ جب ہم چاہیں گے تم کو نکالدیں گے حضرت عمر فرماتے ہیں: میں اب یہود کو نکال رہا ہوں لہذا جس شخص کی زمین یا باغ کسی یہودی کے پاس ہو تو وہ اس کو جاکر اس سے لے لے اور اپنی چیز کو سنبھال لے، چنانچہ اس اعلان کے بعد حضرت عمر نے ان کا اخراج فرمادیا، اور اس کے بعد والی روایت میں یہ بھی آرہا ہے کہ حضرت عمر نے ازواج مطہرات کے پاس ایک مستقل آدمی بھیجا کہ تم میں سے جو یہ چاہے کہ جتنی مقدار غلہ اور تمر کی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس کو عطا فرماتے تھے وہ میں اس کے پاس بھیج دیا کروں اور جو یہ چاہے کہ اس کے بقدر کاشت کی زمین اور کھجوروں کے درخت اس کو دیدوں تو میں ایسا کردوں، اس پر بعض نے تو اَوْساق غلّہ وتمر کو اختیار کیا اور بعض نے زمین کو، وکانت عائشۃ منہا ای ممن اخذ الارض والنخل۔

اگلی روایت میں آرہا ہے: وکان التمر یقسم علی السہمان من نصف خیبر ویاخذ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخمس۔ یعنی نصف خیبر کی تمور کی تقسیم حسب حصص ہوتی تھی، اور آپ بھی اپنا حصہ ایک خمس لیتے تھے اس نصف خیبر سے مراد وہ نصف ہے جس کو آپ نے غانمین کے درمیان تقسیم نہیں کیا تھا بلکہ اپنے نوائب کے لئے رکھ چھوڑا تھا اور جو نصف تقسیم کردیا تھا وہ تو ظاہر ہے کہ غانمین کی ملک ہوگیا، نیز اس تقسیم سے مراد تقسیم فی مصارف الفئ ہے نہ کہ تقسیم علی الغانمین کیونکہ یہ نصف مال فئ تھا (علی قول) والحدیث اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

---

[1] یعنی فتح صلحاً تو یہ ہے کہ قتال کی نوبت ہی نہ آئے اور اگر قتال پیش آنے کے بعد عاجز آکر صلح کیجائے تو یہ فتح صلحاً نہیں ہے بلکہ عنوۃً ہی ہے۔ ۱۲

عن انس بن مالك رضی اللہ تعالیٰ عنہ ........ فاصبناها عنوة۔

اس روایت میں صلح کا ذکر نہیں ہے، بلکہ مطلقاً یہ ہے کہ خیبر کو عنوۃ فتح کیا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، باتم منہ، قالہ المنذری۔

قسمها بینهم علی ثمانیة عشر سهما اور اس کے بعد والی روایت میں ہے، قسمها علی ستة وثلاثین سهما۔

پہلی روایت میں جسمیں اٹھارہ سہام کا ذکر ہے وہاں نصف ارض کی تقسیم مراد ہے اور اس دوسری روایت میں کل زمین کی تقسیم مراد ہے، اور اس سب کی تفصیل ابتدائی مباحث میں گذر چکی۔

فعزل نصفها لنوائبه ومایتزل به الوطیحة والکتیبة روالسلالم (کمافی الروایة الآتیة) وما احیز معهما۔

**شرح الحدیث** یعنی نصف ارض خیبر کو اپنی ضروریات اور جو وفود اور مہمان وغیرہ آپ کے پاس آتے تھے ان کیلئے روک لیا اور یہ وُطیحہ اور کُتیبہ جو کہ زمینوں کے نام ہیں یہ اسی نصف کا مصداق ہیں جس کو آپ نے تقسیم نہیں کیا، وما اُحیز معهما کا مطلب یہ ہے کہ جو زمینیں وطیحہ وکتیبہ سے ملحق تھیں الشق والنطاۃ وما احیز معهما، یہ وہی زمینیں ہیں جو آپ نے غانمین کے درمیان تقسیم فرمادی تھیں، آگے راوی کہہ رہا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا حصہ ان زمینوں میں تھا جو ملحق بالشق والنطارۃ تھیں، آگے وہ مجمع بن جاریہ انصاری کی روایت ہے جو کتاب الجہاد میں بھی گذر چکی۔ اسی لئے اس کو ہم یہاں ذکر نہیں کرتے۔

بقیت بقیة من اهل خیبر فتحصنوا۔ یعنی بعض حصونِ خیبر کو تو آپ نے فتح فرمالیا اور بعض فتح سے باقی رہ گئے اس سے مراد وطیح اور سُلالم ہیں۔ تو ان بقیہ کے یہودی ان قلعوں میں جان بچانے کیلئے داخل ہوگئے (تحصّن العدو ای دخل فی الحصن) اور قلعہ میں داخل ہونے کے بعد انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا کہ آپ ہماری جانوں کو محفوظ کرکے ہمیں یہاں سے چلتا کردیں، آپ نے اسکو منظور فرمالیا، جب اہل فدک کو اس کی خبر ہوئی تو انہوں نے بھی آپ سے اسی طرح صلح کا معاملہ کرلیا، فکانت لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خاصة اس کا تعلق ظاہر سیاق کے پیش نظر فدک اور بقیة من اهل خیبر دونوں سے ہے اور اس سے تائید ہوتی ہے ان حضرات کی جو فتح خیبر کے بارے میں بعضها عنوة وبعضها صلحًا کے قائل ہیں منہم الامام الطحاوی، لیکن حضرت نے اس ,, کانت ،، کا تعلق صرف فدک سے قرار دیا ہے وله وجه ایضًا اسلئے کہ اقرب وہی ہے، اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ خیبر میں تو جنگ کا سلسلہ قائم تھا اور فدک میں نہیں تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ابوداؤد: وقرئ علی الحارث بن مسکین وانا شاهد۔

**مصنف کا حارث بن مسکین سے روایت کرنیکا طرز** یہ حارث بن مسکین والی سند نسائی میں بکثرت آتی ہے وہاں بھی اسی طرح آتا ہے ,, قراءۃ علیه وانا اسمع ،، اور یہاں ابوداؤد میں بھی

تقریباً اسی طرح ہے، نسائی میں چونکہ بکثرت آتا ہے اسلئے اسی کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ حارث بن مسکین کو امام نسائی سے کچھ کدورت تھی جس کی وجہ سے امام نسائی مجلس میں ان کے سامنے نہ بیٹھتے تھے بلکہ چپکے سے کونہ میں بیٹھ کر سن لیتے تھے، اسی لئے امام نسائی جب ان سے روایت کرتے ہیں تو اس کے بارے میں یہ فرماتے ہیں، مجھے اس پر یہ خلجان ہوتا ہے کہ اگر امام نسائی کی اس تعبیر کی یہی وجہ ہے تو کیا حارث بن مسکین امام ابوداؤد سے بھی ناراض تھے، اس پر اور مزید کلام الفیض السمائی علی سنن النسائی، کے مقدمہ میں کیا گیا ہے۔

قلت لمالك: وما الكتيبة؟ الخ امام مالک کے شاگرد کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک سے پوچھا کہ کتیبہ جس کا ذکر روایت میں ہے یہ کیا چیز ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ خیبر کے ایک باغ کا نام ہے جس میں چالیس ہزار کھجور کے درخت تھے۔

عن ابن شهاب قال خمّس رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم خيبر ثم قسم سائرها على من شهدها ومن غاب عنها من اهل الحديبية،

یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے غنائم خیبر میں سے خمس نکال کر باقی اربعۃ اخماس کو جو جنگ خیبر میں شریک تھے اور جو غائب تھے اہل حدیبیہ میں سے سب کے درمیان تقسیم فرمایا۔

من اهل الحديبية، اس لئے راوی نے کہا کہ جنگ خیبر میں شرکت کرنے والے سارے کے سارے وہ اہل حدیبیہ ہی تھے وہ اس طرح کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صحابۂ کرام کے ساتھ جب غزوہ حدیبیہ سے مدینہ لوٹے تو مدینہ پہنچتے ہی حضرت جبریل علیہ السلام کے ایماء سے فتح خیبر کے لئے اپنے جملہ ہمراہیوں کے ساتھ چلدیئے، پھر اس روایت میں یہ ہے کہ ان میں سے جو صحابہ آپ کے ساتھ فتح خیبر میں شریک تھے آپ نے ان کا بھی حصہ لگایا اور جو غائب تھے ان کا بھی، بذل میں تاریخ خمیس سے نقل کیا ہے کہ جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان غائبین میں سے ہیں جن کا آپ نے حصہ لگایا، اسی طرح بعض وہ صحابہ جو حبشہ سے واپس مدینہ آئے اور پھر خیبر پہنچے بعد الفراغ عن القتال یعنی حضرت جعفر اور انکے اصحاب من اهل السفينة (كما تقدم في كتاب الجهاد) ان کا بھی آپ نے حصہ لگایا صحابہ کی رضامندی سے۔ (بذل)

عن عمر رضي الله تعالى عنه قال لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية الا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم خيبر-

## ارض مفتوحہ کے بارے میں اثر عمرؓ اور اسکی شرح

حضرت عمر فرمارہے ہیں کہ بعد میں آنے والے مسلمانوں کا اگر مجھے خیال نہ ہوتا اور ان کی رعایت ملحوظ نہ ہوتی تو ہر قریہ کو فتح کے بعد اس کو غانمین کے درمیان تقسیم کر دیا کرتا جس طرح کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے خیبر کو تقسیم فرمادیا تھا (مگر چونکہ بعد میں آنے والوں کی رعایت ملحوظ تھی اس لئے تقسیم نہیں کرتا) اسلئے کہ زمین تقسیم کے بعد تو اشخاص کی ملکیت ہو جاتی ہے اور آگے اسمیں میراث وغیرہ جاری ہوتی ہے، حاجت اور عدم حاجت کا وہاں کوئی لحاظ نہیں ہوتا، بخلاف ایقاف

کے کہ اس صورت میں زمینوں کی آمدنی بیت المال میں محفوظ رہتی ہے اور پھر ہمیشہ حسب حاجت حاجتمندوں کو ملتی رہتی ہے یہی مطلب ہے حضرت عمر کے اس ارشاد کا، جزاہ اللہ تعالیٰ عن الاسلام والمسلمین خیر الجزاء۔

دراصل بعض لوگوں نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے تقسیم کا مطالبہ کیا تھا تو اسی موقع پر حضرت عمرؓ نے عدم تقسیم کی معذرت میں اس طرح کی بات فرمائی تھی، یہ مضمون ابھی قریب میں ہمارے یہاں گذر بھی چکا۔

والحدیث سکت علیہ المنذری وقال الشیخ محمد عوامہ: اخرجہ البخاری۔

بحمد اللہ تعالیٰ اس باب اور اس کی احادیث پر کلام پورا ہوا، جس پر بندہ کو بہت محنت کرنی پڑی واللہ الموفق وہو المیسر۔

## باب ماجاء خبر مكة

**فتح مکہ کے بعد ارض مکہ کیساتھ آپؐ نے کیا معاملہ فرمایا**

یعنی فتح مکہ کا قصہ اور بیان، مکہ کی فتح عند الجمہور عنوۃً ہوئی ہے، اور امام شافعی کی رائے میں صلحاً فتح ہوا ہے، ارض مکہ کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے غانمین کے درمیان تقسیم نہیں فرمایا بلکہ اس کو وہیں کے لوگوں کے ہاتھوں میں چھوڑ دیا اس کی عُلوِّ شان اور دار النسک ہونیکی وجہ سے، اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ ارض مفتوحہ کی تقسیم عند الجمہور لازم بھی نہیں ہے، لیکن امام شافعی کے یہاں ارض مفتوحہ کی تقسیم ضروری ہے، مگر ان کے مسلک پر بھی اشکال اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ ان کے نزدیک مکہ مکرمہ کی فتح صلحاً ہے، ان کے نزدیک تقسیم تو اس زمین کی واجب ہے جو مفتوحہ عنوۃً ہو، اب رہی یہ بات کہ ارض مکہ خراجی ہے یا عشری؟ اس کے بارے میں پہلے گذر چکا ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ وہ خراجی ہو لیکن مکہ کے علو شان کی بنا پر خلاف قیاس اس کو خراجی قرار نہیں دیا گیا۔

یہاں ایک بحث اور ہے جو کتاب الحج میں الا نبنی لك بمنی بیتا الحدیث کے تحت گذری ہے وہ یہ کہ ارض حرم موقوف ہے یا مملوک؟ اور اس میں علماء کا اختلاف بالتفصیل گذر گیا، فتح مکہ رمضان ۸ھ میں ہوا۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عام الفتح جاءہ العباس بن عبد المطلب بابی سفیان فاسلم بمرّ الظہران۔

باب کی یہ پہلی روایت تو مختصر ہے، یہی حدیث دوسرے طریق سے اسکے بعد آرہی ہے، اس میں تفصیل ہے۔

**مضمونِ حدیث در فتح مکہ مکرمہ**

مضمون حدیث یہ ہے: حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم غزوۃ الفتح کے سفر میں مر الظہران میں پہنچے جو کہ مکہ مکرمہ کے قریب ہے تو میرے والد حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے دل میں یہ سوچا کہ اگر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس لشکر کیساتھ اسی حال میں عنوۃً داخل ہوئے اور اہل مکہ آپ سے امن طلب کرنے

کے لئے نہ آئے تو پھر اس میں قریش کی یقیناً ہلاکت ہے، وہ فرماتے ہیں میں اسی فکر میں تھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سواری پر سوار ہو کر اِدھر اُدھر کسی ایسے شخص کو تلاش کرنے لگا جو اپنی کسی ضرورت سے مکہ جارہا ہو بس وہ جاکر اہل مکہ کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے یہاں پہنچنے کی خبر کر دے تاکہ اہل مکہ یہاں آپ کی خدمت میں آکر آپ سے امن طلب کرلیں، میں اسی تلاش میں تھا کہ اچانک میں نے ابوسفیان اور بُدیل بن ورقاء کے بات کرنے کی آواز سنی (یہ دونوں آپ ہی کی خدمت میں مدینہ طیبہ آئندہ کیلئے صلح یا حرب ہی کی بات طے کرنیکے لئے آرہے تھے کما فی الطبرانی) جب میں نے اسکی آواز سنی تو میں نے کہا یا ابا حنظلہ! اس نے میری آواز پہچان لی، فوراً بولا ابوالفضل یعنی کیا تم ابوالفضل ہو (دونوں کا ابھی تک آمنا سامنا نہیں ہوا تھا) میں نے کہا ہاں، وہ بولا کیا بات ہے میرے ماں باپ تجھ پر قربان ہوں، عباس کہتے ہیں: میں نے کہا: ھٰذا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم والناس، میں نے کہا قریب ہی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہ یہاں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور ان کے ساتھ مجمع موجود ہے، وہ بھی سن کر گھبرا گیا اور کہا فما الحیلۃ؟ آگے روایت میں یہ ہے حضرت عباس فرماتے ہیں کہ میں نے اس کو اپنے پیچھے سواری پر بٹھالیا اور بدیل جو تھا وہ مکہ لوٹ گیا، جب صبح ہوئی تو میں ابوسفیان کو لیکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں گیا اور وہ اسلام لے آیا، میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! ابوسفیان ایسا شخص ہے جو فخر کو پسند کرتا ہے (شیخی باز ہے) لہٰذا آپ اس پر کچھ کرم فرمائیے، یعنی اس کو کوئی ایسی چیز عطا فرمادیجئے جو اس کے لئے موجب فخر ہو، تو آپ نے فرمایا اچھا، اور پھر فرمایا مَن دخل دار ابی سفیان فھو اٰمن ومَن اغلق علیہ دارہ فھو اٰمن، کہ اہل مکہ میں سے جو شخص بھی ابوسفیان کے گھر میں پناہ لے وہ ہماری طرف سے مامون ہے، اور ایسے ہی اہل مکہ میں سے جو شخص اپنے گھر کا دروازہ بند کرلے، یعنی مسلمانوں سے لڑنے کے لئے باہر نہیں نکلے گا۔ وہ بھی مامون ہے، اس پر لوگ اپنے اپنے گھروں میں چلے گئے اور بعض مسجد حرام میں۔

اس کے بعد والی روایت میں یہ بھی ہے۔ ومن القی السلاح فھو اٰمن وعمد صنادید قریش فدخلوا الکعبۃ فغصّ بھم۔ کہ اس اعلان پر سرداران قریش کعبہ میں داخل ہوگئے، کعبہ اُن سے پُر ہو گیا، اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بیت اللہ کا طواف کیا، خلف المقام دوگانۂ طواف ادا کیا، اس کے بعد آپ بیت اللہ کے دروازہ کے دونوں بازوؤں کو پکڑ کر کھڑے ہوگئے، اس پر وہ سب لوگ اندر سے نکل کر آئے اور آپ کے ہاتھ پر بیعت علی الاسلام کی۔

سألت جابرا ھل غنموا یوم الفتح شیئا؟ قال: لا۔ یعنی اس فتح مکہ میں مسلمانوں کو کچھ مال غنیمت حاصل نہیں ہوا

---

[1] اور خود حضرت عباس کے بارے میں یہ منقول ہے کہ وہ مع اپنے اہل وعیال کے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مدینہ سے روانگی سے پہلے ہجرت کی نیت سے مکہ سے نکل چکے تھے، چنانچہ انکی ملاقات حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے راستہ میں جحفہ یا ذوالحلیفہ میں ہوئی جبکہ آپ فتح مکہ کیلئے جارہے تھے تو پھر حضرت عباس بھی آپ کیساتھ مکہ کی طرف لوٹ آئے اور اپنے اہل وعیال کو مدینہ بھیجدیا (بذل القوۃ فی حوادث سنی النبوۃ ص۲۲۲)

اسلئے کہ باقاعدہ جنگ کی نوبت آئی ہی نہیں، گو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے جنگ کے انتظامات اور تیاری اسی طرح ہوئی جس طرح جنگ میں ہوا کرتی ہے مگر وہ لوگ کھل کر مقابلہ پر آئے نہیں اور اگرچہ ان کی جانب سے استیمان بھی نہیں پایا گیا تاکہ یوں کہا جا سکے مکہ صلحاً فتح ہوا مسلمانوں کے لشکر کے بعض دستوں کے ساتھ کسی قدر مقابلہ کی نوبت آئی اور احترام مکہ میں ان کے ساتھ بہت رو رعایت کا معاملہ کیا گیا پھر مال غنیمت کہاں حاصل ہوتا۔

عن ابی هريرة رضی الله تعالیٰ عنه ان النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم لما دخل مكة سرّح الزبير ابن العوام وابا عبيدة بن الجراح وخالد بن الوليد على الخيل۔

## آپؐ کی جانب سے لشکر کے مکہ میں داخل ہونے کی ترتیب

ابوداؤد کی اس روایت میں اختصار ہے، مسلم کی روایت اس میں مفصل ہے، مضمون اس حدیث کا یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جب مکہ کے اندر داخل ہونے کا ارادہ[1] فرمایا کفار پر حملہ کے لئے تو چونکہ مکہ کے اندر داخل ہونے کے راستے متعدد تھے اور سب راستوں کی ناکہ بندی کرنی تھی اسلئے آپ نے لشکر کے متعدد دستے بنالئے ان دستوں میں بعض سوار تھے اور بعض پیادہ پا تھے، اور ہر دستہ کے لئے آپ نے ایک نگراں تجویز فرمادیا اور ہر امیر کو اسکے داخل ہونے کیلئے راستہ کی تعیین فرمادی، یعنی فلاں امیر اپنے دستہ کو لیکر فلاں راستہ سے داخل ہو مثلاً اعلیٰ مکہ اور فلاں اسفل مکہ سے داخل ہو، ابوداؤد کی اس روایت میں تو یہ ہے آپ نے حضرت زبیر اور ابوعبیدہ اور خالد بن الولید ان تینوں کو گھوڑے سواروں پر

---

[1] سیرۃ المصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مقام کداء میں سے گذرتے ہوئے بالائی جانب سے مکہ میں داخل ہوتے اور خالد بن الولید کو اسفل مکہ مقام کُدیٰ سے داخل ہونے کا اور زبیر کو اعلیٰ مکہ یعنی مقام کداء میں سے داخل ہونیکا حکم دیا اور یہ تاکید فرمادی کہ تم خود ابتداء بالقتال نہ کرنا جو شخص تم سے تعرض کرے صرف اس سے لڑنا، صحیح مسلم میں ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے انصار کو بلاکر یہ فرمایا کہ قریش نے کچھ اوباش تمہارے مقابلہ کے لئے جمع کئے ہیں وہ اگر مقابلہ کے لئے آئیں تو ان کو کھیتی کی طرح کاٹ کر رکھدینا، صفوان بن امیہ اور عکرمہ بن ابی جہل اور سہیل بن عمرو نے مقام خندمہ میں بقصد مقابلہ کچھ اوباشوں کو جمع کیا، خالد بن الولید سے مقابلہ ہوا، مسلمانوں میں سے دو شخص شہید ہوئے خنیس بن خالد اور کرز بن جابر فہری، اور مشرکین میں کے بارہ یا تیرہ آدمی مارے گئے، باقی سب بھاگ اٹھے، یہ ابن اسحاق کی روایت ہے، اور مغازی موسیٰ بن عقبہ میں ہے کہ خالد بن الولید جب اسفل مکہ سے داخل ہوئے تو بنو بکر اور بنو حارث اور کچھ لوگ قبیلہ ہذیل اور کچھ اوباشِ قریش مقابلہ کے لئے جمع تھے، حضرت خالد کے پہنچتے ہی ان لوگوں نے ہلہ بولدیا، خالد بن الولید نے جب ان کا مقابلہ کیا تو تاب نہ لاسکے شکست کھاکر بھاگے، بنوبکر کے تقریباً بیس آدمی اور ہذیل کے تین یا چار آدمی قتل ہوئے باقی ماندہ اشخاص میں بھگی پڑگئی کوئی مکان میں جاکر چھپا، اور کوئی پہاڑ پر چڑھ گیا۔ اھ

پر امیر بنا کر روانہ کیا، لیکن مسلم کی روایت میں ہے وبعث ابا عبیدۃ علی الحُسّر کہ ابو عبیدہ کو آپ نے اس دستہ پر امیر بنایا جو پیادہ پا تھی اور ان پر زرہیں وغیرہ نہیں تھیں، وقال یا ابا ھریرۃ اھتف بالانصار قال اسلکوا ھذا الطریق فلا یشرفن لکم احد الا انمتموہ، یعنی آپ نے حضرت ابو ہریرہ سے فرمایا کہ انصار کو آواز لگا کر بلاؤ چنانچہ وہ سب حاضر ہو گئے تو آپ نے ان کو ایک راستہ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ تم کو اس راستہ سے جانا ہے اور دوسری بات یہ فرمائی کہ ان مشرکین مکہ میں سے جو بھی تمہاری طرف گردن اٹھائے تو تم اس کو وہیں سلا دینا، یعنی جو قتال کے لئے بڑھے اسی کو قتل کرنا اور جو تمہیں دیکھ کر سر جھکالے یا پیچھے ہٹ جائے اس کو کچھ مت کہنا، فنادی منادی، لاقریش بعد الیوم، اور ایک اعلان کرنے والے نے اعلان کیا کہ آج کے بعد قریش کا خاتمہ ہے، یعنی اگر وہ مقابلہ پر اترے، ورنہ تو آپ نے ان کو پروانۂ امان دے ہی دیا تھا عدم قتال کی صورت میں۔

حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ مسلم بنحوہ مطولاً، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی خبر الطائف

**غزوۂ طائف** غزوہ طائف کا مختصر قصہ اس طرح لکھا ہے: آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حنین کے اموال غنیمت اور قیدیوں کے متعلق یہ حکم دیا کہ جعرانہ میں جمع کر دیا جائے اور خود طائف کا قصد فرمایا، اور طائف جانے سے پہلے طفیل بن عمرو دوسی کو چند موحدین کے ساتھ ایک چوبی بت (جس کا نام ذوالکفین تھا) کے جلانے کے لئے روانہ فرمایا، آپ کے طائف پہنچنے کے چار روز بعد طفیل بن عمرو بھی پہنچ گئے اور ایک دبّابہ (ٹینک) اور منجنیق ساتھ لائے۔

مالک بن عوف نصری سپہ سالارِ ہوازن مع اپنی فوج کے آپ کے پہنچنے سے پہلے ہی طائف کے قلعہ میں داخل ہو کر دروازہ بند کر چکا تھا اور کئی سال کا غلہ اور خورد ونوش کا سامان قلعہ میں فراہم کر لیا تھا، آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے طائف پہنچکر ان کا محاصرہ کیا اور منجنیق کے ذریعہ سے ان پر پتھر برسائے گئے، ان لوگوں نے قلعہ کی فصیل پر تیر اندازوں کو بٹھلا دیا انہوں نے ایسی سخت تیر بازی کی کہ بہت سے مسلمان زخمی ہوئے اور بارہ آدمی شہید ہوئے، خالد بن الولید نے ان کو دست بدست مقابلہ کے لئے بلایا مگر جواب یہ ملا کہ ہمیں قلعہ سے اترنے کی ضرورت نہیں، سالہا سال کا غلہ ہمارے پاس موجود ہے جب یہ ختم ہو جائے گا تب ہم تلواریں لیکر اتریں گے، مسلمانوں نے دبّابوں میں بیٹھ کر قلعہ کی دیوار میں نقب دینے کی کوشش کی، انہوں نے اوپر سے لوہے کی گرم سلاخیں برسانی شروع کیں جس سے مسلمانوں کو پیچھے ہٹنا پڑا، یہ دیکھ کر آپ نے باغات کے کٹوانے کا حکم دیا، اہل قلعہ نے آپ کو اللہ تعالیٰ کا اور قرابتوں کا واسطہ دیا آپ نے فرمایا میں اللہ تعالیٰ اور قرابتوں کے لئے ان کو چھوڑے دیتا ہوں، بعد ازاں دیوار قلعہ کے قریب یہ آوازہ لگوا دیا کہ جو غلام قلعہ سے اتر کر ہمارے پاس آجائے گا وہ آزاد ہے، چنانچہ بارہ تیرہ غلام نکل کر ادھر آملے اسی اثناء میں

آپ نے ایک خواب دیکھا کہ ایک دودھ کا پیالہ آپ کے سامنے پیش کیا گیا ایک مرغ نے آکر اس میں چونچ ماری جس سے وہ دودھ گر گیا آپ نے یہ خواب صدیق اکبر سے بیان کیا انہوں نے کہا غالبًا یہ قلعہ ابھی فتح نہ ہوگا آپ نے نوفل بن معاویہ دیلمی کو بلا کر دریافت کیا کہ تمہاری کیا رائے ہے؟ نوفل نے کہا یا رسول اللہ! لومڑی اپنے بھٹ میں ہے اگر ٹھہرے رہے تو پکڑ لیں گے اور اگر چھوڑ دیں گے تو آپ کا کوئی نقصان نہیں۔ ابن سعد کی روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے آکر عرض کیا یا نبی اللہ! ان کے حق میں بد دعا کیجئے، آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے اجازت نہیں دی حضرت عمر نے فرمایا پھر ہم کو ان سے لڑنے کی کیا ضرورت ہے، آپ نے کوچ کا حکم دے دیا اور چلتے وقت یہ دعا دی اللھم اھد ثقیفًا وأت بھم، چنانچہ بعد میں وہ قلعہ خود بخود فتح ہو گیا سب لوگ مسلمان ہو گئے اور مالک بن عوف نصری ان کا سردار آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر مشرف بہ اسلام ہوا۔

تنبیہ: ہمارے یہاں ابوداؤد کے باب الاقطاع میں اسی غزوۂ طائف سے متعلق ایک روایت میں اس طرح ہے کہ ایک صحابی صخر بن عیلۃ الاحمسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جب میں نے سنا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ثقیف کے ساتھ غزوہ کر رہے ہیں تو میں بھی ایک جماعت لیکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی امداد کے لئے طائف پہنچا وہاں جا کر دیکھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم واپس تشریف لیجا چکے ہیں اور آپ نے اس کو فتح نہیں کیا تو میں نے عہد کیا اللہ تعالیٰ سے اس بات کا کہ میں اس قصر کو فتح کر کے رہوں گا، چنانچہ پھر ایسا ہی ہوا، الحدیث، لیکن جو چند کتابیں غزوہ طائف سے متعلق ہم نے دیکھیں اس میں اس صخر بن عیلہ کا قصہ کہیں نہیں ملا، فلیفتش، اسکے بعد البدایہ والنہایہ ص۳۵۱ میں یہ ملا کہ انہوں نے غزوۂ طائف کا پورا قصہ لکھنے کے بعد اخیر میں ابوداؤد کی یہ روایت (صخر بن عیلہ والی) نقل کرنے کے بعد فرمایا: تفرد بہ ابوداؤد، وفی اسنادہ اختلاف اھ۔

سالت جابرا عن شان ثقیف اذ بایعت، مضمون حدیث یہ ہے کہ قبیلۂ ثقیف جب آپ کی خدمت میں مدینہ منورہ میں حاضر ہوا اور آپ کے دست مبارک پر بیعت علی الاسلام اس نے کی تو انہوں نے اس وقت یہ شرط لگائی کہ ہم پر زکوٰۃ اور جہاد کچھ نہ ہوگا، آپ نے ان کی یہ شرط اس وقت منظور فرمالی، روایت میں ہے کہ آپ نے بعد میں یہ فرمایا کہ یہ لوگ اسلام میں داخل ہونے کے بعد صدقہ اور جہاد سب کچھ کریں گے، دوسری حدیث میں ہے فاشترطوا علیہ ان لایحشروا ولایعشروا ولا یجبّوا۔ کہ انہوں نے یہ شرط لگائی کہ ان کو نہ جہاد میں لے جایا جائے، نہ عشر و زکاۃ لی جائے، اور نہ وہ نماز پڑھیں گے، لایجبوا مثل لایصلوا لفظًا ومعنًی والتجبیۃ ان یکون کھیئۃ الرکوع یعنی اسطرح جھکنا جسطرح رکوع میں جاتے ہیں۔

## اسلام میں سب سے زیادہ اہمیت نماز کو ہے

آپ نے ان کی پہلی دو شرطیں منظور فرمالیں اور تیسری شرط کے بارے میں فرمایا لاخیر فی دین لیس فیہ رکوع، کہ ایسے دین میں کیا خیر ہو سکتی ہے جس میں رکوع و سجود (نماز) نہ ہو۔

اس حدیث سے اسلام میں نماز کی جو اہمیت معلوم ہو رہی ہے وہ ظاہر ہے، اس حدیث کو ہم نے کتاب الصلاۃ کے

ابتدائی مباحث میں ذکر کیا ہے۔

یہ باب خبر طائف سے متعلق تھا، اہل طائف چونکہ خود بخود اسلام میں داخل ہوتے اسلئے ارض طائف عشری ہوئی کما مر قبل ذلک فی بیان انواع الاراضی المفتوحۃ۔

# باب ماجاء فی حکم ارض الیمن

اہل یمن بھی چونکہ از خود طوعاً اسلام میں داخل ہوتے اس لئے ارض یمن بھی عشری ہے۔

عن عامر بن شہر قال خرج رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقالت لی ہمدان: ہل انت اٰتٍ ھذا الرجل ومُرتادٌ لنا فان رضیت لنا شیئاً قبلناہ۔

**شرح الحدیث** عامر بن شہر یمنی ہمدانی کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت اور نبوت کا ظہور ہوا تو مجھ سے میری قوم ہمدان نے کہا کہ کیا تم اس شخص کے پاس جا سکتے ہو اور ہمارے لئے کوئی چیز طلب کر سکتے ہو یعنی خیر کی بات اور حق، پس اگر تم نے کسی چیز کو پسند کیا (دین اسلام کی طرف اشارہ ہے) تو ہم بھی اس کو قبول کر لیں گے، اور اگر تم نے پسند نہ کیا تو ہم بھی پسند نہ کریں گے، میں نے جواب میں کہا ہاں میں یہ کام کر سکتا ہوں، چنانچہ میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ کی بات مجھے پسند آگئی جس پر میری قوم (ھمدان) اسلام لے آئی، اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک تحریر لکھوا کر عُمیر ذی مرّان کی طرف بھیجی، یہ بھی ہمدانی ہیں جو آپ کے زمانہ میں اسلام لا چکے تھے جو بظاہر اپنی قوم ہمدان کے رئیس تھے، اور نیز آپ نے مالک بن مرارہ کو بھیجا تمام اہل یمن کی طرف یعنی دعوت اسلام کے لئے، پس اس پر عکِ ذوخیوان اسلام لے آیا یہ شخص بھی ہمدانی اور یمنی ہے، ذوخیوان اس کا لقب ہے، یہ بھی اپنی قوم کا بڑا آدمی تھا، چنانچہ اس سے کہا گیا کہ تو بھی جا کر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کتاب الامان حاصل کر لے اپنی پوری بستی اور مال کے بارے میں، چنانچہ وہ آپ کی خدمت میں آیا اور آپ نے اس کو یہ تحریر لکھوا کر دیدی

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم من محمد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لعکٍ ذی خیوان ان کان صادقاً فی ارضہ ومالہ ورقیقہ فلہ الامان وذمۃ اللّٰہ وذمۃ محمد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، وکتب خالد بن سعید بن العاص، یعنی اس تحریر کے اخیر میں کاتب نے اپنا نام لکھا، یہ خالد بن سعید آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے کاتبین میں سے ہیں۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ چونکہ عک ذوخیوان، اسی طرح عمیر ذی مران از خود اسلام میں داخل ہوئے، مسلمانوں کو ان کے ساتھ غزوہ اور فتح کی ضرورت پیش نہیں آئی لہذا یہ لوگ اپنی زمینوں کے اور دوسری املاک کے خود مالک رہے اور ان کو اس بات پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے عہد نامہ اور کتاب الامان (سرٹیفکٹ) حاصل ہو گیا، اور

یہ بھی ثابت ہوا کہ یہ زمین عشری ہے۔

عن ابيض بن حمال انه كلم رسول الله صلى الله تعالى عليه واله وسلم في الصدقة حين وفد عليه فقال يا اخا سبأ لا بد من صدقة فقال انما زرعنا القطن يا رسول الله وقد تبددت سبأ ولم يبق منهم الاقليل بمأرب۔

**شرح الحدیث** مأرب بلاد یمن سے ہے اور سبأ ایک قوم کا نام ہے جو وہاں آباد تھی، یہ ابیض بن حمال مأربی سبائی ہیں انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے جب یہ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے (بظاہر اسلام لانے کیلئے) تو انہوں نے آپ سے صدقہ کے بارے میں گفتگو کی یعنی یہ کہ وہ معاف کر دیا جائے یا اس میں تخفیف کر دی جائے تو آپ نے فرمایا کہ اے سبأ والے! صدقہ تو اسلام میں ضروری ہے انہوں نے اپنی اقتصادی حالت اور کمزوری بیان کی، یہ کہ ہماری پیداوار تو قطن ہے یارسول اللہ! (یعنی معمولی سی) اور ہماری قوم سبأ منتشر ہو گئی اور ان میں سے کچھ تھوڑے سے باقی رہ گئے ہیں مارب میں۔ اس کے بعد حدیث میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے جس چیز پر مصالحت فرمائی اس کا ذکر ہے، فصالح النبي صلى الله تعالى عليه واله وسلم على سبعين حلة من قيمة وفاء بز المعافر كل سنة عمن بقي من سبأ بمأرب، یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان پر جو کچھ صدقہ واجب ہوتا تھا اس کے بارے میں سبعین حلہ پر مصالحت فرمائی، کہ ہر سال کپڑوں کے ستر جوڑے تم کو دینے ہوں گے قبیلۂ سبأ کے ان سب لوگوں کی طرف سے جو موضع مأرب میں باقی رہ گئے ہیں حلہ چونکہ قیمت کے اعتبار سے گھٹیا اور بڑھیا ہوتا ہے تو اس لئے آپ نے اس جوڑے کی قیمت متعین فرما دی تاکہ مصالحت شئ مجہول پر لازم نہ آئے۔ بز معافر، یمنی کپڑے کی ایک مشہور قسم ہے جو معلوم القیمت ہے تو مطلب یہ ہوا اس عبارت کا کہ ایسے ستر جوڑے جو قیمت میں بز معافر کے برابر ہوں وہ ادا کرتے رہیں آگے روایت میں یہ ہے کہ یہ لوگ یہ مقدار ادا کرتے رہے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی میں، اور آپ کی وفات کے بعد عمال نے اس معاہدہ کو ختم کر دیا یعنی اس کا لحاظ نہیں کیا، صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب معلوم ہوا تو انہوں نے اس کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی قرارداد کے موافق برقرار رکھا، صدیق اکبر کی وفات کے بعد پھر وہ معاملہ رَل رُلا گیا وصارت الی الصدقة، یعنی اصل صدقہ قاعدہ کے مطابق جتنا بیٹھتا ہے اس پر آکر ٹھہر گیا۔

**ما استفید من الحدیث** اس حدیث میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان لوگوں سے صدقہ کے بارے میں ایک مقدار معین پر صلح فرمائی، حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ ہے کہ اگر صدقہ سے مراد یہاں زکوٰۃ ہے، اور گویا زکوٰۃ کے مقابلہ میں آپ نے ایک مقدار معین پر مصالحت فرمائی، تو یہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خصوصیت ہوگی، آپ کے علاوہ کسی اور امام کے لئے زکاۃ مفروضہ کے بارے میں کسی مقدار معینہ پر صلح کرنا جائز نہیں، اور اگر صدقہ سے مراد یہاں پر زمین کی پیداوار کا عشر ہے تو پھر اس صورت میں کوئی اشکال نہیں، عشر میں گنجائش ہے دوسرے کیلئے بھی (بذل)

# باب فی اخراج الیھود من جزیرۃ العرب

**جزیرۃ العرب کی تحدید اور اسکا مصداق** جزیرہ اس آبادی کا نام ہے جس کے چاروں طرف پانی ہو، سرزمین عرب کے تین جانب پانی ہے مشرق مغرب اور جنوب اور شمال میں آبادی ہے اسی لئے عرب کو جزیرہ نما سے تعبیر کرتے ہیں، جزیرۂ عرب کی تحدید اور اس کا مصداق آگے متن میں اس طرح آرہا ہے۔

جزیرۃ العرب مابین الوادی الی اقصی الیمن الی تخوم العراق الی البحر، یعنی جنوب میں انتہائے یمن سے لے کر شمال میں عراق کے حدود تک[1] اور وادی القری سے لیکر سمندر تک درمیان کا علاقہ جزیرۃ العرب کہلاتا ہے یعنی شمال میں حدود عراق جنوب میں اقصائے یمن، مغرب میں جدہ وماحولہا ینبع سے لیکر وادی القری تک اور مشرق میں خلیج فارس تک کا علاقہ جزیرۃ العرب کہلاتا ہے اور بذل میں حضرت نے علامہ شامی سے یہ نقل کیا ہے کہ جزیرۃ العرب پانچ مناطق پر منقسم ہے، تہامہ، نجد، حجاز، عروض، یمن، تہامہ تو حجاز کا جنوبی حصہ ہے، اور نجد اس حصہ کا نام ہے جو حجاز و عراق کے مابین ہے، اور حجاز اس پہاڑ کے سامنے والے حصہ کو کہتے ہیں جو یمن سے لیکر شام تک مسلسل چلا گیا ہے اور عروض یمامہ کا علاقہ ہے جو بحرین تک ہے اور صحیح بخاری کتاب الجہاد باب جوائز الوفد میں ہے کہ مغیرہ بن عبدالرحمٰن سے سوال کیا گیا جزیرۃ العرب کے بارے میں فقال مکۃ والمدینۃ والیمامۃ والیمن۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اوصی بثلاثۃ فقال اخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب واجیزوا الوفد بنحو ما کنت اجیزھم۔

**شرح الحدیث** یعنی آپ نے وفات کے وقت تین چیزوں کی وصیت فرمائی ایک جزیرۃ العرب[2] سے مشرکین کے اخراج کی مشرکین میں یہود ونصاری بھی داخل ہیں، یہ دونوں مشرکین اہل کتاب ہیں لانہم یقولون عزیر ابن اللہ،

---

[1] بایں طور کہ یمن داخل اور عراق خارج ۱۲

[2] اب یہ کہ جزیرۃ العرب سے تمام جزیرہ عرب مراد ہے یا اس میں کچھ تخصیص ہے، اس کے بارے میں بذل میں یہ ہے قیل المراد بہا مکۃ والمدینۃ ونقل الطیبی ان الشافعی خص ہذا الحکم بالحجاز وھو عندہ مکۃ والمدینۃ والیمامۃ وحوالیہا دون الیمن وغیرہ اھ وفی العون۔ وقال مالک بن انس اراد بجزیرۃ العرب المدینۃ نفسہا اھ، وفی۔ العرف الشذی۔ الکافر لایقیم فی جزیرۃ العرب، نعم یجوز لہ المرور واختلف فی ان الحکم لجمیع جزیرۃ العرب او لبعضہا، واشار الی الاول الطحاوی فی مشکل الآثار، واختصر محمد فی مؤطاہ اھ، اور مؤطا محمد میں ہے قال محمد ان مکۃ والمدینۃ وماحولہا من جزیرۃ العرب (ص۳۷۳) مگر اس سے یہ نہیں معلوم ہو رہا ہے کہ اس حدیث میں جزیرۃ العرب اپنے عموم پر ہے یا اس سے بعض مراد ہے، فلیفتش کتب الحنفیۃ فی ذلک۔

والمسیح ابن اللہ، اول کے قائل یہود اور ثانی کے نصاریٰ ہیں، اور مجوس تو مشرک ہیں ہی حکم مذکور فی الحدیث یعنی اس اخراج کے بارے میں بدائع میں لکھا ہے کہ ارض عرب کے اندر کوئی کنیسہ یا بیعہ نہ باقی رکھا جائے اور نہ وہاں بیع خمر اور خنزیر کی اجازت ہے، مصراکان اوقریۃ اوماء من میاہ العرب، ویمنع المشرکون ان یتخذوا ارض العرب سکنا ووطنا، کذا ذکرہ محمدؒ تفضیلا لارض العرب علی غیرہا وتطہیرالہا عن الدین الباطل، للحدیث المذکور (بذل) اور دوسری وصیت یہ ہے کہ آنے والے وفود کو جائزہ دیا جائے یعنی عطیہ، یعنی ان کی آمد پر ان کا اہتمام کیا جائے، ہر طرح سے خیال رکھا جائے اور ان کو ہدیہ بھی پیش کیا جائے، اس امر کا تعلق تو آپ کے بعد آنے والے ائمہ سے ہے کہ وفود تو امام المسلمین ہی کے مہمان ہوتے ہیں اور ویسے تو ہر مہمان ہی کے اعزاز واکرام کا ہر مسلمان مامور ہے۔ قال ابن عباس وسکت عن الثالثۃ اوقال فانسیتہا[1]، تیسری وصیت کے بارے میں ابن عباس تردد ظاہر کر رہے ہیں کہ یا تو آپ ہی نے اس سے سکوت فرمایا یا پھر میں بھول گیا، شراح نے لکھا ہے کہ اس امر ثالث کے مصداق

---

[1] اس جملہ کے ظاہری معنی یہی ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں: اور آپ نے امر ثالث سے سکوت فرمایا، آگے شک راوی ہے کہ یا ابن عباس نے یہ فرمایا کہ امر ثالث کو آپ نے تو ذکر فرمایا تھا لیکن میں بھول گیا، چنانچہ صاحب العون نے یہی مطلب لکھا ہے، لیکن حضرت نے بذل میں اس عبارت کی تاویل فرمائی ہے اور اس کی یہ شرح کی ہے کہ سعید راوی کہتا ہے ابن عباس نے صرف دو امر ذکر کئے اور تیسرے سے سکوت کیا، اور پھر آگے سعید کہتے ہیں: یا ابن عباس نے تو ذکر کیا تھا لیکن میں اس کو بھول گیا، اس صورت میں قال کا فاعل ابن عباسؓ ہوگا بلکہ ابن عباس سے روایت کرنے والا ان کا شاگرد، جو یہاں سند میں سعید بن جبیر ہے اور تقدیر عبارت یہ ہے: ابن عباس ذکر امرین وسکت عن الثالثۃ الخ۔ اس صورت میں سکوت کرنے والے ابن عباس ہوئے نہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، اور حضرت نے جو یہ تاویل فرمائی ہے اس کا منشأ یہ ہے کہ اس جملہ کی نقل میں روایات مختلف ہیں چنانچہ صحیح بخاری میں یہ حدیث متعدد مقامات میں مذکور ہے ففی الجہاد فی باب جوائز الوفد: واَجیزوا الوفد بنحو ماکنت اجیزہم، ونسیت الثالثۃ اھ یعنی یہاں قال ابن عباس نہیں ہے، وفی الجزیۃ فی باب اخراج الیہود من جزیرۃ العرب: بنحو ماکنت اجیزہم، والثالثۃ خیر، اما ان سکت عنہا واما ان قالہا فنسیتہا، قال سفیان: ھذا من قول سلیمان، یعنی سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ یہ قول (وسکت عن الثالثۃ الخ) میرے استاذ سلیمان احول کا ہے یعنی سلیمان کہتے ہیں کہ تیسری بات بھی بہتر ہی ہے یا تو میرے استاذ یعنی سعید ہی نے سکوت کیا، یا انہوں نے تو ذکر کیا تھا لیکن میں بھول گیا۔ اور ابوداؤد کے ایک نسخہ میں جو کہ بذل کے حاشیہ پر ہے اس میں اس طرح ہے، قال سلیمان لاادری اذکر سعید الثالثۃ فنسیتہا اوسکت عنہا، اس نسخہ والی عبارت کا حاصل اور اوپر بخاری والی روایت کا حاصل ایک ہی ہے کہ سکوت کرنے والے سعید بن جبیر ہیں، اور حضرت نے جو شرح فرمائی ہے اسمیں سکوت کرنے والے ابن عباس ہیں، اور حافظ نے فتح الباری ج ۸ ص۱۰۱ میں احتمالاً اسی کو اختیار کر کے پھر بعد میں اس کو ترجیح دی ہے کہ یہ قول سلیمان احول کا ہے اور سکوت کرنے والے سعید بن جبیر ہیں لیکن اس قول میں حافظ نے حوالہ دیا ہے مسند حمیدی اور مستخرج ابی نعیم کا، جبکہ خود بخاری میں یہ موجود ہے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، ان سب کا لب لباب یہ ہے کہ جس طرح ابوداؤد میں ہے ←

میں دوسری احادیث میں جو چیزیں مذکور ہیں وہ ہوسکتی ہیں، مثلاً الوصیۃ بالقرآن، تجہیز جیش اسامہ، لاتتخذوا قبری وثناً یعبد، الصلاۃ وماملکت ایمانکم۔
والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم مطولاً، قالہ المنذری۔

یقول (جابر) اخبرنی عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنھما انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم یقول: لاخرجن الیھود والنصاریٰ من جزیرۃ العرب فلا اترک فیھا الا مسلما۔
یہ حدیث یہاں تو مطلق ہے اور مسلم کی روایت میں لئن عشت الی قابل کے ساتھ مقید ہے۔
والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم مطولاً، قالہ المنذری۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنھما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم لا تکون قبلتان فی بلد واحد۔

**شرح الحدیث** اس حدیث کی شرح میں تین قول ہیں اول یہ کہ اس سے مراد اقامت فی دار الحرب ہے یعنی ایک شخص دار الحرب میں اسلام لے آیا تو اب اس کو چاہیئے کہ وہاں سے منتقل ہوجائے (۲) اظہار شعائر الکفر، یعنی ذمی لوگ جو دار الاسلام کے اندر مقیم ہیں، دار الاسلام میں رہتے ہوئے شعائر کفر کے اظہار کی ان کو اجازت نہیں، (۳) اخراج المشرکین من جزیرۃ العرب، فعلی الاول المراد من البلد دار الحرب وعلی الثانی دار الاسلام وعلی الثالث جزیرۃ العرب
والحدیث اخرجہ الترمذی وذکر انہ رُوی مرسلاً، قالہ المنذری۔

قال ابوداؤد: قریٔ علی الحارث بن مسکین وانا شاھد الخ
یہاں بھی مصنف نے حارث بن مسکین سے طریق روایت وہی اختیار کیا جو ابھی قریب میں گذرا فتذکر۔

حدثنا ابن السرح نا ابن وھب قال قال مالک وقد اجلی عمر یھود نجران وفدک۔
نصاریٰ نجران سے کیسے مصالحت ہوئی تھی اس کا بیان آئندہ باب کی حدیث میں آرہا ہے۔

**آئیوالے باب سے کتاب الخراج کی ابتداء ہے** اس کے بعد بعض نسخوں میں یہ لکھا ہے: آخر کتاب الفئ، بسم اللہ الرحمن الرحیم اول کتاب الخراج، اس سرخی سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ کتاب الخراج والفئ سے

---

← قال ابن عباس الخ. جس سے معلوم ہوتا ہے کہ "سکت" کا فاعل حضور ہیں۔ اسطرح کسی کتاب میں نہیں ہے، اب یا تو اس کو مرجوح اور وہم کہا جائے یا پھر اس کی تاویل کی جائے اسلئے کہ صحیح یہ ہے کہ "سکت" کا فاعل سعید بن جبیر ہیں اور تاویل وہ ہے جو ہم نے اوپر بذل سے ذکر کی، مگر اس میں بھی یہ اشکال باقی رہ جاتا ہے کہ اس تاویل میں سکت کا فاعل ابن عباس بنتے ہیں حالانکہ راجح یہ ہے کہ اس سے بھی نیچے کا راوی ہے یعنی سعید، گو حافظ نے احتمالاً اس کو بھی لکھا ہے جو بذل میں ہے۔

لیکن اب تک جو احادیث گذری ہیں ان کا تعلق فیٔ سے تھا اور آنے والے باب سے خراج کی ابتداء ہو رہی ہے۔

## باب فی ایقاف ارض السواد وارض العنوۃ

اس باب میں خراج اور خراجی زمین ہی کا بیان ہے، ایقاف سے مراد جیسا کہ پہلے گذر چکا. ترک القسمۃ بین الغانمین بل ابقاؤھا علی حالھا وضرب الخراج علیھا لمصالح المقاتلین والمسلمین عامۃ، یعنی زمین کو فتح کرنے کے بعد بطور منّ واحسان کے اس کے ارباب (مشرکین) پر چھوڑ دینا اور ان زمینوں پر خراج یعنی ٹیکس مقرر کر دینا۔

**عشر اور خراج میں فرق** عشر اور خراج میں فرق یہ ہے کہ خراج تو مشرکین سے لیا جاتا ہے اور اس کا وجوب فی الذمۃ ہوتا ہے اور عشر مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اور اس کا وجوب ذمہ میں نہیں بلکہ خارج یعنی پیداوار میں ہوتا ہے، وجوبِ خراج کا سبب ذاتِ ارض ہے یعنی الارض النامیۃ، اور عشر کا سببِ وجوب، خارج یعنی پیداوار ہے، چنانچہ خراج ہر حال میں واجب ہوتا ہے، خواہ پیداوار ہو یا نہو، بخلاف عشر کے کہ وہ بغیر کاشت اور پیداوار کے نہیں لیا جاتا، نیز عشر میں عبادت کے معنی پائے جاتے ہیں، اور خراج میں صغار اور ذلت کے (من البدائع)

ترجمۃ الباب میں ارض السواد کے بعد وارض العنوۃ ہے، یہ عطف العام علی الخاص کے قبیلہ سے ہے کیونکہ ارض السواد بھی ارض العنوہ ہی ہے، سواد سے مراد سواد العراق ہے، عراق کی زمین چونکہ بہت سرسبز اور کثیر الاشجار والمزارع ہے اس لئے اس کو سواد سے تعبیر کرتے ہیں اس لئے کہ سبزی دور سے مائل بہ سیاہی معلوم ہوتی ہے، ارض عراق کو مسلمانوں نے خلافت فاروقی میں فتح کیا، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کی زمینوں کو وقف قرار دیا جیسا کہ حضرت عمر کا یہ مسلک پہلے بالتفصیل مع اختلاف ائمہ گذر چکا۔

---

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم منعت العراق قفیزھا ودرھمھا ومنعت الشام مُدْیَھا ودینارھا ومنعت مصر إردَبّھا ودینارھا ثم عُدتم من حیث بدأتم۔

---

**شرح الحدیث** اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں اس پہلی حدیث میں ارض عنوہ اور مال غنیمت کا ذکر ہے اور دوسری حدیث میں مال فیٔ اور غنیمت دونوں کا حکم مذکور ہے اس پہلی حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پیشین گوئی فرما رہے ہیں کہ ایک زمانہ وہ آئے گا کہ مسلمان ان ممالک کو یعنی عراق شام اور مصر کو فتح کرنے کے بعد وہاں کے لوگوں پر یعنی مشرکین پر جو ان ملکوں میں آباد ہوں گے خراج مقرر کریں گے اور اس خراج میں آپ نے غلات اور دراہم ودنانیر دونوں کو ذکر فرمایا جو نسا سکہ جس ملک میں رائج ہوگا اس حدیث میں آپ نے اسی کو ذکر فرمایا، چنانچہ عراق کے لئے دراہم، اور شام ومصر کے لئے آپ نے دنانیر کو ذکر فرمایا، اور غلات میں جو نسا پیمانہ جہاں رائج تھا اسی کو آپ نے حدیث میں ذکر فرمایا، چنانچہ عراق کے لئے قفیز اور شام کے لئے مُدی اور مصر کیلئے اِردب

کو ذکر فرمایا، یہ سب مکیال اور پیمانوں کے نام ہیں جو ان شہروں میں رائج ہیں، قفیز آٹھ مکوک کا ہوتا ہے اور مُدّی پندرہ مکوک کا ہوتا ہے اور اردب چوبیس صاع کا ہوتا ہے۔

یہ حدیث اَعلام نبوت میں سے ہے اس میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے دو پیشینگوئیاں بیان فرمائیں اول یہ کہ ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ اسلام عراق شام مصر سب جگہ پہنچ جائے گا اور مسلمین ان کو فتح کرنے کے بعد ان کے باشندگان کفار پر خراج مقرر کریں گے، دوسری پیشنگوئی یہ کہ اسکے بعد پھر ایک وقت وہ آئے گا کہ یہ لوگ اس خراج کو دینے سے انکار کردیں گے، دوبارہ ان کو غلبہ حاصل ہو جائے گا. وقیل او لاجل اسلاہم والاول ھوالاصح۔

ثم عدتم من حیث بدأتم، پھر تم جہاں سے چلے وہیں لوٹ آؤگے یعنی انحطاط اور تنزل کی طرف، شراح نے لکھا ہے کما فی مجمع البحار کہ یہ اشارہ اس حدیث کے مضمون کی طرف ہے "بدأ الاسلام غریبًا وسیعود کما بدأ" قالھا زھیر ثلاث مرات یہ ضمیر آخری جملہ کی طرف راجع ہے، ثم عدتم من حیث بدأتم کہ زہیر راوی نے اس جملہ کو تین بار کہا

شھد علی ذلک لحم ابی ھریرۃ ودمہ، اس حدیث کے راوی جو کہ حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں وہ اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد تاکیدًا یہ فرمارہے ہیں گواہی دیتا ہے اس پر ابو ہریرہ کا لحم اور دم یعنی مجھے اس حدیث کے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سننے پر کامل یقین ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے ہمارے یہاں محاورہ میں کہتے ہیں کہ اس پر "میرا رُواں رُواں گواہی دیتا ہے" والحدیث اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

عن ھمام بن منبہ قال ھذا ما حدثنا ابو ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: وقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

## صحیفۂ ہمام بن منبہ کا تعارف

دراصل یہ حدیث صحیفۂ ہمام بن منبہ کی احادیث میں سے ہے، اس صحیفہ کی تمام روایات متفق السند ہیں بسندٍ واحدٍ مروی ہیں جس کی سند اس طرح ہے۔

عبد الرزاق عن معمر عن ھمام بن منبہ، اسی لئے اس صحیفہ میں یہ سند صرف پہلی حدیث کے شروع میں مذکور ہے، اور چونکہ باقی احادیث جو ایک سو انتالیس ہیں[۱۳۹] اسی سند سے مروی ہیں اسلئے بعد کی حدیثوں میں سند کو ذکر نہیں کیا گیا صرف ذکرِ متون پر اکتفاء کیا گیا، اس صحیفہ کی جملہ روایات کو امام احمد بن حنبل براہِ راست عبد الرزاق سے روایت کرتے ہیں، اسی طرح شیخین امام بخاری ومسلم نے بھی اپنی صحیح میں اس صحیفہ سے بعض روایات لی ہیں، مسلم میں بہ نسبت بخاری کے زائد ہیں، امام ابوداؤد نے اس روایت کو اپنے استاد احمد بن حنبل کے واسطہ سے لیا ہے اور امام مسلم بواسطہ محمد ابن رافع وبواسطہ امام احمد روایت کرتے ہیں ھذا ما حدثنا ابو ھریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ وآلہ وسلم، یہی صحیفہ کی بالکل شروع کی عبارت ہے اس کے بعد پھر متونِ احادیث کا سلسلہ شروع ہو گیا، اس کی نظیر وہ روایات ہیں جو امام ابوداؤد نے مکتوب سمرہ سے لی ہیں جن کا ذکر الدر المنضود کے مقدمہ میں اور اصل کتاب میں بارہا گذر چکا، اور

یہاں مصنف نے جو حدیث اس صحیفہ سے لی ہے یہ اس صحیفہ کی آخری حدیث ہے۔

أَيُّما قَريَةٍ اتيتموها واقمتم فيها فسهمكم فيها وايما قرية عصت الله ورسوله فان خمسها لله ورسوله ثم هي لكم۔

**شرح الحدیث ومطابقتہ للترجمہ** یعنی جس گاؤں یا بستی میں تم پہنچ جاؤ یعنی بغیر قتال کے اور وہاں جاگزیں ہو جاؤ تو اس قسم کے مال غنیمت میں تم سب کا حصہ ہے، اور جس بستی والے ایسے ہوں جو اللہ ورسول کے نافرمان ہوں یعنی اس میں تمہیں قتال کی ضرورت پیش آئی اور پھر قتال کے ذریعہ تم نے اس کو فتح کیا تو اس قسم کے مال کا حکم یہ ہے کہ اس میں سے ایک خمس تو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لئے ہے باقی تمہارے لئے یعنی مقاتلین کے لئے، کیونکہ یہاں قتال کی نوبت آئی ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ وہ مال بغیر قتال کے حاصل ہوا ہے اس لئے اس میں تمام مسلمانوں کا حصہ ہے کیونکہ وہ مال فئی ہے اور یہ دوسرا مال، مال غنیمت اسی لئے اس میں تخمیس کی گئی اور باقی اربعۃ اخماس مقاتلین کے لئے ہوا، گویا اس حدیث میں مال فئی اور غنیمت دونوں کا حکم مذکور ہے، اور دوسری بات یہ کہ اس حدیث میں مال غنیمت کے تقسیم کرنے کا ذکر ہے اور اس باب کی پہلی حدیث میں خراج کا ذکر تھا، خراج ہوتا ہی ہے ایقاف اور عدم تقسیم کی صورت میں، لہٰذا دونوں حدیثوں کو ملانے سے معلوم ہوا ارض مفتوحہ کی تقسیم اور ترک تقسیم (ایقاف) دونوں جائز ہیں۔ فللّٰہ در المصنف کہ اس ایک باب میں دونوں قسم کی حدیثیں لے آئے، مصنف حنبلی ہیں اور حنابلہ کے نزدیک امام ارض مفتوحہ عنوۃً میں مختار ہے تقسیم اور ترک تقسیم دونوں کا۔ فتدبر وتشکر، ہر ہر حدیث کو بہت غور سے سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

والحدیث اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

## باب فی اخذ الجزیۃ

جزیہ ان مشرکین کے نفوس کے ٹیکس کو کہتے ہیں جن کو دارالاسلام میں امن دے کر ٹھہرنے کی اجازت دی گئی ہے اور خراج کہتے ہیں زمین کے ٹیکس کو، اور عشر کہتے ہیں زمین کی پیداوار کی زکاۃ کو۔

یہاں پر جزیہ میں دو اختلاف ہیں، اول یہ کہ جزیہ کن کافروں سے لیا جاتا ہے، صرف اہل کتاب سے، یا اہل کتاب اور مشرکین دونوں سے، شافعیہ حنابلہ کے یہاں صرف اہل کتاب سے، اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک دونوں سے، لیکن عند الحنفیہ مشرکین عرب مستثنیٰ ہیں، اور دوسرا مسئلہ یہ کہ جزیہ کی مقدار واجب کیا ہے؟ یہ دونوں مسئلے کتاب الزکاۃ میں مع اختلاف ائمہ حضرت معاذ کی حدیث۔ "ومن کل حالم دینارا" کے تحت ــ گذر چکے، پھر جاننا چاہیئے کہ وجوب جزیہ کے لئے تین اوصاف شرط ہیں۔

**شرائط وجوب جزیہ** قال ابن رشد: اتفقوا على انها انما تجب بثلاثة اوصاف الذكورية والبلوغ والحرية وانها لا تجب على النساء ولا على الصبيان، پھر آگے انہوں نے اس کی وجہ لکھی ہے وہ یہ کہ جزیہ تو قتل کے عوض میں ہے اور قتل کا حکم صرف رجال بالغین کے حق میں ہے، چنانچہ جہاد میں نساء اور صبیان کے قتل کی ممانعت ہے،

وکذا اجمعوا علی انھا لاتجب علی العبید اھ ابن قدامہ نے بھی اسی پر جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کا اتفاق نقل کیا ہے، فان عمر کتب الی امراء الاجناد ان اضربوا الجزیۃ ولاتضربوھا علی النساء والصبیان ولاتضربوھا الا علی من جرت علیہ المواسی، رواہ سعید وابوعبید والاثرم الخ۔ مَواسی، مُوسیٰ کی جمع بمعنی استرہ، انبات کی طرف اشارہ ہے۔

وعن عثمان بن ابی سلیمان، یہ "عن عاصم" پر عطف ہے، یعنی محمد بن اسحاق اس حدیث کو عاصم سے بھی روایت کرتے ہیں اور عثمان سے بھی، لیکن عاصم کا طریق مسند ہے اور عثمان کا مرسل کیونکہ یہاں صحابی مذکور نہیں۔

ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم بعث خالد بن الولید الی اُکیدِر دُومۃ فاخذوہ فاتوا بہ فحقن لہ دمہ وصالحہ علی الجزیۃ۔

دومۃ الجندل ایک قریہ کا نام ہے من بلاد الشام اور اکیدر اس کے حکمراں کا نام ہے، دومۃ الجندل کی فتح کا واقعہ غزوہ تبوک کے سفر میں پیش آیا جس کا ذکر ہمارے یہاں کتاب الجہاد میں آچکا ہے، فلا حاجۃ الی اعادتھا۔

عن ابی وائل عن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم لما وجھہ الی الیمن الخ اس حدیث پر نیز اس کی تخریج پر کلام کتاب الزکوٰۃ میں گذر گیا۔

عن زیاد بن حدیر قال علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ لئن بقیتُ لنصاری بنی تغلب لاقتلن المقاتِلۃ ولاسبینَّ الذریۃ الخ۔

**شرح الحدیث المتعلق بمصالحۃ نصاری بنی تغلب**

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمارہے ہیں کہ اگر میں کچھ دن اور باقی رہا تو بالضرور نصاری بنو تغلب کے مردوں کو قتل کروں گا اور ان کی عورتوں بچوں کو قید کروں گا اسلئے کہ مجھ سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے اپنے درمیان اور ان کے درمیان معاہدہ لکھوایا تھا جس میں یہ بھی تھا کہ وہ اپنی پیدا ہونیوالی اولاد کو نصرانی نہیں بنائیں گے۔

گویا یہ کہنا چاہتے ہیں کہ انہوں نے نقض عہد کردیا اور اپنی اولاد کو نصرانی بنایا۔

قال ابوداؤد: ھذا حدیث منکر الخ۔

امام ابوداؤد اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد اس پر سخت کلام فرمارہے ہیں جیسا کہ تمہارے سامنے ہے، اور آگے اس میں ہے کہ مصنف کے شاگرد لؤلؤی کہتے ہیں کہ اس حدیث کو امام ابوداؤد نے اپنی اس سنن کی قرارت وروایت کے وقت پہلی بار تو پڑھا تھا لیکن دوسری مرتبہ نہیں پڑھا، یعنی سنن سے خارج کردیا۔

اب سوال یہ ہے کہ نصاری بنو تغلب کے ساتھ کچھ معاملہ ہوا تھا یا نہیں اور اس واقعہ کی کچھ اصل ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہاں اصل ہے لیکن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ نہیں، آپ کا ان کے ساتھ کوئی معاہدہ نہیں ہوا تھا البتہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ ان کا ایک معاہدہ ہوا تھا فانہ صالحھم علی تضعیف الصدقۃ بدل الجزیۃ یعنی

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب ان پر جزیہ مقرر فرمارہے تھے تو انہوں نے کہا کہ جزیہ ہمارے حق میں موجب عار ہے کیونکہ ہم عرب ہیں، اور جزیہ دینا عجمیوں کا کام ہے لہذا ہم سے جو چاہے لے لیجئے لیکن جزیہ کے نام سے نہیں اور معاہدہ میں یہ بات آئی تھی ان لا ینصروا اولادھم، صاحب عون المعبود نے اس واقعہ کی یہ اصل متعدد کتب حدیث مصنف ابن ابی شیبہ، بیہقی وغیرہ کے حوالہ سے لکھی ہے، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس عمل اور فیصلہ کی وجہ سے جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہی ہے کہ ان سے اس چیز کا دوگنا لیا جائے گا جتنا مسلم سے لیا جاتا ہے، ففی الرکاز الخمسان وما فیہ العشر عشران ومافیہ ربع العشر نصف العشر، وکذلک من نسائہم، لیکن امام مالک کی رائے اسمیں جمہور کے خلاف ہے ان کے نزدیک جو دوسرے اہل کتاب اور ذمیوں کا حکم ہے وہی بنو تغلب کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کا اہل کتاب سے جزیہ لینے کا حکم ہے جس میں سب برابر ہیں، اور دوسرے علماء جیسے ابن قدامہ اور ملا علی قاری وغیرہ نے لکھا ہے کہ حضرت عمر کے فیصلہ پر کسی صحابی نے ان کی مخالفت نہیں کی فصار اجماعا (اوجز ص۲۶۸ ج۳)

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال صالح رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اھل نجران علی الفی حلۃ...... وعاریۃ ثلاثین درعا........ ان کان بالیمن کید ذات غدر۔

## آپ کی نصاریٰ نجران کیساتھ مصالحت

اوپر یہ آیا تھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے نصاریٰ بنو تغلب سے مصالحت کی، وہ روایت تو خلاف واقعہ تھی لیکن یہ واقعہ کے مطابق ہے کہ آپ نے نصاریٰ نجران سے مصالحت فرمائی، نجران یمن میں ہے، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے دو ہزار حلّوں پر مصالحت فرمائی تھی دو قسطوں میں، نصف ماہ صفر میں اور نصف ماہ رجب میں اور نیز اس بات پر کہ اگر یمن میں لڑائی اور غدر ہونے لگے تو یہ چیزیں عاریت پر دینی ہوں گی جو حدیث میں مذکور ہیں یعنی تیس زرہیں، تیس گھوڑے، تیس اونٹ اور ہر قسم کے سلاح میں سے تیس تیس، اگر مسلمانوں نے ان کے ذریعہ قتال کیا تو وہ ان سب چیزوں کے ضامن ہوں گے، یعنی اس سامان کی واپسی ضروری ہوگی، ان کان بالیمن کا تعلق عاریۃ سے ہے۔

علی ان لا تہدم لھم بیعۃ ولا یُخرج لھم قَسٌّ، اس جملہ کا تعلق "صالح" سے ہے یعنی مصالحت اس بات پر ہوئی کہ مسلمان ان کے گرجا کو منہدم نہیں کریں گے اور نہ ان کے کسی عالم پادری کا اخراج کریں گے، اور نہ ان کو ان کے دین سے ہٹایا جائے گا۔

مالم یُحدثوا حَدَثا او یاکلوا الربا، احداثِ حَدَث سے مراد شرائط عہد میں سے کسی شرط کا توڑنا ہے۔
اس مصالحت میں جس جزیہ کا ذکر ہے چونکہ یہ جزیہ بطریق صلح تھا تو اس قسم کے جزیہ کو جزیۃ الصلح والتراضی کہتے ہیں تو گویا جزیہ کی دو قسمیں ہوئیں، جزیۂ صلحیہ، جزیۂ جبریہ، جزیۂ صلحیہ کا کوئی ضابطہ نہیں جس چیز پر بھی صلح ہو جائے، اور دوسری قسم جو جزیہ کی ہے اس کا ایک ضابطہ ہے، یعنی مقدار کے لحاظ سے جس کی تفصیل کتاب الزکوۃ میں گذر چکی۔

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جو صلح نامہ نصاری نجران کے بارے میں لکھا تھا وہ کافی مفصل اور طویل ہے، حضرت نے بذل میں اس کو نقل فرمایا ہے جو دیکھنا چاہے اس کو دیکھ لے۔

## باب فی اخذ الجزیۃ من المجوس

مجوس آتش پرست ہوتے ہیں یہ لوگ عقیدہ کے اعتبار سے اصلین کے قائل ہیں، یعنی دو چیزوں کو اصل مانتے ہیں ایک نور اور ایک ظلمت، اور یہ دعوی کرتے ہیں کہ جتنی بھی دنیا میں خیر ہے وہ فعل نور ہے اور جتنے شرور ہیں وہ ظلمت سے سرزد ہوئے ہیں، ان کے بارے میں اس طرح بھی مشہور ہے کہ یہ لوگ دو خالق مانتے ہیں یزدان اور اہرمن یزدان کو خالق الخیر، اور اہرمن کو خالق الشر مانتے ہیں (ان دونوں میں صرف تعبیر کا فرق ہے) اور بہرحال یہ مشرک ہیں، ان سے جزیہ تو بالاجماع لیا جاتا ہے، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے مسلک پر یہ اشکال ہوگا کہ وہ تو جزیہ کے بارے میں اہل کتاب کی تخصیص کرتے ہیں، مشرکین سے اخذ جزیہ کے قائل نہیں، وہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ موجودہ حالت کے اعتبار سے تو مشرک ہیں لیکن ابتدار اور اصل کے اعتبار سے یہ اہل کتاب تھے جیساکہ حدیث الباب میں آرہا ہے:

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال ان اهل فارس لما مات نبيهم كتب لهم ابليس المجوسية۔ لیکن ان کے اس جواب پر یہ اشکال ہے کہ اہل کتاب کے ذبائح اور ان کی عورتوں کے ساتھ نکاح جائز ہے بخلاف مجوس کے کہ ان میں جائز نہیں[1]۔ قال كنت كاتبا لجزء بن معاوية۔ عم الاحنف بن قيس۔ اذ جاءنا كتاب عمر رضی اللہ تعالیٰ عنه قبل موته بسنة۔

**شرح الحدیث** بجالۃ بن عبدہ کہتے ہیں کہ میں جزء بن معاویہ جو احنف بن قیس کے چچا ہیں ان کا کاتب تھا، یہ جزء بن معاویہ تابعی ہیں، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جانب سے اھواز کے گورنر تھے۔ بجالہ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس حضرت عمر کی ایک تحریر ان کی وفات سے ایک سال قبل آئی جس میں یہ تھا کہ وہاں جتنے ساحر ہیں ان سب کو قتل کردو اور مجوس میں سے ہر دو ذی رحم کے درمیان تفریق کردو (اسلئے کہ وہ نکاح محارم کے قائل تھے) وانہوھم عن الزمزمۃ اور یہ کہ ان کو زمزمہ سے روکو، چنانچہ آگے روایت میں ہے کہ انہوں نے ایک دن میں تین ساحر قتل کر ڈالے اور اسی طرح اس قسم کے مجوسی اور اس کی حریم کے درمیان بھی تفریق کردی اور تیسرے حکم کی تعمیل اس طرح کی کہ انہوں نے جتنے یہاں مجوسی تھے ان کے کھانے کی دعوت کی، جب سب لوگ کھانے پر بیٹھ گئے تو بیچ میں یہ جزء بن معاویہ بھی بیٹھ گئے، اپنی ران پر تلوار رکھ کے اور ان حاضرین سے کہا کھانا شروع کرو اور ان کو زمزمہ سے روکا، تلوار ان کے سامنے تھی ہی۔

والقوا وقر بغل او بغلتين من الورق، یعنی انہوں نے زمزمہ کی اجازت کے لئے اور اس کی خوشامد میں دو خچروں کے بوجھ کے بقدر چاندی سامنے رکھی مگر وہ نہیں مانے اور ان کو زمزمہ نہیں کرنے دیا، مجوس کی عادت کھانا

[1] یہ اشکال اسوقت کے نصاری ویہود کے اعتبار سے تو صحیح ہے لیکن اب تو ان کے ساتھ بھی مناکحۃ نہیں ہوسکتی۔

کھانے کے وقت زمزمہ کی تھی، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ کھانا کھانے کے وقت منہ کے اندر اندر ناک سے کچھ گنگناتے تھے جس کو وہ آپس میں تو سمجھتے تھے، لیکن کوئی دوسرا انہیں سمجھ سکتا تھا کہ کیا بول رہے ہیں، نہ معلوم اس کی کیا وجہ تھی۔

ولم یکن عمر اخذ الجزیۃ من المجوس حتی شھد عبد الرحمٰن بن عوف ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اخذھا من مجوس ھجر۔

**مجوس سے جزیہ لینے میں عمر فاروق کا تردد**

یعنی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مجوس سے جزیہ لینے میں تردد تھا، پھر جب حضرت عبد الرحمٰن بن عوف نے ان سے عرض کیا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجوس ہجر سے جزیہ لیا ہے تب انہوں نے لینا شروع کیا، وفی المؤطا: لما تردد عمر فی امر المجوس قال لہ عبد الرحمٰن بن عوف سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول: سُنُّوا بھم سُنَّۃَ اھلِ الکتاب، یعنی آپ نے فرمایا کہ مجوس کے ساتھ اہل کتاب والا معاملہ کرو، لکن ھذا فی امر الجزیۃ لا فی جواز النکاح بنسائھم واکل ذبائحھم۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی مختصراً، قالہ المنذری۔

**ایک اصولی مسئلہ صیغہ تحدیث سے متعلق**

اس حدیث کی سند میں اس طرح ہے: عمرو بن دینار کہتے ہیں میں نے بجالہ سے وہ حدیث سنی جس کو وہ عمرو بن اوس اور ابو الشعثاء سے بیان کر رہے تھے، پھر آگے اس حدیث کا ذکر ہے، یہاں سوال ہو سکتا ہے کہ عمرو بن دینار نے یوں کیوں نہ کہدیا حدثنی بجالۃ اس طوالت کی کیا ضرورت تھی، اس کا جواب یہ ہے کہ بعض محدثین کی رائے یہ ہے کہ راوی لفظ حدثنا سے روایت اس وقت کر سکتا ہے جب کہ اس کے استاد نے اس سے وہ حدیث بالقصد بیان کی ہو، اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ مقصود بالاسماع دوسرا شخص ہو تو جو شخص مقصود بالاسماع نہ ہو لیکن اس نے وہ حدیث اس سے سن لی ہو تو پھر اس صورت میں اس سامع کے لئے اس حدیث کو بصیغہ حدثنا بیان کرنا درست نہیں، الحاصل جو شخص مقصود بالاسماع ہو اسی کیلئے بوقت روایتِ حدیث حدثنا استعمال کرنا جائز ہے دوسرے کے لئے نہیں، لیکن عند الجمہور جائز ہے، ومنعہ بعضھم منھم الامام النسائی وطائفۃ قلیلۃ، قالہ الحافظ فی الفتح (عون) الدر المنضود کے مقدمہ میں بھی انواع تحمل کے بیان میں ہم غالباً یہ قول بھی لکھ چکے ہیں۔ عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنھما قال جاء رجل من الاسبذیین من اھل البحرین وھم مجوس اھل ھجر الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔

**شرح الحدیث**

اسبذیون مجوس میں ایک قوم ہے جو گھوڑے کی پرستش کرتے تھے، اس کا مفرد الاسبذی ہے معرّب من الاسپ بمعنی الفرس۔

ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک اسبذی مجوس اہل ہجر میں سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

کی خدمت میں پہنچا، تھوڑی دیر آپ کے پاس ٹھہرا پھر باہر آگیا، میں نے اس سے پوچھا کہ تیرے بارے میں آپ نے کیا فیصلہ فرمایا تو اس نے کہا بُرا فیصلہ، میں نے پوچھا کیا ہے وہ، تو اس نے کہا، الاسلام او القتل، اس کا تقاضا یہ ہے کہ مجوس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، حالانکہ یہ عبدالرحمن بن عوف والی حدیث کے خلاف ہے اسی لئے آگے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرما رہے ہیں وقال عبدالرحمن بن عوف قبل منهم الجزية، آگے ابن عباس فرماتے ہیں کہ علماء نے عبدالرحمن والی حدیث کو اختیار کیا اور جو میں نے اسبذی سے سنی تھی اس کو ترک کر دیا، اسلئے کہ اسبذی کا قول معتبر نہیں روایت میں۔

یہ حدیث الغاز میں سے ہے یعنی چیستاں، یعنی یہ بتائیے کہ وہ کونسی حدیث ہے جس کو ایک صحابی مجوسی سے روایت کرتے ہیں اور وہ مجوسی اس کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتا ہے۔

## باب التشديد في جباية الجزيه

جبایۃ یعنی تحصیل و استخراج، یعنی جزیہ وصول کرنے میں تشدد برتنا۔

عن عروة بن الزبير ان هشام بن حكيم وجد رجلا وهو على حمص يُشمس ناسًا من القبط في اداء الجزية

عروہ کہتے ہیں: حکیم بن حزام کے بیٹے ہشام نے ایک شخص کو جو کہ حمص کا امیر تھا اس حال میں پایا کہ اس نے کچھ لوگوں کو دھوپ میں کھڑا کر رکھا تھا ادائے جزیہ کے بارے میں، تو اس پر ہشام بن حکیم نے نکیر کی کہ یہ کیا ہو رہا ہے، اور پھر حدیث سنائی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی کہ آپ فرماتے تھے اللہ تعالیٰ عذاب دیں گے ان لوگوں کو جو دنیا میں دوسروں کو عذاب دیتے ہیں۔

اس روایت میں ناسًا من القبط ہے، اور واقعہ ہے یہ ملک شام کا، قبطی وہاں کہاں تھے وہ تو مصری ہوتے ہیں، لہذا روایت میں تحریف ہے اسلئے کہ مسلم میں اس کے بجائے "اناس من الانباط" ہے تو بجائے نبط کے قبط ہو گیا، اور نبطی عجمی کاشتکار کو کہتے ہیں۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب في تعشير اهل الذمة اذا اختلفوا[1] بالتجارة

**مسئلۂ مذکورہ فی الباب کی تشریح وتنقیح** یعنی ذمی لوگ جب مال تجارت لیکر عاشر پر کو گذریں ان سے عشر لینے کے بیان میں۔ [2] جاننا چاہیئے کہ ذمیوں کے حق میں نہ سونے چاندی میں زکاۃ ہے نہ زمین کی پیداوار میں عشر، بلکہ ان سے صرف جزیہ لیا جائے گا جس کے اندر پستی اور ذلت کے معنی پائے جاتے ہیں۔

---

[1] اختلاف بمعنی آمد و رفت. قال تعالیٰ ان فی اختلاف اللیل والنہار لآیات لاولی الالباب ١٢ [2] ففی الموطا قال مالک: ولیس ←

وقال اللہ تعالیٰ حتی یُعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون، اور زکاۃ وعشر صرف مسلمانوں سے لیا جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں عبادت ہیں، اور ان سے مقصود تطہیر ہے قال اللہ تعالیٰ خذ من اموالہم صدقۃ تطہرھم، وقال صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان اللہ لم یفرض الزکاۃ الا لیُطیّب ما بقی من اموالکم، رواہ ابوداؤد، اور کفار تطہیر کے قابل نہیں، قال اللہ تعالیٰ انما المشرکون نجس، لیکن یہ سب اس صورت میں ہے کہ جب تک یہ ذمی اسی مقام اور قریہ میں ٹھہرے رہیں جہاں ان کو ٹھہرنے کی اجازت دی گئی ہے اور جس پر صلح ہوئی ہے، اور اگر یہ لوگ اس شہر سے یا اس مقام سے کسی دوسرے ملک یا شہر میں مال تجارت لیکر سفر کریں اور آنا جانا رکھیں تو اس صورت میں ان سے ان کے اموال تجارت میں سے عشر لیا جائے گا، اس باب میں اسی کا بیان ہے کہ جب یہ لوگ اموال تجارت لے کر ایک ملک سے دوسرے ملک میں جائیں تو ان سے اس صورت میں کیا لیا جائے عشر یا نصف عشر وغیر ذلک من الشرائط۔

ہدایہ میں ہے۔ باب فیمن یمر علی العاشر، والعاشر من نصبہ الامام علی الطریق لیاخذ الصدقات من التجار، نیز ہدایہ میں ہے کہ جب تاجر عاشر پر کو مال تجارت لے کر گذرے اور وہ یہ کہے کہ ابھی حولان حول نہیں ہوا یا یہ کہ مجھ پر دین ہے اور اس پر وہ قسم کھالے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور ایسے ہی اگر وہ یوں کہے کہ میں نے اس کی زکوۃ مصر میں فقراء کو خود ادا کر دی ہے پھر اس کے بعد لکھتے ہیں کہ مسلم سے عاشر ربع عشر لے، اور ذمی سے نصف العشر اور حربی سے عشر، نیز اس میں یہ بھی ہے کہ ذمی اور مسلم سے نصف العشر اور ربع العشر اس وقت لیا جائے جبکہ بقدر نصاب مال تجارت لے کر گذرے، اور حربی کے بارے میں یہ ہے کہ وہاں بھی نصاب کا اعتبار ہے الا یہ کہ وہ لوگ مسلمانوں سے مادون النصاب سے عشر لیتے ہوں تو پھر ہم بھی ان سے اسی طرح معاملہ کریں گے، ایسے ہی اگر وہ ہم سے عشر سے کم لیتے ہوں نصف العشر یا ربع العشر تب ہم بھی ان کے ساتھ ایسا ہی کریں گے، اگر وہ مسلمان سے کل مال لے لیتے ہوں تو پھر ہم ایسا نہیں کریں گے لانہ غدر اور اگر وہ ہم سے بالکل نہیں لیتے تو پھر ہم بھی نہیں لیں گے لانا احق بمکارم الاخلاق (ہدایہ، ج ا ص۱۸۹)

## ترجمۃ الباب والے مسئلہ میں مذاہب ائمہ

اور مذاہب اربعہ کا خلاصہ اس میں یہ ہے کہ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک نصف العشر لیا جائے گا بشرط النصاب مرۃ فی الحول، اور امام مالک کے نزدیک عشر لیا جائے گا کلما مر علی العاشر ولم یشترط الحول ولا النصاب، نیز امام مالک کے نزدیک عام اموال میں تو عشر ہی لیا جائے گا سب جگہ، البتہ صرف مکہ مدینہ میں بعض اطعمہ کے بارے میں (حنطہ اور زیت) ان کی ایک روایت یہ ہے کہ ان میں نصف عشر لیا جائے گا، چنانچہ موطا میں ہے امام مالک اپنی سند سے نقل کرتے ہیں ان عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ

---

← علی اہل الذمۃ ولا علی المجوس فی نخیلہم ولا کرومہم ولا زروعہم ولا مواشیہم صدقۃ لان الصدقۃ انما وضعت علی المسلمین تطہیراً لہم، ما کانوا ببلدہم الذی صالحوا علیہ الا ان یتجروا فی بلاد المسلمین ویختلفوا فیہ فیؤخذ منہم العشر فیما یریدون من التجارات اھ ملخصاً، اوجز ص۲۶۸ ج۳

كان یاخذ من النبط من الحنطۃ والزیت نصف العشر یرید بذلک ان یکثر الحمل الی المدینۃ، ویاخذ من القطنیۃ[1] العشر (اوجز ۲ ص۲۷۔)
یعنی حضرت عمر حنطہ اور زیت میں سے بجائے عشر کے نصف عشر لیتے تھے تاکہ تاجر لوگ ان کو بکثرت مدینہ میں لے کر آئیں اور پھر وہاں ارزانی ہو، اور باقی حبوب سے یعنی ان غلوں سے جو پکائے جاتے ہیں جیسے مسور چنا لوبیا ان میں سے عشر ہی لیتے تھے اور حنطہ اور زیت کی تخصیص اسلئے تھی" لانہما معظم طعامہم" یعنی چونکہ یہ دو چیزیں عام طور سے کھائی جاتی ہیں اور لوگوں کو ان کی طرف احتیاج زائد ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ اہل ذمہ سے سوائے جزیہ اور سوائے اس کے جس پر ان سے مصالحت ہوئی صدقہ زکاۃ عشر کچھ نہیں لیا جائے گا یعنی مال تجارت میں، مگر یہ کہ غیر حجاز سے وہ مال تجارت لیکر حجاز میں آئیں، تو اول تو ان کو حجاز میں داخلہ کی اجازت ہی نہ دیجائے، اور اگر دی جائے تو بغیر معاوضہ کے نہیں عشر یا نصف العشر جو بھی امام کی رائے ہو، اور اجازت بھی حجاز میں آنے کی صرف تین دن کی دی جائے گی اس سے زائد نہیں۔ (اوجز ج ۳ ص۲۷)

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انما العشور علی الیہود والنصاری ولیس علی المسلمین عشور

**شرح الحدیث** عشور جمع ہے عشر کی اور اس کے بارے میں آپ یہ فرمارہے ہیں کہ مسلمانوں پر عشور نہیں بلکہ یہود و نصاریٰ پر ہیں اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ کتاب الزکاۃ میں یہ گذر چکا کہ صدقہ کی دو قسم ہیں، ایک وہ جو نقدین (سونا چاندی) اور مال تجارت میں واجب ہوتا ہے جس کو زکاۃ کہتے ہیں جس کی مقدار ربع العشر ہے، اور قسم ثانی وہ جو زمین کی پیداوار میں واجب ہوتا ہے جس کی مقدار عشر اور نصف العشر ہے، جس کو عشر کہتے ہیں، تو پھر یہاں عشر کی مسلمانوں سے نفی کیسے کی جارہی ہے، اس کا جواب یہ ہے مسلمانوں کے ذمہ جو عشر واجب ہوتا ہے اس سے مراد غلات ارض کا عشر ہے یعنی زمین کی پیداوار کا، اور یہاں حدیث میں مال تجارت کا عشر مراد ہے جو اہل ذمہ سے لیا جاتا ہے یا یہاں پھر یہ کہا جائے کہ عشور سے مراد خراج ہے جیسا کہ بعد والی حدیث میں آرہا ہے، پھر کسی توجیہ ہی کی حاجت نہیں۔

اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف واضطراب ہے جو خود ابوداؤد کی روایات میں بھی ہے جس کی تفصیل حضرت نے بذل میں لکھی ہے، جس سے یہ بات نکلتی ہے کہ اس حدیث کا راوی صحابی مجہول ہے۔

عن العرباض بن ساریۃ السلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ قال نزلنا مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خیبر ومعہ من معہ من اصحابہ وکان صاحب خیبر رجلا ماردا منکرا فاقبل الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال یا محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) الخ۔

**مضمون حدیث** مضمون حدیث یہ ہے کہ عرباض بن ساریہ فرماتے ہیں کہ جب ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ خیبر میں تھے اور آپ کے ساتھ صحابہ بھی تھے تو ایک روز خیبر کے چودھری سے ملاقات

[1] بکسر القاف۔ وضمہا لغۃ۔ کالعدس والحمص واللوبیا والارز والسمسم وغیر ذلک (اوجز ۳ ص۲۴۶)

ہوئی جو بڑا سخت مزاج تھا وہ ہمیں دیکھ کر آپ کی طرف متوجہ ہوا اور کہنے لگا کہ اے محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) کیا تم لوگوں کے لئے یہ جائز ہے کہ ہمارے مویشیوں کو ذبح کر ڈالو، اور ہمارے باغات کے پھل جس طرح چاہے کھالو، اور ہماری عورتوں کی پٹائی کرو، (بعض مسلمانوں نے اس قسم کی حرکت اور ان کے مالوں میں بے احتیاطی کی ہوگی) آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس کی بات سن کر خاموش رہے اور گویا اس کے اعتراض کو برحق سمجھا اور ایسا کرنے والوں پر آپ کو بڑا غصہ آیا، اور آپ نے ایک صحابی (غالبًا عبد الرحمٰن بن عوف) سے فرمایا کہ جاؤ گھوڑے پر سوار ہو کر یہ اعلان کرو، الا ان الجنة لا تحل الا لمؤمن کہ جنت حلال نہیں ہے مگر اسی مسلمان کے لئے جو امانت دار ہو، اور یہ بھی اعلان کرایا کہ نماز کا وقت قریب ہے سب جمع ہو جاؤ، چنانچہ سب جمع ہو گئے آپ نے سب کو نماز پڑھائی، نماز کے بعد کھڑے ہو کر خطبہ میں یہ فرمایا ایحسب احدکم متکئا علی اریکته[1] کیا تم میں سے بعض لوگ ایسے ہیں کہ جو اپنی مسہری پر تکیہ لگائے بیٹھکر یہ کہتے اور سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی چیز حرام کی ہی نہیں سوائے اسکے جس کی حرمت قرآن میں مذکور ہے خبردار ہو جاؤ۔ بخدا میں نے تم کو بہت سی چیزوں کا حکم کیا ہے اور بہت سی چیزوں سے منع کیا ہے اور اس قسم کی چیزیں بھی قرآن میں مذکور کے برابر ہیں یا اس سے بھی زائد ہیں اور ایک روایت میں ہے وإنّ ما حرم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کما حرم اللہ یعنی جس چیز کی تحریم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی زبان سے ہو وہ حرمت میں مثل اس کے ہے جس کی تحریم قرآن میں ہے، اور پھر اس کے بعد آپ نے مثال کے طور پر ان چیزوں کو بیان فرمایا جن میں بعض لوگوں نے بے احتیاطی کی تھی جو اوپر حدیث الباب میں مذکور ہیں مسہری پر تکیہ لگانا کنایہ ہے عیش پرستی اور آخرت سے غفلت پر۔

ان صفوان بن سلیم اخبرہ عن عدة من ابناء اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن آبائهم دِنْيَةً عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

یہ لفظ "دنیةً" مصدر ہے بمعنی دُنُوٌّ، اور منصوب ہے بنا بر حالیت کے، اور مطلب یہ ہے کہ چند صحابہ کے بیٹے روایت کرتے ہیں اپنے باپوں سے جن کے ساتھ وہ بیٹے متصل النسب ہیں، یعنی ان کی صلبی اولاد ہیں۔

مضمون حدیث ذمی کے بارے میں ہے کہ جو اس پر ظلم و زیادتی کرے گا یا اس کی طاقت سے زیادہ اس سے کام لے گا یا اس کی کوئی چیز بغیر اس کی رضامندی کے لیگا فانا حجیجه یوم القیامة کہ اس ذمی کی جانب سے اس شخص کے ساتھ خصومت کرنے والا میں خود ہوں گا۔

---

[1] وفی روایة کما فی المشکاة: لا الفین احدکم متکئا علی اریکته یاتیه الامر من امری مما امرت به او نهیت عنه فیقول لا ادری ما وجدنا فی کتاب اللہ اتبعناه وفی روایة: الا یوشک رجل شبعان علی اریکته یقول علیکم بهذا القرآن۔

## باب فی الذمی یسلم فی بعض السنة هل علیه جزیة؟

**شرح الحدیث ومذاہب ائمہ** حدیث کا لفظ "لیس علی مسلم جزیة" ہے، اس پر یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ یہ بات تو بدیہی ہے کہ مسلمان پر جزیہ نہیں ہوتا پھر اس کے ذکر سے کیا فائدہ، غالباً اسی لئے آگے روایت میں آرہا ہے کہ سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالیٰ سے سوال کیا گیا اس حدیث کے معنی کے بارے میں تو انہوں نے فرمایا مراد یہ ہے کہ اگر ذمی درمیان سال اسلام لے آئے تو اب اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا بلکہ ساقط ہوجائیگا گذشتہ مہینوں کا، اسمیں جمہور علماء اور ائمہ ثلاث کا مذہب یہی ہے امام شافعی کی بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن قول معتمد ان کا یہ ہے کہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ لیا جائے گا۔ (کما فی الاوجز عن شرح الاقناع) بعض شراح شافعیہ (الخطابی فی المعالم) نے اس حدیث میں جزیہ سے خراج مراد لیا ہے، یعنی اگر ذمی اسلام لے آئے اور اس کے ہاتھ میں خراجی زمین تھی تو اس سے خراج ساقط ہوجائے گا، لیکن یہ دوسرا مسئلہ ہے، یہ خود مختلف فیہ ہے، حنفیہ کے نزدیک اسلام لانے سے زمین کا خراج ساقط نہیں ہوتا، امام شافعی کے یہاں ساقط ہوجاتا ہے۔ وفیہ تفصیل عندہم یأتی فی باب الدخول فی ارض الخراج۔ والحدیث اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

## باب فی الامام یقبل ھدایا المشرکین

حدثنی عبد اللہ الھوزنی قال لقیت بلالاً مؤذن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بحلب فقلت یا بلال حدثنی کیف کانت نفقة رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال ما کان لہ شیئ کنت انا الذی ألی ذلک منہ منذ بعثہ اللہ تعالیٰ حتی توفی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الحدیث۔

**حضورؐ کی معیشت اور گذران کے بارے میں ایک طویل حدیث** یہ طویل حدیث ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ عبد اللہ الہوزنی کہتے ہیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے مؤذن حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے میری ملاقات شہر حلب میں ہوئی (حضرت بلال حضورؐ کے وصال کے بعد مدینہ سے ملک شام چلے گئے تھے حتی کہ وفات بھی وہیں ہوئی) میں نے کہا کہ آج تو آپ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے گھر کے اخراجات کی کیفیت بیان کردیجئے، انہوں نے ان کی درخواست پر بیان کرنا شروع کردیا، اور فرمایا کہ آپ کے پاس کچھ پیسے ویسے تو ہوا نہیں کرتے تھے، اور ان کاموں کا ذمہ دار میں ہی تھا کنت انا الذی ألی یہ متکلم کا صیغہ ہے ولایة سے یعنی آپ کی ضروریات کی لین دین اور خرید وفروخت کا، آپ کی نبوت سے لیکر وفات تک، آپ کا حال یہ تھا کہ جب کوئی مسلمان

آپ کے پاس آتا اور آپ اس کو برہنہ دیکھتے تو آپ مجھ کو حکم فرماتے اس بارے میں، تو میں کسی سے قرض لے کر اس کو چادر خرید کر دیدیتا اور کھانا بھی کھلا دیتا (یہ ایک دن کا واقعہ نہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ کے یہاں یہی ہوتا رہتا تھا کہ میں قرض لیکر ضرورت مندوں کی ضرورتیں آپ کے فرمانے سے پوری کر دیا کرتا تھا) ایک دن ایسا ہوا کہ ایک مشرک تاجر میرے پاس آیا اس نے مجھ سے کہا کہ اے بلال کسی سے قرض مت لیا کر، میرے پاس کافی گنجائش ہے مجھ سے ہی لیا کر، میں ایسا کرنے لگا، ایک روز کی بات ہے کہ میں وضو کر کے اذان کے لئے کھڑا ہونے والا تھا تو دیکھا کہ اچانک وہی مشرک چند تاجروں کو لیکر میرے سامنے آیا اور مجھ کو دیکھ کر کہنے لگا یا حبشی! قلت یا لبّاہ (لبیک کی طرح ضمیر غائب کے ساتھ بھی استعمال ہوتا ہے) یہ کہہ کر مجھے بہت سخت سست کہنے لگا، اور کہنے لگا کہ جانتا بھی ہے کہ مہینہ پورا ہونے میں کتنے روز باقی رہ گئے ہیں؟ میں نے کہا کہ ہاں پورا ہونے والا ہے، کہنے لگا صرف چار دن باقی ہیں، اگر چار دن کے اندر ادا نہ کیا تو اس کے بدلہ میں، میں تجھ کو پکڑ لوں گا اور تجھ سے بکریاں چراؤں گا جس طرح تو پہلے چراتا تھا (آگے حضرت بلال فرماتے ہیں) کہ اس وقت میرے دل میں ایسی تنگی اور پریشانی ہوئی جو لوگوں کو ایسے موقع پر ہوا کرتی ہے، یہاں تک کہ جب میں عشاء کی نماز سے فارغ ہوا اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ۔ اپنے دولت کدہ پر پہنچ گئے، میں اجازت لیکر آپ کے پاس پہنچا اور آپ سے عرض کیا یا رسول اللہ! میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، وہ مشرک جس سے میں قرض لیا کرتا تھا وہ مجھے آج ایسا ایسا کہہ کر گیا ہے، اور نہ تو آپ کے پاس ادا کرنے کو کچھ ہے اور نہ ہی میرے پاس، وھو فاضحی یہ اسم فاعل ہے جو یائے متکلم کی طرف مضاف ہو رہا ہے، یعنی وہ مجھے اور رسوا کرے گا (اگر وقت پر ادا کرنے کو کچھ نہ ہوا) لہٰذا مجھے اجازت دیجئے کہ مدینہ کے اطراف میں جو بعض قبیلے اسلام لے آئے ہیں وہاں بھاگ جاؤں جب تک اللہ تعالیٰ آپ کو عطا فرمائیں وہ چیز کہ جس سے قرض ادا ہو (آپ میری بات سن کر خاموش رہے) میں آپ کے پاس سے چلا آیا، اور میں نے اپنے گھر آکر سفر کا ضروری سامان تلوار تھیلا، جوتے، ڈھال یہ سب چیزیں اپنے سرہانے رکھ لیں، یہاں تک کہ جب صبح صادق ہوئی تو میں نے ارادہ کیا کہ سفر میں چلدوں، اسی دوران میں ایک آدمی دوڑا ہوا مجھ کو پکارتا ہوا آیا کہ حضور بلا رہے ہیں، میں آپ کی طرف چلا، راستہ میں میں نے چار اونٹنیاں بیٹھی ہوئی دیکھیں جن پر سامان لدا ہوا تھا، میں اجازت لے کر آپ کی خدمت میں پہنچا، آپ نے مجھے دیکھتے ہی فرمایا کہ خوش ہو جا، اللہ تعالیٰ نے تیرے دین کے ادا کا انتظام فرما دیا، اور فرمایا الم تر الرکائب المناخات الاربع کہ کیا تو نے چار اونٹنیاں بیٹھی ہوئی نہیں دیکھیں میں نے عرض کیا جی دیکھی ہیں، آپ نے فرمایا کہ یہ اونٹنیاں مع ان سامانوں کے جو ان پر ہیں تیرے حوالہ ہیں، اور آپ نے یہ بھی فرمایا کہ ان اونٹنیوں پر غلہ اور کپڑا لدا ہوا ہے۔ اھداھن الیّ عظیم فدك یہود فدک کے ایک بڑے آدمی نے یہ ہدیۃً میرے پاس بھیجی ہیں، ان کے ذریعہ سے اپنا قرض ادا کر لے، وہ کہتے ہیں، میں نے ایسا کر لیا، یعنی بعض سامان فروخت کر کے اپنا قرض ادا کر دیا ـــــ اس کے بعد روایت میں ہے فذکر الحدیث۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کچھ

اور بھی مضمون تھا جس کو مصنف نے اختصاراً حذف کر دیا، حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں کنز العمال کے حوالہ سے اس حدیث کا بقیہ حصہ ذکر فرمایا ہے، پھر (یعنی ادائے دین کے بعد) میں مسجد کی طرف چلا تو دیکھا آپ تشریف فرما ہیں، میں نے سلام عرض کیا، آپ نے دین کے بارے دریافت فرمایا، میں نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے پورا دین ادا کرادیا، آپ نے پوچھا کچھ مال بچا ہے؟ میں نے عرض کیا جی بچا ہے، آپ نے فرمایا دیکھ مجھے اس باقی سے راحت پہنچادے، اسلئے کہ میں اس وقت تک اپنے گھر والوں میں سے کسی کے پاس نہیں جاؤں گا یہاں تک کہ تو مجھ کو اس سے راحت پہنچائے پھر جب شام ہوئی اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عشاء کی نماز سے فارغ ہوگئے، آپ نے مجھ کو بلا کر دریافت فرمایا کہ باقی مال کا کیا ہوا؟ میں نے عرض کیا جی میرے پاس ہی ہے کوئی لینے نہیں آیا، چنانچہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ رات مسجد ہی میں گذاری، پھر جب دوسرے دن کی عشاء کی نماز سے آپ فارغ ہوئے تو مجھ کو بلا کر پھر دریافت فرمایا، میں نے عرض کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس سے راحت پہنچادی، آپ نے اس پر تکبیر اور اللہ تعالیٰ کی تحمید کی۔

شفقا من ان یدرکه الموت وعنده ذلك، یعنی آپ اس بات سے ڈرتے تھے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ مجھ کو اس حال میں موت آئے کہ یہ مال میرے پاس ہو (اس کے بعد آپ مسجد سے ازواج مطہرات کے مکانات کی طرف چلے) میں بھی آپ کے پیچھے چلا تو آپ جملہ ازواج کے پاس تشریف لے گئے، ہر ایک زوجہ محترمہ کو سلام کرتے ہوئے اپنی باری کی جگہ پہنچ گئے (اخیر میں سائل یعنی عبداللہ الہوزنی سے فرماتے ہیں) فهذا الذی سألتنی عنه یہ ہے اس کا جواب جو تو نے مجھ سے پوچھا تھا، اسی حدیث کے دوسرے طریق میں ہے فسکت عنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم فاغتمزت‌ تھا، کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے میری ساری بات سنکر خاموشی اختیار فرمائی یعنی شروع قصہ میں، پس مجھے یہ حالت کچھ پسند نہ آئی، غالباً اشارہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سکوت کی طرف ہے کہ آپ نے کوئی تسلی کا جملہ بھی نہ فرمایا، یہ بھی ان کے تعلق اور محبت ہی کی بات ہے جو کہہ رہے ہیں، اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت ظاہر ہے، اگرچہ عظیم فدک یہودی تھا، لیکن یہود بھی مشرکین ہی کے حکم میں ہیں لقولہ تعالیٰ "قالت الیهود عزیر ابن الله" اگرچہ بعض دوسرے احکام میں مشرکین اور اہل کتاب میں یقیناً فرق ہے۔

عن عیاض بن حمار رضی الله تعالیٰ عنه - قال اهدیت للنبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم ناقة فقال اسلمت؟ قلت لا، فقال النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم انی نهیت عن زبد المشرکین۔

**قبول ہدیہ مشرکین وعدم قبول کے بارہ میں دو مختلف حدیثیں**

یہ حدیث گذشتہ حدیث کے بظاہر خلاف ہے جس میں آپ کا عظیم فدک کا ہدیہ قبول کرنا مذکور ہے، اور اس حدیث میں آپ یہ فرما رہے ہیں کہ مجھ کو مشرکین کا عطیہ قبول کرنے سے منع کیا گیا ہے، بیہقی فرماتے ہیں کہ روایات القبول اصح، اور وہ کہتے ہیں: اور یا یہ کہا جائے کہ منع کا تعلق مشرکین کے ہدایا سے ہے، اور قبول کی روایات میں اہل کتاب

کے ہدایا[1] کا ذکر ہے، اور خطابی کہتے ہیں یہ منع کی روایت منسوخ ہے اس لئے کہ آپ نے بہت سے مشرکین کے ہدایا قبول فرمائے ہیں، جیسے مقوقس نے ماریہ قبطیہؓ، اور بغلہ، اور ایسے ہی اُکیدر دُومہ نے آپ کی خدمت میں ہدیہ پیش کیا ہے اھ مختصراً من البذل، ایسے ہی باب احیاء الموات میں مَلِکِ ایلہ کے ہدیہ کا ذکر ہے فاتینا تبوك فاهدى ملك ايلة الى رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه واٰله وسلم بغلة بيضاء، امام ترمذی نے بھی اس تعارض پر کلام فرمایا ہے، انہوں نے نسخ کے بارے میں دونوں احتمال لکھے ہیں یعنی ان دو میں سے کسی ایک کو منسوخ اور دوسرے کو ناسخ کہا جائے،

کتاب الجہاد کے اخیر میں، باب فی حمل السلاح الی ارض العدو، اس میں جو حدیث گذری ہے اس میں ہدیہ مشرک کا رد مذکور ہے۔ فتذکر۔

الحدیث اخرجہ الترمذی وقال حسن صحیح، قالہ المنذری۔

# باب فی اقطاع الارَضین

بعض نسخوں میں اس باب سے پہلے کتاب القطائع لکھا ہوا ہے جس سے سمجھ میں آتا ہے کہ کتاب الخراج اس پر آکر ختم ہو گئی۔

## اقطاع اور احیاء کی تعریف اور دونوں میں فرق

اور اس کے بعد دوسرا باب آرہا ہے "احیاء الموات" کا، یہاں مصنف نے ترجمہ قائم کیا، اقطاع الارضین، یعنی ارض کو مطلقاً ذکر کیا اور احیاء کی اضافت موات کی طرف کی، جس کی وجہ یہ ہے کہ احیاء بالاتفاق ارض موات ہی کا ہوتا ہے، موات یعنی ارضِ مباحہ غیر مملوکہ اور وہ بنجر زمین جو کسی کی ملک نہ ہو، فقہاء نے لکھا ہے کہ موات وہ زمین ہے جو کسی کی ملک نہ ہو خارج بلد ہو، نیز مرافق بلد سے نہ ہو یعنی اہل شہر کی کوئی ضرورت ومنفعت اس سے وابستہ نہ ہو۔ بخلاف اقطاع کے کہ وہ اکثر تو ارض موات ہی کا ہوتا ہے اور کبھی ارض مملوکہ کا بھی، یعنی امام اپنی مملوکہ زمین میں سے اقطاع کرے یا مملوکہ للغیر ہو اور اس کی اجازت سے امام اقطاع کرے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، امام شافعی کے نزدیک امام کے لئے ارض مملوکہ لبیت المال کا اقطاع بھی جائز ہے، صرح بہ النووی۔

اقطاع کہتے ہیں خلیفۂ وقت کی جانب سے زمین کا ایک رقبہ کسی کے لئے نامزد کر دینا[2]، قطیعہ بمعنی جاگیر جس کی جمع

---

[1] چنانچہ آگے جن ہدایا کا ذکر خطابی وغیرہ کے کلام میں آرہا ہے وہ سب ہدایا اہل کتاب کی طرف سے تھے ۱۲۔

[2] بدائع الصنائع میں زمینوں کے اقسام اور احکام کے ضمن میں لکھا ہے کہ امام کو اقطاعِ موات کا حق اسلئے ہے کہ یہ سبب ہے عمارتِ بلاد کا کیونکہ اقطاع کے بعد جب وہ زمین رعایا میں سے کسی ایک کی ملک ہو جاتی ہے تو وہ اسکی خدمت کر کے اس کو آباد اور کار آمد بناتا ہے اسی لئے اگر کوئی شخص اقطاع کے بعد اس زمین کی خدمت کر کے اس کو کار آمد نہ بنائے تو تین سال تک اس سے تعرض نہ کیا جائے، تین سال کے بعد

قطائع آتی ہے، کتاب القطیعۃ یعنی جاگیرنامہ، جو کسی کے لئے امام لکھ کر دے، اقطاع اور احیاء میں فرق واضح ہے، اسلئے کہ اقطاع فعل امام کا نام ہے وہ کسی اور چیز پر موقوف نہیں بخلاف احیاء کے کہ وہ خدمت ارض کا نام ہے۔ پس جو شخص کسی ارض مباحہ غیر مملوکہ کی خدمت کر کے اس کو آباد کرے گا وہ اس کا مالک ہو جائے گا، اس میں اختلاف ہے کہ احیاء میں اذن امام شرط ہے یا نہیں، امام صاحب کے نزدیک ضروری ہے، امام شافعی واحمد اور صاحبین کے نزدیک غیر ضروری ہے، اور امام مالک کے نزدیک موات قریب میں اذن شرط ہے بعید میں نہیں، یعنی جو آبادی سے زیادہ دور ہو

عن علقمة بن وائل عن ابيه ان النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم اقطعه ارضا بحضرموت۔

حضرموت یمن کا مشہور علاقہ ہے جس میں بہت سے شہر ہیں، حضرموت میں اقطاع سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خاص شہر میں ہو اذ لایجوز الاقطاع عندنا فی المصر کما سیأتی قریبًا۔

والحديث اخرجه الترمذی، قالہ المنذری۔

عن فطر قال حدثنی ابی عن عمرو بن حريث قال خط لی رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم دارا بالمدينة بقوس وقال ازيدك ازيدك۔

**شرح الحدیث** عمرو بن حریث رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے میرے لئے کمان کے ذریعہ سے نشان ڈالا مدینہ میں ایک مکان کی زمین کا، یعنی کمان کے ذریعہ زمین پر نشان ڈال کر فرمایا کہ اتنا حصہ تمہارے لئے ہے، اسی فعل امام کا نام اقطاع ہے، اس حدیث میں تصریح ہے کہ آپ نے ان صحابی کو ایک مکان کے بقدر زمین شہر میں عطا کی، حنفیہ کے نزدیک اقطاع فی المصر جائز نہیں کیونکہ شہر میں جو زمین ہو گی لامحالہ کسی کی ملک ہو گی، والجواب: الحدیث ضعیف ضعفہ الائمۃ یرویہ فطر بن خلیفۃ عن ابیہ، وابوہ مجہول، یا حدیث کی تاویل کی جائے یعنی اقطع برضا المالک، او ارضاً ملکہا ہو صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

اس حدیث کے آخری جملہ کی شرح میں دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ یہ استفہام ہے آپ کی جانب سے کہ آپ نے اس زمین کو ناپتے وقت ان سے فرمایا کہ اتنی مقدار کافی ہے یا اور اضافہ کروں، اور دوسرا احتمال یہ لکھا ہے کہ آپ فرما رہے ہیں ان صحابی کو کہ دیکھ میں تجھ کو بڑھا کر دے رہا ہوں، اور تیسرا مطلب یہ بھی لکھا ہے کہ اس وقت تو اتنا ہی دے رہا ہوں بعد میں اس میں اضافہ کر دیں گے۔

عن ربيعة بن ابی عبدالرحمن عن غير واحد ان النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم اقطع بلال بن الحارث المزنی معادن القبلية وهی من ناحية الفرع فتلك المعادن لايؤخذ منها الا الزكاة الى اليوم۔

---

ـــــ بھی اگر وہ کچھ نہ کرے تو اس سے واپس لے لی جائے گی وہ زمین پھر سے موات بن جاتی ہے لہٰذا اب امام اس کا اقطاع کسی دوسرے شخص کیلئے کر سکتا ہے۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بلال بن الحارث کے لئے مقام قَبَل کی معادن (کانیں) اقطاع فرمائیں یعنی بطور جاگیر عطا فرمائیں، قَبَل ایک جگہ کا نام ہے جو مدینہ میں نواحی فُرُع میں واقع ہے۔ اور فرع کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ ایک قریہ ہے نواحی ربذہ[۱] میں، اس کے اور مدینہ کے درمیان آٹھ برید کا فاصلہ ہے (بذل)

**معدن میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے یا خمس**

آگے روایت میں ہے کہ ان معادن سے اس وقت سے لیکر اب تک صرف زکوٰۃ ہی لی جارہی ہے جس کا مطلب ہے کہ ربع العشر لیا جارہا ہے حالانکہ حنفیہ کے نزدیک معادن میں خمس واجب ہوتا ہے، مسئلہ مختلف فیہ ہے، حنفیہ کے نزدیک معدن میں مثل کنز کے خمس واجب ہوتا ہے، بخلاف جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے نزدیک خمس صرف کنز یعنی دفینۂ جاہلیہ میں ہے اور معدن میں زکاۃ ہی واجب ہوتی ہے، حنفیہ کی دلیل آگے کتاب الخراج ہی میں اسکے اواخر میں، باب ماجاء فی الرکاز وما فیہ، میں آرہی ہے، یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مشہور حدیث "وفی الرکاز الخمس" دراصل رکاز کے مصداق ہی میں اختلاف ہورہا ہے، جمہور اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رکاز کنز کے مرادف ہے، کنز بالاتفاق دفینۂ جاہلیہ کا نام ہے اور معدن بالاتفاق اس کان کا نام ہے جو مخلوق للہ تعالیٰ ہو[۲] حنفیہ کے نزدیک معدن کا مقابل کنز ہے اور رکاز ان کے نزدیک دونوں کو شامل ہے، پس استدلال تو ہر دو فریق کا اسی حدیث "وفی الرکاز الخمس" سے ہے لیکن چونکہ رکاز کے مصداق میں حنفیہ اور ائمہ ثلاثہ کا اختلاف ہوگیا، اسی لئے اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہوا۔

**معادن قَبَلیہ والی حدیث کے حنفیہ کیطرف سے جوابات**

لیکن حدیث الباب سے ظاہر ہے کہ جمہور کی تائید ہورہی ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، اوّل یہ کہ اس حدیث میں یہ جملہ فتلک المعادن الخ متکلم فیہ ہے، حضرت شیخ نے اس پر اوجزمیں تفصیلی کلام فرمایا ہے اور پھر اخیر میں خلاصہ کے طور پر اس حدیث کے چھ جواب ذکر فرمائے ہیں، وفیہ، واستدل من قال بوجوب الزکاۃ فی المعادن بحدیث بلال المذکور، واجیب عنہ بوجوہ الاول ماتقدم من کلام الحافظ ان زیادۃ وجوب الزکاۃ لاتوجد فی الروایات الموصولۃ (یعنی یہ اصل حدیث تو مشہور اور صحیح ہے) لیکن اس کا آخری جملہ وہ متکلم فیہ ہے روایات موصولہ میں مذکور نہیں ہے

---

[۱] ربذہ تو مدینہ منورہ سے مشرق میں طریق عراق قدیم پر واقع ہے تقریباً دوسَو سے زائد کیلو میٹر کے فاصلہ پر، اور فرع مدینہ منورہ سے جنوب مغرب میں تقریباً ستر کیلو میٹر کے فاصلہ پر ہے، مکہ مکرمہ کے طرق اربعہ معروفہ میں ایک طریق فُرعی بھی ہے جو کتاب الحج میں گذر چکا۔ [۲] لہٰذا کنز اور معدن میں بالاتفاق مفہوم کے لحاظ سے تباین کی نسبت ہوئی الاول مدفون والثانی مخلوق، اور جمہور کے نزدیک رکاز اور معدن میں بھی تباین ہی کی نسبت ہے کیونکہ رکاز ان کے نزدیک مرادف ہے کنز کے اور حنفیہ کے نزدیک رکاز اور باقی دونوں میں عموم وخصوص کی نسبت ہوئی۔ رکاز عام ہے دونوں کو شامل ہے لہٰذا دونوں میں خمس ہی واجب ہوگا ۱۲

صرف روایات مرسلہ میں ہے، والثانی ما تقدم من کلام الامام الشافعی، اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ یہ ٹکڑا ثابت نہیں،
الثالث ما اشار الیہ الامام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ فی موطاہ اذ قال بعد ذکر حدیث الباب: قال محمد: الحدیث المعروف ان النبی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: فی الرکاز الخمس الخ وھو اشارۃ الی ان حدیث الباب یخالف الحدیث المعروف فھو شاذ
والرابع والخامس ما فی الزیلعی: قال ابو عبید فی کتاب الاموال: حدیث منقطع ومع انقطاعہ لیس فیہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وآلہ وسلم امر بذلک، وانما قال یؤخذ منھا الزکاۃ الی الیوم، قال ابن الھمام یعنی فیجوز کون ذلک من اھل الولایات اجتھاداً
منھم، والسادس ما اجاب بہ صاحب البدائع: یحتمل انہ انما لم یاخذ منہ ما زاد علی ربع العشر لما علم من حاجتہ وذلک جائز
عندنا، یعنی ان صحابی کی حاجت اور فقر کی وجہ سے آپ نے ان سے صرف زکاۃ لینے پر اکتفاء فرمایا بجائے خمس کے اھ۔
ایک اور بھی جواب دیا گیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ حولان حول کے بعد آپ نے ان سے زکاۃ لی، واما فی الحال فالخمس۔

حدثنا العباس بن محمد بن حاتم وغیرہ الخ۔

اس معادن قبلیہ والی حدیث کو مصنف نے متعدد طرق سے ذکر کیا، اس میں پہلا طریق جو گذر چکا وہ مرسل ہے
اور یہ دوسرا طریق اور اس کے بعد جو طریق آرہا ہے وہ مسند ہے، مگر طریق مسند ضعیف ہے کیونکہ اس کے اندر کثیر بن عبداللہ
ابن عمرو بن عوف المزنی ہے جو کہ منکر الحدیث ہے، بلکہ ان کی تکذیب بھی کی گئی ہے، قال ابو زرعۃ واھی الحدیث، وقال النسائی
والدارقطنی متروک الحدیث، وقال ابن عبدالبر مجمع علی ضعفہ (بذل) بظاہر مصنف نے طریق مسند کو مؤخر اسی لئے کیا کہ وہ ضعیف ہے۔

جلسیّھا وغوریّھا۔ جلسی بلند زمین اور غوری پست زمین، یعنی جملہ معادن قبلیہ چاہے وہ بلند زمین میں ہوں یا پست
میں، اس طریق میں کتاب القطیعۃ بھی مذکور ہے۔

قال ابن النضر: وجَرسَھا، یعنی ابن النضر نے بجائے جلسیّھا کے جرسَھا کہا، مگر یہاں اس لفظ کے کچھ معنی
بنتے نہیں کذا قیل، ذات النُّصُب مدینہ کے قریب ایک جگہ کا نام ہے اور قُدس ایک معروف پہاڑ کا نام ہے یا ہر وہ
جگہ جہاں زراعت کی صلاحیت ہو۔

عن ابیض بن حمال انہ وفد الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فاستقطعہ الملح۔
یعنی ان صحابی نے آپ سے نمک کی کان کا اقطاع طلب کیا جو مقام مارب میں ہے۔

قال رجل من المجلس اتدری ما قطعت لہ انما قطعت لہ الماء العِدّ

**شرح الحدیث** یعنی جب آپ نے ابیض بن حمال کے لئے نمک کی کان کا اقطاع کر دیا تو حاضرین مجلس میں سے ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ جانتے بھی ہیں کہ آپ نے اس کے لئے کس چیز کا اقطاع
فرمایا ہے؟ آپ نے اس کے لئے ایسے پانی کا اقطاع فرمایا ہے جو تیار شدہ نمک ہے، اس پر آپ نے اس اقطاع کو
واپس لے لیا۔

علماء نے لکھا ہے کہ جو چیز ظاہر العین اور حاضر النفع ہو، یعنی جس سے بلا محنت اور کدو کاوش کے آمدنی اور وصولیابی ہو سکے اس کا اقطاع جائز نہیں بظاہر اس لئے کہ اس پر موات ہونا صادق نہیں آتا۔

قال: وسألہ عما یحمی من الاراك، قال مالم تنلہ خفاف۔

یہاں پر حمی سے مراد احیاء ہے کیونکہ حمی کی تو ہماری شریعت میں اجازت نہیں کما سیأتی الحدیث، اراك یعنی پیلو کا درخت، یعنی اس شخص نے آپ سے یہ دریافت کیا کہ اراک کے کون سے درخت ایسے ہیں جن کا احیاء کرنا جائز ہے آپ نے فرمایا ان درختوں کا جہاں اونٹ چل کر نہ پہنچ سکیں یعنی جو آبادی سے زیادہ فاصلہ پر ہوں، ایسے اراک کا احیاء جائز ہے اور یا مطلب یہ ہے کہ درختوں کا احیاء مطلقاً جائز ہی نہیں کیونکہ اونٹ تو سبھی جگہ پہنچ سکتا ہے، یعنی احیاء تو ارض موات کا ہوتا ہے اشجار کا نہیں، اور تیسرے معنی اس جملہ کے خود نفس روایت میں آرہے ہیں۔ یعنی ان الابل تاکل منتھی رؤسھا ویحمی مافوقہ، یعنی درختوں کا جتنا حصہ ایسا ہے جہاں تک اونٹوں کی گردن پہنچ سکتی ہے اسکو چھوڑ کر اس سے اوپر کے حصہ کا حمی جائز ہے فقال اراکۃ فی حظاری یعنی جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ فرمایا کہ اراک واشجار میں حمی نہیں ہوتا تو اس شخص نے عرض کیا کہ میں ان اراک کے بارے میں پوچھ رہا ہوں جو میری زمین کے احاطے میں ہیں، بظاہر مطلب یہ ہے کہ اس شخص نے جس موات کا احیاء کیا تھا اور اس پر اپنا نشان وغیرہ ڈال کر اس کو محفوظ کر لیا تھا تو اس زمین میں کچھ درخت اراک کے پہلے سے قائم تھے، تو وہ شخص کہہ رہا ہے کہ میں ایسے درختوں کے بارے میں سوال کر رہا ہوں تو اس صورت میں آپ کے جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ تو اس زمین کا تو مالک ہو گیا احیاء کی وجہ سے، مگر اس احیاء کیوجہ سے درختوں کا مالک نہیں ہوگا، لیکن اگر کوئی شخص ارض موات کا احیاء کرے اور پھر اس کے احیاء کے بعد اس میں درخت پیدا ہو جائیں اس کا حکم یہ نہیں ہے، ان کا وہ مالک ہو جاتے گا۔ (بذل)

حدثنی عثمان بن ابی حازم عن ابیہ عن جدہ صخر ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم غزا ثقیفاً۔

**شرح الحدیث** یہ صخر بن عیلہ الاحمسی ہیں ان کی حدیث کا یہ شروع کا حصہ ہم غزوہ طائف کے بیان میں لکھ چکے ہیں اس کو دیکھ لیا جائے۔ اس کے اگلے حصہ کی شرح لکھی جاتی ہے یہ حدیث ذرا طویل ہے، نیز محتاج شرح ہے۔ فکتب الیہ صخر اما بعد! فان ثقیفا قد نزلت علی حکمك یارسول اللہ۔

یعنی صخر بن عیلہ نے جب اس حصن طائف کو فتح کر لیا تو اس کی اطلاع انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو کی، فدعا لاحمس عشر دعوات اللھم بارك لاحمس فی خیلھا ورجالھا، یعنی آپ نے صخر بن عیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس کارنامے پر خوش ہو کر ان کی قوم احمس کو دس دعائیں دیں جس میں سے ایک دعا تو یہاں مذکور ہے باقی غیر مذکور، اور ہو سکتا ہے یہ مراد ہو کہ آپ نے یہی دعا دس بار فرمائی۔

واتاہ القوم فتکلم المغیرۃ بن شعبۃ فقال یانبی اللہ ان صخرا اخذ عمتی ودخلت فیما دخل فیہ المسلمون۔

قوم سے مراد قبیلہ ثقیف ہے، یہ تو اوپر آہی چکا کہ بنو ثقیف اسلام لے آئے تھے تو ان میں سے بعض نے یعنی مغیرہ بن شعبہ جو کہ ثقفی ہیں انہوں نے آپ سے یہ عرض کیا کہ صخر بن عیلہ نے میری پھوپی کو پکڑ رکھا ہے حالانکہ وہ اسلام میں داخل ہو چکی تھی، مغیرہ کی یہ بات سن کر آپ نے صخر کو بلایا اور فرمایا۔ ان القوم اذا اسلموا احرزوا دمائهم واموالهم فادفع الی المغیرة عمته۔ کہ جب کافر لوگ اسلام میں داخل ہو جائیں تو ان کی جان و مال محفوظ ہو جاتے ہیں، لہٰذا عمہ مغیرہ کو واپس کر دو، انہوں نے واپس کر دیا، وسأل نبیّ اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ماءً لبنی سلیم قد هربوا عن الاسلام وترکوا ذلک الماء یعنی عمہ مغیرہ کو واپس کرنے کے بعد صخر بن عیلہ نے آپ سے قبیلہ بنو سلیم کے قریہ کا سوال کیا جو اسلام لانے سے بچکر فرار ہو گئے تھے اور اس قریہ کو چھوڑ گئے تھے اور درخواست یہ کی کہ انزلنیه انا وقومی کہ اس میں مجھے اور میری قوم کو بسنے اور ٹھہرنے کی اجازت دیدیجئے، آپ نے ان کی یہ درخواست منظور فرما کر ان کو وہاں ٹھہرنے کی اجازت دیدی ـــــ اس کے بعد روایت میں یہ ہے کہ پھر بعد میں یہ لوگ یعنی بنو سلیم اسلام لے آئے اور صخر کے پاس آئے اور ان سے کہا ہمارا قریہ واپس کرو، انہوں نے انکار کیا، وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس گئے اور صورت حال بیان کی، آپ نے پھر صخر کو بلایا اور فرمایا ان القوم اذا اسلموا احرزوا اموالهم ودمائهم فرمایا کہ اس قریہ کو واپس کر دو، انہوں نے کہا بہت اچھا۔ فرأیت وجه رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یتغیر عند ذلک حُمرةً حیاءً من اخذہ الجاریة واخذہ الماء۔ راوی کہہ رہا ہے کہ اس موقع پر میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا کہ آپ کا چہرۂ انور متغیر ہو گیا تھا صخر کے ساتھ اس معاملہ سے شرما کر کہ ان سے جاریہ بھی لے لی گئی اور وہ قریہ بھی، اگرچہ صخر کو کوئی تأمل نہ ہوا تھا آپ کے فیصلہ پر، لیکن آپ خود شرما رہے تھے۔

## حدیث پر ایک قوی اشکال اور اس کا جواب

یہاں پر دو باتیں پائی گئیں اول عمہ مغیرہ کا ردّ، دوسرے ماء بنو سلیم کا ردّ، اور یہ رد آپ نے یہ کہہ کر کرایا کہ کفار جب اسلام لے آتے ہیں تو وہ قیدی ہوں یا غیر قیدی تو اسلام لانے کے بعد ان کی جان و مال محفوظ ہو جاتا ہے۔ یہاں عمہ مغیرہ کے بارے میں تو یہ احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے وہ اخذِ صخر سے پہلے اسلام لا چکی ہوں اس صورت میں ان کو رد کرانا قاعدہ کے مطابق ہے لیکن ماء بنو سلیم کے بارے میں تو روایت میں تصریح ہے کہ وہ اسلام سے روگردانی کر کے اپنے چشمہ کو چھوڑ کر چلے گئے تھے اور اسلام ان کا اس کے بعد پایا گیا پھر وہ اپنے قریہ کی واپسی کے مستحق کہاں تھے؟ آپ نے دونوں کے بارے میں یہی قاعدہ ارشاد فرمایا ان القوم اذا اسلموا احرزوا دمائهم واموالهم، کافر قیدی اگر بعد میں اسلام لے آئیں تو ان کی جان و مال غنیمت ہونے سے تھوڑا ہی خارج ہوتی ہے یہ تو اجماعی مسئلہ ہے۔ یہ بڑا کٹھن مقام ہے، شراح نے اس کی توجیہ

---

عہ اگر آپ یہ جملہ ارشاد نہ فرماتے تو ہم اس حدیث کی تاویل یہ کرتے کہ یہ واقعۂ حال لاعموم لہا کے قبیل سے ہے ١٢

یہ کی ہے کہ دراصل بات یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو یہ مال بنوسلیم اسی طرح عمۂ مغیرہ دونوں کو واپس کرانا مقصود تھا کسی مصلحت کی بنا پر اس لئے آپ نے یہ جملہ جو ارشاد فرمایا ان القوم اذا اسلموا احرزوا الخ اس میں آپ نے توریہ اختیار فرمایا، یعنی گول مول بات فرمائی، اصل مراد کو ظاہر نہیں فرمایا مقام کی مصلحت کے پیش نظر، اس جملہ کے معنی حقیقی ومرادی تو یہ ہیں کہ کفار اگر قبل الاخذ وقبل القید اسلام میں داخل ہو جائیں تو ان کی جانیں اور مال مامون ومحفوظ ہو جاتے ہیں، لیکن مخاطب اور سامع کے سامنے آپ نے اس معنی مرادی کو واضح نہیں فرمایا قصداً بلکہ اس جملہ کو اطلاق اور عموم کے ساتھ فرمایا تاکہ وہ یعنی صخر بن عیلہ مال بنوسلیم کو خود ہی واپس کر دیں، چنانچہ انہوں نے واپس کر دیا ایک واقعہ آگے ابوداؤد میں اسی قسم کا اور آرہا ہے وہاں آپ نے اصل ضابطہ شرعیہ واضح فرمایا اور یہ فیصلہ فرمایا کہ قید ہونے کے بعد کافر قیدی اگر اسلام لائے تو پھر اس کو چھوڑا نہیں جائے گا وہ غلام اور مملوک ہی رہے گا، یہ واقعہ "کتاب الایمان والنذور، باب النذر فیما لا یملک" میں آرہا ہے۔ عن عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کانت العضباء لرجل من بنی عقیل وکانت من سوابق الحاج الخ۔

**آپ کی ناقہ عضباء کا واقعہ** اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مشہور اونٹنی عضباء بنو عقیل میں سے ایک کافر شخص کی تھی اس اونٹنی کو اور اس کے مالک کو قید کر لیا گیا تھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا اس پر کو گذر ہوا جبکہ وہ شخص قید میں تھا تو اس نے آپ سے سوال کیا کہ آپ نے مجھے اور میری اونٹنی کو کیوں پکڑ رکھا ہے، آپ نے اس کو الزامی جواب دیا کہ ناخذک بجریرۃ حلفائک ثقیف قال وکان ثقیف قد اسروا رجلین من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، آگے راوی کہتا ہے کہ اس شخص نے یہ بھی کہا، وانا مسلم، آپ آگے بڑھ کر چلے گئے اس نے آپ کو ندا دی یا محمد یا محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) آپ لوٹ کر واپس اس کے پاس آئے اور پوچھا کیا بات ہے؟ کہنے لگا انی مسلم، اس موقع پر آپ نے اصل ضابطہ شرعیہ اس کے سامنے بیان کیا اور فرمایا لو قلتھا وانت تملک امرک افلحت کل الفلاح، یعنی اگر تو قید ہونے سے پہلے یہی بات کہتا تو اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتا، قید ہونے کے بعد اسلام لانے سے[1] جان نہیں بچتی غلام ہی رہتا ہے۔

عن ابیہ عن جدہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نزل فی موضع المسجد تحت دَوْمَۃٍ فاقام ثلاثا ثم خرج الی تبوک۔

**شرح الحدیث** مضمون حدیث یہ ہے: ربیع بن سبرۃ الجہنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

---

[1] لیکن روایت کے بعض الفاظ اس توجیہ سے کچھ اتفاق نہیں رکھتے واللہ تعالیٰ اعلم بمراد نبیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، باقی یہ بات طے شدہ ہے جس پر ہم سب کا ایمان ہے کہ آپ کی زبان مبارک سے کوئی ناحق بات نہیں نکل سکتی۔ [2] دیکھئے یہاں آپ نے صریح ضابطہ کی بات ارشاد فرمائی۔

غزوۂ تبوک کے سفر میں ایک جگہ راستہ میں جہاں بعد میں مسجد بھی بن گئی ہے ایک بڑے درخت کے نیچے اترے اور وہاں تین دن تک قیام فرمایا اور پھر آگے تبوک کی طرف تشریف لے چلے، راستہ میں آپ جبکہ ایک کھلے میدان میں تھے قبیلہ جہینہ والے آپ سے ملاقات کے لئے آئے وہاں قریب میں ایک بستی تھی جس کا نام ذوالمروہ تھا، آپ نے دریافت فرمایا کہ ذوالمروہ میں بسنے والے کون لوگ ہیں، حاضرین میں سے بعض نے جواب دیا کہ قبیلہ جہینہ کی شاخ بنو رفاعہ ہیں آپ نے فرمایا، قد اقطعتها لبنی رفاعة کہ اس بستی کا میں اقطاع کرتا ہوں بنو رفاعہ کے لئے (یعنی ان ہی کے لئے جو اس میں رہتے ہیں) آگے روایت میں ہے کہ آپ کے اس فرمان کے بعد ان لوگوں نے اس بستی کو آپس میں باقاعدہ تقسیم کرلیا بعض نے اپنا حصہ فروخت کردیا اور بعض نے نہیں کیا، یہ ذوالمروہ وادی القریٰ میں ایک بستی ہے جس کا آپ نے اس میں بسنے والوں کے لئے اقطاع فرمایا۔

عن هشام بن عروة عن ابیه عن اسماء بنت ابی بکر ان رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم اقطع الزبیر نخلا۔ حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے (ان کے شوہر) زبیر کے لئے کھجوروں کے ایک باغ کا اقطاع فرمایا۔

**الکلام علی الحدیث من حیث الفقه** شافعیہ کے مسلک پر تو اس میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ ان کے نزدیک اقطاع ارض مملوکہ کا بھی جائز ہے، حنفیہ کے یہاں جائز نہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا اقطاع اور احیاء کی تعریف میں، بذل میں ملا علی قاری سے نقل کیا ہے کہ نخل چونکہ ایسا مال ہے جو ظاہر العین اور حاضر النفع ہے جس کا اقطاع جائز نہیں، لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ اس کا اقطاع آپ نے اپنے حصہ خمس میں سے کیا جو آپ کی ملک تھا فلا اشکال فیہ، اور دوسرا احتمال یہ لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ نخیل از قبیل موات ہو جس کا کوئی مالک نہ ہو، یہ روایت یہاں مختصر ہے دوبارہ دو حدیثوں کے بعد تفصیل کے ساتھ آرہی ہے۔

نا عبد الله بن حسان العنبری قال حدثتنی جدتای صفیة ودُحَیبة ابنتا عُلیبة۔ وکانتا رَبیبتی قیلة بنت مخرمة۔ وکانت جدة ابیهما۔ انها اخبرتها۔

**مضمون حدیث مع الشرح** عبد اللہ بن حسان عنبری کہتے ہیں کہ مجھ سے بیان کیا میری دو دادیوں نے صفیہ بنت عُلیبہ اور دُحَیبہ بنت عُلَیبہ نے یہ دونوں تو آپس میں بہنیں ہیں، ہو سکتا ہے ایک ان میں سے عبد اللہ بن حسان کی دادی ہو اور دوسری نانی ہو، یا ہو سکتا ہے ان میں سے ایک کو اخت جدہ ہونے کی حیثیت سے جدہ کہا ہو، راوی کہتا ہے یہ دونوں قیلہ بنت مخرمہ کی ربیبہ تھیں یعنی ان دونوں نے قیلہ کی گود میں پرورش پائی تھی اور پھر آگے یہ ہے کہ یہ قیلہ ان دونوں کے باپ کی دادی تھی، گویا خود ان دونوں کی پردادی یہ دونوں کہتی ہیں کہ ہم سے قیلہ نے بیان کیا۔ وہ واقعہ جو آگے حدیث میں آرہا ہے۔

قدمنا علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قالت تقدم صاحبی تعنی حُرَیث بن حسّان وافد بکر بن وائل۔ قیلہ کہتی ہیں کہ جب میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں جا رہی تھی تو جو شخص اس سفر میں میرے ساتھ تھا یعنی حریث بن حسان وہ آپ کے دربار عالی میں پہنچ کر مجھ سے پہلے آگے بڑھ کر آپ کے ہاتھ پر اس نے اپنے لئے اور اپنی قوم کے لئے بیعت علی الاسلام کی، ثم قال یارسول اللہ اکتب بیننا وبین بنی تمیم بالدھناء ان لایجاوزھا الینا منھم احد الامسافر اومجاوز یہ قیلہ جو واقعہ بیان کر رہی ہیں قبیلہ بنو تمیم سے ہیں اور یہ دَہنار دیار بنو تمیم میں ایک علاقہ کا نام ہے، تو حریث نے اسلام لانے کے بعد آپ سے یہ درخواست کی کہ یہ مقام دھنار ہمارے لئے مخصوص کر دیا جاتے، اور یہ کہ بنو تمیم اس سے منتفع نہ ہوں، اور یہ کہ یہ اس زمین میں نہ آئیں الایہ کہ کوئی مسافر ہو راستہ عبور کرے تو یہ امر آخر ہے، حریث کی درخواست پر آپ نے کسی لڑکے سے جو وہاں موجود ہوگا فرمایا کہ اس مقام دھنار کو حریث کے نام لکھدو، یعنی اس کا اس کے لئے اقطاع کر دو، فلما رأیتہ قد امر لہ بھا شُخِصَ بی وھی وطنی وداری۔ یہ قیلہ کہتی ہیں کہ جب میں نے دیکھا کہ آپ نے اس لڑکے کو مقام دھنار کے بارے میں حریث کے لئے لکھنے کو فرمادیا ہے تو میں گھبراگئی میرے پاؤں تلے سے زمین کھسک گئی، کیونکہ یہ مقام دھنار ہمارے گھر اور وطن کے بالکل متصل تھا (لہٰذا اس کے حق دار تو ہم تھے) فقلت یارسول اللہ! انہ لم یسئلک السویۃ من الارض اس جملہ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں (۱) اس شخص نے ایسی زمین کی فرمائش آپ سے نہیں کی جس میں ہمارا اور اس کا استحقاق برابر ہوتا، یعنی یہ زمین تو خالص ہمارا حق بیٹھتی ہے ایسی بھی نہیں جس کو مشترک مان لیا جائے (یعنی اول تو مشترک ہونے کی صورت میں بھی اس کا اپنے لئے اس کو لکھوانا درست نہ تھا چہ جائیکہ اس صورت میں کہ وہ خالص ہمارا حق ہے) (۲) سَوِیَّۃ سے مراد عدل وانصاف یعنی اس زمین کے سوال کرنے میں اس نے عدل وانصاف کو سامنے نہیں رکھا آگے قیلہ اس زمین کی نوعیت آپ سے بتارہی ہے، انما ھٰذہ الدھناء عندک مُقیّد الجَمَلِ ومَرعَی الغنم ونساء بنی تمیم وابناؤھا وراء ذلک۔ جزایں نیست کہ یہ مقام دھنار تو آپ کے قریب ہی ہے (زیادہ دور نہیں، آپ خود دیکھ کر اس کے بارے میں اندازہ لگا سکتے ہیں) یہ تو ہمارے یعنی بنو تمیم کے اونٹوں کے بندھنے کی جگہ اور ان کی بکریوں کی چراگاہ ہے اور قبیلہ بنو تمیم کی عورتیں بچے بالکل اس کے پیچھے آباد ہیں، فقال امسک یاغلام صدقت المسکینۃ المسلم اخو المسلم یسعھم الماء والشجر۔ جب آپ نے قیلہ کی یہ ساری بات سنی اور آپ کے علم میں مقام دھنار کی نوعیت آگئی جو پہلے سے نہیں تھی، اس پر آپ نے اس غلام سے فرمایا کہ بس اب ... لکھنا یہ مسکینہ سچی معلوم ہوتی ہے اور پھر آپ نے فرمایا: مسلمانوں کو آپس میں بھائی بھائی بنکر رہنا چاہیئے، ایک ہی پانی اور ایک ہی چراگاہ سب کو کافی ہو سکتی ہے یعنی اگر بھائی بھائی بنکر رہیں اور ایسی مشترک چیز کی تخصیص اپنے لئے کرانا غلط ہے، گویا آپ نے اپنا فیصلہ واپس لے لیا، ویتعاونون علی الفتّان

فتان اگر بالفتح ہے تب توصیغہ مبالغہ ہے اور اگر بالضم ہے جمع ہے فاتن کی، ایک نسخہ میں ہے سئل ابوداؤد عن الفتان فقال: الشیطان، یعنی مسلمانوں کو آپس میں شیطان کے مقابلہ میں ایک دوسرے کا تعاون کرنا چاہیئے، اس جملہ میں بظاہر فعل حریث پر تعریض ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی مختصرا، قالہ المنذری۔

عن ابیہا اسمر بن مضرس قال اتیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم فبایعتہ فقال من سبق الی ماء لم یسبقہ الیہ مسلم فہو لہ قال فخرج الناس یتعادون یتخاطون۔

**مضمون حدیث** اسمر بن مضرس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ میں آپ کی خدمت میں آیا اور آپ کے ہاتھ پر بیعت کی، یہ اسمر بن مضرس طائی ہیں، طے ایک معروف قبیلہ کا نام ہے تو ظاہر ہے کہ یہ اپنے وطن بلاد طے سے آپ کی خدمت میں آئے تھے، تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے رجوع کے وقت جب یہ اپنے وطن واپس جانے لگے فرمایا کہ ہماری طرف سے جاکر وہاں یہ خوشخبری سنا دینا کہ تم میں سے جو شخص بھی جس غیر آباد چشمہ پر جو پہلے سے کسی کی ملک نہ ہو پہنچکر اس کو اختیار کرلے گا تو وہ اسی کے لئے ہے، چنانچہ جب انہوں نے یہ بات آپ کی وہاں پہنچائی تو سب لوگ اپنے گھروں سے نکل کر دوڑتے ہوئے اس قسم کے چشموں پر پہنچے اور جس کو جو چشمہ پسند تھا اس پر اس نے اپنا خط اور نشان کھینچ لیا۔

یہ بھی اقطاع کی ایک صورت ہے جو آپ نے اختیار فرمائی، یہ باب بھی اقطاع ہی کا چل رہا ہے۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اقطع الزبیر حضر فرسہ فاجری فرسہ حتی قام ثم رمی بسوطہ فقال اعطوہ من حیث بلغ السوط۔

یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت زبیر کے لئے زمین کے ایک رقبہ کا اقطاع فرمایا اور مقدار قطیعہ حُضر فرس کو قرار دیا یعنی گھوڑے کی ایک مرتبہ کی دوڑ کو، چنانچہ انہوں نے اپنے گھوڑے کو دوڑایا پھر اس ایک دوڑ میں وہ جہاں جاکر رکا اس جگہ سے انہوں نے اپنا کوڑا اور آگے پھینکا، اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ان کو یہاں سے جہاں سے گھوڑا دوڑایا تھا وہاں تک جہاں تک کوڑا پہنچا دیدیا جائے، یعنی دونوں مقداروں کا مجموعہ، یہ روایت اقطاع زبیر والی ابھی قریب میں مختصراً گذر چکی، اور اس پر کلام بھی وہاں گذر چکا۔

## باب فی احیاء الموات

اس باب پر کلام گذشتہ باب میں گذر گیا۔

من احیٰ ارضا میتۃ فہی لہ ولیس لعرق ظالم حق۔

اس حدیث سے احیاء کی مشروعیت اور اس کا سبب ملک ہونا ثابت ہورہا ہے، اور نفس مسئلہ بھی متفق علیہ ہے

گو بعض شرائط وتفصیل میں اختلاف ہے جس کا بیان پہلے گذرچکا۔
عرق ظالم کی تفسیر آگے خود متن میں آرہی ہے، اس کو اضافت اور صفت دونوں کیساتھ پڑھا گیا ہے۔
والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

عن یحییٰ بن عروۃ عن ابیہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔
پہلی روایت جس کو عروہ سے روایت کرنے والے ہشام ہیں موصولہ تھی، وہاں صحابی مذکور تھے اور اس طریق میں جس کو عروہ سے روایت کرنے والے ہشام کے بھائی یحییٰ ہیں مرسلاً ہے۔

قال فلقد خبرنی الذی حدثنی ھٰذا الحدیث ان رجلین اختصما الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم غرس احدھما نخلاً فی ارض الآخر۔

**شرح الحدیث** اس "قال" کے قائل عروہ ہیں وہ فرمارہے ہیں کہ جس شخص نے یہ حدیث مجھ سے بیان کی تھی اس نے مجھ کو اس بات کی خبردی، الذی حدثنی کا مصداق جو باب کی پہلی حدیث میں گذرا ہے وہ سعید بن زید صحابی ہیں اس روایت کا مضمون یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کی زمین میں پودا لگادیا، بعد میں ان میں اختلاف ہوا اسی بات پر کہ دوسرے کی زمین میں تونے کیسے پودا لگایا، یہ دونوں اپنا مسئلہ لیکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے تو آپ نے زمین کا فیصلہ مالک زمین کے حق میں فرمایا، اور جس نے درخت لگایا تھا اس کو حکم دیا کہ اس کی زمین سے اپنا درخت خارج کردے۔ آگے راوی کہہ رہا ہے میں نے ان درختوں کو دیکھا کہ ان کی جڑوں پر کلہاڑیاں چلائی جارہی تھیں اور وہ بہت لامبے لامبے درخت تھے، یہاں تک کہ وہ سب نکال دیئے گئے اس زمین سے (لفظ، "عُمّ" تشدید میم کے ساتھ جمع ہے عمیم یا عمیمہ کی)

حدثنا احمد بن سعید یہ دوسری سند ہے اس میں بجائے الذی حدثنی کے یہ عبارت ہے فقال رجل من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، اور پھر عروہ یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ میرا غالب گمان یہ ہے کہ وہ صحابی ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ تھے، دونوں روایتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی روایت میں عروہ نے اپنے استاذ کی تعیین نہیں کی تھی اور اس دوسری روایت میں بطریق ظن کے اس کی تعیین ابوسعید خدری سے کررہے ہیں، اور دوسرا فرق یہ ہے کہ پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ کلہاڑی چلانے والے کئی اشخاص تھے اور اس دوسری روایت میں یہ ہے کہ کلہاڑی چلانے والا خود صاحب نخل تھا۔

عن عروۃ قال اشھد ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قضی ان الارض ارض اللہ۔
عروہ تابعی ہیں انہوں نے شروع میں یہ حدیث حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی نقل کی بغیر ذکر سند کے پھر بعد میں جاءنا بھذا عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ سے مروی عنہ کی طرف اشارہ کردیا کہ وہ بہت

سے صحابۂ کرام ہیں، لہذا اب یہ حدیث مسند کے حکم میں ہوگئی، مراد ارض سے مطلق زمین نہیں بلکہ موات ہے یعنی ارض موات کسی انسان کی مملوک نہیں ہوتی بلکہ اللہ تعالیٰ کی ہے اور ایسے ہی سب لوگ، اللہ کے بندے ہیں، لہذا اسکا احیار کرکے مالک ہونا درست ہے۔

عن الحسن عن سمرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال من احاط حائطا علی ارض فھی لہ۔

**شرح الحدیث** یعنی جو شخص کسی ارض موات پر دیوار وغیرہ کے ذریعہ سے احاطہ کرلے تو وہ اس کے لئے ہوگئی، اس حدیث سے معلوم ہورہا ہے کہ ارض موات کے نفس احاطہ سے احیار کا تحقق ہو جاتا ہے، امام احمد کا مذہب یہی ہے کہ ان کے نزدیک نفس احاطہ اور تحجیر کافی ہے، اور عند الجمہور نفس تحجیر (چاروں طرف پتھر رکھدینے) سے احیار کا تحقق نہیں ہوتا جب تک زمین کی کمائی اور خدمت اور سکنیٰ اختیار نہ کیا جائے، لہذا عند الجمہور اس حدیث کو اسی پر محمول کیا جائے گا یعنی من احاط حائطا للسکنیٰ۔

اخبرنی مالک قال ھشام العرق الظالم ان یغرس الرجل فی ارض غیرہ فیستحقھا بذلک۔

باب کی پہلی حدیث جسکے رواۃ میں ہشام بھی ہیں، ہشام اسکی تفسیر بیان کررہے ہیں کہ عرق ظالم یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کی زمین میں درخت لگائے اس نیت سے کہ پھر وہ اس زمین کا مستحق ہو جائیگا۔

عن ابی حمید الساعدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال غزوت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم تبوک فلما اتی وادی القری الخ۔

**شرح الحدیث** ابو حمید ساعدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ غزوۂ تبوک کے سفر میں، میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے ساتھ تھا، جب اثنار سفر میں وادی القریٰ پہنچے تو وہاں ایک عورت اپنے باغ میں تھی، آپ نے اس باغ کو دیکھ کر اس کے بارے میں خرص[1] فرمایا، خرص کی مقدار دس وسق آپ نے بیان کی، آپ نے جو صحابہ آپ کے ساتھ تھے ان سے بھی فرمایا کہ تم بھی اس کا خرص کرو، اور اس باغ سے نکلتے وقت آپ نے اس عورت سے فرمایا کہ خیال رکھنا اس باغ میں کتنی پیداوار ہوتی ہے (تاکہ معلوم ہو کہ کس کا خرص صحیح ہے) چنانچہ آگے روایت میں ہے کہ سفر سے واپسی میں آپ نے اس عورت سے پھلوں کے بارے میں سوال کیا کہ کتنے اترے، اس نے وہی دس وسق بتائے، آپ کے خرص کے موافق۔

اس حدیث کا ذکر کتاب الزکاۃ کے باب الخرص میں بھی گذرا ہے۔

فاتینا تبوک فاھدی ملک ایلۃ الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم بغلۃ بیضاء۔

---

[1] خرص یعنی اپنے اندازے سے یہ متعین کرنا کہ اس باغ میں جو درخت ہیں ان سب پر پھلوں کی اتنی مقدار ہے ۱۲

راوی کہتا ہے کہ جب ہم تبوک پہنچ گئے تو وہاں کے دوران قیام ایلہ کے بادشاہ نے آپ کی خدمت میں بغلۂ بیضار کا ہدیہ پیش کیا، اور آپ نے (اس کے عوض میں) اس کو ایک بہت قیمتی شال عنایت فرمائی۔

وکتب لہ یعنی ببحرۃ، یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ملکِ ایلہ کے لئے اس کا قریہ اس کو لکھدیا۔

بذل القوۃ۔ میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ۹ھ میں یُحَنَّہ کی طرف دعوت الی الاسلام کا والانامہ بھیجا جو کہ ایلہ کا بادشاہ تھا اور نصرانی تھا، تو آپ کے تبوک کے زمانۂ قیام میں یہ بادشاہ آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اسلام تو نہیں لایا لیکن جزیہ دینا قبول کرلیا، تین سو دینار سالانہ، اس پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے صلحنامہ لکھ کر دیدیا اھ۔ یہ کتاب بذل القوۃ فی حوادث سنی النبوۃ علامہ مخدوم محمد ہاشم سندی کی بے نظیر تالیف ہے جسکا اردو ترجمہ "عہد نبوت کے ماہ وسال" از مولانا محمد یوسف لدھیانوی، شائع ہوچکا ہے۔

**مناسبۃ الحدیث للترجمہ** اس حدیث میں مصنف کی غرض وکتب لہ ببحرۃ سے متعلق ہے اسی کی وجہ سے مصنف یہ حدیث یہاں یعنی احیاء الموات میں لائے ہیں، — کذا فی البذل عن تقریر الحضرۃ الگنگوہیؒ لیکن اولیٰ یہ ہے، جیسا کہ ظاہر ہے۔ مصنف اس واقعہ کو بجائے باب الاحیاء کے باب الاقطاع میں ذکر فرماتے اور صاحب عون المعبود نے حدیث کی باب سے مناسبت اور طرح لکھی ہے وہ یہ کہ اس عورت نے ارض موات میں درخت لگا کر اس کا احیاء کیا تھا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے علم میں آنے کے باوجود آپ نے اس عورت کو اس کے باغ پر برقرار رکھا اور اس سے چھینا نہیں اسی لئے اس احیاء کی وجہ سے وہ مالک ہوگئی تھی معلوم ہوا کہ احیاء موات اس کی ملک کا سبب ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اھ۔

فقال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم انی متعجل الی المدینة فمن اراد منکم ان یتعجل معی فلیتعجل

یعنی تبوک سے واپسی میں آپ نے فرمایا کہ میں مدینہ جلدی پہنچنا چاہتا ہوں تم میں سے بھی جو شخص بعجلت وہاں پہنچنا چاہے تو وہ بھی میرے ساتھ آجائے، اس کی شرح یہ لکھی ہے کہ جب آپ مدینہ کے قریب پہنچے تو وہاں سے مدینہ کے اندر داخل ہونے کے لئے آپ نے طریق غراب کو اختیار کیا کیونکہ وہ مدینہ کا اقرب ترین راستہ تھا اور دوسرے راستہ کو آپ نے ترک کردیا، پورا لشکر تو دوسرے ہی راستہ سے گیا جو دور کا تھا آپ نے اور آپ کیساتھ بعض صحابہ نے یہ قریب والا راستہ اختیار فرمایا۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم، قالہ المنذری، قلت اخرجہ البخاری فی مواضع الزکوٰۃ والحج والجہاد وغیرہا۔

عن ام کلثوم عن زینب رضی الله تعالیٰ عنها انها کانت تفلی رأس رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم وعنده امرأة عثمان بن عفان۔ رضی الله تعالیٰ عنهما۔ ونساء من المهاجرات وهن یشتکین منازلهن انها تضیق علیهن۔

**مضمون حدیث** حضرت زینب ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ وہ ایک روز حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سر مبارک کو سہلا رہی تھیں اور اس وقت آپ کے پاس حضرت عثمان

کی اہلیہ بیٹھی تھیں اور بھی بعض مہاجر عورتیں جو آپ سے اپنے گھروں کے بارے میں شکایت کر رہی تھیں کہ اس بارے میں ان پر تنگی ہے یعنی ورثار کی جانب سے بلکہ ان سے نکالدی جاتی ہیں، اس پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ حکم فرمایا کہ مہاجرین کی وفات کے بعد ان کے گھروں کا ان کی بیویوں کو وارث بنایا جائے، چنانچہ جب عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی وفات ہوئی تو ان کی بیوی ہی ان کے گھر کی وارث ہوئی جو مدینہ منورہ میں تھا۔

**حدیث پر ایک اشکال اور اسکی توجیہ** اس پر یہ اشکال واقع ہوتا ہے کہ مکان ترکہ میں داخل ہے اور ترکہ کے مستحقین تو قرآن کریم میں منصوص ہیں تو صرف بیویاں کیسے وارث ہو جاتی تھیں ان کے مکانوں کی؟ اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں (۱) یہ نسار مہاجرین کی خصوصیت ہے شارع علیہ السلام کی طرف سے (۲) اس سے مراد سکنی ہے زمانۂ عدت میں تملیک دار مراد نہیں یعنی میت کے ورثار کو چاہیئے کہ اس کی زوجہ کو اس کے گھر میں چین سے عدت گذارنے دیں اس کو پریشان نہ کریں (۳) یا مراد یہ ہے کہ تقسیم ترکہ کے وقت اس کا خیال رکھا جائے کہ گھر میت کی بیوی کے حصہ میں آئے، والاظہر ھو المعنی الاخیر، امام خطابی نے پہلے جواب کو اختیار کیا یعنی خصوصیت اس لئے کہ مہاجرین کی زوجات مدینہ میں پردیسی تھیں ان کا کنبہ قبیلہ وہاں نہ تھا، وفی الحاشیۃ (ولعلہ من السیوطی) میں نے اس مسئلہ کو بطور چیستاں ایک شعر میں کہا ہے ؎

سلم علی مفتی الانام وقل لہ ٭ ھذا سوال فی الفرائض مبہم ٭ قوم اذا ماتوا تحوز دیارھم ٭ زوجاتھم ولغیرھا لاتقسم
وبقیۃ المال الذی قد خلفوا ٭ یجری علی حکم التوارث منھم ٭ وجوابہ قلت ؎
ھم المہاجرون ذاک بطیبۃ ٭ صلی علی ذیہا الکریم المعلم۔ اھ من البذل۔

## باب ماجاء فی الدخول فی ارض الخراج

یعنی خراجی زمین خرید کر اس کا مالک بننا یا مارِ خراج سے اپنی زمین کو سیراب کرنا۔

عن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال من عقد الجزیۃ فی عنقہ فقد برئ مما علیہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

**الکلام علی الحدیث شرحًا وفقہًا** جو شخص اپنے گلے میں جزیہ کا ہار پہنے تو وہ بعید ہو گیا اس طریق سے جس پر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تھے، حدیث میں جزیہ سے جزیۃ الارض یعنی خراج مراد ہے، اس حدیث سے دو باتیں مفہوم ہو رہی ہیں۔ آول مسلمان کے لئے خراجی زمین کی خریداری کا ممنوع

---

ؔ اسکے ظاہری معنی تو بہت سخت ہیں یعنی اسلام سے اعراض وکفر، لیکن مقصود زجر و توبیخ ہے، حقیقت کلام مراد نہیں ۱۲

ہونا، دوسرے یہ کہ اگر کسی ذمی سے کوئی مسلم خراجی زمین خریدے اور وہ زمین ذمی سے منتقل ہوکر مسلم کی ملکیت میں آجائے تو اس صورت میں اس زمین کا خراج ساقط نہیں ہوتا، حنفیہ کے نزدیک مسلم کے لئے خراجی زمین کا خریدنا تو جائز ہے باقی خراج کے بارے میں وہ یہی کہتے ہیں کہ وہ ساقط نہیں ہوتا جیسا کہ حدیث الباب سے سمجھ میں آرہا ہے، اور شافعیہ کے یہاں مسئلہ میں تفصیل ہے زمینوں کی مختلف قسموں کے لحاظ سے جیسا کہ خطابی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، سردست یہ مسئلہ ان کی فقہ کی کتابوں میں تلاش کرنے سے نہیں ملا، لیکن مسئلہ اولیٰ میں یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہے، ففی الہدایۃ، ویجوز ان یشتری المسلم ارض الخراج من الذمی ویؤخذ منہ الخراج لما قلنا، وقد صح ان الصحابۃ اشتروا اراضی الخراج وکانوا یؤدون خراجہا فدل علی جواز الشراء واخذ الخراج وادائہ للمسلم من غیر کراھۃ (ہدایہ ص ۲/۴۲) وفی البذل: والجواب عن الحدیث ان الحدیث غیر محتج بہ لان فی سندہ مجہولاً اھ اس لئے کہ پہلی حدیث کی سند میں محمد بن عیسیٰ ہے وہ متکلم فیہ ہے، قیل لا یحتج بہ، اور دوسری حدیث میں عمارۃ بن ابی الشعثاء ہے جو کہ مجہول ہے۔

---

حدثنی ابو الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من اخذ ارضًا بجزیتہا فقد استقال ھجرتہ۔

آپ نے فرمایا جس شخص نے کسی زمین کو لیا اس کے خراج کے ساتھ۔ مراد شراء ہے۔ تو اس نے اپنی ہجرت کو باطل کردیا۔ اور اس کے بعد والا جملہ بھی اسی کے ہم معنی اور اسی کی تاکید ہے جس کا ترجمہ یہ ہے۔ کہ جس شخص نے کافر کی ذلت کی چیز کو اس کے گلے میں سے نکال کر اپنے گلے میں ڈال لیا، تو اس نے اسلام کی طرف اپنی پشت پھیر لی۔

کتب الشیخ فی البذل: وھذا علی سبیل التغلیظ والتشدید۔

---

قال فسمع منی خالد بن معدان ھذا الحدیث فقال لی: أشبیب حدثک؟ فقلت نعم۔

**شرح الحدیث** سنان بن قیس کہتے ہیں کہ مجھ سے یہ حدیث خالد بن معدان نے سنی، سننے کے بعد پوچھا: کیا یہ حدیث تم سے شبیب نے بیان کی؟ میں نے کہا ہاں (ہماری اس سند میں سنان کے استاد شبیب ہی ہیں) اس پر انہوں نے کہا کہ جب تمہارا ان کے پاس جانا ہو تو ان سے درخواست کرنا کہ وہ اس حدیث کو میرے پاس لکھ کر بھیجدیں، سنان کہتے ہیں میں نے ان سے یہ حدیث لکھوالی پھر جب میرا آنا ہوا خالد کے پاس تو انہوں نے مجھ سے وہ کاغذ طلب کیا جس پر حدیث لکھی ہوئی تھی، سنان کہتے ہیں کہ جب خالد نے اس حدیث کو پڑھا تو ان کے پاس جو خراجی زمین تھی اس کو انھوں نے چھوڑ دیا۔

خالد بن معدان کا عمل چونکہ بوجہ عدم علم کے اس حدیث کے خلاف تھا، اسلئے انہوں نے اس حدیث پر عمل کرنے کیلئے یہ تحقیق کرائی تاکہ حدیث کے محقق ہوجانیکے بعد اسپر عمل آسان ہوجائے۔ یہ دونوں حدیثیں حنفیہ کے خلاف ہیں اسکا جواب اوپر گذر چکا، صحابہ کرام سے اراضی خراج کا شراء ثابت ہے یہ حدیثیں ضعیف ہیں۔

قال ابو داؤد: هٰذا یزید بن خمیر الیزنی، لیس ھو صاحب شعبۃ۔
مصنف فرما رہے ہیں کہ یہ یزید بن خمیر جو حدیث کو ابو الدرداء سے روایت کر رہے ہیں یہ یزید بن خمیر الیزنی ہیں، اور یہ وہ یزید نہیں ہیں جو شعبہ کے شاگرد ہیں، اس لئے کہ وہ دوسرے یزید، یزید بن خمیر الرحبی ہیں، یہ اسماء رجال سے متعلق ایک علمی افادہ ہے، تاکہ کسی کو اشتباہ نہ ہو۔

## باب فی الارض یحمیہا الامام او الرجل

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما، عن الصعب بن جثامۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لاحمی الا للہ ولرسولہ۔

**شرح الحدیث** حِمیٰ لفظاً مصدر ہے جس کے معنی حفظ کے ہیں، یہاں اسم مفعول یعنی محمی کے معنی میں ہے، زمانہ جاہلیت میں رؤسار قوم کی یہ عادت تھی کہ ایسی جگہ کو جو گھاس سے ہری بھری ہو اپنے لئے اس کو رکوا لیتے تھے، رعایا میں سے کسی کو اجازت نہ ہوتی تھی اپنے جانوروں میں سے کسی کو وہاں چرانے کی، اسلام نے آکر اس عادت کا ابطال کیا، لیکن اس میں رسول اللہ کا استثنار کیا گیا، اللہ تعالیٰ کا نام تبرکت کے لئے ہے، چنانچہ یہ مسئلہ علمار کے مابین اتفاقی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے علاوہ کسی امام کیلئے بھی حمی کا جواز نہیں یعنی اپنی ذات کے لئے، اور اگر مصلحت عامہ کے لئے ہو کخیل الجہاد وابل الصدقۃ اس کے جواز میں اختلاف ہے، اور گو کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لئے حمی کے جواز کی خود اس حدیث میں تصریح ہے لیکن آپ نے کبھی اپنی ذات کے لئے کسی حمی کا انتخاب نہیں کیا اور آگے جو روایت میں آرہا ہے کہ نقیع کا آپ نے حمی کیا وہ اپنے لئے نہ تھا۔

**حمیٰ اور احیار میں فرق** یہ احیار الموات کی کتاب چل رہی ہے جس میں مصنف نے حمی کو ذکر کیا، احیار الموات کی تو شریعت نے اجازت دی ہے اور حمی سے منع کیا ہے اگرچہ دونوں کا تعلق ارض مباحہ غیر مملوکہ سے ہے لیکن وہ موات جس کے احیار کی اجازت ہے اس سے مراد بیکار اور بنجر زمین ہے اور حمی کا تعلق اس موات سے ہے جو سبزہ زار ہو، لوگوں کی منفعت جس سے وابستہ ہو اسی لئے اس سے منع کیا گیا ہے کہ اسمیں عوام کا ضرر و نقصان ہے یہ نقیع نون کے ساتھ ہے ایک جگہ کا نام ہے جو مدینہ سے بیس فرسخ پر واقع ہے، ایک نقیع وہ بھی ہے جس کا ذکر باب الجمعہ فی القریٰ میں آیا ہے یعنی نقیع الخضمات وہ دوسری جگہ ہے (بذل)
والحدیث اخرجہ البخاری والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی الرکاز ومافیہ

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: فی الرکاز الخمس۔

**الكلام على الحديث من حيث الفقه ومذاهب العلماء** اس حدیث پر کلام معادن قبلیہ والی حدیث میں گذر چکا جس کا خلاصہ من حیث الفقہ واختلاف الائمہ یہ ہے کہ کانیں دو قسم کی ہوتی ہیں، ایک مخلوق للہ تعالیٰ یعنی اللہ تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی جس کو اللہ تعالیٰ نے زمین کے ساتھ پیدا فرمایا جس کو معدن کہا جاتا ہے، دوم مدفون دفینۂ جاہلیہ یعنی انسانوں کا زمین میں گاڑا ہوا مال اس کا نام کنز ہے، حنفیہ کے نزدیک ان دونوں کا حکم یکساں ہے یعنی وجوب الخمس، اور جمہور علماء۔ ومنہم الائمۃ الثلاثۃ۔ دونوں میں فرق کے قائل ہیں، یعنی معدن میں زکاۃ اور کنز میں خمس، اور منشأ اختلاف کی بحث پہلی جگہ گذر گئی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث میں ہے وفی الرکاز الخمس اور حنفیہ کے نزدیک رکاز کا اطلاق دونوں ہی پر ہوتا ہے اس لئے ان کے نزدیک دونوں میں خمس ہے اور جمہور کے نزدیک رکاز کا مصداق صرف کنز ہے اسلئے ان کے نزدیک معدن میں خمس نہیں بلکہ زکوٰۃ ہے۔

دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ کانیں تو مختلف اشیاء کی ہوتی ہیں، کونسی کانوں میں خمس واجب ہوتا ہے اس میں شافعیہ، مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف نقدین (ذہب وفضہ) کی کان میں، اور امام احمد کے نزدیک ہر قسم کی کان میں، اور حنفیہ کے نزدیک کل جامد منطبع، یعنی ایسی منجمد اور خشک چیزیں جو آگ پر رکھنے سے پگھلتی ہو، —— جیسے سونے چاندی اور دوسرے دھات کے اقسام، اور معادن میں نصاب عند الجمہور شرط نہیں، قلیل وکثیر سب میں خمس واجب ہوتا ہے الا فی روایۃ للشافعی، ولا یعتبر فیہ الحول اجماعًا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ مطولاً ومختصرًا قالہ المنذری۔

نا الزمعی عن عمتہ قریبۃ بنت عبد اللہ بن وھب عن امھا کریمۃ بنت المقداد عن ضباعۃ بنت الزبیر بن عبد المطلب انھا اخبرتھا، قالت ذھب المقداد لحاجتہ ببقیع الخبجبۃ[1]۔

**شرح الحدیث وتوضیح المسألۃ الثابتۃ بالحدیث** اس حدیث کو قریبہ روایت کرتی ہیں اپنی ماں کریمہ سے اور کریمہ روایت کرتی ہیں اپنی ماں ضباعہ سے اور ضباعہ اپنے شوہر مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قصہ بیان کر رہی ہیں وہ یہ کہ ضباعہ کہتی ہیں مقداد بن الاسود اپنے کسی کام سے مقام بقیع الخبجبہ گئے تو وہ ایک جگہ بیٹھے ہوئے تھے انہوں نے ایک بڑے چوہے کو دیکھا کہ ایک بھٹ میں سے ایک دینار کھینچ کر لا رہا ہے اور لا کر بھٹ سے باہر چھوڑ رہا ہے، وہ چوہا بار بار اس بھٹ میں جاتا ہے اور ہر مرتبہ ایک دینار کھینچکر لاتا ہے، اسی طرح وہ سترہ دینار ہو گئے، اور پھر اخیر میں ایک سرخ تھیلی کھینچ کر لایا جس میں ایک دینار تھا، اب یہ کل اٹھارہ دینار ہو گئے، ضباعہ کہتی ہیں کہ مقداد ان دنانیر کو لے کر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پہنچے اور

---

[1] بخار وجیم وبخائین، وبجیمین، اسم موضع بناحیۃ المدینۃ۔

عرض کیا اس میں جو صدقہ واجب ہو وہ لے لیجئے، آپ نے ان سے دریافت فرمایا، هل هَوَیْتَ الی الجُحْر قال لا فقال له رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه واله وسلم بارك الله لك فیها۔

اس قصہ میں جو فقہی بحث ہے وہ یہ ہے کہ ان دنانیر کی دو حیثیتیں ہو سکتی ہیں یا تو ان کو لقطہ قرار دیا جائے یا رکاز اگر یہ از قبیل لقطہ تھے تو ان کی تعریف واجب تھی، اور حدیث میں تعریف کا ذکر ہے نہیں لیکن تعریف کی نفی بھی نہیں ہے، لہذا تعریف واجب ہے، اور یا یہ کہا جائے سقط التعریف لاجل عدم محل التعریف وعدم امکانہ، یعنی یہ جس جگہ کا واقعہ ہے وہ راستہ عام گذرگاہ نہیں تھا، تعریف کی جائے تو کیسے کی جائے، اور اگر ان کو از قبیل رکاز قرار دیا جائے تو پھر ان میں خمس واجب تھا، لیکن خمس لینے کا اس حدیث میں ذکر نہیں بلکہ بارک اللہ لک فیہا میں اشارہ اس کے خلاف ہے، تو ہو سکتا ہے خمس کو آپ نے مقداد کے حق میں معاف فرما دیا ہو لاجل فقرہ وحاجتہ۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب نبش القبور العادیّة

عادیۃ بمعنی قدیمہ، عرب لوگ عادیۃ بول کر قدیمہ مراد لیتے ہیں کیونکہ قوم عاد کا زمانہ ہمارے اعتبار سے بہت قدیم ہے یعنی پرانی قبروں کو بوقت ضرورت اکھاڑ دینا، عند الجمہور جائز ہے صرح بہ الشامی من غیر کراہۃ، وعند المالکیۃ مع الکراہۃ

سمعت عبد الله بن عمرو رضی الله تعالیٰ عنهما یقول سمعت رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه واله وسلم یقول حین خرجنا معه الی الطائف فمررنا بقبر فقال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه واله وسلم هذا قبر ابی رغال وکان بهذا الحرم یدفع عنه۔

### شرح الحدیث اور ابو رغال کا تذکرہ

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرما رہے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا جبکہ ہم آپ کے ساتھ طائف کی طرف جا رہے تھے اور ہمارا گذر ایک قبر پر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ یہ ابو رغال کی قبر ہے، اور حرم مکہ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ وہ یہاں چلا گیا تھا عذاب کو اپنے سے ہٹانے کے لئے پھر جب حرم سے باہر نکلا تو اس کو بھی اس عذاب نے آپکڑا جو اس کی قوم کو پہنچا تھا اسی جگہ تو وہ یہاں دفن کر دیا گیا تھا، اور آپ نے یہ بھی فرمایا کہ

---

لہ قال الخطابی: یدل علی انہ لو اخذها من الجحر لکان رکازا یجب فیها الخمس اھ

ٹہ ابن العربی نے شرح ترمذی میں اس احتمال کو اس طرح لکھا ہے کہ آپ نے چونکہ ان سے یہ پوچھا هل هویت الی الجحر تو گویا اس سے اشارہ ہوا اس طرف کہ اگر ھُوِی پائی جاتی تو رکاز ہوتا، لہذا اس کو لقطہ قرار دیا گیا اھ۔

علامت اس کی یہ ہے کہ اسکے ساتھ ایک سونے کی شاخ دفن کی گئی تھی اگر تم اس کی قبر کو کھود وگے تو اس کو اسکے ساتھ پاؤگے یہ سن کر صحابہ اس قبر کی طرف دوڑے اور اس قبر کو کھود کر اس میں سے وہ سونے کا سریہ نکال لیا، کہا گیا ہے کہ یہ سونے کا سریہ بیس رطل وزن کا تھا۔

ترجمۃ الباب پر تو یہ شبہ ہوتا تھا کہ یہ باب یہاں کا نہیں ہے کتاب الجنائز جو شروع ہونے والی ہے اس میں ہونا چاہیئے تھا، لیکن مضمون حدیث سے اس باب کو یہاں لانے کی مناسبت ظاہر ہوگئی، مضمون رکاز کا چل رہا ہے اس کی قبر میں بھی چونکہ سونا دبا ہوا تھا جس کو نکالا گیا تو یہ قبر بمنزلہ رکاز ہوگئی فللہ در المصنف، ابو رغال کے بارے میں لکھا ہے ھو ابو ثقیف یعنی قبیلۂ ثقیف کا جد اعلی یہی تھا اور قوم ثمود سے تھا حضرت صالح علیہ السلام کا عامل تھا، اس کی تاریخ بہت تاریک ہے قیل کان دلیل الحبشۃ حین جاؤا لھدم الکعبۃ یعنی حبشہ کی فوج جو ابرھہ کی امارت میں ھدم کعبہ کیلئے آئی تھی اس کا رہبر یہی تھا، ظلم اور نحوست میں ضرب المثل تھا حاجی لوگ اس کی قبر کا رجم ہمیشہ کرتے چلے آئے ہیں، چنانچہ جریر شاعر کہتا ہے اپنے حریف فرزدق کے حق میں

اذا مات الفرزدق فارجموہ ❊ کما ترمون قبر ابی رغال

اس کا ذکر سنن ترمذی میں بھی آیا ہے کہ ایک شخص نے جو قبیلہ ثقیف کا تھا اس نے اپنی سب بیویوں کو ایک ساتھ طلاق دیدی تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس سے فرمایا لتراجعن نسائک اولارجمن قبرک کما رجم قبر ابی رغال اھ یہ حدیث اعلام نبوت سے ہے اور اخبار بالمغیبات کے قبیل سے ہے۔

یہ ابواب القطائع واحیاء الموات کتاب الخراج ہی کے ملحقات میں سے ہیں لہذا یہ سمجھئے کہ یہاں آکر کتاب الخراج پوری ہوگئی۔ فللہ الحمد والمنۃ۔

# اوّل کتاب الجنائز

اس کتاب کی مناسبت کتاب الخراج والفیٔ سے اس طرح سمجھئے کہ خراج کوئی مستقل کتاب نہیں بلکہ وہ متعلقات وملحقات جہاد سے ہے اور جہاد اور جنائز میں مناسبت ظاہر ہے اذ الجہاد ینبئ عن الموت یعنی جہاد موت کو یاد دلانے والی چیز ہے اور اس کے بہت قریب ہے، جہاد میں اپنی جان کی بازی ہوتی ہے، اور صحیح بخاری اور مسلم میں کتاب الجنائز، کتاب الصلاۃ کے بعد متصلاً مذکور ہے صلاۃ الجنازہ کی مناسبت سے جو کہ احکام میت میں سے ہے، اور جامع ترمذی میں یہ کتاب کتاب الحج کے بعد متصلاً ہے یعنی ارکان اربعہ سے فارغ ہونے کے بعد اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ آدمی کا مقصود ان عبادات اور ارکان اسلام کے ادا کرنے سے آخرت کی تیاری ہے صلاۃ الجنائز کی مشروعیت جیسا کہ اوجز میں لکھا ہے سلہ سے ہے لہذا جن صحابہ کی وفات قبل الہجرۃ مکہ مکرمہ میں ہوئی

ان پر نماز نہیں پڑھی گئی، کذا فی ہامش البذل۔

**فائدہ تاریخیہ بذل المجہود سے متعلق** نیز حضرت شیخ نے حاشیہ میں یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہ کا جو آخری سفرِ حجاز بہ نیت ہجرت و تکمیلِ بذل ——— ہوا تو مدینہ منورہ میں پہنچنے کے بعد بتاریخ ۱۳ محرم ۱۳۴۴ھ یوم السبت میں ابوداؤد کی شرح کا باقی حصہ یہاں (کتاب الجنائز) سے لکھنا شروع ہوا، اھ اور بذل المجہود کے آخر میں خود حضرت سہارنپوری نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ اس شرح کی تسوید مدینہ منورہ روضۃ من ریاض الجنۃ میں سید ولد آدم بلکہ سید الخلق والعالم کی قبر کے قریب بتاریخ ۲۱ شعبان ۱۳۴۵ھ میں پوری ہوئی اھ یعنی کتاب الجنائز سے اخیر تک تقریباً ڈیڑھ سال میں۔

جنائز جنازہ کی جمع ہے اور جنازہ میں دو لغت ہیں بفتح الجیم وبکسر الجیم، بفتح الجیم میت کو کہتے ہیں اور بکسر الجیم اس نعش یعنی سریر کا نام ہے جس پر میت کو اٹھایا جاتا ہے، وقیل بعکس ذلک، یہ مشتق ہے جَنَزَ سے بمعنی الستر جو کہ باب ضرب سے ہے، بظاہر مجنوز کے معنی میں ہے بمعنی مستور، کیونکہ میت کو مستور رکھا جاتا ہے، چنانچہ حدیث میں آتا ہے کہ آدمی کا جب انتقال ہو جائے تو اس کو ایک چادر سے ڈھانپ دیا جائے، ویسے بلا ضرورت بھی اس کے چہرہ کو کھولنا مناسب نہیں، غسل وغیرہ میں بھی پورے پردہ کا لحاظ ضروری ہے۔

## باب الامراض المكفرة للذنوب

امراض چونکہ عام طور سے مقدمۃ الموت ہوتے ہیں اس لئے کتاب الجنائز کی ابتدار اس باب سے فرمائی۔

عن عامر الرام اخی الخضر قال النفیلی ھو الخضر ولکن کذا قال۔

**مضمون حدیث** ابو منظور شامی راوی کہتے ہیں کہ مجھ سے میرے چچا نے بیان کیا عامر رام سے روایت کرتے ہوئے جو خضر کے بھائی ہیں، آگے مصنف کہہ رہے ہیں کہ میرے استاد عبد اللہ بن محمد النفیلی کہتے ہیں کہ یہ لفظ صحیح خُضر ہے لیکن میرے استاد یعنی محمد بن سلمہ نے اسی طرح کہا تھا، یہ عامر رام جن کو عامر رامی بھی کہتے ہیں ان کا شمار صحابہ میں ہے کما فی التہذیب، قال انی لببلادنا اذ رفعت لنا رایات والویۃ۔ مضمون حدیث یہ ہے: عامر فرماتے ہیں کہ میں اپنے شہر میں تھا تو اچانک چند جھنڈے بلند ہوتے ہوئے میں نے دیکھے میں نے کہا یہ کیا ہے تو لوگوں نے کہا یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا جھنڈا ہے تو میں فوراً آپ کی خدمت میں گیا، اس وقت آپ ایک درخت کے نیچے تشریف فرما تھے ایک چادر بچھی ہوئی تھی جس پر آپ بیٹھے تھے، آپ کے چاروں طرف صحابہ کرام تھے میں بھی ان میں بیٹھ گیا تو اسوقت آپ بیماریوں کا تذکرہ فرما رہے تھے اور فرما رہے تھے کہ مؤمن کو جب کوئی بیماری پہنچتی ہے اور پھر اللہ تعالیٰ اس کو اس سے شفا عطا فرماتے ہیں تو یہ بیماری اس کے گذشتہ گناہوں کا کفارہ

ہوجاتی ہے، اور آئندہ کے لئے موجب عبرت۔ اور اس کے بالمقابل جب منافق آدمی بیمار ہوتا ہے پھر اس سے شفا پاتا ہے تو اس کا حال بمنزلہ اس اونٹ کے ہوتا ہے جس کو اس کا مالک ایک وقت میں باندھتا ہے اور پھر دوسرے وقت میں کھول دیتا ہے تو وہ اونٹ یہ نہیں سمجھتا کہ کیوں اس کے مالک نے اس کو باندھا تھا اور کیوں اب کھول دیا (قال تعالیٰ اولئک کالانعام بل ھم اضل)

آگے روایت میں یہ ہے کہ اس موقع پر حاضرین میں سے ایک شخص نے بے پرواہی کے ساتھ یہ پوچھا کہ یا رسول اللہ یہ امراض کیا ہوتے ہیں واللہ میں تو کبھی بیمار ہوا نہیں، تو آپ کو اس کے اس طرز پر ناگواری ہوئی اور فرمایا قم عنا فلست منا کہ اٹھ یہاں سے تو ہماری صحبت کے قابل نہیں، فبینا نحن عندہ اذا قبل رجل علیہ کساء وفی یدہ شئی قد التف علیہ۔ راوی کہتا ہے کہ ہم آپ کی مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک شخص آیا جس پر چادر تھی اور اس کے ہاتھ میں کوئی چیز تھی جس پر چادر کا پلہ ڈال رکھا تھا اس نے آپ سے عرض کیا کہ جب میری آپ پر نظر پڑی تھی تو میں فوراً آپ کی طرف چل پڑا تھا تو میرا گذر ایک جھاڑ پر کو ہوا (درختوں وغیرہ کا مجموعہ) تو اس جھاڑ میں سے میں نے پرند کے چوزوں کی آواز سنی تو میں نے ان کو پکڑ لیا اور اپنی چادر میں ان کو رکھ لیا تو ان چوزوں کی ماں آئی اپنے بچوں کی وجہ سے اور بالکل میرے سر پر گھومنے لگی اڑتی ہوئی، میں نے ان چوزوں پر سے کپڑا ہٹادیا تو وہ ان پر فوراً بیٹھ گئی ان پر سے ہٹتی نہیں تھی یہاں تک کہ میں نے ان سب پر چادر ڈھانک دی، اور کہا کہ وہ سب چوزے وغیرہ میرے ساتھ ہیں، آپ نے فرمایا ان کو یہاں نیچے رکھ میں نے ان کو نیچے آپ کے سامنے رکھدیا پھر بھی ان کی ماں ان پر سے ہٹ نہیں رہی تھی، سارے صحابہ اس منظر کو دیکھ کر متعجب تھے۔ اس لئے کہ پرندہ تو آدمی کے قریب نہیں ٹھہرتا۔

## حق تعالیٰ شانہ کی اپنے بندوں پر بے پایاں رأفت و رحمت

تو اس پر آپ نے فرمایا اتعجبون لرُحم اُمّ الافراخ فِراخها کہ کیا تم ان چوزوں کی ماں کے اپنے چوزوں پر ترس کھانے کی وجہ سے تعجب کرتے ہو صحابہ نے عرض کیا کہ جی ہاں، آپ نے فرمایا فوالذی بعثنی بالحق للّٰہ ارحم بعبادہ من ام الافراخ بفراخها، قسم ہے اس ذات کی جس نے مجھے نبی برحق بنا کر بھیجا ہے بیشک اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر زیادہ مہربان ہیں بہ نسبت چوزوں کی ماں کے اپنے چوزوں پر، اور پھر آپ نے اس شخص سے فرمایا کہ جاؤ ان کو جہاں سے اٹھا کر لائے ہو سب کو وہیں رکھ آؤ۔

عن ابی بردۃ عن ابی موسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم غیر مرۃ ولا مرتین۔ ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ایک دو مرتبہ نہیں بلکہ بارہا سنا ہے آپ فرماتے تھے کہ جب کوئی آدمی کسی عمل صالح کو کیا کرتا ہو اور پھر کسی سفر یا مرض کی وجہ سے اس کو نہ کرسکے تو اس کے نامۂ اعمال میں وہ عمل صالح بہت عمدہ کرکے لکھا جاتا ہے جس کو وہ صحت اور اقامت کی

حالت میں کرتا تھا۔ والحدیث اخرجہ البخاری، قالہ المنذری۔

یہاں پر حاشیۂ بذل میں ابوداؤد کے کسی دوسرے نسخہ (ابن العبد اور ابن داسہ) سے ایک حدیث اور نقل کی ہے،

عن محمد بن خالد عن ابیہ عن جدہ[1] وکانت لہ صحبۃ من رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔

**مضمونِ حدیث** جس کا مضمون یہ ہے: محمد بن خالد اپنے باپ سے اور وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ارشاد فرماتے تھے کہ جب کسی بندہ کے لئے اللہ تعالیٰ کے علم قدیم میں ایسی منزلت اور مرتبہ ہوتا ہے کہ جس تک وہ اپنے عمل کی وجہ سے نہیں پہنچ سکتا تو اللہ تعالیٰ اس کو اس کے جسم میں یا مال یا اولاد کی آزمائش میں ڈالدیتے ہیں اور پھر اس کو اس پر صبر کی توفیق عطا فرماتے ہیں یہاں تک کہ اس کو اس کے مرتبہ تک پہنچادیتے ہیں جو اس کے لئے مقدر ہو چکا تھا۔

اس حدیث سے مصائب کا رفع درجات کا باعث ہونا واضح ہو رہا ہے، اور دوسری بات یہ بھی سمجھ میں آرہی ہے کہ گو فی الواقع بندہ کو سب کچھ ملتا تو ہے اللہ تعالیٰ کے فضل ہی سے لیکن دنیا دار العمل والاسباب ہے اللہ تعالیٰ نے صورۃً ثواب عقاب ہر دو کو عمل کے ساتھ مربوط فرمار کھا ہے، قال تعالیٰ: الذی خلق الموت والحیاۃ لیبلوکم ایکم احسن عملاً۔

# باب فی عیادۃ النساء

ای عیادۃ الرجال النساءَ فالاضافۃ الی المفعول، چنانچہ حدیث الباب میں ہے ام العلاء فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے میری عیادت فرمائی وانا مریضۃ اور عیادت کے وقت آپ نے فرمایا اے ام العلاء خوش ہو جا اسلئے کہ مسلمان کی بیماری اللہ تعالیٰ اس کے ذریعہ سے اس کے گناہوں کو اس طرح زائل فرمادیتے ہیں جس طرح آگ سونے چاندی کے میل کو، یہ ام العلاء حضرت حکیم بن حزام کی پھوپی تھیں۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت قلت یارسول اللہ انی لاعلم اشد آیۃ فی کتاب اللہ عزوجل الخ۔

مضمونِ حدیث یہ ہے: حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں نے ایک بار حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ قرآن کریم میں جو آیت سب سے زیادہ سخت ہے (گھبرادینے والی) وہ میں جانتی ہوں، آپ نے پوچھا کونسی آیت ہے وہ؟ تو انہوں نے عرض کیا، من یعمل سوء یجز بہ"، کہ جو شخص جو بھی برائی کرتا ہے اس کو اس کا بدلہ مل کر رہے گا، اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ اے عائشہ تمہیں خبر نہیں ہے کہ مسلمان کو جب کوئی مصیبت پہنچتی ہے

---

[1] والحدیث رواہ ابوداؤد ورواہ احمد والطبرانی فی الکبیر والاوسط، کذا فی کتاب من روی عن ابیہ عن جدہ للقاسم بن قطلوبغا، وفی تعلیقہ وقال فی مجمع الزوائد ۲۹۲/۲ ومحمد بن خالد وابوہ لم اعرفہما واوردہ الہیثمی کذلک فی مجمع البحرین ۹۹/۲ اھ مختصرا وفی ہذا التعلیق تفصیل من شاء فلیرجع الیہ۔

یا کانٹا بھی چبھتا ہے تو یہ اس کے برے اعمال کا بدلہ دنیا میں ہوجاتا ہے (مطلب یہ ہے کہ آیت میں جزاء سے مراد صرف عذاب آخرت ہی نہیں ہے مطلق جزاء مراد ہے دنیا میں ہو یا آخرت میں چنانچہ بہت سے گناہوں کا بدلہ دنیا ہی میں دیدیا جاتا ہے اور پھر آخرت میں اس پر مطالبہ نہیں ہوتا) ومن حوسب عذب البتہ جس سے وہاں حساب لیا جائے گا وہ عذاب سے نہیں بچ سکتا، اس پر حضرت عائشہ نے عرض کیا کہ کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا ہے، فسوف یحاسب حسابا یسیرا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض حساب آسان بھی ہوتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ اس آیت میں حساب سے مراد نفس عرض ہے، یعنی نامۂ اعمال کا صرف پیش ہونا، اور میری مراد حساب سے مناقشۃ فی الحساب تھا جس کو جرح کہتے ہیں، یعنی حساب کے وقت یہ پوچھ لیا جائے ایسا کیوں کیا تھا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم (من قولہ) الیس یقول اللہ الی آخر الحدیث، قالہ المنذری۔

وکتب فی البذل ھذا الحدیث لامناسبۃ لہ بباب عیادۃ النساء بل لہ مناسبۃ بالباب الذی قبلہ۔

## باب فی العیادۃ

**شرح الحدیث** مضمونِ حدیث یہ ہے: حضرت اسامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن اُبی رئیس المنافقین کے مرض الموت میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس کے پاس عیادت کے لئے تشریف لے گئے، آپ نے اس کو دیکھ کر اس میں علامات موت کو پہچان لیا، اور فرمایا آپ نے اس سے قد کنت انھاك عن حب یھود میں تجھ کو حُبِّ یہود سے منع کیا کرتا تھا (اور حبِّ یہود ہی نے تجھ کو اس نفاق میں مبتلا کیا تھا اور اب نفاق کی حالت میں مر رہا ہے، صرف زبانی اسلام لانا تو مفید نہیں) اس نے آپ کی یہ بات سنکر کہا فقد ابغضھم اسعد بن زرارۃ فمہ کہ اسعد بن زرارہ تو یہود سے محبت نہیں کرتے تھے بلکہ ان سے بغض رکھتے تھے پس کیا کام آیا اس کے یہ بغضِ یہود، یہ اناڑی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد کا مطلب ہی نہ سمجھا آپ کا اشارہ تو عذاب آخرت کی طرف تھا، اس نے سمجھا کہ اصل نفع موت سے بچنے میں ہے اسی لئے کہا کہ اسعد بن زرارہ ہی کون سے بچ گئے موت سے۔

عبداللہ بن ابی نے اسعد بن زرارہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں بغض یہود کو ثابت کیا، ان کے بغض کا کوئی خاص واقعہ تو ملا نہیں اصابہ وغیرہ میں البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کا بغض اس طرح ثابت ہے کہ یہ اول من اسلم من الانصار علی الاطلاق ہیں، یعنی مدینہ جہاں بکثرت یہود بستے تھے وہاں اسلام کی ابتداء ان ہی سے ہوئی علی رغم انف یہود اور ظاہر ہے کہ مدینہ سے یہود کی جڑ اہل اسلام ہی نے کاٹی ہے نیز ان کی اور بھی بعض خصوصیتیں ہیں فانہ اول من جمّع الجمعۃ فی المدینۃ قبل ھجرتہ علیہ الصلوٰۃ والسلام، کما مر فی کتاب الصلوۃ فی باب الجمعۃ فی القری۔

اس کے بعد روایت میں یہ ہے کہ جب وہ مرگیا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس اس کے بیٹے جن کا نام بھی

عبداللہ تھا اور اسلام لا چکے تھے انہوں نے آکر آپ سے یہ درخواست کی کہ آپ اپنا قمیص مجھے عنایت فرما دیجئے تاکہ اپنے باپ کی تکفین اس میں کروں، آپ نے اپنا قمیص اتار کر ان کو دیدیا، ابوداؤد کی اس روایت میں تو اتنا ہی ہے اور صحیحین کی روایت میں یہ بھی وارد ہے کہ آپ اس کی قبر پر تشریف لے گئے اور اس کو قبر سے نکلوایا اور اس کو اپنے دونوں گھٹنوں پر رکھا اور اس پر آپ اپنے دہن کی ریق مبارک کو ٹپکایا، اور اپنا قمیص اس کو پہنایا۔

بذل میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا قمیص دینا اسکے بیٹے کی دلداری کیلئے تھا (کیونکہ وہ مسلمان ہو چکا تھا) باوجود اسکے کہ آپ جانتے تھے کہ آپ کا قمیص نفاق کے ساتھ کچھ نفع بخش نہیں ہو سکتا، اور کہا گیا ہے کہ آپ کا یہ قمیص عطا کرنا اس کے اس احسان کے بدلہ میں تھا کہ اس نے آپ کے عم محترم حضرت عباس کو اپنا قمیص دیا تھا، اس لئے کہ حضرت عباس جنگ بدر میں قید کئے گئے تھے اور ان کا قمیص پھٹ گیا تھا ان کے لئے قمیص کی ضرورت تھی تو ابن اُبی نے اسوقت اپنا قمیص دیدیا تھا کیونکہ طویل القامت ہونے کی وجہ سے کسی اور کی قمیص ان کو نہیں آتی تھی، پھر اسلام تو وہ بعد میں لائے قبل فتح خیبر علی قول۔

# باب فی عیادۃ الذمی

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان غلامًا من الیہود۔

مضمون یہ ہے حضرت انس فرماتے ہیں کہ ایک یہودی لڑکا بیمار ہوا، آپ اس کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے اور اس کے سر کی جانب بیٹھ گئے اور اس سے فرمایا کہ اسلام لے آ، اس لڑکے نے اپنے باپ کی طرف دیکھا وہ بھی وہیں کھڑا تھا، اس نے کہا ہاں ابوالقاسم (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) کی اطاعت کر چنانچہ وہ اسلام لے آیا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اللہ تعالیٰ کا حمد وشکر ادا کرتے ہوئے چلے آئے کہ اللہ تعالیٰ نے میری وجہ سے اس کو جہنم سے نجات دیدی۔

یہ حدیث صحیح بخاری میں بھی ہے فی باب اذا اسلم الصبی فمات ھل یصلی علیہ وھل یعرض علی الصبی الاسلام اس کے شروع میں اس طرح ہے عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کان غلام یہودی یخدم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فمرض الحدیث مصنف نے اس حدیث سے عیادت ذمی کا جواز ثابت کیا ہے، حاشیہ بذل میں ہے: ویجوز عیادۃ الذمی عندنا بالاجماع کذا فی الشامی، وعن احمد فیہ روایتان کما فی الشرح الکبیر۔

والحدیث اخرجہ البخاری والنسائی، قالہ المنذری۔

# باب المشی فی العیادۃ

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یعودنی لیس براکب بغلاً ولا برذونًا

حضرت جابر فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میری عیادت کے لئے تشریف لاتے تھے (یعنی پیادہ) آپ

سوار نہوتے تھے نہ خچر پر نہ ترکی گھوڑے پر۔

مصنف نے حدیث کے وہی معنی لئے جو ہم نے ترجمہ کے اندر لکھے، یعنی مطلقاً رکوب کی نفی، حضرت شیخ کے حاشیہ میں ہے "ماترجم بہ المصنف علیہ حمل الجمہور الحدیث، وحملہ بعضہم علی انہ کان راکبا علی غیر البغل والبرذون اھ مختصراً، حافظ منذری فرماتے ہیں حدیث سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے سعد بن عبادہ کی عیادت فرمائی راکبا علی حمار اور ایک حدیث جابر میں ہے أتانی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یعودنی وابوبکر وھما ماشیان، لہذا مریض کی عیادت راکبا وماشیا دونوں طرح مسنون ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی قالہ المنذری۔

## باب فی فضل العیادۃ

ہمارے استاذ حضرت مولانا محمد اسعد اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے تھے العیادۃ افضل من العبادۃ لفظاً ومعنیً، اس باب میں مصنف نے اولاً حضرت انس کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اچھی طرح وضو کرنے کے بعد اپنے مسلمان بھائی کی عیادت کرے محض ثواب کی نیت سے تو وہ شخص جہنم سے ستر سال کی مسافت کے بقدر دور کر دیا جاتا ہے، اور ثانیاً حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ذکر کی جس کا مضمون یہ ہے کہ جو شخص کسی مریض کی عیادۃ کرے صبح کے وقت تو اس کے ساتھ ستر ہزار فرشتے نکلتے ہیں جو اس کے لئے شام تک استغفار کرتے رہتے ہیں اور جو شخص کسی مریض کی عیادت کرے شام کے وقت تو اس کے ساتھ ستر ہزار فرشتے نکلتے ہیں جو اس کے لئے صبح تک استغفار کرتے رہتے ہیں، اور اس کے لئے جنت میں ایک باغ ہو جاتا ہے۔ خریف بمعنی بستان جس کو مخراف بھی کہتے ہیں، اور ترمذی کی ایک روایت میں ہے من حدیث ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ لم یزل فی خرفۃ الجنۃ۔ اور اسی روایت کے ایک دوسرے طریق میں یہ زیادتی ہے قیل ما خرفۃ الجنۃ قال جناھا، یعنی جنت کے پھل، فواکہ۔ ہمارے استاد محترم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ہے تو پھر جس زمانہ میں دن بڑا ہوتا ہے اس وقت عیادت صبح کے وقت کرنی چاہیئے اور جب رات بڑی ہو تو اس وقت عیادت کرنی چاہیئے شام کے وقت۔

## باب فی العیادۃ مراراً

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت لما اصیب سعد بن معاذ۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ یوم الخندق رماہ رجل فی الاکحل الخ۔

**شرح الحدیث** یعنی حضرت سعد بن معاذ کے غزوۂ خندق میں کسی کافر نے تیر مارا اکحل میں تو آپ نے حضرت سعد کو

مسجد میں ٹھہرا کر ان کے لئے خیمہ نصب کرایا اور مسجد میں اس لئے ان کو ٹھہرایا تاکہ قریب ہونے کی وجہ سے عیادت میں میں سہولت ہو اس پر مصنف نے ترجمہ قائم کیا العیادة مراراً، مصنف نے گویا اس میں حضرت سعد کو مسجد میں ٹھہرانے کا فائدہ اور مصلحت بیان کیا تاکہ بار بار عیادت کی جاسکے۔

اکحل ایک رگ کا نام ہے جو وسط ذراع میں ہوتی ہے، اور خلیل نے لکھا ہے کہ اکحل عرق حیات کی وہ شاخ ہے جو ہاتھ میں ہوتی ہے، اور جو شاخ اس کی کمر میں ہوتی ہے اس کو ابہر کہتے ہیں اور جو ران میں ہوتی ہے اسکو نسا کہتے ہیں، کہا گیا ہے کہ ہر عضو میں عرق حیات کی ایک شاخ ہوتی ہے اس رگ کا اگر منھ کھل جائے تو خون رکتا نہیں اکحل کو فارسی میں رگ ہفت اندام کہتے ہیں۔

یہ حدیث یہاں پر تو مختصر سی ہے طویل اور مفصل حدیث بخاری کی کتاب المغازی میں ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب العیادة من الرمد

**غرض المصنف من الترجمة** رمد یعنی آشوب چشم، آنکھ دکھنا، اس تخصیص کے ساتھ ترجمہ قائم کرنے کی بظاہر ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ایک حدیث ہے جس میں تین چیزوں کو عیادت سے مستثنیٰ کیا گیا ہے "ثلاثة لیس لہم عیادة العین والدمّل والضرس" اخرجہ البیہقی، کہ تین بیماریاں ایسی ہیں کہ ان میں عیادت نہیں، ایک یہی آشوب چشم، دوسری دُمّل پھوڑا پھنسی تیسرے ڈاڑھ کا درد، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے مرفوع نہیں، اور حدیث الباب جس کو مصنف نے ذکر کیا وہ اصح ہے، یا یہ کہ اس حدیث میں تأکد کی نفی ہے لیکن بعض کتب فقہیہ میں بھی ان تینوں میں عیادت کی نفی مذکور ہے، اس کا جواب بھی یہی دیا گیا ہے کہ تأکد کی نفی مقصود ہے مطلق سنت کی نہیں۔

---

عن زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال عادنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم من وجع کان بعینی۔ حدیث سے ترجمۃ الباب کا ثبوت ظاہر ہے۔

## باب الخروج من الطاعون

طاعون ایک مشہور بیماری کا نام ہے جو بدن کے مختلف حصوں مثلاً کہنیوں بغلوں یا انگلیوں میں یا سارے ہی بدن میں کچھ پھنسیاں اور زخم سے ہو جاتے ہیں جس کے ساتھ ورم بھی ہوتا ہے اور سخت قسم کی بے چینی اور سوزش، اور ان زخموں کے ارد گرد جگہ سرخ ہو جاتی ہے یا سبزی مائل، جس کے ساتھ دل کی دھڑکن بڑھ جاتی ہے اور قی بھی ہوتی ہے

نیز اس کا اطلاق اس وبا اور مرض عام پر بھی ہوتا ہے جس سے فضا فاسد ہو جاتی ہے اور پھر اس کا اثر بدن میں سرایت کرتا ہے اذا سمعتم بارض فلا تقدموا علیہ واذا وقع بارض وانتم بہا فلا تخرجوا فرارا منہ۔

**شرح الحدیث** اس بیماری کے بارے میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یہ ارشاد فرمارہے ہیں کہ جس بستی میں اس کا ہونا معلوم ہو تو وہاں مت جاؤ، اور اگر اسی جگہ میں پائی جائے جہاں تم ہو تو پھر وہاں سے نکل کر نہ بھاگو یعنی اس بیماری سے بچ کر معلوم ہوا اگر کسی ضرورت سے جائے تو امر آخر ہے اس لئے کہ پہلی صورت میں جرأت اور استغناء کے معنی پائے جاتے ہیں اور دوسری صورت میں فرار عن القدر کا شبہ ہوتا ہے۔

حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون کفار کے حق میں عذاب الٰہی ہے اور مؤمنین کے حق میں رحمت ہے، اگر اس پر صبر کرے فلہ اجر شہید، چنانچہ آگے مستقل باب آرہا ہے "فضل من مات بالطاعون" جس میں یہ آرہا ہے "المطعون شہید" حضرت نے بذل میں طاعون کے بارے میں یہ روایات ذکر کی ہیں ایک حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے طاعون کے بارے میں سوال کیا فاخبرنی انہ عذاب یبعثہ اللہ علی من یشاء وان اللہ عزوجل جعلہ رحمۃ للمؤمنین الحدیث، واخرجہ الشیخان من حدیث اسامۃ بن زید مرفوعا الطاعون رجز اُرسل علی طائفۃ من بنی اسرائیل او علی من کان قبلکم الحدیث، اھ مختصراً۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم مطولا، قالہ المنذری۔

# باب الدعاء للمریض بالشفاء عند العیادۃ

عن عائشۃ بنت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ ان اباہا قال اشتکیت بمکۃ۔

سعد بن ابی وقاص فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ جبکہ مکہ میں تھا بیمار ہو گیا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میری عیادت کے لئے تشریف لائے اور میری پیشانی پر اپنا دست مبارک رکھا اور سینہ اور پیٹ پر بھی پھیرا اور یہ دعا دی "اللہم اشف سعدا واتمم لہ ہجرتہ" اس سے معلوم ہوا کہ جب کسی مریض کی عیادت کے لئے جائے تو اس کی پیشانی پر اپنا ہاتھ رکھے (یا اس کے ہاتھ پر ہاتھ رکھے) اور اس کو دعا بھی دے، جیسا کہ آگے مستقل باب میں آرہا ہے۔

آپ کی دعا حضرت سعد کے حق میں قبول ہوئی اور وہ شفایاب ہوئے اور اسلام کی بہت خدمت کی فمات بعد ذلک بالمدینۃ المنورۃ ۵۵ھ بعد ما فتح العراق، حضرت سعد کی یہ حدیث کتاب الوصایا میں گذر چکی جس میں یہ تھا قلت یا رسول اللہ اتخلف عن ہجرتی الخ وہاں اور بھی بہت کچھ لکھا گیا ہے فتذکر۔ والحدیث اخرجہ البخاری اتم منہ، قالہ المنذری

---

[۱] بضم التاء من الاقدام وفی بعض النسخ بفتح التاء والدال، والمحفوظ ضم التاء (بذل)

أطعموا الجائع وعودوا المريض وفكوا العاني قال سفيان: والعاني الاسير۔
یعنی بھوکوں کو کھانا کھلاؤ اور مریضوں کی عیادت کیا کرو، اور جہاں تک ہوسکے قیدیوں کو چھڑانے کی کوشش کرو، ای المسلم المحبوس عند الکفار، وکذا المحبوس ظلما فیجب علی المسلمین انقاذہ بالفدیۃ (بذل) اس حدیث کا حوالہ اور ذکر کتاب الفرائض میں بھی گذرا ہے "وأفكوا العاني" الحدیث کے تحت فتذکر۔

## باب الدعاء للمريض عند العيادة

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال من عاد مریضا لم یحضر اجلہ الخ۔ جو شخص کسی ایسے مریض کی عیادت کرے جسکا ابھی وقت نہیں آیا اور وہ عیادت کرنے والا اس کے پاس بیٹھ کر یہ دعاء سات بار پڑھے، اللہ تعالیٰ اس کو شفا عطا فرماتے ہیں: اسأل اللہ العظیم رب العرش العظیم ان یشفیك، والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

اور اس کے بعد والی حدیث میں جو عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مرفوعاً مروی ہے اس میں عیادت کے وقت اس دعاء کا پڑھنا مذکور ہے اللھم اشف عبدک ینکأ لک عدوا ویمشی لک الی جنازۃ، اور ایک نسخہ میں "الی صلاۃ" ہے اے اللہ اپنے اس بندہ کو شفا عطا فرما یہ صحت کے بعد تیرے لئے دشمنوں کے ساتھ جہاد کرے گا ان کو زخمی کرے گا اور تیرے لئے جنازہ کے ساتھ جائے گا، اس حدیث میں لک لک بار بار ہے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں وہی عمل معتبر ہے جو خالص اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہو، نیز اس حدیث سے جنازوں کے ساتھ جانے کی اہمیت معلوم ہورہی ہے۔

## باب كراهية تمنى الموت

لا یدعون احدکم بالموت لضر نزل بہ۔
یعنی آدمی کو موت کی تمنا ہرگز نہیں کرنی چاہیئے کسی دنیوی ضرر سے پریشان ہوکر، اور اگر ضرر دینی ہو تو اس سے بچنے کے لئے جائز ہے کذا قال العلماء، اب یہ کہ پھر کیا دعاء کرنی چاہیئے ایسے موقع پر وہ حدیث میں مذکور ہے۔ اللھم أحیني ما كانت الحياة خيرا لي وتوفني اذا كانت الوفاة خيرا لي۔
زندگی مسلمان کے لئے بہت بڑی نعمت ہے، کسی مصیبت سے گھبرا کر اپنے لئے موت کی بددعا کرنا اس نعمت کی ناقدری ہے حدیث میں آتا ہے کہ مسلمان کے لئے تو ہر حال میں خیر ہی خیر ہے مصیبت کی حالت ہو یا راحت کی، مصیبت میں اگر صبر کرتا ہے تو اس کے لئے اجر ہے، اور اگر راحت کی حالت ہے اس میں اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہے تب بھی اس کیلئے اجر ہے آدمی کی یہی دو حالتیں ہوتی ہیں تو گویا اس کے لئے ہر حال میں نفع اور فائدہ ہی فائدہ ہے۔ الحمد للہ الذی ہدانا وجعلنا

من المسلمين۔ والحديث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی موت الفجاءة

فجاءۃ میں دو لغت ہیں بضم الفاء والمد، اور بفتح الفاء واسکان الجیم بلا مد۔

موت الفجاءۃ اخذۃ اسف، اسف میں سین کا فتحہ اور کسرہ دونوں پڑھ سکتے ہیں، پہلی صورت میں اس کے معنی غضب کے ہیں اور دوسری صورت میں صفت کا صیغہ ہوگا بمعنی غضبان، یعنی موت فجائی اور اچانک کی موت غصہ کی پکڑ ہے یا غضبان کی پکڑ ہے، لیکن یہ کافر کے حق میں ہے، اور مؤمن کے حق میں ایسا نہیں بلکہ رحمت ہے اس لئے کہ مؤمن کامل ہمیشہ آخرت کے لئے مستعد اور تیاری میں رہتا ہے۔ (بذل) وفی ہامش البذل: وورد ایضاً موت الفجاءۃ راحۃ المؤمن، وقد توفی فجاءۃ ابراہیم وداؤد وسلیمان علی نبینا وعلیہم الصلاۃ والسلام (تفریح الاذکیاء فی تاریخ الانبیاء)

## باب فی فضل من مات بالطاعون

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جاء یعود عبد اللہ بن ثابت فوجدہ قد غلب الخ۔

**مضمونِ حدیث** یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عبد اللہ بن ثابت کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے، جب آپ وہاں پہنچے تو ان کو دیکھا کہ غشی طاری ہے، آپ نے ان کو پکارا آواز دی تو وہ اس پر کچھ نہیں بولے، آپ نے انا للہ پڑھی اور فرمایا کہ ہم تیرے بارے میں مغلوب ہوگئے، یعنی قضا وقدر غالب آگئی اور انتقال کا وقت آچکا، جو عورتیں اس گھر میں تھیں وہ آہ وزاری کرنے لگیں، جابر بن عتیک ان کو خاموش کرنے لگے، آپ نے ان سے فرمایا چھوڑ ان عورتوں کو یعنی رونے دے، ہاں جب انتقال ہوجائے گا پھر کوئی نہ روئے۔ اس کے بعد روایت میں یہ ہے کہ ان کی بیٹی کہنے لگی افسوس کے ساتھ واللہ ہم تو یہ امید رکھتے تھے کہ تم شہید ہوگے اس لئے کہ تم اسباب جہاد تیار کر چکے تھے اس پر آپ نے فرمایا ان اللہ عزوجل قد اوقع اجرہ علی قدر نیتہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے اس کو اس کا اجر عطا فرما دیا ہے اس کی نیت اور ارادہ کے موافق وما تعدون الشہادۃ؟ اور آپ نے پوچھا تم شہادت کس چیز کو سمجھتے ہو انہوں نے جواب دیا اللہ تعالیٰ کے راستہ میں قتل ہوجانے کو، اس پر آپ نے فرمایا اسباب شہادت اسکے علاوہ سات اور ہیں المطعون شہید، والغرق شہید وصاحب ذات الجنب شہید والمبطون شہید وصاحب الحریق شہید والذی یموت تحت الھدم شہید والمرأۃ تموت بجمع شہید۔

**شہادت کے اسباب سبعہ کی تشریح** مطعون یعنی جو مرض طاعون کے اندر ہلاک ہو، ذات الجنب ایک مشہور بیماری ہے جس کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقی اور ایک عرفی حقیقی تو بہت خطرناک

مرض ہے جس میں پسلیوں میں اندر کی جانب ورم اور زخم ہوجاتے ہیں اور کھانسی بخار اس کے لئے لازم ہوتا ہے، اور دوسری قسم یہ سمجھئے کہ پسلیوں میں جو ریاحی درد ہوتا ہے اس کو کہتے ہیں، ترمذی کی کتاب الطب میں اس کا بہت کثرت سے ذکر آیا ہے اور اسی طرح حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے مرض وفات میں لدود کا ذکر جو آپ کے گھر والوں نے آپ کو ذات الجنب کا مرض سمجھ کر کیا تھا، اور مبطون سے مراد جو پیٹ کے مرض میں مرے یعنی استطلاق البطن (دستوں اور اسہال کا مرض) بذل، وفی العون: ای من اسہال اور استسقار او وجع بطن وصاحب الحریق یعنی آگ میں جل کر مرجائے تحت الھدم یعنی دیوار کے نیچے، قال القاری الھدم بفتح الدال ویسکن، والمرأة تموت بجمع بضم الجیم ویکسر وسکون المیم قالہ القاری، قال الخطابی معناہ ان تموت وفی بطنہا ولدہا وقال فی النہایۃ ای تموت وفی بطنہا ولد وقیل التی تموت بکرا، والجمع بالضم بمعنی المجموع، کالذخر بمعنی المذخور، وکسر الکسائی الجیم والمعنی انہا ماتت مع شئی مجموع فیہا غیر منفصل عنہا من حمل او بکارۃ اھ قال النووی ضم جیمہ اشہر الثلاثۃ (بذل، عون) یعنی جو عورت حمل کی حالت میں مرجائے یا شادی سے پہلے بکارت کی حالت میں مرجائے، یا حالت نفاس میں بچہ کی پیدائش کے بعد جیسا کہ آگے مسند احمد کی روایت سے آرہا ہے اور ایک قول اس میں یہ ہے کہ جس کا انتقال مزدلفہ میں ہو (اس لئے کہ مزدلفہ کا دوسرا نام جمع بھی ہے) وھو خطأ ظاہر کذا فی ہامش البذل۔

یہ حدیث مختلف الفاظ اور سیاق کیساتھ وارد ہوئی ہے مسند احمد کی ایک روایت میں ہے "ان فی القتل شہادۃ وفی الطاعون شہادۃ وفی البطن شہادۃ وفی الغرق شہادۃ وفی النفساء یقتلہا ولدہا جمعا شہادۃ۔

**اسباب الشہادۃ کی تعداد** اس حدیث میں اسباب شہادت کا ذکر ہے اور یہ کہ وہ سات ہیں، امام مالک نے موطا میں عنوان قائم کیا ہے "الشہداء فی سبیل اللہ" حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ اوجز[۱] میں اس کے تحت لکھتے ہیں: وتقدم فی ابواب الجنائز ان اسباب الشہادۃ الواردۃ فی الاحادیث ترتقی الی قریب من الستین وتقدم ذکرہا[۱] ومع ذلک فالشہید الحقیقی ھو قتیل المعرکۃ او من قتلہ اھل البغی او اھل الحرب او قطاع الطریق

---

**اسباب الشہادۃ بالتفصیل** [۱] ففیہ تحت حدیث جابر بن عتیک رضی اللہ تعالیٰ عنہ، فالمذکور فی حدیث جابر ھذا ثمانیۃ انواع مع الشہادۃ الحقیقیۃ ولخص الزرقانی تبعا لشراح البخاری وغیرہا الروایات التی اطلق فیہا اسم الشہادۃ فزاد علی ھذہ الثمانیۃ، المیت[۹] علی فراشہ فی سبیل اللہ، وصاحب[۱۰] السل بکسر المہملۃ وتشدید اللام، ومن[۱۱] قتل دون مالہ، او[۱۲] دینہ، او[۱۳] دمہ، او اھلہ[۱۴]، او دون مظلمۃ[۱۵]، ومن[۱۶] وقصہ فرسہ، او بعیرہ[۱۷] فی سبیل اللہ، او لدغتہ[۱۸] ھامۃ، او مات[۱۹] علی فراشہ علی ای حتف شاء اللہ کما فی روایۃ ابی مالک الاشعری مرفوعا عند ابی داؤد والحاکم والطبرانی، وموت[۲۰] الغریب والشریق[۲۱] والذی[۲۲] یفترسہ السبع، والخار[۲۳] عن دابتہ، والمائد[۲۴] فی البحر الذی یصیبہ القیئ لہ اجر شہید ومن[۲۵] طلب الشہادۃ بنیۃ صادقۃ یکتب شہیدا، ومن[۲۶] تردی من رؤس الجبال، وفی البخاری من حدیث عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ: لیس[۲۷] من احد یقع الطاعون فیمکث فی بلدہ ←

ونحو ذلك ، وتقدم حكمه فی الجنائز من انه لایغسل ویدفن بدمه. واختلف فی وجه تسمیة الشہید شہیدا علی اقوال تقدم ذکرہا فی باب العتمة والصبح وبسطہا النووی فی شرح مسلم اھ علامہ سیوطی کی بھی اس میں مستقل ایک تالیف ہے « ابواب السعادة فی اسباب الشہادة » جس میں انہوں نے اسباب شہادۃ کو ستر تک پہنچادیا ہے۔

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

← صابرا محتسبا یعلم انہ لایصیبہ الا ما کتب اللہ لہ الا کان لہ مثل اجر شہید. فہذہ سبع وعشرون خصلة سوی القتل فی سبیل اللہ، ذکر الحافظ ان طرقہا جیدة. وانہ وردت خصال اخری فی احادیث لم اعرج علیہا لضعفہا اھ زاد الزرقانی: [28]صاحب الحمی، و[29]المیت فی السجن وقد حبس ظلما، و[30]المیت عشقا، او[31]طالبا للعلم. وزاد العینی: [32]من حبسہ السلطان ظالما، او[33]ضربہ فمات فہو شہید، و[34]المرابط یموت فی فراشہ وحکی عن ابن العربی، و[35]صاحب النظرة وہو المعین و[36]الغریب شہیدان قال وحدیثہما حسن، و[37]من مات مریضا مات شہیدا، و[38]النفساء و[39]من احتسب نفسہ علی اللہ، و[40]من عشق وعف وکتم ومات، مات شہیدا، وعند الترمذی وقال حسن غریب: [41]من قال حین یصبح ثلاث مرات اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم وقرأ ثلاث آیات من آخر سورة الحشر فان مات من یومہ مات شہیدا، وعند غیرہ [42]من قرأ آخر سورة الحشر فمات من لیلتہ مات شہیدا، وعند الآجری یا انس ان استطعت ان تکون ابدا علی وضوء فافعل فان ملک الموت اذا قبض روح العبد [43]وھو علی وضوء کتب لہ شہادة، وعن ابن عمر [44]من صلی الضحی وصام ثلاثة ایام من کل شہر ولم یترک الوتر کتب لہ اجر شہید، وورد [45]من مات یوم الجمعة او [46]لیلة الجمعة اجیر من عذاب القبر وجاء یوم القیامة وعلیہ طابع الشہداء. قال ابو نعیم غریب من حدیث جابر، و[47]من خرج بہ خراج فی سبیل اللہ کان علیہ طابع الشہداء وزاد القاری عن «ابواب السعادة» علی بعض المذکورین صاحب السل ای الدق، و[48]المسافر، و[49]المرعوب علی فراشہ فی سبیل اللہ، وعن ابی عبیدة بن الجراح رضی اللہ تعالیٰ عنہ قلت یا رسول اللہ ای الشہداء اکرم علی اللہ؟ قال: [50]رجل قام الی امام جائر فامرہ بمعروف ونہاہ عن منکر فقتلہ، وعن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ مرفوعا ان اللہ کتب الغیرة علی [51]النساء والجہاد علی الرجال فمن صبر منہن کان لہا اجر شہید، وورد [52]من قال فی کل یوم خمسا وعشرین مرة اللہم بارک لی فی الموت وفیما بعد الموت ثم مات علی فراشہ اعطاہ اللہ تعالیٰ اجر شہید، ومنہا [53]المتمسک بالسنة عند فساد الامة، و[54]المؤذن المحتسب، و[55]من عاش مداریا، و[56]من جلب طعاما الی المسلمین، و[57]من سعی علی امرأتہ و[58]ولدہ، و[59]ما ملکت یمینہ، وغیر ذلک مما یطول ذکرہ. فکل من کثر اسباب شہادتہ زید لہ فی فتح ابواب سعادتہ اھ قلت: وزاد ابن عابدین: [60]من قال فی مرضہ اربعین مرة لا الہ الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین فمات، و[61]من یقرأ کل لیلة سورة یٰسین و[62]من بات علی طہارة فمات ومن [63]صلی علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم مئة مرة، وسئل الحسن عن [64]رجل اغتسل بالثلج فاصابہ البرد فمات فقال یا لہا من شہادة، وھذا کما رأیت ترتقی الشہداء الی قریب من ستین، وذکر صاحب مظاہر حق بعض انواع اخر، وکذا فی کنز العمال وفیہ قال العینی، وفی التوضیح: الشہداء ثلاثة اقسام شہید فی الدنیا والآخرة وھو المقتول فی حرب الکفار بسبب من الاسباب، وشہید فی الآخرة دون احکام الدنیا، وھم من ذکروا آنفا، وشہید فی الدنیا دون الآخرة وھو من غل فی الغنیمة ومن قتل مدبرا او ما فی معناہ اھ۔

# باب المريض يؤخذ من اظفاره وعانته

یعنی مریض کو چاہیئے کہ وہ اپنے اظفار اور زیر ناف بالوں کا خیال رکھے۔

عن ابی هریرة رضی الله تعالیٰ عنه قال ابتاع بنو الحارث بن عامر بن نوفل خبیبا الخ۔

**حضرت خبیب بن عدی کے قتل کا قصہ** اس باب میں مصنف نے حضرت خبیب بن عدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قتل کا قصہ ذکر کیا ہے، یہ قصہ کتاب الجہاد میں "باب فی الرجل یستاسر" میں بالتفصیل گذر چکا اس کو دیکھ لیا جائے، حضرت خبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے واقعہ قتل سے پہلے بڑے اطمینان کے ساتھ قاتلین ہی سے استرہ طلب کر کے اپنے زیر ناف بال صاف کئے تھے، جیسا کہ حدیث الباب میں مذکور ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری والنسائی مطولا، قالہ المنذری۔

# باب مایستحب من حسن الظن بالله عند الموت

عن جابر بن عبد الله۔ رضی الله تعالیٰ عنهما۔ قال سمعت رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم یقول قبل موته بثلاث لایموت احدکم الا وهو یُحسِنُ الظنَّ بالله۔

**شرح الحدیث** یعنی آپ نے اپنی وفات سے تین روز قبل یہ فرمایا کہ موت کے وقت آدمی کو خاص طور سے اللہ تعالیٰ سے حسن ظن رکھنا چاہیئے، یعنی یہ خیال کرے کہ ان شاء اللہ تعالیٰ، اللہ تعالیٰ اس پر رحم فرمائیں گے اور اللہ تعالیٰ سے مغفرت کی توقع رکھے، نیز ایسے وقت میں مریض کو چاہیئے کہ ان آیات اور احادیث میں غور وتدبر کرے جو اللہ تعالیٰ کے کرم اور عفو ورحمت کے بارے میں ہیں ________ کما قال اللہ تعالیٰ فی الحدیث الصحیح القدسی انا عند ظن عبدی بی، قال النووی هذا هو الصواب فی معناه وقاله جمهورهم، وشذ الخطابی وذکر معه تاویلات اخر الخ (بذل) خطابی کی رائے اس میں یہ ہے کہ حسن ظن سے مراد حسن عمل ہے اس لئے کہ حسن ظن باللہ بغیر حسن عمل کے حاصل نہیں ہوتا، امام نووی نے اس کو رد کیا ہے جیسا کہ ابھی گذرا، پس صحیح یہی ہے کہ ایسے وقت میں حاضرین اور تیمار داروں کو چاہیئے کہ جن آیات میں رحمت وعفو کا ذکر ہے وہ اسکے سامنے پڑھیں، نیز اس کے سامنے اس کے اعمال حسنہ کو بھی یاد دلایا جائے، اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن پیدا ہونے کی اس نازک وقت میں یہی آسان صورت ہے، رزقنا اللہ تعالیٰ حسن الظن بہ تعالیٰ فی هذا الوقت:

والحدیث اخرجہ مسلم وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب مایستحب من تطهیر ثیاب المیت عند الموت

یعنی بہتر یہ ہے کہ انتقال کے وقت آدمی کے بدن کے کپڑے پاک صاف ہوں۔

## حضرت الشیخ اور والد صاحب کا حال عند الوفات

ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کا جس روز انتقال ہوا، انتقال تو بعد العصر ہوا تھا انتقال والے دن صبح کے وقت میں آپ نے خادم سے خلاف معمول یہ سوال فرمایا ابوالحسن میرا بستر پاک ہے اس نے کہا جی پاک ہے، پھر دوسرے وقت میں بھی ایک بار یہی سوال فرمایا، اور میرے والد نور اللہ مرقدہ جن کو ہمیشہ عمر بھر طہارت اور پاکی کا بڑا اہتمام رہا اخیر تک، چنانچہ استنجار میں اولا استنجار بالحجر اور اس کے بعد استنجار بالمار اپنے اختیار واہتمام سے فرماتے رہے، تقریباً اٹھاسی سال کی عمر میں انتقال ہوا، ایک رات اور نصف یوم غفلت کی حالت میں گذرا، اس سے قبل اپنے ہاتھ سے وضو اور استنجار وغیرہ کرتے رہے، انتقال کے بعد جب بستر پر سے نعش کو اٹھایا گیا تو میں نے قصداً دیکھا کہ بستر کا کیا حال ہے اس لئے کہ تقریباً ۲۴ گھنٹے غفلت کی حالت میں گذرے تھے، دیکھا تو بستر بالکل صاف تھا کسی قسم کا کوئی نشان تک نہیں تھا، تموتون کما تحیون وتحشرون کما تموتون الحدیث۔

---

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ لما حضرہ الموت دعا بثیاب جدد فلبسها ... المیت یبعث فی ثیابہ التی یموت فیها۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جب وفات کا وقت قریب ہوا تو انہوں نے نئے کپڑے منگا کر پہنے اور فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ میت کو قبر سے اس کے ان ہی کپڑوں میں اٹھایا جائے گا جن میں وہ مرتا ہے۔

## دو حدیثوں کے درمیان تطبیق

یہاں پر ایک مشہور اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث اس حدیث کے خلاف ہے جس میں ہے "یحشر الناس حفاۃ عراۃ" اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ ان میں سے ایک حدیث میں بعث کا ذکر ہے اور دوسری میں حشر کا، اور یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں، بعث تو کہتے ہیں قبر سے اٹھنے کو اور حشر میدان حشر میں جمع ہونے کو، اور ان دو وقتوں میں کافی فاصلہ ہوگا، اس لئے کہ یہ بہت لمبا چوڑا دن ہوگا، ہزار برس کے برابر اور ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ حدیث الباب میں ثیاب سے مراد اعمال ہیں کہ آدمی اپنے اعمال کو لے کر قبر سے اٹھتا ہے وہ جیسے بھی ہوں، لیکن ان صحابی نے اس حدیث میں ثیاب کو ظاہری معنی پر محمول کیا فلا تعارض بین الحدیثین، یہ دوسرا جواب ہی راجح ہے۔ ایسے ہی کہا گیا ہے کہ آیت کریمہ "وثیابک فطہر" میں ثیاب سے مراد اعمال ہیں، اور علامہ قرطبی کہتے ہیں (فی التذکرۃ فی احوال الموتی وامور الآخرۃ) کہ ہوسکتا ہے

کہ حشر فی الاکفان شہداء کے ساتھ خاص ہو (عون) وفی ہامش البذل وخصہ فی الفتاوی الحدیثیۃ ص۱۳۳ بالشہید۔
جامع ترمذی میں ہے: قال ابن المبارک احب الی ان یکفن فی ثیابہ التی کان یصلی فیھا، اور اس کی شرح تحفۃ الاحوذی میں ہے بحوالہ فتح الباری کہ صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ میری تکفین میرے ان دو کپڑوں میں کرنا جن کو پہن کر میں نماز پڑھتا ہوں، اور تذکرۃ الحفاظ سے یہ نقل کیا ہے زہری کہتے ہیں کہ سعد بن ابی وقاص کا جب وقت قریب آیا تو انہوں نے اپنا پرانا جبہ صوف منگایا اور فرمایا کہ مجھ کو اسی میں کفنانا اس لئے کہ جنگ بدر میں میں نے اس کو پہنا تھا اور میں نے اس کو اسی وقت کے لئے چھپا کر رکھا تھا، اور خود حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے کفن کے بارے میں آئندہ ابن عباس کی حدیث میں آرہا ہے کہ آپ کو تین کپڑوں میں کفنایا گیا جس میں ایک آپ کا وہ قمیص تھا جس میں آپ کا وصال ہوا۔ فی ثلاثۃ اثواب نجرانیۃ، الحلۃ ثوبان، وقمیصہ الذی مات فیہ۔ لیکن آپ کے بارے میں روایات میں اختلاف ہے۔

## باب مایقال عند المیت من الکلام

عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

**شرح الحدیث** حضرت ام سلمہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتی ہیں کہ جب تم کسی میت کے گھر جاؤ تو وہاں جاکر اچھی ہی بات زبان سے نکالو، اسلئے کہ اسوقت وہاں پر فرشتے موجود ہوتے ہیں اور جو کچھ تم کہتے ہو اس پر وہ آمین کہتے ہیں، لہذا وہاں جاکر بہت احتیاط سے بولنا چاہیئے، وہ فرماتی ہیں کہ جب میرے سابق شوہر ابوسلمہ کا انتقال ہوا تو میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا یا رسول اللہ! اب میں کیا پڑھوں؟ تو آپ نے فرمایا یہ پڑھو اللّٰھمّ اغْفِرلہٗ وأعْقِبْنا عُقبیٰ صَالحۃً، اے اللہ ان کی مغفرت فرما اور مجھے ان کا نعم البدل عطا فرما، وہ کہتی ہیں اللہ تعالیٰ نے مجھے ان کا نعم البدل حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عطا فرمایا۔
یہ حدیث صحیح مسلم میں بھی ہے، اس کا سیاق کچھ اس سے مختلف ہے اور اس میں کچھ زیادتی بھی ہے، ولفظہ: سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول: مامن مسلم تصیبہ مصیبۃ فیقول ما امرہ اللہ انا للہ وانا الیہ راجعون اللّٰھمّ أجُرنی فی مصیبتی وأخْلِف لی خیرا منہا، الا اخلف اللہ لہ خیرا منہا، قالت فلما مات ابوسلمۃ قلت ای المسلمین خیر من ابی سلمۃ؟ اول بیت ھاجر الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، ثم انی قلتہا، اس روایت میں آگے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے انکے پاس پیغام نکاح بھیجنے کا ذکر ہے،
یعنی وہ یوں فرماتی ہیں کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ پڑھنے کے لئے مجھے فرمایا تو میں یہ سوچتی تھی کہ ان سے بہتر کون ہوگا، لیکن پھر بھی میں نے اس ر... پڑھا الخ اس روایت کا کچھ حصہ باب فی الاسترجاع میں بھی آرہا ہے،
والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

# باب فی التلقین

تلقین عند الجمہور مستحب ہے اور تلقین سے مراد یہ ہے کہ اس کے پاس بیٹھ کر — کلمہ کو پڑھا جائے نہ یہ کہ اس کو پڑھنے کے لئے کہا جائے۔ البتہ میت کو اس طرف متوجہ کرنے کے لئے اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ پاس والے آپس میں یہ کہیں کہ اللہ کا نام مبارک ہے آؤ ہم سب اللہ کا ذکر کریں، اور ظاہر حدیث کا تقاضا وجوب تلقین ہے چنانچہ ایک جماعت وجوب ہی کی قائل ہے، بلکہ بعض مالکیہ نے تو وجوب پر اتفاق نقل کیا ہے (بذل عن القاری) وفی الدر المختار: یلقن ندبا وقیل وجوبا بذکر الشہادتین عندہ من غیر امرہ بہا، ولا یلقن بعد تلحیدہ وان فعل لا ینہی عنہ، وفی الجوہرۃ انہ مشروع عند اہل السنۃ (ہامش البذل) یعنی تلقین بعد الدفن اگرچہ حنفیہ کے نزدیک مستحب نہیں ہے لیکن اگر کوئی شخص کرے تو اس کو منع نہ کیا جائے

عن معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ (مرفوعًا) من کان اٰخر کلامہ لا الٰہ الا اللہ دخل الجنۃ۔

یہ باب کی پہلی حدیث ہے اور باب کی دوسری حدیث حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعًا مروی ہے لقنوا موتاکم قول لا الٰہ الا اللہ۔

پہلی حدیث لاکر مصنف نے اشارہ کیا تلقین کے فائدہ اور غرض کی طرف کہ مقصد یہ ہے کہ مرنے والے کا آخری کلام دنیا سے رخصت ہوتے وقت کلمۂ توحید ہو اسی لئے علماء نے لکھا ہے کہ جب ایک مرتبہ وہ کلمہ پڑھ لے تو پھر تلقین نہ کی جائے الا یہ کہ اس کے بعد وہ کوئی دنیوی کلام کرے اور دوسری حدیث میں موتیٰ سے مراد محتضر ہے مجازًا یہ مجاز مایؤل کے قبیل سے ہے، کذا قال الطیبی کما فی البذل، والامام النووی فی شرح مسلم، وکذا فی مغنی المحتاج ص۳۳ (فی فقہ الشافعیۃ) اور بعض شافعیہ نے میت کو حقیقی معنی پر محمول کرتے ہوئے حدیث کو تلقین بعد الدفن پر محمول کیا ہے لیکن بذل میں ہے کہ تلقین بعد الدفن امر محدث ہے سلف میں معروف نہ تھی لہٰذا حدیث کو اس پر محمول کرنا درست نہیں، اس پر حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے لکنہ وارد فی الروایات العدیدۃ کما فی منتخب کنز العمال ص۲۶۔ نیز علامہ عینی اور حافظ ابن حجرؒ دونوں کے کلام میں یہ ہے کہ لا الٰہ الا اللہ سے پورا کلمہ مراد ہے، قال الکرمانی: والمراد ھی وضمیمتہا محمد رسول اللہ زین ابن المنیر کہتے ہیں لا الٰہ الا اللہ شرعًا شہادتین کا لقب ہے (عون) اور یہی اوپر درمختار سے گذرا لیکن مغنی المحتاج میں محمد رسول اللہ کی زیادتی کے مسنون ہونے اور نہ ہونے پر بحث کی ہے، ان کا میلان عدم زیادتی کی طرف ہے حدیث ابی سعید رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب تغمیض المیت

عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت دخل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

علی ابی سلمة وقد شق[1] بصرہ فاغمضہ۔

حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں کہ ابوسلمہ کے انتقال کے وقت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے اس وقت ان کی آنکھیں کھلی ہوئی تھیں آپ نے ان کو بند کیا اس پر ان کے بعض گھر والے رونے چیخنے لگے، آپ نے فرمایا، دعائے خیر کرو اسلئے کہ ملائکہ آمین کہتے ہیں تمہاری بات پر، اس کے بعد آپ نے یہ دعا پڑھی: اللهم اغفر لابی سلمة وارفع درجته فی المهديين واخلفه[2] فی عقبه فی الغابرين واغفر لنا وله رب العالمين اللهم افسح له فی قبره ونور له فيه۔

ابوداؤد کے بعض نسخوں میں یہاں پر ایک زیادتی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ ابوداؤد فرماتے ہیں کہ تغمیض العین خروج روح کے بعد ہونا چاہیئے اور پھر آگے یہ واقعہ لکھا ہے کہ میں نے اپنے استاد محمد بن محمد بن نعمان المقریٔ سے سنا وہ فرماتے تھے میں نے ابومیسرہ سے سنا جو عابد و زاہد شخص تھے وہ کہتے ہیں کہ میں نے جعفر معلم کی موت کے وقت ان کا تغمیض عین کردیا تو جس روز ان کا انتقال ہوا اسی کی شب میں میں نے ان کو خواب میں دیکھا کہنے لگے اعظم ما کان علیّ تغمیضك لی قبل ان اموت کہ بہت زیادہ ناگوار بات مجھ پر یہ گذری تمہارا میری آنکھ کو بند کرنا قبض روح سے پہلے اھ لہٰذا اس کا خیال رکھنا چاہیئے کہ جب مرنے کا یقین ہوجائے تب ہی تغمیض عین کیا جائے۔

اس حدیث میں اغماض میت مذکور ہے، علماء کا اس کے استحباب پر اجماع ہے جس کی حکمت یہ لکھی ہے کہ میت کی ہیئت نہ بگڑے اور علامہ طیبی نے لکھا ہے کہ جب روح قبض ہوتی ہے تو آنکھ کی روشنی بھی ساتھ ساتھ چلی جاتی ہے لہٰذا آنکھ کھلا رہنے میں اب کوئی فائدہ نہیں (ہامش بذل) اسی طرح علماء نے لکھا ہے کہ اسی وقت اس کا منہ بھی بند کردیا جائے۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ (منذری)

## باب فی الاسترجاع

حدیث الباب "باب مایقال عند المیت من الکلام" میں اختلاف سیاق کیساتھ گذر چکی۔

اللهم عندك احتسب مصيبتي فأجرني[3]، مثل اکرمنی، او مثل فانصرنی، دونوں طرح اس کو ضبط کیا گیا ہے اول ایجار سے یعنی اجرت اور عوض دینا اور ثانی اجر سے ماخوذ ہے۔

---

[1] قال النووی هو بفتح الشين ورفع بصرہ وهو فاعل شق، ای بقی بصرہ مفتوحا، هكذا ضبطناه وهو المشهور، وضبطه بعضهم بصرَہ بالنصب وهو صحيح ايضا. والشين مفتوحة بلا خلاف اھ

[2] یعنی اے اللہ تو خلیفہ ہوجا اس میت کا باقی رہنے والوں میں سے اس کی اولاد کا۔ [3] یعنی فَأْجُرْنِي

# باب فی المیت یسجّٰی

یعنی آدمی کے انتقال کے بعد اس پر چادر ڈھانک دینی چاہیئے اس کو کھلا نہیں چھوڑنا چاہیئے ظاہر ہے کہ غسل میں تو دیر لگے گی لیکن یہ عمل اسی وقت کردینا چاہیئے، جیساکہ حدیث الباب میں ہے۔

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سُجّی فی ثوب حِبَرة۔

حِبَرۃ بروزن عِنَبَۃ، اس کو وصف اور اضافت دونوں کیساتھ پڑھا گیا ہے یعنی یمنی چادر جو دھاری دار ہوتی تھی، حضرت عائشہ فرماتی ہیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو آپ کی وفات کے بعد یمنی چادر سے ڈھانپ دیا گیا صلی اللہ علیہ وسلم شرف وکرم۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم، قالہ المنذری۔

# باب القراءۃ عند المیّت

اقرؤا یٰسین علی موتاکم۔

یہاں پر موتی سے مراد مُحتضَر ہے، اکثر علماء کی رائے یہی ہے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ سورہ یٰسین اس کے پاس بیٹھ کر اس کی موت کے بعد پڑھی جائے جبکہ اس پر چادر ڈھکی ہوئی ہو[1]، اور تیسرا قول یہ ہے کہ یقرأ علیہ عند القبر، علماء نے اس سورۃ کی قراءت کی حکمت میں لکھا ہے کہ اس وقت آدمی میں تلفظ کی تو طاقت رہتی نہیں انتہائی ضعف کیوجہ سے اس وقت وہ اپنی کسی حاجت کو ظاہر نہیں کرسکتا، لیکن مؤمن آدمی کا قلب ایسے وقت میں بالکلیۃ اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اس پر یٰسین اس وقت میں اس لئے پڑھی جاتی ہے تاکہ اس کے ایمان اور قوت قلبیہ میں اضافہ ہو، اس لئے کہ اس سورۃ میں شریعت کے اُمّہاتِ اصول اور وہ بڑے بڑے مسائل جن کو علماء نے اپنی تصنیفات میں بیان کیا ہے مختلف امتوں کے احوال، تقدیر کا اثبات اور یہ کہ بندوں کے افعال کا استناد اللہ تعالیٰ کی طرف ہے، اور اثبات توحید، نفی شرک اور احوال قیامت، حشر ونشر کا منظر، حساب کتاب، ثواب وعقاب وغیرہ چیزیں مذکور ہیں، نیز حدیث میں ہے کہ ہر چیز کے لئے قلب ہوتا ہے اور قلب قرآن سورۂ یٰسین ہے لہذا اس سورت کو اس کے سامنے پڑھنے سے اس کو روحانی قوت اور تسلّی ہوگی اور ایمانیات کا استحضار ہوگا (بشرطیکہ وہ قرآن پاک کا ترجمہ سمجھتا ہو)

**ہر جمعہ کو اپنے والدین کی قبر پر جاکر سورۂ یٰسین پڑھنا**

اور سورۂ یٰسین کے عند القبر پڑھنے کے بارے میں ایک حدیث میں ہے جس کو ابن عدی وغیرہ نے روایت کیا، من زار قبر والدیہ او احدہما فی کل جمعۃ فقرأ عندہما یٰسین غفر لہ بعدد کل حرف منہا (من البذل) والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجۃ قالہ المنذری

---

[1] لیکن اس پر یہ اشکال ہے کہ فقہاء نے میت کے قریب بیٹھ کر قبل الغسل تلاوتِ قرآن سے منع کیا ہے۔

# باب الجلوس عند المصيبة

**شرح الحدیث** یعنی موت جیسی کسی مصیبت کے وقت اگر آدمی تھوڑی دیر کے لئے سکون و وقار اور سکوت کیساتھ بیٹھ جائے جس میں آثار حزن ظاہر ہو رہے ہوں تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں، یہ خود جناب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے جیساکہ حدیث الباب میں ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ جب غزوہ موتہ میں زید بن حارثہ، جعفر بن ابی طالب اور عبداللہ بن رواحہ. رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے شہید ہو جانے کی خبر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو پہنچی تو آپ مسجد میں بیٹھے آپ کے چہرۂ انور سے آثار حزن نمایاں تھے، علامہ طیبی لکھتے ہیں: یعنی آپنے اپنے رنج وغم کو پی رکھا تھا تو فطری طور پر اس کا جو اثر چہرے پر ہونا چاہیئے تھا وہ ظاہر ہوا، علماء نے لکھا ہے کہ اس میں اعتدال کی تعلیم ہے کہ جملہ احوال میں اعتدال مسلک مستقیم ہے. لہذا اگر کسی کو کوئی عظیم مصیبت پہنچے تو اس کو چاہیئے کہ نہ تو اظہار حزن میں افراط کرے لطم وشق اور نوحہ وغیرہ جو کہ ناجائز اور ممنوع ہیں، اور نہ اس بارے میں تفریط کرے کہ بے پرواہی اور بہادری دکھائے جو علامت ہے قساوتِ قلب کی، بلکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا اتباع کرنا چاہیئے، اور اس وقت آپ کے جلوس فی المسجد کے بارے میں لکھا ہے کہ آپ کا یہ مسجد میں بیٹھنا حسب معمول اور عادت شریفہ کے مطابق تھا، یعنی اس نیت سے نہیں تھا کہ لوگ آپ کے پاس تعزیت کے لئے آئیں، لہذا یہ آپ کی مجلس مجلس ماتم وسوگ نہیں تھی۔

آگے روایت میں ہے وذکر القصۃ یہ قصہ مفصلاً بخاری ص۱۷۳ میں مذکور ہے فی باب من جلس عند المصیبۃ یُعرف فیہ الحزن (بذل) جس کا مضمون یہ ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ جب ان تینوں حضرات کی شہادت کی اطلاع پر میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو مجلس میں بیٹھے ہوئے دیکھا اور آپ کے چہرہ سے حزن کے آثار ظاہر ہو رہے تھے اور میں حجرہ کے اندر سے اپنے دروازہ کے دُرز میں سے دیکھ رہی تھی تو اس وقت آپ کے پاس ایک شخص آیا کہ جعفر کے گھر والے چیخ چلا رہے ہیں، آپ نے اس سے فرمایا کہ جا کر ان کو منع کردو، وہ گیا اور پھر آیا کہا کہ وہ تو مان نہیں رہے ہیں، آپ نے پھر فرمایا کہ جا کر ان کو منع کردو وہ گیا اور پھر آیا کہنے لگا یا رسول اللہ وہ تو ہماری سن نہیں رہیں، آپ نے فرمایا جا پھر ان کے منہ میں خاک ڈالدے حضرت عائشہ کہتی ہیں میں نے اس کو بلا کر کہا تیرا ناس ہو، نہ تجھ سے وہ کام ہو رہا ہے جو حضور فرما رہے ہیں اور نہ تو حضور ہی کو مشقت میں ڈالنے سے چھوڑ رہا ہے: مطلب یہ تھا کہ تجھ کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے یہ عرض کر دینا چاہیئے کہ یہ کام میرے بس کا نہیں، میں اس کو انجام نہیں دے سکتا لہذا آپ کسی اور کو بھیجدیں۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

# باب التعزیة

تعزیہ عزاء سے مشتق ہے جس کے معنی صبر ہیں، لہٰذا تعزیت کے معنی ہوئے کسی کو عزاء یعنی صبر پر ابھارنا اور اس کی تلقین کرنا، صبر دلانا، یعنی اس کو اجر و ثواب کی دعا دینا تاکہ اس کو اس سے تسلی ہو اور صبر آجائے۔

عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قبرنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یعنی میتا. فلما فرغنا الحدیث۔

اس حدیث کا مضمون ہمارے یہاں "باب فی صفایا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم" کی پہلی حدیث کے ضمن میں آچکا ہے اس کو دیکھ لیا جائے دوبارہ یہاں لکھنے کی ضرورت نہیں۔

قال لو بلغتِ معهم الكُدى فذكر تشديدا في ذلك۔

**امام ابوداؤد کی ایک خاص عادۃ شریفہ سلوک ادب میں**

امام ابوداؤد کی اس عادت شریفہ اور ادب پر ہم پہلی جگہ لکھ چکے ہیں، یہاں پر علامہ شیخ محمد عوامہ حفظہ اللہ تعالیٰ اپنی تعلیق میں لکھتے ہیں: وفي الكناية عن بقية الحديث ادب من الامام ابی داؤد رحمہ اللہ تعالیٰ مع بضعة النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ورضی اللہ تعالیٰ عنہا ینبغی الاقتداء بہ. قال السخاوی رحمہ اللہ تعالیٰ فی اواخر "بذل المجهود فی ختم سنن ابی داؤد" وهو يعد د مناقب الامام ابی داؤد: ومن وفور ادبہ انہ لما اورد الحدیث فی رؤیۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ابنتہ فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا. فی الطریق. وقالت لہ انہا کانت تعزی اناسا فی میت لہم، لم یذکر الکلام الاخیر بل اشار الیہ بقولہ: فذکر تشدیدا فی ذلک" وھذا یذکرنا بأدب ائمۃ آخرین فی حدیث سرقۃ المرأۃ المخزومیۃ وقولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لو ان فاطمۃ بنت محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) فقد رواہ ابن ماجہ بسندہ قال محمد بن رمح سمعت اللیث بن سعد یقول: قد اعاذها اللہ ان تسرق، وکل مسلم ینبغی لہ ان یقول ھذا، اور اس کے بعد حافظ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جب اس حدیث سرقہ کو ذکر کیا تو انہوں نے بھی اس طرح فرمایا: فذکر عضوا شریفا من امرأۃ شریفۃ اھ

**آپ کے والدین کا حکم اخروی**

حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے والدین کے ایمان وعدم ایمان کے بارے میں علماء کا اختلاف حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس جگہ اور آئندہ "باب فی زیارۃ القبور" میں اتی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قبر امہ فبکی وابکی من حولہ" کے تحت اور حضرت شیخ نے حاشیہ بذل[1] میں بہت سی کتابوں کے حوالے اور مختصر مختصر عبارات تحریر فرمائی ہیں نیز اہل فترۃ کے بارے

---

[1] حاشیہ بذل میں علامہ سیوطی کی "وشی الدیباج علی صحیح مسلم بن الحجاج" سے نقل کیا ہے سیوطی فرماتے ہیں کہ میں نے اس بارے میں ←

میں اختلاف علماء کا ذکر فرمایا ہے جو دیکھنا چاہے اس کی طرف رجوع کرے، اور یہ احقر اپنے سبق میں یہ کہا کرتا ہے کہ اس مسئلہ میں تحقیق تو چاہے جو ہو لیکن سچی بات یہ ہے آپ کے ایک امتی کے دل کی خواہش یہی ہونی چاہیئے کہ کسی طرح ان کا ایمان اور اسلام ثابت ہی ہو تو بہتر ہے، یعنی جب کبھی ان کا ذکر یا خیال آئے۔ آپ کے والدین کے بارے میں تفصیل جلد سادس ص۵ پر آرہی ہے۔

## باب الصبر عند المصيبة

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال اتی نبی اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم علی امرأۃ تبکی الخ۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا گذر ایک عورت پر ہوا جو اپنے بچہ پر رو رہی تھی، آپ نے اس کو صبر اور تقویٰ کی تلقین فرمائی (وہ چونکہ آپ کو اس وقت شدت رنج کی وجہ سے پہچان نہ سکی تھی اس لئے) اس نے الٹ کر جواب دیا کہ تم کو میری مصیبت کی کیا پرواہ ہے، اس پر کسی نے بعد میں اس سے کہا کہ اری یہ حضور تھے تو وہ فوراً آپ کے دولت کدہ پر پہنچی، راوی کہتا ہے کہ اس نے آپ کے دروازہ پر دربانوں اور چوکیداروں کو نہیں پایا۔ یعنی جیسا کہ دنیوی امراء کے درباروں پر ہوا کرتا ہے. تو اس عورت نے آپ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میں نے آپ کو پہچانا نہیں تھا آپ نے اس کی بات کا تو کوئی جواب نہیں دیا البتہ یہ فرمایا، انما الصبر عند الصدمۃ الاولیٰ، کہ صبر تو وہی ہے جو مصیبت کے شروع میں حاصل ہو (بعد میں تو صبر سب کو آہی جاتا ہے۔)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی البکاء علی المیّت

عن اسامۃ بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان ابنۃ لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ارسلت الیہ وانا معہ وسعد واحسب اُبیاً الخ۔

**مضمونِ حدیث** حضرت اسامۃ بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ کی ایک صاحبزادی نے (زینب) آپ کی خدمت میں ایک قاصد کو بلانے کے لئے بھیجا، اور اس وقت آپ کے ساتھ میں اور سعد بن عبادہ اور ابی بن کعب مجلس میں بیٹھے تھے، قاصد ان کا پیام لایا کہ میرا بیٹا یا بیٹی۔ شک راوی ہے۔ کا آخری

---

← سات رسائل تصنیف کئے ہیں اور انہوں نے حدیث الباب استأذنت ربی تعالیٰ ان استغفر لہا فلم یأذن لی، پر کلام کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ مسلم کے بعض نسخوں میں موجود نہیں ہے، اور اگر ثابت ہو جائے تو منسوخ ہے الی آخر ما فی الحاشیۃ، نیز اس بارے میں امام برزنجی کا بہت مشہور رسالہ سداد الدین وسداد الدَّین فی اثبات النجاۃ والدرجات للوالدین، ہے اسکو دیکھنا چاہیئے، خاص اسی موضوع پر مفصل اور مدلل تصنیف ہے۔

وقت ہے ہمارے پاس تشریف لے آئیے، آپ نے قاصد سے فرمایا: جاکر میرا سلام کہنا اور یہ کہدینا للّٰہ ما اخذ ولہ ما اعطی وکل شیٔ عندہ الی اجل. قاصد نے جاکر آپ کی بات پہنچادی، انہوں نے دوبارہ قاصد کو آپ کی خدمت میں قسم دے کر بھیجا اس پر آپ وہاں تشریف لے گئے، اس بچہ کو آپ کی گود میں رکھدیا گیا جبکہ اس بچہ کی روح پھڑک رہی تھی، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی آنکھوں سے آنسو بہہ پڑے، اس پر حضرت سعد نے آپ سے عرض کیا کہ یہ رونا کیسا ہے، آپ نے فرمایا یہ آنسو رحمت ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے جس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس کے قلب میں چاہتے ہیں ودیعت فرمادیتے ہیں اور آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ بھی بندوں میں سے اسی پر رحم فرماتے ہیں جو رحم دل ہوتا ہے، حضرت سعدؓ یہ سمجھتے تھے کہ شاید صرف آنسوؤں سے رونا بھی ممنوع ہے اس پر آپ نے اس کی وضاحت فرمائی کہ یہ بُکا بکائے منہی عنہ میں داخل نہیں بلکہ یہ تو پسندیدہ ہے رحمدلی کی علامت ہے، علماء نے لکھا ہے کہ کمال تو اعطاءُ کُلِّ ذِی حَقٍّ حَقَّہٗ میں ہے، اور وہ جو بعض صوفیہ اور زُہاد سے منقول ہے کہ جب ان کو ان کے کسی عزیز کی موت کی اطلاع کی گئی تو رضا بقضاء کے طور پر ہنس دیئے، یہ کمال کی بات نہیں۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وُلِدَ لی اللیلۃ غلام فسمیتہ باسم ابی ابراہیم فذکر الحدیث۔

مضمون حدیث یہ ہے: حضرت انس روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا آج رات میرے یہاں ایک لڑکا پیدا ہوا ہے تو میں نے اس کا نام اپنے باپ (جد اعلیٰ) کے نام پر ابراہیم رکھا ہے۔ آگے اس روایت میں کچھ اور ہوگا جس کو مصنف نے اختصاراً حذف کردیا، پھر آگے حدیث میں یہ ہے کہ میں نے آپ کے اس فرزند کو جان دیتے ہوئے دیکھا جبکہ وہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے تھا، آپ کے آنسو بہنے لگے اور آپ نے یہ ارشاد فرمایا کہ آنکھ آنسو بہاتی ہے اور قلب غمگین ہے اور ہم زبان سے وہی کہیں گے جس قول کو اللہ تعالیٰ پسند فرماتے ہیں۔

اِنا بِکَ یا ابراھیم لمحزونون کہ اے ابراہیم ہمیں تیرے جانے کا غم ہے۔

یَرضیٰ یا یُرضِی، پہلی صورت میں ربُّنا فاعل ہونے کی بناپر اور دوسری صورت میں ربَّنا بالنصب، حضرت ابراہیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ولادت ووفات اور مدت عمر کا بیان کتاب الکسوف میں گذر چکا ہے اور آئندہ یہاں "باب فی الصلاۃ علی الطفل" کے متن میں بھی آرہا ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم، واخرجہ البخاری تعلیقا، قالہ المنذری۔

## باب فی النوح

نوح اور نیاحۃ محاسن میت بیان کرکے رونا یا چیخ پکار کیساتھ رونا، دونوں تفسیریں کی گئی ہیں اور دونوں ممنوع ہیں

بغیر ذکرِ محاسن کے آنسوؤں سے رونا ثابت ہے۔

لعن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم النائحۃ والمستمعۃ۔
یعنی نوحہ کرنے والی عورت اور اس نوحہ کو سننے والی دونوں پر آپ نے لعنت فرمائی ہے۔ نائحۃ میں تار اگر تانیث کے لئے ہے تو عورت کی تخصیص اسلئے ہے کہ زیادہ تر یہ نوحہ عورتوں ہی میں پایا جاتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ اس میں تار مبالغہ کیلئے ہو اس صورت میں اشارہ ہوگا اس طرف کہ جو شخص بکثرت ایسا کرے وہی مستحق لعن ہے، اور جس سے اتفاقیہ کبھی اس کا صدور ہوا ہو وہ اس میں داخل نہیں۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ان المیت لیعذب ببکاء اہلہ علیہ فذکر ذلک لعائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فقالت وَھِلَ۔ یعنی ابن عمر۔ انما مر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم علی قبر الخ

## المیت یعذب ببکاء اہلہ علیہ حدیث کی تحقیق اور توجیہ

ایک مرتبہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے آپ کی یہ حدیث نقل کی کہ میت کو اس کے گھر والوں کے رونیکی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے سامنے جب اس حدیث کا ذکر آیا تو انہوں نے فرمایا کہ ابن عمر کو وہم ہوا ہے اور نقل کرنے میں غلطی کی ہے۔ اور صحیحین کی روایت میں ہے اَمَا انہ لم یکذب ولکنہ نسی او اخطأ۔ اور پھر انہوں نے اپنی طرف سے صحیح حدیث بیان کی کہ اصل حدیث تو یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کا گذر ایک مرتبہ ایک یہودی کی قبر پر ہوا اس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ اس صاحب قبر کو عذاب دیا جا رہا ہے یعنی اس کے کفر اور فسق کیوجہ سے۔ اور حال یہ کہ اس کے گھر والے اس پر رو رہے ہیں۔ یعنی پھر یہ اس قابل کہاں کہ اس کو رویا جائے۔ پھر اس کے بعد حضرت عائشہ نے ابن عمر والی حدیث کی تردید کے لئے یہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی۔ ولا تزر وازرۃ وزر اخری "
امام خطابی فرماتے ہیں: ہو سکتا ہے کہ بات اسی طرح ہو جس طرح حضرت عائشہ فرما رہی ہیں کہ یہ حدیث ایک یہودی کے بارے میں آپ نے فرمائی تھی، والخبر المفسر اولی من المجمل، اور ہو سکتا ہے ابن عمر کی روایت بھی صحیح ہو لیکن وہ آیت کریمہ کے خلاف نہیں اور یہ اس لئے کہ اہل جاہلیت وصیت کیا کرتے تھے بکاء اور نوحہ کی اور اس صورت میں جو عذاب ہوگا اس کی وصیت کی بنا پر ہوگا جو اس نے زندگی میں کی تھی، اور علامہ سندھی۔ فتح الودود میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مختلف طرق اور متعدد صحابہ سے ثابت ہے، اور اس کے معنی بھی صحیح اور درست ہیں اس توجیہ کے بعد جو اوپر گذری لہذا اس حدیث پر انکار کی کوئی وجہ نہیں، یہی بات ملا علی قاری نے بھی لکھی ہے کہ یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ اور متعدد روایات سے ابن عمر اور غیر ابن عمر سے ثابت ہے، لہذا حضرت عائشہ کا اعتراض اپنے اجتہاد کے اعتبار سے ہے امام نووی فرماتے ہیں: اس حدیث کی تاویل جمہور نے یہی کی ہے کہ یہ وصیت پر محمول ہے کہ ایسے شخص کو عذاب ہوتا ہے اس کی وصیت کی

وجہ سے اور جس میت پر اس کے اہل بغیر اس کی وصیت کے نوحہ کریں (اور بغیر اس کی رضامندی کے) تو اس کو عذاب نہیں ہوتا لقولہ تعالیٰ ولا تزر وازرۃ وزر اخری، اھ اس حدیث کی اور بھی توجیہات کی گئی ہیں۔ حضرت شیخ نے اوجز المسالک میں لکھا ہے کہ علامہ عینی نے اس میں علماء کے آٹھ قول لکھے ہیں، اور سیوطی نے شرح الصدور میں نو اقوال، اور حضرت نے دوسری شروح حدیث سے انکے علاوہ بھی لکھے ہیں جنکا مجموعہ چودہ اقوال تک پہنچ جاتا ہے ہم ان میں سے یہاں چند لکھواتے ہیں (۱) المیت یعذب بما نیح علیہ، میں باء سببیہ نہیں ہے بلکہ حال کے لئے ہے ای یعذب فی حال بکاء اھلہ علیہ مطلب یہ ہے کہ میت کو عذاب دیا جاتا ہے (کسی گناہ کی وجہ سے) اس حال میں کہ اس کے گھر والے اس پر بکاء کر تے ہوئے ہوتے ہیں یعنی میت کا تو حال وہاں قبر میں یہ ہے کہ اس کے عصیاں کی وجہ سے اس کی پٹائی ہورہی ہے اور یہاں یہ ہورہا ہے کہ اس کے فراق کیوجہ سے گھر والے رو رہے ہیں اور یہ مطلب نہیں کہ بکاء کی وجہ سے اس کو تعذیب ہوتی ہے (۲) یہ تعذیب خاص ہے کافر کیساتھ مسلم اس میں داخل نہیں (۳) یہ اس میت کے حق میں ہے جس کا معمول اور طریق زندگی میں نوحہ ہو، امام بخاری نے بھی اسی توجیہ کو اختیار فرمایا ہے جیسا کہ ان کی تبویب سے معلوم ہوتا ہے "باب قول النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یعذب المیت ببکاء اھلہ علیہ اذا کان النوح من سنتہ (۴) یہ محمول ہے اس شخص پر جو اس کی وصیت کر کے مرا ہو، جمہور نے اسی توجیہ کو اختیار کیا ہے (۵) یہ اس شخص کے حق میں ہے جس نے ترک نوح کی وصیت نہ کی ہو، اس قول کی بناء پر ترک نوح کی وصیت کرنا واجب ہوگا، داؤد ظاہری اور ایک جماعت کی رائے یہی ہے ۶) مطلب یہ ہے حدیث کا کہ میت کو ان صفات اور احوال کی وجہ سے تعذیب ہوتی ہے جن صفات اور احوال کو بیان کر کر کے وہ روتے ہیں، کیونکہ وہ شرعاً مذموم اور ناجائز ہوتے ہیں مثلاً وہ یہ کہا کرتے تھے نوح کے وقت یا مُرمِلَ النساء، یا مُیَتِّمَ الاولاد، ویا مُخرِّبَ الدُّور، یعنی رونے والیوں کے کلام میں جن اوصاف کی طرف اشارہ ہے جو اس میت کے اندر موجود تھے اصل عذاب تو ان صفات کی وجہ سے ہو رہا ہے، اور یہ رونے والیاں بیوقوف ان اوصاف مذمومہ کا مفاخر کے طور پر بیان کر رہی ہیں یعنی میت کی وہ سیادت اور شجاعت اور تمول جن کو وہ ناحق چیزوں میں استعمال کرتا تھا اور جن کی وجہ سے اس کو آج عذاب ہو رہا ہے یہ ان ہی اوصاف کو بیان کر کے رو رہی ہیں، ورجح ھذا القول الاسماعیلی وھو اختیار ابن حزم وطائفۃ (۷) تعذیب سے مراد عذاب اخروی نہیں ہے بلکہ ملائکہ کی توبیخ اور ڈانٹ ڈپٹ ہے۔ میت کے جن اوصاف کیساتھ وہ ندبہ کیا کرتے تھے مثلاً آتا ہے روایت میں کہ جب نائحہ کہتی ہے واعضداہ واناصراہ واکاسیاہ تو فرشتہ اس میت کے چونکا مارتا ہے اور اس سے کہا جاتا ہے انت عضدھا انت ناصرھا انت کاسیھا، کیوں رے تو کیا ایسا ہے اور ایسا ہی ہے (۸) میت سے مراد محتضر مجازاً۔ اور تعذیب سے مراد تعذیب فی الدنیا یعنی اسکو گھر والوں کے

---

لہ عورتوں کو اَرْملہ یعنی بیوہ بنانے والا۔ بچوں کو یتیم کردینے والا۔ اور گھروں کو ویران کردینے والا یعنی جس کے مرنیسے یہ مصائب پیش آئے۔

رونے کی وجہ سے الم اور تکلیف پہنچتی ہے، ان سب اقوال میں سب سے زیادہ معروف چوتھا جواب ہے اسی کو اختیار کیا ہے درمختار اور شرح اقناع میں، اور لکھا ہے کہ یہ چیز اہل جاہلیت میں معروف تھی کہ وہ بسا اوقات مرتے وقت نوحہ کی وصیت کرتے تھے، چنانچہ طرفۃ بن العبد کہتا ہے ؎

اذا مِتُّ فانعيني بما انا اهلهٗ ٭ وشُقّي عليَّ الجَيبَ يا ابنةَ مَعبَدِ

اس سلسلہ میں ائمہ اربعہ کے مذاہب ان کی کتب فروع سے او جزمیں نقل کئے ہیں مجموعی طور پر سبھی مذاہب میں یہ ہے کہ نفس بکاء میں کوئی مضائقہ نہیں نہ قبل الموت نہ بعد الموت، البتہ نَدْبہ حرام ہے یعنی محاسن مِیّت بیان کرکے رونا بِلَفظِ النداء مع زیادۃ الالف والہاء جیسے وَاسیّداہُ واخلیلاہ، اور لکھا ہے کہ نیاحہ حرام ہے یعنی چیخنا چلانا، اور اظہارِ جزع وفزع، والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

لیس منا من حلق ومن سلق ومن خرق، یعنی ہمارے طریق پر نہیں ہے وہ شخص جو مصیبت کے وقت میں حلقِ شعر کرائے کما ھو عادۃ الکفار من الہنود اور جو چیخے اور چلائے اور ایسے ہی جو مصیبت کے وقت اپنے کپڑے چاک کرے والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

عن امرأۃ من المبایعات قالت کان فیما اخذ علینا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی المعروف الذی اخذ علینا ان لا نعصیہ فیہ ان لا نخمش وجھا ولا ندعو ویلا ولا نشق جیبا ولا ننشر شعرا۔

**شرح الحدیث** اُسید بن ابی اُسید اس صحابیہ سے روایت کرتے ہیں جو کہ مبایعات میں سے ہیں (قال الحافظ لم اقف علی اسمہا) وہ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جن جن چیزوں پر ہم سے بیعت لی تھی اس میں جو یہ بات تھی کہ وہ عورتیں کسی نیک خصلت میں آپ کی نافرمانی نہیں کریں گی منجملہ ان نیک خصلتوں کے یہ بھی ہیں کہ مصیبت کے وقت منھ نہ نوچیں گی اور اسی طرح واویلا نہیں کریں گی اور ایسے ہی گریبان چاک نہیں کریں گی اور نہ بال بکھیریں گی۔

ان مہاجر عورتوں سے آپ نے جس مضمون پر بیعت لی تھی وہ سورۂ ممتحنہ کی آیت میں مذکور ہیں، یایھا النبی اذا جاءك المؤمنات یبایعنك علی ان لا یشرکن باللہ شیئا ولا یسرقن ولا یزنین ولا یقتلن اولادھن ولا یاتین ببھتان یفترینہ بین ایدیھن وارجلھن ولا یعصینك فی معروف، اس حدیث میں اس آخری جزء کا ذکر ہے جس کا مصداق انہوں نے اس حدیث میں خمشِ وجہ اور دُعا بالویل اور شقِ جیب اور نشرِ شعر کو قرار دیا ہے۔

---

لہ شاعر اپنی بیوی کو خطاب کرکے کہہ رہا ہے اور وصیت کر رہا ہے کہ جب میں مرجاؤں تو میری خبرِ مرگ کو اس طرح نشر کرنا جس کا میں اہل ہوں، اور میرے مرنے پر رو رو کر گریبان چاک کرلینا۔

# باب صنعة الطعام لاهل الميت

**الكلام على الحديث شرحاً وفقهاً** یعنی میت کے گھر والوں کے لئے پہلے دن صبح اور شام کے کھانے کا انتظام کرنا اقربارِ اباعد (دور کے رشتہ دار) اور جیران کے لئے مستحب ہے، فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے اور حدیث الباب ہی سے استدلال کیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس کھانے کا انتظام تین دن تک ہونا چاہیئے جو کہ مدت تعزیت ہے نیز یہ بھی لکھا ہے کہ کھانا بھیجنے والوں کے لئے مناسب ہے کہ باصرار ان کو کھلائیں ایسا نہ ہو کہ فرط جزع یا شرم کی وجہ سے وہ کھانا چھوڑ دیں (بذل) حدیث الباب کا مضمون یہ ہے: حضرت جعفر بن ابی طالب جو غزوۂ موتہ میں شہید ہو گئے تھے ان کے بیٹے عبداللہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا۔ اصنعوا لآل جعفر طعاما فانہ قد اتاھم امر یشغلھم یعنی آل جعفر کے لئے کھانے کا انتظام کرو اس لئے کہ ان کو ایسا حادثہ پیش آیا ہے جس نے ان کو اپنے میں مشغول کر لیا ہے اور کھانا بنانے کے لئے فارغ نہیں ہیں، اس سے مراد رنج وغم ہے، تجہیز وتکفین نہیں کیونکہ ان کی شہادت تو موتہ میں ہوئی جو ملک شام میں ہے۔

یہ کھانا جو دوسروں کی طرف سے ہوتا ہے صرف اہل میت کے لئے ہوتا ہے، عام دعوت کا کھانا نہیں ہوتا لہذا دوسرے لوگوں کو اپنے اپنے گھر کھانا چاہیئے، اور ایسے ہی خود میت کے گھر والوں کی طرف سے ضیافت کا ہونا یہ تو قلب موضوع ہے اور بدعت مستقبحہ ہے قالہ ابن الہمام۔ والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی الشهيد يغسل

غسل شہید کا مسئلہ تو تقریباً اتفاقی ہے کہ اس کو غسل نہیں دیا جاتا، اس میں حسن بصری کا اختلاف ہے وہ غسل شہید کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ لکھی ہے لان الغسل کرامۃ لبنی آدم والشہید مستحق الکرامۃ وانما لم تغسل شہداء اُحد تخفیفا علی الاحیاء لکون اکثرھم مجروحین فلم یقدروا علی غسلھم، اور جمہور کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آپ نے شہداء احد کے بارے میں فرمایا زملوھم بکلومھم ودمائھم فانھم یبعثون یوم القیامۃ واوداجھم تشخب دما اللون لون الدم والریح ریح المسک الی آخر مافی البدائع۔

البتہ صلاۃ علی الشہید کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاث اس کے قائل نہیں، اور حنفیہ صلاۃ علی الشہید کے قائل ہیں اور امام احمد سے ایک روایت میں تخییر ہے، حافظ ابن قیم فرماتے ہیں شہداء احد کے بارے میں روایات مختلف ہیں، والصواب فی المسئلۃ انہ مخیر بین الصلاۃ علیہم وترکہا لمجیئ الآثار بکل واحد من الامرین، وھذا احدی الروایات عن الامام احمد (عون مختصرا) صلوۃ علی الشہید کی بحث آگے اسی باب میں آرہی ہے۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال رمی رجل بسهم فی صدره او فی حلقه فمات فادرج فی ثیابه کما هو۔
یعنی ایک شخص کو جس کے تیر لگا تھا سینہ میں یا حلق میں جس سے اس کی موت واقع ہوگئی تھی تو اس کو اسی طرح اس کے کپڑوں میں دفنا دیا گیا، یعنی بدون غسل کے۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال امر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بقتلی احد ان ینزع عنهم الحدید والجلود الخ۔
یعنی شہداء احد کے بارے میں آپ نے یہ فرمایا کہ ان کے بدنوں سے ہتھیار وغیرہ اتار لئے جائیں اور ایسے ہی پوستین بھی، اور ان کو ان کے دماء اور ثیاب میں دفن کیا جاتے، یعنی زائد کپڑوں کو اتار کر باقی میں دفنا دیا جائے۔ جمہور کا مسلک تو یہی ہے اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک سلاح تو اتارے جائیں گے لیکن زائد کپڑے پوستین وغیرہ نہیں اتارے جائیں گے۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن انس بن مالك رضی اللہ تعالیٰ عنه ان شهداء احد لم یغسلوا ولم یصل علیهم۔

**صلوٰۃ علی الشہید کی بحث** صلوٰۃ علی الشہید کا مسئلہ جیسا کہ ابھی اوپر گذرا مختلف فیہ ہے، آگے ایک مستقل باب کتاب الجنائز کے اواخر میں آرہا ہے "باب الصلاۃ علی القبر بعد حین" جس میں یہ حدیث ہے "عن عقبۃ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خرج یوما فصلی علی اهل احد صلاته علی المیت" اور اسی حدیث کے دوسرے طریق میں ہے "صلی علی قتلی احد بعد ثمان سنین کالمودع للاحیاء والاموات" امام بخاری نے "باب الصلوٰۃ علی الشہید" میں دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں ایک یہی عقبۃ بن عامر والی اور دوسری حضرت جابر بن عبد اللہ کی، جس کے اخیر میں یہ ہے: وامر بدفنهم فی دمائهم ولم یغسلوا ولم یصل علیهم، ابن قدامہ نے ان دو حدیثوں میں سے ایک کو اپنے مسلک کی دلیل ٹھہراتے ہوئے دوسری حدیث یعنی حدیث عقبہ کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ مخصوص ہے شہداء احد کے ساتھ، اس لئے کہ آپ کی یہ صلاۃ شہداء احد پر صلاۃ علی القبر تھی اور آٹھ سال کے بعد تھی، اور حنفیہ صلاۃ علی القبر

---

[1] قال الموفق: وینزع من ثیابه مالم یکن من عامة لباس الناس من الجلود والفراء والحدید قال احمد: لایترک علیه فرو ولاخف ولاجلد وبهذا قال الشافعی وابو حنیفة، وقال مالک لاینزع عنه فرو ولاخف ولامحشو لعموم قوله صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ادفنوهم بثیابهم، وماروّیناه اخص فکان اولی اھ اس سے معلوم ہوا کہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب تو یہی ہے کہ عام لباس کے علاوہ پوستین وغیرہ موزے اور خفین اتار دیئے جائیں۔ البتہ امام مالک کا اس میں اختلاف ہے ان کے یہاں پوستین اور خفین یہ چیزیں نہیں اتاری جائیں گی۔ اسی طرح دسوقی میں بھی ہے، چنانچہ اس میں ہے مع خف وقلنسوة ومنطقة قل ثمنها وخاتم فضة قل فصه ای قیمته لا بآلة حرب من درع وسلاح اھ معلوم ہوا کہ ہتھیار وغیرہ اور زرہیں ان کے یہاں بھی اتاری جائیں گی۔

کے قائل ہی نہیں، اور جمہور بھی ایک ماہ کے بعد صلاۃ علی القبر کے قائل نہیں، لہذا یہی کہا جائے گا کہ وہ شہداء احد کے ساتھ خاص ہے۔ نیز انہوں نے کہا کہ ابن عباس کی یہ حدیث ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صلی علی قتلی احد، ضعیف ہے اس لئے کہ اس کے راوی حسن بن عمارہ ہیں جو کہ ضعیف ہیں وقد انکر علیہ شعبۃ روایۃ ھذا الحدیث اھ اور قسطلانی فرماتے ہیں کہ ابن حزم ظاہری کا مذہب یہ ہے کہ صلاۃ علی الشہید بھی حسن ہے اور ترک صلاۃ بھی حسن ہے، اور انہوں نے استدلال کیا بخاری کی ان ہی دو حدیثوں سے، وقال لیس یجوز ان یترک احد الاثرین المذکورین للآخر، بل کلاھما حق مباح ولیس ھذا مکان نسخ لان استعمالھما معا ممکن اھ وقال العینی: ذہب ابن ابی لیلی والحسن بن حی وعبید اللہ بن الحسن وسلیمان بن موسیٰ وسعید بن عبد العزیز والاوزاعی والثوری وابو حنیفۃ وابو یوسف ومحمد واحمد فی روایۃ واسحاق فی روایۃ الی انہ یصلی علیہ وھو قول اھل الحجاز ایضا واحتجوا فی ذلک بحدیث عقبۃ عند البخاری، وقولہ فیہ صلاتہ علی المیت یرد قول من قال ان الصلاۃ فیہ محمولۃ علی الدعاء وممن قال بہ ابن حبان والبیہقی والنووی، امام نووی فرماتے ہیں کہ صلاتہ علی المیت کا مطلب یہ ہے کہ جو دعاء آپ اموات کے لئے مانگتے تھے وہی دعا ان کے لئے مانگی، اور یہ مطلب نہیں کہ ان کے لئے نماز پڑھی، یہی تاویل ابن حبان اور بیہقی نے بھی کی ہے، قال العینی: وھذا عدول عن المعنی الذی یتضمنہ ھذا اللفظ لاجل تمشیۃ مذہبہ فی ذلک، وھذا لیس بانصاف، واحتجوا فی ذلک ایضا بما رواہ ابن ماجہ بسندہ عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال اتی بہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یوم احد فجعل یصلی علی عشرۃ عشرۃ وحمزۃ وھو کما ھو یرفعون، وھو کما ھو موضوع، یعنی دس دس پر نماز پڑھی جاتی اور حمزہ پر، نماز کے بعد حمزہ کا جنازہ تو وہیں رکھا رہتا باقی کو اٹھالیا جاتا، الی آخر ما فی الاوجز، وفیہ ایضا: وبسط الزیلعی فی نصب الرایۃ طرق الصلاۃ علی الشہداء ولخصھا الحافظ فی الدرایۃ فارجع الیھما لو شئت۔

اس سلسلہ کی بعض روایات حافظ ابن قیم نے بھی تہذیب السنن میں ذکر کی ہیں، ومنہا: حدیث انس ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صلی علی حمزۃ، وحدیث ابی مالک الغفاری قال کان قتلی احد یؤتی منہم بتسعۃ وعاشرھم حمزۃ فیصلی علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ثم یحملون ثم یؤتی بتسعۃ فیصلی علیہم وحمزۃ مکانہ، ھذا مرسل صحیح ذکرہ البیہقی، وقال ھو اصح ما فی الباب، اس روایت کا مقتضی یہ ہے کہ حضرت حمزہ پر سات بار نماز پڑھی گئی باقی سب پر ایک ایک بار ومنہا وقد روی ابن اسحاق عن رجل من اصحابہ عن مقسم عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صلی علی حمزۃ فکبر سبع تکبیرات ولم یؤت بقتیل الا صلی علیہ معہ حتی صلی علیہ اثنتین وسبعین صلاۃ، ولکن ھذا الحدیث لہ ثلاث علل الی آخر ما ذکر، یہ آخری روایت اس سے پہلی روایت کے بھی خلاف ہے جو کہ مرسل قوی ہے۔

---

عن انس بن مالك رضي الله تعالىٰ عنه ان رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم مر على حمزة وقد مثل به فقال رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم لولا ان تجد صفية في نفسها لتركته حتى تأكله العافية حتى يحشر من بطونها۔

**شرح الحدیث** یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معرکۂ احد میں حضرت حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر گذر ہوا اس حال میں کہ ان کے ساتھ مثلہ کیا گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اگر مجھے ان کی بہن صفیہ کے رنج کا خیال نہ ہوتا تو میں ان کو اسی حال میں یہاں چھوڑ دیتا تاکہ درند اور پرند ان کی نعش کو کھا جاتے اور پھر آخرت میں ان حیوانات کے شکم سے ان کے اجزاء کو جمع کر کے حشر کیا جاتا۔

یہ آپ نے اس لئے چاہا تاکہ ان کے اجر و ثواب میں اضافہ ہو، اور ان کی شہادت اللہ تعالیٰ کے یہاں خوب نمایاں ہو آگے روایت میں ہے کہ چونکہ کپڑوں کی قلت تھی اور مقتولین کی کثرت اس لئے دو دو اور تین تین اموات کو ایک ایک کپڑے میں کفنایا گیا، اور پھر ان سب کو ایک ہی قبر میں دفنایا جاتا تھا، قبر میں رکھنے کے وقت آپ دریافت فرماتے کس کو قرآن زیادہ محفوظ ہے بس اسی کو قبلہ کی طرف بڑھاتے۔

اس روایت میں یہ ہے کہ ثوب واحد میں دو اور تین کی تکفین کی جاتی تھی، لیکن اس صورت میں ایک کا بدن دوسرے سے مس کرے گا جو جائز نہیں، لہٰذا اس کی تاویل یہ کی جائے گی کہ مثلاً ایک بڑی چادر ہے اس کے دو یا تین ٹکڑے کر کے ہر ایک میت کو الگ الگ ٹکڑوں میں کفنایا جاتا تھا تاکہ الصاق بشرتین نہ ہو، اور یا پھر اس کو ضرورت اور مجبوری پر محمول کیا جائے (بذل) اور مظہر شارح مصابیح نے ثوب واحد کی تاویل قبر واحد سے کی ہے ممکن ہے یہ تاویل دوسری بعض روایات میں چل جائے لیکن ہماری اس روایت میں نہیں چل سکتی اس لئے کہ یہاں اس کے بعد روایت میں آرہا ہے ثم یدفنون فی قبر واحد۔

**حدیث الباب پر امام ترمذی کا نقد** اس کے بعد آپ یہ سمجھئے کہ یہ حدیث ترمذی میں بھی ہے اور اس میں اخیر میں یہ زیادتی ہے قال فدفنہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ولم یصل علیہم۔

امام ترمذی نے اس حدیث کی سند پر کلام کیا ہے اور یہ کہ اس حدیث کی سند میں اسامۃ بن زید سے خطا واقع ہوئی وہ اس کو اس سند سے روایت کرنے میں متفرد ہیں، اسامہ کے علاوہ زہری کے دوسرے تلامذہ نے اس کو دوسری طرح روایت کیا ہے فروی اللیث بن سعد عن ابن شہاب عن عبدالرحمٰن بن کعب بن مالک عن جابر بن عبداللہ، اور اسی طرح معمر نے اس کو روایت کیا عن الزہری عن عبداللہ بن ثعلبۃ عن جابر، یعنی اسامہ نے اس حدیث کو مسانید انس سے قرار دیا اور اسامہ کے علاوہ لیث بن سعد اور معمر نے مسانید جابر سے۔

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم مر بحمزۃ وقد مثل بہ ولم یصل علی احد من الشہداء غیرہ۔

اس روایت میں "لم یصل علی احد" کے بعد "غیرہ" کا لفظ ہے جس سے حضرت حمزہ کا استثناء ہو رہا ہے کہ ان پر پڑھی ان کے علاوہ کسی پر نہیں پڑھی، امام دارقطنی نے اس زیادتی پر کلام کیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں: درواہ عثمان بن عمر عن اسامۃ عن الزہری عن انس وزاد فیہ حرفا لم یات بہ غیرہ فقال "ولم یصل علی احد من الشہداء غیرہ" ولیس بمحفوظ، لیکن حافظ منذری کو

جیسا کہ ان کے کلام کے دیکھنے سے مستفاد ہوتا ہے دارقطنی کے نقد پر انشراح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ دارقطنی کا نقد نقل کرنے کے بعد لکھ رہے ہیں فاما اسامۃ بن زید فقد احتج بہ مسلم واستشہد بہ البخاری، واما عثمان بن عمر فقد اتفق البخاری ومسلم علی الاحتجاج بحدیثہ. اور پھر آگے چل کر انھوں نے صلاۃ علی حمزہ جو طریق عثمان میں ہے اس کی تاویل بعض علماء سے یہ نقل کی ہے کہ یہ صلاۃ بمعنی الدعاء ہے۔

فائدہ:۔ یہ حدیث جس میں شہداء احد پر صلوٰۃ کی نفی اور حضرت حمزہ کے لئے اس کا ثبوت مذکور ہے، امام دارقطنی وغیرہ کا اس پر نقد کرنا اور حافظ منذری کا بجائے رد کے اس کی تاویل کرنا کہ اس میں صلوٰۃ علی حمزہ سے دعاء مراد ہے، اس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ یہ حضرات محدثین جو صلوٰۃ علی الشہید کے قائل نہیں ہیں انمیں سے بعض حضرت حمزہ کا بھی استثناء نہیں تسلیم کرتے ہیں بلکہ علی العموم نفی کے قائل ہیں، وکنت اظن قدیما ان الاختلاف انما ہو فی غیر حمزۃ لا فی حمزۃ فظہر من ہذا خلافہ۔

حدثنا قتیبۃ بن سعید ویزید بن خالد بن موھب ان اللیث حدثھم عن ابن شھاب عن عبد الرحمٰن بن کعب بن مالک ان جابر بن عبد اللہ اخبرہ الخ۔

یہ وہی طریق ہے جس کو امام ترمذی نے ترجیح دی ہے طریق اسامۃ بن زید پر، اور طریق اسامہ کو وہم قرار دیا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوداؤد کے نزدیک ہر دو طریق درست ہیں اس لئے کہ انہوں نے حدیث دونوں طریق سے ذکر کی اور سکوت اختیار کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## باب فی سترۃ المیت عند غسلہ

اور بعض نسخوں میں "فی ستر المیت" ہے وھو الاوضح۔

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: لا تبرز فخذک ولا تنظر الی فخذ حی ولا میت

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ستر عورت کے مسئلہ میں میت مثل حی کے ہے۔ لہٰذا غسل کے وقت ستر میت کا اہتمام واجب ہے کما فی ترجمۃ الباب. والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

سمعت عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا. تقول: لما ارادوا غسل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قالوا واللہ ماندری انجرد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من ثیابہ کما نجرد موتانا ام نغسلہ وعلیہ ثیابہ۔

**شرح الحدیث** حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے متعلقین نے جب آپ کو غسل دینے کا ارادہ کیا تو آپس میں کہنے لگے اور سوچنے لگے کہ کیا آپ کے کپڑے اتار کر آپ کو غسل دیا جائے جیسا کہ ہم عام اموات کے ساتھ کرتے ہیں یا آپ کے لباس اتارے بغیر آپ کو غسل دیا جائے، ابھی تک کوئی رائے قائم نہیں ہوئی تھی کہ یکایک ان سب پر اللہ تعالیٰ نے نوم طاری فرمادی جس کی وجہ سے ہر ایک کی ٹھوڑی

سینہ سے مل گئی، پھر حجرۂ شریفہ کے ایک گوشہ سے کسی بولنے والے کی آواز آئی جس کے بارے میں کوئی نہیں جانتا تھا کہ کون ہے، اس نے یہ کلام کیا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو آپ کے کپڑوں کے ساتھ ہی غسل دو، اس کے بعد پھر سب نے ایسا ہی کیا۔ نغسلوہ وعلیہ قمیصہ یصبون الماء فوق القمیص کہ پانی بہاتے تھے قمیص کے اوپر ہی سے اور آپ کے جسم مبارک کو اس قمیص ہی سے ملتے تھے ہاتھوں سے نہیں، اس پر بذل میں لکھا ہے ویستدل بہذا الحدیث ان المیت اذا غسل یجب ان لایمس عورتہ الا بلف الثوب علی یدہ۔

کما نجرد موتانا الخ اس پر حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے یہاں مستحب طریقہ یہی ہے کہ میت کو اس کے کپڑے اتار کر دوسرے کپڑے میں اس کو غسل دیا جائے، اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ غسل میت اس کے سابق کپڑوں ہی میں ہونا چاہیئے، اور عند الجمہور یہ حدیث خصوصیت پر محمول ہے۔

**صدیق اکبرؓ میں قدرۃً آثار خلافت کا پایا جانا** حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے وصال پر صحابہ کو کئی مسئلوں میں الجھن پیدا ہوئی کہ اس میں کیا کیا جائے۔ اور الجھن کا پیش آنا قرین قیاس بھی تھا اس لئے کہ اصل معلم اور مفتی صحابۂ کرام کے لئے سب کچھ آپ ہی تھے، اب پوچھیں تو کس سے پوچھیں، اسلئے اس پہلے مسئلہ میں تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے غیبی امداد ہوئی، اس کے علاوہ اس کے بعد صحابۂ کرام کو جس بات میں بھی تردد ہوا اس میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پوری پوری رہنمائی فرمائی جس پر صحابۂ کرام کو تشفی ہوتی رہی، چنانچہ صحابہ کو آپ کی نماز جنازہ کے بارے میں بھی تردد ہوا، اور اسی طرح دفن کے بارے میں بھی تردد ہوا، جیسا کہ شمائل ترمذی کی روایت میں موجود ہے، ان سب امور میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فیصلہ کن جواب دیا اور صحابۂ کرام اس کے مطابق عمل کرتے رہے، سچ ہے کہ جس سے اللہ تعالیٰ کو جو کام لینا ہوتا ہے وہ خود بخود سامنے آجاتا ہے اور لوگوں کو اس پر اتفاق ہو جاتا ہے۔

وکانت عائشۃ تقول لو استقبلتُ من امری ما استدبرتُ ما غسلہ الا نساؤہ۔

**شرح الحدیث** راوی کہتا ہے کہ اماں جی (حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا) فرمایا کرتی تھیں کہ جو بات مجھے بعد میں معلوم ہوئی اگر پہلے ہی معلوم ہو جاتی تو پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو غسل آپ کی بیبیاں ہی دیتیں نہ کہ صحابہ، شراح نے اس کا مطلب یہ لکھا ہے کہ اس سے مراد تعلق نکاح کا باقی رہنا ہے مدت العدت میں، یا نکاح کا منقطع نہ ہونا ازواج مطہرات کے حق میں خصوصیت کے ساتھ ہمیشہ کے لئے، یہ دونوں مطلب تو قریب ہی قریب ہیں، یہاں اس جملہ کے مطلب میں دو احتمال اور ہیں جو حضرت شیخ نے سبق میں بیان فرمائے تھے، اول یہ کہ اگر مجھے پہلے سے معلوم ہوتا کہ بعض لوگ عدم غسل ازواج سے استدلال کریں گے اس پر کہ زوجہ کے لئے غسل زوج جائز نہیں تو پھر ہم ہی آپکو غسل دیتے، دوسرا احتمال یہ فرمایا کہ حضرت عائشہ کو علم ہوا ہوگا کہ بعض علوی حضرات طعن دیتے ہیں

کہ جس طرح اباجان یعنی ابوبکر استخلاف کے مسئلہ میں پڑ گئے تھے، آپ کی تجہیز و تکفین کو چھوڑ کر اسی طرح صاحبزادی صاحبہ (عائشہ) بھی اس میں مشغول ہوں گی، تو اس پر حضرت عائشہ فرما رہی ہیں کہ اگر یہ پہلے سے معلوم ہو جاتا تو پھر آپ کی ازواج ہی آپ کو غسل دیتیں اھ

**احد الزوجین کا آخر کو غسل دینا و مذاہب الائمۃ فیہ** اب رہا مسئلہ یہ کہ زوجین میں سے ایک دوسرے کو غسل دے سکتا ہے یا نہیں؟ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو دونوں طرف سے جائز ہے یعنی احد الزوجین آخر کو غسل دے سکتا ہے زوج ہو یا زوجہ، اور حنفیہ اس میں فرق کے قائل ہیں ان کے نزدیک زوجہ کے لئے غسل زوج جائز ہے اس لئے کہ عدت میں فی الجملہ نکاح باقی رہتا ہے، اور اس کا عکس جائز نہیں، جمہور کا استدلال غسل علی سے ہے فاطمہ کو کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو ان کے انتقال کے بعد حضرت علی نے غسل دیا تھا، جواب اس کا یہ ہے کہ یہ متفق علیہ امر نہیں ہے کہ فاطمہ کو علی نے غسل دیا تھا فقد قیل غسلتہا ام ایمن، ولو سلّم فقد انکر ابن مسعود علی علیؓ (بذل)

مذاہب میں صحیح اسی طرح ہے اور وہ جو بذل میں شوکانی سے منقول ہے کہ امام احمد کے نزدیک زوجہ کے لئے غسل زوج جائز نہیں یہ سہو ہے، حضرت شیخ نے اوجز میں حنابلہ کی کتب سے اس کا جواز ہی نقل فرمایا ہے، بلکہ اوجز میں شوکانی کے نقل پر نقد بھی کیا ہے کہ یا تو وہ صحیح نہیں یا ہو سکتا ہے امام احمد کی کوئی روایت ہو، اوجز میں یہ مسئلہ موطا کی اس روایت کے ذیل میں لکھا ہے جس میں یہ ہے ان اسماء بنت عمیس امرأۃ ابی بکر الصدیق غسلت ابابکر الصدیق حین توفی (اوجز ص۴۲۸ ج۲)

والحدیث اخرج ابن ماجہ منہ قول عائشۃ لو استقبلت الخ، واخرج ابن ماجہ من حدیث بریدۃ بن الحصیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ لما اخذوا فی غسلہ الخ قالہ المنذری۔

---

عن ام عطیۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت دخل علینا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حین توفیت ابنتہ فقال اغسلنہا ثلاثا او خمسا او اکثر من ذلک ان رأیتن ذلک بماء وسدر۔

---

**شرح الحدیث** حضرت ام عطیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادی کی وفات ہوئی (اور ان کو غسل دیا جا رہا تھا تو) حضور ہمارے پاس تشریف لائے اور غسل کے بارے میں چند ہدایات آپ نے فرمائیں کہ غسل تین بار یا پانچ بار یا اس سے زائد جیسی ضرورت سمجھیں دلیا کریں، نیز بیری کے پتوں سے غسل دیں اور آخری مرتبہ پانی میں کافور ملائیں۔ اس صاحبزادی سے کون سی مراد ہیں؟ بذل میں زینب لکھا ہے اور شیخ کے حاشیہ بذل میں یہ ہے بسط الحافظ فی الفتح ص۸۳ الکلام علی مسمی البنت ہذہ، وکذا فی الاوجز، والاکثر علی انہا زینب، وقیل ام کلثوم ومال ابو الطیب فی شرح الترمذی الی الجمع بینہما اھ، وقال المنذری ہی زینب زوج ابی العاص ابن الربیع وہی اکبر بناتہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہذا ہو اکثر

المروی وذکر بعض اہل السیر انہا ام کلثوم وقد ذکرہ ابوداؤد فی مابعد وفی اسنادہ مقال، والصحیح الاول، لان ام کلثوم توفیت ورسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم غائب ببدر اھ۔

اغسلن امر حاضر جمع مؤنث کا صیغہ ہے جسکی اصل مخاطب تو ام عطیہ ہیں کیونکہ غسل میت میں یہی بڑی ماہر تھیں۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں، حتی کہ آگے کتاب میں آرہا ہے کہ محمد بن سیرین جلیل القدر تابعی غسل میت کا طریقہ ام عطیہ ہی سے سیکھتے تھے، زرقانی فرماتے ہیں کہ یہ امر ام عطیہ اور جو ان کے ساتھ انکی معاون تھیں انکو ہے۔

بماء وسدر پر حاشیۂ بذل میں لکھا ہے: وھل الغسلات کلہا بماء السدر او مرتین فقط کما رجحہ ابن الہمام لروایۃ ابی داؤد الآتیۃ قریبًا، او الواحدۃ فقط کما اختارہ شیخ الاسلام وصاحب البدائع مختلف فیہا، کما فی الشامی ص ۶۳۲ والکبری ص ۵۴۵ والبحر الرائق ص ۱۷۲۔

نیز یہاں ایک مسئلہ اور مختلف فیہ ہے جو کتاب الطہارۃ میں گذرچکا، یعنی طہارۃ بماء مخلوط بشی طاہر، جس کے ائمہ ثلاثہ عدم جواز کے قائل ہیں اور حنفیہ جواز کے، گویا حدیث الباب حنفیہ کی دلیل ہے اس مسئلہ میں، والبسط فی الاوجز (ہامش بذل) جمہور کی طرف سے اسکے جوابات باب فی تقبیل المیت میں آرہے ہیں۔

فاذا فرغتن فاذنّنی آپ نے غسل دینے والیوں سے فرمایا کہ غسل سے فارغ ہونے کے بعد مجھ کو خبر دینا ہم نے فارغ ہونے کی خبر کی تو آپ نے اپنا تہبند ہمیں دیا اور فرمایا کہ شروع میں اس کو اس میں لپیٹنا، اور اس کو اس کا شعار بنانا، شعار اسی کپڑے کو کہتے ہیں جو بدن کے بالوں سے لگا رہے، اور یہ اس لئے تاکہ اس کی برکت ان کو پہنچے۔

## استبراک بآثار الصالحین کا ثبوت واستحباب

اس پر حاشیۂ بذل میں لکھا ہے: فیہ استبراک بآثار الصالحین ویؤیدہ ایضًا حدیث البخاری فی استعداد الکفن (اوجز)

حدیث بخاری کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک عورت آپ کی خدمت میں ایک چادر لائی آپ نے اس کو قبول فرمالیا اور آپ کو اس کی احتیاج بھی تھی، آپ نے اس کو لنگی کی جگہ استعمال فرمایا آپ اس کو باندھ کر نکلے ہی تھے کہ ایک صحابی کو وہ پسند آگئی اس نے آپ سے درخواست کی کہ یہ مجھے دیدیجئے آپ نے اس کو دیدی لوگوں نے ان صحابی سے کہا کہ یہ تم نے اچھا نہیں کیا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو تو اس کی حاجت تھی پھر بھی تم نے آپ سے اس کا سوال کرلیا جبکہ تمہیں یہ بھی معلوم ہے کہ وہ کسی کے سوال کو رد نہیں فرماتے، انہوں نے جواب دیا کہ واللہ میں نے اس کو پہننے کے لئے نہیں لیا۔ اس کو تو میں نے اپنے کفن کے لئے لیا ہے، راوی کہتا ہے کہ پھر وہ ان کے کفن ہی میں کام آئی (اوجز ص ۴۲۷)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب كيف غسل الميت

عن ام عطية رضی اللہ تعالیٰ عنها قالت وضفرنا رأسها ثلاثة قرون ثم القيناها خلفها مقدم رأسها وقرنيها۔

**تجہیز کے وقت عورت کے بالوں کیساتھ کیا کیا جائے؟**

یہ حدیث بنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے متعلق ہے جو اوپر گذر چکی اس میں یہ ہے ام عطیہ فرماتی ہیں ہم نے ان کے بالوں میں کنگھی کر کے ان کے تین حصے کر لئے اور پھر پیچھے یعنی کمر کی طرف ان کو ڈال دیا، آگے روایت میں ان بالوں کے تین حصوں کی تفسیر مذکور ہے، پیشانی کے بال اور جانبین کے دائیں جانب اور بائیں۔

عورت کے بالوں میں کنگھی کرنا اور چوٹی کی طرح اس کو بل دے کر کمر کے پیچھے ڈالنا یہ سب کچھ حنفیہ کے یہاں نہیں ہے امام شافعی واحمد اور ابن حبیب مالکی اسی کے قائل ہیں، ابن القاسم نے اس کا انکار کیا ہے (کذا فی ہامش البذل عن الأبی) اور حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ یہ سب چیزیں باب زینت سے ہیں اور یہ وقت زینت کا نہیں ہے اور حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ام عطیہ کا فعل ہے، اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث میں اس کے بارے میں کوئی ہدایت نہیں اور نہ یہ کہ آپ کو اس کا علم بھی ہوا یا نہیں، وفی الہدایۃ: ولا یسرح شعر المیت ولا لحیتہ، ولا یقص ظفرہ ولا شعرہ لقول عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا: علام تنصون میتکم، وفی حاشیۃ للسنبھلی من نصوت الرجل اذا مددت ناصیتہ، والاثر رواہ عبدالرزاق عن الثوری عن حماد عن ابراہیم عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا انہا رأت امرأۃ یکدون راسہا بمشط فقالت علام تنصون میتکم: وفیہ ایضا: وتلبس المرأۃ الدرع اولا ثم یجعل شعرھا ضفیرتین علی صدرہا فوق الدرع۔

عن ام عطية رضی اللہ تعالیٰ عنها ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لهن۔ فی غسل ابنته ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء منها۔

یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے غسل دینے والیوں کو فرمایا کہ وہ ابتداء کریں میامن سے اور اعضاء وضوء سے یعنی اعضاء وضو سے ابتدا کریں اور اس کے ساتھ ابتداء بالیمین کا بھی لحاظ رکھیں تمام غسل میں۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی الکفن

فکفن فی کفن غیر طائل وقبر لیلا فزجر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان یقبر الرجل باللیل۔

مضمون حدیث یہ ہے: ایک مرتبہ آپ نے خطبہ دیا اور اس خطبہ میں آپ نے اپنے اصحاب میں سے ایک شخص کا ذکر

کیا جس کا انتقال ہوگیا تھا اور جس کو گھٹیا سے کفن میں کفنایا گیا تھا اور رات میں دفنا دیا گیا تھا، آپ نے اپنے اس خطبہ میں رات میں دفن کرنے پر نکیر فرمائی مگر یہ کہ کوئی سخت مجبوری پیش آرہی ہو، اور فرمایا آپ نے جب تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کو کفنائے تو اس کو اچھے کپڑے میں کفنائے۔

اس حدیث میں دفن باللیل سے منع کیا گیا ہے، حسن بصری کا مذہب یہی ہے ان کے نزدیک مکروہ ہے، عند الجمہور بلا کراہت جائز ہے، آگے اس پر مستقل باب آرہا ہے باب الدفن باللیل، جمہور کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ نہی ترک صلوٰۃ کی وجہ سے ہے اولقلۃ المصلین، اولاجل اسارۃ الکفن اوللجمیع۔

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت ادرج رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم فی ثوب حبرۃ ثم أُخِّرعنہ، یہ روایت مختصر ہے آگے اس کی تفصیل آرہی ہے۔

اذا توفی احدکم فوجد شیئا فلیکفن فی ثوب حبرۃ۔

یعنی تم میں سے جب کسی ایسے شخص کا انتقال ہو جس کے اندر مالی گنجائش ہو تو بہتر یہ ہے کہ اسکو یمنی چادروں میں کفنایا جائے

عن ہشام قال اخبرنی ابی قال اخبرتنی عائشۃ قالت کفن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم فی ثلاثۃ اثواب یمانیۃ بیض لیس فیہا قمیص ولا عمامۃ۔

یعنی آپ کو خالص سفید یمنی تین کپڑوں میں کفنایا گیا، اور اس کے بعد والی روایت میں "زاد من کرسف" کہ وہ تینوں کپڑے سوتی تھے، قال فذکر لعائشۃ قولہم فی ثوبین وبرد حبرۃ فقالت قد أُتی بالبرد ولکنہم ردوہ ولم یکفنوہ فیہ۔

**آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن کی تحقیق میں حضرت عائشہ کی رائے**

یعنی حضرت عائشہ سے کہا گیا کہ بعض لوگ تو کہتے ہیں کہ آپ کو کفنایا گیا دو سفید کپڑوں میں اور ایک دھاری دار یمنی چادر میں (اور آپ فرمارہی ہیں تین سفید کپڑوں میں) تو انہوں نے جواب دیا: بیشک دھاری دار چادر لائی گئی تھی لیکن کفنانے والوں نے اس کو واپس کردیا تھا اس میں کفنایا نہیں تھا، اور موطا کی روایت میں ہے "کفن فی ثلاثۃ اثواب بیض سحولیۃ" ضم سین کیساتھ اور اس کے اندر فتح بھی آیا ہے نسبت ہے سحول کی طرف جو یمن میں ایک قریہ ہے، علامہ زرقانی نے ابوداؤد کی اسی روایت کے تحت جس کی حضرت عائشہ نے تردید فرمائی ہے حنفیہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے نزدیک کفن میں مستحب یہ ہے کہ اس میں ایک ثوب حبرہ یعنی یمنی چادر ہو، لیکن یہ ان کی نقل صحیح نہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی بیاض ہی کو ترجیح ہے ففی البدائع الافضل ان یکون التکفین بالثیاب البیض لروایۃ جابر مرفوعا احب الثیاب الی اللہ تعالیٰ البیض فلیلبسہا احیاؤکم وکفنوا فیہا موتاکم (اوجز ص۴۳۱)

## کفن الرجل کے مصداق میں ائمہ اربعہ کے مسالک

پھر جاننا چاہیئے کہ اس حدیث میں یہ آیا لیس فیہا قمیص ولا عمامۃ، یہ باب فی الکفن چل رہا ہے جس میں کفن الرجل کا بیان ہے اس لئے کہ "باب فی کفن المرأۃ" آگے مستقل آرہا ہے، کفن رجل ائمہ ثلاث حنفیہ شافعیہ حنابلہ کے نزدیک تین کپڑے ہیں حنفیہ کے نزدیک قمیص ازار لفافہ، اور امام شافعی واحمد کے نزدیک ثلاثُ لفائف، یعنی تین چادریں یہ دونوں قمیص کے قائل نہیں، اور امام مالک کے نزدیک مرد کا کفن مسنون بجائے تین کے پانچ کپڑے ہیں، حنفیہ کی طرح وہ قمیص کے قائل ہیں، اور لفافے ان کے نزدیک دو ہیں، اور پانچویں چیز عمامہ ہے ۔ یعنی قمیص ازار لفافتین عمامہ۔

## حدیث عائشہ ائمہ میں سے کس کی دلیل ہے

یہ حدیث عائشہ جس میں ہے "فی ثلاثۃ اثواب لیس فیہا قمیص ولا عمامۃ" ائمہ ثلاث کے مسلک کے عدد ثلاث کے اعتبار سے تو موافق ہے لیکن چونکہ اس میں قمیص کی نفی ہے اس لئے یہ شافعیہ حنابلہ کی دلیل ہوئی اور حنفیہ مالکیہ کے خلاف۔

حنفیہ نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ قمیص سے مطلق قمیص کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ جدید یا مخیط کی نفی مراد ہے اس لئے کہ آگے ابن عباس کی حدیث میں آرہا ہے "کفن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی ثلاثۃ اثواب نجرانیۃ، الحلۃ ثوبان وقمیصہ الذی مات فیہ" لہٰذا اب یہ حدیث عائشہ ہمارے خلاف نہیں، اور یہ حدیث عائشہ عدد کفن کے اعتبار سے مالکیہ کے خلاف ہے، وہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ کی مراد یہ ہے کہ ان تین میں یہ دو داخل نہیں، بلکہ ان کے علاوہ ہیں لہٰذا کل پانچ ہوئے۔

امام ترمذی نے باب قائم کیا "باب ماجاء فی کم کفن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم" اور پھر اس میں یہی حدیث عائشہ "فی ثلاثۃ اثواب بیض یمانیۃ لیس فیہا قمیص ولا عمامۃ" ذکر کرنے کے بعد فرمایا: قال ابوعیسیٰ حدیث عائشۃ حدیث حسن صحیح، وقد روی فی کفن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم روایات مختلفۃ، وحدیث عائشۃ اصح الاحادیث التی رویت فی کفن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، والعمل علی ہذا عند اکثر اہل العلم، وقال سفیان الثوری: یکفن الرجل فی ثلاثۃ اثواب، ان شئت فی قمیص ولفافتین وان شئت فی ثلاث لفائف ویجزئ ثوب واحد ان لم یجدوا ثوبین، والثوبان یجزئان، والثلاثۃ لمن وجدوا احب الیہم، وھو قول الشافعی واحمد واسحاق، وقالوا تکفن المرأۃ فی خمسۃ اثواب اور پھر آگے فرماتے ہیں وفی الباب عن علی وابن عباس وعبداللہ بن مغفل وابن عمر اھ تحفۃ الاحوذی میں حدیث علی کے بارے میں لکھا ہے: اخرجہ ابن ابی شیبۃ واحمد والبزار، قال کفن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی سبعۃ اثواب، وفی اسنادہ عبداللہ بن محمد بن عقیل، وھو سیئ الحفظ لایصلح الاحتجاج بحدیثہ اذا خالف الثقات کما ھنا، کذا فی النیل اھ حضرت علی کی اس حدیث میں یہ ہے کہ آپؐ کو سات کپڑوں میں کفنایا گیا، لیکن یہ حدیث ضعیف ہے، یہ حدیث عائشہ جس کے بارے میں امام ترمذی فرمارہے ہیں: حدیث حسن صحیح۔ یہ صحاح ستہ کی روایت ہے چنانچہ تحفۃ الاحوذی میں ہے اخرجہ الجماعۃ۔

**کفن کے تین درجات ہیں** جاننا چاہیئے کہ کفن کے تین درجات ہیں کفن السنۃ وہ جو اوپر مذکور ہوا یعنی تین کپڑے، اور کفن الکفایہ یعنی دو کپڑے، اور تیسری قسم کفن الضرورۃ، وھو مَا وُجِدَ، یعنی مجبوری کی حالت میں جو بھی کچھ مل جائے۔

عن مقسم عن ابن عباس..... وقمیصہ الذی مات فیہ۔

یہ حدیث ابھی اوپر ہمارے کلام میں گذر چکی، ورواہ ابن ماجہ، قالہ المنذری، لیکن اس سے قبل "باب فی ستر المیت عند غسلہ" میں جو حدیث گذری ہے اس میں یہ گذرا ہے فغسلوہ وعلیہ قمیصہ یصبون الماء فوق القمیص الخ۔ ان دونوں میں منافات ہے کہ جس قمیص میں غسل دیا جائے اسی میں پھر کفنایا جائے نیز حدیث ابن عباس ضعیف بھی ہے، ینظر التعلیق الممجد فیہ دلیل الحنفیۃ۔

## باب کراھیۃ المغالاۃ فی الکفن

عن علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ وکرم اللہ تعالیٰ وجھہ۔ قال لاتغالی فی کفن۔

**حدیث کے ایک مشکل لفظ کی تحقیق** لا تغالی اس لفظ کے بارے میں بذل میں یہ ہے کہ بصیغۃ المجھول من المغالاۃ لیکن اس میں یہ اشکال ہے کہ تانیث کی کیا وجہ ہے، "لایُغالیٰ" ہونا چاہیئے اور ہمارے استاد مولانا اسعد اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے "لعلہ لاتَغَالیٰ" یعنی باب تفاعل سے مصدر، اور مصری نسخوں میں یہ لفظ اس طرح ہے "لاتُغالِ لی فی کفن" اس صورت میں یہ نہی کا صیغہ ہوگا برائے مخاطب مغالاۃ سے، اور بعض نسخوں میں ہے "لایُغالیٰ" قال الشیخ محمد عوامہ: وھو اظہر لیکون کلاما عاما لیس خاصا لمخاطب معین فی حق شخص معین اھ

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمارہے ہیں، کفن میں مغالاۃ نہیں ہونا چاہیئے، یعنی گراں قیمت اختیار کرنا، اس لئے کہ میں نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ کفن گراں قیمت نہ بناؤ اس لئے کہ وہ میت سے بہت جلد سلب کرلیا جاتا ہے، یعنی مٹی اس کو کھا جاتی ہے پھر کیا فائدہ قیمتی بنانے میں۔

عن خباب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال ان مصعب بن عمیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، قتل یوم احد ولم یکن لہ الا نمرۃ الخ۔

یعنی مصعب بن عمیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جنگ احد میں شہید ہوگئے تھے اور کفن کے لئے کوئی چیز نہیں تھی سوائے ان کی ایک دھاری دار مختصر سی چادر کے جس میں ان کو کفنایا جارہا تھا، اگر اس کو سر کی جانب کرتے تو پاؤں کھل جاتے تھے اور پاؤں کی جانب کرتے تو سر کھل جاتا تھا، آپ نے فرمایا کہ اس کو سر کی جانب کردیا جائے اور پاؤں پر اذخر کے پتے ڈالدیئے جائیں یہی ہے وہ جس کو فقہاء نے کفن الضرورہ کہا ہے۔

**مصعب بن عمیرؓ کا ذکر** یہ مصعب بن عمیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جن کا یہ واقعہ ہے قرشی ہیں، فضلاء صحابہ میں سے ہیں قدیم الاسلام اور مہاجرین اولین میں سے ہیں، اسلام لانے سے پہلے بچپن میں بڑے

ناز پروردہ تھے، نہایت خوش عیش اور خوش پوشاک، لکھا ہے کہ ان کے والدین کو ان سے بڑی محبت تھی اور ان کی والدہ ان کو بہتر سے بہتر لباس پہنایا کرتی تھیں، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ جنگ بدر میں شریک ہوئے اور جنگ احد میں شہید، جیسا کہ اوپر روایت میں مذکور ہے، ترمذی میں ان کے بارے میں حضرت علی کی یہ روایت ہے کہ ایک روز ہم لوگ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے اچانک مصعب بن عمیر سامنے آگئے جبکہ ان کے جسم پر صرف ایک چادر اور وہ بھی پیوند کار تھی، جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو اس حال میں دیکھا تو آپ رو پڑے ان کی سابقہ حالت اور موجودہ حالت کا تفاوت دیکھ کر الحدیث (اسد الغابہ)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

خیر الکفن الحلۃ، وخیر الاضحیۃ الکبش الاقرن۔

حلہ تو دو کپڑے ہوتے ہیں ازار وردا، حالانکہ مسنون بالاتفاق تین کپڑے ہیں، لہذا یہ کہا جائے گا کہ حلہ کی خیریت وافضلیت ثوب واحد کے اعتبار سے ہے، نیز بعض علماء نے اس حدیث کی وجہ سے یہ کہا ہے کہ کفن میں بہتر یہ ہے کہ وہ یمنی چادریں ہوں جو دھاری دار ہوتی ہیں، ملا علی قاری فرماتے ہیں: لیکن اصح یہ ہے کہ ابیض افضل ہے حدیث عائشہ کی وجہ سے، اس کے بعد حدیث میں ہے بہترین قربانی کا جانور سینگھوں والا مینڈھا ہے، یہ لکھا ہے کہ شاید وجہ فضیلت یہ ہے کہ کبش اقرن عامۃً سمین وجسیم ہوتا ہے، یا حسنِ صورت کے اعتبار سے فرمایا گیا کہ سینگوں والا زیادہ حسین وخوبصورت معلوم ہوتا ہے (بذل)

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ مقتصراً منہ علی ذکر الکفن، قالہ المنذری۔

## باب فی کفن المرأۃ

**عورت کے کفن کی تفصیل عند الائمۃ الاربعۃ** عورت کا کفن مسنون پانچ کپڑے ہیں عند الجمہور ومنہم الائمۃ الثلاثۃ وہ پانچ امام شافعی واحمد کے نزدیک یہ ہیں: ازار، قمیص، خمار، لفافتین، اور امام مالک کے نزدیک سات ہیں ان کے نزدیک لفافے بجائے دو کے چار ہیں، ہمارے فقہاء نے ان پانچ کپڑوں کو اس طرح تعبیر کیا ہے ازار، قمیص، لفافہ، خمار (سربند) اور خرقہ (سینہ بند) جس کے ذریعہ اس کے ثدیین کو ڈھانپا جائے، اور خمار جو سر پر باندھا جائے اور پھر اس کے ذریعہ بالوں کو چھپایا جائے جو سینہ پر پڑے ہوتے ہیں، جس کی ترتیب اس طرح لکھی ہے کہ اولاً سریر پر لفافہ بچھایا جائے اس کے اوپر ازار، اس کے اوپر خرقہ، اس کے اوپر خمار اور سب سے اوپر قمیص، اولاً قمیص پہنایا جائے گا بغیر آستین کا، اس کے بعد خمار سے سر کو باندھا جائے گا اور سینہ پر جو بال ہیں ان کو چھپایا جائے گا، اس کے بعد خرقہ سے سینہ کو باندھا جائے گا پھر اس کے بعد ازار لپیٹا جائے گا،

پہلے بائیں جانب سے لپیٹا جائے گا اس کے بعد دائیں جانب سے تاکہ دایاں پلہ اوپر رہے پھر اس کے بعد اسی طرح لفافہ لپیٹا جائے گا۔

عن رجل من بني عروة بن مسعود يقال له داؤد - قد ولدته ام حبيبة بنت ابي سفيان رضي الله تعالى عنها

یعنی قبیلہ بنو عروہ کا ایک شخص جن کا نام داؤد ہے جس کو ام حبیبہ نے جنوایا تھا یعنی جس کی دایہ جو پیدائش کے وقت پاس ہوتی ہے وہ حضرت ام حبیبہ بنت ابی سفیان تھیں، یہ شخص مذکور روایت کرتے ہیں لیلی بنت قانف سے جو کہ صحابیہ ہیں وہ فرماتی ہیں کہ میں ان میں سے ہوں جنہوں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادی ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو غسل دیا تھا، وہ فرماتی ہیں کہ غسل کے بعد تکفین کے وقت حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جبکہ آپ دروازہ پر تشریف فرما تھے کفنانے کے لئے کفن کے کپڑے اس ترتیب سے عطا فرمائے اولاً حقاء یعنی ازار پھر قمیص پھر خمار پھر ملحفہ (لفافہ) پھر ایک اور کپڑے میں ان کو لپیٹا گیا (لفافہ ثانیہ) وہ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم دروازہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے آپ کے ساتھ ام کلثوم کا کفن تھا ایک ایک کپڑا ہمیں ترتیب وار دیتے رہے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ یہ تو ظاہر ہے عورت کو غسل اور تجہیز و تکفین کرتی تو ہیں عورتیں ہی، لیکن مردوں کو اپنی نگرانی میں عورتوں سے یہ سب کام کرانے چاہئیں۔

## باب في المسك للميت

اور امام بخاری نے باب قائم کیا "باب الحنوط للميت" اور اس میں ابن عباس کی وہ حدیث ذکر فرمائی جس میں یہ ہے کہ حجۃ الوداع والے سال ایک صحابی عرفات میں اپنی اونٹنی پر سے گر کر جاں بحق ہو گئے تھے ان کے بارے میں آپ نے فرمایا تھا "ولا تحنطوه ولا تخمروا رأسه" کہ ان کے حنوط یعنی خوشبو نہ لگانا اور نہ سر ڈھانپنا یہ شخص قیامت کے دن احرام کی حالت میں اٹھے گا۔

گویا امام بخاری نے اس حدیث کے مفہوم مخالف سے میت غیر محرم کے لئے حنوط ثابت فرمایا، چنانچہ فتح الباری [۱۶۳] میں ہے قال البيهقي فيه دليل على ان غير المحرم يحنط كما يخمر رأسه اھ، اور امام ابوداؤد نے حدیث الباب "اطيب طيبكم المسك" کو لا کر گویا عموم حدیث سے استدلال کیا کہ اس میں حی اور میت دونوں برابر ہیں۔

**ترجمۃ الباب والے مسئلہ میں اختلاف علماء** امام ترمذی نے بھی بعینہ اسی طرح ترجمۃ الباب اور یہی حدیث ذکر کی اور پھر آگے فرمایا: والعمل على هذا عند بعض اهل العلم وهو قول احمد واسحاق، وقد كره بعض اهل العلم المسك للميت، اس پر تحفۃ الاحوذی میں لکھا ہے: لم اقف على وجه الكراهة والحق هو الجواز اھ حضرت شیخ کے حاشیۂ بذل میں اس پر تفصیل سے لکھا ہے مختلف شراح سے اس کے بارے میں

نقل کیا ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اکثر علماء کے نزدیک یہ جائز ہے وبہ قال مالک والشافعی واحمد واسحاق، وکرھہ عطاء والحسن ومجاہد، وقالوا انہ میتۃ الخ نیز شیخ نے ازالۃ الخفاء ص۹۸ سے نقل کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ میرے لئے مشک کی خوشبو استعمال نہ کرنا، لاتحنطونی بمسک، قال الشیخ لعلہ کرہ لان فیہ دلیلی الاباحۃ والحرمۃ، لیکن اسی ازالۃ الخفاء میں دوسری جگہ یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت عمر زندگی میں تو مشک کو استعمال فرماتے تھے لیکن وصیت یہ فرمائی کہ میرے بعد میرے لئے اس کو استعمال نہ کرنا، وکان الحسن یکرھہ للمیت لاللحی اھ مشک کی حقیقت چونکہ دم منجمد ہے تو شاید اس وجہ سے بعض لوگوں کو مرنے کے بعد اس کے استعمال میں تردد ہو، حضرت شیخ لکھتے ہیں کہ اگر یہ بات ہوتی تو پھر اس کے حکم میں میت اور حی دونوں یکساں ہونے چاہئیں تھے کوئی اور ہی وجہ ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم (ہامش بذل) والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی تعجیل الجنازۃ

ایک باب چند باب کے بعد اور آرہا ہے "باب الاسراع بالجنازۃ" دونوں میں فرق ہے، اس باب میں تعجیل سے مراد تعجیل فی التجہیز والتکفین ہے اور آئندہ باب میں اسراع سے مراد اسراع فی المشی جیسا کہ دونوں بابوں کی احادیث سے معلوم ہوتا ہے۔

ان طلحۃ بن البراء رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ مرض فاتاہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یعودہ فقال انی لااری طلحۃ الا قد حدث فیہ الموت الخ

یعنی حضرت طلحہ بن البراء جب بیمار ہوئے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے آپ نے ان کو دیکھ کر فرمایا کہ میں یہ سمجھتا ہوں کہ ان کی موت کا وقت قریب آگیا ہے، پس مجھ کو ان کی خبر دیدینا اور جلدی کرنا یعنی ان کی تیاری میں۔ اس لئے کہ مسلمان کی نعش کے لئے مناسب نہیں کہ اس کو اس کے گھر والوں کے درمیان میں روکا جائے۔

**تعجیل میں مصلحت** اس پر علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ مومن آدمی عند اللہ اور عند الناس بھی قابل اکرام اور معزز ہوتا ہے لیکن روح نکلنے کے بعد جب وہ جسم بے جان ہوجاتا ہے تو اس حیثیت سے طبائع اس سے متوحش اور متنفر ہوتی ہیں اس وقت وہ ان کی نگاہوں میں مانوس اور مرغوب فیہ نہیں رہتا، اس لئے مناسب یہی ہے کہ اس کو جھٹ پٹ چھپا دیا جائے، سبحان اللہ! احکام شرعیہ کے مصالح دیکھئے۔

## باب فی الغسل من غسل المیت

یعنی جو شخص میت کو غسل دے تو کیا وہ خود بھی بعد میں غسل کرے؟

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کان یغتسل من اربع من الجنابة ويوم الجمعة ومن الحجامة، وغسل الميت۔

یہ حدیث کتاب الطہارۃ باب غسل الجمعۃ میں گذر چکی ہے، اس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حجامت کیوجہ سے غسل فرماتے تھے اور غسل میت سے بھی، لیکن حجامت کے بعد آپ کا غسل کرنا ثابت نہیں، صرف غسل محاجم ثابت ہے اور یہ حدیث ضعیف ہے مصعب بن شیبہ کی وجہ سے، نیز آپ کا کسی میت کو غسل دینا بھی ثابت نہیں، اول تو یہ حدیث ضعیف ہے یا پھر اس کی تاویل یہ کی جائے گی کہ غسل سے مراد امر بالغسل ہے۔

## مسئلة الباب میں اختلاف علماء

خطابی فرماتے ہیں: میرے علم میں نہیں یہ بات کہ کسی فقیہ کے نزدیک غسل میت سے غسل واجب ہوتا ہو[1]، اور اسی طرح نہ حمل میت سے وضو، اور ظاہر یہ ہے کہ امر اس میں استحباب کے لئے ہے، جس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ میت کو غسل دینے والا چھینٹ سے مامون و محفوظ نہیں ہوتا اور لبسا اوقات میت کے بدن پر نجاست بھی ہوتی ہے تو اس لحاظ سے غاسل کو غسل کا حکم دیا گیا، اور وہ جو حدیث میں ہے ومن حملہ فلیتوضأ[2] اس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ حامل میت یعنی جنازہ برداروں کو چاہیئے کہ وہ پہلے سے باوضو رہیں نماز کی تیاری میں، اور حافظ ابن قیم نے تہذیب السنن میں اس میں تین مذہب لکھے ہیں مطلقاً وجوب، یہ مسلک ہے ابن المسیب اور ابن سیرین کا، مطلقاً عدم وجوب یہ مسلک ہے ائمہ اربعہ کا، میّت کافر کے غسل سے غسل کا واجب ہونا، یہ ایک روایت ہے امام احمد کی اھ چنانچہ آگے ایک مستقل باب آرہا ہے "باب الرجل یموت لہ قرابة مشرک" جس میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث مذکور ہے وہ فرماتے ہیں کہ جب میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے حکم کے موافق ابو طالب کو دفن کر کے آیا تو آپ نے مجھ کو غسل کا حکم دیا لیکن اس واقعہ میں غسل من غسل المیت الکافر نہیں ہے بلکہ غسل من دفن المیت الکافر ہے۔ ائمہ اربعہ کے مذاہب اس میں یہ ہیں کہ امام احمد کے نزدیک غسل میت سے غسل سنت ہے کمافی الروض المربع، اور امام مالک سے دو روایتیں ہیں وجوب اور استحباب، امام شافعی کے بھی دو قول ہیں ایک استحباب وھو القول الجدید والقدیم الوجوب، اور ایک روایت امام شافعی سے یہ ہے کہ ان صح الحدیث قلتُ بوجوبہ، اور حنفیہ کے نزدیک اصالةً تو مستحب نہیں ہے البتہ خروجاً عن الخلاف مستحب ہے، اور ترمذی میں ہے: وقد اختلف اهل العلم فی الذی یغسل المیت فقال بعض اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وغیرهم اذا غسل میتا فعلیه الغسل وقال بعضهم علیه الوضوء وقال مالک بن انس استحب الغسل من غسل المیت ولا اری ذلک

---

[1] اس کا حافظ نے تعقب کیا ہے حیث قال کانہ ما دری ان الشافعی فی البویطی علق القول بہ علی صحة الحدیث والخلاف فیہ ثابت عند المالکیة وصار الیہ بعض الشافعیة اھ من الاوجز ص۴۲۹۔ [2] کیونکہ بعض کے نزدیک واجب ہے ان کی رعایت میں ۱۲

واجبا، وھکذا قال الشافعی، وقال احمد من غسل میتا ارجو ان لایجب علیہ الغسل، واما الوضوء فاقل ماقیل فیہ، وقال اسحاق لابد من الوضوء، وروی عن عبداللہ بن المبارک انہ قال لایغتسل ولایتوضأ من غسل المیت اھ امام ترمذی کے کلام سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں تین مسلک ہیں بعض صحابہ کے نزدیک غسل واجب ہے جیسے ابوہریرہ کما قیل اور بعض علماء جیسے اسحاق بن راہویہ ان کے نزدیک وضوء واجب ہے اور بعض علماء جیسے ابن المبارک ان کا مسلک مطلقاً عدم استحباب ہے لاالغسل ولاالوضوء۔

قال ابوداؤد ادخل ابوصالح بینہ وبین ابی ھریرۃ فی ھذا الحدیث یعنی اسحاق مولی زائدۃ۔

مصنف یہ فرما رہے ہیں کہ اس سند میں ابوصالح نے اپنے اور ابوہریرہ کے درمیان اسحاق مولی زائدہ کا واسطہ ذکر کیا ہے، یعنی اگرچہ وہ ان کے شاگرد ہیں لیکن اسکے باوجود واسطہ ہے، اسکے بعد جاننا چاہیئے کہ یہ روایت ترمذی میں بھی ہے اسمیں ابوصالح اور ابوہریرہ کے درمیان یہ واسطہ نہیں ہے، عن سھیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ھریرۃ، لہذا یہ ترمذی والی سند منقطع ہوئی، اور امام شافعی کے کلام میں یہ ہے کہ یہ حدیث میرے نزدیک قوی اس بناء پر نہیں ہے کہ یہ حدیث اس طرح مروی ہے عن سھیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرۃ اور بعض حفاظ نے اس سند میں ابوصالح اور ابوہریرہ کے درمیان اسحاق کو داخل کر دیا ہے اور کہا گیا ہے کہ ابوصالح نے یہ حدیث ابوہریرہ سے نہیں سنی ہے، کذا فی تہذیب السنن لابن القیم۔ حافظ ابن القیم نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے۔

قال وحدیث مصعب فیہ خصال لیس العمل علیہ۔ وفی البذل: وفی حاشیۃ الکانفوریۃ فی روایۃ ابن داسۃ: حدیث مصعب ضعیف اھ اور ضعف کی وجہ خود یہی مصعب بن شیبۃ راوی ہے، اس پر کلام اور جرح کتاب الطہارۃ "باب السواک من الفطرۃ" میں گذرا ہے، امام مسلم کے نزدیک یہ ثقہ اور قوی ہیں اور امام بخاری اور نسائی کے نزدیک ضعیف، مصنف فرما رہے ہیں کہ اس حدیث پر علماء کا عمل نہیں ہے یعنی اس حدیث کے بعض اجزاء پر کالغسل من غسل المیت ورنہ بعض تو اجماعی ہیں۔

# باب فی تقبیل المیّت

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقبل عثمان بن مظعون وھو میت حتی رأیت الدموع تسیل۔

یہ عثمان بن مظعون رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ کے رضاعی بھائی تھے ہجرت سے تیس ماہ بعد ان کا مدینہ میں انتقال ہوا وھو اول من دفن بالبقیع، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی وفات کے بعد ان کی تقبیل فرمائی صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں بھی آتا ہے کہ انہوں نے بھی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ۔۔ وفات

کے بعد بالکل آپ پر جھک کر آپ کی تقبیل فرمائی۔

**غسل میّت کی علت میں علماء کے اقوال** یہاں پر ایک بحث یہ ہے کہ غسل میت کی علت کیا ہے؟ فقیل تعبدی، وقیل للتطہیر من الحدث او النجاسۃ، وقیل للتنظیف، کتاب الطہارۃ میں یہ مسئلہ گذرا ہے کہ ماء مخلوط بشئ طاہر، یعنی جس پانی میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو جیسے صابون اشنان یا اس کے علاوہ کوئی چیز، جس کی وجہ سے پانی کے اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف متغیر ہو گیا ہو اس سے ازالۂ حدث جائز ہے یا نہیں، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں ان کی کتابوں میں اس کی تصریح ہے، حنفیہ کے نزدیک جائز ہے وھو روایۃ عن احمد کما فی المغنی، حنفیہ کے دلائل میں ایک دلیل غسل میت بماء وسدر والی روایات بھی ہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ ماء سدر ماء مخلوط ہے اور جمہور کے نزدیک اس سے تطہیر جائز نہیں اسی لئے یہ حضرات اس حدیث کی مختلف توجیہات کرتے ہیں، ایک تاویل یہ کی گئی ہے کہ غسل میت تنظیف کے لئے ہے تطہیر کے لئے ہے ہی نہیں، زین ابن المنیر نے یہی کہا ہے، اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ سدر کا استعمال تمام غسلات میں نہیں ہوتا بلکہ ایک مرتبہ شروع میں یا اخیر میں ماء قراح (سادہ پانی) استعمال کرنا مراد ہے، ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ سدر کو پانی میں ڈال کر استعمال کرنا مراد نہیں بلکہ اس کے استعمال کی ایک شکل یہ بھی تو ہے کہ بیری کے پتوں کو پانی میں تر کر کے ان سے بدن کو مل لیا جائے اور پھر بعد میں خالص پانی استعمال کیا جائے ونحو ذلک من التوجیہات اب اگر غسل کو تنظیف کے لئے مانا جائے تب تو تقبیل میت میں کوئی اشکال ہے نہیں اور اگر تطہیر کے لئے ہے تب اشکال ہو سکتا ہے، اور اس سلسلہ میں حنفیہ کا مذہب حاشیہ لامع ص۱۰۹ میں بدائع سے یہ نقل کیا ہے کہ اس میں محمد بن شجاع بلخی نے تو یہ فرمایا ہے کہ آدمی موت سے نجس نہیں ہوتا کرامۃً لہ اس لئے کہ اگر وہ بھی عام حیوانات کی طرح موت کی وجہ سے ناپاک ہو جاتا تو پھر غسل سے پاکی کا حکم نہ دیا جاتا، لیکن ہمارے اکثر مشائخ سے یہ منقول ہے کہ موت کی وجہ سے آدمی بھی ناپاک ہو جاتا ہے لما فیہ من الدم المسفوح جس طرح اور حیوانات ناپاک ہو جاتے ہیں جن میں دم مسفوح ہے لیکن فرق دیگر حیوانات اور آدمی کے درمیان یہ ہے کہ آدمی بعد الموت غسل دینے سے پاک ہو جاتا ہے کرامۃً لہ، چنانچہ امام محمد سے منقول ہے کہ میت کنویں میں واقع ہو جائے قبل الغسل تو کنواں ناپاک ہو جاتا ہے بخلاف بعد الغسل کے۔

# باب فی الدفن باللیل

سمعت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال رآی ناس نارا فی المقبرۃ فاتوھا فاذا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم فی القبر واذا ھو یقول: ناولونی صاحبکم فاذا ھو الرجل الذی کان یرفع صوتہ بالذکر۔

**ایک ذکر جہری کرنیوالے کی خوش نصیبی** مضمون حدیث یہ ہے: حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ

ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ رات کے وقت لوگوں کو دور سے قبرستان میں روشنی نظر آئی لوگ وہاں پہنچے، پہنچنے کے بعد دیکھتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بنفس نفیس ایک قبر میں اترے ہوئے ہیں اور فرمارہے ہیں کہ لائیے میت کو دیجئے اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے ان صحابی کو خود اپنے دست مبارک سے قبر میں اتارا، اور چونکہ رات کا وقت تھا اسی لئے روشنی کی ضرورت پیش آئی جس کا روایت میں ذکر ہے، راوی کہتا ہے (ہم نے جو غور سے دیکھا تو) یہ میت وہی شخص تھا جو بلند آواز سے ذکر کیا کرتا تھا، راوی کے اس کلام سے مستفاد ہو رہا ہے کہ یہ صاحب ذکر جہری میں معروف تھے، اور ہوسکتا ہے ان کو یہ سعادت اسی خصلت کیوجہ سے نصیب ہوئی ہو، دفن باللیل پر کلام اور اختلاف وغیرہ ابھی قریب میں باب فی الکفن کی ایک حدیث کے ذیل میں گذر چکا۔

رات میں دفن کا قصہ چند صحابہ کے ساتھ پیش آیا چنانچہ حضرت علی نے حضرت فاطمہ کو رات ہی میں دفنایا، اسی طرح حضرت عثمان وعائشہ کی تدفین بھی رات ہی میں ہوئی، ایسے ہی صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، اور خود نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تدفین اخیر شب میں ہوئی، (ابن القیم) اور بھی اس کے علاوہ بعض دوسرے صحابہ کی تدفین رات میں ہوئی اور جس روایت میں دفن لیلاً کی ممانعت آئی ہے اس کی علت میں کہا گیا ہے کہ لرداءۃ الکفن او لترک الصلاۃ علی المیت او شفقۃ علی الدافنین، حدیث الباب ہی کے قریب ترمذی کی ایک روایت میں ہے عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم دخل قبراً لیلاً فاسرج لہ بسراج فاخذہ من قبل القبلۃ وقال رحمک اللہ ان کنت لاوّاہاً تلاءً للقرآن۔

**نزولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قبر بعض اصحابہ للدفن** ابن القیم فرماتے ہیں: وقد نزل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی قبر ذی البجادین لیلاً اھ اور حاشیۂ بذل میں ہے کہ حافظ نے اصابہ کے اندر ذو البجادین کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا پانچ صحابہ کی قبر میں نزول ثابت ہے۔

## باب فی المیت یحمل من ارض الی ارض

اسی قسم کا باب آگے بھی آرہا ہے کتاب الجنائز کے اواخر میں "باب فی تحویل المیت من موضعہ للامر یحدث"، ظاہر یہ ہے کہ اس پہلے باب میں تحویل میت قبل الدفن مراد ہے، اور آنے والے باب میں تحویل بعد الدفن۔

**نقل میت کے بارے میں مذاہب ائمہ** تحویل میت قبل الدفن وبعدہ امام شافعی ومالک کے نزدیک جائز ہے کسی مصلحت کیوجہ سے کجوار الصالحین یا تقدس ارض کیوجہ سے جیسے

---

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قبض روح کا واقعہ | چنانچہ امام بخاری نے باب قائم فرمایا، باب من احب الدفن فی الارض المقدسۃ او نحوھا ←

مکہ اور مدینہ، لیکن بشرط عدم ھتک حرمۃ المیت، ولم یوجد فیہ مسلک احمد، اور حنفیہ کے نزدیک یجوز النقل قبل الدفن میلا او میلین، واما بعد الدفن فلا یجوز الا لعذر شرعی، کالدفن فی الارض المغصوبۃ، نیز فقہاء نے لکھا ہے کہ عدم غسل یا عدم صلاۃ علی المیت کی وجہ سے نبش قبر جائز نہیں ایسے ہی اگر میت کو غیر مستقبل القبلہ دفنا دیا گیا تو استقبال قبلہ کیلئے بھی نبش قبر جائز نہیں۔

عن جابر رضی اللہ تعالی عنہ قال کنا حملنا القتلی یوم احد لندفنهم الخ۔

حضرت جابر رضی اللہ تعالی عنہ فرماتے ہیں کہ جنگ احد میں بعض شہداء احد کو ان کے اعزہ بقیع میں دفن کرنے کے لئے منتقل کرنے لگے، اس پر حضور صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے ایک منادی نے آکر ندا دی کہ حضور صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم حکم فرما رہے ہیں کہ مقتولین کو ان کی شہادت گاہ ہی میں دفن کیا جائے پس ہم نے ان کو ادھر لوٹا دیا۔

اس حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے نقل میت کے مسئلہ میں، شافعیہ وغیرہ جو جواز کے قائل ہیں وہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ حکم مختص ہے شہداء کے ساتھ، یا یہ کہ یہ حکم ابتداءً تھا اس لئے کہ منقول ہے کہ حضرت جابر بن عبد اللہ نے

---

← اور اس میں انہوں نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ کی یہ حدیث ذکر فرمائی قال ارسل ملک الموت الی موسیٰ فلما جاءہ صکہ ففقأ عینہ فرجع الی ربہ فقال ارسلتنی الی عبد لا یرید الموت فرد اللہ علیہ عینہ وقال ارجع فقل لہ یضع یدہ علی متن ثور فلہ بکل ما غطت بہ یدہ بکل شعرۃ سنۃ. قال ای رب ثم ماذا قال ثم الموت، قال فالآن، فسأل اللہ تعالی ان یدنیہ من الارض المقدسۃ رمیۃ بحجر، قال رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم: فلو کنت ثم لأریتکم قبرہ الی جانب الطریق عند الکثیب الاحمر، یعنی جب اللہ تعالی نے ملک الموت کو آدمی کی صورت میں حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام کے پاس بھیجا قبض روح کیلئے (تو اس نے جاکر ان سے عرض کیا کہ میں آپ کی روح قبض کرنے کے لئے آیا ہوں، آپ نے اس کو پہچانا نہیں) اس پر آپ نے اس کو ایک طمانچہ مارا جس سے اس کی ایک آنکھ پھوٹ گئی وہ فرشتہ لوٹ کر اللہ تعالی کے پاس گیا اور اس نے جاکر عرض کیا کہ آپ نے مجھے ایسے بندہ کے پاس بھیجا جو مرنا نہیں چاہتا، اللہ تعالی نے اس کی آنکھ درست کرکے فرمایا کہ اب اس سے جاکر یہ کہہ کہ وہ اپنا ہاتھ بیل کی پشت پر رکھے تو جتنے بال اس کے ہاتھ کے نیچے آئینگے ہر بال کے بقدر ایک سال کی زندگی بڑھادی جائیگی (چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا اس پر) حضرت موسیٰ نے عرض کیا کہ اے میرے رب! اسکے بعد پھر کیا ہوگا، اللہ تعالی نے فرمایا پھر موت آئیگی، انہوں نے عرض کیا پھر ابھی لے لیجئے اور یہ دعاء فرمائی کہ ان کو بیت المقدس کے قریب کردیں (اس وقت موسیٰ علیہ السلام وادی تیہ میں تھے) اتنا قریب کردیجئے کہ اگر ان کی قبر سے کوئی پتھر پھینکنے والا ہاتھ سے پتھر پھینکے تو وہ بیت المقدس تک پہنچے۔ اسکے بعد حضور صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں کہ اگر میں اس جگہ ہوتا تو میں ان کی قبر تم کو دکھا دیتا راستہ کی جانب سرخ ریت کے ٹیلہ کے قریب۔ اس واقعہ پر ایک مشہور اشکال ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرشتہ کے تھپڑ کیسے مار دیا، اس کا جواب جو حاشیۂ بخاری میں لکھا ہے وہ یہ ہے کہ اس وقت وہ فرشتہ آپ کی خدمت میں بصورت آدمی پہنچا تھا اور جاتے ہی کہدیا کہ میں تو قبض روح کے لئے آیا ہوں، جبکہ موسیٰ علیہ السلام کے ذہن میں یہ تھا کہ مجھ کو موت کے وقت اختیار دیا جائے گا اس لئے وہ سمجھ نہ سکے کہ یہ فرشتہ ہے اس لئے ایسا ہوا، اور بھی اس کی توجیہات کی گئی ہیں۔ بخاری کا یہ ترجمۃ الباب اور یہ قصہ ہم نے یہاں اس حیثیت سے ذکر کیا ہے کہ تقدس ارض بھی ایک امر مطلوب ہے، لا من حیث اصل المسئلۃ اعنی نقل المیت۔

اپنے والد کو جو جنگ احد میں شہید ہو گئے تھے احد سے بقیع کی طرف چھ ماہ بعد منتقل کیا تھا یہ روایت خود آگے اسی کتاب میں آرہی ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الصف علی الجنازة

اور بعض نسخوں میں ہے الصفوف علی الجنازة، مضمون حدیث یہ ہے کہ جس میت پر نماز پڑھنے والوں کی تین صفیں ہوں تو وہ شخص مستحق جنت ہو جاتا ہے۔ــــ اس حدیث کے راوی مالک بن ہبیرہ ہیں۔ فکان مالك اذا استقل اهل الجنازة جزأهم ثلاثة صفوف للحدیث۔ یعنی حضرت مالک بن ھبیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسی حدیث کے پیش نظر جب دیکھتے تھے کہ نماز پڑھنے والوں کی تعداد بہت کم ہے تو ان کو تین حصوں میں تقسیم کر دیتے تھے اور ان کی تین صفیں بنا دیتے تھے، مثلاً اگر نماز پڑھنے والے کل چھ آدمی ہیں تو دو دو آدمیوں کی تین صفیں بنا دیتے تھے۔

**صفوف جنازہ کے بارے میں امام مالک رحؒ کا مذہب** امام بخاری نے باب قائم کیا ہے "من صف صفین او ثلاثة" اس باب کے بارے میں حضرت شیخ نے حاشیہ لامع ص میں اپنی رائے یہ لکھی ہے کہ ممکن ہے امام بخاری کی غرض ان لوگوں پر رد کرنا ہو جو یوں کہتے ہیں کہ نماز جنازہ کی تو بس ایک صف ہونی چاہیئے، چنانچہ ابن العربی نے امام مالک سے نقل کیا انہ استحب ان یکون المصلون علی الجنازة سطرا واحدا، قال ولا اعلم لذلک وجها اھ اور پھر آگے حضرت شیخ نے ابن قدامہ سے نقل کیا کہ مستحب یہ ہے کہ جنازہ پر تین صفیں قائم کی جائیں اسی ــــ مالک بن ہبیرہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے، امام ترمذی نے امام احمد سے بھی یہی نقل کیا ہے کہ مصلین کی اگر قلت ہو تو تین صفیں بنائی جائیں، لوگوں نے ان سے سوال کیا کہ اگر نماز پڑھنے والے صرف چار ہوں تو پھر کیسے کیا جائے تو فرمایا پھر اس صورت میں صرف دو صفیں بنائی جائیں فی کل صف رجلین، اور تین بنانے کی اجازت نہیں دی کہ اس صورت میں ایک صف میں صرف ایک ہی آدمی رہ جائے گا۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب اتباع النساء الجنازة

عن ام عطیة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت: نُهینا ان نتبع الجنائز ولم یُعزَم علینا۔

حضرت ام عطیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ہمیں۔ یعنی عورتوں کو منع کیا گیا ہے جنازوں کے ساتھ جانے سے لیکن سختی کے ساتھ نہیں منع کیا گیا۔

**مسئلة الباب میں مذاہب ائمہ** امام نووی فرماتے ہیں یعنی آپ کی جانب سے اس میں تنزیہاً منع ہے نہ کہ تحریماً،

اور پھر کہا انہوں نے ہمارا مذہب بھی یہی ہے کہ مکروہ ہے حرام نہیں، قاضی عیاض فرماتے ہیں عند الجمہور منع ہے لیکن علماء مدینہ نے اس کو جائز رکھا ہے واجازہ مالک وکرھہ للشابۃ، اور حنفیہ کا مسلک درمختار میں لکھا ہے ویکرہ خروجہن تحریما لقولہ علیہ الصلاۃ والسلام ارجعن مازورات غیر ماجورات رواہ ابن ماجہ بسند ضعیف، لکنہ یعضدہ المعنی الحادث باختلاف الزمان الذی اشارت الیہ عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بقولہا لوان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رأی ما احدث النساء بعدہ لمنعہن کما منعت نساء بنی اسرائیل، وھذا فی نساء زمانہا فما ظنک بنساء زماننا، واما ما فی الصحیحین عن ام عطیۃ (یعنی حدیث الباب) فینبغی ان یختص بذلک الزمن حیث یباح لہن الخروج الی المساجد والاعیاد اھ (بذل) حاشیۂ بذل میں ہے علامہ عینی نے کراہۃ تنزیہہ کو ترجیح دی ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فضل الصّلاۃ علی الجنائز

من تبع جنازۃ فصلی علیہا فلہ قیراط الخ۔

یعنی جس شخص نے جنازہ کے ساتھ جاکر اس پر صرف نماز پڑھی اور قبرستان تک نہیں گیا تو اس کا اجر بقدر ایک قیراط ہے، اور جو نماز پڑھنے کے بعد اس کے ساتھ قبر تک جائے اور دفن تک وہیں رہے تو اس کے لئے دو قیراط ثواب ہے اور آپ نے فرمایا کہ ایک قیراط کا ثواب احد پہاڑ کے برابر ہے، ایک قیراط کی مقدار لغۃً تو نصف دانق ہے، اور دانق سدس درہم کو کہتے ہیں لہذا ایک قیراط درہم کا بارہواں حصہ ہوا مگر یہاں حدیث میں لغوی معنی مراد نہیں بلکہ بہت بڑی مقدار مراد ہے جیسا کہ حدیث میں ہے احد پہاڑ کے برابر، وفی البذل تحت قولہ "فصلی علیہا"، فرجع ولم یمش معہا الی القبر حتی یدفن، فی ھامشہ: وقال الطحاوی فی مشکل الآثار ان ھذا الاجر مع المشی لا لمجرد الصلاۃ الخ اھ فلیراجع الی مشکل الآثار۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

الا تسمع مایقول ابو ھریرۃ انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول الخ۔

یعنی حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو جب حضرت ابوہریرہ کی یہ حدیث پہنچی ایک قیراط اور دو قیراط والی تو انہوں نے اسکی تحقیق کیلئے حضرت عائشہ کے پاس آدمی بھیجا جس پر انہوں نے ابوہریرہ کی تصدیق کی۔

یہ روایت یہاں مختصر ہے اور ترمذی میں اس پر یہ زیادتی ہے، "فقال ابن عمر لقد فرطنا فی قراریط کثیرۃ"، اور مسلم شریف کی ایک روایت میں مزید براں یہ ہے، عن سالم بن عبد اللہ قال کان ابن عمر یصلی علی الجنازۃ ثم ینصرف فلما بلغہ حدیث ابی ہریرۃ قال فذکرہ، یعنی حضرت ابن عمر کا معمول شروع میں صرف نماز جنازہ پڑھنے کا تھا اس کے ساتھ قبرستان جانے کا نہیں تھا، جب ان کو حضرت ابوہریرہ کی یہ حدیث پہنچی اور پھر حضرت عائشہ نے بھی اس کی تصدیق فرمادی تو انہوں نے اپنے عمل پر اظہار افسوس فرمایا کہ ہم نے اپنے بہت سے قراریط کا نقصان کردیا (تحفہ) یہ صحابۂ کرام کے یقین کی بات ہے

یہی تو سب سے بڑی دولت تھی ان کے پاس کمال یقین کی ذخیرہا القی فی القلوب الیقین۔

والحدیث اخرجہ مسلم بمعناہ اتم منہ، قالہ المنذری۔

مامن مسلم یموت فیقوم علی جنازتہ اربعون رجلا الخ

یعنی جس شخص کی نماز جنازہ پڑھنے والوں کی تعداد چالیس تک پہنچ جائے تو ان کی یہ شفاعت اللہ تعالیٰ کے یہاں قبول کی جاتی ہے، اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں یبلغون مئۃ ہے، اور اس سے پہلے مالک بن ہبیرہ کی روایت میں ثلاثۃ صفوف آیا ہے جس میں نہ سو کی قید ہے نہ چالیس کی، اس اختلاف عدد کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ اختلاف سوال سائلین پر محمول ہے یعنی یہ حدیثیں آپ نے سائلین کے جواب میں ارشاد فرمائیں کسی سائل نے سو کے عدد کے بارے میں سوال کیا اور کسی نے چالیس کے بارے میں. دونوں کے جواب میں آپ نے فرمایا ہاں ایسا ہی ہے یعنی اس عدد کی تحدید ابتداء آپ کی جانب سے نہیں ہے ممکن ہے اگر اس سے کم کے بارے میں سوال کیا جاتا تو اس پر بھی آپ یہی فرماتے دفی ہامش البذل: وجمع بینہما ای بین المئۃ والاربعین الطحاوی فی مشکل الآثار ۱؍۲۵۴ بحمل، اربعین، علی آخر الزمان اھ ان شئت التفصیل فارجع الیہ۔

والحدیث اخرجہ مسلم اتم منہ، واخرجہ ابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

# باب فی اتباع المیت بالنار

لا تتبع الجنازۃ بصوت ولا نار ولا یمشی بین یدیہا۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ جنازہ کے پیچھے اس کے ساتھ نہ آواز ہونی چاہیئے اور نہ آگ. آواز سے مراد عام ہے کہ بکار کی وجہ سے ہو یا ذکر وتلاوت کی وجہ سے، اور آگ سے مراد دھونی کی آگ ہے. قبر کو دھونی دینے کے لئے جیسا کہ اہل کتاب کیا کرتے تھے، اور منع دو وجہ سے ہے لاجل التفاؤل وھولان النار آلۃ العذاب اور مخالفت اھل کتاب: اور اگر روشنی کے لئے آگ ساتھ لی جائے اس میں کچھ مضائقہ نہیں، وہ تو ثابت ہے ابھی قریب میں حدیث گذری ہے، اور آگے اس روایت میں ہے کہ جنازہ سے آگے نہ چلا جائے اس پر آگے مستقل باب آرہا ہے۔

# باب القیام للجنازۃ

اذا رأیتم جنازۃ فقوموا لہا حتی تخلفکم او توضع۔

یہاں پر دو مسئلے ہیں اور دونوں سے متعلق جو حدیثیں ہیں ان دونوں کو مصنف نے اسی باب میں ذکر فرمایا ہے

ان میں ایک مسئلہ تو وہ ہے جو اس حدیث میں مذکور ہے، دوسرا مسئلہ وہ ہے جو باب کی آخری حدیث میں ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقوم فی الجنازۃ حتی توضع فی اللحد فمر بہ حبر من الیہود فقال ھکذا نفعل فجلس النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وقال اجلسوا خالفوھم"، اسی لئے امام ترمذی نے دو باب الگ الگ قائم کئے ہیں "باب[1] ماجاء فی الجلوس قبل ان توضع" اور دوسرا باب[2] ماجاء فی القیام للجنازۃ، ابوداؤد کی آخری حدیث میں جو مسئلہ مذکور ہے یہ وہی مسئلہ ہے جس کو امام ترمذی نے باب اول میں بیان کیا ہے، اور باب کی پہلی حدیث جو ہم نے شروع میں نقل کی اسمیں وہ مسئلہ ہے جس کو امام ترمذی نے باب ثانی میں ذکر فرمایا، مگر امام ابوداؤد نے دونوں قسم کی حدیثوں کو ایک ہی ترجمۃ الباب کے تحت ذکر فرمایا، پھر دوسرے باب کے بعد امام ترمذی نے ایک تیسرا باب قائم کیا جیسا کہ ہم آگے بیان کرینگے۔

(ومھنا مسئلتان) المسئلۃ الاولیٰ | باب کی اس پہلی حدیث میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ تو یہ ہے کہ جس شخص کے قریب میں جنازہ گذرے اس کو چاہیئے کہ اس کو دیکھ کر کھڑا ہو جائے، یعنی یہ نہیں کہ اپنے کام میں اسی طرح مشغول رہے اور جنازہ گذرنے کی کوئی پرواہ نہ کرے کیونکہ حدیث میں ہے ان الموت فزع جیسا کہ اس باب کی تیسری حدیث میں ہے، جسکا مضمون یہ ہے: حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ تھے کہ ایک جنازہ ہمارے قریب کو گذرا تو آپ اس کو دیکھ کر کھڑے ہو گئے تاکہ اس کے اٹھانے میں شریک ہوں تو معلوم ہوا وہ یہودی کا جنازہ ہے، ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ یہ تو یہودی کا جنازہ ہے، آپ نے فرمایا: ان الموت فزع فاذا رأیتم جنازۃ فقوموا، کہ موت گھبراہٹ کی چیز ہے۔ یعنی دوسرے کے جنازہ کو دیکھ کر اپنی موت یاد آنی چاہیئے اور فرمایا کہ جب تم جنازہ کو دیکھا کرو تو کھڑے ہو جایا کرو۔

لیکن یہ حدیث عند الجمہور منسوخ ہے، البتہ امام احمد، اسحاق بن راہویہ، ابن حبیب مالکی اور بعض شافعیہ جن میں امام نووی بھی ہیں، ان حضرات کے نزدیک مرور جنازہ کے وقت قیام مستحب ہے، عند الجمہور یہ منسوخ ہے، چنانچہ اس باب کی چوتھی حدیث میں آرہا ہے جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے قام فی الجنازۃ ثم قعد بعدُ کہ آپ شروع میں تو کھڑے ہوتے تھے بعد میں چھوڑ دیا تھا کھڑا ہونا، جمہور کا مسلک یہی ہے وہ اس میں نسخ کے قائل ہیں اور فریق مخالف جو استحباب قیام کا قائل ہے حنابلہ وغیرہ[عہ] انہوں نے اس دوسری حدیث کو یعنی نفی کی حدیث کو بیان جواز پر محمول کیا ہے، یعنی آپ کبھی قیام نہیں کرتے تھے بیان جواز کے لئے، چنانچہ امام ترمذی نے باب ماجاء فی القیام للجنازۃ کے بعد دوسرا باب باب الرخصۃ فی ترک القیام لہا قائم کیا جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے، چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں حدیث علی کے بعد: والعمل علی ہذا عند بعض اہل العلم، قال الشافعی: وہذا اصح شیٔ فی ہذا الباب، وہذا الحدیث

---

عہ بلکہ صرف ابن حزم، اور حنابلہ کے مذہب کی تحقیق آگے آرہی ہے ۱۲

ناسخ للحدیث الاول (اذا رأیتم الجنازة فقوموا) وقال احمد ان شاء قام وان شاء لم یقم، وھکذا قال اسحاق بن ابراہیم اھ وفی تحفۃ الاحوذی فعند احمد حدیث علی ہذا لیس بناسخ للحدیث الاول. پھر انہوں نے حازمی سے بیان مذاہب کے ذیل میں نقل کیا: وقال احمد بن حنبل ان قام لم اعبہ، وان قعد فلا بأس بہ وبہ قال اسحاق الحنظلی، وقال اکثر اہل العلم لیس علی احد القیام للجنازۃ الی آخر ماذکر، امام ترمذی اور حازمی کے کلام سے معلوم ہوا کہ امام احمد کے نزدیک اس مسئلہ میں تخییر ہے، ہم نے اوپر انکا مسلک استحباب قیام لکھا ہے. ذکرہ الشیخ فی البذل عن الشوکانی۔ اور حضرت شیخ کے حاشیۂ بذل میں ہے: ھذا القیام منسوخ عند الائمۃ الاربعۃ وما حکی اھل الشروح عن الامام احمد انہ لیس بمنسوخ عندہ یاباہ کتب فروعہ نعم یندب عند ابن حزم وغیرہ، قلت ومنہم النووی کما سبق۔

**المسئلۃ الثانیۃ** اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جس جنازہ کے ساتھ جاتے تھے تو قبرستان پہنچ کر بیٹھتے نہیں تھے حتی توضع فی اللحد جب تک میت کو قبر میں نہ رکھدیا جاتا، ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ علماء یہود میں سے ایک شخص گذر رہا تھا اس نے آپ کو دیکھ کر کہا ھکذا نفعل کہ ہاں آپ ٹھیک کر رہے ہیں ہم بھی ایسا ہی کرتے ہیں. اس واقعہ کے بعد آپ نے کھڑا رہنا چھوڑ دیا اور فرمایا: اجلسوا خالفوھم یعنی وضع فی اللحد سے پہلے بیٹھ جایا کرو۔

اس مسئلہ کے جمہور بھی قائل ہیں کہ وضع فی اللحد سے پہلے جلوس میں کوئی حرج نہیں ہے بیٹھ سکتے ہیں، البتہ وضع عن اعناق الرجال سے قبل جلوس مکروہ ہے عند الجمہور خلافا للمالکیۃ فیجوز عندھم، ان دونوں مسئلوں کو الگ الگ اسی طرح سمجھنا چاہیئے. بسا اوقات ان دونوں کے سمجھنے میں بلکہ بیان کرنے میں بھی جیسا کہ آپ دیکھیں گے غلط ہو جاتا ہے

---

حدثنا احمد بن یونس الخ. وفیہ. قال ابو داؤد: روی الثوری ھذا الحدیث عن سھیل عن ابیہ عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ. قال فیہ: حتی توضع بالارض، ورواہ ابو معاویۃ عن سھیل، قال: حتی توضع فی اللحد، وسفیان احفظ من ابی معاویۃ۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ اس حدیث کو سہیل سے روایت کرنے والے تین ہیں، اول زہیر جن کی روایت شروع میں ہے، دوسرے ثوری، تیسرے ابو معاویہ، زہیر کی روایت میں تو حتی توضع مطلقاً ہے اور ثوری کی روایت میں حتی توضع بالارض ہے اور ابو معاویہ کی روایت میں حتی توضع فی اللحد ہے، مصنف فرما رہے ہیں کہ سفیان احفظ ہیں ابو معاویہ سے لہذا حتی توضع بالارض اصح ہے اور مسئلہ بھی اسی طرح ہے، اب اس باب کی جملہ روایات پر مشترک طور پر کلام آگیا، ان احادیث کی تخریج اس طرح ہے، حدیث عامر بن ربیعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔

وحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی من حدیث ابی سلمۃ بن عبد الرحمن بن عوف عن ابی سعید بنحوہ، واخرجہ مسلم من حدیث ابی صالح السمان عن ابی سعید

وحديث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی ولیس فی حدیثہم "فلما ذھبنا النخل"
وحدیث علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ بنحوہ۔
وحدیث عبادۃ بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ الترمذی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

# باب الركوب فی الجنازة

جنازہ کے ساتھ سوار ہوکر جانا بلا عذر کے خلاف اولی ہے اور واپسی کے وقت سوار ہونے میں کچھ حرج نہیں، شافعیہ کے یہاں کراہت کی تصریح ہے وفی مغنی المحتاج ص۲۵۹ ولا بأس بالركوب فی الرجوع منها لانہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رکب فرسا معروراً لما رجع من جنازۃ ابی الدحداح رواہ مسلم من حدیث جابر بن سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ واما فی الذھاب فتقدم انہ یکرہ الا لعذر کبعد المکان او ضعف اھ وھکذا قال النووی۔

---

عن ثوبان ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اُتیَ بدابۃ وھو مع الجنازۃ فابیٰ ان یرکب فلما انصرف اُتیَ بدابۃ فرکب الخ۔

یعنی آپ ایک جنازہ کے ساتھ تشریف لیجارہے تھے لوگوں نے سواری پیش کی آپ نے رکوب سے انکار فرمایا۔ اور واپسی میں جب سواری پیش کی گئی تو آپ اس پر سوار ہو گئے، کسی صحابی کے سوال پر آپ نے فرمایا کہ جنازہ کے ساتھ ملائکہ پیدل چل رہے تھے اس لئے میں نے اس وقت رکوب کو مناسب نہ سمجھا۔ اب جبکہ وہ چلے گئے تو میں سوار ہو گیا۔
اور باب کی دوسری حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ابن الدحداح پر نماز جنازہ پڑھی (ویقال: ابوالدحداح) پھر گھوڑا لایا گیا آپ اس پر سوار ہو گئے، جو آپ کو لے کر دوڑ پڑا، اور ہم آپ کے پیچھے پیدل دوڑتے تھے۔ یہ آپ کا سوار ہونا واپسی ہی میں تھا۔ ابوداؤد کی روایت تو گو اس سے ساکت ہے لیکن ترمذی کی روایت میں رجوع کی تصریح ہے۔ لہٰذا دونوں روایتوں میں تعارض نہ سمجھا جائے۔
حدیث الباب سے کراہت رکوب خلف الجنازہ کا ثبوت ہو رہا ہے لیکن یہ حدیث بظاہر اس حدیث کے خلاف ہے جو آئندہ باب میں آرہی ہے، مغیرہ بن شعبہ کی حدیث "الراکب یسیر خلف الجنازۃ والماشی یمشی خلفھا واماما" الحدیث۔ کیونکہ اس سے رکوب خلف الجنازہ کا جواز ثابت ہو رہا ہے اس کے۔ بذل میں علامہ شوکانی سے دو جواب نقل کئے ہیں، اول یہ کہ یہ دوسری حدیث عدم کراہت پر دال نہیں ہے زائد سے زائد جواز پر دلالت کرتی ہے، پس ہو سکتا ہے کہ رکوب جائز مع الکراھۃ ہو، اور یا یہ کہا جائے کہ آپ نے جس رکوب پر نکیر فرمائی ہے وہ مشی ملائکہ کے ساتھ معلل ہے اور ملائکہ کی یہ مشی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ میں تھی، پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ملائکہ کی معیت اور شرکت ہر جنازہ میں ہو اھ اور ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ حدیث مغیرہ معذور کے حق میں ہے، اور حدیث الباب غیر معذور کے حق میں

حدیث ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البزار،
وحدیث جابر بن سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری

## باب المشی امام الجنازۃ

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** اس میں علماء کے پانچ مذاہب ہیں امام شافعی کے نزدیک مشی امام الجنازہ مطلقاً مستحب ہے، اور امام مالک واحمد کے نزدیک راکب اور ماشی میں فرق ہے، راکب کے لئے پیچھے چلنا افضل ہے اور ماشی کے لئے آگے چلنا، اور حنفیہ کے نزدیک مطلقاً پیچھے چلنا افضل ہے اور سفیان ثوری کے نزدیک التخییر بلا ترجیح، یعنی دونوں برابر ہیں، والیہ میل البخاری، اور پانچواں مذہب یہ ہے ان کان مع الجنازۃ نساء فالافضل امامہا والا فخلفہا (ہامش البذل) یہ پانچواں مذہب ابراہیم نخعی کا ہے کما فی الاوجز، یہ اختلاف صرف افضلیت میں ہے اور جواز میں کوئی کلام نہیں فیجوز فی الجہات الاربع بالاتفاق کما فی التعلیق الممجد، حنفیہ کی دلیل ایک تو وہ ہے جو ہمارے یہاں، باب اتباع المیت بالنار، میں گذر گئی جس میں ہے ،، ولا یمشی بین یدیہا، اور ایک وہ ہے جو آئندہ باب کے آخر میں آرہی ہے ،، الجنازۃ متبوعۃ ولا تتبع لیس معہا من تقدمہا، لیکن یہ حدیث ضعیف ہے ابو ماجدہ راوی کی وجہ سے، قال ابوداؤد: ابو ماجدہ ھذا لا یعرف، اور شافعیہ کی دلیل باب کی پہلی حدیث ہے: عن سالم عن ابیہ قال رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وابابکر وعمر یمشون امام الجنازۃ، لیکن مصنف عبد الرزاق میں ایک طویل حدیث کے ذیل میں اس طرح ہے کہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت علیؓ کی خدمت میں آئے اور سلام کے بعد ان سے یہ سوال کیا کہ مجھے یہ بتلا دیجئے کہ جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے یا پیچھے تو اس پر وہ ترش رو ہوئے اور فرمایا: سبحان اللہ! تم جیسا آدمی یہ سوال کرتا ہے، اور پھر فرمایا ——— قسم ہے اس ذات کی جس نے محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو نبی برحق بنا کر بھیجا کہ جنازہ کے پیچھے چلنے والے کی فضیلت آگے چلنے والے پر ایسی ہے جیسے فرض نماز کی فضیلت نفل پر، اس پر حضرت ابو سعید خدری نے عرض کیا کہ میں نے تو حضرت ابو بکر وعمر کو فلاں انصاری کے جنازہ کے ساتھ آگے آگے چلتے ہوئے دیکھا، اس پر حضرت علی مسکرائے اور فرمایا کہ کیا واقعی ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے تم نے ان کو؟ انہوں نے کہا ہاں، پھر حضرت علی نے فرمایا کہ اس میں ذرا شک نہیں کہ وہ پیچھے چلنے کی فضیلت اسی طرح جانتے تھے جو میں نے بیان کی، لیکن بات یہ ہے کہ اگر وہ جنازہ کے پیچھے چلیں گے تو جنازہ لے جانے والے تنگی میں پڑ جائیں گے ان کے ادب اور احترام میں اس لئے وہ آگے چلتے تھے لوگوں کی سہولت کی رعایت میں اھ مختصراً (مصنف عبد الرزاق ص ۴۴۷) بذل المجہود میں یہ روایت مختصر ابدائع کے حوالہ سے بھی لکھی ہے۔

وحدیث ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

الراکب یسیر خلف الجنازة والماشی یمشی خلفها وامامها وعن یمینها وعن یسارها قریب منها والسقط یصلی علیہ ویدعی لوالدیہ بالمغفرة والرحمة،

**صلوٰۃ علی الطفل میں مذاہب ائمہ** مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث ترمذی شریف میں لفظی تغیر کیساتھ اس طرح ہے: الراکب خلف الجنازة والماشی حیث شاء منها، والطفل یصلی علیہ قال ابو عیسی هذا حدیث حسن صحیح، امام ترمذی نے اس حدیث کو "ماجاء فی الصلاة علی الاطفال" میں ذکر کیا ہے، اور امام احمد اور اسحاق بن راہویہ کا مذہب یہ بیان کیا کہ انکے نزدیک طفل پر نماز پڑھی جائے گی اگرچہ پیدائش کے وقت استہلال یعنی آثار حیات نہ پائے گئے ہوں، بعد ان یعلم انہ خلق یعنی بشرطیکہ نفخ روح اس میں ہو چکا ہو جس کی مدت علماء نے چار ماہ دس دن لکھی ہے اس کے بعد امام ترمذی نے دوسرا باب قائم کیا "باب فی ترک الصلاة علی الطفل حتی یستهل" اور پھر اس کے تحت حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث مرفوع ذکر فرمائی: الطفل لا یصلی علیہ ولا یرث ولا یورث حتی یستهل، لیکن امام ترمذی نے اس حدیث کی سند میں اضطراب بیان کر کے اس کے وقف کو رفع پر ترجیح دی ہے، لیکن جمہور علماء اور بقیہ ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہی ہے، قال السندی: اخذ الجمهور بحدیث جابر ترجیحاً للحرمة علی الحل عند التعارض اس مسئلہ کی طرف ہمارے یہاں اشارہ کتاب الفرائض میں "اذا استهل المولود ورث" حدیث کے ذیل میں آچکا ہے،

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ...... وحدیث ابن ماجہ مختصر، قالہ المنذری۔

# باب الاسراع بالجنازة

اور اس سے پہلے "باب تعجیل الجنازة" گذر چکا اور ان دونوں میں فرق بھی، قال الحافظ: المراد بالاسراع ما فوق المشی المعتاد ویکره الاسراع الشدید اھ عون۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہ امر بالاتفاق استحباب کیلئے ہے، اور ابن حزم کے نزدیک وجوب کے لئے، قال صاحب الهدایة: ویمشون بها مسرعین دون الخبب اھ بذل، چنانچہ آگے ابن مسعود کی حدیث مرفوع میں آرہا ہے: فقال: مادون الخبب، اور کہا گیا ہے کہ اس حدیث میں اسراع سے مراد اسراع فی التجهیز ہے قال القرطبی والاول اظهر، وقال النووی: الثانی باطل مردود بقولہ فی الحدیث: تضعونه عن رقابکم (بذل) اور مصنف کے نزدیک تو گویا یہ متعین ہے کہ ان احادیث میں اسراع سے مراد اسراع فی المشی ہے جیسا کہ احادیث الباب سے ظاہر ہو رہا ہے، دوسرے یہ کہ اسراع فی التجهیز کا باب اس سے پہلے "باب تعجیل الجنازة" میں گذر چکا۔

آگے اس حدیث میں اسراع کی حکمت کی طرف اشارہ ہے کہ اگر وہ میت نیک اور صالح آدمی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کے لئے وہاں عالم آخرت میں خیر و خوبی ہے تو اس کا تقاضا یہی ہے کہ اس کو خیر کی طرف جلدی پہنچایا جائے اور اگر وہ شخص ایسا نہیں ہے تو پھر وہ شر ہے جس کو اپنے کندھوں سے جلد اتارنا ہی بہتر ہے۔

وکنا نمشی مشیا خفیفا فلحقنا ابوبکرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ. فرفع سوطہ
یعنی ہم جنازہ میں آہستہ چل رہے تھے تو پیچھے سے حضرت ابوبکرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنا کوڑا اٹھائے ہمارے پیچھے دوڑے، تنبیہ کیلئے، اور فرمایا کہ جب ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ جنازہ کے ساتھ جاتے تھے تو خوب تیز چلتے تھے۔

وحدیث ابی بکرۃ اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

والجنازۃ متبوعۃ لیس معہا من تقدمہا۔ اس حدیث پر کلام ہمارے یہاں پہلے گذر چکا، اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، وحدیث ابن ماجہ مختصر، قالہ المنذری۔

# باب الامام یصلی علی من قتل نفسہ

**ترجمۃ الباب والے مسئلہ میں مذاہب ائمہ** یعنی جو شخص خودکشی کرکے مرا ہو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائیگی یا نہیں؟ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک پڑھی جائے گی، امام مالک کی ایک روایت کراہت کی ہے اور امام احمد کی ایک روایت اہل علم وفضل کیلئے کراہت کی ہے یعنی صرف عوام کو پڑھنی چاہیئے، اور بعض علماء جیسے امام اوزاعی اور عمر بن عبدالعزیز رحمہما اللہ تعالیٰ مطلق صلوٰۃ کے قائل نہیں، حضرت نے بذل میں یہی تحریر فرمایا ہے کہ کبار ائمہ اور علماء کو نہ پڑھنی چاہیئے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بھی گو بنفس نفیس اس پر نماز نہیں پڑھی لیکن دوسروں کو پڑھنے سے منع نہیں فرمایا، چنانچہ یہاں روایت میں ہے قال اذا لا اصلی علیہ اور نسائی کی روایت میں ہے" اما انا فلا اصلی علیہ"۔

حدثنی جابر بن سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال مرض رجل فصیح علیہ فجاء جارہ الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال انہ قد مات قال وما یدریک؟ قال انا رأیتہ، قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم انہ لم یمت۔

**مضمون حدیث** یہ ہے کہ حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص مریض تھا اس پر رو یا اور چیخا جانے لگا، اس کا جو ایک پڑوسی تھا وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پہنچا اور آپ کو اس کے مرنے کی خبر دی، آپ نے فرمایا کہ تجھے کیا خبر کہ وہ مر گیا، اس نے کہا کہ میں تو ایسا ہی سمجھتا ہوں، آپ نے فرمایا وہ ابھی نہیں مرا، یہ شخص آپ کے پاس سے لوٹ آیا، پھر کچھ دیر بعد دوبارہ رونے کی آواز سنائی دی، وہ شخص پھر آپ کے پاس آیا یہی کہنے کیلئے کہ وہ مر گیا، آپ نے فرمایا کہ ابھی نہیں مرا، یہ شخص لوٹ آیا اس کے بعد پھر رونے اور چیخنے کی آواز سنائی دی، تو اس مریض کی بیوی نے اس پڑوسی سے کہا کہ حضور کو جا کر اطلاع کردے تو اس پڑوسی نے اولاً تو اس مرنے والے کو بددعا دی اللہم العنہ پھر وہ پڑوسی اس مرنے والے کے گھر گیا اور اس کو

جاکر دیکھا کہ اس نے خودکشی کی ہے تیر کے دھار دار حصہ سے[1]، اس کے بعد وہ پڑوسی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں گیا اور آپ کو اس کے ہلاک ہو جانے کی خبر دی، اور آپ کے سوال پر اس نے عرض کیا کہ میں نے خود دیکھا ہے اس کی خودکشی کو، آپ نے تاکیداً اس سے پھر دریافت کیا کہ کیا تو نے ایسا دیکھا ہے اس نے کہا ہاں، اس پر آپ نے فرمایا ایسی صورت میں اس کی نماز نہیں پڑھوں گا۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی، وابن ماجہ مختصرا بمعناہ۔

## باب الصلاۃ علی من قتلتہ الحدود

یعنی جو شخص حد شرعی میں مارا جائے اس کی نماز جنازہ ہوگی یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک ہوگی اور زہری کے نزدیک مرجوم کی نماز نہیں پڑھی جائے گی اور قصاص کی صورت میں پڑھی جائے گی، اور امام مالک واحمد سے یہ مروی ہے کہ امام خود نماز نہ پڑھے اس کی، البتہ حنفیہ کا مذہب قطاع الطریق اور بغاۃ کے بارے میں یہ ہے کہ ان کی نماز جنازہ مطلقا نہ پڑھی جائے۔

عن ابی برزۃ الاسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لم یصل علی ماعز بن مالک ولم ینہ عن الصلاۃ علیہ۔

ماعز بن مالک الاسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ جن کے رجم کا قصہ مشہور ہے ان کی نماز جنازہ کے بارے میں روایات مختلف ہیں، بعض میں اثبات ہے بعض میں نفی، نفی تو حدیث الباب میں ہے اور بخاری کی ایک روایت میں ہے بروایت جابر: فقال لہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خیرا وصلی علیہ" قال البخاری: لم یقل یونس وابن جریج عن الزہری "فصلی علیہ" اور مسلم کی روایت میں ہے۔ "فما استغفر لہ ولا سبّہ"۔ اور اسی کی ایک روایت میں ہے "قال استغفروا لماعز بن مالک فقالوا غفر اللہ لماعز بن مالک، حافظ نے فتح الباری میں جمع بین الروایتین اس طرح کیا ہے کہ آپ نے پہلے دن ان پر نماز نہیں پڑھی اور دوسرے دن پڑھی جیسا کہ سنن ابی قرہ میں ہے، اس میں ہے فقیل یارسول اللہ اتصلی علیہ؟ قال: لا، قال فلما کان من الغد قال صلوا علی صاحبکم فصلی علیہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم والناس وقیل المراد بالصلاۃ الدعاء۔

فائدہ:- ماعز بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر نماز پڑھنے کے بارے میں تو روایات مختلف ہیں، لیکن امرأۃ غامدیۃ، جہنیہ جس پر مستقل باب کتاب الحدود میں آئے گا، اس پر نماز پڑھنے کے بارے میں سب روایات متفق ہیں کہ آپ نے ان پر نماز جنازہ پڑھی اس فرق کی وجہ کیا ہے؟ اس پر امام طحاوی نے مشکل الآثار میں اس طرح تحریر فرمایا ہے کہ امرأۃ جہنیہ اپنے اوپر حد جاری کرانے کے قصد سے آئی تھی، ان کی روایت میں تصریح ہے کہ مجھے اپنے اوپر حد جاری

---

[1] یہ ترجمہ مِشقص کا ہے جس کو پیکان بھی کہتے ہیں، تیر کی نوک۔

گرانی ہے اس گناہ کی وجہ سے، بخلاف حضرت ماعز رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کہ انکے بارے میں یہ آتا ہے کہ ان سے جب اس گناہ کا صدور ہوا اور انہوں نے اس کا ذکر اپنے بعض لوگوں سے کیا تو انہوں نے یہ مشورہ دیا کہ تم اس بات کا ذکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے جاکر کرو، پس وہ آپ کی خدمت میں اس نیت سے گئے تھے کہ شاید حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم توبہ واستغفار کا طریقہ بتلادیں گے، لیکن جب باقاعدہ ان کے اقرار کی وجہ سے زنا کا ثبوت شرعی ہوگیا اور آپ نے رجم کا فیصلہ فرمادیا اور اس پر عمل درآمد شروع ہوگیا تو وہ کہنے لگے غرّتنی قومی، کہ مجھے مشورہ دینے والوں نے غلط مشورہ دیا وغیرہ وغیرہ، امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اس صورت میں ان کی توبہ کا تحقق نہیں ہوا، یہی سبب ہوا دونوں کے بارے میں اختلاف روایت کا۔

# باب الصّلاة على الطفل

نومولود کی نماز جنازہ کس صورت میں پڑھی جاتی ہے اور کس میں نہیں یہ مسئلہ بالتفصیل مع اختلاف ائمہ اس سے قبل "باب المشی امام الجنازۃ" میں "السقط یصلیٰ علیہ" کے تحت گذر چکا۔

## آپؐ نے اپنے صاحبزادے ابراہیم کی نماز پڑھی یا نہیں؟

اس باب میں تو مصنف نے صرف ایک ہی مضمون کی حدیث ذکر کی ہے یعنی حضرت ابراہیم آپؐ کے صاحبزادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر نماز پڑھنے اور نہ پڑھنے کے بارے میں۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت مات ابراھیم ابن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وھو ابن ثمانیۃ عشر شہرا فلم یصل علیہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

اس کے بعد مصنف نے دو روایتیں اور ذکر کیں: سمعت البھی قال: لما مات ابراھیم ابن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صلی علیہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی المقاعد، اور دوسری روایت یہ: عن عطاء ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صلی علی ابنہ ابراھیم وھو ابن سبعین لیلۃ، ان روایات میں باب کی حدیث اول یعنی حدیث عائشہ جو کہ موصولاً ہے اس میں نماز کی نفی ہے کہ آپ نے اپنے صاحبزادہ پر نماز نہیں پڑھی اور بعد کی دو روایتیں یعنی مرسل بہی اور مرسل عطاء ان دونوں میں صلاۃ کا اثبات ہے کہ آپ نے ان پر نماز پڑھی، علامہ زیلعی نے "نصب الرایہ" میں اثبات صلاۃ کے بارے میں متعدد احادیث مسندہ ومرسلہ بیان کی ہیں، وہ فرماتے ہیں: فیہ احادیث مسندۃ واحادیث مرسلۃ، فالمسندۃ عن ابن عباس، والبراء بن عازب وانس والخدری، اس کے بعد ان میں سے ہر ایک کو بسندہ ذکر کیا، چنانچہ ابن عباس کی روایت کو ابن ماجہ سے، اور حدیث البراء کو مسند احمد اور بیہقی سے، اور حدیث انس کو مسند ابویعلی سے، اور حدیث ابوسعید خدری کو مسند بزار سے، اور روایات مرسلہ

کے ذیل میں شروع میں یہ ابوداؤد کی دو مرسل روایتیں ذکر کی ہیں اور پھر آگے لکھا ہے: ورواهما البيهقي وقال هذه الآثار مرسلة وهي تشد الموصول، وروايات الاثبات اولى من روايات الترك، اس کے علاوہ اور بھی روایات مرسلہ انہوں نے ذکر کی ہیں، اس کے بعد احادیث الترک میں ابوداؤد کی حدیث عائشہ ذکر کی ہے اور پھر فرماتے ہیں کہ وذکر الخطابی مرسل عطاء وقال هذا اولى الامرين وان كان حديث عائشة احسن ايضاً اھ امام بیہقی، خطابی اور امام زیلعی ان حضرات کا میلان ترجیح اثبات کی طرف ہے، اس کے بعد علامہ زیلعی فرماتے ہیں کہ جو لوگ ترک صلاۃ کو تسلیم کرتے ہیں انہوں نے اس کی بعض علل ضعیفہ بیان کی ہیں ایک یہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس روز صلوۃ الکسوف میں مشغول تھے، اور ایک یہ کہ وہ بُنُوّۃ نبی (نبی کا صاحبزادہ ہونا) کی فضیلت کی وجہ سے نماز سے مستغنی تھے جس طرح شہداء فضیلت شہادۃ کی وجہ سے مستغنی ہوتے ہیں، اور تیسرے یہ کہ نبی، نبی پر نماز نہیں پڑھتا چونکہ ان کے بارے میں یہ آیا ہے " لو عاش لكان نبيا "، اور یہ کہ مراد یہ ہے کہ انہ لم یصل علیہ بنفسه وصلى عليه غيره واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب (زیلعی صہ ٢٨)

**حضرت ابراہیم کی مدۃ العمر میں اختلاف روایات**

دوسری بات احادیث الباب میں حضرت ابراہیم کی مدۃ العمر کے بارے میں ہے پہلی حدیث میں اٹھارہ ماہ ہے اور دوسری حدیث میں سبعين ليلة، یعنی تقریباً سوا دو ماہ، اس میں پہلی روایت صحیح ہے اور ایک قول اس میں سولہ ماہ کا بھی ہے اور وہ اس لئے کہ ان کی پیدائش ذی الحجہ ۸ھ میں ہے اور وفات ١٠ ربیع الاول ١٠ھ میں، اس صورت میں ماہ ولادت ووفات دونوں کو مستقل شمار کرنے کی صورت میں پورے سولہ ماہ بن جاتے ہیں، وقدمر فی کتاب الصلاۃ فی باب صلاۃ الکسوف۔

## باب الصلاة على الجنازة في المسجد

یہ شافعیہ حنابلہ کے نزدیک جائز ہے بلا کراہت، اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک مسجد جماعت میں مکروہ ہے تحریماً، وقیل تنزیہاً۔

عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت والله ما صلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم على سهيل ابن البيضاء الا في المسجد۔ اور اس کے بعد کی روایت میں ہے۔ على ابني بيضاء في المسجد۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرمارہی ہیں واللہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے سہیل بن بیضاء اور اسکے بھائی کی نماز جنازہ مسجد ہی میں پڑھی تھی۔

یہ روایت یہاں مختصر ہے اور صحیح مسلم میں مفصلاً ہے وہ یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی نماز جنازہ کے بارے میں یوں فرمایا کہ اس کو مسجد میں لے آئیں تاکہ وہ بھی ان پر نماز پڑھ سکیں، لوگوں کو اس پر اشکال ہوا، اس پر انہوں نے فرمایا، ما اسرع ما نسی الناس، ما صلی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم علی سہیل ابن البیضاء الا فی المسجد۔

شافعیہ حنابلہ کا استدلال باب کی اس پہلی حدیث سے ہے، اور حنفیہ مالکیہ کی دلیل باب کی دوسری حدیث ہے عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلاشئ لہ۔

شافعیہ وغیرہ نے اس کے دو جواب دیئے اول یہ کہ وہ ضعیف ہے تفرد بہ صالح مولی التوأمۃ، دوسرا یہ کہ ایک روایت میں فلاشئ علیہ ہے، لیکن اگر اس حدیث کا ضعف تسلیم بھی کرلیا جائے تب بھی حدیث عائشہ جو کہ صحیح مسلم کی حدیث ہے وہی کون سی شافعیہ کے موافق ہے بدو وجہ، اول یہ کہ روایت میں ہے: فانکر الناس علیہا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عام طور سے صحابہ کے ذہنوں میں اس کی کراہت تھی، آخر وہ کیوں تھی، دوسرے اس لئے کہ حضرت عائشہ صلاۃ فی المسجد کے بارے میں جو نظیر پیش کر رہی ہیں وہ صرف ایک دو جنازہ کی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا یہ معمول نہیں تھا، خلاف معمول غالباً کسی عارض کی بنا پر یہ نماز مسجد میں پڑھی ممکن ہے اعتکاف وغیرہ کی حالت ہو یا زائد سے زائد بیان جواز جو کراہۃ کے منافی نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اوجز میں اس پر تفصیلی کلام حضرت شیخ نے کیا ہے اس کو نیچے حاشیہ میں دیکھئے[1]

سہیل ابن بیضاء میں، بیضا سہیل کی والدہ کا لقب ہے، اور نام اس کا دَعْد ہے اور سہیل کے باب کا نام وہب بن ربیعۃ القرشی ہے، قال النووی وکان سہیل قدیم الاسلام ہاجر الی الحبشۃ ثم عاد الی مکۃ ثم ہاجر الی المدینۃ وشہد بدراً وغیرہا

---

[1] قال ابن رشد وسبب الخلاف فی ذلک حدیث عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا الآتی عند مالک فی الموطا وحدیث ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلاشئ لہ، وحدیث عائشۃ ثابت وحدیث ابی ہریرۃ غیر ثابت او غیر متفق علی ثبوتہ لکن انکار الصحابۃ علی عائشۃ یدل علی اشتہار العمل بخلاف ذلک عندہم ویشہد لذلک بروزہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم للمصلی لصلاتہ علی النجاشی اھ قلت حدیث ابی ہریرۃ اخرجہ ابوداؤد والطحاوی وابن ماجہ وابن ابی شیبۃ، قال الحلبی رواہ ابوداؤد وابن ماجہ عن ابن ابی ذئب عن صالح مولی التوأمۃ، وصالح قال ابن معین ثقۃ لکنہ اختلط قبل موتہ فمن سمع منہ قبل ذلک ثبت حجۃ، وکلہم علی ان ابن ابی ذئب سمع منہ قبل الاختلاط اھ قلت وحدیث ابی ہریرۃ عند ابن ابی شیبۃ فیہ زیادۃ ولفظہ، قال وکان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا تضایق بہم المکان رجعوا ولم یصلوا! وبسط ابن الترکمانی فی الجوہر النقی ان صالحا انما تکلم فیہ لاختلاطہ، ولا اختلاف فی عدالتہ، وابن ابی ذئب سمع منہ قبل الاختلاط۔ الی آخر ما فی الاوجز ص۴۵۹، وفیہ ایضاً قال محمد فی موطاہ: موضع الجنازۃ بالمدینۃ خارج المسجد وہو الموضع الذی کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یصلی علی الجنازۃ فیہ، وقال الحافظ فی الفتح ان مصلی الجنائز بالمدینۃ کان لاصقاً بمسجد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من ناحیۃ جہۃ المشرق ودل حدیث ابن عمر علی انہ کان للجنازۃ مکان معد للصلاۃ علیہا فقد یستفاد منہ ان ما وقع من الصلاۃ علی بعض الجنائز فی المسجد کان لامر عارض اولبیان الجواز اھ

توفی ۹۵ھ، نیز امام نووی فرماتے ہیں کہ بنو بیضا تین ہیں سہل، سہیل اور صفوان اھ

## باب الدفن عند طلوع الشمس وغروبها

انه سمع عقبة عامر رضي الله تعالى عنه قال ثلاث ساعات کان رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم ینهانا ان نصلی فیهن او نقبر فیهن موتانا الخ۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان اوقات ثلاثہ میں نماز پڑھنے سے اور میت کو دفن کرنے سے منع فرمایا ہے طلوع شمس، عند الاستواء، وعند الغروب، اوقات منہیہ مکروہہ کا بیان کتاب الصلاۃ باب الصلاۃ بعد العصر میں الدر المنضود جلد ثانی ص۵۲۳ پر بالتفصیل گذر چکا۔

**اوقات منہیہ میں صلوٰۃ جنازہ میں مذاہب اربعہ** صلاۃ جنازہ کے بارے میں وہاں یہ گذرا ہے کہ بعد العصر اور بعد الفجر تو بالاجماع جائز ہے، اور ان اوقات ثلاثہ مذکورہ فی الحدیث کے بارے میں —— حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر جنازہ خاص ان ہی اوقات میں پہنچا ہے تب تو ان اوقات میں پڑھنا جائز ہے بلکہ افضل ہے اور تاخیر نہ کی جائے، کما فی الطحطاوی علی المراقی، ورنہ نہیں، اور امام شافعی کے نزدیک ان تینوں اوقات میں بلا کراہت جائز ہے اس لئے کہ نماز جنازہ ذات السبب ہے اور نوافل ذوات السبب ان کے یہاں مطلقاً تمام اوقات میں جائز ہیں، اور امام احمد کے نزدیک ان تینوں اوقات میں ناجائز ہے اور امام مالک کے نزدیک ان تین میں سے دو میں ناجائز ہے اور عند الاستواء جائز ہے اس لئے کہ یہ وقت ان کے یہاں اوقات منہیہ میں سے نہیں ہے۔

**اوقات منہیہ میں دفن میت میں اختلاف ائمہ** دوسرا جزء اس حدیث کا دفن فی ہذہ الاوقات ہے، اس کے بارے میں یہ ہے کہ دفن عند الجمہور ان اوقات میں مکروہ نہیں یہی حنفیہ ومالکیہ کا مذہب ہے، البتہ امام احمد کے یہاں مکروہ ہے کما فی المغنی والروض المربع، اور امام شافعی کا مسلک امام خطابی نے یہ لکھا ہے: وکان الشافعی یری الصلاۃ علی الجنائز ای ساعۃ شاء من لیل او نہار، وکذلک الدفن ای وقت کان من لیل او نہار، یعنی امام شافعی کے نزدیک صلاۃ اور دفن دونوں کا حکم یکساں ہے یعنی مطلقاً جواز فی جمیع الاوقات، لہٰذا خلاصہ یہ نکلا کہ دفن فی ہذہ الاوقات عند الجمہور ومنہم الائمۃ الثلاثۃ الحنفیۃ والمالکیۃ والشافعیۃ جائز ہے اور ائمہ میں سے صرف امام احمد کے یہاں مکروہ ہے، لہٰذا یہ حدیث حنابلہ کے نزدیک تو اپنے ظاہر پر رہی چنانچہ امام ابوداؤد چونکہ حنبلی ہیں انہوں نے اس حدیث کو ظاہر پر رکھ کر باب الدفن قائم کیا، اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک مؤول ہے کہ دفن سے مراد صلاۃ علی الجنازہ ہے، اور شافعیہ کے ہر حال میں خلاف ہے کیونکہ ان کے یہاں دونوں جائز ہیں ان کے نزدیک اس کو صلاۃ جنازہ پر محمول کرنا مفید نہیں اسی لئے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور راہ اختیار کی وہ یہ کہ قبر

سے مراد تو دفن ہی ہے، لیکن مطلق دفن مراد نہیں بلکہ تعمد الدفن فی ہذہ الاوقات یعنی قصداً تاخیر کرکے ان اوقات میں پڑھنا، کما صرح ھو بہ فی شرح مسلم فی شرح ہذا الحدیث، لیکن امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو صلاۃ پر محمول کرتے ہوئے ترجمہ قائم کیا، ماجاء فی کراھیۃ صلاۃ الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبہا، امام ترمذی کے بارے میں مشہور تو یہی ہے کہ وہ شافعی المسلک ہیں لیکن ان کے اس ترجمہ سے مسلک شافعیہ کی تو کوئی موافقت ہو نہیں رہی ہے، ہاں جمہور کی تاویل یہی ہے۔ والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب اذا حضر جنائز رجال ونساء من یقدم

یعنی اگر مردوں اور عورتوں دونوں کے جنائز ایک وقت میں جمع ہو جائیں تو کس کو مقدم کیا جائے گا یعنی امام کے قریب؟

حدثنی عمار مولی الحارث بن نوفل انہ شہد جنازۃ ام کلثوم وابنہا فجعل الغلام ممایلی الامام فانکرت ذلک الخ۔ یعنی ام کلثوم بنت علی، زوجۂ عمر رضی اللہ تعالی عنہم۔ اور ان کا بیٹا زید بن عمر ان دونوں کا جنازہ لایا گیا اور زید کے جنازہ کو امام کے قریب رکھا گیا، عمار کہتے ہیں میں نے اس پر اشکال کیا، اس وقت جماعت میں حضرت ابن عباسؓ، ابو سعید خدری اور ابو قتادہ اور ابوہریرہ۔ رضی اللہ تعالی عنہم، بھی موجود تھے فقالوا ھذہ السنۃ یعنی ان سب نے فرمایا کہ مسنون طریقہ یہی ہے، فی الاوجز: وعلی ہذا اکثر العلماء وقول الصحابی: ھی السنۃ۔ لہ حکم الرفع، وقال الحسن وسالم والقاسم النساء ممایلی الامام والرجال ممایلی القبلۃ، قالہ الزرقانی، یعنی ان حضرات کے نزدیک ترتیب بالعکس ہے کہ عورت کے جنازہ کو امام کے قریب اور مرد کے جنازہ کو قبلہ کے قریب کیا جائے اور ابن رشد نے اس میں ایک تیسرا قول بھی لکھا ہے وہ یہ کہ دونوں کی نماز علیحدہ علیحدہ پڑھی جائے، مردوں کی الگ، عورتوں کی الگ۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب این یقوم الامام من المیت اذا صلی علیہ

یعنی امام کو جنازہ کے کس حصہ کے مقابل کھڑا ہونا چاہیئے۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** اس میں مذاہب ائمہ یہ ہیں کہ اگر مرد کا جنازہ ہے تو جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عند صدرہ، اور امام مالک کے نزدیک عند وسطہ، اور اگر جنازہ عورت کا ہے تو اس میں حنفیہ کا مسلک وہی ہے جو مرد کے حق میں ہے یعنی عند صدرہا اور باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس طرح ہے، عند الشافعی حیال عجیزتہا، وعند احمد عند وسطہا، وعند مالک حیال منکبیہا۔

عن نافع ابی غالب قال کنت فی سکۃ المربد فمرت جنازۃ معہا ناس کثیر، قالوا جنازۃ عبد اللہ بن عمیر سکۃ المربد بصرہ میں ایک جگہ کا نام ہے، ویسے مربد بکری اور اونٹ کے باڑے کو کہتے ہیں، ابو غالب کہتے ہیں کہ میں

سکۃ المربد میں تھا تو میرے سامنے ایک جنازہ گذرا جس کے ساتھ بڑا مجمع تھا لوگ کہتے تھے کہ یہ عبداللہ بن عمیر کا جنازہ ہے تو میں بھی اس کے ساتھ چلنے لگا، اچانک میری نظر ایک ایسے شخص پر پڑی جس نے باریک سی چادر اوڑھ رکھی تھی جو ایک ترکی گھوڑی پر سوار تھا، جس نے اپنے سر پر ایک کپڑا ڈال رکھا تھا دھوپ سے بچنے کیلئے، تو میں نے پوچھا کہ یہ چودھری صاحب کون ہیں، لوگوں نے کہا کہ یہ انس بن مالک ہیں پس جب جنازہ رکھا گیا تو حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس پر نماز پڑھانے کیلئے اس کے قریب کھڑے ہوئے جس میں انہوں نے چار تکبیرات کہیں، نماز سے فارغ ہو کر جب وہ بیٹھنے لگے تو لوگوں نے عرض کیا کہ یہ ایک انصاری عورت کا جنازہ ہے اس پر بھی نماز پڑھ دیجئے وعلیہا نعش اخضر جس پر سبز رنگ کا گہوارہ تھا فقام عند عجیزتہا لوگوں نے پوچھا کیا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اسی طرح نماز جنازہ پڑھاتے تھے؟ یعنی چار تکبیریں اور مرد کے جنازہ میں سر کے قریب اور عورت کے جنازہ میں، سرین کے قریب؟ تو انہوں نے جواب دیا ہاں ایسے ہی پڑھاتے تھے۔ اس کے بعد پھر روایت میں حضرت انس نے غزوہ حنین کا ایک خاص واقعہ سنایا جس میں یہ ہے کہ غزوہ حنین میں شروع میں مسلمان بھاگ پڑے تھے اور کفار میں ایک شخص ایسا تھا جس نے بہت ہی مسلمانوں میں خونریزی کر رکھی تھی جس کے بارے میں ایک صحابی نے یہ نذر مان لی کہ اگر ہم نے اس کافر پر قابو پالیا تو میں اس کی گردن اڑاؤں گا، پھر جب آخر میں مسلمانوں کو فتح ہوئی اور ان کافروں کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس لایا جارہا تھا بیعت علی الاسلام کے لئے تو ان میں یہ کافر بھی آپ کے پاس آیا اور آکر آپ کے ہاتھ پر بیعت ہونے کا ارادہ کیا مگر آپ قصداً اس کی بیعت سے رکے رہے تاکہ وہ صحابی اپنی نذر پوری کرلیں، مگر وہ صحابی اس انتظار میں رہے کہ آپ ان کو اس کے قتل کا حکم فرمائیں، اور بغیر آپ کی اجازت کے اس کو قتل کرنے کی ان کو ہمت نہ ہوئی، اس میں کچھ وقفہ بھی ہو گیا جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے دیکھا کہ وہ صحابی ویسے ہی کھڑے ہیں اپنی نذر پوری نہیں کر رہے ہیں تو آپ نے اس کو بیعت فرماکر اسلام میں داخل فرمالیا، اس پر وہ صحابی عرض کرنے لگے یارسول اللہ میری نذر کا کیا ہوگا، آپ نے فرمایا کہ میں نے اپنا ہاتھ اسی لئے تو روکا تھا بیعت سے تاکہ تو اپنی نذر پوری کرلے، تو انہوں نے عرض کیا یارسول اللہ آپ نے میری طرف آنکھ سے اشارہ کیوں نہ فرمادیا، تو آپ نے فرمایا کہ نبی اپنی آنکھ سے اس قسم کا اشارہ نہیں کیا کرتا جس میں ظاہر اور باطن کی مطابقت نہ ہو۔

اس قسم کا واقعہ کتاب الجہاد "باب قتل الاسیر ولا یعرض علیہ الاسلام" میں عبداللہ بن ابی سرح سے متعلق گذر چکا ہے وہاں پر حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد گذرا ہے انہ لا ینبغی لنبی ان تکون لہ خائنۃ الاعین — اور یہاں پر روایت کے الفاظ یہ ہیں انہ لیس لنبی ان یومض۔

اس پر ایک سوال اور جواب بھی وہاں گذر چکا۔ یہاں آگے روایت میں ہے: ابو غالب کہتے ہیں کہ میں نے لوگوں سے دریافت کیا حضرت انس کے اس عمل کے بارے میں۔ یعنی عورت کے جنازہ میں اس کے سرین کے قریب کھڑا ہونا۔ تو انہوں نے یہ بیان کیا کہ انہوں نے ایسا اس لئے کیا کہ اس زمانہ میں عورتوں کے جنازوں پر گہوارے نہیں ہوا

کرتے تھے اس لئے امام اس کے سرین کے قریب کھڑا ہو جایا کرتا تھا پردہ کے لئے۔ اس پر حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے جنازہ میں امام کا قیام حیال عجیز تھا خلاف اصل اور عارض کیوجہ سے ہے، اور اصل محل اس کا صدر ہی ہے، لیکن چونکہ صدر اور رأس دونوں قریب قریب ہیں تو ہو سکتا ہے دور سے دیکھنے والا یہ سمجھا ہو کہ سر کے قریب کھڑے ہوں اس لئے اس نے عند رأسہ کہدیا، لیکن —— لوگوں کے اس جواب پر یہ اشکال ہے کہ یہاں پر تو روایت میں تصریح ہے گہوارہ ہونے کی (وعلیہا نعش اخضر)، تو اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ اصل بات تو وہی ہے جو لوگوں نے بیان کی لیکن حضرت انسؓ چونکہ مطلقًا قیام حیال عجیز تہا کے قائل تھے اس لئے انہوں نے باوجود گہوارہ کے ایسا کیا۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

عن سمرۃ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ....... فقام علیہا للصلوٰۃ وسطہا۔

ہمارے استاد مولانا امیر احمد کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے تھے کہ یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں اس لئے کہ سینہ بھی وسط ہی ہے اس لحاظ سے کہ سینہ کے نیچے بھی دو عضو ہیں بطن اور رکبتین (ٹانگیں) اور اوپر بھی دو عضو ہیں سر اور منکبین، اور اگر کوئی پیمائش کے اعتبار سے اشکال کرنے لگے تو ہم کہیں گے کہ دونوں ہاتھوں کو سر کی جانب اٹھا کر پھیلا دیا جائے پھر پیمائش میں بھی برابری ہو جائے گی۔ یہ جواب تو بس ایک لطیفہ ہی ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب التکبیر علی الجنازۃ

نماز جنازہ میں عدد تکبیرات میں روایات مختلف ہیں، قاضی عیاض فرماتے ہیں: صحابہ کے آثار اس میں تین سے لیکر نو تک ہیں، لیکن بعد میں چار کے عدد پر فقہاء اور اہل فتویٰ کا اجماع منعقد ہو گیا احادیث صحیحہ کی بنا پر، اور میرے علم میں نہیں کہ کسی فقیہ کے نزدیک اس میں پانچ تکبیرات ہوں سوائے ابن ابی لیلیٰ کے (بذل) حدیث الباب میں صلاۃ علی القبر کا ذکر ہے، صلاۃ علی القبر پر آئندہ مستقل ایک باب آرہا ہے۔

---

عن ابن ابی لیلیٰ قال کان زید یعنی ابن ارقم یکبر علی جنائزنا اربعًا، وانہ کبر علی جنازۃ خمسًا الخ

ابن ابی لیلیٰ جن کا مسلک اوپر قاضی عیاض کے کلام میں گذرا اس کا ماخذ یہی روایت ہوگی، اور اوپر یہ گذر ہی چکا کہ اس میں اختلاف شروع میں رہا ہے بعد میں چار تکبیرات پر اجماع ہو گیا تھا۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب مایقرأ علی الجنازة

صليت مع ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما علی جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب، فقال انها من السنة۔

نماز جنازہ میں حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک قراءة فاتحہ نہیں ہے، امام شافعی واحمد کے نزدیک ہے، ہمارے فقہاء فرماتے ہیں: والآثار فی عدمہا اکثر، یعنی بہ نسبت ثبوت کے نفی قرارت میں آثار زیادہ ہیں، حنفیہ کے نزدیک سورہ فاتحہ بہ نیت ثناء پڑھی جاسکتی ہے بہ نیت قرارت نہیں۔

صلاة جنازہ کے ارکان ائمہ اربعہ کے نزدیک کیا کیا ہیں اس کی تفصیل اوجز میں مذکور ہے، حنفیہ کا مذہب اس میں یہ لکھا ہے کہ ان کے نزدیک صرف دو رکن ہیں تکبیرات اربعہ اور قیام، لہذا قاعدًا بلا عذر جائز نہیں صرف تکبیر اولی میں رفع یدین کیا جائے اور ثناء پڑھی جائے، اور دوسری تکبیر کے بعد صلاة علی النبی پڑھا جائے اور تیسری کے بعد دعاء اور چوتھی تکبیر کے بعد سلام کذا فی الدر المختار، وقال ابن الہمام: اما ارکانہا فالذی یفہم من کلامہم انہا الدعاء والقیام والتکبیر۔ الی آخر مابسط، اور قرارت فاتحہ کو کتب شافعیہ وحنابلہ میں ارکان میں شمار کیا ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

# باب الدعاء للميّت

اذا صليتم على الميت فاخلصوا له الدعاء۔

حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرمارہے ہیں کہ جب تم کسی میت پر نماز پڑھو تو تم اس کے لئے اخلاص تام کیساتھ دعاء کرو۔ اب یہ کہ کیا دعاء پڑھی جائے ان کا ذکر آئندہ آنے والی روایات میں آرہا ہے،

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

شهدت مروان سأل أبا هريرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ کیف سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم يصلي على الجنازة؟ قال أمع الذي قلتُ؟ قال: نعم، قال. كلام كان بينهما قبل ذلك۔

علی بن شماخ کہتے ہیں کہ میں مروان امیر مدینہ کے پاس موجود تھا جبکہ اس نے سوال کیا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہ تم نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو نماز جنازہ میں کونسی دعاء پڑھتے ہوئے سنا؟ اس سوال کا جواب آگے آرہا ہے، لیکن جواب دینے سے پہلے حضرت ابوہریرہ نے اس سے فرمایا کہ کیا باوجود اس کے تو مجھ سے سوال کرتا ہے جو میں نے کہا تھا۔ اور ہوسکتا ہے یہ خطاب کا صیغہ ہو، یعنی باوجود اس کے جو تو نے کہا تھا، اس کی تشریح راوی یہ کررہا ہے کہ ان دونوں کے درمیان اس سے قبل کوئی بات پیش آئی تھی، یہ اس کی طرف اشارہ ہے تو حضرت ابوہریرہ

کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ جو بات میرے اور تیرے درمیان پیش آئی تھی اس کا تقاضا تو یہ تھا کہ تو مجھ سے سوال نہ کرتا، مروان نے جواب دیا کہ ہاں باوجود اس کے سوال کر رہا ہوں، جو ہونا تھا ہوا عند الاحتیاج تو رجوع کرنا ہی پڑتا ہے

## نماز جنازہ میں جو دعائیں وارد ہیں

آگے اس دعاء کا بیان ہے: اللهم انت ربها وانت خلقتها وانت هديتها للاسلام وانت قبضت روحها وانت اعلم بسرها وعلانيتها جئنا شفعاء فاغفرله۔ اور موطا کی روایت میں ہے ابو سعید مقبری نے حضرت ابوہریرہ سے سوال کیا کہ آپ نماز جنازہ کیسے پڑھتے ہیں انہوں نے کہا کہ میں جنازہ کے ساتھ اس کے گھر سے چلتا ہوں پھر جب وہ سامنے رکھدیا جاتا ہے تو تکبیر اولیٰ کے بعد اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کرتا ہوں اور دوسری تکبیر کے بعد اللہ تعالیٰ کے نبی پر صلاۃ وسلام اور تیسری تکبیر کے بعد یہ پڑھتا ہوں اللّٰهم عبدك وابن عبدك وابنُ امتك كان يشهد ان لا اله الا انت وان محمداً عبدك ورسولك، وانت اعلم به، اللّٰهم ان كان محسناً فزد في احسانه وان كان مسيئاً فتجاوز عن سيئاته، اللّٰهم لا تحرمنا اجره ولا تفتنا بعده، اس دعاء کے بارے میں اوجز میں لکھا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک اس دعاء ابوہریرہ کو پڑھنا مستحب ہے جیسا کہ انکی کتابوں میں تصریح ہے اھ اور حنفیہ کی کتابوں میں جو دعاء مذکور ہے وہ آئندہ روایت میں قدرے تفاوت سے آرہی ہے، وفی الاوجز ص۴۵ وروی هذا الدعاء (یعنی جو کتب حنفیہ میں ہے) عن ابی ہریرۃ مرفوعا عند احمد والترمذی وابی داؤد وابن حبان والبیہقی اھ اور شرح اقناع ص۱۸۹ میں لکھا ہے کہ کامل دعاء یہ ہے ـــــ اور پھر اس کی ابتداء انہوں نے اسی دعاء سے کی جو حنفیہ کی کتابوں میں ہے۔ اس کے بعد کچھ اور دعائیں ہیں جو اسی دعاء کے ساتھ شامل کر کے ان کے یہاں پڑھی جاتی ہیں، اور صحیح مسلم ص۳۱ میں عوف بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو ایک نماز جنازہ میں یہ دعاء پڑھتے ہوئے سنا اللّٰهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه واكرم نزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما نقيت الثوب الابيض من الدنس، وابدله داراً خيراً من داره واهلاً خيراً من اهله وزوجاً خيراً من زوجه، وادخله الجنة واعذه من عذاب القبر ومن عذاب النار، آگے وہ فرماتے ہیں کہ یہ دعاء سن کر میں یہ تمنا کرنے لگا کہ کاش یہ جنازہ میرا ہوتا، اور حنابلہ کے نزدیک جیسا کہ ان کی کتابوں میں لکھا ہے یہ دعاء ہے: اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وانثانا انك تعلم منقلبنا ومثوانا وانت على كل شئ قدير، اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام والسنة ومن توفيته فتوفه عليهما اللهم اغفرله وارحمه ـــــ اور اس کے ساتھ وہ دعاء جو صحیح مسلم سے گذری۔ (العدہ شرح العمدہ ص۱۱۸)

---

عن ابی هريرة رضی الله تعالیٰ عنه قال صلی رسول الله صلی الله تعالیٰ عليه وآله وسلم علی جنازة فقال

---

اللهم اغفر لحينا وميتنا وصغيرنا وكبيرنا الخ وفی آخره اللهم لا تحرمنا اجره ولا تضلنا بعده۔

حديث شماخ اخرجه النسائی فی اليوم والليلة، وحديث ابی سلمة اخرجه الترمذی والنسائی، قاله المنذری۔

عن واثلة بن الاسقع رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم علی رجل من المسلمین، فسمعتہ یقول: اللھم ان فلان ابن فلان فی ذمتك وحبل جوارك فقه من فتنة القبر وعذاب النار وانت اهل الوفاء والحق اللھم فاغفرله وارحمه انك انت الغفور الرحیم۔

اخرجه ابن ماجه، قاله المنذری۔

## باب الصلاة علی القبر

**اس مسئلہ میں مذاہب ائمہ** صلاۃ علی القبر کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے مالکیہ کے نزدیک علی المشہور ناجائز ہے اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے کما فی الشروح۔

ففی الاوجز عن الزرقانی: واما الصلاۃ علی القبر فقال بمشروعیة الجمہور منہم الشافعی واحمد وابن وہب، ومالک فی روایة شاذة، والمشہور عنہ منعہ، وبہ قال ابو حنیفة والنخعی وجماعة، وعنہم ان دفن قبل الصلاۃ شرع والافلا اھ وقال الأبی فی الاکمال: مشہور قول مالک المنع، والشاذ جوازھا فیمن دفن بغیر صلاۃ اھ امام مالک کا جو قول شاذ ہے وہی حنفیہ کا مذہب ہے ففی الہدایة ان دفن المیت ولم یُصلَّ علیہ صلی علی قبرہ لان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صلی علی قبر امرأة من الانصار، ویصلی علیہ قبل ان یتفسخ، والمعتبر فی معرفة ذلک اکبر الرأی ھو الصحیح، لاختلاف الحال والزمان والمکان، وفی ہامشہ احتراز عما روی فی الامالی عن ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ. انہ یصلی علی المیت فی القبر الی ثلاثة ایام اھ گویا مالکیہ کا مشہور قول تو یہ ہوا کہ مطلقاً ناجائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک صلاۃ علی القبر اس صورت میں جائز ہے جبکہ میت کو بغیر صلاۃ کے دفن کردیا گیا ہو، اب یہ کہ کب تک پڑھی جا سکتی ہے اس میں ایک روایت یہ ہے کہ تین دن تک، اور دوسرا قول جس کو صاحب ہدایہ نے اختیار کیا مالم ینتفخ ولم یتفسخ یعنی جبتک ظن غالب ہو کہ میت کا جسم پھولا پھٹا نہیں اسوقت تک پڑھ سکتے ہیں۔

جو لوگ مطلقاً جواز کے قائل ہیں ان کے یہاں بھی اسمیں اختلاف ہے کہ کب تک پڑھی جا سکتی ہے، امام احمد واسحٰق کے نزدیک الی شہر، اور شافعیہ کی اسمیں مختلف روایتیں ہیں، منہا کقول احمد، ومنہا الی ثلاثة ایام، ومنتہاہا مالم یبل جسدہ (اوجز)

عن ابی ہریرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان امرأة سوداء او رجلا کان یَقُمُّ المسجد ففقدہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم فسأل عنہ، فقیل مات، فقال الا آذنتمونی بہ، قال دُلّونی علی قبرہ فدلّوہ فصلی علیہ۔

**حدیث الباب میں اختلاف روایات** حاشیۂ بذل میں حضرت شیخ لکھتے ہیں قال الحافظ فی الفتح ص۱۷۱ ج۳ ان الشک من ثابت والصواب" امرأة"، اسمہا خرقاء وکنیتہا ام محجن الخ۔ وقال ایضا ص۱۸۵ ج۳ المذکور فی حدیث ابن عباس بلفظ مات انسان کان صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یعودہ وھو طلحة بن البراء رضی اللہ تعالیٰ عنہ ووھم من قال بالاول لتغایر القصتین وکذا قال العینی اھ اور موطا کی روایت میں ہے. من حدیث ابی امامة سہل بن حنیف ان مسکینة مرضت فاخبر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بمرضہا، فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

اذا ماتت فآذنونی بہا فخرج بجنازتہا لیلا فکرھوا ان یوقظوا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، فلما اصبح رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اُخبر بالذی کان من شانہا (بعد سؤالہ عنہا کما فی روایۃ ابن ابی شیبۃ) فقال الم آمرکم ان تؤذنونی بہا فقالوا یارسول اللہ کرھنا ان نخرجک لیلا ونوقظک الحدیث، قال ابن عبدالبر ھذا الحدیث روی من وجوہ کثیرۃ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کلہا ثابتۃ من حدیث ابی ہریرۃ وعامر بن ربیعۃ وابن عباس وانس رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ اھ وکتب الشیخ فی الاوجز: قولہ ان مسکینۃ وفی حدیث ابی ہریرۃ فی الصحیحین وغیرھما ان رجلا اسود او امرأۃ سوداء کان یقم المسجد الی آخر ما بسط۔

مضمون حدیث یہ ہے حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک عورت سیاہ رنگ، یا مرد (شک راوی ہے) جو مسجد میں جھاڑو لگایا کرتا تھا۔ قَمَّ یَقُمُّ مرادف ہے کَنَسَ یَکْنُسُ کے، قمامہ کہتے ہیں کُناسہ کو یعنی وہ کباڑ جو جھاڑو سے اکٹھا کیا گیا، ایک روز جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو نہ دیکھا تو اس کے بارے میں سوال فرمایا، تو لوگوں نے عرض کیا کہ اس کا تو رات انتقال ہو گیا تھا۔ یعنی دفنا دیا گیا۔ آپ نے فرمایا مجھے کیوں نہ خبر کی تم نے اس کی اور پھر فرمایا کہ مجھ کو اس کی قبر بتلاؤ کہ کہاں ہے، صحابہ نے آپ کو اس کی قبر کی خبر دی، آپ نے اس پر کھڑے ہو کر نماز پڑھی۔

اوپر یہ موطا کی روایت سے گذر چکا کہ آپ نے صحابہ سے یہ فرمایا تھا کہ اس کی موت کی خبر مجھے کرنا مگر صحابہ کرامؓ اسی خیال سے آپ کو اطلاع نہیں کی تاکہ رات میں آپ کو تکلیف نہ اٹھانی پڑے، بہرحال یہ حدیث حنفیہ مالکیہ کے خلاف ہے، اس حدیث پر مکمل کلام میری ایک تقریر میں اس طرح لکھا ہوا ہے، مفید ہونے کی وجہ سے اس کو نقل کیا جاتا ہے، اس میں لکھا ہے: شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک قبر پر نماز مطلقاً پڑھی جاسکتی ہے، اب یہ کہ کب تک؟ اس میں روایات مختلف ہیں، امام احمد کے نزدیک زائد سے زائد —— ایک ماہ تک، اور شافعیہ کے اس میں متعدد اقوال ہیں، منجملہ ان کے ایک تو یہی ہے، اور ایک قول ہے الی ثلاثۃ ایام، وقیل: مالم تبل الجثۃ، ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ اس پر اجماع ہے کہ مدت دراز گذرنے کے بعد نہیں پڑھی جائیگی لیکن ایک قول یہ بھی ہے یجوز الی الابد۔

## حنفیہ کی طرف سے حدیث الباب کی توجیہ

حنفیہ ومالکیہ کی طرف سے اس روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ آپ کی خصوصیت ہے اور جن صحابہ نے آپ کے ساتھ پڑھی انہوں نے تبعاً پڑھی، اور دلیل خصوصیت یہ ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں ایک زیادتی ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا: ان ھذہ القبور مملوءۃ ظلمۃ وان اللہ ینورھا بصلاتی علیہا، یعنی یہ قبور بالکل تاریک ہوتی ہیں اور بیشک اللہ تعالیٰ میری ان پر نماز کیوجہ سے ان کو روشن کر دیتا ہے، صحیح جواب یہی ہے، ویسے ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ چونکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

نے صحابہ کو اطلاع کرنے کا حکم فرمایا تھا اور انہوں نے اطلاع کی نہیں تو گویا وہ پہلی نماز صحیح نہیں ہوئی، اور ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے وعدہ کیا تھا سو یہ بمنزلہ نذر کے ہو گیا، یہ جواب اُبّی نے شرح مسلم میں دیا ہے، اول کو صحیح قرار دیا ہے، اور ایک جواب حنفیہ کی طرف سے بعض نے یہ بھی دیا ہے کہ عموم بلوی میں اخبار آحاد معتبر نہیں، نیز امام مالک نے جواب دیا کہ اس پر عمل اہل مدینہ نہیں، ابن الہمام نے کہا کہ یہ حدیث ہمارے خلاف ہے مگر یہ کہ یوں کہا جائے کہ اس کو بغیر نماز کے دفن کر دیا گیا ہوگا، لیکن یہ بات صحابہ کرام سے مستبعد ہے اھ من الاوجز۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب الصلاة على المسلم يموت في بلاد الشرك

اور امام ترمذی نے باب قائم کیا باب صلاۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم علی النجاشی، مصنف کا اشارہ بھی گو اسی طرف ہے لیکن وصف عام کے ساتھ تاکہ نجاشی کی خصوصیت نہ سمجھی جائے، گویا اس باب میں مصنف صلاۃ علی الغائب کا حکم بیان کر رہے ہیں، اس میں بھی وہی اختلاف ہے جو پہلے باب میں تھا، شافعیہ حنابلہ کے نزدیک یہ جائز ہے، حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک ناجائز، ابن تیمیہ کا مسلک اس میں یہ ہے کہ جس مسلم کا انتقال دارالحرب میں ہو اس کی غائبانہ نماز جنازہ دارالاسلام میں پڑھی جا سکتی ہے اور یہی قید وہ ہے جس کو مصنف نے ترجمۃ الباب میں ذکر کیا ہے، اور بعض علماء (ابن حبان) کے نزدیک یہ اس صورت میں ہے جبکہ میت جہۃ قبلہ میں ہو اور اگر بلد میّت قبلہ کی جانب نہ ہو تب جائز نہیں۔

عن ابی هريرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نعی للناس النجاشی فی الیوم الذی مات فیہ وخرج بهم الی المصلی فصف بهم وکبر اربع تکبیرات۔

نجاشی کا نام اصحمہ تھا، ویسے نجاشی لقب ہے ہر مَلِکِ حبشہ کا ان کی وفات ۹ھ میں ہوئی کما فی الخمیس والتلقیح وقال ابن الاثیر: اسلم فی عهد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم. وتوفی ببلادہ قبل فتح مکۃ اھ مختصراً عون، ان کا ذکر ہمارے یہاں کتاب الطہارت باب المسح علی الخفین میں گذر چکا ہے۔

حدیث الباب میں یہ ہے کہ جس روز نجاشی شاہ حبشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا انتقال ہوا اسی دن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے صحابہ کرام کو ان کے انتقال کی خبر دی، اور آپ صحابہ کرام کو لیکر مصلی کی طرف تشریف لے گئے اور صحابہ کرام کی باقاعدہ صف قائم کر کے نماز جنازہ آپ نے ادا فرمائی چار تکبیرات کے ساتھ۔

مصلی سے مراد حدیث میں مصلی عیدین نہیں ہے بلکہ وہ جگہ مراد ہے جو نماز جنازہ پڑھنے کے لئے معین تھی

بقیع الغرقد میں، یہ حدیث حنفیہ مالکیہ کے خلاف ہے جو صلاۃ علی الغائب کے قائل نہیں، مختصراً اس کے دو جواب ہیں (۱) یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خصوصیت ہے، چنانچہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام حجابات آپ کے سامنے سے ہٹا دیئے گئے تھے اور گویا جنازہ بالکل آپ کے سامنے تھا، اور ظاہر بات ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے علاوہ یہ چیز کسی اور کو حاصل نہیں ہوسکتی (۲) یا یہ کہا جائے کہ یہ حضرت نجاشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے نجاشی کے علاوہ کسی اور میت غائب پر نماز پڑھنا ثابت نہیں[1] والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابی بردۃ عن ابیہ قال امرنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان ننطلق الی ارض النجاشی، فذکر حدیثہ۔

ابوبردہ اپنے والد حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں حکم فرمایا تھا ہجرت الی الحبشہ کا یعنی مکہ مکرمہ سے۔ اس کے بعد ان کے والد نے ان سے اس ہجرت کی تفاصیل بیان کی ہوں گی جو مصنف کی غرض سے علیحدہ ہیں اسی لئے مصنف نے حدیث کو مختصر کرتے ہوئے فرمادیا "فذکر حدیثہ" ان نجاشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعات مسلمانوں کے ساتھ احسان اور حسن سلوک کے تاریخ کی کتابوں میں مشہور ہیں۔

حدیث الباب میں ان کے اسلام لانے کا ذکر ہے وہ یہ کہ انہوں نے کہا میں گواہی دیتا ہوں اس بات کی کہ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں اور یہ وہی نبی آخر الزماں ہیں جن کی بشارت عیسیٰ بن مریم علیہ السلام نے دی تھی، اور اسلام لانے کے وقت یہ بھی کہا۔ "ولولا ما انا فیہ من الملک لاتیتہ حتی احمل نعلیہ"، اس میں انہوں نے اپنے ترک ہجرت الی المدینہ کا عذر بیان کیا ہے کہ اگر جس ملک اور بادشاہت میں میں اس وقت ہوں اگر اس کے عوارض اور لوازم میں مبتلا نہ ہوتا تو میں ہجرت کرکے آپ کی خدمت میں مدینہ منورہ حاضر ہوتا یہاں تک کہ آپ کے نعلین شریفین کو اٹھاکر (سر پر رکھنے کی) سعادت حاصل کرتا، رضی اللہ تعالیٰ عنہ وارضاہ وجعل الجنۃ مثواہ۔

جو بادشاہ ہمارے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی اس طرح مدح سرائی کررہا ہو اور ان پر جان نثار ہورہا ہو ہمیں بھی اس سے محبت ہونی چاہیئے، اگرچہ آپ کو کسی بادشاہ یا مخلوق کی مدح اور منقبت کی حاجت نہیں اسلئے کہ آپ کے مدح خواں تو خود اللہ رب العالمین ہیں، صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وشرف وکرم ووقر وعظم۔

---

[1] کذا اتذکر من بعض الاساتذۃ لکن ذکر صاحب عون المعبود: روی انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صلی علی اربعۃ من الصحابۃ الاول النجاشی۔ وقصتہ فی الکتب الستۃ وغیرھا۔ والثانی معاویۃ بن معاویۃ المزنی والثالث والرابع زید بن حارثۃ وجعفر بن ابی طالب، ثم بسط الروایات فی ذلک۔ وفیہ بعد ذکر الروایات والکلام علیہا: والحاصل ان الامر کما قال الحافظ ابن عبدالبر والبیہقی والذھبی ان اسانید ھذہ الاحادیث لیست بالقویۃ لکن فیہ تفصیل وھو۔ الی آخر ما ذکر۔

# باب في جمع الموتى في قبر، والقبر يُعلم

اس باب میں مصنف نے جو حدیث ذکر کی اس کا مضمون یہ ہے کہ جب حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا انتقال ہوا جو کہ آپؐ کے رضاعی بھائی تھے، تو جب ان کو دفنا دیا گیا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک صحابی کو حکم فرمایا کہ کوئی بڑا سا پتھر اٹھا کر لائیں، وہ گئے لیکن ان سے اٹھ نہ سکا، اس پر آپ خود بہ نفس نفیس تشریف لے گئے اور آپ نے اپنی دونوں آستین چڑھا کر اس پتھر کو اٹھایا اور عثمان بن مظعون کی قبر کے سرہانے اسکو رکھدیا اور فرمایا کہ اس کو میں بطور علامت کے رکھ رہا ہوں، اور یہ بھی فرمایا: اور اسی کے قریب اپنے دوسرے اعزہ کو دفن کروں گا اس سے معلوم ہوا کہ قبر کے سرہانے نشانی کے طور پر کوئی پتھر وغیرہ رکھدینا مناسب ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ایک خاندان اور گھرانے کے لوگ اگر ایک ہی جگہ اور ایک ہی قبرستان میں دفنائے جائیں تو یہ بہتر ہے۔

ترجمۃ الباب میں دو جزء تھے، اعلام قبر یعنی قبر پر کوئی عَلَم اور نشان لگا دینا، اور دوسرا جزء جمع الموتی فی قبر ہے، حدیث الباب سے جزء ثانی تو ثابت ہو رہا ہے، جزء اول کے ثبوت میں اشکال ہے، مگر یہ کہ یوں کہا جائے کہ ترجمہ میں قبر سے مراد قبرستان اور مقبرہ ہے، چنانچہ بعض نسخوں میں اسی طرح ہے فلا اشکال حینئذ۔

# باب في الحفار يجد العظم هل يتنكب ذلك المكان؟

یعنی اگر گورکن کوئی قبر کھود رہا ہو اور پھر اس جگہ میں کسی میت کی ہڈی نکل آئے تو کیا اس جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ قبر کھودے؟

کسر عظم المیت ککسرہ حیًا۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میت کی ہڈی کو توڑنا ایسا ہی برا اور گناہ ہے جیسے زندہ کی ہڈی کو توڑنا۔

اس حدیث سے اتنا تو معلوم ہو رہا ہے کہ گورکن کو چاہیئے کہ اس ہڈی کو توڑے نہیں لیکن پورا ترجمۃ الباب اس حدیث سے ثابت نہیں ہو رہا ہے۔ لیکن اس حدیث کا جو سبب ہے یعنی جس موقعہ پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ حدیث بیان فرمائی تھی اس سے ترجمۃ الباب کا حکم معلوم ہو جاتا ہے، اور وہ روایت یہ ہے جس کو حضرت نے بذل میں۔ درجات مرقاۃ الصعود سے نقل کیا ہے وہ یہ کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک جنازہ کے ساتھ قبرستان گئے، جب ہم وہاں پہنچے تو قبر کھودی جا رہی تھی، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قبر کے کنارہ پر بیٹھ گئے، گورکن نے قبر کھودتے ہوئے ایک ہڈی نکال کر دکھلائی جس کو وہ توڑنے لگا آپ نے اس کو توڑنے سے منع فرمایا (ذکر ما فی حدیث الباب، اور نیز فرمایا آپ نے اس ہڈی کو

اسی قبر میں ایک طرف کو دبادے، اس سے ترجمۃ الباب کا حکم معلوم ہو گیا کہ دوسری جگہ قبر کھودنے کی ضرورت نہیں بلکہ وہیں اس ہڈی کو چھپا دیا جائے، لیکن احترام کے ساتھ توڑا پھوڑا نہ جائے۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی اللحد

اللحد لنا والشق لغیرنا۔ قبر کی دو قسمیں ہیں لحد اور شق، شق تو وہی جو ہمارے دیار میں رائج ہے یعنی سیدھی قبر اور لحد بغلی قبر یعنی زمین شق کرنے کے بعد قبلہ کی جانب میں ایک غار گڈھا سا اور کھودتے ہیں اور پھر میت کو اسمیں رکھتے ہیں، پیچھے کی طرف سے اس کو پاٹ دیتے ہیں، جہاں کی زمین سخت ہو وہاں یہ قبر بن سکتی ہے، جائز دونوں قسمیں ہیں، صحابہ کرام میں ایک صحابی لاحِد تھے یعنی لحد بناتے تھے --- ابو طلحہ انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ، اور ایک صحابی شقّاق تھے وہ شق بناتے تھے یعنی ابو عبیدۃ بن الجراح رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

لنا سے مراد مومنین اُمّتِ محمدیہ اور غیرنا سے مومنین امم سابقہ، اور مطلب یہ ہے کہ ہم لحد کو اختیار کرتے ہیں وہ ہمارے لئے اولیٰ ہے شق کے مقابلہ میں، اس صورت میں اس سے مقصود فضیلت لحد کو بیان کرنا ہے نہی عن الشق مقصود نہیں اس لئے کہ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ باوجود اپنی جلالت شان کے دین اور امانت میں یہ کام کرتے تھے، نیز اگر شق ممنوع ہوتی تو صحابہ کرام حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی قبر کے بارے میں یہ فیصلہ نہ فرماتے کہ لاحد اور شقاق ان دونوں میں سے جو پہلے آئے گا اسی کو اختیار کیا جائے گا، اور مسند احمد کی ایک روایت میں "اللحد لنا والشق لغیرنا من اھل الکتاب" ہے شیخ عبد الحق محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگر مراد لنا سے مسلمین اور لغیرنا سے یہود و نصاریٰ ہیں تب تو اس صورت میں لحد کی فضیلت بلکہ کراہیت شق پر اس حدیث کی دلالت ظاہر ہے اور اگر مراد لغیرنا سے امم سابقہ ہیں تو اس میں صرف اشارہ ہے افضلیت لحد کی طرف (عون) اور کہا گیا ہے کہ لنا میں ضمیر جمع سے مراد خود متکلم کی ذات ہے یعنی لی یعنی آپ اپنے بارے میں فرما رہے ہیں کہ میں اپنے لئے لحد کو پسند کرتا ہوں اور غیرنا سے مراد دوسرے لوگ، ففی الاوجز ص: قال الطیبی یمکن ان یکون علیہ الصلاۃ والسلام عنی بضمیر الجمع نفسہ ای اوثر لی اللحد وھو اخبار عن الکائن فیکون معجزۃ، قال السید ھذا التوجیہ بعید جدًا لقولہ علیہ السلام الشق لغیرنا، اور اس کے بعد ایک احتمال یہ لکھا ہے کہ لنا سے مراد معاشر الانبیاء یعنی اللحد لنا معاشر الانبیاء، والشق جائز لغیرنا اھ۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب کم یدخل القبر

یعنی میت کو قبر میں رکھنے کے لئے کے آدمی قبر میں اتریں۔

عن عامر قال غسّل رسول الله صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم علیؓ والفضل واسامۃ بن زید وھم ادخلوہ قبرہ، یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو غسل دینے والے یہ تین حضرات تھے علی، فضل بن عباس، اسامۃ بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ اور ان ہی نے آپ کو قبر میں اتارا تھا۔ اور آگے ایک روایت میں ہے کہ ان تینوں نے اپنے ساتھ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھی شامل کرلیا تھا۔ یعنی اصل تو یہ تین آدمی تھے جو گھر کے تھے اور ان ہی نے ضرورۃً حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو بھی شامل کرلیا تھا، قال علی انما یلی الرجل اھلہ، یعنی جب آپ کی تدفین سے یہ حضرات فارغ ہوئے تو چونکہ اور بڑے بڑے حضرات صحابۂ کرام جاں نثار کھڑے ہوئے تھے جو اس عمل میں شریک نہیں تھے یعنی غسل اور قبر کے اندر اتارتے میں تو اس لئے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بطور معذرت یہ جملہ فرمایا کہ میت کو اس کے گھر والے ہی دفنایا کرتے ہیں، مطلب تو ظاہر ہے کہ وہ یہ فرمانا چاہ رہے ہیں کہ اس کام کو کرنے والے ہم اس لئے نہیں ہیں کہ ہم اوروں سے افضل ہیں بلکہ وجہ یہ ہے جو انہوں نے فرمائی، دراصل یہ مقام، مقام تنافس تھا اور بڑے شرف کی چیز تھی جو اللہ تعالیٰ نے ان کو نصیب فرمائی اہل بیت میں سے ہونے کی وجہ سے۔

چار آدمیوں کا قبر کے اندر اترنا جو ہمارے یہاں رائج ہے یعنی شق اسمیں تو مشکل ہے لیکن لحد میں گنجائش ہوتی ہے

## باب کیف یدخل المیت قبرہ

یعنی میت کو قبر میں اتارنے کی کیفیت کیا ہونی چاہیئے؟ اس میں دو مذہب ہیں ایک وہ جس کو حنفیہ نے اختیار کیا، وہ یہ کہ میت کو قبر میں قبلہ کی جانب سے اتارا جائے یعنی سریرِ میّت کو قبر کی دائیں جانب اس کے عرض میں رکھا جائے اور پھر اس کے پورے جسم کو ایک ساتھ اس میں داخل کردیا جائے، دوسرا طریقہ یہ ہے جس کو شافعیہ اور حنابلہ نے اختیار کیا جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ میت کو قبر کے پائتانہ سے داخل کرنا اولیٰ ہے اس صورت میں سریرِ میت کو طولاً قبر کے نیچے کی طرف رکھا جائے گا اور پھر بتدریج اس کو قبر میں سر کی جانب سے داخل کیا جائے گا اور اس میں ایک تیسرا طریقہ ہے جو حضرت امام شافعی کا ایک قول ہے کہ میت کو قبر میں قبر کے سرہانے کی جانب سے داخل کیا جائے لہٰذا یہ تین قول ہوگئے، کذا فی العون عن سبل السلام، علامہ شوکانی وغیرہ نے حنفیہ کی دلیل میں یہ لکھا ہے کہ انہ ایسر کہ یہ طریقہ داخل کرنے کا زیادہ آسان ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ اتباع السنۃ اولی من الرای، لیکن صاحب سبل السلام نے کہا ہے کہ یہ بات نہیں قلت بل ورد بہ النص فانہ اخرج الترمذی من حدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ماھو نص فی ادخال المیت من قبل القبلۃ وانہ حدیث حسن فیستفاد من المجموع انہ فعل مخیر فیہ اھ حاشیہ ہدایہ میں حضرت مولانا محمد حسن سنبھلی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس تخییر کو امام مالک اور ظاہر یہ کا مذہب لکھا ہے، یعنی ان کے نزدیک اختیار ہے

اور دونوں برابر ہیں۔ یہ حدیث ابن عباس جس کی طرف صاحب السبل نے اشارہ کیا ہے وہ ہے جس کو امام ترمذی نے باب ماجاء فی الدفن باللیل میں ذکر فرمایا ہے: عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم دخل قبرا لیلاً فاسرج لہ سراج فاخذہ من قبل القبلۃ وقال رحمک اللہ ان کنت لأوّاهاً تلاءً للقرآن وکبر علیہ اربعا، قال ابو عیسیٰ حدیث ابن عباس حدیث حسن وقد ذہب بعض اہل العلم الی ہذا وقال یدخل المیت القبر من قبل القبلۃ، وقال بعضہم یُسل سلاً۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ خود حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو کس طرف سے داخل کیا گیا؟ سو اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں چنانچہ بیہقی میں ہے بروایت ابن عباس وابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما انہم ادخلوا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من قبل القبلۃ، لکن ضعفہ البیہقی، اور مسند شافعی میں ہے ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سل من قبل رأسہ، اور مراسیل ابی داؤد میں ہے عن النخعی انہ علیہ السلام ادخل من قبل القبلۃ ولم یُسل سلاً (زیلعی ص ۲۹۹)

وفی الہدایۃ: ویدخل المیت ممایلی القبلۃ خلافاً للشافعی فان عندہ یُسل سلاً، لما روی انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سُل سلاً ولنا ان جانب القبلۃ معظم فیستحب الادخال منہ، واضطربت الروایات فی ادخال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اھ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں جو ایک قول ہے سل کا اس کا ایک جواب ہمارے بعض علماء سے یہ منقول ہے کہ حجرہ شریفہ میں جس جگہ آپ کو دفنایا گیا اس میں قبلہ کی جانب قرب حائط کی وجہ سے گنجائش نہیں تھی کہ سر کو اس جانب رکھا جاتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، اس موضوع پر مولانا عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ایک مستقل تالیف ہے "کشف الستر عن ادخال المیت فی القبر"۔

---

ارصی الحارث ان یصلی علیہ عبد اللہ بن یزید فصلی علیہ ثم ادخلہ القبر من قبل رجلی القبر وقال ہذا من السنۃ۔ امام ترمذی نے اس مسئلہ پر مستقل باب قائم نہیں کیا بلکہ "باب ماجاء فی الدفن باللیل" کے ذیل میں حدیث ابن عباس جو ہمارے یہاں اوپر گذر چکی ذکر فرما کر اس مسئلہ کو ضمناً اسی باب میں بیان کردیا ہے، اور ابن ماجہ میں اس مضمون کی دو روایتیں مذکور ہیں، عن ابی رافع قال سَلَّ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سعداً ورش علی قبرہ ماءً اور دوسری عن ابی سعید ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اُخذ من قبل القبلۃ واستُقبل استقبالاً، اور ایک نسخہ میں ہے "واستقبل استقبالاً"۔

## باب کیف یجلس عند القبر

یعنی اگر قبر تیار ہونے میں دیر ہو وہ کھودی جارہی ہو تو ایسی صورت میں لوگوں کو کیا کرنا چاہیئے، عام طور سے بات چیت میں اور فضولیات میں لوگ لگ جاتے ہیں، اس کے بارے میں حدیث الباب میں یہ ہے حضرت براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک انصاری صحابی کے جنازہ میں قبرستان گئے، قبر ابھی تک تیار نہیں ہوئی تھی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رو بقبلہ ساکت بیٹھ گئے، ہم بھی آپ کے ساتھ اسی طرح بیٹھ گئے۔ بذل میں ہے کہ نسائی کی روایت میں یہ زیادتی ہے: وجلسنا حولہ کأن علی رؤسنا الطیر

بہتر یہ ہے کہ اس موقع کو غنیمت سمجھتے ہوئے میت کے ایصال ثواب کے لئے تلاوت کی جائے، حضرت شیخ نوراللہ مرقدہ کی ایک صاحبزادی شادی شدہ جس کا جوانی ہی میں انتقال ہوگیا تھا اور حضرت شیخ جنازہ کے ساتھ قبرستان تشریف لے گئے تھے، قبر کھودی جارہی تھی لوگ ایک سائبان کے نیچے انتظار میں بیٹھے ہوئے تھے، یہ احقر بھی حضرت شیخ کے پاس ہی بیٹھا تھا تو حضرت نے مجھ سے فرمایا کہ سورۂ یٰسین پڑھ. اور حضرت خود بھی مسلسل پڑھتے رہے. یغفر اللہ تعالیٰ لنا ولہا. والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الدعاء للمیت اذا وضع فی قبرہ

یعنی میت کو قبر میں رکھتے وقت کیا دعا پڑھنی چاہیئے، حدیث الباب میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا یہ معمول مذکور ہے کہ آپ اس وقت "بسم اللہ وعلی سنۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم" پڑھا کرتے تھے۔
والحدیث اخرجہ النسائی مسندا وموقوفا، قالہ المنذری۔

## باب الرجل یموت لہ قرابۃ مشرک

یعنی اگر کسی مسلمان کا کافر عزیز وقریب مرجائے تو کیا کیا جائے؟

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قلت للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان عمک الشیخ الضال قد مات الخ
حضرت علی فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے آکر عرض کیا کہ آپ کے بوڑھے گمراہ چچا کا انتقال ہوگیا، اس پر آپ نے فرمایا: تو پھر جا اپنے باپ کو مٹی میں دبادے، اور یہ بھی فرمایا بطور اہتمام کے کہ دبانے کے بعد کسی اور کام میں نہ لگ جانا فوراً مجھ کو آکر اطلاع کرنا (ثم لا تحدثن شیئاً) یہ احداث سے ہے جس کے معنی کوئی کام کرنا. وہ فرماتے ہیں کہ میں فوراً گیا اور ان کو دبا کر آپ کے پاس آگیا تو آپ نے مجھے غسل کا حکم دیا، اور آپ نے میرے لئے دعا فرمائی. والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی تعمیق القبر

یعنی قبر کتنی گہری ہونی چاہیئے، قالت الحنفیۃ: ان یعمق الی الصدر والا فالی السرۃ (بذل) وفی نورالایضاح، ویحفر القبر نصف قامۃ او الی الصدر، وان یزد کان حسنا، اور امام شافعی کے نزدیک بقدر القامۃ، وقال مالک لاحد لاعماقہ (عون)

عن ھشام بن عامر قال جاءت الانصار الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یوم احد فقالوا اصابنا قرح وجھد الخ

یعنی جنگ احد میں آپ کی خدمت میں بعض انصار آئے، اور آکر عرض کیا یا رسول اللہ آپ کو معلوم ہی ہے کہ ہم لوگ زخمی اور مشقت میں ہیں تو اب کیا کیا جائے، یعنی سَتَّر قبریں کھودنا بڑا مشکل کام ہے تو اس پر آپ نے فرمایا کہ قبریں خوب گہری اور وسیع کھودلو اور دو دو تین تین کو ایک ایک قبر میں دفنا دو، ہشام کہتے ہیں کہ میرے باپ عامر بھی اس روز شہید ہو گئے تھے جن کو دو کے درمیان دفنایا گیا تھا یا ایک کے ساتھ۔ اور نسائی کی روایت میں ہے "فکان ابی ثالث ثلاثۃ فی قبر" بغیر شک کے، یعنی جس قبر میں میرے والد دفنائے گئے تھے تو اس میں دو ان کے علاوہ تھے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی تسویۃ القبر

عن ابی هیّاج الاسدی قال بعثنی علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لی ابعثك علی ما بعثنی علیه رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم ان لا ادع قبرا مشرفا الا سوّیته ولا تمثالا الا طمسته۔

ابو ہیاج اسدی کہتے ہیں کہ مجھ سے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ میں تم کو اس کام کے لئے بھیجتا ہوں جس کام کے لئے مجھ کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بھیجا تھا اور پھر آگے وہ کام بتلایا کہ کیا ہے۔ کہ نہ چھوڑوں میں کسی قبر کو جو اونچی ہو مگر یہ کہ اس کو برابر کردوں یعنی زمین کے۔ مراد قبر ہے۔ اور نہ چھوڑوں کسی تصویر کو مگر یہ کہ اسکو مٹا ڈالوں،

اس حدیث میں ارتفاع قبر سے روکا گیا ہے کہ قبر زیادہ اونچی نہ بنائی جائے، یہ امر تو مجمع علیہ ہے کہ قبر زیادہ اونچی نہ ہونی چاہیئے، زمین کے قریب رفع یسیر کے ساتھ ہونی چاہیئے، قال النووی یرفع نحو شبر۔

دوسری چیز جو اس حدیث میں مذکور ہے وہ تسویۃ القبر ہے جیسا کہ ترجمۃ الباب میں ہے، اب یہ کہ تسویہ سے کیا مراد ہے؟ جمہور کہتے ہیں کہ اس سے مراد عدم الرفع الزائد ہے کہ زائد اونچی نہ ہو، اور دوسرا قول اس میں یہ ہے کہ اس سے مراد تسطیح ہے، یعنی قبر کو مسطح بنانا، یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ قبر میں تسنیم اولیٰ ہے یا تسطیح؟ ائمہ ثلاثہ ومنہم الحنفیۃ تسنیم قبر کے قائل ہیں یعنی قبر مُسنَّم اور کوہان نما ہونی چاہیئے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ قبر کا مسطح ہونا اولیٰ ہے۔

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی قبر کے بارے میں روایات مختلف ہیں، ہدایہ میں ہے: ویسنم القبر ولا یسطح ای لا یربع، لانہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نہی عن تربیع القبور، ومن شاہد قبرہ اخبر انہ مسنم، یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی قبر دیکھنے والوں نے بتایا ہے کہ وہ مسنم ہے، قال الحافظ فی الدرایۃ: ویعارضہ ما روی من عدۃ طرق من انہا کانت مسطحۃ، ثم قال، وجمع بینہما الحاکم بانہا کانت اولاً کذالک ای مسطحۃ ثم لما سقط الجدار سنمت، یعنی حاکم نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی قبر کے بارے میں اختلاف روایات میں تطبیق اس طرح فرمائی ہے کہ شروع میں تو وہ مسطح ہی تھی (کما قال الشافعی) پھر جب کسی زمانہ میں (فی خلافۃ ولید بن عبدالملک وفی امارۃ عمر بن عبدالعزیز) حجرہ شریفہ کی دیوار

ساقط ہوگئی تھی تو اس وقت اس کو مُسَنَّم بنا دیا گیا تھا، قلت واخرج البخاری فی صحیحہ عن سفیان التمار انہ رأی قبر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مسنّما اھ (عون)

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

کنا عند فضالۃ بن عبید برُوذِسَ بارض الروم الخ۔

ابو علی ہمدانی کہتے ہیں کہ ہم حضرت فضالہ بن عبید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس تھے مقام روذس میں جو ملک روم میں ہے، ہمارے ایک ساتھی کا انتقال ہوگیا تو حضرت فضالہ نے ان کے لئے قبر بنوائی جس کو زمین سے زیادہ اونچا نہیں رکھا گیا (علی قول الجمہور) یا مسطح بنایا گیا غیر مسنم اور فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا کہ آپ اسی کا حکم فرماتے تھے۔

آگے مصنف فرماتے ہیں کہ روذس ایک جزیرہ ہے بحر روم میں، روذس کے ضبط میں بھی کافی اختلاف ہے کہ بضم الراء ہے یا بفتح الراء، نیز واؤ کے بعد دال مہملہ ہے یا ذال معجمہ، ویسے یہ وہی جگہ ہے جو "روڈس" کے ساتھ مشہور ہے یورپ کے علاقہ میں۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

عن القاسم قال دخلت علی عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فقلت یا اُمّہ اِکشفی لی عن قبر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وصاحبیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما فکشفت لی عن ثلاثۃ قبورٍ لامُشرِفَۃٍ ولا لاطِئَۃٍ مبطوحۃ ببطحاء العرصۃ الحمراء۔

**شرح الحدیث** حضرت عائشہ کے بھتیجے حضرت قاسم بن محمد کہتے ہیں کہ میں ایک روز حضرت عائشہ کے یہاں گیا (اور چونکہ ان ہی کے حجرہ شریفہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور حضرات شیخین کی قبریں ہیں جن کی طرف پردہ پڑا رہتا تھا) اور ان سے عرض کیا کہ اماں جی! مجھے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے صاحبین کی قبریں کھول کر دکھلا دیجئے، انہوں نے پردہ ہٹا دیا تو میں نے تین قبریں ایسی دیکھیں جو نہ اونچی تھیں نہ بالکل زمین سے لگی ہوئی تھیں، جن پر مقام عرصہ کی سرخ کنکریاں بچھی ہوئی تھیں مبطوحہ بمعنی مفروشہ، اور عرصہ جگہ کا نام ہے، اور بطحاء بمعنی حصباء اور الحمراء بطحاء کی صفت ہے۔

قال ابو علی: یقال ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مقدم وابوبکر عند رأسہ وعمر عند رجلیہ، رأسہ عند رجلی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

---

لہ یہ تو اس زمانہ کی بات ہے کہ قبور کی جانب ایک پردہ پڑا ہوا تھا بعد میں اس حجرہ شریفہ میں مختلف زمانوں میں تعمیری تغیرات ہوتے رہے سقوط حائط کا بھی قصہ پیش آیا جسکا ذکر صحیح بخاری ص۱۸۶ میں بھی ہے۔ حضرت عمر بن عبد العزیز نے ان قبور ثلاثہ کے اردگرد اونچی دیوار سے احاطہ کرا دیا تھا اب تو ان قبور تک پہنچنا بھی ممکن نہیں رہا۔

یعنی ایسے۔

| | |
|---|---|
| رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم | عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ |

ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ

اور دوسرا قول اس میں یہ ہے کہ عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قبر صدیق اکبر کے قدمین کے محاذاۃ میں ہے، ھکذا

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

| | |
|---|---|
| ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ | عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ |

## باب الاستغفار عند القبر للمیت فی وقت الانصراف

عن عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا فرغ من دفن المیت وقف علیہ فقال استغفروا لاخیکم واسألوا لہ بالتثبیت فانہ الآن یُسئل

**تدفین کے بعد میت کیلئے دعا کرنا** یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول تھا کہ جب آپ دفن میت سے فارغ ہوتے تو قبر پر تھوڑی دیر کھڑے ہوتے اور فرماتے کہ اپنے بھائی کیلئے استغفار اور تثبیت کی دعا کرو اس لئے کہ اس سے اس وقت سوال کیا جائے گا، "تثبیت کی دعا کرو" یہ اشارہ ہے اس آیت کریمہ کی طرف " یثبت اللہ الذین اٰمنوا بالقول الثابت فی الحیٰوۃ الدنیا وفی الاٰخرۃ " قول ثابت سے مراد کلمۂ توحید ہے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ جن کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی اور تدفین جنت البقیع میں اہل بیت کے قریب، دفن کے وقت مسجد نبوی کے کئی ائمہ بھی موجود تھے، دفن سے فراغت کے بعد امام مسجد نبوی شیخ عبد اللہ خربوش رحمہ اللہ تعالیٰ جو قبر کے کنارہ پر اخیر تک بیٹھے رہے تھے انہوں نے رفع یدین کے ساتھ جہراً شیخ کے لئے دعا کرائی تھی، اور باقی ائمہ بقیع کے دروازہ پر کھڑے تھے اور ملنے والوں سے تعزیتی جملے استعمال کر رہے تھے، اور اسی طرح حضرت شیخ کی اھلیہ مرحومہ، والدہ مولانا طلحہ جن کا انتقال نظام الدین دہلی میں ہوا تھا اور مسجد کے عقب میں تدفین ہوئی، تدفین کے بعد حضرت مولانا انعام الحسن صاحب اور مولانا افتخار الحسن صاحب کاندھلوی تھوڑی دیر وہاں قبر پر رک گئے اور دوسرے لوگ بھی، اور حضرت جی نے مولانا افتخار صاحب سے استمزاج کے بعد رفع یدین کے ساتھ اپنی جگہ بیٹھے بیٹھے دعا کرائی۔ یغفر اللہ لنا ولہم۔

# باب كراهية الذبح عند القبر

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لاعقر فی الاسلام۔

یہ وہی حدیث ہے جس کا حوالہ ہم نے کتاب الاضحیہ میں، نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن معاقرۃ الاعراب، الحدیث کے ذیل میں دیا تھا۔

**شرح الحدیث** اس حدیث کی تفسیر خود کتاب میں راوی کی جانب سے مذکور ہے، کانوا یعقرون عند القبر، یعنی زمانۂ جاہلیت میں بعض لوگ کسی بڑے آدمی سخی کی قبر پر کوئی جانور ذبح کرکے چھوڑ دیتے تھے گائے وغیرہ ضیافتِ سباع وطیور کی نیت سے، کہ جس طرح یہ لوگوں کی اپنی زندگی میں مہمانی کرتا تھا اسی طرح اس کے مرنے کے بعد بھی ہم اس کی طرف سے جانوروں کی ضیافت کا انتظام کریں، اور بعض اس نیت سے ذبح کرتے تھے جو ان میں سے بعث کے قائل تھے تاکہ اس صاحب قبر کا حشر اس جانور پر سوار ہوکر ہو قیامت کے دن، والاّ فیبُعث راجلاً، یعنی اگر ہم ایسا نہیں کریں گے تو اس کو پیدل اٹھ کر جانا پڑے گا، اسی رسم جاہلیت کی تردید میں آپ فرمارہے ہیں، لاعقر فی الاسلام، کتاب الاضحیہ میں ایک اور حدیث گذری ہے "نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن شریطۃ الشیطان"، یہ حدیث بھی چونکہ ذبح سے متعلق ہے اسلئے ہم نے اس پر تنبیہ کردی تاکہ طلبہ کے ذہن میں رہیں یہ حدیثیں، اور امتحان دینے میں سہولت ہو۔

# باب الصلاة على القبر بعد حين

اور اس سے پہلے بھی ایک باب گذرا ہے "باب الصلاۃ علی القبر" یہاں "بعد حین" کی قید ہے۔

عن عقبۃ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خرج یومًا فصلی علی اھل اُحُد صلاتہ علی المیت ثم انصرف۔

یعنی آپ نے ایک مرتبہ شہداء احد کی قبور پر اسی طرح نماز پڑھی جس طرح میت کی پڑھی جاتی ہے، اور اس کے بعد دوسری روایت میں ہے کہ یہ نماز آپ نے آٹھ سال بعد پڑھی تھی گویا ۱۱ھ میں۔

اس حدیث کا ذکر ہمارے یہاں "باب الشہید یغسّل" میں صلاۃ علی الشہید کی بحث میں گذر چکا، آگے روایت میں یہ ہے کالمودع للاحیاء والاموات یعنی آپ کا یہ شہداء احد کی نماز پڑھنا اتنی مدت کے بعد اور اپنے زمانۂ وفات کے قریب بطور تودیع ورخصت کے تھا، احیاء کی تودیع بھی اور اموات کی تودیع بھی، احیاء کی تودیع تو آپ نے حجۃ الوداع میں بار بار فرمائی بقولہ خذوا عنی مناسککم لعلی لاارٰکم بعد عامی ھذا، حجۃ الوداع میں متعدد مقامات پر

آپ نے یہ جملہ ارشاد فرمایا، یہ تو ہوئی تودیع احیار، اور یہ شہداء احد کی قبر پر نماز اس کو اموات کی تودیع سمجھ لیجئے۔
والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی البناء علی القبر

نهی ان یقعد علی القبر وان یقصص ویبنی علیه۔

**شرح الحدیث** یعنی منع فرمایا ہے آپ نے قبر پر بیٹھنے کو. اس لئے کہ اس میں حق مسلم کا استخفاف ہے اور ترک حرمت ہے، اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد جلوس عند القبر للاحداد ہے، یعنی سوگ منانے کے لئے وہیں بیٹھا رہے وہاں سے نہ ہٹے، اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد جلوس للتغوط والحدث ہے، یعنی قبر پر بیٹھ کر استنجار کرنا۔ یہ امام مالک کی طرف منسوب ہے[1]، حنفیہ کہتے ہیں کہ مطلق جلوس تو مکروہ تنزیہی ہے، اور لاجل الغائط حرام، امام طحاوی سے بھی اس حدیث کے معنی میں قعود لاجل الحدث ہی مروی ہے۔

آگے حدیث میں ہے کہ آپ نے تقصیص قبر سے بھی منع فرمایا ہے، تقصیص بمعنی تجصیص، جصّ یعنی نورہ اور قصہ ایک ہی چیز ہے، یعنی قبر کو چونے سے پختہ بنانا، قال الترمذی بعد تخریج الحدیث: وقد رخص بعض اہل العلم منہم الحسن البصری فی تطیین القبور، وقال الشافعی: لابأس ان یطین القبر، حاشیۂ کوکب میں ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی شافعیہ کی طرح ممانعت تجصیص قبر کی ہے تطیین قبر کی نہیں ففی شرح السراج للترمذی عن البرجندی: ینبغی ان لا یجصص القبر واما تطیینہ ففی الفتاوی المنصوریۃ لابأس بہ خلافا لما یقولہ الکرخی، وفی المضمرات: المختار انہ لایکرہ اھ یعنی گارہ سے اگر قبر کی لپائی کردی جائے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں تاکہ قبر کی مٹی جمی رہے، ہوا اور سیول سے ضائع نہ ہو اور تیسری چیز حدیث میں بناء علی القبر کی ممانعت ہے، بذل میں لکھا ہے نقلا عن القاری کہ نہی عن البناء کراہت کے لئے ہے بشرطیکہ وہ مقبرہ اپنی ملک ہو، اور اگر مقبرہ موقوفہ ہے تو اسمیں حرمت کیلئے ہے، توربشتی کہتے ہیں کہ بناء علی القبر میں دو معنی کا احتمال ہے یا تو یہ کہ پتھر وغیرہ سے اس پر چنائی کی جائے، دوسرا یہ کہ قبر پر خیمہ قائم کیا جائے اور یہ دونوں ممنوع ہیں لعدم الفائدۃ فیہ۔

---

[1] وفی الکوکب ص۳۱۵ قال بعضہم ھو ای الجلوس علی ظاہرہ، وقال الطحاوی ان الامام لم یکرہ الجلوس مطلقا بل ھو کنایۃ عن قضاء الحاجۃ وقال ھو المکروہ عندنا لا الجلوس بمعناہ المشہور اھ وفی ھامشہ: ووافقہ مالک فقال فی الموطا المراد بالقعود الحدث، وقال النووی ھذا تاویل ضعیف اوباطل، والصواب ان المراد بالقعود الجلوس وھو مذہب الشافعی وجمہور العلماء، وتعقب بان ما قالہ مالک ثبت مرفوعا عن زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ، قال انما نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن الجلوس علی القبر لحدث: غائط او بول. اخرجہ الطحاوی۔ اس کے بعد پھر ازھار سے یہ نقل کیا ہے کہ اولی یہ ہے کہ دونوں ہی کو ممنوع قرار دیا جائے، جلوس للحدث کو تحریم کے لئے اور مطلق جلوس کو تنزیہ کیلئے وہذا التفصیل حسن، قالہ ابو الطیب

قال عثمان: او یزاد علیہ. یعنی اس جملہ کی زیادتی عثمان کی روایت میں ہے مسدد کی روایت میں نہیں، اس جملہ کا مطلب بظاہر یہ ہے کہ رفع قبر میں زیادتی کرنا مقدار شبر سے، اوان یکتب علیہ یعنی کسی پتھر وغیرہ پر میت کا نام یا اور کوئی چیز اللہ رسول کا نام برائے برکت لکھ کر اس کو وہاں نصب کرنا مناسب نہیں، قال ابو الطیب السندی فی شرح الترمذی: یحتمل النھی عن الکتابۃ مطلقا ککتابۃ اسم صاحب القبر وتاریخ وفاتہ، اوکتابۃ شئ من القرآن واسماء اللہ تعالیٰ ونحو ذلک للتبرک لاحتمال ان یوطا اویسقط علی الارض فیصیر تحت الارجل اھ حاشیہ ترمذی میں بھی یہی لکھا ہے کہ علت منع بے حرمتی کا خوف ہے لئلا یبول علیہ کلب او غیرہ۔ والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ بنحوہ

قاتل اللہ الیھود اتخذوا قبور انبیائھم مساجد۔

**شرح الحدیث** یعنی اللہ تعالیٰ ناس کرے ان یہود کا کہ انہوں نے اپنے انبیاء کی قبور کو مساجد بنایا۔ یا تو واقعۃً قبر پر مسجد بنانا مراد ہے اس لئے کہ جب قبر پر مسجد بنائی جائے گی تو قبر مسجد کے اندر ہو جائے گی جس سے صلاۃ الی القبور لازم آئے گا، اور یا یہ کہ بناء مساجد سے مراد ہی یہ ہے قبور انبیاء کی طرف نماز پڑھنا والمصنف حمل الحدیث علی المعنی الاول کما یظہر من الترجمۃ، کتب الشیخ فی البذل: لعنھم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم علی ذلک لانہ یشابہ عبادۃ الاصنام اھ یہ حدیث صحیح مسلم میں بھی ہے اور اس میں یہود کے بعد والنصاری کی زیادتی ہے، اس پر پھر اشکال ہوتا ہے کہ انبیاء نصاریٰ کی قبر زمین پر کہاں ہے؟ اس کا جواب دیا گیا کہ ایک روایت میں قبور انبیائھم کے بعد وصالحیھم کی زیادتی ہے، اس زیادتی سے اشکال حل ہو جاتا ہے، انبیاء کا تعلق یہود سے ہو جائے گا اور صالحین کا تعلق نصاریٰ سے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی کراھیۃ القعود علی القبر

لان یجلس احدکم علی جمرۃ الخ. البتہ یہ بات کہ تم میں سے کوئی شخص چنگاری پر بیٹھے اور اس کے کپڑے جل جائیں اور اس کا ضرر اس کی کھال تک پہنچے یہ بہتر ہے اس سے کہ قبر پر بیٹھے، یعنی انجام اخروی کے اعتبار سے۔ اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

لا تجلسوا علی القبور ولا تصلوا الیھا، یعنی نہ تو قبروں پر بیٹھ کر ان کی بے حرمتی کرو اور نہ ان کی طرف نماز پڑھ کر ان کی بے جا تعظیم، افراط اور تفریط دونوں سے بچیے۔ جلوس علی القبر پر کلام گذشتہ باب میں گذر گیا۔

اخرجہ مسلم والترمذی، والنسائی، قالہ المنذری۔

---

ـــہ قلت وفی الترمذی ص۴۳ لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زائرات القبور والمتخذین علیھا المساجد. وفی حدیث الباب اتخذوا قبور انبیائھم مساجد فھھنا امران اتخاذ المسجد علی القبر ومعناہ ظاہر والامر الثانی اتخاذ القبر مسجداً وہو یحتمل معنیین ان یسجد للہ تعالیٰ متوجہا الی القبر تعظیماً للقبر بحیث یجعلہ قبلۃ. والثانی ان یسجد للقبر فالاول شرک خفی والثانی شرک جلی کذا یستفاد من الشروح۔

# باب المشی بین القبور فی النعل

امام احمد کے نزدیک قبرستان میں جوتے پہن کر چلنا مکروہ ہے، اور ابن حزم ظاہری کے نزدیک نعل سبتی پہن کر چلنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حدیث میں جو نکیر وارد ہے وہ سبتی جوتوں پر ہی ہے، اور جمہور علماء اور ائمہ ثلاث کے نزدیک قبرستان میں جوتے پہن کر چلنا بلا کراہت جائز ہے، مصنف نے اس باب میں دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں حدیث اول سے حنابلہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے، اور حدیث ثانی سے جمہور کے مسلک کی یعنی جواز۔

قال بینما انا اماشی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مر بقبور المشرکین فقال لقد سبق ھؤلاء خیرا کثیرا ثلاثا ثم مر بقبور المسلمین فقال لقد ادرک ھؤلاء خیرا کثیرا

بشیر بن معبد رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک روز میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ چلا جا رہا تھا کہ آپ کا گذر بعض قبور مشرکین پر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ یہ لوگ خیر کثیر کو اپنے پیچھے چھوڑ کر اس سے آگے نکل کر چلے گئے، یعنی اسکو نہیں حاصل کر سکے یہ بات آپ نے تین بار فرمائی، پھر آپ کا گذر بعض قبور مسلمین پر ہوا ان پر آپ نے فرمایا کہ ان لوگوں نے خیر کثیر کو پایا ہے، پھر اچانک آپ کی نظر ایک ایک ایسے شخص پر پڑی جو قبرستان میں جوتے پہنے ہوئے چل رہا تھا، اس پر آپ نے فرمایا یا صاحب السِبتیتَین اپنے سبتی جوتے اتار دے تیرا ناس ہو اس نے جب دیکھا کہ کہنے والے آپ ہیں فوراً اتار کر پھینک دیئے۔ اخرجہ النسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہ۔ یعنی آپ نے فرمایا کہ جب میت کو دفن کر کے اس کے متعلقین واپس لوٹتے ہیں انہ لیسمع قرع نعالھم کہ وہ میت قبر میں ہوتے ہوئے ان کے جوتوں کے کھٹ کھٹ کی آواز سنتا ہے

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مشی بین القبور فی النعل جائز ہے کما ہو مذہب الجمہور، اور پہلی حدیث کا جواب جمہور کی جانب سے کئی طرح دیا گیا ہے، اول یہ کہ وہ بیان اولویت پر محمول ہے اور یہ بیان جواز پر، یا یہ کہ اس حدیث میں نہی خیلاء کی وجہ سے تھی کہ وہ شخص سبتی جوتے پہن کر اتراتا ہوا چل رہا تھا، اس زمانہ میں سبتی جوتے عمدہ شمار ہوتے تھے یعنی چرمی جوتے صاف جن پر بال نہ ہوں، یا یہ کہ وہاں پر نہی لاجل القذر تھی، یعنی اس کے جوتوں کو ناپاکی لگ رہی ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

# باب فی تحویل المیت من موضعہ للامر یحدث

اس سے پہلے باب گذر چکا ہے، باب فی المیت یحمل من ارض الی ارض، وتقدم ھناک بیان الفرق بین الترجمتین۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال دفن مع ابی رجل فکان فی نفسی من ذلک حاجۃ۔
حضرت جابرؓ فرمارہے ہیں کہ میرے والد جو کہ جنگ احد میں شہید ہوگئے تھے۔ ان کے ساتھ ایک اور میت بھی دفن کی گئی تھی ایک ہی قبر میں، وہ فرماتے ہیں کہ میرے دل میں اس کا احساس تھا (یعنی وہ یہ چاہتے تھے کہ ان کے والد اپنی قبر میں تنہا ہوں) وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ان کی نعش کو قبر کھود کر نکالا چھ ماہ کے بعد، تو میں نے ان کے جسم میں کوئی تغیر نہیں پایا سوائے ان کی ڈاڑھی کے چند بالوں کے جو زمین سے مل رہے تھے۔
اس حدیث میں تحویل میت بعد الدفن مذکور ہے، اس میں مذاہب وغیرہ پہلے باب میں گذر چکے۔

## باب فی الثناء علی المیت

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال مروا علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بجنازۃ فاثنوا علیھا خیرا فقال وجبت، یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے کو لوگ ایک جنازہ لے کر گذرے حاضرین نے اس میت کی بھلائی بیان کی آپ نے فرمایا اس کے لئے جنت واجب ہوچکی، پھر کسی دوسرے وقت ایک دوسرا جنازہ آپ پر کو گذرا لوگوں نے اس کا شر ہونا بیان کیا آپ نے فرمایا اس کے لئے جہنم واجب ہوچکی، پھر آپ نے ارشاد فرمایا کہ بیشک بعض مسلمان بعض دوسرے مسلمانوں کے حق میں گواہ ہیں۔ یعنی ایسے گواہ جن کی گواہی عند اللہ معتبر ہے، اور صحیحین کی روایت میں ہے، "انتم شھداء اللہ فی الارض"، وفی روایۃ: المؤمنون شھداء اللہ فی الارض، اس حدیث کی شرح میں ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ انتم سے مراد یا تو صحابۂ کرام ہیں یا مؤمنین (صحابہ ہوں یا غیر صحابہ) وہ فرماتے ہیں کہ ان حضرات نے جنازہ کے بارے میں جو شہادت دی تھی اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان شاہدین (گواہوں) کا تزکیہ فرمایا تو اب ظاہر بات ہے کہ صحابۂ کرام جیسوں کی شہادت ہو اور پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جیسا شخص ان گواہوں کا تزکیہ کررہا ہو تو یقیناً اس کا نفع اور اثر مشہود لہ کے حق میں ظاہر ہونا ہی ہے۔
اس سے معلوم ہوا کہ دیانت دار اور نیک لوگوں کی گواہی کسی میت کے بارے میں خیر یا شر کی وہ عند اللہ تعالیٰ معتبر ہے اگرچہ واقعہ کے خلاف ہو، اللہ تعالیٰ مومنین کی شہادت کی لاج رکھتے ہیں (مگر خالص دنیادار قسم کے لوگوں کی شہادت مراد نہیں ہے) اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ صحابہ نے ایک جنازہ کی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے تعریف فرمائی، کچھ دیر بعد جبریل آپ کے پاس تشریف لائے اور انہوں نے فرمایا یا محمد ان صاحبکم لیس کما یقولون الخ یعنی یہ میت ایسا نہیں جیسا یہ لوگ اس کے بارے میں کہہ رہے ہیں اس لئے کہ اس کی ظاہری حالت کچھ تھی اور باطنی کچھ اور، ولکن اللہ صدقھم فیما یقولون وغفر لہ مالا یعلمون، یعنی جو بھلائی واقعی اس میت میں تھی جس کو صحابہ نے بیان کیا تھا اللہ تعالیٰ نے اس بھلائی میں صحابۂ کرام کی تصدیق فرماتے ہوئے، اور جس

چیز کی ان کو خبر نہیں تھی اس کو معاف کرتے ہوئے اس کے ساتھ شہادت کے مطابق معاملہ فرمایا (بذل) زبان خلق کو نقارۂ خدا سمجھو، یعنی جس کو سبھی اچھا کہتے ہوں تو وہ انشاء اللہ تعالیٰ اچھا ہی ہے، یا کم از کم اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ اچھوں والا معاملہ فرماتے ہیں۔

والحدیث اخرجہ النسائی، وقد اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی من حدیث ثابت البنانی عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قالہ المنذری۔

## باب فی زیارۃ القبور

اس سلسلہ میں مصنف نے دو باب قائم کئے، یہ پہلا باب فی حق الرجال ہے، دوسرا باب فی حق النساء، اس پہلے باب میں ہے آپ فرما رہے ہیں، نہیتکم عن زیارۃ القبور فزوروھا فان فی زیارتھا تذکرۃ، یعنی آپ فرما رہے ہیں کہ میں نے تم سب کو قبرستان جانے سے منع کر دیا تھا لیکن اب کہتا ہوں کہ وہاں جایا کرو اس لئے کہ زیارت قبور میں اپنی موت اور آخرت کی یاد تازہ ہوتی ہے۔

اس حدیث میں ناسخ اور منسوخ دونوں جمع ہیں، پہلے زیارت قبور ممنوع تھی بعد میں آپ نے اس کی نہ صرف اجازت بلکہ ترغیب فرمائی، اور یہ دونوں باتیں خود اسی ایک حدیث میں جمع ہیں، اس حدیث کی شرح میں عام طور سے شراح نے زیارۃ قبور للرجال کے بارے میں علماء کا اجماع جواز پر لکھا ہے لیکن اس میں کچھ اختلاف ہے جو آگے آئے گا، لیکن عورتوں کے بارے میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس اجازت میں وہ بھی داخل ہیں یا نہیں؟ عند الجمہور ومنہم الشافعی ومالک عورتیں بھی اسمیں داخل ہیں، حنفیہ کا اصح قول بھی یہی ہے للعجائز دون الشواب وان قیل بالجواز مطلقا ایضا وسیأتی المزید علیہ، امام احمد کی اسمیں دو روایتیں ہیں مصنف نے زیارۃ النساء کا الگ مستقل باب قائم کر کے اس میں جو حدیث ذکر کی ہے وہ منع کی ہے لعن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم زائرات القبور والمتخذین الخ مصنف کا میلان عدم جواز کی طرف معلوم ہوتا ہے، وفی الاوجز ص۵۳ قال الحافظ قال النووی تبعا للعبدری والحازمی وغیرھما: اتفقوا علی ان زیارۃ القبور للرجال جائزۃ۔ کذا اطلقوا۔ وفیہ نظر، حافظ کہتے ہیں کہ اس میں مردوں کے حق میں بھی اختلاف مروی ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن سیرین ابراہیم نخعی اور شعبی سے کراہت مروی ہے قال الحافظ: وکأن ھؤلاء لم یبلغھم الناسخ، اور اس کے بالمقابل ابن حزم کے نزدیک زیارۃ قبور واجب ہے اگرچہ عمر میں ایک ہی مرتبہ ہو، وفی الشرح الکبیر من فروع المالکیۃ۔ جاز زیارۃ القبور بل ھی مندوبۃ بلا حد بیوم او مقدار ما یمکث عندھا، قال الدسوقی: ذکر فی المدخل فی زیارۃ النساء للقبور ثلاثۃ اقوال المنع والجواز بشرط الستر والتحفظ والثالث الفرق بین المتجالۃ والشابۃ اھ وفی الدر المختار لا باس بزیارۃ القبور ولو للنساء، قال ابن عابدین قولہ لا باس بل تندب کما فی البحر، وقولہ ولو للنساء قیل تحرم علیھن والاصح ان الرخصۃ ثابتۃ، وجزم فی شرح المنیۃ بالکراھۃ، وقال الخیر الرملی ان کان ذلک لتجدید الحزن والبکاء علی ما جرت بہ

عادتہن فلا تجوز، وعلیہ حمل حدیث اللعن، وان کان للاعتبار والترحم فلا بأس اذاکن عجائز، ویکرہ اذاکن شواب کحضور الجماعۃ فی المسجد، قال ابن عابدین: وھو توفیق حسن اھ حضرت سہارنپوری نے بذل میں عورتوں کے حق میں جواز ہی کو ترجیح دی ہے بشرط ارتفاع موانع مثلاً جزع فزع التبرج بزینۃ اور اضاعت حق زوجیت وغیرہ، بعض روایات کی بناء پر چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ میں زیارت قبور کے وقت کون سی دعاء پڑھا کروں تو آپ نے فرمایا قولی السلام علی اہل الدیار من المؤمنین والمسلمین ویرحم اللہ المستقدمین منا والمستاخرین وانا ان شاء اللہ بکم للاحقون، اور ایسے ہی حاکم کی روایت ہے کہ آپ کی صاحبزادی حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنے چچا حضرت حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قبر کی زیارت ہر جمعہ کو کرتی تھیں فتصلی وتبکی عندہ، حضرت فرماتے ہیں کہ زیارت قبور کی علت حدیث میں تذکر موت بیان کی گئی ہے اور اس کی ضرورت سبھی کو ہے مردوں اور عورتوں دونوں کو۔

نیز جاننا چاہیئے کہ یہ گفتگو زیارت قبور للنساء کے بارے میں ہے اور اتباع النساء الجنائز کے بارے میں نہیں (عورتوں کا جنازہ کیساتھ قبرستان میں جانا) وہ جائز نہیں وقد تقدم باب اتباع النساء الجنائز۔

حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ، وحدیث بریدۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ مسلم والنسائی بنحوہ، قالہ المنذری۔

## باب مایقول اذا مر بالقبور

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خرج الی المقبرۃ فقال السلام علیکم دار قوم مومنین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون۔

اس دعا میں ان شاء اللہ پر شراح نے کلام کیا ہے کہ یہ استثناء شک کے طور پر نہیں ہے اس لئے کہ موت تو یقینی ہے بلکہ یہ لفظ متکلم تحسین کلام کے طور پر ـــــ ذکر کرتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ آپ جب قبرستان میں داخل ہوئے تو آپ کے ساتھ مؤمنین صادقین بھی تھے اور بعض ایسے بھی تھے جو متہم بالنفاق تھے تو یہ استثناء ان ہی کے لحاظ سے ہے تو گویا یہ لفظ اس قسم کے لوگوں کے بارے میں ان کے ایمان کی توقع پر لایا گیا، اور کہا گیا ہے کہ یہ استثناء نفس موت کے اعتبار سے نہیں بلکہ موت علی الایمان کے اعتبار سے ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم بھی ایمان پر خاتمہ کے بعد تمہارے ہی ساتھ آکر شامل ہو جائیں گے۔

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب کیف یصنع بالمحرم اذا مات

یعنی اگر کسی شخص کا حالت احرام میں انتقال ہو جائے تو اب اس کے ساتھ محرم جیسا معاملہ کیا جائے گا یا غیر محرم جیسا؟
شافعیہ و حنابلہ و ظاہریہ کے نزدیک اس کے ساتھ محرم جیسا معاملہ کیا جائے گا، یعنی عدم تطییب اور عدم تخمیر رأس یعنی کفن سے اس کا سر کھلا رکھا جائے گا اور خوشبو بھی اس کے قریب نہیں لائی جائے گی، ان دونوں اماموں کا استدلال حدیث الباب سے ہے جس کا مضمون یہ ہے: حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس ایک ایسے شخص کو لایا گیا جس کی گردن کو اس کی سواری نے توڑ دیا تھا، یعنی سواری پر سے گر کر اس کی گردن لوٹ گئی تھی اور انتقال ہو گیا تھا جبکہ وہ حالت احرام میں تھا، آپ نے فرمایا اس کو اسی کے احرام کے دونوں کپڑوں میں کفنا دو اور غسل دو اور اس کے سر کو مت ڈھانپنا. فان اللہ یبعثہ یوم القیامۃ یلبی کہ یہ شخص قیامت کے دن تلبیہ پڑھتا ہوا اٹھے گا یعنی حالت احرام میں۔

حنفیہ، مالکیہ کے نزدیک ایسے شخص کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جو غیر محرم کے ساتھ کیا جاتا ہے اس لئے کہ احرام ایک عمل ہے اور موت سے تمام ہی اعمال منقطع ہو جاتے ہیں جیسا کہ مشہور حدیث سے ثابت ہے[1]، رہی یہ حدیث سو یہ محمول ہے خاص اسی شخص کے حق میں، اور دلیل خصوصیت آپ کا یہ قول فانہ یُبْعَثُ یُلَبِّیْ ہے، کسی اور محرم کے بارے میں یہ ہرگز نہیں کہا جا سکتا کہ انہ یبعث یلبی یہ تو اخبار بالغیب کے قبیل سے ہے، اس حدیث کو مصنف تو لائے ہیں کتاب الجنائز میں اور امام ترمذی کتاب الحج میں اور امام بخاری دونوں جگہ۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

بحمد اللہ کتاب الجنائز پوری ہو گئی اور اس کا خاتمہ بھی ماشاء اللہ تعالیٰ ایسی حدیث پر ہوا جس میں ایمان پر خاتمہ کی بشارت ہے جو کچھ لکھا اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے اور ہم سب کا ایمان پر خاتمہ بالخیر فرمائے۔ آمین۔

آخر کتاب الجنائز

---

[1] اذا مات ابن آدم انقطع عملہ الا عن ثلاث. صدقۃ جاریۃ او علم ینتفع بہ، او ولد صالح یدعولہ، قال الزیلعی رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی فی الوصایا والترمذی فی الاحکام۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# اوّل کتاب الایمان والنذور

**مباحث اربعہ علمیہ مفیدہ** یہاں چند امور قابل ذکر ہیں (۱) اس کتاب کی ماقبل سے مناسبت (۲) ایمان اور نذور دونوں کو یکجا ذکر کرنے کی وجہ یعنی ان دونوں کے درمیان مناسبت اور وجہ الجمع (۳) یمین اور نذر ہر ایک کے لغوی اور شرعی معنی (۴) یمین ونذر کے اقسام واحکام۔

**بحث اوّل:۔** اس کتاب کی مناسبت کتاب الجنائز سے اس طور پر ہے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ جنائز کا تعلق موت سے ہے تو جس طرح موت کے اندر سلب اختیار ہوتا ہے من جانب اللہ تعالیٰ تو اسی طرح یمین بھی سلب اختیار کا ایک سبب ہے اس لئے کہ نذر اور یمین کی وجہ سے امر مباح شرعاً واجب ہو جاتا ہے، اور کسی چیز کے واجب ہو جانے کے بعد اس کے ترک کا اختیار باقی نہ رہنا ظاہر ہے۔

**بحث ثانی:۔** اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ عام طور سے کتب حدیث میں ایمان اور نذور دونوں کو ایک ساتھ بیان کیا گیا ہے جیسا کہ یہاں ابو داؤد میں، اور اسی طرح صحیح بخاری ترمذی اور نسائی میں، جس کی وجہ امام ابن ماجہ کے طرز سے معلوم ہوئی کہ انہوں نے اپنی سنن میں ایک عنوان قائم کیا "ابواب الکفارات" اور پھر اس کے تحت اولاً چند ابواب ایمان سے متعلق اور اس کے بعد پھر چند ابواب نذر سے متعلق ۔۔ ذکر کئے ان کے اس صنیع سے ایمان ونذور کو یکجا جمع کرنے کی لِم معلوم ہوئی، وہ یہ کہ یہ دونوں حکم کفارہ میں مشترک ہیں، تو جس طرح بعض ایمان کے احکام میں وجوب کفارہ ہے اسی طرح نذر کی بعض صورتوں میں بھی کفارہ واجب ہوتا ہے، ابو داؤد میں آگے ایک حدیث آرہی ہے "کفارۃ النذر کفارۃ الیمین" اور ترمذی میں ہے "کفارۃ النذر اذا لم یسم کفارۃ الیمین" اور اس کی وجہ اصولاً یہ ہے کہ یمین نذر کے مُوجَبات اور لوازم میں سے ہے لان النذر ایجاب المباح وھو یستلزم تحریم الحلال، وتحریم الحلال یمین، بدلیل قولہ تعالیٰ "یا ایہا النبی لم تحرم ما احل اللہ لک" قالہ الشیخ الدھلوی فی "اللمعات" کما فی حاشیۃ ابن ماجہ۔

**بحث ثالث:۔** ایمان جمع ہے یمین کی اور یمین کے لغوی معنی ہیں ید کے، داہنا ہاتھ۔ پھر اس کا اطلاق ہونے لگا حلف پر، لانہم کانوا اذا تحالفوا اخذ کل بیمین صاحبہ، یعنی لوگوں کی عادت ہے ۔ کہ جب وہ آپس میں قسمیں کھاتے ہیں تو اس وقت ایک دوسرے کے ہاتھ سے ہاتھ ملاتا ہے، اس مناسبت سے حلف پر یمین کا اطلاق ہونے لگا، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ دائیں ہاتھ کا کام کسی چیز کو محفوظ رکھنا ہے، پھر اس کا اطلاق حلف پر اسی لئے کیا گیا کہ محلوف علیہ کی آدمی رعایت اور حفاظت کرتا ہے، اور یمین کی شرعاً یہ تعریف کی گئی ہے توکید شئی بذکر اسم

او صفۃٍ للہ تعالیٰ، کہ کسی چیز کو مضبوط اور مؤکد کرنا اللہ تعالیٰ کا نام یا اس کی صفت ذکر کر کے، قال الحافظ: وھٰذا اخصر التعریف واقربہا۔

نذور جمع ہے نذر کی جس کے معنی ہیں انذار اور تخویف، اور امام راغب نے اس کی تعریف (شرعًا) اسطرح کی ہے ایجاب مالیس بواجب لحدوث امر، یعنی انسان کا اپنے اوپر کسی ایسی چیز کو واجب قرار دے دینا جو اس پر واجب نہ تھی کسی امر کے پائے جانے کے وقت، جیسے یوں کہے ان فزت فی الاختبار فعلیّ صوم کہ اگر میں امتحان میں کامیاب ہو گیا تو میرے ذمہ ایک روزہ ہے، یہاں پر صوم کو جو غیر واجب تھا اپنے اوپر واجب کیا گیا ہے حدوث امر یعنی فوز فی الامتحان پائے جانے پر۔

بحث رابع:۔ حاشیۂ لامع میں حضرت شیخ نے ایمان اور نذور کے اقسام ذکر کئے ہیں، اور "الابواب والتراجم" میں مجملاً یہ لکھا ہے: فالاول علی خمسۃ انواع، والثانی علی سبعۃ انواع ایمان کی تین قسمیں بہت مشہور ہیں، یمین منعقدہ، یمین الغموس، یمین اللغو، آگے ابوداؤد میں ایک مستقل باب آرہا ہے "باب لغو الیمین"۔ ان اقسام کو مع ان کے احکام کے انشاء اللہ تعالیٰ وہاں بیان کیا جائے گا۔

## باب التغلیظ فی الیمین الفاجرۃ

اس باب میں یمین غموس کا ذکر ہے اور آئندہ آنے والے باب میں بھی، فاجرہ بمعنی کاذبہ، یعنی جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانے کے بارے میں جو وعید آئی ہے، یمین غموس کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ کسی امر ماضی پر قصداً اخلاف واقع قسم کھائی جائے، جیسے یوں کہے کہ واللہ میں نے فلاں کام کیا ہے حالانکہ اس نے نہیں کیا، یا جیسے کسی دوسرے کے مال کے بارے میں یہ قسم کھائے کہ یہ میری ملک ہے، یمین غموس کو غموس اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اپنے صاحب کو گناہ کے اندر ڈبو دیتی ہے اور پھر بعد میں جہنم میں۔

**یمین غموس میں وجوب کفارہ ہے یا نہیں؟** یمین غموس میں جمہور علماء کے نزدیک کفارہ نہیں، صرف معصیت اور اثم ہے، اور امام شافعی اور اوزاعی کے نزدیک اسمیں کفارہ واجب ہوتا ہے، جمہور کہتے ہیں کہ یہ اتنا بڑا گناہ ہے کہ اس کی تلافی کفارہ سے ہو ہی نہیں سکتی، اور جو لوگ وجوب کفارہ کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں انہ احوج الی الکفارۃ من غیرہ، کہ اس میں تو کفارہ کی اور زیادہ حاجت ہے۔

من حلف علی یمین مصبورۃ کاذبا فلیتبوأ بوجھہ مقعدہ من النار۔

یمین مصبورہ اس قسم کو کہا جاتا ہے جو آدمی کو قاضی کی مجلس میں روک کر اس سے لی جائے۔ صبر بمعنی حبس اس کو یمین صبر بھی کہتے ہیں، اور یمین کی صفت مصبورہ مجازاً لائی گئی ہے، مصبور تو فی الواقع وہ صاحب یمین ہے مگر چونکہ اس کو اس قسم کی وجہ سے روکا گیا ہے اس لئے صبر کی نسبت یمین ہی کی طرف کی گئی مجازاً واتساعاً (خطابی)

آپؐ فرمارہے ہیں کہ جو شخص قاضی کی مجلس میں جھوٹی قسم کھائے اس کو اپنے ٹھکانے پر جو جہنم میں ہے چلا جانا چاہیئے اس میں آپ نے سوائے اس وعید کے کفارہ کا ذکر نہیں فرمایا اس سے جمہور کی تائید ہوتی ہے یعنی عدم وجوب کفارہ فی الیمین الغموس۔

## باب فی من حلف لیقتطع بہا مالا

عن عبد اللہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ...... فقال الاشعث فیّ واللہ کان ذلک، کان بینی وبین رجل من الیہود ارض الخ۔

یہ حدیث عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص کسی چیز پر قسم کھائے حال یہ کہ وہ اُس میں جھوٹا ہو، اور کھائے اسلئے تاکہ اس قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کے مال کو خود قبضائے تو اس شخص کا انجام یہ ہوگا کہ وہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملاقات کرے گا کہ وہ اس پر غضبناک ہوں گے۔ ــــــ اشعث بن قیس کندی نے یہ حدیث سن کر کہا: واللہ اس حدیث کا ورود تو میرے قصہ میں ہوا تھا، پھر آگے انہوں نے وہ قصہ بیان کیا کہ میرے اور ایک یہودی کے درمیان زمین تھی، یعنی جس پر وہ یہودی قابض تھا جس کے دینے سے وہ انکار کرتا تھا، میں اس یہودی کو پکڑ کر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں لے گیا اشعث کہتے ہیں: حضور نے مجھ سے پوچھا کیا تیرے پاس بینہ ہے؟ میں نے عرض کیا نہیں، آپ نے یہودی سے فرمایا کہ تو قسم کھا، میں نے عرض کیا یا رسول اللہ یہ تو جھوٹا آدمی ہے قسم کھالے گا اور میرا مال اڑالے گا، اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ ان الذین یشترون بعہد اللہ وایمانہم ثمنا قلیلا۔ الی آخر الآیۃ۔

یہ آیت اور حدیث دونوں اس پر بات پر دال ہیں کما قالت العلماء کہ یمین غموس میں کفارہ نہیں ہے۔

عن الاشعث بن قیس ان رجلا من کندۃ ورجلا من حضرموت اختصما الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم فی ارض من الیمن فقال الحضرمی یا رسول اللہ ان ارضی اغتصبنیہا ابو ھذا وھی فی یدہ۔

اشعث بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ یمن میں ایک زمین تھی جس کے بارے میں ایک رجل کندی اور رجل حضرمی کا اختلاف اور جھگڑا ہوا، حضرمی مدعی تھا اور کندی مدعیٰ علیہ، حضرمی نے عرض کیا یا رسول اللہ اس کندی کے قبضہ میں جو زمین ہے وہ میری ہے اس کندی کے باپ نے وہ زمین مجھ سے چھینی تھی، آپ نے حضرمی سے فرمایا: تیرے پاس بینہ ہے؟ اس نے کہا کہ نہیں، اور یہ بھی کہا کہ میں اس کندی سے اس طرح قسم کھلوانا چاہتا ہوں کہ وہ اپنی قسم میں یوں کہے: واللہ میں نہیں جانتا ہوں یہ بات کہ یہ زمین حضرمی کی ہے اور اس حضرمی سے میرے باپ نے غصب کی تھی، اس پر کندی اس طرح قسم کھانے کے لئے تیار ہوگیا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جھوٹی قسم کھانے پر تحذیر کرتے ہوئے فرمایا کہ جو شخص جھوٹی قسم کھا کر دوسرے کا مال لے لے تو وہ اللہ تعالیٰ سے

اس حال میں ملاقات کریگا کہ اجذم ہوگا (کندی یہ وعید سنکر ڈر گیا اور) کہنے لگا کہ یہ زمین اسی کی ہے۔

**یہاں پر مصنف نے تین روایات ذکر کی ہیں** اس حدیث کے راوی صحابی اشعث بن قیس ہیں، اس کے بعد والی حدیث میں بھی اسی قسم کا قصہ آرہا ہے جس کے راوی وائل بن حجر ہیں لیکن وائل کی روایت میں اس طرح ہے کہ حضرمی مدعی نے یہ کہا کہ کندی کے پاس جو زمین ہے وہ میرے باپ کی تھی جس پر یہ کندی قابض ہے، اور پہلی حدیث یعنی اشعث بن قیس کی حدیث میں یہ تھا کہ حضرمی مدعی نے یہ کہا کہ کندی کے پاس جو زمین ہے وہ میری ہے کندی کے باپ نے مجھ سے غصب کرلی تھی یہ دونوں حدیثیں اس بات میں متفق ہیں کہ مدعی رجل حضرمی تھا اور مدعیٰ علیہ رجل کندی، اور ان دونوں کے برخلاف باب کی پہلی حدیث جس کے راوی عبداللہ بن مسعود ہیں اس میں اس طرح ہے کہ خود اشعث بن قیس یہ کہتے ہیں کہ میری زمین ایک یہودی کے قبضہ میں تھی جس کو وہ دینے سے انکار کرتا تھا اور میں اس کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں لے گیا فیصلہ کے لئے، اس صورت میں مدعی خود اشعث بن قیس ہوئے اور مدعیٰ علیہ یہودی۔

**روایات ثلثہ میں تطبیق** جاننا چاہیئے کہ دوسری اور تیسری حدیث میں جو آپس میں اختلاف ہے وہ تو صرف صفۃ ارض کے بارے میں ہے ایک میں یہ ہے کہ میرے باپ کی زمین تھی جس پر یہ قابض ہے اور ایک میں یہ ہے میری زمین ہے جس کو اس کے باپ نے غصب کرلیا تھا، اور باب کی پہلی حدیث یعنی عبداللہ ابن مسعود والی حدیث اس کے اندر مدعی خود اشعث بن قیس کندی ہیں اور مدعیٰ علیہ یہودی ہے، اور اشعث بن قیس اور وائل بن حجر کی حدیثوں میں مدعی رجل حضرمی اور مدعیٰ علیہ رجل کندی ہے، حضرت سہارنپوری نے بذل میں متعدد روایات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ رائے قائم فرمائی ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس اختلاف کو تعدد واقعہ پر محمول کیا جائے، عبداللہ بن مسعود والی حدیث کا واقعہ الگ ہے، اور جو واقعہ حدیثیں اخیرین میں مذکور ہے وہ دوسرا ہے، حضرت امام بخاری نے صحیح میں ان دو میں سے صرف عبداللہ بن مسعود والی حدیث کے قصہ کو لیا ہے۔

حدیث ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، وحدیث اشعث بن قیس سکت علیہ المنذری، وحدیث وائل بن حجر اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی تعظیم الیمین عند منبر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

**تغلیظ الیمین بالزمان والمکان** تعظیم بمعنی تغلیظ، اور ترجمۃ الباب کا حاصل تغلیظ الیمین بالمکان ہے، یعنی قسم کو معظم اور غلیظ کرنا مکان مقدس کے ذریعہ جیسے مسجد یا منبر شریف کے قریب قسم کھلوانا، اور ایسے ہی تغلیظ بالزمان جیسے بروز جمعہ یا بعد العصر وغیرہ، تغلیظ الیمین بالزمان ہو یا بالمکان

حنفیہ اس کے قائل نہیں، شافعیہ ومالکیہ قائل ہیں، وعن الحنابلۃ روایتان، ویسے ہمارے فقہاء کی عبارتیں قدرے مختلف ہیں، ففی الدر المختار لایستحب تغلیظ الیمین بزمان ولامکان، قلت وحاصلہ الاباحۃ، وفی البحر: لایجوز۔

لایحلف احد عند منبری ھذا علی یمین اٰثمۃ الخ۔ اس حدیث سے بظاہر تغلیظ الیمین بالمکان سمجھ میں آرہا ہے اس کا جواب میرے ذہن میں یہ ہے کہ عند منبری کی قید بیان واقع کے طور پر ہے برائے تغلیظ نہیں اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے عموماً فیصلے مسجد میں منبر شریف کے قریب ہی ہوا کرتے تھے۔

فقد ترجم البخاری فی کتاب العلم باب ذکر العلم والفتیا فی المسجد وترجم ایضاً فی کتاب الاحکام باب من قضی ولاعن فی المسجد، قال ابن بطال استحب القضاء فی المسجد طائفۃ وقال مالک ہو الامر القدیم الخ وفی الہدایہ ویجلس للحکم جلوساً ظاہراً فی المسجد الخ (تراجم بخاری ص۳)

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب الیمین بغیر اللہ

یمین بغیر اللہ بالاجماع ممنوع ہے، کراہۃ اور حرمت میں اختلاف ہے، اس میں سبھی ائمہ کے دونوں قول ہیں، لیکن مالکیہ کے نزدیک مشہور کراہۃ ہے، اور حنابلہ کے نزدیک تحریم اور یہی ظاہریہ کا مذہب ہے، شافعیہ کے یہاں بھی دو روایتیں ہیں اس لئے کہ امام شافعی سے منقول ہے: اخشی ان یکون الحلف بغیر اللہ معصیۃ، فاشار الی التردد، لیکن جمہور اصحاب شافعی کے نزدیک کراہۃ تنزیہی ہے، اور علت منع یہ ہے کہ کسی چیز کے ساتھ قسم کھانا محلوف بہ کی غایت تعظیم پر دلالت کرتا ہے، والعظمۃ فی الحقیقۃ انما ھی للہ تعالیٰ وحدہ (الابواب والتراجم ص۱۹۲)

من حلف فقال فی حلفہ: واللات فلیقل لا الٰہ الا اللہ، ومن قال لصاحبہ تعال اقامرك فلیتصدق بشیٔ۔ جو شخص لات کی قسم کھائے یعنی بطور سبقت لسان کے اس سے ایسا ہو گیا تو چونکہ یہ صورۃً شرک ہے اس لئے اس کو اس کے تدارک کے لئے کلمۂ توحید پڑھنا چاہیئے اور اگر کوئی شخص یہ قسم قصداً بطریق تعظیم کھائے اس صورت میں تو کفر لازم آئے گا اور تجدید ایمان ضروری ہوگا۔ حدیث کا دوسرا جزء یہ ہے کہ جو شخص اپنے ساتھی کو جوئے بازی کے لئے بلائے تو چونکہ یہ معصیت ہے اس لئے اس کو اس کے اثر کے ازالہ کے لئے صدقہ کرنا چاہیئے۔ قال اللہ تعالیٰ: ان الحسنات یذھبن السیئات، وقال علیہ الصلاۃ والسلام اذا عملت سیئۃ فاتبعہا حسنۃ تمحہا (ہامش بذل)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، ولیس فی حدیث احد منہم "بشیٔ" سوی مسلم وحدہ، قالہ المنذری

لاتحلفوا بآبائکم ولا بامہاتکم ولا بالانداد

حلف بالآباء والامہات ناجائز اور ممنوع ہے اور اس سے یمین بھی منعقد نہیں ہوتی عند الائمۃ الاربعۃ، ابن قدامہ فرماتے ہیں مخلوق کے ساتھ قسم کھانے سے یمین منعقد نہیں ہوتی کالکعبۃ والانبیاء وسائر المخلوقات

وھو قول اکثر الفقہاء[1] آگے لکھتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کے یہاں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ قسم منعقد ہوجاتی ہے جس میں کفارہ واجب ہوتا ہے۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ادرکہ وھو فی رکب الخ۔

**شرح الحدیث** حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنا واقعہ خود بیان کرتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ ایک قافلہ سواروں میں تھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے دیکھا کہ میں باپ کی قسم کھا رہا ہوں تو اس پر آپ نے تنبیہ فرمائی کہ ــ اگر قسم کھانی ہے تو اللہ کے نام کے ساتھ کھاؤ ورنہ خاموش رہو۔ اور دوسری روایت میں یہ زیادتی ہے، قال عمر فو اللہ ما حلفت بھذا ذاکرا ولا اٰثرا. وہ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تنبیہ کے بعد کبھی باپ کی قسم نہیں کھائی نہ ذاکراً نہ آثراً نہ خود اپنی طرف سے اور نہ دوسرے کے کلام سے نقل کرتے ہوئے ــــــــــــــــ یعنی اگر کسی دوسرے شخص نے باپ کی قسم کھائی تو میں نے اس کو اپنی زبان سے نقل بھی نہیں کیا۔ اس جملہ کے متبادر معنی یہی ہیں[2]۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

انہ سمع طلحۃ بن عبید اللہ۔ یعنی فی قصۃ الاعرابی۔ قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: افلح وابیہ الخ یہ حدیث کتاب الصلاۃ کے شروع میں گذر چکی وکذا الکلام علیہ فارجع الیہ لو شئت۔

## باب کراھیۃ الحلف بالامانۃ

حلف بالامانۃ منعقد ہوتی ہے یا نہیں؟ حنابلہ کے یہاں اس سے قسم منعقد ہوجاتی ہے بان یقول وامانۃ اللہ

---

[1] وجزم الدردیر المالکی بانہ لاینعقد بالنبی ولا بالکعبۃ والرکن والمقام والعرش۔ الی آخر ما ذکر۔ وفی البدائع: لو حلف بشئ من ذلک لایکون یمینا لانہ حلف بغیر اللہ تعالیٰ (تراجم بخاری) وقال ابن الہمام من حلف بغیر اللہ کالنبی والکعبۃ لم یکن حالفا اھ (عون)

[2] شراح نے اس جملہ کے دو معنی اور لکھے ہیں (۲) یہ دونوں لفظ ہم معنی ہیں یعنی ارادۃً وقصداً وعلی ہذا ذاکراً من الذکر (بالضم) ضد النسیان وآثراً من الایثار ای الاختیار وفی المعنی الاول آثراً من الاثر بمعنی النقل (۳) تیسرے معنی یہ لکھے ہیں آثراً ای مفتخراً بالآباء الآیثار بمعنی الافتخار والاکرام یعنی باپ کی قسم بطور فخر علی الآباء کے کبھی نہیں کھائی (کما یفعل فی الجاہلیۃ) بل علی سبیل الجری علی اللسان۔ اب خلاصہ ان معانی ثلثۃ کا یہ ہوا۔ ۔جاننا کہ اپنی طرف سے اور نہ دوسرے کی طرف سے نقل کے طور پر۔ ارادۃً واختیاراً بخلاف النسیان کہ اس کی نفی نہیں ہے۔ باپ کی قسم کبھی نہیں کھائی لا مطلقا ولا مفتخراً نہ تفاخر کے طور پر اور نہ ویسے ہی۔ (ویستفاد ہذہ المعانی من حاشیۃ الترمذی)

او: بالامانة (مغنی) اور خطابی نے امام شافعی کا مسلک عدم انعقاد یمین لکھا ہے، اور حنفیہ کی اسمیں دونوں روایتیں ہیں انعقاد و عدم انعقاد، انعقاد کی وجہ تو یہ ہے کہ امانت بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے اذ الامین من اسمائہ تعالیٰ اور عدم انعقاد کی وجہ امانت کا عبادت اور فریضہ کے معنی میں آنا ہے۔ (بذل)

من حلف بالامانة فلیس منا۔ اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ حلف بالامانۃ منعقد نہیں ہونی چاہیئے، ممنوع ہے جس طرح حلف بالآبار ممنوع ہے، لیکن چونکہ حلف بالامانت بہت سے ائمہ کے نزدیک منعقد ہو جاتی ہے اس لئے کہا جائے گا کہ حدیث میں ممانعت تشبہ بالیہود کیوجہ سے ہے۔

## باب المعاریض فی الایمان

معاریض جمع ہے معراض کی جو ماخوذ ہے تعریض سے، تعریض یعنی ضد التصریح، اشارہ وکنایہ سے بات کرنا۔

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یمینك علی ما یصدقك علیہا صاحبك۔ یہ خطاب حالف یعنی مدعیٰ علیہ کو ہے اور صاحب سے مراد اس کا مقابل اور خصم یعنی مدعی ہے، یعنی جس چیز پر مدعی قسم کھلانا چاہتا ہے اسی پر وہ قسم محمول ہوگی، یہ نہیں کہ جھوٹ سے بچنے کے لئے مدعیٰ علیہ قسم کھاتے وقت کچھ اور نیت کرلے۔

اس حدیث میں دیانت اور سچائی کی تعلیم اور ترغیب ہے اور معاریض سے گویا رد کیا گیا ہے کہ آدمی قسم کھاتے وقت توریہ کرنے لگے، لیکن علماء نے لکھا ہے کہ اگر مدعیٰ علیہ مظلوم ہو تو پھر ظلم سے بچنے کے لئے توریہ جائز ہے جیسا کہ آئندہ حدیث میں آرہا ہے۔

عن سوید بن حنظلۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال خرجنا نرید رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ومعنا وائل بن حجر الخ۔ حضرت سوید بن حنظلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ ہم اپنے وطن سے چلے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ارادہ سے، ہمارے ساتھ وائل بن حجر بھی تھے ان کو ان کے کسی دشمن نے پکڑ لیا، میں نے دشمن کے سامنے قسم کھائی کہ یہ میرا بھائی ہے اس پر دشمن نے ان کو چھوڑ دیا، دوسرے لوگوں نے تو قسم کھانے سے گریز کیا تھا گناہ کے خوف سے، پھر جب ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پہنچے تو میں نے آپ کو یہ قصہ سنایا تو آپ نے میری تائید فرمائی صدقت المسلم اخو المسلم

اس حدیث سے ظلم سے بچنے کے لئے توریہ کی اجازت معلوم ہوگئی۔

حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ مسلم والترمذی وابن ماجہ، وحدیث سوید اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری

## باب ماجاء في الحلف بالبراءة من ملة غير الاسلام

**ترجمۃ الباب کی تشریح وذکر اختلاف النسخ** اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے اور بعض نسخوں میں ترجمۃ الباب اس طرح ہے۔ ماجاء فی الحلف بالبراءۃ وبملۃ غیر الاسلام، اور یہی نسخہ صحیح ہے، اس صورت میں ترجمۃ الباب کے دوجزء ہوئے اول حلف بالبراءۃ، ای عن الاسلام، اور دوسرا جزء حلف بملۃ غیر الاسلام، چنانچہ باب کی پہلی حدیث میں ترجمۃ الباب کا جزء ثانی مذکور ہے۔ من حلف بملۃ غیر الاسلام کاذبا فھو کما قال اس کی مثال یہ ہوگی ان فعلت کذا فانا یہودی، او نصرانی، اس میں قسم غیر اسلام کے ساتھ کھائی جارہی ہے، اور باب کی دوسری حدیث میں ترجمہ کا جزء اول موجود ہے۔ من حلف فقال انی بریٔ من الاسلام فان کاذبا فھو کما قال مثلاً اس طرح قسم کھائے کہ اگر میں فلاں کام کروں تو میں اسلام سے بری ہوں، اب یہ کہ ان دونوں مسئلوں سے متعلق فقہاء کیا فرماتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی ومالک کے نزدیک ان دونوں صیغوں سے یمین منعقد نہیں ہوتی اور نہ کفارہ واجب ہوتا ہے لیکن اس طرح قسم کھانے والا گنہ گار بہرحال ہے سچ کہہ رہا ہو یا جھوٹ، اور حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک دونوں صیغوں سے یمین منعقد ہوجاتی ہے اور کفارہ واجب ہوتا ہے۔

اور جو ترجمۃ الباب ہمارے نسخہ میں ہے اس کا تو مطلب یہ ہوگا کہ قسم کھانا ملت غیر اسلام سے برارت کی مثلاً یوں کہے کہ اگر میں فلاں کام کروں تو غیر اسلام سے بری ہوں، اس طرح تو کوئی قسم نہیں کھاتا، اور غیر اسلام سے تو ہر مسلمان بری ہوتا ہی ہے اور اگر کوئی بالفرض اس طرح قسم کھائے بھی تو اس میں وعید کی کوئی بات نہیں حالانکہ حدیث میں وعید مذکور ہے فتدبر وتأمل فان ھذہ الترجمۃ دقیقۃ مشکلۃ لاجل اختلاف النسخ. صحیح بخاری میں ترجمہ کی عبارت اس طرح ہے "باب من حلف بملۃ سوی الاسلام"

## باب الرجل یحلف ان لایتأدم

اور بعض نسخوں میں "ان لایأتدم" ہے، اور موافق قیاس بھی یہی ہے جیساکہ کتاب الطہارۃ میں "ان تتزر، او تأتزر" کی تحقیق میں گذر چکا ہے، صحیح بخاری میں بھی اسی طرح ہے "اذا حلف ان لایأتدم" یہ ادام سے ماخوذ ہے جسکے معنی سالن کے ہیں۔

---

رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم وضع تمرۃ علی کسرۃ فقال ھذہ ادام ھذہ۔

**الکلام علی الحدیث من حیث الفقہ** یعنی ایک مرتبہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہاتھ میں روٹی کا ٹکڑا لیکر اس پر ایک کھجور رکھی اور فرمایا یہ اس روٹی کا سالن ہے۔

یعنی ضرورت کے وقت میں کھجور سے ہی سالن کا کام لیا جاسکتا ہے، آپ کا مقصد مسئلہ بیان کرنا نہیں ہے، رہی یہ بات کہ مسئلہ کیا ہے سو جاننا چاہیئے کہ اس میں امام محمد اور شیخین کا اختلاف ہے، شیخین فرماتے ہیں الادام ما یصطبغ بہ الخبز اذا اختلط بہ کخلّ وزیت، لا اللحم والبیض، یعنی ادام وہ چیز ہے کہ جب روٹی کو اس کے ساتھ لگائیں تو روٹی اس کے رنگ میں رنگ جائے جیسے سرکہ اور روغن زیتون، اور جہاں اس طرح نہ ہو تو وہ ادام نہیں ہے جیسے لحم اور بیضہ ان میں روٹی کہاں رنگی جاتی ہے، اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ الادام ھو ما یؤکل مع الخبز غالبًا، یعنی جو چیز عام طور سے روٹی کے ساتھ روٹی کے تابع ہو کر کھائی جاتی ہو وہ ادام ہے خواہ روٹی اس میں رنگی جائے یا نہ رنگی جائے، لہذا جو چیز عام طور سے تنہا کھائی جاتی ہو مستقلاً کتمر وزبیب وبطیخ وسائر الفواکہ لیس ادامًا، ہاں اگر کسی مقام میں ان پھلوں میں سے کوئی پھل تبعًا للخبز کھایا جاتا ہو تو اس مقام میں اس کو ادام کہا جائے گا عرف کا اعتبار کرتے ہوئے کذا فی الدر المختار، علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وبقول محمد قالت الائمۃ الثلاثۃ الشافعی ومالک واحمد، (من الابواب والتراجم)

اس بیان مذاہب سے معلوم ہو رہا ہے کہ روٹی کے لئے تمر ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی ادام نہیں ہے، اسلئے کہ عرب میں کھجور غالبًا مستقلاً کھائی جاتی ہے، اور اس میں روٹی بھی نہیں رنگی جاتی، لہذا حدیث کا جواب وہی ہے جو اوپر شرح حدیث میں ہم نے لکھا ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی قالہ المنذری۔

## باب الاستثناء فی الیمین

من حلف علی یمین فقال ان شاء اللہ فقد استثنی۔

یمین کا اطلاق کبھی محلوف علیہ پر بھی ہوتا ہے مجازًا کما فی ہذا الحدیث، یعنی جو شخص کسی بات پر قسم کھانے کے ساتھ ان شاء اللہ کہے تو وہ حانث نہیں ہوتا بشرطیکہ یہ استثناء یعنی ان شاء اللہ کہنا متصلاً ہو، اس اتصال کی قید کا بیان آئندہ "باب الحالف یستثنی بعد ما یتکلم" میں آرہا ہے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب ما جاء فی یمین النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ما کان

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم زیادہ تر کن لفظوں کے ساتھ قسم کھاتے تھے، باب کی پہلی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ وہ لفظ "لا ومُقلِّبِ القُلوب" ہے، اور تیسری حدیث میں "لا واستغفر اللہ"، لا ومقلب القلوب میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ لا زائد ہے دوسرا یہ کہ "لا" کا تعلق مضمون سابق سے ہے یعنی دوران کلام آپ نے فرمایا کہ

ایسا نہیں ہے ومقلب القلوب، اس صورت میں "لا" پر سکتہ کرتا ہوگا، اور "لا واستغفر اللہ" میں یہ بات متعین ہے کہ یہاں پر مقسم بہ محذوف ہے یعنی "لا واللہ، استغفر اللہ"

اور باب کی دوسری حدیث میں یہ ہے کہ جب آپ کسی بات پر قسم مبالغہ کے ساتھ کھاتے تھے تو اس طرح فرماتے تھے "لا والذی نفس ابی القاسم بیدہ"۔

چوتھی حدیث یہ ہے قال دلھم وحدثنیہ ایضا الاسود بن عبد اللہ عن عاصم بن لقیط ان لقیط بن عاصم۔

**تحقیق سند** دلہم بن الاسود جو سند حدیث کے راوی ہیں وہ اس حدیث کو دو طریق سے روایت کر رہے ہیں، پہلا طریق یہ ہے دلہم بن الاسود عن ابیہ عن عمہ لقیط بن عامر، یعنی دلہم روایت کرتے ہیں اپنے باپ اسود سے اور اسود روایت کرتے ہیں اپنے چچا لقیط بن عامر سے۔

اور دوسرا طریق یہ ہے دلہم بن الاسود عن ابیہ عن عاصم بن لقیط عن لقیط بن عاصم یعنی دلہم روایت کرتے ہیں اسود سے اور اسود روایت کرتے ہیں عاصم بن لقیط سے اور عاصم بن لقیط روایت کرتے ہیں لقیط بن عاصم سے، مگر حضرت نے بذل میں یہ تحریر فرمایا ہے کہ میرے پاس جو رجال کی کتابیں موجود ہیں ان میں میں نے لقیط بن عاصم کوئی راوی نہیں پایا، پس ہوسکتا ہے کہ یہ تحریف ہو اور صحیح لقیط بن عامر ہو وھو لقیط بن صبرۃ بن عامر، واللہ تعالیٰ اعلم۔

خرج وافدًا الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔

لقیط کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے یہاں قاصد بن کر پہنچا۔ آگے مصنف فرماتے ہیں اختصارًا کہ اس کے بعد لقیط نے حدیث ذکر کی جس میں یہ ہے کہ آپ نے فرمایا لعمر الٰھك تیرے معبود کی بقا کی قسم، عُمر سے مراد بقاء جو کہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں ہے "لعمرك انهم لفی سكرتهم يعمهون"۔ اب یہ کہ لعمر اللہ یا لعمر الٰہک سے یمین منعقد ہوتی ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک منعقد ہو جاتی ہے، اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یہ یمین کی نیت سے کہا تب تو یمین ہوگی ورنہ نہیں، اور امام احمد سے دونوں روایتیں ہیں کالمذہبین، کمافی النیل (کذافی ہامش البذل)

فائدہ:۔ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اسی طرح کا باب قائم کیا ہے "باب کیف کان یمین النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم"۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں، یعنی وہ الفاظ جن کے ساتھ آپ ہمیشہ قسم کھاتے تھے یا اکثر، اور مجموعہ اس کا جو اس باب میں مذکور ہے وہ چار الفاظ ہیں (۱) والذی نفسی بیدہ اور ایسے ہی والذی نفس محمد بیدہ، ان میں بعض کے شروع میں لفظ "لا" ہے اور بعض کے شروع میں لفظ "اَمَا" اور بعض کے شروع میں لفظ "ایم" (۲) لا ومقلب القلوب، (۳) واللہ (۴) ورب الکعبۃ، والاول اکثرھا ورودًا اھ اور حافظ ابن قیم نے ایک جگہ لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے قسم کھانا اسی سے زائد مواضع میں منقول ہے فی اکثر من ثمانین موضعًا، وامر اللہ تعالیٰ بالحلف

علی تصدیق ما اُخبر بہ فی ثلاثۃ مواضع: فی سورۃ یونس وسبأ والتغابن اھ (الابواب والتراجم مختصراً)

# باب الحنث اذا کان خیرا

عن ابی بردۃ عن ابیہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم قال انی واللہ ان شاء اللہ لا احلف علی یمین فاری غیرھا خیرا منہا الا کفرت یمینی واتیت الذی ھو خیر۔

آپ فرمارہے ہیں کہ واللہ میرا طریقہ یہ ہے کہ اگر میں کسی چیز پر قسم کھا بیٹھوں اور پھر اس کے غیر کو اس سے بہتر سمجھوں تو میں اپنی یمین کا کفارہ ادا کردیتا ہوں اور وہ کام جس کو خیر سمجھتا ہوں اسکو کرتا ہوں۔ اس میں راوی کو شک ہورہا ہے کہ یا تو آپ نے اسی طرح فرمایا تھا اور یا اس طرح فرمایا تھا کہ میں اس کار خیر کو کرتا ہوں اور کفارہ یمین ادا کرتا ہوں (ان دونوں میں تقدیم وتاخیر کا فرق ہے) پہلے جملہ میں کفارہ یمین اولاً مذکور ہے اور اس کار خیر کو کرنا بعد میں مذکور ہے، اور دوسرے جملہ میں ترتیب اس کے برعکس ہے۔

**تقدیم الکفارۃ علی الحنث** اور یہ مسئلہ خود مختلف فیہ ہے یعنی کفارہ قبل الحنث کا جواز وعدم جواز جس کو مصنف آگے خود بیان کررہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں، قال ابوداؤد: سمعت احمد یرخص فیہا الکفارۃ قبل الحنث، بقیہ ائمہ کے مذاہب اس میں یہ ہیں کہ امام مالک کا مسلک بھی یہی جو امام احمد کا ہے یعنی کفارہ قبل الحنث کا جواز مطلقاً اور امام شافعی کے نزدیک کفارۂ مالیہ کی تقدیم تو جائز ہے اور غیر مالیہ یعنی کفارہ بالصوم اس کی تقدیم جائز نہیں اور حنفیہ کے نزدیک مطلقاً جائز نہیں۔

اسکے بعد جاننا چاہیئے کہ کفارۂ یمین جو قرآن کریم کی اس آیت میں مذکور ہے۔ لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبۃ، فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام، یہ کل چار چیزیں ہوئیں، اطعام عشرۃ مساکین، یا اُن کا کسوۃ، اعتاق، اور ان تینوں میں سے کسی ایک پر قدرت نہ ہونیکی صورت میں صوم ثلاثۃ ایام،

حنفیہ کے نزدیک وجوب کفارہ کا سبب حنث ہے اسی لئے انکے نزدیک تقدیم الکفارۃ علی الحنث جائز نہیں، اور شافعیہ وغیرہ کے نزدیک وجوب کفارہ کا سبب خود یمین ہے اور حنث اسکی شرط۔ وفی شرح السنۃ: وانما یجوز تقدیم العتق والاطعام والکسوۃ کما یجوز تقدیم الزکاۃ علی الحول، ولا یجوز تعجیل صوم رمضان قبل وقتہ انتہی۔ (بذل مختصراً)

# باب فی القسم ھل یکون یمینا

ا؎ ونحن نقول کما لا یجوز تقدیم الزکاۃ علی النصاب کذا لا یجوز تقدیم الکفارۃ علی الحنث ۱۲

**تفصیل مذاہب الائمہ فی مسئلۃ الباب** یعنی لفظ قسم سے یمین منعقد ہوتی ہے یا نہیں جیسے یوں کہے اقسمت

یا اقسمت باللہ، جاننا چاہیئے کہ حلف بلفظ القسم کی دو صورتیں ہیں (۱) مجرداً عن لفظ الجلالۃ یعنی بغیر لفظ اللہ کے صرف یوں کہے "اقسمت" (۲) مقروناً بلفظ الجلالۃ جیسے اقسمت باللہ، حنفیہ کا مسلک تو یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں یمین منعقد ہو جاتی ہے، اور امام خطابی نے امام شافعی و مالک کا مذہب یہ لکھا ہے کہ پہلی صورت میں منعقد نہیں ہوتی صرف دوسری صورت میں منعقد ہوتی ہے (بذل) حنفیہ کا یہ مسلک بذل میں بدائع سے نقل کیا ہے اور یہ کہ امام زفر کا مسلک اس میں امام شافعی کے مسلک کے موافق ہے، اور حافظ نے ابن المنذر سے جو مذاہب ائمہ نقل کئے ہیں وہ اس طرح ہیں کہ لفظ "اقسمت" سے خواہ اس کے ساتھ "باللہ" کہیں یا نہ کہیں، یمین کا قصد ہو یا نہ ہو بہر صورت یمین ہے وبہ قال النخعی والثوری والکوفیون، اور امام مالک کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اقسمت باللہ تو بہر حال یمین ہے اور صرف لفظ "اقسمت" یمین نہیں ہے الا بالنیۃ، اور امام شافعی کا مسلک یہ لکھا ہے کہ صرف لفظ "اقسمت" تو کسی حال میں یمین نہیں ہے یعنی ولو نوی، اور لفظ "اقسمت باللہ" یہ یمین ہے بصورت نیت ورنہ نہیں، اور اسحق بن راہویہ کے نزدیک مطلقاً یمین نہیں ہے، اور امام احمد کے انہوں نے اس میں دو قول نقل کئے ہیں ایک یہ کہ مطلقاً یمین ہے مثل الحنفیہ، دوسرا یہ کہ نیت کی صورت میں یمین ہے ورنہ نہیں مثل المالکیہ (الابواب والتراجم)

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کان ابوہریرۃ یحدث ان رجلا اتی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال انی اری اللیلۃ فذکر رؤیا نعبرھا ابوبکر فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اصبت بعضا واخطأت بعضا فقال اقسمت علیک یارسول اللہ الخ۔

**مضمونِ حدیث** حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آیا اور کہا کہ رات میں نے یہ خواب دیکھا ہے (مصنف نے تو اس خواب کو یہاں اختصاراً حذف کر دیا یہ خواب ابوداؤد میں باب فی شرح السنۃ میں باب فی الخلفاء کے اندر اسطرح آرہا ہے فقال انی اری اللیلۃ ظلۃ ینطف منہا السمن والعسل فاری الناس یتکففون بایدیہم فالمستکثر والمستقل الحدیث، کافی طویل خواب ہے جس کے شروع کا حصہ یہ ہے کہ اس شخص نے عرض کیا کہ رات میں نے خواب میں ایک بادل کا ٹکڑا دیکھا جس سے گھی اور شہد ٹپک رہا ہے اور میں لوگوں کو دیکھ رہا ہوں کہ وہ اپنے ہاتھوں سے اس ٹپکنے والی چیز کو لے رہے ہیں بعض کثیر مقدار میں اور بعض قلیل مقدار میں۔ الی آخر الرؤیا، اس خواب کے بارے میں صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ سے یہ عرض کیا یارسول اللہ اس کی تعبیر دینے کی مجھے اجازت دے دیجئے، اور پھر انہوں نے اس کی تعبیر بیان کی اور پوچھا یارسول اللہ میں نے صحیح تعبیر دی یا غلط، اس پر آپ نے فرمایا جو یہاں روایت میں مذکور ہے، اصبت بعضا واخطأت بعضا، کہ کچھ حصہ تعبیر کا صحیح ہے اور کچھ غلط، اس پر صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا یارسول اللہ (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) میں آپ کو قسم دیتا ہوں کہ آپ مجھے بتلا دیجئے کہ میں نے کیا غلطی کی،

آپ نے فرمایا لاتقسم[1] یعنی قسم مت کھاؤ اور پھر آپ نے خطا وصواب کی تعیین نہیں فرمائی۔

**حدیث الباب استدل بہ الفریقان** امام خطابی فرماتے ہیں اس واقعہ کو فریقین میں سے ہر ایک نے اپنی دلیل قرار دیا، شافعیہ نے (جن کے نزدیک اس سے قسم نہیں ہوتی) اس طور پر کہ حدیث میں ابرار مقسم کا حکم وارد ہوا ہے کہ اگر کسی مسلمان پر اس کا دوسرا بھائی قسم کھالے تو اس کو چاہیئے کہ اس کی قسم کو پورا کردے اور حالف کو حانث نہ ہونے دے، دیکھئے یہاں پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے صدیق اکبر نے جس چیز پر قسم کھائی تھی کہ آپ بتادیجئے مگر آپ نے نہیں بتایا، تو اگر اقسمت علیک سے قسم منعقد ہوجاتی تو صدیق اکبر حالف اور مقسم ہوتے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان کا ابرار فرماتے، حالانکہ حضور نے ان کا ابرار نہیں فرمایا، معلوم ہوا صدیق اکبر مقسم ہی نہ تھے، یہ طریق استدلال تو ہوا شافعیہ کا، اور حنفیہ کا طریق استدلال یہ ہے کہ حضور صدیق اکبر سے فرمارہے ہیں لاتقسم کہ قسم کیوں کھاتے ہو میں نہیں بتاؤں گا، معلوم ہوا کہ قسم ہو گئی تھی۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الحلف کاذبا متعمدًا

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رجلین اختصما الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم۔

یعنی دو شخص آپ کی خدمت میں کسی چیز کے بارے میں جھگڑتے ہوئے آئے، مدعی کے پاس چونکہ بینہ نہیں تھا اس لئے آپ نے مدعیٰ علیہ سے قسم طلب کی تو اس نے قسم ان لفظوں کے ساتھ کھائی، باللہ الذی لاالہ الاھو، تو آپ نے اس کی قسم کے یہ لفظ سن کر فرمایا بلٰی قد فعلتَ، کہ جس چیز کے نہ کرنے پر تو قسم کھارہا ہے تو نے وہ کام ضرور کیا ہے (لہذا تو اس قسم میں جھوٹا ہے) لیکن تیری یہ لغزش اور گناہ قول لاالہ الااللہ کے اخلاص کی برکت سے معاف کردیا گیا۔

**استفید بالحدیث امران** اس پر علامہ سندی فتح الودود میں لکھتے ہیں: ظاہر یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس شخص کی یمین کو بذریعہ وحی یا الہام باطل قرار دیتے ہوئے اس کے خلاف فیصلہ فرمایا، اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ احیانًا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وحی وغیرہ کے ذریعہ سے باطن حال کا اعتبار کرتے ہوئے ظاہر کے خلاف فیصلہ فرماتے تھے، اور وہ جو آپ نے فرمایا ولکن غفر اللہ لک اس سے مراد حلف کاذب کے گناہ کی معافی ہے ففیہ دلیل علی ان الکبائر تغفر بکلمۃ التوحید اھ

---

[1] یعنی قسم کیوں کھاتے ہو فعلم منہ انہ یمین کما ھو مسلک الحنفیۃ واجاب عنہ الشافعی بوجہ آخر بانہ علیہ السلام امر بابرار المقسم فلو کان قسمًا لابرّہ۔

قال ابوداؤد: يراد من هذا الحديث انه لم يامره بالكفارة۔ امام ابوداؤد یہ فرمارہے ہیں کہ اس حدیث سے یہ بات مستفاد ہورہی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس حالف کو کفارہ کا حکم نہیں فرمایا حالانکہ اس کی یہ یمین یمین غموس تھی جس کے اندر امام شافعی کے نزدیک کفارہ ہے، لیکن جمہور کا مسلک یہی ہے انہ لاکفارۃ فیہ، اس حدیث سے دو فائدے وہ مستفاد ہوئے جن کو علامہ سندی نے بیان کیا، تیسرا فائدہ یہ ہوا جس کو مصنف نے بیان فرمایا ہے، یہاں پر حضرت نے بذل المجہود میں ایک اشکال اور پھر اس کا جواب تحریر فرمایا ہے، اشکال یہ کہ یمین کاذبہ گناہ کبیرہ ہے جو بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتا، تو اس شخص کا یہ کبیرہ صرف کلمۃ التوحید سے کیسے معاف ہوگیا اسلئے کہ حسنات صرف مکفر صغائر ہیں نہ کہ مطلقا، پھر اس کا جواب یہ لکھا ہے کہ ممکن ہے یوں کہا جائے کہ جب اس شخص نے لا الہ الا اللہ اخلاص کے ساتھ کہا تو گویا اس کو ندامت ہوئی اپنے فعل پر اور ندامت ہی توبہ ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ کہا جائے کہ یہ شخص لا الہ الا اللہ کہنے سے پہلے مؤمن مخلص نہیں تھا اس حلف کے وقت ہی کلمۂ توحید اخلاص کے ساتھ پڑھا تو گویا اس نے اپنے ایمان کی تجدید کی تو اس تجدید ایمان نے اس کی سابق معصیت کی تکفیر کردی۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

# باب کم الصاع فی الکفارۃ

یعنی کفارۂ یمین میں کتنے صاع غلہ دیا جائے گا؟

## کفارہ یمین کی تفصیل مع مذاہب ائمہ

وفی الکنز: وکفارتہ تحریر رقبۃ او اطعام عشرۃ مساکین کما فی الظہار او کسوتہم بما یستر عامۃ البدن لقولہ تعالیٰ: فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین او کسوتہم الآیۃ وکلمۃ "او" للتخییر فکان الواجب احد الاشیاء الثلاثۃ۔ وقولہ "کما فی الظہار" ای کالاطعام والتحریر فی الظہار، وقد بیناہما ھناک (زیلعی ص١١١) وفی حاشیۃ الشلبی: وان شاء اطعم عشرۃ مساکین کالاطعام فی کفارۃ الظہار وھی نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعیر، ویجوز ان یغدیہم ویعشیہم بخبز الا انہ ان کان براً لایشترط فیہ الادام وان کان غیرہ فبادام، ویجزئ فی الاطعام کل من التملیک والاباحۃ اھ معلوم ہوا کہ اطعام میں دونوں اختیار ہیں یا تو ہر مسکین کو مثل صدقۃ الفطر کے ایک صاع شعیر وغیرہ کا اور نصف صاع گیہوں کا دیا جائے، اور یا تغدیہ اور تعشیہ کو اختیار کرے یعنی دس مسکینوں کو صبح شام پیٹ بھر کر کھانا کھلانا، اور کھانے میں بھی اباحت اور تملیک دونوں کا اختیار ہے، اسی طرح شافعیہ وغیرہ کے یہاں جو مقدار کفارۂ ظہار وغیرہ میں دی جاتی ہے وہی مقدار یہاں دس مسکینوں کو دیجا دے، چنانچہ شافعیہ کے یہاں ہر مسکین کو ایک مد من کل شئ اور امام مالک کے نزدیک نصف صاع یعنی دو مد من کل شئ، اور امام احمد کے نزدیک من البر مداً ومن غیرہ مدین کما تقدم فی کفارۃ الظہار۔

یہی مسئلہ مصنف کے ترجمۃ الباب میں مذکور ہے اسی لئے ہم نے اس کو یہاں بیان کیا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ مصنف کی غرض ترجمۃ الباب سے مقدار صاع کو بیان کرنا ہو کہ جس صاع سے کفارہ ادا کیا جائے اس صاع کی مقدار کیا ہو، چنانچہ اس حدیث سے جو مذکور تحت الباب ہے معلوم ہوا کہ اس کی مقدار مُدِّ ہشام کے اعتبار سے مدین اور نصف مد ہونی چاہیئے، ففی غرض المصنف من الترجمۃ احتمالان۔

فوہبت لنا ام حبیب صاعا حدثنا عن ابن اخی صفیۃ عن صفیۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا...... فوجدہ مدین ونصفا بمد ہشام، ابن حرملہ کہتے ہیں کہ ہم کو ام حبیب نے جو کہ حضرت صفیہ کے بھتیجے کے نکاح میں تھیں انہوں نے ہم کو ایک صاع دیا جس کے بارے میں انہوں نے اپنے شوہر ابن اخی صفیہ سے اور انہوں نے حضرت صفیہ سے یہ روایت کیا کہ یہی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا صاع تھا ــــــ آگے حضرت انس فرماتے ہیں کہ میں نے جو اس کو ناپا تو اس کو دو مُد اور نصف مُد پایا مد ہشام کے لحاظ سے۔

مد کی بحث ہمارے یہاں ابواب الوضوء میں بالتفصیل گذر چکی اور یہ کہ ایک صاع بالاتفاق چار مد کا ہوتا ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ ایک مد کا وزن کیا ہے، حنفیہ کے نزدیک دو رطل اور جمہور کے نزدیک ایک رطل اور ثلث رطل، لیکن یہاں روایت میں راوی یہ کہہ رہا ہے کہ وہ صاع دو مد اور نصف مد کا تھا لیکن ساتھ ہی میں راوی یہ بھی کہہ رہا ہے کہ میری مراد مد سے مد ہشام ہے۔

## مُدِّ ہشام کی مقدار اور اس کی تحقیق

اس سے معلوم ہوا کہ مد ہشام مطلق مد سے بڑا ہوتا ہے، اب یہ کہ اس کی مقدار کیا ہوتی ہے، بخاری شریف کا ترجمہ تو ہے "باب صاع المدینۃ ومد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وبرکتہ" مد ہشام کا ذکر اس میں نہیں ہے البتہ موطا مالک میں ہے چنانچہ اس میں ہے قال مالک والکفارات کلہا وزکاۃ الفطر وزکاۃ العشور کل ذلک بالمد الاصغر مد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الا الظہار فان الکفارۃ فیہ بالمد الاعظم مد ہشام اھ جمہور علماء کے نزدیک تو تمام ہی کفارات میں مد مدنیہ یا کہیئے مد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا اعتبار ہے اور امام مالک نے بھی جملہ کفارات اور زکاۃ فطر وغیرہ میں اسی مد کا اعتبار کیا ہے جس کو موطا میں مد اصغر سے تعبیر کیا ہے لیکن کفارۂ ظہار میں انہوں نے مد ہشام کا اعتبار کیا ہے جس کو مد اعظم سے تعبیر کیا ہے اوجز میں حضرت شیخ نے علامہ باجی سے نقل کیا ہے کہ ہمارے اصحاب کا اسکی مقدار میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں ایک مد ہشام ایک ثلث کم دو مُدِّ نبیؐ کے برابر ہوتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ پورے دو مد نبی کے برابر ہوتا ہے یعنی اس سے پورا دوگنا ہوتا ہے۔ (الی آخر ما ذکر فی الاوجز ص۱۸۹ ج۳)

# باب فی الرقبة المؤمنة

کفارۂ یمین والے رقبہ میں مؤمنہ کی قید جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہے، حنفیہ کے نزدیک اس میں مؤمنہ کی قید نہیں، البتہ کفارۂ قتل میں حنفیہ کے نزدیک رقبہ مؤمنہ کی قید ہے اسلئے کہ وہ آیت کریمہ جو کفارۂ قتل کے بارے میں ہے وہ ایمان کی قید کے ساتھ مقید ہے بخلاف اس نص کے جو کفارۂ یمین کے بارے میں ہے کہ وہ مطلق ہے قال تعالیٰ: او تحریر رقبة۔ لہٰذا مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا اور مقید اپنی تقیید پر، اور جمہور علماء نے اس مسئلہ میں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے، یہ مشہور اختلافی مسئلہ ہے کتب اصول فقہ میں بھی مذکور ہے "المطلق یجری علی اطلاقہ والمقید علی تقییدہ" ضابطہ کے تحت۔

عن معاویة بن الحکم السلمی قال قلت یا رسول اللہ جاریة لی صککتہا صکة فعظم ذلک علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

معاویہ بن الحکم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ میری ایک باندی ہے جس کے چہرہ پر میں نے تھپڑ مار دیا تھا آپ نے اس کا میرے حق میں جرم عظیم ہونا ظاہر فرمایا (یہ گھبرا گئے) اور کہنے لگے کہ کیا میں اس کو آزاد نہ کر دوں آپ نے فرمایا کہ اس کو میرے پاس لیکر آ، وہ کہتے ہیں میں اسکو آپ کے پاس لے کر آیا آپ نے اس سے بطور امتحان سوال فرمایا۔ این اللہ، کہ اللہ تعالیٰ تیرے نزدیک کہاں ہے اس نے جواب دیا۔ فی السماء۔ آسمان میں ہے، یہ سؤال تو گویا توحید سے متعلق ہوا اور اس میں اصنام کے آلہہ ہونے کی نفی ہو گئی پھر آپ نے سوال فرمایا کہ میں کون ہوں، اس نے کہا کہ آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں، آپ نے ان صحابی سے فرمایا کہ اس کو آزاد کر دو کہ یہ مومنہ ہے،

اس حدیث کی شرح میں امام خطابی لکھتے ہیں کہ یہ بات معقول اور بدیہی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان صحابی کو اس جاریہ کے آزاد کرنے کا حکم بطریق کفارہ کے دیا تھا یعنی معصیت ضرب کا کفارہ اس طور پر کہ پہلے آپ نے اس کے ایمان کا امتحان لیا اس کے بعد اس کے اعتاق کا حکم فرمایا، اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ہر کفارہ کا حال اور حکم یہی ہے اور پھر اس کے بعد انہوں نے اس میں اختلاف علماء کو بیان کیا ہے، یہاں ذکر چونکہ کفارۂ یمین کا ہو رہا ہے اسی لئے امام خطابی نے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ ترجمة الباب کے ساتھ حدیث کو مطابقت بطریق قیاس ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی باتم منہ، قالہ المنذری۔

# باب کراهیۃ النذر

گذشتہ ابواب یمین سے متعلق تھے، یہاں سے نذر کے ابواب شروع ہوتے ہیں، چنانچہ بعض نسخوں میں اس باب سے پہلے جلی قلم سے لکھا ہے۔ اوّل النذور۔

عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال اخذ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ینھی عن النذر ویقول انہ لایرد شیئا وانما یستخرج بہ من البخیل۔

**حکم نذر میں مذاہب ائمہ** مصنف نے ترجمہ قائم کیا کراہت نذر کا، مصنف حنبلی ہیں اور حنابلہ کے یہاں ابتداءِ نذر مکروہ ہے اور یہی امام شافعی کا مذہب ہے کما قال الحافظ، اور حنفیہ مالکیہ کے نزدیک حکم نذر استحباب ہے لیکن حافظ نے مالکیہ کا مذہب بھی کراہت نقل کیا ہے مثل شافعیہ کے، لیکن اس پر قسطلانی نے تعقب کیا ہے کہ مختصر خلیل (جو فقہ مالکی کی کتاب ہے اس) میں تصریح ہے اس بات کی کہ جو شخص نذر مانتا ہے شکراً اللہ تعالیٰ وہ مندوب ہے قال ابن رشد وھو مذہب مالک اھ من الابواب والتراجم والبسط فیہ، حنفیہ مالکیہ کے نزدیک روایات نہی کا محمل مطلق نذر نہیں ہے بلکہ نذر اللجاج ہے، امام بخاری نے باب قائم کیا۔ باب الوفاء بالنذر وقول اللہ تعالیٰ یوفون بالنذر" علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ امام بخاری اس آیت کو لائے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ نذر کو پورا کرنا قابل تعریف چیز ہے، اس کا فاعل مستحق ثنا ہے لیکن اس نذر سے مراد نذر طاعت ہے نہ کہ نذر معصیت، اور پھر فرماتے ہیں کہ نذر طاعت کے وفاء کے وجوب پر علماء کا اجماع ہے، لیکن ابتداءِ نذر میں اختلاف ہے فقیل مستحب وقیل مکروہ الخ، یعنی اولاً تو یہ سمجھئے کہ ایک تو ہوتی ہے نذر طاعت اور ایک نذر معصیت، نذر معصیت کا قبیح اور ناجائز ہونا تو ظاہر ہے اور نذر طاعت میں دو پہلو ہیں ایک نذر مان کر اس کو پورا کرنا، اسمیں بھی کوئی کلام نہیں کہ یہ عبادت ہے اور مستحسن ہے، لیکن گفتگو ابتداءِ نذر میں ہے یعنی نذر ماننا کیسا ہے محمود یا مذموم؟ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے حنفیہ و مالکیہ کے یہاں مستحب اور شافعیہ و حنابلہ کے یہاں مکروہ ہے، خوب اچھی طرح سمجھ لیجئے یعنی الفرق بین ایفاء النذر وابتداء النذر۔

**شرح الحدیث** یہ سارا کلام تو تھا ترجمۃ الباب کے تحت اور حدیث الباب کا مضمون یہ ہے: حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم منع فرماتے رہتے تھے نذر سے۔ یعنی ابتداءِ نذر سے۔ اس لئے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ ایفاء نذر واجب ہے، اور پھر آگے حدیث میں ہے کہ آپ فرماتے تھے کہ نذر تقدیر کو نہیں ٹال سکتی (بلکہ ہوتا وہی ہے جو تقدیر میں ہے) اور پھر فرماتے ہیں کہ جز ایں نیست کہ نذر کے ذریعہ سے مال نکلوایا جاتا ہے بخیل آدمی سے، اس سے دو باتیں معلوم ہو رہی ہیں

ایک یہ کہ اس اعتقاد سے نذر ماننا کہ نذر کی وجہ سے ہمارا کام ہو ہی جائے گا یہ اعتقاد تاثیر باطل ہے لہذا اس نیت اور اعتقاد سے نذر نہیں مانی چاہیئے، دوسری بات یہ معلوم ہو رہی ہے کہ طاعت کی نذر ماننا اس طاعت کو معلق کرنا ہے کہ اگر یہ کام ہمارا ہو جائے گا تو ہم اتنا مال صدقہ کریں گے یہ طریق بخیلوں کا ہے، اِنفاق مال لوجہ اللہ کو نذر کے ذریعہ سے معلق نہیں کرنا چاہیئے۔ بلکہ اس نیکی کو بدون نذر کے کر گذرنا چاہیئے، لیکن بخیل کی طبیعت اس کے لئے آمادہ نہیں ہوتی وہ بدون تعلیق بالنذر کے خرچ نہیں کرتا، اور نذر طاعت کا یہ پہلو قابل مدح نہیں بلکہ مذموم ہے، بذل میں لکھا ہے کہ لوگوں کی عادت ہے کہ جلب منافع اور دفع مضار کیلئے نذریں مانتے ہیں اور یہ فعل ہے بخلاء کا اسی لئے اس سے حدیث میں منع کیا گیا ہے لیکن اگر کوئی شخص اخلاص کے ساتھ کسی قربت وعبادت کی نذر مانے جس طرح حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مسجد حرام میں ایک رات کے اعتکاف کی نذر مانی تھی وہ ممنوع نہیں ہے اھ

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب النذر فی المعصیۃ

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من نذر ان یطیع اللہ فلیطعہ ومن نذر ان یعصی اللہ فلا یعصہ۔

**نذر معصیت منعقد ہوتی ہے یا نہیں، مذاہب ائمہ** اس حدیث میں نذر طاعت کے پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور نذر معصیت سے منع کیا گیا ہے یعنی اس کے پورا کرنے سے، اس پر اجماع ہے کہ نذر معصیت کا ایفاء جائز نہیں لیکن اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ نذر معصیت منعقد بھی ہوتی ہے یا نہیں اور ایسے ہی وجوب کفارہ میں، ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ نذر معصیت کا ایفاء بالاجماع جائز نہیں اور ناذر پر کفارۂ یمین واجب ہوتا ہے سفیان ثوری اور ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک، اور امام احمدؒ سے اس قسم کی روایت مروی ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہیں ہے اور یہی مذہب ہے امام مالک اور شافعی کا اھ (تراجم بخاری) امام خطابی نے بھی امام مالک اور شافعی کا مذہب عدم وجوب کفارہ لکھا ہے، اور حافظ ابن قیم نے تہذیب السنن میں امام احمد کا مسلک مثل حنفیہ کے لکھا ہے ان کے لفظ یہ ہیں: قال الموجبون للکفارۃ فی نذر المعصیۃ (وھم احمد واسحاق والثوری وابوحنیفۃ واصحابہ) ھذہ الآثار قد تعددت طرقہا ورواتہا ثقات۔ الی آخر ما ذکر۔ خود حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ پر تفصیل کے ساتھ کلام کرتے ہوئے وجوب کفارہ کو ترجیح دی ہے روایۃً ودرایۃً، ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے بلکہ بعض نے تصریح بھی کی ہے کہ

حضرت امام احمد بن حنبل سے اس میں دونوں روایتیں ہیں۔
والحديث اخرجه البخاری والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال بینما النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یخطب اذا ھو برجل قائم فی الشمس فسأل عنہ فقالوا ھذا ابو اسرائیل الخ۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جبکہ خطاب فرمارہے تھے اچانک آپ کی نظر ایک ایسے شخص پر پڑی جو دھوپ میں کھڑا ہوا تھا آپ نے اس کے بارے میں لوگوں سے سوال کیا، لوگوں نے عرض کیا کہ یہ شخص ابو اسرائیل ہے اس نے نذر مانی ہے اس بات کی کہ کھڑا رہے گا یعنی دھوپ میں، اور بیٹھے گا نہیں اور یہ کہ کسی سے بات نہیں کریگا، اور یہ کہ روزہ سے رہے گا، آپ نے فرمایا کہ اس سے کہدو کہ اس کو چاہیئے کہ بات کرے اور سایہ میں چلا جائے، اور بیٹھے کھڑا نہ رہے اور اپنے روزہ کو پورا کرے۔

امام خطابی فرماتے ہیں کہ اس شخص کی نذر، نذر طاعت اور نذر معصیت دونوں پر مشتمل تھی پس آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان انواع نذر میں سے جو نذر طاعت تھی اس کے پورا کرنے کا اور جو نذر غیر طاعت کی تھی اس کے ترک کرنے کا حکم فرمایا، صوم تو نذر طاعت تھی اور قیام فی الشمس اور ترک کلام وترک استظلال یہ نذر غیر طاعت تھی، اسلئے کہ یہ چیزیں مشاق کے قبیلہ سے ہیں بدن کو تھکانے والی اور اذیت پہنچانے والی، ان میں کوئی معنی عبادت اور قربت کے نہیں ہیں، اسی لئے آپ نے ان کے ترک کا حکم فرمایا۔
والحدیث اخرجہ البخاری وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب من رأى عليه كفارة اذا كان فى معصية

یہ ترجمۃ الباب حنفیہ کے مسلک کی ترجمانی کر رہا ہے اور اسی طرح وہ حدیث جو اس باب میں مصنف لائے ہیں لیکن مصنف نے اس حدیث پر بعض دیگر محدثین کی طرح سخت کلام کیا ہے کما سیأتی۔

عن یونس عن الزہری عن ابی سلمۃ عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لا نذر فی معصیۃ وکفارتہ کفارۃ یمین۔

یہ حدیث ترجمۃ الباب اور حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے آگے مصنف اس پر کلام اور نقد فرمارہے ہیں۔

قال ابوداؤد وسمعت احمد بن شبویہ قال قال ابن المبارک - یعنی فی ھذا الحدیث حدیث ابی سلمۃ - فدل ذلک علی ان الزہری لم یسمعہ من ابی سلمۃ۔

**قال ابوداؤد کی تشریح وتنقیح** اس عبارت کا مطلب سمجھنے کے لئے اس حدیث کی دوسری سند جو آگے آرہی ہے

اس کو دیکھئے چنانچہ اس میں اسطرح ہے: عن ابن شهاب عن سليمان بن ارقم ان يحيى بن ابى كثير اخبرہ عن ابى سلمة۔ اس سند میں زہری اور ابوسلمہ کے درمیان دو واسطے مذکور ہیں سلیمان بن ارقم اور یحییٰ ابن ابی کثیر جبکہ اس پہلی سند میں ان دونوں واسطوں میں سے ایک بھی واسطہ مذکور نہیں بلکہ براہ راست زہری ابوسلمہ سے روایت کر رہے ہیں، اب اسکے بعد مصنف کے کلام کا مطلب سمجھئے، مصنف فرمارہے ہیں میں نے اپنے استاذ احمد ابن شبویہ سے سنا کہ حضرت عبداللہ بن المبارک نے اس حدیثِ ابوسلمہ پر کلام کیا ہے (آگے کچھ نہیں ہے کہ کیا کلام فرمایا ہے) لیکن مصنف فرمارہے ہیں کہ ابن المبارک کا حدیث پر نقد اور کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ زہری نے اس حدیث کو ابوسلمہ سے براہ راست نہیں سنا، یہ بات مصنف نے کیسے سمجھی کہ انہوں نے کلام اس بنا پر کیا ہے غالبًا مصنف نے یہ اسلئے سمجھا کہ اس حدیث کی سند میں کوئی راوی ایسا نہیں جو غیر ثقہ ہو، لہذا یہ کلام کسی اندر کے راوی کیوجہ سے نہیں ہے بلکہ انقطاع سند کی وجہ سے ہوسکتا ہے اسی لئے اس کے بعد والی حدیث میں مصنف ایسے طریق کو لائے ہیں جس میں زہری اور ابوسلمہ کے درمیان دو واسطے موجود ہیں، فثبت منه انقطاع هذا السند ووجه الكلام عليه، مصنف اسی پر بس نہیں کرتے ہیں بلکہ آگے امام احمد کا نقد بھی جو اس حدیث پر ہے اس کو ذکر فرمارہے ہیں: قال ابوداؤد سمعت احمد بن حنبل يقول افسدوا علينا هذا الحديث، قيل له: وصح افساده عندك؟ وهل رواه غير ابن ابى اويس؟ قال: ايوبُ، كان أَمثلَ منه، وقد رواه ايوب، مصنف فرمارہے ہیں میں اپنے استاذ احمد بن حنبل سے سنا وہ فرماتے تھے بعض لوگوں نے اس حدیث کو ہم پر فاسد اور خراب کر دیا۔ یعنی اس کی سند میں گڑبڑ کر کے۔ کسی نے ان سے پوچھا کیا آپ کے نزدیک اس حدیث کا یعنی اس کی سند کا گڑبڑ ہونا محقق ہے؟ دراصل سائل سمجھ گیا تھا کہ حضرت امام احمد بن حنبل اس حدیث کی سند کا فساد جو ثابت فرمارہے ہیں وہ اس سند اور طریق کے پیش نظر ہے جو آگے کتاب میں آرہی ہے جس کا راوی ابوبکر بن اویس ہے (جس نے اس حدیث کی سند میں زہری اور ابوسلمہ کے درمیان دو واسطے ذکر کئے ہیں) تو سائل امام احمد سے یہ سوال کر رہا ہے کہ جس حدیث کی بنا پر آپ اس حدیث کی سند کا فساد ثابت کر رہے ہیں جس کا راوی ابن ابی اویس ہے تو کیا ابن ابی اویس کا کوئی متابع بھی اس میں ہے یا نہیں تاکہ ہم اس دوسری سند کو جو آنے والی ہے جس میں دو واسطے موجود ہیں اس کو راجح قرار دے سکیں، اس لئے کہ جس حدیث کی سند کو وہ فاسد کہہ رہے ہیں اس کا راوی تو زہری سے یونس ہے جو کہ ثقہ اور قوی ہے اور وہ دوسری سند جس کے پیش نظر وہ اس سند کو منقطع قرار دے رہے ہیں اس کا راوی ابن ابی اویس ہے جو متکلم فیہ ہے، تو تاوقتیکہ اس کا کوئی متابع نہ مل جائے اسکو راجح کیسے قرار دیا جاسکتا ہے تو اس اصولی سوال کا جواب امام صاحب نے ایسا دیا جو عجیب سا ہے، اور وہ یہ کہ وہ بجائے متابع پیش کرنے کے یہ فرمارہے ہیں کہ ابن ابی اویس کا جو شاگرد ہے یعنی ایوب وہ ابن ابی اویس سے زیادہ ثقہ ہے تو گویا

ثقاہت شاگرد کو قائم مقام متابع کے قرار دے رہے ہیں، یعنی امام صاحب کے ذہن میں ابن ابی اویس کا کوئی متابع تو تھا نہیں جو اس کو بیان کرتے بلکہ یہ فرمایا کہ ایوب جو ابن ابی اویس سے روایت کر رہے ہیں وہ بہت ثقہ ہیں مگر یہ بات بس ایسی ہی ہے چنانچہ حضرت تحریر فرماتے ہیں دانت خبیر بان جواب الامام غیر صحیح علی قاعدۃ المحدثین فان روایۃ ایوب بن سلیمان لایدفع ضعف ابی بکر بن ابی اویس فانہ تلمیذہ فلایقاوم حدیث یونس عن الزہری فلا یثبت احتمال التدلیس، حضرت یہ فرما رہے ہیں کہ شاگرد کی ثقاہت و قوت استاذ کے ضعف کو دور نہیں کر سکتی جب یہ بات ہے تو پھر ابو بکر بن ابی اویس کی حدیث، حدیث یونس عن الزہری کی مقاومت نہیں کر سکتی، لہٰذا حدیث یونس عن الزہری کا مدلس یا منقطع ہونا ثابت نہ ہوا جو یہ حضرات ثابت کرنا چاہ رہے ہیں، پھر آگے حضرت فرما رہے ہیں علی ان النسائی روی حدیث یونس بسند ھارون بن موسی المدنی قال ثنا ابو ضمرۃ عن یونس عن ابن شہاب قال ثنا ابو سلمۃ عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، دیکھئے اس سند میں ابن شہاب ابو سلمۃ سے سماع کی تصریح کر رہے ہیں، لہٰذا اس حدیث کا نہ انقطاع ثابت ہوا نہ تدلیس۔ الی آخر ماذکر فی البذل۔

حدثنا احمد بن محمد المروزی نا ایوب بن سلیمان عن ابی بکر ابن ابی اویس عن سلیمان بن بلال عن ابن ابی عتیق وموسی بن عقبۃ عن ابن شہاب عن سلیمان بن ارقم ان یحیی بن ابی کثیر اخبرہ عن ابی سلمۃ عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم لانذر فی معصیۃ وکفارتہ کفارۃ یمین۔

باب کی پہلی حدیث یعنی حدیث عائشہ کا یہ طریق ثانی ہے جس میں ابن شہاب اور ابو سلمہ کے درمیان دو واسطے موجود ہیں، جو پہلی سند میں نہیں تھے اور اسی بنا پر امام ابو داؤد نے اس سند پر عبداللہ بن المبارک اور امام احمد بن حنبل کا نقد نقل فرمایا تھا لیکن اب آگے یہاں مصنف اس طریق ثانی پر بھی اپنے استاذ احمد بن محمد المروزی کا نقد نقل فرما رہے ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس حدیث عائشہ کا یہ طریق ثانی بھی غلط ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

قال احمد بن محمد مروزی انما الحدیث حدیث علی بن المبارک عن یحیی ابن ابی کثیر عن محمد ابن الزبیر عن ابیہ عن عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم، اراد ان سلیمان بن ارقم وھم فیہ وحملہ عنہ الزہری وارسلہ عن ابی سلمۃ عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔

احمد بن محمد مروزی فرما رہے ہیں کہ اوپر والا طریق یعنی سلیمان بن ارقم عن یحییٰ بن ابی کثیر بالکل غلط ہے، صحیح طریق یحییٰ بن ابی کثیر کے دوسرے شاگرد یعنی علی بن المبارک کا ہے، اور علی بن المبارک نے حدیث اس طرح روایت کی ہے عن یحیی بن ابی کثیر عن محمد بن الزبیر عن ابیہ عن عمران بن حصین، دراصل یہ سلیمان بن ارقم راوی مجمع علی ضعفہ ہے اس نے سند کو یحییٰ بن ابی کثیر سے غلط طریقہ سے بیان کیا، یحییٰ بن ابی کثیر کے استاد اس سند میں ابو سلمہ نہیں ہیں

جیسا کہ سلیمان بن ارقم نے بیان کیا بلکہ محمد بن الزبیر ہیں اور پھر ان سے آگے سند اس طرح ہے عن ابیہ عن عمران بن حصین، گویا یہ حدیث مسانید عائشہ سے ہے ہی نہیں بلکہ عمران بن حصین کے مسانید سے ہے اور یہ ساری گڑبڑ سلیمان بن ارقم کی طرف سے ہے، اور پھر مزید برآں یہ گڑبڑ پائی گئی کہ چونکہ اس حدیث کو امام زہری نے سلیمان بن ارقم سے لیا تھا تو انہوں نے بجائے بعینہ نقل کرنے کے مرسلا عن ابی سلمۃ روایت کر دیا بیچ کے دو راوی تدلیساً حذف کر دیئے (زہری کا شمار ہے بھی مدلسین میں) خلاصہ یہ نکلا کہ اس حدیث عائشہ کی سند میں دو شخصوں نے گڑبڑ کی اول سلیمان بن ارقم نے کہ انہوں نے سند کچھ کی کچھ بیان کی اصل حدیث مسانید عمران بن حصین میں سے تھی سلیمان نے اس کو بجائے ان کے عائشہ کی طرف منسوب کیا، دوسرا تصرف اس حدیث کی سند میں سلیمان کے شاگرد ابن شہاب زہری نے کیا کہ درمیان سے دو راوی تدلیساً حذف کر دیئے، امام ابوداؤد جو کچھ فرمانا چاہ رہے ہیں اس کی تشریح وہ ہے جو ہم نے اوپر لکھی، اب اس سب کا حاصل یہ ہوا کہ باب کے شروع میں مصنف نے جو حدیث عائشہ پہلے ایک طریق سے اس کے بعد دوسرے طریق سے ذکر کی، یہ حدیث دونوں ہی طریق کے اعتبار سے وہم ہے، اور صحیح اس طرح ہے جس کو احمد بن محمد مروزی کہہ رہے ہیں یعنی علی بن المبارک عن یحییٰ بن ابی کثیر عن محمد بن الزبیر عن ابیہ عن عمران بن حصین عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہ قال لانذر فی معصیۃ وکفارتہ کفارۃ یمین۔

میں ابوداؤد کے سبق میں کہا کرتا ہوں کہ یہ قال ابوداؤد تمام کتاب میں جملہ اقاویل ابوداؤد میں سب سے زیادہ مشکل اور دقیق ہے اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہم نے اوپر اس کی پوری وضاحت لکھدی ہے اب سمجھنے والوں کے لئے اسمیں کوئی دشواری نہ ہوگی، اور ہم نے اس کی جو تشریح کی ہے وہ تقریباً سب ہی بذل المجہود سے ماخوذ ہے۔

## حدیث عائشہ پر محدثین کا نقد اور حنفیہ کی طرف سے اس کا رد

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ یہ حدیث عائشہ جس پر کلام چل رہا ہے نذر معصیت میں حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے یعنی یہ کہ نذر معصیت منعقد ہو جاتی ہے اور پھر اس میں کفارہ یمین واجب ہوتا ہے جبکہ جمہور علماء یہ کہتے ہیں کہ نذر معصیت منعقد نہیں ہوتی اور نہ اسمیں کفارہ واجب ہوتا ہے، اب یہ حضرات محدثین اس حدیث عائشہ پر کلام کر رہے ہیں، امام ابوداؤد اور امام احمد وغیرہ کا نقد تو ابھی اوپر مذکور ہو چکا ہے، امام خطابی یہ کہہ رہے ہیں کہ اگر یہ حدیث عائشہ صحیح ہو جائے لکان القول بہ واجبا والمصیر الیہ لازما، اور پھر آگے فرماتے ہیں لیکن یہ حدیث ثابت نہیں ہے کیونکہ محدثین کا یہ دعویٰ ہے انہ حدیث مقلوب اور اس کے بعد پھر وہ جو امام ابوداؤد نے جو کچھ کلام کیا ہے خطابی نے اس سب کو بیان کیا ہے اور پھر اخیر میں یہ کہا کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہ حدیث اس طرح مروی ہے جس طرح احمد بن محمد مروزی کہہ رہے ہیں، اور جس طرح وہ کہہ رہے ہیں اس کی سند میں محمد بن الزبیر

اوران کے باپ راوی ہیں اور یہ دونوں مجہول ہیں، پس یہ حدیث من طریق الزہری تو مقلوب ہے اور اس دوسرے طریق میں رجل مجہول ہے لہذا یہ حدیث ساقط الاحتجاج ہوئی، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس سب کا جواب ہماری طرف سے یہ ہے جس کو حضرت سہارنپوری نے بذل میں حاشیۃ السندی علی النسائی سے نقل فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث صرف حضرت عائشہ ہی سے مروی نہیں ہے بلکہ عقبۃ بن عامر اور عمران بن حصین سے بھی مروی ہے، اور حدیث عائشہ کی بعض اسانید میں عن الزہری عن ابی سلمۃ ہے اور بعض طرق میں عن الزہری قال حدثنا ابوسلمۃ ہے جو صریح ہے زہری کے سماع میں ابوسلمہ سے (لہذا تدلیس کا احتمال بیان کرنا صحیح نہیں) اور اس کے بعض طرق میں ہے عن الزہری عن سلیمان بن ارقم ان یحییٰ ابن ابی کثیر حدثہ انہ سمع اباسلمۃ، وھذا الاختلاف یمکن دفعہ باثبات سماع الزہری مرۃ عن سلیمان عن یحییٰ عن ابی سلمۃ ومرۃ عن ابی سلمۃ نفسہ، وعند ذلک لاقطع بضعفہ سیما حدیث عقبۃ وعمران یؤید الثبوت واللہ تعالیٰ اعلم یعنی زہری کی حدیث میں جو اضطراب واختلاف ہے اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے یہ حدیث زہری کو دونوں طرح پہنچی ہو براہ راست ابوسلمہ سے بھی اور بواسطہ سلیمان عن یحییٰ بن ابی کثیر، اور اسمیں کوئی اشکال کی بات نہیں، خصوصاً جبکہ عقبۃ بن عامر اور عمران بن حصین کی حدیث سے بھی کفارہ کا ثبوت ہورہا ہے۔

حدیث عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن عقبۃ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخبرہ انہ سأل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن اخت لہ نذرت ان تحج حافیۃ غیر مختمرۃ فقال مروھا فلتختمر ولترکب ولتصم ثلاثۃ ایام۔

مضمونِ حدیث یہ ہے کہ حضرت عقبۃ بن عامر نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ میری ایک بہن ہے جس نے یہ نذر مانی ہے کہ وہ حج کرے گی پیدل ننگے پاؤں اور بغیر سر ڈھانکے، آپ نے فرمایا اس کو چاہیئے کہ سر ڈھانپے اور سوار ہو کر حج کرے اور اس کو چاہیئے کہ تین روزے رکھے۔

**روایات الباب کا تجزیہ** جاننا چاہیئے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اخت عقبہ کی نذر کے قصہ کو دو طرح ذکر کیا ہے ایک بروایت عقبہ اور دوسرے بروایت عکرمۃ عن ابن عباس مسنداً، اور ایک طریق میں ہے عن عکرمہ مرسلاً، پھر روایت عقبہ بن عامر کے الفاظ تو یہ ہیں مروھا فلتختمر ولترکب ولتصم ثلاثۃ ایام۔ اور ایک روایت میں ہے لتمش ولترکب اسمیں صوم وغیرہ کا ذکر نہیں، اور ابن عباس کی ایک روایت میں یہ ہے فامرھا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان ترکب وتہدی ھدیا، اور ایک روایت میں ان کی اس طرح ہے فلتحج راکبۃ ولتکفر یمینہا، نیز ابن عباس کی روایت میں صرف مشی کا ذکر ہے عدم اختمار کا نہیں۔

اس کے بعد مصنف نے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ذکر کی جس کا تعلق اخت عقبہ سے نہیں ہے بلکہ اس میں ہے رأی رجلا یہادی بین ابنیہ، اور اس میں یہ ہے، ان اللہ لغنی عن تعذیب ھذا نفسہ وامرہ

ان یرکب، حافظ فرماتے ہیں کہ حدیث انس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو رکوب کا حکم فرمایا جزماً، اور اخت عقبہ کے بارے میں یہ ہے کہ اس کو آپ نے حکم فرمایا، ان تمشی وان ترکب، اس لئے کہ حدیث انس کے اندر نذر ماننے والا کان شیخاً ظاہر العجز، اور اخت عقبہ کا حال یہ نہیں تھا اس لئے آپ نے اس کو یہ فرمایا کہ جب تک پیدل چل سکے پیدل چلے اور جب عاجز ہو جائے تو سوار ہو جائے اھ۔

## الکلام علی الحدیث من حیث الفقہ

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ جو شخص حج ماشیاً کی نذر مانے تو اس پر اس کا ایفاء واجب ہے ورنہ اس پر جزاء واجب ہوگی، پس اگر اس نے اپنی نذر کا ایفاء کر دیا تو فبہا اور اگر نہیں کیا تو امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اس پر کفارۂ یمین واجب ہوگا لہذا "ولتصم ثلاثۃ ایام" والی روایت حنابلہ کے موافق ہوگی اور امام شافعی ومالک کے نزدیک اس پر ہدی واجب ہوگی، اور حنفیہ کے نزدیک ہدی اس صورت میں واجب ہوگی اذا کان الرکوب فی اکثر المسافۃ اور اگر ایسا نہیں تو اس پر قیمت شاۃ واجب ہوگی بقدر رکوب کے، ائمہ ثلاث کا استدلال ابن عباس کی روایت سے ہوا جس میں ہے "ان ترکب وتہدی ھدیا"۔ اب یہ کہ جس روایت میں "ولتصم ثلاثۃ ایام" ہے وہ ائمہ ثلاث کے خلاف ہے، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے یہ روایت بالمعنیٰ ہو اس لئے کہ ابن عباس کی روایت کے ایک طریق میں اس طرح ہے "فلتج راکبۃ ولتکفر یمینھا"، تو اسی کو راوی نے "ولتصم ثلاثۃ ایام" سے تعبیر کر دیا، حالانکہ کفارۂ یمین سے مراد یہاں پر کفارۃ الجنایۃ تھا جیسا کہ ابن عباس ہی کی روایت کے دوسرے طریق میں "ان ترکب وتُہدی ھَدْیاً" وارد ہے چنانچہ ملا علی قاری مرقاۃ میں فرماتے ہیں والظاہر ان المراد بالتکفیر کفارۃ الجنایۃ وھی الھدی او ما یقوم مقامہ من الصوم یہ سب کچھ تو وہ ہے جو ہم نے حافظ وغیرہ شراح کے کلام سے سمجھا، اور ہمارے حضرت سہارنپوری نے "بذل المجہود" میں اس مقام کی شرح میں یہ لکھا ہے کہ اخت عقبہ کی نذر میں دو چیزیں پائی گئیں ایک حج ماشیاً کی نذر دوسرے عدم اختمار کی نذر، ان دو میں ایک نذر نذرِ طاعت ہے اور دوسری نذرِ معصیت، نذر طاعت کا پورا کرنا واجب یعنی حج ماشیاً، اور پورا نہ کرنے کی صورت میں ھدی یعنی دم جنایت واجب ہوگی جیسا کہ ایک روایت میں ہدی کا ذکر ہے، اور دوسری نذر جو نذر معصیت ہے اس کا ایفاء چونکہ ناجائز ہے اور حانث ہونا واجب، اور پھر اس صورت میں کفارۂ یمین واجب ہوگا جیسا کہ یہاں ایک روایت میں ہے "ولتصم ثلاثۃ ایام"، مصنف رحمہ اللہ اس حدیث کو جس ترجمۃ الباب کے تحت لائے ہیں اس سے حضرت کی رائے کی تائید ہوتی ہے۔

حضرت شیخ کے حاشیۂ بذل میں اس مسئلہ میں مذاہب ائمہ کی تفصیل مذکور ہے جو نیچے حاشیہ میں درج کیجاتی ہے[۱]

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

وحدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

[۱] حاصل یہ کہ حکم رکوب ہدی کی وجہ سے ہے اور صوم ثلاثۃ ایام کا تعلق رخشا سے ہے دونوں روایتوں کو جمع کیا جا سکتا

(حاشیہ اگلے صفحہ پر)

# باب من نذر ان یصلی فی بیت المقدس

عند الحنفیہ نذر کے اندر تعیین الزمان والمکان معتبر نہیں لہٰذا اگر کوئی شخص کسی خاص مسجد میں نماز نذر مانے یا کسی خاص زمانہ میں روزہ کی نذر مانے تو نفس نماز اور نفس روزہ سے نذر پوری ہو جاتی ہے، اور مالکیہ وحنابلہ کا مسلک بھی یہی ہے لیکن ان کے نزدیک مساجد ثلاثہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں، ان مساجد کی تعیین ان کے نزدیک معتبر ہے، اور امام شافعی سے دو روایتیں ہیں، اور حنفیہ میں سے امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی تعیین الزمان والمکان والشخص نذر میں معتبر ہے۔

قال صل ههنا ثم اعاد عليه فقال صل ههنا، مضمون حدیث یہ ہے: حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ فتح مکہ کے دن ایک شخص کھڑا ہوا اور اس نے آپ سے سوال کیا کہ میں نے یہ نذر مانی تھی اللہ کے لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے آپ پر مکہ کو فتح کر دیا تو میں بیت المقدس میں دو رکعت ادا کروں گا، آپ نے فرمایا یہیں پڑھ لے اس نے پھر دوبارہ سوال دہرایا آپ نے پھر ارشاد فرمایا کہ یہیں پڑھ لے، پھر تیسری بار ایسا ہی ہوا فقال شانك اذا یعنی بس تو پھر تو جان اور تیرا کام۔

---

انه سمع حفص بن عمر بن عبد الرحمٰن بن عوف وعمر، وقال عباس: بن حنة، اخبراه عن عمر بن عبد الرحمٰن بن عوف۔

**شرح السند** اس سند کو اس طرح سمجھئے کہ یوسف بن الحکم کے دو استاذ ہیں حفص بن عمر اور عمر، اس دوسرے استاد کے بارے میں مصنف کے ایک استاد یعنی مخلد بن خالد نے تو صرف عمر ہی کہا بغیر نسبت کے اور مصنف کے دوسرے استاد عباس عنبری نے بجائے عمر کے عمر بن حنہ کہا یعنی عمر کی نسبت بھی ذکر کی، اخبراہ کی ضمیر تثنیہ حفص بن عمر اور عمر بن حنہ کی طرف راجع ہے، یعنی ان دونوں نے خبر دی اپنے شاگرد یوسف کو۔

قال ابوداؤد: رواه الانصاري عن ابن جريج فقال: جعفر بن عمر، وقال: عمرو بن حية۔

---

لہ ففیہ: من نذر المشی ثم رکب فعند احمد القادر علی المشی اساء دون العاجز وعلیہ کفارۃ یمین بکل حال والروایۃ الاخری علیہ دم وھو قول الشافعی فی الحالین القدرۃ والعجز۔ والدم الشاۃ علی الاصح، وقول آخر انہ بدنۃ، وعند مالک یجب قضاء مارکب فی سنۃ اخری فیمشی مارکب ویرکب مامشی اذا کان المشی کثیرا وکان فی المناسک وھی من خروج مکۃ الی رجوع منی، ومع ذلک یجب الھدی ایضا وھذا اذا کان قریب البلدۃ کالمدنی او متوسطھا کالمصری، وان کان بعید البلدۃ کالافریقی فعلیہ الھدی فقط وکذا اذا کان الرکوب قلیلا فی غیر المناسک وعندنا الحنفیۃ اذا رکب فی اکثر الطریق بعذر او بلا عذر فعلیہ دم شاۃ، وفی الاقل او المساواۃ بقدر ذلک من قیمۃ الشاۃ (اوجز ص۱۲۴)

یہ انصاری ابن جریج کے شاگرد درح کے عدیل (مقابل) ہیں جو اوپر سند میں آئے، مطلب یہ ہے کہ ابن جریج کے شاگرد درح نے تو ان سے یوسف کے استاد کا نام حفص بن عمر ذکر کیا، اور اس انصاری نے ابن جریج سے بجائے حفص بن عمر کے جعفر بن عمر ذکر کیا، نیز بجائے عمر بن حنہ کے عمرو بن حیہ ذکر کیا وقال: اخبرا ہ عن عبد الرحمن بن عوف وعن رجال، یعنی انصاری نے حفص بن عمر اور عمر بن حنہ کا استاد عبد الرحمن بن عوف کو قرار دیا بجائے عمر بن عبد الرحمن کے، اور دوسرا فرق یہ کر دیا کہ بجائے "عن رجال" کے "وعن رجال" کر دیا۔

# باب قضاء النذر عن المیت

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** یعنی میت کے ذمہ اگر کوئی نذر ہو تو اس کے پورا کرنے کا بیان، اس کی تفصیل[1] یہ ہے کہ نذر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مالی ہوگی یا بدنی، یعنی اس کا تعلق یا تو عبادت مالیہ سے ہوگا جیسے صدقہ یا عبادت بدنیہ سے، اگر عبادت مالیہ سے ہے تو پھر دیکھا جائے گا میت نے مال چھوڑا ہے یا نہیں، اگر نہیں چھوڑا تو پورا کرنا کسی کے نزدیک واجب نہیں، اور اگر چھوڑا ہے تو پھر اس وصیت کی تنفیذ صرف ثلث مال میں واجب ہوگی، امام شافعی واحمد کے نزدیک مطلقاً، اور امام ابو حنیفہ ومالک کے نزدیک بشرط الوصیۃ، اور اس کے بالمقابل عبادت بدنیہ میں جیسے صوم وصلاۃ اس میں وارث کی جانب سے قضا یعنی نیابۃ عن المیت جائز نہیں، ہاں افتدا ریعنی فدیہ کے ذریعہ قضا ہوگی عند الائمۃ الثلاثۃ امام احمد کے نزدیک صوم اس سے مستثنیٰ ہے ان کے نزدیک صوم منذور کی قضا نیابۃ عن المیت جائز ہے۔

یہ نیابت کا مسئلہ اس سے پہلے کتاب الحج والصوم میں بھی گذر چکا، اور ظاہریہ کے نزدیک قضاء النذر عن المیت مطلقاً واجب سواء کان فی العبادۃ المالیۃ او البدنیۃ۔

عن عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان سعد بن عبادۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ استفتی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم الخ۔

حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے معلوم کیا کہ میری والدہ کا انتقال ہو گیا حالانکہ ان کے ذمہ ایک نذر تھی جس کو پورا نہیں کیا تھا آپ نے فرمایا کہ تم ان کی طرف سے اس کی قضاء کر دو۔

یہ نذر کس چیز کی تھی؟ قیل کان نذرا مطلقا، وقیل نذر الصوم، وقیل نذر العتق، وقیل الصدقۃ۔

---

[1] لا تجری النیابۃ فی الصلاۃ عند الائمۃ الاربعۃ الا فی روایۃ لاحمد، ولا یجوز فی الصوم عند الائمۃ الثلاثۃ ویجوز عند احمد ای فی الصوم المنذور لا الواجب الاصلی وروایۃ للشافعی، وتجری فی الحج بالاتفاق۔

یہاں پر اس حدیث میں قضا کا حکم حنفیہ کے نزدیک استحبابًا ہے، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک نذر بالعبادۃ البدنیہ میں تو قضا جائز ہی نہیں لقول ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما لایصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد، وعن ابن عمر نحوہ اور عبادت مالیہ میں اگرچہ واجب ہے ایک صورت میں لیکن بشرط الوصیۃ اور یہاں وصیت پائی نہیں گئی اسلئے کہا ہم نے کہ یہ امر استحبابًا ہے عند الحنفیۃ وکذا عند المالکیۃ۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان امرأۃ رکبت البحر فنذرت ان نجاہا اللہ ان تصوم شہرا الخ

یعنی کسی عورت نے کشتی کے سفر میں یہ نذر مانی کہ اگر میں صحیح سالم پہنچ گئی تو ایک ماہ کے روزے رکھوں گی، مگر اس کو روزے رکھنے کی نوبت نہیں آئی یہاں تک کہ انتقال ہو گیا تو اس کی بیٹی یا بہن آپ کی خدمت میں آئی تو آپ نے اس کو صوم عن المیت کا حکم فرمایا، یعنی بالاقتداء علی مسلک الجمہور۔

عن عبد اللہ بن بریدۃ عن ابیہ بریدۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان امرأۃ الخ۔ یہ حدیث بسندہ ومتنہ کتاب الوصایا میں گذر چکی اور اسی طرح کتاب الزکاۃ میں باب من تصدق بصدقۃ ثم ورثہا کے اندر، اور آگے کتاب البیوع میں "باب فی الرجل یفضل بعض ولدہ علی بعض فی النحل" میں آرہی ہے۔

# باب ما یؤمر بہ من وفاء النذر

ان امرأۃ اتت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقالت یارسول اللہ انی نذرت ان اضرب علی رأسك بالدف، قال اوفی بنذرك۔

اس روایت میں یہاں اختصار ہے، ترمذی کی روایت میں اس پر اضافہ ہے، مضمونِ حدیث یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ایک مرتبہ اپنے بعض مغازی میں تشریف لے گئے، آپ کی اس غزوہ سے واپسی پر ایک جاریۂ سوداء آئی اور اس نے عرض کیا یا رسول اللہ میں نے نذر مانی تھی کہ اگر اللہ تعالیٰ نے آپ کو صحیح سالم واپس بھیجدیا تو آپ کے سامنے میں دف بجاؤں گی (یعنی دھپڑا نہ کہ ڈھول ای الطبل فانہ ممنوع کما سیأتی فی الاشربۃ نہی عن الطبل) بین یدیك کا لفظ ترمذی کی روایت میں ہے، اس پر آپ نے فرمایا کہ اگر واقعی تو نے یہ نذر مانی تھی تو اس کو پورا کرلے اس حدیث کے بارے میں امام ترمذی نے فرمایا حدیث حسن صحیح غریب۔

**شرح الحدیث** اس حدیث کی شرح میں امام خطابی لکھتے ہیں کہ ضرب دف تو ان طاعات میں سے نہیں ہے جس کی نذر صحیح ہو اسلئے کہ ضرب الدف زائد سے زائد مباح ہو سکتا ہے نہ کہ طاعت لیکن چونکہ اس ضرب دف کا تعلق بعض ایسی چیزوں سے ہے جن کو عبادت کہا جا سکتا ہے یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

کی سلامتی کیساتھ واپسی پر اظہار سرور جس میں مسارۃ کفار ہے اور اذلال منافقین وغیرہ امور، اس حیثیت سے اس میں عبادت کے معنی پیدا ہو گئے، اور پھر آگے اس حدیث میں یہ ہے کہ اس عورت نے یہ بھی عرض کیا کہ میں نے فلاں مکان میں جانور ذبح کرنے کی نذر مانی ہے جہاں پر اہل جاہلیت ذبح کیا کرتے تھے، آپ نے پوچھا کہ کیا تیری یہ نذر کسی بت کے نام پر ذبح کرنے کے لئے ہے، اس نے کہا کہ ایسا نہیں ہے تب آپ نے فرمایا کہ اپنی نذر پوری کرلے۔
اس کے بعد بھی ایک اور حدیث اسی قسم کے مضمون کی آرہی ہے۔

## باب النذر فیما لایملک

باب کی حدیث کے آخر میں ہے۔ لاوفاء لنذر فی معصیۃ اللہ ولا فی مالا یملک ابن آدم۔

**ترجمۃ الباب والے مسئلہ میں مذاہب ائمہ** اس مضمون کی مفصل حدیث باب فی الطلاق قبل النکاح میں گذری ہے عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لاطلاق الا فیما تملک ولا عتق الا فیما تملک ولا بیع الا فیما تملک ولا وفاء نذر الا فیما تملک، اور ایک روایت میں یہ زیادتی ہے ومن حلف علی معصیۃ فلا یمین لہ، ان تمام مسائل کا بیان واختلاف علماء کتاب الطلاق میں اسی حدیث کے ذیل میں گذر چکا، تاہم نذر سے متعلق مسئلہ دوبارہ ہم یہاں لکھ دیتے ہیں یعنی جو چیز آدمی کی ملک میں نہ ہو نذر ماننے کے وقت، اس کی نذر معتبر نہیں، منذور بہ اگر مال کے قبیلہ سے ہے وہ ناذر کی ملک میں ہونا چاہیئے یا کم از کم وہ نذر مضاف الی الملک ہو یا مضاف الی سبب الملک ہو، ان دونوں صورتوں میں بھی نذر صحیح ہو جاتی ہے جیسے کوئی شخص یوں کہے ان شفی اللہ مریضی فعبد زید حر، یہ نذر باطل ہے بالاتفاق یا تو اپنا غلام ہونا چاہیئے یا پھر اضافت الی الملک یا سبب الملک ہونا چاہیئے جیسے یوں کہے کل مال املکہ فیما استقبل فھو صدقۃ۔ یا یوں کہے کل ما اشتریتہ او ارثہ فھو صدقۃ، اور امام مالک کے نزدیک اضافت الی الملک یا الی سبب الملک کے ساتھ اس شئی کی کچھ صفت بھی ذکر کردی جائے مثلاً قبیلہ کی تعیین یا کسی شہر کی تعیین یا اور کوئی صفت جس سے فی الجملہ تخصیص پیدا ہو جائے تب نذر صحیح ہوتی ہے ورنہ نہیں، اور حضرت امام شافعی کے نزدیک اضافت الی الملک یا الی سبب الملک عموماً ہو یا خصوصاً دونوں صورتوں میں معتبر نہیں فی الحال ملکیت ہونی چاہیئے، حنفیہ مالکیہ کے نزدیک یہ حدیث تنجیز پر محمول ہے کوئی شخص غیر مملوک چیز میں نذر ماننے تنجیزاً معتبر نہیں، تعلیق کی صورت میں معتبر ہے، اور امام شافعی کے نزدیک تنجیز وتعلیق دونوں حدیث کے مفہوم میں داخل ہیں، ملا علی قاری فرماتے ہیں: ومذھبنا مروی عن عمر وابن مسعود وابن عمر، والجواب عن الاحادیث المذکورۃ انہا محمولۃ علی نفی التنجیز والحمل ماثور عن السلف کالشعبی والزہری، قال عبدالرزاق فی مصنفہ: انا معمر عن الزہری انہ قال فی رجل قال کل امرأۃ اتزوجہا فہی طالق، وکل امۃ

اشتریھا فہی حرۃ ھو کما قال، فقال لہ معمر اولیس قد جاء لا طلاق قبل النکاح ولا عتق الا بعد ملک، قال انما ذلک ان یقول امرأۃ فلان طالق، وعبد فلان حر اھ (بذل ص۲۷۳) بذل میں اس کے بعد مصنف ابن ابی شیبہ سے بہت سے تابعین سے بھی یہی نقل کیا ہے جیسے سالم وقاسم بن محمد وعمر بن عبدالعزیز وشعبی والنخعی والزہری وغیرہ، یعنی یہ کہ یہ حدیث تنجیز پر محمول ہے اور تعلیق والی صورت اسمیں داخل نہیں۔

عن عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کانت العضباء لرجل من بنی عقیل وکانت من سوابق الحاج قال فأسر فأتی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وھو فی وثاق۔

آپ کی اس ناقہ عضباء کا واقعہ جو یہاں مذکور ہے اس کو ہم "باب فی اقطاع الارضین" میں صخر بن عیلہ رضؓ کی حدیث کے ذیل میں مختصر الکھ چکے ہیں ایک خاص مناسبت سے، اس کو وہاں دیکھ لیا جائے (ص۵۱)

اس قصہ کا بقیہ یہ ہے قال ففودی الرجل بعد بالرجلین، یعنی پھر اس قیدی کا انجام یہ ہوا کہ اس کو ان دو مسلمان قیدیوں کے بدلہ میں بطور فدیہ کے چھوڑ دیا گیا ——— جن کا ذکر اوپر قصہ میں آچکا ہے، قال وحبس رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم العضباء لرحلہ، یعنی اس عضباء اونٹنی کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی سواری کے لئے روک لیا، قال فاغار المشرکون علی سرح المدینۃ فذھبوا بالعضباء فلما ذھبوا بھا واسروا امرأۃ من المسلمین قال فکانوا اذا کان اللیل یریحون ابلھم فی افنیتھم الخ

**ناقہ عضباء کا ایک واقعہ**

آگے راوی اس ناقہ عضباء کے ساتھ جو ایک اور قصہ پیش آیا اس کو بیان کرتا ہے وہ یہ کہ ایک دن ایسا ہوا کہ بعض مشرکین نے اہل مدینہ کے اونٹوں پر غارت گری کی اور ان کو لوٹ کرلے گئے اور ان اونٹوں کے ساتھ یہ اونٹنی بھی گئی اور ایسے ہی ایک عورت کو بھی قید کر کے لیگئے یہ عورت حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بیوی تھیں، یہ مشرکین جو اونٹوں کو لوٹ کر مدینہ سے لے جارہے تھے دوران سفر جب رات آتی تھی تو ان اونٹوں کو خیموں کے سامنے باندھ کر سو جاتے تھے، یہ بڑھیا ان کے ساتھ تھی ہی جو ہر وقت جان بچا کر ان کے پنجے سے بھاگنے کی فکر میں رہتی تھی، چنانچہ ایک روز ایسا ہوا کہ رات کے وقت جب وہ سب لیٹ کر پڑ کر سو گئے تو یہ عورت جاگ رہی تھی یہ اٹھی کسی قابل سواری اونٹنی کو تلاش کرنے لگی تاکہ اس پر سوار ہو کر مدینہ لوٹ آئے، دراصل ہر اونٹنی سواری کے قابل ہوتی نہیں اس لئے پہلے اس اونٹنی کو دیکھنا پڑتا ہے کہ یہ سواری کے لائق ہے یا نہیں، یہ عورت تجربہ کار تھی جانتی تھی کہ سواری کے قابل کون سی اونٹنی ہوتی ہے، چنانچہ یہ عورت چپکے سے اٹھی اور ان اونٹنیوں کے پاس جا کر ہر ایک پر الگ الگ ہاتھ رکھ کر دیکھتی تھی، جس پر بھی ہاتھ رکھے وہی اونٹنی بلبلانے لگتی، (اونٹ پر جب پالان وغیرہ رکھتے ہیں سواری کے لئے یا سامان لادنے کے لئے تو اس وقت وہ کچھ آواز سی نکالتا ہے) جب وہ اونٹ بولتا یہ عورت ایک دم اس کے پاس

سے ہٹ جاتی یہ اندازہ لگاکر کہ یہ سواری کے قابل نہیں ہے اور اس ڈر سے کہ کہیں یہ سوتے ہوئے جاگ نہ جائیں غرضیکہ وہ اسی طرح جلدی جلدی ہر ایک پر ہاتھ رکھ کر دیکھتی اور جب وہ بولنے لگتا تو ہٹ جاتی، جب اس ناقہ عضباء کا نمبر آیا اور اس پر بھی اس نے ہاتھ رکھ کر دیکھا تو وہ نہیں بولی، چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے فجعلت اذا دنت من البعیر رغا فترکہ حتی تنتھی الی العضباء فلم ترغ، یہ سمجھ گئی کہ یہ اونٹنی سواری کے قابل ہے۔ ذلول اور مجرّسۃ کے معنی یہی ہیں یعنی وہ اونٹنی جو سوار کے تابع ہو اور سواری کے لائق ہو، چنانچہ یہ اس پر سوار ہو گئی، اور مدینہ کا رخ کیا اور اس وقت اس نے یہ بھی نذر مانی ان نجاھا اللہ لتنحرنھا، کہ اگر اللہ تعالیٰ نے اس اونٹنی کے ذریعہ مجھے نجات دلادی اور اس پر سوار ہو کر میں مدینہ منورہ صحیح سالم پہنچ گئی تو میں اس اونٹنی کو اللہ کے لئے ذبح کروں گی، چنانچہ اس پر بیٹھ کر وہ صحیح سالم مدینہ پہنچ گئی، فلما قدمت المدینۃ عرفت الناقۃ ناقۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، یعنی جب دن میں لوگوں نے اس اونٹنی کو دیکھا تو وہ پہچان گئے کہ یہ تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ناقہ عضباء ہے اور پھر آپ کو اس کی اطلاع کی گئی، آپ نے آدمی بھیجکر اس عورت کو بلایا اور آپ سے اس عورت کی نذر کا بھی ذکر کیا گیا، آپ نے سن کر فرمایا، بئس ما جزتہا۔ او جزیتہا۔ یہ شک راوی ہے کہ آپ نے غائب کے صیغہ کیساتھ فرمایا یا اس عورت کو خطاب کرتے ہوئے صیغہ حاضر کا تلفظ فرمایا، یعنی اس عورت نے اس اونٹنی کو یہ تو بہت برا بدلہ دیا اِن اللّٰہُ نجاھا علیھا لتنحرنھا یہ حرف شرط ہے یعنی اگر اللہ تعالیٰ نے اس کو نجات دیدی اس اونٹنی پر تو یہ ضرور بالضرور اس کو ذبح کریگی۔ اس جزاء کا برا ہونا صورۃً ظاہر ہے کہ جس جانور کو اللہ تعالیٰ اس عورت کی جان کی حفاظت کا ذریعہ بنا رہے ہیں وہ عورت اس کو ہلاک کر دے فہذا جزاء الحسنۃ بالسیئۃ، پھر آگے آپ نے شرعی مسئلہ کی بات بیان فرمائی لا وفاء لنذر فی معصیۃ اللہ ولا فیما لا یملک، یعنی جس چیز کا آدمی مالک نہ ہو اس میں نذر ماننے کا کیا مطلب، نذر تو اپنے مال کی ہونی چاہیئے اس حدیث کی شرح اور مسئلہ کی تفصیل ہم شروع باب میں بیان کر چکے ہیں۔

**استیلاء الکافر علی مال المسلم سے متعلق ایک سوال وجواب** یہاں پر ایک اور علمی سوال وجواب ہے وہ یہ کہ کتاب الجہاد میں ایک باب کے تحت میں، باب فی المال یصیبہ العدو من المسلمین ثم یدرکہ صاحبہ" یہ مسئلہ گذر چکا ہے حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک استیلاء الکافر علی مال المسلم سبب ملک ہے تو اس قاعدہ کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مشرک لیٹرے اس عضباء کے مالک ہو گئے تھے اور یہ عورت اس مال مشرک کو لوٹ کر لائی لہٰذا یہ اونٹنی مال غنیمت ہوئی جس کا مالک لوٹنے والا ہی ہونا چاہیئے، اس پر لا یملک کہاں صادق آتا ہے، شافعیہ وحنابلہ کے مسلک پر تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ ان کے نزدیک استیلاء الکافر سبب ملک نہیں ہوتا، اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ عند الحنفیہ استیلاء سبب ملک بعد الاحراز ہوتا ہے، یہاں گو استیلاء پایا گیا لیکن ابھی تک

احراز نہیں پایا گیا تھا، یعنی مال کو دارالاسلام سے دارالحرب کی طرف منتقل کرلینا، ہاں مالکیہ کے نزدیک استیلاء الکافر مطلقاً سبب ملک ہوتا ہے، پس یہ حدیث اگر خلاف ہے تو مالکیہ کے ہے نہ کہ حنفیہ کے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

قال ابوداؤد: المرأة هذه امرأة ابی ذر۔

والحديث اخرجه مسلم والنسائی بطوله، واخرجه الترمذی منه طرفا، واخرج النسائی وابن ماجه منه طرفا، قاله المنذری۔

## باب من نذر ان يتصدق بماله

عن كعب مالك رضی الله تعالیٰ عنه قال قلت يارسول الله ان من توبتی ان انخلع من مالی صدقة الی الله والی رسوله قال رسول الله صلی الله تعالیٰ عليه واٰله وسلم امسك عليك بعض مالك فهو خير لك۔

**تصدق بجمیع المال کی نذر میں مذاہب ائمہ** ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ تصدق بجمیع المال کی نذر کا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ نذر مانے کہ اگر میرا فلاں کام ہوگیا تو میں اپنا سارا مال اللہ تعالیٰ کے لئے صدقہ کردوں گا، یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے مالکیہ وحنابلہ کا مسلک اس صورت میں یہ ہے یکفیہ التصدق بالثلث یعنی ایسے شخص کے لئے ثلث مال کا صدقہ کردینا کافی ہے، اور امام شافعی کے نزدیک پورا ہی مال صدقہ کیا جائے گا، وعند الحنفیۃ جمیع المال الزکوی ان کان والافما کان، یعنی حنفیہ کے نزدیک یہ نذر اس مال پر محمول ہوگی جس میں زکوۃ واجب ہوتی ہے (نقدین والسوائم وغیرہ) اگر اس کے پاس مال زکوی ہو، اور اگر اس کے پاس اس قسم کا مال نہ ہو تو پھر جو بھی مال ہو اسی پر محمول ہوگی، وہی سب دیا جائے گا، امام مالک کا مسلک خود موطا میں موجود ہے عن عائشۃ ام المؤمنین انہا سئلت عن رجل قال مالی فی رتاج الکعبۃ فقالت عائشۃ یکفرہ مایکفر الیمین، قال مالک فی الذی یقول مالی فی سبیل اللہ ثم یحنث قال یجعل ثلث مالہ فی سبیل اللہ، وفی الاوجز واخرج محمد فی موطاہ اثر عائشۃ ثم قال قد بلغنا ھذا عن عائشۃ واحب الینا ان یفی بما جعل علی نفسہ فیتصدق بذلک ویمسک مایقوتہ فاذا افاد مالا تصدق بمثل ما امسک وھو قول ابی حنیفۃ والعامۃ من فقہائنا اھ امام محمد فرمارہے ہیں کہ ہمارے نزدیک اس صورت کا حکم یہ ہے کہ ایسی نذر ماننے والا شخص اس نذر کو پورا کرے یعنی سارا مال صدقہ کرے اور سردست بقدر قوت روک لے پھر بعد میں جب کہیں اور سے مال کمالے تو اس مقدار کو بھی صدقہ کردے (اوجز ج ۴ ص۱۶۵)

**شرح الحدیث من حیث الفقہ** حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ حضرت کعب بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی توبہ جب قبول ہوگئی تو انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے یہ عرض کیا کہ یارسول اللہ (میرے ذہن اور اعتقاد میں یہ بات ہے کہ) میری توبہ کا کمال اس میں ہے کہ میں اپنے پورے

مال کو اللہ اور اس کے رسول کے لئے صدقہ کر کے اس سے علیحدہ ہو جاؤں، اس پر آپ نے فرمایا کچھ مال اپنے لئے روک لے یہ تیرے لئے زیادہ بہتر ہے، تو انہوں نے عرض کیا: بہتر ہے تو پھر میں اپنا وہ حصہ جو غنائم خیبر میں سے ملا تھا اس کو روک لیتا ہوں۔ اور اس کے بعد والی روایت میں یہ ہے کہ آپ نے ان کو کل مال کے تصدق سے اور اسی طرح نصف مال کے تصدق سے بھی منع فرمادیا اور پھر اخیر میں ثلث مال کے تصدق کی اجازت دی، مالکیہ وحنابلہ نے اسی حدیث سے استدلال کیا ہے چنانچہ حاشیۂ بذل میں ہے استدل بہ الموفق فیمن نذر التصدق بجمیع مالہ انہ یجزئہ التصدق بالثلث، وبہ قال مالک، وقال الشافعی یلزمہ الکل فی التبرر دون اللجاج، وقال الحنفیۃ یلزمہ تصدق المال الزکوی کلہ اھ نذر لجاج والغضب اس نذر کو کہتے ہیں جو نذر آدمی جوش میں آکر قسم کے طور پر مانتا ہے کسی کام کے کرنے یا اس سے رکنے کے لئے جس سے ناذر کا مقصود قربت اور عبادت نہیں ہوتا صرف اپنے ذمہ کوئی کام لینا مقصود ہوتا ہے، نذرِ تبرُّر نذرِ طاعت کو کہتے ہیں جس سے مقصود قربت اور عبادت ہو اور سوچ سمجھ کر وہ نذر مانی جائے، نذر لجاج پر تفصیلی کلام آئندہ ایک باب کے بعد آرہا ہے، لہذا یہ حدیث حنفیہ وشافعیہ کے خلاف ہوئی، اس کا جواب احقر کے ذہن میں یہ ہے کہ اس قصۂ کعب میں نذر کا ذکر کہاں ہے وہ تو آپ سے استشارہ کر رہے ہیں کہ میرا خیال یہ ہے کہ میری توبہ کی تکمیل جب ہوگی جب میں اپنا سارا مال صدقہ کر دوں، آپ نے ان کو بجائے کل کے ثلث مال کے تصدق کا مشورہ دیا، اور اگر مان لیا جائے کہ ان کا مقصد اپنی نذر ہی کو بیان کرنا تھا کہ میں نے اپنی توبہ کی تکمیل کے لئے تصدق بجمیع المال کی نذر مان رکھی ہے تو اب میں کیا کروں، تو اس صورت میں آپ کے کلام کی تاویل یہ ہوگی کہ سر دست ثلث مال کا صدقہ کر دو، سارا مال ایک ساتھ صدقہ نہ کرو اس سے پریشانی ہوگی، بعد میں آہستہ آہستہ اس مقدار کو صدقہ کر کے پورا کر دینا، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک بھی یہی ہے کہ دفعۃً سارا مال صدقہ نہ کرے کما تقدم آنفا من کلام الامام محمد رحمہ اللہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

والحدیث اخرجہ النسائی ایضا مختصرا، واخرجہ البخاری ومسلم فی الحدیث الطویل، قالہ المنذری۔

## باب نذر الجاهلية ثم ادرك الاسلام

عن ابن عمر عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما انہ قال یا رسول اللہ انی نذرت فی الجاهلية ان اعتكف فی المسجد الحرام لیلۃ فقال لہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اوف بنذرك۔

یہ حدیث باب الاعتکاف میں گذر چکی، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صحتِ نذر کے لئے اسلام ناذر شرط ہے اس لئے کہ نذر ہوا کرتی ہے طاعت کی والکافر لیس باھل لہا، امام احمد کے نزدیک شرط نہیں انہوں نے اسی حدیث سے استدلال کیا ہے، اور جمہور اس حدیث کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، اگر کوئی اس پر

یہ اشکال کرے کہ عند الجمہور تو نذر کا فر نذر ہی نہیں ہے حالانکہ آپؐ اس کو نذر فرما رہے ہیں، اس کا بعض علماء نے جواب دیا کہ مطلب یہ ہے أوف بمثل نذرک۔ کہ جسطرح حقیقی نذر کو پورا کیا کرتے ہیں اسی طرح اس مثل نذر کو پورا کرے۔
والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب من نذر نذرًا لم يُسَمِّه

عن عقبة بن عامر رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كفارة النذر كفارة اليمين۔

**حدیث الباب کا محمل اور اسمیں اختلاف علماء** اور ترمذی کی روایت میں اس طرح ہے کفارة النذر اذا لم يسمه كفارة اليمين، ابوداؤد کی حدیث میں گویہ زیادتی نہیں ہے، لیکن مصنف نے اس حدیث کو محمول اسی پر کیا ہے جیسا کہ ترجمۃ الباب میں ہے، اس نذر کی صورت یہ ہے جیسے کوئی شخص یوں کہے۔ للہ علی نذر، اور کس چیز کی نذر ہے اس کی تعیین نہ کرے اس نذر کو نذر مبہم بھی کہتے ہیں، نذر مبہم میں جمہور علماء کا مسلک یہی ہے کہ کفارہ کفارۂ یمین، اس لئے کہ پورا کرنے کی تو کوئی صورت ہے ہی نہیں غیر معین ہونے کی بنا پر، ابن قدامہ نے اکثر علماء کا مذہب یہی قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں: ولا اعلم فيه مخالفا الا الشافعي قال لا ينعقد نذره ولا كفارة فيه، ولنا ما روى عقبة بن عامر كفارة النذر اذا لم يسمه كفارة اليمين الحديث اھ من المغنی وفی المحلی ورواه احمد وابوداؤد والنسائی، ورواه مسلم بدون قوله "اذا لم يسمه" فحمله مالك وابوحنيفة وجماعة على النذر المطلق، وحمله احمد وبعض الشافعية على نذر المعصية، وحمله جمهور الشافعية على نذر اللجاج مثلا ان كلمت زيدا فلله على حجة فكلمه فهو بالخيار بين الكفارة وبين ما التزمه اھ، وهكذا حكى القاری عن النووی انه قال حمله جمهور اصحابنا على نذر اللجاج قال القاری لا يظهر حمل "لم يسمه" على المعنى المذكور مع ان التخيير خلاف المفهوم من الحديث، وحمله على المعصية مع بعده يرده حديث ابن عباس مرفوعا من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا في معصية فكفارته كفارة يمين فان الاصل في العطف المغايرة اھ مختصرا من الاوجز ص۱۴۶۔ صاحب محلی نے جو لکھا ہے کہ امام احمد نے اس کو نذر معصیۃ پر محمول کیا ہے یہ اس کے خلاف ہے جو ابن قدامہ سے نقل کیا گیا ہے یعنی یہ کہ اس سے مراد نذر مطلق ومبہم ہے لہذا صحیح یہ ہے کہ جمہور علماء ومنہم الائمۃ الثلاثۃ کے نزدیک اس سے مراد نذر مبہم ہی ہے۔ الا الشافعی کہ ان کے نزدیک اس سے مراد نذر لجاج ہے اب یہ کہ نذر لجاج کا حکم کیا ہے۔

**نذر لجاج کی تعریف اور اسکے حکم میں اختلاف ائمہ** اوجز میں ایک دوسرے مقام پر نذر لجاج پر تفصیلی کلام کرتے ہوئے مالکیہ کا مذہب یہ لکھا ہے کہ یہ نذر ان کے نزدیک

قول راجح میں واجب الوفاء ہے. اور نذر لجاج یہ ہے کہ جس سے مقصود طاعت وغیرہ کچھ نہ ہو بلکہ اپنے نفس کو کسی کام سے روکنا اور اس کو سزا دینے کے طور پر ہو جیسے یوں کہے للہ علی کذا ان کلّمتُ زیداً، یعنی زید پر ناراض ہونے کی صورت میں کہے کہ اگر میں اس سے بات کروں تو میرے ذمہ ایک حج یا عمرہ ہے مثلاً اس کی ایک مثال باب الیمین فی قطیعۃ الرحم میں آرہی ہے، قال الباجی یلزم النذر علی وجہ اللجاج والغضب وقال الشافعی ھو مخیر فی نذرہ علی اللجاج بین ان یکفر کفارۃ یمین وبین ان یفی بہ اور موفق نے اپنا یعنی حنابلہ کا مذہب بھی یہی نقل کیا ہے جو امام شافعی کا ہے انہ مخیر بین الوفاء بما حلف فلا یلزمہ شیٔ وبین ان یحنث فیتخیر بین فعل المنذور وبین کفارۃ الیمین، وقال ابو حنیفۃ ومالک یلزمہ الوفاء بنذرہ لانہ نذر فلیزمہ الوفاء بہ کنذر التبرر۔ الی آخر ما بسط الموفق. اس کے بعد حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ شافعیہ کے اس میں پانچ قول ہیں جن کو امام نووی نے شرح مہذب میں مبسوطاً ذکر کیا ہے وقال نذر اللجاج والغضب ویقال فیہ یمین اللجاج والغضب ویقال لہ ایضا یمین الغلق ونذر الغلق فاذا قال ان کلمت فلانا للہ علی صوم شہر او حج اوصلاۃ او نحو ذلک ثم کلمہ ففیما یلزمہ خمسۃ طرق جمعہا الرافعی قال اشہرھا علی ثلاثۃ اقوال احدھا یلزمہ الوفاء بما التزم، والثانی یلزمہ کفارۃ الیمین والثالث یتخیر بینہما، قال وھذا الثالث ھو الاظہر عند العراقیین، وقال النووی ھو الاصح اھ اور ملا علی قاری نے حنفیہ کا مذہب اس طرح لکھا ہے کہ یلزم الوفاء بالنذر سواء کان مطلقاً او معلقاً بالشرط بان قال ان شفی اللہ مریضی فعلیّ حجۃ مثلا او عمرۃ مثلا، لکن لزومہ عند وجود الشرط اذا کان معلقا، ولا یخرج عنہ بالکفارۃ فی ظاہر الروایۃ عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ، اور پھر اس کے بعد لکھتے ہیں کہ نذر معلق کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ تعلیق ایسی شرط کے ساتھ ہو جس کا وجود مطلوب ہو جیسے ان شفی اللہ مریضی فعلیّ کذا تو ایسی نذر کا تو ایفاء ہی واجب ہے اور اگر تعلیق ایسی چیز کے ساتھ ہو جو غیر مطلوب ہو جیسے ان کلمت زیدا فللہ علیّ کذا اسمیں دو قول ہیں ایک یہی کہ واجب الایفاء ہے دوسرا یہ کہ اس صورت میں کفارۂ یمین کافی ہے وھو الصحیح وقد رجع الیہ الامام ابو حنیفۃ قبل موتہ بثلاثۃ ایام او بسبعۃ وھو قول محمد رحمہ اللہ تعالیٰ اھ اور یہی تفصیل حنابلہ کے مذہب میں ہے کما فی الروض المربع کہ اگر تعلیق ایسی شرط کے ساتھ ہے جس کا وجود مطلوب ہو اس کا ایفاء واجب ہے اور اگر وہ شیٔ ایسی ہے جس کا وجود مطلوب نہیں وہاں پر تخییر ہے بین الایفاء وکفارۃ الیمین، اور حضرت شیخ فرماتے ہیں وہذا التفصیل ہو المرجح عند الشافعیۃ

**خلاصۃ المذاہب** فالحاصل فی نذر اللجاج ان الائمۃ الثلاثۃ فی جانب والامام مالک فی جانب امام مالک کے نزدیک وہ مطلقاً واجب الایفاء ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک علی الراجح اسمیں تفصیل ہے

جو ابھی اوپر مذکور ہوئی اس مقام کی شرح میں بہت تطویل ہو گئی جس کا منشأ ناقلین مذاہب کا اختلاف ہے کسی ایک کتاب میں یہ مسئلہ مہذب ومنقح نہیں ملا لیکن اب بحمد اللہ تنقیح وتحقیق ہو گئی جو ہم نے دونوں جگہ اخیر میں لکھدی نذر مبہم میں بھی اور نذر لجاج میں بھی فللہ الحمد۔

# باب لغو الیمین

یہ وہی باب ہے جس کا حوالہ ہم نے ابتدائی مباحث کی بحث رابع میں دیا تھا۔

## یمین کے اقسام ثلاثہ اور یمین لغو کی تعریف میں اختلاف ائمہ

یمین کی تین قسمیں مشہور ہیں، یمین منعقدہ، یمین غموس، یمین لغو، یمین منعقدہ وہ ہے جس کا تعلق زمان مستقبل سے ہو کہ قسم کھا کر یوں کہے کہ میں ایسا کروں گا یا نہیں کروں گا، اور یمین لغو اور غموس ان دونوں کا تعلق ماضی یعنی گذشتہ زمانہ سے یا حال سے ہوتا ہے اور یہ دونوں خلاف واقع ہوتی ہیں، فرق یہ ہے کہ یمین غموس میں جان بوجھ کر خلاف واقع بات پر قسم کھائی جاتی ہے یمین لغو میں بلا قصد کے یعنی وہ خبر اعتقاد کے تو مطابق ہوتی ہے لیکن واقعہ کے خلاف، مثلاً اگر قسم کھا کر یہ کہا کہ زید آگیا، اور فی الواقع وہ آیا نہیں تھا تو اگر یہ غلط قسم جان بوجھ کر کھائی تب تو یمین غموس ہے ورنہ یمین لغو، یہی مذہب امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا یمین لغو کی تعریف میں اختلاف ہے ان کے نزدیک یمین لغو کی تعریف یہ ہے خواہ اس کا تعلق ماضی سے ہو یا حال سے یا مستقبل سے ماسبق الیہ اللسان من غیر قصد، جیسا کہ لوگوں کی عادت ہوتی ہے دوران گفتگو لا واللہ، بلی واللہ وغیرہ لفظ کہنے کی، اور امام احمد کے نزدیک یہ دونوں قسمیں یمین لغو میں داخل ہیں، جس کو شافعیہ لغو کہتے ہیں وہ بھی اور اسی طرح جو حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک لغو ہے وہ بھی، قال الصادی المالکی المفسر: اختلف العلماء فی معنی اللغو فقال الشافعی ھو ماسبق الیہ اللسان من غیر قصد عقد الیمین وقال ابوحنیفۃ ومالک ھو ان یحلف علی مایعتقد فتبین خلافہ، وکلاھما داخل فی اللغو عند الامام احمد اھ۔

---

قالت عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم قال ھو کلام الرجل فی بیتہ کلا واللہ وبلی واللہ۔ یہ حدیث بظاہر شافعیہ کے موافق ہے، بدائع میں اس کا جواب یہ لکھا ہے کہ یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہے، ہمارے نزدیک بھی یہ یمین لغو ہی ہے بشرطیکہ اس کا تعلق ماضی یا حال سے ہو، شافعیہ کے نزدیک یہ عام ہے، ان کے نزدیک یہ مستقبل کو بھی شامل ہے، وہ فرماتے ہیں والدلیل علی ما قلنا انہا فسرتہا بالماضی، روی عن مطر عن رجل قال دخلت انا وابن عمر علی عائشۃ فسألتہا عن یمین اللغو فقالت قول الرجل فعلنا واللہ کذا، وصنعنا واللہ کذا، فتحمل تلک الروایۃ علی ہذا توفیقا بین الروایتین اذ المجمل محمول علی المفسر

---

قال ابوداؤد: ابراھیم الصائغ قتلہ ابو مسلم بعرندس، قال وکان اذا رفع المطرقۃ فسمع النداء سیبہا

## ابراہیم صائغ کی ایک خاص خصلت

سند میں جو ایک راوی ابراہیم صائغ آئے ہیں ان کے بارے میں مصنف فرمارہے ہیں کہ ان کو ابو مسلم نے مقام عرندس میں قتل کیا تھا

آگے ان کی ایک عادت بیان کر رہے ہیں کہ ان کا حال یہ تھا کہ کام کے دوران جب یہ زیور بناتے وقت ہتھوڑی مارنے کے لئے اٹھاتے تھے تو اگر اس وقت ان کے کان میں اذان کی آواز پڑجاتی تھی تو فوراً ہاتھ کو روک لیتے تھے۔ اور اس ہتھوڑی کو بجائے مارنے کے رکھدیتے تھے، بذل میں لکھا ہے کہ یہ ابومسلم حجاج بن یوسف کی طرح بڑا ظالم اور سفاک تھا۔

## باب فيمن حلف على طعام لا يأكله

عن عبد الرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال نزل بنا اضیاف لنا وکان ابو بکر یتحدث عند رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم باللیل الخ۔

**ضیفانِ ابی بکر صدیق کا قصہ** عبد الرحمٰن بن ابی بکر بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہمارے یہاں چند مہمان آئے (یہ تین شخص تھے اصحاب صفہ میں سے) وہ فرماتے ہیں کہ والد صاحب کا معمول رات میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں بات چیت کے لئے جانے کا تھا، چنانچہ وہ جاتے وقت مجھ سے فرما گئے کہ میری واپسی سے پہلے ان کو کھانے سے فارغ کر دینا، عبد الرحمٰن کہتے ہیں: میں ان کے پاس کھانا لیکر آیا، مہمانوں نے بغیر صاحب خانہ (صدیق اکبر) کے کھانے سے انکار کر دیا، عبد الرحمٰن کہتے ہیں کہ جب والد صاحب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس سے واپس آئے تو دریافت فرمایا کہ تم لوگ کھانے سے فارغ ہو گئے؟ انہوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ اس کے بعد بخاری کی روایت میں یہ ہے کہ صدیق اکبر نے اپنے بیٹے عبد الرحمٰن کو آواز دی (وہ صدیق اکبر کے غصہ کو دیکھ کر چھپ گئے تھے جیسا کہ بخاری کی روایت میں ہے) یا غُنثر (او کمینے) وہ سامنے آئے اور آکر عرض کیا اجی میں تو ان کے سامنے کھانا لیکر آیا تھا مگر ان لوگوں نے کھانے سے انکار کر دیا کہ جب تک آپ نہیں آئیں گے اس وقت تک ہم ــــ نہیں کھائیں گے، اس پر مہمانوں نے عبد الرحمٰن کی تصدیق کی کہ بیشک یہ تو کھانا لیکر آئے تھے لیکن ہم ہی نے انکار کر دیا تھا آپ کے انتظار میں، صدیق اکبر نے پوچھا کہ میرا انتظار کیوں کیا انہوں نے جواب دیا کہ آپ کے مقام اور مرتبہ کی وجہ سے۔ صدیق اکبر کو اس پر ناگواری ہوئی اور قسم کھا کر فرمایا میں بھی آج یہ کھانا نہیں کھاؤں گا، ان مہمانوں نے بھی قسم کھالی کہ ہم بھی نہ کھائیں گے جب تک آپ نہ کھائیں گے۔

قال ما رأيت في الشر كالليلة قط، اس پر صدیق اکبر بڑے متاثر ہوئے اور کہنے لگے کہ ایسی بری رات تو میں نے کبھی نہیں دیکھی، مگر انہوں نے اس ناگوار۔ صورت حال کو فوری طور پر ختم کیا اور فرمایا کھانا لیکر آؤ اور بسم اللہ پڑھ کر کھانا شروع کر دیا، مہمانوں نے بھی شروع کر دیا۔ آگے روایت میں یہ ہے کہ اس رات کے واقعہ کے بعد صبح کو جب صدیق اکبر حضور کی خدمت میں پہنچے اور یہ رات کا واقعہ آپ کو سنایا اور یہ کہ میں تو اپنی

قسم میں حانث ہوگیا تو اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا بل انت اَبَرُّھم واَصْدقہم کہ تم کہاں حانث ہوئے تم تو ان میں سب سے زیادہ نیک اور سچے ہو مطلب یہ کہ یہ حنث وہ حنث نہیں جو معصیت یا مذموم ہو بلکہ یہ تو من حلف علی یمین فرآی غیرھا خیرًا منہا کے قبیل سے ہے۔

یہ واقعہ صحیح بخاری میں مزید تفصیل سے ہے اس میں یہ بھی ہے فاکل واکلوا فجعلوا لایرفعون لقمۃ الاربت من اسفلہا اکثر منہا فقال یا اخت بنی فراس ماھذا؟ فقالت وقرۃ عینی انہا الآن لاکثر قبل ان ناکل فاکلوا وبعث بہا الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فذکرانہ اکل منہا، یعنی جب یہ لوگ وہ کھانا کھارہے تھے تو جو بھی لقمہ اٹھاتے تھے تو کھانا اس کے نیچے سے اور بڑھ جاتا تھا، اور پھر آگے یہ ہے کہ اس کھانے میں کا بچا ہوا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس بھی بھیجا گیا جس میں سے آپ نے بھی نوش فرمایا، یہ قصہ صحیح بخاری میں کتاب الادب ص۹۰۷ اور علامات نبوت میں ص۵۰۶ اور مواقیت الصلاۃ میں ص۸۵ پر مذکور ہے، قال: ولم یبلغنی کفارۃ، راوی کہہ رہا ہے کہ اس واقعہ میں صدیق اکبر نے کفارہ یمین ادا کیا تھا یا نہیں اس بارے میں مجھے کچھ نہیں پہنچا لیکن اصولاً کفارہ واجب ہے اور عدم ذکر عدم کو مستلزم نہیں، اور اگر یہ واقعہ مشروعیت کفارہ سے پہلے کا ہو تو پھر امر آخر ہے۔ (بذل)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم بنحوہ اتم منہ، قالہ المنذری۔

## باب الیمین فی قطیعۃ الرحم

عن سعید بن المسیب ان اخوین من الانصار کان بینہما میراث فسأل احدھما صاحبہ القسمۃ فقال ان عُدتَ تسألنی عن القسمۃ فکل مالی فی رتاج الکعبۃ الخ۔

**شرح الحدیث وفیہ بیان نذر اللجاج** یعنی دو انصاری شخص جو آپس میں بھائی بھائی تھے ان دو کے درمیان میراث کا مسئلہ رکا ہوا تھا ان میں سے ایک نے دوسرے سے تقسیم میراث کا مطالبہ کیا (ممکن ہے کئی بار مطالبہ کی نوبت آچکی ہو) اس نے کہا کہ اگر آئندہ تو نے تقسیم کا سوال کیا تو پھر میری نذر یہ ہے کہ میرے حصہ کا کل مال باب کعبہ کے لئے ہے، مراد خود کعبہ ہی ہے۔ آگے روایت میں یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے علم میں جب یہ واقعہ پہنچا تو انہوں نے اس نذر ماننے والے سے فرمایا ان الکعبۃ غنیۃ عن مالک، کہ کعبہ کو تیرے مال کی ضرورت نہیں، اپنی قسم کا کفارہ دے اور اپنے بھائی سے بات کرنا شروع کر اس لئے کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔ وہ فرماتے تھے: لایمین علیک ولانذر فی معصیۃ الرب ولافی قطیعۃ الرحم۔ اس قصہ میں جو نذر مذکور ہے وہ نذر اللجاج ہے جس کا حکم ابھی قریب میں مع بیان مذاہب الائمہ گذر چکا ہے وحاصلہ: اگر کوئی شخص اپنی نذر کو کسی شئی کے حصول پر معلق کرے

تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ شئی مطلوب و مقصود ہو جیسے ان شفی اللہ مریضی فعبدی حر، ایسی نذر کا ایفاء بالاتفاق واجب ہے اور اگر وہ شئی غیر مطلوب ہو جیسا کہ غصہ وغیرہ کی صورت میں نذر مان لی جاتی ہے جیسے ان کلمتک فعلیّ صوم شہر، یہ نذر، نذر لجاج ہے اور پہلی نذر نذر المجازاۃ اور نذر تبرّر، امام مالک کے نزدیک تو دونوں قسموں کا حکم ایک ہی ہے یعنی وجوب ایفاء اور باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قسم اول یعنی نذر المجازاۃ کا حکم وجوب ایفاء ہے وفی القسم الثانی التخییر بین الایفاء وکفارۃ الیمین اس مضمون کی ایک حدیث موطا کے اندر بھی ہے عن عائشۃ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا انہا سئلت عن رجل قال مالی فی رتاج الکعبۃ فقالت عائشۃ یکفرہ مایکفر الیمین، یہ روایت ہمارے یہاں "باب من نذران یتصدق بمالہ" میں بھی گذر چکی۔

## باب الحالف یستثنی بعد مایتکلم

اس سے پہلے ایک باب گذرا ہے "باب الاستثناء فی الیمین" وہاں پر ہم نے یہ لکھا تھا کہ استثناء وہ معتبر ہے جو متصلاً ہو اور یہ کہ اس اتصال کی بحث اس آنے والے باب میں ذکر کی جائے گی۔

**استثناء میں اتصال کی قید، وذکر المذاہب** استثناء اصطلاح میں تو حکم ماقبل سے بعض افراد کے الا وغیرہ کے ذریعہ سے اخراج کرنے کو کہتے ہیں اور اس کا اطلاق تعلیق علی المشیئۃ پر بھی آتا ہے یعنی ان شاء اللہ کہدینا، یہاں پر یہی مراد ہے، قسم کھانے کے بعد اگر کوئی شخص ان شاء اللہ متصلاً کہے تو یہ انعقاد یمین سے مانع ہو جاتا ہے، اتصال کی قید جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک ہے، بعض سلف جیسے طاؤس حسن قتادہ وغیرہ کا اس میں اختلاف منقول ہے، اسی طرح حضرت ابن عباس کا اختلاف اس میں مشہور ہے ان کے نزدیک استثناء کے لئے کسی زمانہ کی قید نہیں جب بھی چاہے کر سکتا ہے اس سلسلہ میں ایک قصہ بھی مشہور ہے وہ یہ کہ ایک شخص نے (قیل ھو محمد بن اسحاق صاحب المغازی) خلیفہ منصور عباسی سے امام ابوحنیفہ کی شکایت کی کہ یہ آپ کے جد امجد ابن عباس کی مخالفت کرتے ہیں کہ استثناء منفصل معتبر نہیں متصل ہونا ضروری ہے، منصور نے امام صاحب کو بلا کر ان سے اس کے بارے میں سوال کیا انہوں نے جواب دیا کہ ہاں میں کہتا ہوں کہ استثناء منفصل معتبر نہیں اور پھر اس کو مطمئن کرنے کے لئے انہوں نے فرمایا کہ کیا آپ کو یہ بات پسند ہے کہ لوگ آپ کی مجلس میں آپ کے ہاتھ پر بیعت کریں حلف اٹھائیں اور پھر مجلس سے باہر جا کر ان شاء اللہ کے ذریعہ نقض بیعت کر کے بری ہو جائیں اس پر وہ خوش ہو گیا اور کہا نعم ماقلت وغضب علی ابن اسحاق واخرجہ من عندہ (بذل)

---

عن عکرمۃ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال "غزوَنّ قریشا، واللہ لاغزون قریشا،

واللہ لاغزون قریشا ثم قال ان شاء اللہ۔ اور دوسری روایت میں یہ زیادتی ہے۔ ثم سکت ثم قال ان شاء اللہ۔

لیکن فصل یسیر جمہور کے نزدیک بھی جائز ہے چنانچہ بذل میں ابن امیر الحاج سے نقل کیا ہے: یشترط فی الاستثناء الاتصال بالمستثنی منہ لفظا عند جماہیر العلماء الا لتنفس او سعال او اخذ فم ونحوہ کعطاس او جشاء وعن ابن عباس جواز الفصل بشہر وسنۃ مطلقا، اور اس کے بعد پھر یہ ہے کہ وہ جو ابن عباس سے جواز فصل منقول ہے اس سے مراد وہ استثناء ہے جو بوقت تکلم منوی ہو لیکن مؤخر ہو۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک روز فرمایا واللہ میں قریش مکہ سے بالضرور غزوہ کروں گا اور اس کو آپ نے تین بار فرمایا، اس کے بعد دوسری روایت میں یہ ہے ثم لم یغزھم کہ پھر آپ کو ان کے ساتھ غزوہ کی نوبت نہیں آئی اس پر بذل میں اشکال کیا ہے کہ مکہ کی فتح غزوہ ہی کے ذریعہ تو ہوئی ہے پھر نفی کے کیا معنی ہیں؟ قلت ویمکن ان یقال معناہ لم یغز ہم بعد ہذا القول علی الفور بل بعد زمان، یا یہ کہ راوی کی مراد غزوہ سے قتال ہو چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مکہ کی فتح صلحاً ہوئی نہ کہ عنوۃً۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

# باب من نذر نذرا لا یطیقہ

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم قال من نذر نذرا لم یسمہ فکفارتہ کفارۃ یمین ومن نذر نذرا فی معصیۃ فکفارتہ کفارۃ یمین الخ۔

یہ وہی حدیث ہے جس کا ذکر ہمارے یہاں "باب من نذر نذرا لم یسمہ" میں ملا علی قاری کے کلام میں اس ذیل میں آیا ہے کہ جن علماء نے من نذر نذرا لم یسمہ کو نذر معصیت پر محمول کیا ہے وہ درست نہیں اس لئے کہ نذر معصیت تو اس حدیث کے بعد خود مذکور ہے اور عطف مقتضی ہے مغایرت کو وغیرہ وغیرہ۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# اول کتاب البیوع

**ماقبل سے مناسبت** جب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ عبادات کے بیان سے فارغ ہو گئے یعنی ارکان اربعہ نماز روزہ زکوٰۃ حج اور نکاح وجہاد وما یناسبہ من الضحایا والوصایا والفرائض وغیرہا تو اب یہاں سے معاملات کا بیان شروع ہوتا ہے اور اس کے بعد اطعمۃ واشربہ کا، اس لئے کہ یہ بیع وغیرہ معاملات کھانے پینے ہی کی سہولتوں کے لئے مشروع ہوئے ہیں اور پھر ان سب کے بعد جو احکام باقی رہ گئے ہیں یعنی حدود وقصاص

اور دیات ان کو مصنف نے ذکر فرمایا اس لئے کہ یہ امور یعنی حدود و قصاص وغیرہ زیادہ تر اکل و شرب ہی کی بے احتیاطی پر متفرع ہوتے ہیں اسی لئے ان کو اطعمہ واشربہ کے بعد اخیر میں ذکر کیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ مناسبت تو پوری کتاب کے مضامین کے اعتبار سے ہوئی اب رہی یہ بات کہ قریب میں جو کتاب گذری ہے یعنی کتاب الایمان والنذور اس میں اور بیوع میں کیا مناسبت ہے سو اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے جیسا کہ کتاب النذور کے شروع میں گذر چکا کہ نذر میں زوال اختیار ہوتا ہے تو ایسے ہی بیع میں زوال ملک ہوتا ہے فتناسبا واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور صحیح بخاری کی ترتیب یہ ہے کہ انہوں نے ارکان اربعہ میں سب سے اخیر میں صوم کو ذکر کرنے کے بعد، اس کے بعد متصلاً کتاب البیوع کو بیان فرمایا ہے اور امام مسلم نے ارکان اربعہ میں کتاب الحج کو سب سے اخیر میں ذکر کرنے کے بعد اولاً کتاب النکاح اور اس کے بعد کتاب البیوع کو ذکر کیا ہے۔ بیع کی تعریف جو مشہور ہے وہ یہ ہے۔ البیع مبادلۃ المال بالمال بالتراضی، اس تعریف پر ایک اشکال بھی کیا گیا ہے کہ یہ مانع نہیں ہے کیونکہ یہ ھبۃ بشرط العوض پر صادق آتی ہے، اسلئے بعض علماء نے اس تعریف میں لفظ تجارت کا اضافہ کیا یعنی مبادلۃ المال بالمال بالتراضی بطریق التجارۃ، لیکن اس پر بھی اشکال ہے اسلئے کہ اس سے بیع مکرہ خارج ہوجاتی ہے حالانکہ حنفیہ کے نزدیک وہ منعقد ہے بیوع جمع ہے بیع کی بیع وشراء ان دونوں کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ دونوں اضداد میں سے ہیں ایک دوسرے کے معنی میں آتا ہے لیکن اکثر بیع کا اطلاق اخراج المبیع عن الملک، اور شراء کا اطلاق اکثر اخراج الثمن عن الملک پر ہوتا ہے

**بیع کی انواع** اور بیوع میں جمع کا صیغہ اختیار کرتے ہیں فقہاء بھی اور محدثین بھی کثرت انواع بیع کیطرف اشارہ کرنے کے لئے، حاشیۂ ہدایہ میں لکھا ہے کہ بیع کی باعتبار مبیع کے چار قسمیں ہیں (۱) بیع سلعۃ بمثلہا یعنی سامان کے بدلہ میں سامان بدلنا اس کا نام بیع مقایضہ ہے (۲) ثمن کے بدلہ میں سامان دینا جیسا کہ عام طور سے ہوتا ہے مطلق بیع جب بولتے ہیں تو یہی مراد ہوتا ہے (۳) بیع الثمن بالثمن یعنی دونوں طرف نقدین میں سے کوئی سا ایک ہو اس کا نام بیع الصرف ہے (۴) بیع دین بعین اس کا نام بیع سَلَم ہے، اس بیع میں مبیع دین ہوتی ہے یعنی فی الحال نہیں بلکہ واجب فی الذمہ، اور ثمن فی الحال ہوتا ہے یعنی عام طور سے تو اسکے برعکس ہوتا ہے کہ سلعہ یعنی سامان فی الحال لیا اور اس کا عوض یعنی ثمن مؤجل کردیا کہ بعد میں دیں گے۔ اور بیع کی اس قسم میں یعنی سَلَم میں اس کے برعکس ہوتا ہے کہ ثمن فی الحال اور مبیع مؤجل اسی لئے اسکی تعریف اس طرح کرتے ہیں "بیع آجل بعاجل" یہ ذہن میں رہے کہ باب بیع میں حرف "با" ثمن پر داخل ہوتا ہے، بیع کی اس قسم رابع کا جواز خلاف قیاس، نص کی وجہ سے ہے، شریعت نے مصلحت اور سہولت عِباد کیلئے اس قسم کو خلاف قیاس جائز رکھا ہے، اسی لئے اس کے جواز کے لئے بہت سی شرطیں رکھی گئی ہیں تاکہ بعد میں اختلافات پیدا نہ ہوں، یہ شرطیں فقہ کی کتابوں میں مذکور و مسطور ہیں، اسی طرح ثمن کے لحاظ سے بھی بیع کی چار قسمیں ہیں، بیع المساومہ، ما اتفقا علیہ من غیر اعتبار الثمن الاول یعنی بھاؤ کرکے کوئی چیز

خریدنا جتنی قیمت پر بھی اتفاق ہو جائے جیسا کہ عام طور سے بیوع میں ہوتا ہے، وبیع المرابحہ، التولیہ والوضیعہ ان تینوں قسموں میں ثمن اول کا اعتبار ہوتا ہے یعنی بائع یہ کہے کہ مجھ کو یہ چیز اتنے میں پڑی ہے اور میں تجھ کو اتنے میں دے رہا ہوں پھر نفع لینے کی صورت میں اس کو مرابحہ اور نہ لینے کی صورت میں بیع تولیہ اور کم کرنے کی صورت میں بیع الوضیعہ کہتے ہیں۔

**دین میں معاملات کی درستگی کی اہمیت** ہمارا دین یعنی دین اسلام صرف عبادات کا نام نہیں ہے، بلکہ عبادات معاملات، معاشرات اخلاقیات کے مجموعہ کا نام ہے، بغیر معاملات کی درستگی کے آدمی دیندار یا صوفی و زاہد نہیں ہو سکتا، چنانچہ "تعلیم المتعلم" میں لکھا ہے کہ ایک شخص نے حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی خدمت میں عرض کیا الاتصنف کتابا فی الزھد، کہ آپ زہد و تصوف میں کوئی کتاب کیوں نہیں لکھتے؟ تو انہوں نے جواب دیا قد صنفت کتابا فی البیوع، کہ میں مسائل بیوع پر کتاب لکھ چکا ہوں، بظاہر جواب سوال کے مطابق نہ تھا اسی لئے سائل نے دوبارہ سوال کیا انہوں نے پھر وہی جواب ارشاد فرمایا، تین بار ایسا ہی ہوا ہر بار وہ یہی فرماتے رہے کہ میں بیوع میں کتاب لکھ چکا ہوں گویا امام صاحب نے اس طرف اشارہ فرمایا کہ بغیر بیوع اور معاملات کی درستگی کے آدمی صوفی اور زاہد نہیں بن سکتا، امام محمد والے اس قصہ کی تائید امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کے صنیع سے بھی ہوتی ہے اس لئے کہ انہوں نے کتاب البیوع کے شروع میں سب سے پہلے جو باب باندھا ہے وہ یہ ہے "باب ماجاء فی ترک الشبہات" اور پھر اس میں یہ مشہور حدیث مرفوع ذکر فرمائی ہے الحلال بین والحرام بین وبین ذلک امور مشتبہات لایدری کثیر من الناس امن الحلال ھی ام من الحرام فمن ترکھا استبراء لدینہ وعرضہ فقد سلم الحدیث قال ابو عیسیٰ ہذا حدیث حسن صحیح اھ قلت ہو متفق علیہ اخرجہ البخاری ومسلم۔

## باب فی التجارۃ یخالطھا الحلف واللغو

عن قیس بن ابی غرزۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کنا فی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نسمّی السماسرۃ فمر بنا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فسمانا باسم ھو احسن منہ فقال یا معشر التجار ان البیع یحضرہ اللغو والحلف فشوبوہ بالصدقۃ۔

قیس بن ابی غرزہ صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم شروع عہد نبوی میں سماسرہ کہلاتے تھے یعنی تاجروں کو سماسرہ کہا جاتا تھا جو کہ سمسار بمعنی الدلال کی جمع ہے، ایک روز حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بازار میں تاجروں کے پاس کو گذرے۔ وہ صحابی فرماتے ہیں کہ اس روز آپ نے ہمیں بڑے اچھے نام سے یاد فرمایا: فرمایا یا معشر التجار اے تاجروں کی جماعت دیکھو لین دین اور بیع وشراء میں لغویات اور جھوٹی سچی قسم زبان پر آجاتی ہے تو تم اپنے

اس عمل کو صدقہ کے ساتھ ملا لیا کرو، یعنی روزانہ حسب گنجائش و وسعت کچھ صدقہ کرتے رہا کرو، تاکہ ان لغویات کی تلافی ہو جائے۔
تاجر کا نام سمسار سے کیوں اچھا ہے اسلئے کہ تجارت الفاظ عربیہ میں سے ہے قرآن کریم میں مذکور ہے بخلاف سمسار کے کہ وہ عجمی لفظ ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ. قالہ المنذری۔

## باب فی استخراج المعادن

یعنی سونے چاندی کی کانوں میں سے مال نکال کر حاصل کرنا، اس باب کو کتاب البیوع سے کیا مناسبت ہے، اسلئے کہ سونا چاندی اشیاء کو خریدنے کے لئے ثمن بنتا ہے۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رجلا لزم غریما لہ بعشرۃ دنانیر الخ۔

**شرح الحدیث** حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے یعنی دائن نے پکڑ رکھا تھا اپنے مدیون کو جس پر دین صرف دس دنانیر تھے، اور وہ رجل دائن یہ کہہ رہا تھا کہ واللہ میں تجھ کو نہ چھوڑوں گا جب تک کہ تو مجھ کو میرا دین ادا نہ کردے یا اپنا کوئی کفیل پیش کرے۔ راوی کہتے ہیں کہ اس شخص کے دین کی کفالت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے لے لی اور پھر چند دن کے بعد حسب وعدہ آپ کی خدمت میں وہ مدیون مال لے کر آیا، آپ نے اس سے سوال فرمایا کہ یہ سونا تو نے کہاں سے حاصل کیا، اس نے عرض کیا کہ ایک معدن سے، آپ نے یہ سن کر اس کو واپس کردیا اور فرمایا ہمیں اس کی ضرورت نہیں، اسمیں کوئی خیر نہیں اور پھر اس دائن کو آپ نے اپنے پاس سے ادا فرمادیا۔
آپ نے اس معدن سے نکالے ہوئے سونے کو کیوں واپس فرمادیا، شراح اس کی توجیہ میں مختلف ہیں بعض نے کہا کہ اس کی کوئی خاص وجہ ہوگی جس کی ہمیں خبر نہیں ورنہ محض اس کا مال مستخرج من المعدن ہونا تو مانع عن التملک نہیں ہے امام خطابی نے اس کی متعدد توجیہات احتمالا لکھی ہیں (۱) آپ نے اس کو اس لئے رد فرمایا لانہ لم تخمس یعنی اس شخص نے ابھی تک اس مال کا خمس ادا نہیں کیا تھا جو شرعاً واجب ہے (۲) اصحاب معادن کی عادت ہوتی ہے کہ وہ تراب المعادن کی بیع کرتے ہیں اسلئے کہ اس میں سونے چاندی کے ذرات ہوتے ہیں، اور چونکہ یہ معلوم نہیں کہ کچھ نکلے گا یا نہیں اور کتنا نکلے گا ففیہ غرر (۳) ضرورت تھی سکہ کی دراہم ودنانیر کی اور وہ شخص لایا تھا سونا غیر مضروب اسلئے آپ نے اس کو واپس کردیا (۴) اصحاب معادن یہ کیا کرتے ہیں کہ کان کو ٹھیکہ پر دیدیتے ہیں کہ کھودنے والوں کا اس میں سے عشر یا خمس یا ثلث، باقی ہمارا۔ اور اس کی مقدار معلوم نہیں، اس جہالت کی وجہ سے یہ عقد فاسد ہوا اسلئے آپ نے واپس فرمادیا (بذل) والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی اجتناب الشبہات

عن الشعبي قال سمعت نعمان بن بشير رضي الله تعالىٰ عنه - ولا اسمع احد ابعده يقول سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يقول ان الحلال بين وان الحرام بين۔

اس سند میں " ولا اسمع احداً بعدہ " یہ جملہ معترضہ ہے اور نسائی میں اس طرح ہے " فواللہ لا اسمع بعدہ احداً " شعبی فرماتے ہیں کہ میں نے یہ حدیث ( جو آگے آرہی ہے ) نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سنی ہے، اور ان سے سننے کے بعد پھر کسی اور سے اس کو نہیں سنوں گا، یعنی ان سے سننے کے بعد کسی اور صحابی سے سننے کی حاجت نہیں، صرف ان ہی سے سن لینا کافی ہے کیونکہ وہ بالکل سچے اور قابل اعتماد ہیں عہ۔

**شرح الحدیث** حدیث کا مضمون یہ ہے: حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرمارہے ہیں کہ جس چیز کا لوگوں کو حلال ہونا معلوم ہے اس کا حکم تو ظاہر ہے۔ یعنی لوگ سمجھتے ہیں کہ اس کے اختیار کرنے میں کچھ حرج نہیں۔ اور اسی طرح جس چیز کا حرام ہونا لوگوں کو معلوم ہے اس کا حکم بھی ان کے نزدیک بیّن اور ظاہر ہے، یعنی یہ کہ اس سے بچنا ضروری ہے، لیکن ضرورت اس کی ہے کہ جو امور حلال وحرام کے درمیان ہیں ان کا حکم جانا جائے اور وہ یہ ہے کہ جیسا کہ حدیث کے اگلے حصّہ سے مستفاد ہوتا ہے کہ ایسے امور سے بھی اجتناب احتیاطاً ضروری ہے ورنہ احتیاط نہ کرنے کی صورت میں اندیشہ ہے کہ معاملہ آگے نہ بڑھ جائے یعنی وقوع فی الحرام، اور پھر آپ نے ان مشتبہات کے حکم کو ایک مثال سے سمجھایا ان اللہ حمی حمیً وان حمی اللہ محارمہ، کہ بیشک اللہ تعالیٰ نے بعض چیزوں پر باڑیں قائم کرکے ان کو ممنوع قرار دیدیا تاکہ آدمی ان تک نہ پہنچ سکے اور وہ امور جن پر اللہ تعالیٰ نے باڑیں قائم کردی ہیں وہ ممنوعات شرعیہ ہیں اور جو شخص باڑ کے قریب اپنے جانوروں کو چرائیگا تو اس کے بارے میں یہ اندیشہ قوی ہے کہ وہ باڑ کے اندر نہ گھس جائے، وانہ من یخالط الریبۃ یوشك ان یجسر یعنی جو شخص مشکوک کے قریب جائے گا اس کے بارے میں اندیشہ ہے کہ وہ ایسا کرنے سے آگے جرأت کرے اور صریح حرام میں گھس جائے۔ اس حدیث کے جملہ اولیٰ کا مطلب شراح نے یہی لکھا ہے جو ہم نے اوپر لکھا، اور اس جملہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تمام وہ چیزیں جو عند اللہ حلال ہیں اور اسی طرح وہ چیزیں جو عند اللہ حرام ہیں وہ سب بیّن اور ظاہر ہیں سب لوگ ان کو جانتے ہیں، اس مطلب کی شراح نے نفی کی ہے اس لئے کہ اس مطلب کی صورت میں پھر مشتبہ امور کہاں باقی رہیں گے جن سے بچنے کے لئے اس حدیث میں فرمایا جارہا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

عہ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ شعبی اوساط تابعین میں سے ہیں جو زیادہ تر تابعین سے روایت کرتے ہیں، اور یہ حدیث انکی صحابی سے ہے اسلئے ص فرمارہے ہیں کہ اسکے بعد اب کسی تابعی سے روایت لینے کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے ۱۲

## حدیث الباب کے بظاہر معارض ایک دوسری حدیث

یہاں ایک طالبعلمانہ اشکال ہے کہ آگے کتاب الاطعمۃ کے اخیر میں باب مالم یذکر تحریمہ کے اندر ابن عباس کی حدیث میں اس طرح ہے کان اہل الجاہلیۃ یاکلون اشیاء ویترکون اشیاء تقذرًا فبعث اللہ نبیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وانزل کتابہ واحل حلالہ وحرم حرامہ فما احل فہو حلال وما حرم فہو حرام وما سکت عنہ فہو عفو، اس حدیث میں حلال وحرام کے درمیانی چیزوں کو عفو قرار دیا گیا ہے اور حدیث الباب میں ان کو مشتبہ اور واجب الاحتراز فرمایا گیا ہے، اس اشکال اور اس کے جوابات کی طرف اشارہ حضرت شیخ نے حاشیۂ کوکب میں اس طرح فرمایا ہے کہ ان دونوں حدیثوں کے درمیان کئی طرح جمع کیا گیا ہے مثلاً یہ کہ (۱) حدیث ابن عباس من باب الفقہ والفتوی ہے اور نعمان بن بشیر کی یہ حدیث من باب الورع والتقوی ہے (۲) اور اس سے بہتر توجیہ یہ ہے کہ ابن عباس کی حدیث میں جو حکم مذکور ہے یعنی عفو وہ مسکوت عنہ کا ہے، اور نعمان بن بشیر کی حدیث میں جو حکم مذکور ہے وہ امر مشتبہ کا ہے، پس یہاں چار مراتب ہوئے حلال، حرام، مسکوت عنہ یعنی وہ شئ جس کے بارے میں نہ دلیل حلت موجود ہو نہ دلیل حرمت، مشتبہ یعنی جس امر میں دلائل متعارض ہوں حلت وحرمت کے بارے میں، اور اس کا حکم وجوب ترک ہے ترجیحاً للحرمۃ، اور قسم ثالث کا حکم یہ ہے کہ وہ معفو عنہ ہے اباحت اصلیہ کا اعتبار کرتے ہوئے[۱] اھ اور ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ نعمان بن بشیر کی حدیث متفق علیہ ہے بلکہ صحاح ستہ کی حدیث ہے، اور حدیث ابن عباس سنن کی روایت ہے

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لیأتین علی الناس زمان لایبقی احد الا اکل الربا فان لم یاکلہ اصابہ من بخارہ۔ قال ابن عیسی اصابہ من غبارہ۔

## شرح الحدیث

عرب کے اندر ربا اور سودی معاملات کا لین دین بہت عام تھا جس کو وہ بالکل جائز سمجھتے تھے اسلام نے آکر اس کو حرام قرار دیا اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبوں میں دوسرے امور کے ساتھ اس کی بھی حرمت کا بار بار اعلان فرمایا اور زمانہ جاہلیت سے جو لوگوں کے ربوی معاملات چل رہے تھے سب پر آپ نے روک لگائی وربا الجاہلیۃ موضوع واول ربًا اضع ربانا ربا عباس بن عبد المطلب فانہ موضوع کلہ، اور فرمایا کہ سابقہ سودی معاملات کی باقی رقم جو حضرت عباس کے معاملات کی ہے اس کے چھوڑنے میں پہل میں کرتا ہوں غرضیکہ لوگوں نے اس حرمت کے بعد سودی کاروبار ومعاملات بند کر دیئے، پھر آپ اس حدیث الباب میں فرمارہے ہیں کہ ایک زمانہ ایسا آنے والا ہے کہ سودی معاملات کا سلسلہ پھر زور وشور کے ساتھ پایا جائے گا. اور

---

[۱] **اشیاء میں اصل اباحت ہے یا توقف** وفی ہامش البذل: فی حکم الاشیاء قبل ورود الشرع اربعۃ مذاہب کما فی العینی ص۳۴۶ وفی الدر المختار مذہب اہل السنۃ ان الاصل فی الاشیاء التوقف والاباحۃ رأی المعتزلۃ ورد علیہ ابن عابدین ص۲۶۷ وحقق ان الثانی مذہب اکثر الحنفیۃ والشافعیۃ وبسط المذاہب اھ۔

یہ وبا ایسی عام ہوگی جس سے کوئی نہ بچ سکے گا، اور اگر کوئی بہت ہی کوشش کرکے صریح سود کے کھانے سے پرہیز کرے گا بھی تو کم از کم اس کا بخار اور دھواں تو ضرور ہی اس تک پہنچ کر رہے گا، یعنی سود کا اثر اس کو کسی نہ کسی طرح پہنچے گا، مثلاً سودی معاملات میں شاہد بننے کی نوبت آئے گی یا کاتب بننے کی یعنی سودی معاملات لکھنے لکھانے کی، یا آکل ربا کے یہاں ضیافت کھانے یا اس کی طرف سے ہدیہ وغیرہ ملنے سے۔

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

من رجل من الانصار قال خرجنا مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی جنازۃ۔

**مضمونِ حدیث** ایک انصاری صحابی فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک جنازہ میں قبرستان گئے میں نے حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا کہ آپ قبر کے کنارہ پر کھڑے ہوئے گورکن کو ہدایت فرما رہے ہیں کہ اس جانب سے اور کھود دو، اور اس فلاں جانب سے اور کھود دو، فلما رجع استقبلہ داعی امرأۃ[1] فجئ بالطعام، یعنی جب آپ اس موقع پر قبرستان سے واپس تشریف لا رہے تھے تو ایک عورت کی طرف سے آپ کو دعوت دینے والا ملا، چنانچہ آپ اس عورت کے یہاں تشریف لے گئے پس آپ کے سامنے کھانا لایا گیا، لوگوں نے کھانا شروع کیا، آپ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بھی لقمہ اٹھا کر منہ میں رکھا، لوگوں نے دیکھا کہ آپ اس لقمہ کو نگل نہیں رہے ہیں، چنانچہ تھوڑی دیر بعد آپ نے فرمایا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ گوشت اس بکری کا ہے جس کو مالک کی اجازت کے بغیر لیا گیا ہے، جب اس عورت کو پتہ چلا کہ آپ اس گوشت کو نوش نہیں فرما رہے ہیں تو اس نے آپ کے پاس ایک شخص کو صورت حال بیان کرنے کے لئے بھیجا کہ یا رسول اللّٰہ میں نے نقیع یعنی جانوروں کی منڈی میں بکری خریدنے کیلئے آدمی بھیجا تھا لیکن وہاں بکری ملی نہیں تھی اس لئے میں نے اپنے پڑوسی کے یہاں آدمی بھیجا جس نے بکری خرید رکھی تھی کہ وہ بکری قیمۃً مجھے دیدے مگر اتفاق سے وہ شخص گھر پر نہیں تھا، پھر میں نے

---

[1] **اہل بیت میت کیطرف سے ضیافت پر اشکال اور اسکی توجیہ** اکثر نسخوں میں اسیطرح ہے مطبوعہ بھی اور قلمی بھی اور یہ روایت مشکوۃ میں بھی ہے اسمیں یہ لفظ اسطرح ہے۔ داعی امرأتہ، ضمیر کے ساتھ یعنی اس میت کی زوجہ جس کو دفنا کر آپ واپس آرہے تھے، جیسا کہ ملا علی قاری نے اسکی شرح کی ہے، اگر یہ لفظ اسی طرح ہے جسطرح مشکوۃ میں ہے تو پھر اس پر یہ اشکال ہے کہ ہمارے فقہاء نے تصریح کی ہے اس بات کی کہ اہل میت کیطرف سے ضیافت جائز نہیں اسلئے کہ ضیافت تو کسی مسرت کے موقع پر مشروع ہے نہ کہ رنج اور صدمہ کے موقعہ پر اور حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا اس ضیافت کو قبول فرمانا یہ دلالت کرتا ہے اسکے جواز پر، تو اولاً تو اس کا جواب یہی دیا جائیگا کہ مشکوۃ میں یہ روایت ابو داؤد کی ہے اور ابوداؤد کے کسی نسخہ میں نسخ موجودہ میں سے "داعی امرأتہ" نہیں ہے، ثانیاً یہ کہ ہوسکتا ہے یہ واقعہ نہی سے قبل کا ہو، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ آپ کا یہ عمل بیان جواز کے لئے تھا اسلئے کہ اہل میت کیطرف سے ضیافت مکروہ ہی تو ہے حرام تو نہیں۔

اس کی بیوی کے پاس اسی غرض سے آدمی بھیجا اس نے میرے پاس وہ بکری بھیجدی پس یہ گوشت اس بکری کا ہے آپ نے فرمایا اطعمیہ الاساری یعنی یہ کھانا قیدیوں کو کھلادے. یا تو اس لئے کہ وہ اکثر فقیر ہوتے ہیں اور یا اس لئے جیساکہ بعض شراح نے کہا کہ وہ کافر ہیں ان کے کھالینے میں کچھ مضائقہ نہیں۔

## باب فی آکل الربا وموکلہ

آکل سے مراد آخذ اور موکل سے مراد معطی یعنی جو شخص کسی سے ربا کا مال لے یا دوسرے کو دے (خواہ کھائے یا نہ کھائے)

عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لعن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم آکل الربا وموکلہ وشاھدہ وکاتبہ۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں تصریح ہے، اس بات کی کہ ربوی اور سودی معاملہ کی کتابت خواہ اجرت کے ساتھ ہو یا بغیر اجرت کے، اسی طرح اس قسم کے معاملہ میں شہادت یعنی شاہد بننا حرام ہے اسلئے کہ اس میں اعانت علی الباطل ہے، والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، واخرجہ مسلم من حدیث جابر بن عبد اللہ بتمامہ، ومن حدیث علقمۃ عن عبد اللہ بن مسعود فی آکل الربا وموکلہ فقط واخرج البخاری من حدیث ابی جحیفۃ (حدیثا طویلا وفیہ: ونہی عن) وآکل الربا وموکلہ، قالہ المنذری۔

## باب فی وضع الربا

لکم رؤس اموالکم یعنی سابق سودی معاملات میں جو سود کی رقم باقی رہی ہوئی ہے اس کو نہ لیا جائے صرف راس المال لیا جائے۔ لا تظلمون ولا تظلمون نہ تو تم دوسرے پر ظلم کرو کہ سود کی باقی رقم لو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے کہ اصل راس المال بھی پورا نہ دیا جائے، دونوں باتیں غلط ہیں؛ واول دم اضع منہا دم الحارث بن عبد المطلب یہ روایت کتاب الحج میں گذر چکی وہاں ایک روایت میں تو دم ربیعۃ بن الحارث، یعنی بجائے حارث کے ربیعۃ ابن الحارث ہے، اور ایک روایت میں گذرا ہے دم ابن ربیعۃ بن الحارث، اور یہی صحیح ہے، تو گویا یہاں روایت میں دو مضاف محذوف ہیں۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ ... وہذا مذکور فی حدیث جابر الطویل۔ وقد اخرجہ مسلم وابوداؤد فی الحج، قالہ المنذری۔

## باب فی کراھیۃ الیمین فی البیع

الحَلِف مَنفَقۃ للسلعۃ مَمحقۃ للبرکۃ، وقال ابن السرح "للکسب" الحلف حار کے فتح اور لام کے کسرہ کے ساتھ اور سکون لام بھی جائز ہے قالہ السندی علی النسائی قلت ویجوز فیہ کسر الحار مع سکون اللام کما تقدم

مفصلاً فی "باب الحلف" فی آخر کتاب الفرائض، اگر قسم جھوٹی ہے تب تو کراہۃ تحریمی ہے اور اگر سچی ہے تب بھی مکروہ ہے بکراہۃ تنزیہ۔ یعنی تاجر کا جھوٹی قسم کھانا (اسلئے کہ مسند احمد کی روایت میں "الیمین الکاذبۃ" ہے) یہ تاجر کے سامان کو تو چالو کرنے والی ہے، لیکن برکت کو کم کرنے والی ہے، یا مٹانی والی ہے، منفقۃ میم اور فار کے فتح کیساتھ درمیان میں نون ساکن ہے، یہ ماخوذ ہے نفاق بفتح النون سے وھو الرواج ضد الکساد، اور لفظ مُمحقۃ بروزن منفقۃ، اور اس میں ایک روایت ضم میم اور کسر حار کی بھی ہے، یہ ماخوذ ہے محق سے بمعنی النقص والابطال، مطلب ظاہر ہے کہ جھوٹی قسموں سے سامان تو نکل جاتا ہے فروخت ہو جاتا ہے لیکن اس تجارت میں برکت نہیں ہوتی۔

## باب فی الرجحان فی الوزن والوزن بالاجر

یعنی بائع کو چاہیئے کہ مبیع کچھ بڑھا کر دے اور اسی طرح مشتری کو چاہیئے کہ ثمن کو کچھ جھکا کر دے، یعنی بیع مقایضہ میں یعنی جس صورت میں شرار بالسلعۃ ہو۔

عن سماك بن حرب نا سويد بن قيس قال جلبت انا ومخرفة العبدي بزا من هجر فاتينا به مكة

**مضمونِ حدیث** سوید بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں اور مخرفۃ العبدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ مقام ہجر سے کچھ کپڑا برائے تجارت لیکر مکہ مکرمہ میں آئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہمارے پاس پاپیادہ تشریف لائے اور ایک سراویل کا ہم سے بھاؤ کیا ہم نے آپ کو وہ فروخت کر دیا وَثَمَّ رجل یَزِن بالاجر یعنی وہاں ایک شخص موجود تھا جو اجرت لیکر اشیار کا وزن کرتا تھا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے فرمایا کہ اس ثمن کو تول اور جھکتا ہوا تول۔

کوکب میں لکھا ہے کہ غالباً آپ نے یہ سراویل کسی وزنی شئ (سلعہ) کے بدلہ میں خریدا ہو گا جس کو آپ نے وزن کرا کر بائع کو دیا (ورنہ اگر یہ شرار بالثمن یعنی درہم اور دینار کے ذریعہ ہوتی تو اس کے تولنے کی کیا ضرورت تھی) ہکذا فہمت من الکوکب فارجع الیہ۔ شراح نے لکھا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا وزن بالاجر جائز ہے نیز یہ کہ وزن ثمن مشتری کے ذمہ ہے لہذا اس کی اجرت بھی اسی پر واجب ہوگی اور اس کے بالمقابل مبیع کا وزن یا کیل بائع کے ذمہ ہے فلذا اجرتہ علیہ۔

**کیا آپ کے لئے لبس سراویل ثابت ہے؟** نیز کوکب میں ہے کہ اس حدیث سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا سراویل کا خریدنا ثابت ہوا لیکن آپ کا اس کو پہننا کسی روایت میں اس کی تصریح نہیں اھ اسکے حاشیہ میں حضرت شیخ نے جمع الفوائد سے یہ روایت نقل کی ہے عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قلت یارسول اللہ انک لتلبس السراویل؟ قال اجل فی السفر والحضر وباللیل والنہار، فانی امرت بالستر فلم ج

شیئا استر منہ، یعنی آپ نے حضرت ابوہریرہ کے سوال پر فرمایا کہ ہاں میں سراویل پہنتا ہوں، سفر وحضر میں اور آپ نے سراویل کی تعریف فرمائی کہ اس میں ستر زیادہ ہے (بہ نسبت تہبند کے) حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ سیوطی نے اسکی سند پر ضعف کا حکم لگایا ہے، اور فی نفسہ یہ مسئلہ اختلافی ہے کہ آپ کا لبس سراویل ثابت ہے یا نہیں، ایک جماعت اس کی قائل ہے، ابن قیم ان ہی میں سے ہیں، اور ایک جماعت نے لبس کا انکار کیا ہے (کوکب ط ۳۸)

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن سماك بن حرب عن ابی صفوان بن عمیرۃ قال اتیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم بمکۃ قبل ان یہاجر۔ بہذا الحدیث۔

**شرح السند** پہلی سند میں سماک سے روایت کرنے والے سفیان تھے اور اس دوسری سند میں ان سے روایت کرنے والے شعبہ ہیں

دونوں کی روایت میں بیّن فرق ہے، سفیان کی روایت میں سراویل کی بیع کرنے والے سوید بن قیس ہیں اور ان کے ساتھ مخرفہ بھی شامل ہیں، اور شعبہ کی روایت میں بجائے سوید اور مخرفہ کے ابوصفوان ہیں۔

قال ابوداؤد: رواہ قیس کما قال سفیان، والقول قول سفیان، امام ابوداؤد نے سفیان کا متابع قیس کو بیان کرکے سفیان کی روایت کو شعبہ کی روایت پر ترجیح دی، اسی طرح امام نسائی نے بھی حدیث سفیان کو اشبہ بالصواب قرار دیا ہے، نیز نسائی اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں سمعت مالکا ابا صفوان ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سوید بن قیس اور ابوصفوان دو شخص الگ الگ ہیں، ابوصفوان کا نام مالک ہے، اور اس میں بعض علماء کی رائے یہ ہے جس کو حاکم کرابیسی اور ابوعمر ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے کہ ابوصفوان سوید بن قیس ہی کی کنیت ہے (بذل)

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

قال رجل لشعبۃ: خالفك سفیان، فقال دمغتنی، یعنی کسی شخص نے راوی حدیث شعبۃ بن الحجاج، جو کبار محدثین میں سے ہیں، اُن سے یہ کہا کہ آپ کی سفیان نے فلاں بات میں مخالفت کی ہے (یا تو یہی مخالفت جو حدیث الباب کی سند میں پائی گئی، یا اور کوئی مخالفت) تو اس پر شعبہ نے فرمایا کہ تو نے یہ جملہ بولکر (مخالفت سفیان کا) میرا سر توڑ دیا، بظاہر امام شعبہ نے حضرت سفیان ثوری کی مخالفت کو ان کی جلالت شان کے پیش نظر اہمیت دی۔

عن شعبۃ قال کان سفیان احفظ منی، مصنف کی غرض تو ان اقوال کے نقل کرنے سے سفیان کی روایت کی ترجیح مقصود ہے جیسا کہ مصنف پہلے خود فرما چکے ہیں۔

دوسری بات جو ہمیں کہنی ہے کہ یہ دونوں ہی بڑے جلیل القدر محدثین میں ہیں، یہ آپس میں ایک دوسرے کی تعظیم وتکریم فرماتے تھے، چنانچہ شعبہ خود فرمارہے ہیں کہ سفیان مجھ سے احفظ ہیں، اور سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ

سے شعبہ کے بارے میں یہ منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: شعبۃ امیر المؤمنین فی الحدیث، چنانچہ تہذیب التہذیب میں ہے: وقال ابن مہدی کان الثوری یقول: شعبۃ امیر المؤمنین فی الحدیث۔

## باب فی قول النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم المکیال مکیال المدینۃ

یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، حدیث کا ایک ٹکڑا ہے، پوری حدیث تحت الباب مذکور ہے، الوزن وزن اھل مکۃ والمکیال مکیال اھل المدینۃ، حدیث کا مطلب یہ ہے کہ احکام شرعیہ یعنی زکاۃ صدقۃ الفطر اور کفارات میں وزن تو معتبر ہے اہل مکہ کا اور کیل معتبر ہے اہل مدینہ کا، دراہم و دنانیر یہ موزونات میں سے ہیں اور زمین کی پیداوار غلے یہ مکیلات میں سے ہیں، اور بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل مکہ اصحاب تجارت تھے جن کے لین دین اور معاملات زیادہ تر دراہم و دنانیر سے ہوتے ہیں، اور اہل مدینہ اصحاب زراعت تھے جن کے معاملات زیادہ تر مکیال (پیمانہ) یعنی مد اور صاع وغیرہ سے ہوتے ہیں، خطابی فرماتے ہیں کہ دراہم دراصل مختلفۃ الاوزان ہوتے ہیں مختلف شہروں کے اعتبار سے، اور اہل مدینہ کا تعامل جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہجرت فرما کر مدینہ تشریف لائے دراہم سے تھا باعتبار عدد کے اور چونکہ دراہم جیسا کہ ابھی گذرا مختلفۃ الاوزان ہوتے ہیں اس لئے آپ نے اس حدیث میں اہل مدینہ کو توجہ دلائی اس طرف کہ وہ دراہم اور دنانیر میں اہل مکہ کے وزن کا اعتبار رکھیں، اور اہل مکہ کا درہم وزن سبعہ ہوتا ہے یعنی ہر دس درہم سات مثقال کے برابر ہوتے تھے۔ لہٰذا جس شخص کی ملک میں دوسو درہم وزن سبعہ کے اعتبار سے موجود ہوں وہ صاحب نصاب ہوگا اور اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی، وزن سبعہ اور وزن ستہ کا ذکر کتاب الزکاۃ میں گذر چکا ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

قال ابوداؤد: وکذا رواہ الفریابی، وابواحمد عن سفیان، وافقھما فی المتن وقال ابواحمد: عن ابن عباس، مکان ابن عمر، ورواہ الولید بن مسلم عن حنظلۃ فقال: وزن المدینۃ ومکیال مکۃ۔

اس حدیث کا مدار حنظلہ پر ہے، حنظلہ سے روایت کرنے والے امام ابوداؤد کے کلام کے مطابق دو ہیں سفیان اور ولید بن مسلم، اور پھر سفیان سے روایت کرنے والے ان کے تین شاگرد ہیں، ابن دکین، فریابی، ابواحمد، ان تینوں کی روایت متن کے اعتبار سے تو متفق ہے یعنی وزن مکہ اور مکیال مدینہ، لیکن سند میں یہ تینوں مختلف ہیں تین میں سے دو یعنی ابن دکین اور فریابی ان دونوں نے اس حدیث کا راوی صحابی ابن عمر کو قرار دیا، اور ابواحمد نے ابن عباس کو۔

اور ولید بن مسلم نے سفیان کی مخالفت کی متن حدیث میں، اس نے متن کو پلٹ دیا اور کہا، وزن المدینۃ ومکیال مکۃ، اس کے بعد مصنف ایک اور روایت کا حوالہ دیتے ہیں یعنی مرسل عطا، اور اس کے بارے میں یہ فرما رہے ہیں

کہ اس روایت میں، مالک بن دینار کی روایت میں بھی متن مختلف ہے۔

اس روایت کے متن میں مصنف نے کافی اختلاف روایات کو ذکر فرمادیا ہے اور پھر بعد میں کسی ایک طریق کی ترجیح کی طرف بھی کوئی اشارہ نہیں فرمایا اللہم الا ان یقال کہ وہ ابھی قریب میں اس سے پہلے باب میں یحیی بن معین کا یہ مقولہ نقل کرچکے ہیں "کل من خالف سفیان فالقول قول سفیان، لہذا سفیان کی روایت کا متن راجح ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

امام نسائی نے اس حدیث کو صرف ایک ہی طریق سے "باب کم الصاع" کے تحت اس طرح ذکر کیا ہے. قال ابوعبدالرحمن وحدثنیہ زیاد بن ایوب واحمد بن سلیمان قالا حدثنا ابونعیم قال حدثنا سفیان عن حنظلۃ عن طاؤس عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: المکیال مکیال اہل المدینۃ والوزن وزن اہل مکۃ۔

# باب فی التشدید فی الدین

عن سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال خطبنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم فقال اٰھھنا احد من بنی فلان؟ فلم یجبہ احد ...... فقام رجل فقال انا یا رسول اللہ فقال ما منعک ان تجیبنی فی المرتین الاولیین انی لم أنوہ بکم الاخیرا۔

حضرت سمرہ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہم لوگوں کو خطاب فرمایا اور اس میں آپ نے ایک قبیلہ کا نام لیکر یہ دریافت فرمایا کہ اس قبیلہ کا یہاں کوئی فرد موجود ہے، اس پر کوئی نہیں بولا، آپ نے پھر دوسری اور تیسری مرتبہ بھی پوچھا، تیسری بار میں ایک شخص کھڑا ہوا اور اس نے عرض کیا میں ہوں یا رسول اللہ، آپ نے فرمایا پہلی اور دوسری مرتبہ کیوں نہیں جواب دیا تھا، بیشک میں تم سے اچھی ہی بات کہنا چاہتا تھا (وہ یہ کہ) تمہارا ایک ساتھی قبر میں اپنے دین کی وجہ سے ماخوذ و مقید ہے۔ آگے راوی کہہ رہا ہے کہ میں نے دیکھا کہ اس کے ذمہ جتنا بھی دین تھا وہ سب ادا کردیا گیا۔ والحدیث اخرجہ النسائی. قالہ المنذری۔

سمعت ابا بردۃ بن ابی موسی الاشعری یقول عن ابیہ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم انہ قال الخ

**شرح الحدیث** ابوموسیٰ اشعری حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ بیشک گناہوں میں سب سے بڑا گناہ جن کو لیکر بندہ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کرے یہ ہے کہ مرے کوئی شخص اس حال میں کہ اسکے ذمہ دین ہو جس کو ادا کرنے کے لئے کچھ مال نہ چھوڑا ہو۔

اس حدیث کی شرح میں علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یوں کہے کہ حقوق اللہ کی بنا مصالحت اور مسامحت پر ہے. بخلاف حقوق العباد کے کہ ان کا مسئلہ شدید ہے جیسا کہ اس حدیث میں گذرا یغفر کل ذنب الشہید الا الدین، اور اس حدیث میں دین کو کبائر کے بعد رکھا ہے، اس سوال کا جواب طیبی نے دیا ہے کہ وہ جو حدیث میں گذرا ہے کہ

شہید کے سب گناہ معاف ہو جاتے ہیں سوائے دین کے وہ حدیث لوگوں کو دین سے بچانے کیلئے اور ڈرانے کیلئے علی سبیل المبالغہ تھی اور یہ حدیث اپنے ظاہر پر ہے، طیبی نے پھر ایک اور سوال قائم کیا کہ اگر کوئی شخص کہے کہ نفس دین تو معصیت نہیں بلکہ وہ تو مندوب الیہ ہے چہ جائیکہ گناہ ہو، پھر اس کا جواب انہوں نے خود ہی یہ دیا کہ یہ تو صحیح ہے کہ نفس دین منہی عنہ نہیں بلکہ مندوب الیہ ہے، بلکہ اس کا گناہ ہونا ایک عارض کی وجہ سے ہے وہ یہ کہ دین حقوق الناس کی اضاعت کا سبب بن جاتا ہے، بخلاف کبائر کے کہ وہ فی حد ذاتہا قبیح اور ممنوع ہیں اھ عزیزی شارح جامع الصغیر فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں جو وعید ہے دین پر یہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ مدیون اس کے ادا کرنے میں کوتاہی کرے (یعنی دین کے ادا کرنے میں مستعد نہ ہو) یا اس صورت پر محمول ہے جبکہ دین کسی معصیت کے لئے لیا گیا ہو اھ (بذل)

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لایصلی علی رجل مات وعلیہ دین الخ

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول یہ تھا کہ جو شخص اپنے اوپر دین چھوڑ کر مر جائے تو آپ اس پر نماز جنازہ نہ پڑھتے تھے، ایک مرتبہ ایک میت کو لایا گیا آپ نے سوال فرمایا کہ اس پر دین تو نہیں؟ لوگوں نے عرض کیا کہ اس پر دو دینار کا دین ہے، آپ نے فرمایا صلوا علی صاحبکم کہ اس کی نماز جنازہ تم ہی پڑھ لو میں نہیں پڑھوں گا، اس پر حضرت ابو قتادہ نے عرض کیا ھما علیّ یا رسول اللہ کہ ان دیناروں کی ادائیگی کی ذمہ داری میں لیتا ہوں اس پر آپ نے اُس پر نماز پڑھی۔ اس کے بعد حضرت جابر فرماتے ہیں کہ آپ کا یہ معمول شروع میں رہا ہے فتوحات کے زمانہ سے پہلے فتوحات کے بعد آپ کا معمول یہ ہو گیا تھا کہ آپ فرماتے تھے انا اولی بکل مؤمن من نفسہ، اس جملہ کا مطلب پہلے ہمارے یہاں کتاب الفرائض میں گذر چکا، یعنی یہ کہ میں ہر مومن سے اس کی جان سے بھی زیادہ قریب ہوں اور فرمایا آپ نے جو شخص اپنے ذمہ دین چھوڑ کر مر جائے گا اس کی قضا میرے ذمہ ہے اور جو مال چھوڑ کر مرے وہ اس کے ورثاء کے لئے ہے۔ اس حدیث میں اداء دین عن المیت کا مسئلہ ہے اس پر کلام آگے آرہا ہے۔
والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مثلہ، قال اشتری من عیر بیعا ولیس عندہ ثمنہ فاربح فیہ الخ

یعنی ایک مرتبہ آپ نے کسی باہر سے آنے والے قافلہ سے کوئی چیز خریدی جس کا ثمن آپ کے پاس اس وقت نہیں تھا، یعنی وہ چیز آپ نے ادھار خریدی، اس کے بعد آپ نے اس کو فروخت کیا تو اس میں آپ کو نفع ہوا تو آپ نے اس نفع کو اپنے خاندان کی بیوہ عورتوں پر صدقہ فرما دیا اور یہ بھی فرمایا کہ آئندہ کوئی چیز میں ادھار نہیں خریدوں گا۔

## صحة الکفالة عن المیت میں اختلاف ائمہ

اس حدیث میں یہ ہے کہ اس میت کے ذمہ جو دو دینار تھے اس کی ذمہ داری حضرت ابو قتادہ نے لے لی، گویا وہ کفیل بن گئے میت کی طرف سے، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ میتِ مفلس کی طرف سے کفالت صحیح ہے، ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مسلک تو یہی ہے، لیکن امام اعظم ابو حنیفہ اس کفالت کی صحت کے قائل نہیں، اسلئے کہ کفالت کی حقیقت ہے ضم ذمة الاصیل الی ذمة الکفیل فی المطالبة، چنانچہ کفالت کے بعد مکفول لہ کو حق رہتا ہے کہ چاہے تو وہ مطالبہ اصیل یعنی اصل مدیون سے کرے یا اس کے کفیل سے، اور یہاں پر موت اصیل کی وجہ سے ذمة الاصیل فنا ہو گیا، جب وہ فنا ہو گیا فکیف ضم ضمة الی ذمة؟ اسی لئے ہدایہ میں امام صاحب کی دلیل میں لکھا ہے کہ یہ کفالت بدین ساقط ہے، اس لئے کہ جب محل دین باقی نہیں رہا تو دین بھی باقی نہیں رہا اس لئے یہ کفالت صحیح نہیں، اور اس حدیث کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ کفالت اصطلاحیہ نہیں تھی بلکہ ان صحابی میت کی طرف سے ادار دین کا وعدہ تھا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ابو قتادہ نے جو فرمایا ھما علیّ اس سے اشارہ کفالتِ سابقہ کی طرف ہو کہ وہ تو میں نے اپنے ذمہ لے رکھے ہیں، میں پہلے سے اس کا کفیل ہوں۔ (بذل عن القاری)

# باب فی المطل

مطل الغنی ظلم واذا اُتبع احدکم علی ملئ فلیتبع، یعنی مالدار آدمی کا ادار دین میں تسویف وتاخیر کرنا یہ ظلم ہے، جب وہ اپنے غنار کی وجہ سے فی الحال ادائے دین پر قادر ہے اس کے باوجود اس کا ٹال مٹول کرنا سراسر ظلم ہے، اس حدیث کے یہی معنی متبادر اور مشہور ہیں اور اس صورت میں مطل کی اضافت فاعل کی طرف ہوگی اور میں نے اپنے استاذ محترم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ مطل کی اضافت مفعول کی طرف ہو رہی ہو، یعنی مدیون کا ٹال مٹول کرنا دائن غنی کے ساتھ یہ ظلم ہے یعنی مدیون ادائے دین میں اس بنا پر تاخیر کر رہا ہے کہ اس کا قرض خواہ مالدار ہے یعنی یہ سوچتے ہوئے کہ وہ تو مالدار ہے اس کو کیا جلدی ہے پھر کبھی دے دیں گے۔

اسی حدیث کے بارے میں میں نے استاذ موصوف سے یہ بھی سنا تھا جو کہ حضرت تھانوی کے خلفار میں سے تھے کہ میں نے حضرت تھانوی کی مجلس میں سب سے پہلی جو حدیث حضرت کی زبان سے سنی وہ یہی حدیث ہے "مطل الغنی ظلم"

آگے اس حدیث میں یہ ہے کہ اگر مدیون اپنے دین کا حوالہ کسی مالدار شخص پر کرے تو پھر دائن کو وہ حوالہ قبول کر لینا چاہیئے، اور پھر اسی محال علیہ کا پیچھا کرنا چاہئے۔ (وہذا الامر قیل للندب وقیل للوجوب۔

ملئ کو دو طرح ضبط کیا گیا ہے مَلِیٌّ بتشدید الیار بدون الہمزہ کغنی لفظاً ومعنیً، اور مَلِیءٌ سکون یار اور ہمزہ کے ساتھ۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی حسن القضاء

عن ابی رافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال استسلف رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بکرا فجاءته ابل من الصدقة، حضرت ابو رافع فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شخص سے جوان اونٹ نر بطور قرض لیا (اور اگر مادہ ہو تو اس کو قلوص کہتے ہیں) کچھ روز بعد آپ کے پاس صدقہ کے اونٹ آئے تو آپ نے مجھے حکم فرمایا ادائے دین کا تو میں نے عرض کیا کہ ان اونٹوں میں جس عمر کا اونٹ آپ نے لیا تھا وہ تو ہے نہیں بلکہ بہت عمدہ اور اس سے زیادہ عمر کا ہے (رباعی یعنی جو اونٹ چھ سال کا ہو کر ساتویں میں داخل ہو جائے) آپ نے فرمایا وہی دیدو، اس لئے کہ لوگوں میں بہترین آدمی وہ ہے جو دوسرے کا حق بہتر طریقہ سے ادا کرتا ہو۔

اس حدیث سے شراح نے بہت سے فوائد ومسائل کا استنباط کیا ہے جو بذل میں مذکور ہیں، منجملہ انکے ایک مشہور اختلافی مسئلہ ہے استقراض الحیوان، امام نووی فرماتے ہیں: یہ حدیث دلیل ہے اس بات کی کہ حیوان کو بطور قرض لینا اور دینا جائز ہے اور یہی مذہب ہے امام مالک وشافعی اور جمہور علمار کا۔ الی آخر ماذکر فی البذل حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک استقراض الحیوان جائز نہیں، اور ان کے نزدیک اس کی دلیل وہ ہے جو آگے باب فی بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ میں آرہی ہے جس کو ہم وہیں بیان کریں گے ان شار اللہ تعالیٰ۔ اس حدیث پر ایک اشکال وجواب ہے وہ یہ کہ آپؐ نے مقرض کو اس کے حق واجب سے بطور حسن قضار کے زائد دیا، یہ زائد دینا اگر اپنے مال سے ہوتا تب تو درست تھا آپؐ نے دیا یہ صدقہ کے اونٹوں سے جو بیت المال کے ہیں، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ استقراض آپ کا اپنی ضرورت کے لئے تھا پھر جب بیت المال میں اونٹ آئے تو آپؐ نے ان میں سے ایک اونٹ خرید کر قرض میں دیا فلا اشکال اور ایک توجیہ اس کی یہ کی گئی ہے کہ جس شخص سے قرض لیا گیا تھا وہ خود اہل ضرورت میں سے تھا اور اہل ضرورت کا حق بیت المال میں ہوتا ہی ہے۔ (بذل)

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

کان لی علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم دین فقضانی وزادنی اس پر شراح نے لکھا ہے کہ مستقرض نے ادائے قرض کے وقت، جو قرض لیا تھا اگر اس سے احسن یا اکثر ادا کرے بشرطیکہ یہ زیادتی بغیر کسی شرط اور معاہدہ کے ہو تو دینے والا محسن ہوگا اور مقرض کے لئے اس کا لینا جائز ہوگا، امام نووی فرماتے ہیں کہ مقرض کے لئے زیادتی

کا لینا جائز ہے خواہ وہ زیادتی صفت کے اعتبار سے ہو یا عدد کے اعتبار سے۔ اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ زیادتی فی العدد ممنوع ہے اور ہماری دلیل آپ کی حدیث خیر الناس احسنہم قضاء ہے اپنے عموم کے پیش نظر۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الصرف

**بیع الصرف کی تعریف اور حکم** بیع الصرف وہ بیع ہے جس میں عوضین یعنی عوض اور معوض من جنس الاثمان ہوں۔ یعنی سونا یا چاندی صرف کے لغوی معنی نقل کے ہیں، چونکہ اس بیع میں بدلین میں سے ہر ایک کو دوسرے کیطرف نقل کرنا فوراً ضروری ہے اسی لئے اس کا نام بیع الصرف رکھا گیا۔

جاننا چاہیئے کہ بیع الصرف کی صحت کے لئے دو شرطیں ہیں عدم النسیئہ مطلقاً۔ وعدم التفاضل فی صورۃ اتحاد الجنس یعنی عدم النسیئہ کا حکم تو ہر حال میں ہے خواہ دونوں متحد الجنس ہوں یا مختلف الجنس۔ اس بیع میں ادھار تو مطلقاً ناجائز ہے تقابض فی المجلس ضروری ہے اور حکم ثانی یعنی عدم تفاضل یہ صرف اس وقت ہے کہ جب عوضین متحد الجنس ہوں مثلاً دونوں فضہ ہوں یا ذہب۔ اور اگر جنس کا اتحاد نہ ہو جیسے ایک جانب فضہ اور دوسری جانب ذہب اس صورت میں تفاضل جائز ہے۔ ان دونوں میں سے پہلا حکم یعنی عدم النسیئہ ادھار کا ناجائز ہونا یہ تو اجماعی مسئلہ ہے

**ربا الفضل کے عدم جواز میں بعض صحابہ کا اختلاف** اور حکم ثانی یعنی عدم تفاضل فی صورۃ الاتحاد اس میں جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کا مسلک تو یہی ہے۔ لیکن بعض صحابہ کا اس میں اختلاف رہا ہے ان سے ربا الفضل کا جواز منقول ہے جیسے ابن عمر اور ابن عباس۔ ان دونوں میں سے ابن عمر کا تو رجوع ثابت ہے کہ انہوں نے مسلک جمہور کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ لیکن ابن عباس کے رجوع میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں انہوں نے بھی رجوع کر لیا تھا اور بعضوں نے ان کے رجوع کی نفی کی ہے لیکن صحیح یہی ہے کہ ابن عباس سے بھی اس میں رجوع ثابت ہے وھو الذی اختارہ النووی فی شرح مسلم ص۲۷/۲ ان دونوں حضرات کا استدلال شروع میں حدیث اسامہ لا ربا الا فی النسیئۃ سے تھا، یہ حدیث بخاری و مسلم دونوں میں ہے، جمہور علماء نے اس حدیث کے دو جواب دیئے ہیں یہ کہ ربا سے مراد اربیٰ الربا اور اشد الربا ہے نفس ربا کی نفی نہیں، مطلب یہ ہے کہ بیع الصرف میں شدید حرمت جو ہے وہ نسیئہ میں ہے اور تفاضل کی حرمت اتنی شدید نہیں ہے، اور ایک جواب نسخ کا بھی دیا گیا ہے۔ نیز جب حلت وحرمت میں تعارض ہوتا ہے تو حرمت ہی کو ترجیح ہوتی ہے۔

**ربا کی تعریف اور اسکی دو قسمیں** مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا کہ ربا کی دو قسمیں ہیں ربا الفضل اور ربا النسیئہ۔ ربا کی تعریف فقہاء نے یہ لکھی ہے الربا ھو الفضل المستحق

لاحد المتعاقدین فی المعاوضۃ ای عن عوض شرط فیہ. یعنی مخصوص اموال کی بیع میں (یعنی اموال ربویہ جن کا بیان حدیث الباب میں ہے) احد الجانبین میں ایسی زیادتی کا پایا جانا کہ جانب آخر اس زیادتی کے عوض سے خالی ہو مثلاً ایک درہم کی بیع سوا درہم میں کی تو یہاں پر ایک جانب میں ربع درہم کی زیادتی ایسی پائی جارہی ہے جس کا دوسری جانب میں کوئی عوض نہیں اسلئے کہ ایک درہم کے بدلہ میں تو ایک درہم ہو گیا اب اس کے بعد ایک جانب میں جو ربع درہم پایا جارہا ہے اس کا عوض دوسری جانب میں ندارد، لیکن یہ تعریف ربا کی قسمیں مذکورین میں سے ربا الفضل کی ہے اس کی قسم ثانی یعنی ربا النسیئۃ اس سے اس تعریف کا تعلق نہیں، ربا النسیئۃ تو یہ ہے کہ اموال مخصوصہ کی بیع میں تقابض فی المجلس نہ پایا جائے بلکہ معاملہ کو ادھار پر رکھا جائے، یعنی احد المتعاقدین تو معاملہ نقد کر رہا ہے اور فی الحال چیز دے رہا ہے. اور دوسرا شخص اس کا عوض فی الحال نہیں دے رہا ہے اس کے بعد آپ حدیث الباب کو لیجئے۔

عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم الذھب بالذھب ربا الاھاء وھاء والبر بالبر ربا الاھاء وھاء والتمر بالتمر ربا الاھاء وھاء والشعیر بالشعیر ربا الاھاء وھاء۔

**شرح الحدیث علی اکمل وجہ انشاء اللہ تعالیٰ** اس حدیث میں صرف پانچ چیزیں مذکور ہیں، اور اس کے بعد جو عبادۃ بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث آرہی ہے اس میں شئ سادس بھی مذکور ہے، والملح بالملح مُدئ بمدی. اس حدیث میں جو لفظ مکرر (یعنی ھاء وھاء) ہے. یہ اسمائے افعال میں سے ہے جس کے معنی ہیں خذ اسمیں مد اور قصر دونوں جائز ہیں لیکن مد افصح ہے سیوطی نے لکھا ہے کہ اس لفظ کی اصل ھاك ہے یعنی خذ کاف (ک) کو حذف کر کے اس کے عوض میں مد اور ہمزہ کو لایا گیا، اور فائق میں لکھا ہے کہ لفظ ، ھاء ،، اسمائے اصوات میں سے ہے بمعنی خذ اور اسی سے ہے باری تعالیٰ کا قول، ھاؤم اقرؤا کتابیہ ،، علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ یہ لفظاً محل نصب میں ہے بنا بر حالیت کے، اور الا کا مستثنیٰ منہ مقدر ہے، اور مطلب یہ ہے کہ بیع الذھب بالفضۃ ربا ہے تمام حالات میں الاحال الحضور والتقابض فی المجلس پس یہ لفظ ھاء وھاء کنایہ ہے تقابض سے اھ (بذل) لہٰذا ترجمہ یہ ہو گا کہ ذہب کی بیع فضہ کے ساتھ ربا ہے جملہ احوال میں مگر اس حال میں کہ متعاقدین میں سے ہر ایک دوسرے سے کہہ رہا ہو خذ ھذا یعنی لے بھائی اور دوسرا بھی کہے لے بھائی، اسی کا نام ہے تقابض فی المجالس، اور اگر اس طرح نہیں ہو گا تو پھر ربا النسیئۃ پایا جائیگا جو کہ حرام ہے۔

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ یہ حدیث جس میں اموال ربویہ کا ذکر ہے اسمیں اس طرح کے اموال کل چھ بیان کئے گئے ہیں اور ان اشیاء ستہ کے معاملہ کی دو صورتیں حدیث میں مذکور ہیں ایک اتحاد جنس والی کہ دونوں جانب ایک ہی شئ ہو مثلاً دونوں طرف ذہب ہی ہو یا فضہ ہی ہو وھکذا، اور دوسری صورت اختلاف جنس کی بیان

کی گئی ہے جیسے ایک جانب ذہب دوسری جانب فضہ، یا ایک جانب حنطہ، دوسری جانب شعیر، پہلی صورت کا حکم وجوب مساوات اور تقابض فی المجلس ہے یعنی کمی زیادتی اور ادھار دونوں ناجائز ہیں اور دوسری صورت کا حکم جو حدیث میں مذکور ہے وہ ان دو میں سے صرف ایک ہے یعنی تقابض فی المجلس یعنی ادھار کا حرام ہونا اور مساوات اس صورت میں ضروری نہیں، یعنی اس صورت میں فضل اور زیادتی جائز ہے، ربا یعنی حرام نہیں ہے۔

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ ظاہریہ جو کہ منکرین قیاس ہیں[1] ان کے نزدیک اموال ربویہ کا انحصار صرف ان ہی اشیائے ستہ میں ہے، اور جمہور علماء ائمہ اربعہ جو قیاس کو حجۃ شرعیہ مانتے ہیں ان کے نزدیک اموال ربویہ کا انحصار صرف ان اشیائے ستہ میں نہیں بلکہ اور بھی بعض دوسری اشیاء کیلئے اس حکم کو وہ ثابت کرتے ہیں بذریعہ قیاس، قیاس نام ہے تعدیۃ الحکم لوجود العلۃ کا، یعنی حکم منصوص کی علت معلوم کرنے کے بعد جہاں جہاں وہ علت پائی جاتی ہو اس میں حکم منصوص کو جاری کرنا۔

## اشیائے ستہ مذکورہ میں علتِ ربا عند الائمۃ الاربعہ

اب یہاں ان حضرات ائمہ اربعہ نے ان اشیاء ستہ میں حرمتِ ربا کی جو علت متعین کی ہے وہ مختلف ہے اور پھر ہر ایک امام کے نزدیک ان اشیائے ستہ کے علاوہ جہاں جہاں وہ علت پائی گئی اس نے وہاں یہ حکم منصوص نافذ کیا اب یہ کہ وہ علت حکم ان حضرات نے کیا متعین کی اس کے بارے میں سنئے، ان حضرات ائمہ نے اس حدیث میں جو اشیائے ستہ مذکور ہیں اس کا اولاً تجزیہ کیا، وہ یہ کہ ذہب و فضہ جن کو ثمنین کہا جاتا ہے ان کو تو الگ رکھا اور باقی اشیائے اربعہ کو الگ کر کے ان میں علیحدہ غور کیا، ثمنین کی علتِ ربا الگ تجویز کی گئی اور باقی اشیاء کی الگ، امام شافعی و مالک کے نزدیک ثمنین میں علت ربا ثمنیت ہے اور چونکہ ثمنیت خاص صفت ذہب و فضہ ہی کی ہے کسی اور چیز میں نہیں پائی جاتی لہذا ان دونوں اماموں کے نزدیک ثمنین پر تو کسی اور چیز کو قیاس نہیں کیا جا سکتا اب رہے باقی اشیائے اربعہ، ان میں امام شافعی کے نزدیک علتِ ربا طُعم ہے یعنی ان اشیاء کا مطعوم ہونا، لہذا جملہ مطعومات کا حکم ان کے نزدیک یہی ہوگا جو ان اشیائے اربعہ کا ہے، اور امام مالک کے نزدیک ان اشیاء میں علّتِ ربا اقتیات وادّخار ہے یعنی ان اشیاء میں سے ہر ایک کا قوتِ مُدَّخر ہونا یعنی انسان کی ایسی روزی جس کو ذخیرہ بنا کر رکھا جا سکے لہذا امام مالک کے نزدیک جملہ اقواتِ مُدَّخرہ کا یہی حکم ہوگا، مثال کے طور پر ان اشیائے اربعہ میں رُز یعنی چاول کا ذکر نہیں ہے،، ذُرہ یعنی جوار، اس کا بھی ذکر نہیں ہے وغیرہ وغیرہ، سب کا حکم یہی ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک ثمنین میں علت ربا ثمنیت نہیں ہے بلکہ

---

[1] چنانچہ طائفہ ظاہریہ کے امام ابو محمد علی بن احمد بن حزم نے انکار قیاس پر مستقل کتاب لکھی۔ ابطال الرأی والقیاس،،

وزن ہے یعنی ان دونوں کا شئی موزون ہونا لہذا ان دو کے علاوہ بھی جملہ موزونات کا یہی حکم ہوگا مثلاً حدید نحاس وغیرہ، اور باقی اشیائے اربعہ میں علت ربا حنفیہ کے نزدیک کیل ہے یعنی ان اشیاء کا مکیلی ہونا، لہذا جملہ مکیلات کا حکم یہی ہوگا پس ربا النسیئۃ کی علت ہمارے نزدیک بیع کے اندر عوضین کا وزنی یا کیلی ہونا ہے اور ربا الفضل کی علت عوضین کا وزنی یا کیلی ہونے کے ساتھ متحد الجنس ہونا ہے چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ ربا کی علت ہمارے نزدیک کیل مع الجنس یا وزن مع الجنس ہے، اور امام احمد سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک مثل حنفیہ کے اور دوسری مثل شافعیہ کے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## فقہاء کرام کا امت پر احسان عظیم

ان حضرات فقہائے کرام نے جو کہ ائمہ دین ہیں اپنی عمریں قرآن و حدیث سے استنباط مسائل ہی میں گذاری ہیں، پوری امت پر ان کا احسان عظیم ہے کہ قرآن و حدیث سے احکام کا استنباط کر کے رہتی دنیا تک کیلئے دینی مسائل کی سہولتیں فراہم کر گئے، ایک قصہ یاد آیا جو تعلیم المتعلم میں مذکور ہے کہ حضرت امام محمد رحمہ اللہ کے انتقال کے بعد کسی نے ان سے خواب میں دریافت کیا کہ موت کے وقت آپ پر کیسی گذری، تو انہوں نے جواب دیا کہ مجھے کچھ خبر نہ ہوئی کہ میری روح کیسے نکالی گئی، میں تو اس وقت مکاتب کے مسائل کے استنباط میں مشغول تھا اللہ اکبر! کیا شان تھی شکر اللہ سعیہم واجزل مثوبتہم وحشرنا ومشایخنا معہم۔

اس حدیث میں تبرھا وعینھا مذکور ہے تبر کہتے ہیں خالص سونے چاندی کے ٹکڑوں کو جو مضروب نہ ہوں اور عین اسکا مقابل ہے یعنی جو سکہ کی شکل میں ہو، تو آپ یہ فرما رہے ہیں کہ تبر اور عین کا کوئی فرق معتبر نہیں دونوں ایک ہی حکم میں ہیں۔

## بُر اور شعیر باعتبار جنس متحد ہیں یا مختلف

نیز اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بر اور شعیر دو مختلف جنس ہیں ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہی ہے اس میں امام مالک کا اختلاف ہے وہ ان دونوں کو ایک ہی مانتے ہیں چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں حدیث عبادۃ حدیث حسن صحیح وقد روی بعضہم ہذا الحدیث عن خالد بہذا الاسناد قال بیعوا البر بالشعیر کیف شئتم یدا بید، وہذا قول اکثر اہل العلم وہو قول سفیان الثوری والشافعی واحمد واسحاق، وقد کرہ قوم من اہل العلم ان تباع الحنطۃ بالشعیر الا مثلا بمثل وہو قول مالک بن انس، والقول الاول اصح اھ مختصراً ملخصاً۔

ومن زاد او ازداد فقد اربیٰ، یعنی اتحاد جنس کی صورت میں جو شخص دوسرے کو زائد دے گا یا زائد لے گا تو اس نے ربا اختیار کیا، اور پھر آگے یہ ہے کہ اگر ذہب کی بیع فضہ کے ساتھ ہو اور اسی طرح بُر کی شعیر کے ساتھ اور ان دونوں میں سے ایک دوسرے سے زائد ہو تو یہ جائز ہے بشرطیکہ ید اً بید ہو، اور نسیئۃً جائز نہیں۔

حدیث عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔

• وحدیث عبادۃ بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

# باب فی حلیۃ السیف تباع بالدراھم

عن فضالۃ بن عبید رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال اتی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم عام خیبر بقلادۃ فیھا ذھب وخرز ۔ وفی روایۃ ۔ فیھا خرز مُعلقۃ بذھب ابتاعھا رجل بتسعۃ دنانیر او بسبعۃ دنانیر ۔

**مال ربوی وغیر ربوی مخلوط کی بیع کا حکم**

یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں یہ مسئلہ پیش کیا گیا فتح خیبر والے سال ۔ کہ ایک ہار جس میں سونا اور خرمہرے یعنی جواہرات وغیرہ قیمتی پتھر بھی تھے ، اور دوسری روایت میں ہے کہ ایسا قلادہ جس کے اندر خرمہرے سونے کے ساتھ ٹکے ہوئے تھے ، اس قلادہ کو ایک شخص نے نو یا سات دینار میں خریدا تھا ۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ بارہ دینار میں خریدا تھا ، اور اس دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ خریدنے والا شخص کہتا ہے کہ جب میں نے اس قلادہ کے اجزاء کو الگ الگ کیا تو اس میں سے جو سونا نکلا وہ بارہ دینار سے زائد تھا (یعنی اور دوسری چیزیں جواہر وغیرہ وہ مزید برآں) یہ شخص مذکور کہتا ہے کہ میں نے اس کا ذکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کیا تو آپ نے فرمایا لاتباع حتی تفصل یعنی اس قسم کے ہار کی بیع مجموعی طور پر جائز نہیں جب تک سب اجزاء کو الگ الگ نہ کرلیا جائے ۔

**مسئلہ ثابتہ بالحدیث میں مذاہب ائمہ**

اگر کسی ہار میں جواہرات کے علاوہ سونا ٹکا ہوا ہو تو اس کی بیع خالص سونے کے ساتھ یا ایسے ہی جس قلادہ میں چاندی ٹکی ہوئی ہو اس کی بیع چاندی کے ساتھ امام شافعی واحمد کے نزدیک مطلقاً جائز نہیں جب تک سب کو الگ الگ نہ کرلیا جائے اندیشۂ ربا کی وجہ سے ، ظاہر حدیث سے بھی یہی معلوم ہورہا ہے اور حنفیہ کا مذہب اس جیسے مسئلہ میں یہ ہے کہ اگر کسی طرح بالجزم یہ معلوم ہو کہ وہ خالص سونا اس سونے سے جو قلادہ میں لگا ہوا ہے زائد ہے اور قلادہ والا سونا کم ہے تو اس صورت میں بیع جائز ہوگی ، ایک طرف کا سونا دوسری طرف کے سونے کے مقابلہ میں ہوجائے گا اور وہ جو خالص سونے کی زیادتی ہے ایک جانب میں وہ دوسری جانب کے جواہر کے مقابلہ میں ہوجائے گی اور اس صورت میں کوئی ربا لازم نہیں آئے گا کما ہو ظاہر ، یہ صرف ایک صورت تو ہے جواز کی ، اور اگر وہ ذہب مُفرز (خالص سونا ، غیر مخلوط) ذہب مخلوط کے برابر یا اس سے اقل ہو تو ان دونوں صورتوں میں یہ بیع ناجائز ہوگی لزوم ربا کی وجہ سے ، اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اگر وہ ذہب مخلوط بالغیر تابع ہو غیر کے بایں طور کہ ثلث یا ثلث سے کم ہو تب تو یہ بیع جائز ہے ورنہ نہیں ، اس کے بعد آپ سمجھئے کہ یہاں حدیث میں جو صورت پائی گئی ہے جس کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے منع فرمایا یہ وہی صورت ہے جو حنفیہ کے نزدیک بھی

ممنوع ہے اس لئے کہ اس مثال میں تو ذہب مُفرز بجائے اکثر ہونے کے برابر بھی نہیں تھا ذہب مخلوط کے بلکہ اس سے اقل تھا اور یہ ہمارے یہاں بھی ناجائز ہے، لہٰذا حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں، اور اگر کوئی شخص یہ کہے کہ حدیث میں تو اس قسم کے قلادہ کی بیع کو تجزیہ وتفصیل سے قبل ناجائز قرار دیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ تجزیہ وتفصیل کے بعد جس صورت میں جائز ہوتا ہے اسی صورت میں ہم بھی اس کو جائز قرار دیتے ہیں، اور جس صورت میں ناجائز ہوتا ہے اس کو ہم بھی ناجائز قرار دیتے ہیں، غرضیکہ تجزیہ وتفصیل معرفتِ مقدار کا ذریعہ ہے تاکہ کمی زیادتی کا علم ہوجائے اور ربا لازم نہ آئے، لیکن اگر بدون تجزیہ وتفصیل کے معرفت مقدار حاصل ہوجائے ہم اسی کو جائز قرار دے رہے ہیں اور بغیر اس کے ہم بھی اس کو ناجائز مانتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## مسئلہ مُدّ عجوہ اور اسکی شرح ومثال

کتب شافعیہ میں اس مسئلہ کو مسئلہ مدعجوہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جیسا کہ امام نووی کے کلام میں شرح مسلم ۲۶/۲ میں مذکور ہے جس کی صورت انہوں نے یہ لکھی ہے کہ اگر ایک جانب میں مدعجوہ اور درہم ہو (یعنی ایک مدتمر جسکے ساتھ ایک درہم بھی ہو) اور اس کی بیع کی جائے مدین عجوہ کیساتھ یعنی دوسری جانب صرف تمر ہے لیکن بجائے ایک مد کے دو مدٌ یا درہمین کے ساتھ یعنی یا دوسری جانب صرف درہم ہو لیکن ایک نہیں بلکہ دو تو یہ جائز نہیں۔

یہ قلادہ والا مسئلہ اس کی تشریح ومذاہب ائمہ امام نووی نے حدیث الباب کے تحت شرح مسلم ۲۶/۲ پر ذکر کئے ہیں، اس کی طرف رجوع کیا جائے ففیہ کلام نفیس فی شرح ھذا الحدیث۔

حدیث الباب میں یہ بھی ہے کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس ہار خریدنے والے کو اس بیع سے منع فرمایا تو اس نے کہا انما اردت الحجارۃ تو آپ نے تب بھی اجازت نہیں دی، اس شخص کی مراد یہ تھی کہ شراءِ قلادہ سے میرا مقصود ومطلوب وہ جواہرات ہیں جو اس میں ٹکے ہوئے ہیں، یعنی سونا مقصود نہیں، اور یہ جواہرات اموال رِبَوِیّہ میں سے ہیں نہیں لہٰذا اجازت ہونی چاہیئے۔

عن فضالۃ بن عبید رضی اللہ تعالیٰ عنہ ...... نبایع الیہود الوقیۃ من الذھب بالدینار وقال غیر قتیبۃ. بالدینارین والثلاثۃ۔

اس حدیث کا مطلب بظاہر یہ ہے کہ ہم لوگ یہود خیبر کو دو یا تین دینار دیکر ایک وقیہ سونے کا خرید لیتے تھے وقیہ نام ہے چالیس درہم کا، اور ظاہر بات ہے کہ چالیس درہم وزن کے برابر سونا کون فروخت کرسکتا ہے دو یا تین دینار کے بدلہ میں اس لئے یہ حدیث اپنے ظاہر پر نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ الوقیۃ من ذھب وخرز وغیرہ یعنی ایسا ہار جس کا وزن چالیس درہم کے برابر ہوتا تھا جسمیں سونا اور خرمہرے وغیرہ ہوتے تھے اس قسم کے ہار کو دو یا تین دینار میں خرید لیتے تھے۔ قالہ النووی (عون) والحدیث اخرجہ مسلم قالہ المنذری۔

علہ یعنی ربوی وغیر ربوی مال مخلوط کی بیع۔

# باب فی اقتضاء الذهب من الورق

**مسئلہ مترجم بہا کی شرح اور بیان مذاہب**

اقتضاء بمعنی الاخذ، یعنی خرید و فرخت کے معاملہ میں اگر دینار سے معاملہ ہوا ہے اس کے بجائے دراہم لینا یا اگر معاملہ دراہم کے ساتھ ہوا تھا اور پھر بعد میں بجائے دراہم کے اسی قیمت کے بقدر دنانیر لینا۔ ایسا کرنا بحساب قیمت متساویًا تو بالاتفاق جائز ہے اور بالفرض اگر متفاضلاً ہو تب بھی تراضی طرفین کے ساتھ جائز ہے اسلئے کہ اختلاف جنس کی صورت میں تو کمی زیادتی جائز ہے، لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ جو شخص ایسا کرے گا یعنی دنانیر کے مقابلہ میں دراہم، یا دراہم کے عوض میں دنانیر لے گا وہ بحساب قیمت متساویًا ہی لے گا تفاضل کا اصولاً جائز ہونا وہ امر آخر ہے، لیکن تقابض فی المجلس ضروری ہے جیسے کہ تمام اموال ربویہ کا حکم ہے کیونکہ یہ عقد عقد صرف ہوگا جسمیں تقابض فی المجلس ضروری ہے، خطابی فرماتے ہیں وقد اختلف الناس فی اقتضاء الدراہم من الدنانیر، فذهب اکثر اهل العلم الی جوازه، ومنع من ذلک ابوسلمۃ بن عبدالرحمٰن وابو شبرمۃ، وکان ابن ابی لیلی یکره ذلک الا بسعر یومه، ولا یعتبر غیره السعر، ولم یبالوا کان ذلک باغلی او ارخص من سعر الیوم اھ یعنی ابن ابی لیلی یہ فرماتے ہیں کہ اس قسم کا تبادلہ اس صورت میں جائز ہے کہ جس روز معاملہ ہوا تھا اس روز دراہم و دنانیر کی جو قیمت تھی بازار میں اس قیمت کا اعتبار کرتے ہوئے ہو ورنہ مکروہ ہے سعر الیوم جس کو خطابی فرمارہے ہیں وہ حدیث الباب میں مصرح ہے۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لا بأس ان تاخذها بسعر یومها ما لم تفترقا وبینکما شئ۔ لیکن یہ قید بعض طرق میں ہے بعض میں نہیں، چنانچہ باب کی حدیث ثانی میں نہیں کما قال المصنف باسناده ومعناه والاول اتم لم یذکر "بسعر یومها"۔ غالبًا اسی وجہ سے جمہور نے سعر یوم کے اعتبار کو ضروری قرار نہیں دیا، خطابی کے کلام میں امام احمد کا مسلک مذکور نہیں، ان کے نزدیک سعر الیوم کی قید ضروری ہے کما قال الموفق کما فی ہامش البذل، وفیہ ایضًا: قلت حکی الشوکانی تقییده عن احمد والیہ یشیر کلام الترمذی اذ ذکر فیمن قال بالحدیث احمد، وبہ جزم الموفق کما سبق۔ اور علامہ سندی کے حاشیہ میں یہ ہے کہ بسعر الیوم کی قید علی طریق الاستحباب ہے۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کنت ابیع الابل بالبقیع (وفی نسخۃ: بالنقیع، بالنون) فابیع الدنانیر واٰخذ الدراهم، وابیع بالدراهم واٰخذ الدنانیر الخ۔

اس حدیث میں وہی مسئلہ مذکور ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

ؔلہ لیکن یہ جواز تفاضل صرف حنفیہ کا مسلک ہے، دوسرے ائمہ کے نزدیک جائز نہیں، کمافی ہامش البذل عن الموفق۔

# باب فی بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ

یہ باب اور اسمیں جو مسئلہ مذکور ہے اس کا حوالہ ہمارے یہاں "باب فی حسن القضاء" میں گذر چکا ہے استقراض الحیوان کے ذیل میں۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** بیع الحیوان بالحیوان اگر یداً بید ہے تو بالاتفاق جائز ہے اور مساوات بھی اس میں ضروری نہیں تفاضلا بھی جائز ہے، مثلاً بیع البعیر بالبعیرین، یا بیع العبد بالعبدین، لیکن اسمیں اختلاف ہو رہا ہے کہ بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ بھی جائز ہے یا نہیں، اس میں دو امام ایک طرف ہیں اور دو ایک طرف، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ناجائز ہے کما فی حدیث الباب نہی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ، اور امام مالک وشافعی کے نزدیک یہ بیع جائز ہے، اسی لئے مصنف نے آگے باب قائم کیا ہے "باب فی الرخصۃ فی ذلک" لیکن امام مالک کے نزدیک اس کا جواز اختلاف جنس کی صورت میں ہے، مثلاً ایک طرف اونٹ ہے اور دوسری طرف بکریاں، اور اتحاد جنس کی صورت میں ان کے نزدیک بھی جائز نہیں، تو گویا امام مالک ایک صورت میں حنفیہ وحنابلہ کے ساتھ ہیں اور ایک صورت میں شافعیہ کے، یہ پہلا باب اور اس کی حدیث حنفیہ وحنابلہ کے حق میں ہے اور شافعیہ کے خلاف ہے، امام شافعی ومالک نے اس حدیث کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ اس صورت پر محمول ہے جب کہ نسیئہ جانبین سے ہو جس کو اصطلاح فقہاء میں بیع الکالی بالکالی کہتے ہیں اور اگر جانب واحد سے ہو تو اسکو یہ دونوں حضرات ممنوع قرار نہیں دیتے اسی لئے یہ دونوں حضرات استقراض الحیوان کے جواز کے قائل ہیں کیونکہ اس میں نسیئہ جانب واحد سے ہوتا ہے اور حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک یہ حدیث اپنے عموم پر ہے یعنی خواہ نسیئہ من الجانبین ہو یا من جانب واحد، اور اسی لئے ان کے نزدیک استقراض الحیوان بھی ناجائز ہے والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی الرخصۃ

عن عبد اللّٰہ بن عمرو رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم امرہ ان یجہز جیشاً فنفدت الابل فامرہ ان یاخذ فی قلاص الصدقۃ (وفی نسخۃ: علی قلاص الصدقۃ) فکان یاخذ البعیر بالبعیرین الی ابل الصدقۃ۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو ایک لشکر کی تجہیز کا حکم فرمایا یعنی سامان جہاد مہیا کرنے کا، انہوں نے اس کی تیاری شروع کر دی لیکن درمیان میں اونٹوں کی کمی پڑ گئی انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا، تو حضور نے ان کو حکم فرمایا کہ صدقہ کے اونٹوں کی بنیاد

پر لوگوں سے مستعار لے لیں، کہ جب بیت المال میں صدقہ کے اونٹ آئیں گے ان سے یہ دین ادا کر دیا جائے گا، چنانچہ وہ لوگوں سے دو دو اونٹ کے بدلہ میں ایک ایک اونٹ لیتے تھے۔

اس حدیث میں دو باتیں پائی گئیں: استبدال الحیوان بالحیوان متفاضلاً، یعنی حیوانات کا تبادلہ تفاضل کے ساتھ، اس میں تو کوئی اشکال نہیں، یہ تو سب کے نزدیک جائز ہے، دوسری چیز ہے نسیئہ یعنی اس کا جائز ہونا مصنف کی غرض اس باب سے جواز نسیئہ ہی کو بیان کرنا ہے کما فی ترجمۃ الباب۔

**حدیث الباب کا حنفیہ وحنابلہ کی طرف سے جواب** یہ حدیث حنفیہ وحنابلہ کے خلاف ہوئی اور شافعیہ کے موافق، ان حضرات کی طرف سے ایک جواب تو اس حدیث کا نسخ کے ساتھ دیا گیا کہ عبداللہ بن عمرو کی حدیث منسوخ ہے ذکرہ الطحاوی احتمالاً، علامہ شوکانی فرماتے ہیں لا شک ان احادیث النہی وان کان کل واحد منہا لایخلو عن مقال لکنہا ثبتت من طرق ثلاثۃ من الصحابۃ، سمرۃ (کما فی الباب الذی قبلہ) وجابر بن سمرۃ وابن عباس وبعضہا یقوی بعضاً فہی ارجح من حدیث واحد غیر خال عن المقال وہو حدیث عبداللہ بن عمرو، یعنی منع کی روایات متعدد صحابہ سے مروی ہیں حضرت سمرۃ وجابر بن سمرہ اور ابن عباس، اور جواز کی روایت جو کہ صرف ایک ہی طریق سے مروی ہے اور وہ بھی ایسی جو کلام اور ضعف سے خالی نہیں، اور ویسے بھی اصولاً دلیل تحریم کو ترجیح دی جاتی ہے دلیل اباحت پر (بذل)

## باب فی ذلک اذا کان یداً بید

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اشتری عبداً بعبدین۔

یعنی آپ نے دو غلاموں کے بدلہ میں ایک غلام خریدا، یعنی یداً بید کما فی ترجمۃ الباب، اور یہ بالاتفاق جائز ہے کما مر فی الباب السابق۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی باتم منہ، قالہ المنذری

## باب فی التمر بالتمر

یہ دونوں تائے مثناۃ من فوق سے ہیں اور ایک نسخہ میں فی الثمر بالتمر ہے یعنی پہلا ثاء سے اور دوسرا تاء سے، اور راجح بھی یہی نسخہ ثانیہ ہے حدیث الباب کے پیش نظر۔

ان زیداً ابا عیاش اخبرہ انہ سأل سعد بن ابی وقاص عن البیضاء بالسلت فقال لہ سعد ایہما افضل؟ قال البیضاء قال فنہاہ عن ذلک. قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یسأل عن

شراء التمر بالرطب فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اینقص الرطب اذا یبس؟ قالوا نعم، فنہاہ عن ذلک۔

**شرح الحدیث من حیث الفقہ** مضمون حدیث یہ ہے کہ کسی شخص نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے یہ مسئلہ دریافت کیا کہ کیا حنطہ کی بیع سُلت کے ساتھ جائز ہے؟ سلت شعیر کی ایک عمدہ قسم ہوتی ہے جس کا قشر باریک ہوتا ہے۔ یعنی لطیف قسم کا جَو، جو عوام میں جَو پیمبری کیساتھ مشہور ہے، تو اس پر حضرت سعد نے پوچھا کہ ان دو میں عمدہ کونسا ہے سائل نے جواب دیا کہ عمدہ تو گیہوں ہی ہوتا ہے، انہوں نے اس کا یہ جواب سن کر بیع سے منع کر دیا یہ حدیث احادیث مشکلہ میں سے ہے غیر واضح المعنی، اس لئے کہ نہیں معلوم کہ سائل کی غرض بیع نسیئہ سے ہے یا یدا بید سے، اگر سوال کا تعلق بیع نسیئہ سے ہے تب تو اس مسئلہ کا حکم واضح ہے کہ بالاتفاق ناجائز ہے یہ دونوں اموال ربویہ میں سے ہیں، پھر افضل اور غیر افضل سے سوال کے کیا معنی، اور اگر مراد اس بیع سے وہ ہے جو یدا بید ہو تو پھر اس میں دو احتمال ہیں، متفاضلاً یا متساویاً اگر متساویاً مراد ہو تب بالاجماع جائز ہے، اور اگر متفاضلاً مراد ہے تو اس صورت میں بھی ائمہ ثلاث اور جمہور کے نزدیک تو جائز ہے لیکن یہ صورت امام مالک کے نزدیک ناجائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک جیسا کہ پہلے گذر چکا حنطہ اور شعیر متحد الجنس ہیں، اس صورت میں حضرت سعد کا جواب مالکیہ کے مسلک کے موافق ہو گا ہو سکتا ہے ان کی رائے بھی امام مالک کے موافق ہو، لیکن اس صورت میں حضرت سعد کا استدلال کرنا اس حدیث سے جو انہوں نے ذکر فرمائی یعنی بیع التمر بالرطب جس کو حضور نے ناجائز قرار دیا تھا اس سے ان کا استدلال صحیح نہیں کیونکہ اس حدیث میں بیع التمر بالرطب سے بیع متساویاً مراد ہے نہ کہ متفاضلاً، پھر حضرت سعد کا اپنے مسئلہ میں اس حدیث سے استدلال کرنا کیسے درست ہوا اسی لئے ہم نے کہا تھا کہ یہ حدیث مشکل ہے۔

**بیع الرطب بالتمر میں امام صاحب کا اختلاف اور دلیل** بیع الرطب بالتمر کا مسئلہ خود اختلافی ہے اور علماء کے مابین مشہور ہے وہ یہ کہ بیع الرطب بالتمر متساویاً جمہور علماء ائمہ ثلاث اور صاحبین کے نزدیک اسی حدیث کی بناء پر ناجائز ہے، اسلئے کہ آپ نے صحابہ سے دریافت فرمایا تھا کہ کیا رطب خشک ہونے کے بعد کم ہو جاتی ہے، تو صحابہ نے عرض کیا جی ہاں کم ہو جاتی ہے اس پر آپ نے اس سے منع فرما دیا، کیونکہ اگرچہ فی الحال مساوات پائی جا رہی ہے لیکن آئندہ مستقبل میں بعد الیبس مساوات باقی نہیں رہے گی، لیکن اس مسئلہ میں حضرت امام ابوحنیفہ کی رائے جمہور کے خلاف جواز بیع کی ہے وہ فرماتے ہیں اس لئے کہ رطب دو حال سے خالی نہیں، یا وہ من جنس التمر ہو گی یا نہیں، اگر من جنس التمر ہے تو جس طرح بیع التمر بالتمر متساویاً بالاتفاق جائز ہے، اسی طرح یہ بھی

جائز ہونی چاہیئے، اور اگر شق ثانی کو لیا جائے یعنی یہ کہ رطب من جنس التمر نہیں ہے بلکہ خلاف جنس سے ہے تو اسکے بارے میں خود حدیث میں تصریح ہے واذا اختلف الجنسان فبیعوا کیف شئتم، پس حاصل یہ کہ اگر رُطب تمر کی جنس سے ہے تو اول حدیث کے پیش نظر یہ بیع جائز ہونی چاہیئے، اور اگر خلاف جنس سے ہے تو پھر آخر حدیث کی وجہ سے یہ بیع جائز ہونی چاہیئے لیکن یہ حدیث سعد بن ابی وقاص جس میں آپ نے یہ سؤال فرمایا، اینقص الرطب اذا یبس امام ابوحنیفہ کے خلاف ہے اس کا جواب صاحب ہدایہ وغیرہ نے یہ دیا ہے کہ اس حدیث کا مدار زید بن عیاش پر ہے وھو مجهول، اور ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث بیع نسیئہ پر محمول ہے جیسا کہ اسی حدیث کے دوسرے طریق میں صراحۃً آرہا ہے، نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن بیع الرطب بالتمر نسیئۃ، وفی حاشیۃ البذل عن البحر الرائق، لو صح الحدیث فہو مخالف للروایات الشہیرۃ التمر بالتمر مثلاً بمثل، واذا اختلفا فکیف شئتم۔
زید بن عیاش جن کی کنیت ابو عیاش ہے اس راوی کے مجہول اور معروف، اسی طرح ثقہ اور ضعیف ہونے میں علماء رجال کا اختلاف ہے، بذل المجہود میں یہ سب اختلاف مذکور ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے۔
والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی المزابنۃ

**بیع مزابنہ کی تعریف اور وجہ تسمیہ** بیع مزابنہ کی تعریف یہ ہے بیع ما علی الشجر من التمر بالتمر المجذوذ کیلاً۔ یعنی مالک باغ کا ان کھجوروں کو جو درخت پر لگی ہوئی ہیں اندازہ لگا کر ان کھجوروں کے بدلہ میں کیل کر کے بیچنا جو زمین پر ٹوٹی ہوئی رکھی ہیں چونکہ درختوں کی کھجوروں کی مقدار محض اندازسے متعین کی گئی ہے اسلئے یوں سمجھئے کہ یہ بیع التمر بالتمر جزافاً ہے نہ کہ کیلاً، اور اس صورت میں کمی زیادتی کا قوی احتمال ہے جو کہ ربا ہے، اسی لئے یہ بیع بالاجماع ناجائز ہے، یہ ماخوذ ہے زبن سے بمعنی الدفع، اس بیع میں چونکہ ظن غالب ہوتا ہے اس بات کا کہ متعاقدین میں سے کسی ایک کا زیادہ فائدہ ہوتا ہے اور دوسرے کا نقصان، جس کا علم بعد میں ہوتا ہے، تو اب وہ نقصان کے علم کے بعد کوشش کرتا ہے اس بیع کو فسخ کرنیکی، اور اس کا جو مقابل ہے وہ فسخ کے لئے تیار نہیں ہوتا، اس کا نفع بیع کو باقی رکھنے میں ہوتا ہے اسلئے اس میں جانبین سے مدافعت ہوتی ہے اسی لئے اس کو بیع مزابنہ کہتے ہیں۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نہی عن بیع الثمر بالتمر کیلا، وعن بیع العنب بالزبیب کیلا۔

**شرح الحدیث** یعنی منع فرمایا آپ نے ان کھجوروں کی بیع سے جو درخت پر لگی ہوئی ہوں ان کھجوروں کے بدلہ میں

جو ٹوٹی ہوئی ہیں کیل کر کے، کیلاً کا تعلق ان کھجوروں سے ہے جو زمین پر ٹوٹی ہوئی ہیں، اسلئے کہ جو درخت پر ہیں ان کو ناپنا اور کیل کرنا تو ممکن ہی نہیں، اور اسی طرح منع فرمایا آپ نے انگوروں کی بیع سے جو درختوں پر ہیں کشمش کے بدلہ میں کشمش کو کیل کر کے، اور تیسرا جزء حدیث کا یہ ہے کہ منع فرمایا آپ نے کھڑی کھیتی کی بیع سے گیہوں کے بدلہ میں کیل کر کے۔

وجہ منع کی ظاہر ہے کہ ان تمام بیوع کا مدار تخمین پر ہے جسمیں تفاضل کا احتمال قوی ہے جو کہ ربٰو ہے اتحاد جنس کی وجہ سے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

# باب فی بیع العرایا

اخبرنی خارجة بن زید بن ثابت عن ابیه رضی الله تعالیٰ عنه ان النبی صلی الله تعالیٰ علیه واله وسلم رخص فی بیع العرایا بالتمر والرطب۔

## عرایا کی حقیقت اور مصداق میں اختلاف ائمہ

عرایا عریۃ کی جمع ہے، عریۃ بمعنی عطیہ، اس کی جمع عرایا جیسے عطیہ کی جمع عطایا، عریہ میں جمہور علماء اور حنفیہ کا اختلاف ہے، اس کے حکم میں بھی اور حقیقت میں بھی، چنانچہ آگے مستقل باب آرہا ہے تفسیر العرایا جمہور کے نزدیک عرایا از قبیل بیع ہے، بالفاظ دیگر بیع مزابنہ کا ایک فرد ہے،

اور جو حقیقت بیع المزابنہ کی ہے جمہور کے نزدیک وہی حقیقت عرایا کی ہے، لکن لا مطلقا بل فی مقدار مخصوص، یعنی بیع مزابنہ جس کی تفسیر اوپر گذشتہ باب میں گذر چکی ہے وہ عند الجمہور ایک مخصوص مقدار میں جائز ہے، اور اس سے زائد میں جائز نہیں، اس مقدار سے اگر زائد ہوگی تو پھر اس کا نام بیع العریہ نہ ہوگا بلکہ بیع المزابنہ ہوگا جو کہ ممنوع ہے، اور وہ مخصوص مقدار کیا ہے اس کا باب آگے مستقل آرہا ہے، چنانچہ امام نووی نے عریہ کی تعریف جو کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شخص جس کے پاس تمر یعنی خشک کھجوریں ہیں وہ کسی باغ والے کے پاس جا کر اس طرح معاملہ کرے کہ اپنے باغ کے ان چند درختوں پر جو پھل ہے کسی خارص سے اس کا خرص کرا کے یعنی یہ کہ ان پر جو تر کھجوریں لگی ہوئی ہیں خشک ہونے کے بعد ان کی کیا مقدار رہے گی تو اسی مقدار کے برابر مجھ سے یہ کھجوریں لے لے اور یہ درخت میرے حوالہ کر دے پس وہ دونوں تقابض فی المجلس کرلیں مشتری تمر کی وہ مقدار صاحب نخل کے حوالہ کر دے اور صاحب نخل ان نخیل کو مشتری کے حوالہ کر دے، لیکن مخصوص مقدار کے اندر یعنی مادون خمسۃ اوسق، اور اگر وہ کھجوریں پورے پانچ وسق ہوں اس میں امام شافعی کے دونوں قول ہیں، اصح القولین عدم جواز ہے۔ [1] اور عند الحنفیہ بیع مزابنہ کا کوئی فرد بھی جائز اور حلال نہیں، اور عریہ جس کی

[1] بذل کی عبارت میں یہاں نقل میں کاتب سے خطا واقع ہوئی کہ بجائے لایجوز کے اس میں یجوز لکھا گیا، فلیحرر۔

حقیقت عند الجمہور بیع ہے، حنفیہ کے نزدیک اس کی حقیقت بیع نہیں ہے بلکہ تبادلہ فی الہبہ ہے جس کی شکل یہ ہے کہ ایک شخص جو بڑے باغ والا ہے وہ اپنے باغ کے چند درختوں کو یعنی ان کے پھلوں کو کسی نادار آدمی کو ہبہ کر دے تاکہ وہ نادار شخص بھی ان درختوں کے پھل سے منتفع ہوتا رہے، چنانچہ وہ نادار شخص یعنی مُعریٰ لہ وقتاً فوقتاً اس باغ میں ان درختوں سے پھل لینے کے لئے جاتا رہتا ہے اس کی اس بار بار آمد و رفت سے اس باغ والے کو گرانی ہوتی ہے کیونکہ وہ مع اپنے اہل وعیال کے باغ میں مقیم ہے تو اس پر وہ باغ والا اس اذیت سے بچنے کے لئے یہ صورت اختیار کرتا ہے کہ وہ اس معریٰ لہ سے یہ کہتا ہے کہ تم اندازہ کرکے بتاؤ کہ ان درختوں پر جو پھل ہیں وہ کتنے ہونگے تاکہ اسی کے بقدر ہم تم کو تمر یعنی ٹوٹی ہوئی کھجوریں خشک پھلوں کے توڑنے کے وقت میں ادا کر دیں گے، اب ظاہر ہے اس بیچارہ کو کیا اس میں انکار ہو سکتا ہے اسکو تو جو کچھ مل رہا ہے مفت ہی میں ہے. باقاعدہ کوئی بیع تو ہے ہی نہیں وہ اس کو منظور کر لیتا ہے، اور اس کے جائز ہونے میں کوئی تردد کی بات ہی نہیں ہے، پس حنفیہ یہی کہتے ہیں کہ احادیث میں جس عریہ کا ذکر آتا ہے اس کی حقیقت[1] یہ ہے یعنی معری کا معریٰ لہ کو تر کھجوروں کے بدلہ میں جو درختوں پر لگی ہوئی ہیں لیکر اس کے بدلہ میں تمر یعنی خشک کھجوریں دیدینا موطا محمد میں بھی امام مالک سے عریہ کی یہی تفسیر منقول ہے حنفیہ کے نزدیک یہ معاملہ صرف واہب اور موہوب لہ کے درمیان ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک چونکہ عریہ کی حقیقت بیع ہے یعنی بیع مزابنہ کا ایک فرد لہذا ان کے نزدیک اس قسم کا معاملہ کسی بھی شخص کے ساتھ کیا جا سکتا ہے جس طرح بیع ہوا کرتی ہے، ان کے نزدیک اس معاملہ کا تعلق واہب اور موہوب لہ سے نہیں، اسی لئے اس کو انہوں نے بیع قرار دیا اور ہر شخص کے ساتھ مقدار مخصوص میں اس بیع کو جائز قرار دیا، اب یہ کہ وہ مقدار مخصوص کیا ہے اس کا بیان آگے مستقل باب میں آرہا ہے، مالکیہ کا مسلک اس میں بین بین ہے چنانچہ حضرت شیخ نے الابواب والتراجم میں مذاہب اربعہ اس کے بارے میں اس طرح لکھے ہیں، وحاصل اختلاف الائمۃ فی ذلک انہا رجوع الواہب فی ھبتہ بعوض عند الحنفیہ وشراء الواہب ھبتہ عند المالکیۃ وقال الشافعی واحمد ان ہذا القدر ای مقدار خمسۃ اوسق مستثنی من النھی عن المزابنۃ فیجوز بیعہ مع الواہب وغیرہ، کذا فی ہامش اللامع اھ

---

[1] بذل میں بدائع سے نقل کیا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک عریہ کی تفسیر وہ ہے جس کو امام مالک نے موطا میں ذکر فرمایا ہے وھو ان یکون لرجل نخیل فیعطی رجلا منہا ثمرۃ نخلۃ او نخلتین یلقطہما لعیالہ ثم یثقل علیہ دخولہ حائطہ فیسألہ ان یتجاوز لہ عنہا علی ان یعطیہ بمکیلہا تمرا عند صرام النخل، وذلک مالا بأس بہ عندنا، لانہ لابیع ھناک بل التمر کلہ لصاحب النخل فان شاء سلم لہ ثمر النخل وان شاء اعطاہ بمکیلہا من التمر الا انہ سماہ الراوی بیعا لتصورہ بصورۃ البیع لا ان یکون بیعا حقیقۃ بل ھو عطیۃ الاتری انہ لم یملکہ المعری لہ لانعدام القبض فکیف یجعل بیعا، ولانہ لو جعل بیعا لکان بیع التمر بالتمر الی اجل وانہ لایجوز بلا خلاف. الی آخر مافی البذل۔

# باب فی مقدار العریۃ

**مسئلۃ الباب کی تشریح اور اسمیں اختلاف ائمہ**

یعنی جس مقدار میں عریہ جائز ہے وہ کیا ہے؟ مادون خمسۃ اوسق کے جواز میں تو جمہور کا اتفاق ہے اور مافوق خمسۃ اوسق کے عدم جواز پر اتفاق ہے، اور خمسۃ اوسق یعنی پورے پانچ وسق میں، اسکے بارے میں روایت میں شک راوی ہے جیساکہ حدیث الباب میں ہے، اوپر امام نووی کے کلام میں گذر چکا کہ ان کے اسمیں دو قول ہیں، اور اصح قول عدم جواز ہے۔ ابن المنذر فرماتے ہیں کہ پانچ وسق کے اندر رخصت مشکوک فیہ ہے، اور نہی عن المزابنہ ثابت ہے، پس ضروری ہے یہ کہ پانچ وسق کے اندر عریہ مباح نہ ہو سوائے قدر متیقن کے، اور پھر آگے وہ فرماتے ہیں کہ اس قدر کو حضرت جابر نے بھی روایت کیا ہے فانتہی بہ الی اربعۃ اوساق یعنی جابر کی روایت میں صرف چار ہی وسق مذکور ہے لہٰذا صرف اسی مقدار میں عریہ مباح ہوگا اور اس سے زائد میں محظور و ممنوع، ھذا القول صحیح وقد الزمہ المزنی الشافعی وھو لازم علی اصلہ ومعناہ قالہ الخطابی یعنی امام مزنی کی تحقیق بھی یہی ہے[ا] اور انہوں نے امام شافعی کا مسلک بھی یہی قرار دیا ہے جیساکہ امام شافعی کا قاعدہ ہے اھ یہ اشارہ ہے اس طرف جو حضرت امام شافعی سے منقول ہے اذا صح الحدیث فہو مذہبی، امام احمد کے نزدیک جواز صرف مادون الخمسۃ میں ہے اور مالکیہ کے نزدیک راجح قول پانچ وسق کے جواز کا ہے اور شافعیہ کے نزدیک عدم جواز ہے مثل حنابلہ کے (من التحفۃ وغیرہ)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

[ا] یہ جواب ابن المنذر کی ہے یعنی چار وسق ۱۲

# باب تفسیر العرایا

عن عبد ربہ بن سعید الانصاری انہ قال العریۃ الرجل یعری الرجل النخلۃ او الرجل یستثنی من مالہ النخلۃ والاثنتین یا کلھا فیبیعھا بتمر۔

یعنی ایک شخص (صاحب نخل) دوسرے شخص کو عطا کرتا ہے ثمر نخل پھر بعد میں مُعریٰ لہ مُعری کو وہ ثمر نخل فروخت کرتا ہے تمر کے بدلہ میں، حضرت بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ عریہ کی یہ تفسیر اس صورت میں حنفیہ کے مسلک کے موافق ہے[علہ]، اور اگر فیبیعھا کے معنی یہ لئے جائیں کہ وہ معریٰ لہ معری کے علاوہ کسی دوسرے شخص کے ہاتھ اسکو فروخت کرے تب بیشک یہ تفسیر ہمارے مذہب کے خلاف ہوگی، اور دوسری شکل جو اس حدیث میں تفسیر عریہ کی مذکور ہے یعنی "او الرجل یستثنی من مالہ" اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص اپنے باغ کے پھلوں کی بیع کے وقت ایک یا دو درخت کا استثناء کرلے یعنی ان کو فروخت نہ کرے اپنے کھانے کے لئے لیکن پھر بعد میں ان دو

علہ لیکن، بعد صورت [illegible] الا یخفی ۱۲

درختوں کے پھلوں کو بھی تمر کے بدلہ میں اسی شخص کے ہاتھ فروخت کردے۔ عرایا کی تفسیر بالتفصیل پہلے باب میں گذر چکی ہے۔ عن ابن اسحاق قال: العرایا ان یھب الرجلُ الرجلَ النخلات فیشق علیہ ان یقوم علیھا فیبیعھا بمثل خرصھا۔ بذل میں اس کے بارے میں لکھا ہے وھذا التفسیر ایضا موافق لما فسرہ ابوحنیفۃ اھ غور کر لیجئے سمجھ میں آجائے گا۔ لیکن بیع سے صورت بیع مراد ہوگی۔

## باب فی بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحھا

یعنی درختوں کے پھلوں کی بیع ان پھلوں کی صلاحیت ظاہر ہونے سے پہلے کردینا، بُدُوّ بمعنی ظہور، اور صلاح سے مراد قابلیتِ انتفاع۔

**مسئلہ مترجم بہا کی صور مختلفہ مع بیان الحکم**

جاننا چاہیئے کہ بیع ثمار کی تین صورتیں ہیں قبل الظہور، قبل بدو الصلاح، بعد بدو الصلاح، ان میں سے پہلی صورت کا حکم یہ ہے کہ بالاجماع جائز نہیں کیونکہ یہ بیع معدوم ہے پھلوں کا ابھی ظہور ہی نہیں ہوا، صرف پھول آنا شروع ہوا ہے (کُھر) اور تیسری صورت کا حکم یہ ہے انہ یجوز بالاجماع یعنی قابلیت انتفاع کے بعد، اور درمیانی صورت جو کہ ترجمۃ الباب اور حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی بیع الثمار قبل بدو الصلاح، اسکی تین صورتیں ہیں بشرط الترک علی الاشجار، یعنی خریدار بائع سے شرط کرتا ہے کہ میں اپنے ان پھلوں کو فی الحال توڑ کر تیرے درختوں کو فارغ نہیں کروں گا، یہ بالاجماع ناجائز ہے، اور دوسری صورت ہے بیع بشرط القطع، یعنی بائع نے شرط لگائی کہ ان پھلوں کا اسی حال میں توڑ کر میرے درختوں کو فارغ کرنا ہوگا، یہ بالاتفاق جائز ہے، تیسری صورت ہے اطلاق اور عدم تقیید کی یعنی نہ ترک کی شرط لگائی گئی نہ قطع کی، بلکہ بیع کو مطلق رکھا، اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک جائز ہے اور جمہور کے نزدیک ناجائز، لہٰذا حدیث الباب میں جو آیا ہے "نہی عن بیع الثمار حتی یبدو صلاحھا" یہ ہمارے نزدیک بیع بشرط الترک پر محمول ہے، واللہ تعالیٰ اعلم کذا اتذکر من الشروح۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنھما۔ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نھی عن بیع النخل حتی تزھو وعن السنبل حتی یبیضَّ ویأمنَ العاھۃَ، نھی البائع والمشتری۔

یعنی منع فرمایا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے تمر کی بیع سے جبتک وہ تمر رنگ دار نہ ہو، کھجور پر رنگت کا آنا سرخی یا زردی وغیرہ یہ علامت ہے اس کے صلاح کی لہٰذا اس سے قبل اس کو فروخت نہ کیا جائے، اور اسی طرح منع فرمایا آپ نے بیع سنبل یعنی گیہوں وغیرہ کی بال کی بیع سے جب تک اس گیہوں میں سفیدی نہ آجائے اور وہ

آفت سماوی سے محفوظ نہ ہوجائے، اس آخری جملہ میں اشارہ ہے علت نہی کی طرف یعنی ان چیزوں کی بیع اگر بالکل شروع میں کردی جائے تو نہ معلوم بعد میں وہ کونسی آفت سماوی سے ضائع ہوجائے جس میں خریدار کا نقصان ظاہر ہے
والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

نہی عن بیع الغنائم حتی تقسم وعن بیع النخل حتی تحرز من کل عارض، وان یصلی الرجل بغیر حزام
یعنی منع فرمایا آپ نے مال غنیمت کی بیع سے جب تک وہ تقسیم نہ ہو، اس لئے کہ تقسیم کے بعد ہی وہ آدمی کی ملکیت میں آتا ہے اور اسی طرح کھجور کی بیع سے یہاں تک کہ وہ محفوظ نہ ہوجائے ہر قسم کے عارض سماوی سے (عارض مثلاً تیز ہوا، آندھی یا اولہ وغیرہ) اور اس سے بھی منع فرمایا آپ نے کہ آدمی نماز پڑھے تہبند کو بغیر باندھے حزام یعنی کمر بند وپیٹی، مطلب یہ ہے کہ نماز سے پہلے تہبند کو اچھی طرح درست کرکے باندھ لینا چاہیئے تاکہ درمیان نماز کے اس کو درست کرنا نہ پڑے، اس کے بعد اور بھی دو حدیثیں اسی مضمون کی اور ہیں۔

کان الناس یتبایعون الثمار قبل ان یبدو صلاحہا الخ۔
حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ شروع میں لوگوں کی عادت تھی کہ ثمار کی بیع کرتے تھے قبل بدو الصلاح پھر جب خریدار ان پھلوں کو توڑتے اور بیچنے والوں کی طرف سے ثمن کا تقاضا ہوتا تو خریدار کہتے کہ پھلوں میں فلاں بیماری پیدا ہوگئی تھی اور فلاں بیماری پیدا ہوگئی تھی جس کی وجہ سے ہمارا بڑا نقصان ہوگیا، دُمان اور قشام اور مُراض یہ سب عوارض اور بیماریاں ہیں جو پھلوں سے متعلق ہیں

فلما کثرت خصومتہم..... فاما لا، فلا تتبایعوا الثمرۃ حتی یبدو صلاحہ۔

**شرح کلام الراوی** راوی حدیث حضرت زید بن ثابت فرمارہے ہیں کہ جب اس قسم کی خصومتیں اور جھگڑے ان لوگوں کے درمیان کثرت سے ہونے لگے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بطور مشورہ اور خیر خواہی کے فرمایا کہ اگر تم سے یہ نہیں ہوسکتا یعنی یہ کہ جھگڑوں سے بچو اور آپس میں جھگڑا نہ کرو تو پھر تم پھلوں کی بیع اس طریقہ سے کیوں کرتے ہو یعنی قبل بدو الصلاح۔

حضرت زید بن ثابت کا مقصد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے بیع الثمار قبل بدو صلاحہا کی ممانعت حتماً ولازماً نہیں ہے جس کی وجہ سے اس بیع کو فاسد قرار دیا جائے، بلکہ اس طرح کی بیع صحیح ہے اور یہ نہی آپ کی جانب سے عارض خصومت کی بنا پر ہے فاما لا کا مطلب یہ ہے ای ان لم تستطیعوا ان لا تتنازعوا جیسا کہ ترجمہ میں ہم نے اس کو ظاہر کردیا۔
والحدیث اخرجہ البخاری تعلیقاً، قالہ المنذری۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نہی عن بیع التمر حتی

يبدو صلاحه، ولايباع الا بالدنانير او بالدراهم الا العرايا۔

اس آخری جملہ کا مطلب یہ ہے کہ درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کی بیع دراہم اور دنانیر کے بدلہ میں ہونی چاہیئے، یعنی تمر مجذوذ کے عوض میں نہ ہونی چاہیئے، کیونکہ اس صورت میں تو وہ بیع مزابنہ ہو جائے گی جو بالاتفاق ممنوع ہے، مگر عرایا کا آپ نے استثناء فرمایا، یہ استثناء مسلک جمہور پر تو استثنائے متصل ہے، اور عندالحنفیہ استثناء منقطع، لان العریۃ لیست ببیع عندھم۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ مختصرا، قالہ المنذری۔

# باب فی بیع السنین

بیع السنین کو بیع معاومہ بھی کہتے ہیں، یعنی دو یا تین سال کے پھلوں کی ایک ساتھ بیع کر دینا حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے اور یہ بالاجماع ناجائز ہے لانہ بیع المعدوم، بلکہ یہ چاہیئے کہ ہر فصل کی بیع اسی سال میں ہونی چاہیئے

نھی عن بیع السنین ووضع الجوائح، یعنی اَمَرَ بوضع الجوائح، وضع کے معنی ساقط کر دینا اور معاف کر دینا، جوائح جمع ہے جائحہ کی یعنی وہی عارض اور آفت سماوی جو پھلوں کو خراب کر دیتی ہے، مطلب یہ ہے کہ جوائح کیوجہ سے پھلوں کے خریداروں کو جو نقصان پہنچے تو مالکان باغ یعنی بیچنے والوں کو یہ مقدار نقصان کی معاف کر دینی چاہیئے۔ آگے چند ابواب کے بعد مستقل باب آرہا ہے۔ باب فی وضع الجائحۃ۔ یہ عفو اور وضع کا جو حکم حدیث میں وارد ہے عندالجمہور استحباب کیلئے ہے، ان کے نزدیک یہ حدیث معروف اور احسان کے قبیل سے ہے اس لئے کہ مبیع میں جو نقصان پایا جاتا ہے بعد قبض المشتری وہ ضمان مشتری میں ہوتا ہے، اصولاً بائع اس کا ذمہ دار نہیں ہے، امام احمد اور بہت سے محدثین کے نزدیک امر وجوب کے لئے ہے، ان کے نزدیک معاف کرنا واجب ہے، آگے ایک اور بھی باب آرہا ہے۔ باب فی تفسیر الجائحۃ، اس پر کلام وہیں آئے گا۔

وقال المنذری: اخرج النسائی الفصلین مفترقین، واخرج مسلم وابن ماجہ عن بیع السنین۔

نھی عن المعاومۃ اس سے مراد وہی بیع السنین ہے، یہ لفظ عام سے مشتق ہے جس کو باب مفاعلت میں لے گئے، اور ایسے ہی سنہ سے مسانہہ اور شہر سے مشاہرہ، اور یوم سے میاومہ، یعنی روزانہ اور یومیہ۔

والحدیث اخرجہ مسلم باتم منہ، واخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی بیع الغرر

نھی عن بیع الغرر۔ زاد عثمان۔ والحصاۃ۔

غرر (دھوکہ) یعنی وہ بیع جس میں بائع یا مشتری کا نقصان اور غرر ہو آپ نے اس سے منع فرمایا ہے یہ ایک قاعدہ کلیہ کے طور پر ہے جس کے اندر بہت سی بیوع داخل ہو سکتی ہیں، مثلاً شیٔ مجہول کی بیع، عبد آبق کی بیع، اور ایسے ہی ہر غیر مقدور التسلیم کی بیع جیسے بیع السمک فی الماء و بیع الطیر فی الھواء۔ اور بیع الحصاۃ یہ ہے کہ احد العاقدین دوسرے سے یہ کہے اذا نبذت الیک الحصاۃ فقد وجب البیع، یعنی بائع یا مشتری دوسرے سے یوں کہے کہ جب میں تیری طرف یہ کنکری پھینک دوں تو سمجھ لینا چاہیئے کہ بیع منعقد ہو گئی، اور یا یہ کہ میں یہ کنکری اس بکریوں کے ریوڑ میں پھینک رہا ہوں جس بکری کے بھی یہ لگے گی اسی کی بیع مانی جائے گی، اس صورت میں جہالت مبیع پائی جارہی ہے

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی، وابن ماجہ قالہ المنذری۔

نھی عن بیعتین وعن لبستین، اما البیعتان فالملامسۃ والمنابذۃ۔

**شرح الحدیث** یعنی آپ نے دو قسم کی بیع سے منع فرمایا اور دو طرح کے پہناوے سے، بیعتان سے مراد بیع ملامسہ اور منابذہ ہے ان دونوں کی تفسیر آئندہ روایت میں آرہی ہے، اور لبستین کا مصداق حدیث میں ایک تو اشتمال صماء بیان کیا گیا ہے (اشتمال صماء کی دو تفسیریں کی گئی ہیں جو کتاب الصلاۃ میں ثیاب الصلاۃ کے بیان میں گذر چکیں، اول یہ کہ کسی چادر کو اپنے اوپر اس طرح اوپر سے نیچے لپیٹنا کہ دونوں ہاتھ بھی چادر کے نیچے رہ جائیں جس میں آدمی کے گرنے کا خطرہ رہتا ہے ہاتھوں کے چادر کے اندر ہونے کی وجہ سے، قیل ماخوذ من الصخرۃ الصماء یعنی ٹھوس پتھر، اور دوسری تفسیر اس کی یہ کی گئی ہے کہ بغیر قمیص اور ازار کے ایک چادر کو اس طرح اوڑھا جائے کہ اس کو لپیٹنے کے بعد اس کا کوئی سا ایک سرا دایاں یا بایاں اس جانب کے کندھے پر اٹھا کر ڈال لیا جائے جس میں کشف عورت ہوتی ہے) اور لبسۂ ثانیہ کا مصداق حدیث میں مذکور ہے ان یحتبی الرجل فی ثوب واحد کہ ایک چادر میں آدمی اس طرح گوٹ مار کر بیٹھے جس سے کشف فرج ہوتا ہو، یعنی نیچے کا بدن دکھائی دیتا ہو۔ والمنابذۃ ان یقول: اذا نبذت الیک ھذا الثوب فقد وجب البیع۔ یعنی بائع مشتری سے یوں کہے کہ جب میں تیری طرف یہ کپڑے کا تھان پھینک دوں پس سمجھ لینا کہ بیع لازم ہو گئی، یعنی بغیر ایجاب و قبول کے، اور یا یہ کہ ایجاب و قبول کی نفی مراد نہیں بلکہ لزوم بیع مراد ہے بغیر خیار رویت اور خیار عیب وغیرہ کے، والملامسۃ ان یمسہ یعنی بیع ملامسہ یہ ہے کہ مشتری کے کپڑے پر صرف ہاتھ لگا دینے ہی سے، بغیر اس کے کھولے اور بغیر پلٹے بیع لازم ہو جائے، بیع کی ان سب صورتوں اور قسموں میں تراضی طرفین کا فقدان ہوتا ہے خیار رویت و خیار عیب وغیرہ امور کے نہ ہونے کی وجہ سے اور یا فساد کی وجہ سرے سے ایجاب و قبول ہی کا نہ پایا جانا ہے بحسب احد التفسیرین، یہ سب بیوع بیوع جاہلیہ میں سے ہیں۔

والحديث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، واخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ من حدیث ابی ہریرة مختصرا ومطولاً، قالہ المنذری۔

نھی عن بیع حَبَل الحَبَلة۔

**شرح الحدیث وفیہ اربعۃ اوجہ** ان دونوں لفظوں میں حا اور با دونوں مفتوح ہیں، حبلہ میں دو قول ہیں ایک یہ کہ جمع ہے حابل کی جیسے ظالم کی جمع ظلمہ۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ مصدر ہے مطلق حیوان کے معنی میں۔ جاننا چاہیئے کہ اس حدیث کی شرح میں چار احتمال ہیں اول یہ کہ حبل الحبلہ سے مراد جنین ہے یا جنین الجنین، اور ان دونوں صورتوں میں پھر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کا مصداق مبیع ہے یا اس سے مقصود بیع الی اجل ہے، یعنی مبیع تو کوئی اور شئ ہے لیکن اس کی تاجیل یعنی ادائے ثمن کی اجل ان دو میں سے کسی ایک کو قرار دیا گیا ہے لہذا یہ کل چار احتمال اس حدیث کے معنی میں ہو گئے ان احتمالات میں سے ایک صورت میں بیع فاسد ہوگی اور ایک صورت میں باطل، یعنی اگر اس کو مبیع پر محمول کیا جائے تو چونکہ ابھی وہ معدوم ہے اسلئے بیع باطل ہوگی، اور اگر مبیع شئ آخر ہے اور یہ اس کے لئے اجل ہے، اس صورت میں فاسد ہوگی، یہ تفسیر اس کی یہاں خود کتاب میں موجود ہے چنانچہ راوی کہہ رہا ہے، وحبل الحبلة ان تنتج الناقة بطنها ثم تحمل التی نتجت، اس تفسیر میں اس کو جنین الجنین پر محمول کیا گیا، لیکن اس کی تصریح نہیں کہ مراد مبیع ہے یا اجل، اس تفسیر کا حاصل یہ ہے کہ کوئی شخص یوں کہے کہ یہ حاملہ اونٹنی جو سامنے ہے اس کا حمل پیدا ہونے کے بعد جب خود حاملہ ہوگا تو اس حمل ثانی کی بیع کرتا ہوں یا اس کو اجل قرار دیتا ہوں۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی بیع المضطر

**بیع المضطر کا مصداق اور حکم** مضطر کے دو معنی ہو سکتے ہیں کیونکہ اضطرار کی دو قسمیں ہیں ایک اضطرار لاجل الغیر یعنی دوسرے کی زبردستی کی وجہ سے مجبور ہونا جس کو اکراہ کہتے ہیں اور دوسرے معنی اضطرار لاجل الفقر والحاجۃ یعنی اپنی ناداری کی وجہ سے محتاج اور مضطر ہونا، مضطر بالمعنی الاول کی بیع جمہور کے نزدیک ناجائز اور فاسد ہے، حنفیہ کے نزدیک منعقد ہے، اور مضطر بالمعنی الثانی کی بیع حنفیہ کے نزدیک فاسد ہے اور جمہور کے نزدیک جائز مع الکراھۃ، کذا تذکر من درس الشیخ رحمہ اللہ تعالیٰ، ومثلہ فی البذل عن الخطابی، اور اس کے بعد بذل میں درمختار سے بیع المضطر کی شرح یہ کی ہے ھو ان یضطر الرجل الی طعام او شراب اوغیرھما ولا یبیعہ البائع الا باکثر من ثمنہا بکثیر، وکذلک فی الشراء منہ، یعنی ایک شخص کو کھانے پینے کی چیز کی ضرورت ہے مثلاً، اور دوسرے شخص کے پاس وہ چیز موجود ہے لیکن وہ اس کو اس کی عام قیمت پر دینے کے لئے تیار نہیں بلکہ بہت

زائد قیمت پر دیتا ہے اس قسم کے بیع کو در مختار میں فاسد لکھا ہے۔

خطبنا علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سیأتی علی الناس زمان عضوض، یعض الموسر علی ما فی یدیہ ولم یؤمر بذلک، ویبایع المضطرون وقد نھی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن بیع المضطر۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمارہے ہیں کہ عنقریب لوگوں پر ایسا شدید بخل کا زمانہ آنے والا ہے کہ مالدار کا حال یہ ہوگا کہ وہ اپنے مال کو اپنے دانتوں سے بہت مضبوط دبائے گا، حالانکہ لوگ اس کے مامور نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ تو یہ فرماتے ہیں کہ ایک دوسرے پر احسان کرنے کو نہ بھولو، یعنی ترک نہ کرو۔ آگے اسی بخل کی ایک شق بیان فرماتے ہیں کہ مجبور قسم کے لوگوں کے ساتھ بیع وشراء کی جائے گی حالانکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بیع المضطر سے منع فرمایا ہے۔

یہاں اس حدیث میں بھی شراح نے مضطر کے معنی میں وہی دو صورتیں لکھی ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں۔

## باب فی الشرکۃ

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ رفعہ قال ان اللہ تعالیٰ یقول: انا ثالث الشریکین مالم یَخُنْ احدُھما صاحبَہ فاذا خانہُ خرجتُ من بینھما۔

حاصل حدیث یہ ہے کہ شرکت بہت خیر وبرکت کی چیز ہے بشرطیکہ دیانت داری کے ساتھ ہو خیانت اسمیں نہ ہو لیکن جہاں اس میں ذرا خیانت پائی گئی تو ساری خیر وبرکت ختم۔

**اقسام شرکت** شرکت کی بہت سی قسمیں ہیں، اولاً اس کی دو قسمیں ہیں، شرکت املاک اور شرکت عقود، لیکن یہاں حدیث میں شرکت عقود مراد ہے جس کی چند قسمیں ہیں شرکت مفاوضہ، شرکت عنان شرکت الصنائع جس کو شرکۃ الابدان بھی کہتے ہیں، شرکت الوجوہ، جن کی تفاصیل، احکام وشرائط کتب فقہیہ میں مذکور ہیں اسی طرح ایک خاص قسم اس کی مضاربت بھی ہے، یہ شرکتیں جن کو شریعت نے مشروع فرمایا ہے اگر اصول شرعیہ اور دیانت کے ساتھ ہوں تو بڑی خیر وبرکت کی چیزیں ہیں جیسا کہ حدیث الباب میں ہے لیکن آج کل اس زمانہ میں لوگوں نے قسم قسم کے معاملات افزونی مال اور تجارت کے لئے اپنی طرف سے اختراع کر لئے ہیں جو قسمیں شرکت کی شریعت نے مشروع کی تھیں ان کو نہ کوئی جانتا ہے نہ جاننے کی کوشش کرتا ہے، اور موجودہ اختراعی طریقوں کا جو حال اور انجام ہے وہ سب جانتے ہیں کہ ان کی وجہ سے کیسی کیسی مصیبتوں میں لوگ گرفتار ہو رہے ہیں۔

# باب فی المضارب یخالف

مضاربت جس کا ذکر ابھی گذر چکا یہ بھی ایک قسم کی شرکت ہے جس میں مال ایک شخص کا ہوتا ہے اور دوسری جانب عمل ففی القدوری المضاربۃ عقد علی الشرکۃ بمال من احد الشریکین وعمل من الآخر ولا تصح المضاربۃ الا بالمال الذی بیّنا ان الشرکۃ تصح بہ، ومن شرطہا ان یکون الربح بینہما مشاعا لایستحق احدہما منہ دراھم مسماۃ، یعنی صحت مضاربت کی ایک اہم شرط یہ ہے کہ اس تجارت سے حاصل ہونے والا نفع صاحب مال اور عامل کے درمیان مشترک ہو مقدار معین نہ ہو، لیکن یہ ضروری نہیں کہ مساوی اور علی النصف ہی ہو، بلکہ علی النصف یا علی الثلث جو بھی کچھ ہو مشترک ہو دراہم معینہ کسی ایک کے لئے نہوں۔

عن عروۃ قال اعطاہ النبی صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم دینارا یشتری بہ اضحیۃ اوشاۃ الخ

عروۃ بن ابی الجعد البارقی صحابی رضی اللہ تعالی عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ کو ایک دینار عطا فرمایا قربانی کی بکری خریدنے کے لئے، تو انہوں نے ایسا کیا کہ ایک دینار میں دو بکریاں خریدیں اور پھر ان دو میں سے ایک کو ایک دینار کے بدلہ میں فروخت کردیا، اور حضور پاک صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں بکری مع دینار کے پیش کی، آپ نے ان کے لئے تجارت میں برکت کی دعا فرمائی۔ فکان لو اشتری ترابا لربح فیہ۔ راوی کہتا ہے کہ آپ کی دعا کی برکت سے ان کی تجارت کا حال یہ تھا کہ اگر مٹی بھی خرید لیتے تھے تو اس میں بھی نفع ہوتا تھا مٹی سے مراد یا تو بطریق مبالغہ بہت گھٹیا اور معمولی چیز ہے اور یا یہ حقیقت پر محمول ہے، اس لئے کہ بعض انواع تراب کی بیع کی جاتی ہے، یہ صحابی آپ کی طرف سے وکیل بالشراء تھے لیکن انہوں نے اپنے مؤکل کی بظاہر مخالفت کی کہ شراء اور بیع دونوں کر گذرے، اور ترجمۃ الباب مضارب کے بارے میں ہے لیکن کہہ سکتے ہیں کہ مضارب بھی رب المال کے لئے بمنزلہ وکیل کے ہوتا ہے۔

**مسئلہ مترجم بہا میں مذاہب ائمہ** مضارب اگر رب المال کی مخالفت کرے تو خطابی نے امام شافعی کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ مخالفت کی صورت میں مضارب نے اگر سامان بعینہ رب المال کے مال سے خریدا ہے تب تو بیع باطل ہے اور اگر اس نے بعینہ اس مال سے سامان نہیں خریدا بلکہ اپنے ذمہ میں رکھ کر خریدا اور پھر ادا کر دیا اسی رب المال کے مال سے تو اس صورت میں یہ سامانِ تجارت مشتری کے لئے ہوگا اور وہ مضارب ہر حال میں ضامن ہوگا رب المال کے مال کا۔ اھ۔ اور جو کچھ نفع ہوگا وہ مضارب ہی کا ہوگا، اور خطابی نے امام احمد کا مسلک یہ لکھا ہے کہ مخالفت کی صورت میں ربح رب المال کا ہوگا اور نقصان کا ضامن مضارب ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک مخالفت کی صورت میں ربح سب کا

سب مضارب کیلئے ہوگا اور مضارب ہی ضامن ہوگا۔ لحدیث "الغُرم بالغُنم"۔ لیکن مضارب پر اس ربح کا تصدق واجب ہوگا اسلئے کہ وہ کسبِ خبیث ہے۔

**بیع فضولی میں مذاہب ائمہ** اس حدیث سے جو مسئلہ ثابت ہو رہا ہے صراحۃً وہ بیع فضولی کا ہے، مسئلہ اختلافی ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ بیع موقوفاً علی اجازۃ المالک صحیح ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک صرف بیع فضولی جائز ہے۔ شراء فضولی نہیں اور امام مالک کے نزدیک بیع و شراء دونوں جائز ہیں، چنانچہ "ارشاد السالک" میں ہے "البیع والشراء کلاہما جائزان موقوفاً علی اجازۃ المالک"، اور حنابلہ کے نزدیک دونوں ناجائز ہیں کمافی زاد المستقنع: لایجوز البیع ولا الشراء، اور امام شافعی کے اس میں دو قول ہیں، قول قدیم میں جائز ہے، وقواہ النووی، وفی الجدید لایجوز، امام شافعی کا استدلال لاتبع مالیس عندک الحدیث سے ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مالیس عندک سے مراد شئ غیر مقبوض ہے جیسے عبد آبق، اور یا پھر اس حدیث میں نفی مطلق بیع کی نہیں بلکہ بیع بات کی نفی ہے، نہی کا تعلق نفس بیع سے نہیں بلکہ بتّ البیع سے ہے بیع بات یعنی نافذ اور غیر موقوف۔

**حدیث الباب حنفیہ و مالکیہ کی دلیل ہے** اور حدیث الباب دلیل جواز ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔
جاننا چاہیئے کہ مصنف نے اس باب میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں عروۃ البارقی کی اور دوسری جو آگے آرہی ہے حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جس کا مضمون یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو ایک مرتبہ ایک دینار دیا قربانی کا جانور خریدنے کے لئے تو انہوں نے ایک بکری ایک دینار میں خرید کر اس کو دو دینار میں فروخت کیا اور پھر ایک دینار میں ایک اور بکری خرید کر وہ بکری مع دینار کے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں لیکر آئے۔

**شافعیہ کی طرف سے جواب** یہ دونوں حدیثیں امام شافعی کے قول جدید کے خلاف ہیں، ان کی جانب سے پہلی حدیث کا خطابی نے جواب دیا ہے کہ پہلی حدیث کی سند میں حدثنی الحی ہے یعنی قبیلہ وھو مجہول، اور دوسری حدیث کی سند میں شیخ من اہل المدینہ ہے وھو ایضا مجہول، حضرت سہارنپوری نے بذل میں عروۃ بن ابی الجعد کی حدیث سے متعلق خطابی کا کلام کہ اس حدیث میں حی مجہول ہے یہ فرمایا ہے کہ مصنف نے حدیث عروہ کو دو طریق سے ذکر کیا ہے دوسرے طریق میں عن ابی لبید حدثنی عروۃ البارقی ہے، اس سند میں کوئی راوی مجہول نہیں چنانچہ منذری فرماتے ہیں وقد اخرج الترمذی حدیث شراء الشاۃ من روایۃ ابی لبید لمازۃ بن زیاد عن عروۃ، وھو من ہذا الطریق حسن اھ اور حدیث ثانی یعنی حکیم بن حزام کی حدیث کے بارے میں حضرت فرماتے ہیں کہ یہ ایک دوسرے طریق سے بھی مروی ہے سنن ترمذی میں عن حبیب بن ابی ثابت عن حکیم بن حزام

لیکن امام ترمذی نے اس پر یہ کلام کیا ہے کہ حبیب بن ابی ثابت کا سماع میرے نزدیک حکیم بن حزام سے ثابت نہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس عدم سماع پر کیا دلیل ہے اب تک کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی ولا مانع من السماع، ولو سلم فالمرسل عندنا حجۃ اھ۔ اور صاحب تحفۃ الاحوذی لکھتے ہیں: وحدیث عروۃ البارقی ھذا اخرجہ احمد والبخاری وابوداؤد وابن ماجہ، وفی اسناد من عدا البخاری سعید بن زید اخو حماد بن زید وھو مختلف فیہ، عن ابی لبید لمازۃ بن زیاد، وقد قیل انہ مجہول لکنہ قال انہ وثقہ ابن سعد، وقال حرب سمعت احمد یثنی علیہ، وقال فی التقریب انہ ناصبی اجلد، قال المنذری والنووی اسنادہ صحیح لمجیئہ من وجہین، وقد رواہ البخاری من طریق ابن عیینۃ عن شعیب بن غرقدۃ سمعت الحی یحدثون عن عروۃ، قال الحافظ الصواب انہ متصل فی اسنادہ مبہم اھ امام نووی نے اس حدیث کو صحیح تسلیم کیا ہے جیسا کہ اوپر ابھی گذرا اور غالباً اسی بنیاد پر انہوں نے امام شافعی کے قولین میں سے قول قدیم صحت جواز بیع فضولی کی تقویت کی ہے کما سبق قریباً اس مقام پر فتح الباری کو بھی دیکھا جائے تاکہ مزید بصیرت حاصل ہو، امام بخاری نے یہ حدیث مناقب میں باب سوال المشرکین ان یریھم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم آیۃ فاراھم انشقاق القمر کے بعد باب بلا ترجمہ میں ذکر کی ہے۔

وقدمر تخریج حدیث عروۃ البارقی وحدیث حکیم بن حزام فی اثناء البحث۔

## باب فی الرجل یتجر فی مال الرجل بغیر اذنہ

یعنی جو شخص دوسرے کے مال میں تجارت کرے بغیر اس کی اجازت کے اس صورت میں جو کچھ ربح حاصل ہوگا وہ حنفیہ کے نزدیک تاجر کے لئے ہوگا اور اسی طرح ضمان بھی اسی پر ہوگا، لیکن یہ کسب کسب خبیث ہے لہذا اس قسم کا ربح واجب التصدق ہوگا، اس مسئلہ میں دوسرے ائمہ کے مذاہب کی بھی تحقیق کرلی جائے مصنف نے اس باب کے تحت حدیث الغار کا ایک قطعہ ذکر کیا ہے جو ترجمۃ الباب کے مناسب تھا باقی قصہ کو اختصاراً حذف کردیا۔ اور حضرت امام بخاری نے اس حدیث پر جو ترجمہ قائم کیا ہے وہ یہ ہے "اذا اشتری شیئاً لغیرہ بغیر اذنہ فرضی"۔ اور پھر اس کے تحت انہوں نے حدیث الغار بتمامہ ذکر فرمائی، جو شخص پورا قصہ جاننا چاہے وہ صحیح بخاری کتاب البیوع میں باب مذکور کی طرف رجوع کرے۔ امام بخاری نے اس حدیث سے بیع فضولی وشراء فضولی کے جواز کو ثابت فرمایا ہے۔

سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول من استطاع منکم ان یکون مثل صاحب فرق الارز[1] فلیکن مثلہ[2] قالوا ومن صاحب الارز یارسول اللہ فذکر حدیث الغار الخ۔

---

[1] کذا فی الاصل۔ [2] فرق یہ غلہ اور اناج کے ناپنے کا ایک برتن ہے۔

**حدیث الغار کا ایک قطعہ** یعنی آپ نے فرمایا صحابہ کرام سے۔ ترغیب کے طور پر۔ جو شخص تم میں سے اس بات کی طاقت رکھتا ہے کہ وہ فرق ارز والے شخص کی طرح ہو سکے تو اس کو اس جیسا ہوجانا چاہیئے، صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ صاحب الارز کون تھا؟ آگے مصنف فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے صحابہ کرام کے سوال پر حدیث الغار یعنی غار والوں کا قصہ ذکر فرمایا جب ان پر پہاڑ کی چٹان اوپر سے آپڑی تھی، (جس کی وجہ سے غار کا منھ بند ہو گیا، یہ تین ساتھی تھے جو کہیں سفر میں جارہے تھے راستہ میں جب بارش آئی تو اس سے بچنے کے لئے پہاڑ کے غار میں داخل ہو گئے، جب غار کا منھ بند ہو گیا تو ان تینوں کی آپس میں یہ رائے ہوئی کہ ہم میں سے جس نے جو عمل اپنی زندگی میں اپنے نزدیک سب سے اچھا کیا ہو اس کے وسیلہ سے اللہ تعالیٰ سے دعا کرے

قال وقال الثالث پہلے اور دوسرے کا عمل اس روایت میں مذکور نہیں ان میں سے تیسرے نے اپنے اعمال میں سے یہ عمل ذکر کیا کہ اے اللہ تو جانتا ہے کہ میں نے ایک مزدور سے فرق ارز کے عوض میں کام کرایا تھا، کام سے فارغ ہو کر شام کے وقت جب میں نے اس پر اس کا حق پیش کیا تو اس نے اس کو لینے سے انکار کر دیا اور بغیر لئے چلا گیا، اس کے چلے جانے کے بعد میں نے اس کے اس فرق ارز کو کھیتی کے ذریعہ سے خوب بڑھایا یہاں تک کہ اس کی پیداوار اور آمدنی سے اس اجیر کے کیلئے کھیتی کے بیل اور ان کے چرانے والے مہیا کر لئے، پھر ایک مدت کے بعد وہ اجیر مجھ سے ملاقات کے لئے آیا اور کہا کہ مجھ کو میرا حق دیدے تو میں نے ان بیلوں اور ان کے چرواہوں کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ ان کو لیجا یہ سب تیرے ہیں، وہ ان کو ہانک کر لے گیا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم بنحوہ اتم منہ، قالہ المنذری۔

اس حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت میں اشکال ہے اس لئے کہ ترجمہ ہے تجارت فی مال الغیر، اور اس قصہ میں یہ اجیر اپنے فرق ارز کا بوجہ قبضہ نہ ہونے کے مالک ہی نہیں ہوا تھا اس لئے یہ تجارت فی مال الغیر نہ ہوئی بلکہ اس مستاجر کی یہ تثمیر تصرف فی مال نفسہ تھا لہذا جو کچھ اس مال میں بڑھوتری ہوئی وہ سب ملک مستاجر تھی لیکن اس مستاجر کا ان سب چیزوں کو اجیر کو دیدینا بطور کار خیر اور بطریق تصدق تھا (بذل)

## باب فی الشرکۃ علی غیر رأس مال

**ترجمۃ الباب کی تشریح اور مذاہب ائمہ** یعنی وہ شرکت جو بغیر رأس المال کے ہو، جاننا چاہیئے کہ جو شرکت بغیر رأس المال کے ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں شرکۃ فی المباحات اور شرکۃ الصنائع والابدان اول کی مثال جیسے دو شخص جن کے پاس کچھ مال نہیں ہے وہ آپس میں یہ معاہدہ کریں کہ ہم دونوں جنگل میں جا کر لکڑیاں جمع کیا کریں گے اور روزانہ بازار میں لا کر ان کو فروخت کریں گے اور اس صورت

میں جو کچھ پیسے حاصل ہوں گے وہ ہم دونوں کے مشترک ہوں گے اور ثانی کی مثال یہ : جیسے دو کاریگر کپڑا سینے والے آپس میں یہ طے کریں کہ ہم دونوں مل کر جتنا کپڑا سی کر تیار کریں گے یہ کمائی ہم دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔
اب ان کا حکم سنئے امام شافعی کے نزدیک یہ دونوں قسمیں ناجائز ہیں، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دونوں جائز ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک شرکۃ الصنائع تو جائز ہے لیکن شرکت فی المباحات جائز نہیں، مذاہب کی تحقیق یہی ہے، علامہ شوکانی سے بیان مذاہب میں خلط اور گڑبڑ ہوگئی انہوں نے حنفیہ کو مالکیہ کے ساتھ ذکر کردیا، نیز ان کے کلام سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک شرکۃ الصنائع اور شرکت فی المباحات ایک ہیں، نبہ علیہ شیخ شیخنا فی البذل

عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال اشترکت انا وعمار وسعد فیما نصیب یوم بدر، قال فجاء سعد باسیرین ولم اجئ انا وعمار بشیء۔

مطلب تو ظاہر ہے حضرت عبد اللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ میں اور عمار اور سعد بن ابی وقاص، ہم تینوں نے آپس میں شرکت کا معاملہ کیا جنگ بدر میں حاصل ہونے والی غنیمت میں (یعنی جو کچھ بھی ہم تینوں کو مال غنیمت میں حصہ ملے گا ہم اس کو آپس میں تقسیم کرلیں گے۔ آگے روایت میں یہ ہے عبد اللہ بن مسعود کہتے ہیں کہ سعد بن ابی وقاص تو مال غنیمت میں دو غلام لیکر آئے۔ اور میں اور عمار کچھ نہیں لائے۔)
اس حدیث میں جو شرکت مذکور ہے وہ شرکت فی المباحات کے قبیل سے ہے، اور یہ قسم شرکت کی حنفیہ وشافعیہ دونوں کے نزدیک ناجائز ہے، لہذا اس حدیث کا جواب یہ ہوگا انہ فعل بعض الصحابۃ یعنی حدیث غیر مرفوع ہے، نیز منقطع ہے لعدم سماع ابی عبیدۃ من ابیہ، کما فی البذل۔

**حدیث الباب پر ایک اشکال مع جواب**

مجھے یہاں پر یہ اشکال ہوا کرتا ہے کہ کتاب الجہاد میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حدیث گذر چکی نفلنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یوم بدر سیف ابی جہل، اور یہاں وہ یہ فرما رہے ہیں ولم اجئ انا وعمار بشئ، اب یا تو حدیث الباب کو مجروح قرار دیا جائے انقطاع کی وجہ سے، اور یا اس کی تاویل کیجائے وہ یہ کہ اس حدیث میں نفی غنیمت عامہ کی ہے ممکن ہے عام غنیمت میں ان دونوں کا حصہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہ لگایا ہو کیونکہ کتاب الجہاد میں یہ بات گذر چکی ہے بان غنائم بدر کانت لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یدفعہا لمن یشاء، اور سیف ابی جہل جو حضرت عبد اللہ بن مسعود کو ملی تھی وہ تو بطور نفل اور حصۂ خاصہ کے تھی واللہ تعالیٰ اعلم۔ والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، وہو منقطع فان اباعبیدۃ لم یسمع من ابیہ، قالہ المنذری۔

## باب فی المزارعۃ

**مزارعۃ کا ذکر کتاب البیوع میں**

کتاب البیوع چل رہی ہے اسی کے ضمن میں مصنف نے مزارعت کو بھی بیان

کیا اسلئے کہ جسطرح بیع وشراء اور تجارت طرق کسب میں سے ہے، اسیطرح مزارعت بھی انواع کسب میں سے ہے، حضرت امام بخاری نے تو مختلف پیشوں کا ذکر اور اسکے متعدد ابواب کتاب البیوع ہی میں ذکر کئے ہیں باب ما قیل فی الصواغ، باب ذکر القین والحداد، باب الخیاط باب النساج، باب النجار وغیرہ وغیرہ، لیکن انہوں نے ابواب الحرث والمزارعت کو کتاب البیوع کے بعد مستقل علیحدہ بیان کیا ہے

**مزارعت کے اقسام مع بیان مذاہب ائمہ** مزارعت کی مختلف صورتیں اور قسمیں ہیں جن میں سے بعض بالاتفاق ناجائز ہیں اور بعض بالاتفاق جائز ہیں اور بعض مختلف فیہ ہیں، مزارعت کہتے ہیں دوسرے کی زمین میں کاشت کرنے کو کرایہ پر لیکر، تو گویا مزارعت کراء الارض کا نام ہوا، پس اگر کراء الارض بالدراہم وغیرہ ہے تو یہ باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے، اور اگر مزارعت بقسمۃ الارض ہے یعنی اس طرح معاملہ کرنا کہ زمین کے فلاں حصہ میں جو کاشت اور پیداوار ہوگی مالک ارض کہے کہ وہ تو میری ہوگی اور باقی کاشتکار کی، یہ بالاتفاق ممنوع ہے کیونکہ اس میں غرر ہے جیساکہ ظاہر ہے، اور ایک صورت مزارعت کی یہ ہے کہ طعام مسمی کے بدلہ میں ہو یعنی مالکِ ارض زارع سے یہ کہے کہ میں تمہیں یہ زمین غلہ کی اتنی مقدار کے بدلہ میں کرایہ پر دیتا ہوں، مثلاً دس بوری گیہوں کی، گیہوں کو مطلق رکھے یہ نہ کہے زمین کی پیداوار میں سے، یہ صورت ائمہ ثلاث کے نزدیک جائز ہے اور طعام مسمی اس صورت میں بمنزلہ دراہم کے ہوگا، اس میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، وہ کراء الارض بطعام مسمی کو ناجائز قرار دیتے ہیں، اور ایک قسم مزارعت کی وہ ہے جو بحصۃ من الخارج ہو یعنی زمین کی پیداوار میں سے کچھ حصہ پر زمین دیجائے مثلاً نصف یا ثلث جو بھی آپس میں طے ہو جائے یہی وہ صورت ہے جو مشہور اور مختلف فیہ بین الائمہ ہے جس کو بٹائی پر زمین دینا کہتے ہیں، امام احمد اور صاحبین کے نزدیک مزارعت کی یہ صورت جائز ہے باقی ائمہ ثلاث امام ابوحنیفہ ومالک وشافعی کے نزدیک ناجائز ہے، امام ابوحنیفہ ومالک کے نزدیک تو مطلقاً، اور امام شافعی کے نزدیک کما قال النووی مستقلاً تو ناجائز ہے لیکن تبعاً للمساقات جائز ہے، ہمارے یہاں فتوی صاحبین کے قول پر ہے یعنی جواز پر ہے، لیکن اس کے لئے متعدد شرائط ہیں جو کتب فقہ میں مذکور ہیں فلیراجع الیہا۔

**مساقات کا حکم عند الائمۃ الاربعۃ** مزارعت ہی کے قبیل سے ایک اور معاملہ بھی ہے جس کو مساقات کہتے ہیں جس کا تعلق باغ اور درختوں سے ہوتا ہے جیساکہ مزارعت کا تعلق زمین سے ہوتا ہے یعنی کوئی شخص باغ والا دوسرے شخص کے ساتھ یہ معاملہ کرے کہ تم ہمارے ان درختوں کی آبپاشی اور خدمت کرو، جو کچھ ان پر پھل آئیں گے اس میں اتنا حصہ تمہارا ہوگا، یہ جمہور علماء ائمہ ثلاث وصاحبین سب کے نزدیک جائز ہے الا الامام اباحنیفۃ کہ ان کے نزدیک مساقات بھی جائز نہیں، وہ فرماتے ہیں یہ تو کراء معدوم ہے یعنی پھل موجود کہاں ہیں فی الحال جن کے ساتھ معاملہ کیا جارہا ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ اس معاملہ کا تعلق عمل سے ہے جس طرح مضاربت میں ہوتا ہے وہاں بھی تو نفع فی الحال معدوم ہے پس اب ان اختلافات کا حاصل یہ ہوا کہ امام احمد وصاحبین

کے نزدیک مزارعت ومساقات دونوں جائز ہیں، اور امام اعظم کے نزدیک دونوں ناجائز ہیں، اور امام مالک و شافعی کے نزدیک مزارعت تو ناجائز ہے اور مساقات جائز ہے۔ لیکن یہ ذہن میں رہے جیسا کہ اوپر گذر چکا کہ امام شافعی کے نزدیک مزارعت تبعاً للمساقات جائز ہے، یہ تفاصیل ائمہ اربعہ کے مذاہب کے اعتبار سے ہیں، بعض دوسرے علماء کے اس میں اس کے علاوہ بھی مذاہب ہیں چنانچہ طاؤس اور ابن حزم ظاہری کے نزدیک مزارعت یعنی کراء الارض مطلقاً کسی طرح بھی جائز نہیں، اسی طرح حافظ فرماتے ہیں وبالغ ربیعۃ فقال لایجوز کراؤھا الا بالذھب او الفضۃ۔

ہم نے اوپر یہ کہا ہے کہ حنفیہ کے یہاں مزارعت میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے جو کہ امام احمد کا بھی مذہب ہے امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی باب المزارعۃ بالشطر ونحوہ قائم کر کے ترجمۃ الباب کے تحت بعض صحابہ اور بہت سے تابعین کے اقوال تعلیقاً اس کے جواز میں نقل فرمائے ہیں۔

**جوازِ مزارعت کی حدیث متفق علیہ ہے** اور اس کے بعد پھر ابن عمر کی حدیث مسنداً اسکے جواز میں بیان فرمائی جس کا متن یہ ہے عن نافع ان عبداللہ بن عمر اخبرہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عامل اھل خیبر بشطر ما یخرج منہا من زرع وثمر الحدیث (بخاری ص۳۱۳)

امام ترمذی نے بھی سب سے پہلے باب میں اسی حدیث ابن عمر کو ذکر فرمایا ہے اور پھر فرماتے ہیں قال ابوعیسی ہذا حدیث حسن صحیح، والعمل علی ھذا عند بعض اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وغیرہم لم یروا بالمزارعۃ بأساً علی النصف والثلث والربع وھو قول احمد واسحاق، اور پھر اس کے بعد دوسرا مذہب امام مالک و شافعی کا ذکر کیا کہ وہ اس کو جائز نہیں سمجھتے یعنی بٹائی پر زمین دینے کو اور پھر آگے تیسرا مذہب یہ بیان کیا کہ بعض علماء کے نزدیک کراء الارض صرف بالذہب والفضہ جائز ہے اھ یہ آخری قول جیسا کہ اوپر حافظ کے کلام میں گذرا ربیعۃ الرائی کا ہے یہ حدیث ابن عمر جو دلیل جواز ہے جس کو امام ترمذی نے حدیث حسن صحیح کہا یہ صحاح ستہ کی روایت ہے چنانچہ تحفۃ الاحوذی میں ہے اخرجہ الجماعۃ۔

**مزارعت کے عدم جواز کی حدیث وفیہ اضطراب سنداً ومتناً** اور جو حضرات مزارعت کو ناجائز کہتے ہیں جیسے ائمہ ثلاث ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو امام ترمذی نے مستقلاً دوسرا باب قائم کر کے اس میں ذکر کیا ہے یعنی رافع بن خدیج کی حدیث جس کو امام ابوداؤد نے متعدد طرق سے مختلف الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے، اس حدیث کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں وحدیث رافع فیہ اضطراب، یروی ہذا الحدیث عن رافع بن خدیج عن عمومتہ، ویروی عنہ عن ظہیر بن رافع وھو احد عمومتہ، وقد روی ھذا الحدیث عنہ علی روایات مختلفۃ اھ یعنی اس حدیث میں سنداً بھی اضطراب ہے اور متناً بھی، اور یہ تمام مختلف طرق جن کی طرف امام ترمذی نے اشارہ فرمایا ہے اور تفصیلاً ان کو ذکر نہیں فرمایا یہاں ابوداؤد میں یہ تمام طرق مختلفہ و روایات

مختلف تفصیلا مذکور ہیں جیسا کہ آپ کے سامنے کتاب میں موجود ہے۔

## رافع بن خدیج کی حدیث میں متناً اضطراب

اس حدیث میں ہم نے جو کہا متناً بھی اختلاف ہے وہ اس طرح کہ اس باب کی چوتھی حدیث دیکھئے جس میں اسطرح ہے سألت رافع بن خدیج عن کراء الارض بالذہب والورق فقال لا بأس بہا انما کان الناس یواجرون....... بما علی الماذیانات وأقبال الجداول الخ اس کا مضمون یہ ہے کہ رافع بن خدیج فرما رہے ہیں کہ کراء الارض بالدراھم والدنانیر میں کچھ حرج نہیں، ممانعت تو اس کی ہے جس طرح بعض لوگ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں مزارعت کیا کرتے تھے (تقسیم ارض کے ساتھ) کہ جو پیداوار پانی کی نالیوں پر ہوگی اور نہر کے قریبی حصوں میں وہ تو ہماری اور باقی کاشتکار کی (ماذیانات یعنی مسایل الماء، پانی کی نالیاں اور اس کے بہنے کی جگہیں أقبال الجداول یعنی اوائل الجداول) اس روایت کا متن تو یہ ہے۔ اور اس کے بعد پھر آئندہ آنے والے باب، باب فی التشدید فی ذلک کی ساتویں حدیث میں اس طرح آرہا ہے۔ انی لیتیم فی حجر رافع بن خدیج وحججت معہ فجاءہ اخی عمران بن سہل فقال اکرینا ارضنا فلانۃ بمئتی درھم، فقال دعہ فان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نہی عن کراء الارض، دیکھئے اسمیں کراء الارض بالدراہم والدنانیر سے بھی وہ منع کر رہے ہیں، لہٰذا ترجیح حضرت ابن عمر کی حدیث یعنی حدیث الجواز ہی کو ہوگی۔ اور یہی ابن عباس کی روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ہمارے یہاں باب کی پہلی حدیث میں ہے۔

سمعت ابن عمر یقول ماکنا نری بالمزارعۃ بأسا حتی سمعت رافع بن خدیج یقول ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نہی عنہا فذکرتہ لطاوس فقال قال لی ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لم ینہ عنہا ولکن قال لیمنح احدکم ارضہ خیر من ان یاخذ علیہا خراجا معلوما، مضمون حدیث یہ ہے عمرو بن دینار کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ہم لوگ تو مزارعت میں کچھ حرج نہیں سمجھتے تھے (یعنی تقریباً تمام ہی صحابہ) یہاں تک کہ میں نے رافع بن خدیج سے سنا وہ کہتے تھے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے، عمرو بن دینار کہتے ہیں کہ میں نے ابن عمر کی اس بات کو طاؤس سے نقل کیا اس پر طاؤس نے کہا کہ مجھ سے میرے استاد ابن عباس نے یہ فرمایا تھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مزارعت سے منع نہیں فرمایا تھا بلکہ یہ فرمایا تھا کہ آدمی اپنی زمین کو منیحہ بنائے یعنی ویسے ہی بغیر عوض کے کاشت کے لئے دوسرے کو دیدے یہ زیادہ بہتر ہے اس سے کہ اس پر کوئی اجرت معلومہ لے۔

اس کا حاصل یہ نکلا کہ رافع بن خدیج جو حدیث نہی عن المزارعت کے بارے میں روایت کرتے ہیں اس حدیث سے مقصود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا تحریم مزارعت کو بیان کرنا نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود صرف ترغیب ہے کہ زمین بجائے بٹائی پر دینے کے مفت دیدی جائے تو زیادہ بہتر ہے، اسی طرح آگے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے بھی حدیث

رافع پر نقد آرہا ہے۔

اب اس کے بعد جملہ روایات الباب میں غور کر کے دیکھ لیا جائے سب کا لب لباب اور ما حصل ہم نے بیان کر دیا۔

**رافع بن خدیج کی حدیث بھی صحیحین میں موجود ہے**

اور جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے اتباع جنہوں نے رافع بن خدیج کی حدیث پر عمل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث سنن کے علاوہ اپنے بعض طرق کے اعتبار سے بخاری ومسلم میں بھی ہے اس حدیث کے جو طرق راجح تھے ان ہی طرق سے حضرات شیخین نے اس کو لیا ہے اور اس کے متن میں جو اوپر اضطراب بیان کیا گیا ہے اس کے بارے میں محدثین نے اس طریق کو جس میں کراء الارض بالدراہم والدنانیر سے منع وارد ہے اس کو ضعیف قرار دیا ہے چنانچہ تحفۃ الاحوذی میں ہے قال الحافظ فی الفتح واما ما رواہ الترمذی من طریق مجاہد عن رافع بن خدیج فی النہی عن کراء الارض ببعض خراجہا او بدراہم فقد اعلہ النسائی بان مجاہدا لم یسمعہ من رافع، قال الحافظ وابو بکر بن عیاش فی حفظہ مقال، وقد رواہ ابو عوانۃ وھو احفظ منہ عن شیخہ فیہ فلم یذکر الدراہم اھ

قال زید بن ثابت یغفر اللہ لرافع بن خدیج انا واللہ اعلم بالحدیث الخ۔

زید بن ثابت رافع بن خدیج کی روایت پر نقد فرما رہے ہیں کہ ان کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث کا مفہوم سمجھنے میں غلطی ہوئی، زید بن ثابت فرما رہے ہیں اس حدیث سے میں رافع بن خدیج سے زیادہ واقف ہوں اصل بات یہ ہے کہ دو شخص جنہوں نے آپس میں مزارعت کا معاملہ کیا تھا (اس میں انہوں نے کوئی ناجائز والی شکل اختیار کی ہوگی، شرط فاسد وغیرہ) وہ آپ کی خدمت میں جھگڑتے ہوئے آئے تو آپ نے فرمایا کہ اگر تمہارا حال یہ ہے تو پھر مزارعت کا معاملہ مت کیا کرو یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مطلق مزارعت سے منع نہیں فرمایا تھا بلکہ ایسی مزارعت جو مفضی الی النزاع ہو فسمع قولہ لاتکروا المزارع یعنی رافع بن خدیج نے بغیر سیاق وسباق میں غور کیئے لاتکروا المزارع حدیث کا صرف یہ ٹکڑا سنا اور اسی کو روایت کرتے رہے۔

عن سعد قال کنا نکری الارض بما علی السواقی من الزرع وما سعد بالماء منہا۔

سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرما رہے ہیں کہ ہم زمین کرایہ پر دیا کرتے تھے اس پیداوار کے بدلہ میں جو پانی کی نالیوں کے آس پاس کھیتی ہوتی ہے، اور زمین کے جس حصہ میں سواقی کا پانی خود بخود پہنچ جاتا تھا (یعنی مزارعت بقسمۃ الارض) پس حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں اس سے منع فرما دیا۔

## باب فی التشدید فی ذلک

ان ابن عمر کان یکری ارضہ حتی بلغہ ان رافع بن خدیج الانصاری الخ

یعنی حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی عادت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہی کے زمانہ سے مزارعت کی تھی یہاں تک کہ آپ کو حضرت رافع بن خدیج کی یہ حدیث پہنچی کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم منع فرماتے تھے کراء الارض سے اس پر حضرت عبداللہ بن عمر رافع بن خدیج سے ملاقات کے لئے گئے کہ تم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کراء الارض کے بارے میں کیا حدیث نقل کرتے ہو؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نے اپنے دو چچاؤں سے سنا تھا (قیل اسم العمین: ظُہَیر ومُظْہِر، وقیل ظہیر ومُہَیر) جو ہمارے گھر والوں سے بیان کرتے تھے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے کراء الارض سے منع فرمایا ہے، اس پر حضرت عبداللہ بن عمر نے فرمایا واللہ ہم تو اچھی طرح جانتے ہیں کہ آپ کے زمانہ میں زمین اس طرح کرایہ پر دیجاتی تھی ثم خشی عبد اللہ الخ یعنی شروع میں تو ابن عمر نے یہی فرمایا لیکن پھر بعد میں ان کو یہ اندیشہ ہوا کہ ایسا نہ ہو واقعی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اخیر میں اس سے منع فرما دیا ہو جس کی مجھے خبر نہ ہوئی ہو لہذا انہوں نے مزارعت کو احتیاطاً ترک کر دیا۔

ولا یکاریہا بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمی۔

**امام مالک کے مسلک کی تائید** اس حدیث سے امام مالک کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ زمین کو طعام مسمی کے بدلہ میں نہ دینا چاہیئے، جمہور کی طرف سے اسکا جواب ہو سکتا ہے کہ طعام مسمی سے مراد غلہ کی مقدار معین پانچ بوری یا دس بوری مراد نہیں ہے بلکہ اس سے وہ غلہ مراد ہے ماعلی السواقی والماذیانات جو بالاتفاق ممنوع ہے۔

قال سعید أفقِرْ اخاك او اَکْرِہ بالدراھم، یہ اَکْرِہٖ الاکراء سے ماخوذ ہے، کرایہ پر دینا، سعید بن المسیب فرما رہے ہیں کہ اپنے بھائی کو زمین ویسے ہی مفت عاریۃً دیدے یا دراہم کے بدلہ میں، یعنی بٹائی پر مت دے۔

نہی عن المحاقلۃ والمزابنۃ، محاقلہ کہتے ہیں بیع الزرع بالحنطۃ کو یعنی کھڑی کھیتی کا تبادلہ اس کا اندازہ لگا کر تیار شدہ غلہ سے کرنا، یا اس سے مراد بیع الزرع فی سنبلہ قبل بدو الصلاح ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد مزارعت بالثلث ونحوہٖ ہے۔

## باب فی زرع الارض بغیر اذن صاحبہا

من زرع فی ارض قوم بغیر اذنہم فلیس لہ من الزرع شئ ولہ نفقتہ، یعنی جو شخص دوسرے کی زمین میں بغیر اس کی اجازت کے کھیتی کرے تو زارع کے لئے اس کھیتی میں سے کچھ نہیں ہے، یعنی ساری کھیتی صاحب ارض کی ہوگی ولہ نفقتہ اور اس کھیتی کرنے والے کے لئے جو کچھ اس کا خرچہ اور محنت ہوئی ہے اس کیلئے وہ ہوگا یہ حدیث مسلک جمہور کے خلاف ہے اس لئے کہ اس حدیث سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ ایسی صورت میں کھیتی مالک ارض کے لئے ہوگی اور مزارع کے لئے مطلقاً نہ ہوگی حالانکہ جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے الزرع

لصاحب البذر مطلقا وللآخر كراء الارض او اجر الخدمة. یعنی اس صورت میں کھیتی اس شخص کے لئے ہوگی جس کا بیج ہوگا خواہ وہ مالک ارض ہو یا کاشتکار، اور دوسرے کیلئے اگر وہ مالک ارض ہے تو کراء الارض ہوگا اور اگر کاشتکار ہے تو اس کے لئے محنت مزدوری کی اجرت ہوگی، لیکن ظاہر یہ ہے کہ جب بغیر مالک کی اجازت کے کھیتی کر رہا ہے تو بیج وہ کاشتکار اپنے ہی پاس سے ڈالے گا اور ایسی صورت میں فقہاء کا فیصلہ یہ ہے کہ کھیتی۔ کاشتکار کیلئے ہوگی حالانکہ اس حدیث میں یہ ہے کہ مالک ارض کے لئے ہوگی، اس کا محدثانہ جواب تو یہ ہے کہ یہ حدیث عند المحدثین غیر ثابت ہے کما قال الخطابی، اور یا پھر یہ تاویل کی جائے کہ حدیث میں جو یہ حکم مذکور ہے اس صورت میں ہے جب بیج بھی مالک ارض کا ہو، یعنی حدیث عام نہیں بلکہ ایک خاص صورت پر محمول ہے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی المخابرة

نھی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن المزابنة والمحاقلة والمخابرة ..... وعن الثنیا۔ مزابنہ کے معنی مستقل باب میں گذر چکے اور محاقلہ کے معنی ابھی گذرے ہیں، مخابرہ سے مراد وہی مزارعت اور بٹائی پر زمین دینا ہے، یہ لفظ خیبر سے بنا ہے، اور کہا گیا ہے کہ مخابرہ اور مزارعت میں فرق ہے وہ یہ کہ مزارعت میں بذر مالک ارض کی طرف سے ہوتا ہے بخلاف مخابرہ کے کہ اس میں کسان کی طرف سے ہوتا ہے وقیل غیر ذلک۔

وعن الثنیا، ثنیا بمعنی استثناء اور مراد اس سے استثناء مجہول ہے کہ بیع وغیرہ میں استثناء مجہول مضر اور ناجائز ہے اسی لئے آگے دوسری روایت میں آرہا ہے الا ان یعلم یعنی معلوم ہو تو کچھ حرج نہیں جیسے کوئی پھلوں کی بیع کے وقت میں اپنے باغ کا معاملہ کرتے وقت یوں کہے، مگر پانچ درخت۔ اور یہ تعیین نہ کرے کون سے پانچ درخت یا یوں کہے مگر چند درخت، یہ استثناء مجہول ہے بیع فاسد ہو جائے گی۔

من لم یذر المخابرة فلیؤذن بحرب من اللہ ورسولہ، یعنی جو شخص مخابرہ کو چھوڑنے کیلئے تیار نہیں اور وہ اس نا جری ہے تو اس کو چاہیئے کہ اعلان کر دے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کا۔ بطور وعید کہا جارہا ہے کہ ایک قدم اور آگے بڑھ جائے، کما فی قولہ تعالیٰ، فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ، کہ اگر تم نہیں چھوڑتے تو تیار ہو جاؤ جنگ کیلئے اللہ اور اس کے رسول سے، اور صاحب عون المعبود نے اس کو بصیغہ مجہول ضبط کیا ہے ای لیخبر وبالفارسیۃ، آگاہ کردہ شود، یعنی ایسے شخص کو آگاہ کر دیا جائے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے جنگ سے، یعنی وہ اللہ اور رسول کے ساتھ جنگ کر رہا ہے، یا یہ کہ اب اللہ اور اسکے رسول کی طرف سے اس کے ساتھ جنگ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، اور بذل میں لکھا ہے کہ مخابرہ چونکہ عقد فاسد ہے جو کہ ربا کے حکم میں ہے اور اللہ تعالیٰ

نے عدم ترکِ ربا پر قرآن کریم میں یہ وعید فرمائی ہے "یا یہا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربا ان کنتم مؤمنین، فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من اللہ ورسولہ" اھ لہذا مخابرہ نہ چھوڑنے والا بھی اسی وعید کا مستحق ہے۔

# باب فی المساقاۃ

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عامل اهل خیبر بشطر ما یخرج من ثمر او زرع۔ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما چونکہ خود مزارعت کے قائل تھے جیساکہ گذشتہ باب میں گذرچکا ایسے ہی وہ مساقات کے جواز کے بھی قائل تھے جیساکہ ——— وہ اس حدیث مرفوع میں روایت کررہے ہیں، اس حدیث میں مزارعت اور مساقات دونوں کا ذکر ہے۔

## آپ کا معاملہ یہود خیبر کیساتھ مزارعت کا تھا یا خراج کا؟

حضرت گنگوہی کی تقریر الکوکب الدری میں باب ماجاء فی المزارعۃ میں یہ تحریر ہے جاننا چاہیئے کہ اکثر آراضی خیبر کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عَنوۃً فتح فرمایا تھا، اور پھر اس طرح کی زمینوں کو بعد اخراج الخمس غانمین کے درمیان تقسیم کردیا گیا تھا (جس کے صحابہ کرام مالک ہوگئے تھے) مگر پھر یہ ہوا کہ یہود کو عمل کے لئے وہیں برقرار رکھا گیا لہذا یہ معاملہ مزارعت کا ہوا اور جو آراضی خیبر صلحاً فتح کی گئی تھیں (حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو بجائے صحابۂ کرام کے درمیان تقسیم کرنے کے) گویا یہود ہی کو ہبہ کردی تھیں (وقتی طور پر) اور ان پر خراجِ مقاسمت مقرر فرمادیا تھا، لیکن امام اعظم ابوحنیفہ کی رائے کا استقرار اس پر ہوا کہ یہ سب کا سب معاملہ خراج مقاسمت ہی کا تھا اس میں صاحبین نے امام صاحب کی مخالفت کی اور انہوں نے اس بارے میں تفصیل کو ثابت کیا (یعنی یہ کہ بعض زمینوں کا معاملہ یہود کے ساتھ بطور مزارعت کے تھا اور بعض کا بطریق خراج مقاسمت) پھر حضرت فرماتے ہیں اور صحیح بھی یہی تفصیل ہے جس کو صاحبین نے اختیار کیا (اب یہ کہ پھر بعض روایات میں آپ نے مزارعت سے کیوں نہی فرمائی اس کے بارے میں حضرت فرمارہے ہیں کہ) ان احادیث میں مزارعت سے یہ نہی بعض شروط فاسدہ کے اقتران کیوجہ سے ہے اور یا نہی تنزیہی ہے مہاجرین کے افلاس کیوجہ سے اس وقت میں اھ حضرت کی اس تحریر کا حاصل یہ ہے کہ صاحبین جو جواز مزارعت کے قائل ہیں ان کا استدلال حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے یہود کے ساتھ اس معاملہ سے ہے کیونکہ صاحبین کی تحقیق میں یہ معاملہ مزارعت ہی کا تھا لہذا دلیل جواز ہوا، اور حضرت امام اعظم جو جواز مزارعت کے قائل نہیں ہیں انہوں نے اس معاملۂ یہود کو خراج پر محمول کیا ہے نہ کہ مزارعت پر۔

فلما کان حین یصرم النخل بعث الیہم عبد اللہ بن رواحۃ فحزر (بتقدیم الزای علی الراء) علیہم النخل وهو الذی یسمیه اهل المدینة الخرص الخ۔

ـــہ اسلئے کہ جو اراضی مفتوحہ بغیر تقسیم کے کفار پر چھوڑ دی جاتی ہے وہ خراجی ہوا کرتی ہے، کما تقدم فی کتاب الخراج فی بیان انواع الاراضی فتذکر۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جب خیبر کو فتح کرلیا اور مسلمان ارض خیبر کے مالک ہوگئے تو یہود خیبر نے آپ سے یہ درخواست کی کہ کاشتکاری کو ہم آپ لوگوں سے زیادہ جانتے ہیں لہٰذا یہ باغات اور زمینیں ہمارے حوالہ کردیجئے اس طور پر کہ آدھا پھل اور آدھا غلہ ہمارے لئے اور نصف آپ کے لئے ہوگا، آپ نے ان کی یہ بات منظور فرمالی (مگر چونکہ یہود غیر امین تھے دیانت دار نہیں تھے اسلئے آپ یہ تدبیر فرماتے تھے کہ) جب پھل توڑنے کا زمانہ قریب آتا تو آپ حضرت عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو خرص یعنی باغوں کے پھلوں کا صحیح اندازہ لگانے میں ماہر تھے آپ ان کو بھیجتے یہود کے ان باغات میں حزر یعنی خرص کے لئے تو وہ درختوں کی جانچ کرنے کے بعد پھلوں کی مقدار متعین فرماتے کہ اس باغ میں اتنا ہے اور اُس باغ میں اتنا ہے، لہٰذا اسی مقدار کے مطابق تم کو دینا ہوگا تو یہود ان سے کہتے اکثرت علینا یا ابن رواحۃ کہ تم نے تو بہت بڑی مقدار متعین کردی تو وہ اس پر فرماتے فانا الی حزرالنخل یہ اَلِی واحد متکلم کا صیغہ ہے وَلِیَ یَلِی وَلْیًا سے جس کے معنی ذمہ داری لینے کے ہیں، اور حزر یہاں محزور کے معنی میں ہے، یعنی پھلوں کی جو مقدار میں نے بیان کی ہے میں اس کی ذمہ داری لیتا ہوں، یعنی تم پھلوں کو چھوڑ کر ان کے تیار ہونے کے بعد علیحدہ ہوجانا میں اس معینہ مقدار کا نصف تم کو دیدونگا تو اس پر وہ کہتے کہ نہیں، نہیں جو آپ کہہ رہے ہیں وہ ٹھیک ہی ہے اس ذات کی قسم جس کے حکم سے آسمان زمین قائم ہے ہم اس مقدار پر راضی ہیں جو تم نے بیان کی۔

باسنادہ ومعناہ قال فحزر مصنف لفظ حدیث میں رواۃ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں پہلی سند میں عمر بن ایوب تھے ان کی روایت میں فخزر علیہم تھا یعنی زا کی تقدیم کیساتھ راء پر اور صحیح بھی وہی ہے، اور اس دوسری روایت کے راوی زید بن ابی الزرقاء ہیں انہوں نے بجائے خرز کے حزر کہا، قال النووی وفی بعض الروایات بتقدیم الراء وھو مصحف (بذل) والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الخرص

خرص کا باب کتاب الزکاۃ میں بھی گذر چکا خرص کی تعریف اور اس سے متعلق جملہ مباحث واختلافات وہاں گذر چکے ہیں، یہاں اس باب سے پہلے دو باب گذر چکے باب المزارعت اور باب المساقات، مزارعت اور مساقات دونوں کا حکم بھی گذر چکا مزارعت کا جواز مختلف فیہ ہے اور مساقات تقریبًا تمام علماء کے نزدیک جائز ہے سوائے امام اعظم کے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہود کیساتھ یہ دونوں معاملے فرمائے ہیں مزارعت کا بھی اور مساقات کا بھی، یہ تیسرا باب جو خرص کے بارے میں ہے اس کو مصنف نے یہاں اس مناسبت سے ذکر کیا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول تھا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عبداللہ بن رواحہ کو

خیبر بھیجا کرتے تھے ان باغات کا خرص کرنے کے لئے جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور مسلمانوں نے یہود خیبر کو بطریق مساقات دے رکھے تھے۔

**عدم جواز الخرص فی المزارعۃ وکذا فی المساقاۃ وجوازہ فی الزکوٰۃ عند الجمہور دون الحنفیۃ**

لیکن یہ ذہن میں رہے کہ کتاب الزکاۃ کے باب الخرص میں یہ مسئلہ گذر چکا ہے ان الخرص لایجوز فی الحبوب بالاجماع، اور حافظ ابن عبد البر نے۔ کما فی التعلیق الممجد۔ اس بات کی تصریح کی ہے کہ خرص فی المساقات کسی کے نزدیک جائز نہیں اب اس پر اشکال ہوا کہ جب خرص فی المساقاۃ ناجائز ہے تو پھر عبداللہ بن رواحہ کو بھیجکر خرص کیوں کرایا جاتا تھا؟ اس کا جواب انہوں نے یہ دیا ہے کہ یہ خرص ایک خارجی مصلحت کیلئے تھا (الزام حکم کے لئے نہیں تھا) کیونکہ یہود غیر امنار تھے اس لئے ان کو صحیح مقدار سے آگاہ کیا جاتا تھا تاکہ زکاۃ یعنی عشر کے مسئلہ میں نقصان اور خلل واقع نہ ہو[1]، چنانچہ حضرت عائشہ اس خرص کے بارے میں فرمارہی ہیں لکی تحصی الزکاۃ قبل ان توکل الثمار وتفرق، البتہ عشر جو مسلمانوں کے باغات میں ان پر واجب ہوتا ہے اس میں جواز خرص بلکہ وجوب خرص کے شافعیہ وغیرہ حضرات قائل ہیں، اور حنفیہ جو خرص فی الزکاۃ کے قائل ہی نہیں انکے دلائل کتاب الزکاۃ میں جمہور کی دلیل کیساتھ گذر گئے ہیں فارجع الیہ لو شئت۔

انہ سمع جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما یقول خرصہا ابن رواحۃ اربعین الف وسق الخ۔

یعنی ایک مرتبہ عبداللہ بن رواحہ نے ان باغات کا خرص کرنے کے بعد جو مقدار متعین کی تھی وہ چالیس ہزار وسق تھی جس کے نصف یعنی بیس ہزار وسق دینے کی ذمہ داری یہود نے قبول کی تھی، ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے چالیس ہزار وسق کے حساب لگاکر دیکھئے کتنے وسق بنتے ہیں ہمارے حساب سے تو چوبیس لاکھ صاع بنتے ہیں جس کا نصف یقیناً مسلمانوں کو ملا ہوگا حسب معاہدہ، اسی لئے کہتے ہیں کہ فتوحات خیبر کے بعد تو مسلمان مالدار ہوگئے تھے۔

# کتاب الاجارۃ

امام بخاری نے کتاب البیوع کے آخر میں کتاب السلم کا باب قائم کیا ہے اس کے بعد کتاب الشفعۃ مستقلاً ہے

---

[1] وبعبارۃ اخری اس کو اس طرح سمجھئے کہ یہ خرص مساقیین کے حصوں کی تقسیم کیلئے نہیں تھا، یعنی اصل معاملہ سے اسکا تعلق نہ تھا بلکہ زکاۃ یعنی عشر جو درختوں کی کل پیداوار میں واجب ہوتا ہے اس کو محفوظ و معین کرنے کیلئے تھا، پھلوں کے پکنے اور تیار ہونے سے پہلے، اور یہود کے اسمیں تصرف کرنے سے پہلے تاکہ مقدار عشر میں کوئی کمی نہ آئے، مثلاً خرص کے بعد خارص نے کہا کہ اس باغ میں سو وسق تمر ہیں لہذا اس مقدار میں سے عشر یعنی دس وسق یہ زکاۃ کے نام سے وصول کیا جائیگا اسکے بعد بوقت صرام نخل مساقیین کے حصے حسب ضابطہ کیلاً ہی تقسیم کئے جائیں گے، اس وقت خارص کے خرص کو پیش نظر نہیں رکھا جائیگا، وھذا معنی قول عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا لکی تحصی الزکاۃ قبل ان توکل الثمار وتفرق، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے بعد کتاب الاجارۃ، اور انہوں نے کتاب الاجارہ کے تحت — تمام ابواب اجارہ ہی سے متعلق ذکر کئے ہیں، اور امام ابوداؤد نے کتاب البیوع ہی کے درمیان کتاب الاجارہ کا عنوان قائم کرکے اور اس کے بعد پھر چند ابواب اجارہ سے متعلق ذکر کرکے بقیہ ابواب البیوع جن میں بیع السلم اور شفعہ بھی داخل ہے ان کو ذکر کیا۔

جاننا چاہیئے کہ تملیک کی دو قسمیں ہیں تملیک الاعیان وتملیک المنافع، اور پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں بعوض وبلاعوض، اس طرح یہ چار صورتیں ہوجاتی ہیں، تملیک العین بالعوض بیع ہے اور تملیک العین بلاعوض یہ ہبہ ہے، اور تملیک المنافع اگر بالعوض ہے تو وہ اجارہ ہے، اور اگر — بلاعوض ہے تو وہ عاریۃ اور اعارہ ہے۔

## باب فی کسب المعلم

**استئجار علی الطاعات میں اختلاف ائمہ** علوم دینیہ کی تعلیم کے ذریعہ کسب اور کمائی یہ شافعیہ ومالکیہ کے نزدیک جائز ہے، حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک ناجائز ہے حدیث الباب سے جس کا مضمون آگے آرہا ہے حنفیہ وحنابلہ کے مسلک یعنی عدم جواز کی تائید ہوتی ہے، مصنف بھی علی القول الاشہر — حنبلی ہیں، استئجار علی الطاعت کا مسئلہ ابواب الاذان "واتخذ مؤذنا لایاخذ علی اذانہ اجرا" الحدیث کے تحت الدرالمنضود جلد اول میں گذر چکا ہے، اور ایسے ہی کتاب النکاح "زوجتک بما معک من القرآن" کے تحت بھی۔

عن عبادۃ بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال علّمتُ ناساً من اھل الصُّفۃ القرآن والکتاب فاھدی الیّ رجل منھم قوساً الخ۔

حضرت عبادہ فرماتے ہیں کہ میں نے چند اہل صفہ کو قرآن سکھلایا اور کتابت یعنی لکھنا، تو ان میں سے ایک شخص مجھ کو ایک کمان ہدیہ کرنے لگا تو میں نے اپنے دل میں کہا کہ یہ کوئی ایسا مال تو ہے نہیں یعنی جس کو اجرت کہا جاسکے دوسرے یہ کہ میں اس کو جہاد ہی میں استعمال کروں گا (کسی اپنی ذاتی ضرورت میں نہیں) لیکن پھر بھی میں نے یہ ارادہ کیا کہ بغیر حضور سے دریافت کئے نہیں لوں گا چنانچہ میں آپ کی خدمت میں گیا اور اس کمان کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا ان کنت تحب ان تطوّق طوقاً من نار فاقبلھا کہ اگر تو اس کی وجہ سے آگ کا طوق اپنے گلے میں ڈالنا پسند کرتا ہو تو یہ ہدیہ قبول کرلے۔

اس حدیث کے ذیل میں امام خطابی نے اخذ الاجرۃ علی تعلیم القرآن میں علماء کے تین مذہب لکھے ہیں ایک مطلقاً عدم جواز، وقال الیہ ذہب الزہری وابوحنیفۃ واسحاق بن راہویہ، دوسرا مذہب یہ کہ اگر بغیر شرط کے کوئی معاوضہ دے تو اس کے قبول میں کچھ حرج نہیں وھو قول الحسن البصری وابن سیرین والشعبی، اور تیسرا مذہب مطلقاً جواز وھو مذہب عطاء ومالک والشافعی، اور شافعیہ کی دلیل "زوجتکھا بما معک من القرآن" بیان کی۔

**توجیہ الحدیث عن الشافعیۃ** اور حدیث الباب کا جواب شافعیہ کی طرف سے انہوں نے یہ دیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عبادہ نے تعلیم کی ابتدار کے وقت تبرع اور احتساب کی نیت کی تھی اس لئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس نیت احتساب کے بعد اجرت لینے سے منع کیا ابطال اجر سے بچنے کے لئے. اور اس کی مثال ایسی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا گم شدہ مال تلاش کر کے دے یا اگر کسی کا مال جو دریا میں غرق ہو گیا تھا اس کو حسبۃً وتبرعاً دریا سے نکال کر دے تو اس نیت کے بعد اس کا اجرت لینا جائز نہیں، لیکن اگر وہ عمل سے پہلے اس کام پر اجرت مقرر کرے تب لینا جائز ہے۔ الی آخر ما ذکر۔ اور حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ ہے کہ اس حدیث میں اس قدر شدید وعید کا منشار شاید یہ ہو کہ یہاں معلم اور متعلم نے آپس میں اجرت کی شرط لگائی ہو یا یہ کہ اجرت لینا منوی ہو، اسی لئے آپ نے اپنے صحابہ کے لئے اس کو پسند نہیں فرمایا اگرچہ مجرد نیت حرام نہ تھی۔ الی آخر ما بسط۔ (من البذل مختصرًا) والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی کسب الاطباء

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رھطا من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انطلقوا فی سفرۃ سافروھا الخ۔

**مضمون حدیث جھاڑ پھونک کا ایک قصہ** یہ ہے کہ ابو سعید خدری فرماتے ہیں کہ صحابۂ کرام کی ایک جماعت کسی سفر میں جارہی تھی راستہ میں کسی جگہ عربوں میں وہ جماعت اتری اور وہاں کے دستور کے موافق ان سے ضیافت طلب کی، وہ ضیافت کے لئے تیار نہ ہوئے، اتفاق سے اس قبیلہ کے سردار کو کسی زہریلے جانور نے ڈس لیا جس کا انہوں نے ہر طرح علاج کر کے دیکھا لیکن کچھ فائدہ نہ ہوا، ان کا آپس میں مشورہ ہوا کہ یہ جو مسافروں کا قافلہ آیا ہوا ہے ان کے پاس جانا چاہیئے شاید ان کے پاس اس کا علاج ہو چنانچہ وہ ان صحابہ کے پاس آئے اور جھاڑ پھونک کی درخواست کی، ان میں سے ایک صحابی نے فرمایا کہ میرے پاس اس کا رقیہ ہے لیکن ہم بغیر اجرت کے علاج نہیں کریں گے جیسا کہ تم نے ہماری ضیافت نہیں کی، فجعلوا لہ قطیعا من الشاء یعنی انہوں نے بکریوں کا ایک ریوڑ دینا طے کر دیا، اس سے مراد تیس بکریاں ہیں جیسا کہ اُس روایت میں ہے جس کو مصنف نے کتاب الطب میں "باب کیف الرقی" میں ذکر کیا ہے فقد اعاد المصنف ہذا الحدیث ھناک اور کہا گیا ہے کہ یہ جماعت بھی تیس نفر کی تھی، یہ صحابی اس شخص پر سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کرتے رہے اور لعاب گراتے رہے یہاں تک کہ وہ سیّد لدیغ بالکل تندرست ہو گیا، جیسے جانور کو رسی سے کھول دیا جاتا ہے اور ان لوگوں نے ان حضرات کو حسب وعدہ ان کا وہ جعل یعنی عوض دیدیا، وہ ساتھی آپس میں کہنے لگے کہ ان بکریوں

کو تقسیم کر لیا جائے، لیکن اصل راقی نے یہ کہا کہ جب تک حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس ہم نہ پہنچ جائیں اور آپ سے معلوم نہ کرلیں اس وقت تک نہیں، پھر حضور کی خدمت میں پہنچے اور آپ سے اس واقعہ کا ذکر کیا تو آپ نے اظہار مسرت فرمایا اور پوچھا کہ تمہیں کیسے خبر ہوئی کہ سورۂ فاتحہ رقیہ ہے اور ان صحابہ کی مزید تسلی کے لئے فرمایا کہ اپنے ساتھ اس میں میرا بھی حصہ لگانا۔

**دوسرا قصہ** اس کے بعد مصنف نے اسی قسم کی ایک دوسری حدیث جس کے راوی عمّ خارجہ ہیں ذکر فرمائی جس کا مضمون یہ ہے کہ وہ کسی سفر میں جا رہے تھے راستہ میں کسی بستی میں لوگوں نے ان کو روک کر پوچھا کہ تم ایسے بزرگ شخص کے پاس سے آرہے ہو یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس سے، ہمارا ایک مریض ہے معتوہ یعنی مجنون جو زنجیروں میں بندھا ہوا ہے اس پر دم کر دیجئے انہوں نے تین دن تک صبح شام سورۂ فاتحہ پڑھ کر اس پر دم کیا، ہر مرتبہ پھونکتے وقت اس پر لعاب بھی گراتے تھے چنانچہ وہ بالکل ٹھیک ہو گیا فاعطوہ شیئا یعنی ان لوگوں نے ان صحابی کو ہدیۃً کچھ پیش کیا۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سو بکریاں تھیں جیسا کہ خود ابوداؤد ہی میں یہ حدیث کتاب الاطعمہ کے اخیر میں آرہی ہے وہاں پر اس عدد کی تصریح ہے، وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے اور آپ سے اس کا ذکر کیا آپ نے ان کو قبول کرنے کی اجازت دیدی۔ اور فرمایا کُلْ فَلَعَمْرِي لَمَن اکل برقیۃ باطل (اس کی جزا محذوف ہے فعلیہ وبالہ) یعنی آپ نے فرمایا کہ تو اس کو کھا سکتا ہے اور قسم ہے میری جان کی جو شخص باطل رقیہ کے ذریعہ سے کھائے اس پر وبال ہے اُس کا، تو تو یہ برحق رقیہ کے ذریعہ سے کھا رہا ہے اس میں کیا حرج ہے۔

**استنباط المصنف بحدیث الباب** مصنف نے تعلیم قرآن پر اجرت کے عدم جواز کو۔ جیسا کہ حنابلہ کا مسلک ہے حضرت عبادہ کی حدیث سے ثابت کیا ان کنت تحب ان تطوق طوقا من نار فاقبلہا، اور اُس پر ترجمہ قائم کیا کسب المعلم، اور ابوسعید خدری، اسی طرح عم خارجہ کی حدیث جن سے جوازِ جُعل ثابت ہوتا ہے اس پر ترجمہ قائم کیا باب فی کسب الاطباء، انہوں نے اس دوسرے واقعہ کو علاج ومعالجہ پر محمول کرتے ہوئے اس کے ذریعہ سے اجرتِ طبیب کے جواز کو ثابت کیا، جو بالاتفاق جائز ہے، امام ابوداؤد نے یہاں پر بڑی فقاہت کا ثبوت دیا، احادیث پر کتب احادیث میں جو عنوان وتراجم قائم کئے جاتے ہیں وہ بڑی اہمیت کے حامل ہوتے ہیں، چنانچہ مشہور ہے، "فقہ المحدث فی تراجمہ" جیسا کہ ایک یہ جملہ بھی مشہور ہے، "فقہ البخاری فی تراجمہ" امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حدیث ابوسعید خدری پر ترجمہ قائم فرمایا ہے "باب ما جاء فی اخذ الاجر علی التعویذ" انہوں نے بھی اس حدیث کو مصنف کی طرح رقیہ اور علاج معالجہ پر ہی محمول کیا ہے لیکن وہ حدیث کے تحت لکھتے ہیں ورخص الشافعی للمعلم ان یاخذ علی تعلیم القرآن اجراً ویری لہ ان یشترط علی ذلک

واحتج بهذا الحديث، اور امام ابوداؤد نے حدیث عبادہ اور حدیث ابوسعید خدری جن کے مضمون میں بظاہر تعارض ہے دونوں پر یکے بعد دیگرے الگ الگ ترجمہ قائم کرکے صحیح صورت حال کو واضح فرمادیا ہے کہ حدیث عبادہ کا تعلق تعلیم قرآن سے ہے اور حدیث ابی سعید خدری کا محل علاج ومعالجہ اور کسب طبیب ہے، فللہ در المصنف۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی کسب الحجام

**ایضاح المسئلۃ** یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک پیشہ حجامت یعنی یہ حرفہ، دوسری اس کی آمدنی، جمہور کے نزدیک دونوں جائز ہیں اور امام احمد اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ آزاد آدمی کے حق میں احتراف بالحجامۃ مکروہ ہے یعنی یہ پیشہ اختیار کرنا اور اس کی آمدنی کو اپنے اوپر خرچ کرنا ان کے نزدیک حرام ہے، وہ کہتے ہیں کہ حر اگر یہ پیشہ اختیار کرے تو اس کی آمدنی کو رقیق اور دواب پر خرچ کرے، اور غلام کے حق میں ان کے نزدیک نہ پیشہ اختیار کرنے میں کچھ حرج ہے اور نہ آمدنی میں، قالہ الحافظ۔

عن رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال کسب الحجام خبیث۔

**شرح الحدیث** خبیث کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے حرام ونجس، دوسرے خلاف الطیب یعنی گری ہوئی اور گھٹیا چیز جمہور کے نزدیک یہاں یہی مراد ہے کذا قال القاری، لیکن امام احمد کے نزدیک اگر حجام حر ہو تو پھر اس صورت میں خبیث کے دوسرے معنی ہوں گے یعنی حرام۔

آگے مصنف نے اس کے بعد دو حدیثیں اور ذکر کی ہیں ان میں بھی غور کیجئے

عن ابن شہاب عن ابن محیصۃ عن ابیہ انہ استأذن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی اجارۃ الحجام۔

یعنی حضرت محیصہ نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اجرۃ حجام کے بارے میں اجازت چاہی تو آپ نے ان کو اس سے منع کردیا وہ آپ سے اس کے بارے میں سوال کرتے ہی رہے یہاں تک کہ آپ نے اخیر میں ان سے یہی فرمایا اعلفہ ناضحك ورقیقك کہ اس آمدنی کو جانوروں کو اور غلاموں کو کھلا سکتے ہو۔

اس حدیث سے حنابلہ کی تائید ہوتی ہے۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال احتجم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم واعطی الحجام اجرہ ولو علمہ خبیثا لم یعطہ۔

ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے پچھنے لگوائے اور حجام کو اجرت

بھی عطا کی۔ آگے ابن عباس اپنا استنباط بیان کرتے ہیں کہ اگر آپ اجرت حجام کو حرام سمجھتے تو کیوں عطا کرتے، اس حدیث سے جمہور کی تائید ہوتی ہے، لیکن اس استدلال پر یہ نقد ہو سکتا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس حجام سے مراد ابوطیبہ ہے جیساکہ اس کے بعد کی روایت میں ہے اور وہ حر نہیں تھے بلکہ مملوک تھے، لیکن جمہور یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ابوطیبہ مملوک تھے تو اس سے یہ استدلال کہاں درست ہے کہ غیر مملوک کو اجرت دینا جائز نہیں یا اس کے حق میں حرام ہے یہ تو اتفاقی امر ہے کہ جن سے آپ نے پچھنے لگوائے وہ مملوک تھے حر نہ تھے واللہ تعالیٰ اعلم۔

عن انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال حجم ابوطیبۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فامرلہ بصاع من تمر وامر اھلہ ان یخففوا عنہ من خراجہ۔

یعنی حضرت ابوطیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو سینگی لگائی تو آپ نے اس کی اجرت میں ان کو ایک صاع تمر دینے کا حکم فرمایا اور ان کے مالکان کو حکم فرمایا کہ اس کی کمائی میں سے جو معینہ مقدار لیتے ہیں اس میں تخفیف کردیں، ابوطیبہ کا نام بعض نے نافع لکھا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کا نام معلوم نہیں، یہ مولی الانصار تھے یعنی ان کے غلام، چونکہ یہ سینگی لگانا جانتے تھے اس لئے ان کے آقا ان سے یہی کمائی کراتے تھے، اور یومیہ ایک مقدار معین مال کی ان سے لیتے تھے، اس کے بعد باقی ان کا تھا، تو آپ نے ان کے موالی سے یہی بات فرمائی کہ تم نے جو مقدار ان سے لینے کی مقرر کر رکھی ہے اس میں کچھ کمی کردو۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی، قالہ المنذری۔

## باب فی کسب الاماء

نھی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن کسب الاماء۔

زمانہ جاہلیت میں لوگ اپنی باندیوں سے حرام کمائی کرایا کرتے تھے اور اس کو جائز سمجھتے تھے اور ان کے نزدیک یہ کوئی عار کی بات نہیں تھی، یہی نہیں بلکہ زنا کے ذریعہ نسب بھی ثابت مانتے تھے جیساکہ کتاب الطلاق میں "باب فی ادعاء ولد الزنا" میں یہ حدیث گذر چکی ہے لامساعاۃ فی الاسلام، اسلام نے آکر زنا اور دواعی زنا اور زنا کی کمائی ان سب چیزوں کو حرام قرار دیا، آگے دوسری روایت میں یہ زیادتی ہے نھانا عن کسب الامۃ الا ماعملت بیدھا وقال ھکذا باصابعہ نحو الخبز والغزل والنفش، یعنی باندی کی اس کمائی سے منع کیا ہے جو حرام کاری کے ذریعہ ہو نہ کہ مطلقا، لہذا اگر دوسرے جائز کاموں کے ذریعہ سے کمائی کرے جیسے کسی کی روٹی پکائی یا سوت کاتنا ایسے ہی روئی دھننا، یہ کمائی اس کی جائز ہے، بذل میں لکھا ہے کہ وہ جو شرح وقایہ کے بعض حواشی میں ہے ان اجرۃ الزانیۃ حلال اس سے مراد اجرۃ زنا نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی باندی

جوکہ زانیہ بھی ہے اس کے باوجود اگر وہ کسی اور طریقہ سے کسب کرتی ہے تو اس کا وہ کسب جائز ہے جیسا کہ یہاں حدیث الباب میں ہے اھ۔ حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری قالہ المنذری۔

## باب فی عسب الفحل

**شرح الحدیث** فحل یعنی نر جانور مطلقاً فرسا کان او جملا او تیسا، اور عسب بمعنی ماء الحیوان اور اس کا ضراب یعنی جفتی دونوں معنی لکھے ہیں، اور حدیث الباب میں ہے نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن عسب الفحل، یہاں پر عبارت میں مضاف محذوف ہے یعنی عن کراء عسب الفحل، یعنی نر کی جفتی کی اجرت لینے سے آپ نے منع فرمایا، اور کہا گیا ہے کہ عسب کا اطلاق اجرت ضراب پر بھی ہوتا ہے لہذا اس صورت میں حذف مضاف ماننے کی حاجت نہ ہوگی، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہی ہے کہ نر کو جفتی کے لئے کرایہ پر دینا حرام ہے کیونکہ اس میں غرر ہے اسلئے کہ نر کبھی جفتی کرتا ہے کبھی نہیں کرتا کبھی اس سے علوق یعنی حمل ٹھہرتا ہے کبھی نہیں ٹھہرتا نیز ماء الفحل یعنی اس کی منی مال غیر متقوم ہے، اجرت لینے کی صورت میں گویا اس کی بیع ہے جو فاسد ہے ہاں عاریۃ پر فحل دینا چاہیئے یہ مندوب الیہ ہے چنانچہ حدیث میں آتا ہے "ومن حقها اطراق فحلها" لیکن اسمیں امام مالک کا اختلاف منقول ہے بایں طور کہ مدت ضراب کو معین کر دیا جائے مثلاً ساعت یا نصف ساعت تو اس پر جو اجرت لی جائیگی وہ ثمن ماء کے طور پر نہیں بلکہ آپ نے اپنا جانور دوسرے کے کام کیلئے مدت معینہ کیلئے دیا ہے یہ اس کی اجرت ہے، عند الجمہور اجرت پر دینا تو ممنوع ہے لیکن مستعیر بطور کرامت کے اگر کچھ دے تو اس کا لینا جائز ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری

## باب فی الصائغ

صائغ اور صوّاغ دونوں لغت ہیں اور صیّاغ بھی واؤ کو یا سے بدل دیتے ہیں، صیاغت کے معنی کسی مادہ کو پگھلا کر اس سے کسی خاص ہیئت پر کوئی چیز بنانا، اور اسی سے ہے صائغ الحلی یعنی زرگر، سونے چاندی کے زیورات بنانے والا، مجمع البحار میں ہے: وفیہ واعدت صواغا من بنی قینقاع، وھو صائغ الحلی، من صاغ یصوغ، ومنہ اکذب الناس الصواغون، مصنف کی غرض اس ترجمۃ الباب سے حرفۂ صیاغت کی کراہت کو بیان کرنا ہے جیسا کہ حدیث الباب سے مستفاد ہو رہا ہے۔

عن ابی ماجدۃ قال قطعت من اذن غلام۔ او قطع من اذنی۔

**شرح الحدیث** ابو ماجدہ کہتے ہیں کہ میں نے کسی لڑکے کا کان کاٹ دیا، آگے شک راوی ہے کہ یا انہوں نے

یہ کہا تھا کہ میرا کان کاٹ لیا گیا، پھر یہ ہوا کہ ہمارے پاس حج کے زمانہ میں ابوبکر تشریف لائے ہم ان کے پاس جمع ہو گئے اور گویا ان کے سامنے اس اُذُن کا ذکر آیا فرفعنا الی عمر بن الخطاب یعنی حضرت ابوبکر نے ہمارے اس مقدمہ کو حضرت عمر کی خدمت میں بھیجدیا، تو حضرت عمر نے واقعہ سنکر فرمایا کہ یہ قصہ تو قصاص کی حد تک پہنچ گیا یعنی یہ فعل موجب قصاص ہے، اور فرمایا کہ میرے پاس حجام کو بلا کر لاؤ تاکہ اس قاطع سے قصاص لیا جائے، راوی کہتا ہے کہ جب حجام کو بلایا گیا (تو حضرت عمر کو ایک حدیث یاد آئی جسپر انہوں نے فرمایا کہ) میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ایک موقع پر سنا تھا۔ آپ فرمارہے تھے کہ میں نے اپنی خالہ کو ایک غلام ہبہ کیا تھا اور میں امید کرتا ہوں اس بات کی کہ میری خالہ کے لئے اسمیں خیر وبرکت ہوگی اور میں نے خالہ کو دیتے وقت ان سے یہ کہا تھا کہ اس لڑکے کو حجام یا صائغ یا قصاب کے حوالہ مت کرنا، یعنی ان پیشوں میں سے کوئی سا پیشہ سکھانے کیلئے، اور مجمع البحار سے صواغین کے بارے میں اکذب الناس ہونا گذرچکا، علماء نے لکھا ہے کہ صائغ کی مذمت اس لئے کی گئی ہے کہ وہ زیورات بنانے میں کھوٹ ملاتا ہے، نیز ان کے کلام میں ٹال مٹول اور جھوٹے وعدے بہت پائے جاتے ہیں، اور حجام اور قصاب کی کراہت اس نجاست کی وجہ سے ہے جس سے ان کو سابقہ پڑتا رہتا ہے۔

# باب فی العبد یباع ولہ مال

من باع عبداً ولہ مال فمالہ للبائع الا ان یشترطہ المبتاع ومن باع نخلا مؤبّراً فالثمرۃ للبائع الا ان یشترط المبتاع۔

**شرح الحدیث مع استنباط المسئلۃ** یعنی جو شخص اپنے ایسے غلام کو فروخت کرے جس کے لئے مال ہو تو وہ مال مالک یعنی بائع کا ہوگا مشتری کے لئے نہ ہوگا، الا یہ کہ مشتری شرط لگالے اس مال کی بھی، ائمہ اربعہ کا مذہب یہی ہے، لیکن یہاں سوال یہ ہوتا ہے کہ کیا عبد بھی کسی مال کا مالک ہوسکتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عبد کے اندر مالک بننے کی صلاحیت نہیں لہذا حدیث میں مال کی اضافت عبد کی طرف مجازاً ہے یعنی اس کے پاس جو مال ہے گو اس کا نہیں، اس میں امام مالک کا اختلاف منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر آقا اپنے غلام کو کسی مال کا مالک بنادے تو وہ مالک ہوجاتا ہے اور یہی اہل ظاہر کا قول ہے، اس اختلاف پر شراح نے بطور ثمرۂ اختلاف کے یہ مسئلہ بھی لکھا ہے کہ جمہور کے نزدیک غلام کے لئے تسری[۱] جائز نہیں یعنی وطی بملک الیمین، اور امام مالک کے نزدیک جائز ہے، دوسرا مسئلہ اس حدیث میں

---

[۱] تسری، سُریّۃ سے ماخوذ ہے، سُریہ اس باندی کو کہتے ہیں جس کو آدمی وطی کے لئے رکھے ۱۲

بیع نخل کا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے نخل یعنی کھجور کے درخت کو تابیر کے بعد فروخت کیا ہے تو اس صورت میں پھل درختوں کے تابع نہ ہوگا بلکہ بائع کے لئے ہوگا الا یہ کہ مشتری صراحۃً شرط لگالے تو پھر مشتری ہی کے لئے ہوگا یعنی بیع میں داخل ہو جائے گا، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث میں "مؤبرا" کی قید کا اعتبار کرتے ہوئے یہی کہا ہے کہ یہ حکم نخل مؤبر کا ہے اور اگر نخل غیر مؤبر ہو تو اس صورت میں ثمر بائع کے لئے نہ ہوگا بلکہ درختوں کے تابع ہو کر مشتری کے لئے ہی ہوگا۔ اور حنفیہ کے نزدیک یہ قید اتفاقی ہے احترازی نہیں، ان کے نزدیک قبل التابیر اور بعد التابیر دونوں صورتوں میں ثمر بائع کے لئے ہوگا، اور یہاں ایک تیسرا مذہب بھی ہے وہ یہ کہ ثمر دونوں صورتوں میں مشتری کے لئے ہوگا، اس کی طرف گئے ہیں ابن ابی لیلیٰ، جمہور کا استدلال بطریق مفہوم مخالف ہے اور حنفیہ چونکہ مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کرتے اسلئے انہوں نے اس کو اختیار نہیں کیا۔ وہ یہ کہتے ہیں ثمر مستقل چیز ہے اور درخت مستقل۔

عن نافع عن ابن عمر عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بقصۃ العبد، وعن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بقصۃ النخل۔

مصنف رواۃ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، اس حدیث کا پہلا طریق سالم عن ابن عمر ہے اور یہ دوسرا طریق نافع عن ابن عمر ہے، سالم سے روایت کرنے والے زہری ہیں، اور نافع سے روایت کرنے والے مالک، تو یہاں پر سالم اور نافع کا اختلاف ہو رہا ہے وہ یہ کہ سالم نے حدیث کے دونوں جزء بیع نخل اور بیع عبد ان دونوں کو اپنے باپ ابن عمر سے روایت کیا، اور نافع نے بیع النخل کو تو ابن عمر سے روایت کیا، اور بیع العبد کو عن ابن عمر عن عمر روایت کیا، یعنی ایک جزء کا راوی عمر کو قرار دیا اور ایک جزء کا راوی ابن عمر کو۔ بخلاف سالم کے کہ انہوں نے دونوں جزء کو ابن عمر ہی سے روایت کیا۔

بعض نسخوں میں ایک عبارت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک چار حدیثیں ایسی ہیں کہ جن میں زہری اور نافع کا اختلاف ہے ان چار میں کی ایک یہ بھی ہے، یاد پڑتا ہے کہ رفع یدین کی بحث میں ابن عمر کی حدیث کے ذیل میں یہ گذرا ہے کہ سالم و نافع کا چار حدیثوں کے اندر رفع اور وقف میں اختلاف ہے منجملہ ان کے ایک رفع یدین والی حدیث بھی ہے جس کو سالم نے مرفوعاً اور نافع نے موقوفاً روایت کیا ہے۔

وحدیث سالم اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجۃ، قالہ المنذری۔

## باب فی التلقی

**مسئلۃ الباب کی تشریح مع اختلاف ائمہ** تلقی سے مراد تلقی الجلب ہے جیسا کہ باب کی حدیث ثانی میں ہے نہی عن تلقی الجلب، جَلَب مصدر بمعنی مجلوب یعنی وہ سامان جس کو دیہاتی

دیہات سے شہر میں فروخت اور تجارت کے لئے لارہے ہوں اور تلقی بمعنی استقبال، لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ جو مال دیہاتی دیہات سے شہر میں منڈی میں فروخت کرنے کے لئے لارہے ہوں، اگر کوئی شہری اس آنے والے قافلہ کا استقبال اس کے شہر میں پہنچنے سے پہلے کرے اور اس سامان کو وہیں راستہ ہی میں خرید لے منڈی تک اسکو پہنچنے نہ دے تو آپ نے اس سے منع فرمایا ہے، جمہور کے نزدیک تلقی رکبان مطلقاً ممنوع ہے اس میں اختلاف ہے کہ حرام ہے یا مکروہ، اور ابن المنذر نے حنفیہ کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے مگر اس پر حافظ نے تعقب کرتے ہوئے کہا کہ کتب حنفیہ میں تو یہ ہے کہ تلقی دو صورتوں میں مکروہ ہے، ایک یہ کہ اہل بلد کو اس سے ضرر لاحق ہوتا ہو، یا یہ کہ اس شہری کی طرف سے تلبیس سعر پایا جائے، یعنی وہ غلط بیانی سے کام لے اور اس قافلہ سے بازار کا صحیح بھاؤ نہ بتائے بلکہ اس سے کم کرکے بتائے اھ حافظ نے صحیح کہا کہ حنفیہ کے نزدیک نہ تو تلقی مطلقاً مباح ہے اور نہ مطلقاً مکروہ ہے کما عند الجمہور بلکہ ان ہی دو صورتوں میں کراہت ہے ورنہ نہیں کما فی البذل عن الہدایۃ وابن الہمام۔

فان تلقاہ متلق مشتر فاشتراہ فصاحب السلعۃ بالخیار اذا وردت السوق۔ یعنی اگر کوئی شخص اس آنے والے قافلہ سے کوئی شئی خرید لے تو شہر میں پہنچنے کے بعد صاحب سلعہ یعنی بائع کو رجوع عن البیع کا اختیار ہوتا ہے، اس خیار رجوع کے اکثر علما قائل نہیں الا الشافعی فانہ اثبت الخیار للبائع قولاً بظاہر الحدیث قالہ الخطابی باب کی پہلی حدیث میں لا یبیع بعضکم علی بیع بعض مذکور ہے اس کے بارے میں سفیان کا کلام مصنف نقل کر رہے ہیں قال ابوداؤد! قال سفیان الخ یعنی بیع علی بیع اخیہ جس کی حدیث میں ممانعت ہے سفیان اسکی تفسیر کر رہے ہیں۔

**بیع علی بیع اخیہ کی شرح** کہ دو شخص جو آپس میں خرید و فروخت کی بات کر رہے تھے تو درمیان ہی میں تیسرا شخص یہ کہے مشتری سے کہ میں اس ثمن میں یہ چیز اس سے بڑھیا تجھے دے سکتا ہوں لیکن یہ کراہت اس وقت میں ہے جب اصل بائع و مشتری کا بھاؤ کرنے کے بعد کسی مقدار ثمن پر استقرار ہو گیا ہو، اور جب تک استقرار نہ ہو بلکہ کمی زیادتی کی بات چل رہی ہو تو پھر اس کی گنجائش ہے۔ بیع علی بیع اخیہ جو حدیث میں آتا ہے اس کی شرح بالتفصیل کتاب النکاح میں لا یخطب علی خطبۃ اخیہ الحدیث کے ذیل میں گذر چکی ہے فارجع الیہ لو شئت۔ حدیث ابن عمر اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ مختصراً ومطولاً، وحدیث ابی ہریرۃ اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی النہی عن النَّجَش

**مسئلۃ الباب کی تشریح عند الفقہاء** نجش[1] کا مطلب یہ ہوتا ہے کسی چیز کے خریدار کے سامنے کسی شخص کا اس

[1] النجش بفتحتین، وروی النجش بالسکون، اصلہ من نجش الصید وہو اثارتہ (مغرب ملخصاً من ہامش محمد عوامہ، وفی البذل قال النووی النجش بسکون الجیم ان یزید فی الثمن لا لرغبۃ بل لیخدع غیرہ۔

شئی کی زائد قیمت لگا دینا جبکہ خریدنے کا ارادہ بھی نہیں ہے تاکہ وہ خریدار اس چیز کے ثمن میں اضافہ کردے، اس حدیث میں اس کی ممانعت ہے۔ لا تناجشوا۔ کیونکہ یہ دھوکہ ہے لیکن بدائع میں یہ لکھا ہے کہ نجش کی کراہت اس صورت میں ہے جبکہ مشتری اس سامان کو مثل ثمن پر خرید رہا ہو یعنی پوری قیمت لگا کر، اور اگر وہ اس چیز کو خریدنا چاہ رہا ہو ثمن مثل سے کم پر پھر اس صورت میں کوئی شخص نجش کرے تاکہ وہ خریدار اس چیز کو ثمن مثل پر خرید لے یعنی بازار میں جو اس شئی کی قیمت ہو تو پھر یہ نجش مکروہ نہیں اگرچہ ناجش کا ارادہ خریدنے کا نہ ہو اھ (بذل) اور امام نووی فرماتے ہیں کہ نجش بالاجماع حرام ہے اور بیع صحیح ہے اور منعقد ہوجاتی ہے اور گناہ ناجش کے ساتھ خاص ہے اگر یہ نجش بغیر علم بائع کے ہو، اور اگر دونوں کی موافقت اور سازش سے ہو تو پھر دونوں گنہ گار ہوں گے، اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے نجش کی صورت میں بیع باطل ہے انہوں نے نہی کو مقتضیٔ فساد قرار دیا ہے (عون)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ مختصراً، قالہ المنذری۔

## باب فی النهی ان یبیع حاضر لبادٍ

حاضر یعنی حضری، شہری، باد بمعنی بَدَوِی ودیہاتی۔

نهی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان یبیع حاضر لباد۔

**مسئلۃ الباب کی تشریح** آگے روایت میں ہے کہ شاگرد نے استاد سے پوچھا کہ اس حدیث کا کیا مطلب تو انہوں نے فرمایا مطلب یہ ہے کہ شہری کو دیہاتی کے لئے دلال نہیں بننا چاہیئے دیہاتی دیہات سے جو مال شہر میں فروخت کرنے کے لئے لاتے ہیں تو چونکہ شہر میں ان کے قیام کی کوئی جگہ باقاعدہ نہیں ہوتی تو وہ اس شئی کو بسعر الیوم فروخت کرکے چلے جاتے ہیں، یعنی اس چیز کا اس روز منڈی میں جو بھی بھاؤ ہوتا ہے اس سے، اور چونکہ منڈی میں اشیاء کا بھاؤ گھٹتا بڑھتا رہتا ہے اسلئے کوئی شہری اپنے واقف دیہاتی سے یہ کہے کہ تو اپنا یہ سامان میرے پاس رکھدے جس روز منڈی کا بھاؤ مناسب ہوگا اس وقت میں اس کو تیری طرف سے فروخت کردوں گا تو اس میں اگرچہ اس دیہاتی کا تو فائدہ ہے لیکن عام لوگوں کا نقصان ہے اسلئے شریعت نے انفرادی فائدہ پر اجتماعی فائدہ کو ترجیح دیتے ہوئے ایسا کرنے سے منع کیا ہے چنانچہ باب کی آخری حدیث میں آرہا ہے "لا یبیع حاضر لباد وذروا الناس یرزق اللہ بعضھم من بعض"۔ یعنی ان دیہاتیوں کو چھوڑدو اور جس طرح وہ معاملہ از خود کریں شہر والوں سے سستا یا مہنگا جیسے بھی ہو کرنے دو، اللہ تعالیٰ ایک کو دوسرے سے فائدہ پہنچاتا ہے

**اس مسئلہ میں مذاہب ائمہ** اب یہ کہ یہ ممانعت کس صورت میں ہے جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کراہت مطلقاً ہے بشرطیکہ وہ چیز لوگوں کی عام حاجت وضرورت کی ہو، اور بشرط العلم بالنہی، اور

حنفیہ کے نزدیک ایک تو شرط یہی ہے کہ وہ چیز ایسی ہو کہ یحتاج الیہ اھل المصر، اور دوسرے یہ کہ زمانہ غلاء اور گرانی کا ہو (عندنا مختص بزمن الغلاء وبما یحتاج الیہ اہل المصر) تیسرا مذہب اس میں امام بخاری وغیرہ کا ہے کہ یہ کراہت اور نہی اس صورت میں ہے جبکہ وہ شہری یہ کام کچھ اجرت لیکر کرے (کمیشن) والّا فلا یکرہ، اسی لئے انہوں نے باب قائم کیا ہے "ھل یبیع حاضر لباد بغیر اجر وھل یعینہ او ینصحہ" اور پھر تعلیقاً یہ حدیث ذکر کی "وقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا استنصح احدکم اخاہ فلینصح لہ، ورخص فیہ عطاء" شراح نے امام بخاری کا مسلک یہی لکھا ہے کہ کراہت اجر کی صورت میں ہے ورنہ پھر اس میں کوئی کراہت نہیں، بلکہ وہ تو باب نصیحت سے ہے، ہاں اجرت لینے کی صورت میں نصیحت نہیں بلکہ خودغرضی ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن سالم المکی ان اعرابیا حدثہ انہ قدم بحلوبۃ لہ علی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فنزل علی طلحۃ بن عبید اللہ الخ۔

یعنی ایک اعرابی نے خود اپنا واقعہ بیان کیا کہ میں اپنی ایک دودھ دینے والی اونٹنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں دیہات سے شہر میں لیکر آیا اور حضرت طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے یہاں اترا (اور ان کے یہاں اترنے سے اس دیہاتی کا منشا یہ تھا کہ فوری طور پر اس اونٹنی کو منڈی میں لیجا کر فروخت کرنے کے بجائے ان کے یہاں ٹھہرا رہے اور یہ اپنی صوابدید سے جب اس کو بیچنا مفید سمجھیں بازار میں جاکر فروخت کرائیں) مگر حضرت طلحہ اس کے لئے تیار نہ ہوئے اور فرمایا کہ دیکھ بھائی! حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بیع الحاضر للبادی سے منع فرمایا ہے لہٰذا تو خود بازار اس کو لیکر جا پھر جسکے ہاتھ بیچنے کی تیری رائے ہو مجھ سے آکر مشورہ کرلے، اس سے زائد میں نہیں کرسکتا۔

وحدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ آخر احادیث الباب اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب من اشتری مصرّاۃ فکرھھا

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال .... ولا تُصَرُّوا الابل والغنم فمن ابتاعھا بعد ذلك فھو بخیر النظرین بعد ان یحلبھا فان رضیھا امسکھا وان سخطھا ردھا وصاعا من تمر اور اس کے بعد والے طریق میں یہ ہے فھو بالخیار ثلاثۃ ایام اور آگے ہے ردھا وصاعا من طعام لا سمراء اور اس کے بعد والی حدیث ابن عمر میں ہے فان ردھا رد معھا مثل او مثلی لبنھا قمحًا

**حدیث المصراۃ کی شرح اور اس پر کلام من حیث الفقہ** اس باب میں ایک مشہور اور اہم اختلافی مسئلہ مذکور ہے مسئلہ بیع المصراۃ، مصراۃ اسم مفعول کا صیغہ ہے تصریہ

جس کے لغوی معنی حبس کے ہیں (روکنا) اور عرف میں کہتے ہیں حبس اللبن فی الضرع کو، جس کی شرح یہ ہے کہ بعض لوگ جب کسی دودھ والے جانور کو فروخت کرنا چاہتے ہیں تو وہ یہ حرکت کرتے ہیں کہ ارادۂ بیع سے ایک دو دن پہلے اس کا دودھ دوہنا بند کر دیتے ہیں تاکہ دودھ اس کے تھنوں میں جمع ہو جائے اور پھر جب بوقت بیع مشتری کے سامنے اس کا دودھ نکال کر دکھاتے ہیں تو وہ مشتری سمجھتا ہے کہ یہ جانور بہت دودھ والا ہے اور اس کو یہی سمجھ کر خرید لیتا ہے پھر جب گھر لا کر اس کو باندھ دیتا ہے تو ایک آدھ روز کے بعد اس کے دودھ میں کمی آتی ہے تو وہ پریشان ہوتا ہے اور اس کو بائع کی دھوکہ دہی کا علم ہو جاتا ہے، ایسے جانور کو عرف میں مصراۃ کہتے ہیں، اب یہ کہ اس قسم کے معاملہ میں کوئی شخص مبتلا ہو جائے تو اس کا حل اور حکم کیا ہے حدیث الباب میں یہ ہے کہ ایسی صورت میں اس کو دونوں اختیار ہیں اس جانور کو اس کی موجودہ حالت میں رکھنا چاہے تو رکھ لے، اور واپس کرنا چاہے تو واپس کر دے، اور ایک روایت میں اس میں تین دن کی بھی قید ہے کہ تین دن کے اندر اندر واپس کر سکتا ہے اس کے بعد نہیں، نیز یہ بھی ہے کہ جب اس مصراۃ کو واپس کرے تو اس کے ساتھ ایک صاع تمر کا بھی واپس کرے۔

**مذاہب ائمہ** اس حدیث پر ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا عمل ہے یہ حضرات تصریہ کو عیب قرار دیتے ہیں اور عیب کی صورت میں چونکہ خیارِ رد ہوتا ہی ہے اس لئے یہاں بھی رد کا خیار مانتے ہیں طرفین یعنی امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ، وفی روایۃ لمالک ایضا۔ تصریہ عیب نہیں ہے کیونکہ اس کا تعلق ذاتِ مبیع سے نہیں ہے بلکہ وصفِ مبیع سے، لہذا تصریہ کی وجہ سے خیارِ رد نہیں حاصل ہوگا، نیز خیار عیب تین دن کے ساتھ مقید نہیں ہوا کرتا مطلقا ہوتا ہے اور یہاں حدیث میں تین دن کے ساتھ مقید ہے کہ تین دن کے اندر رد کر سکتا ہے بعد میں نہیں، بہرحال حنفیہ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا۔

**حدیث المصراۃ مخالفِ اصول ہے ثمانیۃ اوجہ** علامہ عینی فرماتے ہیں واقوی الوجوہ فی ترک العمل بہا مخالفتہا للاصول من ثمانیۃ اوجہ، یعنی حنفیہ کے اس حدیث پر عمل نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث اصول اور قواعد کلیہ کے خلاف ہے آٹھ حیثیت سے، پھر انہوں نے ان وجوہ ثمانیہ کو بالتفصیل بیان کیا، علامہ عینی کا یہ پورا کلام بذل المجہود میں مذکور ہے، من جملہ ان وجوہ کے یہ ہے کہ اس حدیث میں صاع من تمر دینے کا جو حکم ہے تو ظاہر یہ ہے کہ یہ اس دودھ کا عوض ہے جو مشتری نے اپنے یہاں لا کر نکالا ہے، یعنی اس کا ضمان ہے، لیکن ضمان میں تو مماثلت ضروری ہے لقولہ تعالیٰ "وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم بہ" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان کے لئے ضروری ہے کہ وہ بالمثل ہو، اور مثل کی دو قسمیں ہیں، مثل صوری جو ذوات الامثال ہی میں ہو سکتا ہے (اور لبن بھی ذوات الامثال ہی میں سے ہے) دوسرا مثل مثل معنوی ہے یعنی قیمت جو ذوات القیم میں ہوتا ہے جیسے حیوانات وغیرہ، اور صاع تمر تو نہ مثلِ صوری ہے نہ مثلِ معنوی، نیز یہاں پر

ردصاع جو بطور ضمان کے ہے وہ ہونا ہی نہیں چاہیئے اسلئے کہ قاعدہ منصوصہ یہ ہے الغُرم بالغُنم، الخَراج بالضمان، یعنی نفع اسی کا ہوتا ہے جس پر ضمان واجب ہو، اور یہاں یہ حیوان یعنی مصراۃ ضمان مشتری میں تھا کہ اس دوران اگر وہ جانور ہلاک ہو جائے تو ظاہر ہے کہ اس کا ضامن مشتری ہوگا لہذا اس صورت میں اس جانور کا جو نفع وثمرہ ہے یعنی دودھ وہ بھی مشتری کیلئے ہونا چاہیئے پھر ضمان اس پر کیوں واجب ہو، اس حدیث میں ہے ردھا وصاعا من تمر ظاہر حدیث کا تقاضہ یہ ہے کہ صاع تمر ہر مصراۃ کے مقابلہ میں ہے خواہ وہ ایک ہو یا ایک سے زائد، لیکن اکثر وہ حضرات جو حدیث مصراۃ پر عمل کے قائل ہیں ان کا مسلک یہ ہے کہ ہر ایک بکری یا جو بھی جانور ہو مصراۃ اس کے بدلہ میں ایک ایک صاع ہوگا، مصراۃ کے عدد کے مطابق، لیکن بعض شافعیہ جیسے ابوالحسن ماوردی ان کے نزدیک یہ حکم مطلق مصراۃ کا ہے ایک ہو یا اس سے زائد، من شاۃ وکذا من الف شاۃ، اس حدیث میں ہے "صاعا من طعام لاسمراء" جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ صاع گیہوں کا نہ ہونا چاہیئے اس کے علاوہ کسی اور کھانے کی چیز کا ہو، علامہ شوکانی لکھتے ہیں - وینبغی ان یحمل الطعام علی التمر المذکور فی اکثر الروایات، پھر آگے وہ لکھتے ہیں چونکہ لفظ طعام کے متبادر معنی گیہوں کے تھے اس لئے راوی نے اس کی نفی کردی بقولہ "لاسمراء" لیکن اس کے بعد والی روایت میں جو آرہا ہے رد معہا مثل او مثلی لبنہا قمحًا، ان دونوں میں تعارض ظاہر ہے کہ پہلی حدیث میں گیہوں کی نفی تھی اور اس میں اثبات، قلت اجاب الحافظ بان اسناد ھذا الحدیث ضعیف، قال وقال ابن قدامۃ انہ متروک الظاہر بالاتفاق، قال المنذری، واخرجہ ابن ماجہ، وقال الخطابی ولیس اسنادہ بذاک اھ من العون، معلوم ہوا کہ یہ دوسری روایت ابوداؤد کے علاوہ صرف ابن ماجہ کی ہے، اور وہ روایت جس میں "لاسمراء" وارد ہوا ہے وہ صحیح مسلم کی روایت ہے۔

اہل اصول نے لکھا ہے کہ یہ حدیث المصراۃ خبر واحد ہے اور خبر واحد پر عمل کی شرط یہ ہے کہ وہ خلاف اصول نہ ہو، اور حدیث المصراۃ خلاف اصول ہے گو سندًا ثابت اور صحیح ہے، اسلئے کہ یہ حدیث صحیحین بلکہ صحاح ستہ کی روایت ہے اور حضرت اقدس گنگوہی کے افادات درسیہ میں جس کو ہمارے حضرت شیخ کے والد بزرگوار مولانا محمد یحیٰی کاندھلوی نوراللہ مرقدہ نے قلم بند کیا ہے، اور جسکو حضرت سہارنپوری نے یہاں بذل المجہود میں نقل فرمایا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ روایات حنفیہ کے نزدیک اپنے موارد کے ساتھ خاص ہیں، قواعد کلیہ اور دوسرے نصوص کے خلاف ہونے کی وجہ سے، اور کلمہ "مَن" جوان روایات میں ہے اس کے لئے عموم جنسی یا نوعی لازم نہیں، بسا اوقات یہ لفظ قضیۂ شخصیہ میں مستعمل ہوتا ہے اس لئے کہ اپنے مقام پر یہ بات ثابت ہے کہ اسم موصول بسا اوقات عہد کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ عموم کے لئے استعمال ہوتا ہے، اور امام شافعی اگرچہ اس بات کے مقر ہیں کہ یہ روایات مخالف کلیات ہیں لیکن ان کی رائے یہ ہے کہ یہ روایات عام ہیں اپنے مورد کے ساتھ مختص نہیں اھ ملخصًا

# باب فی النھی عن الحکرۃ

حُکرۃ اور حُکرۃ اور احتکار ان سب کے معنی لغوی جمع اور امساک کے ہیں، کسی چیز کو روک کر رکھنا۔

## احتکار کی حقیقت وتعریف

احتکار جس کی حدیث کے اندر ممانعت ہے اس کی تعریف امام نووی نے یہ لکھی ہے کہ غلہ کو غلاء اور گرانی کے زمانہ میں تجارت کی نیت سے خرید کر رکھ لینا اور فی الحال اس کی بیع نہ کرنا مزید گرانی کے انتظار میں تاکہ پیسے زیادہ حاصل ہوں، اور ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ اس غلہ کو اپنے ہی شہر سے خرید کر روک لے، اور اگر کسی اور جگہ سے خرید کر لایا ہے، یا سستے کے زمانہ میں خرید کر رکھ لیا ہو اور پھر اس کو روک لے گرانی کے زمانہ میں فروخت کرنے کے لئے، اس میں کچھ حرج نہیں ہے یہ احتکار ممنوع نہیں ہے، اور بدائع میں لکھا ہے کہ احتکار یہ ہے کہ اپنے شہر سے غلہ خرید کر رکھ لینا اور اس کو فروخت نہ کرنا جبکہ اہل شہر کو ایسا کرنے سے نقصان پہنچ رہا ہو اور اگر بڑا شہر ہو جہاں ایسا کرنے سے لوگوں کو نقصان نہ پہنچتا ہو تو یہ احتکار ممنوع نہیں ہے، ایسے ہی اگر کسی دور دراز علاقہ سے غلہ خرید کر اپنے شہر میں لاکر اس کو روک لے تب بھی احتکار نہ ہوگا، ہاں اگر شہر کے قریب کسی بستی سے لاکر جس کا غلہ اس شہر میں آتا ہو روک کر رکھے اور شہر بھی صغیر ہو تب محتکر ہوگا۔ یہ تو احتکار ممنوع کی تعریف ہوئی۔

## احتکار کن کن چیزوں میں منع ہے

دوسرا مسئلہ یہاں پر یہ ہے کہ احتکار کن کن چیزوں میں ممنوع ہے یہ مسئلہ مشہور اختلافی ہے، امام شافعی واحمد کے نزدیک مافیہ عیش الناس واقوات البشر یعنی جس چیز پر آدمی کی زندگی کا مدار ہو جس کو عام طور سے لوگ کھا کر زندگی بسر کرتے ہوں، اور طرفین (امام ابوحنیفہ ومحمد) کے نزدیک مافیہ عیش الناس وعیش البہائم، یعنی انسانوں اور جانوروں دونوں کی غذا اور خوراک میں، اور امام مالک کے نزدیک فی کل شئی غیر الفواکہ، اور امام ابویوسف کے نزدیک فی کل ماتعم الحاجۃ الیہ، یعنی تمام وہ چیزیں جو عام حاجت اور ضرورت کی ہوں۔

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لایحتکر الاخاطئ فقلت لسعید فانک تحتکر قال ومعمر کان یحتکر

سعید بن المسیب کے شاگرد نے ان سے کہا کہ آپ نہی عن الاحتکار کی حدیث بیان کررہے ہیں اور آپ خود احتکار کرتے ہیں، انہوں نے جواب دیا کہ میرے استاذ معمر بھی احتکار کیا کرتے تھے۔

ان کا مطلب یہ تھا کہ احتکار ہر چیز میں نہیں ہوتا، امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد سے دریافت کیا کہ احتکار کیا چیز ہے تو انہوں نے جواب دیا مافیہ عیش الناس آگے مصنف امام اوزاعی سے نقل کررہے ہیں المحتکر من یعترض السوق یعنی محتکر وہ شخص ہے جو اپنے شہر ہی کے بازار میں سے غلہ خرید کر رکھ لے

اور اگر کوئی شخص اس قسم کی چیزیں باہر سے لاکر اپنے شہر میں روکے وہ احتکار نہیں۔

قال ابن المثنی قال عن الحسن فقلنا لہ لا تقل عن الحسن، مصنف کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں محمد بن یحییٰ اور محمد بن المثنی، اور ان دونوں کے استاد یحییٰ بن فیاض ہیں، اس کے بعد سند اس طرح ہے عن ہمام عن قتادۃ، تو مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ میرے استاذ محمد بن المثنی نے اس سند میں عن قتادہ کے بعد "عن الحسن" بھی زیادہ کیا، تو ہم نے ان سے کہا کہ عن الحسن مت کہو، غالباً یہ اس لئے کہ لیس فی التمر حکرۃ قتادہ ہی کا قول ہے حسن اس کے قائل تھے ہی نہیں۔

قال ابوداؤد: وکان سعید بن المسیب یحتکر النوی والخبط والبذر، امام ابوداؤد یہاں سے بعض علماء کے مذاہب نقل کر رہے ہیں اس بارے میں کہ احتکار کن کن چیزوں میں ممنوع ہے اور کن کن میں نہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ سعید بن المسیب درختوں کے پتوں اور کھجور کی گٹھلی اور دوسری قسم کے بیج کا احتکار کرتے تھے یعنی ان کے نزدیک اس میں احتکار ممنوع نہ تھا۔

آگے روایت میں ہے سألت سفیان عن کبس القت، یعنی سفیان ثوری سے جانوروں کے چارے کے احتکار کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کانوا یکرھون الحکرۃ جس کا غالباً مطلب یہ ہے کہ ہاں علماء اس کے اندر بھی احتکار کو ناجائز سمجھتے ہیں، اور اس جملہ میں یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے کبس القت کا حکم بیان کرنے سے گریز کیا ہو بوجہ علم یقینی نہ ہونے کے اسلئے مطلقاً فرما دیا کہ علماء احتکار کو مکروہ جانتے ہیں مجمل سی بات فرمادی وسألت ابابکر بن عیاش یعنی ابوبکر بن عیاش سے بھی اس کا سوال کیا یعنی کبس القت کا تو انہوں نے اس کا یہ جواب دیا کہ ہاں اس کو روک سکتے ہو۔

# باب فی کسر الدراهم

نهی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان تکسر سکۃ المسلمین الجائزۃ بینهم الامن بأس

**شرح الحدیث** یعنی آپ نے جو سکہ مسلمانوں کے درمیان رائج ہو اس کے توڑنے پھوڑنے سے منع کیا ہے مگر کسی ضرورت اور مجبوری سے، اس منع کی علت میں مختلف قول ہیں کہا گیا ہے کہ چونکہ سکہ میں بسا اوقات اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہوتا ہے حروف ہوتے ہیں، اس میں اس کی بے ادبی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس میں اضاعت مال ہے کیونکہ سکہ کی قیمت زائد ہوتی ہے مطلق سونے چاندی سے، اور کہا گیا ہے کہ کسر سے مراد توڑنا نہیں بلکہ دراہم اور دنانیر کے کناروں کو باریک باریک چھیلنا مراد ہے جس صورت میں کہ دراہم و دنانیر کے ساتھ معاملہ عدداً ہو تو بعض لوگ ان کے کنارے اس طرح چھیل کر ان کا وزن کم کر دیتے تھے چوری

اور دھوکہ سے اس سے منع کیا گیا ہے۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی التسعیر

تسعیر سعر سے ماخوذ ہے، یعنی اشیاء کی قیمت اور نرخ متعین کرنا۔

ان رجلا جاء فقال یارسول اللہ سعّر، فقال: بل ادعو۔

**شرح الحدیث ومذاہب الائمۃ فی مسئلۃ الباب** ایک شخص آپ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا یا رسول اللہ! نرخ متعین کر دیجئے، بظاہر غلہ کا یا جو چیز اس کے قائم مقام ہو تو آپ نے فرمایا تسعیر نہیں کرتا بلکہ دعاء کرتا ہوں، پھر ایک اور شخص بھی آیا اس نے بھی یہی درخواست کی تو آپ نے فرمایا (تسعیر سے کہاں گرانی ختم ہوتی ہے بلکہ) اشیاء کے نرخ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہیں ان کو وہی گراتا اور بڑھاتا ہے، اور میں امید کرتا ہوں اس بات کی (یعنی میری کوشش یہ ہے کہ) میں اللہ تعالیٰ سے ملاقات کروں اس حال میں کہ کسی کا حق مجھ پر نہ ہو، مظلمۃ کہتے ہیں کسی کے اس حق کو جو دبالیا جائے ادا نہ کیا جائے، اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ حاکم وقت کا تسعیر لوگوں اور تاجروں کے حق میں ظلم ہے، ہدایہ میں لکھا ہے کہ قاضی یا حاکم کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ تسعیر کرے الا یہ کہ ارباب طعام حد سے تجاوز کرنے لگیں تو پھر کچھ حرج نہیں، اسی طرح درمختار میں ہے اور اس میں یہ بھی ہے کہ امام مالک یہ فرماتے ہیں کہ والی کو چاہیئے کہ گرانی کے زمانہ میں تسعیر کر دے اھ۔ من ہامش البذل۔

## باب فی النہی عن الغش

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مر برجل یبیع طعاما فسألہ کیف یبیع الخ۔

یعنی آپ کا گذر ایسے شخص پر ہوا جو غلہ لئے بیٹھا تھا بیع وتجارت کے لئے تو آپ نے اس سے بیع کے بارے میں سوال فرمایا غالباً بھاؤ معلوم کیا اس نے بتلادیا، اسی وقت آپ پر وحی آئی کہ اس غلہ کی ڈھیر میں ہاتھ داخل کیجئے، آپ نے اس میں ہاتھ داخل کیا تو اس ڈھیر کے اندر کا حصہ تر نکلا، اس پر آپ نے فرمایا لیس منا من غش۔

کان سفیان یکرہ ھذا التفسیر، لیس منا، لیس مثلنا، یعنی سفیان ثوری علماء جو اس حدیث کی تاویل کرتے ہیں اور اس کے جو معنی مرادی بیان کرتے ہیں وہ اس تاویل کو پسند نہ کرتے تھے اسلئے کہ لوگوں کے سامنے تاویل بیان کرنے کی صورت میں اس سے متکلم کی غرض فوت ہوتی ہے، یعنی تخویف اور توبیخ، تاویل اصولاً تو ضروری ہے اہل سنت وجماعت کے مسلک کے پیش نظر، لیکن عام لوگوں کے سامنے اس کے اظہار کو وہ پسند نہیں کرتے تھے اور تاویل اسلئے ضروری ہے کہ ظاہر حدیث سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ جو شخص مسلمانوں کو دھوکہ دے

وہ جماعت مسلمین ہی سے خارج ہے حالانکہ غش کیوجہ سے اسلام سے تو خارج ہوتا نہیں، اور تاویل جو کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ جو مسلمان دوسروں کو دھوکہ دے وہ ہمارے طریق پر نہیں ہے، اور ہماری سیرت پر نہیں ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

## باب فی خیار المتبایعین

**خیار مجلس کے ثبوت میں علماء کا اختلاف**

بیع کے اندر جو خیار ہوتا ہے اس کی چند قسمیں ہیں جیسا کہ آپ نے ہدایہ ثالث میں پڑھا ہے خیار شرط، خیار عیب، خیار رویت وغیرہ، ایک قسم خیار کی اور ہے جس کو مصنف یہاں بیان کر رہے ہے یعنی خیار مجلس جس کے شافعیہ و حنابلہ قائل ہیں، حنفیہ اور مالکیہ قائل نہیں، اور خیار مجلس کا مطلب جس کے شافعیہ قائل ہیں یہ ہے کہ بائع مشتری کے درمیان ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد جب تک متعاقدین مجلس عقد میں موجود ہیں تو ان میں سے ہر ایک کو بائع ہو یا مشتری بیع کو باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار رہتا ہے اور مجلس ختم ہونے کے بعد باقی نہیں رہتا، گویا ان کے یہاں ایجاب قبول سے بیع تام تو ہو جاتی ہے، لیکن لازم نہیں ہوتی، اور ان حضرات کا استدلال حدیث الباب سے ہے،

المتبایعان کل واحد منہما بالخیار علی صاحبہ مالم یفترقا الا بیع الخیار یعنی بائع مشتری میں سے ہر ایک کو اختیار حاصل ہوتا ہے اپنے ساتھی پر یعنی بیع کو باقی رکھنے اور نہ رکھنے کا جب تک کہ وہ دونوں جدا نہ ہوں۔

الا بیع الخیار اس استثناء کی تشریح ہم بعد میں کریں گے، اس حدیث میں افتراق سے مراد شافعیہ کے نزدیک مجلس سے جدا ہونا ہے یعنی تفرق بالابدان، اور حنفیہ و مالکیہ جو خیار مجلس کے قائل نہیں ان کے نزدیک افتراق سے افتراق بالبدن نہیں بلکہ افتراق بالقول مراد ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ متعاقدین میں سے ہر ایک کو اپنے قول سے رجوع کرنے کا اختیار رہتا ہے جب تک کہ دونوں اپنی بات کہہ کر فارغ نہ ہوں، دراصل ایجاب کہتے ہیں اول کلام صدر عن احد المتعاقدین کو خواہ وہ مشتری ہو یا بائع ہو، لہذا مطلب یہ ہوا کہ بائع و مشتری میں سے جو بھی پہلے بولے اور ایجاب کرے تو ثانی کے قبول کرنے سے پہلے اس صاحب ایجاب کو اختیار ہے اس بات کا کہ وہ اپنے اس قول سے رجوع کر لے، اور بیع کی بات ہی کو ختم کر دے اگر حدیث کا مطلب یہی لیا جائے تو پھر بات بالکل صاف اور واضح ہے یعنی یہ معقول بات ہے کہ احد المتعاقدین کو اختیار ہے اس کا کہ وہ اپنے کلام کے تلفظ کے بعد فوراً اس کو کالعدم کر دے، یہ تو ہوا عدم تفرق، اور حدیث میں ہے تفرق کے بعد اختیار نہیں رہتا یعنی دونوں جب اپنے کلام سے فارغ ہو جائیں اور ایجاب کے بعد قبول بھی ہو جائے تو اب ان کے لئے اختیار باقی نہیں رہتا بلکہ ایجاب و قبول کے بعد بیع محقق اور لازم ہوگئی اور عقد مضبوط ہو گیا، ظاہر بات ہے کہ اگر حدیث

کا یہ مطلب لیا جائے جیسا کہ حنفیہ نے لیا تو پھر اس صورت میں خیار مجلس کوئی چیز نہیں بلکہ خیار مجلس کی تو اس سے اور نفی ہورہی ہے، اور اگر کوئی یہ کہے کہ تفرق کے متبادر اور ظاہری معنی تفرق بالبدن یعنی مجلس سے اٹھ جانا ہی ہے اور یہ تفرق بالقول جس کو آپ اختیار کررہے ہیں اس کی کوئی نظیر بتائیے تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ "وان یتفرقا یغنی اللہ کلا من سعتہ" اس میں بھی تو تفرق سے تفرق بالقول ہی مراد ہے، اس لئے کہ طلاق میں تو تفرق بالقول ہی ہوتا ہے، نیز حنفیہ کی بعض تائیدات آگے بھی آرہی ہیں۔

اس حدیث میں یہ تھا الا بیع الخیار جس کے بارے میں ہم نے کہا تھا کہ اس کی شرح اخیر میں لکھیں گے، اس استثناء کی شرح میں امام نووی نے علماء کے تین قول لکھے ہیں اول یہ کہ اس سے مراد تخایر فی المجلس ہے اور امضاء البیع یعنی ایجاب وقبول کے بعد تا قیام مجلس متبایعین کو بیع کے باقی رکھنے نہ رکھنے کا اختیار رہتا ہے لیکن تخایر کی صورت میں باوجود قیام مجلس کے خیار باقی نہیں رہتا، یعنی اگر مجلس کے اندر ایجاب وقبول کے بعد آپس میں بیع کو اختیار کرلیں ہر ایک دوسرے سے کہے کہ ہاں میں نے یہ چیز لے لی، دوسرا کہے ہاں میں نے فروخت کردی تو اب بیع لازم ہوجاتی ہے خیار مجلس باقی نہیں رہتا، اب اس کو فسخ نہیں کرسکتے، ثانی سے مراد بیع بشرط الخیار ہے یعنی الا بیعا شرط فیہ خیار الشرط یعنی اگر بیع کے وقت خیار شرط پایا جائے تین دن یا اس سے کم کے لئے تو اس صورت میں افتراق کے باوجود خیار فسخ باقی رہتا ہے مدۃ مشروطہ تک۔ تیسرے معنی یہ کہ متبایعین کیلئے جب تک ان کا افتراق نہ ہو ان کے لئے خیار باقی رہتا ہے مگر یہ کہ عدم خیار کی شرط لگالی جائے تو پھر اس صورت میں باوجود عدم تفرق کے خیار مجلس حاصل نہیں ہوتا، اس تیسرے معنی کے بارے میں وہ فرماتے ہیں وھذا تاویل من یصحح البیع علی ہذا الوجہ، والاصح عند اصحابنا بطلانہ بہذا الشرط، یعنی یہ تیسرے معنی اس جملہ کے ان لوگوں کے نزدیک ہیں جو اس طرح بیع کو جائز سمجھتے ہیں، ورنہ شافعیہ کا اصح قول تو یہ ہے کہ اس طرح کی بیع صحیح ہی نہیں ہے یعنی جس میں خیار مجلس نہ ہونے کی شرط لگائی جارہی ہو اھ (بذل) والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بمعناہ قال: او یقول احدھما لصاحبہ اختر یعنی اس روایت میں بجائے "الا بیع الخیار" کے یہ دوسرے الفاظ ہیں میں کہتا ہوں یہ جو دوسرے الفاظ ہیں یہ وہی معنی اول ہے ان معانی ثلاثہ میں سے جو اوپر الا بیع الخیار کی شرح میں گذرے، اور امام نووی نے اسی معنی اول کو اصح الاقوال کہا ہے، اور اس کے بعد والی روایت میں اسطرح ہے مالم یفترقا الا ان تکون صفقۃ خیار یہ بظاہر۔۔ ان معانی ثلاثہ میں سے معنی ثانی ہے۔

ولا یحل لہ ان یفارق صاحبہ خشیۃ ان یستقیلہ۔

**حدیث سے مسلک حنفیہ کی تائید** یہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے جو ابوداؤد ترمذی

اور نسائی میں ہے، اس میں جو آخری جملہ ہے، ولا یحل لہ ان یفارق الخ یہ جملہ خیار مجلس کے منافی ہے جس کے شافعیہ وغیرہ قائل ہیں، اسلئے کہ استقالہ کے معنی طلب اقالہ کے ہیں اور اقالہ لزوم بیع کے بعد ہی ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خیار مجلس کوئی چیز نہیں، اسلئے کہ اگر خیار مجلس متبایعین کو حاصل ہوا کرتا تو پھر اس صورت میں متبایعین میں سے ہر ایک کو فسخ بیع کا اختیار حاصل ہوتا، طلب اقالہ کی ضرورت ہی نہ ہوتی اب اس صورت میں اس پوری حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ متبایعین کیلئے ایجاب و قبول کے بعد یہ مناسب نہیں ہے کہ مجلس سے جلدی سے اٹھ کھڑا ہو کر چلا جائے اس اندیشہ سے کہ کہیں دوسرا اس بیع کو فسخ کرنے کی فرمائش نہ کر دے بلکہ نصیحت اور خیر خواہی کا تقاضا یہ ہے کہ ایسی بات نہ سوچے۔

حضرت سہارنپوری نے حکیم بن حزام کی جو حدیث آگے آرہی ہے اس کی شرح میں اس مسئلہ میں مذہب حنفی کی ترجیح میں مختصر اور جامع کلام فرمایا ہے جس کے اخیر میں یہ ہے ویؤید الحنفیۃ ما رواہ البخاری عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اشتری من عمر بکرا صعبا فوھبہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لابن عمر بعد الشراء قبل ان یتفرقا، فلو لم یکن التصرف حلالاً قبل التفرق ولم یتم البیع کیف وہب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم البکر لابن عمر فثبت بذلک ان التصرف فی المبیع بعد العقد ان لم یخیر احدھما الآخر جائز اھ
وحدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

---

عن ابی الوضئ قال غزونا غزوۃ لنا فنزلنا منزلا فباع صاحب لنا فرسا بغلام ثم اقاما بقیۃ یومھما ولیلتھما الخ۔

**مضمون حدیث** مضمون روایت یہ ہے کہ ہم لوگ ایک غزوہ کے سفر میں تھے (عرف الشذی میں بحوالہ بیہقی لکھا ہے کہ یہ واقعہ کشتی کے سفر میں پیش آیا تھا، کذا فی ہامش البذل) راستہ میں ایک جگہ اترے تو ہمارے ایک ساتھی نے اپنا گھوڑا ایک دوسرے ساتھی کے ہاتھ ایک غلام کے عوض میں فروخت کر دیا اور اس واقعہ پر دن — کا باقی حصہ اور پوری رات گذر گئی، پھر اگلے دن صبح کے وقت اس منزل سے کوچ کا وقت آیا تو اس گھوڑے کا خریدار اپنے گھوڑے کے پاس جاکر اس پر زین باندھنے لگا سوار ہونے کے لئے، اس موقع پر وہ بیچنے والا اپنی اس بیع پر نادم ہوا اور اس مشتری کے پاس گیا اور اس بیع کو فسخ کر کے اپنا گھوڑا لینا چاہا، مشتری نے واپس کرنے سے انکار کیا، بائع نے کہا کہ اس معاملہ میں میرے اور تمہارے درمیان ابوبرزہ صحابی قاضی اور فیصل ہیں، چنانچہ یہ دونوں ان کی خدمت میں گئے اور ان دونوں نے اپنی اس بیع کا قصہ بیان کیا، انہوں نے فرمایا کہ کیا

---

ع کیونکہ اقالہ کا مطلب تو یہ ہوتا ہے با　　اور مشتری میں سے کوئی سا ایک دوسرے سے معاملہ کو فسخ کرنے کی درخواست کرے ۱۲

تم اس پر راضی ہو کہ میں تمہارے اس مسئلہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم والا فیصلہ نافذ کروں، اور پھر یہ حدیث سنائی "البیعان بالخیار مالم یتفرقا" اور یہ بھی فرمایا ما أراكما افترقتما کہ میری رائے یہ ہے کہ تم دونوں کا اس بیع کے بعد ابھی تک افتراق نہیں ہوا (لہذا خیار مجلس باقی ہے جس کی وجہ سے فسخ بیع کا ہر ایک کو اختیار ہے)

یہ ان صحابی کا اپنا اجتہاد تھا انہوں نے افتراق کے مفہوم میں بڑی وسعت پیدا کردی اور گویا ایک لشکر اور ایک سفر کے معاملہ کو مجلس واحد کا معاملہ قرار دے دیا، اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں۔ (بذل)

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ ورجال اسنادہ ثقات، قالہ المنذری۔

کان ابو زرعۃ[1] اذا بایع رجلا خیرہ - قال - ثم یقول خیرنی۔ یعنی ابوزرعہ کا یہ معمول تھا کہ جب کسی شخص کے ساتھ وہ بیع کا معاملہ کرتے تو ایجاب وقبول کے بعد اپنے ساتھی کو مجلس عقد میں اختیار دیتے، یعنی اس سے کہتے کہ اگر تو اس معاملہ پر راضی ہو تو باقی رکھ ورنہ فسخ کردے، اور پھر اس ساتھی سے یہ کہتے کہ اسی طرح تو بھی مجھے اختیار دیدے (تاکہ جانبین سے اچھی طرح تراضی ہو جائے) اور پھر اس کو یہ حدیث سناتے "لا یفترقن اثنان الا عن تراض" کہ بائع مشتری کوئی معاملہ کرنے کے بعد بغیر اظہار رضامندی کے ایک دوسرے سے جدا نہیں ہونا چاہیئے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی ولم یذکر قصۃ ابی زرعۃ - قالہ المنذری

# باب فی فضل الاقالۃ

اقالہ بمعنی فسخ، باب افعال سے، اور مجرد میں سمع یسمع سے، قال یقال، ففی القاموس: وقلتہ البیع بالکسر واقلتہ فسختہ، واستقالہ طلب الیہ ان یقیلہ (بذل)

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من اقال مسلما اقال اللہ عثرتہ، یعنی آپ نے فرمایا کہ جو شخص تمام بیع کے بعد اپنے ساتھی سے اقالہ کرلے یعنی قبول کرلے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی لغزشوں کو معاف فرمادیں گے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ دو شخصوں نے آپس میں بیع وشراء کا معاملہ کیا، معاملہ کی تکمیل کے بعد کسی ایک کو اس پر ندامت ہوئی بیچکر یا خرید کر پچھتایا اور اپنے ساتھی سے کہنے لگا کہ اگر تو اس معاملہ کو فسخ کردے تو مہربانی ہوگی، دوسرے نے اس کی اس درخواست کو قبول کرلیا، اس حدیث میں اقالہ قبول کرنے والے کے لئے اس کی لغزشوں کی معافی کی بشارت ہے۔

دیکھئے بیع وشراء کوئی عبادت تو نہیں ہے ایک مباح کام ہے جس کو آدمی اپنی ضرورت کے لئے اختیار

---

[1] یہ حافظ ابوزرعہ رازی نہیں ہیں بلکہ یہ ابوزرعۃ بن عمرو بن جریر البجلی احد الت[illegible]بعین [illegible]ت ہیں۔

کرتا ہے، لیکن اگر کوئی شخص شریعت پر چلے اور حدیثوں کو سامنے رکھے تو مباحات بھی اس کی مغفرت کا ذریعہ بن سکتے ہیں، عبادات کا تو کہنا ہی کیا ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ قالہ المنذری۔

# باب فیمن باع بیعتین فی بیعة

عن ابی هریرة رضی اللہ تعالی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم من باع بیعتین فی بیعة فلہ اوکسھما او الربا۔

## حدیث الباب اور اس مقام کی کامل تشریح

یہ حدیث ترمذی میں بھی ہے لیکن اس میں اس طرح ہے، نھی رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم عن بیعتین فی بیعة۔ قال ابوعیسی حدیث ابی ہریرة حدیث حسن صحیح، اس پر تحفة الاحوذی میں لکھا ہے قال الحافظ فی بلوغ المرام رواہ احمد والنسائی وصححہ الترمذی وابن حبان، ولابی داؤد: من باع بیعتین فی بیعة فلہ اوکسھما او الربا انتھی، آپ نے دیکھا کہ ابوداؤد کی روایت میں اس حدیث میں ایک زیادتی ہے جو دوسری کتب حدیث میں نہیں ہے اس زیادتی پر کلام اور اسکی شرح ہم آگے کریں گے، کیونکہ اس زیادتی کیوجہ سے معاملہ مشکل ہو گیا، پہلے اصل اور مشہور حدیث کا مطلب سمجھ لیا جائے، چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں: والعمل علی ہذا عند اھل العلم اور پھر انہوں نے اس حدیث کی شرح میں دو صورتیں اور مثالیں لکھی ہیں اول یہ کہ ایک بیع میں دو بیع جس کی ممانعت کی جارہی ہے اس کی شکل یہ ہے کہ کوئی شخص یوں کہے خریدار سے کہ میں یہ کپڑا تجھ کو نقد تو دس درہم میں دیتا ہوں اور اگر تو نسیئةً لے تو بیس درہم میں دیتا ہوں اب یہ ایک بیع کے اندر دو بیع ہو گئیں ایک دس درہم والی اور ایک بیس درہم والی، تو اب اگر قبل التفرق متبایعین ان دو میں سے کسی ایک کی تعیین کرلیں اور تعیین کے بعد جدا ہوں تب تو اس میں کسی کے نزدیک بھی کچھ حرج نہیں بلکہ جائز ہے اور اگر بلا تعیین کے مبہم سا معاملہ کر کے جدا ہو جائیں تو یہ بالاتفاق ممنوع ہے جہالت ثمن کیوجہ سے حدیث میں اسی صورت کی نہی وارد ہے، اور پھر امام ترمذی نے اس حدیث کی شرح میں ایک اور صورت تحریر فرمائی وہ یہ کہ کوئی شخص دوسرے شخص سے یہ کہے ابیعک داری ھذہ بکذا علی ان تبیعنی غلامک بکذا الخ یعنی میں اپنا یہ مکان تیرے ہاتھ فروخت کرتا ہوں اتنی رقم میں اس شرط پر کہ تو اپنا غلام مجھ کو فروخت کرے اتنی رقم میں پس جب تو اپنے غلام کی بیع مجھ سے اس طرح کرلیگا تو پھر میرے مکان کی بیع بھی تیرے لئے ہو جائے گی، وھذا تفارق عن بیع بغیر ثمن معلوم ولا یدری کل واحد منھما علی ما وقعت علیہ صفقتہ، یہ جو دوسری مثال ہے اس میں کوئی شق صحت بیع کی نہیں کیونکہ یہ تو بیع بغیر ثمن معلوم ہے، اس لئے کہ بائع دار اس بیع پر بغیر بیع غلام کے تیار نہیں جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس بیع غلام میں اس کا نفع ہے تو گویا ثمن کا کچھ حصہ اس بیع غلام میں داخل ہے،

اور وہ کتنا ہے یہ معلوم نہیں، اسلئے کہہ سکتے ہیں کہ یہ بیع بثمن مجہول ہے، اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ بیع بشرط ہے اور بیع بشرط کی حدیث میں ممانعت آئی ہے اس سب کے بعد آپ ابوداؤد کی حدیث کو لیجئے جس کا سیاق اس مشہور سیاق سے بالکل مختلف ہے کیونکہ اسکا مضمون یہ ہے کہ جو شخص ایک بیع کے اندر دو بیع کرے تو اس کیلئے اوکسہما یعنی اقل الثمنین والی بیع جائز ہوگی، اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو پھر ربا لازم آئے گا، ربا سے مراد فساد بیع ہے اسلئے کہ عقود فاسدہ جتنے بھی ہوتے ہیں وہ حکم ربا ہی میں داخل سمجھے جاتے ہیں۔

اب اس ابوداؤد کی حدیث کا تو حاصل یہ ہوا کہ ہم نے اوپر بیعتین فی بیعۃ کی جو پہلی مثال لکھی تھی کہ میں اس چیز کو ادھار اتنے میں دیتا ہوں اور نقد اتنے میں دیتا ہوں تو اس معاملہ میں اگر بائع مشتری دس درہم والی صورت کو بعد میں اختیار کرتے ہیں تب تو یہ معاملہ صحیح ہے، اور اگر زائد ثمن والی شق کو اختیار کرتے ہیں تو پھر یہ بیع فاسد ہے حالانکہ یہ کسی کا مذہب نہیں ہے کہ بیع مذکور اقل ثمن والی تو صحیح ہو سکتی ہے اور اکثر ثمن والی نہیں ہو سکتی، لم یذہب الیہ احد من الائمۃ الاربعۃ، البتہ امام اوزاعی سے یہی منقول ہے جو ابوداؤد کی اس حدیث میں ہے، اسی لئے ہم نے شروع میں کہا تھا کہ ابوداؤد کی یہ حدیث بہت مشکل ہے، امام خطابی نے اس حدیث کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس کو ایک خاص صورت پر محمول کیا جائے یعنی بیع سلم کی ایک خاص شکل وہ یہ کہ ایک شخص نے قفیز حنطہ کی بیع کی ایک دینار میں یعنی الی شہر، پھر جب مدت پوری ہوگئی یعنی مہینہ تو بائع نے کہا مشتری سے کہ تیرا جو قفیز حنطہ میرے ذمہ ہے اس ایک قفیز کو قفیزین کے بدلہ میں میرے ہاتھ فروخت کردے الی شہرین تو اس خاص صورت میں جو پہلی بیع تھی وہ اوکس البیعتین تھی، تو اس صورت میں وہ تو جائز رہے گی اور یہ دوسری فاسد[عہ]، اور حضرت نے بذل میں حضرت اقدس گنگوہی کی تقریر سے اس کی ایک اور توجیہ نقل کی ہے وہ یہ کہ بیعتین فی بیعۃ کی جو ہم نے شروع میں مثال لکھی تھی کہ یہ شئی اگر مشتری نقد لے تو اتنے کی ہے اور ادھار لے تو اتنے کی ہے اور پھر اس کے بعد ان کا تفرق ہوگیا بغیر احد البیعتین کی تعیین کے تو یہ بیع حدیث کی رو سے فاسد ہے اس کا حکم یہ تھا کہ یہ بیع واجب الفسخ تھی لیکن یہاں یہ ہوا کہ مبیع مشتری کے پاس ہلاک ہوگئی یا اس نے اس کو کھا لیا تو اب اس صورت میں بائع کو چاہیئے کہ اصل ثمن لینے کے بجائے یا تو اس مبیع کا مثل لے (ان کان من ذوات الامثال) یعنی بیع کو فسخ کرنے کی نیت سے یا اس کی قیمت، اور قیمت[۱] جو ہوا کرتی ہے عادۃً اوکس من الثمن ہوتی ہے، اور اگر بائع صورۃ مذکورہ میں بجائے مثل یا قیمت کے ثمن ہی لیتا ہے تو ابقاء بیع ہوگا، حالانکہ وہ بائع مامور ہے اس کے فسخ کا، اور بیع فاسد بلکہ تمام ہی عقود فاسدہ ربا کے حکم میں داخل ہیں اسی کو حدیث میں کہا گیا ہے کہ فلہ اوکسہما او الربا کہ اگر اوکس کو اختیار نہیں کریگا تو ربا لازم آئے گا۔

---

[۱] قیمت تو کسی شئی کی وہ بازار کے اعتبار سے ہوتی ہے یا بازار میں وہ جتنے میں ملتی ہے اور ثمن اس کو کہتے ہیں جو متعاقدین کے درمیان طے ہو ۱۲

عہ یہ خطابی والی مثال تو واقعی حدیث الباب کے مطابق بھی ہے اور جمہور کی رائے کے بھی موافق ہے ۱۲

# باب فی النھی عن العینۃ

**بیعِ عینہ کی تعریف اور حکم** بیع عینہ کی تعریف یہ لکھی ہے شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول اور چاہے اسطرح کہہ لیجیے بیع ما اشتری باقل مما اشتری قبل نقد الثمن الاول یعنی ایک شخص نے اپنی کوئی چیز دوسرے شخص کے ہاتھ دس درہم میں فروخت کی الی اجل مسمی ابھی تک مشتری نے اس کو ثمن ادا نہیں کیا تھا بائع ادائے ثمن کا تقاضا کرنے لگا اور جب مشتری نہ دے سکا تو بائع مشتری سے کہنے لگا اگر تجھ سے یہ نہیں ہوسکتا تو اچھا یہ کر کہ وہ چیز میرے ہاتھ پانچ درہم میں فروخت کردے پھر میرے تیرے ذمہ پانچ درہم باقی رہ جائیں گے وہ بعد میں ادا کردینا اس کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ یہ بیع ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناجائز ہے اور امام شافعی اور ان کے اصحاب نے اس کو جائز رکھا ہے قالہ الشوکانی فی النیل (عون) اور بذل میں درمختار سے نقل کیا ہے کہ بیع عینہ مکروہ اور شرعاً مذموم ہے کیونکہ اس میں اعراض عن الاقراض ہے یعنی بائعِ اول قرض دینے سے بچنے کے لئے یہ صورت اختیار کرتا ہے تاکہ صورۃً قرض بھی ہوجائے اور اپنا نفع بھی، شامی میں ہے کہ حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ھذا البیع فی قلبی کامثال الجبال، ذمیم اخترعہ اکلۃ الربا، یعنی وہ فرماتے ہیں کہ اس بیع کا بوجھ میرے قلب پر کئی پہاڑوں کے بوجھ کے مانند ہے، یہ بیع بڑی مذموم ہے جو لوگ سود کھانے کے عادی ہیں ان کی اختراع ہے۔[1]

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول اذا تبایعتم بالعِینۃ واخذتم اذناب البقر ورضیتم بالزرع وترکتم الجھاد سلط اللہ علیکم ذلاً لاینزعہ حتی ترجعوا الی دینکم۔

**مسلمانوں کیلئے ترک جہاد پر سخت وعید** اس حدیث میں بیع عینہ کے اختیار اور ترک جہاد پر بڑی سخت وعید ہے چنانچہ آپ فرمارہے ہیں کہ اے لوگو جب تم بیع عینہ کرنے لگوگے اور کھیتی پر راضی ہوکر بیلوں کی دموں کو پکڑوگے اور جہاد کو پس پشت ڈال دوگے تو اللہ تعالیٰ تم پر ایسی ذلت مسلط کردے گا جس کو اللہ تعالیٰ اسوقت تک دور نہیں کریں گے جب تک تم اپنے دین کی طرف نہ لوٹوگے، اور بقرینۂ سیاقِ حدیث رجوع الی الدین سے مراد بیع عینہ کو چھوڑنا اور جہاد کو کھیتی پر ترجیح

---

[1] وفی الشرح الکبیر من باع سلعۃ بثمن مؤجل ثم اشتراھا باقل منہ نقداً لم یجز، روی ذلک عن ابن عباس وعائشۃ والحسن وابن سیرین والشعبی والنخعی وبہ قال الثوری والاوزاعی ومالک واسحٰق واصحاب الرائ واجازہ الشافعی لانہ ثمن یجوز بیعھا بہ من غیر بائعھا فجاز من بائعھا کما لو باعھا بمثل ثمنھا۔ الی آخر مافی الاوجز

دینا ہے، اس حدیث کی شرح میں شراح نے لکھا ہے کہ دراصل جہاد میں اسلام کا اعزاز اور اس کا غلبہ ہے باقی ادیان پر، تو جب مسلمان اس چیز کو چھوڑیں گے جس میں اسلام کی عزت اور غلبہ ہے تو اس کی سزا میں اللہ تعالیٰ ان پر عزت کی نقیض یعنی ذلت کو مسلط کردیں گے۔

## باب فی السلف

اس میں دوسرا لغت سَلَم ہے، سلف اہل عراق کا لغت ہے اور سلم لغت اہل حجاز، اس بیع کی تعریف یہ کی گئی ہے "بیع موصوف فی الذمۃ" یعنی بائع مبیع کے اچھی طرح اوصاف وغیرہ بیان کرکے مکمل طریقہ سے اور اس کو اپنے ذمہ میں لیکر نقد ثمن کے مقابلہ میں فروخت کرے، اس کی تعریف اس طرح بھی کی جاتی ہے "بیع آجل بعاجل" یعنی شیٔ مؤجل کی بیع ثمن معجل کے ساتھ، اس بیع کی شریعت نے اجازت دی ہے خلاف قیاس دفعاً لحاجۃ المفالیس یعنی نادار قسم کے لوگوں کی حاجت وضرورت کو پیش نظر رکھتے ہوئے، ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہو کیونکہ یہ اس شیٔ کی بیع ہے جو غیر موجود عند البائع ہے، اسی لئے اس بیع کی صحت کے لئے بہت سی شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

**صحت سلم کی شرائط** چنانچہ قدوری میں ہے: ولا یصح السلم عند ابی حنیفۃ الا بسبع شرائط تذکر فی العقد جنس[1] معلوم، ونوع[2] معلوم، وصفۃ[3] معلوم، ومقدار[4] معلوم، واجل[5] معلوم، ومعرفۃ[6] مقدار رأس المال، وتسمیۃ[7] المکان الذی یوافیہ فیہ اذا کان لہ حمل ومؤنۃ اھ، اسی طرح جن چیزوں میں یہ بیع جائز ہے وہ بھی متعین ہیں ففی القدوری السلم جائز فی المکیلات والموزونات والمعدودات التی لا تتفاوت کالجوز والبیض، وفی المذروعات، ولا یجوز السلم فی الحیوان۔ الی آخرہ۔ اس میں بعض اختلافی مسائل بھی ہیں جو آگے احادیث کے ضمن میں آرہے ہیں۔ جاننا چاہیئے کہ بیع سلم میں ثمن کو راس المال اور مبیع کو مسلم فیہ، بائع کو مسلم الیہ اور مشتری کو رب السلم کہتے ہیں۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قدم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم المدینۃ وھم یسلفون فی التمر السنۃ والسنتین والثلاثۃ، فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من اسلف فی تمر فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم۔

یعنی جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہجرت فرماکر مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپ نے اہل مدینہ کو دیکھا کہ وہ کھجوروں میں بیع سلم کا معاملہ کرتے تھے، ایک سال کی کھجوریں یا دو سال کی، اور اسی طرح تین سال کی بھی، تو اس پر آپ نے فرمایا کہ جو شخص تمر میں بیع سلف کا معاملہ کرے تو چونکہ تمر کیلی ہے اسلئے کیل معلوم ہونا چاہیئے

یعنی اس کی مقدار کیلاً متعین ہونی چاہیئے اور اگر اس بیع کا تعلق شئ موزون سے ہے تو مبیع کا وزن معلوم ہونا چاہیئے اور اس کے علاوہ ایک شرط آپ نے یہ بیان فرمائی کہ بیع سلم کی مدت بھی معلوم ہونی چاہیئے، اس آخری مسئلہ میں جمہور اور ائمہ ثلاثہ کی رائے تو یہی ہے البتہ امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے، انہوں نے سلم حالّ کو جائز قرار دیا ہے انہوں نے اس حدیث کی تاویل یہ کی ہے کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ اگر بیع سلم الی اجل ہو تو پھر وہ معلوم ہونی چاہیئے۔
والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

انا شعبۃ اخبرنی محمد او عبد اللہ بن مجالد قال اختلف عبد اللہ بن شداد وابو بردۃ فی السلف الخ
شعبہ کہتے ہیں کہ مجھ کو خبر دی محمد بن مجالد نے یا عبد اللہ بن مجالد نے (کذا فی اکثر النسخ، والصحیح ابن ابی مجالد کذا فی البذل) کہ عبد اللہ بن شداد اور ابو بردہ کا اختلاف ہوا بیع سلم کے بارے میں تو وہ کہتے ہیں (محمد بن ابی مجالد یا عبد اللہ بن ابی مجالد) کہ ان دونوں نے مجھے عبد اللہ بن ابی اوفی صحابی کے پاس بھیجا، میں نے ان سے دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ ہم لوگ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور حضرات شیخین کے زمانہ میں بیع سلم کیا کرتے تھے حنطہ شعیر تمر اور زبیب ان سب میں، اور یہ معاملہ ایسے لوگوں کے ساتھ کرتے تھے جن کے پاس وہ مبیع موجود نہ ہوتی تھی عند العقد۔

**شرح السند** آگے روایت میں آرہا ہے۔ والصواب ابن ابی المجالد وشعبۃ اخطأ فیہ۔ امام ابوداؤد فرمارہے ہیں کہ صواب ابن ابی المجالد ہے شعبہ سے اس میں خطا واقع ہوئی ہمارے اس نسخہ میں اسی طرح ہے لیکن اس نسخہ پر مصنف کے کلام کا مطلب واضح نہیں اس لئے کہ شعبہ نے ابن ابی المجالد ہی تو کہا ہے حضرت کی تحقیق یہ ہے بذل میں کہ عبارت اس طرح ہونی چاہیئے والصواب عبد اللہ بن ابی المجالد، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ صواب تو عبد اللہ بن ابی المجالد ہے، لیکن شعبہ سے اس میں غلطی ہوئی کہ انہوں نے راوی کا نام محمد بن ابی المجالد یا عبد اللہ بن ابی المجالد شک کے ساتھ بیان کیا۔ الیٰ قوم ماھو عندھم میں ایک مسئلہ مضمر ہے، یعنی سلم فی المنقطع جس کی تفصیل آگے آئے گی، والحدیث اخرجہ البخاری وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

غزونا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم الشام فکان یأتینا انباط من انباط الشام فنسلفھم فی البر والزیت سعرا معلوما واجلا معلوما، فقیل لہ ممن لہ ذلك؟ قال ماکنا نسألھم۔
عبد اللہ بن ابی اوفی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ملک شام کے غزوہ میں شریک ہوئے۔ بظاہر اس سے مراد غزوۂ تبوک ہے فانہا وقعت فی نواحی الشام (بذل) تو اس سفر کے دوران ملک شام کے نبطی ہمارے پاس آتے تھے تو ہم ان کے ساتھ ان اشیاء مذکورہ فی الحدیث میں بیع سلم کا معاملہ کرتے تھے سعر معلوم اور اجل معلوم کے ساتھ، کسی نے عبد اللہ بن ابی اوفی سے پوچھا کہ آپ لوگوں کا یہ بیع سلم کا معاملہ کیا ان لوگوں کے ساتھ ہوتا تھا جن کے پاس وہ شئ مسلم فیہ موجود ہوتی تھی؟ تو انہوں

نے جواب دیا کہ یہ بات ہم ان سے دریافت نہیں کیا کرتے تھے۔

**مسئلہ سلم فی المنقطع کی تفصیل** جاننا چاہیئے کہ بیع سلم کا معاملہ تو اسی شخص کیساتھ ہوتا ہے عند الجمہور جس کے پاس مبیع یعنی مسلم فیہ عند العقد موجود نہیں ہوتی، لیکن یہاں مسئلہ یہ ہے کہ مسلم فیہ کا بازار میں موجود ہونا ضروری ہے یا یہ بھی ضروری نہیں، اس لحاظ سے اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں، چنانچہ علامہ عینی نے شرح بخاری میں "باب السلم الی من لیس عندہ اصل" کے تحت فرمایا ہے کہ مصنف کا اشارہ سلم المنقطع کی طرف ہے جو کہ عند الحنفیہ جائز نہیں اور پھر وہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کی چار صورتیں ہوسکتی ہیں (۱) یہ کہ مسلم فیہ عند العقد موجود ہو اور عند الاجل منقطع ہو، یہ بالاتفاق جائز نہیں (۲) مسلم فیہ بازار میں من وقت العقد الی الاجل موجود ہو یہ بلا خلاف جائز ہے (۳) یہ کہ منقطع عند العقد ہو اور موجود عند الاجل (۴) یہ کہ بوقت العقد اور اجل موجود ہو اور درمیان میں منقطع، یہ تیسری اور چوتھی دونوں صورتیں حنفیہ کے نزدیک ناجائز ہیں اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہیں اھ۔ (الابواب والتراجم ص۳۶) پس حاصل یہ کہ عند الحنفیہ مسلم فیہ کا بازار میں موجود ہونا من وقت العقد الی حلول الاجل ضروری ہے اور عند الجمہور بوقت اجل موجود

اس حدیث میں انباط کا ذکر ہے نَبط ایک عجمی قوم ہے جو عراقین کے درمیان آباد تھی اھ مصباح اللغات، عرب کی ایک قوم ہے جو رومیوں کے ساتھ شامل ہوگئی تھی اور شام میں مقیم تھی (بذل)

## باب فی السلم فی ثمرۃ بعینہا

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رجلا اسلف رجلا فی نخل فلم تخرج تلک السنۃ شیئا۔

ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ یہ ہے کہ اشجار معینہ کے پھلوں میں بیع سلم جائز نہیں اس لئے کہ ممکن ہے اس سال ان درختوں پر پھل نہ آتے، اس صورت میں مسلم فیہ غیر مقدور التسلیم ہوجائے گا حالانکہ مقدور التسلیم ہونا ضروری ہے، ففی القدوری، ولا فی طعام قریۃ بعینہا، ولا فی ثمرۃ نخلۃ بعینہا اھ چنانچہ حدیث الباب کا مضمون یہی ہے کہ ایک شخص نے نخلہ معینہ میں سلم کا معاملہ کیا اور پھر اس سال اس پر پھل نہیں آیا، جس پر آپ نے تنبیہ فرمائی، بم تستحل مالہ اردد علیہ مالہ، ثم قال، لا تسلفوا فی النخل حتی یبدو صلاحہ، یہ بظاہر مستقل ایک دوسرا حکم ہے جو پہلے گذر چکا یعنی نہی عن البیع قبل بدو الصلاح۔

## باب السلف لا یحوّل

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من اسلف فی شیٔ فلا یصرفہ الی غیرہ۔

**شرح الحدیث مع بیان المذاہب** اس حدیث کے مطلب میں دو احتمال لکھے ہیں، اول یہ کہ جس شخص نے

جس شخص کیساتھ کسی شئ میں بیع سلم کا معاملہ کیا تو اس معاملہ کرنے والے کیلئے۔ یعنی مشتری کے لئے یہ بات جائز نہیں کہ اس شئ مسلم فیہ کو اپنے غیر کی طرف منتقل کرے باعتبار بیع یا ہبہ کے، یعنی قبل القبض، اور دوسرا احتمال یہ کہ جس شخص نے جس شخص کے ساتھ جس چیز کا معاملہ کیا ہے تو اس مسلم فیہ کے بدلہ میں قبل القبض کوئی دوسری چیز نہ لے یعنی مسلم فیہ کا استبدال کسی دوسری شئ کے ساتھ قبل القبض کرنا جائز نہیں، اگر رب السلم مسلم فیہ کے عوض میں کوئی دوسری شئ لینا چاہے تو شئ اول پر قبضہ کرنے سے پہلے یہ استبدال جائز نہیں، قبضہ کے بعد اختیار ہے، احتمال اول کی صورت میں "غیرہ" کی ضمیر "من" کی طرف راجع ہوگی، فی قولہ "من اسلف" اور دوسری صورت میں یہ ضمیر شئ کی طرف راجع ہوگی جس سے مراد مسلم فیہ ہے، مشہور یہ ہے کہ مسلم فیہ میں استبدال قبل القبض جمہور ومنہم الحنفیہ کے نزدیک جائز نہیں حضرت امام شافعی کے نزدیک جائز ہے، لہذا یہ حدیث اس مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہے۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی وضع الجائحۃ

**مسئلہ اختلافیہ** اس مسئلہ سے متعلق حدیث "باب فی بیع السنین" میں بھی گذر چکی۔ ووضع الجوائح وہاں پر یہ بھی گذر چکا ہے کہ اَمر بوضع الجوائح عند الجمہور من باب المعروف والاحسان ہے اور امام احمد اور اکثر محدثین کے نزدیک علی الوجوب ہے، جمہور کی طرف سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر حدیث کو وجوب ہی پر محمول کیا جائے تو یہ ایک خاص صورت میں ہوگا یعنی جبکہ وہ پھل ہلاک ہو جائیں قبل التسلیم الی المشتری فانہا حینئذٍ فی ضمان البائع، اس لئے اس صورت میں سارا نقصان بائع ہی کو بھگتنا پڑے گا۔

اصیب رجل فی عہد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی ثمار ابتاعہا فکثر دینہ الخ

مضمون حدیث واضح ہے۔ آگے اس حدیث میں یہ ہے: خذوا ما وجدتم ولیس لکم الا ذلک، یعنی لوگوں کے صدقہ کرنے کے بعد مشتری پر، جب مشتری نے جتنے پیسے اس کے پاس جمع ہو گئے تھے ان کو دے دیا جو دین کے برابر نہیں تھے اس سے کم تھے تو آپ نے فرمایا کہ بس یہی لیجاؤ تمہارے لئے اور کچھ نہیں، اس کا مطلب علی حسب الاصول یہ لینا پڑے گا کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ فی الحال تمہارے لئے یہی ہے باقی بعد میں ادا ہوتا رہے گا

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

بم تاخذ مال اخیک بغیر حق۔ یہ حدیث حنابلہ کے نزدیک تو اپنے ظاہر پر ہے اور عند الجمہور مؤول ہے ای فی التقوی، یا قبل التسلیم الی المشتری پر محمول ہے کما تقدم قریبًا اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی تفسیر الجائحۃ

عن عطاء قال: الجوائح کل ظاھر مفسد من مطر او برد او جراد او ریح او حریق۔

یعنی جوائح جس کے ساقط کرنے کا اور معاف کرنے کا حدیث میں حکم آیا ہے اس سے ایسی آفت مراد ہے جو بالکل ظاہر اور نمایاں ہو، پھلوں کو خراب کر دینے والی ہو، جیسے بارش یا اُولہ، اور ٹڈی، اسلئے کہ ان کی قطار جس باغ میں بھی پہنچ جاتی ہے سب پھلوں کا ناس کر دیتی ہے۔ اور ایسے ہی آندھی اور سخت ہوا اور حریق یعنی آگ لگ جانا حدیث میں ظاھر کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اس صورت میں مشتری کا نقصان متیقن ہوگا، اور اگر وہ چیز ظاہر نہ ہو بالکل مشتری کسی مخفی امر کو بیان کرے تو اس میں احتمال اس کے کذب کا ہے، پس ظاہر ہونے کی صورت میں اس پر جو حکم مرتب ہوگا وہ حتمی ہوگا، اور دوسری صورت میں عفو کا حکم محض دیانۃً ہوگا (بذل من تقریر الگنگوہی)

عن یحیی بن سعید انہ قال لاجائحۃ فیما اصیب دون ثلث رأس المال قال یحیی وذلک فی سنۃ المسلمین۔ یحیی بن سعید فرماتے ہیں کہ پھلوں کے نقصان کی تلافی کا جو حدیث پاک میں حکم ہے تو وہ اس صورت میں ہے جبکہ کم از کم ثلث مال ان آفات سماویہ سے ضائع ہوا ہو، اور اگر ثلث سے کم خراب ہوا ہے تو اس کا اعتبار نہیں اس لئے کہ تھوڑا بہت نقصان تو ہوا ہی کرتا ہے تجارتوں میں، آگے یحیی فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں مسلمانوں کا تعامل اسی طرح ہے۔

# باب فی منع الماء

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لایُمنع فضل الماء لیُمنَع بہ الکلأ۔

**شرح الحدیث** مقصد یہ ہے کہ جو پانی آدمی کی اپنی ضرورت سے زائد ہو اس کے دینے سے انکار نہیں کرنا چاہیئے یہ نہی فی نفسہ عام ہے لیکن یہاں اس حدیث میں اس کو ایک خاص صورت کیساتھ ذکر کیا گیا ہے

یعنی لیمنع بہ الکلأ یعنی پانی دینے سے اسلئے انکار کرتا ہے تاکہ اس کو ذریعہ بنائے گھاس سے روکنے کا، جس کی مثال شراح نے یہ لکھی ہے کہ ایک شخص نے ارض موات کے اندر اس کا احیاء کر کے اس میں کنواں کھودا جس کی وجہ سے اس کنوئیں کا مالک ہو گیا اور صورت حال یہ ہے کہ اس کے آس پاس جو اور موات کی قسم کی زمینیں پڑی ہوئی ہیں جن میں اتفاق سے گھاس وغیرہ بھی اگتا ہے تو چونکہ اس شخص نے ان زمینوں کا احیاء نہیں کیا اسلئے ان کا مالک بھی نہیں ہوا، اسلئے اصولاً ان زمینوں کی گھاس سے اس کو حق نہیں کہ کسی کو روکے بلکہ دوسرے لوگ اپنے جانوروں کو لا کر وہاں چرا سکتے ہیں، لیکن جب جانور وہاں چرنے کے لئے آئیں گے تو ان کو گھاس کے ساتھ پانی کی بھی ضرورت پیش آئے گی، اب یہ شخص یعنی صاحب الماء

ان جانوروں کو اپنے کنویں کا پانی پلانے سے روکتا ہے تاکہ لوگ اپنے جانوروں کو یہاں چرانے کے لئے لانا ہی چھوڑ دیں، تو اس طور پر صاحب الماء کے لئے یہ گھاس محفوظ ہو جائے گی، اس حدیث میں اسی سے منع کیا جا رہا ہے کہ اپنی ضرورت سے زائد پانی کو نہ روکا جائے تاکہ اس کے ذریعہ سے لوگوں کو گھاس سے روکا جائے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ من حدیث الاعرج عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قالہ المنذری۔

ثلاثۃ لایکلمھم اللہ یوم القیامۃ رجل منع ابن السبیل فضل ماء عندہ الخ۔
یعنی تین شخص ایسے ہیں اللہ تعالیٰ بروز قیامت ان سے نرم کلام اور رحم وکرم کا معاملہ نہیں فرمائیں گے ایک وہ شخص جو مسافر کو اپنی ضرورت سے زائد پانی دینے سے انکار کرے۔ اس پانی کی دو صورتیں ہیں اگر یہ اس کی اپنی ملک ہے تب تو اس کے لئے یہ حکم ہے کہ قیمت لیکر اس کو دینا ضروری ہے باوجود قیمت ملنے کے انکار کرنا جائز نہیں اور اگر پانی اس کی ملک ہی نہیں تو اس صورت میں انکار مطلقاً ممنوع ہوگا، آگے مضمون حدیث واضح ہے والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن امرأۃ یقال لھا بُھَیْسَۃ عن ابیھا الخ۔ یہ حدیث کتاب الزکاۃ میں گذر چکی اور اس پر کلام وشرح بھی، یہاں پر بذل میں اس پر جو لکھا ہے اس کی تلخیص یہ ہے فی ہذا الحدیث ثلاثۃ مسالک للعلماء النھی علی التحریم، من باب المعروف والاحسان، لایجوز لہ المنع لکن یجب لصاحب الماء القیمۃ، وھذا اذا کان المراد بالماء ماء البئر التی حفرھا فی الموات واحیاھا، وان کان الماء الذی جمعہ فی صھریج او حوض فان لہ ان یمنعہ اھ۔

المسلمون شرکاء فی ثلاث فی الماء والکلأ والنار، پانی کے بارے میں تو تفصیل کتاب الزکاۃ میں گذر چکی کہ پانی تین طرح کا ہوتا ہے ہر ایک کا حکم الگ ہے کلأ کے بارے میں بھی ابھی اوپر گذر ہی چکا کہ ارض موات میں جو گھاس ہوتا ہے کسی کے لئے اس سے روکنے کا حق نہیں ہے، اور تیسری چیز اس حدیث میں جس میں مسلمانوں کی شرکت بتائی ہے وہ آگ ہے، بذل میں لکھا ہے کہ آگ میں شرکت کا ہونا وہ روشنی اور اس کی گرمائی کے اعتبار سے ہے کہ اس کے پاس بیٹھ کر سینکنے سے کسی کو منع نہ کرے، اور اس سے دہکتے ہوئے انگارے مراد نہیں ہیں، نہ اس پر ان کو دینا واجب ہے اور نہ دوسرے کے لئے لینا بغیر مالک کی اجازت کے جائز ہے۔

# باب فی بیع فضل الماء

نھی عن بیع فضل الماء۔ فضل بمعنی زائد یعنی اپنی ضرورت سے زائد پانی کی بیع سے، یعنی پیسے لیکر اس کو دینے سے آپ نے منع فرمایا ہے، پانی اگر صاحب ماء کی ملک ہے تب تو اس کی بیع سے منع من باب المعروف والاحسان ہوگا، یعنی خلاف اولیٰ ہوگا، اور اگر غیر مملوک ہے تب یہ نہی تحریم کے لئے ہوگی کما تقدم قریباً ھذا التفصیل۔

والحديث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، وقال الترمذی حدیث حسن صحیح، قالہ المنذری۔

## باب فی ثمن السنور

ثمن کلاب کا باب جو آگے آرہا ہے وہ تو مختلف فیہ ہے لیکن ثمن سنور یعنی اس کی بیع یہ باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے گو بعض سلف کا اس میں بھی اختلاف ہے چنانچہ بذل میں خطابی سے منقول ہے، وکرہ بیعہ ابوہریرۃ وجابر وطاؤس ومجاہد اھ

نهى عن ثمن الكلب والسنور، اور اس کے بعد والی حدیث میں صرف ہرہ کا ذکر ہے نہی عن ثمن الہرۃ ثمن ہرہ تو عند الجمہور جائز ہے اس لئے اس حدیث کے کئی جواب دیئے گئے ہیں، ان دو حدیثوں میں سے پہلی حدیث کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں، ہذا حدیث فی اسنادہ اضطراب۔ الی آخر ما ذکر۔ اور دوسری حدیث کے بارے میں بذل میں لکھا ہے قال الترمذی غریب، ——— وقال النسائی ہذا منکر اھ، اور دوسرا جواب نسخ کا دیا گیا ہے، اور تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ متوحش پر محمول ہے، یعنی جو بلی مانوس نہ ہو جنگلی جانوروں کی طرح تو چونکہ وہ غیر مقدور التسلیم ہوتی ہے اس لئے اس کی بیع ناجائز ہے۔

حدیث جابر الثانی اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی اثمان الکلاب

نهى عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن۔

**مذاہب ائمہ** اس حدیث میں بیع کلب سے منع کیا گیا ہے، امام شافعی واحمد کا مذہب یہی ہے حنفیہ کے یہاں بیع کلب جائز ہے خواہ معلم ہو یا غیر معلم، امام مالک سے تین روایتیں ہیں جواز، عدم جواز، والثالث یجب القیمۃ لا الثمن، یعنی بیع تو اگرچہ جائز کسی طرح بھی نہیں لیکن اگر کوئی شخص کسی کا کتا ہلاک اور تلف کردے تو پھر اس کی قیمت یعنی ضمان دینا واجب ہوگا، اور امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ کلب عقور کی بیع جائز نہیں اور عطاء اور ابراہیم نخعی فرماتے ہیں یجوز بیع کلب الصید دون غیرہ، ویدل علیہ ما اخرجہ النسائی من حدیث جابر قال نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن ثمن الکلب الا کلب صید، الی آخر ما فی العون۔

یہ حدیث شافعیہ وحنابلہ کے تو موافق ہے اور حنفیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث اس زمانہ کی ہے جب امر کلاب میں تشدید تھی حتی کہ ان کے قتل کا حکم دیا گیا تھا جو بعد میں عند الاکثر منسوخ ہو گیا، امر کلاب میں تشدید کی بحث کتاب الطہارۃ باب الوضوء من سؤر الکلب میں گذر چکی۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری

اس حدیث میں دو چیز اور ہیں جن سے منع کیا گیا ہے مہر البغی یعنی زانیہ کی اجرت، جس کو مجازاً مہر کہا گیا ہے اور دوسری چیز حلوان کاھن، یعنی کاہن کی شیرینی، یعنی کاہن سے اپنی مخفی باتیں اور راز معلوم کرنے کے بعد اس کی جو کچھ اجرت دیجاتی ہے، کاہن کے پاس جانا، اس کی تصدیق کے لئے اور اس کو اجرت دینا کہانت پر سب حرام ہے، بلکہ اس کی بات کی تصدیق تو کفر ہے اگر اس کے علم غیب کے اعتقاد کے ساتھ ہو۔ الکوکب الدری، میں لکھا ہے کہ اگر کاہن کی تصدیق یہ سمجھتے ہوئے کی جائے کہ بعض جنات ان کے تابع ہوتے ہیں اور وہ ان کو آکر خبریں دیتے ہیں تو اس صورت میں اس کی تصدیق کفر نہ ہوگی۔

# باب فی ثمن الخمر والمیتة

عن ابی هريرة رضی الله تعالیٰ عنه ان رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم قال ان الله حرم الخمر وثمنها، وحرم المیتة وثمنها، وحرم الخنزیر وثمنه۔

**شرح الحدیث من حیث الفقه** اس حدیث میں بیع خمر اور بیع میتہ اور اسیطرح بیع خنزیر ان تینوں کی حرمت ایک ساتھ بیان کی گئی ہے، فقہاء کے نزدیک ان اشیاء کی تحریم بیع کی نوعیت میں فرق ہے، ہدایہ کے متن میں تو یہ ہے: واذا کان احد العوضین او کلاهما محرما فالبیع فاسد کالبیع بالمیتة والدم والخمر والخنزیر، اس پر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مصنف کا یہ کلام مجمل ہے محتاج تفصیل ہے جس کو ہم بیان کریں گے، پھر آگے تفصیل میں انہوں نے فرمایا کہ بیع بالمیتة والدم اور ایسے ہی بالحُرّیہ تو بیع باطل ہے لانعدام رکن البیع وهو مبادلة المال بالمال، اسلئے کہ یہ اشیاء کسی کے نزدیک بھی مال شمار نہیں ہوتیں، اور پھر آگے فرماتے ہیں کہ بیع الخمر والخنزیر یہ دونوں بیع فاسد ہیں نہ کہ باطل، حقیقت بیع کے پائے جانے کی وجہ سے، یعنی مبادلة المال بالمال، اسلئے کہ خمر مال ہے، اور خنزیر بھی عند البعض مال ہے یعنی عند اہل الکتاب، اور بیع باطل مفید ملک ہی نہیں ہوتی بخلاف بیع فاسد کے کہ وہ مفید ملک ہوجاتی ہے بعد القبض، اس کے بعد پھر صاحب ہدایہ نے اور مزید تفصیل اور فرق کی صورتیں بیان کی ہیں فارجع الیہ لوشئت۔

اس کے بعد والی روایت میں میتہ اور خنزیر کے بعد والاصنام کی زیادتی ہے یعنی بیع صنم کو حرام قرار دیا گیا کوکب دری، میں لکھا ہے کہ بیع اصنام حرام ہے جبکہ اصنام کی بیع اصنام ہونے کی حیثیت سے کیجائے لیکن اگر کوئی شخص ان کی بیع کسی اور نیت سے کرے جیسے کوئی شخص لکڑیوں کی بیع کرے جس میں لکڑی کے تراشے ہوئے اصنام بھی ہوں تو یہ بیع جائز ہوگی بشرطیکہ ان اصنام کو لکڑیوں ہی کے دام میں فروخت کرے، مگر یہ کہ ایسے شخص کے ہاتھ بیع ہو رہی ہو جسکے بارے میں یہ معلوم ہو کہ یہ شخص اس صنم کی تعظیم یا عبادت کرے گا۔ اھ (کوکب ص ۳۷۴)

فقيل يارسول الله ارأيت شحوم الميتة فانه يطلى بها السفن ويدهن به الجلود و يستصبح بها الناس فقال: لا هو حرام۔

**شرح الحدیث** یعنی جب آپ نے بیع میتہ کی تحریم بیان فرمائی تو اس پر آپ سے بعض صحابہ نے عرض کیا یارسول اللہ شحم میتہ کا کیا حکم ہے اس لئے کہ اس کو کشتیوں پر ملا جاتا ہے (تاکہ چکناہٹ کی وجہ سے اندر پانی سرایت نہ کر جائے) اور اسی طرح ان کو چمڑوں پر ملا جاتا ہے (ان کو نرم رکھنے کے لئے) اور ایسے ہی لوگ اس کے ذریعہ سے روشنی حاصل کرتے ہیں یعنی مصباح اور چراغ میں اس کو جلاتے ہیں آپ نے فرمایا جائز نہیں، بلکہ حرام ہے۔

کوکب میں لکھا ہے کہ یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب آپ نے بیع میتہ کا حکم بیان فرما دیا تھا کہ وہ حرام ہے تو میتہ میں تو اس کے تمام ہی اجزاء داخل ہوگئے تھے، تو پھر شحم میتہ کے بارے میں الگ مستقل سوال کس بنا پر کیا گیا، اس کا جواب یہ لکھا ہے کہ چونکہ صحابۂ کرام کو یہ بات پہلے سے معلوم تھی کہ بعض اجزاء میتہ ایسے ہیں جو جائز الاستعمال ہیں جیسے جلد میتہ اور ایسے ہی عظام میتہ تو اسی لئے انہوں نے شحم میتہ کے بارے میں سوال کیا کہ ممکن ہے وہ بھی اہاب وغیرہ کی طرح ہو خصوصاً جبکہ شحم میتہ کی — بہت سی چیزوں میں ضرورت پیش آتی ہے جس کی طرف صحابہ نے خود اشارہ اپنے سوال میں کیا ہے، پھر آگے کوکب میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ میتہ کے اجزاء سے انتفاع کے جواز کا مدار رطوبات نجسہ کے زوال پر ہے اور شحم سے زوال رطوبت ممکن ہی نہیں، پھر اس کے بعد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس حرمت کو مؤکد فرمایا بعد والے جملہ سے قاتل الله اليهود الخ اھ اس جملہ کی تشریح یہ ہے آپ فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہلاک و برباد کرے یہود کو کہ اللہ تعالیٰ نے جب ان پر شحوم میتہ کو حرام کیا تھا تو انہوں نے اس کی تحلیل کا یہ حیلہ اختیار کیا کہ شحم میتہ کو آگ پر پگھلایا اور پھر اس کی بیع کرنے لگے اور اس کے ثمن سے فائدہ اٹھانے لگے، یہ حیلہ اس لحاظ سے تھا کہ شحم پر شحم کا اطلاق اسی وقت تک ہوتا ہے جب تک اس کو آگ پر پگھلایا نہ جائے اور پگھلانے کے بعد اس کا نام بدل جاتا ہے اور بجائے شحم کے اس کو ودک کہا جاتا ہے۔ لیکن ایسا کرنے سے اس کی حقیقت اور حکم تو نہیں بدلتا، امام خطابی اس پر لکھتے ہیں کہ اس سے ہر اس حیلہ کا بطلان ثابت ہو رہا ہے جس کو وسیلہ بنایا جائے کسی حرام تک پہنچنے کے لئے، اور یہ کہ محض تغیر ہیئت اور تبدیل اسم سے حرام چیز کا حکم نہیں بدلتا اھ۔

فقال: لا، هو حرام، اس کی شرح میں اختلاف ہو رہا ہے وہ یہ کہ ھو ضمیر کس طرف راجع ہے حافظ کہتے ہیں کہ بعض علماء ومنهم الشافعي. کے نزدیک یہ ضمیر بیع کی طرف راجع ہے، یعنی شحوم میتہ کی بیع حرام ہے، اور اکثر علماء نے اس ضمیر کو راجع کیا ہے انتفاع کی طرف، لہذا ان کے نزدیک نہ صرف بیع میتہ ناجائز ہے بلکہ مطلقا

انتفاع اس کے تمام اجزاء سے ناجائز ہے بجز اس کے کہ جس کی تخصیص پر دلیل قائم ہے یعنی جلد مدبوغ (یہ کلام تو تھا شحم میتہ سے متعلق) اس کے بعد انہوں نے دہن متنجس یعنی جو تیل وغیرہ کسی نجس چیز کے واقع ہونے سے ناپاک ہوجائے اس کے بارے میں اختلاف علماء بیان کیا اور وہ یہ کہ جمہور کے نزدیک اس سے انتفاع جائز ہے اور امام احمد اور ابن الماجشون مالکی کے نزدیک ناجائز ہے اھ (من التحفہ) امام خطابی نے بھی "لا، ھو حرام"، کا تعلق بیع سے ہی قرار دیا ہے (غالبا امام شافعی کے مسلک کی تائید میں کما تقدم عن الحافظ) چنانچہ وہ لکھتے ہیں: وفیہ دلیل علی جواز الاستصباح بزیت نجس وان بیعہ لایجوز اھ خطابی نے شحم میتہ اور دہن متنجس دونوں کو ایک درجہ میں رکھا شافعیہ کے مسلک کے پیش نظر ورنہ عند الجمہور دونوں کے حکم میں فرق ہے، اس لئے کہ شحم میتہ سے انتفاع عند الجمہور ناجائز، اور قسم ثانی یعنی دہن متنجس سے انتفاع فی غیر الاکل مثل الاستصباح جائز ہے. خلافا لاحمد وابن الماجشون کما تقدم قریبا فی کلام الحافظ، "عرف الشذی ص" میں اس حدیث کے تحت لکھا ہے کہ حدیث الباب میں اشارہ ہے اس طرف کہ نجس العین کی بیع باطل ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ شحم میتہ نجس ہے، اس سے مطلقا انتفاع جائز نہیں، اور وہ گھی یا تیل جو کسی عارض کی وجہ سے ناپاک ہوجائے مثلا سقوط فارہ جو کہ گر اس میں مرجائے تو یہ تیل تو ناپاک ضرور ہے لیکن نجس العین نہیں، اس کی بیع بھی جائز ہے اور انتفاع یعنی استصباح بھی جائز ہے، اور امام شافعی کے نزدیک شحم میتہ سے بھی انتفاع واستصباح جائز ہے اھ پس خلاصہ یہ کہ شحم میتہ کی بیع تو بالاتفاق ناجائز ہے اور انتفاع فی غیر الاکل والشرب میں اختلاف ہے عند الجمہور وہ بھی ناجائز ہے، امام شافعی کے نزدیک جائز ہے. اور دہن متنجس سے انتفاع عند الجمہور جائز ہے امام احمد کے نزدیک وہ بھی ناجائز ہے اب یہ کہ اس کی بیع کا کیا حکم ہے سو ظاہر یہ ہے کہ جب انتفاع جائز ہے تو بیع وشراء بھی جائز ہوگی چنانچہ عرف الشذی میں عند الحنفیہ اس کی بیع کو جائز لکھا ہے دوسرے ائمہ کے مسلک کی تحقیق کرلیجائے. واللہ تعالیٰ اعلم.

عن المغیرۃ بن شعبۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من باع الخمر فلیشقص الخنازیر:

**شرح الحدیث** تشقیص کے معنی الذبح بالمشقص، مشقص کہتے تیر کے اگلے حصہ کو جو دھار دار ہوتا ہے اس صورت میں یہ ماخوذ ہوگا مشقص سے، اور یا اس کے معنی جعل الشئ شقصا شقصا یعنی کسی چیز کے الگ الگ ٹکڑے ٹکڑے کردینا جیسا کہ جانور کو ذبح کرنے کے بعد گوشت کی اصلاح کے لئے اس کے الگ الگ ٹکڑے کئے جاتے ہیں، اس سے پہلے احادیث میں بیع خمر و بیع خنزیر دونوں کا حکم یعنی تحریم میں مساوی ہونا گذر چکا لیکن بہت سے لوگوں کا حال یہ ہوا کرتا ہے کہ وہ خنزیر کو تو عملاً واکلاً حرام قرار دیتے ہیں لیکن شراب نوشی اور اس کی تجارت سے نہیں بچتے اور نہ اس کو کوئی خاص عیب سمجھتے ہیں، اسلئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تحریم خمر کی

تاکید میں یہ فرمارہے ہیں کہ جو شخص عملاً شراب کی بیع اور اس کی تجارت سے نہیں بچتا تو اس کو چاہیئے کہ خنزیر کے گوشت کی بھی تجارت کرنے لگے اور اس کے کھانے کو بھی جائز سمجھنے لگے کیونکہ شرعاً دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت لما نزلت الآیات الاواخر من سورۃ البقرۃ خرج رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقرأھن علینا وقال حُرِّمت التجارۃ فی الخمر۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ جب سورۂ بقرہ کی آخری آیات نازل ہوئیں (جن میں تحریم ربا مذکور ہے) تو آپ باہر تشریف لائے اور ہم کو وہ آیات پڑھ کر سنائیں اور فرمایا کہ تجارت فی الخمر حرام ہے۔

**ظاہر حدیث پر ایک اشکال اور جواب** اس حدیث کی شرح میں شراح نے یہ لکھا ہے کہ تحریم خمر کا ذکر سورۂ مائدہ میں ہے اور وہ آیت ربا سے جو سورۂ بقرہ کے اواخر میں ہے بہت پہلے نازل ہوچکی تھی، اس لئے کہ مشہور ہے کہ آیت ربا آخر ما نزل یا من آخر ما نزل من القرآن ہے، اور اس حدیث کا سیاق اس ترتیب کے منافی ہے، اس سے تحریم خمر کا متأخر ہونا ظاہر ہورہا ہے، تو اس کی توجیہ ان حضرات نے یہ کی ہے کہ گو یہ صحیح ہے کہ تحریم الخمر تحریم ربا سے پہلے ہے لیکن ہوسکتا ہے کہ تجارت خمر کی تحریم جو اس حدیث میں مذکور ہے مؤخر ہو تحریم الخمر سے فلا اشکال حینئذ اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے تحریم خمر کے وقت بھی تحریم تجارت کی خبر دی ہو اور پھر دوبارہ مکرر نزول آیت ربا کے بعد بھی تحریم تجارت کی خبر دی ہو تاکیداً ومبالغۃً امام بخاری نے ابواب المساجد میں باب قائم کیا، باب تحریم تجارۃ الخمر فی المسجد، یعنی مسجد میں لوگوں کے سامنے تجارت خمر کی حرمت بیان کرنا کہ تجارت خمر حرام ہے، جس طرح اور دوسری چیزوں کی نصیحت مسجد میں کی جاتی ہے لہٰذا، فی المسجد، یہ ظرف تحریم سے متعلق ہے نہ کہ تجارت سے، ورنہ مطلب فاسد ہوجائے گا یعنی مسجد میں خمر کی تجارت کا حرام ہونا، تو کیا غیر مسجد میں تجارت خمر حرام نہیں ہے، چنانچہ بخاری کی حدیث الباب میں ہے کہ نزول آیات کے بعد آپ مسجد میں تشریف لے گئے اور پھر تجارت خمر کی حرمت کا اعلان فرمایا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی بیع الطعام قبل ان یستوفی

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال من ابتاع طعاما فلا یبعہ حتی یستوفیہ۔ اور اس کے بعد ابن عمر ہی کی دوسری حدیث میں اس طرح ہے، کنا فی زمان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نبتاع الطعام فیبعث علینا من یأمرنا بانتقالہ من المکان الذی ابتعناہ فیہ الی مکان سواہ قبل ان نبیعہ یعنی جزافا۔

اس ترجمۃ الباب اور اس کی احادیث میں بیع الطعام قبل الاستیفار کی ممانعت ہے، استیفار بمعنی قبض اور وصول کرنا، یعنی اگر کوئی شخص غلہ کی قسم کی کوئی چیز خریدے اور خریدنے کے بعد اس کو فروخت کرنا چاہے تو اس کو چاہیئے کہ پہلے اس پر قبضہ کرے اس کے بعد اس کو فروخت کرے۔ لیکن ہر چیز کا قبضہ اور استیفار اسکے حال کے مناسب ہوتا ہے، بعض چیزوں کا قبضہ یہ ہے کہ اس شئی کو دوسرے شخص کے ہاتھ میں دیا جائے اور بعض چیزوں کا قبضہ تخلیہ سے ہوتا ہے، یعنی بائع چیز کو فروخت کرنے کے بعد مشتری سے کہے کہ تیری چیز یہ رکھی ہے تو اس کو جب چاہے یہاں سے اٹھا، اور بعض صورتوں میں قبضہ نقل شئی سے ہوتا ہے یعنی مشتری نے اس مبیع کو جس جگہ سے خریدا ہے وہاں سے اس کو کسی دوسری جگہ منتقل کردے، اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں پر غلہ کی بیع جزافاً ہو یعنی غلہ کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا بیع جزافاً کی صورت میں یہی اس کا قبضہ ہے جیساکہ باب کی حدیث ثانی میں ہے اور اگر کوئی شئی کیلاً یا وزناً فروخت کی جائے تو وہاں پر اس کو کیل کرلینا یا وزن کرلینا یہی اس کا قبضہ ہے۔

## بیع قبل القبض سے نہی کن کن اشیار میں ہے

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ یہ حکم طعام میں تو متفق علیہ ہے کہ اس کی بیع قبل القبض جائز نہیں متعدد احادیث میں اس کی تصریح ہے، طعام کے علاوہ باقی کن کن اشیار میں یہ حکم جاری ہوگا اس میں علمار کا اختلاف ہے، — اس میں چار قول مشہور ہیں (۱) امام شافعی ومحمد کے نزدیک ہر چیز کا یہی حکم ہے سوار کان من المکیلات او الموزونات، ومن الماکول او المشروب والمنقول وغیر المنقول (۲) اور شیخین امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک عقار (زمین) کے علاوہ تمام منقولات کا یہی حکم ہے، اس مذہب میں صرف عقار کا استثنار ہے، بخلاف پہلے مذہب کے کہ اس میں کسی چیز کا استثنار نہیں (۳) امام احمد کے نزدیک جملہ مکیلات وموزونات کا یہی حکم ہے، اس کے علاوہ باقی دوسری چیزوں کا یہ حکم نہیں ہے (۴) امام مالک کے نزدیک یہ حکم صرف ماکول اور مشروب کا ہے۔

## امام مالک اور جمہور کا ایک اور اختلاف

اس کے بعد یہاں ایک اختلاف اور ہے وہ بھی سمجھ لینا چاہیئے وہ یہ کہ جمہور علمار اور ائمہ ثلاث کے نزدیک بیع طعام مطلقاً قبل القبض جائز نہیں، یعنی چاہے اس کو جزافاً خریدا ہو یا کیلاً، اور امام مالک کے قول مشہور میں جزاف اور غیر جزاف میں فرق ہے وہ یہ کہ جو غلہ جزافاً خریدا گیا ہو اس کی بیع قبل القبض جائز ہے اور جو کیلاً خریدا گیا ہو اس کی بیع قبل القبض جائز نہیں اور مشتری کا اسکو کیل کرلینا یہی اسکا قبضہ ہے، امام مالک کا استدلال باب کی چوتھی حدیث سے ہے جس کے لفظ یہ ہیں نہی ان یبیع احد طعاما اشتراہ بکیل حتی یستوفیہ، یعنی آپ نے منع فرمایا ہے اس بات سے کہ کوئی شخص اس طعام کو جس کو اس نے کیلاً خریدا ہو وہ اس کی بیع قبل الاستیفار کرے اس حدیث میں اشتراہ بکیل کی قید مذکور ہے، جمہور یہ کہتے ہیں

اشتراط بکیل کی قید احترازی نہیں جس کا قرینہ باب کی حدیث اول ہے جو مطلق ہے، اسی طرح باب کی حدیث ثانی وثالث میں باوجود بیع جزاف کی تصریح کے اس کو منتقل کرنے کا حکم کیا گیا ہے، اور یہ نقل ہی تو استیفار ہے کما تقدم قریبا ان قبض کل شئی بحسبہ۔

حدیث ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما الاول اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، والثانی اخرجہ مسلم والنسائی، والثالث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، والرابع اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

قلت لابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما لِمَ؟ قال: الاتری انہم یبتاعون بالذہب والطعام مُرجاً[1]

حضرت ابن عباس نے جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی یہ حدیث نقل کی کہ جو شخص غلہ خریدے تو جب تک اس کو کیل نہ کرلے کسی دوسرے کے ہاتھ اس کو فروخت نہ کرے تو شاگرد (یعنی طاؤس نے ان سے پوچھا کہ ایسا کیوں ہے تو انہوں نے اس منع کی وجہ کو ایک خاص مثال سے سمجھایا کہ دیکھتا نہیں ہے کہ بہت سے لوگ درہم ودینار سے خریدتے ہیں غلہ کو حالانکہ وہ غلہ مؤخر ومؤجل ہوتا ہے، انہوں نے یہ مثال بیع سلم کی دی جس میں مبیع مؤجل ہوا کرتی ہے، ابن عباس کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ قبل القبض بیع کرنے میں ربا پایا جاتا ہے جیسے ایک شخص نے دوسرے کے ساتھ بیع سلم کی یعنی ایک دینار کے بدلہ میں قفیز حنطہ خریدا دینار تو فی الحال ادا کردیا جیساکہ بیع سلم میں ہوا کرتا ہے اور اجل پورا ہونے پر مثلاً مہینہ گذر جانے کے بعد جب بائع نے مشتری سے کہا کہ اپنا قفیز حنطہ لے لے تو مشتری نے قبل القبض اس کو دو دینار میں کسی شخص کے ہاتھ فروخت کردیا اور کہدیا کہ فلاں جگہ سے اٹھالے تو اب صورت حال یہ بن گئی کہ یہ بیع الدینار بالدینارین ہوگئی جو سراسر ربا ہے اسلئے کہ مشتری نے تو اس غلہ کی شکل بھی نہیں دیکھی بلکہ مآل کار یہ ہوا کہ ایک دینار گیا اور اس کے بدلہ میں دو آگئے۔ اور اس معاملہ کی حرمت ظاہر اور بدیہی ہے، والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، وابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

قال ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما: واحسب کل شئی مثل الطعام۔ اس سے حضرت ابن عباس کا مذہب معلوم ہوگیا کہ ان کے نزدیک یہ حکم بالکل عام ہے، آگے اس کے بعد اس باب میں دو روایتیں اور ہیں جن کا مفہوم ظاہر ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، وابن ماجہ بنحوہ قالہ المنذری۔

---

[1] اس لفظ کے ضبط میں نسخے مختلف ہیں، بعض میں تو اسی طرح ہے جس کو ہم نے اختیار کیا یعنی بتخفیف الجیم وبعدھا ہمزۃ، وفی بعض النسخ بدون ہمزۃ مُرجا، وفی بعض النسخ "مُرجّیً" بتثقیل الجیم وبعدہا ہمزۃ، وفی بعض النسخ "مُرجّی"۔ وفی النہایۃ ای مؤجلاً ومؤخراً ویہمز ولا یہمز، وفی کتاب الخطابی علی اختلاف نسخہ مُرجّی" بالتشدید للمبالغۃ (کذا فی تعلیق الشیخ محمد عوامہ)۔

# باب فی الرجل یقول عند البیع: لاخلابۃ

خلابۃ بمعنی خدیعہ اور دھوکہ، یعنی کوئی شخص کسی چیز کی بیع کے وقت یا شراء کے وقت یوں کہے کہ دیکھو دھوکہ اور نقصان کی بات نہ ہونی چاہیئے، یعنی قیمت میں زیادہ فرق نہ ہونا چاہیئے (کیونکہ میں خرید و فروخت کا زیادہ تجربہ نہیں رکھتا)

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رجلا ذکر لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہ یخدع فی البیع فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: اذا بایعت فقل: لاخلابۃ۔

**شرح الحدیث** اس رجل سے مراد وہ صحابی ہیں جن کا نام حبان بن منقذ ہے، انہوں نے آپ سے اپنا حال عرض کیا کہ میں بیع کے اندر دھوکہ کھا جاتا ہوں۔ اس روایت میں اختصار ہے، بعد والی روایت میں جو حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے اس میں اس طرح ہے کہ ایک شخص جو ضعیف العقل تھے وہ خرید و فروخت کیا کرتے تھے، یعنی خرید و فروخت کا تو انہیں شوق تھا، دکانوں پر جا کر خرید و فروخت کیا کرتے تھے لیکن تھے اس معاملہ میں اناڑی تو ان کے گھر والے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے اور اپنی پریشانی ظاہر کی اور یہ عرض کیا کہ یا رسول اللہ ان پر حجر واقع کر دیجئے تاکہ یہ پھر کسی سے خرید و فروخت نہ کر سکیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے گھر والوں کی شکایت پر ان کو بلایا اور ان کو بیع و شراء سے منع کیا، انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ مجھ سے بغیر بیع کے صبر نہیں ہوتا، آپ نے فرمایا کہ اچھا اگر تو بیع نہیں چھوڑ سکتا تو فقل ھاء وھاء ولاخلابۃ تو پھر تو بیع و شراء کے وقت بائع سے یا مشتری سے چیز لیتے وقت یا دیتے وقت یہ کہدیا کر کہ لے بھائی (ثمن یا مبیع) اور دیکھ دھوکہ کی بات نہ ہونی چاہیئے۔

**الکلام علی الحدیث من حیث الفقہ وبیان مذاہب الائمۃ فی خیار المغبون** اس حدیث سے امام احمد اور بعض علماء نے یہ استنباط کیا کہ اگر کوئی شخص بیع و شراء کے وقت یہ لفظ کہدے یعنی "لاخلابۃ" تو اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر اس بیع کے اندر غبن پایا گیا تو خیار رَدّ حاصل ہوگا جمہور علماء ومنہم الحنفیۃ والشافعیۃ، مغبون کے لئے خیار غبن حاصل ہونے کے قائل نہیں، اور اس حدیث کا جواب انہوں نے یہ دیا "بانہ واقعۃ حال لاعموم لہا" قال ابن العربی انہ کلہ مخصوص بصاحبہ لایتعدی الی غیرہ، اور امام مالک کا قول اصح بھی یہی ہے، اور دوسرا قول ان کا یہ ہے لہ الخیار بشرط ان یبلغ الغبن ثلث القیمۃ، کہ مغبون کے لئے خیار غبن ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ اس بیع کو فسخ کر سکتا ہے بشرطیکہ اس غبن کی مقدار ثلث قیمت تک پہنچتی ہو، اس سے کم ہو تو نہیں، کذا فی ہامش الترمذی، اور "بذل" میں نقلاً عن الخطابی امام مالک کا قول یہ لکھا ہے کہ جس صورت میں مشتری صاحب بصیرت نہ ہو اور اس کی بیع میں غبن پایا جائے تو اس کو خیار حاصل ہوتا ہے اور

بذل ہی میں خطابی سے امام احمد کا قول وہ نقل کیا ہے جو اوپر ہم نے ذکر کیا ان الامام احمد قال اذا بایعہ فقال لاخلابۃ فلہ الرد اھ، پس حاصل کلام یہ نکلا کہ اکثر علماء اور حنفیہ شافعیہ کا اس حدیث پر عمل نہیں ہے وہ اس حدیث کو صاحب واقعہ کے ساتھ خاص مانتے ہیں، اور امام احمد اور امام مالک فی احد القولین۔ اس حدیث پر عمل کرتے ہیں، ہم نے اپنے بعض اساتذہ سنا ہے اس حدیث کی توجیہ میں کہ اس حدیث میں کہاں تصریح ہے اس بات کی کہ لاخلابۃ کہنے کے بعد خیار غبن حاصل ہوتا ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا زمانہ خیر کا زمانہ تھا لوگوں میں ایک دوسرے کے لئے ہمدردی تھی اس لئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان صحابی کو یہ مشورہ دیا کہ اگر تم بیع سے نہیں رک سکتے تو کم از کم بیع کے وقت اتنا ہی کہدیا کرو تاکہ تمہارے ساتھ معاملہ کرنے والا تمہارا لحاظ وخیال رکھے اور بس، اور اگر یہی کہا جائے کہ آپ کی مراد یہ تھی کہ ایسا کہنے سے تمہیں خیار غبن حاصل ہو جائے گا تو پھر وہی جواب ہوگا جو اوپر شراح سے نقل کیا گیا کہ انہ مخصوص بہذا الصحابی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس حدیث کے ضمن میں ایک مسئلہ اور اختلافی ہے یعنی حجر علی الکبیر السفیہ، امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک اسباب حجر کا انحصار تین چیزوں میں ہے، جنون، صبا اور رق، فلا حجر عندہ علی الکبیر السفیہ، یعنی جو شخص باوجود عاقل بالغ ہونے کے معاملات میں اناڑی ہو اور نادانی کی وجہ سے اپنا مال خراب اور ضائع کر دیتا ہو اس پر حجر واقع کرنا ائمہ ثلاث اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے، اور امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں، فتوی صاحبین کے قول پر ہے اس حدیث سے فی الجملہ دونوں مسلکوں کی تائید ملتی ہے فنہاہ عن البیع سے قائلین کی تائید ہوتی ہے، اور ان کنت غیر تارك سے امام صاحب کی تائید ہوتی ہے حدیث ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، وحدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی العُربان

عربان ضم عین اور سکون راء کے ساتھ اور اس کو عربون بھی کہتے ہیں، اس کی تفسیر خود کتاب میں امام مالک سے منقول ہے، حدیث الباب میں ہے۔ نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم عن بیع العربان قال مالك وذلك فیما نری واللہ اعلم الخ۔

### بیع عُربان کی تعریف وبیان مذاہب

بیع عربان جس سے حدیث میں منع کیا گیا ہے حضرت امام مالک اس کی تفسیر فرما رہے ہیں کہ عربان یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے غلام (مثلاً) خریدے یا اس سے دابہ کرایہ پر لے اور اس بیع یا اجارہ کے وقت مشتری یا مستاجر یوں کہے کہ میں تجھ کو یہ دینار دے رہا ہوں اس طور پر کہ اگر میں نے یہ چیز چھوڑی اور نہ خریدی یا کرایہ پر نہ لی تو پھر جو کچھ میں

نے تجھ کو دیا ہے وہ تیرے لئے ہے اور اگر خرید لی یا کرایہ پر لے لی تو پھر یہ دینار ثمن اور اجرت میں شمار ہوگا، بیع عربان جمہور علماء اور ائمہ ثلاث کے نزدیک ناجائز ہے، ائمہ میں امام احمد اور صحابہ میں عمر وابن عمر سے اس کی اباحت منقول ہے، بذل میں یہ سب کچھ لکھنے کے بعد اخیر میں یہ ہے: قلت ویرد العربان اذا ترک العقد علی کل حال بالاتفاق، یعنی وہ دینار جو مشتری یا مستاجر نے پیشگی دیا تھا اس کو واپس بہر حال کیا جائے گا بالاتفاق، یعنی ان کے نزدیک بھی جو بیع عربان کے جواز کے قائل ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، قال الخطابی وقد اختلف الناس فی جواز ھذا البیع فابطلہ مالک والشافعی للخبر ولما فیہ من الشرط الفاسد والغرر، ویدخل ذلک فی اکل المال بالباطل، وابطلہ اصحاب الرأی ایضا، وقد روی عن ابن عمر وعمر انہ اجاز ھذا البیع، ومال احمد بن حنبل الی القول باجازتہ۔ الی آخر ما فی البذل۔ امام احمد نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے کہ یہ منقطع ہے، لیکن علامہ زرقانی نے اس تضعیف کو رد کیا ہے۔

یہ باب کتب ستہ میں سے ابوداؤد کے علاوہ صرف ابن ماجہ میں ہے اور انہوں نے یہی حدیث ابوداؤد والی اس میں ذکر کی ہے یعنی عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ، اور امام ابن ماجہ نے عربان کی تفسیر بھی ذکر کی ہے قال ابوعبداللہ العربان ان یشتری الرجل دابۃ بمئۃ دینار فیعطیہ دینارین عربونا فیقول ان لم اشتر الدابۃ فالدیناران لک اھ اور امام مالک نے مؤطا میں کتاب البیوع کی ابتداء ہی اس باب سے کی ہے، ماجاء فی بیع العربان، وفی الاوجز[1] العربان بضم العین وسکون الراء ویقال عربون وعربون بالفتح والضم، وبالھمزۃ (یعنی اربون) بدل العین فی الثلاث والراء ساکن فی الکل۔ الی آخر ما ذکر من اختلاف اللغات وغیرہ۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ وھذا منقطع، واسندہ ابن ماجہ وفیہ حبیب کاتب الامام مالک وعبداللہ بن عامر الاسلمی ولا یحتج بہما، قالہ المنذری۔

## باب فی الرجل یبیع مالیس عندہ

عن حکیم بن الحزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال یارسول اللہ! یاتینی الرجل فیرید منی البیع، لیس عندی افابتاعہ لہ من السوق فقال لاتبع مالیس عندک۔

اس حدیث کے مفہوم میں بیع العبد الآبق اور بیع الشیٔ قبل القبض اور بیع مال غیر بغیر اذنہ سب داخل ہیں لیکن اس آخری صورت میں یعنی بیع فضولی میں علماء کا اختلاف ہے جو پہلے گذر چکا، حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت حکیم بن حزام نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ بعض لوگ میرے پاس آتے ہیں اور مجھ سے ایسی چیز خریدنا چاہتے ہیں جو میرے پاس نہیں ہوتی تو کیا اس صورت میں میں ان کیساتھ بیع کر سکتا ہوں، یعنی پہلے

اس چیز کی بیع کردوں اور پھر بعد میں اس کو بازار سے خرید کر اس شخص کو دوں، آپ نے اس سے منع فرمایا۔
والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔

لایحل سلف وبیع ولا شرطان فی بیع ولا ربح مالم یضمن ولا بیع مالیس عندك۔

**شرح الحدیث** اس حدیث میں چار اجزاء مذکور ہیں جس کی شرح یہ ہے (۱) نہیں حلال ہے قرض اور بیع، یعنی بیع بشرط القرض جائز نہیں، اور یا مطلب یہ کہ بیع بید المقروض جائز نہیں، کیونکہ جب مقروض کے ساتھ بیع کی جائے گی تو وہ مشتری قرض کی رعایت میں ثمن میں کمی نہیں کرائے گا بلکہ ہوسکتا ہے اس کو گراں قیمت پر خریدے، حالانکہ ضابطہ یہ ہے "کل قرض جر نفعا فہو ربا" (۲) ولا شرطان فی بیع اس کا مفہوم عند الجمہور تو یہ ہے لا بیعان فی بیع جیسا کہ حدیث ہے "نہی عن بیعتین فی بیعۃ" اور امام احمد نے اس حدیث کو اپنے ظاہر پر رکھا یعنی یہ کہ کسی بیع میں دو شرطیں لگانا تو جائز نہیں، اور صرف ایک شرط اگر ہو تو جائز ہے، چنانچہ ترمذی میں ہے قال احمد: اذا قال ابیعک ھذا الثوب وعلیّ خیاطتہ وقصارتہ فہذا من نحو شرطین فی بیع، واذا قال ابیعکہ وعلیّ خیاطتہ فلا بأس بہ، او قال ابیعکہ وعلیّ قصارتہ فلا بأس بہ انما ہو شرط واحد، قال اسحاق کما قال، یعنی اگر کوئی شخص کسی کے ہاتھ کوئی کپڑا بیچے اور بائع بوقت بیع اپنے ذمہ دو شرطیں لگالے کہ میرے ہی ذمہ اس کا سینا ہوگا اور دھونا بھی تو یہ صورت تو ناجائز ہے اور اگر بیع ثوب کے وقت صرف خیاطت یا صرف قصارت کی شرط لگائی تو اس میں کچھ حرج نہیں یہ شرط واحد ہے اور حدیث میں ممانعت شرطین کی ہے، اور جمہور اسکے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ہر وہ شرط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو اس کا لگانا جائز نہیں مفسد بیع ہے کیونکہ ایک دوسری حدیث میں ہے نہی عن بیع وشرط (۳) اور اس حدیث کا تیسرا جزء یہ ہے کہ جو چیز آدمی کے ضمان میں داخل نہ ہو اس سے ربح حاصل کرنا جائز نہیں، جیسے بیع قبل القبض (۴) چوتھا جزء وہی ہے جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے جس کی مثال گذر چکی۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی شرط فی بیع

مصنف کی غرض بیع میں شرط واحد کے جواز کو بیان کرنا ہے جیسا کہ امام احمد کا مذہب ہے اور مصنف حنبلی ہیں، اس باب میں مصنف نے حضرت جابر کی شراء جمل والی روایت ذکر کی ہے جسمیں ہے "واشترطت حملانہ الی اہلی"۔

**حضرت جابرؓ کی شراء جمل والی حدیث** حضرت جابر فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ہاتھ اپنا اونٹ فروخت کیا اور میں نے آپ سے فروخت کرتے وقت گھر تک اس پر سوار ہونے کی شرط لگائی، یہ شرط جیسا کہ ابھی اوپر گذرا امام احمد کے نزدیک مطلقاً

جائز ہے اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے وعند مالک الفرق بین المکان القریب والبعید یعنی مختصر سی مسافت کی شرط لگانا تو جائز ہے ان کے نزدیک، مسافت طویلہ کی شرط لگانا جائز نہیں، حنفیہ شافعیہ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس قصہ کی روایات کے الفاظ مختلف وارد ہیں ایک روایت میں ہے افقرنی ظہرہ یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ اونٹ بطور عاریت کے مدینہ تک پہنچنے کے لئے مجھے دیدیا تھا، اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہاں صلب عقد میں کوئی شرط نہیں تھی بلکہ سرے سے شرط ہی نہ تھی آپ نے اونٹ عاریۃ دیا تھا، قال فی آخرہ ترانی انما ماکستک لاذھب بجملک خذ جملک وثمنہ فھما لک، مصنف کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث کے آخر میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت جابر سے فرمایا کہ کیا تیرا خیال میرے بارے میں یہ ہے کہ میں نے تجھ سے اونٹ خریدتے وقت ثمن میں کمی اس لئے کرائی تھی تاکہ کم قیمت میں تیرا اونٹ لیلوں (نہیں، ایسا نہیں تھا بلکہ) اپنا اونٹ بھی لیجا، اور اسکا ثمن بھی، دونوں ہی ہم نے تجھ کو دیدیئے، مصنف نے اس حدیث کو یہاں حسب عادت مختصراً بیان کیا، صحیح بخاری میں یہ حدیث دسیوں نہیں بلکہ بیسیوں جگہ ہے کہیں مختصر کہیں مطول، کتاب الشروط ۳۷۵ میں اس حدیث پر انہوں نے "باب اذا اشترط البائع ظہر الدابۃ الی مکان مسمی جاز" ترجمہ قائم کیا ہے اور وہاں جو حدیث ذکر کی ہے اس میں اس طرح ہے کہ میں غزوۂ تبوک میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کیساتھ ایسے اونٹ پر سوار ہو کر جارہا تھا جو تھک گیا تھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جب میرے قریب کو گذرے تو آپ نے اس اونٹ کے ایک ضرب لگائی اور دعا بھی فرمائی جس سے وہ بہت تیز چلنے لگا، وہ فرماتے ہیں کہ پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ سے اس کے خریدنے کی بات شروع کی (تفریحاً) اور فرمایا کہ میرے ہاتھ یہ ایک اوقیہ میں فروخت کردے میں نے نفی میں جواب دیا، آپ نے مکرر فرمایا، پھر آگے یہ ہے کہ جب ہم مدینہ پہنچ گئے تو میں نے یہ اونٹ آپ کی خدمت میں پیش کردیا آپ نے لے لیا اور اس کا ثمن مجھے دلوا دیا، پھر جب میں جانے لگا تو آدمی بھیج کر مجھے بلایا اور فرمایا ہمیں تیرا اونٹ لینا مقصود نہیں تھا اور یکڑ اپنا اونٹ بھی جو کہ تیرا ہی مال ہے الحدیث

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی وابن ماجہ، مختصراً ومطولاً، قالہ المنذری۔

## باب فی عھدۃ الرقیق

عن عقبۃ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال عھدۃ الرقیق ثلاثۃ ایام

**مسئلہ مترجم بہا کی تشریح مع بیان المذاہب والدلیل**

غلام کو واپس لینے کی ذمہ داری تین دن تک رہتی ہے، یعنی اگر کوئی شخص کسی کے ہاتھ اپنا غلام فروخت کرے اور پھر مشتری کے پاس اس غلام میں کوئی عیب ظاہر ہو تو تین دن کے اندر اندر بائع کے لئے اس کا واپس لینا ضروری ہے

یعنی واپس لینے کی اس کی ذمہ داری ہے یعنی بغیر بینہ کے۔ اور اگر تین دن کے بعد کوئی عیب اس میں ظاہر ہو تو پھر بغیر بینہ قائم کئے مشتری کو واپس کرنے کا کوئی حق نہیں۔

اس حدیث کا تعلق خیار عیب سے ہے، جمہور علماء اور ائمہ ثلاث کے نزدیک مشتری کو عیب کی وجہ سے جو خیار عیب حاصل ہوتا ہے اس کا عام قاعدہ اور ضابطہ یہ ہے کہ اگر وہ عیب ایسا ہے کہ اس مدت میں اس کا مشتری کے یہاں پیدا ہونا ممکن نہیں تب تو بغیر بینہ کے مشتری اس مبیع کو واپس کر سکتا ہے، اور اگر وہ عیب ایسا ہے کہ اس مدت میں مشتری کے یہاں پیدا ہو سکتا ہے یعنی اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ پہلے سے ہو، اس صورت میں مشتری کو بذریعہ بینہ یہ ثابت کرنا ہوگا کہ یہ عیب میرے یہاں آکر پیدا نہیں ہوا بلکہ پہلے ہی سے ہے، پس اگر مشتری یہ بینہ پیش کر دے گا تب تو اس کو اس مبیع کے واپس کر دینے کا حق ہوگا ورنہ نہیں، جمہور کے نزدیک یہ قاعدہ کلیہ ہے کوئی مسئلہ اور جزئیہ ان کے نزدیک اس سے مستثنیٰ نہیں، امام مالک کے نزدیک اس میں ایک استثناء ہے جو کہ حدیث الباب میں مذکور ہے جس کا تعلق غلام اور باندی کی شراء سے ہے کہ اگر وہ مبیع غلام یا باندی ہے اور مشتری نے اس کے اندر کوئی عیب پایا تو مشتری تین دن کے اندر اندر اس غلام یا باندی کو بہرحال بغیر بینہ کے واپس کر سکتا ہے چاہے وہ عیب کیسا ہی ہو، مگر یہ ان کے یہاں اس صورت میں ہے جبکہ بائع نے برارت من کل عیب کی شرط نہ لگائی ہو، اور اگر لگائی ہو تو ان کے یہاں بھی یہ مسئلہ نہیں ہے، بہرحال یہ حدیث امام مالک کی دلیل اور جمہور کے خلاف ہے جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں، بذل میں ہے وضعف احمد بن حنبل عہدۃ الثلاث، وقال لا یثبت فی العہدۃ حدیث وقالوا لم یسمع الحسن من عقبۃ بن عامر شیئا، خطابی فرماتے ہیں کما فی البذل وعہدۃ السنۃ من الجنون والجذام والبرص، ولا عہدۃ الا فی الرقیق خاصۃ وھذا قول اھل المدینۃ وابن المسیب والزہری، یعنی بڑی بڑی بیماریاں جیسے جنون جذام اور برص ان میں عہدۃ الرقیق کی مدت بڑھ جاتی ہے تین دن کے بجائے ایک سال ہے، وہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی اس میں نہ تین دن کا اعتبار کرتے تھے نہ ایک سال کا۔ الی آخر ما ذکرہ (بذل) میں کہتا ہوں اور مؤطا محمد میں ہے: لسنا نعرف عہدۃ الثلاث ولا عہدۃ السنۃ الخ کہ ہم نہیں جانتے کہ عہدۃ الثلاث اور عہدۃ السنۃ کیا ہوتا ہے، مگر یہ کہ آدمی تین دن کی یا ایک سال کی شرط لگائے تو پھر وہ شرط معتبر ہوگی یعنی عہدۃ الرقیق کوئی مستقل چیز نہیں ہے اس کا کوئی ثبوت ہی نہیں ہے حدیث مرفوع سے ہاں خیار شرط معتبر اور ثابت ہے لہٰذا اگر مشتری غلام یا باندی — خریدتے وقت شرط لگاتے رد بالعیب کی مطلقاً خواہ وہ تین دن کی ہو یا ایک سال کی ہو تو اس حیثیت سے وہ معتبر ہوگی کیونکہ خیار شرط شرعاً ثابت اور متفق علیہ ہے[1]

---

[1] امام مالک نے مؤطا میں ترجمہ قائم کیا "العہدۃ فی الرقیق" اور پھر اس کے ذیل میں وہ حدیث مرفوع ذکر نہیں کی جو یہاں ←

# باب فیمن اشتری عبداً فاستعملہ ثم وجد بہ عیباً

**مسئلہ ترجمہ بہا کی تشریح** ہمارے اس نسخہ میں اسی طرح ہے "فاستعملہ" اور نسخہ خطابی میں بجائے اس کے "فاستغلہ" ہے استغلال غلہ سے ماخوذ ہے غلہ بمعنی نفع و آمدنی، لہذا ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہوگا کہ جس شخص نے غلام خریدا اور پھر اس سے کمائی کرائی اور پھر مشتری نے اس غلام میں کوئی عیب پایا اس کے بارے میں مصنف یہ مسئلہ بیان کرنا چاہ رہے ہیں کہ جب اس غلام میں عیب نکل آیا تو اب ظاہر بات ہے مشتری کو خیار عیب حاصل ہوگا جس کی وجہ سے وہ اس غلام کو واپس کر سکتا ہے لیکن وہ آمدنی جو مشتری کو غلام کے ذریعہ سے اس مدت میں حاصل ہوئی ہے اس کا کیا ہوگا وہ بھی غلام کے ساتھ واپس جائے گی یا اس کا مستحق خود مشتری ہوگا، اس بارے میں مصنف نے جو حدیث ذکر کی وہ یہ ہے۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخراج بالضمان۔

خراج بمعنی نفع اور پیداوار، بالضمان ای مستحق بسبب الضمان ــــــ یعنی آدمی آمدنی اور نفع کا مستحق ہوتا ہے ضمان کی وجہ سے، پس جو شئی جس شخص کے ضمان میں ہوگی اس کی آمدنی اور نفع کا مستحق بھی وہی ہوگا، لہذا اس حدیث سے ترجمۃ الباب والے مسئلہ کا حکم معلوم ہو گیا وہ یہ کہ یہ آمدنی مشتری کے لئے ہوگی، غلام کے ساتھ واپس نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اگر اس دوران وہ غلام مشتری کے یہاں ہلاک ہو جاتا تو اس کا ضامن مشتری ہی ہوتا یہ الخراج بالضمان والا مسئلہ تقریباً اجماعی ہے چنانچہ احناف نے مسئلہ مصراۃ میں بھی اس کو پیش نظر رکھا لیکن جمہور نے اس مسئلہ میں اس حدیث کی موافقت نہیں کی۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

---

← ابوداؤد میں ہے بلکہ بعض امرائے مدینہ ابان بن عثمان اور ہشام بن اسماعیل کا طرز عمل بیان کیا انہما کانا یذکران فی خطبتہما عہدۃ الرقیق فی الایام الثلاثۃ من حین یشتری العبد او الولیدۃ، وعہدۃ السنۃ یعنی یہ امرائے مدینہ اپنے خطبہ میں عہدۃ الرقیق اور اسی طرح عہدۃ الولیدۃ فی الایام الثلاثۃ اور فی السنۃ ذکر کیا کرتے تھے، علامہ باجی فرماتے ہیں کہ امام مالک کا مقصد یہ ہے کہ یہ عہدۃ الرقیق فی الایام الثلاثۃ او فی السنۃ ان امور میں سے ہے جو مشہور اور معمول بہا تھے اور جن کا امراء اہتمام کیا کرتے تھے یہاں تک کہ خطبوں میں اس کو بیان کیا کرتے تھے اھ اور امام محمد نے موطا میں ترجمہ قائم کیا، باب عہدۃ الثلاث والسنۃ، اور پھر وہی روایت ذکر کی جو موطا مالک میں ہے پھر اس پر امام محمد نے تعقب کرتے ہوئے فرمایا قال محمد لسنا نعرف عہدۃ الثلاث ولا عہدۃ السنۃ الا ان یشترط الرجل خیار ثلاثۃ ایام او خیار سنۃ فیکون ذلک علی ما اشترط واما فی قول ابی حنیفۃ فلا یجوز الخیار الا ثلاثۃ ایام اھ امام محمد فرما رہے ہیں کہ خیار شرط کا اعتبار ہے عہدۃ الرقیق کوئی چیز نہیں اور یہ بھی فرما رہے ہیں کہ خیار شرط میں جتنے دن کی بھی شرط لگائی جائیگی وہ درست ہے ہمارے نزدیک لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک خیار عیب تین دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔

عن مخلد بن خُفاف الغفاري قال كان بيني وبين اناس شركة في عبد فاقتويته وبعضنا غائب فاغلّ علیّ غلة فخاصمني في نصيبه الى بعض القضاة الخ۔

مخلد بن خفاف کہتے ہیں کہ میرے اور بعض لوگوں کے درمیان ایک غلام مشترک تھا تو ایسا ہوا کہ ہمارے بعض شریک موجود نہیں تھے، میں نے اس غلام کو کمائی پر لگا کر اس کے ذریعہ سے کچھ کمایا، جب شریک غائب آیا تو اس نے اس غلام والی آمدنی میں سے اپنے حصہ کا مطالبہ کیا اور اس مسئلہ کو قاضی وقت کے پاس لے گیا، قاضی صاحب نے مجھے حکم دیا کہ میں اس آمدنی میں اس کا بھی حصہ لگاؤں میں قاضی کے اس فیصلہ کے بعد حضرت عروۃ بن الزبیر کے پاس گیا اور ان سے یہ سارا قصہ اور قاضی کا فیصلہ بیان کیا، عروہ یہ سن کر قاضی کے پاس گئے اور اس قاضی سے یہ حدیث مرفوع جو حضرت عائشہ سے مروی ہے الخراج بالضمان بیان کی، یعنی آپ کا یہ فیصلہ صحیح نہیں خلاف حدیث ہے

عن عائشة رضي الله تعالى عنها ان رجلا ابتاع غلاما الخ۔

اس کا مضمون اوپر والی حدیث کے مضمون ہی کی طرح ہے۔

قال ابوداؤد: هذا اسناد ليس بذلك۔

**الخراج بالضمان حدیث کس درجہ کی ہے؟** سند چاہے کیسی ہو لیکن مسئلہ اسی طرح ہے، اس سند کے ضعف کی وجہ جس کو مصنف فرمارہے ہیں یہ ہے کما قال المنذری کہ اس کی سند میں مسلم بن خالد الزنجی ہیں جو کہ ضعیف ہیں، منذری کہتے ہیں لیکن امام ترمذی نے اس حدیث کو اپنی جامع میں اس سند سے روایت کیا ہے عمر بن علی المقدمی عن ہشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قضی ان الخراج بالضمان قال وہذا حدیث حسن صحیح من حدیث ہشام بن عروۃ اھ اس سند میں مسلم ابن خالد الزنجی نہیں ہے، نیز ترمذی میں ہے قال ابو عیسی استغرب محمد بن اسماعیل ہذا الحدیث من حدیث عمر بن علی قلت تراہ تدلیسا؟ قال: لا اھ تہذیب السنن میں منذری فرماتے ہیں: وحکی البیہقی عن الترمذی انہ ذکرہ لمحمد بن اسمعیل البخاری فکانہ اعجبہ یعنی امام بخاری نے جب یہ حدیث اس سند سے سنی تو اس کو پسند فرمایا اھ اس کے بعد حافظ منذری نے عمر بن علی کے بارے میں لکھا: وقد اتفق البخاری ومسلم علی الاحتجاج بحدیثہ ورواہ عن عمر بن علی ابو سلمۃ یحیی بن خلف الجوباری وھو ممن یروی عنہ مسلم فی صحیحہ، وھذا اسناد جید ولہذا صححہ الترمذی، وھو غریب کما اشار الیہ البخاری والترمذی، واللہ تعالیٰ اعلم۔ حافظ منذری نے ترمذی والی روایت کے تمام رواۃ کی ثقاہت کو اپنے اس کلام میں ذکر کردیا ہے اور پھر اخیر میں فرمارہے ہیں کہ یہ سند جید ہے اسی لئے اس حدیث کی امام ترمذی نے تصحیح کی ہے، اور گو غریب بھی ہے لیکن غرابت صحت کے منافی نہیں جیسا کہ مشہور اصولی مسئلہ ہے اور حضرت شیخ کے حاشیۂ بذل میں ہے ذکر تخریج الحدیث الحافظ فی التلخیص والمسئلۃ اجماعیۃ لہذا الحدیث کما فی الاوجز، امام ابوداؤد نے اس حدیث

الخراج بالضمان کو بروایت عائشہ تین مختلف سندوں کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ ان تین میں سے ایک سند پر کلام کیا ہے۔

## باب اذا اختلف البیعان والمبیع قائم

اخبرنی عبد الرحمٰن بن قیس بن محمد بن الاشعث عن ابیه عن جده قال اشتری الاشعث رقیقا من رقیق الخمس من عبد الله بعشرین الفا الخ. عبد الرحمن بن قیس روایت کرتے ہیں اپنے باپ قیس سے اور قیس روایت کرتے ہیں عبد الرحمٰن کے دادا محمد بن الاشعث سے، محمد بن الاشعث اپنے والد یعنی اشعث کا واقعہ نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ اشعث نے بیت المال کے غلاموں میں سے چند غلام عبد اللہ بن مسعود سے خریدے بیس ہزار درہم میں، عبد اللہ بن مسعود نے ثمن لینے کے لئے اشعث کے پاس آدمی بھیجا، اشعث نے کہا کہ میں نے وہ غلام دس ہزار درہم میں خریدے ہیں (اور عبد اللہ فرماتے تھے کہ بیس ہزار میں خریدے ہیں) جب ان دونوں میں اختلاف ہوا تو عبد اللہ بن مسعود نے فرمایا کہ کسی شخص کو اپنے اور میرے درمیان حکم بنا لیجئے، اشعث نے کہا میرے اور آپ کے درمیان خود آپ ہی حکم ہیں، اس پر حضرت عبد اللہ بن مسعود نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے، اذا اختلف البیعان ولیس بینهما بینة فهو ما یقول رب السلعة او یتتارکان۔

**شرح الحدیث وبیان مذاہب الائمۃ** یعنی جب بائع اور مشتری کا مقدار ثمن میں یا مبیع میں اختلاف ہو اور بینہ کسی کے پاس نہ ہو تو پھر رب السلعۃ یعنی بائع کا قول معتبر ہوگا (یعنی مع یمینہ) اور یا پھر دونوں اس معاملہ کو چھوڑ دیں اور فسخ کردیں، یعنی یا تو مشتری بائع کے قول کو مع یمینہ تسلیم کرے اور اس پر راضی ہوجائے، اگر ایسا ہے تو فبہا اور اگر مشتری راضی نہ ہو تو پھر وہ بھی اپنی بات پر قسم کھالے اور پھر قاضی دونوں کے درمیان معاملہ کو فسخ کردے یعنی ثمن مشتری، مشتری کو واپس کردیا جائے اور مبیع مشتری سے لیکر بائع کو دیدی جائے۔

جاننا چاہیئے کہ یہ مسئلہ مشہور اختلافی ہے بین الحنفیۃ والشافعیۃ، اور وہ اختلاف یہ ہے کہ اوپر حدیث میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ امام شافعی واحمد کے نزدیک مطلقاً ہے خواہ سلعہ یعنی مبیع موجود ہو یا ہلاک ہوگئی ہو، اور اس دوسری صورت میں تراد کا مطلب یہ ہوگا کہ مشتری مبیع کی قیمت واپس کرے اور امام محمد بھی ان ہی کے ساتھ ہیں اور شیخین امام ابوحنیفہ وابو یوسف اور امام مالک کے نزدیک یہ حکم مذکور فی الحدیث اس صورت میں ہے جبکہ مبیع قائم ہو اور اگر مبیع ہلاک ہوگئی ہو تو پھر ان دونوں کے نزدیک القول قول المشتری مع یمینہ، شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں تصریح ہے اذا اختلف البیعان والسلعة قائمة جس کی طرف مصنف نے بھی خود اشارہ کیا ہے ترجمۃ الباب میں اسلئے کہ انہوں نے ترجمۃ الباب میں "والمبیع قائم" کی قید لگائی ہے۔

لہٰذا ترجمۃ الباب میں حنفیہ کی تائید ہوئی۔

**تفصیل المسئلۃ** یہ جو کچھ اب تک ذکر کیا گیا حدیث الباب کی شرح میں اور اس کے بعد فقہاء کا اختلاف یہ سب اس صورت میں تھا جبکہ بائع اور مشتری میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو، اور اگر کسی ایک کے پاس بینہ ہے اپنے دعویٰ پر تو صاحب بینہ کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

اور اگر ہر ایک نے بینہ قائم کر دیا تو اسوقت مسئلہ یہ ہے کہ جو بینہ مثبتۃ للزیادۃ ہو گا وہ اولیٰ ہو گا، اس حدیث کے ذیل میں موطا محمد میں ہے قال محمد وبہذا ناخذ، اذا اختلفا فی الثمن تحالفا وترادا البیع وھو قول ابی حنیفۃ والعامۃ من فقہائنا اذا کان المبیع قائما بعینہ، فان کان المشتری قد استہلکہ فالقول ما قال المشتری فی الثمن فی قول ابی حنیفۃ (وابی یوسف) واما فی قولنا فیتحالفان ویترادان القیمۃ اھ اس میں امام محمد نے تصریح کر دی ہے کہ ان کی رائے اس مسئلہ میں امام صاحب کے ساتھ نہیں بلکہ وہ اس میں امام شافعی کے ساتھ ہیں کما قد سلف فی بیان المذاہب۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الشفعۃ

**شفعہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی کی تحقیق و تنقیح** شفعہ کے لغوی معنی ضم کے ہیں[1]، قال القسطلانی وھی فی اللغۃ الضم علی الاشہر من شفعت الشیٔ ضممتہ فہی ضم نصیب الی نصیب، وفی الشرع حق تملک قہری یثبت للشریک القدیم علی الحادث فیما ملک بعوض اور فتح الباری میں ہے:

وفی الشرع انتقال حصۃ شریک الی شریک کانت انتقلت الی اجنبی بمثل العوض المسمی ولم یختلف العلماء بمشروعیتہا الا ما نقل عن ابی بکر الاصم من انکارہا اھ ان تعریفات میں جمہور کے مسلک کی رعایت کی گئی ہے جن کے نزدیک شفعہ کا ثبوت صرف شریک کے لئے ہوتا ہے بخلاف حنفیہ کے کہ ان کے نزدیک شفعہ کا انحصار شریک میں نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک شفعہ بحق جوار بھی ہوتا ہے جیسا کہ آگے مفصلاً آرہا ہے حافظ نے جو تعریف کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ احد الشریکین کا حصہ جو بیع کی وجہ سے کسی اجنبی شخص کی طرف منتقل ہو گیا ہے (یعنی مشتری) اس کا منتقل ہونا اس اجنبی سے شریک آخر کی طرف عوض مسمی کے بدلہ میں، اس سے مراد وہ ثمن ہے جو مشتری نے ادا کیا ہے بائع کو، یہ احد الشریکین کے حصہ کا انتقال شریک آخر کی طرف جس کو شفعہ کہا جاتا ہے اس کا حصول چونکہ شریک آخر کے لئے غیر اختیاری ہے یعنی شرعی طور پر اس کو یہ حق پہنچتا ہے، یہ الگ بات ہے کہ وہ اپنے اس حق کو لے یا نہ لے

---

[1] کسی زمین یا مکان کی بیع کے وقت شرکت یا جوار کی وجہ سے احد الشریکین یا پڑوسی کیلئے حق تملک حاصل ہونا بثمن المشتری۔

اسی لئے قسطلانی نے شفعہ کی تعریف میں حق تملکِ قہریٍ ای غیر اختیاریٍ کہاہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے وراثت کہ ایک وارث کو دوسرے وارث کے مال کا استحقاق غیر اختیاری طور پر ہوتاہے، اسی طرح شفعہ بھی ہے کہ شریعت نے احد الشریکین اور پڑوسی کے لئے شریک آخر اور جار کے حصہ میں حصہ رکھاہے اگر وہ شریک چاہے تو شریک آخر کا وہ حصہ جو شخص آخر اجنبی یعنی مشتری کے پاس پہنچ گیاہے اس کو اس سے لے سکتاہے جتنے میں وہ چیز مشتری کو پڑی ہے، اسی لئے ہمارے فقہاء نے شفعہ کی تعریف اس طرح کی ہے تملک البقعۃ بما قام علی المشتری بسبب الشرکۃ او الجوار، ہر معنی اصطلاحی میں معنی لغوی بھی ملحوظ ہوتے ہیں، چنانچہ یہاں بھی شفعۂ شرعی میں اس کے ــــ لغوی معنی یعنی ضم حصۃ الی حصۃ پائے جاتے ہیں یعنی ایک شریک دوسرے شریک کے حصہ کو اپنے حصہ کی طرف ملاتاہے (وہذا غایۃ توضیح لہذا المقام)

## اسباب شفعہ عند الائمہ

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ اسباب شفعہ میں ائمہ کا اختلاف ہے، ہمارے یہاں اسباب شفعہ دو ہیں شرکت اور جوار، پھر شرکت کی دو قسمیں ہیں، شرکت فی نفس المبیع، اور شرکت فی طریق المبیع طریق کی کوئی تخصیص نہیں، بلکہ مقصود شرکت فی حق من حقوق المبیع ہے کالطریق والشرب ونحوہما، اور عند الجمہور وائمہ ثلاثہ سببیت منحصر ہے شرکت فی نفس المبیع میں، لہذا اسباب شفعہ ہمارے یہاں تین ہیں اور جمہور کے نزدیک صرف ایک، یعنی شرکت فی نفس المبیع، باقی دو کے وہ قائل نہیں ہیں۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الشفعۃ فی کل شرک ربعۃ او حائط لایصلح ان یبیع حتی یوذن شریکہ فان باع فہو احق بہ حتی یوذنہ۔

آپ فرمارہے ہیں کہ ہر مشترک چیز یعنی مکان یا باغ میں شفعہ ثابت ہے، شریکین میں سے کسی ایک کیلئے جائز نہیں کہ وہ اپنا حصہ کسی اجنبی شخص کو فروخت کرے یہاں تک کہ اپنے شریک کو مطلع نہ کردے پس اگر اس نے اپنا حصہ قبل الایذان فروخت کر دیا تو اس کا شریک آخر اس کے حصہ کا زیادہ حقدار ہوگا بہ نسبت مشتری کے۔

اس حدیث میں دو مسئلے ہیں ایک وہی اوپر والا اختلافی مسئلہ کہ حق شفعہ صرف شریک ہی کے لئے ہوتاہے شیٔ مشترک میں یا غیر شریک یعنی پڑوسی کے لئے بھی ہوتاہے، دوسرا مسئلہ یہ کہ شفعہ کن کن چیزوں میں ہوتاہے، صرف مکان اور زمین ہی میں یا اس کے علاوہ میں بھی۔

## شفعہ کن کن چیزوں میں ہوتاہے

یہ دوسرا مسئلہ بھی اختلافی ہے، خطابی فرماتے ہیں حدیث الباب میں دلیل ہے اس بات پر کہ شفعہ صرف مکان اور زمین میں واجب ہوتاہے اس کے علاوہ دوسری چیزیں سامان اور حیوان وغیرہ میں نہیں ہوتا، ترمذی میں ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی ایک حدیث مرفوعاً مروی ہے "الشریک شفیع والشفعۃ فی کل شیٔ" یہ روایت ترمذی میں مرسلاً ومسنداً دونوں

طرح مروی ہے، لیکن امام ترمذی نے روایت مرسلہ کو اصح قرار دیا ہے، اور پھر اس کے بعد فرماتے ہیں: وقال اکثر اھل العلم انما تکون الشفعة فی الدور والارضین ولم یروا الشفعة فی کل شیٔ، وقال بعض اہل العلم الشفعة فی کل شیٔ والاول اصح، تحفۃ الاحوذی میں "الشفعة فی کل شیٔ" پر لکھا ہے وبہ قال مالک فی روایۃ، وھو قول عطاء، اور امام احمد سے نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک شفعہ منقولات میں سے صرف حیوانات میں ہے، باقی منقولات میں نہیں، کذا فی الفتح (تحفہ) والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال انما جعل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الشفعة فی کل مال لم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة۔

یعنی شفعہ ہر اس مال مشترک میں ہے جس کو ابھی تک تقسیم نہیں کیا گیا اور پھر جب ہر شریک کے حصہ کی حدود متعین کردیجائیں یعنی اس کی شرکت کو ختم کرکے ہر شریک کا حصہ ممیز اور جدا کردیا جائے اور راستے بھی الگ الگ کردیئے جائیں پھر شفعہ نہیں رہتا۔

**حدیث جوکہ دلیل جمہور ہے حنفیہ کیطرف سے اس کی توجیہ**

جمہور علماء اور ائمہ ثلاث نے اپنے مسلک پر اسی حدیث سے استدلال کیا ہے، ہمارے علماء نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ حق شفعہ کے مختلف اسباب ہیں جن میں ایک شرکت بھی ہے، جب یہ بات ہے تو پھر اس حدیث کا یہ مطلب لیا جائیگا کہ مکان مشترک یا ارض مشترک کی تقسیم کے بعد جو حق شفعہ شرکت کی وجہ سے حاصل تھا، تقسیم کے بعد اب وہ نہیں رہا، اب اگر کسی حدیث سے شرکت کے علاوہ کسی اور چیز کا سبب شفعہ ہونا ثابت ہوگا تو پھر یہ حدیث اس کے منافی نہ ہوگی، اور ہم کہتے ہیں دوسری احادیث سے شرکت فی الطریق اور اسی طرح جوار کا سبب شفعہ ہونا ثابت ہے لہذا اس کی اس حدیث میں نفی نہیں ہے (بذل)

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

آگے اسی مضمون کی حدیث ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی آرہی ہے اذا قسمت الارض وحُدَّت فلا شفعة، اخرجہ النسائی وابن ماجہ مسندا ومرسلا، قالہ المنذری۔

عن ابراھیم بن میسرة سمع عمرو بن الشرید سمع ابا رافع سمع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول الجار احق بسَقَبہ۔

سَقَب بمعنی قرب۔ یعنی آدمی کا پڑوسی اپنے پڑوس کا اپنے قرب وجوار کی وجہ سے زیادہ مستحق ہے، یعنی بہ نسبت اس شخص اجنبی یعنی مشتری سے، جس نے کسی کا مکان خریدا ہے۔

## دلیل الحنفیہ اور اس پر اشکال وجواب

یہ حدیث شفعہ لاجل الجوار میں حنفیہ کی دلیل ہے، خطابی نے اس پر چند تعقب کئے ہیں اول یہ کہ یہ حدیث تو اپنے مضمون میں مبہم ہے محتاج کشف وبیان ہے کیونکہ اس میں شفعہ کا کوئی ذکر نہیں، لہذا اس میں دونوں احتمال ہیں ہوسکتا ہے اس سے مراد شفعہ ہی ہو، اور ہوسکتا ہے اس سے مراد یہ ہو انہ احق بالبر والمعونۃ یعنی آدمی کا پڑوسی پڑوس کیوجہ سے مستحق ہے اس کا کہ اسکے ساتھ بھلائی اور ہمدردی اور اعانت کی جائے، اور ایک نقد یہ کیا ہے کہ لفظ جار کا اطلاق شریک پر بھی ہوتا ہے جس طرح کہ زوجہ پر بھی جارہ کا اطلاق ہوتا ہے، تیسرا نقد یہ کیا ہے کہ اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے اور وہ احادیث جن میں یہ ہے کہ شفعہ صرف شریک کیلئے ہوتا ہے اسانید ھا خیار لیس فی شئی منہا اضطراب۔

خطابی کے پہلے نقد کا جواب یہ ہے کہ "الجار احق بسقبہ" اس حدیث میں کہا جاسکتا ہے شفعہ کا ذکر نہیں لیکن اس کے بعد والی روایت میں شفعہ کی تصریح ہے "جار الدار احق بدار الجار" دوسرے نقد کا جواب یہ ہے کہ بعض روایات میں تصریح ہے اس بات کی کہ جار سے مراد جار ہی ہے شریک نہیں، جیساکہ امام طحاوی نے اپنی سند سے بیان کیا ثم قد روی عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من اسبابہ الشفعۃ بالجوار، وتفسیر ذلک الجوار ماقد حدثنا...... عن عمرو بن الشرید عن ابیہ قال قلت یا رسول اللہ ارض لیس لاحد فیہا قسم ولاشرک الا الجوار بیعت قال الجار احق بسقبہ، امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں تصریح ہے اس بات کی کہ جس زمین کے بارے میں سائل نے آپ سے سوال کیا تھا اس میں کسی قسم کی کوئی شرکت فی المبیع یا شرکت فی الطریق کچھ نہیں تھی سوائے جوار کے اور اس کے باوجود آپ نے حق شفعہ کو ثابت فرمایا۔

اور تیسرے نقد کا جواب یہ ہے کہ اضطراب صرف بعض احادیث کے بعض طرق میں ہے، اور بعض اس میں ایسی بھی ہیں جو ہر قسم کے اضطراب واختلاف سے محفوظ ہیں جیساکہ حدیث الحسن عن سمرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جار الدار احق بالدار، قال ابوعیسی وفی الباب عن الشرید وابی رافع وانس قال ابوعیسیٰ حدیث سمرۃ حدیث حسن صحیح، اور پھر بعض رواۃ نے جو اس میں اختلاف کیا ہے اس کو امام ترمذی بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں والصحیح عند اہل العلم حدیث الحسن عن سمرۃ۔ الی آخر ماذکر الترمذی من اختلاف الروایات وترجیح بعضہا علی بعض وفی آخرہ سمعت محمدا یقول کلا الحدیثین عندی صحیح اھ والحدیث اخرجہ البخاری والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الرجل یفلس فیجد الرجل متاعہ بعینہ

اس ترجمۃ الباب اور حدیث الباب کو سمجھنے کے لئے اصل مسئلہ اور اس میں اختلاف علماء کو سنئے۔

**مسئلہ مترجم بہا کی تشریح اور اس میں اختلاف ائمہ**

اگر کوئی شخص مدیون مفلس[۱] ہو بہت سوں کا مقروض و مدیون ہو تو اس کے پاس جو مال ہو یا کہیں سے آئے تو وہ تمام ارباب حقوق کو علی حسب الرؤس دیا جاتا ہے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جاتی لیکن اگر کسی شخص کا بعینہ مال اس مدیون کے پاس ہو تو اس صورت میں ترجیح ہوگی کہ وہ مخصوص شئی صرف اس کے مالک کو دی جائے، اب اسکے بعد سمجھئے کہ اس مخصوص شئی سے کیا مراد ہے، مال ودیعت و مال غصب و عاریۃ یہ تو بالاتفاق ہے، اس مال مخصوص میں مبیع بھی داخل ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وہ بھی داخل ہے، حنفیہ کے نزدیک مبیع اس میں داخل نہیں، کیونکہ تبدل ملک سے حکماً تبدل عین ہو جاتا ہے شرعاً جیسا کہ حدیث بریرہ "لک صدقۃ ولنا هدیۃ" سے ثابت ہے، لہٰذا مبیع پر فوجد الرجل مالہ بعینہ صادق نہیں آتا، اسی لئے حنفیہ کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں بائع احق بالمبیع نہ ہوگا بلکہ اسوۃ للغرماء ہوگا اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس حدیث کے مصداق میں مبیع بھی داخل ہے اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ بائع احق بالمبیع ہوگا، پھر ان ائمہ میں آپس میں بعض جزئیات میں اختلاف ہے مثلاً یہ کہ شافعیہ کے یہاں بائع کو ترجیح ہر حال میں ہوگی مدیون زندہ ہو یا مر چکا ہو، اور مالکیہ کے یہاں مدیون کی زندگی میں تو بائع کو ترجیح ہوگی یعنی بائع احق بالمبیع ہوگا اور بعد الموت نہیں، اسی طرح اگر مشتری نے بائع کو کچھ ثمن ادا کر دیا تھا تو شافعیہ کے یہاں اس میں بھی عموم ہے کہ بائع کو دونوں صورتوں میں ترجیح ہوگی اور مالکیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر مشتری نے بائع کو کچھ بھی حصہ ثمن کا ادا نہ کیا ہوگا تب تو بائع کو ترجیح ہوگی، اور اگر اس نے ثمن کا کچھ حصہ ادا کر دیا تھا تب ترجیح نہ ہوگی۔

یہ دونوں اختلافی مسئلے شافعیہ اور مالکیہ کے باب کی آنے والی حدیثوں سے سمجھ میں آرہے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک بائع کو کسی حال میں ترجیح نہ ہوگی۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ اس مسئلہ کی جن روایات میں فوجد الرجل مالہ بعینہ کیساتھ بیع کا ذکر نہیں ہے وہاں تو حنفیہ کے مسلک پر کوئی اشکال نہ ہوگا، وہاں پر حنفیہ کھل کر یہ کہدیں گے کہ مالہ بعینہ صرف ودائع و عواری وغیرہ پر محمول ہے مبیع اس میں داخل نہیں، لیکن اگر خود حدیث میں بیع کی تصریح ہو جیسا کہ بعض روایات الباب میں ہے تو پھر حنفیہ کی توجیہ کیسے چلے گی؟ اس کا جواب علامہ سندھی نے حاشیۂ نسائی میں یہ دیا ہے کہ انہ محمول علی الماخوذ علی سوم الشراء او المبیع بشرط الخیار للبائع، یعنی بیع سے مراد مساومت ہے یعنی خریدنے کے لئے بائع کے ساتھ

---

[۱] مدیون مُفلِس یا مُفَلَّس وہ شخص ہے جس کے ذمہ لوگوں کے دیون ہوں مگر دیوالیہ ہو جانے کی وجہ سے تسدید دین کے لئے اس کے پاس کچھ نہ ہو، دائنین کے مرافعہ عند القاضی کے بعد قاضی بعد التحقیق اس کے افلاس کی تصدیق کر دے۔

بھاؤ کرنا، اور جو چیز بھاؤ کے وقت مشتری لیکر اپنے گھر جاتا ہے پسند کرنے کیلئے، یہ شئ مقبوض علی سوم الشراء ہے جس کو مبیع بھی کہہ سکتے ہیں مجازاً، اور ایسے ہی وہ مبیع جس کے اندر خیار شرط بائع کے لئے ہو، اس قسم کی مبیع بھی ہمارے نزدیک خالص بائع کا حق ہوتی ہے، جیساکہ تم نے قدوری میں پڑھا ہے "وخیار البائع یمنع خروج المبیع عن ملکہ بخلاف خیار المشتری، اس تفصیلِ مسئلہ کے بیان سے ترجمۃ الباب اور حدیث الباب دونوں کا مفہوم سمجھ میں آجاتا ہے، اس سے معلوم ہوگیا کہ حدیث میں کیا مسئلہ ہے اور اس میں کیا اختلاف ہے، اور یہ بھی کہ حدیث اگر حنفیہ کے خلاف ہے تو اس کی کیا توجیہ ہے۔ فللہ الحمد والمنۃ۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال ایما رجل افلس فادرک الرجل متاعہ بعینہ فھو احق بہ من غیرہ، اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری

ایما رجل باع متاعا فافلس الذی ابتاعہ ولم یقبض الذی باعہ من ثمنہ شیئا فوجد متاعہ بعینہ فھو احق بہ وان مات المشتری فصاحب المتاع اسوۃ الغرماء۔

بائع کے احق بالمبیع ہونے میں شافعیہ ومالکیہ کے جو دو جزئی اختلافی مسئلے ہم نے اوپر بیان کئے ہیں ان دونوں مسئلوں میں یہ حدیث مالکیہ کی دلیل ہے اور شافعیہ کے خلاف ہے، اور پھر آگے دو حدیثوں کے بعد جو تیسری حدیث آرہی ہے۔ عن عمر بن خلدۃ قال اتینا اباھریرۃ فی صاحب لنا افلس، فقال لاقضین فیکم بقضاء رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، من افلس او مات فوجد رجل متاعہ بعینہ فھو احق بہ یہ حدیث مالکیہ کے خلاف اور امام شافعی کے موافق ہے، حدیث عمر بن خلدۃ اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی من احیٰی حسیرا

**مسئلہ مترجم بہا کی تشریح واختلاف ائمہ** حسیر ماخوذ ہے حسور سے بمعنی ماندہ شدن (تھک جانا) وہ جانور جو سفر میں راستہ میں چلتا ہوا تھک کر مشی سے عاجز ہوکر رک جائے، یہ بات زیادہ تر اونٹوں میں پائی جاتی ہے کہ بعض مرتبہ وہ تھک کر ایسا بیٹھتا ہے کہ کھڑا ہونے کا نام نہیں لیتا، اور پھر اس کا مالک مجبوراً اس کو اسی حال میں چھوڑ کر آگے چلدیتا ہے، مصنف کی غرض اس قسم کے اونٹ کا حکم بیان کرنا ہے، چنانچہ حدیث الباب میں ہے من وجد دابۃ قد عجز عنھا اھلھا ان یعلفوھا فسیبوھا فاخذھا فاحیاھا فھی لہ، اس حدیث میں یہ ہے کہ جو شخص اس قسم کے جانور کو جس کو اس کا مالک چھوڑ کر چلا گیا ہو اٹھالے اور پھر اس کا احیاء کرے جس طرح ارض موات کا احیاء ہوتا ہے یعنی اس کو کھلائے پلائے خدمت کرے جس سے وہ دوبارہ کارآمد ہوجائے فھی لہ تو یہ جانور اسی کا ہوجاتا ہے، امام احمد اور اسحاق

ابن راہویہ کا اس حدیث پر عمل ہے، اور مصنف بھی چونکہ غالباً حنبلی ہیں اسی لئے انہوں نے یہ باب قائم کر کے حنابلہ کا مذہب ثابت کیا ہے، اور جمہور یہ کہتے ہیں کہ یہ جانور یعنی حسیر ظاہر ہے کہ لقطہ ہے اور لقطہ کا حکم احادیثِ لقطہ میں اس کے خلاف مذکور ہے، اور وہ احادیث اس حدیث کی بہ نسبت زیادہ صحیح اور مشہور ہیں لہذا ان ہی پر عمل ہوگا۔ من ترك دابة بمهلك، مُہلِک موضع ہلاکت، یعنی ایسی ویران جگہ جہاں گھاس پانی نہ ہونے کی وجہ سے جانور کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو۔

**شرح السند** باب کی حدیث اول کی سند میں اس طرح ہے وقال عن ابان ان عامرا الشعبی قال کی ضمیر مصنف کے استاذ موسیٰ بن اسماعیل کی طرف راجع ہے اور موسیٰ کے اس حدیث کی سند میں دو استاذ ہیں حائے تحویل سے پہلے جو سند ہے اس میں ان کے استاد حماد ہیں اور بعد والی سند میں استاد ابان ہیں، تو مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ موسیٰ نے جب یہ حدیث حماد سے بیان کی تب تو انہوں نے سند میں عن الشعبی کہا، اور ان کی سند جو ابان سے ہے اس میں انہوں نے بجائے عن الشعبی کے ان عامرا الشعبی کہا گویا دو فرق ہوئے ایک "عن" اور "ان" کا دوسرا یہ کہ پہلی روایت میں شعبی کا نام مذکور نہیں، اور دوسری میں شعبی کا نام عامر مذکور ہے۔ ؎

؎ والفرق بینہما ان الروایۃ بعن یکون من التلمیذ عن استاذہ بخلاف الروایۃ بان ۱۲۔

## باب فی الرهن

عن ابی هريرة رضی الله تعالیٰ عنه عن النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم قال لبن الدَّرِّ يُحلب بنفقته اذا كان مرهونا والظهر يُركب بنفقته اذا كان مرهونا وعلی الذی يحلب ويركب النفقة۔

**شرح الحديث من حيث الفقه وبيان المذاهب** حدیث الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے یعنی انتفاع المرتہن بالمرھون پہلے اس کو سمجھ لیجئے، وہ یہ کہ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ شیٔ مرھون اگر کوئی حیوان ہے سواری کے لائق یا دودھ کے قابل تو مرتہن کے لئے اس سے منتفع ہونا جائز ہے، یعنی اس کا دودھ وہ خود دوہے اور اگر سواری کا جانور ہے تو اس پر سوار ہو، اور اس صورت میں گھاس دانہ اور خرچہ مرتہن ہی کے ذمہ ہوگا، وہی اس کو کھلائے پلائے گا اور وہی اس سے منتفع ہوگا، ورنہ مالک تو منتفع ہو ہی گا مالک ہونے کی حیثیت سے، اور اسی کے ذمہ اس کا نفقہ ہوگا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مرتہن کا شیٔ مرہون سے منتفع ہونا جائز نہیں، حنابلہ کا استدلال حدیث الباب ہی سے ہے اور مصنف چونکہ حنبلی ہیں تو بظاہر ان کا مقصد بھی یہی ہے، حنابلہ نے بنفقته میں باء کو سببیہ قرار دیا ہے یعنی مرتہن نفقہ کے سبب اس کا دودھ دوہ سکتا ہے اور اس پر سوار ہو سکتا ہے، جمہور کی طرف سے اس حدیث کے دو جواب ہیں ایک یہ کہ یہ حدیث منسوخ ہے، یہ اس وقت کی بات ہے جب ربا کی حرمت نازل نہیں ہوئی تھی، پھر جب ربا

کی تحریم ہوئی تو یہ حدیث بھی منسوخ ہوگئی، مرتہن کا شئی مرہون سے منتفع ہونا یہ گویا اپنے دین سے منتفع ہونا ہے "وکل قرض جرّ نفعاً فہو ربا" قاعدہ کلیہ ہے، دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بنفقتہ میں "با" سببیہ نہیں، بلکہ "با" برائے اِلصاق ہے اور "یحلب" کا چونکہ فاعل مذکور نہیں کہ کون ہے، اسلئے اس کا فاعل اصل مالک ہی کو قرار دیا جائے گا، اور "با" الصاق کے لئے ہوگی اور "الدرّ" سے مراد چونکہ حدیث میں ذات الدر ہے تو پوری حدیث کا مطلب یہ ہوجائے گا کہ ذات در کا دودھ دوہا جائے گا اس کے خرچ کے ساتھ، یعنی جب ذات الدر کا مالک، مالک ہونیکی حیثیت سے اس کا دودھ دوہے گا تو اس کے ساتھ اس کا نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہوگا اس صورت میں یہ حدیث جمہور کے خلاف نہ ہوگی۔

قال ابوداؤد: ھو عندنا صحیح، مصنف بظاہر یہ فرما رہے ہیں کہ اس حدیث کے جو معنی متبادر ہیں کہ مرتہن اگر ذات در کا دودھ دوہے تو اس کا نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہے، یہ حکم ہمارے نزدیک صحیح وثابت ہے، یعنی گو خلاف قیاس ہے لیکن چونکہ حدیث ثابت ہے اس لئے اس سے جو حکم مستفاد ہو رہا ہے وہ بھی صحیح اور قابل عمل ہے، منسوخ اور فاسد نہیں۔

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔ [1]

[1] امام ترمذی کے قول ہذا حدیث حسن صحیح پر جو مشہور اشکال وجواب ہے اس میں حافظ ابن حجر یہ فرماتے ہیں، صحیح ای من حیث الحکم وحسن من حیث السند۔

## باب الرجل یاکل من مال ولدہ

عن عمارۃ بن عمیر عن عمتہ انہا سألت عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا: فی حجری یتیم افا کل من مالہ؟ فقالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان من اطیب ما اکل الرجل من کسبہ، وولدہ من کسبہ۔

**شرح الحدیث** عمۃ عمارہ سے روایت ہے وہ کہتی ہیں کہ میں نے حضرت عائشہ سے سوال کیا کہ میری گود اور ماتحتی میں ایک یتیم بچہ ہے۔ ممکن ہے وہ یتیم ان کا بیٹا ہو یا ان کا پوتا (بذل) تو کیا میں اس کے مال میں سے کچھ کھا سکتی ہوں؟ اس پر حضرت عائشہ نے جواب دیا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ بہترین روزی اور خوراک آدمی کی وہ ہے جو خود اس کی اپنی کمائی سے ہو، اور آدمی کی اولاد بھی اس کی کمائی ہے لہذا اولاد کی کمائی خود اس کی اپنی کمائی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ والدین کے لئے اولاد کی کمائی میں سے لینا حلال اور جائز ہے، یعنی اگرچہ بغیر اس کی اجازت کے ہو، لیکن فقہاء نے اس کو حاجت کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی عند الحاجۃ لے سکتا ہے، اور اگر حاجت نہ ہو تو پھر بغیر اجازت کے لینا جائز نہیں (بذل)

قال ابوداؤد: وحماد بن ابی سلیمان زاد فیہ: اذا احتجتم وھو منکر، یعنی حماد بن ابی سلیمان کی روایت

ییں حدیث مذکور میں عندالاحتیاج کی قید کا اضافہ ہے، ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ فقہاء بھی یہی فرماتے ہیں کہ یہ حکم عندالاحتیاج ہے، مگر مصنف نے حدیث میں اس زیادتی کا انکار کیا ہے وہ اس کو ثابت نہیں مان رہے ہیں منکر قرار دے رہے ہیں، مصنف کی اس رائے پر حضرت نے بذل میں کلام فرمایا ہے اور یہ کہ یہ منکر نہیں بلکہ زیادۃِ ثقہ ہے، والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الرجل یجد عین ماله عند رجل

**ترجمۃ الباب والے مسئلہ کی تشریح** اس سے پہلے قریب ہی میں جو باب گذرا ہے "باب فی الرجل یفلس فیجد الرجل متاعہ بعینہ" اس میں اور اس باب میں فرق دیکھنے کی ضرورت ہے جو اس باب کی حدیث میں غور کرنے سے معلوم ہو گیا ہے وہ یہ کہ باب اول کا تعلق مشتری مفلس سے تھا (علی مسلک الجمہور) یا غاصب اور سارق ومودع سے تھا (علی مسلک الحنفیۃ) اور اس باب کا تعلق غاصب یا سارق سے نہیں اور نہ مدیون سے ہے بلکہ مشتری من الغاصب اور مشتری من السارق سے ہے، یعنی کسی شخص نے کسی کا مال چوری کر لیا اور پھر اس سارق نے وہ مال کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا اور پھر اصل مالک نے اس اپنی چیز کو اس مشتری کے پاس دیکھا، علی ھذا القیاس غصب، کہ کسی نے کسی کا مال غصب کیا اور پھر اس غاصب نے اس مال کو دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا اور پھر اصل مالک نے اپنی اس چیز کو مشتری من الغاصب کے پاس دیکھا، تو اس کے بارے میں حدیث الباب میں یہ ہے، من وجد عین مالہ عند رجل فھو احق بہ ویتبع البیع من باعہ. بیع بمعنی مشتری، یعنی جس شخص نے اپنا مال کسی شخص کے پاس دیکھا تو وہ مالک ہی اس کا زیادہ مستحق ہے اور مشتری کو چاہیئے کہ وہ پیچھا کرے اپنے بائع کا، یعنی صورت مذکورہ میں وہ مالک اپنی شئی اس مشتری سے لے لے اور پھر اس مشتری کو چاہیئے کہ اپنے ثمن کا مطالبہ بائع سے کرے، بائع سے مراد غاصب اور سارق ہے جو حکم اس حدیث میں مذکور ہے، فقہاء بھی اس کے بارے میں یہی فرماتے ہیں مگر اس طور پر کہ وہ مالک مشتری کے سامنے بینہ سے ثابت کر دے کہ یہ چیز میری ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الرجل یاخذ حقه من تحت یده

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان ھندا ام معاویۃ جاءت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم فقالت ان ابا سفیان رجل شحیح الخ۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضرت معاویہ کی والدہ ہند رضی اللہ تعالیٰ عنہا

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئیں اور آکر اپنے شوہر ابوسفیان کی شکایت کی کہ وہ بخیل آدمی ہے اور وہ میرے خرچ کے لئے اتنا نہیں دیتا جو مجھے اور میری اولاد کو کافی ہوجائے تو کیا میں اسکے مال میں سے بغیر اس کی اجازت کے کچھ لے سکتی ہوں، آپ نے فرمایا ہاں بقدر کفایت کے لے سکتی ہو، یعنی عرف وعادت میں عام طور سے جتنا کافی ہوجاتا ہے اتنا لے سکتی ہو۔

## مسئلۃ الظفر کی تشریح اور مذاہب ائمہ

اس حدیث میں جو مسئلہ مذکور ہے اس کا نام ہے مسئلۃ الظفر یعنی ایک شخص کا دوسرے کے ذمہ کوئی حق ہے جس کو وہ ادا نہیں کرتا تو کیا ایسی صورت میں وہ صاحب حق اپنا حق اس شخص کے مال میں سے بغیر اس کی اجازت کے خفیہ طور پر لے سکتا ہے یا نہیں اس حدیث سے تو یہی معلوم ہورہا ہے کہ لے سکتا ہے فقہاء میں سے امام احمد کا مسلک اس کے خلاف ہے، ان کے نزدیک مطلقاً لینا جائز نہیں وہ اس کو خیانت قرار دیتے ہیں اور ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو اسی باب میں اسکے بعد آرہی ہے، باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صاحب حق اپنا حق لے سکتا ہے مگر تفصیل میں قدرے اختلاف ہے فعند الشافعی یاخذ من جنس حقہ الا اذا تعذر الجنس فمطلقاً، یعنی امام شافعی کے نزدیک صاحب حق اپنا حق لے سکتا ہے لیکن جس چیز کو لے رہا ہے وہ من جنس حقہ ہونی چاہئے، خلاف جنس سے لینا جائز نہیں، مثلاً کپڑے کے بدلہ میں کپڑا لے سکتا ہے، دراہم یا دنانیر وغیرہ نہیں لے سکتا مگر یہ کہ من جنس حقہ لینا متعذر ہو تو پھر ان کے نزدیک خلاف جنس سے بھی لے سکتا ہے اور حنفیہ کے یہاں اس میں دو روایتیں ہیں، فی روایۃ لا مطلقا، یعنی ایک روایت یہ ہے کہ مطلقاً جائز نہیں جیساکہ امام احمد کا مذہب ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ صرف من جنس حقہ لے سکتا ہے (والنقدان ای الدراہم والدنانیر من جنس واحد) اور امام مالک سے اس میں تین روایتیں ہیں مذاہب ثلاثہ مذکورہ کے مانند، والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

عن یوسف بن ماھک المکی قال کنت اکتب لفلان نفقۃ ایتام کان ولیہم فغالطوہ بالف درھم فاداھا الیہم فادرکت لھم من مالھم مثلھا الخ۔

یوسف بن ماہک کہتے ہیں کہ فلاں شخص جو کہ بعض یتیم بچوں کے متولی تھے میں ان کے خرچ کا حساب کتاب کیا کرتا تھا ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ ان یتیم بچوں نے (یعنی جب وہ ہوشیار ہوگئے) اپنے متولی کو ایک ہزار درہم کے ساتھ مغالطہ میں ڈالدیا، متولی نے ان کی بات کا اعتبار کرتے ہوئے ایک ہزار درہم ان کو ادا کردیا تو وہ یوسف جو ان کے محاسب تھے وہ کہتے ہیں کہ کچھ روز بعد حساب کتاب کے میں ایک ایسے موڑ پر پہنچا جس میں میرے لئے یہ بات بہت آسان تھی کہ میں وہ ہزار درہم اُن کے اِن ایتام کے مال میں سے لے لوں، چنانچہ میں نے اس کے بارے میں اس شخص سے یعنی متولی سے معلوم کیا کہ اگر تمہاری اجازت ہو تو میں وہ تمہارے ہزار درہم حساب

میں سے نکال لوں تو انہوں نے مجھے منع کردیا اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی یہ حدیث سنائی جو ان کو ان کے باپ کے واسطہ سے پہنچی تھی أدِّ الامانۃ الی من ائتمنک ولا تخن من خانک، کہ جس شخص نے تجھ کو اپنا امین بنایا ہے اس کی امانت اس کو پوری پوری حوالہ کر، اور جو تیرے ساتھ خیانت کرے تو اس کے ساتھ خیانت مت کر اس مسئلۃ الظفر میں امام احمد کی یہی حدیث دلیل ہے، لیکن جمہور یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں تو خیانت سے منع کیا گیا ہے اور کسی سے اپنا حق وصول کرنا وہ جس طرح بھی ہو بغیر اس کی اجازت ہی کے سہی یہ خیانت کہاں ہے یوسف بن ماہک جو راوی حکایت ہیں وہ جن صاحب کے کاتب تھے یعنی متولی ایتام ان کا نام تو یہاں روایت میں مذکور نہیں، اور انہوں نے یہ حدیث اپنے باپ کے حوالہ سے نقل کی ہے لہٰذا ان کے باپ بھی مجہول ہوئے اس لئے اس اوپر والے متن کا راوی کون صحابی ہیں یہ تو معلوم نہ ہو سکا، اس کے بعد مصنف نے یہی متن بروایت ابوہریرہ مرفوعاً ذکر کیا ہے، قال المنذری وحدیث ابی ہریرۃ اخرجہ الترمذی وقال حسن غریب اھ (عون)

## باب فی قبول الھدایا

اس سے پہلے کتاب الخراج میں "ھدایا العمال" کے عنوان سے باب گذر چکا جس میں مصنف نے ابن اللُّتبیَّۃ کی حدیث ذکر کی تھی، اور یہ باب جو ہے مطلق ہدیہ سے متعلق ہے، عمال سے اس کا تعلق نہیں ہے لیکن ہدایا العمال ہی کے عنوان سے ایک مستقل باب کتاب القضاء میں بھی آرہا ہے یعنی کتاب القضاء کی مناسبت سے، اور اس سے پہلے جو گذرا ہے وہ کتاب الخراج کی مناسبت سے تھا اور چونکہ مال کا مسئلہ بہت زیادہ احتیاط طلب ہے اسلئے اس کی اہمیت کے پیش نظر مصنف نے دو جگہ اس کا باب قائم کیا ہے۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یقبل الھدیۃ ویثیب علیھا۔

یعنی آپ کی عام عادت شریفہ ہدیہ قبول کرنے کی تھی اور یہ بھی کہ آپ اپنے مُہدِی کو بھی ہدیہ دیا کرتے تھے، خطابی فرماتے ہیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ہدیہ قبول فرمانا یہ محاسن اخلاق کے باب سے ہے جس کے ذریعہ آپ لوگوں کی تالیف قلوب فرماتے تھے، اور ہدیہ قبول کر کے اس کو کھانا یہ آپ کی ایک خاص شان اور علامت تھی جس کا ذکر گذشتہ آسمانی کتابوں میں بھی آیا ہے، یعنی یہ کہ وہ ہدیہ قبول کریں گے اور صدقہ قبول نہ کریں گے، اور ہدیہ قبول کرنے کے بعد آپ کا خود اس کو ہدیہ دینا اس کی مصلحت ظاہر ہے تاکہ آپ دوسرے کے احسان مند ہو کر اس سے نہ دبیں (بذل) والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی، قالہ المنذری۔

وایمُ اللہ لا اقبل بعد یومی ھذا من احد ھدیۃ الا ان یکون مہاجریا قرشیا او انصاریا اودوسیا او ثقفیا، یہ حدیث یہاں مختصر ہے جس کو امام ترمذی نے کتاب المناقب کے اخیر میں مفصلا ذکر کیا ہے

وہ یہ کہ ایک اعرابی نے آپ کی خدمت میں ایک ناقہ بطور ہدیہ کے پیش کی جس کو آپ نے قبول فرمالیا اور پھر بعد میں اس اعرابی کو اس ناقہ کے عوض میں چھ اونٹنیاں عطاکیں مگر وہ اس پر بھی خوش نہ ہوا جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو یہ بات پہنچی تو اس پر آپ نے یہ ارشاد فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر شخص اور ہر خاندان کا فرد اس لائق نہیں ہوتا کہ اس کا ہدیہ قبول کیا جائے، اور پھر چند قبائل کا نام لے کر فرمایا کہ ان کے علاوہ آئندہ میں کسی کا ہدیہ قبول نہ کروں گا ایم اللہ الفاظ قسم میں سے ہے ففی المجمع وایم اللہ لفظ قسم ذو لغات، وہمزتہا وصل، وقد تقطع، تفتح وتکسر اھ۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب الرجوع فی الھبة

**مذاہب ائمہ کی تحقیق مع الدلیل** یہ مسئلہ اختلافی ہے، امام مالک وشافعی واحمد کے نزدیک واہب کیلئے رجوع فی الہبہ ناجائز ہے الا یہ کہ وہ ہبہ باپ کی طرف سے بیٹے کے لئے ہو تو باپ کے لئے رجوع فی الہبہ جائز ہے، ان حضرات کا استدلال باب کی حدیث ثانی سے ہے جس میں اس طرح ہے "الا الوالد فیما یعطی ولدہ"، اور امام شافعی کی باپ کے علاوہ دیگر اصول میں دو روایتیں ہیں، اصح قول میں باقی اصول کا بھی وہی حکم ہے جو والد کا، اور حنفیہ کے نزدیک اس کے برعکس ہے ان کے نزدیک واہب کے لئے ہدیہ اجانب میں رجوع کرنا جائز ہے بشرطیکہ موہوب لہ کی جانب سے اس کو عوض نہ ملا ہو ورنہ جائز نہیں لحدیث ابی ہریرۃ مرفوعاً الواہب احق بھبتہ مالم یثب منہا، اور جو ہدیہ ذی رحم محرم کو ہو اس میں رجوع جائز نہیں، نیز حنفیہ کے نزدیک زوجین اس مسئلہ میں ذی رحم محرم کے حکم میں ہیں۔ امام مالک کے مسلک کے بارے میں علامہ عینی لکھتے ہیں: ولیس لغیر الاب الرجوع عند مالک الا ان عندہ ان الام لہا الرجوع ایضا اذا کان ابوہ حیا، وھذا ھو الاشہر عند مالک وروی عنہ المنع اھ (تراجم) اور قاضی عیاض فرماتے ہیں: وجوز مالک الرجوع مطلقا الا فی ھبۃ احد الزوجین من الآخر اھ (تحفہ) حنفیہ کی دلیل اصل مسئلہ میں یہ ہے "اذا کانت الہبۃ لذی رحم محرم لم یرجع" رواہ الحاکم من حدیث الحسن عن سمرۃ مرفوعاً، اور ایک روایت اس سے پہلے گذر چکی الواہب احق بھبتہ مالم یثب منہا، اخرجہ ابن ماجہ والدارقطنی من حدیث ابی ہریرۃ مرفوعاً (تحفہ)

**حنفیہ کی طرف سے حدیث الباب کی توجیہ** اور حنفیہ نے جمہور کی دلیل یعنی باب کی حدیث ثانی "لا یحل لرجل ان یعطی عطیۃ او یہب ھبۃ فیرجع فیہا الا الوالد فیما یعطی ولدہ"، اس استثناء کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے، یعنی اس سے مقصود رجوع فی الہبہ کو بیان کرنا نہیں ہے بلکہ نفس تصرف فی مال الابن کو بیان کرنا ہے یعنی عند الحاجۃ جو کہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ باپ کے لئے

بیٹے کے مال میں تصرف عند الحاجۃ مطلقاً جائز ہے (کذا فی الکوکب ص۳۷۹) اور یہ جو حدیث میں ہے لا یحل لاحد ان یعطی عطیۃ الخ اس کا مطلب عدم جواز نہیں ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ ایسا کرنا مناسب نہیں جیسے کہا جاتا ہے لا یحل للواجد رد السائل، اور اس معنی پر اس حدیث کو محمول کرنے کی حاجت اس لئے ہے تاکہ دوسری احادیث سے تعارض نہ ہو جن سے رجوع فی الہبہ کا جواز ثابت ہو رہا ہے، اسی طرح "العائد فی ھبتہ کالعائد فی قیئہ" اس سے بھی عدم جواز پر استدلال درست نہیں اس لئے کہ دوسری روایت میں ہے کالکلب یعود فی قیئہ" اسلئے کہ فعل کلب کو حرام نہیں کہا جا سکتا، بلکہ اس سے مقصود تشنیع وتقبیح ہے۔

الحدیث الاول عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، والحدیث الثانی اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

مثل الذی یسترد ما وھب کمثل الکلب یقئ الخ۔ یعنی اس شخص کا حال جو ہبہ کرنے کے بعد اپنی چیز کو واپس لے کتے کی طرح ہے جو قئ کرکے اس کو کھائے۔ آگے روایت میں یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے ہدیہ کو واپس لینا چاہے تو اس موھوب لہ کو چاہیئے کہ اپنے واہب کو سب کے سامنے کھڑا کرے اور جو ہدیہ وہ دیکر واپس لے رہا ہے لوگوں کے سامنے اس کی تشہیر کرے اور اس کے بعد پھر واپس کرے۔

اس حدیث سے بھی یہی معلوم ہو رہا ہے کہ واہب کے لئے حق رجوع ثابت ہے جواز کے درجہ میں لیکن نہایت بے مروتی اور کمینہ پن کی بات ہے، والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الھدیۃ لقضاء الحاجۃ

من شفع لاخیہ شفاعۃ فاھدی لہ ھدیۃ علیھا فقبلھا فقد اتی بابا عظیما من ابواب الربا۔

اس حدیث میں شفاعت پر ہدیہ قبول کرنے پر وعید ہے اور اس کو رشوت قرار دیا گیا ہے اسلئے کہ شفاعۃ حسنہ شرعاً مندوب الیہ ہے اور بعض صورتوں میں واجب بھی ہو جاتی ہے تو پھر بعد میں اس پر ہدیہ لینا شفاعت کے اجر کو ضائع کرنا ہے، جیسا کہ بیع کے اندر ربا لینے سے اصل بیع جو کہ حلال تھی ضائع اور برباد ہو جاتی ہے۔

## باب فی الرجل یُفَضِّل بعض وُلدہ فی النُّحل

**ترجمۃ الباب والے مسئلہ کی تفصیل ومذاہب ائمہ**

نحل بمعنی عطیہ، کسی شخص کا اپنی اولاد میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دینا عطیہ میں یہ شرعاً مذموم ہے، حدیث میں اس کی مذمت آئی ہے، اب یہ کہ صرف مذموم ہے یا ناجائز وحرام؟ اس میں اختلاف ہے، جمہور علماء ومنھم الائمۃ الثلاثۃ کے نزدیک یہ خلاف اولیٰ اور مکروہ ہے، بعض علماء جیسے امام احمد اور اسحاق بن راہویہ ان کے

نزدیک تسویہ فی النحل واجب، اور تفضیل حرام ہے، اب یہ کہ تسویہ سے کیا مراد ہے؟ بعض شافعیہ ومالکیہ اور امام احمد اور ہمارے امام محمد کے نزدیک اس سے مراد میراث کے قاعدہ کی طرح للذکر مثل حظ الانثیین مراد ہے، اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ زندگی میں جو دیا جاتا ہے اس میں ذکر وانثی کا فرق معتبر نہیں، چنانچہ ایک روایت میں ہے سوّوا بین اولادکم فی العطیۃ فلو کنت مفضلا احدا لفضلت النساء، اخرجہ سعید بن منصور والبیہقی اھ (تحفہ) امام ترمذی حدیث الباب کے تحت فرماتے ہیں: والعمل علی ہذا عند بعض اہل العلم یستحبون التسویۃ بین الولد، حتی قال بعضہم یسوی بین ولدہ حتی فی القبلۃ، وقال بعضہم یسوی بین ولدہ فی النحل والعطیۃ، الذکر والانثی سواء، وھو قول سفیان الثوری، وقال بعضہم التسویۃ بین الولد ان یعطی الذکر مثل حظ الانثیین مثل قسمۃ المیراث وھو قول احمد واسحاق.

حدثنا احمد بن حنبل نا هشیم نا سیّار وانا مغیرۃ وانا داؤد، عن الشعبی وانا مجالد واسماعیل بن سالم عن الشعبی عن النعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

**شرح السند** اس حدیث میں مصنف کے استاد امام احمد بن حنبل اور ان کے استاد ہشیم ہیں، پھر ہشیم اس حدیث کو اپنے پانچ اساتذہ سے روایت کرتے ہیں سیّار، مغیرۃ، داؤد، مجالد، اسماعیل اور یہ پانچوں شعبی سے روایت کرتے ہیں، چنانچہ کتاب الاطراف میں ابوداؤد کی اس سند کو اس طرح نقل کیا ہے عن ابن حنبل عن ہشیم عن سیار ومغیرۃ وداؤد بن ابی ہند، ومجالد، واسماعیل بن سالم، خمستہم عن الشعبی اھ (بذل) لیکن اس سند کی تعبیر کچھ الجھی ہوئی سی ہے، غور کے بعد بھی سمجھ میں نہیں آتی۔

عن النعمان بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال انحلنی ابی نحلا، قال اسماعیل بن ابی سالم من بین القوم انحلہ غلاما لہ الخ۔

**مضمون حدیث** نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھ کو میرے والد نے ایک چیز ہدیہ کی۔ ہشیم کے استادوں میں چار نے تو اسی طرح کہا، اور پانچویں استاد یعنی اسماعیل نے اس عطیہ کی تعیین کی غلام کے ساتھ کہ میرے والد نے مجھے ایک غلام ہبہ کیا۔ اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ میری والدہ عمرہ نے میرے والد یعنی بشیر سے یہ کہا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس جائیے اور اپنے اس ہبہ پر حضور کو گواہ بنائیے، وہ حضور کی خدمت میں گئے اور آپ سے صورت حال بیان کی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ کیا تمہارے اور بھی بیٹے ہیں نعمان کے علاوہ؟ انہوں نے کہا کہ جی اور بھی ہیں، آپ نے پوچھا کہ ان سب کو بھی تم نے غلام دیا ہے جس طرح نعمان کو دیا، انہوں نے عرض کیا کہ ان کو تو نہیں دیا، اس پر آپ نے فرمایا اس میں ہشیم کے یہ اساتذہ خمسہ مختلف ہیں، بعض کی روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا ھذا جور، اور بعض نے فرمایا ھذا تلجئۃ یعنی آپ نے فرمایا کہ یہ بعض کو دینا اور بعض کو نہ دینا یہ ظلم ہے، اور بعض کی روایت میں جو دوسرا

لفظ ہے هذا تلجئة اس کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ یہ کام تجھ سے زبردستی کرایا گیا ہے، یعنی تمہاری بیوی نے تم پر زور ڈال کر ایسا کرایا ہے جس کو تم خود بھی نہیں چاہتے تھے فاشهد على هذا غيري آپ نے فرمایا کہ میں تو گواہ نہیں بنتا، اس پر کسی اور کو گواہ بنالے۔

اس سے جمہور کے مسلک کی تائید ہو رہی ہے ترجمۃ الباب والے مسئلہ میں کہ ایسا کرنا حرام نہیں صرف مکروہ ہے کیونکہ اگر حرام ہوتا تو آپ دوسرے کو گواہ بنانے کی اجازت کیسے دیتے، اور اس سے پہلے جو لفظ آیا تھا هذا جور اس سے فی الجملہ امام احمد کے مذہب کی تائید ہوتی ہے، اور اس کے بعد والی روایت میں ہے قال لا، قال: فارددہ یعنی آپ نے فرمایا کہ اپنے اس ہبہ کو واپس لیلو، اس سے رجوع فی الہبہ کا جواز معلوم ہو رہا ہے جو کہ اختلافی مسئلہ ہے اور ابھی قریب میں گذرا ہے ——— وہ یہ کہ عند الجمہور باپ کے لئے بیٹے کے حق میں رجوع فی الہبہ جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک ناجائز ہے، اس کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت بشیر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں اشہاد علی الہبہ کے لئے آئے تھے یا ہبہ کرنے کے بارے میں مشورہ کے لئے آئے تھے کہ آیا وہ ہبہ کر دیں یا نہ کریں، اس کے بارے میں شراح نے دونوں ہی احتمال لکھے ہیں اور علامہ عینی نے بعض روایات کے الفاظ سے اس کے استشارہ ہونے کو ترجیح دی ہے، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ ابھی تک ہبہ کا تحقق ہی نہ ہوا تھا، اور اس صورت میں فارددہ کا مطلب یہ ہوگا کہ تم اپنے اس ارادۂ ہبہ ہی کو ترک کر دو۔

**حدیث الباب میں اختلاف روایات** یہ حدیث مشہور ہے، جملہ صحاح ستہ میں مذکور ہے، ان سب روایات میں ہبہ کی تعیین غلام کے ساتھ وارد ہے اور صحیح ابن حبان اور طبرانی میں بجائے غلام کے حدیقہ مذکور ہے ——— یعنی نعمان کی والدہ نے اپنے شوہر سے نعمان کو ایک باغ ہبہ کرنے کی ترغیب دی، ابن حبان نے اس کو تعدد واقعہ پر محمول کیا ہے وہ یہ کہ ولادت نعمان کے وقت میں ان کی والدہ نے اعطاء حدیقہ کی فرمائش کی اور پھر جب نعمان کچھ بڑے ہو گئے اس وقت دوبارہ ان کی والدہ نے ان کے باپ پر عطیہ کا اصرار کیا، یہ دوسرا عطیہ غلام تھا، حافظ نے اس کی ایک دوسری توجیہ اختیار کی وہ یہ کہ شروع میں بشیر نے نعمان کو حدیقہ ہبہ کیا تھا لیکن پھر بعد میں اس سے رجوع کر لیا، اس پر عمرہ نے دوبارہ اصرار شروع کیا کوئی چیز دینے پر انہوں نے دوسری مرتبہ ان کو غلام ہبہ کیا مگر چونکہ اس سے پہلے ہبہ کر کے رجوع کر چکے تھے اس لئے اس مرتبہ ان کی اہلیہ نے غلام ہبہ کرنے کے بعد اشہاد پر اصرار کیا (هذا کلہ ماخوذ من الاوجز ۳۲۹/۵)

اس واقعہ کے بارے میں احقر کے ذہن میں ہمیشہ سے یہ بات ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے نعمان بن بشیر عمرہ بنت رواحہ کے سگے بیٹے ہوں گے اور جو دوسری اولاد تھی جن کے موجود ہونے کی تصریح اس روایت میں مذکور ہے وہ بظاہر بشیر کی دوسری زوجہ سے ہوں گے، اسی لئے عمرہ نے صرف اپنے بیٹے کے بارے میں اپنے شوہر

سے اس ہبہ کی باصرار فرمائش کی، واللہ تعالیٰ اعلم کتب رجال سے اس کی تحقیق کی حاجت ہے۔
والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، واخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، من حدیث حمید بن عبدالرحمن بن عوف ومحمد بن النعمان بن بشیر عن النعمان بشیر، قالہ المنذری۔

## باب فی عطیۃ المرأۃ بغیر اذن زوجہا

کتاب الزکاۃ میں "باب المرأۃ تصدق من بیت زوجہا" گذر چکا ہے، اس باب کی احادیث پر کلام وہاں گذر گیا، امام بخاری نے باب باندھا ہے "ھبۃ المرأۃ لغیر زوجہا"۔

**مسئلۃ الباب میں اختلاف علماء** عورت کے ہبہ کرنے کی دو صورتیں ہیں ایک بیت زوج سے یعنی جو چیز شوہر نے اس کو گھر میں خرچ کرنے کیلئے دے رکھی ہے، عورت کا اس میں سے صدقہ کرنا دوسری یہ کہ عورت خود اپنے مال میں سے صدقہ کرے، اس دوسری صورت میں جمہور کے نزدیک عورت کیلئے صدقہ وغیرہ کرنا جیسے وہ چاہے جائز ہے، جمہور علماء کا مسلک یہی ہے، اس میں امام مالک کا اختلاف وہاں کتاب الزکاۃ میں گذر چکا ہے ان کے نزدیک عورت کے لئے اپنے مال میں زائد سے زائد صرف ثلث میں تصرف کرنا جائز ہے یعنی بغیر اذن الزوج اس سے زائد میں نہیں، قال الحافظ وخالف طاؤس فمنع مطلقا، وعن اللیث: لایجوز مطلقا الا فی الشئ التافہ وادلۃ الجمہور من الکتاب والسنۃ کثیرۃ اھ (من التراجم ص۴۴۵)

## باب فی العُمریٰ

اور اس کے بعد دوسرا باب آرہا ہے "باب فی الرقبیٰ"۔

**عمریٰ کی تعریف اور اس کا حکم شرعی** عُمریٰ اور رُقبیٰ ہبہ کی دو خاص صورتیں ہیں جو زمانۂ جاہلیت میں رائج تھیں، ان دونوں ہی کے بارے میں روایات منعًا وجوازًا مختلف وارد ہیں جیسا کہ دونوں بابوں کی روایات دیکھنے سے ظاہر ہو رہا ہے، لہٰذا ان دونوں کے بارے میں فقہاء کی رائے معلوم ہونی چاہیئے، نیز ہر ایک کا طریقہ وتعریف بھی عمریٰ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے داری لك عمریٰ، یا یوں کہتا ہے اعمرتك داری جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں یہ مکان تجھ کو ہبہ کرتا ہوں، تیری عمر بھر کے لئے جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر کوئی شخص کسی سے اس طرح کہہ دے تو پھر یہ جائز ہے لیکن وہ مکان صرف عمر بھر تک کے لئے نہیں بلکہ مُعمَر لہٗ کی حیات میں اس کے لئے اور اس کے انتقال کے بعد اسی کے ورثہ کے لئے ہوگا، گویا عمر بھر تک کی قید کا اعتبار نہیں، اس میں امام مالک کا اختلاف ہے وہ

فرماتے ہیں کہ عمریٰ کی دو صورتیں ہیں اگر معمِر نے صرف وہ الفاظ کہے جو اوپر گذرے یعنی، داری لک عمری، اس صورت میں تو وہ مکان معمر لہ کیلئے صرف اس کی زندگی تک کیلئے ہوگا اور اس کے مرنے کے بعد معمِر کی طرف لوٹ آئے گا، اور اگر ہبہ کرنے والے نے، داری لک، کے ساتھ، ولعقبک بعدک، بھی کہا ہے تب تو یہ ہبہ ہمیشہ کے لئے نافذ ہو جائیگا اور موتِ مُعمَر لہ کے بعد اس کے ورثاء کے لئے ہوگا، اور اگر ہبہ کے وقت یہ زیادتی نہیں کہی تھی تو پھر موت معمر لہ کے بعد وہ مکان واہب کی طرف لوٹ آئے گا۔

دراصل یہ اختلاف حقیقتِ عمریٰ پر متفرع ہے عند الجمہور عمریٰ کی حقیقت تملیک الرقبہ ہے یعنی عین دار کا مالک بنا دینا، اور امام مالک کے نزدیک اس کی حقیقت تملیک المنفعۃ ہے اسی لئے ان کے نزدیک معمر لہ اصل مکان کا مالک نہیں ہوتا، اور نہ ان کے نزدیک اس میں میراث جاری ہوتی ہے یعنی من حیث الملک، اور اگر ہبہ کے وقت میں اس نے، لک ولعقبک بعدک، کہا ہو تو اس صورت میں ان کے نزدیک اس کے اندر میراث جاری ہوگی یعنی وہی منفعت کے لحاظ سے، لا من حیث الملک۔

حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، وحدیث جابر من طریق ابی سلمۃ اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، ومن طریق عروۃ عنہ اخرجہ النسائی، قالہ المنذری، والحدیث الرابع من حدیث جابر بلفظ، ایما رجل أُعمِرَ عمریٰ لہ ولعقبہ الحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الرقبیٰ

**رقبیٰ کی تعریف اور اسمیں اختلافِ ائمہ**

رقبیٰ یہ بھی ایک ہبہ کا طریقہ ہے عمریٰ کی طرح، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کہے، داری لک رقبیٰ، یا، ارقبتک داری، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک شخص دوسرے سے یوں کہے کہ میں اپنا یہ مکان تجھ کو اس طور پر دیتا ہوں کہ اگر پہلے میری موت واقع ہوئی تب تو یہ مکان تیرا ہوگا اور اگر تیری موت پہلے واقع ہوئی تب یہ مکان لوٹ کر میری طرف آجائے گا، یہ لفظ مراقبہ سے ماخوذ ہے جس کے معنی انتظار ہیں کیونکہ ہبہ کی اس نوع میں واہب اور موہوب لہ میں سے ہر ایک دوسرے کی موت کا منتظر رہتا ہے اسی لئے اس کا یہ نام رکھا گیا۔

رقبیٰ کے حکم میں اختلاف ہے امام شافعی واحمد کے نزدیک جائز ہے مثل عمریٰ کے، اور امام ابوحنیفہ ومالک کے نزدیک ناجائز ہے، صاحبین میں سے امام ابو یوسف امام شافعی کے ساتھ ہیں، اور امام محمد امام صاحب کے ساتھ اور منشأ اختلاف یہ ہے کہ ان حضرات ائمہ اربعہ کا حقیقت رقبیٰ میں اختلاف ہو رہا ہے کہ وہ کیا ہے، قائلین جواز کے نزدیک اس کی حقیقت تملیک بشرط فاسد ہے، شرط فاسد سے مراد اس کا یہ کہنا کہ اگر تو پہلے مرے تب میرا، اور

اگر میں پہلے مروں تب یہ تیرا، ان حضرات کے نزدیک تملیک باقی رہ جاتی ہے اور یہ شرط فاسد کالعدم، لہٰذا یہ تملیک صحیح ہوگئی اور بہر صورت مکان اسی کے لئے ہوگا، اور جو فقہاء قائل بالجواز نہیں ہیں ان کے نزدیک اس کی حقیقت تملیک نہیں بلکہ تعلیق التملیک علی خطر ہے جس میں قمار کے معنی پائے جاتے ہیں جو کہ ناجائز ہے۔

حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، وحدیث زید بن ثابت اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی تضمین العاریۃ

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** عاریۃ سے مراد شئ مستعار، یعنی اگر کوئی شخص کسی کو اپنی چیز عاریۃ دے اور پھر وہ شئ مستعیر کے پاس بلا اس کی تعدی کے ہلاک وضائع ہوجائے تو اس صورت میں مستعیر پر اس کا ضمان واجب ہے یا نہیں؟ مسئلہ اختلافی ہے، امام شافعی واحمد ضمان کے قائل ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک ضمان نہیں ہے، اور امام مالک کے نزدیک تفصیل ہے، ماظہر ھلاکہ لاضمان فیہ، وماخفی ھلاکہ فہو مضمون، یعنی اگر وہ شئ مستعار ایسی چیز ہے جس کا ہلاک ہونا ظاہر ہو یعنی قرین قیاس ہو جیسے حیوان اسمیں ضمان نہیں ہے، اور جس چیز کا ہلاک ہونا مخفی اور پوشیدہ ہو جیسے کپڑا اس میں ضمان واجب ہوگا (بذل عن الخطابی)

عن قتادة عن الحسن عن سمرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال علی الید ما اخذت حتی تؤدی۔

**شرح الحدیث** ید سے مراد صاحب ید، یعنی جس شخص نے کسی کی جو چیز لے رکھی ہے (عاریۃً) تو وہ اس کے ذمہ میں ہے جب تک اس کو ادا نہ کرے ــــــــ

ــــــــ ادا کا تعلق عین ماوجب سے ہوتا ہے اور قضا وضمان کا تعلق مثل ماوجب سے تو اس حدیث میں ادا کا ذکر ہے نہ کہ ضمان اور قضا کا، جس کا تقاضا یہ ہے کہ عاریۃ میں ضمان نہیں ہے شئ مستعار اگر موجود ومحفوظ ہے تو اس کو واپس کرنا واجب ہے اور اگر ضائع ہوجائے ــــــــ تو پھر اس کا مثل یعنی ضمان واجب نہیں۔

پس اس روایت کا حاصل یہ ہوا العاریۃ مؤداۃ ــــــــ اور اگر عاریت میں ضمان ہوا کرتا تو اس کے لئے اس طرح ہوتا، العاریۃ مضمونۃ، حالانکہ باب کی آخری حدیث میں تصریح آرہی ہے کہ عاریۃ مضمونۃ نہیں بلکہ مؤداۃ ہے، پھر آگے روایت میں یہ ہے، ثم ان الحسن نسی فقال ھو امینك لاضمان علیہ، یہ قتادہ کا کلام ہے کہ ہمارے استاد حسن یہ کہتے تھے کہ مستعیر امین ہوتا ہے اس پر ضمان واجب نہیں، قتادہ یہ کہہ رہے ہیں کہ شاید ہمارے استاد اپنی بیان کردہ حدیث بھول گئے یعنی علی الید ما اخذت الخ یہ قتادہ کا اپنا گمان ہے

جو صحیح نہیں، وہ یہ سمجھ رہے ہیں کہ حسن نے جو حدیث مرفوع نقل کی ہے وہ مقتضی ہے ضمان عاریۃ کو، حالانکہ ایسا نہیں، الفاظ حدیث کا تو تقاضا خود یہی ہے کہ ضمان نہ ہونا چاہیئے (بذل بایضاح)

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن امیۃ بن صفوان بن امیۃ عن ابیہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم استعار منہ ادرعًا یوم حنین فقال اغصبٌ یا محمد؟ قال: بل عاریۃٌ مضمونۃٌ۔

**شرح الحدیث** امیۃ بن صفوان اپنے باپ صفوان بن امیۃ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ جنگ حنین کے موقعہ پر حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے صفوان سے چند زرہیں عاریۃً لیں، تو دیتے وقت صفوان نے پوچھا کہ اے محمد (صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) آپ یہ زرہیں بطور غصب کے لے رہے ہیں یا عاریۃً (اس وقت تک صفوان اسلام نہیں لائے تھے) آپ نے فرمایا غصبًا نہیں بلکہ عاریۃً، اور عاریۃ بھی ایسی جو ضمان والی ہوگی۔

**توجیہ الحدیث علی مسلک الحنفیۃ** اس حدیث سے قائلین ضمان کی تائید ہو رہی ہے، لیکن یہی حدیث باب کے آخر میں بھی آرہی ہے اس میں اس طرح ہے: قلت یارسول اللّٰہ! اَعاریۃٌ مضمونۃٌ او عاریۃٌ مؤداۃٌ، قال: بل مؤداۃٌ، لہٰذا ایسی صورت میں ضمان پر استدلال صحیح نہیں، اور حضرت نے بذل میں "بل عاریۃ مضمونۃ" کا جواب یہ دیا ہے کہ آپ کا یہ ارشاد قاعدۂ کلیہ اور بطور بیان حکم شرعی کے نہیں ہے بلکہ چونکہ صفوان اس وقت تک اسلام نہیں لائے تھے اور ادھر مسلمانوں کو اسلحہ کی حاجت تھی اسلئے خاص اس موقع کے بارے میں آپ نے یہ فرمایا تھا کہ نہیں بلکہ یہ عاریۃ ضمان والی ہوگی تاکہ صفوان عاریۃً دینے پر مطمئن ہو جائیں اور وہ وقتی ضرورت مسلمانوں کی پوری ہو جائے اور یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ تمام عواری کا حکم یہی ہے اھ جس کا قرینہ یہ ہے کہ آگے ایک روایت میں یہ آرہا ہے کہ آپ نے جو زرہیں صفوان سے عاریۃ لی تھیں تو جب ان کے واپس کرنے کا وقت آیا تو ان میں چند زرہیں تعداد میں کم تھیں اس پر حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے صفوان سے فرمایا کہ تمہاری چند زرہیں مفقود ہو گئیں فھل نغرم لک، قال لا یارسول اللّٰہ الخ یعنی آپ نے فرمایا کہ کیا ہم ان کا ضمان تمہیں دیں؟ اس نے عرض کیا کہ نہیں یارسول اللّٰہ، اسلئے کہ میرے قلب میں آج وہ بات ہے جو اس وقت نہیں تھی۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

العاریۃ مؤداۃ، والمنحۃ مردودۃ، والدین مقضِیٌ، والزعیم غارم۔ یعنی عاریۃ کی شئی کو اس کے مالک تک پہنچانا ضروری ہے اسی طرح منیحہ کا مالک تک لوٹانا ضروری ہے، منیحہ کا ذکر بارہا آچکا ہے یعنی کوئی دودھ والا جانور، یا کوئی پھل دار درخت جو کسی کو چند روز کیلئے برائے انتفاع دیا جائے، اور دین کا ادا کرنا واجب ہے اور کفیل ضامن ہوتا ہے، زعامۃ بمعنی کفالت، اور غارم ماخوذ ہے غرم سے جس کے معنی شئی لازم کا ادا کرنا۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ مختصرًا، قالہ المنذری۔

عن عطاء بن ابی رباح عن صفوان بن یعلی عن ابیہ۔ اس روایت میں اسی طرح ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب قصہ اور عاریۃ پر دینے والے یعلی تھے، حالانکہ گذشتہ روایات میں یہ ہے کہ وہ صفوان بن یعلی تھے، ولم یتعرض لہ فی شئی من الشروح التی بایدینا فلیفتش۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فیمن افسد شیئا یغرم مثلہ

یعنی جو شخص کسی کی چیز خراب اور ضائع کردے تو اس کو اس کا ضمان دینا ہوگا۔

**وجوبِ ضمان کا ضابطہ** اس ترجمۃ الباب سے مصنف کی غرض ضمان المتلفات کو بیان کرنا ہے، اور ضابطہ اس کا یہ ہے کہ اشیاء کی دو قسمیں ہیں ذوات الامثال اور ذوات القیم، قسم اول کے ضمان میں مثل واجب ہوتا ہے یعنی مثل حسی، اور قسم ثانی میں مثل معنوی واجب ہوتا ہے یعنی قیمت، مکیلات اور موزونات یہ سب ذوات الامثال میں سے ہیں، اور حیوانات ذوات القیم میں سے ہیں۔

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان عند بعض نسائہ فارسلت احدی امہات المؤمنین الخ

**آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کمال حسن معاشرت کی حکایت** بعض نساء سے مراد حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہیں، یعنی ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حضرت عائشہ کی باری میں ان کے پاس تھے تو آپ کی ازواج میں کسی ایک زوجۂ محترمہ نے (قیل ھی صفیۃ او حفصۃ او ام سلمۃ، ویحتمل تعدد الواقعۃ) اپنے خادم کے ساتھ ایک پلیٹ بھیجی جس میں کھانا تھا، جب خادم وہ کھانا لیکر اندر داخل ہوا تو حضرت عائشہ نے اس پر اپنا ہاتھ مارا جس سے وہ پلیٹ گر کر ٹوٹ گئی اور دو ٹکڑے ہو گئی، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان دونوں ٹکڑوں کو اٹھا کر اور ان دونوں کو آپس میں جوڑ کر وہ گرا ہوا کھانا اس میں جمع کرنے لگے اور بغیر کسی اظہار ناراضگی اور غصہ کے حضرت عائشہ کی طرف سے بطور معذرت کے آپ یہ فرما رہے تھے غارت امکم کہ تم لوگوں کی اماں جی کو دوسرے کے یہاں کا کھانا دیکھ کر غیرت آئی (اور سوکنوں کی آپس میں غیرت اور تنافس معروف ہے ہی جو ایک فطری چیز ہے جس میں انسان مجبور ہوتا ہے، آپ نے بھی حضرت عائشہ کے اس فعل کو غیرت ضرائر پر محمول فرماتے ہوئے کچھ نہ فرمایا اور بڑی حکمت عملی سے کام لیا، چنانچہ اس کا اثر علی الفور یہ ہوا کہ حضرت عائشہ شرمندہ

---

لہ دراصل آدمی کے جوش واشتعال کے وقت اس کیلئے نصیحت مفید اور مؤثر نہیں ہوتی اسلئے آپ نے اس وقت کوئی نصیحت اور تنبیہ نہیں فرمائی، بعد میں جب ان کا غصہ اور بخار اس نکل گیا تو وہ خود ہی معذرت فرمانے لگیں بلکہ تلافی کی صورت دریافت کرنے لگیں۔

ہو گئیں اور ایک دم کہنے لگیں یارسول اللہ ! ما کفارة ما صنعت یعنی یہ جو کچھ میں نے کیا اسکی تلافی کی کوئی صورت ہو سکتی ہے؟ تو آپ نے فرمایا اناء مثل اناء وطعام مثل طعام۔ چنانچہ حضرت عائشہ اس پلیٹ کے بدلہ میں ایک دوسری پلیٹ اندر سے لیکر آئیں، چنانچہ اس قصعۂ مکسورہ کے بدلہ میں وہ قصعۂ صحیحہ اس قاصد کے بدست جو کھانا لیکر آیا تھا بھیجی گئی۔ آگے دوسری روایت میں یہ بھی ہے: حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں نے صفیہ جیسا کھانا بنانے والی کوئی عورت نہیں دیکھی، وہ فرماتی ہیں کہ جب انہوں نے کھانا بناکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لئے بھیجا فاخذنی أفکل تو میں غصہ سے تھرا گئی۔

ہم نے ترجمۃ الباب کی تشریح میں کہا تھا کہ مصنف کی غرض اس باب سے ضمان المتلفات کو بیان کرنا ہے لیکن قصعہ اور طعام ذوات الامثال میں سے نہیں ہیں، لہذا ان میں ضمان بالمثل نہیں بلکہ بالقیمت ہے، مگر چونکہ یہ حقیقۃً ضمان تھا ہی نہیں اسلئے کہ دونوں پلیٹیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہی کی ملک تھیں، گھروں کا اکثر سامان زوج ہی کی ملکیت ہوتا ہے، بلکہ اس سے مقصود تطییب خاطر صفیہ تھا فلا اشکال۔

حدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی وابن ماجہ، وحدیث عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب المواشی تفسد زرع قوم

ان ناقۃ للبراء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ دخلت حائط رجل فافسدتہ علیہم فقضی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم علی اہل الاموال حفظہا بالنہار وعلی اہل المواشی حفظہا باللیل۔

حضرت براء بن عازب کی اونٹنی کسی شخص کے باغ میں گھس گئی اور اس کو خراب کر ڈالا، تو اس موقع پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فیصلہ فرمایا کہ باغ اور کھیت والوں کے ذمہ ہے اپنے باغات اور کھیتوں کی حفاظت کرنا دن میں، اور ارباب مواشی کے حق میں یہ فیصلہ فرمایا کہ ان کے ذمہ ہے اپنے جانوروں کی حفاظت اور نگرانی رات کے وقت میں یعنی جانوروں کو رات میں تو باندھ کر رکھا جائے تاکہ کسی کا باغ اور کھیتی خراب نہ کریں، اور دن میں کھیت والوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنی چیز کی حفاظت خود کریں۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ اگر رات میں کسی کا ماشیہ کسی دوسرے شخص

---

← اس حدیث میں بہت بڑا سبق ہے حسن معاشرت اور مکارم اخلاق کا اور مستورات کے جذبات کی رعایت کا، باوجود ان کی نمائش اور تنبیہ کرنے کے، صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔ اللہم وفقنا لمکارم الاخلاق التی بعث لاتمامہا نبینا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

کا کھیت خراب کرے گا تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اور اگر نقصان دن میں ہو تو پھر اہل مواشی پر کوئی ضمان نہیں، جمہور کا مذہب یہی ہے، حنفیہ کے نزدیک دن اور رات کا اسمیں کوئی فرق نہیں لحدیث العجماء جرحہا جبار" یہ حدیث حدیث الباب سے زیادہ صحیح ہے اور متفق علیہ یعنی صحیحین کی روایت ہے اور حدیث الباب سنن کی روایت ہے البتہ ایک شرط ضمان کی اور ہے جو متفق علیہ ہے وہ یہ کہ اس ماشیہ کیساتھ اس کا سائق نہ ہو، اگر سائق ہوگا تو اس صورت میں ضمان ہوگا اسلئے کہ اس صورت میں وہ فعل دابہ (افساد وغیرہ) سائق کی طرف منسوب ہوگا، اور جس صورت میں ماشیہ کے ساتھ سائق نہیں ہوگا اس وقت فعل دابہ کی نسبت دابہ کی طرف ہوگی، اور حدیث میں فعل دابہ ہی کو جبار اور عفو قرار دیا گیا ہے، لہذا ضمان و عدم ضمان کے لئے یہ قید تو بالاتفاق معتبر ہے لیکن یہ دن اور رات والے فرق کی بات یہ مختلف فیہ ہے، والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

عن البراء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کانت لہ ناقۃ ضاریۃ۔ ناقہ ضاریہ وہ اونٹنی جو کھلی پھرنے کی وجہ سے لوگوں کے کھیت چرنے کی عادی ہو، حضرت براء بن عازب نے اپنا یہ واقعہ خود بیان کیا کہ ان کی ایک اونٹنی ایسی تھی اور پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا تھا۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

آخر کتاب البیوع

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# اول کتاب القضاء

اور بعض نسخوں میں ہے "کتاب الاقضیۃ" امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب البیوع کے بعد کتاب الاحکام عنوان قائم کیا ہے، اور مصنف نے کتاب القضاء دونوں کا حاصل ایک ہی ہے، صرف تعبیر کا فرق ہے، اسلئے کہ احکام سے مراد ترمذی میں احکام قاضی ہیں، لہذا دونوں کا حاصل ایک ہی ہوا، کتاب البیوع اور قضا میں مناسبت ظاہر ہے وہ یہ کہ بیوع اور معاملات میں بسا اوقات اختلاف و نزاع رونما ہو جاتا ہے جس کے فیصلہ کیلئے قاضی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، کتاب الاحکام کا عنوان صحیح بخاری میں بھی ہے جس کو انہوں نے تقریباً کتاب کے اخیر میں کتاب الفتن کے بعد ذکر کیا ہے۔

## باب فی طلب القضاء

عن ابی هریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال من ولی القضاء فقد ذبح بغیر سکین۔

**شرح الحدیث** الکوکب الدری میں "فقد ذبح بغیر سکین" کے معنی یہ لکھے ہیں وہ ہمیشہ کے لئے مصیبتوں میں مبتلا ہوگیا، بغیر سکین سے اسی طرف اشارہ ہے، اسلئے کہ جو ذبح سکین سے ہوتا ہے وہ تو تھوڑی دیر کی مصیبت اور تکلیف ہوتی ہے، اور جب بغیر سکین کے ذبح کیا جائے گا تو اس کی مشقت بڑی طول وطویل ہوگی، پھر اس مشقت دیرینہ وطویلہ کے بعد دو صورتیں ہیں یا تو اپنی دینداری اور انصاف کیوجہ سے جزیل ثواب کا مستحق ہوگا یا فیصلوں میں ظلم کرکے دنیا کیساتھ آخرت کو بھی ڈبو دے گا، اھ اور امام خطابی نے "بغیر سکین" کے ایک معنی یہ بھی لکھے ہیں کہ یہ اسلئے فرمایا تاکہ معلوم ہو کہ آپ کے کلام میں ذبح اور ہلاکت سے ہلاکت حسی مراد نہیں بلکہ ہلاکت معنوی یعنی دینی نقصان، اور علامہ سندھی نے "فتح الودود" حاشیۂ ابی داؤد میں لکھا ہے کہ یہ جملہ صورۃً خبر یہ ہے لیکن معنًی انشاء ہے، یعنی جس شخص کو قاضی بنادیا جائے اس کو چاہیئے کہ وہ اپنے اندر سے خواہشات نفسانیہ کو ذبح کرڈالے اور اپنے نفس کو کچل دے اسلئے کہ تب ہی وہ صحیح معنی میں اپنے فرائض منصبی کو انجام دے سکتا ہے، اور یا یہ عہدۂ قضا کی مذمت ہے کہ اس میں رغبت نہ کرنی چاہیئے اس لئے کہ اس میں بڑا خطرہ ہے ہلاکت ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی قالہ المنذری۔

## باب فی القاضی یُخطئ

عن ابن بریدۃ عن ابیہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم قال القضاۃ ثلاثۃ، واحد فی الجنۃ واثنان فی النار الخ۔

اس حدیث کا حوالہ ہمارے یہاں کتاب الخراج میں "باب فی العرافۃ" میں گذر چکا ہے۔

یعنی قاضی تین قسم کے ہوتے ہیں جن میں ایک قسم تو جنت میں جائیگی اور دو جہنم میں، جو جنت میں جائے گا وہ وہ قاضی ہے جو حق کو پہچان کر اس کے مطابق فیصلہ کرے، اور دوسری قسم وہ ہے کہ جس نے حق کو پہچاننے کے باوجود اسکے خلاف فیصلہ کیا، اور تیسری قسم وہ ہے جس نے سرے سے حق ہی کو نہیں پہچانا، یہ دونوں قسمیں جہنمی ہیں۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم اذا حکم الحاکم فاجتہد فاصاب فلہ اجران الخ۔

یعنی جب کوئی حاکم فیصلہ کرے اپنے اجتہاد سے (یعنی فروع محتملہ غیر منصوصہ میں) اور اس کا اجتہاد درست رہا یعنی اصل حکم شرعی کے موافق رہا تو اس کے لئے دو اجر ہیں، ایک اجر الاجتہاد اور ایک اجر الاصابۃ، اور اگر حاکم نے اجتہاد کے بعد فیصلہ کیا ایسا اجتہاد جس میں اس سے خطا واقع ہوئی ہے اور اصل حکم شرعی کو نہ پہنچ سکا تب بھی اس کیلئے اجر ہے مگر ایک، یعنی اجر الاجتہاد، اسلئے کہ قاضی اور مفتی کا اجتہاد یہ اس کی عبادت ہے، اور جو خطا اس سے سرزد

ہوئی وہ معاف کر دی جاتی ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ مطولا ومختصرا، قالہ المنذری۔

من طلب قضاء المسلمین حتی ینالہ ثم غلب عدلہ جورہ فلہ الجنۃ، ومن غلب جورہ عدلہ فلہ النار

**شرح الحدیث** بذل میں اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے کہ اگرچہ عہدۂ قضاء کی طلب مکروہ و مذموم ہے لیکن اگر کسی شخص نے اس عہدہ کو حاصل کر ہی لیا اور پھر اس کا عدل و انصاف اس کے جور و ظلم پر غالب رہا تو اس کے لئے جنت ہے اور وہ کامیاب ہے اور جس کا ظلم اس کے انصاف پر غالب رہے گا اس کے لئے نار ہے اھ

ثم غلب عدلہ جورہ کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ اس قاضی کی صفت عدل صفت جور پر غالب رہی یعنی ہر فیصلہ میں اس کا عدل اس کی ناانصافی پر غالب رہا اور یہ مطلب نہیں کہ جس قاضی کے زیادہ تر فیصلے عدل و انصاف پر مبنی ہوں اور بعض غیر انصاف پر اس کے لئے بھی جنت کی بشارت ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

## باب فی طلب القضاء والتسرع الیہ

قال ابو موسی قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم لن نستعمل علی عملنا من ارادہ۔

یہ حدیث یہاں مختصر ہے، کتاب الحدود کے شروع میں مفصلا آرہی ہے، اور ہمارے یہاں اس سے پہلے بھی اس کا ذکر کتاب الطہارۃ میں "باب کیف یستاک" میں آچکا ہے۔ اور نسائی شریف کے شروع میں ابواب الوضوء میں روایت مفصلہ مذکور ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی بطولہ واخرجہ ابوداؤد فی کتاب الحدود بطولہ، قالہ المنذری۔

## باب فی کراھیۃ الرشوۃ

لعن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم الراشی والمرتشی۔

راشی رشوت دینے والا، اور مرتشی لینے والا، والرشوۃ مثلثۃ الراء ما یعطی لابطال حق او یعطی لاحقاق باطل رشوۃ کا ذکر اور اس کی یہ تعریف کتاب الخراج میں "باب فی کراھیۃ الافتراض فی آخر الزمان" میں گذر چکی، والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی ھدایا العمال

ابھی چند باب پہلے ایک باب گذرا "باب فی قبول الھدایا" اس باب میں اس موجودہ ترجمۃ الباب کا حوالہ اور

اس سے پہلے کتاب الخراج میں "ھدایا العمال" کا ایک باب گذرا ہے، سب کا حوالہ گذشتہ باب میں آچکا ہے

حدثنی عدی بن عمیرۃ الکندی ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال یاایھا الناس من عُمِّلَ منکم لنا علی عمل۔

**مضمونِ حدیث** آپ نے ارشاد فرمایا کہ اے لوگو! تم میں سے جو شخص ہمارے کسی عمل پر عامل بنایا جائے اور پھر وہ ہم سے ایک سوئی یا اس سے بھی بڑھ کر کوئی چیز چھپائے (بغیر اجازت کے لے) مخیط بکسر المیم بمعنی سوئی تو اس کا یہ چھپانا غلول ہوگا (اور غلول کا حکم یہ ہے ومن یغلل یأت بما غل یوم القیامۃ، یعنی غلول کی چیز کو وہ غالّ بروز قیامت اپنی ساتھ لے کر آئے گا) راوی کہتے ہیں کہ آپ کے اس ارشاد پر ایک انصاری صحابی جو سیاہ رنگ کے تھے کھڑے ہوئے (اور یہ واقعہ مجھے اس طرح مستحضر ہے کہ) گویا میں اس کی طرف اس وقت دیکھ رہا ہوں، اس نے عرض کیا یا رسول اللہ! لیجئے اپنا یہ عمل (آپ نے اس کو کسی جگہ کا عامل بنایا ہوگا جس پر اس نے یہ کہا) آپ نے پوچھا کہ کیا بات ہے، ایسا کیوں کہہ رہے ہو؟ تو انہوں نے کہا کہ میں نے آپ سے ابھی ابھی یہ مضمون سنا ہے، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں یہ بات تو میں اب بھی کہتا ہوں اور پھر آپ نے اپنی وہی بات دہرادی۔ پھر آگے روایت میں کچھ ذکر نہیں کہ وہ اپنے اس عمل پر گئے یا نہیں۔

**قاضی یا عامل کیلئے قبول ہدیہ کب جائز ہے؟** مصنف نے اس حدیث پر "ھدایا العمال" کا ترجمہ قائم کیا اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ عامل اگر کسی شخص کا ہدیہ قبول کرے تو وہ بھی غلول ہی کے حکم میں ہے، لہٰذا یا تو اس کو ہدیہ قبول ہی نہ کرنا چاہیئے اور اگر مصلحۃً لے تو اس کو مال صدقہ ہی میں رکھدینا چاہیئے، اس سے پہلے بھی اس سلسلہ کی حدیث ابن اللتبیہ کی اپنے محل پر گذر چکی ہے۔ "ھلا جلس فی بیت ابیہ او امہ" الحدیث اس پر شراح نے لکھا ہے کہ جو ہدیہ قاضی یا عامل کو کسی نئے آدمی کی طرف سے محض اسکے عہدۂ قضا یا عامل ہونے کی حیثیت سے دیا جائے ممانعت ایسے ہدیہ قبول کرنے کی ہے کیونکہ اس میں نیت فاسدہ کا قوی احتمال ہے کہ وہ عامل زکاۃ وصول کرنے میں مُزکّی کی رعایت کرے گا اور ایسے ہی قاضی اور اگر اس عامل یا قاضی کو ہدیہ دینے والا اپنے قدیم ذاتی تعلق کی بنا پر ہدیہ دے رہا ہے جس میں فساد نیت وغیرہ کا احتمال نہ ہو تو پھر اس صورت میں قبول کرنا جائز ہے۔

## باب کیف القضاء

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال بعثنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الی الیمن قاضیا فقلت یارسول اللہ: ترسلنی وانا حدیث السن، ولاعلم لی بالقضاء الخ

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھ کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یمن قاضی بنا کر بھیجا، وہ کہتے ہیں

میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! آپ مجھے اس کام کیلئے بھیج رہے ہیں حالانکہ میں نوعمر ہوں اور مجھے قضار کا علم بھی نہیں. شراح نے لکھا ہے کہ اس سے مطلق علم کی نفی مراد نہیں بلکہ اس سے عادت اور تجربہ کی نفی مراد ہے۔ آپ نے ان سے بطور دعار کے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے قلب کی صحیح فیصلہ کی طرف رہنمائی فرمائے گا، اور تمہاری زبان کو حق پر جمادے گا یعنی اس کے ذریعہ صحیح فیصلہ کرائے گا، پھر آپ نے ان کو فیصلہ کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ کی طرف رہنمائی فرمائی وہ یہ کہ جب مجلس قضار میں تمہارے پاس خصمین مدعی اور مدعیٰ علیہ حاضر ہوں تو ایک شخص کا بیان سنکر ہرگز فیصلہ نہ کرنا جب تک اسکے خصم کی بات نہ سن لو، جس طرح تفصیل سے پہلے کی بات سنی ہے فانہ احری ان یتبین لک القضاء، اسلئے کہ اس صورت میں یعنی فریقین کی بات سننے کے بعد صحیح فیصلہ کا تم پر ظاہر ہونا بہت قریب ہوگا، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ (آپ کی اس دعار کی برکت اور آپ کے بیان کردہ قاعدہ کلیہ پر عمل کرنے کی بدولت) کبھی مجھے اپنے کسی فیصلہ میں شک اور تردد نہیں ہوا۔

**قضار علی الغائب کے جواز میں اختلاف علمار**

حتی تسمع من الاٰخر پر شراح نے لکھا ہے کہ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ حاکم کے لئے قضار علی الغائب جائز نہیں اس لئے کہ جب خصمین کے موجود ہونے کے باوجود دوسرے کی بات سننے سے پہلے فیصلہ کرنا جائز نہیں تو خصم کے غائب ہونے کی صورت میں عدم جواز بطریق اولیٰ ہوگا، خطابی فرماتے ہیں: وممن ذہب الی ذلک شریح وعمر بن عبدالعزیز وھو قول ابی حنیفۃ وابن ابی لیلیٰ، وقال مالک والشافعی القضار علی الغائب جائز وکان ابو عبید یری القضار علی الغائب اذا تیقن الحاکم ان فرارہ واستخفارہ انما ھو فرار من الحق ومعاندۃ للخصم، یعنی ابو عبید کے نزدیک قضار علی الغائب اس صورت میں جائز ہے جبکہ حاکم کو اس بات کا یقین ہو کہ فریق آخر کا عدالت میں حاضر نہ ہونا اور روپوش ہوجانا وہ ادائے حق سے بچنے کے لئے اور اپنے مقابل کی دشمنی کیوجہ سے ہے، حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کے فیصلے بڑے مشہور ہیں قضار واحکام میں ان کی مہارت مشہور اور ضرب المثل ہے تم نے پڑھا ہوگا نحو کی کسی کتاب میں، قضیۃ ولا اباحسن لھا، اور حدیث بھی مشہور ہے جو بہت سے خطبوں میں بھی پڑھی جاتی ہے۔ واقضاھم علی.. اس قسم کی روایات مناقب میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ والحدیث اخرجہ الترمذی مختصراً، وقال حدیث حسن، قالہ المنذری۔

## باب فی قضاء القاضی اذا اخطأ

عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انما انا بشر وانکم تختصمون الی ولعل بعضکم ان یکون الحن بحجتہ من بعض فاقضی لہ علی نحو مما اسمع منہ

آپ فرمارہے ہیں بیشک میں انسان ہی ہوں اور تم لوگ اپنے مخاصمات اور منازعات میں فیصلہ کے لئے میرے

پاس آتے ہو (اس بارے میں مجھ سے ایک بات غور سے سنو) وہ یہ کہ ہو سکتا ہے کہ تم میں سے بعض بڑا فصیح اور قادر الکلام ہو اپنی بات اور دلیل کو خوب اچھی طرح بیان کرنے والا ہو دوسرے کے مقابلہ میں، پس ایسی صورت میں امکان ہے ایسی بات کا کہ میں اس الحن اور افصح کی تقریر کے موافق اس کے حق میں فیصلہ کر دوں (اور بالفرض ہو وہ فیصلہ خلاف واقع فریق آخر کے اپنی بات کو اچھی طرح نہ سمجھانے کی وجہ سے) تو اس کے بارے میں یہ سن لو کہ ایسی صورت میں، میں جس شخص کے لئے دوسرے کے حق کا فیصلہ کر دوں تو اس کو اس کا لینا جائز نہ ہوگا بلکہ وہ یوں سمجھے کہ میں نے اس کے لئے آگ کا فیصلہ کیا ہے۔

**قضاء القاضی کا نفاذ صرف ظاہراً ہوتا ہے یا ظاہراً و باطناً؟** اس حدیث میں ایک مشہور اختلافی مسئلہ مذکور ہے وہ یہ کہ قضاء قاضی کا نفاذ ظاہراً و باطناً ہر دو لحاظ سے ہوتا ہے یا صرف ظاہراً ہوتا ہے دنیوی احکام کے اعتبار سے، اس مسئلہ میں حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ قضاء قاضی کا نفاذ ظاہراً و باطناً دونوں طرح ہوتا ہے، اور جمہور کے نزدیک اس کا نفاذ صرف ظاہراً ہوتا ہے یعنی دنیوی احکام کے اعتبار سے، باطناً و عند اللہ نہیں یعنی قاضی کے ہر فیصلہ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ ایسا ہو، بلکہ اس میں غلطی کا امکان ہونے کی وجہ سے خلاف حق ہونے کا احتمال ہے، اس اختلاف کے جاننے کے بعد اب آپ یہ سمجھئے کہ یہ حدیث بظاہر حنفیہ کے اس مسلک کے خلاف ہے کیونکہ آپ فرما رہے ہیں کہ میرے فیصلہ کرنے سے وہ شئ عند اللہ تعالیٰ اس شخص کے لئے حلال نہ ہوگی، اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ کا جو یہ مسلک ہے جو اوپر مذکور ہوا اس کا تعلق عقود و فسوخ سے ہے خواہ اس عقد کا تعلق طلاق و نکاح سے ہو یا اموال سے، املاک مرسلہ میں ہمارا مسلک یہ نہیں ہے، عقود و فسوخ کی مثال جیسے ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے میرے ہاتھ اپنی فلاں چیز کی بیع کی ہے اور وہ دوسرا شخص بیع کا منکر ہے، مدعی نے دو شاہد زور اپنے دعویٰ پر قائم کر دیئے حاکم نے مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا تو اس صورت میں قضائے قاضی کی وجہ سے اگرچہ بیع پہلے سے منعقد نہ تھی اب یعنی فیصلہ کے بعد ہو جائے گی، اور مشتری کے ذمہ ثمن کی ادائیگی اور پھر اس شئ میں تصرف کرنا جائز ہوگا، ایسے ہی اگر کسی شخص نے کسی عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا کہ میں تجھ سے نکاح کر چکا تھا، عورت انکار کرتی تھی لیکن مرد نے قاضی کی مجلس میں دو شاہد زور پیش کر دیئے جس کی وجہ سے قاضی نے مرد کے حق میں فیصلہ کر دیا یعنی ثبوت نکاح کا تو اس مثال میں باوجود پہلے سے نکاح نہ ہونے کے قضائے قاضی کی وجہ سے شرعاً و عند اللہ نکاح منعقد ہو جائیگا جب حنفیہ کے مسلک کی تحقیق ہو گئی تو اب سمجھئے کہ یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہے، ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث عقود و فسوخ سے متعلق نہیں ہے بلکہ ہم اس کا تعلق املاک مرسلہ سے مانتے ہیں یعنی جہاں پر دعویٰ اور خصمین میں اختلاف نفس ملک میں ہو مثلاً ایک شخص کہے کہ فلاں شخص کے پاس جو زمین ہے وہ اس کی ملک نہیں بلکہ میری ہے اس کا اس پر غاصبانہ قبضہ ہے، اس مسئلہ کا تعلق نفس ملک سے ہے عقد بیع و شراء سے نہیں تو اس مسئلہ میں مدعی نے جھوٹے گواہ پیش کر دیئے اور قاضی

نے اسکے حق میں فیصلہ کر دیا یا واقع میں وہ زمین مدعی ہی کی تھی، لیکن اسکے پاس بینہ نہ ہونیکی وجہ سے قاضی نے مدعی علیہ کی یمین پر اسکے حق میں فیصلہ کر دیا، اس مثال میں قاضی کے فیصلہ سے وہ چیز مقضی لہ کیلئے جائز وحلال نہ ہوگی، اور قاضی کا یہ فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا نہ کہ باطناً حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی وحاکم کو ولایت عامہ حاصل ہونے کی وجہ سے لوگوں کے درمیان عقد وفسخ کا حق شرعاً حاصل ہے لہذا جب وہ دو شخصوں کے درمیان اصول اور قواعد کے مطابق عقد یا فسخ کا فیصلہ کرے گا تو اس کا یہ فیصلہ شرعاً معتبر ونافذ ہوگا لیکن قاضی کو اس بات کا حق حاصل نہیں کہ کسی چیز میں غیر مالک کے لئے ملکیت کو اپنے فیصلہ سے ثابت کر دے لہذا حدیث الباب کا تعلق اسی دوسری صورت سے ہے، نیز حنفیہ کی تائید میں وہ واقعہ بھی پیش کیا جاتا ہے جس کو امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی تصنیف کتاب الاصل میں ذکر کیا ہے جو علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ کی تقریر "العرف الشذی" میں بھی مذکور ہے وہ یہ کہ ایک شخص نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس جا کر ایک عورت سے نکاح کرنے کا دعویٰ کیا اور اس پر دو شاہد زور بھی پیش کر دیئے جس پر انہوں نے نکاح کا فیصلہ فرما دیا، اس پر وہ عورت کھڑی ہوئی اور اس نے کہا کہ یہ شخص جھوٹا ہے اور اے امیر المؤمنین! جب یہ بات ہے تو پھر میرا اس سے نکاح ہی کر دیجئے تاکہ دونوں گنہ گار نہ ہوں، اس پر حضرت علی نے فرمایا "شاھداک زوّجاکِ" یعنی ابھی اس مجلس میں دو گواہوں کی گواہی پر میں نے نکاح کا فیصلہ کیا ہے اسی سے عقد نکاح کا تحقق ہو گیا، اس کے بعد عرف الشذی میں یہ ہے کہ ذکرہ محمد فی الاصل ولا یذکرون سند ھذہ الواقعة ولم اجد السند وظنی انہا لا تکون بلا اصل ومر الحافظ علی ھذا الاثر ولم یردہ زیادة الرد، ولم یقبلہ ایضاً، فدل علی انہ لیس بلا اصل، یعنی حافظ ابن حجر اس واقعہ کو نقل کر کے انہوں نے اس کو کچھ زیادہ رد نہیں کیا گو قبول بھی نہیں کیا، پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بے اصل نہیں ہے (عرف الشذی ص۴۰۶)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ام سلمة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت اتی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رجلان یختصمان فی مواریث لہما لم تکن لہما بینة الا دعواھما فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔ فذکر مثلہ۔

یہ حدیث بھی وہی ہے جو اوپر آئی مگر پہلی حدیث مختصر تھی اور اس میں یہ زیادتی ہے کہ دو شخص حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں میراث کے مسئلہ میں جھگڑتے ہوئے آئے، اور بینہ کسی کے پاس نہیں تھا اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے وہ حدیث ارشاد فرمائی جو پہلے گذر چکی۔ اس کے بعد یہاں روایت میں یہ ہے کہ آپ کی یہ وعید سنکر دونوں شخص رونے لگے اور ہر ایک ان میں سے اپنا حق دوسرے کو دینے لگا، اس پر آپ نے ان دونوں سے فرمایا: اما اذا فعلتما

---

لہ ولا یخالف ھذا الحدیث فان الحدیث یقتضی من قضیت لہ من حق اخیہ شیئاً فی العقود والفسوخ لا یقضی القاضی بحق اخیہ شیئاً بل یحکم بالعقد او الفسخ الذی ھو حق الحاکم۔ الی آخر ما فی البذل۔

مافعلتما فاقتسما وتوخیا الحق ثم استہما ثم تحالّا۔ یہ اوپر آچکا کہ ان دونوں کا اختلاف کسی میراث اور ترکہ کے بارے میں تھا، ترکہ میں تو متفرق چیزیں ہوا ہی کرتی ہیں اسلئے آپ نے ان سے فرمایا کہ ان سب چیزوں کو برابر برابر دو جگہ کرلو، اور ہر ایک اس تقسیم سے اپنے ہی حق کو لینے کا ارادہ کرے، یعنی اس سے زائد کا نہیں۔ پھر جب وہ کل مال دو جگہ رکھا جائے تو قرعہ اندازی کرو تعیین حصہ کے بارے میں، پھر جس کے نام جونسا حصہ نکلے اس کو وہ لے لے اور اس کے باوجود بھی آپس میں ایک دوسرے کو اپنا حق معاف کردے، یعنی احتیاطاً۔

یختصمان فی مواریث واشیاء قد درست۔ یعنی جھگڑا مال میراث اور ایسی چیزوں میں تھا جو پرانی ہوگئی تھیں

فقال انی انما اقضی بینکم برأیی فیما لم ینزل علیّ فیہ۔ یعنی آپ نے یہ بھی فرمایا کہ جس مسئلہ کے بارے میں مجھ پر وحی نازل نہیں ہوتی اس میں میں اپنی رائے اور اجتہاد سے فیصلہ کرتا ہوں۔

**آپ کے لئے اجتہاد کا جائز ہونا** یہ حدیث صریح دلیل ہے اس بات کی کہ آپ کے لئے احکام میں اجتہاد جائز تھا، مسئلہ اختلافی ہے جمہور علماء کی رائے یہی ہے یعنی جواز کی، اس مسئلہ میں چار قول ہیں جو ہمارے یہاں ابواب الوضوء "لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک" الحدیث کے ذیل میں گذر چکے۔

عن ابن شہاب ان عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال وھو علی المنبر یایھا الناس ان الرأی انما کان من رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مصیبا لان اللہ تعالیٰ کان یُریہ، وانما ھو منا الظن والتکلف۔

یعنی ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے خطبہ میں منبر پر یہ بات فرمائی کہ اے لوگو! بیشک اصل رائے جو درست اور صواب ہو وہ تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ آپ کو حق بات سجھاتے تھے، اور ہماری رائے تو بس ایک گمان اور تکلف کا درجہ رکھتی ہے۔

یہ روایت مرسل ہے یعنی منقطع، کیونکہ ابن شہاب کا سماع حضرت عمر سے ثابت نہیں، دیکھئے! حضرت عمر اپنی رائے کے بارے میں کیا فرمارہے ہیں اور اس کو کتنا کم حیثیت بتارہے ہیں حالانکہ خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے آپ کے بارے میں اصابۃ رائے اور حق گوئی کی شہادت دی ہے ففی الترمذی عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال۔ ان اللہ جعل الحق علی لسان عمر وقلبہ۔

حدثنا احمد بن عبدۃ الضبی الخ۔ یہ اکثر نسخوں میں نہیں ہے کما فی تعلیق الشیخ محمد عوامہ اور اس کے یہاں ہونے کی کوئی وجہ بھی سمجھ میں نہیں آتی (کما فی البذل)

## باب کیف یجلس الخصمان بین یدی القاضی

عن عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قضی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان الخصمین

یقعدان بین یدی الحاکم۔

یعنی آپ نے ارشاد فرمایا کہ قاضی کو چاہیئے کہ خصمین میں سے کسی ایک کیساتھ امتیازی برتاؤ نہ کرے بلکہ دونوں کو اپنے سامنے بٹھائے۔

بذل میں ایک اشکال لکھا ہے کہ اس حدیث میں کیفیت جلوس مذکور نہیں لہذا ترجمۃ الباب میں لفظ "کیف" نہیں ہونا چاہیئے تھا، لیکن اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ خصمین میں سے ہر ایک کا حاکم کے سامنے بیٹھنا یہی کیفیت جلوس ہے۔

## باب القاضی یقضی وھو غضبان

لا یقضی الحکم بین اثنین وھو غضبان، یعنی قاضی صاحب کو اگر پہلے سے کسی بات پر غصہ آرہا ہے تو اس وقت میں دعویٰ کی سماعت اور اس کا فیصلہ نہیں کرنا چاہیئے، ہو سکتا ہے اس حالت میں وہ معاملہ کو کما حقہ نہ سمجھ سکے، اسی طرح بذل میں لکھا ہے کہ جوع اور عطش وغیرہ احوال میں بھی فیصلہ نہیں کرنا چاہیئے۔

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب الحکم بین اھل الذمۃ

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** یعنی مسلمان قاضی کو دار الاسلام میں ذمیوں کے درمیان فیصلہ کرنا چاہیئے یا نہیں، امام مالک کی رائے اسمیں تخییر کی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مرافعہ کی صورت میں فیصلہ کا حکم ہے ویسے نہیں، اور امام شافعی کے اس میں دو قول ہیں ایک یہی یعنی وجوب عند المرافعہ، دوسرا یہ کہ مطلقاً واجب ہے۔

قال کان بنو النضیر اذا قتلوا من بنی قریظۃ ادّوا نصف الدیۃ الخ۔

یہ روایت مفصلاً کتاب الحدود میں آرہی ہے، بنو قریظہ اور بنو نضیر یہود کے دو مشہور قبیلے ہیں جو مدینہ میں آباد تھے جن میں بنو قریظہ کم درجہ سمجھے جاتے تھے اور بنو نضیر اونچے درجے کے، اس لئے ان کے یہاں یہ بے انصافی شروع میں پائی جاتی تھی کہ بنو نضیر اگر کسی قرظی شخص کو قتل کر دیتے تو اس کی نصف دیت ادا کرتے، اور اگر بنو قریظہ بنو نضیر میں سے کسی کو قتل کر دیتے تو ان کو کامل دیت دینی پڑتی تھی، راوی کہہ رہا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی اس تفریق کو ختم کر کے دونوں کے درمیان مساوات کا فیصلہ فرمایا،

اس آیت کریمہ کے مطابق جو روایت میں مذکور ہے۔ وان حکمت فاحکم بینہم بالقسط (بذل)

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

# باب اجتہاد الرأی فی القضاء

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم لما اراد ان یبعث معاذا الی الیمن قال: کیف تقضی اذا عرض لك قضاء، قال اقضی بکتاب اللہ، قال فان لم تجد فی کتاب اللہ؟ قال فبسنۃ رسول اللہ (صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم) قال فان لم تجد فی سنۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ولا فی کتاب اللہ؟ قال اجتھد رأی ولا آلو، فضرب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم صدرہ فقال الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم لما یرضی رسول اللہ۔

اس حدیث کا مضمون تو ظاہر ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے دریافت فرمایا کہ یمن پہنچ کر تم فیصلے کس طرح کروگے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ کتاب اللہ کے مطابق اور اگر اس میں نہ ملا تو سنت رسول اللہ کے مطابق۔ آپ نے دریافت کیا کہ اگر دونوں میں نہ پاؤ تو کیسے فیصلہ کروگے، تو انہوں نے جواب دیا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کرونگا ولا آلو یعنی اس اجتہاد کرنے میں کوئی کوتاہی اور کسر نہیں چھوڑوں گا یعنی حسب وسعت وطاقت صحیح فیصلہ کی کوشش کروں گا، آپ نے ان کا یہ جواب سنکر ان کے سینہ پر دست مبارک رکھا اور فرمایا تمام تعریف اس اللہ کے لئے ہے جس نے اپنے رسول کے قاصد کو توفیق دی اس چیز کی جس کو رسول اللہ پسند کرتا ہے۔

خطابی فرماتے ہیں اجتھد رأیی سے اپنی ذاتی رائے مراد نہیں جو انکے ذہن میں آئے بغیر استناد الی الکتاب والسنۃ کے، بلکہ رائے سے مراد رائے بطریق قیاس ہے جس کا ماخذ کتاب وسنت ہو، اور پھر اسکے بعد فرماتے ہیں: وفی ھذا اثبات القیاس وایجاب الحکم بہ اھ چنانچہ تمام ہی فقہاء قاطبۃً نے اس حدیث سے حجیۃ قیاس پر استدلال کیا ہے۔

**حدیث الباب کی سند پر کلام اور محدثین کیطرف سے اس کا جواب** اس کے بعد پھر جاننا چاہیئے کہ یہ حدیث سنداً ضعیف ہے اس کے اندر ایک راوی ہے حارث بن عمرو جو مجہول ہے بالاتفاق نیز وہ روایت کر رہا ہے اس کو اصحاب معاذ من اھل حمص سے جو کہ مجہول ہیں۔ امام ترمذی نے بھی اس حدیث کی سند پر کلام کیا ہے وہ اس حدیث کی تخریج کے بعد فرماتے ہیں لا نعرفہ الا من ھذا الوجہ ولیس اسنادہ عندی بمتصل اور جوزقانی نے تو اس حدیث کو موضوعات میں شمار کیا ہے، علامہ سیوطی "مرقاۃ الصعود" میں اس سب کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں قلت لکن الحدیث لہ شواھد موقوفۃ عن عمر بن الخطاب وابن مسعود وزید بن ثابت وابن عباس، وقد اخرجھا البیہقی فی سننہ عقب تخریجہ لہذا الحدیث تقویۃ لہ اھ (بذل) حافظ ابن قیم نے اپنی مشہور تصنیف "اعلام الموقعین عن رب العالمین" میں اس حدیث کو حجیت قیاس میں پیش کیا ہے اور اس سند میں جو خامیاں ہیں جن کا ذکر اوپر آیا ان کی طرف سے جواب دیا ہے، اور یہ کہ یہ حدیث حد شہرت کو پہنچی ہوئی ہے اور اصحاب معاذ کی

شہرت علم ودین اور فضل وصدق میں اتنی ہے جو کسی پر پوشیدہ نہیں، اور نیز فرماتے ہیں کہ شعبہ جو اس حدیث کے حامل لواء ہیں ان کی شان یہ ہے کہ بعض ائمہ حدیث نے ان کے بارے میں فرمایا ہے اذا رأیت شعبۃ فی اسناد حدیث فاشدد یدیک بہ کہ جب تم کسی حدیث کی سند میں شعبہ راوی کو دیکھ لو کہ وہ اس میں موجود ہیں تو پھر اس حدیث کو مضبوطی سے پکڑ لو، اور خطیب بغدادی نے اس حدیث کی ایک اور سند بھی بیان کی ہے جس کی سند متصل اور رجال معروف بالثقاہۃ ہیں، اس سب کے علاوہ یہ بات ہے کہ اہل علم اس حدیث کو نقل کرتے چلے آئے ہیں اور حجیت قیاس پر اس سے استدلال کرتے رہے ہیں فوقفنا بذلک علی صحتہ عندہم، یعنی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث ان کے نزدیک صحیح وثابت ہے اور پھر انہوں نے اسکے بعد بہت سی ایسی حدیثیں نظیر کے طور پر ذکر کیں جو من حیث الاسناد قوی نہیں، لیکن علماء کا نقل در نقل کرنا ان کی صحت کے لئے کافی اور مستغنی عن طلب الاسناد ہو گیا (ملخصا من العون) والحدیث اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

تنبیہ:۔ حافظ ابن قیم تہذیب السنن میں فرماتے ہیں کہ امام ابن ماجہ نے بھی اس حدیث کی تخریج ایک دوسرے طریق سے کی ہے عن عبادۃ بن نسی عن عبد الرحمن بن غنم حدثنا معاذ بن جبل قال لما بعثنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الی الیمن قال لاتقضین ولا تفصلن الا بما تعلم وان اشکل علیک امر فقف حتی تبینہ او تکتب الی فیہ، ابن قیم فرماتے ہیں: وھذا اجود اسنادا من الاول ولا ذکر فیہ للرأی اھ۔

## باب فی الصلح

یہ کتاب القضاء چل رہی ہے اس باب سے مصنف یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ جس طرح قاضی کا یہ فرض منصبی ہے کہ وہ خصمین کے درمیان علی حسب الاصول شرعی فیصلہ کرے اسی طرح قاضی کو اس کا بھی حق ہے کہ خصمین کے درمیان رفعاً للنزاع صلح کرادے جیسا کہ کعب بن مالک اور ابن ابی حدرد کے درمیان حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے صلح کرائی تھی۔

الصلح جائز بین المسلمین الا صلحاً حرم حلالاً او احل حراماً الخ۔

### امام ترمذی کی حدیث الباب کے بارے میں تصحیح اور اس پر محدثین کا اعتراض

مضمون حدیث تو ظاہر ہے، اس حدیث کے بارے میں امام ترمذی نے فرمایا ھذا حدیث حسن صحیح، امام ترمذی کی اس رائے پر علماء نے اشکال کیا ہے کہ اس حدیث کی سند میں جو ترمذی میں ہے کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی ہے جس کے بارے میں یہ ہے کہ ھو ضعیف جداً وقال النسائی لیس بثقۃ وقال ابن معین لیس بشئی، حافظ ذہبی فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے کثیر بن عبد اللہ کی روایت سے یہ حدیث الصلح جائز بین المسلمین روایت کرنے کے بعد اس کی تصحیح کی ہے فلہذا لا یعتمد العلماء علی تصحیحہ، لیکن حافظ ابن حجر نے امام ترمذی کی طرف سے اعتذاراً یہ فرمایا ہے وکانہ اعتبر بکثرۃ طرقہ، یعنی امام ترمذی نے اس حدیث پر صحت کا حکم صرف اپنی بیان کردہ سند کے اعتبار سے

نہیں لگایا بلکہ ان کے پیش نظر اس کے دوسرے طرق بھی ہیں جن سے یہ حدیث مروی ہے (بذل) چنانچہ ابوداؤد کی اس سند میں یہ راوی نہیں ہے کما تری، اس حدیث پر من حیث الفقہ اور بھی کلام کیا گیا ہے، صلح کی مختلف انواع کے پیش نظر جس کے لئے تفصیل درکار ہے فلیراجع الی الشروح۔

اخبرنی عبد اللہ بن کعب بن مالک ان کعب بن مالک اخبرہ انہ تقاضی ابن ابی حدرد دینا کان لہ علیہ
مضمون حدیث یہ ہے کہ کعب بن مالک کے بیٹے عبد اللہ اپنے والد کعب بن مالک سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے مجھ سے اپنا واقعہ بیان کیا کہ میرا ابن ابی حدرد پر دین تھا جس کا میں نے ان سے تقاضا کیا مسجد میں، جس سے دونوں کی آوازیں بلند ہوگئیں حتی کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جو کہ اپنے حجرہ شریفہ میں تھے ان کی آواز سن کر دروازہ پر تشریف لائے اور اس پر جو پردہ پڑا ہوا تھا اس کو ہٹایا اور کعب بن مالک کا نام لیکر ان کو پکارا انہوں نے عرض کیا لبیک یارسول اللہ، آپ نے ان کی طرف اپنی انگلی کے اشارے سے یہ سمجھایا کہ اپنا نصف دین معاف کردو، انہوں نے عرض کیا جی میں نے ایسا کردیا، اس پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے عبد اللہ بن ابی حدرد سے فرمایا کہ اٹھ کھڑا ہو اور نصف اس کو اداکردے، جس پر صلح ہوگئی۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الشہادات

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال الا أخبرکم بخیر الشہداء الذی یاتی بشہادتہ قبل ان یُسألہا
یعنی آپ نے فرمایا کہ شہداء میں بہترین شاہد وہ ہے جو شہادت دے قبل اس کے کہ اس سے شہادت کی درخواست کیجائے یہ تو ظاہر ہے کہ شہادت سے سچی شہادت مراد ہے، اور چونکہ شاہدوں کی شہادت مدعی کے حق واجب کے ثبوت کا ذریعہ ہے اسلئے آپ اس کی مدح اور ترغیب فرمارہے ہیں۔

قال ابوداؤد قال مالک: الذی یخبر بشہادتہ ولا یعلم بہا الذی ہی لہ۔

**دفع التعارض بین الحدیثین** امام مالک جن کا قول مصنف نقل کررہے ہیں ان کی غرض اپنے اس کلام سے دفع التعارض بین الحدیثین ہے اسلئے کہ ایک دوسری حدیث میں مقام مذمت میں فرمایا گیا ہے الذین یشہدون ولا یستشہدون کہ وہ ایسے ہیں کہ بغیر طلب شہادت کے شہادت دیتے پھرتے ہیں، امام مالک اس کی توجیہ یہ فرمارہے ہیں کہ شہادت قبل الاستشہاد کی مدح اس مقام پر ہے جہاں پر مدعی کو یہ معلوم نہ ہو کہ میرا کوئی شاہد ہے یا نہیں، لہذا ایسے موقع پر جس شخص کو مدعی کے صدق دعویٰ کا علم ہے اس کو چاہیئے کہ وہ کھڑا ہوکر گواہی دے اس کے حق کو ضیاع سے بچانے کیلئے، اور جس حدیث میں شہادت قبل الاستشہاد کی مذمت کی گئی ہے اس سے مراد وہ صورت ہے

جہاں مدعی کو اپنے شہود کا علم ہو لہذا وہاں کیا ضرورت ہے بدون استشہاد کے شہادت دینے کی، یہ توجیہ تو امام مالک سے منقول ہے، اور اس تعارض کی اور توجیہات بھی کی گئی ہیں مثلاً یہ کہ جہاں پر مذمت وارد ہے اس سے مراد شہادۃ الزور ہے اور جہاں پر مدح آئی ہے اس سے سچی شہادت مراد ہے، امام ترمذی نے جامع ترمذی میں بھی اس تعارض پر کلام فرمایا، اور خود انہوں نے اس کی یہ توجیہ بیان فرمائی ہے کہ مقام مدح میں الذی یأتی بشہادتہ قبل ان یسألہا، اس سے مراد شہادت قبل الطلب نہیں ہے بلکہ اس سے مراد استعجال فی اداء الشہادۃ ہے یعنی وہ گواہ بہت بہترین گواہ ہے کہ جب اس سے شہادت طلب کی جائے تو وہ فوراً بلا تاخیر اس کام کے لئے کھڑا ہو جائے۔ اس استعجال اور عدم تاخیر کو مبالغۃً قبل الطلب سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الرجل یعین علی خصومۃ من غیر ان یعلم امرھا

من حالت شفاعتہ دون حد من حدود اللہ فقد ضاد اللہ۔
یعنی جو شخص کسی شخص پر ثبوت حد کے بعد تنفیذ حد سے پہلے اس کی سفارش کے لئے کھڑا ہو اور عدم تنفیذ حد کی کوشش کرے تو اس شخص نے اللہ تعالیٰ کے حکم کی بڑی سخت مخالفت کی، قاضی صاحب تک مسئلہ اور معاملہ پہنچنے سے پہلے اس بات میں کوشاں رہنا کہ کسی طرح حد کا ثبوت نہ ہو یہ امر آخر ہے، حدیث میں اس پر وعید نہیں بلکہ یہ تو محمود اور پسندیدہ ہے لیکن قاضی تک پہنچنے کے بعد پھر سفارش کرنا جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں یہ ناجائز اور مذموم ہے، حدود شرعیہ کا نفاذ بہت اہم اور موجب خیر و برکت ہے کما ورد فی الکتاب والسنۃ۔

ومن خاصم فی باطل وھو یعلمہ لم یزل فی سخط اللہ حتی ینزع۔ حدیث کا یہ جزء ثانی ترجمۃ الباب سے متعلق ہے، دو شخصوں میں کسی معاملہ میں نزاع ہو رہا ہے جن میں سے ایک باطل پر ہے اور دوسرا حق پر تو ایسی صورت میں کوئی شخص اس خصم کی تائید اور اعانت کرے جس کا اس کو باطل پر ہونا معلوم ہے اس کے بارے میں یہ وعید ہے کہ ایسا شخص ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے غصہ اور ناراضگی میں مبتلا رہے گا جب تک کہ اس سے رجوع اور توبہ نہ کرے۔

ومن قال فی مومن مالیس فیہ اسکنہ اللہ ردغۃ الخبال حتی یخرج مما قال۔ یہ حدیث کا تیسرا جزء ہے کہ جو شخص کسی مؤمن میں ایسی صفت بیان کرے یعنی کسی ایسے عیب کا اس پر الزام لگائے جو اس میں نہیں ہے، اور وہ اس سے بری ہے تو ایسے شخص کے بارے میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کو آخرت میں جہنم کے اس طبقہ میں رکھیں گے جہاں جہنمیوں کے زخموں کی لہو پیپ ہوگی، ردغۃ الخبال ای التراب المخلوط بعصارۃ اہل النار، جہنمیوں کی لہو پیپ کا کیچڑ آپ فرما رہے ہیں کہ اس کا اس ٹھکانہ میں رہنا اس وقت تک ہوگا

جب تک وہ اپنے قول سے باہر نہ آجائے، لیکن ظاہر بات ہے کہ جو شخص جو بات کہہ چکا وہ اس سے آخرت میں کیسے باہر آئیگا دنیا میں تو باہر آسکتا تھا توبہ وتلافی کے ذریعہ، بہایت سخت وعید ہے اللہ تعالیٰ شانہ ہماری اس سے حفاظت فرمائے۔

## باب فی شهادة الزور

فقال عدلت شهادة الزور بالاشراك بالله ـ ثلاث مرات ـ ثم قرأ فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور ـ الآیة۔

**شرح الحدیث** آپ فرمارہے ہیں کہ جھوٹی گواہی شرک کے برابر ہے، یہ بات آپ نے تین بار فرمائی۔ اور اسکی تائید میں آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی، تائید یا تو اس طور پر ہے کہ اس آیت کریمہ میں اجتناب من الزور اور اجتناب من عبادۃ الاوثان دونوں کو ایک ساتھ بیان کیا گیا ہے اگرچہ اقتران فی الذکر اقتران فی الحکم کو مستلزم نہیں لیکن کم از کم مناسبت اور قربت کو تو مستلزم ہے، اور یا پھر استدلال آیت کے مابعد کے حصہ سے ہے حنفاء للہ غیر مشرکین بہ، حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے کہ قول زور کے بہت سے مراتب ہیں اور اس میں کیا شک ہے کہ اشراک باللہ بھی اسی کی ایک نوع ہے اس لئے کہ اس پر بھی قول زور ہونا صادق آتا ہے جس کی تائید حنفاء للہ غیر مشرکین بہ سے ہو رہی ہے والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب من ترد شهادته

عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم رد شهادة الخائن والخائنة وذی الغمر علی اخیه۔

**شرح الحدیث من حیث الفقه** خیانت سے مراد عام ہے خواہ وہ خیانت فی اموال الناس ہو یا فی احکام اللہ تعالیٰ وفرائضہ، دونوں صورتوں میں آدمی فاسق ہوتا ہے، اور غمر کے معنی ہیں حقد وعداوت، یعنی دشمن اور کینہ پرور کی شہادت اپنے بھائی کے خلاف، یعنی شہادۃ العدو علی العدو، آپ نے ان دونوں (شہادۃ الخائن وشہادۃ العدو) کو رد فرمایا ہے، جمہور کا مسلک یہی ہے لاتجوز شہادۃ العدو علی العدو، حنفیہ کا مذہب بھی یہی ہے لیکن بعض شراح نے یہ لکھا ہے کہ یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہے کیونکہ وہ شہادۃ العدو علی العدو کو جائز قرار دیتے ہیں، لیکن یہ نقل صحیح نہیں، ہمارے نزدیک شہادۃ العدو علی العدو اس صورت میں معتبر ہے جبکہ وہ عداوت عداوت دینیہ ہو اور اگر عداوت دنیویہ ہے تو پھر ہمارے نزدیک بھی جائز نہیں، ثم اختلفوا (ای الحنفیة) فقیل مطلقا، وقیل بل اذا کانت موجبة للفسق۔ ورد شهادة القانع لاهل البیت واجازها لغیرهم، قانع لاهل البیت سے مراد خادم ہے

جو کسی کے گھر پر اس کی روزی پر قناعت کئے پڑا ہو۔ ظاہر بات ہے کہ ایسے شخص کی شہادت اس گھر والوں کے حق میں مخدوش اور متہم ہے و اجازھا لغیرھم یعنی اس قانع کی شہادت کو آپ نے مطلقاً رد نہیں فرمایا بلکہ خاص اس گھر والوں کے حق میں ان کے علاوہ دوسروں کے حق میں معتبر مانا، کیونکہ وہ تہمت کا مقام نہیں ہے۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری، یہ حدیث بروایۃ عائشہؓ ترمذی شریف میں بھی ہے اور امام ترمذی نے اس حدیث پر من حیث الفقہ بھی کلام فرمایا ہے لہذا اس کو بھی دیکھا جائے نیز اس مقام کی الکوکب الدری بھی دیکھی جائے۔ مفید ثابت ہوگی۔

## باب شہادۃ البدوی علی اھل الامصار

لا تجوز شہادۃ بدوی علی صاحب قریۃ۔ یعنی جنگلی اور دیہاتی کی شہادت بستی اور شہر میں رہنے والے کے خلاف جائز اور معتبر نہیں۔

شراح نے لکھا ہے کہ امام مالک کا اس حدیث پر عمل ہے، اور جمہور یہ کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ کلیہ کے طور پر نہیں ہے بلکہ ایسا اس لئے فرمایا گیا ہے کہ عموماً اہل بادیہ جاہل اور بے علم ہوتے ہیں شہادت کی صلاحیت و اہلیت ان میں نہیں ہوتی، لیکن اگر کسی میں ان میں سے اس کی اہلیت ہو تو پھر اس کی شہادت بھی معتبر ہوگی۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب الشہادۃ علی الرضاع

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام احمد کے نزدیک ثبوت رضاعت کے لئے ایک عورت کی شہادت کافی ہے، وعند مالک شہادۃ امرأتین، اور حنفیہ کے نزدیک عام قاعدہ کے مطابق شہادۃ عدلین او عدل و عدلتین یعنی دو عادل مرد یا ایک عادل مرد اور دو عادل عورتیں، اور امام شافعی کے نزدیک بھی اسی طرح ہے جیسے حنفیہ کے نزدیک، لیکن وہ یہ فرماتے ہیں کہ اگر صرف عورتیں ہی ہوں تو اگر وہ چار ہیں تو ان کی شہادت معتبر ہوگی، حنفیہ کے یہاں یہ نہیں ہے۔

حدثنی عقبۃ بن الحارث قال تزوجت ام یحییٰ فدخلت علینا امرأۃ سوداء فزعمت انہا ارضعتنا جمیعا۔ عقبہ بن الحارث فرماتے ہیں کہ میں نے ایک عورت ام یحییٰ بنت ابی اھاب سے شادی کی، شادی کے کچھ روز بعد یہ ہوا کہ ایک سیاہ رنگ عورت ہمارے گھر آئی اور اس نے آکر یہ کہا کہ میں نے تو تم دونوں کو بچپن میں دودھ پلایا تھا یعنی پھر تم نے شادی کیسے کر لی، عقبہ فرماتے ہیں کہ میں اس کی یہ بات سنکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں گیا اور آپ کے سامنے مسئلہ رکھا (انہوں نے مسئلہ اس انداز سے رکھا تھا کہ گویا وہ عورت جھوٹی ہے) ـــــ

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے میری بات سن کر اعراض فرمایا، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور سے صاف طور پر یہ عرض کر دیا کہ وہ جھوٹی ہے، آپ نے فرمایا کہ تجھے کیا خبر کہ وہ جھوٹی ہے دعھا عنك چھوڑ دے اس عورت کو اپنے سے۔

حضرت امام احمد بن حنبل نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے مرضعۂ واحدہ کی شہادت کو کافی قرار دیا، جمہور یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ورع اور تقویٰ پر محمول ہے، وفی الدر المختار: الرضاع حجتہ حجۃ المال وھی شھادۃ عدلین او عدل وعدلتین، ولا تقع الفرقۃ الا بتفریق القاضی۔ الی آخر ما فی حاشیۃ الکوکب ط۲۴۶۔ یعنی حنفیہ کے نزدیک رضاعت کے مسئلہ میں وہی دلیل معتبر ہے جو عام حقوق مالیہ میں معتبر ہوتی ہے، ——— اور حقوق مالیہ میں اسی طرح ہے (شہادۃ عدلین او عدل وعدلتین) بخلاف حدود کے کہ وہاں چار شخصوں کی گواہی درکار ہے، اور بخلاف خالص امور دینیہ کے کہ وہاں عدل واحد کی شہادت بھی معتبر ہے کما فی رویۃ ھلال رمضان، لکن اذا کان بالسماء علۃ۔ والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب شہادۃ اھل الذمۃ والوصیۃ فی السفر

اہل ذمہ کی شہادت مسلم پر امام احمد کے نزدیک اس خاص صورت میں جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے یعنی وصیۃ فی السفر میں معتبر ہے، ابراہیم نخعی اور اوزاعی کی رائے بھی یہی ہے، مصنف حنبلی ہیں کما تقدم مرارًا اسی لئے حنابلہ کے مسلک کے مطابق ترجمہ قائم کیا۔

فقال الاشعری ھذا امر لم یکن بعد الذی کان فی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ

اس حدیث میں جو واقعہ مذکور ہے یہ تو وہ ہے جو ابو موسیٰ اشعری کے زمانہ میں پیش آیا اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں پیش آنے والے جس واقعہ کا انہوں نے حوالہ دیا ہے وہ باب کی حدیث ثانی میں مذکور ہے، لہٰذا اسی میں غور کیا جائے اور وہ یہ ہے۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنھما قال خرج رجل من بنی سھم مع تمیم الداری وعدی بن بداء فمات السھمی بارض لیس فیھا مسلم فلما قدما بترکتہ فقدوا جام فضۃ مخوّصًا بالذھب الخ۔

### عدی بن بدّاء اور تمیم داری کا قصہ

اس حدیث میں جو واقعہ مذکور ہے وہ ترجمۃ الباب کے مطابق ہے اور یہ وہی واقعہ ہے جس کا حوالہ اوپر والی روایت میں گذرا، اور یہی واقعہ سورۂ مائدہ کی یہ آیات یایّھا الذین آمنوا شھادۃ بینکم اذا حضر احدکم الموت الآیۃ کے نزول کا سبب ہے، واقعہ یہ ہے کہ قبیلہ بنو سہم کا ایک مسلمان شخص جس کا نام بُدیل تھا مال تجارت لے کر اپنے گھر سے چلا اس سفر میں اس کے دو ساتھی تھے اہل کتاب میں سے یعنی نصرانی تمیم داری اور عدی بن بدّاء، تو راستہ میں یہ قصہ پیش آیا کہ وہ رجل سہمی

قریب المرگ ہوگیا تو اس نے ان دونوں کو اپنا وصی بنایا اور پھر اپنا سارا سامان اور مال تجارت ان دونوں کے حوالہ کردیا اپنے گھر پہنچانے کیلئے، ان لوگوں نے مکہ مکرمہ پہنچکر اس سہمی کا وہ سامان اس کے گھر والوں کو پہنچا دیا، اس سامان میں ایک چاندی کا پیالہ جس میں سونے کے پترے لگے ہوئے تھے اور یہی اسکے سامان کا قیمتی جزء تھا اس کے ساتھ انہوں نے خیانت کی اور اس کو سامان کے ساتھ نہیں دیا، جب اولیاء سہمی نے اس پیالہ کے بارے میں دعویٰ کیا تو انہوں نے اس کا انکار کیا کہ ہمارے پاس اس سامان کے علاوہ کچھ نہیں تھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان دونوں سے قسم لیکر۔ کیونکہ وہ منکر تھے۔ ان کو چھوڑ دیا پھر کچھ روز بعد بعض اولیاء سہمی نے اس پیالہ کو کسی دوکاندار کے پاس دیکھا، دوکاندار نے دریافت کرنے پر بتایا کہ میں نے تو یہ پیالہ تمیم داری اور عدی بن بداء سے خریدا ہے، دوبارہ یہ مقدمہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے یہاں پیش ہوا تو ان دونوں نے یہ چال چلی کہ یہ تو ہم نے اس مرنے والے رجل سہمی سے خرید لیا تھا، اولیاء سہمی نے اس کا انکار کیا، اس مرتبہ معاملہ برعکس ہوگیا، شروع میں ورثۂ سہمی مدعی تھے اور یہ دونوں نصرانی مدعیٰ علیہ، اسی لئے اس وقت ان دونوں سے قسم لی گئی تھی اب اس دوبارہ کے قضیہ میں یہ دونوں نصرانی مدعی بن گئے، یعنی مدعی شراء اور اولیاء سہمی اس کے منکر، مدعیین کے پاس کوئی گواہ تھا نہیں، لہذا اولیاء سہمی جو منکر تھے ان کے حلف پر ان کے موافق فیصلہ کردیا گیا، اس واقعہ کا یہ پورا مضمون حدیث الباب میں مذکور نہیں ہے، مختلف روایات کو جمع کرنے سے حاصل ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، فہذا شرح ہذا الباب وحدیثہ۔ والحدیث اخرجہ الترمذی، واخرجہ البخاری تعلیقا، قالہ المنذری۔

## باب اذا علم الحاکم صدق شہادۃ الواحد یجوز لہ ان یقضی بہ؟

**قضاء القاضی بعلمہ میں مذاہب ائمہ** اس ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ ہے قضاء القاضی بعلمہ کا مسئلہ، ترجمۃ الباب کا مضمون یہ ہے کہ اگر کسی قضیہ میں مدعی صرف ایک شاہد پیش کرسکا دوسرا شاہد اس کے پاس نہیں تھا لیکن حاکم اور قاضی کو ذاتی طور پر اس شاہد کی شہادت کا صدق معلوم تھا، لیکن نصاب شہادت پورا نہیں تو ایسی صورت میں قاضی مدعی کے حق میں فیصلہ کرسکتا ہے یا نہیں، یعنی علم قاضی قائم مقام شاہد واحد کے ہوسکتا ہے یا نہیں؟ سو اس کے بارے میں یہ ہے کہ حدود میں تو قضاء القاضی بعلمہ بالاجماع جائز نہیں، اور غیر حدود میں امام شافعی اور صاحبین کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، اور امام احمد ومالک کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک تفصیل ہے وہ یہ کہ علم قاضی اگر قاضی بننے کے بعد قاضی کو حاصل ہوا ہے تو اس علم کا تو اعتبار ہوگا اور اس کے ساتھ فیصلہ کرنا جائز ہوگا اور اگر وہ علم قاضی قبل القضاء ہے یعنی قاضی بننے سے پہلے کا تو وہ معتبر نہیں۔

عن عمارة بن خزيمة ان عمه حدثه ان النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ابتاع فرسًا من اعرابي فاستتبعه النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ليقضيه ثمن فرسه الخ۔

**آپ کے شراء فرس کا ایک عبرتناک واقعہ**

عم عمارہ جن کا نام عمارۃ بن ثابت ہے ان سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے (کسی جگہ راستہ میں) ایک اعرابی سے اس کا گھوڑا خریدا، آپ نے اعرابی کو اپنے ساتھ چلنے کے لئے فرمایا تاکہ گھر پہنچکر اس کو گھوڑے کا ثمن ادا کردیں، چنانچہ آپ تیزی کے ساتھ چلدیئے، اعرابی آہستہ آہستہ چلا، راستہ میں جو لوگ اس کو ملے وہ اس سے اسکے گھوڑے کی خریداری کی بات کرنے لگے، ان کو یہ معلوم نہ تھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس گھوڑے کو خرید چکے ہیں (اب دیکھئے اعرابی کی نیت میں فساد آیا) اور اس نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو آواز دیکر کہا کہ اگر آپ کو یہ گھوڑا خریدنا ہے تو خرید لیجئے ورنہ میں اس کو فروخت کر رہا ہوں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس اعرابی کی یہ بات سن کر ٹھہرے اور اس کی طرف پیچھے دیکھ کر فرمایا اولیس قد ابتعتہ منك کہ کیا میں یہ گھوڑا تجھ سے خرید نہیں چکا ہوں، اعرابی نے انکار کردیا اور اس پر قسم بھی کھالی، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ایسا نہیں بلکہ میں تجھ سے اس کو خرید چکا ہوں، اعرابی کہنے لگا گواہ لائیے (اس موقعہ پر اتفاقاً حضرت خزیمۃ بن ثابت پہنچ گئے) وہ فرمانے لگے میں گواہی دیتا ہوں کہ تو نے اس گھوڑے کی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کیساتھ بیع کی ہے، ان کی شہادت پر آپ ان کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا بم تشھد کہ تم شہادت کیسے دے رہے ہو تم تو بیع کے وقت موجود نہ تھے فقال بتصدیقك یارسول اللہ تو انہوں نے جواباً عرض کیا کہ محض آپ کے قول کی تصدیق کے لئے[1] یعنی چونکہ آپ فرمارہے ہیں خریدنے کی بات یہی میری شہادت کا مبنیٰ ہے کیونکہ آپ کی بات حق کے سوا کچھ اور ہو ہی نہیں سکتی، لہذا آپ کی تصدیق کے طور پر میں یہ گواہی دے رہا ہوں، آپ نے ان کی یہ نہایت وزنی اور قیمتی بات سنکر آپ کو یہ تمغہ عطا فرمایا کہ ہمیشہ کیلئے تنہا ان کی شہادت کو شاہدین کی شہادت کے برابر قرار دیدیا۔ اس اعرابی کا نام بعض روایات میں سوار بن الحارث آیا ہے اور بعض میں سوار بن قیس، لیکن اس کو حافظ نے ــــ وہم قرار دیا ہے، اس قصہ کا تکملہ یہ ہے کہ پھر جب سب لوگوں کو معلوم ہوگیا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی شراء کا قصہ تو پھر اس کے بعد کسی نے بھی اس گھوڑے کو اس اعرابی سے نہیں خریدا، حالانکہ اس کا مقصد اس کو فروخت کرنا ہی تھا لیکن جب کسی نے اس کو نہ خریدا تو پھر مجبوراً شام کو اس کو اپنے گھر لیجا کر باندھ دیا، صبح کو یہ شخص جب اٹھا تو اس نے اپنے گھوڑے کا عجیب حال دیکھا کہ وہ مرچکا تھا زمین پر پڑا ہوا تھا اور ایک ٹانگ اسکی اوپر کی طرف اٹھ رہی تھی، فاصبحت رافعۃ رجلھا، کذا فی الشفاء للقاضی عیاض۔

---

[1] بتصدیقك، دوسرا مطلب اسکا یہ ہوسکتا ہے آپ کی تصدیق کی وجہ سے۔ یعنی چونکہ پہلے ایمان لاتے وقت میں نے آپ کی تصدیق کی ہے کہ جو کچھ آپ لے کر آئے ہیں اور جو کچھ فرمائیں گے سب سچ ہوگا اسلئے یہ بھی سچ ہی ہے۔

اس حدیث میں کہہ سکتے ہیں کہ قضاء القاضی بعلمہ پایا گیا یعنی بما علمہ بعد القضاء، وہی صورت جو امام صاحب کے نزدیک معتبر ہے اسلئے کہ آپ فرمار ہے ہیں قد ابتعتہ لیکن یہ امر آخر ہے کہ آپ نے اپنے حق میں فیصلہ فرمانے کے بعد اسکو اختیار نہیں کیا بلکہ گھوڑے کو واپس کر دیا لیکن اگر رکھنا چاہتے تو آپ کو اس کا حق تھا، والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب القضاء باليمين والشاهد

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم قضی بیمین وشاهد

اور اس کے بعد والے طریق میں یہ زیادتی ہے، قال عمرو: فی الحقوق۔

**مسئلۃ الباب کی تشریح اور مذاہب ائمہ** اگر کسی قضیہ میں مدعی کے پاس صرف ایک شاہد ہو تو کیا ایسی صورت میں یمین مدعی شاہد آخر کے قائم مقام ہو سکتی ہے؟ اور پھر مدعی کے حق میں فیصلہ کرنا جائز ہے یا نہیں، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے مگر صرف ان دعاوی میں جن کا تعلق حقوق اور مال سے ہو نہ کہ حدود میں اور حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں، حدیث الباب سے جمہور ہی کا مذہب ثابت ہوتا ہے، حنفیہ کی دلیل وہ حدیث مشہور ہے جو کہ قریب بہ حد تواتر ہے "البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر" اور حدیث الباب اس مسئلہ میں محتمل ہے کیونکہ اس کے معنی میں دوسرا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ آپ نے باوجود ایک شاہد کی موجودگی کے یمین مدعی علیہ پر فیصلہ کیا، یعنی جس طرح مطلقاً شاہد نہ ہونے کی صورت میں یمین مدعی علیہ پر فیصلہ ہوتا ہے اسی طرح شاہد واحد کے موجود ہونیکی صورت میں بھی آپ نے ایسا ہی کیا، اس مسئلہ میں امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں، چنانچہ انہوں نے ترجمہ قائم کیا "باب الیمین علی المدعی علیہ" حضرت شیخ نے تراجم بخاری میں مسئلہ قضا بیمین وشاہد میں ائمہ کا اختلاف لکھنے کے بعد لکھا ہے: قلت ومیل البخاری الی مسلک الحنفیۃ واستدل علیہ بالحصر فی قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم شاهداک او یمینہ، وبقصۃ ابن شبرمۃ، وبحدیث ابن عباس اھ میں کہتا ہوں کہ حدیث الباب یعنی قضی بیمین وشاہد، جو جمہور کا مستدل ہے، اس مسئلہ میں یہ روایت افراد مسلم سے ہے اور حنفیہ کی دلیل متفق علیہ ہے جیسا کہ ابھی تراجم سے گذرا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد "شاهداک او یمینہ" اسی طرح امام بخاری نے کتاب الرھن میں باب قائم کیا "اذا اختلف الراھن والمرتھن ونحوہ فالبینۃ المدعی والیمین المدعی علیہ" اور پھر اسکے تحت انہوں نے یہ حدیث ابن عباس ذکر کی "ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قضی ان الیمین علی المدعیٰ علیہ" اس حدیث ابن عباس کو امام بخاری نے کتاب الشہادات میں "باب الیمین علی المدعیٰ علیہ فی الاموال والحدود" کے ذیل میں بھی ذکر کیا ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

حدثنا الدراوردی عن ربیعۃ بن عبد الرحمٰن عن سھیل بن ابی صالح - اور اس کے بعد آرہا ہے،

---

اخبرنا الشافعی عن عبد العزیز قال فذکرت ذلك لسھیل فقال اخبرنی ربیعۃ وھو عندی ثقۃ - الی

حدثته اياه ولا احفظه۔

**شرح السند** پہلی سند سے ظاہر ہورہا ہے کہ یہ حدیث عبدالعزیز (دراوردی کا نام عبدالعزیز ہے) کو سہیل سے بواسطہ ربیعہ کے پہنچی تھی، اس دوسری سند میں عبدالعزیز یہ کہہ رہے ہیں کہ بعد میں میں براہ راست سہیل سے ملا اور ان سے اس روایت کا ذکر کیا اور یہ کہ مجھ کو آپ کی یہ حدیث بواسطہ ربیعہ کے پہنچی ہے (بظاہر مطلب یہ ہے کہ اب میں اس کو براہ راست آپ سے سننا چاہتا ہوں تاکہ علو سند حاصل ہو) تو انہوں نے اس پر یہ کہا کہ مجھ سے ربیعہ نے یہ بات کہی ہے کہ میں نے یہ حدیث ان سے بیان کی تھی لیکن مجھے یاد نہیں کہ میں نے ان سے بیان کی تھی یا نہیں، اور سہیل نے یہ بات بھی کہی کہ ربیعہ میرے نزدیک ثقہ ہیں لہذا ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث میں نے ان سے بیان کی ہو گو مجھے یاد نہیں، یہ امر آخر ہے۔

فکان سهيل بعدُ يحدثه عن ربيعة عنه عن ابيه۔ یعنی عبدالعزیز کی اس گفتگو کے بعد سہیل بن ابی صالح کا یہ معمول ہوگیا تھا کہ وہ اس حدیث کو اس طرح بیان کرتے تھے کہ میں نے یہ حدیث سنی ربیعہ سے اور ربیعہ نے خود مجھ سے، اور پھر آگے جو سند ہے وہ بیان کرتے تھے، یعنی سہیل جو کہ فی الواقع استاذ ہیں ربیعہ کے، اور ربیعہ ان کے شاگرد، مگر چونکہ سہیل اس حدیث کو بھول گئے تھے، اسلئے انہوں نے اس حدیث کو روایت کرنیکی یہ صورت اختیار کی جو اوپر مذکور ہوئی، سهيل بن ابی صالح عن ربيعة عن سهيل، لہذا اب یہ حدیث اہل اصول کے نزدیک من حدث ونسی کے قبیل سے ہوگئی، اس سند کی نظیر ترمذی شریف باب المندیل بعد الوضوء میں گذری ہے۔ حدثنا جرير قال حدثنيه علی بن مجاهد عنی وهو عندی ثقة۔ جریر بھی اس حدیث کو علی بن مجاہد سے بیان کرکے بھول گئے تھے۔

یہاں کتاب میں یہ بھی ہے: عبدالعزیز کہتے ہیں کہ دراصل سہیل کو کوئی بیماری لاحق ہوگئی تھی ایسی کہ جس سے ان کا ذہن اور حافظہ کمزور ہوگیا تھا۔

والحديث اخرجه الترمذی وابن ماجه، قاله المنذری۔

حدثنی ابی قال سمعت جدی الزبيب يقول بعث رسول الله صلی الله تعالیٰ عليه وآله وسلم جيشا الی بنی العنبر فاخذوهم بركية - من ناحية الطائف۔ الخ۔

**ایک طویل حدیث اور اسکی شرح** عمار بن شعیث کہتے ہیں کہ مجھ سے میرے باپ شعیث نے بیان کیا کہ میں نے اپنے دادا زُبَیب عنبری سے سنا وہ کہتے تھے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک لشکر برائے جہاد و قتال قبیلۂ بنو العنبر کی طرف بھیجا (جو خود راوی حدیث یعنی زبیب کا قبیلہ تھا) اس لشکر نے بنو العنبر کو قید کرلیا مقام رکبہ کے اس حصہ میں جو طائف کی جانب ہے، اور ان سب کو قید کرکے مدینہ منورہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس لے چلے۔ زبیب عنبری کہتے ہیں: فركبت فسبقتهم الی النبی صلی الله تعالیٰ

علیہ وآلہ وسلم یعنی میں اس لشکر سے بچ نکلا اور سوار ہو کر ان سب لوگوں سے پہلے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پہنچ گیا، اور آپ کو سلام عرض کیا، السلام علیك یا نبی اللہ ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ اور میں نے آپ سے عرض کیا کہ آپ کا بھیجا ہوا لشکر ہمارے پاس پہنچا انہوں نے ہم سب کو پکڑ لیا یعنی ہمارے سارے قبیلہ کو، حالانکہ ہم اسلام لا چکے تھے، اور بطور علامت کے اپنے مویشیوں کے تھوڑے سے کان کاٹ دیئے تھے، یعنی اسلام لانے کے وقت (یعنی یہ قبیلہ اگرچہ اسلام لے آیا تھا لیکن نہ تو انہوں نے ہجرت الی المدینہ کی اور نہ ہی اپنے اسلام کی انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اطلاع دی) آپ زبیب عنبری کی یہ بات سنکر خاموش رہے پھر جب کچھ دیر بعد یہ قبیلہ جو مسلمانوں کے ہاتھ میں قید تھا مدینہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس پہنچا اب حضور نے مجھ سے دریافت فرمایا کہ کیا تمہارے پاس بینہ اور گواہ ہیں اس بات پر کہ تم اسلام لا چکے تھے قید ہونے سے پہلے، ان ایام میں، زبیب کہتے ہیں میں نے عرض کیا جی، گواہ ہیں آپ نے فرمایا کہاں ہیں؟ میں نے عرض کیا ایک تو سمرہ نامی شخص ہے اسی قبیلہ کا اور ایک اور شخص کا نام لیا جس کو راوی بھول گیا، چنانچہ ان دونوں شاہدوں کو بلایا گیا، ان دو میں سے سمرہ نے تو شہادت دینے سے انکار کر دیا البتہ دوسرے شخص نے گواہی دی، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے زبیب سے فرمایا کہ دیکھو سمرہ نے تو شہادت سے انکار کر دیا، صرف ایک نے گواہی دی، تو کیا تو ایک شاہد کیساتھ خود قسم کھا سکتا ہے؟ زبیب کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ کھا سکتا ہوں، چنانچہ میں نے قسم کھائی اس طرح — لقد اسلمنا باللہ یوم کذا وکذا وخضرمنا اذان النعم، جب اس ایک شخص کی گواہی اور ایک شخص کی قسم پائی گئی تو اب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ صحابہ سے فرمایا: اچھا جاؤ جو مال بطور غنیمت بنو العنبر کا تمہارے پاس ہے اس کو نصف نصف تقسیم کر لو، یعنی نصف بنو العنبر کو واپس کر دو اور نصف تم خود رکھ لو، اور یہ بھی فرمایا کہ ان کی عورتوں بچوں کو ہاتھ مت لگانا نیز فرمایا، لولا ان اللہ تعالیٰ لایحب ضلالۃ العمل ما رزیناکم عقالا، کہ اگر یہ بات نہ ہوتی کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کے عمل کے رائیگاں ہونے کو پسند نہیں فرماتے تو ہم تمہارے مال میں سے ایک رسی کو بھی کم نہ کرتے۔ یعنی بجائے نصف کرنے کے سارا مال تم کو واپس کر دیتے۔

عمل سے مراد عمل صحابہ یعنی جہاد، مطلب یہ ہے کہ چونکہ شرعاً مال غنیمت مجاہدین کا حق ہے تو اب میں سارا ان سے لیکر تم کو واپس کر دوں یہ تو مناسب نہیں، اس صورت میں تو گویا ان کا عمل جہاد ایک لحاظ سے رائیگاں ہوگا، اور اللہ تعالیٰ کسی کے عمل کے رائیگاں ہونے کو پسند نہیں فرماتے اسلئے میں سارا تم کو واپس نہیں کرا رہا ہوں (ورنہ جی یہی چاہتا تھا کہ کسی طرح سارا ہی واپس ہو جائے)

مصنف کی غرض اس واقعہ کے اسی حصہ سے حاصل ہو جاتی ہے ویسے آگے مصنف نے اس قصہ کا بقیہ حصہ بھی ذکر کیا ہے جس کو ہم بعد میں بیان کریں گے۔

مصنف گویا یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ اس واقعہ میں قضاء بیمین وشاہد[1] پایا گیا، لیکن حنفیہ تو اس کے قائل نہیں، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ قضاء بیمین وشاہد تو اس وقت ہوتا جب پورا مال واپس کیا جاتا، لہذا یہ استدلال کیسا، بلکہ ہم یہ کہیں گے یہ جو کچھ فیصلہ ہوا یہ بطور اصلاح ذات البین کے ہوا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بقیہ قصہ یہ ہے: قال الزبیب فدعتنی امی فقالت: ھذا الرجل اخذ زربیتی الخ۔
زبیب کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اس فیصلہ کے بعد میری والدہ نے مجھ کو بلایا اور ایک لشکری کیطرف اشارہ کرکے کہا کہ اس نے میری چادر لے رکھی ہے، میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں گیا اور آپ کو اس بات کی خبر دی، آپ نے مجھ سے فرمایا کہ جس شخص کے پاس وہ چادر ہے تو اس کو روک لے، میں نے اس کا گریبان پکڑکے اس کو روک لیا، حضور نے ہماری طرف دیکھا دونوں کو ایک جگہ اس طرح کھڑا ہوا اور آپ نے دور ہی سے مجھ سے فرمایا کہ تو اپنے قیدی کے ساتھ کیا کرنا چاہتا ہے میں نے یہ سن کر فوراً اس کو چھوڑ دیا پھر آپ نے اس شخص سے (یعنی لشکری سے) فرمایا کہ اس کی ماں کی چادر اس کو واپس کر، اس نے عرض کیا یا رسول اللہ وہ چادر تو میرے ہاتھ سے نکل گئی، جب اس نے یہ کہا تو آپ نے یہ کیا کہ اس شخص کے ہاتھ میں جو تلوار تھی وہ اس سے لیکر مجھے دی (والدہ تک پہنچانے کیلئے چادر کے بدلہ میں) اور آپ نے اس لشکری سے یہ بھی فرمایا کہ اس کو یعنی زبیب کو مزید چند صاع غلہ کے بھی دے چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا۔

## باب الرجلین یدعیان شیئاً ولیست بینهما بینة

یعنی دو شخص کسی چیز کے بارے میں دعویٰ کرتے ہیں، ہر ایک کہتا ہے کہ یہ میری ہے ایسی صورت میں کہ بینہ کسی کے پاس نہیں۔ اس ترجمہ میں ایک اور قید بھی ملحوظ ہے جو مذکور نہیں وہ یہ کہ وہ شئی ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہ ہو بلکہ کسی تیسرے کے قبضہ میں ہو، یا اگر ہو تو پھر دونوں کے ہاتھ میں ہو، اس صورت کا حکم عند الفقہاء یہ ہے: حنفیہ وشافعیہ کہتے ہیں کہ برابر برابر وہ شئی دونوں کو دی جائے، اس کی تنصیف کردی جائے اور امام احمد اس صورت میں قرعہ کے قائل ہیں، قرعہ میں جس شخص کا نام نکلے تو اس سے قسم لیکر وہ ساری شئی اس کو دیدی جائے، اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ ھذا الشئی للاعدل من الرجلین، کہ ان دو شخصوں میں سے جو زیادہ عادل ہو اس کو دی جائے۔ (ھکذا المذہب فی حاشیۃ الشیخ)

عن ابی موسیٰ الاشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رجلین ادعیا بعیراً او دابۃً الخ۔

---

[1] من حیث ان زبیبا العنبری کان مدعیا وشہد لہ شاھد واحد، وانکر الآخر عن الشہادۃ فاخذ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الحلف عن المدعی بدل شہادۃ شاھد آخر وقضی لہ۔

یعنی کسی جانور کے بارے میں دو شخصوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس جاکر دعویٰ کیا ہر ایک کہتا تھا کہ یہ میرا ہے اور بینہ کسی کے پاس تھا نہیں تو آپ نے اس کو دونوں کے درمیان مشترک کر دیا، حدیث سے حنفیہ اور شافعیہ کی تائید ہوتی ہے جو کہ صورت مذکورہ میں تنصیف کے قائل ہیں، والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رجلین اختصما فی متاع ...... استھما علی الیمین ما کان احبّا ذلک اوکرھا۔

یہ حدیث مسئلہ مترجم بہا میں امام احمد کے مذہب کی دلیل ہے جو یوں کہتے ہیں کہ اس صورت میں استہام یعنی قرعہ اندازی کی جائے، اور قرعہ میں جس شخص کا نام نکلے اس سے حلف لیکر اسکے حق میں فیصلہ کر دیا جائے۔
والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب الیمین علی المدعیٰ علیہ

یہ مسئلہ اجماعی ہے ائمہ ثلاث کے نزدیک مطلقًا ہے اور امام مالک کے نزدیک ایک قید کیساتھ مقید ہے، وہ یہ کہ مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان آپس میں کچھ جوڑ اور یگانگت ہو تب ایسا ہے، اور اگر ان دونوں کے درمیان کسی قسم کا جوڑ اور مناسبت نہ ہو مثلاً ایک شخص بڑا پرہیزگار اور یکسو اور دوسرا شخص بڑا عیاش اور جھگڑالو قسم کا جن کا آپس میں لین دین وغیرہ کا کوئی تعلق نہ ہو ایسا شخص عدالت میں جاکر ایسے شخص پر دعوی کرنے لگے تو یہ دعویٰ مسموع نہ ہوگا اور اس کے دعویٰ پر مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائیگی، یہ قید انہوں نے اسلئے لگائی تاکہ اوباش قسم کے لوگ علماء اور فضلاء کو بلاوجہ پریشان نہ کریں لیکن اس قید کی کوئی اصل کتاب وسنت میں نہیں ہے (کذا فی البذل وکذا فی حاشیۃ السنن عن الطیبی)

## باب کیف الیمین

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال- یعنی لرجل حلّفہ — اِحلِف باللہ الذی لا الٰہ الا ھو، مالہ عندك شئ یعنی للمدعی۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس شخص سے فرمایا جس سے آپ کو قسم لینی تھی یعنی مدعیٰ علیہ کہ ان لفظوں کے ساتھ قسم کھائے جو حدیث میں مذکور ہیں۔

بظاہر مصنف کی غرض اس ترجمہ سے یہ ہے کہ قاضی اگر الفاظ قسم میں تغلیظ کی ضرورت سمجھے تو جس قسم کے الفاظ سے وہ چاہے قسم لے سکتا ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب اذا كان المدعىٰ عليه ذميا يحلف

یعنی مدعیٰ علیہ اگر ذمی ہو تو کیا اس سے قسم لی جائیگی، جواب یہ ہے لی جائیگی، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے یہ حدیث کتاب الأیمان والنذور میں گذر چکی۔

## باب الرجل يحلف على علمه فيما غاب عنه

**ترجمۃ الباب کی تشریح** یعنی جس معاملہ کا تعلق براہ راست اپنے سے نہ ہو وہاں پر مدعیٰ علیہ سے حلف اس کے علم پر لینا چاہیئے یعنی نفس الامر پر حلف نہ لیا جائے، احتیاط کا تقاضا یہی ہے جیسا کہ حدیث الباب میں ہے، یہ حدیث بھی کتاب الأیمان والنذور میں گذر چکی، اس حدیث میں یہ ہے کہ مدعی نے یہ کہا کہ مدعیٰ علیہ کے پاس جو زمین ہے وہ میری ہے، مدعی علیہ کے باپ نے مجھ سے غصب کی تھی، دیکھئے یہاں غصب کا تعلق چونکہ براہ راست مدعی علیہ سے نہ تھا بلکہ اس کے باپ سے تھا اس لئے یہاں پر قسم علم پر لی گئی، چنانچہ مدعی علیہ نے قسم میں کہا کہ واللہ میرے علم میں نہیں یہ بات کہ میرے باپ نے مدعی کی یہ زمین غصب کی تھی۔

## باب الذمي كيف يستحلف

ترجمۃ الباب اور حدیث ظاہر ہے کہ ذمی سے جو کہ یہود تھا اس کے عقیدہ کے مطابق قسم لی گئی، باللہ الذی انزل التوراۃ علی موسی الحدیث یہ حدیث کتاب الحدود میں اپنے مقام پر آرہی ہے۔

## باب الرجل يحلف على حقه

ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم قضی بین الرجلین فقال المقضی علیہ لما ادبر حسبی اللہ ونعم الوکیل الخ

**شرح الحدیث** یعنی آپ نے دو شخصوں کے درمیان کسی قضیہ میں ایک فیصلہ فرمایا جس شخص کے خلاف وہ فیصلہ تھا جب وہ جانے لگا تو کہنے لگا حسبی اللہ ونعم الوکیل کہ اچھا ہمارا بھی اللہ مالک ہے بظاہر اس کا مطلب یہ تھا کہ یہ فیصلہ صحیح نہیں ہوا حق فی الواقع میرا تھا تو اس پر آپ نے اس شخص کو تنبیہ فرمائی اور فرمایا ارے بھائی اللہ تعالیٰ عجز اور بے بس ہو جانے کو پسند نہیں کرتا، آدمی کو چاہیئے کہ اپنی سمجھ سے کام لے اور حصول مقصد کے لئے کوشش کرے ہاتھ پر ہاتھ رکھکر نہ بیٹھے، ہاں سب تدبیریں جب اختیار کر چکے اور کوئی شکل سمجھ میں نہ آئے تب یہ دعا پڑھے: حسبی اللہ ونعم الوکیل۔

اس ترجمۃ الباب سے مصنف کی کیا غرض ہے ایک عرصہ تک اس میں بندہ غور کرتا رہا، ایک غرض یہ سمجھ میں آئی کہ اگر مدعی بینہ پیش نہ کر سکے تو قاضی کو چاہیئے کہ بلا تاخیر مدعیٰ علیہ سے قسم لیکر اس کے حق میں فیصلہ کر دے اگرچہ بعض قرائن وآثار سے صدق مدعی ظاہر ہوتا ہو، لیکن اس کی پرواہ نہیں کرنی چاہیئے، اس حدیث کے مضمون میں غور کرنے سے یہی سمجھ میں آتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

# باب فی الدین ھل یحبس بہ

یعنی مدیون اگر دین کی ادائیگی میں تاخیر کرے باوجود غنی اور قدرت علی قضاء الدین کے تو اس ٹال مٹول پر اسکو قید کیا جاسکتا ہے، حدیث الباب اس میں ظاہر ہے۔

عن بهز بن حكيم عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم حبس رجلا في تهمة

**شرح الحدیث** یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شخص کو محض شبہ کیوجہ سے اور اس کے متہم ہونے کے، اس کو قید کیا چند روز کیلئے۔ اس حدیث سے ثابت ہو رہا ہے کہ قاضی کے لئے شخص متہم کو قید کرنا تحقیق حال اور تفتیش حال کے طور پر جائز ہے، اس حبس کا نام حبس استظہار ہے نہ کہ حبس عقوبت، مثلاً کسی محلہ میں چوری ہوگئی اس محلہ میں بعض لوگ ایسے ہیں جن کے بارے میں چوری کا شک وشبہ ان کے ظاہری حال کے پیش نظر ہے تو یہاں پر قاضی اگر مناسب اور ضرورت سمجھے اتنے — اصل چوری کرنے والوں کی تحقیق اور تفتیش ہو ان لوگوں کو چند روز کے لئے نظر بند اگر کرے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں بلکہ عین مصلحت ہے۔

عن بهز بن حكيم عن ابيه عن جده انه قام الى النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وهو يخطب فقال جيراني بم اخذوا فاعرض عنه مرتين ثم ذكر شيئا فقال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم خلوا له عن جيرانه۔

**شرح الحدیث** جد بہز کا نام معاویۃ بن حیدہ ہے رضی اللہ تعالیٰ عنہ وہ روایت کرتے ہیں کہ جس وقت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خطبہ دے رہے تھے تو میں نے آپ کے پاس کھڑے ہو کر عرض کیا کہ میرے پڑوسیوں کو کیوں پکڑا گیا ہے آپ نے اس کی طرف التفات نہیں فرمایا، دو مرتبہ اس کی نوبت آئی۔ راوی کہتا ہے پھر معاویہ نے کچھ اور بھی عرض کیا کچھ دیر بعد حضور نے فرمادیا کہ اس کے پڑوسیوں کو چھوڑ دیا جائے۔

بظاہر معاویہ کے پڑوسیوں کو کسی واقعہ کے پیش آنے پر محض شک وشبہ اور متہم ہونے کی بنا پر قید کیا گیا ہوگا، جن کو قید کیا گیا وہ معاویہ کے پڑوسی تھے، انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ان کی طرف سے صفائی پیش کی اس پر آپ نے ان کو چھڑوا دیا۔

یہ جو حدیث کی ہم نے شرح کی ہے اس صورت میں بم اخذوا فعل مجہول ہوگا اور اگر اس کو معروف کا صیغہ پڑھا جائے بم اخذوا تو اس صورت میں اس کا مطلب یہ ہوسکتا ہے خَلِّ جیرانی بما اخذوا ای علی ان اُؤدی عنہم ما اخذوا، میرے پڑوسیوں کو چھوڑ دیجئے اس طور پر کہ میں ادا کروں گا ان کی طرف سے جو دین اور قرض انہوں نے لے رکھا ہے، یعنی یہ لوگ عدم قضائے دین کیوجہ سے محبوس تھے ان صحابی نے ان کی طرف سے ادائے دین کی کفالت قبول کرلی اس پر انکو چھوڑ دیا گیا

# باب فی الوکالۃ

کتاب القضاء چل رہی ہے قضاۃ کے لئے وکلاء بھی ہوا کرتے ہیں۔

**مضمون حدیث** حضرت جابر فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میرا ارادہ خیبر جانے کا ہوا میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوا آپ کو سلام عرض کیا اور اپنے سفر کا ارادہ ظاہر کیا تو اس پر آپؐ نے مجھ سے فرمایا کہ تم جب خیبر میں ہمارے فلاں وکیل کے پاس جاؤ تو اس سے پندرہ وسق غلہ یا کھجوریں میرا نام لیکر لے لینا، اگر وہ اس پر کوئی دلیل اور علامت طلب کرے تو اسکے تَرقُوَہ پر اپنا ہاتھ رکھدینا، یعنی حلق کے نیچے کا حصہ، آپ نے اپنے وکیل سے غالباً فرما رکھا ہوگا کہ اگر تجھ سے کوئی شخص میرے نام پر کوئی چیز مانگے تو اگر وہ تیرے طلب دلیل پر اس جگہ ہاتھ رکھدے تو سمجھنا کہ وہ میری ہی طرف سے ہے۔

# باب فی القضاء

عن ابی هریرة عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال اذا تدارأتم فی طریق فاجعلوہ سبعة اذرع۔

**شرح الحدیث** اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی زمین ترکہ وغیرہ میں ملی ہوئی چند بھائیوں کے درمیان یا چند شخصوں کے درمیان مشترک پڑی ہوئی ہو اور اب وہ اس کی بنا اور تعمیر کا ارادہ کر رہے ہیں جس میں دو طرفہ مکان بنانے کا خیال ہے تو اب درمیان میں جو راستہ چھوڑا جائے مکانوں کے درمیان آنے جانیکا وہ کتنا ہونا چاہئے پس اگر وہ سب کسی خاص مقدار پر متفق ہو جائیں تو فبہا اور اگر اختلاف ہو رہا ہے تو پھر اس صورت میں وہ کیا جائے گا جو حدیث الباب میں ہے یعنی سات ذراع کے بقدر چوڑی بیچ میں گلی چھوڑ دی جائے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

اذا استأذن احدکم اخاہ ان یغرز خشبة فی جدارہ فلا یمنعہ۔

**شرح الحدیث** یعنی جب تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی سے اس بات کی اجازت چاہے کہ وہ اس کی دیوار میں کوئی لکڑی گاڑے مثلاً اس کی دیوار پر اپنی چھت کی کڑی رکھے یا ایک پڑوسی دوسرے پڑوسی کی دیوار میں کوئی کیل ٹھوکے تو اس کو چاہیئے کہ انکار نہ کرے، امام احمد کے نزدیک یہ نہی تحریم کے لئے ہے اور جمہور کے نزدیک تنزیہ کیلئے انکے نزدیک یہ حدیث حسن معاشرت پر محمول ہے، آگے روایت میں ہے فنکسوا فقال مالی اراکم الخ۔ راوی کہتا ہے کہ جب حضرت ابوہریرہ یہ حدیث لوگوں کے سامنے بیان فرما رہے تھے تو انہوں نے ذرا سر نیچے کو جھکا لیا بجائے اسکے کہ سر اوپر کو اٹھا کر حدیث کا سماع اچھی طرح کرتے، حضرت ابوہریرہ نے ان کو تاڑ لیا اور ناراض ہو کر فرمانے لگے کیا بات ہے اس حدیث کے سننے سے اعراض کیوں کر رہے ہو تم چاہے کچھ ہی کرو میں اس حدیث کو تمہارے سامنے بیان کرکے

ہی رہوں گا، اور یا یہ مطلب ہے کہ اس کیل کو میں تمہارے سینوں میں گاڑ کر رہونگا اور وہ کڑی تمہارے کندھوں پر رکھ کر رہونگا حضرت ابوہریرہ کی طرف سے حاضرین کو مضمون حدیث پر عمل کرنے کی سختی کے ساتھ تاکید وتنبیہ ہے۔

من ضارّ اضرّ اللّٰہ بہ ومن شاق شاق اللّٰہ علیہ۔ جو شخص دوسروں کو ضرر پہنچائے تو اللہ تعالیٰ اس کو ضرر پہنچاتے ہیں اور جو شخص دوسروں کو مشقت میں ڈالے اللہ تعالیٰ اس پر مشقت ڈالتے ہیں۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

اس حدیث کو باب کے ساتھ کیا مناسبت ہے، بظاہر یہ ہے کہ قضاۃ کے پاس قسم قسم کے لوگوں کے مقدمات اور قضایا آتے ہیں ان میں بعض ظالم اور بعض مظلوم ہوتے ہیں تو شاید مصنف اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ ایسے مواقع میں قاضی کو چاہیئے کہ موقع محل کے مناسب وعد اور وعید کی حدیثیں خصمین کو سنا دیا کرے، ہوسکتا ہے ان میں سے جو باطل پر ہے اسکے حق میں یہ وعید مؤثر ہوجائے اور وہ خود ہی اپنی ناحق خصومت سے باز آجائے جیسا کہ احادیث میں اسکی مثالیں ملتی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عن سمرۃ بن جندب رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ انہ کانت لہ عضد من نخل فی حائط رجل من الانصار۔

**مضمونِ حدیث** حضرت سمرہ اپنا واقعہ خود ہی بیان فرما رہے ہیں کہ میں نے کچھ پودے ایک انصاری کے باغ میں لگادیئے تھے، حضرت سمرہ فرماتے ہیں کہ اس انصاری کیساتھ باغ میں اس کے اہل وعیال بھی ہوتے تھے سمرہ فرماتے ہیں میں اپنے پودوں کی دیکھ بھال کے لئے اس باغ میں جاتا رہتا تھا جس کی وجہ سے اس باغ والے کو اذیت اور مشقت ہوتی تھی، سمرہ کہتے ہیں کہ اس باغ والے نے مجھ سے یہ درخواست کی کہ میں اپنے پودے اس کے ہاتھ فروخت کردوں میں نے بیع سے انکار کردیا، پھر اس نے مجھ سے اس بات کی درخواست کی کہ میں اپنے پودوں کو اس کے باغ سے منتقل کروں، میں نے اس سے بھی انکار کردیا، اس انصاری نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے جاکر میری شکایت کردی، وہ فرماتے ہیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ کو بلا کر یکے بعد دیگرے وہی دو باتیں میرے سامنے رکھیں جو اس انصاری نے رکھی تھیں میں نے آپ سے بھی انکار ہی کردیا آپ نے تیسری چیز میرے سامنے رکھی کہ اچھا اپنی چیز اس کو ہبہ ہی کردو تجھے اس پر اتنا اتنا ثواب ملے گا، میں نے اس سے بھی انکار کردیا وہ فرماتے ہیں کہ اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ سے فرمایا انت مضار کہ تو بڑا ضرر رساں ہے اور آپ نے اس انصاری سے فرمایا کہ اس کے پودے اکھاڑ کر باہر پھینک دے۔

حضرت سمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنا یہ واقعہ جس میں ان کی ضد اور ہٹ دھرمی پائی جارہی ہے اس کو وہ خود ہی بیان فرما رہے ہیں گویا اپنا عیب اور کمی خود ہی بیان کر رہے ہیں یہ ان حضرات کے غایت اخلاص اور دیانت داری کی بات ہے تاکہ جو حدیث جس طرح حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنی ہے اس کو بعینہ اسی طرح نقل کیا جائے چاہے وہ

اپنے ہی خلاف کیوں نہ ہو، سکت المنذری عن تخریج الحدیث واقتصر علی قولہ فی سماع الباقر من سمرۃ بن جندب نظر فقد نقل من مولدہ ووفاۃ سمرۃ مایتعذر معہ سماعہ منہ وقیل فیہ مایمکن معہ السماع منہ (واللہ عزوجل اعلم) اھ (عون)

عن عروۃ ان عبد اللہ بن الزبیر حدثہ ان رجلا خاصم الزبیر فی شراج الحرۃ التی یسقون بہا الخ۔

**مضمونِ حدیث** یہ مشہور حدیث ہے جس کا مضمون یہ ہے عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اپنے والد کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص کا میرے والد زبیر کے ساتھ شراج حرہ یعنی مقام حرہ کے پانی کی نالیوں کے بارے میں جن کے ذریعہ سے لوگ کھیتوں کو سیراب کرتے ہیں جھگڑا ہوا وہ انصاری شخص میرے والد سے کہتا تھا کہ تم پانی کو چھوڑ دو تاکہ وہ گذر کر میرے کھیت کیطرف چلا آئے، حضرت زبیر نے ایسا کرنے سے انکار کیا اسلئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص کا کھیت اور زمین اوپر کیجانب ہو یعنی نہر کے متصل، اول حق اس کو سیراب کرنے کا ہے اس کے بعد اس سے نیچے والے کھیت کا اور یہ انصاری شخص حضرت زبیر سے اسکے خلاف کرانا چاہتا تھا جب مسئلہ حضورؐ تک پہنچا تو آپ نے حسب قاعدہ زبیر سے یہی فرمایا کہ پہلے تم اپنا کھیت سیراب کر لو اس کے بعد نیچے کی طرف اپنے پڑوسی کے لئے چھوڑنا اس پر اس انصاری کو ناگواری ہوئی اور کہنے لگا اَنْ کَانَ ابنَ عَمَّتِکَ (کہ آپ کا یہ فیصلہ اسی بنا پر تو ہے) کہ وہ آپ کا پھوپی زاد بھائی ہے، حضرت زبیر بن العوام آپ کی پھوپی صفیہ بنت عبد المطلب کے بیٹے ہیں۔ لم تُسلم من عمّاتہ الا ھی علی الصحیح کذا فی التجرید للذھبی۔ فتلون وجہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔ انصاری کے اس قول پر حضورؐ کا چہرۂ مبارک سُرخ ہوگیا اور آپ نے زبیر سے فرمایا کہ تم ہی اول پانی دو اور جبتک پانی کھیت کی ڈول تک نہ پہنچے مت چھوڑو (یعنی اولا آپ نے سماحت اور ایثار کا حکم فرمایا تھا کہ اپنا حق پورا کرنے سے پہلے ہی پانی چھوڑ دینا لیکن آپ نے اس انصاری کا طرز عمل دیکھا تو پھر آپ نے اس پر زجراً وتنبیہاً حضرت زبیر کو استیفاء حق کا حکم فرمایا (کہ یہ شخص قابل رعایت نہیں ہے) بذل المجہود میں لکھا ہے کہ اگر یہ انصاری مسلمان تھا تب تو اس کا یہ قول زلّتِ شیطانی تھا غصہ میں اس کو اس کا احساس ہی نہیں رہا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں اور اگر منافق تھا پھر تو کوئی اشکال کی بات ہی نہیں اور اس پر انصاری کا اطلاق بنا بر اتحاد قبیلہ کے ہوگا اھ۔

قال المنذری واخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ واخرجہ البخاری ومسلم من حدیث عبد اللہ بن زبیر عن ابیہ واخرجہ البخاری والنسائی من حدیث عروۃ بن الزبیر عن ابیہ اھ (عون)

ان رجلا من قریش کان لہ سہم فی بنی قریظۃ فخاصم الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی مھزور الخ

مہزور بنی قریظہ کی ایک وادی کا نام ہے اور یہاں پر اس سے مراد سیل مہزور ہے جیسا کہ اسکے بعد والی روایت میں ہے

---

لہ چنانچہ حضرت امام بخاری نے اس حدیث پر ترجمہ قائم کیا ہے، باب اذا اشار الامام بالصلح فابی حکم علیہ بالحکم البین ۱۲

یعنی سیل مہزور کے بارے میں ایک قریشی شخص کا جس کی کوئی زمین یا باغ ارض بنو قریظہ میں تھی کسی کے ساتھ آبپاشی کے سلسلہ میں اختلاف ہوا تو اس کے بارے میں آپ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ اوپر کے کھیت والا جب پانی اس کے کھیت میں کعبین تک پہنچ جائے اس کے بعد پانی نہ روکے بلکہ آگے چلتا کر دے۔ والحدیث سکت عنہ المنذری اھ (عون)

عن ابی سعید الخدریؓ قال اختصم الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رجلان فی حریم نخلۃ الخ۔

**شرح الحدیث** حریم سے مراد آس پاس کی جگہ اور ماحول جیسے کہتے ہیں حریم مصلی جس کا ذکر ابواب السترہ میں گذر چکا اس حدیث میں حریم نخلہ کا ذکر ہے یعنی درخت کے نیچے کی آس پاس کی وہ جگہ جو اس درخت کا حق سمجھی جاتی ہے، مضمون حدیث یہ ہے کہ دو شخصوں کا حریم نخلہ میں اختلاف ہوا اس کی تشریح یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے لئے ایک ارض موات کا احیاء کیا اور اس میں کھجور کے درخت لگائے اسکے برابر میں جو ارض موات تھی کسی دوسرے شخص نے اس کا احیاء کرنا چاہا اب دونوں زمینوں میں فصل کے لئے جگہ چھوڑنے کی ضرورت تھی اب یہ کہ فصل کے لئے کتنی جگہ چھوڑی جائے اس کی مقدار کے بارے میں ان دونوں شخصوں کا آپس میں اختلاف ہوا، اس پر حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ اس نخلہ کو ناپ لیا جائے چنانچہ وہ سات ذراع نکلا آپ نے جتنا طول نخلہ کا تھا اسی کے بقدر حریم کی مقدار متعین فرمادی، پس اب ہمیشہ کے لئے یہی ضابطہ وقاعدہ ہو گیا کہ دو ارض موات کے درمیان اسی کے مطابق فصل کے لئے جگہ چھوڑی جائے۔

قال عبد العزیز فامر بجریدۃ من جریدہا فذُرِعَت، یعنی آپ نے یہ فرمایا کہ اس نخلہ کی ایک شاخ بقدر ذراع لیکر اس کے ذریعہ اس نخلہ کو ناپ لیا جائے چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ والحدیث سکت عنہ المنذری (عون)

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

# اول کتاب العلم

اس کتاب کی ماقبل سے مناسبت یہ ذہن میں آتی ہے کہ اس سے پہلے "کتاب القضاء" کے شروع میں یہ حدیث گذری ہے: "القضاة ثلاثة، واحد فی الجنة واثنان فی النار الحدیث، جس میں یہ ہے کہ جو قاضی صاحب حق کے حق کو پہچان کر اس کے موافق فیصلہ کرے گا وہ جنت میں جائے گا، اور جو قاضی جہالت کے ساتھ فیصلہ کرے گا وہ جہنم میں جائے گا، اس حدیث سے علم کی ضرورت واہمیت کا مستفاد ہونا ظاہر ہے۔

صحیح مسلم میں بھی کتاب العلم اواخر کتاب میں ہی مذکور ہے، اور ایسے ہی جامع ترمذی میں بھی، ہم نے الحل المفہم میں علم کی حقیقت اور اس کے انواع علوم شرعیہ وغیر شرعیہ، نیز تحصیل علم کا حکم شرعی وہاں ذکر کر دیا ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے وہاں ہم نے یہ بات بھی لکھی ہے کہ بظاہر قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ کتاب العلم کو شروع میں لایا جائے جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے کہ اس میں سب سے پہلے "کتاب الایمان" اور اس کے بعد متصلاً کتاب العلم مذکور ہے، اس بارے میں یہ نکتہ وہاں لکھا گیا ہے: یمکن ان یقال: لعل فیہ اشارة لطیفة الی ان منتہی علمنا یساوی مبتداہ، فان العلم لانہایة لہ، لاسیما علم الشریعة فانہ بحر لاینفد، جیسا کہ بعض اکابر صوفیہ سے منقول ہے کہ جب ان سے تصوف کی انتہاء اور کمال کے بارے میں سوال کیا گیا کہ وہ کیا ہے: ما النہایة؟ فقال: العود الی البدایة اور یہی مطلب کسی صوفی کے اس مقولہ کا ہے "ہنوز روز اول است" کہ ابھی تو ہماری بسم اللہ ہی کا دن ہے (تصوف میں قدم ہی رکھا ہے) حضرت شیخ الہند نور اللہ مرقدہ نے تراجم بخاری میں کسی جگہ یہ تحریر فرمایا ہے کہ ہر شخص کا جہل اس کے علم سے بڑھا ہوا ہے، اس لئے کہ فی نفسہ معلومات (وہ امور جن سے علم متعلق ہو سکتا ہے) تو غیر متناہی ہیں اور ہر شخص کی اپنی معلومات متناہی ہیں اھ پس ہر شخص کا علم محدود متناہی ہوا اور اس کا جہل غیر متناہی۔

علم کی حقیقت اور اس کی انواع، اور مختلف نوع سے اس کی تقسیمات اور ایسے ہی علم کے رؤوس ثمانیہ اور علم کا شرف اور فضیلت وغیرہ امور تفصیل کے ساتھ نواب صدیق حسن خان نے اپنی مشہور تصنیف "ابجد العلوم" میں ذکر کی ہیں اور ایسے ہی "کشف الظنون" میں اور ان سے پہلے طاش کبری زادہ نے "مفتاح السعادة ومصباح السیادة" میں کتب منطق میں بھی علم کی تعریف اور تحقیق پر کلام کیا گیا ہے، چنانچہ ایک تعریف یہ کی گئی ہے: الصورة الحاصلة

من الشئ عند العقل۔ اور شرح عقائد نسفیہ میں علم کی تعریف اس طرح لکھی ہے: ھو صفۃ یتجلی بہا المذکور لمن قامت ھی بہ، یعنی کسی چیز کا علم یہ ہے کہ جب اس چیز کا نام لیا جائے تو فوراً اس چیز کی صورت اور نقشہ ذہن میں آجائے، مثلاً جو شخص زید کو جانتا ہے اور اس سے واقف ہے تو جب اس کے سامنے زید کا نام لیا جائے گا تو فوراً زید کی شکل وصورت کی طرف سننے والے کا ذہن منتقل ہو جائے گا، اور اگر وہ زید کو نہیں جانتا ہوگا تو اس وقت کچھ بھی ذہن میں نہیں آئے گا۔

# باب فی فضل العلم

عن کثیر بن قیس قال کنت جالسا مع ابی الدرداء فی مسجد دمشق فجاءہ رجل فقال: یا ابا الدرداء الخ

**مضمونِ حدیث** کثیر بن قیس کہتے ہیں کہ میں ایک روز حضرت ابو الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ بیٹھا تھا تو ایک شخص آپ کی خدمت میں آئے اور عرض کیا کہ میں آپ کے پاس مدینہ منورہ سے ایک حدیث سننے کیلئے آیا ہوں، جس کے بارے میں مجھے یہ معلوم ہوا ہے کہ آپ اس کو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتے ہیں، میری اس آمد کا مقصد سوائے اسکے اور کچھ نہیں ہے، تو اس پر انہوں نے فرمایا کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے: یقول: من سلک طریقا یطلب فیہ علما سلک اللہ بہ طریقا من طرق الجنۃ، شراح نے لکھا ہے کہ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس سائل کو حضرت ابو الدرداء سے یہی حدیث مطلوب تھی جس کو ان سے سننا چاہتے تھے، دوسرا یہ کہ حدیث مطلوب تو اس کے علاوہ تھی جس کو انہوں نے بعد میں سنایا ہوگا لیکن یہ حدیث اس کے اس عمل کی تحسین اور تبشیر کے لئے ذکر فرمائی، کہ جو شخص علم حاصل کرنے کیلئے راستہ طے کرتا ہے تو گویا اللہ تعالیٰ شانہ اس کو جنت کے راستہ پر چلا رہے ہیں یعنی تحصیل علم کے لئے چلنا یہ انجام کے لحاظ سے جنت کے راستہ پر چلنا ہے۔ اور اسکے بعد والی حدیث کے لفظ یہ ہیں۔ الا سہل اللہ لہ بہ طریقا الی الجنۃ، کہ طالب علم کے لئے اللہ تعالیٰ جنت کا راستہ سہل اور آسان فرما دیتے ہیں، اسلئے کہ علم ذریعہ ہے عمل کا اور عمل سبب ہے دخول جنت کا۔

**شرح الحدیث** وان الملائکۃ لتضع اجنحتہا رضا لطالب العلم حدیث کے اس جملہ کی تشریح میں "بذل" میں امام خطابی سے تین مطلب لکھے ہیں (۱) وضع اجنحہ سے مراد تواضع ہے یعنی طالب علم کے سامنے ملائکہ تواضع اور نیازمندی سے پیش آتے ہیں، کقولہ تعالیٰ واخفض لہما جناح الذل، (۲) الامساک عن الطیران والنزول عندہ، یعنی اگر زمین پر طالب علم دین ہو اور اوپر فرشتہ اڑ رہا ہو تو وہ فرشتہ اس طالب علم کی وجہ سے اپنا اڑنا موقوف کرکے نیچے اس کے پاس اتر آتا ہے کقولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: مامن قوم یذکرون اللہ تعالیٰ الا حفت بہم الملائکۃ وغشیتہم الرحمۃ، (۳) اس سے مراد فرشتہ کا طالب علم کے لئے اپنے پروں کو پھیلا دینا ہے اس کو اپنے اوپر سوار کرنے کے لئے تاکہ اس کو منزل مقصود تک پہنچا دے، مراد اعانت ہے اور تیسیر طلب علم میں اھ

آگے حدیث میں یہ ہے کہ عالم کے لئے آسمان اور زمین والے استغفار کرتے ہیں حتی کہ پانی کے اندر مچھلیاں (گویا یہ استغفار بر سے متجاوز ہو کر بحر تک پہنچ جاتا ہے)

اور یہ کہ علماء انبیاء کرام کے وارث ہیں اسلئے کہ انبیاء کرام کی میراث اور ترکہ درہم اور دینار نہیں ہوتا بلکہ ان کی میراث علم ہوتا ہے (لہذا طلباء وعلماء ہی وارثین انبیاء ہوئے)

فمن اخذہ اخذ بحظ وافر، یہ جملہ یا تو خبریہ ہے کہ جس شخص نے علم کو حاصل کیا اس نے بہت بڑی دولت حاصل کرلی، اور یا انشائیہ ہے کہ جو شخص علم حاصل کرے اور اس کے درپے ہو تو اس کو خوب اچھی طرح حاصل کرنا چاہئے

اس حدیث کے بعد والے طریق میں یہ جملہ بھی مذکور ہے: ومن ابطأ بہ عملہ لم یسرع بہ نسبہ یعنی جس شخص کو اس کا عمل پیچھے کردے گا تو اس کو اس کا عالی نسب ہونا آگے نہیں بڑھا سکتا۔

**علم کی فضیلت اور برتری** احادیث الباب سے فضیلت علم ظاہر ہے فرشتوں کا طالب علم کے ساتھ تواضع سے پیش آنا، اس کے لئے جنت کا راستہ ہموار ہونا، انبیاء کا وارث ہونا یقیناً یہ غایت درجہ کا شرف ہے، حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ نے حاشیۂ بذل میں علامہ شامی سے (۵۱/۲۸۹) نقل کیا ہے: مذاکرۃ العلم ساعۃ خیر من احیاء لیلۃ، ولہ الخروج لطلبہ بدون اذن الوالدین لو ملتحیا، اما الامرد فلا، یعنی تھوڑی دیر کا علمی مذاکرہ رات بھر کی عبادت سے افضل ہے، نیز طلب علم کے لئے گھر سے نکلنا بغیر اذن والدین کے بھی جائز ہے بشرطیکہ وہ نکلنے والا ذو لحیہ ہو، بے ریش لڑکے کیلئے جائز نہیں۔

والحدیث الاوّل اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، والحدیث الثانی اخرجہ مسلم اتم منہ واخرجہ الترمذی مختصرا، قالہ المنذری۔

# باب روایۃ حدیث اھل الکتاب

یعنی اہل کتاب جو مضمون بیان کریں تو کیا اہل اسلام کے لئے اس کو نقل کرنے اور روایت کرنے کی اجازت ہے

فقال: یا محمد ھل تتکلم ھذہ الجنازۃ؟ فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: اللہ اعلم الخ

اس حدیث کے راوی ابو نملہ صحابی ہیں جن کا نام عمار بن معاذ ہے اور ان سے روایت کرنے والے ان کے بیٹے ابن ابی نملہ ہیں جن کا نام نملہ ہے۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے کو ایک جنازہ گذرا، ایک یہودی نے آپ سے دریافت کیا کہ کیا یہ جنازہ کلام کرتا ہے؟ آپ نے فرمایا اللہ اعلم، اس یہودی نے کہا کہ ہاں بات کرتا ہے ممکن ہے اس نے یہ بات اپنی کتاب توراۃ میں دیکھی ہو جس بنا پر اس نے یہ کہا۔ آپ نے یہودی کی اس بات پر سکوت فرمایا اور صحابۂ کرام سے آپ نے فرمایا کہ یہ اہل کتاب جو بات تم سے بیان کریں نہ اس میں ان کی تصدیق کرو اور نہ

تکذیب، بلکہ یوں کہو آمنا باللہ ورسولہ تاکہ نہ باطل کی تصدیق ہوسکے اور نہ حق کی تکذیب، اس سے معلوم ہوا کہ اہل کتاب کی حدیث روایت نہیں کرنی چاہیئے۔

آپ نے کلام جنازہ کے بارے میں فرمایا، اللہ اعلم، حالانکہ دوسری احادیث سے قبر میں فرشتوں کے سوال کے جواب میں میت کا کلام کرنا بکثرت وارد ہے، اب یا تو یہ کہا جائے کہ یہ حدیث شروع کی ہے جس وقت آپ کو قبر میں ملکین اور میت کے سوال وجواب کا علم نہیں تھا، اور یا یہ کہا جائے کہ اس حدیث میں آپ نے کلام میت کے بارے میں توقف فرمایا اس بنا پر کہ اس حدیث کا تعلق مخصوص اس میت سے تھا نہ کہ مطلق کلام میت سے، افادہ العلامۃ السندی۔

## دو مختلف بابوں میں تطبیق

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ آگے کتاب میں چند ابواب کے بعد اسی سلسلہ کا ایک دوسرا باب آرہا ہے "باب الحدیث عن بنی اسرائیل" جس میں مصنف نے دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں پہلی حدیث یہ ہے "حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج" اس پر بعض شراح خطابی وغیرہ نے لکھا ہے کہ یہود سے روایت حدیث کی ممانعت ابتداء اسلام میں تھی، احکام اسلامیہ اور قواعد دینیہ کے استقرار سے پہلے، پھر جب احکام اسلامیہ کا استقرار ہوگیا اور صحابۂ کرام یہود کی تحریفات وتخلیطات سے واقف ہوگئے تو پھر آپ نے صحابہ کو حدیث اہل کتاب کی روایت کی اجازت مرحمت فرمادی کہ اس صورت میں کذب وصدق اور حق وباطل کے درمیان خلط ہونے کا خطرہ نہیں تھا، گویا یہ ایسا ہی ہوا جیسا کہ آپ نے ابتداء میں کتابت حدیث سے صحابۂ کرام کو منع فرمادیا تھا حدیث کے قرآن کے ساتھ التباس اور خلط کے اندیشہ کیوجہ سے۔ اور پھر بعد میں آپ نے اس نہی کو منسوخ فرماکر کتابت حدیث کی اجازت دیدی تھی جب خلط کا اندیشہ نہیں رہا تھا۔

اور حضرت امام مالک "حدثوا عن بنی اسرائیل" کے بارے میں فرماتے ہیں: المراد جواز التحدیث عنہم بما کان من امر حسن اما ما علم کذبہ فلا، یعنی مراد یہ ہے کہ اہل کتاب جو اچھی اچھی باتیں تم سے بیان کریں اس کے نقل کی اجازت ہے لیکن جس بات کا غلط ہونا معلوم ہو ظاہر ہے کہ وہ اس میں داخل نہیں (کذا فی العون عن الفتح) اور حاشیۂ بذل میں ہے قال القاری فی المرقاۃ: لا حرج فی نقل الاعاجیب عنہم اھ وفی الدر المختار عن ابن حجر: ھذا الحدیث یقید حل سماع الاعاجیب والغرائب من کل ما لا یتیقن کذبہ لقصد الفرجۃ لا الحجۃ اھ خطابی کے نزدیک باب اول کی حدیث منسوخ اور باب دوم کی اس کے لئے ناسخ ہوئی اور امام مالک وغیرہ کے نزدیک اول حدیث کا تعلق مسائل واحکام سے ہے اور ثانی کا تعلق عام مفید باتوں سے یا غرائب سے احکام سے نہیں، دونوں حدیثوں کا محمل الگ الگ ہے لہذا ناسخ منسوخ ماننے کی حاجت نہیں۔

## اسرائیلیات کا حکم

تفسیر معارف القرآن از مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ تعالی کے مقدمہ میں "اسرائیلیات کا حکم" کے عنوان کے تحت لکھا ہے: اسرائیلیات ان روایتوں کو کہتے ہیں جو اہل کتاب یعنی یہودیوں اور عیسائیوں سے

ہم تک پہنچی ہیں، حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے کہ اسرائیلیات کی تین قسمیں ہیں (۱) وہ روایات جن کی سچائی قرآن وسنت کے دوسرے دلائل سے ثابت ہے مثلاً فرعون کا غرق ہونا اور حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام کا کوہ طور پر تشریف لیجانا وغیرہ (۲) وہ روایات جن کا جھوٹ ہونا قرآن وسنت کے دوسرے دلائل سے ثابت ہے مثلاً اسرائیلی روایات میں یہ مذکور ہے کہ حضرت سلیمان علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام آخر عمر میں (معاذ اللہ) مرتد ہوگئے اس کی تردید قرآن کریم سے ثابت ہے ارشاد ہے "وما کفر سلیمان ولکن الشیاطین کفروا" اسی طرح مثلاً اسرائیلی روایت میں مذکور ہے (معاذ اللہ) حضرت داؤد علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے سپہ سالار اوریا کی بیوی سے زنا کیا یا اسے مختلف تدبیروں سے مرواکر اس کی بیوی سے نکاح کرلیا. یہ بھی کھلا جھوٹ ہے، اور اس قسم کی روایات کو غلط سمجھنا لازم ہے (۳) وہ روایات جن کے بارے میں قرآن وسنت اور دوسرے شرعی دلائل خاموش ہیں جیسے کہ تورات کے احکام وغیرہ، ایسی روایات کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم یہ ہے کہ ان کے بارے میں سکوت اختیار کیا جائے، نہ ان کی تصدیق کیجائے نہ ان کی تکذیب، البتہ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا ایسی روایات کا نقل کرنا بھی جائز ہے یا نہیں؟ حافظ ابن کثیر نے قول فیصل یہ بیان کیا ہے کہ انھیں نقل کرنا جائز تو ہے لیکن اس سے کوئی فائدہ نہیں کیونکہ شرعی اعتبار سے وہ حجت نہیں (مقدمہ تفسیر ابن کثیر)

دوسری حدیث اس باب میں جو مصنف نے ذکر کی ہے وہ یہ ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یحدثنا عن بنی اسرائیل حتی یصبح" یعنی بعض مرتبہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رات میں صحابۂ کرام سے بنی اسرائیل کے حالات بہت دیر تک بیان فرماتے رہتے یہاں تک کہ صبح ہوجاتی، پہلے باب سے غرض مصنف کی اخذ الروایۃ عن اہل الکتاب سے منع کرنا ہے یعنی ان سے روایت نہ لیجائے جیسا کہ اس باب کی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے، اور دوسرے باب کی غرض حدیث عن بنی اسرائیل یعنی حکایت عن بنی اسرائیل اور ان کے قصص اور واقعات کا نقل کرنا ہے کہ یہ جائز ہے اور ثابت ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث ثانی میں مذکور ہے، اور اس باب کی حدیث اول یعنی "حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج" کو بھی اسی معنی پر محمول کیا جائے یعنی ذکر قصصہم واحوالہم، اس صورت میں ان دونوں میں آپس میں کوئی تخالف ہی نہ ہوگا جس کے لئے کسی توجیہ کی ضرورت پیش آئے، ھذا ما عندی ان کان صوابا فمن اللہ تعالیٰ وان کان خطأ فمنی۔

---

قال زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ: امرنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فتعلمت لہ کتاب یهود، وقال انی واللہ ما آمن یهود علی کتابی فتعلمتہ، فلم یمر بی الا نصف شہر حتی حذقتہ الخ

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ کو حکم فرمایا کہ میں یہود کی زبان لکھنا پڑھنا سیکھوں، اور فرمایا کہ مجھے اس پر اطمینان نہیں کہ کوئی یہودی میرا مضمون لکھے، وہ فرماتے ہیں کہ آپ کے حکم کی تعمیل میں میں نے یہود کی زبان نصف ماہ سے بھی کم کے اندر سیکھ لی، اور اس میں مجھ کو خوب اچھی طرح

مہارت ہوگئی، چنانچہ اس کے بعد پھر میں ہی آپ کی طرف سے یہود کو لکھا کرتا تھا اور جب ان کا کوئی خط آپ کی طرف سے آتا تو اس کو میں ہی پڑھ کر سناتا۔

فائدہ: مشہور یہ ہے کہ انجیل سریانی زبان میں ہے لہذا نصاریٰ کی زبان بھی وہی ہوئی اور تورات عبرانی ہے لہذا بظاہر یہود کی زبان بھی عبرانی ہوئی، صحیح بخاری کے پہلے باب میں ورقہ بن نوفل کے بارے میں مذکور ہے، وکان یکتب الکتاب العبرانی فیکتب من الانجیل بالعبرانیۃ. وفی ہامش اللامع عن القسطلانی: قیل: ان التوراۃ عبرانیۃ والانجیل سریانی، وعن سفیان: ما نزل من السماء وحی الا بالعربیۃ وکانت الانبیاء علیہم السلام تترجمہ لقومہا اھ وفیہ عن الکرمانی: یفہم منہ ان الانجیل لیس عبرانیا وہو المشہور اھ۔

## کاتبین وحی صحابہ کی تعیین واسماء

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے کاتبین میں سے ہیں، مشہور کاتبین وحی چھ حضرات ہیں، عثمانؓ بن عفان، علیؓ بن ابی طالب، ابیؓ بن کعب، زیدؓ بن ثابت، معاویہؓ بن ابی سفیان، عبداللہؓ بن سعد بن ابی سرح رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین، بہت سے علماء کی آپ کے کاتبین پر مستقل تصانیف ہیں جن کی فہرست کافی طویل ہے[1]، جن کی دو قسمیں ہیں کاتبین وحی یعنی قرآن وغیرہ، اس کے بارے میں تو یہی لکھا ہے کہ وہ چھ ہیں، اور قسم ثانی مطلق کاتبین وحی قرآن کریم کے علاوہ، ان کی تعداد بعض مصنفین نے اکتیس لکھی ہے (واحد وثلاثون) بعضوں نے اس سے کم زیادہ بھی لکھی ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی وقال: حسن صحیح، واخرجہ البخاری تعلیقا فی کتاب العلم. قالہ المنذری۔

# کتابۃ العلم

اور بعض نسخوں میں ہے "باب فی کتابۃ العلم" اور بعض میں "باب فی کتاب العلم" اس مسئلہ پر اور اس سے متعلق احادیث پر کلام "الدر المنضود" کے مقدمہ میں گذر چکا۔

## باب التشدید فی الکذب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

عن عامر بن عبد اللہ بن الزبیر، عن ابیہ قال قلت للزبیر: ما یمنعک ان تحدث عن رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم

**شرح الحدیث** حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اپنے والد حضرت زبیر سے دریافت کیا کہ آپ کے لئے احادیث بیان کرنے سے جس طرح آپ کے اصحاب بیان کرتے ہیں کیا چیز مانع ہے؟ تو انہوں نے

---

[1] قدیماً بھی حدیثاً بھی مثلاً قدیم میں المصباح المضئ فی کتاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، اور جدید میں کتاب الوحی لاحمد عبدالرحمن عیسیٰ کتاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لمحمد مصطفی الاعظمی،

فرمایا کہ واللہ مجھ کو جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے قرابت اور منزلت حاصل ہے وہ ظاہر ہے (جس کی بنا پر مجھ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت احادیث سننے کا موقع ملا، اس کے باوجود ترک روایت کا منشا یہ ہے کہ) میں نے آپ سے یہ حدیث سنی ہے کہ جو شخص مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولے تو اس کو جہنم میں اپنے ٹھکانہ پر پہنچ جانا چاہیئے۔

ایک حدیث میں ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ ہر شخص کے لئے خواہ وہ مسلم ہو یا کافر دونوں جگہ ٹھکانہ بنا ہوا ہے جہنم میں بھی اور جنت میں بھی، تاکہ ایمان لانے کی صورت میں جنت والے ٹھکانہ میں اور ایمان نہ لانے کی صورت میں جہنم والے ٹھکانہ میں اس کو رکھا جائے، وفی الفتح: قولہ: فلیتبوأ ای فلیتخذ لنفسہ منزلاً، فہو امر بمعنی الخبر او بمعنی التہدید او بمعنی التحکم، او دعاء علی فاعل ذلک ای بوأہ اللہ ذلک اھ حضرت امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ حدیث اور اسی مضمون کی بعض دوسری روایات "باب اثم من کذب علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم" کے ذیل میں ذکر فرمائی ہیں، بخاری کی حدیث میں "متعمداً" کا لفظ نہیں ہے، اور حافظ نے اس پر کلام بھی کیا ہے اور لکھا ہے کہ حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس حدیث سے استدلال کرنے میں اس بات کی دلیل ہے کہ کذب کا اطلاق مطلقاً خلاف واقع خبر دینے پر ہے خواہ عمداً ہو یا خطأً اور یہی اصح قول ہے، اور خطأً کی صورت میں اگرچہ گناہ نہیں لیکن حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اکثار فی الحدیث میں خطرہ ہوا اس بات کا کہ کہیں وہ خطاء میں واقع نہ ہو جائیں جس کا ان کو شعور بھی نہ ہو، اور مختصر منذری میں ہے: واخرجہ البخاری والنسائی وابن ماجہ، ولیس فی حدیث البخاری والنسائی "متعمداً"، والمحفوظ فی حدیث الزبیر انہ لیس فیہ "متعمداً"، وقد روی عن الزبیر انہ قال: واللہ ما قال "متعمداً" وانتم تقولون "متعمداً" اھ امام ابن ماجہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی سنن میں ابتداء کتاب ہی میں اس طرح کے مضامین اور ابواب قائم کئے ہیں، باب التوقی فی الحدیث عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم باب التغلیظ فی تعمد الکذب علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

## باب الکلام فی کتاب اللہ بلا علم

عن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: من قال فی کتاب اللہ برأیہ فاصاب فقد اخطأ۔

**شرح الحدیث** جو شخص کتاب اللہ کی تفسیر اپنی رائے سے کرے تو اگر اس نے وہ تفسیر صحیح بھی کی ہو تب بھی اس نے خطا کی برأیہ کے مطلب میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ اپنی رائے سے کرے بغیر دلیل کے ہوائے نفس

---

لہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ تعالیٰ عنہ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پھوپی زاد بھائی ہیں، ان ہی کے بارے میں کہا گیا تھا شراج حرہ والی حدیث میں "ان کان ابن عمتک"، کما تقدم۔ عہ قلت وفیہ انہ اذ لا اثم فکیف الوعید ۱۲

کے ماتحت ہوکر اپنی غرض کی موافقت کے لئے، دوسرا مطلب یہ کہ محض ظاہر عربیت پر نظر کرتے ہوئے قواعد صرف ونحو اور لغت کو سامنے رکھ کر بغیر اس کے کہ قرآن کریم کے غرائب اور مبہمات وغیرہ میں سماع اور منقول کی طرف رجوع کرے، مجمع البحار میں لکھا ہے کہ اس دوسرے معنی لینے کی صورت میں ممانعت کی کوئی وجہ نہیں ہے اھ لہذا پہلے ہی معنی مراد ہوئے، اکابر کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، کوکب اور فیض الباری وغیرہ سے کہ جو تفسیر قواعد عربیہ واصول شرعیہ کو سامنے رکھ کر اپنے اجتہاد سے کی جائے وہ درست اور معتبر ہے بلکہ کتب تفسیر اس نوع کی تفاسیر سے مشحون اور لبریز ہیں اس لئے کہ وہ تفسیریں جو صراحۃً براہِ راست حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ومأثور ہیں وہ بہت ہی کم اور اقل قلیل ہیں، لہذا تفسیر بالرأی بایں معنی ممنوع نہیں، اور اگر ہر آیت کی تفسیر کا منصوص من الشارع ہونا ضروری ہوتا تو پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی دعاء حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بارے میں "اللھم فقھہ فی الدین وعلمہ التاویل" بظاہر غیر مفید ہوجائے گی، اس حدیث کی شرح لکھتے ہوئے غور کرنے سے ایک بات ذہن میں آرہی تھی پھر اسی طرح کی بات معارف القرآن مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے مقدمہ میں اچھے اسلوب میں دیکھنے کو ملی اس کو یہاں نقل کیا جاتا ہے اختصار کیساتھ

ماخذ تفسیر کے بارے میں اس میں تحریر ہے کہ علم تفسیر کی کتابوں کے مراجع اور سرچشمے چھ ہیں، (۱) قرآن کریم، علم تفسیر کا پہلا ماخذ خود قرآن کریم ہے چنانچہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ کسی آیت میں کوئی بات مجمل اور تشریح طلب ہوتی ہے تو خود قرآن کریم کی کوئی دوسری آیت اس کے مفہوم کو واضح کردیتی ہے (پھر اس کو اس مقدمہ میں مثال سے واضح کیا ہے) (۲) حدیث، اسکی وضاحت اس مقدمہ میں کی گئی ہے، لیکن الدر المنثور کے مقدمہ میں علم حدیث کی جو تعریف اور غرض بیان کی گئی ہے وہ اس کی وضاحت کے لئے کافی ہے، تیسرا، چوتھا ماخذ صحابۂ کرام کے اقوال اور تابعین کے اقوال کو قرار دیا ہے، اور پانچواں ماخذ لغت عرب، وہ لکھتے ہیں: قرآن کریم چونکہ عربی زبان میں نازل ہوا ہے اس لئے تفسیر قرآن کے لئے اس زبان پر مکمل عبور حاصل کرنا ضروری ہے، قرآن کریم کی بہت سی آیات ایسی ہیں کہ ان کے پس منظر میں چونکہ کوئی شان نزول یا کوئی اور فقہی یا کلامی مسئلہ نہیں ہوتا اس لئے ان کی تفسیر میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یا صحابہ وتابعین کے اقوال منقول نہیں ہوتے، چنانچہ ان کی تفسیر کا ذریعہ صرف لغت عرب ہوتی ہے اور لغت ہی کی بنیاد پر اس کی تشریح کیجاتی ہے، اسکے علاوہ اگر کسی آیت کی تفسیر میں کوئی اختلاف ہو تو مختلف آراء میں محاکمہ کے لئے بھی علم لغت سے کام لیا جاتا ہے، چھٹا ماخذ تدبر اور استنباط، یہ اس کا آخری ماخذ ہے، قرآن کریم کے نکات واسرار ایک ایسا بحر ناپیدا کنار ہیں جس کی کوئی حد ونہایت نہیں چنانچہ جس شخص کو اللہ تعالیٰ نے اسلامی علوم میں بصیرت عطا فرمائی ہو وہ جتنا جتنا اس میں غور وفکر کرتا ہے اتنے ہی نئے نئے اسرار ونکات سامنے آتے ہیں، چنانچہ مفسرین کرام اپنے اپنے تدبر کے نتائج بھی اپنی تفسیروں میں بیان فرماتے رہے ہیں، لیکن یہ اسرار ونکات اسی وقت قابل قبول ہوتے ہیں جب کہ وہ مذکورہ بالا پانچ ماخذ سے متصادم نہ ہوں۔ الی آخرہ۔

من قال فی کتاب اللہ برأیہ فاصاب فقد اخطأ، جس نے قرآن کریم کی تفسیر اپنی رائے سے کی پس اگر صحیح بھی کی

تب بھی اس نے خطا اور غلطی کی اس کو اپنی طرف سے تفسیر نہیں کرنی چاہیئے تھی، شراح کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے یہ حدیث اپنے عموم اور ظاہر پر نہیں ہے بلکہ مؤول ہے جس کی وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ خود قرآن کریم یہ کہتا ہے کہ جو لوگ لغت عرب سے واقف ہیں اور جن کی زبان عربی ہے ان کے لئے قرآن کا سمجھنا آسان ہے جیسا کہ مندرجہ ذیل آیات کا مقتضی ہے۔ "حٰمٓ والکتاب المبین انا جعلناہ قرآنًا عربیًا لعلکم تعقلون" اہل عرب کو خطاب ہے کہ ہم نے یہ کتاب عربی زبان میں (جو تمہاری مادری زبان ہے) اسی لئے نازل کی تاکہ تم اس کو بلا واسطہ سمجھ سکو، " ولقد ضربنا للناس فی ھٰذا القرآن من کل مثل لعلھم یتذکرون، قرآنًا عربیًا غیر ذی عوج لعلھم یتقون، ولقد یسرنا القرآن للذکر فھل من مدکر۔

لہٰذا ان آیات کی روشنی میں حدیث بالا کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ قرآن کریم کی جن آیات کا مفہوم سمجھنے کیلئے صرف لغت عرب سے واقفیت اور اس میں مہارت کافی نہیں بلکہ ان کے سمجھنے کے لئے مزید علم کی ضرورت ہے، اسباب نزول یا بعض دیگر علوم شرعیہ سے مناسبت تو وہاں بغیر ان معلومات کے صرف اپنی رائے اور سمجھ سے تفسیر کرنا جرأت اور غلطی ہے اگرچہ وہ رائے صحیح ہی کیوں نہ ہو، حدیث میں برأیہ کا لفظ اسی مطلب کی طرف مشیر ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ رائے کے استعمال کی ضرورت تو وہیں پیش آئے گی جہاں محض لغت دانی سے کام نہ چل سکتا ہو، ایسے ہی مواقع کے لحاظ سے اس حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ اپنی رائے سے مطلب متعین نہ کیا جائے بلکہ نقل کی طرف رجوع کیا جائے اسی طرح علماء فرماتے ہیں جن آیات شریفہ میں وعظ و نصیحت کا مضمون ہے اس کو سمجھنا تو ہر عربی داں کیلئے آسان ہے، لیکن آیات سے استنباط احکام شرعیہ یہ مشکل کام ہے اس کیلئے متعلقہ علوم سے واقفیت ضروری ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، وقال الترمذی ھٰذا حدیث غریب، وقد تکلم بعض اھل العلم فی سھیل بن ابی حزم قالہ المنذری

# باب تکریر الحدیث

ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان اذا احدث حدیثا اعادہ ثلاث مرات۔

**شرح الحدیث** یعنی جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کوئی بات فرماتے تو اس کو تین بار فرماتے۔

اس سے ہر کلام اور بات مراد نہیں ہے بلکہ بعض وہ باتیں جو زیادہ مہتم بالشان ہوں، تاکہ وہ اچھی طرح سمجھ میں آجائیں، تکرار کی یہ وجہ کہ وہ اچھی طرح سمجھ میں آجائے خود بعض روایات میں مصرح ہے، چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں ہے " کان اذا تکلم بکلمۃ اعادھا ثلاثا حتی تفھم عنہ۔ اور ترمذی کی ایک روایت میں "حتی تعقل عنہ" ہے، اور "بذل" میں ہے: قلت: ویحتمل ان یکون التکرار لاجل سھولۃ الحفظ، بخاری شریف کی اس روایت میں جس کا اوپر حوالہ آیا جس کے راوی حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں[1] یہ زیادتی ہے۔ واذا اتی علی قوم فسلم علیھم سلم علیھم ثلاثا، وفی روایۃ۔ انہ کان اذا سلم

[1] بظاہر یہاں کتاب میں ع... حا... النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے مراد یہم ... دی ہیں۔

سلم ثلاثا، آپ کے تین مرتبہ سلام کے بارے میں مختلف توجیہات کی گئی ہیں، ایک یہ کہ اس سے سلام استیذان مراد ہے جس کی حد ثلاثًا ہے جیسا کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں مذکور ہے، اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ آپ کو یہ خیال ہوا ہو کہ یہ سلام سب نے سنا نہیں، کذا فی الفتح، اور ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ پہلے سلام سے مراد سلام استیذان، اور دوسرے سلام سے سلام تحیہ، مجلس میں داخل ہونے کے وقت، اور تیسرا سلام عند الرجوع عن المجلس۔

## باب فی سرد الحدیث

سرد الحدیث یعنی مسلسل اور جلدی جلدی بات کرنا۔

عن عروۃ قال: جلس ابوھریرۃ الی جنب حجرۃ عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا وھی تصلی الخ

حضرت عروہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت عائشہ کے حجرہ کے قریب آکر بیٹھے جبکہ وہ اندر نماز پڑھ رہی تھیں، تو ابوہریرہ ایک یا دو مرتبہ یہ کہہ کر کہ اماں جی ذرا سنئے ذرا سنئے، بہت سی حدیثیں جلدی جلدی سنا کر چلے گئے۔ غالبًا یہ احادیث کا سنانا استصواب و تصدیق کیلئے ہوگا۔ عروہ فرماتے ہیں کہ جب اماں جی نے اپنی نماز پوری کی تو حضرت ابوہریرہ کے اس استعجال پر اظہار تعجب اور نکیر کرتے ہوئے فرمایا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے کلام کا طریقہ تو یہ تھا کہ اتنے اطمینان سے بات فرماتے تھے کہ اگر کوئی شمار کرنے والا آپ کے الفاظ کو شمار کرنا چاہے تو شمار کر سکتا تھا۔ اس کے بعد والی روایت کا بھی یہی مضمون ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری، ومسلم بنحوہ، قالہ المنذری۔

## باب التوقی فی الفتیا

عن معاویۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نہی عن الغلوطات۔ اور ایک روایت میں ہے: عن الاغلوطات۔ جس کا واحد اغلوطہ ہے بروزن اُفعولہ، ماخوذ ہے غلط سے جیسے احموقہ حمق سے، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں تقسیم غنیمت والی روایت میں گذرا کہ انہوں نے نجدہ حروری کے بارے میں فرمایا تھا، لولا ان یاتی اُحموقۃً لما کتبت الیہ۔

**شرح الحدیث** یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے نادر اور مشکل مسائل کے بارے میں سوال کرنے سے منع فرمایا ہے جن کو چیستاں کہا جاتا ہے اور عربی میں اَحاجی اور الغاز، اس لئے کہ اس طرح کے سوالات سے مقصود مخاطب کو نیچا دکھانا اور شرمندہ کرنا ہوتا ہے، شراح نے لکھا ہے: دفیہ کراھیۃ التعمق والتکلف بما لاحاجۃ للانسان الیہ من المسئلۃ، اور "بذل" میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے منقول ہے: ولا ضیر فیہ اذا کان لتدریب التلامذۃ، یعنی استاذ اگر

شاگردوں سے اس طرح کے سوالات کرے ان میں بیداری اور سمجھ پیدا کرنے کیلئے تو کچھ حرج نہیں جیسا کہ امام بخاری نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے مستقل ترجمۃ الباب سے "باب طرح الامام المسئلۃ علی اصحابہ لیختبر ما عندھم من العلم"، اور اس میں حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث ان من الشجر شجرۃ لایسقط ورقہا وانہا مثل المسلم حدثونی ماھی الحدیث ذکر فرمائی ہے، اس پر حافظؒ لکھتے ہیں، والنہی الوارد فی ابی داؤد محمول علی مالانفع فیہ اوخرج علی سبیل التعنت۔

اس حدیث کو باب سے مناسبت جس کا مضمون احتیاط فی الفتوی ہے اس طرح پر ہو سکتی ہے کہ اس قسم کے سوالات میں مظنہ ہے عدم احتیاط کا مجیب کی جانب سے۔

سمعت اباھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم: من اُفتِیَ بغیر علم کان اثمہ علی من افتاہ - یعنی جس شخص کو اس کے استفسار کا جواب بدون تحقیق دیا گیا ہو اور پھر اس مستفتی عامی نے اسی فتوی کے مطابق عمل کیا ہو تو اس کا گناہ مستفتی کو نہ ہوگا بلکہ مفتی کو ہوگا، لیکن اس مفتی سے مراد وہ مفتی جاہل ہے جو علماء کی ہیئت اور صورت میں ہو، اور اگر کوئی عامی اپنے جیسے کسی عامی ہی سے سوال کرکے اس پر عمل کرے تو اس صورت میں وبال سائل پر ہی ہوگا۔

مفتی کے غلط فتوی دینے پر کیا حکم ہے؟ اس پر کسی قدر کلام ابواب التیمم باب فی المجروح یتیمم میں گذر چکا ہے۔ اس کی طرف رجوع کیجئے۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ مقتصراً علی الفصل الاول بنحوہ، قالہ المنذری۔

## باب کراھیۃ منع العلم

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم من سئل عن علم فکتمہ الجمہ اللہ بلجام من نار یوم القیامۃ۔

**شرح الحدیث** یعنی جس شخص سے کوئی مسئلہ دریافت کیا جائے جس کو وہ جانتا ہو اور وہ اس کو چھپائے تو بروز قیامت اللہ تعالیٰ اس کے منھ میں آگ کی لگام ڈالیں گے۔ (اعاذنا اللہ منہ)

منھ کے اندر لگام کا ہونا کلام کرنے سے مانع ہوتا ہے، تو چونکہ یہ شخص بھی مسئلہ بتانے سے رکا تھا اور گویا اس نے اپنے منھ میں لگام لگالی تھی تو اس لئے اللہ تعالیٰ اس کو اس گناہ کے مشابہ ہی سزا دیں گے، قال الخطابی: وخرج ھذا علی معنی مشاکلۃ العقوبۃ الذنب، کقولہ تعالیٰ: الذین یاکلون الربا لایقومون الآیۃ۔ اس حدیث میں جس علم کے کتمان سے منع کیا گیا ہے اس سے وہ علم مراد ہے جس کی تعلیم لازم اور ضروری ہے، جیسے کوئی کافر اسلام لانے کا ارادہ کرے اور وہ کسی سے دریافت کرے کہ مجھے بتاؤ کہ دین اسلام کیا چیز ہے، اس کی کیا حقیقت ہے، یا جیسے کوئی جاہل شخص جس کو نماز کا طریقہ نہیں آتا اور حال یہ کہ نماز کا وقت آگیا اور وہ کسی سے نماز کی کیفیت اور اس کا طریقہ معلوم کرے، ونحو ذلک من المسائل، اور جو علم

مستحبات کے قبیلہ سے ہو جس کے جاننے کی لوگوں کو کوئی خاص ضرورت نہ ہو وہ علم اس میں داخل نہیں (بذل عن الخطابی) اور حاشیۂ بذل میں ہے وقیل المراد بہ علم الشہادۃ کذا فی المرقاۃ اھ یعنی ایک شخص کو مدعی کے صادق ہونے کا علم ہے اور اس سے اس کے بارے میں شہادت طلب کی جائے تو وہ انکار کر دے، وفیہا ایضا وقیدہ فی الکوکب بان لاتکون فی الاظہار مفسدۃ اھ

**کیا حدیث الباب موضوع ہے؟** اس حدیث کے بارے میں حاشیۂ بذل میں لکھا ہے: تکلم بعضہم علی الحدیث بانہ ضعیف بل موضوع، وفی المقاصد الحسنۃ احسنہ الترمذی، وصححہ الحاکم اھ۔

اس کتاب کے مقدمہ میں بھی اس حدیث کے بارے میں، اور اس کے علاوہ بھی جن احادیث پر ابن الجوزی رحمہ اللہ تعالیٰ نے وضع کا حکم لگایا ہے، ذکر کیا گیا ہے اور یہ کہ اس قسم کی ابوداؤد میں نو حدیثیں ہیں، حافظ منذری اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں: واخرجہ الترمذی وابن ماجہ، وقال الترمذی: حدیث حسن، ھذا آخر کلامہ، وقد روی عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ من طرق فیہا مقال، والطریق التی اخرجہ بہا ابوداؤد طریق حسن، فانہ رواہ عن التبوذکی وقد احتج بہ البخاری ومسلم، عن حماد بن سلمۃ وقد احتج بہ مسلم واستشہد بہ البخاری، عن علی بن الحکم وھو ابو الحکم البنانی، قال الامام احمد لیس بہ بأس، وقال ابوحاتم الرازی لابأس بہ صالح الحدیث، عن عطاء ابن ابی رباح وقد اتفق الامامان علی الاحتجاج بہ، اس کے بعد انہوں نے فرمایا کہ یہ حدیث متعدد صحابہ سے مروی ہے جن کے اسماء ذکر کئے ہیں وفی کل منہا مقال، اور حافظ ابن القیم نے تہذیب السنن میں اس پر مزید تفصیلی کلام فرمایا ہے فارجع الیہ لوشئت۔

# باب فضل نشر العلم

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم: تَسْمَعُوْنَ وَیُسْمَعُ منکم ویُسمَعُ ممن یَسمَعُ منکم، آپ فرمارہے ہیں صحابہ کرام سے کہ تم علم کو مجھ سے سنتے ہو اور پھر میرے بعد تم سے سنا جائیگا اور اس کے بعد پھر اس سے سنا جائے گا جو تم سے سنے گا، یعنی صحابہ کرام علم دین کو سنیں گے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اور تابعین سنیں گے صحابہ سے اور تبع تابعین سنیں گے تابعین سے، جلم جرا گویا اس میں تحریض ہے نشر علم پر کہ تم اس علم کو مجھ سے اچھی طرح محفوظ کرلو اور اس کو اپنے بعد والوں تک پہنچاؤ اور وہ اپنے بعد والوں کو پہنچائیں عن زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم یقول: نضر اللہ امرأ سمع منا حدیثا فحفظہ الحدیث، اس حدیث کی شرح وغیرہ اس کتاب کے مقدمہ میں گذر چکی۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، وقال الترمذی: حدیث حسن، واخرجہ ابن ماجہ من حدیث عباد والدیخی عن زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ قالہ المنذری۔

عن سہل بن سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم قال: واللہ لأن

يهدى الله بهداك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم۔

مضمون حدیث واضح ہے کہ اگر کسی شخص کی کوشش سے ایک شخص بھی ہدایت پر آجائے تو وہ اس کے لئے سرخ اونٹوں سے افضل ہے جو کہ عربوں کے نزدیک محبوب چیز تھی، اس سے بھی نشر علم کی فضیلت معلوم ہورہی ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی مطولا فی غزوۃ خیبر، وقولہ ھذا لعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، قالہ المنذری۔

## باب الحديث عن بنى اسرائيل

اس باب پر کلام چند ابواب قبل "باب روایۃ حدیث اھل الکتاب" میں گذر چکا۔

## باب فى طلب العلم لغير الله تعالى

عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه واله وسلم: من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لايتعلمه الا ليصيب عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة يعنى ريحها۔

یعنی جو شخص ایسا علم جس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کیجاتی ہو۔ یعنی علم دین وشریعت۔ اسکو کسی متاع دنیوی کے حصول کے لئے سیکھے تو قیامت کے روز وہ جنت کی خوشبو نہ پاسکے گا۔

**شرح الحديث** اس حدیث میں ایسے شخص کے لئے علی وجہ المبالغۃ دخول جنت کی نفی ہے کہ جنت تو کیا اسکی خوشبو بھی اس کو حاصل نہوگی، لیکن اہل سنت کے نزدیک اس قسم کی حدیثیں مؤول ہیں، اور تاویل یہ ہے کہ اس سے دخول اول کی نفی مراد ہے، یعنی بغیر سزا بھگتے جنت میں نہ جاسکے گا، ایک تاویل یہ بھی کی گئی ہے کہ ایسا شخص گو جنت میں داخل ہو لیکن وہاں کی خوشبو اس کو حاصل نہوگی، اور ایک تاویل مسموع من بعض المشایخ یہ ہے کہ نیک لوگوں کو جو جنتی ہوں گے قیامت کے روز محشر میں جنت کی لطیف خوشبو اور مہک محسوس ہوگی، تو اس حدیث میں اس کی نفی ہے، "مما یبتغی بہ وجہ اللہ" کی قید سے مستفاد ہورہا ہے کہ یہ وعید علم دین کے بارے میں ہے اگر کوئی شخص دنیوی علوم کو دنیا کمانے کیلئے حاصل کرے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، دراصل یہ دنیوی علوم جو ہیں حقیقۃً علم ہی نہیں ہیں بلکہ صنعت وحرفت کے قبیل سے ہیں، علم حقیقی تو وہی ہے جس سے معرفت حق حاصل ہو اور اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ کی اطاعت اور انکی خوشنودی حاصل کرنے کا طریقہ معلوم ہو۔ قال اللہ تعالیٰ: "انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء" والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، والترمذی وقال: ھذا حدیث حسن، قالہ المنذری۔

## باب فى القصص

عن عوف بن مالك الاشجعى رضى الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه واله وسلم

يقول: لايقص الا امير او مامور او مختال۔

**شرح الحديث على احسن وجه** قصص یعنی وعظ اور تذکیر اسی سے ہے قاص یعنی واعظ اور مبلغ، اس حدیث میں یہ ہے کہ یہ عمل قصص یا تو امیر کرتا ہے، یا اس کا ماتحت مامور، اور اگر ان دو کے علاوہ کوئی اور کرے تو وہ تیسرا شخص مختال اور متکبر ہے۔

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ وعظ و نصیحت تو ہر عالم اور مؤمن کر سکتا ہے، اور اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ کام صرف امیر یا مامور ہی کا ہے، اور کسی کے لئے مناسب نہیں یا جائز نہیں، اس لئے بعض شراح نے تو اس کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ خطبہ پر محمول ہے مطلق وعظ و نصیحت مراد نہیں ہے اس لئے کہ خطبہ دینا وہ امیر یا اس کے مامور ہی کا منصب ہے، ایک تاویل یہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ ممکن ہے یہ مراد ہو ان فی حضرۃ الأمیر أو المامور لایقص الا مختال، یعنی جو شخص امیر یا اسکے مامور کی موجودگی میں وعظ و نصیحت کرے وہ متکبر ہے لہٰذا امام یا جو شخص امام کی طرف سے مامور ہو اسکی موجودگی میں دوسرے شخص کو نہیں کرنا چاہئے اور اگر وہ ایسا کرتا ہے تو سمجھو وہ متکبر ہے، سب سے عمدہ توجیہ وہ ہے جو حضرت اقدس گنگوہی کی تقریر ابوداؤد میں ہے اس میں اس طرح ہے: القاص المخلص مامور من اللہ تعالیٰ، قال تعالیٰ: وَذَكِّرْ فَاِنَّ الذِّكْرٰى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِيْنَ، یعنی اخلاص کے ساتھ وعظ اور تقریر کرنے والا بھی اللہ تعالیٰ کی جانب سے مامور ہے جیسا کہ آیت کریمہ میں مذکور ہے، پس "او المامور" کے عموم میں شخص مذکور بھی داخل ہو جائے گا۔ فللہ در الشیخ رحمہ اللہ تعالیٰ۔

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال جلست فی عصابۃ من ضعفاء المهاجرين، وان بعضهم ليستتر ببعض من العُرْيِ وقارئٌ يقرأ علينا۔

مضمونِ حدیث واضح ہے، "وان بعضهم ليستتر ببعض" یعنی ان حضرات کے پاس پہننے کے لئے کپڑے بھی پورے نہیں تھے جس کی وجہ سے ایک دوسرے کی آڑ میں ہو کر اپنے بدن کو چھپاتے تھے فجلس رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وسطنا ليعدل بنفسه فينا تو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہمارے درمیان بیٹھ گئے ہمارے ساتھ اپنی برابری ظاہر فرمانے کے لئے، یعنی بطور تواضع کے آپ نے ایسا کیا، ثم قال بيده هكذا فتحلقوا وبرزت وجوههم له، یعنی پھر آپ نے اپنے دست مبارک سے اشارہ کر کے یہ سمجھایا کہ تم سب حلقہ باندھ کر بیٹھ جاؤ، چنانچہ وہ سب حلقہ کی شکل میں ہو گئے اور سب کے چہرے اور صورتیں آپ کے سامنے ہو گئیں، ابشروا يا معشر صعاليك المهاجرين بالنور التام يوم القيامة الخ آپ نے فرمایا اے فقراء مہاجرین کی جماعت خوش ہو جاؤ میں تم کو بشارت دیتا ہوں کامل نور کی قیامت کے دن اور آپ نے یہ بھی فرمایا کہ تم لوگ یعنی فقراء مہاجرین جنت میں اغنیاء الناس سے پانچ سو سال پہلے داخل ہو گے۔

یہ حدیث ترمذی شریف میں مختلف الفاظ سے وارد ہوئی ہے، ففی رواية منه. يدخل الفقراء الجنة قبل الاغنياء

بخمس مئة عام نصف یوم، قال الترمذی حسن صحیح، وفی روایۃ "یدخل فقراء المسلمین"۔ وفی روایۃ "ان فقراء المهاجرین یدخلون الجنۃ قبل اغنیائهم بخمس مئۃ عام"۔ وفی روایۃ "یدخل فقراء المسلمین الجنۃ قبل اغنیائهم باربعین خریفا"۔

عن انس بن مالك رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لان اقعد مع قوم یذکرون اللہ تعالیٰ من صلاۃ الغداۃ حتی تطلع الشمس احب الیّ من ان اُعتق اربعۃ من وَلدِ اسماعیل الخ۔ آپ ارشاد فرمارہے ہیں کہ ذکر کرنے والوں کے ساتھ صبح کی نماز سے طلوع آفتاب تک میں بیٹھوں یہ بات مجھ کو اس سے زیادہ محبوب ہے کہ میں چار غلام آزاد کروں اولاد اسمٰعیل سے، یعنی خالص عرب، اور حدیث کے دوسرے جزء میں بعینہ یہی مضمون عصر کی نماز سے غروب آفتاب تک کے بارے میں ہے۔

**ذکر اجتماعی کا ثبوت اور اسکی فضیلت** اس حدیث سے اولاً تو ذکر اجتماعی کا ثبوت ہو رہا ہے، اور دوسرے خاص ان دو وقتوں کی فضیلت۔

اس حدیث سے استرقاق العرب کا جواز سمجھ میں آتا ہے، مسئلہ اختلافی ہے، حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں، حنفیہ کی طرف سے اس کی توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ انہ محمول علی المبالغۃ۔

عن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال لی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: اقرأ علیّ سورۃ النساء، قال: قلت: اقرأ علیك وعلیك اُنزل؟ قال: انی اُحب ان اسمعہ من غیری،

یہ حدیث مصنف نے "باب فی القصص" کے اندر ذکر فرمائی ہے، ترجمۃ الباب اور حدیث میں ظاہراً تو کچھ مناسبت معلوم نہیں ہوتی مگر یہ کہ یہ کہا جائے کہ قرآن پاک تو وعظ ونصیحت کی سب سے جامع کتاب ہے، پھر اس کی تلاوت اس طور پر کرنا کہ ایک پڑھ کر دوسرے کو سنائے معانی پر غور وخوض کے ساتھ یہ قصص اور تذکیر نہیں تو اور کیا ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## آخر کتاب العلم

# اوّل کتاب الاشربۃ

مصنف نے اولاً بیوع اور تجارات واجارات کو ذکر فرمایا جو کہ اسباب کسب میں سے ہیں فالآن یذکر ما لاجلہ الکسب ای الاکل والشرب، چنانچہ کتاب الاشربہ کے بعد کتاب الاطعمۃ کو لائے ہیں، اطعمہ اور اشربہ ان دونوں میں مصنف نے جو

ترتیب اختیار کی ہے یعنی تقدیم الاشربۃ علی الاطعمۃ، جبکہ شرب طعام کے بعد ہوتا ہے چنانچہ صحیح بخاری و سنن ترمذی میں ابواب الاشربۃ ابواب الاطعمۃ کے بعد ہے، اس میں یہ کہا جائے گا کہ ابتداء آفرینش میں یعنی بچہ کی غذا کی ابتداء مشروب ہی سے ہوتی ہے پس مصنف نے بھی اس میں اسی کا لحاظ کرتے ہوئے ایسا کیا۔

## باب تحریم الخمر

شراب کی حرمت موافقات عمری میں سے ہے جیسا کہ حدیث الباب میں مذکور ہے، خمر کی تحریم آیات قرآنیہ کے ذریعہ بتدریج ہوئی ہے، اس سلسلہ میں اولاً آیۃ البقرۃ "یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیہما اثم کبیر" نازل ہوئی، جس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ خمر بڑے گناہ کی چیز ہے لیکن اس میں منافع بھی ہیں، جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اللہ تعالیٰ سے دعاء کی اللہم بیّن لنا فی الخمر بیاناً شفاءً کہ اے اللہ شراب کے بارے میں تشفی بخش حکم نازل فرما دیجئے اس پر کچھ روز بعد سورۃ النساء کی آیت نازل ہوئی "یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلاۃ وانتم سکاریٰ" جس میں صرف نماز کے وقت کے قریب شراب کی حرمت بیان کی گئی ہے، چنانچہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے نمازوں کے اوقات میں منادی اعلان کرتا تھا الا لا یقربن الصلاۃ سکران، اس پر بھی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وہی دعاء کی جو پہلے کی تھی، اس پر آیۃ المائدہ نازل ہوئی "یا ایہا الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان" جس کے آخر میں ہے "فہل انتم منتہون" اس آیت میں صاف طور سے خمر کی تحریم کی گئی اور فرمایا گیا کہ تم اس سے باز آنے والے ہو یا نہیں، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب آیت سنی تو بہت خوش ہو کر فرمانے لگے "انتہینا" کہ ہاں اے رب ہم اس سے ضرور بچیں گے، یہ سارا مضمون باب کی دوسری حدیث میں مذکور ہے، تحریم خمر تاریخ خمیس میں لکھا ہے کہ اس کا نزول سنہ ۶ھ میں ہوا اور تلقیح ابن الجوزی میں اس کے بجائے سنہ ۳ھ لکھا ہے بعد احد کذا فی ہامش البذل)

عن ابن عمر عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال نزل تحریم الخمر یوم نزل وہی من خمسۃ اشیاء من العنب والتمر والعسل والحنطۃ والشعیر، والخمر ما خامر العقل وثلاث وددت ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لم یفارقنا حتی یعہد علینا فیہن عہداً ننتہی الیہ الجد والکلالۃ وابواب من ابواب الربا۔

**شرح الحدیث** اس حدیث میں دو جزء ہیں ایک کا تعلق کتاب الاشربۃ سے ہے جس کو ہم بعد میں بیان کریں گے اور دوسرے جزء کا تعلق کتاب الفرائض اور ربا سے ہے، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرما رہے ہیں کہ تین مسئلے ایسے ہیں جن کے بارے میں میری تمنا یہ تھی کہ کیا ہی اچھا ہوتا کہ ان مسائل کی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وضاحت فرما دیتے اپنی زندگی میں تاکہ ہم ان پر اچھی طرح عمل پیرا ہو جاتے اور پھر ان تین مسائل کی تعیین فرمائی ان

تین چیزوں سے (۱) میراث جد کا مسئلہ (۲) کلالہ کا (۳) ربا کا۔ حافظ فرماتے ہیں کہ جد سے مراد اس کی مقدار میراث ہے جس میں صحابۂ کرام کا بہت اختلاف رہ چکا ہے، چنانچہ کتاب الفرائض (بخاری میں) آرہا ہے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں کہ خود ان سے اس میں مختلف فیصلے منقول ہیں، اور دوسری چیز کلالہ یعنی اس کا مصداق جس میں علماء کا اختلاف ہے من لاولد لہ ولا والد، او بنو العم الاباعد، او غیر ذلک کما فی العون، اور ابواب الربا سے مراد بظاہر ربا الفضل ہے اسلئے کہ ربا کی قسم ثانی یعنی ربا النسیئۃ اس کی حرمت تو صحابہ کے درمیان متفق علیہ ہے، اور ربا الفضل میں حضرت ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اختلاف کتاب البیوع میں گذر چکا، حافظ فرماتے ہیں: حضرت عمر کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس بعض ابواب ربا کے بارے میں نص موجود تھا اور بعض کے بارے میں نہ تھا اسی لئے اس کے معلوم ہونے کی تمنا فرمار ہے ہیں۔

**خمر کن کن چیزوں سے بنائی جاتی تھی**

اور حدیث کا جزء اول یہ ہے کہ جب تحریم خمر کا حکم نازل ہوا تو اس وقت خمر عام طور سے پانچ چیزوں سے بنائی جاتی تھی، عنب، تمر، عسل، حنطہ، شعیر، اس سلسلہ میں روایات حدیث مختلف ہیں، چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے لقد انزل اللہ الآیۃ التی حرم فیہا الخمر وما بالمدینۃ شراب یشرب الا من تمر، اور حضرت انس ہی سے صحیح بخاری میں ہے: قال: حرمت علینا الخمر حین حرمت وما نجد خمر الاعناب الا قلیلا، وعامۃ خمرنا البسر والتمر، اور صحیح بخاری میں ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے: نزل تحریم الخمر وان بالمدینۃ یومئذ لخمسۃ اشربۃ ما فیہا شراب العنب، اور صحیحین میں حضرت انس سے مروی ہے: قال: کنت اسقی ابا عبیدۃ وابا طلحۃ وابی بن کعب فضیخ زھو وتمر فجاءھم آت فقال ان الخمر قد حرمت، فقال ابو طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قم یا انس فاھرقہا۔ وفی لفظ۔ قال عبد العزیز بن صہیب قلت لانس ما ھو؟ قال بسر ورطب (کذا فی تہذیب السنن لابن القیم)

**اشربہ کے بارے میں حنفیہ اور جمہور علماء کا اختلاف، مدلل ومفصل۔**

اس کے بعد جاننا چاہیے کہ اشربۂ مسکرہ کی بہت سی قسمیں ہیں خمر، سکر، فضیخ، نقیع الزبیب، طلاء، باذق، المنصف، المثلث، الخلیطان، مزر وغیرہ وغیرہ، شیخین (امام ابو حنیفہ وابو یوسف) کے نزدیک ان کے احکام مختلف ہیں جیسا کہ آگے بالتفصیل آرہا ہے، اور باقی ائمہ ثلاثہ اور امام محمد کے نزدیک ان سب کا ایک ہی حکم ہے۔ ان حضرات کے نزدیک شراب چاہے انگور سے بنائی جائے خواہ کھجور سے خواہ شہد سے خواہ غلوں سے، مسکر ہونے کے بعد سب پر خمر ہی کا اطلاق ہوتا ہے، اور سب کا حکم یکساں ہے کہ ان قسموں میں سے کسی میں سے ایک قطرہ بھی پینا جائز نہیں بلکہ حرام ہے، خواہ بوجہ قلت مقدار سکر پیدا نہ ہو حدیث ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام سے استدلال کرتے ہوئے نیز، کل مسکر خمر، والخمر ما خامر العقل، وغیرہ وغیرہ روایات، اور شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اشربۂ محرمہ کی تین قسمیں

اور تین درجات ہیں۔

قسم اول: خمر ہے جو ایک خاص قسم کی شراب کا نام ہے یعنی النیئ من ماء العنب اذا اشتد وغلا وقذف بالزبد یعنی انگور کا شیرہ خام یعنی غیر مطبوخ جبکہ وہ زمانہ گذرنے کی وجہ سے گاڑھا اور غلیظ ہو جائے اور جھاگ مارنے لگے۔

قسم ثانی اور درجہ ثانیہ: اس کا مصداق تین قسم کی شرابیں ہیں (۱) عصیر العنب المطبوخ دون المثلث، یعنی انگور کا شیرہ جس کو اتنا پکایا جائے کہ دو ثلث سے کم جل جائے، جس کو طلاء بھی کہتے ہیں[۱] (۲) اور نقیع التمر، اور تیسرے نقیع الزبیب یعنی تمر اور زبیب کی نبیذ غیر مطبوخ بشرط الاشتداد وقذف الزبد، یعنی جب یہ سڑ کر خراب ہو جائیں اور سکر پیدا ہو جائے۔

قسم ثالث: اس سے مراد وہ بقیہ اشربہ وانبذہ ہیں جو مختلف غلوں وغیرہ سے بنائی جاتی ہیں من الحنطۃ والشعیر والذرۃ ومن العسل، خواہ وہ مطبوخ ہوں یا غیر مطبوخ ایسے ہی مثلث عنبی یعنی انگور کا وہ شیرہ جس کا طبخ کی وجہ سے دو ثلث حصہ جل جائے اور صرف ایک ثلث باقی رہ جائے، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے یہاں شراب کے اندر اصل دو چیزیں ہیں اول عنب اس سے تو خمر حقیقی بنتی ہے دوسرے تمر وزبیب، زبیب اگرچہ حقیقۃً عنب ہی ہے لیکن اس کا حکم عنب سے الگ ہے، حکم کے لحاظ سے وہ تمر کے برابر ہے، اس کے علاوہ دوسرے غلہ جات سے جو شرابیں بنتی ہیں وہ تیسرے درجہ کی ہیں ان کا حکم الگ ہے، نیز عنب جس سے خمر اصل بنتی ہے اس میں بھی اصل یہ ہے کہ وہ مطبوخ نہ ہو آگ پر اس کو نہ رکھا گیا ہو ورنہ طبخ کے بعد وہ خمر درجہ اولیٰ سے درجہ ثانیہ میں آجاتی ہے اور اس کا حکم بدل جاتا ہے، اب آپ ان مذکورہ بالا اقسام ثلاثہ کا حکم سمجھئے۔ قسم اول یعنی خمر کا حکم یہ ہے کہ اس کا ایک قطرہ بھی پینا حرام ہے، اور اگر پیا تو حد بھی جاری ہوگی خواہ بوجہ قلت کے سکر پیدا نہ ہو اور قسم ثانی یعنی طلاء، نقیع التمر اور نقیع الزبیب اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا

---

[۱] پس اگر ادنی درجہ کا طبخ ہے تو اس کو باذق کہتے ہیں اور اگر طبخ سے نصف جل جائے تو اس کو منصف کہتے ہیں اور اگر نصف سے زائد اور دو ثلث سے کم جلا ہے تو اس کو طلاء کہتے ہیں کما فی الہدایۃ عن الجامع الصغیر، یہ تینوں قسم کے عصیر مطبوخ باذق منصف اور طلاء کا حکم حرمت میں برابر ہے، لیکن طلاء کا اطلاق مثلث پر بھی ہوتا ہے، یعنی وہ عصیر العنب جس کو اتنا پکایا جائے کہ دو ثلث جل جائے یہ طلاء حلال ہے جس کو مثلث عنبی بھی کہتے ہیں، ففی موطأ الامام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ لا بأس بشرب الطلاء الذی قد ذہب ثلثاہ وبقی ثلثہ وہو لا یسکر اھ وفی حاشیۃ قولہ الذی قد ذہب ثلثاہ۔ قید بہ لان الطلاء الذی ذہب اقل من ثلثیہ لا یحل کما قال فی الجامع الصغیر، محمد عن یعقوب عن ابی حنیفۃ قال الخمر حرام قلیلہا وکثیرہا والسکر وہو النیئ من ماء التمر ونقیع الزبیب اذا اشتد حرام، والطلاء وہو الذی ذہب اقل من ثلثیہ من ماء العنب وما سوا ذلک من الاشربۃ فلا بأس بہ انتہی، وبہ یظہر ان لا تدافع بین کلمات الفقہاء حیث حکم بعضہم علی الطلاء بالحرمۃ وبعضہم بالحلۃ فان الطلاء یطلق علی امرین احدہما حلال والآخر حرام کما حققہ الفقیہ حسن الشرنبلالی فی رسالتہ، نزھۃ ذوی النظر لمحاسن الطلاء والتمر اھ طلاء کا ذکر متن میں باب فی الداذی میں بھی آرہا ہے۔

پینا مطلقاً حرام ہے لیکن حد اسی وقت جاری ہوگی جب اتنی مقدار پی ہو جس سے سکر پیدا ہو گیا ہو، اور قسم ثالث کا حکم یہ ہے کہ اسکی اتنی مقدار جو مفضی الی السکر نہ ہو نیک نیتی یعنی تقوی کی نیت سے پینا جائز ہے، اور تلہی اور مستی کی نیت سے پینا حرام ہے، لیکن حد اسی وقت جاری ہوگی جب پینے والے پر نشہ چڑھ جائے، اور ائمہ ثلاثہ وامام محمد کے نزدیک تمام اشربہ وانبذہ کا حکم وہی ہے جو ہمارے یہاں قسم اول کا حکم ہے[1]، اس سے معلوم ہوا کہ عند الجمہور اشربہ کے حکم میں تشدد ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس کے اندر بعض قسموں کے لحاظ سے گنجائش ہے۔

## حنفیہ جملہ اشربہ کی تحریم کے کیوں قائل نہیں ہیں؟

اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ حنفیہ نے اس میں احتیاط کا پہلو کیوں نہیں اختیار کیا جیسا کہ جمہور کے مسلک میں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ کا مسلک اس سلسلہ میں دقت نظر پر مبنی ہے، اس لئے کہ خمر کے بارے میں اہل لغت کے دو قول ہیں ایک یہ کہ وہ عنب کے ساتھ خاص ہے صرف انگوری شراب کو خمر کہتے ہیں[2]، دوسرا قول یہ بھی ہے کہ خمر عام ہے انگوری ہو یا غیر انگوری اگرچہ صاحب ہدایہ نے تو یہاں تک فرمایا ہے کہ خمر کے انگور کے ساتھ خاص ہونے پر اہل علم کا اتفاق ہے وہ فرماتے ہیں: ولنا انہ اسم خاص باطباق اهل اللغۃ فیما ذکرناہ، ولهذا اشتہر استعمالہ فیہ، وفی غیرہ غیرہ اھ مگر اس پر شیخ ابن الہمام نے نقد کیا ہے، اور خمر کے بارے میں اہل لغت کے دونوں قول لکھے ہیں، نیز آگے کتاب میں باب آرہا ہے، باب الخمر مما هی، جس میں مختلف روایتیں مصنف لائے ہیں، ایک روایت میں ہے، الخمر من ھاتین الشجرتین النخلۃ والعنبۃ، اس روایت سے خمر کا کھجور اور عنب کے ساتھ خاص ہونا مستفاد ہوتا ہے ایک لحاظ سے اس حدیث سے شیخین کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک خمر کے اقسام ثلاثہ میں سے قسم ثانی یہی ہے جو کھجور اور انگور سے بنائی جائے جو حنفیہ کے نزدیک بھی مطلقاً حرام ہے اور عام طور سے احادیث میں مختلف قسموں پر جو خمر کا اطلاق کیا گیا ہے اس سے مقصود بیان لغت اور اطلاق کو بیان کرنا نہیں، بلکہ مقصود بالذات بیان حکم ہے کہ جتنی شرابیں بھی مسکر ہیں وہ بھی خمر کی طرح حرام ہیں، آپ کا مقصد بیان حقائق نہیں بلکہ بیان شرائع ہے، اور دوسرا منشأ حنفیہ کا اس تفصیل اور تجزیہ

---

[1] وفی ہامش البذل: وخلاصۃ مذہب الحنفیۃ ان الاشربۃ ثلاثۃ اقسام، الخمر حرام مطلقاً ولہ عشرۃ احکام، الثانی الاشربۃ الثلاثۃ: العصیر وهو نوعان الباذق والمنصف، ونقیع التمر وهو السکر، ونقیع الزبیب هذہ حرام قلیلها وکثیرها لکن حرمتها ظنیۃ۔ والثالث باقی الاشربۃ (المتخذۃ من الحبوب وغیرها) حلال عند الشیخین مالم یسکر، وحرام عند محمد والائمۃ الثلاث قلیلها وکثیرها وبہ یفتی، ویحد علی السکر من کلها علی الصحیح بخلاف الخمر فیحد علی قطرۃ منها وان لم یسکر، هذا خلاصۃ ما فی الکوکب الدری اھ بتصرف یسیر۔

[2] اور امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جمہور کا قول اسی کو قرار دیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اتفق اصحابنا علی تسمیۃ جمیع هذہ الانبذۃ خمرا لکن قال اکثرهم هو مجاز وانما حقیقۃ الخمر عصیر العنب وقال جماعۃ منهم هو حقیقۃ اھ من هامش الکوکب ص۱۱۳

سے یہ بھی ہے کہ اگر شراب کی تمام قسموں کا ہر صورت میں حکم مطلقاً حرمت قرار دیا جائیگا تو اس میں بڑا اشکال پیدا ہو جائے گا، جن صحابۂ کرام سے تحریم خمر کے بعد بھی شرب نبیذ ثابت ہے جن کی روایات "بذل المجہود" میں مذکور ہیں، چنانچہ اس میں ہے قال فی "البدائع": وابو حنیفة وابو یوسف احتجا بحدیث رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وآثار الصحابة الکرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم، اما الحدیث فما ذکرہ الطحاوی فی شرح الآثار عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اُتی بنبیذ فشمہ فقطب وجہہ لشدتہ ثم دعا بماء فصبہ علیہ وشرب منہ واما الآثار فمنہا ما روی عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ کان یشرب النبیذ الشدید ویقول انا لننحر الجزور وان العتق منہا لآل عمر ولا یقطعہ الا النبیذ الشدید ومنہا ما روی عن سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ اضاف قوماً فسقاہم فسکر بعضہم فحدہ، فقال الرجل تسقینی ثم تحدنی، فقال علی انما احدک للسکر، وغیر ذلک من الروایات المذکورۃ فی البذل وفی آخرہ: فاذا ثبت الاحلال من ھولاء الصحابة الکرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم فالقول بالتحریم یرجع الی تفسیقہم، ولہذا عد ابو حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ احلال المثلث من شرائط مذہب السنة والجماعة، فقال فی بیانہا: ان یفضل الشیخین ویحب الختنین وان یری المسح علی الخفین وان لا یحرم نبیذ التمر، لما ان فی القول بتحریمہ تفسیق کبار الصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنہم، والکف عن تفسیقہم والامساک عن الطعن فیہم من شرائط السنة والجماعة، واما ما ورد من الاخبار ففیہا طعن ثم بہا تاویل ثم قول بموجبہا. الی ان قال. اما التاویل فہو انہا محمول علی الشرب للتلہی توفیقا بین الدلائل صیانةً لہا عن التعارض، واما القول بالموجب فہو ان المسکر عندنا حرام وہو القدح الاخیر لان المسکر ما یحصل بہ الاسکار وانہ یحصل بالقدح الاخیر وہو حرام قلیلہ وکثیرہ، وھذا قول بموجب الاحادیث ان ثبتت بحمد اللہ تعالیٰ اھ، وفی ہامش البذل: قال ابن عابدین قال الامام ابو حنیفة لا افتی بحرمة النبیذ ولو اعطیت الدنیا لان فیہ تفسیق بعض الصحابة ولا اشربہا ولو اعطیت الدنیا لانہ لاحاجة الیہ، فللّٰہ درہ فتواہ وتقواہ اھ صاحب بدائع کی طرح بعض روایاتِ اباحت حاشیہ نصب الرایہ میں بھی مذکور ہیں، اس میں یہ بھی ہے کہ روایات منع جیسے کل خمر مسکر، وما اسکر الفرق منہ فملأ الکف منہ حرام، ھذا کلہ منسوخ نسخہ شربہ الصلبؐ یوم حجة الوداع، قالوا: ومن الدلیل علی ذلک انہ کان نہی وفد عبد القیس عن شرب المسکر فوفدوا الیہ بعد فرآہم مصفرۃ الوانہم، سیئة حالہم فسألہم عن قصتہم فاعلموہ انہ کان لہم شراب فیہ قوام ابدانہم فمنعہم من ذلک فاذن لہم فی شربہ، وان ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: شہدنا التحریم وشہدنا التحلیل وغبتم، وانہ کان یشرب الصلب من نبیذ التمر حتی کثرت الروایات عنہ بہ وشہرت واذیعت، واتبعہ عامة التابعین من الکوفیین. الی آخر ما ذکر۔

ما اسکر کثیرہ فقلیلہ منہ حرام، اس کو ہمارے علماء نے مؤول قرار دیا ہے، یا تو یہ کہا جائے کہ اس سے وہ شرب مراد ہے جو للتلہی ہو لا للتقوی، اور یا اس سے وہ آخری جرعہ مراد ہے جس سے سکر پیدا ہوا ہے کہ اس کا قلیل وکثیر سب حرام ہے، اور یا پھر اس کو شراب کے اقسام ثلثہ میں سے قسم اول اور ثانی پر محمول کیا جائے، ان دونوں قسموں کے بارے میں

ہماری رائے بھی یہی ہے، اور ایک جواب اس میں نسخ کا ہے جو ابھی مذکور ہوا، اور ایک جواب یہ ہے کہ حرمت سے مراد یہ ہے کہ ملأ الکف حرام ہے یعنی مفضی الی الحرام ہے کیونکہ جو پینا بغیر نیت تقویٰ کے یعنی تلہی کے لئے ہوگا وہاں پر قلیل کا پینا باعث ہوگا شرب کثیر کا، پس یہ شرب قلیل سبب ہوگا حرام کا اور جو چیز سبب ہو حرام کا وہ خود بھی حرام ہوتی ہے، اور اگر یہ پینا بہ نیت تقوی علی الطاعۃ ہوگا تو اس صورت میں منجر الی الکثیر نہ ہوگا، کذا فی الکوکب وفیہ: انما یحتاج الی امثال ہذہ التاویلات لما ثبت من بعض الصحابۃ شرب امثالہا فعلم بفعلہ ان النہی لیس مطلقاً عاماً اھ اور ایک توجیہ اوپر عربی عبارت میں القول بالموجب گذری جس کا مطلب یہ ہے فریق ثانی جو دلیل پیش کر رہا ہے ہم اس کو تسلیم کرتے ہیں اس لئے کہ وہ ہمارے ہی حق میں مفید ہے چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ جو مقدار نبیذ کی آدمی کے حق میں مسکر ہو وہ مطلقاً حرام ہے اس کا قلیل بھی کثیر بھی اور جو مقدار مسکر ہی نہیں اس پر حرمت کا حکم بھی لاگو نہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس سلسلہ میں امام نسائی بھی حنفیہ سے ناراض ہیں چنانچہ وہ حدیث سعد بن ابی وقاص ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نہی عن قلیل ما اسکر کثیرہ کے تحت فرماتے ہیں۔ وفی ہٰذا الحدیث دلیل علی تحریم المسکر قلیلہ وکثیرہ، ولیس کما یقول المخادعون بتحریمہم آخر الشربۃ دون ما تقدمہا۔ اذ لا اخلاف بین اہل العلم ان السکر بکلیتہ لا یحدث عن الشربۃ الاخیرۃ فقط دون ما تقدمہا اھ (نصب الرایہ ص ۳۰۳)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

---

عن عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لما نزل تحریم الخمر قال عمر اللّٰہم بین لنا فی الخمر بیاناً شفاء الخ۔ اس حدیث کا مضمون شروع میں گذر چکا، والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، وذکر الترمذی انہ مرسل اصح، قالہ المنذری۔

---

عن علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ ان رجلاً من الانصار دعاہ وعبد الرحمٰن بن عوف الخ۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ایک انصاری شخص نے ان کی اور حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی دعوت کی اور ان کو شراب بھی پلائی یعنی تحریم خمر سے پہلے، مغرب کی نماز کا وقت آیا تو حضرت علی نے امامت کی جس میں سورہ قل یایہا الکافرون پڑھی جس میں خلط کر دیا، یعنی اس طرح پڑھا، قل یایہا الکافرون لا اعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون، جیسا کہ ترمذی کی روایت میں ہے اس پر سورہ نساء کی آیت نازل ہوئی جس سے صرف نمازوں کے اوقات میں تحریم خمر ہوئی۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

---

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کنت ساقی القوم حیث حرمت الخمر فی منزل ابی طلحۃ وما شرابنا یومئذ الا الفضیخ الخ۔

یہ حدیث باب کی پہلی حدیث کی شرح میں مع حوالہ کے گذر چکی، اس حدیث میں یہ ہے کہ جس زمانہ میں تحریم خمر کا

حکم نازل ہوا اس وقت ہم لوگوں کی عام طور سے جو شراب ہوتی تھی وہ فضیخ تھی یعنی نبیذ البسر یعنی غیر مطبوخ جو قسم ثانی میں نقیع التمر کے نام سے گذر چکی جو ہمارے یہاں بھی حرام ہے الایہ کہ مطبوخ ہو اس صورت میں جائز ہوگی لا عند الجمہور۔

## باب العصير للخمر

یعنی انگور کا شیرہ نکالنا خمر بنانے کے لئے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لعن اللہ الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه۔

**شرح الحدیث** یہ حدیث بروایت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ترمذی شریف میں بھی ہے کتاب البیوع میں جس میں اس طرح ہے: لعن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی الخمر عشرۃ، عاصرها، ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه، وساقيها وبائعها وآكل ثمنها والمشتري لها والمشتراة له، یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے شراب کے بارے میں دس شخصوں پر لعنت فرمائی ہے، عاصر یعنی انگوروں کو شراب بنانے کے لئے نچوڑنے والا، اور معتصر جس کے لئے نچوڑا جا رہا ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ عاصر سے مراد وہ شخص ہے جو دوسرے کیلئے نچوڑے اور معتصر سے مراد وہ جو اپنے لئے نچوڑے (من الکوکب) اور اس کے پینے والے پر اور اسکے اٹھانے والے پر اور جس کی طرف اٹھا کر لیجائی جا رہی ہے اس پر، اس کے پلانے والے پر اور اس کے فروخت کرنے والے پر، اور اس کا ثمن کھانے والے پر اور اسکے خریداری پر اور جس کیلئے خریدی جا رہی ہو اس پر، یہ ترجمہ ترمذی کی روایت کی ترتیب کے اعتبار سے ہے، اور ابوداؤد کی روایت میں صرف نو مذکور ہیں جس میں ایک خود خمر ہے لعن اللہ الخمر، علامہ سندیؒ فرماتے ہیں ہر چیز کی لعنت اسکے اعتبار سے ہوتی ہے لہذا خمر پر لعنت کا مطلب اسکے پینے کی تحریم اور اس پر نجاست کا حکم لگانا ہے اھ۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب ما جاء فی الخمر تخلل

تخلیل خمر (یعنی شراب کو سرکہ بنانے) کا مسئلہ مختلف فیہ ہے امام احمد کے نزدیک جائز نہیں، انکے نزدیک تخلیل سے حلال نہیں ہوتی اور حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، اور امام شافعی کے نزدیک اگر شراب رکھی ہوئی خود بخود سرکہ بن جائے تب تو حلال ہے ورنہ نہیں، اور امام مالک کے نزدیک تخلیل یعنی یہ فعل تو نا جائز ہے لیکن تخلیل کے بعد اس کا پینا حلال ہے۔ (عون عن النیل)

عن انس بن مالك رضی اللہ تعالیٰ عنه ان اباطلحة سأل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم عن ايتام ورثوا خمرا الخ۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ بعض یتیم بچوں کے حصہ میں میراث میں شراب آئی ہے تو آپ نے

اس کو بہادینے کا حکم فرمایا اور سرکہ بنانے کی بھی اجازت نہیں دی، یہ حدیث حنابلہ کے نزدیک تو اپنے ظاہر پر ہے تاویل کی حاجت نہیں اور حنفیہ کے نزدیک ابتداء زمان پر محمول ہے اس لئے کہ وہ لوگ اس کے عادی ہو چکے تھے اور جس چیز کی عادت ہو جاتی ہے اس سے بچنا چونکہ مشکل ہوتا ہے اسلئے آپ نے احتیاطاً اور تنزیہاً تخلیل خمر سے بھی منع فرمایا تاکہ اس کی نفرت دل میں بیٹھ جائے اور دلیل اباحت دوسری روایات ہیں جیسے نعم الادام الخل اور ایک روایت میں ہے خیر خلکم خل خمرکم کما فی حاشیۃ الترمذی۔ والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی، قالہ المنذری۔

## باب الخمر مما هي

عن النعمان بن بشير رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا الخ.

اس حدیث میں ان ہی پانچ اشیاء کا ذکر ہے جن کا کتاب الاشربہ کی پہلی حدیث میں ذکر ہے کہ ان سب چیزوں سے خمر بنتی ہے، اور اس کے بعد والی روایت میں ذُرَہ یعنی جوار کا بھی ذکر ہے اور اسی طرح زبیب کا۔

**توجیہ الحدیث علی مسلک الحنفیۃ** حاشیۂ بذل میں، الارشاد الرضی[1] سے منقول ہے کہ یہ حدیث گو بظاہر حنفیہ کے خلاف ہے لیکن فی الحقیقت اس سے ان کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ لفظ خمر اگر ان تمام اشیاء کو شامل ہوتا لغۃً واستعمالاً تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس تفسیر کی بایں عنوان احتیاج نہ پیش آتی، اس لئے کہ جب قرآن کریم میں تحریم کا ذکر آچکا تو اس کا عموم ان اشیاء کو بھی شامل ہوتا اور اہل لسان اس کو خود بخود سمجھ جاتے، لہذا معلوم ہوا کہ آپ کی غرض اس تفسیر سے بیان حکم ہے اھ اور باب کی تیسری حدیث میں جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے وہ یہ ہے: الخمر من هاتين الشجرتين: النخلة والعنبة۔ اس کے بارے میں بذل اور کوکب دونوں میں یہ تحریر ہے کہ اس سے مقصود حصر نہیں اور ہمارے یہاں شروع میں گذر چکا کہ یہ حدیث ایک لحاظ سے حنفیہ کی تائید کرتی ہے، چنانچہ حضرت شیخ حاشیۂ کوکب میں تحریر فرماتے ہیں کہ اکثر شراح حدیث تو یہی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے حصر مقصود نہیں لیکن صاحب نتائج الافکار کا میلان حصر کی طرف ہے فقال بعد البحث: "والحق ان المراد بالحكم الذي اريد بيانه بالحديث هو حرمة قليله وكثيره، وهذا المعنى لا يتحقق في المتخذ من غير تينك الشجرتين فيصح الحصر المستفاد من ذلك الحديث بلا غبار اھ" میں کہتا ہوں اسلئے کہ حنفیہ کے نزدیک شراب کے اقسام ثلثہ میں سے جو قسم ثانی ہے اس کا تعلق صرف ان ہی دو سے ہے اور اس کا حکم ہمارے یہاں یہی ہے کہ اس کا قلیل وکثیر حرمت میں برابر ہے، لہذا کہہ سکتے ہیں کہ خود ان احادیث میں

---

[1] الارشاد الرضی۔ الکوکب الدری کی طرح حضرت گنگوہی کی وہ تقریر ترمذی ہے جو ہمارے حضرت شیخ کے پھوپھا مولانا رضی الحسن نے جمع فرمائی تھی۔

تنوع اشربہ اور اس کے اختلاف اقسام کی طرف اشارہ موجود ہے جس کو حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔

حدیث النعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ الاول اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، وحدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب ماجاء فی السَکَر

سکر بمعنی مسکر وفی بعض النسخ "باب النہی عن المسکر"

کل مسکر خمر یعنی فی حکم الخمر، جس خمر کا بیان آپ اگلے جملہ میں ارشاد فرما رہے ہیں، "وکل مسکر حرام، ومن مات وھو یشرب الخمر یُدْمِنہا لم یشربہا فی الاخرۃ، یُدمِنُ ادمان سے ہے یعنی کوئی کام علی الدوام کرنا، یعنی جو شخص شراب ہمیشہ پیتا رہے گا یعنی پینے سے توبہ نہیں کرے گا تو اس کو آخرت میں جنت میں شراب طہور جو سب جنتیوں کو ملے گی نہیں ملے گی۔ والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی، وحدیث النسائی مختصر، قالہ المنذری۔

کل مُخَمِّرٍ خمر، تخمیر کے معنی تغطیہ کے ہیں، نشہ چونکہ آدمی کی عقل کو چھپا دیتا ہے اس لئے خمر کو مخمر کہتے ہیں۔

ومن شرب مسکرا بُخِسَت صلاتہ اربعین صباحا الخ یعنی جو شخص ایک مرتبہ شراب پیتا ہے تو اس کی چالیس دن کی نمازیں ناقص اور بے برکت ہو جاتی ہیں، پس اگر وہ بندہ توبہ کر لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول فرماتے ہیں، اور جو شخص چوتھی بار شراب پیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو ضرور بالضرور طینۃ الخبال سے پلائیں گے، طینۃ الخبال کی تفسیر حدیث میں صدید اھل النار سے فرمائی ہے، اہل نار کا لہو پیپ، آگے حدیث میں ہے کہ جو شخص کسی نابالغ بچہ کو شراب پلائے گا تو اس پلانے والے کو بھی اللہ تعالیٰ بالضرور طینۃ الخبال پلائیں گے۔

ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام: یہ حدیث امام محمد اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اپنے ظاہر اور عموم پر ہے، اور شیخین کے نزدیک جیسا کہ پہلے بالتفصیل گذر چکا مؤول ہے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

قال ابوداؤد: قرأت علی یزید بن عبد ربہ الجُرجُسی حدثکم محمد بن حرب۔

اوپر والی حدیث مذکور جس میں البتع مذکور ہے یہ مصنف کو دو طریق سے پہنچی ہے بطریق تحدیث یعنی سماع من لفظ الشیخ اور دوسرے بطریق قراءت علی الشیخ، قراءت علی الشیخ بعض مرتبہ بطریق استفہام کے ہوتی ہے جس طرح یہاں پر ہے: حدثکم محمد بن حرب، پہلے طریق میں مصنف کے استاذ قعنبی ہیں، اور دوسرے میں علی بن یزید، اس دوسرے طریق میں بتع کی تفسیر کی زیادتی ہے، بتع نام ہے نبیذ العسل کا، تیز یہ کہ اس کو اہل یمن پیتے ہیں۔

قال ابوداؤد: سمعت احمد بن حنبل یقول: لا الہ الا اللہ! ما کان اثبتہ، امام احمد جُرجُسی کی توثیق فرما رہے ہیں

بطریق تعجب کے کہ دیکھئے وہ کتنے ثقہ اور ثبت ہیں، اہل حمص میں ان کے برابر کوئی اور نہیں، اظہار تعجب کے موقع پر عام طور سے لفظ سبحان اللہ لوگ استعمال کرتے ہیں، کبھی کلمۂ توحید بھی استعمال کرتے ہیں جیساکہ یہاں پر ہے۔[1]

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن دَیلَم الحمیری قال سألت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔

**شرح الحدیث** دیلم حمیری جیشانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ہم ایسی سرزمین کے رہنے والے ہیں جو سرد ہے، بظاہر مراد یمن ہے اسلئے کہ جیشان یمن ہی کا ایک قبیلہ ہے وہاں ہم محنت مشقت کے کام کرتے ہیں اور ہم وہاں پر گیہوں سے شراب بناتے ہیں جس کو پیتے ہیں تقویت کے لئے اور سردی سے بچنے کے لئے، آپ نے دریافت فرمایا کہ کیا اس سے سکر پیدا ہوتا ہے؟ انہوں نے عرض کیا جی ہاں، آپ نے فرمایا اس سے پرہیز کرو، میں نے عرض کیا کہ وہ لوگ تو اس کو چھوڑنے والے نہیں ہیں، آپ نے فرمایا کہ اگر وہ نہ چھوڑیں تو ان سے قتال کرو

عن ابی موسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سألت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن شراب من العسل الخ

ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے شراب عسل کے بارے میں سوال کیا، آپ نے فرمایا اس کو بتع کہتے ہیں، میں نے پوچھا کہ لوگ جو اور جوار کی بھی نبیذ بناتے ہیں، آپ نے فرمایا کہ اسی کا نام مزر ہے اور پھر ان سب کے بارے میں آپ نے فرمایا "کل مسکر حرام"

"ذُرَہ" ضم ذال اور راء مخففہ کے فتحہ کے ساتھ ہے یعنی جوار،[2] جو ایک مشہور غلہ ہے باجرہ کی شکل میں لیکن سفید۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم بنحوہ من حدیث سعید بن ابی بردۃ عن ابیہ، قالہ المنذری۔

عن عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان نبی اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نھی عن الخمر والمیسر والکوبۃ والغبیراء وقال: کل مسکر حرام۔ میسر یعنی قمار (جوا) اور کوبہ یعنی طبل (ڈھول) اور غبیرا شراب الذرہ جس کو سکرکہ بھی کہتے ہیں، کوبہ کی تفسیر طبل سے خود کتاب میں چند روایات کے بعد آرہی ہے، اور بذل میں لکھا ہے: الکوبۃ بالضم ھی النرد او الطبل او البربط۔ بربط یعنی سارنگی۔

عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت نھی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن کل مسکر ومفتر۔

---

[1] ہمارے یہاں سہارنپور میں محلہ شاہ ولایت میں ایک پرانے حکیم صاحب تھے (حکیم مختار صاحب مرحوم) جو عالم بھی تھے ان کی عادت بھی یہ تھی کہ جب کوئی بات بطور تعجب کے بیان کرتے تو اس کو لا الہ الا اللہ کہہ کر بیان کرتے یغفر اللہ لنا ولہ۔

[2] کذا فی البذل وھو المشہور، وفی ہامش البذل عن المحیط الاعظم ص۳۸ بضم المعجمۃ وتشدید المھملۃ المفتوحۃ وسکون المثناۃ الفوقیۃ وقال اسمہ فی الھندیۃ جوار، انتھی وضبطہ فی المنجد بضم المعجمۃ وخفۃ الراء وقال ھاؤہ عوض عن واو، کذا فی الاوجز اھ۔

مُفتِر یعنی فتور پیدا کرنے والی چیز، فتور مقدمہ سکر ہوتا ہے، اعضاء کے اندر سستی، ڈھیلاپن اور غنودگی سی، حاشیۂ ابوداؤد میں ہے: حافظ عراقی نے اس حدیث سے حشیشہ (بھنگ) کی حرمت پر استدلال کیا ہے اھ بھنگ ہی جیسی ایک اور چیز ہوتی ہے جس کو دھتورہ کہتے ہیں اس کو بھی بعض لوگ پیتے ہیں یہ بھی مفضی الی السکر ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے[1]

کل مسکر حرام وما اسکر منه الفرق فملأ الکف منه حرام، اس حدیث کا ذکر ہمارے یہاں فریق ثانی کی دلیل میں شروع میں گذر چکا، والحدیث اخرجہ الترمذی وقال هذا حدیث حسن، قاله المنذری۔

## باب فی الداذی

داذی کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ کسی چیز کے بیج ہوتے ہیں جو نبیذ میں ڈالدیئے جاتے ہیں جس کی وجہ سے نبیذ میں اشتداد اور سکر پیدا ہو جاتا ہے کذا فی البجع، اور قاموس میں داذی کے بارے میں لکھا ہے شراب الفساق ہو سکتا ہے یہ وہی ہو جسکو تاڑی کہتے ہیں، تاڑ اور کھجور کے درخت سے پانی نکلتا ہے جس کو پیتے ہیں، تاڑی بھی اگر تازی پی جائے تو اس میں مضائقہ نہیں، مگر رکھنے کی وجہ سے زیادہ دیر تک اس میں جھاگ اور اشتداد ہو جاتا ہے پھر یہ ناجائز ہو جاتی ہے

دخل علینا عبد الرحمن بن غنم فتذاکرنا الطلاء فقال حدثنی ابو مالك الاشعری رضی الله تعالى عنه

انه سمع رسول الله صلی الله تعالى عليه وآله وسلم يقول ليشربن ناس من امتی الخمر يسمونها بغير اسمها، مطلب یہ ہے کہ تبدیل اسم سے کوئی فرق نہیں پڑتا اگر حقیقۃً کوئی شراب مسکر ہو تو وہ خمر ہی کے حکم میں ہوگی خواہ اس کا نام کچھ ہی تجویز کر دیا جائے، حقیقت اور مسمی کا اعتبار ہوگا نہ کہ اسم کا۔

**طلاء کی تفسیر** اس روایت میں طلاء کا ذکر ہے، یہاں پر شرح بذل المجہود اور عون المعبود وغیرہ میں اس کی تفسیر ما طبخ من عصیر العنب حتی ذهب ثلثاه کیساتھ کی گئی ہے لیکن جس عصیر کا دو ثلث جل گیا ہو وہ حرام نہیں ہے البتہ جس عصیر کا دو ثلث سے کم جلا ہو وہ اشربۂ محرمہ میں سے ہے فمقتضی المقام ان یفسر حتی ذهب اقل من ثلثیه، ویسے اطلاق طلاء کا ان دونوں ہی قسموں پر ہوتا ہے جیسا کہ کتاب الاشربہ کے شروع میں حاشیہ میں گذر چکا، فتنبہ۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ اتم من هذا، قاله المنذری۔

---

[1] بعض جاہل صوفی اور مجاور قسم کے لوگ بھی اس کو پیتے ہیں جیسے رسول شاہی وغیرہ۔ صاحب عون المعبود نے اس کی حرمت پر تفصیلی کلام کیا ہے، کئی اوراق میں بما لا مزید علیہ۔

# باب فی الاوعیة

عن ابن عمر وابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم قالا نشہد ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نہی عن الدباء والحنتم والمزفت والنقیر

ابتداء میں تحریم خمر سے قبل جن برتنوں میں شراب بنائی جاتی تھی اس باب میں ان کا بیان ہے، ان برتنوں میں شراب جلدی تیار ہوجاتی تھی۔

**مشکیزہ میں نبیذ بنانیکی مصلحت** شروع میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان برتنوں میں نبیذ بنانے سے بھی منع فرمادیا تھا اور ہدایت کی گئی کہ نبیذ اسقیہ یعنی مشکیزوں میں بنائی جائے مشکیزہ بھی ایسا جس کا منھ اوپر سے بندھن سے باندھ دیا جائے، چنانچہ آئندہ روایت میں آرہا ہے علیکم باسقیۃ الادم التی یلاث علی افواہہا، اس کی مصلحت یہ تھی کہ جو نبیذ مشکیزوں میں بنائی جائے گی خصوصاً جبکہ اوپر سے اس کا منھ بند کردیا جائے گا تو اس قسم کے مشکیزہ میں نبیذ میں اگر اشتداد اور سکر کے آثار پیدا ہونے شروع ہوں گے تو اس کا فوراً پتہ چل جائے گا، گیس کی وجہ سے وہ مشکیزہ پھولنا شروع ہوجائے گا، اور اس صورت میں آدمی دھوکہ میں پڑنے سے اور شرب مسکر سے بچ جائے گا، بخلاف ان اوعیہ کے جن میں نبیذ بنانے سے آپ نے منع فرمایا تھا ان برتنوں میں اگر نبیذ بنائی جائے گی تو کوئی ظاہری علامت اشتداد اور سکر کی ان میں ظاہر نہیں ہوتی جس کی وجہ سے خطرہ ہوتا ہے اس کا کہ مبادا اس نبیذ میں سکر پیدا ہوگیا ہو جس کا احساس بنانے والے کو نہ ہو اور وہ اس کو غیر مسکر سمجھ کر پینا شروع کردے اصل وجہ اس منع کی یہ ہے جس کا حاصل احتیاط اور عدم اغترار ہے ورنہ اصل مدار حرمت کا برتنوں وغیرہ پر نہیں ہے بلکہ سکر پر ہے نبیذ چاہے برتن میں بنائی جائے یا مشکیزہ میں اگر اس میں سکر پیدا نہیں ہوا تو حلال ہے اور اگر پیدا ہوگیا تو حرام ہے جیسا کہ بعض روایات میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی تصریح فرمائی ہے غرضیکہ ابتداء زمانِ تحریم خمر میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان اوعیہ کے استعمال سے بھی منع فرمادیا تھا لیکن پھر جب بعض صحابہ نے یہ عرض کیا کہ یارسول اللہ! ہمارے پاس ان کے علاوہ اور برتن نہیں ہیں تو اس پر آپ نے ان برتنوں کے استعمال کی اجازت دیدی، چنانچہ جمہور کے نزدیک ان اوعیہ کے بارے میں جو منع کی روایات ہیں وہ منسوخ ہیں، پھر بھی کسی قدر اختلاف باقی ہے

**اوعیۂ اربعہ کی تشریح** اب آگے آپ ان اوعیہ مذکورہ فی الحدیث کی تفسیر سنئے: "الدباء" خشک کدو جس کے اندر سے گودا نکال لیتے ہیں اور پیالہ کی شکل میں ہوجاتا ہے۔ "الحنتم" الجرۃ الخضراء، مٹی کی سبز روغنی گھڑیا۔ "المزفت" وہ مٹی کا برتن جس پر زفت ملا ہوا ہو، زفت تارکول جیسی ایک چیز سیاہ رنگ کی جس کو کشتی وغیرہ پر بھی ملتے ہیں تاکہ اس کے اندر پانی نہ داخل ہو، بعض روایات میں "مُقیَّر" آتا ہے اور یہ دونوں ہم معنی ہیں،

مقیر جس پر قیر ملا گیا ہو جس کو قار بھی کہتے ہیں، زفت اور قار دونوں ایک ہی چیز ہیں، "النقیر" فعیل بمعنی مفعول یعنی منقور کھجور کے تنہ کا ایک ٹکڑا جس کے اندر کا گودا نکال کر اس کو کھوکھلا کر لیا جاتا ہے، جیسے ہمارے یہاں لکڑی کا اوکھل ہوتا ہے دھان کو ٹنے کے لئے، بعض روایات میں مزفت کے بعد بجائے نقیر کے مقیر آیا ہے، یہ صحیح نہیں، تکرار ہو جائیگا اسلئے کہ مقیر اور مزفت تو ایک ہی چیز ہے، ان ادعیہ میں نہی کی علت کیا ہے؟ مزفت میں تیل ملا ہوا ہونے کی وجہ سے چونکہ اس برتن کے مسامات بند ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے اس میں اشتداد جلدی پیدا ہو جاتا ہے، دوسرے یہ کہ ان برتنوں کا منھ کھلا ہوا اور چوڑا ہوتا ہے بخلاف مشکیزہ کے جس کا منھ بہت تنگ ہوتا ہے جس میں اشتداد کے وقت انتفاخ ہونے لگتا ہے جس سے آدمی کو پتہ چل جاتا ہے بخلاف ان ادعیہ کے، لیکن یہ نہی شروع میں تھی بعد میں آپ کی طرف سے اجازت ہو گئی تھی جیسا کہ اسی باب میں چند روایات کے بعد آرہا ہے "کنت نہیتکم عن ثلاث وانا آمرکم بہن" الحدیث۔ اور اس کے بعد والی روایت میں ہے، "لما نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الاوعیۃ قالت الانصار انہ لابد لنا قال: فلا اذا" یعنی انصار نے عرض کیا کہ ہمارے لئے ان برتنوں کے علاوہ چارۂ کار ہی نہیں ہے اس پر آپ نے فرمایا کہ پھر کچھ حرج نہیں، چنانچہ ائمہ میں سے حنفیہ کے نزدیک یہ نہی منسوخ ہے اور ایسے ہی حنابلہ کے راجح قول میں، اور امام شافعی کے نزدیک کراہت باقی ہے گو تحریم نہیں ہے، اور امام مالک کے نزدیک ان چار میں سے دو میں کراہت ہے، دباء اور مزفت میں، ویسے عام طور سے شراح جمہور کا مسلک نسخ ہی نقل کرتے ہیں۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

حرم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نبیذ الجر[1] قلت ما الجر؟ قال: کل شئ یصنع من مدر، یعنی مٹی کی گھڑیا، مگر "بذل" میں ہے: ای ماینبذ فی الجرار (الجرار جمع الجرۃ) ولعل المراد من الجرار المدھونۃ یعنی روغنی گھڑیا اھ۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

قدم وفد عبد القیس علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقالوا یا رسول اللہ انا ھذا الحی من ربیعۃ الخ۔

## وفد عبد القیس والی حدیث کی شرح

ان لوگوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ہمارا جو قبیلہ ہے قبیلہ ربیعہ اس کے درمیان اور آپ کے درمیان قبیلہ مضر کے کفار حائل ہیں اس لئے ہم آپ کے پاس صرف اشہر حرم میں آسکتے ہیں، کیونکہ اشہر حرم میں کفار کے نزدیک بھی قتال ممنوع تھا۔ پس آپ ہم کو ایسی چیز کا حکم اور ہدایت فرمائیے جس کو ہم خود بھی مضبوطی سے پکڑیں اور اس کی طرف اپنی قوم کو بھی دعوت دیں جس کو ہم اپنے پیچھے

---

[1] الجر بفتح الجیم وتشدید الراء جمع جرۃ کتمر جمع تمرۃ وھو بمعنی الجرار الواحدۃ جرۃ، ویدخل فیہ جمیع انواع الجرار من الحنتم وغیرہ، وقولہ من مدر بفتح المیم والدال الطین المجتمع الصلب، کذا فی النہایۃ، وھذا التصریح ان الجر یدخل فیہ جمیع انواع الجرار المتخذۃ من المدر الذی ھو التراب والطین اھ من العون۔

چھوڑ کر آئے ہیں، آپ نے فرمایا کہ میں تم کو چار چیزوں کا حکم کرتا ہوں اور چار ہی چیزوں سے منع کرتا ہوں، آگے ان چار کا بیان ہے ایمان باللہ یعنی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ وان محمدا رسول اللہ، اور دوسرا امامور اقامۃ الصلاۃ، اور تیسرا ایتاء الزکوٰۃ، اور چوتھا اداء الخمس یہ چار پورے ہوگئے، اس حدیث میں حج اور صوم کا ذکر نہیں، لیکن دوسری روایات میں صوم کا ذکر ہے، کمافی البخاری وغیرہ، لیکن حج کا ذکر صحاح کی کسی روایت میں نہیں[1]، یا تو اس لئے کہ وہ اس وقت تک فرض ہی نہ ہوا تھا اس لئے کہ ———— حج کی فرضیت ایک قول کے مطابق ۹ھ میں ہوئی اور وفد عبدالقیس کی وِفادۃ ۸ھ میں ہے لیکن مشہور یہ ہے کہ حج کی فرضیت ۶ھ میں ہوئی، تو ہوسکتا ہے کہ ترک ذکر حج کی وجہ کچھ اور ہو مثلاً یہ کہ ان کو کفار مضر کی وجہ سے اس پر قدرت نہ ہو یا یہ کہ اس کی فرضیت علی التراخی ہے، یا یہ کہ آپ کا مقصد تمام احکام سے مطلع کرنا نہیں بلکہ بعض احکام سے وغیرہ وغیرہ، لیکن صوم کا ذکر ابوداؤد کے علاوہ دوسری روایات میں ہے تو پھر یہ امور بجائے چار کے پانچ ہوجائیں گے، اس کا ایک جواب جو بیضاوی سے منقول ہے وہ یہ کہ یہاں جتنی چیزیں منقول ہیں وہ سب ایمان باللہ کی تفسیر ہیں لہذا مذکور امر واحد ہوا باقی کو راوی نے اختصاراً یا نسیاناً حذف کردیا، لیکن حافظ نے اس توجیہ پر یہ اشکال کیا کہ بعض روایات میں شہادۃ ان لا الہ الا اللہ کے بعد " وعقد بیدہ واحدۃ " مذکور ہے جس سے مستفاد ہوتا ہے کہ اسکے بعد جو امور مذکور ہیں وہ شہادت کی تفسیر نہیں بلکہ مستقل ہیں، اسلئے بیضاوی کی توجیہ درست نہیں، لہذا اس کے علاوہ کوئی اور جواب سوچنا چاہئے، ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حضرات چونکہ کفار مضر کے پڑوس میں رہتے تھے اور اہل جہاد وغنائم میں سے تھے تو ان کے حال کی مناسبت کی وجہ سے امر خامس کی آپ نے زیادتی فرمادی، یا یہ کہا جائے کہ اداء خمس ایتاء زکاۃ کے عموم میں داخل ہے دونوں کا تعلق مال معین سے ہے، اور ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ " وان تؤدوا الخمس کا عطف الایمان پر نہیں بلکہ اس کا عطف اربع پر ہے ای امرھم باربع وباعطاء الخمس یعنی آپ نے ان کو چار چیزوں کا حکم کیا اور اداء خمس کا اھ من القسطلانی ملخصاً۔

وانھاکم عن الدباء والحنتم والمزفت والمقیر، وقال ابن عبید: النقیر مکان المقیر۔

ابن عبید ہی کی روایت درست ہے ورنہ تکرار ہوجائے گا اسلئے کہ مزفت اور مقیر دونوں ایک ہیں کما تقدم۔

قال ابوداؤد: ابوجمرۃ: نصر بن عمران الضبعی، یہ ابوجمرہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے شاگردوں میں ہیں اور ایک دوسرے راوی ابوحمزہ ہیں بالحاء المہملۃ والزای المعجمۃ وہ بھی ابن عباس کے شاگردوں میں ہیں ان کا نام (عمران بن ابی عطاء) ہے ذکرہ الامام الترمذی فی عدۃ مواضع من جامعہ۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

---

[1] گو مسند احمد اور سنن کبری للبیہقی میں ہے۔

والمزادة المجبوبة، وہ بڑا مشکیزہ جس کا منھ اوپر کی طرف سے کاٹ کر چوڑا کر دیا گیا ہو تاکہ اوپر ہی سے پانی نکالا جائے اور اس کے لئے عزلا نہ ہو یعنی مشکیزہ کے نیچے کی طرف کا منھ، ایسے مشکیزہ میں آپ نے نبیذ بنانے سے منع فرمایا اسلئے کہ اس کا منھ بند نہ ہونے کی وجہ سے اگر اس میں اشتداد پیدا ہوگا تو اس کا انتفاخ نہیں ہوگا جس سے سکر کا پتہ چل جاتا ہے، اب یہ کہ کیسے مشکیزہ میں نبیذ بنائی جائے؟ اس کے بارے میں آئندہ روایت میں آرہا ہے: علیکم باسقیۃ الأدم التی یلاث علی افواھہا، یعنی ایسے چرمی مشکیزے جن کے منھ اوپر سے باندھ دیئے جائیں اور اسی کے ہم معنی ہے وہ لفظ جو اس کے بعد والی روایت میں آرہا ہے: واشربوا فی الجلد الموکی علیہ یعنی جس مشکیزہ کے منھ پر وکار یعنی بندھن باندھا گیا ہو، منھ بند ہونیکی صورت میں انتفاخ کیوجہ سے اشتداد کا فوراً پتہ چل جاتا ہے۔

فان اشتد فاکسروہ بالماء فان اعیاکم فاھریقوہ، یعنی اس قسم کے مشکیزہ میں بھی اگر نبیذ بنانے سے اشتداد پیدا ہو جائے تو اس میں پانی ملا کر اس کی تیزی کو توڑ دیا جائے، اور اگر اس میں اتنا زیادہ اشتداد پیدا ہو گیا کہ پانی ملانے سے کم نہ ہو اور تم کو عاجز کر دے تو پھر اس کو پھینک دو۔

**حدیث سے مسلک حنفیہ کی تائید** اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خمر اور بقیہ اشربہ مسکرہ کے حکم میں فرق ہے، اسلئے کہ حقیقی خمر پانی ملانے سے نہ پاک ہوتی ہے نہ اس کا پینا جائز ہو سکتا ہے اسلئے کہ ناپاک چیز پانی ملانے سے پاک نہیں ہوتی بخلاف دیگر انبذہ مسکرہ کے کہ اگر ان میں اشتداد اور سکر پیدا ہو جائے تو ان کو اصلاح کے بعد پینا جائز ہے معلوم ہوا ان کی حرمت لعینہا نہیں ہے، اسی وقت ہے جب وہ حد اسکار کو پہنچے، بخلاف خمر کے کہ اس کی حرمت لعینہا ہے (کذا فی البذل)

حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ مسلم والنسائی، وحدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ النسائی مسنداً ومرسلاً، وقد اخرج مسلم فی الصحیح حدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی وفد عبد القیس وفیہ۔۔۔ قالہ المنذری۔

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ..... والجعۃ، جعہ وہ نبیذ جو شعیر سے بنائی جائے۔ اخرجہ النسائی، قالہ المنذری

عن ابن بریدۃ عن ابیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ... نہیتکم عن ثلاث وانا آمرکم بہن الخ، اس حدیث کا ذکر ابھی قریب میں گذر چکا۔ اخرجہ مسلم والنسائی بمعناہ، قالہ المنذری۔

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کان ینتبذ لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی سقاء الخ۔ یعنی آپ کے لئے چمڑے کے مشکیزہ میں نبیذ بنائی جاتی تھی، اگر اتفاق سے مشکیزہ نہ ہوا تو پھر پتھر کے پیالہ میں بنائی جاتی تھی، اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ نہی عن الاوعیہ منسوخ ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی الخلیطین

یعنی دو چیزوں کو ملا کر جو نبیذ بنائی جائے جیسے زبیب اور تمر، یا بُسر اور رطب۔

**کھجور کی مختلف انواع اور ان کے نام** بسر یعنی گدری کھجور جس کا کچھ حصہ پک گیا ہو اور کچھ باقی ہو اور رطب وہ جو پوری پک جائے اور تمر وہ جو رطب بن جانے کے بعد خشک ہو جائے اور ایک ہوتی ہے زھو جس کا ذکر اگلی حدیث میں آرہا ہے یعنی بسر ملون، وہ بسر جس پر رنگ آنا شروع ہو جائے۔ اور جو بالکل کچی ہو اس کو بلح کہتے ہیں[1]، شرب خلیطین عند الجمہور ناجائز ہے خواہ مسکر ہو یا نہ ہو کیونکہ حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے، پس اگر وہ غیر مسکر ہے تو اس کی حرمت صرف من وجہٍ ہے اور اگر مسکر ہو تو اس کی حرمت من وجہین ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اگر مسکر نہیں تو جائز ہے ورنہ حرام، مصنف نے اس باب میں فریقین کی دلیل ذکر فرمائی ہے، چنانچہ باب کے شروع کی روایات جمہور کی دلیل ہیں اور اخیر کی دو حدیثیں حنفیہ کی مستدل ہیں۔

حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

وحدیث ابی قتادۃ۔ ثانی حدیث الباب۔ اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ مسنداً، قالہ المنذری۔

سألت ام سلمة رضی اللہ تعالیٰ عنہا ما کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ینہی عنہ؟ قالت کان ینہانا ان نعجم النوی طبخاً او نخلط الزبیب والتمر۔

**شرح الحدیث** اس حدیث میں دو جزء ہیں، جزء ثانی تو خلیط سے متعلق ہے جس کا باب ہی چل رہا ہے، اور جزء اول کے مطلب میں دو احتمال ہیں، اول یہ کہ کھجور کی نبیذ کو ______ زیادہ نہ پکایا جائے اگر پکانا مقصود ہو، اسلئے کہ زیادہ پکانے سے نبیذ کے ذائقہ میں تغیر آجائے گا، گٹھلی کا مزہ اور اس کی تلخی شامل ہو جائے گی، اور دوسرا مطلب یہ کہ کھجور کی گٹھلیوں کو نہ پکایا جائے، اسلئے کہ کھجور کی گٹھلی جانوروں اونٹ اور بکریوں کی غذا ہوتی ہے تو گٹھلیوں کو پکانے سے ان کی غذائیت ختم ہو جائے گی، گٹھلی کا سارا رس نکل جانے کی وجہ سے، ذکر المعنیین شیخنا رحمہ اللہ تعالیٰ فی بین سطور

---

[1] ان اقسام کی تعیین میں شروح حدیث سے کچھ اختلاف بھی سمجھ میں آتا ہے، ذیل میں ہم لسان العرب کا ماحصل لکھتے ہیں وہ یہ کہ کھجور کے پھل کے پیدا ہونے سے اخیر تک اس کے تغیرات کے اعتبار سے الگ الگ جو نام ہیں وہ یہ ہیں، بالکل شروع میں اس کے پھول کو طلع کہتے ہیں جیسے آم کی سب سے ابتدائی حالت کو ہمارے یہاں بَور کہتے ہیں اس کے بعد جب پھول جھڑ جاتا ہے اور پھل پیدا ہونا شروع ہوتا ہے تو اس کو خَلال کہتے ہیں، پھر اسکے بعد کھجور کی شکل وصورت بن جانے کے بعد گٹھلی سخت ہونے تک اس کو بلح کہتے ہیں، اسکے بعد جب اس پر زھو یعنی رنگت آنے لگے احمرار یا اصفرار تو اسکو بسر کہتے ہیں، پھر اس کا پکنا شروع ہونے سے تمام ہونے تک وہ رطب کہلاتی ہے پھر خشک ہونیکے بعد اس کو تمر کہتے ہیں اھ

کتابہ، عجم کے معنی نضج یعنی پکانے کے ہیں۔

عن امرأۃ من بنی اسد عن عائشۃ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہا ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان ینبذ لہ زبیب فیلقی فیہ تمر، او تمر فیلقی فیہ زبیب۔

اس حدیث میں زبیب اور تمر کی خلیط کا ذکر ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا اس کو نوش فرمانا، اور اس کے بعد والی حدیث میں بھی حضرت عائشہ فرماتی ہیں کنت اٰخذ قبضۃ من تمر وقبضۃ من زبیب فالقیہ فی اناء فامرسہ ثم اسقیہ النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، کہ میں آپ کے لئے اس طرح نبیذ بناتی کہ ایک مٹھی کھجور کی لیتی اور ایک مٹھی کشمش کی پھر ان کو پانی کے برتن میں ڈال دیتی اور پھر اس کو مل دیتی، اس کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو پلادیا کرتی تھی۔

## باب فی نبیذ البسر

عن جابر بن زید وعکرمۃ انہما کانا یکرھان البسر وحدہ ویاخذان ذلک عن ابن عباس رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہما وقال ابن عباس اخشی ان یکون المزّاء الذی نہیت عنہ وفد عبد القیس۔

**شرح الحدیث** اس روایت میں یہ ہے کہ جابر بن زید اور عکرمہ نبیذ البسر کو اگرچہ وہ تنہا ہی بنائی گئی ہو مکروہ سمجھتے تھے اور اس چیز کو لیا تھا انہوں نے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے، اور ابن عباس فرماتے تھے کہ مجھے اندیشہ ہے اس بات کا کہ جس مزّاء سے وفد عبد القیس کو منع کیا گیا تھا وہ یہی نہ ہو یعنی نبیذ البسر وحدہ، پھر آگے روایت میں یہ ہے قتادہ فرماتے ہیں کہ مُزّاء سے مراد وہ نبیذ ہے جو حنتم یا مزفت میں بنائی جائے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے کلام سے یہ مستفاد ہو رہا ہے کہ وفد عبد القیس کو مزار سے روکا گیا تھا اور یہ کہ اس کا مصداق نبیذ البسر وحدہ ہے لیکن ہمارے سامنے جو وفد عبد القیس کی روایات ہیں ان میں تو کہیں مزار کا ذکر ہے نہیں فاللہ اعلم بالصواب، اور آگے قتادہ کے کلام میں یہ آرہا ہے کہ مزار کہتے ہیں اس نبیذ کو جو حنتم اور مزفت میں بنائی جائے، ان دونوں روایتوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ بُسر وحدہ جس کا اس روایت میں ذکر ہے اس سے وہ نبیذ بسر مراد ہے جو حنتم یا مزفت میں بنائی جائے ورنہ بغیر اس کے بُسر وحدہ کے ممنوع ہونے کی کوئی وجہ ہی نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## باب فی صفۃ النبیذ

یعنی نبیذ بنانے اور اس کو پینے کا طریقہ۔

عن عبد اللّٰہ بن الدیلمی عن ابیہ، ان کے والد کا نام فیروز ہے، دیلمی سے مراد وہی ہیں۔

قال اتینا النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقلنا یارسول اللّٰہ! قد علمت من نحن، ومن این نحن

فالی من نحن؟ قال: الی اللہ والی رسولہ۔

**شرح الحدیث** اس کی شرح میں "بذل المجہود" میں لکھا ہے مسند احمد کی روایت کے حوالہ سے کہ فیروز دیلمی جو کہ یمنی ہیں یہ اور ان کی قوم جب اسلام لے آئی تو ان کی قوم نے ایک جماعت بطور وفد کے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں بھیجی جس میں یہ فیروز دیلمی بھی شامل تھے، جنہوں نے آکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اپنی قوم کے اسلام کی خبر دی، جس پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے اسلام کو قبول فرمایا، اس موقع پر اس وفد نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے وہ عرض کیا جو یہاں کتاب میں مذکور ہے، یعنی یہ کہ یا رسول اللہ آپ جانتے ہیں کہ ہم کون ہیں اور کہاں سے آپ کی خدمت میں آئے ہیں اور یہ کہ ہم اسلام لا چکے ہیں، اب ہم آپ سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ اب ہمارا ولی یعنی دوست دیار و مددگار کون ہے؟ تو آپ نے جواب ارشاد فرمایا: اللہ ورسولہ تو اس پر انہوں نے عرض کیا حسبنا ورضینا۔

فقلنا یا رسول اللہ! ان لنا اعنابا ما نصنع بہا الخ۔ انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ہمارے یہاں انگور کے باغات ہیں، انگوروں کی وہاں فراوانی ہے تو ہم ان انگوروں سے کس کس طرح فائدہ اٹھا سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا ان کو زبیب بنا لو ہم نے پوچھا کہ پھر زبیب کو کیا کریں؟ آپ نے فرمایا: ان کی نبیذ بنا کر صبح کی نبیذ شام کے کھانے کے بعد پی لیا کرو، اور رات کی بنی ہوئی نبیذ صبح کے کھانے کے بعد پی لیا کرو، اور فرمایا آپ نے دیکھو! یہ نبیذ مشکیزوں میں بنانا اور مٹکوں کے اندر نہ بنانا

فانہ اذا تؤخّر عن عصرہ صار خلاً، اس جملہ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں اول یہ کہ اس کا تعلق امر بالنبیذ فی الشنان سے ہے یعنی اس کی حکمت، وہ یہ کہ جو نبیذ مشکیزہ میں بنائی جاتی ہے اگر اس کو وقت پر نہ استعمال کیا جائے بلکہ مشکیزہ ہی میں رہنے دیا جائے تو وقت گذرنے سے وہ نبیذ خل یعنی سرکہ بن جاتی ہے، اور اس میں کچھ نقصان اور اضاعت نہیں ہے بخلاف اس کے کہ اگر قلہ میں بنائی جائے گی اور اس میں دیر تک رہ جائے تو اس صورت میں وہ نبیذ شراب بن جائے گی جس میں اضاعت مال ہے، اور احتمال ثانی یہ کہ اس کا تعلق نہی عن النبیذ فی القلل سے ہے کہ نبیذ قلہ میں نہ بنانا کیونکہ اس صورت میں اگر وہ دیر تک اسی میں پڑی رہی تو وہ سرکہ بن جائے گی جو کہ خلاف مقصود ہے گو حلال ہے، کذا فی البذل نقلا عن تقریر حضرۃ الگنگوہی قدس سرہ، والحدیث اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

عن الحسن عن امہ عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان ینبذ لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی سقاء یوکأ اعلاہ ولہ عزلاء الخ

**شرح الحدیث** بعض مشکیزوں میں دو منہ ہوتے ہیں ایک اوپر کی طرف جس سے اس میں پانی بھرتے ہیں، اور ایک نیچے کی طرف تلی کی جانب اس کو عزلاء کہتے ہیں، جب مشکیزہ ٹنگا ہوا ہوتا ہے تو اس میں سے جب نبیذ نکالنی ہوتی ہے تو اسی منہ میں سے نکالتے ہیں، جسکی مصلحت یہ لکھی ہے کہ مشکیزہ میں سکر جو پیدا ہونا شروع ہوتا ہے

تو وہ نیچے کی طرف سے ہوتا ہے اس لئے نبیذ جب پیتے ہیں تو وہ نیچے والے منھ سے نکالتے ہیں تاکہ سکر پیدا ہونے کا علم شروع ہی میں ہو جائے پینے سے پہلے حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لئے ایسے مشکیزہ میں نبیذ بنائی جاتی تھی جس کے اوپر والے منھ کو بندھن سے باندھ دیا جاتا تھا اور پینے کے لئے نبیذ عزلار سے نکالی جاتی تھی جو نبیذ صبح کو بنائی جاتی تھی اس کو آپ شام میں استعمال فرماتے تھے اور جو نبیذ شام کے وقت بنائی جاتی تھی اس کو آپ صبح کے وقت نوش فرماتے تھے۔

اس کے بعد والی روایت میں یہ زیادتی ہے کہ صبح والی نبیذ میں سے شام کے وقت پینے کے بعد اگر کچھ بچ جاتی اس کو پھینک دیا جاتا اسی طرح شام والی نبیذ جو صبح کو آپ نوش فرماتے تھے اس کے ساتھ بھی ایسا ہی کیا جاتا، مطلب یہ کہ اس بچی ہوئی نبیذ کو دوسرے وقت استعمال نہ فرماتے تھے سکر کے خوف سے کہ کہیں سکر نہ پیدا ہو گیا ہو، اور اس مشکیزہ کو دونوں وقت فارغ کر کے پانی سے دھو دیا جاتا تھا تاکہ پہلی نبیذ کا کوئی اثر باقی نہ رہ جائے، مقاتل بن حیان کہتے ہیں: کہ میرے باپ حیان نے اپنی بہن عمرہ سے پوچھا کہ کیا اس مشکیزہ کو ایک دن میں دو بار دھویا جاتا تھا؟ تو انہوں نے فرمایا کہ ہاں دو مرتبہ دھویا جاتا تھا۔ عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کان ینبذ للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الزبیب فیشربہ الیوم والغد وبعد الغد الی مساء الثالثۃ الخ

اس روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لئے جو نبیذ بنائی جاتی تھی اس کو آپ جس روز بنائی جاتی تھی اس دن اور پھر اس سے اگلے دن اور پھر اس سے اگلے دن تیسرے دن کی شام تک نوش فرماتے تھے پھر اس کے بعد اگر بچی تو آپ فرما دیتے کہ خدام کو پلا دی جائے یا بہا دیا جائے، یعنی اگر کوئی اور پینے والا نہ ہو۔

امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ خادموں کو اس لئے پلانے کا حکم فرماتے تاکہ رکھنے کی وجہ سے خراب نہ ہو اس لئے اس کو ابھی استعمال کر لیا جائے خراب ہونے سے پہلے، خراب ہونے سے مراد نشہ پیدا ہو جانا ہے۔

اس روایت پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس سے پہلے متعدد روایات میں یہ آیا ہے کہ آپ کے لئے جو نبیذ بنائی جاتی تھی تو آپ صبح کی نبیذ شام کو اور شام کی صبح کو نوش فرماتے تھے اور پھر برتن کو دھو کر رکھ دیا جاتا تھا، اور یہاں کی اس آخری روایت میں تین روز تک پینا مذکور ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف زمان پر محمول ہے، گذشتہ روایات گرمی کے زمانہ پر محمول ہیں، اور یہ روایت موسم سرما پر۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی شراب العسل

ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یمکث عند زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا فیشرب عندھا عسلا الخ۔

**شرح الحديث** یہ تحریم عسل والی مشہور حدیث ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی گو عادت شریفہ عدل بین الزوجات کی تھی، ہر زوجۂ محترمہ کے لئے آپ نے باری مقرر فرما رکھی تھی لیکن روزانہ کسی ایک وقت میں خواہ باری کسی کی بھی ہو سلام وملاقات کے لئے آپ جملہ ازواج مطہرات کے پاس کھڑے کھڑے تشریف لیجاتے تھے، آپ کی ازواج میں سے حضرت زینب بنت جحش نے یہ کیا کہ جب آپ ان کے یہاں پہنچے تو وہ آپ کو شہد کا شربت پلانے لگیں جس کی ایک مصلحت یہ بھی ہوگی تاکہ ان کے پاس کچھ زائد ٹھہرنا ہو جائے، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو جب یہ معلوم ہوا تو اس کے بارے میں حضرت عائشہ خود فرما رہی ہیں کہ میں نے اور حفصہ نے آپس میں یہ طے کیا کہ ہم میں سے جس کے پاس بھی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائیں تو وہ آپ سے یہ کہے کہ انی اجد منك ریح مغافیر کہ آپ کے منھ سے تو میں مُغفور کی بو محسوس کرتی ہوں، چنانچہ پھر ایسا ہی کیا گیا تو آپ نے اس کے جواب میں فرمایا:

بل شربت عسلاً عند زینب بنت جحش ولن اعود له کہ میں نے تو شہد پیا ہے نہ کہ مغافیر، لیکن اسکے ساتھ ہی آپ نے یہ بھی فرمایا (کیونکہ آپ کو رائحۂ کریہہ کا تحمل نہ تھا) کہ اچھا آئندہ میں اس کو ہرگز نہ پیوں گا اور یہ بات آپ نے قسم کھا کر فرمائی، اس قصہ کی روایات میں یہ بھی آتا ہے کہ آپ نے ان سے یہ بھی فرمایا کہ میری اس تحریم کا ذکر کسی سے نہ کرنا، لیکن انہوں نے اس کا ذکر دوسری سے کر دیا اس واقعہ پر یہ آیت شریفہ نازل ہوئی "یایها النبی لم تحرم ما احل الله لك تبتغی مرضات ازواجك" اور حضرت عائشہ وحفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بارے میں یہ فرمایا گیا "ان تتوبا الی الله فقد صغت قلوبکما" کہ تم دونوں کو بھی توبہ کرنی چاہیئے کہ تم نے ایک نامناسب کام کیا ہے اور اس کے بعد والی روایت میں ہے "قالت سودة بل اکلت مغافیر" اور آپ کا یہ جواب "سقتنی حفصة" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پلانے والی خود حفصہ تھیں "نقلت جرست نحله العُرفط"[1] یعنی جب آپ نے یہ فرمایا کہ میں نے مغافیر نہیں پیا بلکہ شہد پیا ہے تو اس پر انہوں نے یہ کہا کہ پھر ایسا ہو سکتا ہے کہ جس مکھی کا وہ شہد تھا جو آپ نے نوش فرمایا اس نے شاید درخت عرفط کا رس چوسا ہوگا اسلئے اس سے پیدا ہونے والے شہد میں اس کا رائحہ آگیا، گویا میری بات صحیح ہے کہ آپ کے منھ سے ریح مغافیر آرہی ہے۔

شہد کی مکھی جس پھول کا رس چوس کر شہد بناتی ہے تو اس شہد میں اسی کی بو آتی ہے۔ مغافیر مُغفور کی جمع ہے، مُغفور ایک درخت کے چیپ اور گوند کا نام ہے، جس درخت سے وہ نکلتا ہے اس کو عُرفُط کہتے ہیں یہ درخت خاردار ہوتا ہے اور اس کے گوند میں مٹھاس ہوتا ہے جس کو پانی میں ملا کر بعض لوگ پیتے ہیں لیکن اس میں رائحۂ کریہہ ہوتی ہے، جب آپ نے اسکے پینے کی نفی فرمائی تو ان زوجہ صاحبہ نے اس کی یہ توجیہ کی جو اوپر مذکور ہوئی۔

---

[1] اسکے بارے میں امام ابوداود فرماتے ہیں: نبت من نبت النحل یعنی یہ ایک قسم کا گھاس ہے جس کو شہد کی مکھی کھایا کرتی ہے اور پھر اس سے شہد بنایا کرتی ہے

## شرب عسل والی حدیث میں اختلاف روایات

ابوداؤد کی اس مذکورہ بالا روایت سے چند باتیں مستفاد ہوئیں اول یہ کہ سورۂ تحریم کا شان نزول تحریم عسل کا واقعہ ہے، دوسری بات یہ کہ آپ کو شہد پلانیوالی زینب بنت جحش ہیں جیسا کہ ابوداؤد کی پہلی روایت میں ہے، اور دوسری روایت میں یہ ہے کہ شہد پلانے والی حضرت حفصہ تھیں اور اشکال کرنے والی آپ پر حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تھیں، اور پہلی روایت میں یہ ہے کہ اشکال کرنے والی حضرت عائشہ وحفصہ ان دو میں سے کوئی سی ایک تھیں، ابوداؤد کی یہ دونوں مختلف روایتیں اسی طرح صحیح بخاری میں بھی ہیں، ان دونوں حدیثوں کو روایت کرنے والی حضرت عائشہ ہیں، پہلی حدیث بطریق عبید بن عمیر عن عائشہ ہے، اور دوسری بطریق عروہ عن عائشہ ہے۔

اکثر شراح علامہ عینی حافظ ابن حجر علامہ قسطلانی رحمہم اللہ تعالیٰ کا میلان اس طرف ہے کہ پلانے والی حضرت زینب بنت جحش تھیں اس لئے کہ حضرت حفصہ تو خود حزب عائشہ میں سے تھیں بخلاف زینب کے کہ وہ حزب مخالف میں سے ہیں بلکہ اصل مدمقابل وہی ہیں، اور روایت میں اس کی تصریح ہے کہ مجھے اس مسئلہ میں غیرت لاحق ہوئی لہٰذا اس کا تقاضا یہی ہے کہ پلانے والی حضرت عائشہ کی حزب مخالف سے ہوں، حضرت سہارنپوری نے بھی بذل میں اسی کو ترجیح دی ہے بلکہ دوسری روایت کو غلط قرار دیا ہے، فرماتے ہیں: وھذا غلط من احد الرواۃ، وانما کانت سقتہ زینب کما ذکرہ المؤلف فی الروایۃ المتقدمۃ اھ یہ کلام امر ثانی سے متعلق ہوا۔

## آیت کے شان نزول میں تحریم عسل اور تحریم ماریہؓ کا اختلاف

اور امر اول جو مستفاد من الحدیث ہے یعنی یہ کہ تحریم کا تعلق عسل سے ہے یہ بات بھی مختلف فیہ ہے اس کا مقابل یہ ہے کہ اس تحریم سے مراد تحریم ماریہ قبطیہ ہے، یہ اختلاف بھی مشہور بین المفسرین والمحدثین ہے، لیکن تحریم عسل کی روایات صحیحین کی ہیں، اور تحریم ماریہ والی روایات غیر صحیحین کی ان دونوں اختلافات پر کلام مختصر مگر جامع "الابواب والتراجم ص۱۴۷" میں مذکور ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے، اس میں یہ بھی ہے: قال ابن کثیر: الصحیح انہ کان فی تحریمہ العسل وقال الخطابی: الاکثر علی ان الآیۃ نزلت فی تحریم ماریۃ۔ الی آخر ما فیہ، تحریم ماریہ کا واقعہ اس طرح لکھا ہے کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جبکہ آپ بیت حفصہ میں تھے اور حفصہ آپ سے اجازت لے کر کسی ضرورت سے باہر گئی ہوئی تھیں آپ نے حضرت ماریہ کو وہاں بلا کر ان سے صحبت فرمائی، واپسی میں حضرت حفصہ نے جب دیکھا تو اس پر انہوں نے ناگواری کا اظہار کیا، اس پر آپ نے ماریہ کو اپنے اوپر حرام قرار دے دیا جس پر سورۂ تحریم کی آیات نازل ہوئیں، جلالین میں اسی قول کو اختیار کیا گیا ہے اور حاشیۂ جمل میں اس تحریم ماریہ والے قصہ کو تفصیل سے نقل کیا ہے فارجع الیہ لو شئت، یہاں پر ایک واقعہ اور ہے یعنی آپ کے ایلاء اور اعتزال عن النساء کا جس میں یہ ہے کہ آپ نے اپنی ازواج سے ایک ماہ تک علاحدہ رہنے کی قسم کھائی تھی اور پھر اس قسم کو آپ نے پورا بھی فرمایا تھا اور یہ مہینہ تنہائی

میں اپنے غرفہ میں گذارا تھا، اس کا سبب کیا ہوا تھا حافظ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی اسی طرح اختلاف ہے، جس طرح مذکورہ بالا تحریم میں اختلاف ہے، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس اعتزال کا سبب آپ کی ازواج کا نفقہ میں زیادتی کی طلب ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا سبب افشار راز ہے کہ تحریم عسل یا ماریہ کے بعد آپ نے اس تحریم کے اظہار سے منع فرمایا تھا لیکن ان زوجہ نے اس کو بجائے اخفاء کے ظاہر کر دیا تھا اس پر آپ نے ناراض ہو کر ایک ماہ کیلئے جدائی اختیار فرمائی تھی لیکن جس تحریم کیوجہ سے آپ پر عتاب ہوا وہ یہ اعتزال عن النساء نہیں جیساکہ ترمذی کی روایت سے یہ شبہ ہوتا ہے کما حققہ فی الکوکب الدری فی کتاب التفسیر، فارجع الیہ لو شئت۔

حدیث الباب الاول اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، والثانی اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ مختصراً ومطولاً۔ قالہ المنذری۔

## باب فی النبیذ اذا غلی

فَتَحَيَّنْتُ فطره بنبيذ صنعته فی دباء ثم اتيته به فاذا هو يَنِش الخ۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ فرما رہے ہیں کہ ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ کا روزہ تھا تو میں وقت افطار کا انتظار کرتے ہوئے افطار کے وقت آپ کے پاس وہ نبیذ لے گیا جس کو میں نے دباء کے اندر بنایا تھا جب میں اس کو آپ کی خدمت میں لیکر آیا تو وہ اس وقت جوش مار رہی تھی یعنی فساد اور سکر پیدا ہونیکی وجہ سے تو آپ نے فرمایا: اضرب بهذا الحائط، کہ اس نبیذ کو دیوار پر پھینک مارو، کیونکہ یہ ان لوگوں کی شراب ہے جو اللہ تعالیٰ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتے۔ والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب الشرب قائماً

نهى ان يشرب الرجل قائماً۔

**شرب قائماً کے بارے میں اختلاف روایات** شرب قائماً کے بارے میں روایات دونوں قسم کی وارد ہیں، منع کی بھی اور جواز کی بھی، امام بخاری نے تو صحیح بخاری میں شرب قائماً کا باب باندھ کر صرف حدیث جواز یعنی حدیث علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو یہاں ابوداؤد میں اس کے بعد آرہی ہے۔ ذکر فرمائی ہے، ابن بطال کی رائے تو یہ ہے کہ امام بخاری کا اشارہ اسطرف ہے کہ ان کے نزدیک احادیث منع ثابت نہیں، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ امام مالک اور امام بخاری نے احادیث نہی کی تخریج نہیں کی، ہاں امام مسلم نے ان کی تخریج کی ہے چنانچہ مسلم کی ایک روایت میں مرفوعاً عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس طرح ہے.. "لایشربن احدکم قائماً فمن نسی فلیستقئ" حافظ فرماتے ہیں کہ علماء کی اس سلسلہ میں آراء مختلف ہیں، اول ترجیح اور یہ کہ احادیث جواز اثبت (اقوی)

ہیں احادیث نہی سے، دوسرا قول یہ کہ احادیث منع منسوخ ہیں احادیث جواز سے بقرینۂ عمل الخلفاء الراشدین ومعظم الصحابۃ والتابعین بالجواز، تیسرا قول جمع بین الروایتین ہے، پس بعض نے کہا کہ قیام سے مراد مشی ہے اور امام طحاوی نے فرمایا کہ احادیث نہی عدم تسمیہ عند الشرب پر محمول ہیں یعنی جو شخص جلدی میں کھڑے کھڑے بغیر بسم اللہ کے پیئے، اور اگر باقاعدہ بسم اللہ پڑھ کر پیتا ہے تو اس طرح کھڑے ہو کر پینے میں کچھ حرج نہیں، اور تیسری رائے اس میں یہ ہے کہ احادیث نہی کراہت تنزیہہ پر محمول ہیں اور احادیث ثبوت بیان جواز پر، وھذا احسن المسالک واسلمہا، اور ایک قول اس میں یہ بھی ہے کہ احادیث نہی طب پر محمول ہیں اور شفقت پر کہ ایسا نہ ہو کہ کھڑے ہو کر پینے میں جلد بازی میں گلے میں پھندا لگ جائے، لہٰذا اطمینان سے بیٹھ کر پینا چاہیئے اھ ملخصًا من الاوجز صـ۲۴۹ اور ایک قول اس میں یہ بھی ہے کہ احادیث جواز فضل وضوء یا زمزم پر محمول ہیں اور احادیث نہی اسکے علاوہ پر۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی وابن ماجہ بنحوہ، وحدیث علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ثانی حدیثی الباب اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب الشراب من فی السقاء

نھی عن الشرب من فی السقاء وعن رکوب الجلالۃ والمجثمۃ

**شرح الحدیث** یعنی آپ نے منع فرمایا ہے مشکیزہ کے منھ سے منھ لگا کر پینے سے، جس کی علماء نے مختلف مصلحتیں لکھی ہیں مثلاً یہ کہ ممکن ہے کہ مشکیزہ میں کوئی موذی جانور وغیرہ ہو، یا یہ کہ ایک دم پانی حلق میں پہنچنے سے پھندا لگ جائے، یا پانی چھلک کر پینے والے کے کپڑے تر ہو جائیں، نیز ہمیشہ یا بار بار ایسا کرنے سے مشکیزہ کے اندر اس سے بو پیدا ہو جاتی ہے۔

آگے حدیث میں رکوب جلالہ کی ممانعت ہے، جلالہ وہ جانور ہے جو کھلا پھرنے کی وجہ سے کثرت سے پلیدی کھاتا ہو حتی کہ اس کے پسینہ میں سے نجاست کی بو آنے لگے۔

آگے حدیث میں ہے "والمجثمۃ" مجثمہ کو مصبورہ بھی کہتے ہیں یعنی مجثمہ جانور کے کھانے سے آپ نے منع فرمایا، مجثمہ اس جانور (چرند پرند) کو کہتے ہیں جس کو شرعی ذبح پر قدرت کے باوجود قید کر کے تیر وغیرہ سے نشانہ بنا کر مارا جائے۔

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی وابن ماجہ، ولیس فی حدیث البخاری وابن ماجہ ذکر الجلالۃ والمجثمۃ، قالہ المنذری۔

## باب فی اختناث الاسقیۃ

اسقیہ جمع ہے سقاء کی یعنی مشکیزہ، اور اختناث سے مراد مشکیزہ کے منھ کو باہر کی طرف موڑ دینا تاکہ اس میں جستی

اور سختی سی آجائے تاکہ پھر اس سے منھ لگا کر پانی پی سکیں، یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، حدیث کے الفاظ بھی یہی ہیں، اس ترجمۃ الباب میں اور اوپر والے میں غرض کے اعتبار سے کوئی فرق نظر نہیں آتا، دونوں باب قریب ہی قریب ہیں۔

اس باب کی دوسری حدیث میں اختنات اسقیہ کا جواز مذکور ہے جس کی مختلف توجیہات ہو سکتی ہیں: یہ کہ منع کا تعلق بڑے مشکیزہ سے ہے یا یہ کہ اباحت کا تعلق احیاناً پر ہے کہ کبھی کبھار ایسا کر سکتے ہیں اور منع کا تعلق کثرت اور عادت پر ہے کہ اسی کی عادت ڈال لی جائے، یا یہ کہ نہی محمول ہے شفقت پر اور ثبوت اباحت اور جواز پر (بذل)

وحدیث ابی سعید رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ مسلم والترمذی وابن ماجہ، والحدیث الثانی اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

## باب فی الشرب من ثلمۃ القدح

یہی الفاظ حدیث کے بھی ہیں، ثلمۃ القدح پیالہ کی وہ جگہ جہاں سے وہ ٹوٹ رہا ہو، موضع الانکسار، اس جگہ منھ لگا کر پینے سے منع کی مختلف مصالح ہو سکتی ہیں، مثلاً یہ کہ وہ حصہ غیر نظیف ہوتا ہے اس میں میل جم جانے کی وجہ سے، یا یہ کہ اس کے ہونٹوں میں چبھ جانے کا اندیشہ ہے۔

وان یُنفخَ فی الشراب، یعنی پینے کی چیز میں پھونک مارنے سے آپ نے منع فرمایا، یہ پھونک مارنا چاہے تو کسی تنکہ وغیرہ کو پانی سے دور کرنے کی وجہ سے ہو، یا اس کو ٹھنڈا کرنے کی نیت سے، کیونکہ یہ ادب اور نظافت کے خلاف ہے پھونک کے ساتھ اس میں تھوک گرنے کا امکان ہے۔ آگے مستقل ایک باب آرہا ہے "باب فی النفخ فی الشراب" جس میں یہ حدیث مذکور ہے، "نہی ان یتنفس فی الاناء او ینفخ فیہ"

## باب فی الشرب فی اٰنیۃ الذہب والفضۃ

کان حذیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بالمدائن فاستسقی فاتاہ دھقان باناء من فضۃ فرماہ بہ الخ

یعنی حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو کہ مدائن میں رہتے تھے جن کو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وہاں کا امیر بنایا تھا ایک روز انہوں نے پانی طلب کیا تو ان کے پاس ایک دھقان یعنی چودھری چاندی کے پیالہ میں پانی لے کر آیا تو انہوں نے اس کو پھینک دیا[1] اور فرمایا کہ میں نے اس کو ویسے ہی نہیں پھینکا بلکہ میں نے اس کو اس میں لانے سے منع کیا تھا

---

[1] علامہ عینی نے اس جملہ کا ترجمہ یہی کیا ہے ولفظہ: فرمی القدح بالشراب اور می الشراب بالقدح، اور حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے فرماہ بہ ای رمی حذیفۃ الدھقان بذلک الاناء یعنی حضرت حذیفہ نے وہ پیالہ اس دھقان پر دے مارا اور حضرت شیخ کے حاشیہ بذل میں ہے: ویؤیدما افادہ الشیخ مافی الفتح من اختلاف الروایات ففی روایۃ فرمی بہ فی وجہہ، وفی اخری ماالوان یصیب بہ وجہہ اھ

مگر یہ یاد نہ آیا حالانکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے منع فرمایا ہے لبس حریر اور دیباج سے، یعنی مردوں کو، اور منع فرمایا ہے سونے چاندی کے برتن میں پینے سے، یعنی مطلقاً للرجال والنساء، اور فرمایا کہ یہ چیزیں دنیا میں صرف کفار کیلئے ہیں اور تمہارے لئے صرف آخرت میں۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الکرع

برتن یا چلو کے واسطہ کے بغیر براہِ راست حوض یا نہر سے منھ لگا کر پانی پینا۔

دخل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ورجل من اصحابہ علی رجل من الانصار وھو یحول الماء فی حائطہ...... ان کان عندک ماء بات ھذہ اللیلۃ فی شن والا کرعنا۔

ایک مرتبہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور آپ کے ساتھ ایک صحابی ایک انصاری کے باغ میں پہنچے جو کہ اپنے باغ میں پانی دے رہے تھے، تو آپ نے فرمایا کہ اگر تمہارے پاس اس رات کا رکھا ہوا باسی پانی مشکیزہ میں موجود ہو (تو لے آؤ) ورنہ ہم اس گول کو منھ لگا کر پانی پی لیں گے، انہوں نے عرض کیا کہ ہاں یا رسول اللہ میرے پاس رات کا مشکیزہ میں رکھا ہوا پانی موجود ہے۔

اس واقعہ میں اگرچہ کرع کی نوبت نہیں آئی لیکن یہ ہے کہ آپ نے اس کا ارادہ فرمایا، نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو مشکیزہ یا صراحی میں رات کا رکھا ہوا ٹھنڈا پانی مرغوب تھا۔

کتاب الاشربہ کے آخری باب کی آخری حدیث میں آرہا ہے، کان یستعذب للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الماء من بیوت السقیا، کہ آپ کے لئے "بیوت السقیا" سے جو کہ ایک چشمہ کا نام ہے جو مدینہ منورہ سے دو دن کی مسافت پر واقع ہے شیریں پانی لایا جاتا تھا۔

اس پر بذل میں لکھا ہے: یہ اسلئے کہ اس زمانہ میں مدینہ کے اکثر پانی مالح اور کھارا ہوتے تھے۔

**حضرت حاجی صاحب نور اللہ مرقدہ کا ایک معمول** سید الطائفہ حضرت حاجی صاحب نور اللہ تعالیٰ مرقدہ کے بارے میں مشہور ہے جس کو ہم نے حضرت شیخ سے بارہا سنا کہ حضرت حاجی صاحب خوب ٹھنڈا پانی نوش فرماتے تھے، اور فرماتے تھے کہ ٹھنڈا پانی پی کر الحمد للہ دل سے نکلتا ہے اور گرم پانی پینے میں یہ بات نہیں ہے، خود ہمارے حضرت شیخ بھی بہت تیز ٹھنڈا پانی پینے کے عادی تھے اور اپنی تائید کے لئے حضرت حاجی صاحب کا یہ مقولہ نقل فرمایا کرتے تھے۔

والحدیث اخرجہ البخاری وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی الساقی متی یشرب

عن عبد اللہ بن ابی اوفی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم قال ساقی القوم اخرھم شربًا، لوگوں کو پانی پلانے والا اپنے پینے کے اعتبار سے سب سے اخیر میں ہوا کرتا ہے۔

اس حدیث میں ادب اور استحباب کا بیان ہے کہ ہونا ایسا چاہیئے، بخلاف اس کے کہ پانی پلانے والا اگر اپنے نفس کو مقدم رکھے تو یہ اس کے حرص کی علامت ہوگی کذا فی البذل، نیز اس میں یہ بھی ہے کہ اگر کوئی ساقی اپنے حصہ کے بقدر پانی پہلے ہی لے لے تب بھی کوئی حرج نہیں ہے، جائز ہے اھ

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ مختصرًا۔ قالہ المنذری۔

عن انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اتی بلبن قد شیب بماء وعن یمینہ اعرابی وعن یسارہ ابوبکر الخ۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پانی ملا ہوا دودھ (یعنی لسی) لایا گیا جبکہ آپ کی دائیں جانب ایک اعرابی اور بائیں جانب صدیق اکبر موجود تھے، آپ نے اولاً خود نوش فرمایا، اس کے بعد بچا ہوا اس اعرابی کو عطا فرمایا، اور فرمایا، "الایمن فالایمن"، یعنی دائیں جانب والا راجح اور مقدم ہے بائیں جانب والے پر، اس حدیث کو بظاہر ترجمۃ الباب سے مناسبت نہیں ہے، اور "بذل" میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے یہ نقل فرمایا ہے کہ مصنف اس حدیث کو اس باب میں بظاہر اس لئے لائے ہیں کہ اوپر والا قاعدہ، "ساقی القوم آخرھم شربا" اس صورت میں ہے جبکہ کوئی شخص مشترک چیز کو اپنے ساتھیوں کے درمیان تقسیم کر رہا ہو، وہاں پر اس کو چاہیئے کہ اپنے حصہ کی چیز بعد میں لے، اور جہاں جو چیز خالص اپنا حق ہو یا اپنی ملک ہو پہلے سے، یا اس کو ہدیہ کی گئی ہو اس کے لئے یہ نہیں ہے کہ وہ دوسرے کو اپنے اوپر مقدم کرے اھ فللہ در الشیخ۔

شمائل ترمذی میں ایک روایت میں یہ ہے: حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں اور حضرت خالد بن الولید دونوں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے یہاں گئے، وہ ہمارے پاس ایک پیالہ میں دودھ لے کر آئیں جس کو آپ نے نوش فرمایا، میں آپ کی دائیں جانب تھا اور خالد بائیں جانب، تو آپ نے بچے ہوئے دودھ کو جب تقسیم کا ارادہ فرمایا تو مجھ سے آپ نے فرمایا کہ حق تو یہ تمہارا ہے، لیکن اگر تم چاہو تو میں اس میں خالد کو ترجیح دے دوں، میں نے عرض کیا کہ آپ کا سؤر مبارک ایسی معمولی چیز نہیں جس پر کسی دوسرے کو ترجیح دیجائے، لہذا وہ انہوں نے خود ہی نوش فرمایا۔

اس روایت کے بعد امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حضرت میمونہ، حضرت خالد بن ولید اور ابن عباس رضی اللہ

تعالیٰ عنہم اور اسی طرح یزید بن الاصم ان تینوں کی خالہ تھیں اھ گویا اسی وجہ سے یہ دونوں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ مکان کے اندر داخل ہوئے حضرت میمونہ کے محرم ہونیکی وجہ سے۔

تنبیہ:۔ اس حدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں جو آیا ہے "وعن یمینہ اعرابی" یہ حدیث چونکہ بخاری میں بھی ہے اس پر حافظ نے فتح الباری ص۳ (کتاب المساقاۃ) میں لکھا ہے کہ ابن التین نے بعض شراح سے نقل کیا ہے کہ اس اعرابی سے مراد حضرت خالد بن الولید ہیں، اس پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ حضرت خالد بن الولید جیسے شخص کو تو اعرابی نہیں کہا جاسکتا حافظ فرماتے ہیں: شاید اس تفسیر کا باعث وہ حدیث ابن عباس ہو جو ترمذی میں ہے قال دخلت انا و خالد بن الولید علی میمونۃ الحدیث، (المذکور قریبا) شاید اس قائل نے یہ سمجھا کہ قصہ ایک ہی ہے جو کہ صحیح نہیں اسلئے کہ ترمذی والی روایت میں جو قصہ مذکور ہے وہ بیت میمونہ کا ہے اور اس حدیث انس کا قصہ یہ دار انس میں پیش آیا۔ الی آخر مابسط۔ لہٰذا ایک کو دوسرے پر محمول کرنا غلط ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

کان اذا شرب تنفس ثلاثا وقال: ھو اھنأ وامرأ وابرأ۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول پینے کی چیز میں یہ تھا کہ آپ اس کو تین سانس میں پیتے تھے اور فرماتے تھے کہ یہ تین بار میں پینا بہت زیادہ خوشگوار اور پینے میں ہلکا اور پھندا وغیرہ لگنے کے ضرر سے پاک ہے۔

پینے کا ایک ادب تو اس حدیث میں مذکور ہے کہ پانی کم از کم دو یا تین سانس میں پیا جائے ایک سانس میں نہ پیا جائے، کما تقدم فی کتاب الطہارۃ "واذا شرب فلا یشرب نفسا واحدا" اور دوسرا ادب روایات میں یہ آتا ہے "واذا شرب احدکم فلا یتنفس فی الاناء" کہ پانی پینے کے درمیان جب سانس لے تو برتن کو منھ سے جدا کرلیا جائے، برتن کے اندر سانس نہ لیا جائے۔

اس حدیث کو ترجمۃ الباب کے ساتھ کوئی خصوصی مناسبت تو ہے نہیں، بس یہ ہے کہ یہ بھی منجملہ آداب شرب میں سے ایک ادب ہے۔ والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

# باب فی النفخ فی الشراب

نھی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان یُتَنَفَّسَ فی الاناء او ینفخ فیہ۔

نفخ فی الشراب سے نہی کی حدیث قریب میں بھی گذری ہے، یہ احادیث تو واضح ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دو مستقل ادب علیحدہ علیحدہ ہیں یعنی ایک تو ایک ہی سانس میں پینے کی ممانعت، دوسرے برتن میں سانس لینے کی ممانعت لیکن بعض روایات کے الفاظ ذرا مشکل ہیں محتاج تاویل جیسا کہ مثلاً ایک روایت میں ہے جو اکثر کتب صحاح میں ہے جس کے الفاظ یہ ہیں "ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یتنفس فی الاناء ثلاثا"، اس حدیث سے بھی راوی کا مقصود تعدد تنفس کو بیان کرنا ہے کہ آپ تین سانس میں پانی پیتے تھے اور پانی پینے کے درمیان سانس لیتے تھے، یہ مطلب نہیں کہ برتن کے اندر سانس

لیتے تھے ورنہ دوسری حدیث کے خلاف ہوجائے گا، اسلئے حافظ منذری رحمہ اللہ تعالیٰ ان دونوں حدیثوں کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: والجمع بینہما ظاہر۔

عن عبد اللہ بن بسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال جاء رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم الی ابی فنزل علیہ فقدم الیہ طعاماً الخ

**شرح الحدیث** عبداللہ بن بسر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میرے والد کے پاس ہمارے گھر تشریف لائے، میرے والد صاحب آپ کے لئے کھانا لے کر آئے حَیس یعنی مالیدہ جو کھجور اور پنیر اور مکھن سے بنتا ہے اس کے بعد پینے کے لئے پانی لائے جو آپ نے نوش فرمایا اور بقیہ دائیں جانب والے کو دیا، اس کے بعد کھجور نوش فرمائی۔ آگے روایت میں ہے۔ فجعل یلقی النوی علی ظہر اصبعیہ السبابۃ والوسطیٰ کہ کھجور کھاتے وقت اس کی گٹھلی کو اپنی دو انگلیوں سبابہ اور وسطیٰ کی پشت پر رکھتے تھے، یعنی گٹھلی اس برتن میں نہ ڈالتے تھے جس میں کھجوریں رکھی ہوئی تھیں تاکہ گٹھلیاں کھجوروں کے ساتھ خلط نہ ہوں جو کہ خلاف ادب ہے، اب یہ کہ اس کے بعد ان گٹھلیوں کو کیا کرتے تھے؟ تو جواب یہ ہے کہ پھینک دیتے تھے، یعنی اولاً ان کو ہاتھ کی پشت پر رکھا اور پھر پھینک دیا، یعنی آپ ان کو کھجور کی پلیٹ میں تو کیا رکھتے ہاتھ کی سیدھی جانب میں بھی ان کو نہیں رکھا جس طرف سے کھاتے ہیں جو کہ غایت نظافت کی بات ہے، کذا فی البذل عن فتح الودود بتوضیح۔

اس روایت کے الفاظ کتب حدیث میں مختلف ہیں، ترمذی کی روایت میں ہے (کتاب الدعوات میں) یلقی النوی باصبعہ اور مشکوٰۃ میں بروایت مسلم "یلقی النوی بین اصبعیہ" ہے اور ایک روایت میں "فجعل یلقی النوی علی ظہر اصبعہ" جس طرح یہاں ابوداؤد میں ہے، اسی لئے ان روایات مختلفہ کے پیش نظر الکوکب الدری ص۳۰۲ میں اس جملہ کی شرح اس طرح کی ہے: ای کان یجمع الاصبعین فیضع من فیہ النواۃ علی ظہرہما فیفتح ما بین الاصبعین حتی یسقط النوی من بینہما علی الارض، یعنی پہلے دو انگلیوں کو ملا کر ان کی پشت پر اس گٹھلی کو رکھدیتے تھے اور پھر ان دونوں انگلیوں میں فصل کر دیتے تھے جس سے وہ نیچے گر جاتی تھی، اس صورت میں بین الاصبعین اور علی ظہر الاصبعین دونوں باتیں پائی گئیں فللہ در الشیخ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ حدیث الباب میں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان صحابی کے یہاں کھانا نوش فرمانے کے بعد جب واپسی کا ارادہ فرمایا تو انہوں نے آپ سے دعا کی درخواست کی تو آپ نے ان کے لئے یہ دعا فرمائی: اللہم بارک لہم فیما رزقتہم، واغفر لہم وارحمہم جو کہ بہت مختصر اور جامع دعاء ہے، ہمیں اور آپ کو بھی اس پر عمل کرنا چاہیئے کہ جب کسی کے یہاں کھانا کھائیں تو اس کے لئے اس طرح دعاء کریں۔

**کیا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول کھانے کیساتھ ہی پانی نوش فرمانے کا تھا؟** اس روایت میں فقدم الیہ طعاماً کے بعد ہے: ثم اتاہ بشراب فشرب۔ اس پر حضرت شیخ حاشیۂ بذل میں فرماتے ہیں: ھذا النص فی شربہ

علیہ الصلاۃ والسلام علی الطعام ویخالفہ ما قال ابن القیم: لم یکن من ھدیہ ان یشرب علی طعامہ فیفسدہ اھ یعنی اس حدیث سے کھانے کے بعد ساتھ ساتھ پانی پینے کا پتہ چل رہا ہے گویا آپ کھانے کے بعد ساتھ ہی پانی بھی نوش فرماتے تھے، لیکن حافظ ابن قیم نے زاد المعاد میں اس کے خلاف لکھا ہے وہ یہ کہ آپ کا معمول کھانے پر پانی پینے کا نہ تھا اسلئے کہ یہ مضر ہے، انہوں نے زاد المعاد میں صرف اتنا ہی لکھا ہے لیکن آپ کے اس معمول کے ثبوت اور تائید میں کسی حدیث یا روایت کا حوالہ نہیں دیا بلکہ صرف اس کی تائید میں ایک شاعر کا قول لکھا ہے[۲]، اس میں قدیم اطباء کی رائے بھی معلوم کرنے کی ضرورت ہے کہ ان کی رائے اس بارے میں کیا ہے مشہور یہی ہے کہ وہ اس میں تاخیر شرب کے قائل ہیں اور یہ کہ وہ ہضم طعام میں مفید ہے، میرے والد صاحب حکیم محمد ایوب مرحوم ومغفور باقاعدہ طبیب حاذق تھے ان کا معمول تو کھانے کے ساتھ ہی پینے کا تھا اسی طرح ہمارے حضرت شیخ بھی۔ اس حدیث کو بظاہر ترجمۃ الباب سے کوئی مناسبت نہیں مگر بہت کھینچ تان کر، مثلاً یوں کہا جائے کہ فاتاہ بشراب فشرب سے مراد یہ ہے کہ آپ نے اپنی عادت شریفہ کے مطابق پانی نوش فرمایا اور آپ کا معمول پینے میں عدم النفخ فی الشراب ہی تھا[۱]

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب ما یقول اذا شرب اللبن

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کنت فی بیت میمونۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فدخل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ومعہ خالد بن الولید فجاؤا بضبین مشویین علی ثمامتین الخ۔

**شرح الحدیث** حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں اپنی خالہ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر میں تھا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بھی وہاں تشریف لائے، آپ کے ساتھ خالد بن الولید رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے پس آپ کے پاس دو ضب یعنی گوہ۔ جن کو بھونا گیا تھا دو لکڑیوں پر رکھ کر۔ لائی گئیں، آپ نے ان کو دیکھ کر اظہار نفرت کے طور پر تھوکا، اس پر حضرت خالد نے عرض کیا کہ شاید آپ کو ان سے کراہت آتی ہے آپ نے فرمایا ہاں۔

**ایک اشکال وجواب** بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے نقل کیا گیا ہے کہ جب آدمی کے سامنے کوئی کھانے پینے کی قسم کی ایسی چیز آتی ہے جس سے اس کو نفرت ہوتی ہے تو اس کو متلی سی ہونے لگتی ہے جس کی

---

[۱] یا کم از کم یہ کہیئے کہ اس وقت آپ نے ایسا کیا۔ [۲] وہ لکھتے ہیں قال الشاعر ؎

لاتکن عند اکل سخن وبرد ٭ ودخول الحمام تشرب ماء

فاذا ما اجتنبت ذلک حقا ٭ لم تخف ما حییت فی الجوف داء

وجہ سے منہ میں پانی آجاتا ہے، جس کو پھر تھوکنا پڑتا ہے، ایسا ہی یہاں بھی ہوا کہ غیر اختیاری طور پر آپ کے منہ میں کراہت کی وجہ سے پانی سا آگیا، اب ظاہر ہے اس کو نگلنا تو طبع سلیم کے لئے گوارہ نہیں ہوسکتا اس کو تھوکا ہی جائے گا، یہ بات نہیں کہ آپ نے قصداً اظہار کراہت کے لئے تھوکا، تاکہ اس حدیث کے خلاف ہوجائے۔ کان لایذم ذواقا ولا یمدحہ (کما فی الشمائل) کہ آپ کھانے پینے کی چیز میں نہ عیب نکالتے تھے نہ اسکی زیادہ تعریف ہی فرماتے تھے اھ اور آگے کتاب الاطعمۃ میں حدیث آرہی ہے "ما عاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم طعاماً قط، ان اشتہاہ اکلہ وان کرھہ ترکہ۔

ضب کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بلاکراہت جائز ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے، کتاب الاطعمۃ میں "باب فی اکل الضب" مستقل باب آرہا ہے۔

آگے حدیث میں یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب آدمی کوئی کھانے کی چیز کھائے تو اس کو چاہئے کہ یہ پڑھے۔ اللہم بارک لنا فیہ واطعمنا خیراً منہ" اور جب دودھ پیئے تو یوں کہے "اللہم بارک لنا فیہ وزدنا منہ" واطعمنا خیراً منہ۔ نہ کہے اسلئے کہ کھانے پینے کی چیزوں میں سب سے بہتر دودھ ہی ہے کہ وہ طعام وشراب دونوں کا کام کرتا ہے۔ بذل میں لکھا ہے کہ گویا دودھ اسی حیثیت سے فوقیت رکھتا ہے لحم پر بھی، اگرچہ لحم کے لئے اور خوبیاں ہیں جس کی وجہ سے وہ سید الطعام کہلاتا ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی وقال: حسن، قالہ المنذری۔

## باب فی ایکاء الآنیۃ

یعنی برتن کے منہ کو ڈھانک کر رکھنا اور مشکیزہ ہو تو اس کے منہ کو بندھن سے باندھ دینا کھلا نہ چھوڑنا خصوصاً رات کے وقت میں۔

حدیث الباب میں ہے کہ رات کو دروازہ بسم اللہ پڑھ کر بند کردیا کرو، اسلئے کہ شیطان بند دروازہ کو نہیں کھول سکتا، اور ایسے ہی چراغ کو بسم اللہ پڑھ کر بجھادیا کرو، اور ایسے ہی اللہ تعالیٰ کا نام لے کر برتن کو ڈھانپ دیا کرو اگرچہ کسی لکڑی کے ذریعہ سے ہی ہو جس کو تم اس برتن کے اوپر عرض میں رکھدو اور ایسے ہی مشکیزہ کا منہ بھی باندھ دیا کرو اسی طرح بعد والی روایت میں آرہا ہے کہ شیطان کو اس بات کی طاقت نہیں دی گئی کہ وہ بند دروازہ کو کھول سکے یعنی جس کو بسم اللہ پڑھ کر بند کیا گیا ہو، اور اسی طرح نہ وہ بندھن کھول سکتا ہے اور نہ ڈھکا ہوا برتن، اور اطفاء مصباح کی حکمت آپ نے بیان فرمائی کہ بعض مرتبہ فُوَیسقہ یعنی چوہی لوگوں کے گھروں میں آگ لگادیتی ہے، یعنی رات میں اگر جلتا ہوا چراغ چھوڑ دیا جائے تو ہوسکتا ہے کہ چوہی جلتے چراغ کی بتی کو تیل کے لالچ میں کھینچ کر کسی جگہ لے جائے اور پھر اس سے آگ لگ جائے۔

اس حدیث میں یہ آیا ہے کہ بند دروازہ کو شیطان نہیں کھول سکتا، لیکن سوال یہ ہے کہ اوپر صحن جو کھلا ہے جسکو

بند نہیں کیا جاسکتا، وہاں سے تو آسکتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جامع الصغیر میں بروایت احمد یہ زیادتی ہے: انہم لم یؤذن لہم فی التسور، کہ شیاطین کو دیوار پھاند کر اوپر سے آنے کی اجازت نہیں ہے، اگر آئیں گے تو دروازہ ہی سے آئیں گے۔

حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ الاول اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، وحدیث الثانی اخرجہ مسلم والترمذی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

اور اسی حدیث جابر کے تیسرے طریق میں یہ زیادتی آرہی ہے کہ اپنے چھوٹے بچوں کو شام کے وقت سنبھال کر رکھو، باہر مت نکلنے دو، اسلئے کہ شام کے وقت میں جنات کا انتشار ہوتا ہے وہ شرارت کرتے ہیں اور اچک لیتے ہیں۔

اس بات کا اہتمام ہم نے اپنے بچپن میں دیکھا ہے کہ گھر کی بوڑھی عورتیں بچوں کو شام کے وقت باہر نکلنے سے منع کیا کرتی تھیں۔ اور اس کے بعد والی روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے پانی طلب فرمایا تو ایک شخص بھاگا ہوا گیا اور ایک پیالہ میں نبیذ لے کر آیا، یہ شخص یہ پیالہ کھلا ہوا لے کر آیا تھا۔ آپ نے فرمایا: الاخمرتہ ولو ان تعرض علیہ عودا۔ کہ تو نے اس کو ڈھک کیوں نہ دیا اگرچہ اس پر ایک لکڑی ہی رکھ لیتا۔

والحدیث الثالث سکت علیہ المنذری، واخرجہ البخاری فی مواضع، والترمذی، ومسلم، وابن ماجہ قالہ الشیخ محمد عوامہ۔

والحدیث الرابع اخرجہ البخاری ومسلم بنحوہ من حدیث ابی صالح وابی سفیان طلحۃ بن نافع عن جابر، واخرجہ مسلم ایضا من حدیث ابی صالح وحدہ، قالہ المنذری۔

---

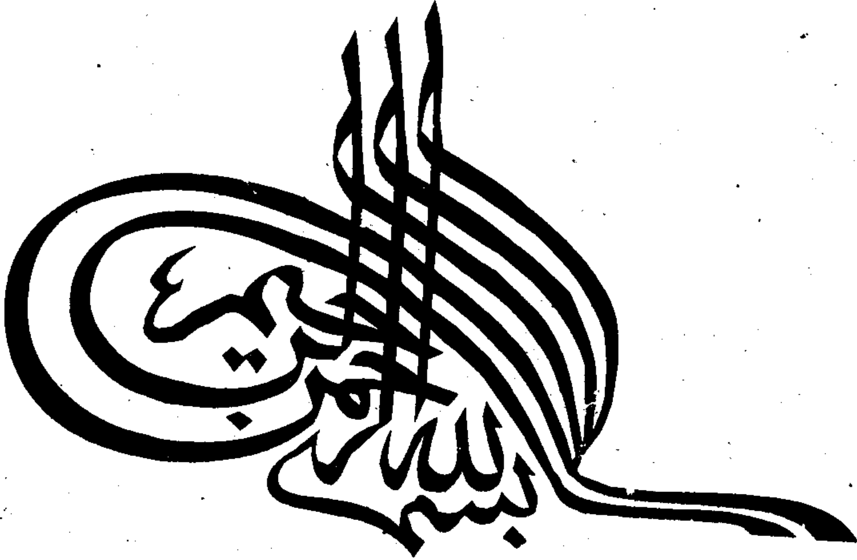
عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یستعذب لہ الماء من بیوت السقیا۔ اس حدیث کا حوالہ اور مضمون باب فی الکرع میں گذر چکا۔ آخر کتاب الاشربۃ۔

**وھذا آخر ما اردت ایرادہ فی ھذا الجزء، وھو الجزء الخامس من الدر المنضود، وقد شرعت فیہ فی العشرۃ الاخیرۃ من شہر رمضان ۱۴۲۳ھ الذی ھو شہر الصبر والغفران الذی انزل فیہ القرآن، فی المدینۃ المنورۃ علی صاحبہا الف الف تحیۃ وسلام، وقد کنت نازلا فی العوالی فی بیت حبیب اللہ قربان علی المظاہری، وھو الذی اعاننی فی جمع المواد والاملاء والتحریر حسب اعانتہ فی الجزء الرابع فجزاہ اللہ تعالیٰ وسائر من اعاننی فی ھذا التالیف احسن الجزاء وانا ارجو من لطف اللہ تعالیٰ وکرمہ ان یتم ھذا الشرح فی ستۃ اجزاء فکانہ بقی جزءٌ واحدٌ، واسأل اللہ سبحانہ وتعالیٰ السداد والتوفیق لما یحب ویرضی وان یکمل ھذا الشرح ویجعلہ خالصا لوجہہ الکریم ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ سیدنا ومولانا محمد وآلہ وصحبہ اجمعین۔ آمین**

**محمد عاقل عفا اللہ عنہ**

---

لہ الاثلثۃ احادیث من الباب الاخیر فانی کتبتہا بعد الرجوع الی الھند فی سہارنفور۔



## اوّل کتاب الاطعمة

### باب ماجاء فی اجابة الدعوة

اذا دعی احدکم الی الولیمة فلیأتہا، اور اسی حدیث کے دوسرے طریق میں ہے فان کان مفطرا فلیطعم وان کان صائما فلیدعُ۔ کہ جب تم میں سے کسی کو دعوت ولیمہ میں بلایا جائے تو وہاں جائے، پس اگر روزہ سے نہ ہو تو کھانا کھائے، اور اگر روزہ دار ہے تو دعوت کرنے والے کے لئے دعا کرے اور چلا آئے، اس صورت میں فلیدع امر کا صیغہ ہوگا دعا یدعو سے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ لفظ "فَلْیَدَعْ" ہو وَدَعَ یَدَعُ سے، یعنی کھانا چھوڑ دے۔
ہمارے یہاں کتاب الصلاۃ کے شروع میں گذر چکا کہ ایک روایت میں اس طرح ہے: وان کان صائماً فلیصل" نیز ایک روایت میں ہے "فلیجب" اور دوسری روایت میں "ان کان صائما فلیقل انی صائم" ان دونوں روایتوں

میں بظاہر تعارض ہے اس پر کلام کتاب الصوم میں گذر چکا، اس کی طرف رجوع کیا جائے۔

## ولیمہ سے متعلق تین فائدے

اس حدیث میں دو مسئلے ہیں ایک حکم ولیمہ، دوسرے قبول دعوت ولیمہ، تیسری چیز ولیمہ کی تعریف اور دوسری انواع الضیافات اور ان کے اسماء، کتاب النکاح میں باب قلة المهر میں "اَولِمْ ولو بشاةٍ" الحدیث کے ذیل میں حکم ولیمہ گذر چکا کہ ظاہریہ اسکے وجوب کے قائل ہیں اور یہی ایک روایت ائمہ ثلاثہ سے ہے لیکن مشہور قول میں ولیمہ عند الائمة الاربعة سنت ہے آگے ایک مستقل باب آرہا ہے باب استحباب الولیمة۔ اور اجابت ولیمہ کے بارے میں روایات مختلف ہیں، قیل مستحبة وقیل واجبة وقیل فرض کفایة۔[1]
اجابت دعوت کے بارے میں مزید اختلاف آئندہ حدیث میں بھی آرہا ہے لیکن وجوب، اجابت دعوت کے اعتبار سے ہے کھانا کھانے کے اعتبار سے نہیں وہ مستحب ہی ہے واجب نہیں، چنانچہ آگے روایت میں آرہا ہے، "من دعی فلیجب فان شاء طعم وان شاء ترک"، تیسری چیز یعنی ولیمہ کی تعریف، ولیمہ اس کھانے کا نام ہے جو عرس یعنی شادی کے موقع پر تیار کیا جائے، یہ ولم سے مشتق ہے جس کے معنی جمع کے ہیں، یہ کھانا چونکہ زوجین کے اجتماع یعنی رخصتی کے بعد ہوتا ہے اسی لئے اس کو ولیمہ کہتے ہیں[2]، علماء نے لکھا ہے کہ ضیافت کی انواع آٹھ ہیں، الولیمة للعرس، والخُرس بضم الخاء المعجمة، ویقال بالصاد المهملة ایضًا للولادة، یعنی بچہ کی پیدائش کے موقعہ پر جو دعوت کی جائے، والاعذار بکسر الهمزة والعین المهملة والذال المعجمة للختان، بچہ کے ختنہ کے موقع پر جو دعوت کی جائے، والوکیرة للبناء، یعنی نئے مکان کی تعمیر کے موقع پر جو دعوت کی جائے، والنقیعة لقدوم المسافر، ماخوذة من النقع وهو الغبار، یعنی وہ دعوت جو آدمی سفر سے بخیر واپسی پر کرتا ہے اپنی طرف سے، یا دوسرے کی طرف سے اس کے لئے کی جائے، آگے اس کا مستقل باب آرہا ہے، والعقیقة یوم سابع الولادة۔ والوضیمة بفتح الواو وکسر الضاد المعجمة الطعام عند المصیبة، لیکن یہ نوع ضیافت اسلام میں جائز نہیں، والمأدبة بضم الدال وفتحها مطلق وہ ضیافت جو بغیر کسی خاص سبب کے کی جائے، اس کے بعد حافظ فرماتے ہیں کہ ان مشہور اقسام میں ایک اور قسم باقی رہ گئی یعنی حذاق بکسر المهملة وتخفیف الذال المعجمة الطعام الذی یتخذ عند حذق الصبی، یعنی وہ کھانا اور دعوت جو بچہ کی حذاقت پر یعنی اس کے سمجھدار ہونے پر کی جائے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ وہ دعوت ہے جو بچہ کے ختم قرآن پر کیجائے یا اس کی کسی بھی صناعت کی تکمیل

---

[1] وترجم البخاری "باب حق اجابة الولیمة" قال الحافظ یشیر الی وجوب الاجابة، وقد نقل ابن عبدالبر ثم عیاض ثم النووی الاتفاق علی القول بوجوب الاجابة لولیمة العرس، وفیه نظر، نعم المشهور من اقوال العلماء الوجوب، وصرح جمهور الشافعیة والحنابلة بانها فرض عین، ونص علیه مالک، وعن بعض الشافعیة والحنابلة انها مستحبة، وذکر اللخمی من المالکیة انه المذهب، وکلام صاحب الهدایة یقتضی الوجوب مع تصریحه بانها سنة، فکأنه اراد انها وجبت بالسنة ولیست فرضًا کما عرف من قاعدتهم، وعن بعض الشافعیة والحنابلة هی فرض کفایة اھ من الابواب والتراجم ص ۲۴۰/۵

[2] وفی البذل: ویجوز ان یولم بعد النکاح او بعد الرخصة او بعد ان یبنی بها والثالث هو الاولی۔

اور کامیابی پر کی جائے اھ من تحفۃ الاحوذی صہ ۱۶

اذا دعا احدکم اخاہ فلیجب عرسا کان اونحوہ۔

**اجابتِ دعوت کا حکم شرعی** اس حدیث سے بظاہر مطلق دعوت کی اجابت کا وجوب سمجھ میں آتا ہے، اسی طرح اس کے بعد والی روایت "من دعی فلم یجب فقد عصی اللہ ورسولہ" لیکن خطابی فرماتے ہیں کہ ان احادیث کو ولیمہ پر ہی محمول کیا جائے، دوسری دعوات کا حال یہ نہیں ہے، ولیمہ کی خصوصیت کی وجہ سے لامر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بہا ولمافی اتیان الولیمۃ من اعلان النکاح اھ امام نووی نے قاضی عیاض سے ولیمہ کے علاوہ دوسری دعوت کے بارے میں جمہور کا مسلک عدم وجوب نقل کیا ہے، بخلاف اہل ظاہر اور بعض سلف کے کہ ان کے نزدیک ہر دعوت کی اجابت واجب ہے (عون)

حدیث ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما الاول اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، وحدیث الثانی اخرجہ مسلم وابن ماجہ وحدیث الثالث اخرجہ مسلم۔ وحدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کے ایک طریق میں یہ بھی ہے "ومن دخل علی غیر دعوۃ دخل سارقا وخرج مغیرا" سرقہ میں چونکہ اخفاء کے معنی ہیں اور بغیر بلائے جانے والا چونکہ چپکے سے داخل ہوتا ہے اسلئے اس کو سارق کہا گیا، اور داخل ہونے کے بعد جب سب کے ساتھ بیٹھ کر اس نے کھایا تو اب چونکہ اس کا پردہ فاش ہوگیا سب نے اس کو دیکھ لیا، اسلئے اسکو مغیر کہا گیا یعنی غاصب، غارتگر اور لوٹنے والا۔

اسکے بعد حدیث ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں موقوفاً آرہا ہے جو کہ مسلم کی روایت میں مرفوعاً ہے کہ آپ نے فرمایا بدترین کھانا اس ولیمہ کا کھانا ہے جس میں صرف اغنیاء کو دعوت دیجائے اور فقراء کو ترک کر دیا جائے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ موقوفا ایضا، واخرجہ مسلم من حدیث ثابت بن عیاض عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ مسندا، قالہ المنذری۔

## باب فی استحباب الولیمۃ

عن انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال مارأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اولم علی احد من نسائہ ما اولم علیہا (علی زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا) اولم بشاۃ۔

یعنی جس قدر اہتمام سے آپ نے زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ولیمہ کیا ایسا کسی اور کے نکاح پر نہیں کیا، آگے اس کا بیان ہے کہ ان کے ولیمہ میں آپ نے بکری ذبح کرائی تھی، اور اس کے بعد والی روایت میں یہ ہے "اولم علی صفیۃ بسویق وتمر" کہ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ولیمہ میں آپ نے لوگوں کی ستو اور تمر سے دعوت کی، اس تقابل سے حضرت زینب کے ولیمہ کی فوقیت سمجھ میں آجاتی ہے۔ حدیث الباب الاول اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، والحدیث الثانی

اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، وقال الترمذی: غریب، قالہ المنذری۔

## باب الطعام عند القدوم من السفر

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لما قدم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم المدینۃ نحر جزورا او بقرۃ، جب آپ سفر سے واپسی میں مدینہ منورہ پہنچے (لعلہ من سفر غزوۃ تبوک کذا فی البذل) تو آپ نے ایک اونٹ یا گائے ذبح کرائی، اس دعوت کا نام نقیعہ ہے کما تقدم قریبا فی انواع الضیافۃ۔

سکت علیہ المنذری، وعزاہ المزی الی البخاری وھو فیہ (۳۰۸۹) من روایۃ وکیع، بہ، قالہ عوامۃ۔

## باب فی الضیافۃ

من کان یؤمن باللہ والیوم الاٰخر فلیکرم ضیفہ، جائزتہ یومہ ولیلتہ۔

**شرح الحدیث** جو شخص ایمان رکھتا ہو اللہ تعالیٰ پر اور آخرت کے دن پر تو اس کو چاہیئے کہ عطا کرے اپنے مہمان کو اس کا جائزہ ایک دن اور ایک رات کا، جائزہ کی تفسیر میں تین قول مشہور ہیں جن میں ایک قول وہ ہے جو آگے دوسری روایت میں آرہا ہے، وسُئل مالک عن قول النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: جائزتہ یوم ولیلۃ الخ؟ حضرت امام مالک نے جائزہ کی تفسیر یہ فرمائی ہے کہ ایک دن ایک رات مہمان کا خوب اچھی طرح خیال رکھا جائے، اس کے لئے کھانے میں حسب استطاعت تکلف کیا جائے، اور باقی تین دن میں مطلق ضیافت یعنی ماحضر پیش کیا جائے، اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ مہمان کے لئے اس کی واپسی کے وقت ایک دن ایک رات کا کھانا اسکے ساتھ کیا جائے، اور تیسری تفسیر یہ کی گئی ہے کہ مہمان کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو قصداً کسی کی ملاقات کے لئے جائے، دوسرا وہ جو ضمناً راستہ میں کسی سے ملاقات کے لئے چلا جائے جبکہ جانا کسی اور جگہ مقصود ہو، مہمان کی اول قسم کے لئے حق ضیافت تین دن ہے اور اس دوسری قسم کا حق ضیافت صرف ایک دن ایک رات ہے (کذا فی ہامش البذل)

اس کے بعد حدیث میں یہ ہے کہ مہمان کا حق ضیافت صرف تین دن ہے اس کے بعد اگر وہ ٹھہرے تو میزبان کی طرف صدقہ یعنی تبرع ہے، اور یہ کہ نہیں جائز ہے مہمان کے لئے کہ کسی کے پاس اتنا ٹھہرے جس سے میزبان حرج میں مبتلا ہوجائے، حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ مہمان کی ضیافت کرنا ایمان باللہ وبالیوم الآخر کے مقتضیات میں سے ہے جس سے اس کی بڑی اہمیت سمجھ میں آتی ہے اسی لئے علماء فرماتے ہیں کہ ضیافت محاسن شریعت اور مکارم اخلاق سے ہے، اور بعض علماء جیسے لیث بن سعد نے کم از کم ایک رات کی ضیافت کو تو واجب قرار دیا ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی کم تستحب الولیمۃ

یعنی دعوت ولیمہ کتنے دن مستحب ہے؟ حدیث الباب میں ہے کہ آپ نے فرمایا: الولیمۃ اول یوم حق والثانی معروف والیوم الثالث سمعۃ ورياء۔ کہ ولیمہ پہلے دن حق ہے یعنی ثابت اور سنت مؤکدہ ہے، اور دوسرے دن ایک اچھا کام ہے یعنی صرف مستحب ہے غیر مؤکد، ـــــــ اور تیسرے دن ثابت نہیں بلکہ شہرت طلبی اور ریاکاری ہے

آگے روایت میں ہے کہ حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کی پہلے دن دعوت ولیمہ کی گئی تو آپ نے اس کو منظور فرمالیا اور دوسرے دن بھی منظور کرلیا، اور تیسرے روز جب وہ دعوت کرنے کے لئے آیا تو اس کو منظور نہیں کیا بلکہ قاصد کو کنکری پھینک کر ماری، اور فرمایا: ریاکار ہے۔

**دعوتِ ولیمہ کتنے روز تک کرنا مستحب ہے** عند الجمہور جیساکہ حدیث الباب میں ہے ولیمہ صرف دو دن ہے: اور امام مالک کے نزدیک سات روز تک ہے والیہ میل البخاری چنانچہ انہوں نے اپنی صحیح میں ترجمہ قائم کیا "باب حق اجابۃ الولیمۃ ومن اولم سبعۃ ایام ونحوہ، ولم یوقت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یوماً ولا یومین"، اور امام بخاری نے اپنی تاریخ میں ابوداؤد کی اوپر والی حدیث "والیوم الثالث سمعۃ ورياء" کے بارے میں فرمایا ہے: لایصح اسنادہ، ولایصح لہ صحبۃ، یعنی لزھیر الی آخر مافی الابواب والتراجم ص۲۴۵ فارجع الیہ لوشئت، نیز اس میں ہے کہ تیسرے دن ولیمہ کی اجابت مکروہ ہے اور دوسرے دن بھی معمولی درجہ کا استحباب ہے واجب قطعاً نہیں، اور بعض علماء رویانی وغیرہ کہتے ہیں کہ تیسرے روز ولیمہ کی کراہت جب ہے جب وہی شخص مدعو ہو جس کی دعوت پہلے ہوچکی ہے، اور قاضی عیاض رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: استحب اصحابنا لاھل السعۃ کونھا اسبوعا، قال وقال بعضھم: محلہ اذا دعی فی کل یوم من لم یدع قبلہ ولم یکرر علیھم. یعنی مالکیہ کے نزدیک اصحاب وسعت اور مالداروں کے لئے ولیمہ سات روز تک کرنا مستحب ہے اور بعض مالکیہ کے نزدیک سات روز تک استحباب اس صورت میں ہے جبکہ ہر دن الگ اور نئے لوگوں کی دعوت کی جائے، تکرار دعوت مستحب نہیں. والحدیث اخرجہ النسائی مسنداو مرسلاً، قالہ المنذری۔

# باب من الضیافۃ ایضًا

عن ابی کریمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لیلۃ الضیف حق علی کل مسلم، فمن اصبح بفنائہ فھو علیہ دین، ان شاء اقتضی وان شاء ترک۔

ابوکریمہ یعنی مقدام بن معدیکرب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ مہمان کی ایک روز کی ضیافت ہر مسلمان پر واجب ہے، لہٰذا جو شخص جس شخص کے مکان پر رات گذارے تو اس رات کی ضیافت

اس کے ذمہ میں ہوگئی، اگر چاہے تو اپنا حق لے لے، نہ لینا چاہے چھوڑ دے، اگلی روایت کا مضمون بھی یہی ہے بلکہ اس میں یہ اضافہ ہے کہ مہمان کی نصرت (اس کا حق دلانے میں) ہر مسلمان پر واجب ہے خواہ میزبان کی کھیتی سے ہو یا اسکے نقد مال سے۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ احادیث ابتداء اسلام کی ہیں جس وقت ضیافت واجب تھی، جو بعد میں منسوخ ہوگئی جس کی طرف امام ابوداؤد نے آنے والے باب سے اشارہ کیا ہے، اور دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حالت اضطرار واحتیاج پر محمول ہے، کذا فی البذل، لیکن اس صورت ثانیہ میں بعد میں ضمان دینا واجب ہوگا، حاشیۂ بذل میں اس کی متعدد توجیہات مذکور ہیں چنانچہ ایک تاویل یہ کی گئی ہے کہ اس حدیث کا تعلق اہل ذمہ سے ہے یعنی اہل ذمہ سے معاہدہ کے وقت اگر حق ضیافت کا بھی عہد لیا گیا ہو تو ان سے حق ضیافت لیا جائے گا، بعد والی حدیث میں اس کی طرف اشارہ ہے اور ایک قول اس میں یہ بھی ہے کہ یہ حدیث عمال کے ساتھ مخصوص ہے کہ جب وہ صدقات لینے کے لئے کسی جگہ رات گذاریں تو ان کے لئے حق ضیافت واجب ہے۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

عن عقبة بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال، قلنا یارسول اللہ انك تبعثنا فننزل بقوم فلا یقروننا فما تری الخ۔ اس حدیث کو اہل ذمہ پر محمول کیا جائے یا عمال پر جیساکہ گذشتہ توجیہات میں گذرا ہے، لیکن حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تقریر میں یہ ہے کہ حدیث الباب کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ نہ تو ہماری ضیافت ہی کرتے ہیں اور نہ ہمارے ہاتھ کھانے پینے کی چیز فروخت کرتے ہیں، بعض اہل ذمہ عناداً ایسا کرتے ہوں گے۔ تو اس پر آپ نے فرمایا کہ تم اپنا حق ان سے لے لیا کرو یعنی بالقیمۃ زبردستی لے لیا کرو، اسی طرح کی توجیہ امام ترمذی نے بھی فرمائی ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم وابن ماجہ، واخرجہ الترمذی من حدیث ابن لہیعۃ وقال حسن، قالہ المنذری۔

## باب نسخ الضیف فی الاکل من مال غیرہ

**ترجمۃ الباب کی غرض اور اس میں اختلاف نسخ** پہلے باب میں جس حق الضیف کا ذکر تھا اس باب سے مصنف اس کا منسوخ ہونا بیان فرما رہے ہیں، ابتداء میں جیساکہ ابھی گذرا حق الضیف واجب تھا، حتی کہ ضیف کو یہ بھی حق تھا کہ بغیر مالک کی رضا کے اپنا حق ضیافت وصول کرلے، بعد میں یہ حکم سورۂ نساء کی آیت کریمہ "لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم" کے ذریعہ سے منسوخ کردیا گیا، کہ دوسرے کا مال بغیر اجازت کھانا جائز نہیں، حرام ہے، اس آیت کے نزول کے بعد بعض حضرات اپنے اجتہاد سے یہ سمجھے کہ مطلقاً مال غیر کا کھانا ممنوع ہے گو اس کی اجازت سے ہو، یہاں تک کہ بعض حضرات ایک دسترخوان پر مشترک طور پر کھانے سے بھی پرہیز کرنے لگے حالانکہ آیت النساء کا مقصد یہ نہیں تھا، لہٰذا اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے سورۂ نور کی آیت نازل ہوئی "لیس علیکم جناح ان تاکلوا من بیوتکم او بیوت آبائکم او بیوت امہاتکم۔ الیٰ قولہ تعالیٰ

لیس علیکم جناح ان تأکلوا جمیعاً او اشتاتاً۔ اس آیت کے نزول سے وہ غلط فہمی دور ہوئی اور مسئلہ واضح ہو گیا کہ آپس میں ساتھ بیٹھ کر کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں۔

جو ترجمۃ الباب چل رہا ہے اس میں نسخے مختلف ہیں، ایک نسخہ میں ہے "باب نسخ الضیق فی الاکل من مال غیرہ" میرے نزدیک یہ نسخہ راجح ہے، مذکورہ بالا تقریر پر اسی ترجمہ پر اچھی طرح منطبق ہوتی ہے، وایضاً لا یرد علی ھذا التقریر ایراد الطبری المذکور فی البذل، فتدبر وتشکر، کان الرجل الغنی یدعو الرجل من اھلہ الی الطعام قال انی لأجتنح ان اکل منہ یعنی آیۃ النساء کے نازل ہونے کے بعد اکل مال غیر کے بارے میں اتنی احتیاط کرنے لگے کہ اگر کوئی شخص اپنے کسی عزیز کو کھانے کی دعوت دیتا تو وہ اس سے بھی انکار کر دیتا اور یہ کہتا کہ میں تو اس میں جناح اور حرج سمجھتا ہوں، کسی فقیر مسکین کو کھلائے تو پھر ان کے اس خیال کے ازالہ کے لئے آیۃ النور نازل ہوئی، لیس علیکم جناح ان تأکلوا من بیوتکم۔

فاحل فی ذلک ان یأکلوا مما ذکر اسم اللہ تعالیٰ علیہ، یعنی اکل مال غیر کی اجازت دی گئی مالک کی اجازت کے بعد بشرطیکہ وہ مال غیر ایسا ہو جس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا گیا ہو یعنی حلال ہو، اور ایسے ہی اہل کتاب کا طعام بھی جائز قرار دیا گیا۔

## باب فی طعام المتباریین

حدیث الباب میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے متباریین یعنی متفاخرین کے طعام سے منع فرمایا کہ اس کو کھایا جائے، یعنی جو دعوت فخر وریاء کے طور پر کی جائے اس کا کھانا جائز نہیں، اسی کے ہم معنی ایک حدیث کتاب الاضحیہ میں گذری ہے، "نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن معاقرۃ الاعراب"۔

## باب الرجل یدعی فیری مکروھا

ان رجلاً ضاف علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فصنع لہ طعاما، فقالت فاطمۃ: لو دعونا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فاکل معنا الخ۔

یعنی ایک شخص حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مہمان ہوا، انہوں نے اس کے لئے کھانا بنوایا، جب کھانے کا وقت آیا تو حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرمانے لگیں کہ اگر اس کھانے پر اباجان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی بلا لیا جائے تو اچھا ہو، چنانچہ آپ کو بلایا گیا، آپ تشریف لائے، جب آپ دروازہ پر پہنچے تو اپنے ہاتھ دروازہ کے دونوں بازو پر رکھ کر ٹھہر گئے، کیونکہ آپ نے دیکھا کہ ایک باریک پردہ گھر کے اندر کسی جانب میں لٹکا ہوا ہے (بظاہر زینت اور خوبصورتی کے لئے) تو آپ لوٹ گئے

---

[1] یعنی اکل مال غیر کے سلسلہ میں صحابہ جس ضیق میں مبتلا ہو گئے تھے اس کا ازالہ ۱۲ [2] اجتنح باب افتعال سے واحد متکلم کا صیغہ ہے جس کی اصل اجتنح ہے مشتق من الجناح ۱۲

گھر میں داخل نہیں ہوئے، حضرت فاطمہ نے حضرت علی سے کہا کہ ذرا جا کر دیکھو آپ کیوں لوٹے ہیں حضرت علی فرماتے ہیں کہ میں آپ کے پیچھے گیا اور اس کی وجہ دریافت کی، تو آپ نے فرمایا: لیس لنبی ان یدخل بیتا مزوقا کہ نبی کے لئے یہ مناسب نہیں کہ وہ ایسے گھر میں داخل ہو جس کو سجایا گیا ہو۔

یہ حدیث کسی قدر اختلاف سیاق کیساتھ کتاب اللباس "باب فی اتخاذ الستور" میں بھی آرہی ہے، جس میں یہ ہے کہ آپ نے فرمایا: وما انا والدنیا، وما انا والرقم، اور ایک دوسرے طریق میں ہے "قال وکان سترا موشیًا"، اس حدیث سے ترجمۃ الباب ثابت ہو رہا ہے کہ اگر مدعو داعی کے گھر پر پہنچکر کوئی ناجائز اور منکر چیز دیکھے تو اس کی تنبیہ کے لئے لوٹ آئے حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اس قرام میں تصاویر ہوں، اور یا یہ کہ اس کو بے محل لٹکایا گیا ہو دیوار وغیرہ پر جس پر نکیر آئی ہے ان اللہ لم یامرنا ان نکسوا الحجارۃ الحدیث۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب اذا اجتمع الداعیان ایهما احق؟

یعنی اگر ایک ہی وقت میں دو شخصوں کی طرف سے دعوت آئے تو کس کی منظور کی جائے؟ حدیث الباب میں ہے فاجب اقربهما بابا، وان سبق احدهما فاجب الذی سبق، یعنی جس کا دروازہ تم سے زیادہ قریب ہو وہ زیادہ مستحق ہے اجابت دعوت کا قرب جوار کی وجہ سے، اور اگر دو شخصوں کی طرف سے دعوت متعاقبًا یعنی آگے پیچھے آئے تو جس کی طرف سے پیام پہلے پہنچے وہ زیادہ مستحق ہے۔

## باب اذا حضرت الصلاۃ والعشاء

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنهما عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال اذا وضع عشاء احدکم واقیمت الصلاۃ فلا یقوم حتی یفرغ۔ اس حدیث کی شرح کتاب الطہارۃ "باب ایصلی الرجل وھو حاقن" میں گذر چکی، اس کی طرف رجوع کیا جائے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی، ولیس فی حدیث مسلم فعل ابن عمر، قالہ المنذری۔

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنهما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لا تؤخر الصلاۃ لطعام ولا لغیرہ۔ اس حدیث کے بارے میں بھی کلام وہاں گذر چکا۔

کنت مع ابی فی زمان ابن الزبیر الی جنب عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنهم۔۔۔۔۔

انا سمعنا انه یبدأ بالعشاء قبل الصلاۃ، فقال عبد اللہ بن عمر رض: ویحك ما كان عشاؤهم اتراہ کان مثل عشاء ابیك؟-

**تقدیم طعام علی الصلاۃ سے متعلق ایک دلچسپ واقعہ**

ایک شخص حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے دور خلافت کی بات نقل کرتے ہیں کہ میں ایک روز حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے برابر میں بیٹھا تھا (ایک مجلس میں کھانے کا ذکر ہوا کہ اس کو مقدم کیا جائے یا نماز کو دونوں چیزیں قریب تھیں، کھانا بھی حاضر تھا اور نماز کا وقت بھی) تو عباد بن عبداللہ بن الزبیر بولے کہ ہم نے یہ سنا ہے کہ ایسی صورت میں کھانے کو نماز پر مقدم کرنا چاہیئے تو اس پر حضرت عبداللہ بن عمر بولے تیرا ناس ہو ان حضرات کا کھانا (جو تقدیم طعام کے قائل ہیں) تیرے باپ کے کھانے کی طرح تھوڑا ہی تھا یعنی گذشتہ لوگ تو کھانے کے چند لقموں پر اکتفاء کیا کرتے تھے، ایسے حضرات کے لئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ قاعدہ بتایا کہ کھانے کو نماز پر مقدم کر دیا جائے اور جو لوگ ناک تک پیٹ بھر کے کھاتے ہوں ان کے لئے تھوڑا ہی یہ قاعدہ ہے (کیونکہ زیادہ کھانے کی صورت میں کھانے میں وقت زیادہ صرف ہوگا جس سے نماز میں تاخیر ہوگی) اوپر خود حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا یہ معمول گذر چکا کہ وہ ایسی صورت میں کھانے کو نماز پر مقدم کیا کرتے تھے وان سمع الاقامۃ وان سمع قراءۃ الامام، اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ چند لقموں پر اکتفاء فرماتے تھے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، وقال الترمذی: حدیث حسن، قالہ المنذری۔

## باب فی غسل الیدین عند الطعام

اس کے بعد دوسرا باب آرہا ہے "باب غسل الید قبل الطعام" اس میں بظاہر تکرار ہے، اب یا تو یہ کہا جائے کہ یہاں پر نسخے مختلف ہیں، چنانچہ بعض نسخوں میں باب ثانی نہیں ہے لہذا اسی نسخہ کو ترجیح دی جائے، اور یا پھر یہ کہا جائے کہ پہلے باب سے غرض نفی غسل ہے اور ثانی سے مقصود اثبات الغسل ہے جیسا کہ دونوں بابوں کی حدیثوں سے مستفاد ہو رہا ہے، اور حاصل ترجمتین یہ ہوگا کہ کھانے سے پہلے ہاتھ دھونا ضروری نہیں کما فی الباب الاول اور دھوئے تو بہتر ہے کما فی الباب الثانی، ویسے غسل الیدین بعد الطعام کا استحباب تو متفق علیہ ہے، لیکن غسل الید قبل الطعام میں اختلاف ہے، جمہور تو اس کو بھی مستحب قرار دیتے ہیں اور بعض علماء جیسے سفیان ثوری اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں، چنانچہ بعض نسخوں میں ہے: وکان سفیان یکرہ الوضوء قبل الطعام۔

---

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خرج من الخلاء فقدم الیہ طعام فقالوا الا نأتیک بوضوء؟ فقال انما امرت بالوضوء اذا قمت الی الصلاۃ۔

**شرح الحدیث** یعنی ایک مرتبہ آپ استنجاء سے باہر تشریف لائے اور چونکہ کھانے کا وقت تھا اس لئے کھانا لایا گیا، بعض صحابہ نے عرض کیا کہ کیا وضو کے لئے پانی لایا جائے؟ تو آپ نے فرمایا کہ وضو کا حکم تو

اقامت صلاۃ کے وقت ہے۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی تقریر میں ہے کہ پھر بھی محتمل ہے کہ یہاں پر وضوء سے وضوء شرعی مراد ہو اسلئے کہ صحابۂ کرام جانتے تھے کہ آپ کی عادت شریفہ مداومت علی الطہارۃ کی ہے، مگر آپ نے اس وقت وضوء شرعی سے انکار فرمادیا کہ اس کا ہر وقت ہونا ضروری نہیں ہے، پس اس صورت میں نفی وضوء شرعی کی ہوئی، وضوء لغوی یعنی غسل یدین، اس سے یہاں کوئی تعرض نہیں، نہ نفیاً نہ اثباتاً، اور یہ بھی احتمال ہے کہ کہنے والے کی مراد وضوء سے وضوء لغوی یعنی غسل یدین ہو، پھر اگر کوئی یہ کہے کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وضوء سے مراد وضوء لغوی ہو، اسلئے کہ آپ تو فرمارہے ہیں انما امرت بالوضوء اذا قمت الی الصلاۃ قیام الی الصلاۃ کیلئے تو وضوء شرعی ہی درکار ہے نہ کہ وضوء لغوی، سو اس کا جواب یہ ہوگا کہ صحابہ کی مراد تو وضوء سے وضوء لغوی ہی تھی لیکن آپ نے وضوء کو وضوء شرعی پر محمول کرتے ہوئے مسئلہ بیان فرمادیا کہ وضوء شرعی کی ضرورت تو نماز کے لئے ہوتی ہے اور صحابہ کی جو مراد تھی وضوء سے یعنی غسل ید کی یاد دہانی اس کا جواب آپ نے اپنے عمل سے یعنی ترک غسل یدین سے ظاہر فرمادیا (بذل)

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، وقال الترمذی: حدیث حسن، وحدیث سلمان اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

## باب فی طعام الفجاءۃ

فجارۃ کی بذل میں دو تفسیریں کی ہیں، اول یہ کہ اچانک کسی کی دعوت کر دینا اور اس کو کھانے پر بلالینا بغیر کسی تیاری اور اہتمام کے، اور دوسری تفسیر یہ کہ عین کھانے کے وقت کسی کو مدعو کرنا، یعنی پہلے سے اس کو دعوت کی اطلاع نہ کرنا، جس کو بعض لوگ اپنی شان کے خلاف سمجھتے ہیں، اور ایسی صورت میں اس کو منظور نہیں کرتے، حالانکہ حدیث شریف میں ہے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ایک پہاڑی کی طرف سے تشریف لارہے تھے قضاء حاجت کے بعد، جب آپ ہمارے سامنے کو گذرے تو ہمارے سامنے کھجوریں رکھی تھیں، ایک ڈھال پر (جو پلیٹ ہی کی طرح ہوتی ہے) ہم نے آپ کو کھجور نوش فرمانے کے لئے دعوت دیدی، آپ نے ہمارے ساتھ بیٹھ کر نوش فرمالیا سبحان اللہ! کیا شان تواضع ہے صلوات اللہ وسلامہ علیہ۔

یہاں پر فجارۃ کے دونوں معنی جو ذکر کئے گئے پائے جارہے ہیں، اس واقعہ سے تواضع اور سادگی اختیار کرنیکا سبق مل رہا ہے

## باب فی کراھیۃ ذم الطعام

اس باب کا اور اس کی حدیث کا مضمون اور حوالہ ہمارے یہاں "باب مایقول اذا شرب اللبن" میں گذر چکا، فلاحاجۃ الی اعادتہ، والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب في الاجتماع على الطعام

قالوا يارسول الله! انا نأكل ولا نشبع، قال فلعلكم تفترقون؟ قالوا نعم، قال فاجتمعوا على طعامكم واذكروا اسم الله عليه يبارك لكم فيه۔

بعض صحابہ نے آپ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ہم کھانا کھاتے ہیں لیکن پیٹ نہیں بھرتا، آپ نے فرمایا شاید تم الگ الگ بیٹھ کر کھاتے ہوگے؟ انہوں نے عرض کیا کہ جی ہاں ایسا ہی ہے، آپ نے فرمایا ایک ساتھ بیٹھ کر بسم اللہ پڑھ کر کھایا کرو پھر برکت ہوگی۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب التسمیۃ علی الطعام

کھانے کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا جمہور کے نزدیک سنت ہے، اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک واجب ہے، حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے گھر میں ذکر اللہ کے ساتھ داخل ہوتا ہے (بظاہر دخول بیت کی دعا مراد ہے جو حدیث میں وارد ہے) اور کھانے کے وقت بسم اللہ پڑھتا ہے تو شیطان اپنے ماتحتوں سے کہتا ہے لامبیت لکم ولاعشاء، کہ اب نہ تم اس گھر میں رات گذار سکوگے اور نہ کھانے میں تمہارا حصہ ہوگا، اور اگر بغیر دعا کے گھر میں داخل ہوتا ہے تو شیطان اپنے چیلوں سے کہتا ہے کہ تم کو یہاں رات گذارنے کا موقعہ تو مل گیا اور اس کے بعد اگر وہ شخص کھانے پر بھی بسم اللہ نہیں پڑھتا تو وہ کہتا ہے کہ اب تم کو مبیت اور عشاء دونوں ملیں گے۔

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

**مضمون حدیث** آگے حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث آرہی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ جب ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ کھانے میں شرکت کرتے تھے تو ہم میں سے کوئی شخص کھانے کیلئے ہاتھ نہیں بڑھاتا تھا جب تک حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم شروع نہ فرمادیں (یہ ایک مستقل ادب ہوا) آگے ایک دوسرا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم آپ کے ساتھ کھانا کھارہے تھے کہ اچانک ایک بدوی آیا، تیزی کے ساتھ جیسے کوئی اس کو دھکیل رہا ہو، اور وہ آتے ہی کھانے کی طرف ہاتھ بڑھانے لگا (یعنی بغیر بسم اللہ کے) آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا ہاتھ پکڑلیا، تھوڑی دیر بعد اسی طرح تیزی کے ساتھ ایک لونڈی دسترخوان پر آئی آکر اس نے بھی کھانے کا ارادہ کیا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا بھی ہاتھ پکڑلیا، اور فرمایا کہ بیشک شیطان اپنے لئے وہ کھانا حلال کرنا چاہتا ہے، یعنی اس میں اپنا حصہ لگانا چاہتا ہے جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو، اور تحقیق کہ یہ شیطان ہی اس اعرابی کو لایا تھا کھانے میں اپنا حصہ لگانے کیلئے اسی لئے میں نے اس کا ہاتھ پکڑا، اور ایسے ہی اس جاریہ کا بھی، قسم ہے اس

ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے تحقیق کہ شیطان کا ہاتھ اس وقت میرے ہاتھ میں ہے ان دونوں کے ہاتھوں کے ساتھ، اس حدیث سے تسمیہ علی الطعام کی جو اہمیت اور فائدہ سمجھ میں آرہا ہے وہ ظاہر ہے، نیز ایک بات یہ بھی مستفاد ہوتی ہے کہ کسی وسیع دسترخوان پر جس پر چند نفر کھانا کھا رہے ہوں ان میں سے صرف ایک یا دو کا بسم اللہ پڑھنا کافی نہیں بلکہ ہر ایک شریک دسترخوان کو بسم اللہ پڑھنی چاہیئے اگر کسی ایک شریک دسترخوان سے بھی بسم اللہ فوت ہو گئی تو شیطان کو شرکت کا موقع مل جاتا ہے، اسلئے کہ ظاہر ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور وہ صحابہ جو آپ کے ساتھ پہلے سے کھانا نوش فرما رہے تھے ا[illegible]ب نے بسم اللہ پڑھی تھی۔

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ شیطان اور جنات کھانا کھاتے ہیں، جیسا کہ اس پر کلام ابواب الاستنجاء میں "لکم کل عظم لم یذکر اسم اللہ علیہ" کے ذیل میں گذر چکا۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

اس کے [illegible] حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آرہی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کھانے کے شروع میں بسم اللہ بھول جائے، پھر درمیان میں یاد آئے تو اس کو چاہیئے کہ یوں کہے "بسم اللہ اولہ واٰخرہ" والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

**مضمونِ حدیث** اس کے بعد امیہ بن مخشی رضی اللہ عنہ کی حدیث آرہی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف فرما تھے آپ کے سامنے ایک شخص کھا رہا تھا جس نے بسم اللہ نہیں پڑھی تھی، وہ اسی طرح کھاتا رہا، جب اخیر میں اس کا ایک لقمہ رہ گیا اس وقت اس نے بسم اللہ اولہ واٰخرہ پڑھا، اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہنس پڑے اور فرمایا کہ اس شخص کے ساتھ شیطان مسلسل کھا رہا تھا، جب اس نے اخیر میں بسم اللہ پڑھی تو شیطان نے جو کچھ اپنے پیٹ میں کھایا تھا اس کی قئ کر دی۔ یعنی بسم اللہ نہ پڑھنے کی وجہ سے جو بے برکتی ہو رہی تھی بسم اللہ کے بعد وہ برکت لوٹ آئی، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اپنی حقیقت پر محمول ہے، اسلئے کہ جب وہ حقیقۃً کھاتا ہے تو فی الواقع قئ بھی کر سکتا ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الاکل متکئاً

سمعت انسًا یقول بعثنی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرجعت الیہ فوجدتہ یاکل تمرًا وھو مقع۔

**شرح الحدیث** حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے ایک کام کے لئے بھیجا جب میں آپ کے پاس لوٹ کر آیا تو میں نے آپ کو اس حال میں پایا کہ آپ کھجور نوش فرما رہے تھے کمر کے سہارے سے اکڑوں بیٹھ کر۔

یہ روایت شمائل ترمذی میں بھی ہے جس میں اس طرح ہے۔ "وھو مقع من الجوع" اس کی شرح میں علامہ مناوی فرماتے

ہیں، ای تساندًا الی ماوراءہ من الضعف الحاصل لہ بسبب الجوع، ففی القاموس: اقعی فی جلوسہ تساند الی ماوراءہ، ولیس الاستناد من آداب الاکل لانہ فعلہ للضرورۃ، وقال القاری: ای محتبیًا مستندًا الی ماوراءہ من الضعف الحاصل لہ بالجوع۔

اس حدیث سے آپ کا اکڑوں اور سہارے سے بیٹھ کر کھانا ثابت ہو رہا ہے، اکل متکئًا کے بارے میں آپ نے خود ارشاد فرمایا ہے: "لا آکل متکئا" اسی لئے تکیہ لگا کر کھانا خلاف سنت اور خلاف ادب ہے، لیکن اس موقع پر آپ تکیہ لگا کر نوش فرما رہے تھے عذر جوع کی وجہ سے جس کی طرف راوی نے خود اشارہ کیا، اور شراح نے بھی اس کی وضاحت کی ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

اس کے بعد والی روایت میں ہے: ما رُئی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یاکل متکئًا قط، ولا یطأ عقبہ رجلان۔

**شرح الحدیث** یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو کبھی تکیہ لگا کر کھاتے ہوئے نہیں دیکھا گیا، اور نہ آپ کی ایڑی یعنی نشانات قدم کو روندتے تھے دو آدمی، یعنی دو آدمی بھی آپ کے پیچھے پیچھے نہیں چلتے تھے، یعنی آپ کی عادت شریفہ چلنے کے وقت میں اپنے ساتھیوں سے آگے چلنے کی نہ تھی، اما ان یمشی خلفھم کما جاء او یمضی فیھم، بلکہ یا تو آپ پیچھے چلتے یا اپنے ساتھیوں کے ساتھ مل کر، رجلان میں مشہور یہ ہے کہ بفتح الراء وضم الجیم ہے جیسا کہ ترجمہ میں اختیار کیا گیا ہے دوسرا احتمال کسر راء اور سکون جیم کا ہے یعنی قدمین، یعنی لا یمشی خلفہ احد ذو رجلین (بذل)

## اکل متکئًا کا مصداق اور تفسیر

اکل متکئًا کی کئی طرح تفسیر کی گئی ہے، ایک یہ کہ: "ان یتمکن فی الجلوس للاکل علی ای صفۃ کان، یعنی خوب جم کر بیٹھ کر کھانا چاہئے جیسے بھی ہو، اس طرح بیٹھ کر وہی کھائے گا جس کی خوراک زیادہ ہو، زیادہ کھانے کا عادی ہو، "وقیل ان یمیل علی احد شقیہ، یعنی کسی ایک طرف کو جھک کر کھانا، دائیں طرف یا بائیں طرف کسی چیز پر ٹیک لگا کر، وقیل ان یعتمد علی یدہ الیسریٰ من الارض، یعنی بائیں ہاتھ سے زمین پر ٹیک لگا کر اس طرح بیٹھنے پر نکیر بعض روایات میں مطلقًا بھی آئی ہے بغیر کھانے کے، خطابی فرماتے ہیں کہ اکثر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ متکئ کے معنی دائیں یا بائیں جانب سہارے سے بیٹھنے کے ہیں حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ متکئ وہ شخص ہے جو گدے اور تکیہ پر بیٹھ کر کھائے، لیکن ابن الجوزی نے اتکاء کے معنی وہی لئے ہیں جس کی تخصیص کا خطابی نے انکار کیا ہے یعنی دائیں یا بائیں جانب ٹیک لگا کر کھانا، اور ملا علی قاری نے "مرقاۃ" میں بعض محققین سے نقل کیا ہے کہ اس سے مراد چوزانو گدے پر بیٹھ کر کھانا ہے، اس لئے کہ یہ ہیئت وہی شخص اختیار کرتا ہے جو زیادہ کھانے کا عادی ہو، اور یہ تکبر کی بھی علامت ہے۔

## کھانے کے وقت پسندیدہ صفت جلوس

حافظ فرماتے ہیں: اولیٰ صفت جلوس میں یہ ہے کہ دو زانوں ظہور قدمین پر بیٹھ کر کھائے یا دایاں گھٹنا کھڑا کر لے اور بائیں کو بچھالے، اور حضرت نے بذل میں حضرت اقدس گنگوہی کی تقریر سے نقل فرمایا ہے کہ مقبول و پسندیدہ ہیئت کھانے میں وہ ہے جس میں

کھانے کی طرف پوری توجہ پائی جائے (جو اللہ تعالیٰ کی نعمت ہے) اور وہ ہیئت ایسی نہ ہونی چاہیئے جس میں زیادہ کھانا کھایا جاتا ہو پیٹ کے فراخ ہو جانے کی وجہ سے (جیسا کہ چوزانوں ہونے کی صورت میں) اور نہ وہ ہیئت متکبرین کی ہو، پس جس ہیئت میں یہ تینوں صفتیں پائی جائیں گی وہ سب سے افضل ہوگی اور جس میں صرف دو پائی جائیں یا ایک وہ اس سے کم درجہ ہوگا اھ بزیادۃ، والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الاکل من اعلی الصحفۃ

حدیث الباب میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص کھانا کھائے تو پلیٹ کے بالائی حصہ یعنی بیچ سے نہ کھائے بلکہ اس سے نیچے کے حصہ سے یعنی کنارے سے کھائے، آگے آپ نے اس کی حکمت ارشاد فرمائی کہ اسلئے برکت وسط پلیٹ پر نازل ہوتی ہے، لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ بیچ کا حصہ کھانے سے خالی نہیں ہونا چاہیئے تاکہ اس پر برکت نازل ہوتی رہے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

کان للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قصعۃ یحملھا اربعۃ رجال یقال لھا "الغراء" فلما اضحوا وسجدوا الضحیٰ اُتی بتلک القصعۃ الخ۔

**آپ اور صحابہ مل کر جس برتن میں کھانا تناول فرماتے**

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے اصحاب جس برتن میں کھانا نوش فرمایا کرتے وہ ایک بڑا پیالہ تھا جس کو چار آدمی اٹھا کر لاتے تھے جبکہ اس میں ثرید بھرا ہوا ہوتا تھا، اس پیالہ کا نام "غراء" تھا، پس جب چاشت کا وقت ہوتا اور صحابہ کرام چاشت کی نماز پڑھ لیتے تو اس پیالہ کو لایا جاتا سب حضرات اس کے چاروں طرف حلقہ باندھ کر بیٹھ جاتے ایک مرتبہ جب کھانے والے زیادہ ہو گئے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سمٹ کر اور دو زانوں ہو کر بیٹھ گئے (ظاہر ہے کہ یہ بہت ادب اور تواضع کی ہیئت ہے اسی لئے) ایک اعرابی نے کہا کہ یہ بیٹھنے کی کیسی ہیئت ہے؟ اس پر آپ نے فرمایا:

---

ان اللہ تعالیٰ جعلنی عبدا کریما ولم یجعلنی جبارا عنیدا، کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ کو شریف الطبع بندہ بنایا ہے، اور مجھ کو متکبر اور سخت مزاج نہیں بنایا ہے۔ پھر آپ نے فرمایا کہ۔ اس پیالہ کے چاروں طرف سے کھاؤ، اور اس کا درمیانی حصہ چھوڑے رہو کہ اس پر برکت اترتی ہے۔

شمائل ترمذی میں آپ کے قدح کا بھی ذکر آتا ہے جس پر امام ترمذی نے مستقل باب باندھا ہے جس میں یہ ہے:
عن ثابت قال اخرج الینا انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ قدح خشب غلیظ مضبّباً بحدید الحدیث، کہ آپ کا ایک لکڑی کا پیالہ تھا جس میں لوہے کے پتر سے لگے ہوئے تھے، جس کے بارے میں یہ بھی حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سب پینے کی چیزیں اس پیالہ سے نوش فرماتے تھے الماء والنبیذ والعسل واللبن، اور یہ غراء جس کا ذکر حدیث الباب میں ہے یہ ایک بڑے برتن کا نام ہے جس میں آپ اور سب صحابہ ایک ساتھ ثرید کھایا کرتے تھے۔

والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

لاتقطعوا اللحم بالسکین فانہ من صنیع الاعاجم الخ۔

## قطع اللحم بالسکین میں اختلاف روایات

اس حدیث میں چھری سے گوشت کاٹ کر کھانے سے منع کیا گیا ہے کہ یہ عجمیوں کا طریقہ ہے اور فرمایا آپ نے کہ گوشت کو دانتوں سے نوچ کر کھایا کرو کہ وہ زیادہ خوشگوار اور لذیذ معلوم ہوتا ہے۔

اس حدیث کا ذکر "الدر المنضود" کے مقدمہ میں آیا ہے کہ یہ ان احادیث میں سے ہے جن پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، لیکن موضوع کہنا تو مشکل ہے البتہ ضعیف کہہ سکتے ہیں، صحاح ستہ میں ان شاء اللہ تعالیٰ بجز ابن ماجہ کی بعض احادیث کے کوئی حدیث موضوع نہیں ہے۔

چھری سے گوشت کاٹنے کا ثبوت روایات میں موجود ہے جیسا کہ کتاب الطہارۃ "باب فی ترک الوضوء مما مست النار" میں حدیث گذر چکی ہے جس میں ہے "واخذ الشفرۃ فجعل یحز لی بہا منہ" وقد تقدم الکلام ھناک، ایک توجیہ جو وہاں نہیں گذری یہ ہے کہ منع اس گوشت سے متعلق ہے جو خوب اچھی طرح پکا ہوا ہو "قد تکامل نضجہ" اسلئے کہ وہاں چھری سے کاٹنے کی حاجت ہی نہیں ہے نرم ہونے کی وجہ سے ہاتھ ہی سے کام چل سکتا ہے۔

# باب الجلوس علی مائدۃ علیہا بعض مایکرہ

حدیث الباب میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے دو طرح کے کھانوں سے منع فرمایا ہے، ایک اس دسترخوان پر جہاں شراب پی جارہی ہو، اور ایک یہ کہ آدمی اس طرح کھائے کہ وہ پیٹ کے بل لیٹا ہوا ہو۔ والحدیث اخرجہ النسائی۔

# باب الاکل بالیمین

فان الشیطان یأکل بشمالہ ویشرب بشمالہ، یہ حدیث عند الجمہور اپنی حقیقت پر محمول ہے، قال فی "النیل" والذی علیہ الجمہور من السلف والخلف من المحدثین وغیرہم ان اکل الشیطان محمول علی ظاہرہ وان للشیطان یدین ورجلین، وفیہم ذکر وانثی وانہ یأکل حقیقۃ بیدہ اذا لم یدفع، وقیل ان اکلہم علی المجاز والاستعارۃ، وقیل ان اکلہم شم واسترداح، ولا ملجئ الی شئ من ذلک اھ ابواب الاستنجاء میں یہ سارا مضمون تقریباً گذر چکا ہے، یہ جو گذرا کہ یہ حدیث مجاز پر محمول ہے یعنی معنی مجازی یہ ہو سکتے ہیں کہ انہ یأمر بذلک ویحرض علیہ، یعنی اکل بالیسار پر شیطان ابھارتا ہے۔ والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی قالہ المنذری۔

عن عمر بن ابی سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: اُدْنُ مِنِّی الخ

بعض نسخوں میں اس کے بعد "یا بُنَیّ" کی زیادتی ہے، اسلئے کہ یہ عمر بن ابی سلمہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بیٹے ہیں ان کے پہلے خاوند ابوسلمہ سے، اسی لئے آپ نے فرمایا یا بُنَیّ۔

اس حدیث میں دو ادب مذکور ہیں، اکل بالیمین، اور پلیٹ کے کنارہ سے جو کھانے والے کے قریب ہوتا ہے۔ سے کھانا کما تقدم فی باب الاکل من اعلی الصحفۃ۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ من حدیث ابی نعیم۔ وہب بن کیسان۔ عن عمر بن ابی سلمۃ بنحوہ واخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ من حدیث عروۃ بن الزبیر عن عمر بن ابی سلمۃ، قالہ المنذری۔

## باب فی اکل اللحم

بظاہر مراد صفۃ الاکل یعنی گوشت کھانے کا طریقہ بیان کرنا ہے، چنانچہ مضمون حدیث یہ ہے صفوان بن امیہ رض فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ کھانا کھا رہا تھا تو میں اس طرح کرتا تھا کہ ہڈی پر سے گوشت اپنے ہاتھ سے اتار کر اس کو کھاتا تھا، آپ نے فرمایا کہ اس طرح نہیں بلکہ اس ہڈی ہی کو منہ کے قریب لیجا کر دانتوں سے نوچ کر کھاؤ کہ وہ زیادہ خوشگوار اور لذیذ معلوم ہوتا ہے۔

کان احب العُراق الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عراق الشاۃ۔

**مضمونِ حدیث** عُراق عرق کی جمع ہے وہ ہڈی جس پر گوشت ہو، یعنی آپ کو بکری کا وہ گوشت زیادہ پسند تھا جو ہڈی پر ہوتا ہے بعض لوگ خالص گوشت کی بوٹی پسند کرتے ہیں، اور بعض کو ہڈی دار گوشت پسند ہوتا ہے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو بھی یہی پسند تھا۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

اور اس کے بعد والی حدیث میں آرہا ہے: "کان یعجبہ الذراع، قال وسُمَّ فی الذراع وکان یُری ان الیہود ہم سَمُّوہ۔ یعنی آپ کو دست کا گوشت پسند تھا اسی لئے آپ کو زہر دینے والے نے اسی میں زہر دیا تھا۔ کیونکہ وہ سمجھتا تھا کہ آپ کو ذراع پسند ہے آپ اسی کو نوش فرمائیں گے۔

آپ کو زہر کس یہودی نے دیا تھا اس کے بارے میں حدیث "کتاب الدیات" میں آرہی ہے "باب فی من سقی رجلاً سمًّا او اطعمہ فمات ایقاد منہ"؟ کے ذیل میں، وہاں اس سلسلہ کی کئی روایات ہیں وہاں یہ بھی آرہا ہے: قال ابوداؤد: ھذہ اخت مرحب الیہودیۃ، یعنی جس یہودیہ نے آپ کو زہر دیا تھا وہ مرحب کی بہن تھی، جس کا نام زینب بنت الحارث تھا، وذکر الزہری انہا اسلمت اھ "من البذل" اور ابن الجوزی کی تلقیح ۲۵ میں یہ بھی ہے کہ یہ عورت سلام بن مشکم کی

بیوی تھی۔ والحدیث اخرجہ الترمذی، وقد اخرج البخاری ومسلم من حدیث ابی زرعۃ بن عمرو بن جریر عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رفع الیہ الذراع وکانت تعجبہ الحدیث، قالہ المنذری۔

## باب فی اکل الدباء

دبار کا ذکر ادعیۂ نبیذ میں بھی گذر چکا ہے یعنی کدو جس کو لوکی بھی کہتے ہیں، بعض ان میں سے مستطیل ہوتے ہیں، بعض مستدیر، نبیذ بنانے کے لئے تو زیادہ موزوں مستدیر ہی ہے کہ پیالہ کی شکل میں ہوتا ہے، بہرحال جونسا بھی ہو یہ باہر سے سبز ہوتا ہے اور اندر سے سفید نکلتا ہے، اس کا گودا نرم اور لطیف ہوتا ہے، اطبار نے اس کے بہت فوائد لکھے ہیں، حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ خصائل نبوی　میں لکھتے ہیں: کدو کے فوائد علماء حدیث نے بہت سے لکھے ہیں اور طب کی کتابوں میں بھی بہت سے منافع لکھے ہیں، من جملہ ان کے یہ بھی ہے کہ عقل کو تیز کرتا ہے، دماغ کو قوت دیتا ہے[لہ] کدو کی ایک قسم اور ہے جس کا باہر سے رنگ گلابی سا ہوتا ہے اور اندر سے اصفر، جس کو میٹھا کدو کہتے ہیں، جو یہاں حجاز میں بھی ہوتا ہے لیکن کمی کے ساتھ، وہ اس سے مراد نہیں، اسلئے کہ جو کدو آپ کو محبوب تھا اس کے بارے میں ایک روایت میں یہ آیا ہے: عن جابر بن طارق رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال دخلت علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرأیت عندہ دبار یقطع، فقلت ماھذا؟ قال نکثر بہ طعامنا، (شمائل　) اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس کدو کو گوشت وغیرہ دوسرے سالن میں بھی شامل کر کے پکایا جاتا ہے جس سے سالن میں اضافہ ہو جاتا ہے، یہ بات کدو کی اس دوسری قسم میں نہیں پائی جاتی، اس کو تو مستقل ہی پکایا جاتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ان خیاطاً دعا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لطعام صنعہ، یعنی ایک درزی نے آپ کے کھانے کی دعوت کی، حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اس دعوت میں آپ کے ساتھ میں بھی گیا، اس داعی نے آپ کے سامنے جو کی روٹی اور شوربا جس کے اندر گوشت اور کدو تھا پیش کیا، حضرت انس فرماتے ہیں کہ میں نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا کہ آپ پلیٹ میں سے کدو کے ٹکڑے تلاش کرتے تھے، فلم ازل احب الدباء بعد یومئذ،

اس خیاط کے بارے میں ایک روایت میں یہ ہے کہ وہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا غلام اور مولی تھا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی اکل الثرید

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال: کان احب الطعام الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ والہ وسلم الثرید من الخبز والثرید من الحیس۔

ثرید کھانے کی ایک خاص قسم ہے مشہور ہے کہ روٹی کے ٹکڑے گوشت اور شوربے میں ملادیئے جاتے ہیں اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ثرید کی دو قسمیں ہیں ایک میں صرف گوشت اور روٹی کے ٹکڑے ہوتے ہیں، یہ تو نمکین ثرید ہوا، اور ایک ثرید وہ ہوتا ہے جو روٹی کے ٹکڑوں کے ساتھ کھجور اور پنیر اور گھی ملاکر بنایا جاتا ہے، یہ گویا میٹھا ثرید ہوا، اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ کو یہ دونوں ہی پسند تھے۔

ثرید کی احادیث میں بکثرت تعریف آئی ہے، اس میں بڑی خوبیاں ہیں، لذت کے ساتھ غذائیت اور کھانے میں نہایت لطیف اور نرم جس کو چبانا نہیں پڑتا، ہضم بھی بسہولت ہوتا ہے، ایک مشہور حدیث میں ہے: فضل عائشة علی النساء کفضل الثرید علی سائر الطعام، اس پر حاشیۂ خصائل میں لکھا ہے: یعنی کما ان الثرید جامع لفوائد شتی من الغذائیة واللذة والقوة، حتی قیل انه یعید الشیخ الی صباه، کذلک ھی تجمع بین فضائل شتی من الفضل والفقه والفصاحة والفطانة وغیرھا اھ۔

## باب فی کراھیة التقذر للطعام

یعنی کھانے کی چیز سے گھن کرنا اور اظہار کراہت۔

عن قبیصة بن ھلب عن ابیه رضی اللّٰه تعالی عنه قال سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالی علیه واٰله وسلم۔ وسأله رجل فقال: ان من الطعام طعامًا اتحرج منه. فقال لا یتخلجنّ فی نفسك شئ ضارعت فیه النصرانیة۔

**شرح الحدیث علی اتم وجه** یعنی کسی شخص نے آپ سے کسی کھانے کی چیز کے بارے میں کوئی سوال کیا اور یوں کہا کہ بعض کھانے ایسے ہیں جن کے کھانے میں میں حرج سمجھتا ہوں تو اس پر آپ نے فرمایا کہ کسی حلال کھانے کے بارے میں تجھ کو کوئی خلجان نہ ہونا چاہیئے، بلاوجہ شک اور تردد، ورنہ تیرا یہ فعل نصرانیت اور رہبانیت کے مشابہ ہوگا جو اسلام میں ممنوع اور مذموم ہے، رھبانیت یعنی عبادت میں اور تقویٰ میں غلو، اور ترک دنیا، جس کو بعض نصاریٰ نے اختیار کیا تھا۔ ورھبانیة ابتدعوھا ماکتبناھا علیھم الآیة اس حدیث کا ایک مطلب تو یہی ہے جو ہم نے لکھا اور بظاہر مصنف نے بھی اسی معنی کی طرف ترجمۃ الباب سے اشارہ کیا، اور دوسرے معنی شراح نے اس حدیث کے یہ لکھے ہیں جو پہلے معنی کی ضد ہیں وہ یہ کہ جس کھانے میں تم کو نصرانیت کی مشابہت اور بوحسوس ہوتی ہو یعنی حلت میں اشکال، اس کے بارے میں خلجان نہیں ہونا چاہیئے یعنی یہ تردد کہ اس کو کھائیں یا نہ کھائیں بلکہ بالجزم اس کو نہیں کھانا چاہیئے، مضارعت کے معنی مشابہت، پہلے معنی کا حاصل منع عن ترک الاکل ہے، اور دوسرے معنی کا حاصل منع عن الاکل، پہلے معنی کی صورت میں بظاہر تقدیر عبارت یہ ہوگی والاضارعت فیه النصرانیة، اور دوسرے

معنی کا مقتضٰی یہ ہے کہ ضارعت فیہ النصرانیۃ کو صفت مانا جائے بشیٔ کی، لیکن اس طرح کسی شارح نے اسکی تصریح نہیں کی، میری سمجھ میں غور کرنے سے یہی آتا ہے فلیسأل[1] بعد میں الکوکب الدری میں اس کی تصریح مل گئی۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، وقال الترمذی: حسن، قالہ المنذری۔

## باب فی النہی عن اکل الجلالۃ

جلالہ وہ حیوان ہے جو نجاست کھانے کا عادی ہو کھلا پھرنے کی وجہ سے، اور منع اس صورت میں ہے اس کے کھانے سے جب کہ نجاست کا اثر اس کے لبن اور لحم میں ظاہر ہونے لگے، اور جب تک ظاہر نہ ہو تو اس کا کھانا جائز ہے، اور ظہور اثر نجاست کے بعد اسکے کھانے کے جواز کی شکل یہ ہے کہ چند روز اس کو باندھ کر رکھا جائے یہاں تک کہ نجاست کا اثر زائل ہو جائے۔

**جلالہ کے حکم میں مذاہب ائمہ** اکل جلالہ کے بارے میں مذاہب حاشیۂ بذل میں اس طرح لکھے ہیں کہ جمہور کے نزدیک کراہۃ تنزیہی ہے، اور بعض شافعیہ کے نزدیک للتحریم وھو قول الحنابلۃ، اور امام مالک کے نزدیک اس میں کوئی

---

[1] حضرت نے بذل میں معنی اول ہی کو اختیار فرمایا ہے اور لکھا ہے: والجملۃ الشرطیۃ مستانفۃ لبیان سبب النہی، والمعنی لایدخل فی قلبک ضیق وحرج لانک علی الحنیفیۃ السمحۃ السہلۃ، فاذا شککت وشددت علی نفسک بمثل ہذا شابہت فیہ الرھبانیۃ، اس کے بعد حضرت گنگوہی کی تقریر سے اس طرح نقل فرمایا ہے: وکتب مولانا محمد یحیی المرحوم: یحتمل ان تکون الجملۃ صفۃ لشئی وان تکون جوابا لشرط محذوف، وایا ما کان فالغرض منہ النہی عن تحرز الطیبات من الاکل لالغرض صحیح عند الشرع اھ حضرت کی اس تقریر میں حل عبارت اور اس کی ترکیب تو خوب وضاحت سے ہوگئی لیکن ہمارے خیال میں۔ وایا ما کان۔ کے بعد جو غرض متکلم لکھی ہے وہ احتمال اول سے مربوط ہے نہ کہ ہر دو احتمال سے، احتمال ثانی یعنی یہ کہ ضارعت فیہ النصرانیۃ کو شرط محذوف کا جواب مانا جائے، اس صورت میں تو اس عبارت سے معنیین مذکورین میں سے معنی ثانی نکلتے ہیں۔ فتأمل یہ حدیث چونکہ ترمذی میں بھی ہے اس لئے ہم نے مراجعت کی کوکب دری کی طرف، اس سے صاف یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہر ترکیب کے معنی الگ ہیں، ایک صورت میں معنی یہ ہوں گے اور دوسری صورت میں دوسرے فللّٰہ الحمد، امام ترمذی نے اس حدیث کو کتاب الجہاد میں باب فی طعام المشرکین کے ذیل میں ذکر کیا ہے اور اخیر میں فرمایا ہے والعمل علی ھذا عند اھل العلم من الرخصۃ فی طعام اہل الکتاب اور یہی معنی امام ابوداؤد نے بھی اختیار کئے ہیں جیسا کہ اوپر ہم لکھ چکے ہیں، اور حضرت گنگوہی نے کوکب میں بھی اسی معنی کو ترجیح دی ہے اور اسی معنی کو اساتذہ کی طرف منسوب کیا ہے والذی افادہ الاساتذۃ فی معناہ ان الواجب ان لایختلج فی قلبک طعام مالم تعلم حرمتہ او تظن فان فعلت ذلک ضارعت فیہ النصرانیۃ الی آخرہ. کوکب ص۲۱۶۔

کراہت نہیں ہے کما فی الشرح الکبیر، اور خطابی کی معالم السنن میں مذاہب یہ لکھے ہیں: کرہ ذلک ابوحنیفۃ واصحابہ والشافعی واحمد، وقالوا لاتؤکل حتی تحبس ایاما. فاذا طاب لحمہا فلا بأس باکلہ، وقال اسحاق بن راہویہ: لابأس ان یوکل لحمہا بعد ان یغسل غسلاً جیداً، وکان الحسن البصری لایری باساً باکل لحوم الجلالۃ، وکذلک قال مالک بن انس اھ

اول احادیث الباب حدیث ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، وحدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب اکل لحوم الخیل

لحم خیل کا مسئلہ اختلافی ہے، مصنف نے بھی اس باب میں دونوں طرح کی روایات ذکر کی ہیں، منع اور جواز کی، امام احمد اور شافعی کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے، اور امام ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک مکروہ ہے اب یہ کہ کراہت ان کے نزدیک تنزیہی ہے یا تحریمی؟ بذل میں لکھا ہے کہ امام صاحب سے اس میں روایات مختلف ہیں، حسن بن زیاد کی روایت میں ان سے تحریم منقول ہے اور ظاہر الروایۃ امام صاحب سے کراہت کی ہے نہ کہ تحریم کی۔ الی آخر ما بسط فی البذل۔ اور ہدایہ میں ہے: ویکرہ لحم الفرس عند ابی حنیفۃؒ وھو قول مالک، وقال ابویوسف ومحمد والشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ لاباس باکلہ، ثم قیل الکراھۃ عندہ کراھۃ تحریم وقیل کراھۃ تنزیہ، والاول اصح، واما لبنہ فقد قیل لاباس بہ لانہ لیس فی شربہ تقلیل آلۃ الجہاد اھ مختصراً بحذف الدلائل، وفی الجوہرۃ: یکرہ تحریماً عند ابی حنیفۃ وعندھما لاباس بہ، وفی الکوکب: واجتماع روایتی التحریم والحلۃ یرجح الحرمۃ ولذلک ذھب الی الحرمۃ ابوحنیفۃ ومالک والاوزاعی وغیرھم، واللہ تعالیٰ اعلم اھ بظاہر حضرت نے امام صاحب سے جو حسن بن زیاد کی روایت ہے اس کو اختیار فرمایا، لیکن ظاہر الروایۃ امام ابوحنیفہ سے مطلق کراہت ہے نہ کہ تحریم کما تقدم عن البذل، وکذا المذکور فی الہدایۃ کراھۃ تحریم لا الحرمۃ، حضرت گنگوہی کی تقریر ترمذی اور ابوداؤد دونوں میں یہ ہے کہ اذن کی روایت جیساکہ روایت میں اس کی تصریح ہے یوم خیبر کی ہے، اور حضرت خالد کی روایت میں تحریم مذکور ہے ولاشک فی انہ اسلم بعد خیبر، فلم تکن روایۃ التحریم الا متأخرۃ اھ من البذل والکوکب۔

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال نہانا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یوم خیبر عن لحوم الحمر واذن لنا فی لحوم الخیل۔

مصنف نے اس باب میں دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں اول حدیث جابر دو طریق سے جس کا مضمون یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جنگ خیبر کے موقع پر بغال وحمیر کے لحوم سے منع فرمایا اور لحوم خیل کی اجازت دی، اور دوسری حدیث حضرت خالد بن الولید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مرفوعاً: نہی عن اکل لحوم الخیل والبغال والحمیر وکل ذی ناب من السباع، ان دونوں روایتوں سے متعلق کلام اوپر گذر چکا جس میں یہ گذر چکا کہ حضرت خالد بن الولید کی روایت موخر ہے حدیث جابر سے، نیز مبیح اور محرم میں جب تعارض ہو تو محرِّم کو ترجیح ہوتی ہے، مزید کلام دلائل پر

بذل کے اندر دیکھا جائے، حدیث کا آخری جزء ذی ناب سبع سے متعلق ہے جس کا آگے مستقل باب آرہا ہے، حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ الاول اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، وحدیثہ الثانی اخرجہ مسلم بمعناہ، وحدیث خالد رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی اکل الارنب

ارنب یعنی خرگوش یہ ائمہ اربعہ کے نزدیک حلال ہے بعض سلف کا اس میں اختلاف منقول ہے۔

عن انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کنت غلاما حَزَوَّراً فَاصَّدتُ ارنبا فشویتہا الخ۔

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جب میں چست اور قوی لڑکا سا تھا تو ایک خرگوش کا شکار کیا پھر اسکو میں نے آگ پر بھونا تو میرے والد ابو طلحہ نے اسکی ران حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں بھیجی، میں آپ کی خدمت میں اس کو لیکر آیا تو آپ نے اس کو قبول فرمالیا۔

اسکے بعد والی حدیث کا مضمون یہ ہے کہ ایک شخص حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے پاس خرگوش لیکر آیا جس کو اس نے شکار کیا تھا، اور ان سے دریافت کیا کہ آپ اس کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا کہ ایک بار حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں یہ لایا گیا تھا تو آپ نے نہ تو اس کو نوش فرمایا تھا اور نہ اس کے کھانے سے منع فرمایا تھا۔

"بذل" میں لکھا ہے کہ حدیث اول اکل ارنب کے جواز پر دال ہے کیونکہ آپ نے اس کو قبول فرمایا اور حدیث ثانی باوجود ضعف کے کراہت پر دلالت نہیں کرتی، اس حدیث کے آخر میں یہ جملہ ہے وزعم انہا تحیض اس پر حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ تحریر ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے خرگوش کا یہ خاصہ تحریم یا کراہت کی طرف اشارہ کے لئے نہیں فرمایا کیونکہ حیض کا بدن سے خارج ہوجانا یہ تو باقی گوشت کے لئے موجب نظافت ہے بلکہ آپ کا یہ ذکر فرمانا بطور اظہار تعجب کے ہے کہ اس کو بھی آدمیہ کی طرح حیض آتا ہے اھ امام ترمذی نے حدیث کی تخریج کے بعد فرمایا ہذا حدیث حسن صحیح والعمل علی ہذا عند اکثر اہل العلم لایرون باکل الارنب باسا، وقد کرہ بعض اہل العلم اکل الارنب وقالوا انہا تدمی اھ، اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان بعض اہل علم کے نزدیک شاید وجہ کراہت یہی ہے یعنی اس کو حیض آنا؛ اب یہ کہ کن کن حیوانات کو حیض آتا ہے اس کے بارے میں حاشیۂ بذل میں ہے تحیض من الحیوانات المرأۃ والضبع والخفاش والارنب، ویقال الکلبۃ ایضا، وقیل الناقۃ والوزغۃ ایضا کذا فی القسطلانی، واکتفی صاحب حیاۃ الحیوان علی الاربعۃ الاُوَل۔

حدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

# باب فی اکل الضب

ضب یعنی گوہ مشہور صحرائی جانور ہے گرگٹ کی طرح لیکن اس سے چوڑا اور موٹا ہوتا ہے زمین میں بل بناکر رہتا ہے، راجستھان، سندھ اور نجد کے صحراء میں بہت ہوتا ہے۔ اس کا تیل بھی بنایا جاتا ہے جو علاج میں کام آتا ہے یہ جانور بہت قوی اور گرم ہوتا ہے بہت سے لوگ اس کو کھاتے بھی ہیں، اہل نجد کے یہاں خوب کھایا جاتا ہے، حنفیہ کے یہاں حلال مع الکراہۃ ہے، ففی الہدایہ ص۴۴۲ ویکرہ اکل الضبع والضب والسلحفاۃ والزنبور والحشرات کلہا، اما الضبع فلما ذکرنا، واما الضب فلان النبی علیہ السلام نہی عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حین سألتہ عن اکلہ، وھو حجۃ علی الشافعی فی اباحتہ، والزنبور من المؤذیات، والسلحفاۃ من خبائث الحشرات ولہذا لایجب علی المحرم بقتلہ شئی، وانما تکرہ الحشرات کلہا استدلالاً بالضب لانہ (الضب) منہا، مصنف نے اس باب میں ضب کے بارے میں متعدد اور مختلف روایات ذکر کی ہیں جن میں بعض میں یہ ہے کہ ضب کا گوشت خود آپ نے تو نوش نہیں فرمایا لیکن آپ کے دسترخوان پر کھایا گیا ہے، نیز آپ نے فرمایا کہ یہ حرام تو نہیں ہے لیکن مجھ کو اس سے کراہت طبعی ہے، اور باب کی آخری حدیث میں یہ ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نہی عن اکل لحم الضب، بذل میں امام نووی سے نقل کیا ہے اجمع المسلمون علی ان الضب حلال، لیس بمکروہ الا ما حکی عن اصحاب ابی حنیفۃ من کراھتہ، والا ما حکاہ القاضی عن قوم انہم قالوا ھو حرام۔ الی آخر ما فی البذل من کلام النووی ونقد الحافظ علیہ فی نقل الاجماع۔ وفی ہامش الموطأ للامام محمد: اختلف العلماء فی اکلہ فمنہم من حرمہ۔ حکاہ عیاض عن قوم ومنہم من کرھہ۔ وھو رأی ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد ونقلہ ابن المنذر عن علیؓ ومنہم من قال باباحۃ اکلہ۔ وھو قول الجمہور الی آخر ما قال۔

حدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، وحدیث خالد بن الولید رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ۔

اسکے بعد حضرت ثابت بن ودیعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں یہ ہے کہ: ان امۃ من بنی اسرائیل مسخت دوابا فی الارض، وانی لاادری ای الدواب ھی، یعنی آپ نے گوہ کے بارے میں اظہار تردد فرمایا کہ یہ بنی اسرائیل کی اس قوم سے ہے جس کو مسخ کردیا گیا تھا یا کچھ اور ہے، اس پر شراح نے لکھا ہے کہ ہوسکتا ہے وہ حدیث جس میں آپ نے فرمایا، المسوخ لایعیش ثلاثۃ ایام ولایعقب، یہ بعد کی ہو، اور حدیث الباب اس سے مقدم ہو۔ والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی اکل لحم الحباریٰ

اکلت مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لحم حباریٰ

حضرت سفینہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ حباری کا گوشت کھایا ہے۔

حباری کس پرند کا نام ہے؟ اس میں مختلف قول ہیں، بعض نے اس کا ترجمہ تغذری کیا ہے، بعض نے بٹیر اور بعض نے سرخاب، اور بھی اسکے بعض نام حضرت شیخ نے خصائل نبوی میں لکھے ہیں اور بہت سی کتابوں کے حوالے اس میں مذکور ہیں، اور متعدد کتب لغت اور طب کو سامنے رکھتے ہوئے لکھا ہے کہ اقرب یہی ہے کہ سرخاب کوئی دوسرا جانور ہے اور صحیح یہ ہے کہ اس کا ترجمہ تغذری ہے۔

یہ ایک صحرائی پرند ہے لمبی گردن والا خاکی رنگ، جو بہت تیز اڑتا ہے اور تحصیل رزق میں بہت کوشاں رہتا ہے حتی کہ ضرب المثل ہوگیا، چنانچہ کہتے ہیں "فلان اطلب من الحباری" والحدیث اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

# باب فی اکل حشرات الارض

یعنی صغار دواب الارض، زمین میں رہنے والے چھوٹے چھوٹے جانور جیسے گوہ، کچھوا اور چوہا، یربوع اور دوسرے کیڑے مکوڑے۔

فلم اسمع لحشرات الارض تحریما، ملقام بن تلب اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ رہا ہوں لیکن میں نے آپ سے حشرات الارض کے بارے میں تحریم نہیں سنی۔

امام خطابیؒ فرماتے ہیں کہ اس میں اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ حشرات الارض مباح ہیں لجواز ان یکون غیرہ قد سمعہ۔

کنت عند ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فسئل عن اکل القنفذ فتلا "قل لا اجد فی ما اوحی الی محرما" الآیۃ الخ۔

نُمیلہ فزاری سے روایت ہے کہ میں حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے پاس تھا کہ آپ سے قنفذ کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے یہ آیت تلاوت فرمائی "قل لا اجد فی ما اوحی الی محرما" الآیۃ تو اس پر ایک شیخ جو وہیں تھے بولے کہ میں نے ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے قنفذ کا ذکر آیا تو آپ نے اس کے بارے میں یہ فرمایا: خبیثۃ من الخبائث "تو اس پر ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ بات فرمائی ہے تو جیسا آپ نے فرمایا ویسا ہی ہے۔

اسکے بعد یہاں روایت میں یہ جملہ ہے "مالم ندر" بذل میں لکھا ہے کہ یہ زیادتی بعض نسخوں میں ہے بعض میں نہیں اور پھر حضرت نے اس جملہ کے معنی یہ لکھے ہیں، مالم ندر صحتہ وثبوتہ بسند قوی اھ لیکن اکثر نسخے اس زیادتی سے خالی ہیں جیسے منذری کا نسخہ اور معالم السنن کا نسخہ، ایسے ہی حیاۃ الحیوان میں ابوداؤد کی روایت نقل کی ہے اس میں بھی یہ لفظ نہیں ہے، پس یہ لفظ اگر یہاں پر صحیح ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس کے معنی یہ ہوں "وان لم ندر" یعنی اگر آپ نے یہ بات فرمائی ہے تو پھر وہی صحیح ہے خواہ ہماری سمجھ میں اس کی وجہ نہ آئے واللہ تعالیٰ اعلم۔

## قنفذ کا مصداق اور اسکا حکم شرعی

قنفذ دو اماموں کے نزدیک حلال ہے اور دو کے نزدیک حرام، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک حلال ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام، حیاۃ الحیوان میں اس طرح ہے: قال الشافعی یحل اکل القنفذ لان العرب تستطیبہ وقد افتی ابن عمر باباحتہ، وقال ابوحنیفۃ والامام احمد لایحل لماروی ابوداؤد۔ وحدہ۔ ان ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ الی آخر الحدیث۔ پھر اسکے بعد انہوں نے شافعیہ کی طرف سے اس حدیث کا جواب دیتے ہوئے فرمایا: والجواب ان رواتہ مجہولون، قال البیہقی ولم یرد الامن وجہ واحد ضعیف لایجوز الاحتجاج بہ۔ الی آخر ماذکر۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ قنفذ کا ترجمہ بعض نے خارپشت سے کیا ہے، عون المعبود اور صراح میں اسی طرح ہے، لیکن خارپشت تو ترجمہ سیہی کا ہے جیسا کہ "فرہنگ آصفیہ" میں ہے، اور "منجد" میں خارپشت کی شکل بنا کر (جس کی پشت پر واقعی کانٹے ہیں) اس کا نام دلدل لکھا ہے[۱]، اور قنفذ کی شکل وصورت "منجد" میں بالوں والے چوہے کی سی بنائی ہے اور اسی طرح "القاموس الجدید" میں قنفذ کا ترجمہ خاردار چوہے سے کیا ہے اور یہی اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے، اسلئے کہ خارپشت بڑا جانور ہوتا ہے بلی کے برابر جس کی پشت پر خار یعنی کانٹے ہوتے ہیں (جن کے قلم بھی بنائے جاتے ہیں) بخلاف قنفذ کے کہ اس کی پشت پر خار نہیں ہوتے بلکہ موٹے موٹے بال ہوتے ہیں جن کو وہ خوف کے وقت اپنی حفاظت کے لئے کھڑا کر لیتا ہے اور گیند کی طرح گول ہو جاتا ہے، لہذا قنفذ کا ترجمہ خارپشت محل نظر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جاحظ کی تالیف "کتاب الحیوان ص۴۶۴ج ۲ وص۲۷۴" سے معلوم ہوتا ہے کہ قنفذ ایک جنس ہے بعض قنافذ بڑے ہوتے ہیں جن کو دلدل کہا جاتا ہے جن کی پشت پر بڑے بڑے کانٹے ہوتے ہیں، انہوں نے سب کے احوال اور خواص الگ الگ لکھے ہیں لہذا خارپشت یہ ترجمہ دلدل کا زیادہ مناسب ہے، ہمیں قنفذ کی تحقیق میں کافی تتبع اور مراجعت کتب کی ضرورت پیش آئی، حشرات الارض کی تفصیل اور ان کا حکم مذہب حنفیہ میں، اس کو "بذل المجہود" میں "بدائع الصنائع" سے نقل کیا ہے جو چاہے اس کو دیکھ لے۔

---

[۱] یعنی قنفذ نہیں لکھا۔ قلت وجاء ذکر الدلدل فی النسائی فی باب تزویج الزانیۃ ولفظہ قالت یا اہل الخیام ہذا الدلدل الخ لیراجع الفیض السمائی۔

عن جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما ان النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم نهى عن ثمن الهر، قال ابن عبد الملك: عن اكل الهر واكل ثمنها۔

یہ حدیث اکثر نسخ میں نہیں ہے جیسے نسخۂ عون المعبود، اور اسی طرح نسخۂ منذری، خطابی، اور ہونی بھی نہ چاہیئے کیونکہ ترجمۃ الباب "حشرات الارض" سے متعلق ہے، اور ہرۃ حشرات میں سے نہیں بلکہ سباع میں سے ہے، حشرات کا اطلاق صغار دواب الارض پر ہوتا ہے کما تقدم فی اول الباب۔

## باب فی اکل الضبع

یہاں پر دو بحثیں ہیں اول ضبع کا مصداق اور اس کی تحقیق، دوسرے ضبع کے حکم میں ائمہ کا اختلاف مع الدلیل اور تیسری بحث یہ کہ اگر محرم اس کا شکار کرے تو کیا واجب ہوتا ہے۔

**بحث اوّل:** ضبع کے ترجمہ میں اختلاف ہے، "عرف الشذی" میں لکھا ہے کہ اس کو ہندی میں ہنڈار کہتے ہیں اور فارسی میں کفتار، اور وہ جو لکھا ہے مولانا عبد الحی کے والد نے اس کا ترجمہ بجو کے ساتھ یہ سہو ہے، اور حاشیۂ بذل میں ہے کہ صاحب محیط نے بھی اس کا ترجمہ ہنڈار سے کیا ہے اھ اسی کو لکڑ بگڑ بھی کہتے ہیں، نور اللغات میں لکھا ہے کہ صحیح لکڑ بھگا ہے اس کو فارسی میں چرغ کہتے ہیں، غیاث اللغات میں بھی کفتار اور ہونڈار کو ایک قرار دیا ہے، اس کی عبارت یہ ہے کفتار بالفتح جانوریست صحرائی درندہ کہ بہندی ہونڈار گویند از لطائف وغیر آں اھ۔

پھر بجو کو عربی میں کیا کہتے ہیں اس کی تحقیق کی جائے، اور بجّو کے بارے میں فرہنگ آصفیہ میں لکھا ہے کہ ایک جانور کا نام ہے جو اکثر قبرستان میں رہتا ہے اور مُردوں کو نکال کر کھاجاتا ہے، ایسا سخت اور مضبوط ہوتا ہے کہ ہاتھی کے پاؤں کے نیچے بھی نہیں مرتا اھ اور ہنڈار کے بارے میں یہ مشہور نہیں ہے کہ وہ قبرستان میں رہتا ہے اور مُردوں کو نکال کر کھاتا ہے، لہٰذا ہنڈار اور بجو یہ دو الگ الگ جانور ہوئے، اور ضبع کا مصداق ہنڈار ہے بجّو نہیں، کافی کتب لغت کے تتبع کے بعد یہ لکھا گیا وقد بقی فیہ ما بقی۔

سألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم عن الضَّبُع؟ فقال هو صيد ويجعل فيه كبش اذا اصاده المحرم۔

**بحث ثانی:** آپ سے سوال کیا گیا ضبع کے بارے میں تو آپ نے فرمایا وہ شکار ہے جو حالت احرام میں ممنوع ہے اور آپ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر محرم اس کا شکار کرے تو اس کی جزاء کبش ہے اور ترمذی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: عن ابن ابی عمار قال قلت لجابر: الضبع اصیدٌ ھی قال نعم قلت آکلھا؟ قال نعم، قلت أقالہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم؟ قال نعم، ھذا حدیث حسن صحیح، ابوداؤد کی روایت تو حل اکل ضبع میں صریح نہیں لیکن ترمذی کی روایت

اس بارے میں صریح ہے، لیکن وہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اجتہاد پر مبنی ہے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے کلام میں اس کی حلت کی تصریح نہیں، آپ نے تو یہ فرمایا کہ وہ شکار ہے، حضرت جابرؓ شکار ہونے ۔ سے یہ سمجھے کہ اس کا کھانا حلال ہے اسی بنا پر انہوں نے اسکے حلال ہونیکی نسبت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف کردی، باقی ہم کہتے ہیں کہ یہ ظاہر ہے کہ ضبع سباع ذی ناب میں سے ہے لہذا ضبع حدیث مشہور: نہی عن اکل کل ذی ناب من السباع، میں داخل ہونے کی وجہ سے غیر حلال ہوگا، ویسے اسکے علاوہ بھی محرّم اور مبیح کے تعارض کے وقت ترجیح محرم کو ہوا کرتی ہے (بذل)

مسئلہ مختلف فیہ ہے امام شافعی واحمد کے نزدیک ضبع حلال ہے اور حنفیہ اور جمہور کے نزدیک حرام ہے کذا فی البذل عن الشوکانی، اور خطابی کے کلام میں ہے: وکرھہ الثوری وابوحنیفۃ واصحابہ، ومالک، وروی ذلک عن سعید بن المسیب، واحتجوا بانہا سبع۔ الیٰ آخر ما ذکر۔ اور امام ترمذی نے حدیث جابر جو اوپر ترمذی کے حوالہ سے گذری ہے اسکے بعد فرمایا: وقد ذھب بعض اھل العلم الی ھذا ولم یروا باسًا باکل الضبع، وھو قول احمد واسحاق، وروی عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حدیث فی کراھیۃ اکل الضبع ولیس اسنادہ بالقوی، اور اسکے بعد پھر امام ترمذی نے اس حدیث منع کو ذکر کیا ہے: عن خزیمۃ بن جزء رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سألت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن اکل الضبع فقال اَوَ یاکل الضبع احد؟ وسألت عن اکل الذئب فقال ویاکل الذئب احد فیہ خیر؟ اس کے بعد امام ترمذی نے اس کی سند پر جو جرح ہے اس کو بیان کیا ہے لیکن حاشیہ کوکب ص۴۲ میں التعلیق الممجد سے نقل کیا ہے: وقد ورد النہی عن اکلہ فی روایات عدیدۃ اخرجہا الترمذی وابن ابی شیبہ واحمد واسحاق وابو یعلی وغیرھم کما بسطہ العینی فی البنایۃ، مع الجواب عما استدل بہ المخالفون اھ۔

بحث ثالث: دوسرا مسئلہ اس حدیث میں ضبع کے شکار کرنے میں محرم پر جزاء کا ہے کہ وہ کبش ہے ائمہ ثلاث کا مذہب تو یہی ہے، حنفیہ کے نزدیک جزاء تو واجب ہے لیکن اس میں قیمت کا اعتبار ہے کبش کی تعیین نہیں، یعنی ضبع کی قیمت جو بھی ہو اسکے بقدر جزاء دی جائے، ممکن ہے اس وقت اس کی قیمت کبش ہی کے برابر ہو، اسی لئے اس کو ذکر کر دیا گیا۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، وقال الترمذی: حسن صحیح، قالہ المنذری۔

## باب ما جاء فی اکل السباع

عن ابی ثعلبۃ الخشنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نھی عن اکل کل ذی ناب من السبع۔

**شرح الحدیث** یعنی آپ نے منع فرمایا ہر اس کچلی والے جانور کے کھانے سے جو درندوں میں سے ہو، یعنی وہ جانور

جو اپنی کچلی سے شکار کرتا ہو اور چیر پھاڑ کرتا ہو مطلق ناب کا ہونا مراد نہیں، جیسے شیر، چیتا بھیڑیا کتا وغیرہ جو لوگوں پر حملہ کرتے ہیں اپنے انیاب کے ذریعہ، اور من السبع کی قید اسلئے لگائی گئی کہ اونٹ نکل جائے اسلئے کہ اس کے اگرچہ ناب ہوتا ہے لیکن وہ سباع اور وحوش میں سے نہیں ہے جن کو انسان سے دشمنی ہوتی ہے، اور اس کے بعد والی حدیث جو بروایت ابن عباس ہے اس میں یہ بھی ہے وعن کل ذی مخلب من الطیر، یعنی ہر ایسے پرندے کے کھانے سے آپ نے منع فرمایا جو پنجہ والا ہو یعنی پنجہ سے شکار کرتا ہو اڑتے ہوئے بھی، جیسے باز، شکرا، چیل وغیرہ،

حدیث ابی ثعلبۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، وحدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

اور اس کے بعد والی حدیث جو مقدام بن معدیکرب سے ہے اس میں یہ زیادتی ہے "ولا الحمار الاھلی، ولا اللقطۃ من مال معاھد الا ان یستغنی عنھا، حمر اھلیہ کا باب آگے مستقل آرہا ہے، معاہد سے مراد ذمی ہے یعنی ذمی کا لقطہ اٹھا کر رکھ لینا جائز نہیں، جب ذمی کا جائز نہیں تو مسلم کا بطریق اولی جائز نہ ہوگا۔ ہاں تعریف کے لئے اٹھانا جائز ہے اور پھر اس صورت میں کوئی اس کو طلب کرنے کے لئے نہ آئے تو امر آخر ہے، یہی مطلب ہے "الا ان یستغنی عنھا" کا

وایما رجل ضاف قوما الخ، جو شخص کسی قوم کا مہمان بنے اور وہ لوگ اسکی ضیافت نہ کریں تو اس مہمان کے لئے جائز ہے کہ اپنے حق ضیافت کے بقدر ان کے مال میں سے لے لے، اس آخری جملہ کی تاویلات کتاب الاطعمۃ کے شروع میں "باب من الضیافۃ" میں گذر چکیں۔

والحدیث ذکرہ الدارقطنی مختصراً واشار الی غرابتہ، قالہ المنذری۔

عن خالد بن الولید رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال غزوت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم خیبر فاتت الیھود فشکوا ان الناس قد اسرعوا الی حظائرھم الخ۔

**مضمونِ حدیث** حضرت خالد بن الولید رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کیساتھ غزوۂ خیبر میں تھا پس آپ کے پاس کچھ یہودی آئے یعنی معاہدہ کے بعد اور انہوں نے آکر آپ سے یہ شکایت کی کہ بعض لوگوں نے ہمارے حظیروں پر جہاں ہمارے اونٹ اور بکریاں بندھتی ہیں آکر ان پر دست درازی کی، تو اس پر آپ نے وعید فرمائی کہ معاہدین اور ذمیوں کے مال سے اپنے طے شدہ حق کے علاوہ لینا جائز نہیں، نیز فرمایا آپ نے کہ تم پر حمر اھلیہ اور خیل وبغال اور ہر سبع ذی ناب اور ہر طیر ذی مخلب حرام قرار دیا گیا ہے۔
مال معاہدین کے بارے میں ناحق تصرف اور اس کے بارے میں وعید کی روایات کتاب الخراج "باب فی تعشیر اھل الذمۃ اذا اختلفوا فی التجارۃ" کے ذیل میں گذری ہیں، یہاں تو یہ روایت ضمناً آگئی، لہذا اس طرف رجوع کیا جائے بڑی سخت وعیدیں ہیں۔ والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی اکل لحوم الحمر الاهلیۃ

حمار اھلی جمہور علماء ومنہم الائمۃ الثلاثۃ کے نزدیک حرام ہے احادیث صحیحہ صریحہ کی وجہ سے، اس میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اختلاف مروی ہے کہ حرام نہیں، اور امام مالک سے تین روایتیں ہیں، مشہور قول ان کا یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے، دوسرا یہ کہ مباح ہے، اور تیسرا قول مثل جمہور کے کہ حرام ہے، کذا قال النووی ص۱۴۹
یہ اختلاف حمر اھلیہ میں ہے، اور حمر وحشیہ یعنی گورخر وہ بالاجماع حلال ہے اور حاشیۂ بذل میں ہے: تکلم علیہ فی «حیاۃ الحیوان» وفیہ: قال الجمہور بالحرمۃ، ومالک بالاباحۃ، قال ابن العربی: نسخ لحوم الحمر مرتین اھ جن امور میں تعدد نسخ ہوا ان کا ذکر ہمارے یہاں دو جگہ گذر چکا «باب فی نکاح المتعۃ» اور کتاب الطہارۃ میں «باب الوضوء مما مست النار» کے ذیل میں، اس باب میں مصنف نے دونوں طرح کی روایات ذکر کی ہیں حلت کی بھی اور حرمت کی بھی گذشتہ باب کی حدیث میں گذر چکا ہے، وحرام علیکم حمر الاھلیۃ وخیلھا وبغالھا۔

**بغال کے حکم میں اختلاف** امام مالک کا جس طرح اختلاف حمار اھلی میں ہے اسی طرح بغل میں بھی ہے، چنانچہ «بدایۃ المجتہد» میں ہے جس کی ہم یہاں پوری ہی عبارت ذکر کرتے ہیں مفید اور جامع ہونے کی وجہ سے: واما المسألۃ الثانیۃ وھی اختلافہم فی ذوات الحافر الانسی اعنی الخیل والبغال والحمیر فان جمہور العلماء علی تحریم لحوم الحمر الانسیۃ الا ما روی عن ابن عباس وعائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم، انہما کانا یبیحانہا، وعن مالک انہ کان یکرھہا، ورِوایۃ ثانیۃ مثل قول الجمہور، وکذلک الجمہور علی تحریم البغال وقوم کرھوھا ولم یحرموھا وھو مروی عن مالک، واما الخیل فذہب مالک وابوحنیفۃ وجماعۃ الی انہا محرمۃ وذھب الشافعی وابویوسف ومحمد وجماعۃ الی اباحتہا اھ. ابن عباس کی رائے اس بارے میں خود متن میں آرہی ہے اس کے بعد انہوں نے دلائل پر کلام کیا ہے، وفی الہدایۃ ص۴۶۷: ولا یجوز اکل الحمر الاھلیۃ والبغال لما روی خالد بن الولید رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نہی عن لحوم الخیل والبغال والحمیر اھ وفی ھامشہ: اخرجہ ابن ماجہ، بغل چونکہ خیل اور حمار دو مختلف جنسوں کے اختلاط سے پیدا ہوتا ہے اور حمار کی دو قسمیں ہیں اھلی جو کہ حرام ہے اور وحشی جو بالاتفاق حلال ہے اسی لئے بغل کی ان دونوں قسموں کے حکم میں فرق ہے پس قسم اول حرام ہے اور نوع ثانی حلال، چنانچہ حیاۃ الحیوان میں ہے: یحرم اکل المتولد منہا بین الحمار الاھلی والفرس، لانہ متولد بین ما یحل وما یحرم فغلب جانب التحریم، فان تولد بین حمار وحشی وفرس حل اھ فی الدر المختار ط۲۲۱/۲ ولا یحل ذوناب یصید بنابہ او مخلب یصید بمخلبہ من سبع بیان لذی مخلب او طیر ولا الحشرات ھی صغار دواب الارض واحدھا حشرۃ والحمر الاھلیۃ والبغل الذی امہ حمارۃ، فلو امہ بقرۃ اکل اتفاقاً، ولو فرساً فکامہ اھ مختصراً
یہ کلام ترجمۃ الباب پر تھا اب احادیث الباب کو دیکھئے۔

عن غالب بن ابجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال اصابتنا سنۃ فلم یکن فی مالی شئ اطعم اھلی الاشئ من حمر الخ۔

**مضمونِ حدیث** غالب بن ابجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ ہم ایک مرتبہ تنگی اور فاقہ میں مبتلا ہو گئے اور میرے پاس کوئی چیز اپنے گھر والوں کو کھلانے کے لئے نہ تھی سوائے چند حمار کے لیکن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے لحوم حمر اھلیہ کی تحریم ہو چکی تھی اسلئے میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنے فاقہ کا حال آپ سے بیان کیا۔ اور یہی پوری بات جو اوپر آئی۔ سو آپ نے میری بات سن کر فرمایا اطعم اھلك من سمین حمرك فانما حرمتھا من اجل جوال القریۃ، آپ نے فرمایا کہ اپنے گھر والوں کو اپنے فربہ حمار کھلادے اسلئے کہ میں نے مطلق حمر کی تحریم نہیں کی تھی بلکہ بستی کے ان حمر کی تحریم کی تھی جو جلّالہ ہیں۔

اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بالاتفاق ضعیف ہے، قال الحافظ: اسنادہ ضعیف والمتن شاذ مخالف للاحادیث الصحیحۃ فلا اعتماد علیہ۔ الی آخر ما فی البذل من الکلام علی الحدیث۔ اور حیاۃ الحیوان میں ہے: ولنا ما روی عن جابر وغیرہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نہی عن لحوم الحمر الاھلیۃ واذن فی لحوم الخیل، متفق علیہ، وحدیث غالب رواہ ابوداؤد، واتفق الحفاظ علی تضعیفہ ولو بلغ ابن عباس احادیث النہی الصحیحۃ الصریحۃ فی تحریمہ لم یصر الی غیرہ اھ اسکے بعد وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس حدیث کو ثابت مان لیا جائے تو پھر اس کو حالت اضطرار پر محمول کیا جائے گا، نیز واقعۃ حالٍ لاعموم لھا کے قبیل سے ہے اھ۔

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنھما قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن ان ناکل لحوم الحمر، وامرنا ان ناکل لحوم الخیل الخ

یہ حدیث اوپر حیاۃ الحیوان سے گذر چکی۔

**مسلک ابن عباس رض** آگے یہاں روایت میں یہ ہے ابوالشعثاء کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں یعنی بصرہ میں حکم غفاری بھی اسی کے قائل ہیں۔ یعنی تحریم لحوم حمر کے۔ وابی ذلك البحر یرید ابن عباس۔ لیکن یہ بحر العلم یعنی ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنھما تحریم حمر کا انکار کرتے ہیں۔

والحدیث اخرجہ البخاری من حدیث عمرو بن دینار عن ابی الشعثاء ولیس فیہ عن رجل۔ قالہ المنذری

باب کی آخری حدیث عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ جس میں تحریم لحوم حمر مذکور ہے اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

## باب فی اکل الجراد

غزوت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ست اوسبع غزوات فکنا ناکلہ معہ۔

حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ چھ یا سات غزوات میں شریک ہوا ہوں تو ہم لوگ آپ کے ساتھ اس کو یعنی جراد کو کھایا کرتے تھے، حافظ فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ معیت کا تعلق صرف غزوہ سے ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ سفر کیساتھ اکل جراد سے بھی ہو، اور احتمال ثانی کی تائید ابونعیم کی روایت سے ہوتی ہے جس میں یہ زیادتی ہے، ویاکلہ معنا (بذل) لیکن یہاں کتاب میں اسکے بعد والی روایت میں آرہا ہے کہ آپ نے فرمایا: لاآکلہ ولا احرمہ" الایہ کہ یوں کہا جائے کہ لاآکلہ سے مقصود رغبت کی نفی ہے نہ کہ نفس اکل کی، اور یا یہ کہا جائے کما قال القاری کہ یہ دوسری روایت سلمان والی اس کی سند میں اختلاف ہے کہ بعض نے اس کو مرسلاً ذکر کیا ہے جیسا کہ مصنف فرمارہے ہیں قال ابوداؤد: رواہ حماد بن سلمہ..... لم یذکر سلمان۔

اس حدیث سے جراد کی حلت ثابت ہورہی ہے مطلقاً، چنانچہ جمہور کا مذہب یہی ہے کہ جراد مطلقاً حلال ہے خواہ اس کی موت ذبح کرنے سے ہوئی ہو یا شکار کرنے سے یا وہ طبعی موت مرے، اس میں امام مالک کا اختلاف ہے ان کا مشہور قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر کسی عارض اور سبب کی وجہ سے مرتی ہے تب تو حلال ہے اور طبعی موت مری ہو تو حلال نہیں (بذل عن النووی)

جراد حلال ہونے کے علاوہ سمک کی طرح بغیر ذبح کے بھی حلال ہے جیسا کہ مشہور حدیث ہے " احلت لنا المیتتان السمک والجراد الحدیث، والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

---

عن سلمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: سئل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن الجراد فقال اکثر جنود اللہ لا آکلہ ولا احرمہ۔

یعنی ٹڈی اللہ تعالیٰ کی مخلوق کے لشکروں میں سے بہت بڑا لشکر ہے، یعنی زمین پر رہنے والے جانوروں میں سے، بظاہر مراد "من اکثر جنود اللہ" ہے، یہ نہیں کہ سب سے زیادہ یہی ہے۔ لیکن میں اس کو خود تو کھاتا نہیں اور دوسرے کے لئے حرام بھی نہیں قرار دیتا۔

ذکر انہ روی مرسلاً، واخرجہ ابن ماجہ مسنداً، قالہ المنذری۔

## باب فی اکل الطافی من السمك

یعنی وہ مچھلی جو پانی میں طبعی موت مرکر اوپر تیرنے لگے۔

---

ما القی البحر او جزر عنہ فکلوہ ومامات فیہ وطفا فلا تاکلوہ۔

یعنی جس مچھلی کو دریا کی لہر باہر پھینک دے یا مچھلی کے دریا میں ہوتے ہوئے پانی اس سے ہٹ جائے اور پھر وہ خشکی کی وجہ سے مرجائے، اس قسم کی مچھلی کو تو کھالو، اور جو اس میں طبعی موت مرکر اوپر تیرنے لگے اس کو مت کھاؤ۔

طافی کا کھانا حنفیہ کے یہاں مکروہ ہے، اور باقی ائمہ ثلاثہ اور ظاہریہ کے نزدیک حلال بلا کراہت ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے، مصنف نے بھی اس کی سند میں اختلاف بیان کیا ہے کہ ایک جماعت نے اس حدیث کو ابو الزبیر سے موقوفاً علی جابر روایت کیا ہے، یعنی اس حدیث کا موقوفاً مروی ہونا زیادہ صحیح ہے بہ نسبت مرفوعاً کے۔ اور مزید کلام فریقین کے دلائل پر بذل میں ہے جو دیکھنا چاہے دیکھ لے، اور حاشیۂ بذل میں ہے: وروی ذلک ای الکراهة عن جابر وابن عباس، ولا یضر من اوقفہ فان الموقوف فی مثل هذا کالمرفوع کما هو معروف کما فی المرقاة وفی الهدایة عن جماعة من الصحابة مثل مذهبنا وذکر الزیلعی الآثار وکذا فی الدر المنثور ولخصها فی التعلیق المجد، وروی عن ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ الطافی حلال علقه البخاری فی صحیحہ اھ۔ والحدیث اخرجه ابن ماجه، قاله المنذری۔

## باب فیمن اضطر الی المیتة[1]

عن جابر بن سمرة رضی اللہ تعالیٰ عنه ان رجلا نزل الحرة ومعه اهله وولده، فقال رجل ان ناقة لی ضلت فان وجدتها فامسکها الخ۔

**مضمون حدیث** حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک پردیسی آدمی مدینہ منورہ آکر مقام حرہ میں ٹھہرا، اس کے ساتھ اسکے اہل وعیال بھی تھے تو کسی مقامی شخص نے اس سے یہ کہا کہ میری ایک اونٹنی گم ہوگئی ہے اگر وہ تجھ کو ملے تو اس کو پکڑ لینا، چنانچہ اس کو ایک اونٹنی ملی اس نے اس کو پکڑ لیا مگر وہ کہنے والا شخص یعنی مالک کہیں نظر نہیں آیا، اتفاق سے وہ اونٹنی بیمار ہوگئی تو اس پردیسی کی بیوی نے کہا کہ اس کو ذبح کرلو۔ اس نے نہ مانا یہاں تک کہ وہ اونٹنی مرگئی، پھر اس کی بیوی نے کہا کہ اچھا اب اسکی کھال اتار لو تاکہ ہم اس کا گوشت اور چربی کاٹ لیں اور اس کو کھالیں (کہ ان کے پاس کھانے کے لئے کچھ نہ تھا) اس شخص نے کہا کہ جب تک میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے معلوم نہ کرلوں ایسا نہیں کرسکتا، چنانچہ اس نے آپ سے اس کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے پوچھا کہ تیرے پاس اس کے

---

**مسئلہ مضطر میں مباحث سبعہ** [1] حاشیۂ بذل میں یہاں پر سات بحثیں اور مسائل مذکور ہیں جن کو بعینہ یہاں نقل کیا جاتا ہے. فیہ سبعة ابحاث فی الاوجز: الاول فی حقیقته وهی عند الجمهور ان یصل به الجوع الی الهلاک او الی مرض یفضی الی الهلاک وفی حکمه الاکراه، الثانی فی مقدار الاکل وهو سد الرمق عندنا وهو المشهور عند الشافعی واحمد ورواية مرجوحة عن مالک، والراجح المعتمد عند مالک وهو غیر المشهور عنهما یجوز له الشبع، والثالث هل یجب الاکل او یباح؟ ارجح روایتی احمد، واصح وجهی الشافعی الوجوب، وبه قال مالک والحنفیة، الا ابا یوسف فقال بالاباحة، وهو احدی روایتی الشافعی واحمد والرابع السفر والحضر سواء عند الجمهور، ورواية عن احمد تختص بالسفر والخامس لا یجوز للعاص فی السفر عند الثلاثة، خلافا للحنفیة، (فعندهم الرخصة عامة) والسادس یجوز له التزود منه فی اصح روایتی احمد، وبه قال الشافعی ومالک، والاخری لاحمد لا یجوز. السابع الخمر کالمیتة عندنا فی هذه المسئلة ولا یجوز عند الشافعی ومالک اھ

علاوہ کوئی اور چیز کھانے کی ہے جو تجھ کو اس میتۃ سے مستغنی کرتی ہو؟ اس نے عرض کیا کہ ایسی کوئی چیز نہیں، اس پر آپ نے اسکو کھانے کی اجازت دیدی، اسکے بعد جب اس اونٹنی کا مالک پہنچا اور اس شخص نے اس سے اونٹنی کا حال بیان کیا، اس پر اسکے مالک نے کہا کہ تونے مرنے سے پہلے ذبح کیوں نہ کرلیا؟ اس نے کہا کہ مجھے تجھ سے شرم آئی۔

عن الفجیع العامری رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ اتی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال ما تحل لنا المیتۃ؟

**شرح الحدیث** تحل مجرد اور مزید دونوں سے ہوسکتا ہے، یہ استفہام ہے یعنی اما تحل لنا المیتۃ؛ اور مزید کی صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ کیا آپ میتۃ کو ہمارے لئے جائز قرار نہیں دیتے، آپ نے فرمایا کہ تمہاری خوراک کیا ہے، اور تم کو کیا کھانے کو ملتا ہے، قلنا نغتبق ونصطبح، اس نے کہا کہ ہماری خوراک صبح شام کا ایک ایک پیالہ ہے۔ صَبوح کہتے ہیں صبح کے کھانے کو اور غبوق شام کے کھانے کو، قال: ذلک وأبی الجوع، آپ نے فرمایا کہ میرے باپ کی قسم یہ تو سراسر بھوک ہے، اور پھر آپ نے ان کے لئے اکل میتۃ کو حلال قرار دیا۔

اضطرار کے وقت مضطر کے لئے اکل میتۃ کی اجازت حنفیہ کے نزدیک (اور یہی قول راجح شافعیہ وحنابلہ کا ہے) بقدر سدرمق ہے، اس میں امام مالک کا اختلاف ہے فانہ اجاز للمضطر الشبع، وھو روایۃ عن الشافعی واحمد۔

اس حدیث سے بظاہر مالکیہ کی تائید معلوم ہوتی ہے، بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے نقل کیا ہے کہ شاید مصنف ان دو حدیثوں کو اپنا مذہب ثابت کرنے کے لئے لائے ہیں کہ اضطرار خوفِ ہلاک پر موقوف نہیں ہے کیونکہ پہلی روایت سے مطلق اکل کی اجازت ثابت ہورہی ہے اور ایسے ہی دوسری روایت سے ثابت ہورہا ہے کہ حل میتۃ کا مدار خوف ہلاک پر نہیں ہے اسلئے کہ ایک پیالہ صبح کو اور ایک پیالہ شام اگر آدمی کو کھانے کے لئے ملتا ہے تو اس صورت میں خوف ہلاک کہاں؟ لیکن پہلی روایت کا جواب یہ ہے جس میں مطلق اکل مذکور ہے۔ کہ یہ مطلق آیت کے ذریعہ سے مقید کیا جائے گا جس میں مضطر کے لئے اباحت میتۃ مذکور ہے اسلئے کہ آدمی بقدر سدرمق کھانے کے بعد مضطر کہاں رہتا ہے کہ اس کے لئے اکل میتۃ حلال ہو، اور روایت ثانیہ کا جواب یہ ہے کہ قدح غدوۃ وقدح عشیۃ کا مطلب یہ لیا جائے کہ ایک ایک پیالہ ہر شخص کے لئے مراد نہیں ہے بلکہ پورے گھر والوں کے لئے، اسلئے کہ اگر ایک ایک پیالہ صبح وشام ہر شخص کو ملے تو اس صورت میں حاجت الی الطعام ہی باقی نہیں رہتی چہ جائیکہ حالت اضطرار۔

اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ نے فرمایا: ذلک وابی الجوع، یعنی آپ نے باپ کی قسم کھائی، اسی طرح آپ کی قسم کتاب الصلوۃ کے شروع میں گذری ہے "افلح وابیہ ان صدق" اس کا جواب وہیں گذر چکا، اور وہ جو کتاب الایمان والنذور کی ایک حدیث میں آپ کی یہ قسم گذری ہے "لعمر الٰہک" اس میں تو کوئی اشکال ہی نہیں، اسلئے کہ عمر کی اضافت اس میں اللہ کی طرف ہورہی ہے۔

## باب فی الجمع بین لونین

یعنی بیک وقت دو قسم کا کھانا کھانا، یعنی اس کا جواز جیسا کہ حدیث الباب سے ظاہر ہو رہا ہے۔

وددت ان عندی خبزۃ بیضاء، من برۃ سمراء ملبقۃ بسمن ولبن۔

**مضمون حدیث** حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک روز یہ خواہش ظاہر فرمائی کہ اگر میرے پاس سفید گیہوں کی روٹی ہوتی، گھی اور دودھ میں ملی ہوئی (تو کیا اچھا ہوتا) اس پر ایک صحابی کھڑے ہوئے اور اسی قسم کی ایک روٹی لیکر آئے، آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ جو گھی اس پر لگا ہے کس چیز میں تھا؟ قال فی عکۃ ضب، اس نے جواب دیا کہ گوہ کے چمڑے کے کپے میں، آپ نے یہ سن کر فرمایا اس روٹی کو میرے سامنے سے اٹھالے، اور اس کو نوش نہیں فرمایا۔

بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے نقل کیا ہے کہ اس حدیث سے ضب کا عدم جواز سمجھ میں آتا ہے اسلئے کہ اگر وہ حلال ہوتی تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس طعام کے نوش فرمانے سے انکار نہ فرماتے، اور اگر کوئی یہ کہے۔ شافعیہ کی طرف سے۔ کہ آپ نے ایسا تنفر طبع کی وجہ سے کیا نہ کہ عدم حل ضب کیوجہ سے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ توجیہ درست نہیں اسلئے کہ جلد ضب کا کوئی اثر گھی میں نہ تھا۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی اکل الجبن

اس میں دو لغت ہیں بضم الجیم وسکون الباء، اور دوسرا بضم الجیم والباء وتشدید النون، بروزن عُتُلّ کھانے کی معروف چیز ہے جس کو پنیر کہتے ہیں۔

حدیث الباب میں ہے کہ آپ کے پاس جبکہ آپ تبوک میں تھے پنیر کا ٹکڑا لایا گیا، آپ نے چھری منگائی اور اس کو بسم اللہ پڑھ کر قطع کیا۔

## باب فی الخل

نعم الادام الخل، آپ نے سرکہ کی تعریف فرمائی کہ وہ کیسا اچھا سالن ہے اس اعتبار سے کہ اس کے بنانے میں اور

---

[1] حاشیۂ بذل میں ہے: اسی طرح کا ترجمہ امام بخاری نے بھی قائم کیا ہے، اس پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ شاید مصنف نے اشارہ کیا، اُس حدیث انس کی تضعیف کی طرف جس میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ کی خدمت میں ایک پلیٹ لائی گئی جس کے اندر دودھ اور شہد تھا تو اس پر آپ نے فرمایا: ادمان فی اناء، لا آکلہ ولا احرمہ، کہ ایک ہی برتن میں دو قسم کے سالن ہیں اس کو نہیں کھاتا ہوں، اور دوسرے کے لئے حرام نہیں قرار دیتا۔ اخرجہ الطبرانی وفیہ راوِ مجہول۔

حاصل کرتے ہیں نہ زیادہ مشقت ہے اور نہ زیادہ خرچ ہے لہذا اقرب الی القناعۃ ہے۔ (بذل)

**شرح حدیث میں شراح کا اختلاف**

امام خطابی فرماتے ہیں اس میں مدح ہے کھانے پینے میں اقتصاد اختیار کرنے کی اور نفس کو لذیذ کھانوں سے روکنے کی اس پر امام نووی نے فرمایا کہ اقتصاد فی الماکل والمشارب کی ترغیب تو دوسری روایات اور قواعد سے ثابت ہے، یہاں پر تو مقصود آپ کا فی حد ذاتہ سرکہ کی تعریف ہی کرنا ہے، اور حضرت نے بذل میں یہ فرمایا کہ خطابی کی غرض مدح خل کی نفی نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ اقتصاد کی مدح کے ضمن میں سرکہ کی بھی مدح ہو رہی ہے اھ لیکن ظاہر کلام خطابی سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اس حدیث سے مقصود مدح خل ہے ہی نہیں بلکہ اقتصاد کی ترغیب ہے اسی لئے امام نووی نے اس کا شدت سے انکار کیا، بندہ کے نزدیک اس میں امام نووی کی رائے زیادہ بہتر ہے خطابی کی رائے سے، اسلئے کہ یہ حدیث مختصر ہے اور پوری حدیث اس طرح ہے جو مسلم شریف میں ہے: یقول جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ: اخذ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بیدی ذات یوم الی منزلہ فاخرج الیہ فلقاً من خبز فقال ما من ادم؟ فقالوا لا الا شئ من خل، قال فان الخل نعم الادم، قال جابر: فما زلت احب الخل منذ سمعتہا من نبی اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، وقال طلحۃ ما زلت احب الخل منذ سمعتہا من جابر، اس حدیث سے یہی سمجھ میں آرہا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا اصل مقصود مدح خل ہے گو اسکے ضمن میں اقتصاد بھی پایا جا رہا ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الثوم

من اکل ثوما او بصلا فلیعتزلنا، او لیعتزل مسجدنا الخ

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے لہسن یا پیاز کھایا ہو۔ یعنی کچا، غیر مطبوخ۔ تو وہ ہماری مجلس میں نہ آئے، یعنی یہ دو چیزیں کھاکر، اور یا یہ فرمایا کہ ہماری مسجد میں نہ آئے اور اس کو چاہیئے کہ اپنے گھر بیٹھے، یعنی جب تک اس کی بو دور نہ ہو جائے جیسا کہ دوسری حدیث میں آرہا ہے: حتی یذھب منہ ریحہ۔

آگے اس روایت میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ کے پاس ایک طبق لایا گیا جس میں مختلف قسم کی سبزیاں تھیں، آپ کو جب ان کی بو محسوس ہوئی تو آپ نے پوچھا کہ یہ کیا ہے؟ جب آپ سے بتایا گیا کہ اس میں مختلف سبزیاں ہیں تو آپ نے بعض حاضرین سے فرمایا کہ اس کو فلاں صحابی کے پاس بھیجدو جو آپ کے ساتھ تھے (لیکن ان صحابی کو اس کے کھانے میں تامل ہوا آپ کے نہ کھانے کیوجہ سے) پس جب دیکھا آپ نے کہ وہ صحابی اس کے کھانے کو پسند نہیں کر رہے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ تم تو کھاؤ۔ اور آپ نے خود نہ کھانے کی وجہ یہ بیان فرمائی۔ کہ فانی اناجی من لا تناجی یعنی میرے نہ کھانے کی وجہ تو یہ ہے کہ مجھ سے فرشتے ہمکلام ہوتے رہتے ہیں اور ان کو بوجہ غایت لطافت کے ادنیٰ بو بھی برداشت نہیں۔ اس حدیث میں بعض اصحاب

سے مراد حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جیسا کہ صحیح مسلم اور ترمذی کی روایات مفصلہ سے معلوم ہوتا ہے ابتداء ہجرت میں جن کی منزل میں آپ نے قیام فرمایا تھا کذا قال الحافظ فی الفتح، وھکذا فی البذل۔

**صحابی کا حدیث کو روایۃ بالمعنی کرنا** اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ بعض مرتبہ صحابہ آپ کے کلام کی روایت بالمعنی بھی کرتے تھے، اسلئے کہ آپ کے الفاظ تو یہ نہیں ہوسکتے۔ قربوھا الی بعض اصحابہ۔ ظاہر ہے کہ آپ نے تو فرمایا ہوگا قربوھا الی فلان، ان صحابی کا نام لیکر، لیکن یہاں راوی نے روایت میں اس طرح نقل کر دیا۔ الی بعض اصحابہ یہ تعبیر راوی کی اپنی ہے، افادہ الکرمانی ونقلہ عنہ فی العون۔

آگے روایت میں ہے کہ راوی نے "بدر" کی تفسیر "طبق" سے کی بظاہر طبق کو بدر کے ساتھ استدارۃ میں تشبیہ دیتے ہوئے بدر کہا جاتا ہے، حاشیۂ بذل میں حضرت شیخ نے ایک اور بات تحریر فرمائی ہے وہ یہ کہ فلیعتزل مسجدنا یہ مستقل حدیث ہے یہ غزوۂ خیبر میں پیش آئی، اور حدیث کا جزء ثانی یعنی۔ وانہ اتی ببدر فیہ خضرات، الی آخرہ یہ ابتدائے ہجرت کا واقعہ ہے جب آپ بیت ابو ایوب انصاری میں فروکش تھے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

اس کے بعد حدیث ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں ہے: قیل یا رسول اللہ: واشد ذلک کلہ الثوم افتحرمہ، اس پر حاشیۂ بذل میں ہے قال النووی: اختلف اصحابنا ھل کانت ھذہ الاشیاء محرمۃ علیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم؛ الاصح انہ مکروہ تنزیہًا اھ اور علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ابن حزم کے علاوہ بعض اہل ظاہر کے نزدیک یہ اشیاء حرام ہیں لافضائہا الی ترک الجماعۃ وھی عندھم فرض الخ۔

**جماعت کی نماز کے فرض نہونے پر استدلال** اور فتح الباری ص۳۹۹ میں یہاں لکھا ہے کہ احادیث الباب سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ جماعت کی نماز فرض عین نہیں اسلئے کہ ان اشیاء کا کھانا جائز ہے اور اس کے لوازم میں سے ترک جماعت ہے اور جائز کا لازم جائز ہوتا ہے۔

عن حذیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اظنہ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال من تفل تجاہ القبلۃ جاء یوم القیامۃ تفلہ بین عینیہ، ومن اکل من ھذہ البقلۃ الخبیثۃ فلا یقربن مسجدنا ثلاثا۔

جو شخص قبلہ کی طرف تھوکے تو آئے گا وہ شخص قیامت کے روز اس حال میں کہ اس کا وہ تھوک اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان یعنی پیشانی پر ہوگا، اور فرمایا آپ نے کہ جو شخص یہ خبیث سبزی کھائے تو ہماری مسجد کے قریب نہ آئے مراد مساجد المسلمین ہے جس میں تمام مسجدیں آگئیں جیسا کہ دوسری روایت میں ہے: فلا یقربن المساجد، اور ثلاثا کا مطلب یہ ہے کہ یہ بات آپ نے تین مرتبہ فرمائی اور فتح الباری میں نقل کیا ہے کہ محدث ابن خزیمہ نے اس حدیث پر

یہ باب باندھا ہے "توقیت النہی عن اتیان الجماعۃ لآکلی الثوم" جس کا تقاضا یہ ہے کہ انہوں نے "ثلاثاً" کے معنی "ثلاث لیال" لیا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں بلکہ ظاہر یہ ہے کہ "ثلاثاً" کا تعلق قول سے ہے ای قال ذلک ثلاثاً، اسلئے کہ علت منع وجود رائحہ ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ان سبزیوں کی بو تین دن تک باقی نہیں رہتی، اور بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے نقل کیا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خبیث کا اطلاق ہمیشہ حرام اور نجس پر ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کا اطلاق کبھی غیر نظیف اور مکروہ طبعی پر بھی ہوتا ہے، وبذلک ینحل کثیر من الاشکالات کقولہ "ثمن الکلب خبیث وکسب الحجام خبیث" اھ وحدیث حذیفۃ اخرجہ ابن خزیمۃ کما تقدم عن الفتح قریباً۔

عن المغیرۃ بن شعبۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال اکلت ثوما فاتیت مصلی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وقد سبقت برکعۃ الخ۔

**شرح الحدیث** حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک روز میں لہسن کھا کر مسجد میں آیا اس وقت نماز ہو رہی تھی، میں ایک رکعت سے مسبوق ہو گیا تھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو لہسن کی بو محسوس ہوئی آپ نے نماز سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا کہ جو شخص اس سبزی کو کھائے تو ہمارے قریب نہ آئے جب تک کہ بو نہ زائل ہو جائے میں اپنی نماز پوری کر کے آپ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا یارسول اللہ واللہ آپ اپنا ہاتھ مجھ کو دیجئے، پس میں آپ کا ہاتھ اپنی آستین میں کو سینہ پر لے گیا فاذا انا معصوب الصدر قال ان لک عذراً یعنی آپ نے دیکھا کہ میرا سینہ بندھا ہوا ہے کسی پٹی وغیرہ سے۔ تو آپ نے فرمایا: بیشک تیرے لئے عذر ہے۔

حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے کہ انہوں نے سینہ پر کوئی پٹی اور کپڑا باندھ رکھا تھا سینہ کی کسی تکلیف کی وجہ سے جس کو دیکھ کر آپ نے فرمایا کہ ہاں واقعی تمہارے لئے عذر ہے یعنی لہسن کھانے کی وجہ معقول ہے تم نے علاجاً کھایا ہے، بس آپ نے اتنا ہی فرمایا، اور آپ کا مقصد یہ نہ سمجھا جائے کہ اگر کوئی عذر کی وجہ سے لہسن کھائے تو اس کے لئے مسجد میں آنا جائز ہے، وہ نہی اپنی جگہ پر قائم ہے، نیز حضرت کی تقریر میں یہ بھی ہے کہ وہ جو بعض شراح نے کہا ہے یہ سینہ کا باندھنا غلبۂ جوع کی وجہ سے تھا یہ سمجھ میں نہیں آتا، اسلئے کہ اس صورت میں تو مناسب یہ تھا کہ بطن کو باندھا جائے نہ کہ صدر کو۔

اس کے بعد حدیث معاویۃ بن قرۃ عن ابیہ میں ہے: فامیتوھما طبخاً، کہ اگر کسی شخص کو ثوم اور بصل کھانا ہی ہو تو اس کو چاہئے کہ اس کی بو کو مار کر کھائے، یعنی تیل وغیرہ میں بھون کر، چنانچہ باب کی آخری حدیث میں آرہا ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے کسی نے پیاز کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ آخری طعام جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے نوش فرمایا اس میں پیاز پڑا ہوا تھا یعنی مطبوخ۔ حدیث عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

## باب فی التمر

عن یوسف بن عبد اللہ بن سلام رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

اخذ كسرة من خبز شعير فوضع عليها تمرة وقال: هذه ادام هذه۔

یہ حدیث کتاب الایمان والنذور، باب الرجل یحلف ان لا یأتدم، میں گذر چکی، اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ یوسف بن عبد اللہ بن سلام رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے لئے صحبت ثابت ہے۔ امام بخاری کی رائے تو یہی ہے، لیکن ابو حاتم رازی یہ فرماتے ہیں کہ ان کے لئے صحبت نہیں صرف رؤیت ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت قال النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم: بیتٌ لا تمر فیه جیاعٌ اهله۔ جس گھر میں تمر نہ ہو تو وہ گھر والے بھوکے ہیں، بذل المجہود میں ہے کہ آپ کا یہ فرمان مدینہ جیسے شہروں کے اعتبار سے ہے جہاں کھجوریں بکثرت ہوتی ہیں اور ان کو بالاستقلال بھی کھایا جاتا ہے، ہر شہر کے اعتبار سے نہیں، اور "کوکب دری" میں یہ ہے کہ مقصد یہ ہے جس گھر میں تمر ہو اور کوئی چیز کھانے کی غلہ وغیرہ اس میں نہ ہو تو یہ گھر والے بھوکے نہیں ہیں، یعنی حدیث کے لازمی معنی مراد ہیں اور یہ مطلب نہیں کہ جس گھر میں سب طرح کے کھانے کی چیزیں ہوں اور اس میں صرف کھجور نہ ہو تو وہ گھر والے بھوکے کہلائیں گے۔

یہ دونوں افادے الگ الگ ہیں، ان میں آپس میں کوئی تدافع نہیں، کوکب والی بات بھی مدینہ ہی جیسے شہروں کے اعتبار سے ہے کہ اگر ان کے گھر میں صرف کھجور ہو تو ان کو اپنے آپ کو نادار اور بھوکا نہیں سمجھنا چاہیئے بلکہ اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا چاہیئے، جب گھر میں کھجور ہے تو سب کچھ ہے۔ والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب تفتيش التمر عند الاكل

اور بعض نسخوں میں "التمر" کی صفت بھی مذکور ہے "التمر المسوس" یعنی وہ کھجور جس میں سوس یعنی کیڑا پیدا ہو جائے حدیث الباب میں ہے، حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آپ کے پاس پرانی کھجوریں لائی گئیں تو آپ اس کو نوش فرمانے کے وقت اسکے سوس تلاش کر کر کے نکالتے تھے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا پرانی کھجور جس میں سُرسُری وغیرہ پڑ جائے اس کو ضائع نہیں کرنا چاہیئے بلکہ کھانا چاہیئے لیکن ساتھ میں یہ بھی ہے کہ اس کا کیڑا تلاش کر کے پھینک دیا جائے، مع سوس کے اس کو نہ کھایا جائے، اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ دیدان خبائث میں سے ہیں[1]، وقال تعالیٰ "ویحرم علیهم الخبائث"۔

---

[1] وفی ہامش البذل: ویشکل علیہ ما فی تفسیر البقرة من تفسیر العزیزی انہ یجوز اکل الدیدان فی التمر تبعا، ولا یجوز اکلہا بعد الخروج اصالۃ اھ اور بذل میں حضرت نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ اگر کھجور میں ظن غالب یہ ہو کہ اس میں کیڑا ہے تب تو بغیر تفتیش کے اس کا کھانا جائز نہیں اور عدم غلبۂ ظن کی صورت میں کہ صرف وہم ہو تو تفتیش کی حاجت نہیں۔

**دو متعارض حدیثوں کا جواب** لیکن طبرانی کی ایک روایت میں مرفوعًا وارد ہے۔ نہی ان یفتش التمر عما فیہ، اس حدیث کا محمل تازہ کھجور ہے کہ اس میں خواہ مخواہ تلاش نہ کیا جائے، اس سے مقصود دفع وسوسہ ہے۔ (اور پہلی سے مقصود دفع سوس تھا) اور حاشیۂ بذل میں علامہ دمیری سے حیاۃ الحیوان ص۳۲ میں اس مسئلہ میں مختلف اقوال اور مذاہب جمع کئے ہیں فارجع الیہ لو شئت، والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب الاقران فی التمر عند الاکل

عن ابن عمر رضی اللہ تعالی عنہما قال نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم عن الاقران الا ان تستاذن اصحابک۔

یعنی جب چند ساتھی ایک جگہ بیٹھ کر کھجور کھا رہے ہوں تو ادب یہ ہے کہ ایک ایک کھجور اٹھا کر کھائی جائے کوئی شخص ایک ساتھ دو نہ کھائے، الایہ کہ اپنے ساتھیوں سے اجازت لے لے۔

شراح نے لکھا ہے کہ ساتھیوں میں سے کسی ایک ساتھی کا دو دو اٹھا کر کھانا یہ حرص اور بے صبری کی خصلت ہے اور کرنے والے کے حق میں معیوب چیز ہے وغیرہ وغیرہ مصالح، اگر صرف مذکورہ مصلحت کو سامنے رکھا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ استیذان کی قید ہی دراصل اس حرکت سے روکنے کے لئے ہے، کیونکہ استیذان میں خود اپنی بری خصلت کا افشار ہے جس کو آدمی کہاں پسند کرتا ہے، اس حدیث پر شراح نے بہت کچھ لکھا ہے ہم نے اس کی حاجت نہیں سمجھی۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الجمع بین اللونین

اس طرح کا ترجمہ ابھی قریب میں بھی گذر چکا ہے، لیکن گذشتہ کا تعلق انواع ادام سے تھا اور اس باب کا تعلق فواکہ سے ہے کان یاکل القثاء بالرطب، کہ آپ رطب کے ساتھ ککڑی ملا کر نوش فرمایا کرتے تھے، اور اس کے بعد والی روایت میں ہے: یاکل البطیخ بالرطب فیقول یکسر حر ھذا ببرد ھذا وبرد ھذا بحر ھذا۔

**شرح الحدیث** شراح کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ بطیخ سے کیا مراد ہے؟ آیا بطیخ اخضر یعنی تربوز، یا بطیخ اصفر یعنی خربوزہ، اگر اخضر مراد ہے کما ھو المشہور تب تو کوئی اشکال نہیں، اور اگر اس سے مراد خربوزہ ہے تو پھر یہ اشکال ہوگا، یکسر ھذا ببرد ھذا، کیسے ہے، اسلئے کہ خربوزہ بھی حار ہی ہوتا ہے، پھر اس کی مختلف توجیہیں کی گئی ہیں حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ ہے کہ برودت سے مراد برودت حسی ہے یعنی ہاتھ لگانے میں ٹھنڈا، اگر خربوزہ کو کاٹنے کے کے بعد تھوڑی دیر کھلا رکھدیں تو وہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے، اور بعض شراح جیسے صاحب مجمع البحار اور شراح شمائل نے یہ توجیہ

کی ہے کہ اس سے کچا خربوزہ مراد ہے وہ خاصیت میں ٹھنڈا ہوتا ہے، ہاں پک جانے کے بعد اس کی خاصیت بدل جاتی ہے اور گرم ہو جاتا ہے (جیسے آم کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ کچا تو بارد ہوتا ہے اور پکنے کے بعد حارّ) اور حافظ کی رائے یہ ہے کہ برودت امور اضافیہ میں سے ہے، بطیخ کی برودت رطب کے اعتبار سے ہے کیونکہ رطب شدید الحرارۃ ہے، اس کے بعد حضرت شیخ لکھتے ہیں کہ یہ سب اشکال وجواب معروف قول کے اعتبار سے ہیں ورنہ صاحب "محیط اعظم" نے شیخ بوعلی سینا سے نقل کیا ہے کہ خربوزہ بھی بارد ہوتا ہے اھ من ہامش البذل۔ اور شمائل کی روایت میں ہے "کان یجمع بین الخربز والرطب" خربز تو اصفر یعنی خربوزہ ہی کو کہا جاتا ہے، اور یہاں مدینہ منورہ میں اخضر اور اصفر دونوں ہی کی پیداوار ہوتی ہے۔

حدیث عبداللہ بن جعفر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی وابن ماجہ، وحدیث عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اخرجہ الترمذی والنسائی مختصراً، وقال الترمذی حسن غریب وذکر انہ روی مرسلاً وذکرہ النسائی ایضاً مرسلاً، قالہ المنذری۔

اور باب کی آخری حدیث میں ہے: دخل علینا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقدمنا زبداً وتمراً وکان یحب الزبد والتمر کہ آپ ہمارے یہاں تشریف لائے تو ہم نے آپ کے سامنے تمر اور مکھن پیش کیا جو آپ کو پسند تھا، والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، وذکر عن محمد بن عوف انہما (ابنی بسر) عبداللہ وعطیۃ، قالہ المنذری۔

## باب فی استعمال اٰنیۃ اہل الکتاب

باب کی پہلی حدیث میں ہے: حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ غزوات میں شریک ہوتے تھے جس میں ہمیں مشرکین کے برتن اور مشکیزے حاصل ہوتے تھے مال غنیمت میں، تو ہم ان کو استعمال کر کے ان سے متمتع ہوتے تھے، استعمال کرنے والوں پر کوئی عیب نہ لگاتا تھا یعنی نکیر نہیں کی جاتی تھی۔

خطابی فرماتے ہیں کہ یہ اباحت مشرکین کے برتنوں کے استعمال کی اس شرط کے ساتھ مقید ہے جو اس کے بعد والی حدیث میں آرہی ہے، اور آنے والی حدیث کا مضمون یہ ہے: ابو ثعلبۃ الخشنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ سے سوال کیا کہ ہم لوگ سفر میں اہل کتاب کی بستیوں پر گذرتے ہیں جو کہ اپنی ہانڈیوں میں خنزیر پکاتے ہیں اور اپنے برتنوں میں شراب پیتے ہیں، آپ نے فرمایا کہ ان برتنوں کے علاوہ اگر دوسرے برتن تم پاؤ تو ان میں کھایا پیا کرو، اور اگر ان کے علاوہ اور برتن نہ ہوں تو پھر مشرکین کے برتنوں کو دھو کر استعمال کر لیا کرو۔ "بذل" میں ہے ای اذا غلب الظن بنجاستہا، یعنی دھونے کا حکم نجاست کے غلبۂ ظن کے وقت ہے، خطابی فرماتے ہیں: فاما میاہہم وثیابہم فانہا علی الطہارۃ کمیاہ المسلمین وثیابہم، یعنی مشرکین کے پانی اور کپڑے مسلمانوں کے پانی اور کپڑوں کی طرح پاک ہیں، مگر یہ کہ وہ مشرکین ایسے لوگ ہوں جن کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ نجاستوں سے پرہیز نہیں کرتے یا ان کی عادت پیشاب وغیرہ کے استعمال کرنے کی ہو (جیسا کہ بعض مشرکین کرتے ہیں) تو ایسی صورت میں ان کے کپڑوں کا استعمال جائز نہ ہوگا بغیر پاک کئے الا یہ کہ یقینی طور پر معلوم ہو کہ ان میں نجاست نہیں لگی۔

والحديث اخرجہ البخاری ومسلم فی صحیحیہما۔ مطولاً۔ واخرجہ ایضاً الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری (بتغیر)

## باب فی دواب البحر

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال بعثنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وأمّر علینا اباعبیدۃ ابن الجراح نتلقی عیرًا لقریش، وزودنا جرابا من تمر لم نجد لہ غیر

**غزوۂ سیف البحر کا تذکرہ** اس سریہ کا نام جو اس حدیث میں مذکور ہے سریۂ ابوعبیدہ ہے کیونکہ یہی اس سریہ کے امیر تھے اور اس کو غزوۂ سیف البحر بھی کہتے ہیں، کیونکہ ان کا یہ سفر ساحل البحر پر تھا، چنانچہ صحیح البخاری میں اسی طرح ہے "باب غزوۃ سیف البحر" اور پھر اس میں یہ روایت مطولاً ذکر فرمائی ہے۔

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہم کو بھیجا تھا عیر قریش کو دیکھنے کے لئے یعنی جو شام سے آرہا تھا، اور چلتے وقت آپ نے ہمیں ایک تھیلا کھجوروں کا عطا فرمایا، ہمارے پاس اس کے علاوہ کوئی اور توشہ نہ تھا، پس ہمارے امیر ابوعبیدہ ہمیں دوران سفر ایک ایک کھجور دیتے تھے اور اس کو ہم اس طرح چوستے تھے جس طرح چھوٹا بچہ چوستا ہے، پھر اس پر پانی پی لیا کرتے تھے، پس یہ ایک کھجور ہمیں رات تک کیلئے کافی ہوتی تھی (یہاں روایت میں اختصار ہے جیسا کہ بخاری کی روایت ـــــــ سے معلوم ہوتا ہے، صرف ایک کھجور پر اکتفاء کی نوبت بعد میں آئی تھی) اور ہم اپنی لاٹھیوں اور ڈنڈوں سے درختوں کے پتے جھاڑتے تھے اور پھر ان کو پانی میں بھگو کر نرم کر کے کھاتے تھے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم ساحل بحر پر چلے جا رہے تھے تو دریا کے کنارے پر ایک ٹیلہ کی طرح کوئی جسم ہمیں دکھائی دیا، ہم اس کے قریب آئے تو وہ ایک دریائی جانور تھا جس کو عنبرہ کہتے ہیں۔ یہ عنبرہ ایک بڑی مچھلی کی قسم ہے جس کا طول پچاس ذراع تک پہنچتا ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ عنبر جو مشہور خوشبو ہے یہ اسی دابہ کی رجیع (منہ کا اگال) ہوتی ہے اور بخاری کی ایک روایت میں ہے فاذا حوت مثل الظرب، پھر جب قریب آکر دیکھنے سے معلوم ہو گیا کہ یہ عنبرہ ہے تو ابوعبیدہ فرمانے لگے کہ یہ تو میتہ ہے جو حلال نہیں پھر فرمانے لگے کہ نہیں بلکہ ہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بھیجے ہوئے اور اللہ تعالیٰ کے راستہ میں ہیں اور اضطرار کی کیفیت ہے، لہٰذا اس کو کھاؤ، فاقمنا علیہ شہرا ونحن ثلاث مئۃ حتی سمنّا، پس ہم لوگ وہاں ایک ماہ تک ٹھہرے اور حال یہ کہ ہمارا تین سو افراد کا لشکر تھا، ہم اس کو کھا کھا کر فربہ ہو گئے۔ بخاری کی ایک روایت میں نصف شہر اور ایک میں ثمان عشرۃ لیلۃ ہے، اور اس کی ایک روایت میں شہرا بھی ہے، حافظ نے ثمان عشرۃ لیلۃ کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور نصف شہر اور شہرا کی روایت کو الغاء کسر اور جبر کسر پر محمول کیا ہے، نیز بخاری کی روایت میں یہ زیادتی بھی ہے: ثم امر ابوعبیدۃ بضلعین من اضلاعہ فنصبا ثم امر براحلۃ فرحلت ثم مرت تحتہما، کہ اس مچھلی کی دو پسلیوں کو لے کر کھڑا کیا گیا اور ایک اونٹنی پر ایک لمبے قد کے آدمی کو سوار کر کے اس کے نیچے کو گذارا گیا جو بلا تکلف گذر گیا جس سے

اس پسلی کے طول کا حال معلوم ہو گیا، حافظ نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ واقعہ رجب ۸ھ کا ہے جس کو انہوں نے ابن سعد سے نقل کیا ہے، اسکے بعد حافظ نے اس کے خلاف اپنی تحقیق لکھی کہ یہ واقعہ ۶ھ یا اس سے پہلے کا ہے صلح حدیبیہ سے پہلے کا، کذا قال فی المغازی، وکتب بعدہ فی کتاب الذبائح والصید، باب احل لکم صید البحر، کہ یہ واقعہ ۲ھ کا ہے جس زمانہ میں غزوۂ بواط پیش آیا اور وہ ۲ھ میں ہے۔

فلما قدمنا الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ذکرنا ذلک لہ فقال ھو رزق اخرجہ اللہ لکم، یعنی جب ہم اس سفر سے واپس ہو کر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے تو ہم نے اس مچھلی کا ذکر آپ سے کیا تو آپ نے سنکر فرمایا کہ یہ تمہارے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے رزق تھا، اگر تمہارے پاس اس کا کچھ گوشت باقی ہو تو اس میں سے ہمیں بھی کھلانا، چنانچہ ہم نے آپ کے پاس اس میں سے کچھ بھیجا جس کو آپ نے نوش فرمایا۔

اسکے بعد جاننا چاہیئے کہ یہ عنبرہ میتۃ البحر تھا، اور میتۃ البحر میں جو ائمہ کا اختلاف ہے وہ کتاب الطہارۃ میں "ھو الطہور ماؤہ والحل میتتہ" کے ذیل میں گذر چکا۔

تنبیہ: کتب الشیخ فی ہامش البذل: ولایذھب علیک ان لجابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حدیثا آخر فی ھذا المعنی ونبہ الزیلعی فی "نصب الرایۃ" ص۲۰۲ علی انہما قصتان اھ قلت لم یرض بہ الحافظ فی الفتح ومال الی وحدۃ القصۃ وقال الاصل عدم التعدد، قالہ فی کتاب الذبائح والصید فی باب قول اللہ تعالیٰ "واحل لکم صید البحر" فارجع الیہ لو شئت التفصیل۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی قالہ المنذری۔

## باب فی الفارۃ تقع فی السمن

عن میمونۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان فارۃ وقعت فی سمن فاخبر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال: القوا ما حولہا وکلوا۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اس گھی کے بارے میں سوال کیا گیا جس میں چوہی گر کر مر گئی تھی تو آپ نے فرمایا کہ گھی کا وہ حصہ جو چوہی کے ارد گرد ہے اس کو نکال کر پھینک دو اور باقی کو کھالو۔

یہ سمن جامد تھا جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے، اور یہ مسئلہ اسی صورت میں ہے جبکہ وہ گھی جامد ہو چنانچہ اسکے بعد والی روایت میں آرہا ہے "فان کان جامدًا فالقوھا وما حولہا، وان کان مائعا فلا تقربوہ"۔

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الذباب یقع فی الطعام

اذا وقع الذباب فی اناء احدکم فامقلوہ فان فی احد جناحیہ داءً وفی الآخر شفاء الخ۔

آپ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کے کھانے کے برتن میں مکھی گر جائے تو اس کو اچھی طرح ڈبو دو یعنی ڈبو کر نکالو. اسلئے کہ اسکے پروں میں سے ایک پر میں بیماری ہوتی ہے اور دوسرے میں شفاء اور مکھی کی عادت یہ ہے کہ وہ گرتے وقت اپنا بچاؤ کرتی ہے اس پر سے جس میں بیماری ہے پس چاہیئے کہ اسے پوری کو ڈبو دے تاکہ وہ دوسرا پر جس میں شفاء ہے اسکے ملنے سے تلافی ہو جائے

یہ حدیث جسمیں طب کا ایک مسئلہ مذکور ہے طب النبی کے قبیل سے ہوئی. کتاب الطب ابھی قریب میں آنے والی بھی ہے جس میں آپ کی جانب سے بہت سے علاج اور دواؤں کا بیان آرہا ہے۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے عصر کے بعد کی مجلس میں جس میں چائے بھی پی جاتی تھی جس میں کبھی اتفاقاً مکھی بھی گر ہی جاتی ہے، ایک مرتبہ جب کہ اس موقعہ پر حضرت جی مولانا انعام الحسن رحمہ اللہ تعالیٰ بھی اس مجلس میں موجود تھے، انہوں نے فرمایا کہ فیض الباری میں شاہ صاحب کی رائے یہ لکھی ہے کہ وہ کھانا جس میں مکھی گری ہے اگر حار ہو تو وہ اس حکم میں داخل نہیں، فان الغمس حینئذ لایزیدہ الا شراً. اس پر حضرت شیخ نے فرمایا کہ حدیث میں تو مطلقاً ہی آیا ہے، والحدیث اخرجہ البخاری وابن ماجہ بنحوہ من حدیث عبید بن حنین عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، واخرجہ النسائی وابن ماجہ من حدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ، قالہ المنذری۔

## باب فی اللقمة تسقط

کان اذا اکل طعاما لعق اصابعه الثلاث. جب آپ کھانا تناول فرمالیتے تھے تو آخیر میں اپنی تین انگلیوں کو چاٹ لیتے تھے ابہام، مسبحہ اور وسطی، اسلئے کہ آپ تین ہی انگلیوں سے کھانا تناول فرمایا کرتے تھے جیسا کہ آگے "باب فی المندیل" میں آرہا ہے: کان یاکل بثلاث اصابع ولایمسح یدہ حتی یلعقها دوسرا ادب اس حدیث میں یہ مذکور ہے کہ جب کسی شخص سے کھاتے وقت لقمہ گر جائے یا کھانے کا کوئی ذرہ تو اس کو چاہیئے کہ اس سے تنکا یا گرد وغیرہ جو کچھ لگا ہے اس کو زائل کرے اور پھر اس کو کھالے اور اس کو چھوڑے نہیں شیطان کے لئے، اسلئے کہ اس کا یہ چھوڑنا علامت ہے کبر کی اور کبر من عمل الشیطان ہے، آگے تیسرا ادب حدیث میں یہ مذکور ہے کہ کھانے سے فراغ پر پلیٹ کو انگلیوں سے صاف کرلینا چاہیئے ترمذی کی ایک روایت میں ہے کہ جو شخص پلیٹ میں کھا کر اس کو انگلیوں سے صاف کرے تو وہ پلیٹ اس کے لئے استغفار کرتی ہے، من اکل قصعة ثم لحسها استغفرت له القصعة۔

نیز فرمایا آپ نے کہ بیشک تم میں سے کوئی شخص نہیں جانتا کہ اس کیلئے کھانے کے کس حصہ میں برکت ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الخادم یاکل مع المولیٰ

حدیث الباب میں ہے کہ جب تم میں سے کسی کا خادم اس کے لئے کھانا بنائے اور پھر اس کو لیکر آئے جبکہ اس نے اس کا دھواں اور گرمی برداشت کی ہے تو اس کو چاہئے کہ اس خادم کو اپنے ساتھ بٹھا کر کھلائے، اور اگر کھانے کی مقدار قلیل ہو تو پھر ایک یا دو لقمے اس کے ہاتھ میں دیدے۔

اور ایک روایت میں ہے فان ابی فلیاخذ لقمۃ فلیطعمہ ایاھا یعنی مولی سے اگر یہ نہیں ہو سکتا کسی وجہ سے کہ اس کو اپنے ساتھ بٹھائے تو ایک دو لقمے اس کو دیدے، اور یا مطلب یہ کہ خادم ساتھ بیٹھنے سے انکار کرے تو پھر ایسا کرے والحدیث اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

## باب فی المندیل

حدیث الباب میں یہ ہے کہ آدمی کو چاہئے کہ کھانے کے بعد اپنے ہاتھ کو مندیل سے صاف نہ کرے جبتک اس کو خود نہ چاٹ لے یا دوسرے کو چٹا نہ دے، اپنے کسی خادم یا شاگرد اور عزیز کو، والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، ولیس فی حدیثھم ذکر المندیل، واخرج مسلم من حدیث ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ،، ولا یمسح یدہ بالمندیل حتی یلعق اصابعہ،، قالہ المنذری۔

## باب مایقول اذا طعم

حدیث الباب میں ہے کہ آپ کی عادت شریفہ تھی کہ جب دسترخوان اٹھایا جاتا تو آپ یہ پڑھتے الحمد للہ کثیرًا (وفی نسخۃ حمدا کثیرا) طیبا مبارکا فیہ غیر مکفیٍّ ولا مودع ولا مستغنی عنہ ربَّنا بالنصب منادی ہونے کی وجہ سے یا بالجر، لفظ ،، اللہ،، سے بدل ہونے کی وجہ سے ۔۔ غیر مکفی ولا مودع ولا مستغنی عنہ،، اس میں دو احتمال ہیں کہ یہ تینوں طیبا کی طرح حمد کی صفت ہوں، یعنی بندہ کی حمد چاہے کتنی ہی ہو نا کافی اور قلیل ہے اور اسکے باوجود قابل ترک بھی نہیں جس سے استغنار برت کر چھوڑ دیا جائے بلکہ ناکافی ہونیکے باوجود کرنی چاہئے، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کی ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کی کفایت نہیں کی جاتی بلکہ وہ دوسروں کی کفایت کرتا اور کافی ہے (کما قال تعالیٰ وھو یُطعِم ولا یطعم) اور نہ اللہ تعالیٰ ایسا ہے کہ کسی حال میں اس کی طرف رغبت اور طلب ترک کردی جائے، اور نہ وہ ایسا ہے کہ کسی وقت اس سے استغنار برتا جائے، بلکہ ہر آن بندہ اس کی طرف محتاج ہے، والاحتمال الاول اختارہ العلامۃ السندی فی فتح الودود، والاحتمال الثانی اختارہ الخطابی، وکلاھما مذکوران فی ،، البذل،،۔

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

اور اسکے بعد والی حدیث میں یہ دعا، مذکور ہے الحمد للہ الذی اطعمنا وسقانا وجعلنا من المسلمین،

اور تیسری حدیث میں یہ دعاء مذکور ہے: الحمد لله الذی اطعم وسقی وسوّغه وجعل له مخرجًا۔
حدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ الترمذی والنسائی، وذکرہ البخاری فی تاریخہ الکبیر وساق اختلاف الرواۃ فیہ، وحدیث ابی ایوب الانصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی غسل الید من الطعام

من نام وفی یدہ غمر ولم یغسلہ فاصابہ شئ فلا یلومن الا نفسہ جو شخص کھانا کھاکر بغیر ہاتھ دھوئے سوجائے اور حال یہ کہ اسکے ہاتھ میں کھانے کی بو اور دسومت ہو اور پھر کوئی چیز اس کو اذیت پہنچائے۔ مثلاً چوہی اس کی انگلیوں میں دانت مار دے تو اس شخص کو چاہیئے کہ اپنے ہی کو ملامت کرے، یہ حدیث ترمذی میں بھی ہے، اس کے شروع میں یہ زیادتی ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان الشیطان حسّاس لحّاس فاحذروہ علی انفسکم، یعنی شیطان کی حس اور ادراک بہت بڑھی ہوئی ہوتی ہے اور وہ بہت چٹورا ہے اس سے اپنے آپ کو بچاؤ۔
والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، واخرجہ الترمذی معلقا، واخرجہ ایضًا من حدیث ابی ہریرۃ من طریقین قالہ المنذری (مختصرًا)

## باب ماجاء فی الدعاء لرب الطعام

عن جابر بن عبد الله رضی الله تعالیٰ عنہ قال صنع ابو الهیثم بن التیهان للنبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم طعامًا الخ۔ اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ نے اپنے اصحاب سے فرمایا کہ اپنے بھائی کو اسکے کھانے کا بدلہ دو، صحابہ نے عرض کیا کہ وہ بدلہ کیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ جس کے گھر کھانا کھایا جائے اس کے لئے دعاء کرنا، یہی اس کی اثابت اور بدلہ ہے۔
باب کی آخری روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے یہاں تشریف لے گئے، وہ آپ کے لئے روٹی اور روغن زیتون لیکر آئے، آپ نے اس کو نوش فرمایا اور ان کو یہ دعاء دی: افطر عندکم الصائمون، واکل طعامکم الابرار، وصلت علیکم الملائکۃ۔ دعاء کا مضمون یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تم کو صائمین کو افطار کرانے کی توفیق دے، اور ہمیشہ تمہارا کھانا نیک لوگ کھائیں اور ملائکہ تمہارے لئے رحمت اور استغفار کی دعاء کریں، اس میں ضمنًا رزق حلال کی دعاء بھی آگئی اسلئے کہ نیک لوگوں کو اللہ تعالیٰ حلال روزی ہی کھلاتے ہیں، چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا ولایاکل طعامک الا تقی۔ کہ آدمی کو چاہیئے کہ وہ اپنا کھانا اتقیاء کو کھلائے، اس دعاء میں بھی اسی طرف اشارہ ہے۔

## باب تمر العجوۃ

یہ ترجمہ اور حدیث الباب کتاب الطب میں آرہا ہے، اور اس جگہ اکثر نسخوں میں نہیں ہے۔ (بذل)

# باب مالم يذكر تحريمه

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال: كان اهل الجاهلية يا كلون اشياء ويتركون اشياء تقذرا فبعث الله نبيه صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وانزل كتابه واحل حلاله وحرم حرامه فما احل فهو حلال وماحرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو۔

یعنی مشرکین جاہلیت اپنی رائے اور اختیار سے بہت سی چیزوں کو کھاتے تھے اور بہت سی چیزوں کو کراہت طبعی کی وجہ سے چھوڑ دیتے تھے، یعنی حلت وحرمت کا کوئی معیار تو ان کے یہاں تھا ہی نہیں سوائے جی چاہنے کے اور کراہت طبعی کے، پس اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق اور بندوں کی طرف رحمت کے ساتھ متوجہ ہوئے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو مبعوث فرمایا جن پر قرآن کریم کو نازل کیا اور بعض چیزوں کو حلال اور بعض کو حرام قرار دیا، پس اب ہمارے حق میں جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے حلال قرار دیا وہ حلال ہوگی اور جس کو اس نے حرام قرار دیا وہ حرام ہوگی، یعنی تحلیل وتحریم کا مدار قرآن اور وحی پر ہوا، وما سكت عنه فهو عفو، اور جس چیز سے اللہ تعالیٰ نے سکوت فرمایا وہ سمجھو کہ حلال اور معاف ہے۔

اس حدیث کا حوالہ ہمارے یہاں کتاب البیوع کے شروع میں باب فی اجتناب الشبہات کے ذیل میں گذر چکا، اور وہاں پر یہ حدیث گذر چکی۔ الحلال بین والحرام بین، وبينهما امور مشتبهات، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، اور وہاں پر یہ بھی گذر چکا کہ ان دونوں حدیثوں میں صورۃً وظاہراً تعارض معلوم ہوتا ہے، اور پھر اس کا جواب بھی۔

اس کے بعد ہمارے نسخۂ ابی داؤد میں عم خارجہ کی حدیث آرہی ہے جس میں ایک مجنون پر سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کرنے کا ذکر ہے اور اس کے شفایاب ہونے پر بطور انعام کے سو بکریاں دینے کا، یہ حدیث کتاب البیوع میں "باب کسب الاطباء" میں گذر چکی اور آگے کتاب الطب میں "باب کیف الرقی" کے ذیل میں بھی آرہی ہے۔

**بذل المجہود شریف کی جلد رابع کا اختتام** اور پھر اس کے بعد بعض نسخوں میں "آخر کتاب الاطعمۃ" مذکور ہے، اور اسی پر "بذل المجہود" کی جلد رابع آکر پوری ہوئی ہے، اور کتاب الطب سے اس کی جلد خامس کی ابتداء ہو رہی ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# اول كتاب الطب

اس کتاب کی ماقبل سے مناسبت ظاہر ہے، ماقبل میں اطعمہ اور اشربہ گذرے ہیں اور امراض بسا اوقات کھانے پینے میں بے احتیاطی اور ترک حمیہ سے ہوتے ہیں اسلئے ضرورت پیش آئی طب اور علاج کو بیان کرنے کی۔

**طِب کی تعریف اور اس کی تقسیم وتنویع** طب ایک مستقل علم ہے جس کی تعریف یہ ہے: ھو علم یعرف بہ احوال بدن الانسان من المرض والصحۃ۔ طب لغۃً اضداد میں سے ہے اسکے معنی علاج اور تداوی کے بھی ہیں اور داء یعنی بیماری کے بھی، ایسے ہی بمعنی السحر، مطبوب یعنی مسحور۔

پھر جاننا چاہیئے کہ طب کی دو قسمیں ہیں طب القلوب، اور طب الابدان (کیونکہ امراض کی دو قسمیں ہیں روحانی وجسمانی) طب القلوب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی لائی ہوئی تعلیمات ہیں یعنی اتباع شریعت، اور طب الابدان کی پھر دو قسمیں ہیں ایک وہ جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہے، چنانچہ بعض احادیث میں بعض بیماریاں اور ان کا علاج مذکور ہے اس کا نام الطب النبوی ہے، بعض محدثین کی اس پر مستقل تصنیفات اور کتابیں ہیں جیسے علامہ سیوطی کی کتاب "المنہج السوی فی الطب النبوی"، اور امام ذہبی کی "الطب النبوی"، اسی طرح ابو نعیم کی "الطب النبوی"، وغیرہ۔

اور قسم ثانی وہ جو منقول ہے حکماء اور اصحاب تجارب سے مثلاً حکماء یونان سے جو منقول ہے اس کو طب یونانی کہا کرتے ہیں، اسکے علاوہ دوسرے اطباء سے مثلاً جو حکماء ہند سے منقول ہے اس کو آیور ویدک کہتے ہیں اور جو حکماء عرب سے منقول ہے اس کو طب عربی کہتے ہیں جیسے حارث ابن کلدہ مشہور طبیب جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں تھا جس کا ذکر آگے ایک حدیث میں بھی آرہا ہے۔

## باب الرجل یتداوی

عن اسامۃ بن شریک رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال اتیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم واصحابہ کانّما علی رؤسھم الطیر۔

یہ صحابی یہ فرمارہے ہیں کہ میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اس حال میں کہ آپ کے اصحاب آپ کی مجلس میں ایسے سکون اور وقار سے بیٹھے تھے صامت وساکت گویا ان کے سروں پر پرندہ بیٹھا ہو۔ یہ تشبیہ کے طور پر ہے، اگر کسی شخص کے سر پر کوئی پرندہ آکر بیٹھ جائے اور وہ یہ چاہے کہ یہ پرندہ اسی طرح بیٹھا رہے اڑے نہیں تو ظاہر بات ہے اس وقت وہ شخص نہایت سکون سے رہے گا، سر کو حرکت بھی نہ دے گا نہ اوپر اٹھائے گا۔ یہ صحابی فرمارہے ہیں کہ میں سلام کرکے آپ کی مجلس میں بیٹھ گیا تو میری موجودگی میں مختلف جہات سے بہت سے اعراب آپ کی خدمت میں آئے جنہوں نے آکر آپ سے یہ دریافت کیا: یارسول اللہ! انتداوی؟ فقال: تداووا یعنی کیا ہم اپنا علاج اور دوا کرسکتے ہیں؟ (یہ خلاف توکل تو نہیں؟) آپ نے فرمایا ہاں اجازت ہے کرو، اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی بیماری ایسی پیدا نہیں کی جسکی دوا نہ رکھی ہو سوائے ایک بیماری کے یعنی بڑھاپا۔

**علاج اور تداوی کا حکم** اس میں اختلاف ہورہا ہے کہ بیماری کی دوا اور علاج کرنا مستحب ہے یا صرف مباح، اکثر کی رائے اس میں اباحت کی ہے، اور ایک قول استحباب کا بھی ہے، اکثر علماء یہی لکھتے ہیں

کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا تداوی بیان جواز کے لئے تھا اب اگر اسی میں کوئی اتباع کی نیت کرے تو اجر و ثواب کی امید ہے خطابی فرماتے ہیں: فیہ ان الطب مباح، لاکما قال بعضھم انہ مکروہ، اور علامہ عینی فرماتے ہیں: کہ اس میں رد ہے ان بعض صوفیہ پر جو یوں کہتے ہیں کہ کسی ولی کی ولایت اس وقت تک کامل ہی نہیں ہو سکتی جب تک وہ نازل ہونیوالی ہر بلاد مصیبت پر راضی نہ ہو، اور یہ کہ اس کے لئے علاج جائز نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ یہ بات اس حدیث کے خلاف ہے۔

**توکل کے مراتب ثلاثہ** اور کوکب دری سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض انواع توکل حرام ہیں، یعنی جو نص کے مقابلہ میں ہو جیسے زہر کا پینا توکلاً علی اللہ تعالیٰ اور بعض انواع اس کی اعلیٰ ہیں، ترک تداوی اسی میں سے ہے، اور بعض مراتب اسکے بالکل ادنیٰ ہیں جیسے ترک رقیہ کہ یہ قسم ثالث میں سے ہے، اس سے کم کوئی درجہ توکل کا نہیں ہے، لہٰذا تعویذ گنڈے کرنا یہ خلاف توکل ہے، کذا فی ہامش البذل نیز اس میں یہ بھی ہے کہ حافظ نے فتح الباری میں اس پر تفصیلاً کلام کیا ہے کہ آیا رقیہ اختیار کرنا توکل کے منافی ہے یا نہیں، رقیہ سے متعلق چند ابواب آگے آرہے ہیں۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، وقال الترمذی: حسن صحیح، قالہ المنذری۔

## باب فی الحمیۃ

سنن ترمذی میں بھی ابواب الطب کا سب سے پہلا باب یہی ہے "باب ما جاء فی الحمیۃ" یعنی مضر چیزوں سے پرہیز کرنا جس کا ثبوت قرآن کریم اور حدیث الباب سے ہو رہا ہے، حدیث الباب تو اس میں صریح ہے اور قرآن کریم میں آیت وضوء میں ہے "وان کنتم مرضیٰ او علی سفر" الآیۃ یعنی عذر مرض کیوجہ سے اللہ تعالیٰ نے پانی کے استعمال سے احتیاط کرنیکا حکم اور تیمم کا جواز فرمایا، الحمیۃ رأس کل دواء" مشہور مقولہ ہے۔

عن ام المنذر بنت قیس الانصاریۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت دخل علیّ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ومعہ علیٌّ وعلیٌّ ناقِہٌ، ولنا دوالٍ معلقۃ الخ۔

**مضمون حدیث** ام المنذر رضی اللہ تعالیٰ عنہا جن کا نام سلمیٰ بنت قیس ہے آپ کی خالات میں سے ہیں، وہ فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہمارے گھر تشریف لائے حضرت علی بھی آپ کے ساتھ تھے جو اس وقت ناقہ تھے، یعنی بیماری سے اٹھنے کی وجہ سے نقاہت تھی، ہمارے گھر میں کھجور کے خوشے لٹکے ہوئے تھے، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کھڑے ہوئے، ان میں سے کھانے کے لئے، علی بھی اسی غرض سے کھڑے ہوئے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان سے فرمانے لگے تم رکو تم کو نقاہت اور کمزوری ہے یہاں تک کہ وہ رک گئے۔ وہ

فرماتی ہیں کہ میں نے جو اور چقندر کی سبزی بھی بنائی تھی جو میں آپ کے پاس لیکر آئی، اس پر آپ نے فرمایا یا علی اصب من ھذا فھو انفع لک کہ تم یہ کھاؤ، تمہارے لئے یہ زیادہ مفید ہے۔

کھجور گرم ہوتی ہے جس سے آپ نے ان کو منع کیا اور یہ سبزی ٹھنڈی تھی جو ان کے حق میں مفید تھی، اس حدیث سے کھانے پینے کی چیزوں میں احتیاط اور پرہیز کا ثبوت ہوا جیساکہ مصنف نے ترجمہ قائم کیا ہے، بذل میں ہے اس حدیث سے علم طب کی فضیلت اور یہ کہ طبیب کی بات ماننی چاہیئے کا ثبوت ہوا، والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی الحجامۃ

ان کان فی شیء مما تداویتم بہ خیر فالحجامۃ، جو علاج اور دوا دارو تم لوگ کرتے ہو ان میں سے اگر کسی میں خیر ہے تو وہ حجامت ہے یعنی پچھنے لگوانا۔

بعض شراح (سفاقسی) نے اس حدیث پر لکھا ہے کہ ممکن ہے کہ آپ نے یہ بات اس وقت ارشاد فرمائی ہو جب آپ کو یہ علم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر بیماری کے لئے دوا بھی پیدا فرمائی ہے اھ اس شارح نے اس حدیث کو محمول کیا نفی افادہ پر دوسری اشیاء اور دواؤں میں اور اس سے بہتر بات وہ ہے جو علامہ سندیؒ نے لکھی کہ اس سے مقصود آپ کا غیر حجامت سے فائدہ کی نفی نہیں ہے بلکہ علی وجہ المبالغۃ والتحقیق حجامت کے فائدہ کو بیان کرنا مقصود ہے۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ قالہ المنذری

عن جدتہ سلمٰی خادم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔ خادم کا اطلاق غلام اور جاریہ دونوں پر ہوتا ہے، اور اس میں تا کا استعمال یعنی "خادمۃ" قلیل ہے، حضرت سلمیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہا جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خادمہ اور باندی ہیں فرماتی ہیں کہ جو شخص بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے درد سر کی شکایت کرتا تو آپ اس کو حجامت کا حکم فرماتے، اور جو آپ سے پاؤں کی تکلیف بیان کرتا تو اس کو آپ خضاب بالحناء کا مشورہ دیتے، یعنی پاؤں کے تلووں میں مہندی لگانے کا۔

شراح نے لکھا ہے کہ اس زمانہ میں زیادہ تر سر کا درد اور تکلیف غلبۂ دم اور اسکے جوش کیوجہ سے ہوتا تھا، اور حجامت ان ہی بیماریوں کا علاج ہے جو غلبۂ دم کیوجہ سے ہوں۔ والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ مختصرا فی الحناء، قالہ المنذری۔

## باب فی موضع الحجامۃ

ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یحتجم علی ھامتہ وبین کتفیہ وھو یقول من اھراق من ھذہ الدماء فلا یضرہ ان لا یتداوی بشیٔ لشیٔ۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول احتجام کے بارے میں یہ تھا کہ اکثر اپنے سر کے تالو پر اور اپنے شانوں کے

درمیان لگواتے تھے اور فرماتے تھے کہ جو شخص ان خونوں کو بہادے۔ یعنی حجامت کے ذریعہ۔ اور ھذہ الدماء کا اشارہ اسی خون کی طرف ہے جو پچھنے کے ذریعہ نکل جاتا ہے تو پھر اس کو کسی بیماری کیلئے کسی اور علاج کی ضرورت نہیں۔

**احادیث سے حجامت کی اہمیت کا ثبوت**

احادیث میں حجامت کی بہت مدح آئی ہے حتیٰ کہ حدیث المعراج میں آتا ہے کہ آپ کا جس آسمان پر کو بھی گذر ہوا تو وہاں کے فرشتوں نے آپ سے عرض کیا: مُر امتک بالحجامۃ۔ میں نے اپنے بچپن میں چالیس پچاس سال پہلے دیکھا کہ گرمی کے زمانہ میں دوپہر کے وقت کچھ جنگلی قسم کے آدمی ہاتھ میں تھیلا وغیرہ لئے ہوئے سڑکوں اور گلی کوچوں میں آواز لگاتے ہوئے گھومتے پھرتے تھے اور اپنے خاص لہجے میں کہتے تھے سینگھی پھونکی لگالو، جن کی آواز سے بچے ڈرتے بھی تھے جب وہ آتے تھے، مگر اب تو ان کا آنا تقریباً بند ہی ہو گیا، کبھی کبھار کوئی آجاتا ہے، لیکن سنا ہے کہ یہاں حجاز میں مکہ مدینہ میں اب بھی اس کا رواج اور معمول ہے اور معلوم ہوا کہ پہلے تو یہ لوگ حرم کے آس پاس سڑک کے کنارے پر بیٹھے رہتے تھے اپنے آلات لئے ہوئے، لیکن اب یہاں کی حکومت نے اس طرح سڑکوں پر بیٹھنے کے بجائے ان کے لئے مستقل معقول جگہ اور صفائی ستھرائی کو لازم قرار دیدیا ہے جب حدیث میں اتنی تاکید اس کی آئی ہے تو پھر اس کا اہتمام ہونا چاہیئے، لیکن اب دنیا میں نئے نئے علاج چل گئے، انگریزی قسم کے لوگ انہیں کرنے لگے۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم احتجم ثلاثا فی الاخدعین والکاھل۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بدن کی تین جگہوں میں پچھنے لگوائے دونوں اخدعین میں جو گردن کی دونوں جانب کی دو رگوں کا نام ہے، اور کاہل یعنی ما بین الکتفین، یعنی ایک موقعہ پر آپ نے اس طرح کرایا، اور ان تین کے علاوہ اور بھی بعض بدن کے حصوں پر لگوانا ثابت ہے جیسا کہ کتاب الحج میں اس سلسلہ کی کئی روایتیں گذری ہیں "احتجم وھو محرم فی رأسہ من دار کان بہ، احتجم وھو محرم علی ظھر القدم من وجع کان بہ، اور ایک روایت یہاں آئندہ باب میں آرہی ہے، "احتجم علی ورکہ من وثیٔ کان بہ" پچھنے مجامع العروق ہی پر عام طور سے لگائے جاتے ہیں بدن کے جس حصہ میں جہاں رگیں جمع ہوتی ہیں اس جگہ کو اولاً نشتر لگا کر زخمی کیا جاتا ہے اور پھر سینگی لگا کر حجام سانس کے ذریعہ خون کھینچتا ہے۔

آگے حدیث میں ہے معمر کہتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ پچھنے لگوائے تو میری عقل جاتی رہی، سورہ فاتحہ پڑھنے میں بھی اٹکنے لگا، اس میں تلقین اور لقمہ دینے کی نوبت آنے لگی، ایک راوی کہتا ہے کہ انہوں نے اپنے سر کے تالو پر پچھنے لگوائے تھے، اب یا تو محل حجامت کی تعیین میں غلطی ہو گئی، یا تشخیص مرض میں جس کی وجہ سے نقصان ہوا، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے ہامہ کے بجائے یافوخ پر لگوالیا ہو گا یہ دونوں جگہیں قریب قریب ہی ہیں، ہامہ تھوڑا سا مقدم رأس کی طرف ہے اور یافوخ کچھ پیچھے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب متى يستحب الحجامة

یعنی کن تاریخوں میں پچھنے لگوانے چاہئیں، حدیث الباب میں ہے آپ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے مہینہ کی سترہ اور انیس اور اکیس تاریخ میں پچھنے لگوائے تو اس میں ہر بیماری سے شفاء ہے. علماء نے لکھا ہے کہ حکمت اس میں یہ ہے کہ مہینہ کے شروع حصہ میں آدمی کا خون جوش پر ہوتا ہے اور اخیر میں بہت ہلکا پڑجاتا ہے لہذا درمیانی حصہ اس کیلئے زیادہ موزوں ہے، امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی کتاب الطب میں حجامت سے متعلق متعدد ابواب قائم کئے ہیں، ایک ترجمہ یہ بھی ہے: "ای ساعۃ یحتجم" اور اس میں یہ حدیث مرفوع ذکر کی "احتجم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وھو صائم" اور ایک روایت تعلیقاً "احتجم ابو موسی لیلاً" ذکر کی، بخاری میں تعیین اوقات کی کوئی روایت نہیں البتہ سنن ابوداؤد اور ابن ماجہ میں روایات ہیں، اور فیض الباری میں ہے: "لعل البخاری یشیر الی حدیث عند ابی داؤد فیہ تفصیل الایام للاحتجام اھ" "الابواب والتراجم"۔

## باب فی قطع العرق وموضع الحجم

اس ترجمہ میں دو جز ہیں ایک موضع الحجامۃ لیکن اس کا باب اوپر گذر چکا اسی لئے بعض نسخوں میں ترجمہ کا یہ جز نہیں ہے، اور دوسرا جز قطع العرق یعنی کسی خاص رگ کا منہ کھولدینا یعنی فصد۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال بعث النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الی اُبیّ طبیباً فقطع منہ عرقاً۔ یعنی آپ نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس ایک معالج کو بھیجا جس نے ان کے فصد کی۔ اور مسلم کی روایت میں یہ بھی ہے ثم بعد ذلک کواہ لیرقأ الدم یعنی فصد کرنے کے بعد گئی یعنی داغ دیا اس رگ کو تاکہ خون بند ہو جائے۔ والحدیث اخرجہ مسلم وابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

اخبرتنی عمتی کبشۃ بنت ابی بکرۃ۔ ہمارے نسخہ میں اسی طرح ہے "کبشۃ" اور بعض نسخوں میں کَیِّسۃ ہے اور یہی صحیح ہے۔ اس حدیث میں یہ ہے کہ یوم الثلاثاء میں پچھنے نہ لگوانے چاہیئے، یہ دن یوم الدم ہے یعنی یہ دن خون کے غلبہ کا ہے جسم کے اندر، اور اس دن میں ایک ساعت ایسی ہے کہ اگر اس میں حجامت یا فصد کرائی جائے تو پھر خون رکتا نہیں اس حدیث کو ابن الجوزی نے موضوعات میں شمار کیا ہے اور پھر سیوطی نے اس پر ان کا تعقب کیا ہے۔ احتجم علی وَرِکہ من وَثْءٍ کان بہ یعنی اپنے ورک پر پچھنے لگوائے چوٹ لگ جانے کی وجہ سے (وثء یہ ہے کہ ہڈی پر چوٹ لگے لیکن وہ ٹوٹے نہیں، ہوسکتا ہے یہ مختصر ہو اسی حدیث سے جس میں آپ کے سقوط عن الفرس کا مشہور واقعہ مذکور ہے، حضرت نے بذل میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الکی

کیؒ علاج کا ایک خاص طریقہ ہے جس میں لوہے کو گرم کر کے بدن کے جس حصہ میں تکلیف ہوتی ہے وہاں اس سے داغ دیتے ہیں، اسکے بارے میں دونوں طرح کی روایات ہیں منع کی اور جواز کی جیسا کہ خود اس باب کی دو حدیثوں میں ہے، پہلی روایت میں منع اور دوسری روایت میں اس کا ثبوت کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے تیر لگنے سے جو زخم ہو گیا تھا اس کا علاج بالکی کیا، جمع بین الروایتین بعض نے تو اس طرح کی ہے کہ دراصل یہ علاج کی سخت قسم ہے یہ سمجھئے کہ آخر العلاج ہے جس میں تعذیب بالنار ہے، اب اگر کسی اور معمولی اور ہلکے علاج سے کام چل سکتا ہو تب تو اس کو اختیار نہیں کرنا چاہیئے، اور جہاں کوئی اور دوا مفید ثابت نہ ہوتی ہو وہاں پھر اس کو کر لینا چاہیئے اور بعض شراح نے اس طرح کہا ہے کہ اگر یہ علاج محض بیماریوں سے بچنے کے لئے اور تحفظ کے لئے ہو تب تو ممنوع ہے اور واقعی ضرورت پیش آنے پر اسکا کرنا جائز ہے، یہ دوسری توجیہ حاشیہ میں عزالدین ابن عبدالسلام سے نقل کی ہے۔

باب کی پہلی حدیث میں یہ ہے کہ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہم کو علاج بالکی سے منع فرمایا تھا، لیکن ہم نے یہ علاج کیا تو اس میں کامیابی نہیں ہوئی، فما افلحن ولا انجحن جمع مؤنث غائب کے صیغہ کے ساتھ ہے اور بعض نسخوں میں فما افلحنا ولا انجحنا جمع متکلم کے صیغہ کے ساتھ ہے پہلی صورت میں ضمیر راجع ہوگی کیات کی طرف کہ ہمارے یہ علاج مفید ثابت نہ ہوئے، اور دوسری صورت میں یہ مطلب کہ ہم لوگ اس علاج میں ناکام رہے۔

بعض نسخوں میں حدیث اول کے بعد ہے: امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ یہ صحابی عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہما اس علاج سے پہلے تسلیم ملائکہ کو سنا کرتے تھے، جب انہوں نے یہ علاج کیا تو یہ سننا منقطع ہو گیا، پھر جب انہوں نے اس علاج کو ترک کر دیا تو پھر سننے لگے۔

حدیث عمران رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، وحدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ مسلم وابن ماجہ قالہ المنذری

## باب فی السعوط

سَعوط بفتح السین اور اسی طرح لَدود بفتح اللام، اور ایسے ہی وَجور بفتح الواو علاجوں کے نام ہیں، سعوط ناک میں دوا ٹپکانا[1]، اور لدود منھ کے کسی ایک جانب میں دوا ٹپکانا اور وَجور حلق میں ٹپکانا۔

---

[1] ناک میں دوا ٹپکانے کا طریقہ بھی شراح نے لکھا ہے، ففی ھامش الکوکب عن الحافظ: بان یستلقی الرجل علی ظہرہ ویجعل بین کتفیہ ما یرفعہما لینحدر رأسہ ویقطر فی انفہ ماء او دھن فیہ دواء مفرد او مرکب لیتمکن بذالک من الوصول الی دماغہ لاستخراج ما فیہ من الداء بالعطاس اھ۔

لدود کا ذکر یہاں ابوداؤد کی روایت میں نہیں ہے، صحاح کی دوسری کتب (بخاری ترمذی) وغیرہ میں ہے۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم استعط۔

معلوم ہوا کہ آپ سے سعوط ثابت ہے، آپ نے خود یہ کیا ہے۔

## حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے مرض میں لدود کا واقعہ

اور لدود کے بارے میں یہ آتا ہے ترمذی کی روایت میں ہے:

ان خیر ما تداویتم بہ السعوط واللدود والحجامۃ والمشیٔ

فلما اشتکی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لدہ اصحابہ فلما فرغوا قال لُدُّوهم، قال فَلُدُّوا کلهم غیر العباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ، یعنی آپ کے گھر والوں نے آپ کے ساتھ لدود کیا حالانکہ آپ نے اس سے منع فرمایا تھا مگر گھر والوں نے یہ سوچتے ہوئے کہ مریض تو دوا کو ناپسند کرتا ہی ہے اس لئے کر دیا ففی حدیث عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا عند الشیخین لددنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی مرضہ فاشار ان لاتلدونی، فقلنا کراهیۃ المریض للدواء، الحدیث، اور طبرانی کی ایک روایت میں ہے: انہم اذابوا قسطا ای بزیت۔ فلدوہ بہ، یعنی قسط ہندی کو گرم روغن زیتون میں پگھال کر آپ کا لدود کیا یعنی آپ کے حلق میں وہ ٹپکایا گیا، بعض روایات میں ہے کہ یہ لوگ یہ سمجھے تھے کہ آپ کو ذات الجنب کی تکلیف ہے اسلئے انہوں نے یہ علاج کیا تھا، پھر بعد میں یہ ہوا کہ آپ نے سزاءً سب کے لدود کرایا سوائے حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کہ ان کے بارے میں آپ نے یہ فرمایا کہ "انہ لم یشہدکم" کہ وہ لدود کے وقت میں موجود نہ تھے (اگرچہ لدود کا مشورہ دینے والے وہی تھے) یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ آپ کی عادت شریفہ تو اپنی ذات کے لئے انتقام کی نہ تھی ——— پھر آپ نے انتقام کیوں لیا؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ کے امر کی مخالفت کی وجہ سے، اور آپ کا امر وحی سے تھا گویا انہوں نے وحی کی مخالفت کی، پھر اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ اہل بیت کی یہ خطأ اجتہادی تھی جس پر گرفت نہیں ہوتی، اس کا جواب حضرت اقدس گنگوہی نے یہ دیا ہے کہ ان کے لئے اجتہاد جائز کب تھا، نص کے ہوتے ہوئے اجتہاد جائز نہیں، اسی طرح نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے روبرو بھی اجتہاد جائز نہیں، یہ سوال وجواب حضرت سہارنپوری اور حضرت گنگوہی کے درمیان خط وکتابت کے ذریعہ سے ہوئے جو "تذکرۃ الخلیل" میں منقول ہے "کوکب دری" میں بھی تقریباً اسی طرح ہے۔

ترمذی کی مذکورہ بالا روایت میں "مَشِیٌّ" کا بھی ذکر ہے یعنی دواء مسہل سنا مکی وغیرہ۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم اتم منہ، قالہ المنذری۔

## باب فی النُشرۃ

حدیث الباب میں ہے کہ آپ سے نشرہ کے بارے میں سوال کیا گیا فقال ھو من عمل الشیطان، بذل میں لکھا ہے کہ یہ رقیہ کی ایک قسم ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سحر ہے، آپ نے اس کو عمل الشیطان فرمایا ہو سکتا ہے وہ اسمائے شیاطین

پر مشتمل ہوتا ہو جس کی وجہ سے منع کیا ہو۔

## باب فی التریاق

زہر کی دوا کو تریاق کہتے ہیں، بعض تریاق مرکب ہوتے ہیں جس میں لحوم افاعی یعنی سانپ کے جسم کا درمیانی حصہ سر اور دم کو علاحدہ کرکے ڈالا جاتا ہے، اور بھی چیزیں ہوتی ہونگی، یہ حرام ہے نجس ہونے کی وجہ سے، اور اگر تریاق (زہر کی دوا) پاک چیزوں سے بنائی جائے تو اس کے کھانے پینے میں کچھ حرج نہیں (کذا فی البذل) وفیہ: وممن اباح فیما فیہ شئ من لحوم الافاعی مالک لانہ یری اباحۃ لحوم الحیات ویقتضیہ مذہب الشافعی لاباحۃ التداوی ببعض المحرمات، قالہ ابن رسلان (بذل)

سمعت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول: ما ابالی ما اتیت ان انا شربت تریاقا او تعلقت تمیمۃ او قلت الشعر من قبل نفسی،

**شرح الحدیث** ما ابالی ما اتیت جزائے مقدم ہے آگے اسکی شرط آرہی ہے، آپ فرمارہے ہیں کہ اگر میں تریاق استعمال کروں یا تعلیق تمیمہ یا اپنی جانب سے کوئی شعر کہوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں جو چاہے کر گذرتا ہوں اور پرواہ نہیں کرتا، یعنی جائز اور ناجائز ہونیکی۔

حاصل یہ کہ میرے لئے یہ کام قطعاً جائز نہیں۔

قال ابوداؤد: ھذا کان للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خاصۃ۔

مصنف کہہ رہے ہیں کہ تریاق کا حرام ہونا خاص آپ کے لئے ہے ورنہ بعض علماء نے تریاق کو جائز رکھا ہے، اور یہ بھی محتمل ہے کہ مصنف کے کلام میں "ھذا" کا اشارہ "او قلت الشعر من قبل نفسی" کی طرف ہو، اور "وقد رخص قوم" یہ جملہ ماقبل سے متعلق نہ ہو، بلکہ مستقل تریاق ہی سے متعلق ہو۔

اس حدیث میں تعلیق تمیمہ کا بھی ذکر ہے، تعلیق التمائم کا آگے مستقل باب آرہا ہے۔

## باب فی الادویۃ المکروھۃ

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: ان اللہ انزل الداء والدواء وجعل لکل داء دواءً فتداووا ولا تتداووا بحرام۔ اس حدیث کا مضمون کتاب الطب کے شروع میں گذر چکا کہ بیماری بھی اللہ تعالیٰ ہی کی پیدا کی ہوئی ہے اور اس کے لئے دوا بھی اللہ تعالیٰ ہی نے پیدا فرمائی ہے اور پھر آپ نے آگے فرمایا کہ دوا تو کرو لیکن حرام اور نجس چیز سے۔

اس حدیث کے سیاق سے علاج اور تداوی کی ترغیب مفہوم ہورہی ہے کہ دوا اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت ہے اس سے فائدہ اٹھانا چاہیئے، اور وہ جو کہتے ہیں کہ دوا توکل کے خلاف ہے وہ بڑے لوگوں کے حق میں ہوگا جو رضا و تسلیم کے

اعلی مقام کو پہنچے ہوئے ہوں۔

ان طبیبا سأل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن ضفدع یجعلها فی دواء فنهاہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن قتلها۔

جب قتل ضفدع ممنوع ہوا تو تداوی بالضفدع بھی ممنوع ہوا کیونکہ تداوی اس کے قتل ہی پر موقوف ہے یا تو اسلئے منع ہے کہ وہ نجس ہے یا کم از کم مستقذر (گھناؤنی چیز) کذا فی البذل عن فتح الودود۔

اس حدیث سے شافعیہ نے استدلال کیا کہ میتۃ البحر میں صرف ضفدع حرام ہے، کما تقدم الاختلاف فی ذلک فی کتاب الطہارۃ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من حسا سما فسمہ فی یدہ یتحساہ فی نار جہنم خالدا مخلدا فیها ابدا۔

**شرح الحدیث** یعنی جو شخص دنیا میں زہر چاٹ کر مرے گا تو آخرت میں اس کے ساتھ یہ معاملہ ہوگا کہ وہ زہر اس کے ہاتھ میں ہوگا جس کو وہ اسی طرح چاٹے گا جہنم میں ہمیشہ ہمیش، اگر خلود کو اپنے ظاہر پر رکھیں تب تو یہ حدیث مستحل پر محمول ہوگی، اور یا پھر خلود سے مراد مکث طویل لیا جائے۔

اور ایک جواب وہ ہے جو امام ترمذی نے فرمایا، انہوں نے اس حدیث کو مختلف طرق سے ذکر فرمایا جن میں بعض طرق ایسے بھی ہیں جن میں "خالدا مخلدا" کا لفظ نہیں ہے بلکہ صرف یہ ہے: "عذب فی نار جہنم"، امام ترمذی نے اسی طریق کو ترجیح دی اور فرمایا: وھذا اصح لان الروایات انما تجئ بان اھل التوحید یعذبون فی النار ثم یخرجون منها، ولا یذکر انهم یخلدون فیها اھ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ اتم منہ، قالہ المنذری۔

عن علقمۃ بن وائل عن ابیہ، وذکر طارق بن سوید، او سوید بن طارق۔

**شرح السند** اس حدیث کو علقمہ اپنے باپ وائل بن حجر سے روایت کرتے ہیں، اور وائل طارق بن سوید صحابی سے، شعبہ کہتے ہیں کہ میرے استاد سماک نے عن ابیہ کے بعد طارق بن سوید کو بھی ذکر کیا تھا، لہذا اس حدیث کے راوی طارق بن سوید ہوئے (فہذا روایۃ الصحابی عن الصحابی) جہاں راوی کو استاذ کے الفاظ اچھی طرح یاد نہیں ہوتے تو وہاں وہ اسی طرح تعبیر کیا کرتا ہے، یہاں پر شعبہ کو یہ تو یاد تھا کہ وائل کے بعد سند میں طارق ہیں لیکن یہ یاد نہ رہا کہ ان سے روایت بصیغہ تحدیث ہے یا اخبار یا عنعنہ، اسی لئے اس طرح کہا، نیز یہاں کسی راوی کو یہ بھی شک ہو رہا ہے کہ صحیح نام طارق بن سوید ہے یا اس کا عکس سوید بن طارق، لیکن صحیح طارق بن سوید ہی ہے کما یظہر من کتب الرجال، لیکن کتب حدیث میں یہ سند مختلف ہے ابن ماجہ کی سند میں عن علقمہ بن وائل عن طارق بن سوید ہے، بیچ میں عن ابیہ کا واسطہ نہیں، لیکن مسلم اور ترمذی میں ابو داؤد کی طرح عن ابیہ کا واسطہ مذکور ہے۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت سوید نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے خمر بنانے کے بارے میں اجازت طلب کی، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے منع فرمایا، انہوں نے پھر سوال کیا کہ میں تو اس کو دوار کے لئے بنانا چاہتا ہوں، مسلم کی روایت میں اسی طرح ہے انما اصنعها للدواء، آپ نے فرمایا کہ وہ دوار نہیں بلکہ دار یعنی بیماری ہے۔

بعض لوگ خمر کو دوا سمجھتے تھے اور ذریعۂ شفار، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اسکی نفی فرمادی، چنانچہ ایک روایت میں ہے "ان اللہ لم یجعل شفار امتی فیما حرّم علیہا"۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ عن طارق بن سوید من غیر شک، واخرجہ مسلم والترمذی من حدیث وائل بن حجر، قالہ المنذری۔

## باب فی تمرة العجوة

عن سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال مرضت مرضا اتانی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ

**شرح الحدیث** حضرت سعد بن وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ بیمار ہوا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میری عیادت کے لئے تشریف لائے، آپ نے اپنا دست مبارک میرے سینہ پر رکھا جس کی ٹھنڈک میں نے اپنے قلب میں محسوس کی، آپ نے فرمایا: انك رجل مفؤود کہ تیرے فؤاد یعنی قلب میں تکلیف ہے، ائت الحارث بن کلدة اخا ثقیف فانہ رجل یتطبب فلیأخذ سبع تمرات من عجوة المدینة فلیجأهن بنواهن ثم لیلدك بهن۔ پھر آپ نے مشورہ دیا ان کو حارث بن کلدہ ثقفی کے پاس جانے کا، اور فرمایا کہ وہ طبیب ہے علاج کرتا ہے، پھر آپ کے ذہن میں خود ہی ان کا علاج آیا اور آپ ہی نے دوا تجویز فرمائی کہ حارث بن کلدہ کو چاہیئے کہ مدینہ کی سات عجوہ کھجوریں لے اور پھر گٹھلیوں سمیت ان کو کوٹے[۱] یعنی گٹھلیوں سمیت ان کو پیس لے اور پھر پانی ملاکر رقیق کر کے اس کو چاہیئے کہ ان کے ساتھ تیرا لدود کردے۔

یعنی یہ دوا تو خود آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے تجویز فرمادی لیکن اس کا بنانا اور تیار کرنا اور پھر اس کا استعمال کرانا اس کام کیلئے اس طبیب کی طرف رجوع کرنے کا حکم فرمایا۔

اس حدیث کے یہی معنی متعدد شراح نے لکھے ہیں کہ عجوہ کھجور کو مع گٹھلیوں کے پیس کر پانی ملاکر اس کو حلق میں ٹپکا دیا جائے، بجائے پینے کے لدود کا مشورہ یا تو آپ نے اسلئے دیا کہ مریض کی حالت پینے کی نہ تھی ضعف وغیرہ کی وجہ سے، اور یا یہ کہ اس دوا کے استعمال کا طریقہ ہی یہ ہے۔

---

[۱] حدیث کا لفظ فلیجأهن ہے، یہ وَجأ سے ہے جس کے معنی کوٹنے کے ہیں، چنانچہ بذل میں ہے ای یرضّهن، اور عون المعبود میں ہے: قال فی النہایة فلیجأهن ای فلیدقهن، اور کتاب النکاح میں گذر چکا فان الصوم لہ وجاء، اسکے معنی رض الخصیتین کے ہیں، اسی طرح یہاں بھی مراد ہے کہ ان کو گٹھلیوں کو پیس دیا جائے تاکہ ان کا لدود کیا جاسکے اور ہاتھ سے ملنا مراد نہیں ہے اس کیلئے دوسرا لفظ آتا ہے۔ مرس، جیسا کہ نبیذ کے بیان میں گذر چکا، کنت آخذ قبضة من تمر وقبضة من زبیب فالقیہ فی اناء فامرسہ۔

من تصبح سبع تمرات عجوة لم یضرہ ذلك الیوم سم ولا سحر۔

جو شخص صبح نہار منہ سات دانے عجوہ کھجور کے کھالے تو آپ فرمار ہے ہیں کہ اس شخص کو اس دن کوئی زہر یا سحر نقصان نہ پہنچا سکے۔

یا تو عجوہ ہی کی خاصیت کیوجہ سے، یا آپ کی دعار کی برکت سے، وقال الخطابی: ذلک ببرکۃ دعائہ لا بخاصیۃ فی التمر (بذل)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی العلاق

عذرہ ایک بیماری ہے کہ چھوٹے بچوں کے حلق میں ورم ہو جاتا ہے، اس کا حل اور علاج اس زمانہ کی عورتیں علاق کے ذریعہ سے کرتی تھیں، جسکے معنی دبا دینے کے ہیں کہ انگلی یا انگوٹھے کو بچہ کے منہ میں داخل کرکے اس سے ورم کو دباتے ہیں وہ جو حلق میں ایک گوشت کا ٹکڑا سا لٹکا رہتا ہے جس کو کوا بولتے ہیں (عربی میں لہاۃ کہتے ہیں) ممکن ہے یہ ورم اسی پر آتا ہو، اس دبانے ہی کا نام علاق ہے جس کو اعلاق اور غمز اور دغر سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، وکلہا بمعنی واحد، اور جس بیماری کا یہ علاج ہے یعنی ورم اس کو حدیث میں عذرۃ سے تعبیر کیا ہے، ایسا کرنے سے بچے کو تکلیف ہوتی ہے وہ روتا ہے اسی لئے حدیث میں اس علاج سے منع کیا گیا ہے سبحان اللہ! دیکھئے آپ بچوں کے حق میں ان کی ماؤں سے بھی زیادہ شفیق ثابت ہوئے صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم شرف وکرم۔ اور فرمایا آپ نے عورتوں کو خطاب کرتے ہوئے، علام تدغرن اولادکن بھذا العلاق، علیکن بھذا العود الھندی۔ یعنی اپنی اولاد کے ساتھ یہ طرز عمل یعنی دغر اور علاق کیوں کرتی ہو، عود ہندی کو لازم پکڑو جس کو قسط ہندی بھی کہتے ہیں، اسلئے کہ اس میں سات بیماریوں سے شفاء ہے لیکن طریق استعمال الگ الگ ہے، اگر عذرہ کی بیماری ہے تو اس کا طریقہ علاج واستعمال سَعوط ہے، اور اگر ذات الجنب کی بیماری ہو تو اس کا طریقہ استعمال لَدود ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الکحل

ان خیر اکحالکم الاثمد یجلو البصر وینبت الشعر، بہترین سرمہ اِثمِد یعنی سرمۂ اصفہانی ہے (یہی سرمہ جو ہمارے یہاں ملتا ہے) جو نگاہ کو صاف کرتا ہے اور پلک کے بال بڑھاتا ہے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ مختصرا لیس فیہ ذکر الکحل، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی العین

**شرح الحدیث** العین حق یعنی نظر کا لگنا، جو لوگوں۔ مشہور ہے، یہ برحق ہے غلط بات نہیں، امام نووی فرماتے ہیں کہ ایک جماعت نے عین کا انکار کیا ہے اور یہ کہ اس کا کوئی اثر نہیں اور اس سے کچھ نہیں ہوتا، لیکن یہ قول فاسد ہے اسلئے کہ اول تو یہ بات عقلاً ممکن ہے، دوسرے اسلئے کہ مخبر صادق صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اسکے وقوع کی

خبر دی ہے جس کی تکذیب جائز نہیں، آگے لکھتے ہیں کہ عین کی دو قسمیں ہیں عین انسی اور عین جنی (النسائی اور جناتی) کما سیأتی فی حدیث سہل نیز جس طرح عین دیکھنے سے لگتی ہے اور نقصان پہنچاتی ہے اسی طرح بغیر دیکھے وصف یعنی کسی کا حال سننے سے بھی لگ جاتی ہے، قال اللہ تعالیٰ وان کاد الذین کفروا لیزلقونک بابصارھم لما سمعوا الذکر یعنی من غیر رویۃ اب یہ کہ آنکھ لگتی کیسے ہے کیا ہوتا ہے اس کے بارے میں بعض علماء نے کہا کہ عاین کی آنکھ سے کوئی قوت سمیہ اٹھتی ہے جو معین سے جا کر لگتی ہے جس سے اس کو نقصان پہنچتا ہے جیسے بعض قسم کے سانپ ہوتے ہیں جن کی خاصیت حدیث میں آتی ہے "یلتمسان البصر ویسقطان الحبل"، اور مسلک اہل سنت کا یہ ہے کہ یہ تاثیر ضرر آنکھ کیلئے ذاتی نہیں ہے بلکہ جریا علی العادۃ ہے یعنی عادۃ اللہ یوں ہی جاری ہے کہ وہ اس تقابل کے وقت میں ضرر پیدا فرما دیتے ہیں، یعنی اصل تو اس میں یہ ہے یعنی عادۃ اللہ کا جاری ہونا، اور وہ جو بعض سے منقول ہے کہ عاین کی عین سے قوت سمیہ کا اٹھنا اور معین سے جا کر اس کا لگنا یہ بھی امر ممکن ہے۔ (بذل عن ابن رسلان) ایک وجہ اسکی یہ سمجھ میں آتی ہے کہ عاین معین کی کسی خوبی کو اسکا کمال ذاتی خیال کر لیتا ہے بجائے خداداد تصور کرنیکے اسلئے بعض اوقات اس کا وہ وصف سلب کر لیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ ماشاء اللہ تعالیٰ کہنے کی صورت میں ضرر نہیں ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**نظر کا علاج** حدیث میں نظر بد کے اثر کو زائل کرنے کا طریقہ بھی بتایا گیا ہے، چنانچہ باب کی دوسری حدیث میں ہے: کان یؤمر العائن فیتوضأ ثم یغتسل منہ المعین، جس کی نظر لگتی ہے اس کو عاین اور جس کو لگتی ہے اس کو معین کہتے ہیں، اور ایک روایت میں ہے کما فی الترمذی ومسلم۔

واذا استغسلتم فاغسلوا، یعنی جب عاین سے جسکی نظر لگی ہے. غسالہ طلب کیا جائے یا غسل طلب کیا جائے تو اس کام کو کر دیا کرے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرما رہی ہیں کہ عاین سے کہا جاتا تھا کہ وضو کرے (اور اس ماء مستعمل کو ایک برتن میں جمع کیا جائے) پھر اس وضو کے پانی یعنی غسالہ سے معین غسل کرتا تھا، یعنی ایسا کرنے سے نظر کا اثر ختم ہو جاتا تھا، بذل میں اس غسل کا ایک خاص طریقہ نقل کیا ہے ایک واقعہ سے جو مسند احمد میں ہے سہل بن حنیف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ایک سفر کا قصہ کہ کسی جگہ انہوں نے غسل کیا اور یہ بہت زیادہ خوبصورت اور حسین تھے، ایک شخص جن کا نام عامر بن ربیعہ ہے ان کی نظر ان پر اس وقت پڑ گئی۔ فقال ما رأیت کالیوم ولا جلد مخبأۃ، الحدیث پورا قصہ بذل میں مذکور ہے، آپ عامر بن ربیعہ پر ناراض ہوئے اور یہ فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ آدمی کو چاہیئے جب کسی ایسی چیز کو دیکھے جو اس کو پسند آئے تو اسکو چاہیئے کہ یہ دعا پڑھے اللھم بارک علیہ، اور ایسے ہی ماشاء اللہ لاقوۃ الا باللہ" تو پھر ان شاء اللہ تعالیٰ نظر کا نقصان نہیں ہوگا، اور اس مفصل روایت میں اعضائے وضو کے دھونیکے ساتھ داخل ازار کے دھونیکا بھی ذکر ہے جس سے مراد کہا گیا ہے کہ شرمگاہ ہے اور کہا گیا کہ لنگی کا اندرونی حصہ جو جسم سے متصل ہوتا ہے۔[1]

---

[1] اوپر والا قصہ مشکوۃ میں شرح السنہ کے حوالہ سے مذکور ہے. وفیہ فغسل لہ عامر وجھہ ویدیہ ومرفقیہ ورکبتیہ واطراف رجلیہ وداخلۃ ازارہ فی قدح ثم صب علیہ اھ التعلیق الصبیح ص۱۷۸ میں شرح السنہ سے نقل کیا ہے۔ اختلفوا فی داخلۃ الازار فذھب بعضھم الی المذاکیر وبعضھم الی الافخاذ والورک، وقال ابو عبید اراد بہ ازارہ الذی یلی جسدہ مما یلی الجانب الایمن فھو الذی یغسل اھ مختصراً۔ اور مظاہر حق میں ہے اور اعضائے ازار کے اندر کے یعنی ستر ران اور کولے اھ۔

حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم واخرجہ مسلم من حدیث عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اتم منہ، قالہ المنذری (مختصرا)

# باب فی الغَیل

جس کو غیلہ بھی کہتے ہیں اس کی تفسیر آگے کتاب میں آرہی ہے، قال مالك: الغيلة ان يمس الرجل امرأته وهي ترضع، یعنی جو عورت دودھ پیتے بچہ والی ہو شوہر کا اس سے صحبت کرنا، کیونکہ وطی کے بعد اگر وہ عورت حاملہ ہوگئی تو حمل سے دودھ فاسد ہوجاتا ہے پس اگر وہی دودھ وہ عورت اس بچہ کو پلاتی ہے تب تو وہ اس کے حق میں مضر ہوگا اور اگر نہیں پلاتی تو وہ بھوکا رہے گا۔

عن اسماء بنت يزيد بن السكن رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم يقول لا تقتلوا اولادكم سرًّا فان الغيل يدرك الفارس فيدعثره عن فرسه۔ یہ حضرت اسمار کی حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا اپنی اولاد کو ہلاک نہ کرو فعل مخفی کے ذریعہ، اس سے مراد وہی غیل ہے چنانچہ آگے فرماتے ہیں کہ غیل ایسی مضر چیز ہے کہ وہ گھوڑے سوار کو اس کے گھوڑے سے پچھاڑ دیتی ہے، گرادیتی ہے، یعنی بچہ کے اندر غَیل کا اثر اس کے بڑے ہونے کے بعد بھی نہیں جاتا، اسکے اثر سے اچانک کوئی خاص کمزوری پیدا ہوجاتی ہوگی جس کی وجہ سے وہ دفعۃً سواری پر سے گر پڑتا ہے، جیسے مرگی کا مریض ہوتا ہے کہ اچانک بیہوش ہوکر گر پڑتا ہے۔

اسکے بعد جو دوسری حدیث آرہی ہے حدیث جُدامہ عن جدامة الاسدية رضی اللہ تعالیٰ عنہا انہا سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم يقول: لقد هممت ان انهى عن الغيلة حتى ذكرت ان الروم والفارس يفعلون ذلك فلا يضر اولادهم۔ اس کا مضمون اس حدیث اسمار کے خلاف ہے کیونکہ اس کا مضمون یہ ہے: آپ نے فرمایا کہ میں نے ارادہ کیا تھا غیل کی ممانعت کا لیکن پھر میرے ذہن میں یہ آیا کہ اہل روم اور فارس تو ایسا کرتے ہیں اور ان کی اولاد کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا، (اسلئے نہی کا ارادہ ملتوی کردیا)

**حدیث اسمار اور حدیث جدامہ میں تعارض اور اس کی توجیہ**

یہاں پر یہ دو حدیثیں ہیں ایک حدیث اسمار دوسری حدیث جدامہ، ان دونوں میں دو حیثیت سے اختلاف اور تعارض ہے، اول یہ کہ حدیث اسمار سے معلوم ہوتا ہے غیل کا مضر ہونا اولاد کیلئے، اور حدیث جدامہ سے معلوم ہوتا ہے اس کا غیر مضر ہونا، دوسرے اس حیثیت سے کہ حدیث اسمار میں نہی عن الغیل موجود ہے، اور حدیث جدامہ سے نہی کا منتفی ہونا معلوم ہوتا ہے (یعنی یہ کہ آپ نے منع کرنے کا صرف ارادہ فرمایا تھا جس کی نوبت نہیں آئی) ان دونوں میں تطبیق اس طرح دی گئی ہے کہ حدیث جدامہ مقدم ہے، وہ شروع کی ہے جس میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے عربوں کو پیش نظر

رکھتے ہوئے یہ سوچا کہ غیل مضر ہے، پھر جب آپ نے روم وفارس پر نظر ڈالی تو آپ نے اندازہ لگایا کہ مضر نہیں ہے پھر بعد میں آپ کو من جانب اللہ تعالیٰ مطلع کیا گیا کہ ایسا نہیں بلکہ وہ مضر ہی ہے لیکن فی بعض الاحیان اور باعتبار بعض امزجہ وطبائع کے، اسلئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بعد میں اس سے نہی فرمائی تنزیہاً، اس تقریر کے پیش نظر یہ دونوں حدیثیں متفق ہو جاتی ہیں (بذل عن ابن رسلان)

حدیث اسماء اخرجہ ابن ماجہ، وحدیث جدامۃ اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب فی تعلیق التمائم

تمائم تمیمہ کی جمع کما قیل: واذا المنیۃ انشبت اظفارھا ۔ الفیت کل تمیمۃ لاتنفع

عن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول ان الرقی والتمائم والتولۃ شرك۔

**شرح الحدیث** رُقیٰ رقیہ کی جمع، فیض الباری میں لکھا ہے اور وہاں سے الابواب والتراجم میں نقل کیا گیا ہے کہ جو رقیہ شریعت کے موافق ہو اسکے بارے میں کہتے ہیں "دَم" کرنا اور جو خلاف شریعت ہو اس کا ترجمہ ہے "منتر"۔ اور تمیمہ وہ کاغذ کے ٹکڑے پر کچھ لکھا ہو جس کو لپیٹ کر گلے میں ڈالتے ہیں جو ہمارے یہاں تعویذ کے نام سے مشہور ہے اور تِوَلہ یہ ایک خاص قسم کا منتر یا سحر ہے زوجین میں محبت پیدا کرنے کے لئے، عمل الحُبّ، حدیث میں ان سب کو شرک فرمایا گیا ہے، یعنی من افعال المشرکین، کیونکہ ان کے یہاں ان چیزوں کا بہت زور تھا، یا اس کو حقیقت پر محمول کیا جائے جبکہ ان چیزوں کو تاثیر کے اعتقاد کے ساتھ اختیار کیا جائے، اور ایک قول یہ ہے کہ شرک سے مراد شرک خفی اور ترک توکل۔

آگے روایت میں یہ ہے کہ راوی حدیث حضرت عبد اللہ بن مسعود کی بیوی زینب جنہوں نے اس حدیث کو ان سے روایت کیا وہ کہتی ہیں کہ جب انہوں نے مجھ کو یہ حدیث سنائی تو میں نے ان سے کہا کہ آپ یہ بات کیوں کہہ رہے ہیں یعنی ان چیزوں کو ناجائز اور شرک کیوں کہہ رہے ہیں، واللہ ایک مرتبہ میری آنکھ دکھنے آرہی تھی جو ڈیڈ اور پانی بہاتی تھی تکلیف کیوجہ سے، تو میں فلاں یہودی کے پاس جایا کرتی تھی جو اس آنکھ کو جھاڑتا تھا، پس جب وہ مجھ کو جھاڑتا تھا آنکھ میں سکون ہو جاتا تھا اس پر حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ یہ سب کچھ شیطان کی حرکت تھی، شیطان تیری آنکھ میں چونکا مارتا تھا اپنی انگلی سے، پھر جب وہ یہودی اس کو جھاڑتا تھا (تو وہ شیطان تیرا عقیدہ فاسد کرنے کیلئے) مارنے سے رک جاتا تھا، اور پھر انہوں نے فرمایا کہ اگر تم یہ دعا پڑھ کر جھاڑ لو تو کافی ہو جائے جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہے، اذھب البأس رب الناس . اشف انت الشافی، لاشفاء الا شفاؤك، شفاءً لایغادر سقماً۔

## رُقی اور تمائم سے متعلق روایات کا تجزیہ وتشریح

مصنف نے ایک باب تمائم اور دو باب رقی سے متعلق قائم کئے ہیں، یہ باب تو تمائم کا چل رہا ہے جس کی حدیث میں تمائم اور رُقی دونوں مذکور ہیں، اسکے بعد باب آرہا ہے "باب ماجاء فی الرقی" اور اس کے بعد پھر ایک اور باب آرہا ہے "باب کیف الرقی" پہلے باب میں مصنف نے دونوں طرح کی روایات ذکر فرمائیں منع اور جواز، منع کی تو اوپر گذر چکی اور باب کی دوسری حدیث یہ ہے۔ عن عوف بن مالك رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال كنا نرقی فی الجاهلية، فقلنا يارسول الله كيف ترى فی ذلك؟ فقال اعرضوا علیّ رُقاكم، لاباس بالرقی مالم تكن شركا۔

یعنی عوف بن مالک اشجعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ زمانۂ جاہلیت میں کثرت سے منتر پڑھا کرتے تھے تو اسلام میں داخل ہونے کے بعد ہم نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ آپ ان رقی کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ تو اس پر آپ نے فرمایا کہ اپنے رقی مجھ پر پیش کرو، یعنی دیکھ کر فیصلہ کیا جائے گا کہ کونسا جائز ہے کونسا ناجائز، اور سر دست آپ نے قاعدہ کے طور پر یہ بات فرمائی کہ رقیہ کے اندر کچھ مضائقہ نہیں اگر اس میں کچھ شرک کی بات نہ ہو، اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے، اور علماء نے بھی تحریر فرمایا ہے۔ کہ رقی دو طرح کے ہیں، رقی الجاهلية، اور رقی الاسلامية، پہلی قسم ممنوع ہے اور دوسری جائز، جن رقی میں استعانت باسماء الشیاطین وغیرہ ہو یا جانوروں کے ناخن اور ہڈیاں وغیرہ پرو کر پہنائے جاتے ہوں باعتقاد تاثیر ان کا شرک ہونا بدیہی ہے، ایسے ہی رقی کی حدیث میں مذمت اور ممانعت آئی ہے اور جن رقی میں استعانت بالاسماء الحسنیٰ اور آیات قرآنیہ وغیرہ ہوں وہ اسلامی رقی ہیں ان کی تو حدیث میں ترغیب آئی ہے، اسی طرح عم خارجہ اور ابو سعید خدری کی حدیثوں میں رقیہ کی تقسیم حق اور باطل کی تصریح مذکور ہے۔ فلعمری لمن اکل برقیۃ باطل لقد اکلت برقیۃ حق، چنانچہ دوسرا باب جو مصنف نے قائم کیا ہے "باب کیف الرقی" اس کا منشاء یہی ہے کہ جب گذشتہ باب سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ رقی دونوں طرح کے ہوتے ہیں ممنوع اور غیر ممنوع، جائز اور ناجائز، تو پھر وہ رقی جو جائز ہیں جن کو اختیار کرنا چاہیئے وہ کیا ہیں، اس دوسرے باب میں اسی کا بیان ہے جس میں مصنف نے اس سلسلہ کے اذکار مسنونہ اور ادعیۂ ماثورہ کو بیان فرمایا ہے۔

## تعلیق تمائم کی حیثیت

نیز اسماء حسنیٰ اور ادعیۂ ماثورہ اور ایسے ہی آیات قرآنیہ جو مادہ ہے اسلامی رقی کا اس میں بھی اصل ذکر وقرارت ہے یعنی زبان سے پڑھنا اداکرنا نہ کہ تعلیق، یعنی لکھ کر گلے میں ڈالنا، قاضی عیاض رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: تعلیق من طریق السنۃ نہیں ہے، اصل چیز ذکر وقرارت ہے، الا یہ کہ کوئی شخص پڑھنے پر قادر نہ ہو امی ہو یا چھوٹے بچے کہ ان کے حق میں تعلیق بھی ثابت ہے چنانچہ باب کیف الرقی میں تیسری حدیث میں یہ ہے جو عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے ان رسول الله صلی الله تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یعلمھم من الفزع کلمات: اعوذ بکلمات الله التامة من غضبه وشر عباده

من همزات الشياطين وان يحضرون، وكان عبد الله بن عمرو يعلمهن من عقل من بنيه، ومن لم يعقل كتبه فاعلقه عليه یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم گھبراہٹ سے بچنے کے لئے یہ دعا سکھاتے تھے جو اوپر مذکور ہوئی تو اس بارے میں یہ صحابی عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما ایسا کرتے تھے کہ اپنی بڑی اولاد کو تو یہ دعا یاد کراتے تھے اور جو چھوٹے بچے ہوتے تھے ان کے گلے میں لکھ کر ڈالتے تھے اس سلسلہ میں ہمارے مشائخ اور اکابر بھی یہی فرماتے تھے کہ اصل تو یہ دعائیں ہیں جو قرآن وحدیث میں آئی ہیں، ان کا پڑھنا اصل ہے، تعویذ وغیرہ کی اسکے سامنے کوئی حیثیت نہیں، الاضرورۃً لہٰذا ان اذکار اور ادعیۂ ماثورہ کے یاد کرنے اور ان کے پڑھنے کا اہتمام ہونا چاہیئے، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہر بلا اور مصیبت سے بچنے کے لئے، اور ہر موقع اور محل کے اعتبار سے اسکے مناسب دعائیں تعلیم فرمائی ہیں جن کے اہتمام کرنے میں آدمی کی اپنی فلاح اور بہبود ہے۔

حضرت مولانا تھانوی نوراللہ مرقدہ کے ملفوظات میں ہے تعویذات کے بارے میں کہ جب کوئی طلب کرتا ہے تو میں لکھ تو دیتا ہوں لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قلم چلاتا ہوں آگے کو لیکن وہ پیچھے کو ہٹتا ہے، یہ ہے غایت درجہ کے ایمان واعتقاد کی مضبوطی لیکن مع الاعتدال، یعنی لکھ بھی دیتے ہیں نہ لکھنے پر مصر نہیں لیکن اندر سے دل نہیں مانتا، اصل چیز یہ ہے کہ اتباع سنت اعتدال کے ساتھ ہو، تشدد من طریق السنۃ نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگ ان تعویذات پر علی الاطلاق کفر وشرک کا حکم لگاتے ہیں واللہ تعالیٰ المستعان، والحدیث اخرجہ ابن ماجہ عن ابن اخت زینب عنہا، قالہ المنذری۔

عن عمران بن حصين رضي الله تعالى عنهما عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال لا رقية الا من عين او حمة، یعنی جھاڑ پھونک نہیں ہوتی مگر نظر بد کے اثر سے بچنے کے لئے، یا کسی زہریلے جانور کے ڈسنے کیوجہ سے مطلب یہ ہے کہ ان دو چیزوں میں زیادہ مؤثر بجائے علاج اور دوا کے پڑھنا اور دم کرنا ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی قالہ المنذری۔

## باب ماجاء في الرُّقیٰ

عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم انه دخل على ثابت بن قيس الخ۔

یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس تشریف لے گئے جب کہ وہ مریض تھے تو آپ نے یہ دعا ردی: اکشف الباس رب الناس عن ثابت بن قیس بن شماس اس کے بعد اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ نے وادی بُطحان کی تھوڑی سی مٹی لی جس کو ایک پیالہ میں ڈالا، اور پھر آپ نے اس مٹی پر پانی ڈالتے ہوئے کچھ پڑھ کر پھونک ماری[1] اور اس کے بعد اس پڑھے ہوئے پانی اور مٹی کو مریض پر چھڑک دیا۔

والحدیث اخرجہ النسائی مسندا ومرسلا، قالہ المنذری۔

[1] وفی ہامش البذل: اختلفوا فی جواز النفث کما فی العینی ج ۱۰ ص ۱۵۸، والفتح ج ۱۰ ص ۱۶۳۔

اس کے بعد وہی عوف بن مالک اشجعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے اعرضوا علیّ رقاکم جس کا حوالہ اوپر آچکا۔ اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

عن الشفاء بنت عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت دخل علیّ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وانا عند حفصۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، فقال لی الا تعلمین ھذہ رقیۃ النملۃ کما علمتیھا الکتابۃ۔

حضرت شفاء بنت عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا جن کا نام لیلی لکھا ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ ایک روز میں حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تھی کہ باہر سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بھی تشریف لے آئے، آپ نے مجھ سے فرمایا کہ اس کو یعنی حفصہ کو رقیۃ النملہ کیوں نہیں سکھا دیتی، جس طرح تو نے اس کو لکھنا سکھایا ہے

نملہ ایک بیماری ہے کہ آدمی کے پہلو میں پھنسیاں ہو جاتی ہیں، اس کا اس زمانہ میں کوئی خاص علاج پڑھائی سے تھا جس کو رقیۃ النملہ کہتے تھے، اسکے الفاظ "بذل" میں یہ لکھے ہیں: العروس تحتفل وتختضب وتکتحل، وکل شئ تفتعل غیر ان لا تعصی الرجل۔

**عورت کیلئے کتابت سیکھنا کیسا ہے؟** اس حدیث سے مستفاد ہو رہا ہے کہ عورتوں کو کتابت سکھانا جائز ہے اور یہ حدیث لا تعلموہن الکتابۃ اس صورت میں ہے جبکہ تعلیم کتابت میں کسی فساد کا اندیشہ ہو (بذل) اور حاشیۂ بذل میں یہ ہے کہ فتاوی حدیثیہ میں ابن حجر ہیتمی نے اس مسئلہ پر تفصیل سے کلام کیا ہے یعنی تعلیم الکتابۃ للنساء اور ترجیح انہوں نے عدم اولویت کو دی ہے۔

سمعت سھل بن حنیف رضی اللہ تعالیٰ عنہ یقول: مررت بسیل فدخلت فاغتسلت فیہ فخرجت محموما الخ۔

سہل بن حنیف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں ایک مرتبہ میرا گذر ایک سیل پر ہوا جس میں داخل ہو کر میں نے غسل کیا، جب میں اس سے باہر نکلا تو بخار چڑھا ہوا تھا۔ یہ بات آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچ گئی، آپ نے فرمایا سہل بن حنیف سے کہو کہ وہ اس کے لئے جھاڑ پھونک کرے۔

قالت فقلت یا سیدی والرقی صالحۃ؛ فقال: لا رقیۃ الا فی نفس او حمۃ او لدغۃ۔

رباب کہتی ہیں کہ میں نے کہا یعنی سہل سے یا سیدی کیا جھاڑ پھونک جائز ہے؟ تو سہل بن حنیف نے فرمایا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ۔ ہاں جائز ہے اسلئے کہ جھاڑ پھونک تو زیادہ تر نظر بد یا زہر ہی کی وجہ سے ہوتی ہے۔

**اختلاف نسخ اور نسخۂ صحیحہ کی تحقیق** سنن ابوداؤد کے تمام نسخوں میں عبارت اسی طرح ہے جس کا وہی مطلب ہے جو لکھا گیا، جس کا تقاضا یہ ہے کہ "یا سیدی" کا مصداق سہل بن حنیف ہوں، اور متن حدیث "لا رقیۃ الا فی نفس او حمۃ" یہ سہل بن حنیف ہی کا مقولہ ہو، اس صورت میں یہ حدیث موقوف ہو جائے گی، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ یہ حدیث مرفوع ہے، ہم نے مسند احمد کی طرف رجوع کیا اس میں لفظ "فقالت" نہیں ہے بلکہ اسطرح

طرح ہے، "فقال مروا اباثابت یتعوذ فقلت یاسیدی والرقی صالحۃ قال لارقیۃ الافی حمۃ الحدیث، اس صورت میں "فقلت" کا قائل سہل بن حنیف ہونگے، اور "سیدی" کا مصداق حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہوں گے، اور اس صورت میں یہ حدیث مرفوع ہوگی، اور ہونا بھی اس طرح چاہیئے، لہٰذا ابوداؤد کے نسخہ میں لفظ "قالت" صحیح نہیں، یا تو سرے سے یہ لفظ ہو ہی نہ، اور اگر ہو تو "قال" ہونا چاہیئے (من البذل) شیخ محمد عوامہ نے بھی اپنی تعلیق میں حضرت کی رائے کی تصویب کی ہے اور مزید نسائی کی روایت کا بھی حوالہ دیا ہے کہ اس میں بھی لفظ قالت نہیں ہے، اور صاحب "عون المعبود" نے "فقلت" کا قائل تو سہل ہی کو قرار دیا، اور "یاسیدی" کا مصداق حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو لیکن انہوں نے ابوداؤد کی روایت میں جو لفظ "قالت" ہے اس کو بھی باقی رکھتے ہوئے "فقلت" سے پہلے "قال" مقدر مانا ہے[1] تاکہ "فقلت" کا قائل سہل ہی رہے، ورنہ ظاہر عبارت کا تقاضا یہ ہے کہ "فقلت" کا قائل رباب ہوں، مگر بجائے اس تاویل کے زیادہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ ابوداؤد کی روایت میں "قالت" من غلط الناسخین ہے جس کا قرینہ یہ ہے کہ مسند احمد اور نسائی کی روایت میں لفظ قالت موجود نہیں۔

**آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں لفظ سیدنا کا ثبوت** بہت سے حضرات حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے نام مبارک کیساتھ سید کا لفظ بڑھاتے ہوئے تأمل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صحابہ کرام سے آپ کے حق میں سید کا استعمال منقول نہیں دیکھیے اس حدیث میں آپ کے حق میں سہل بن حنیف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کلام میں یاسیدی موجود ہے[2]۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

باب کی آخری حدیث میں ہے: لارقیۃ الامن عین اوحمۃ اودم یرقأ، دم سے مراد رعاف، نکسیر یعنی نکسیر کے لئے جب رقیہ کیا جاتا ہے تو وہ دم رک جاتا ہے۔

## باب کیف الرقی

**حصول صحت وازالۂ مرض کیلئے چند مخصوص دعائیں** اس باب پر کلام شروع میں آچکا، اس باب میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ

---

[1] وہ اس تاویل پر بظاہر اسلئے مجبور ہوئے کہ ان کے ذہن میں یہ ہے کہ لفظ "قالت" جس طرح تمام نسخ ابوداؤد میں ہے اسی طرح مسند احمد کی روایت میں بھی ہے، حالانکہ ایسا نہیں، حضرت بذل میں فرماتے ہیں کہ ہمارے سامنے مسند احمد کا نسخہ موجود ہے اسمیں لفظ "قالت" ہے ہی نہیں اور مزید برآں شیخ محمد عوامہ نے لکھا اپنی تعلیق میں کہ نسائی کی روایت میں بھی لفظ قالت نہیں ہے، لہٰذا بجائے صاحب عون کی تاویل کے یہ کہا جائے کہ اس روایت میں لفظ قالت درست نہیں

[2] اس مسئلہ میں حضرت اقدس سہارنپوری کا مدینہ منورہ میں قاضی القضاۃ عبداللہ بن بلیہد سے ملک عبدالعزیز کی موجودگی میں حرم شریف میں مباحثہ ہوا تھا حضرت نے روایات سے ثابت فرمایا تھا جس کو ملک نے بھی تسلیم کیا تھا، یہ واقعہ "تذکرۃ الخلیل" میں مذکور ہے۔

نے بعض منتخب احادیث جن میں بہت مفید اور جامع دعائیں ہیں اوجاع وامراض کیلئے ان کو جمع کردیا ہے، ان سب کو یاد کرنا چاہیئے ہم یہاں صرف وہ دعائیں نقل کرتے ہیں۔

(۱) اللّٰهم ربّ الناس، مُذهِبَ البأس اشف انت الشافی، لاشافی الا انت، اشفه شفاء لایغادر سقمًا

(۲) اعوذ بعزة الله وقدرته (اور ترمذی کی روایت میں "وسلطانه" بھی ہے) من شر ما اجد، اس دعاء کے بارے میں حدیث میں یہ ہے کہ بدن کے جس حصہ میں درد اور بیماری ہو اس پر دائیں ہاتھ سے مسح کرتا ہے اور سات بار اس دعاء کو پڑھے۔

(۳) ربّنا الله الذی فی السماء تقدس اسمك، امرك فی السماء والارض، کما رحمتك فی السماء فاجعل رحمتك فی الارض، اغفرلنا حوبنا وخطایانا، انت رب الطیبین، انزل رحمة من رحمتك وشفاءً من شفائك علی هٰذا الوجع۔

بدن کے جس حصہ میں درد ہو اس پر ہاتھ رکھ کر یہ دعاء پڑھی جائے، حدیث میں ہے "فیبرأ" کہ ان شاء اللہ تعالیٰ وہ ٹھیک ہوجائے گا۔

(۴) اعوذ بکلمات الله التامة من غضبه وشر عباده ومن همزات الشیاطین وان یحضرون۔

اس دعاء کے بارے میں یہ ہے کہ گھبراہٹ کے وقت میں اس کو پڑھا جائے، جیسے بعض مرتبہ بچے اور بڑے بھی رات کے وقت میں سوتے سوتے یا جاگتے ڈر جائیں تو اس کو پڑھا جائے، اور چھوٹا بچہ ہو تو اس کے گلے میں اس دعاء کو لکھ کر بطور تعویذ کے ڈالدیا جائے، یہ مضمون شروع میں گذر بھی چکا۔

(۵) عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت کان النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم یقول للانسان اذا اشتکی یقول بریقه، ثم قال به فی التراب تربة ارضنا بریقة بعضنا یشفی سقیمنا باذن ربنا۔

**شرح الحدیث** حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرما رہی ہیں کہ جب کسی آدمی کو کوئی شکایت (تکلیف) ہوتی کسی مرض یا زخم وغیرہ کی، تو آپ اس کو یہ طریقہ بتلاتے کہ اپنی شہادت کی انگلی پر اپنے منھ کی رال لگا کر اس کو مٹی پر رکھے۔ جس سے اس کی انگلی پر مٹی لگ جائے اور پھر اس انگلی کو تکلیف کی جگہ رکھ کر مسح کرتے ہوئے یہ دعا پڑھی جائے، جو اوپر مذکور ہے۔ اور بخاری کی روایت میں اس دعاء کے شروع میں لفظ "بسم اللہ" بھی ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث کی یہی شرح کی ہے جو ہم نے لکھی ہے اور انگلی پر مٹی لگانا غالبًا یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ یا اللہ تیری قدرت تو بہت بڑی ہے کہ تو نے اتنا عالی شان انسان اس مٹی سے پیدا کیا ہے، پھر تیرے لئے شفاء دینا کیا مشکل ہے۔

**تخریج الاحادیث** الحدیث الاول اخرجه البخاری والترمذی والنسائی، والثانی اخرجه مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجه بنحوه

والثالث اخرجه النسائی، والرابع اخرجه الترمذی والنسائی، وقال الترمذی حسن غریب، والخامس اخرجه البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

اس کے بعد کتاب میں عم خارجہ کی حدیث اور پھر اس کے بعد حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث ذکر کی ہیں، پہلی حدیث کا تعلق رجل مجنون مُوثق بالحدید سے ہے اور دوسری کا تعلق لدیغ سے جن میں سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کرنا مذکور ہے، اور پھر ان دونوں کا شفایاب ہو جانا اور پھر ان دونوں صحابیوں کا اس جھاڑ پھونک پر ان سے معاوضہ لینا، اور پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا اس اخذ معاوضہ کی اجازت دینا مذکور ہے، یہ دونوں حدیثیں کتاب الاجارہ میں "باب اجرۃ الطبیب" کے ذیل میں گذر چکی ہیں، اس حدیث میں یہ بھی ہے: فلعمری لمن اکل برقیۃ باطل، لقد اکلت برقیۃ حق، اس پر ابن رسلان شارح ابی داؤد لکھتے ہیں کہ اس حدیث میں دلیل ہے اس بات پر کہ رقیہ دو قسم پر ہے حق اور باطل، حق وہ ہے جو کتاب وسنت اور ذکر اللہ کے ذریعہ ہو، اور جو اسکے علاوہ کسی اور چیز سے ہو یا کسی ایسی چیز سے ہو جس کے معنی نہ معلوم ہوں تو وہ جائز نہیں لاحتمال ان یکون فیہا کفر اھ (بذل)

## جھاڑ پھونک اور دَم پر جواز اجرت

وقال ایضا: وفی الحدیث اعظم دلیل علی انہ یجوز الاجرۃ علی الرقی والطب کما قالہ الشافعی ومالک وابو حنیفۃ واحمد، واما الاجرۃ علی تعلیم القرآن فاجازہا الجمہور بہذا الحدیث وبروایۃ البخاری ان احق ما اخذتم علیہ اجرا کتاب اللہ، وحرمہ ابو حنیفۃ اھ قلت ولکن اجازہ متأخروا الحنفیۃ للضرورۃ (بذل) قلت وقد تقدم دلیل ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ فی کتاب الاجارۃ من حدیث عبادۃ بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ وفیہ: ان کنت تحب ان تطوق طوقا من نار فاقبلہا وترجم علیہ المصنف "باب اجر المعلم" فتذکر۔

حدیث عم خارجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ النسائی، وحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

عن سہیل بن ابی صالح عن ابیہ قال سمعت رجلا من اسلم الخ۔

ابو صالح کہتے ہیں کہ میں نے قبیلۂ اسلم کے ایک شخص سے سنا جو کہتا تھا کہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مجلس میں بیٹھا تھا، ایک صحابی نے آپ سے آکر عرض کیا کہ رات میرے ایک زہریلے جانور نے کاٹ لیا جس سے مجھے صبح تک نیند نہیں آئی، آپ نے پوچھا کیا جانور تھا، انہوں نے عرض کیا بچھو تھا آپ نے فرمایا: خبردار اگر تو شام کے وقت یہ دعا پڑھ لیتا: اعوذ بکلمات اللہ التامات من شر ما خلق تو تجھ کو کوئی چیز ضرر نہ پہنچا سکتی تھی۔

اور اسی حدیث کے دوسرے طریق میں ہے، "لم یُلدَغ، اولم یضرہ" شک راوی کے ساتھ کہ آپ نے یا تو یہ فرمایا کہ وہ زہریلا جانور ڈستا ہی نہیں، اور یا یہ فرمایا کہ ضرر نہ پہنچاتا، اس میں دونوں احتمال ہیں ایک تو یہی کہ وہ ڈستا ہی نہیں دوسرا یہ کہ اگر ڈستا بھی تو ضرر نہ پہنچتا۔

الطریق الاول من ھذا الحدیث اخرجہ مسلم والنسائی مسنداً ومرسلا، وابن ماجہ، قالہ المنذری (مختصراً) والطریق الثانی اخرجہ النسائی من طرق، قالہ المنذری (مختصراً)

باب کی آخری حدیث میں ہے: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طبیعت جب ناساز ہوتی تو آپ سرا معوذتین پڑھتے اور پڑھ کر دم کرتے اپنے اوپر (اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ اپنے ہاتھوں پر دم کرکے پھر ان کو اپنے جسم مبارک پر جہاں تک پہنچتے پھیر لیتے) وہ فرماتی ہیں کہ جب آپ کو آخر وقت میں تکلیف شدید ہوئی تو میں ایسا کرتی کہ معوذات پڑھ کر آپ کے دست مبارک پر دم کرکے اسی کو آپ پر پھیر دیتی، بجائے اپنا ہاتھ پھیرنے کے آپ کے دست مبارک کی برکت کیلئے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی السُّمنۃ

سُمنہ یعنی فربہ کرنے والی دوا یا غذا، مضمون حدیث یہ ہے: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میری رخصتی سے پہلے میری والدہ نے مجھ کو فربہ کرنے کی بہت کوشش اور تدابیر کیں مگر میری طبیعت نے کوئی تدبیر قبول نہیں کی، پھر اخیر میں انہوں نے مجھ کو ککڑی اور رطب کھلائی، اس علاج کو میری طبیعت نے قبول کیا جس سے میں بہت اچھی فربہ ہوگئی۔

لڑکی کو نکاح کے بعد رخصتی سے پہلے اگر وہ کمزور اور پتلی دبلی ہو تو اس کی والدہ کو فکر ہوا کرتی ہے اور اس کیلئے ایسی تدبیریں کرتی ہے جس سے اس میں قوت اور فربہی سی آجائے، ہمارے اطراف میں یہ بات مشہور سی ہے کہ اس کے لئے دودھ جلیبی کھلاتی ہیں۔ والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری (مختصراً)

## باب فی الکُہّان

بعض نسخوں میں اس سے پہلے "کتاب الکھانۃ والتطیر" ہے۔

---

من اتی کاھنا فصدقہ بما یقول او أتی امرأتہ حائضاً، او اتی امرأتہ فی دبرھا فقد بریٔ مما انزل علی محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

اس حدیث کے تین جزء ہیں کاہن کے پاس جاکر اس کی تصدیق کرنا، اور اپنی بیوی سے حالت حیض میں وطی کرنا اور تیسرے وطی فی الدبر اور ان تینوں کے بارے میں آپ نے بڑی سخت وعید فرمائی کہ ایسے شخص نے قرآن اور وحی کا انکار کردیا "بذل" میں ہے وھذا محمول علی المستحل او تغلیظ۔ وطی فی حالۃ الحیض، یہ مسئلہ کتاب الطہارۃ میں، اور وطی فی الدبر کا کتاب النکاح میں گذر چکا، کوکب دری ص۸۳ میں لکھا ہے: قولہ من اتی کاھنا۔ الی آخرہ۔ کاہن کے پاس جانے سے مراد جو غیب کی باتیں وہ بتلاتے ہیں اس کی تصدیق کرنا ہے، صرف اسکے پاس جانا مراد نہیں، مثلاً کوئی شخص کسی ضرورت سے اس کے پاس جائے

یا اسکی تکذیب اور تبکیت کیلئے جائے، یا اس کے ساتھ استہزاء اور سخریہ کی نیت سے جائے تو یہ اس میں داخل نہیں، بلکہ اگر یہ سمجھ کر بھی جائے کہ جنات ان کاہنوں کو خبریں دیتے ہیں، اور بعض خبریں ان کی صادق ہوتی ہیں اور بعض کاذب، تب بھی اس وعید میں داخل نہ ہوگا۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی النجوم

من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر، زاد ما زاد۔

جس شخص نے علم نجوم کا کچھ حصہ حاصل کیا تو اس نے سحر کا ایک حصہ حاصل کیا، اب وہ علم نجوم کی تحصیل میں جتنی زیادتی کرے گا وہ گویا علم سحر ہی میں زیادتی ہوگی، اور یہ ظاہر ہے کہ تعلم سحر اور عمل بالسحر دونوں حرام ہیں، پس ایسے ہی تعلم نجوم بھی حرام ہوا۔ اس علم نجوم سے مراد جس پر وعید ہے وہ ہے جس کی وجہ سے آدمی حوادث کے علم کا دعویٰ کرتا ہے جو اب تک واقع نہیں ہوئے اور آئندہ ہونے والے ہیں ہواؤں کا چلنا یا بارش کی اطلاع اور اشیاء کے نرخ میں کمی زیادتی وغیرہ وغیرہ اور جیساکہ یہ اہل نجوم دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ ان چیزوں کو کواکب کی سیر سے جان جاتے ہیں، حالانکہ آئندہ ہونے والے امور کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں ہے۔ اور اس طرح کا علم نجوم جس سے اوقات کا علم ہو جاتا ہے، زوال کا تیز جہۃ قبلہ کا یہ اس میں داخل نہیں (بذل عن ابن رسلان) والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن زید بن خالد الجهنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال صلی لنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صلاۃ الصبح بالحدیبیۃ فی إثر سماء کانت من اللیل الخ

**مضمونِ حدیث** حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے موضع حدیبیہ میں صبح کی نماز پڑھائی جبکہ رات میں بارش ہو چکی تھی نماز سے فارغ ہو کر آپ لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے کیا فرمایا، پھر آپ نے خود ہی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا، اصبح من عبادی مؤمن بی وکافر، کہ میرے بندوں میں سے بعض نے کفر کے ساتھ صبح کی اور بعض نے ایمان کے ساتھ، جن لوگوں نے بارش برسنے پر یہ کہا، مُطرنا بفضل اللہ ورحمتہ، تو یہ شخص تو مجھ پر ایمان رکھنے والا ہے اور کوکب کا انکار کرنے والا ہے، اور جس شخص نے یہ کہا: مُطرنا بنوء کذا وکذا، کہ ہم برسائے گئے فلاں ستارہ کے طلوع اور غروب ہونیکی وجہ سے، تو یہ شخص میرے ساتھ کفر کرنے والا ہے اور کوکب پر ایمان لانے والا، یہ وعید اس صورت میں ہے جبکہ کوکب کے بارے میں یہی اعتقاد رکھتا ہو کہ یہ بارش اسی کیوجہ سے ہوئی ہے جیساکہ بعض جاہل منجمین سمجھتے ہیں، اور اگر اس اعتقاد کے ساتھ نہیں کہا بلکہ خالق مطر اللہ تعالیٰ ہی کو سمجھتا ہے اسکے باوجود یہ کلام دوسروں سے سن کر ان کے دیکھا دیکھی کہہ دیا تو پھر کافر نہ ہوگا صرف خطا ہوگی۔

اس حدیث کی شرح امام نووی نے اس تفصیل کے ساتھ کی ہے: مطرنا بنوء کذا، نور کی جمع انوار اس کا اطلاق

نجم (ستارہ) پر بھی ہوتا ہے لیکن اصل لغت کے اعتبار سے یہ نَوۡ، مصدر ہے ناء ینوء نوءًا کا جس کے معنی غروب اور طلوع دونوں آتے ہیں، یہ اٹھائیس ستارے ہیں جن کے اٹھائیس ہی مطالع ہیں جن سے وہ سال بھر میں طلوع ہوتے رہتے ہیں علماء ھیئۃ کہتے ہیں کہ ان ستاروں میں سے ہر ستارہ ہر تیرہویں شب میں طلوع فجر کے وقت بجانب مغرب ساقط (غروب) ہوتا ہے اور اسی وقت فوراً اسکے بالمقابل مشرق میں دوسرا ستارہ طلوع ہوتا ہے سال بھر میں اسی طرح یکے بعد دیگرے یہ تمام ستارے طلوع ہوتے رہتے ہیں مشرق میں طلوع ہوتا ہے اور دوسرا مغرب میں غروب ہوتا ہے غروب ہونیوالوں کو انوار بولا جاتا ہے، اور طلوع ہونے والوں کو بوارح کہا جاتا ہے، تو جس وقت یہ ستارہ تیرہویں شب میں طلوع ہوتا ہے تو اگر اتفاق سے اس وقت بارش ہوتی ہے تو اس کو اسی ستارے کیطرف منسوب کرتے ہیں بعض نسبت طلوع ہونے والے کیطرف کرتے ہیں اور بعض غروب ہونے والے کیطرف کرتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم قالہ النووی فی شرح مسلم۔ (تحفۃ الاحوذی[۱۲۵]) والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی نحوہ، قالہ المنذری۔

---

سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم یقول: العیافۃ والطیرۃ والطرق من الجبت۔

الطرق الزجر، والعیافۃ الخط، یہ تفسیر امام ابوداؤد کی طرف سے ہے کہ طرق سے مراد زجر یعنی زجر الطیر بیٹھے ہوئے پرندکو اڑانا فال لینے کیلئے، اور عیافہ سے مراد خط یعنی علم رمل، اور اسکے بعد والی روایت میں یہ تفسیر اسکے برعکس آرہی ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الطیرۃ

الطیرۃ شرك، الطیرۃ شرك، ثلاثا، ومامنا الا، ولکن اللہ یذھبہ بالتوکل

یعنی آپ نے تین بار ارشاد فرمایا "الطیرۃ شرک" کہ بدشگونی شرک ہے۔ اور پھر آگے فرمایا کہ ہم میں سے کوئی نہیں ہے ایسا جس کو کسی قدر بدفالی کا خیال نہ آتا ہو، ذرا ورا سا خیال شروع میں آتا ہی ہے یعنی قبل التأمل، لیکن جو مومن ہوتا ہے اس کو چونکہ اللہ تعالیٰ پر توکل ہوتا ہے اسلئے اس کا توکل اسکے اس خیال کو ہٹا دیتا ہے، یعنی وہ اپنی بدشگونی پر چلتا نہیں، ومامنا کی خبر عبارت میں مقدر ہے ای ومامنا احد الا ویعتریہ شئی منہ، اعترا یعنی پیش آنا۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

عن معاویۃ بن الحکم السلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قلت یارسول اللہ! ومنا رجال یخطون الخ۔

یہ حدیث کتاب الصلاۃ میں گذرچکی، والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی بطولہ، قالہ المنذری۔

---

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم: لاعدوی ولاصفر ولاھامۃ فقال اعرابی: مابال الابل تکون فی الرمل کانھا الظباء فیخالطھا البعیر الاجرب فیجربھا، قال فمن اعدی الاول۔

**مضمون حدیث** عدویٰ کے معنی ایک کی بیماری کا دوسرے کو لگ جانا، جیساکہ بعض امراض کے بارے میں بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ مرض متعدی ہے ایک کا دوسرے کو لگتا ہے، مثلاً خارش، تو آپ فرمارہے ہیں کہ یہ غلط ہے ایسا نہیں اس پر ایک اعرابی نے آپ سے سوال کیا کہ ہم تو دیکھتے ہیں کہ بہت سے اونٹ جو ریگستان میں گھومتے پھرتے ہیں صاف ستھرے ہرنیوں کی طرح خوبصورت، تو اگر ان میں کوئی خارشتی اونٹ پہنچ جاتا ہے تو وہ سبھی کو خارشتی کر دیتا ہے، آپ نے اس سائل کے جواب میں فرمایا کہ وہ بعیر جسکے اختلاط سے اس کی خارش دوسروں کو لگی ہے، اسکے کس کی خارش لگی تھی؟ اس کو تو کسی کی نہیں لگی تھی، خارش کی تو ابتداء اسی سے ہوئی ہے۔ اس پر سائل خاموش ہوگیا۔

قال معمر قال الزهری: نحدثنی رجل عن ابی هریرة رضی الله تعالیٰ عنه انه سمع النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم یقول: لا یوردنّ مُمْرِضٌ علی مُصِحّ، قال فراجعه الرجل الخ

**وہ حدیث جس کو ابوہریرہؓ بیان کرنیکے بعد بھول گئے** امام زہری فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے مجھ سے بیان کیا جس نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ حدیث سنی تھی۔

لا یوردنّ الخ، جس کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص کے اونٹ بیمار ہوں اس کو چاہیئے کہ اپنے اونٹوں کو اس شخص کے اونٹوں میں نہ ملائے جس کے اونٹ تندرست ہیں، اس شخص نے ابوہریرہ سے یہ حدیث سننے کے بعد یہ سوال کیا بطور اشکال کے آپ تو مجھ سے پہلے یہ حدیث بیان کر چکے ہیں: لا عدوی و لا صفر و لا هامة، مطلب یہ ہے کہ اب جو حدیث آپ مجھ کو سنا رہے ہیں یہ آپ کی بیان کردہ گذشتہ حدیث کے خلاف ہے، تو اس پر حضرت ابوہریرہؓ نے کہا کہ یہ حدیث میں نے تم سے نہیں بیان کی یعنی لا عدوی و لا صفر، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ حدیث ان ہی کی بیان کردہ ہے جیساکہ اوپر متن میں گذرا، اسی لئے آگے امام زہری ابوسلمہ سے نقل کرتے ہیں: وماسمعت اباهریرة نسی حدیثا قط غیره کہ کبھی ابوہریرہ کسی حدیث کو نہیں بھولے بجز اس حدیث کے (لاعدوی ولاصفر)

اس حدیث میں تین جزء ہیں پہلا لاعدوی جس کو ہم بیان کر چکے، دوسرا "لاصفر" اور تیسرا "لاهامة"، اس دوسرے اور تیسرے دونوں کی تفسیر اگلی روایات میں آرہی ہے۔

والحدیث اخرجه البخاری ومسلم مطولا ومختصراً، قاله المنذری۔

**دو متعارض حدیثوں میں تطبیق** لاعدوی کے بارے میں یہ مشہور اشکال ہے کہ یہ اس دوسری حدیث کے خلاف ہے فرّ من المجذوم فرارك من الاسد، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرض جذام امراض متعدیہ میں سے ہے، ایک کا دوسرے کو لگتا ہے لہذا اس سے بچنا چاہیئے، اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ لاعدوی سے مقصود مطلق اعداء کی نفی نہیں ہے بلکہ تاثیر کی نفی مقصود ہے، یعنی ایک شخص کا مرض دوسرے کو خود بخود نہیں لگ سکتا بغیر اللہ کے اذن اور امر کے، وہ جب چاہتے ہیں جب ہی لگتا ہے۔ اور بعض امراض کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی عادت

جاری ہے کہ وہ ان کو لگادیتے ہیں اور جذام بھی ان ہی میں سے ہے لہذا تقدیر الٰہی سے ڈرتے ہوئے اس سے بچنا چاہیئے، اور دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ لاعدوی والی حدیث تو اپنے عموم پر ہے مطلقا کوئی بیماری کسی کی دوسرے کو نہیں لگتی، اور یہ دوسری حدیث جذام والی یہ سد ذرائع پر محمول ہے یعنی مجذوم سے بھاگنے کا حکم اس وجہ سے نہیں دیا جارہا ہے کہ جذام کی بیماری دوسرے کو لگتی ہے بلکہ فساد عقیدہ سے بچنے کے لئے کہا جارہا ہے کہ اس کے قریب مت جاؤ، ایسا نہ ہو کہ کوئی بتقدیر الٰہی جذام میں مبتلا ہو اور وہ یہ سمجھے کہ میں چونکہ مجذوم کے قریب گیا تھا اسلئے اسکی بیماری لگ گئی۔

یہ تعارض اور جواب کی بحث تم شرح نخبہ کے اندر بھی پڑھ چکے ہو، اور ایک جواب اس تعارض کا یہ بھی دیا گیا ہے، کما ذکرہ المنذری فی "المختصر"، کہ احتیاط اور احتراز کی روایت "لایوردن" اور "فر من المجذوم" وغیرہ منسوخ ہیں "لاعدوی" والی حدیث ان کے لئے ناسخ ہے۔

عن ابی هریرة رضی الله تعالیٰ عنه ان رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم قال: لاغُول۔

غول جس کی جمع غیلان آتی ہے جن ہی کی ایک قسم ہے جس کے بارے میں اہل جاہلیت خیال رکھتے تھے کہ اس کیلئے اضلال اور اہلاک میں تاثیر ہے یعنی جنگل میں تنہا آدمی کو راستہ سے ہٹا دینا گم کر دینا اور یہ کہ وہ مختلف صورتوں میں متشکل ہوتی ہے ہندوستان میں تو اب بھی یہ غول بیابانی کے نام سے مشہور ہے اور اس سے لوگ ڈرتے ہیں. لیکن حدیث سے مقصود اس کے وجود کی نفی نہیں بلکہ تاثیر کی نفی ہے چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ اذان سے وہ بھاگتی ہے، اور اس سے بچنے کیلئے اذان دیجاتی ہے

قال ابوداؤد: قرئ علی الحارث بن مسکین وانا شاهد اخبرکم اشهب قال سئل مالك عن قوله:

لاصفر الخ۔ امام ابوداؤد اپنے استاد حارث بن مسکین سے یسندہ نقل کرتے ہیں کہ امام مالک کے مشہور شاگرد اشہب فرماتے ہیں امام مالک سے سوال کیا گیا "لاصفر" کے بارے میں تو انہوں نے فرمایا کہ اہل جاہلیہ محرم کو صفر کا مہینہ قرار دے کر اس کو حلال قرار دیتے تھے، یعنی وہی جس کو نسیئ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس کی نفی فرما رہے ہیں کہ یہ غلط ہے اور نسیئ ناجائز ہے۔

قرئ علی الحارث بن مسکین، کتاب الخراج میں بھی ایک دو جگہ آیا ہے یہ وہی حارث بن مسکین ہیں جن سے امام نسائی بھی بکثرت روایت کرتے ہیں، اور ایک خاص طریقہ سے روایت کرتے ہیں، یعنی اخبار اور تحدیث کے علاوہ اس طور پر کہ حارث بن مسکین کے سامنے یہ حدیث پڑھی گئی جس وقت مجلس میں میں بھی موجود تھا. اس کے بارے میں یہ واقعہ بھی مشہور ہے کہ امام نسائی سے یہ ناراض تھے ان کو اُن سے رنجش تھی اسلئے امام نسائی مجلس میں سامنے نہیں آتے تھے، ایک گوشہ میں بیٹھ کر سن لیا کرتے تھے مجھے یہاں پر یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ کیا امام ابوداؤد کے ساتھ بھی ان کو اسی طرح رنجش تھی، اور اسی لئے قرأت کرنے والا دوسرا ہوتا تھا اور امام ابوداؤد صرف سننے والوں میں ہوتے تھے. واللہ تعالیٰ اعلم۔

والفأل الصالح الكلمة الحسنة، یعنی اسلام میں بدشگونی تو نہیں ہے ہاں نیک فالی ہے، جیسے

گھر سے نکلے اور کوئی ایسا شخص سامنے کو گذرا جس کا نام سہیل ہے تو اس سے سہولت کی فال نکال لینا کہ جس کام کے لئے ہم گھر سے نکلے ہیں اس میں ان شاء اللہ تعالیٰ سہولت رہے گی۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

قلت لمحمد بن راشد قولہ ھامۃ قال کانت الجاھلیۃ تقول لیس احد یموت فیدفن الاخرج من قبرہ ھامۃ۔

**شرح الحدیث** ھامۃ لغت میں اس پرند کو بھی کہتے ہیں جس کا نام اُلّو ہے، اور ھامہ کے معنی لغت میں کھوپڑی کے بھی آتے ہیں، زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا یہ خیال تھا کہ جس مقتول کا قصاص اور خون بہا نہیں لیا جاتا تو اس کے دفن کئے جانے کے بعد اسکے سر میں سے اُلّو نکل کر آتا ہے (قبر چیر کر) اور شہر میں آکر کسی اونچے مکان کی چھت پر بیٹھ کر رات کے وقت میں چیختا رہتا ہے، اور گویا وہ اپنی زبان میں یہ کہتا رہتا ہے: اسقونی اسقونی کہ مجھ کو قاتل کا خون پلاؤ، گویا جب تک اس کا قصاص نہیں لیا جائے گا میں یہاں سے نہیں ٹلوں گا، اس جانور کو صدیٰ بھی کہتے ہیں "مصباح اللغات" میں لکھا ہے کہ اُلّو کی ایک قسم ہے جس کا سر بڑا ہوتا ہے اور وہ اجاڑ اور تاریک مقامات میں رہا کرتا ہے، اس کا نام ھامہ بھی ہے جس طرح ھامہ کے معنی کھوپڑی کے آتے ہیں صدیٰ کے بھی لغوی ایک معنی دماغ کے لکھے ہیں اسکے بعد والی روایت میں آرہا ہے کہ ابن جریج نے اپنے استاد عطاء سے سوال کیا۔ قلت فما الھامۃ؟ قال یقول ناس الھامۃ التی تصرخ ھامۃ الناس ولیست بھامۃ الانسان انما ھی دابۃ، یعنی لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ یہ اُلّو چیختا ہے جس کا نام ھامہ ہے یہ ھامۃ الناس ہے یعنی آدمی کی کھوپڑی ہے (الھامۃ التی تصرخ موصوف صفت سے مل کر مبتدا اور اور ھامۃ الناس اس کی خبر) حالانکہ یہ انسان کی کھوپڑی نہیں ہے یہ تو ایک جانور ہے اور پرندہ ہے۔

پھر آگے اس روایت میں صفر کے بارے میں سوال ہے تو انہوں نے یعنی محمد بن راشد نے جواب دیا کہ ہم نے یہ سنا ہے کہ بعض اہل جاہلیۃ صفر کے مہینہ سے بدشگونی لیتے تھے اور اس کو نامبارک سمجھتے تھے اسلئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: لاصفر کہ اسلام میں ایسا نہیں ہے، یہ مہینہ نامبارک نہیں ہے، پھر اسکے بعد محمد بن راشد نے اس کی ایک تفسیر اور نقل کی کہ بعض لوگ صفر کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ یہ ایک پیٹ کی تکلیف کا نام ہے جس کے بارے میں لوگوں کا خیال یہ تھا کہ یہ تکلیف دوسروں کو لگتی ہے اس پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: لاصفر۔

ذکرت الطیرۃ عند النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال: احسنھا الفال، ولا ترد مسلما۔

طیرۃ جنس کا درجہ ہے مطلق فال نکالنے کو کہتے ہیں اچھی ہو یا بری، اور فال کا استعمال بطور نوع کے اچھی فال میں ہوتا ہے اسلئے آپ کے سامنے جب طیرہ کا ذکر آیا تو آپ نے فال حسن کی تحسین فرمائی کہ وہ اچھی چیز ہے اسلام اس کو پسند کرتا ہے بخلاف فال بد کے، اور پھر فرماتے ہیں: ولا ترد مسلما کہ آدمی کو اپنی فال بد پر نہیں چلنا چاہیئے، اور کسی مسلمان کو فال بد کی وجہ سے اپنے کسی کام سے رکنا نہیں چاہیئے، یعنی اول تو فال بد لینی ہی نہ چاہیئے اور اگر اس کا خیال دل میں آئے بھی بے اختیار تو پھر وہ اس کام سے مانع نہیں ہونی چاہیئے جو پیش نظر ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا: وما منا الا۔

ولكن الله يذهبه بالتوكل۔

پھر آگے حدیث میں یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے سامنے ناگوار چیز آئے (تو اسکے ضرر سے بچنے کیلئے) یہ پڑھنا چاہیئے:

اللهم لا يأتي بالحسنات الا انت، ولا يدفع السيئات الا انت، ولا حول ولا قوة الا بك۔

---

وكان اذا بعث عاملا سأل عن اسمه، واذا اعجبه اسمه فرح به ورؤى بشر ذلك فى وجهه وان كره اسمه رؤى كراهية ذلك فى وجهه، یعنی جب آپ کسی عامل کو کسی جگہ بھیجتے تھے تو اسکے روانہ ہونے سے پہلے اس کا نام دریافت فرماتے، اگر اس کا نام اچھا نکلتا تو آپ کو اس سے فرحت ہوتی اور اس کی خوشی آپ کے چہرہ سے ظاہر ہوتی (یہ تو نیک فال ہوئی) اور اگر آپ کو اس کا نام پسند نہ آتا تو اس کی ناگواری آپ کے چہرہ سے ظاہر ہوتی، یہ بظاہر بدفالی ہے، لیکن شراح نے اس کا مطلب یہ لکھا ہے کہ یہ اثر بدفالی کی وجہ سے نہ تھا بلکہ نیک فالی حاصل نہ ہونیکا یہ اثر ہوتا تھا۔

آگے حدیث میں اسی طرح اس بستی کے بارے میں بھی آرہا ہے جس میں آپ دوران سفر داخل ہوتے، اس پر بعض علماء نے لکھا ہے کہ آدمی کو چاہیئے کہ اپنی اولاد اور خادموں کے لئے اچھے نام تجویز کرے تاکہ نیک فالی حاصل ہو۔

والحديث اخرجه النسائي، قاله المنذري۔

---

عن سعد بن مالك رضى الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كان يقول لاهامة ولا عدوى ولا طيرة، وان تكن الطيرة فى شئ ففى الفرس والمرأة والدار۔

یہ حدیث تو حضرت سعد بن ابی وقاص کی ہے، آگے حدیث ابن عمر میں بھی یہی آرہا ہے۔

---

قال ابوداؤد ...... اخبرك ابن القاسم قال سئل مالك عن الشؤم فى الفرس والدار قال كم من دار سكنها قوم فهلكوا ثم سكنها آخرون فهلكوا فهذا تفسيره فيما نرى۔ والله اعلم۔

**روایات الباب میں دو حیثیت سے تعارض اور دونوں کا جواب**

ان دونوں حدیثوں میں اولاً مطلق طیرہ کی نفی کے بعد تین چیزوں کا استثناء کیا گیا ہے۔ فرس مرأة اور دار، لیکن پہلی حدیث میں استثناء بطور تعلیق کے ہے یعنی وان تكن الطيرة فى شئ، اور دوسری حدیث میں بدون تعلیق کے ہے الشؤم فى ثلاثة بظاہر یہ تعارض ہے اس کا ایک جواب تو یہی دیا گیا ہے کہ جہاں پر تعلیق نہیں ہے وہاں بھی یہ حکم بطور تعلیق ہی کے ہے یعنی اگر بدفالی کسی چیز میں ہوتی تو وہ ان تین چیزوں میں ہوتی، مگر چونکہ اسلام میں بدفال کسی چیز میں بھی نہیں لہٰذا ان تین میں بھی نہیں، اور قرطبی کی رائے یہ ہے کہ تعلیق والی روایت مقدم ہے اس وقت تک آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو ان اشیاء ثلاثہ میں تحقق شوم کا علم نہیں ہوا تھا، پھر آپ کو بعد میں جب اس کا علم ہوگیا کہ ان تین میں ہوتا ہے تو پھر آپ نے بالجزم فرمادیا: الشؤم فى ثلاثة، اور ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان تكن الطيرة سے مقصود اظہار تردد و شک نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود بھی اثبات ہی ہے علی وجہ المبالغہ جیسے یوں کہیں اگر میرا

دنیا میں کوئی دوست ہے تو وہ زید ہے اسی طرح یہاں اس حدیث میں مقصود یہ ہے کہ ان تین میں طیرہ بالضرور والیقین ہے، یہ تو جواب ہوا ان دو مختلف روایتوں کا لیکن دوسرا اختلاف ابھی باقی ہے کہ لاعدی ولاطیرۃ میں شوم کی علی الاطلاق نفی ہے اور اس حدیث میں ان اشیاء ثلاثہ میں شوم کا اثبات ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تین اس عموم نفی سے مستثنیٰ ہیں، لیکن اہل جاہلیت کے مسلک کے موافق نہیں، کہ ان تین میں تاثیر مانی جائے فی حد ذاتہا، بلکہ اہل اسلام کے مسلک کے طریق پر کہ اللہ تعالیٰ مسبب الاسباب ہے وہی بعض اشیاء میں نفع اور ضرر کی تاثیر پیدا کرتا ہے تو اسی نے ان تین میں بھی تاثیر ضرر کو پیدا فرمایا، اس رائے کو بالتصریح اختیار کرنے والے حضرت امام مالک ہیں جیسا کہ اوپر متن میں گذرا ہے کہ انہوں نے فرمایا دیکھتے نہیں ہو کہ کتنے ہی گھر ایسے ہیں کہ ان میں بہت سے آکر ٹھہرے سکونت اختیار کی لیکن ان کا ناس ہوگیا اور اجڑ گئے پھر دوسرے لوگ آکر ان میں رہے ان کا بھی یہی حال ہوا، یعنی بعض مکان اس طرح کے ہوتے ہی ہیں یہ لیکن امام مالک کا قول جو یہاں ابوداؤد میں مذکور ہے اواخر مؤطا میں جو باب ہے "مایتقی من الشوم" کے عنوان سے وہاں انہوں نے یہ اشیاء ثلاثہ والی حدیث تو ذکر کی ہے لیکن ان کی یہ رائے اس جگہ مؤطا کے موجودہ نسخہ میں نہیں ہے بلکہ یہ غالباً مؤطا کی جو روایت ابن القاسم سے ہے اس میں ہوگی۔

امام ترمذی نے کتاب الآداب "باب ماجاء فی الشوم" میں اولاً حدیث ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما الشوم فی ثلاثۃ الحدیث کے بارے میں فرمایا ھذا حدیث حسن صحیح، وفی تحفۃ الاحوذی: واخرجہ الشیخان، اسکے بعد ترمذی میں ہے: وقد روی عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہ قال ان کان الشوم فی شئ ففی المرأۃ والدابۃ والمسکن، اس پر تحفۃ الاحوذی ص۹۵ میں ہے رواہ الشیخان[1] عن ابن عمر، وکذا عن سہل بن سعد اھ۔

قلت یارسول اللہ ارض عندنا یقال لہا ارض اَبْیَنَ ھی ارض ریفنا ومیرتنا، وانہا وَبِئَۃٌ الخ ایک صحابی نے آپ سے عرض کیا کہ ہماری ایک زمین ہے جس کا نام ارض ابین ہے وہ ہماری کھیتی اور غلہ کی زمین ہے لیکن وہ جگہ وبائی ہے یعنی بیماریاں اس میں زیادہ رہتی ہیں تو آپ نے فرمایا کہ اس زمین کو چھوڑ دے۔

فان من القَرَفِ التلف، قرف یعنی بیماری کا قرب اور اس کیساتھ خلط ملط ہونا، یعنی بیماری کے قرب میں ہلاکت ہے۔ اس حدیث کو لاعدوی کے خلاف نہ سمجھا جائے بلکہ یہ من باب الطب ہے یعنی آب وہوا کی ناموافقت۔

---

[1] یہ تو شوم فی الدار ہوا لیکن شوم فی الفرس والمرأۃ کو انہوں نے بیان نہیں فرمایا، بعض علماء نے کہا کہ عورت کا شوم یہ ہے کہ وہ بانجھ ہو اسکے اولاد نہ ہوتی ہو اور یہ کہ شوہر کے سامنے زبان درازی کرے۔ اور شوم الفرس یہ ہے کہ اس پر جہاد نہ کیا جائے۔

[2] معلوم ہوا یہ دونوں روایتیں تعلیق والی اور بغیر تعلیق کے صحیحین کی ہیں، لہٰذا ان میں سے کسی ایک کو ضعیف نہیں کہا جا سکتا اور تطبیق بین الحدیثین کی شکلیں وہی ہیں جو اوپر گذر چکیں۔

انا كنا فی دار کثیر فیہا عددنا وکثیر فیہا اموالنا فتحولنا الی دار اخری الخ۔

ایک شخص نے آپ سے عرض کیا کہ جس گھر میں ہم پہلے رہتے تھے اس میں ہم خوب پھل پھول رہے تھے، ہمارے افراد کی تعداد بھی زیادہ تھی اور اموال میں بھی کثرت تھی، اسکے بعد پھر جس گھر میں ہم منتقل ہوئے ہیں تو وہاں آکر ہمارے آدمیوں کی تعداد میں بھی کمی ہوگئی اور اموال میں بھی، آپ نے فرمایا: ذروھا ذمیمۃ اس کی توجیہ بھی وہی کی گئی ہے جو اوپر والی حدیث کی۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اخذ بید مجذوم فوضعہا معہ فی القصعۃ وقال: کل ثقۃ باللہ وتوکلاً علیہ۔

ایک مرتبہ آپ نے ایک مجذوم کا ہاتھ پکڑ کر اپنے ساتھ کھانے میں شریک فرمالیا اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرتے ہوئے کھالے، یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ توکل کا حکم آپ نے اس مجذوم کو کیوں فرمایا، اسلئے کہ اگر اس میں احتیاط کی احتیاج تھی تو آپ کو تھی نہ کہ اس مجذوم کو، اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کو تو یقین تھا کہ اسکے میرے ساتھ کھانے سے مجھ کو کوئی نقصان نہ ہوگا، لیکن اس کھانے والے مجذوم کو تردد ہوسکتا تھا کہ کہیں میرے ساتھ کھانے سے آپ کو ضرر لاحق نہ ہوجائے، اسلئے آپ نے توکل کی ہدایت اسی کو فرمائی (یعنی میرا فکر نہ کرو) کذا فی ہامش البذل عن الکوکب۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔ اٰخر کتاب الطب۔

# اوّل کتاب العتق

یہاں سے سنن ابوداؤد کا پچیسواں پارہ شروع ہورہا ہے خطیب بغدادی کے تجزیہ کے اعتبار سے جنہوں نے اس سنن کو بتیس اجزاء میں تقسیم کیا ہے۔

اس کتاب کی کتاب الطب سے مناسبت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ طب میں ازالہ ہے مرض جسمانی کا اور عتق میں ازالہ ہے انسان کی غلامی کا، وہ بھی ایک طرح کا عیب اور مرض ہی ہے۔

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم قال: المکاتب عبد ما بقی علیہ من کتابتہ درھم۔

مکاتبت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی غلام اپنے آقا سے یہ کہے کہ میں اپنی غلامی سے اتنے مال کے عوض میں رہائی چاہتا ہوں جس کو میں کما کما کر بالاقساط ادا کرتا رہوں گا، اور اس کی اس بات کو مولی منظور کرلے، تو اس حدیث میں یہ ہے کہ مکاتب جب تک اپنا پورا بدل کتابت ادا نہ کرے وہ آزاد نہیں ہوتا، حتی کہ اگر ایک درہم بھی باقی رہ جائے تب بھی آزاد نہ ہوگا اور اس پر عبد ہی کے احکام جاری ہوں گے، جمہور علماء ومنہم الائمۃ الاربعۃ کا مسلک یہی ہے، اس میں بعض علماء سے اختلاف منقول ہے، چنانچہ کتاب الدیات میں ایک حدیث آرہی ہے: عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قضی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی دیۃ المکاتب یقتل: یودی

ما ادّیٰ من کتابتہ دیۃ الحر، ومابقی دیۃ المملوک - وفی روایۃ - اذا اصاب المکاتب حدا اوورث میراثا یرث علی قدر ما عتق منہ،
یہ روایت ترمذی میں بھی ہے، اس حدیث کی بناء پر ابراہیم نخعی اور بعض صحابہ جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہم کی رائے یہ ہے کہ مکاتب بدل کتابت کے ادا کے بقدر آزاد ہوتا رہتا ہے، مثلاً اگر اس نے نصف بدل کتابت کو ادا کر دیا تو اس مکاتب کا نصف آزاد ہو جائیگا اور نصف غلام ہی رہے گا، اور میراث اور دیت وغیرہ احکام میں اس کا اعتبار کیا جائیگا اور ایک قول اس میں بعض حنابلہ کا ہے کہ مکاتب بدل کتابت کے تین ربع ادا کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے لیکن جمہور کا عمل حدیث الباب پر ہے اور یہی حدیث اولیٰ ہے اس دوسری حدیث سے، کیونکہ اس حدیث کی امت نے تلقی بالقبول کی ہے اور تقریباً تمام فقہاء کا عمل اسی حدیث پر ہے، اور حضرت گنگوہی کی تقریر میں اس حدیث کی ایک توجیہ مذکور ہے جو اسی جگہ ان شاء اللہ تعالیٰ آئے گی، حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ الاول سکت علیہ المنذری والثانی اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

سمعت ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تقول قال لنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اذا کان لاحداکن مکاتب فکان عندہ ما یؤدی فلتحتجب منہ۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہم سے فرمایا تھا کہ جب تم میں سے کسی کے لئے کوئی مکاتب ہو اور اس مکاتب کے پاس اتنی رقم موجود ہو جس سے وہ بدل کتابت ادا کر سکے (گو ابھی تک اس نے وہ پوری ادا نہ کی ہو) تو اس سے اس کو پردہ کرنا چاہیئے، یعنی اگرچہ ابھی وہ آزاد نہیں ہوا لیکن آزاد ہونے کے قریب ہے اسلئے پہلے ہی سے احتیاطاً پردہ شروع کر دے۔

**عورت کا غلام اسکا محرم ہے یا نہیں** اس حدیث میں ایک حجاب کا مسئلہ ہے وہ یہ کہ عورت کا غلام اس کا محرم ہے یا نہیں، اسکو اس سے پردہ کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ بظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کا محرم ہے اس سے پردہ نہیں، حنفیہ کے یہاں محرم نہیں ہے، اور امام شافعی واحمد سے دونوں روایتیں ہیں، اور امام مالک سے مروی ہے ان کان وغدا فمحرم والافلا، یعنی وہ یہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ غلام سیدھا سادہ بیوقوف سا ہے (مُجْعَد) تب تو محرم ہے پردہ کی حاجت نہیں، اور اگر سمجھدار اور تیز قسم کا ہے تو پھر اس صورت میں اس سے پردہ ہے، حنفیہ کی طرف سے حدیث کی تاویل یہ کی گئی ہے کہ اس حدیث میں احتجاب سے نفس احتجاب مراد نہیں ہے بلکہ احتجاب مفرط اور اہتمام بالحجاب مراد ہے اسلئے کہ عبد سے پردہ تو کیا جاتا ہے لیکن اس کی بار بار آمد ورفت کی وجہ سے پردہ کا اہتمام نہیں ہوتا کالکلام معہ والنظر الی الکفین والوجہ کما تحتجب من غیرہ من الاجانب، جو محرمیت کے قائل ہیں ان کا استدلال "او ماملکت ایمانہن" سے ہے[1] فی قولہ تعالیٰ "ولا یبدین زینتہن الا لبعولتہن او آبائہن او آباء بعولتہن او ابنائہن او ابناء بعولتہن او اخوانہن

---

[1] طریق استدلال یہ ہے کہ اس آیت شریفہ میں ماملکت ایمانہن یعنی عبید کو آباء وابناء کے حکم میں رکھا گیا ہے ۱۲

اوبنی اخوانہن اوبنی اخواتہن اونسائہن اوماملکت ایمانہن، تفسیر مدارک میں سعید بن المسیب کا قول نقل کیا ہے، لا یغرنکم سورۃ النور فانہافی الاماء دون الذکور یعنی او ماملکت ایمانہن سے مراد صرف باندیاں ہیں، غلام اس میں داخل نہیں، باندیاں چونکہ لڑکوں کی طرح بے پردہ باہر پھرتی ہیں تو ان کے بارے میں یہ خیال ہوسکتا ہے کہ شاید ان سے پردہ کا حکم ہو، اسلئے تصریح کردیگئی کہ ان سے پردہ نہیں ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی بیع المکاتب اذا فسخت المکاتبۃ

**مکاتبت بریرہ کی روایات کی تشریح وتطبیق** اس باب میں مصنف نے دو روایتیں ذکر فرمائی ہیں، پہلے حضرت بریرہ کا واقعہ ذکر کیا، اسکے بعد حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا، دونوں میں یہی ہوا کہ مکاتبت کے معاملہ کو فسخ کرکے اس کو خریدا گیا، بریرہ کو خریدنے والی حضرت عائشہ ہیں جیسا کہ روایات میں مشہور ہے، اور جویریہ کو خریدنے والے خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہیں، بریرہ کے قصہ میں روایات میں اختلاف ہے وہ یہ کہ ان کا بدل کتابت کیا متعین ہوا تھا بعض روایات میں نو اوقیہ ہے علی تسع اواق کما فی حدیث الباب، اور بعض میں خمس اواق آیا ہے نیز حدیث الباب میں ہے: ولم تکن قضت من کتابتہا شیئا، یعنی جب وہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی خدمت میں آئیں استعانۃ فی کتابتہا کیلئے تو اس وقت تک انہوں نے کچھ ادا نہیں کیا تھا، اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کچھ حصہ ادا کرچکی تھیں، روایت کے لفظ یہ ہیں: فقال اھلہا ان شئت اعطیت ما بقی، یہ سب روایات مختلفہ بخاری میں ہیں، اس لئے کہ امام بخاری نے اس قصہ بریرہ کو دسیوں جگہ ذکر فرمایا ہے، ان سب اختلافات کی تاویل کی گئی ہے جن کو بذل میں فتح الباری سے نقل کیا۔

حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بعض انصار کی مملوکہ باندی تھیں[1] انہوں نے اپنے موالی سے مکاتبت کا معاملہ کرلیا تھا وہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی خدمت میں آئیں امداد طلب کرنے کیلئے بدل کتابت میں، حضرت عائشہ نے ان کو یہ مشورہ دیا کہ اپنے موالی سے دریافت کرلو کہ اگر وہ اس بات کو پسند کریں کہ میں اپنے پاس سے پورا بدل کتابت ادا کردوں اور تم میری طرف سے آزاد ہوجاؤ، اور حسب قاعدہ تمہارا ولاء میرے لئے ہو تو میں ایسا کرنے کو تیار ہوں، انہوں نے اپنے موالی سے جاکر معلوم کیا انہوں نے کہا کہ اگر عائشہ حسبۃ للہ تمہاری طرف سے بدل کتابت ادا کریں تو کردیں لیکن ولاء تیرا ہمارے ہی لئے ہوگا حضرت عائشہ نے اس بات کا ذکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کیا تو آپ نے ان سے فرمایا: ابتاعی فاعتقی فانما الولاء لمن اعتق۔ کہ تم بریرہ کو خرید کر آزاد کردو اور ولاء حسب قاعدہ آزاد کرنے والے ہی کے لئے ہوگا، اور پھر اسکے بعد

---

[1] قال الحافظ ۲۲۳/۵ وکانت بریرۃ لناس من الانصار کما وقع عند ابی نعیم، وقیل لناس من بنی ہلال قالہ ابن عبدالبر ویمکن الجمع. وکانت تخدم عائشۃ قبل ان تعتق کما سیاتی فی حدیث الافک اھ۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے خطبہ دیا جس میں فرمایا: مابال اناس یشترطون شروطا لیست فی کتاب اللہ الخ کہ لوگوں کو کیا ہوگیا کہ کتاب اللہ کے خلاف شرطیں لگاتے ہیں جو شخص ایسی شرط لگائے جو کتاب اللہ کے خلاف ہو تو وہ شرط معتبر نہیں چاہے سو بار شرط لگائے، یہاں پر بعض روایات میں اسطرح بھی آیا ہے کہ آپ نے حضرت عائشہ سے فرمایا: واشترطی لہم الولاء کہ ان کی شرط ولاء کو قبول کر لو، اس پر یہ اشکال مشہور ہے کہ آپ نے اس شرط فاسد کی اجازت ان کو کیسے دیدی؟ پھر اسکی تاویل مختلف طور پر کی گئی ہے، بعض شراح نے اس روایت کی تضعیف کی جس میں شرط کی اجازت مذکور ہے، لیکن اس جواب کی تردید کردی گئی کہ اشتراط والی روایت ثابت ہے اور اسکے راوی ہشام ثقہ اور حافظ ہیں، ایک توجیہ یہ کی گئی کہ ایک روایت میں بجائے "اشترطی" کے باب افعال سے "أشرطی" واقع ہوا ہے اور اشراط کے معنی اظہار کے ہیں، یعنی اظہری لہم حکم الولاء۔ یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے فرمایا کہ ولاء کا جو حکم ہے وہ ان سے بیان کردو ایک توجیہ یہ کی گئی ہے۔ کما حکاہ الطحاوی۔ کہ "اشترطی لہم" میں لام بمعنی علی ہے یعنی ان کے خلاف شرط لگاؤ، اور ایک توجیہ اس کی یہ کی گئی ہے کہ "اشترطی لہم" میں امر بطور وعید اور توبیخ کے ہے کما فی قولہ تعالیٰ "اعملوا ما شئتم"، حاصل اس کا یہ ہے کہ یہ شرط بطور قبول کے نہیں تھی بلکہ رد ہی کرنے کیلئے تھی علی وجہ المبالغہ، کہ ایسی مہمل شرط کا کوئی اعتبار نہیں، امام نووی نے اسی توجیہ کو زیادہ پسند کیا ہے۔ (من البذل مختصراً)

حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا الاول اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، والثانی اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

---

عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت وقعت جويرية بنت الحارث بن المصطلق في سهم ثابت بن قيس بن شماس (او ابن عم له فكاتبت على نفسها- وكانت امراة مُلَّاحة تاخذها العين الحديث۔

اس حدیث کا مضمون کتاب الجہاد میں باب المکر فی الحرب سے پہلے والے باب میں گذر چکا۔

**حضرت جویریہؓ اور انکی مکاتبت کا قصہ** خلاصہ یہ کہ حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا غزوۂ بنو المصطلق۔ جس کو غزوۂ مریسیع بھی کہتے ہیں کی غنیمت میں ایک صحابی ثابت بن قیس کے حصہ میں آئی تھیں، انہوں نے ان سے مکاتبت کا معاملہ کرلیا، تھیں یہ بہت ملیح، یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئیں اور اپنی صورت حال بیان کی یعنی کتابت کا معاملہ وغیرہ، اور بدل کتابت کے بارے میں سوال کیا، آپ نے فرمایا کہ میں تجھ کو اس سے بہتر مشورہ دیتا ہوں اگر تجھ کو منظور ہو، انہوں نے عرض کیا کیا ہے وہ مشورہ یا رسول اللہ، آپ نے فرمایا یہ کہ تیرا بدل کتابت میں خود ادا کرکے تجھ سے نکاح کرلوں، انہوں نے عرض کیا کہ مجھے منظور ہے، چنانچہ پھر ایسا ہی کیا گیا۔ جب صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمالیا تو جن صحابہ کے پاس قبیلہ بنو المصطلق کے قیدی تھے جو ان کو مال غنیمت میں ملے تھے انہوں نے ان سب کو آزاد کردیا

یہ کہہ کر کہ یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سسرالی لوگ ہیں، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ہم نے جویریہ جیسی بابرکت کوئی عورت نہیں دیکھی کہ ان کی وجہ سے قبیلۂ بنو المصطلق کے تقریباً سو گھرانے آزاد ہو گئے۔

قال ابوداؤد: هذا حجة في ان الولي هو يزوج نفسه، امام ابوداؤد اس قصہ سے اس پر استدلال کر رہے ہیں کہ عورت کا ولی خود اپنا نکاح اس سے کر سکتا ہے، یعنی جس طرح دوسرے سے کرا سکتا ہے خود اپنے سے بھی کر سکتا ہے اگر وہ اس کی محرم نہ ہو، اب یہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان کے ولی کیونکر تھے؟ سو وہ یا تو اس اعتبار سے کہ آپ نے ان کو خرید کر آزاد کیا تھا لہٰذا آپ ولی العتاقہ ہوئے، اور یا اس حیثیت سے کہ "السلطان ولی من لا ولی لہ" یہ توشریح ہوئی امام ابوداؤد کے کلام کی، لیکن حنفی یوں کہے گا کہ یہ قصہ دلیل ہے، اس بات کی کہ حرۂ بالغہ اپنی ولی خود ہے اسلئے وہ اپنا نکاح خود کر سکتی ہے

# باب في العتق على شرط

عن سفينة رضي الله تعالى عنه قال كنت مملوكا لام سلمة رضي الله تعالى عنها فقالت اعتقك واشترط عليك ان تخدم رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ما عشت الخ

**حضرت سفینہؓ صحابی کا تذکرہ** سفینہ جن کے نام میں بہت سے اقوال ہیں قیل مہران بن فروخ، وقیل نجران، وقیل رُومان وقیل رباح وغیرہ ذلک، ان کو سفینہ کیوں کہتے ہیں؟ ان کا خود کا بیان ہے کہ ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھے تو ہمارے ساتھیوں میں سے جس کو بھی تکان محسوس ہوتا تھا تو وہ اپنے ہاتھ کا سامان میرے اوپر ڈال دیتا تھا، کسی نے تلوار رکھی اور کسی نے ڈھال، اور اسی طرح یہاں تک کہ مجھ پر بہت سا سامان ہو گیا، تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے دیکھ کر فرمایا: انت سفينة. (تہذیب الکمال)

ان کے بارے میں یہ قصہ مشہور ہے کہ یہ کسی سفر میں تنہا رہ گئے اور راستہ بھی بھٹک گئے اسی اثناء میں انہوں نے دیکھا کہ ان کی طرف ایک شیر چلا آرہا ہے تو یہ ڈرے اور اس سے کہا کہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا غلام اور خادم ہوں اور راستہ بھٹک گیا ہوں، یہ سنکر اس شیر کا رویہ ان کیساتھ بدل گیا اور ان کے ساتھ نرمی اور نیازمندی برتنے لگا اور دم ہلانے لگا جیسا کسی مانوس چیز کو دیکھ کر ہلاتا ہو اور پھر وہ ان کے ساتھ ہمہاتا ہوا چلا اور راستہ پر ڈالدیا، قصیدہ بردہ کا شعر ہے

ومن تكن برسول الله نصرته　　ان تلقه الاسد في آجامها تجم

وترجمہ العارف الجامی فی الفارسیۃ
ہر کہ او را از رسول اللہ نصرت آمدہ　　شیر اگر بر وے رسد از ترس آید بہم
ہو مدد جسکو رسول سید لولاک کی　　شیر بھی انکو ملے جنگل میں گر مارے نہ دم

حدیث الباب میں ہے حضرت سفینہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا غلام تھا تو انہوں نے مجھ سے یہ فرمایا کہ میں تجھ کو اس شرط پر آزاد کرتی ہوں کہ تو جب تک زندہ رہے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

کی خدمت کرے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اسکا جواب دیا کہ اگر آپ یہ شرط نہیں بھی لگائیں گی تب بھی میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کبھی جدائی اختیار نہیں کروں گا، پھر انہوں نے مجھے اسی شرط پر آزاد کر دیا۔

اس واقعہ میں ایک فقہی مسئلہ بھی ہے وہ یہ کہ اعتاق کے وقت اس طرح کی شرط لگانا شرعاً معتبر ہے یا نہیں، اکثر فقہاء کے نزدیک صحیح نہیں، لانہ شرط لایلاقی ملکا، ومنافع الحر لایملکہا غیرہ الا فی اجارۃ اوما فی معناھا، یعنی یہ شرط ایسی ہے جس کا تعلق اپنی مملوک شئی سے نہیں، اسلئے کہ خدمت کا وقوع عتق کے بعد ہوگا اور عتق کے بعد مولیٰ کا کوئی حق باقی نہیں رہتا (سوئی الولاء) اسلئے کہ منافع حر کا مالک خود وہ حر ہے لہذا اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ یہ اصطلاحی شرط نہیں تھی بلکہ اس سے مراد وعدہ ہے یعنی ان سے یہ وعدہ لیا گیا، اور ایفاء وعدہ لازم نہیں شرعاً تبرع ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی، وابن ماجہ قالہ المنذری

## باب فیمن اعتق نصیبا لہ من مملوک

**باب اوّل وباب ثانی دونوں کی تشریح اور مذاہب ائمہ**

اور اسکے بعد والا باب اس طرح ہے "من اعتق نصیباً من مملوک بینہ وبین آخر" لہذا پہلا باب عبد غیر مشترک سے متعلق ہے اور دوسرا عبد مشترک سے، یعنی کوئی شخص اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کرے مثلاً نصف، اور پورا آزاد نہ کرے، جیساکہ باب اول میں مذکور ہے۔ یا احد الشریکین عبد مشترک میں سے اپنا حصہ آزاد کرے جیساکہ باب ثانی کا مضمون ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں اس غلام کا کیا انجام ہوگا، پورا ہی آزاد ہو جائیگا یا صرف نصف آزاد ہوگا، اور اگر پورا آزاد ہوگا تو شریک آخر کیلئے آزاد کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا یا نہیں۔

جاننا چاہیئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں اعتاق اور اس پر مرتب ہونے والی شئی یعنی عتق، امام صاحب اور صاحبین کا اس پر اتفاق ہے کہ عتق متجزی نہیں، غلام ہر صورت میں پورا ہی آزاد ہوگا لیکن اعتاق میں اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک وہ متجزی ہے مطلقاً (خواہ آزاد کرنے والا موسر ہو یا معسر) اور صاحبین کے نزدیک اعتاق بھی متجزی نہیں جس طرح عتق متجزی نہیں، لہذا صاحبین کے نزدیک اپنے غلام کا نصف آزاد کرنا یا احد الشریکین کا اپنے حصہ کو آزاد کرنا پورے ہی غلام کو آزاد کرنا ہے، لہذا دونوں صورتوں میں پورا غلام آزاد ہوگا، اور امام صاحب کے نزدیک آزاد تو پورا ہی ہوگا دونوں صورتوں میں، لیکن نصف تو آزاد کرنے والے کی جانب سے آزاد ہوگا، اور نصف باقی اس کی طرف سے آزاد نہ ہوگا بلکہ خود آزاد ہوگا بالسرایۃ، یعنی معتق کے اختیار کے بغیر عتق نصف باقی میں خود بخود سرایت کر جائیگا۔

امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اس کلی اختلاف کے سمجھنے کے بعد پہلے باب والے مسئلہ سے متعلق امام صاحب کا مسلک سمجھئے، وہ اعتاق نصف کے بعد یہ فرماتے ہیں کہ اب اس معتق کو دو اختیار ہیں اعتاق اور استسعاء یعنی اگر وہ چاہے نصف آخر کو بھی اپنی ہی طرف سے آزاد کر دے اور یا غلام سے نصف قیمت کی سعایۃ کرالے، اور صاحبین کے نزدیک

چونکہ اعتاق متجزی نہیں ہوتا اسلئے اعتاق البعض اعتاق الکل ہی ہے گویا اس نے خود ہی پورا غلام آزاد کر دیا اور بس قصہ ختم

اب دوسرے باب سے متعلق سمجھئے احد الشریکین جس نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے اس کو دیکھا جائے گا کہ وہ موسر ہے یا معسر، اگر موسر ہے تو امام صاحب کے نزدیک شریک آخر کے لئے تین اختیار ہوں گے، ضمان، اعتاق، استسعار، یعنی شریک آخر معتق سے چاہے ضمان لے لے اور چاہے تو وہ اپنا حصہ بھی خود آزاد کر دے، اور چاہے غلام سے سعایت کرالے، اور اگر آزاد کرنے والا شریک معسر اور نادار ہے تو اس صورت میں شریک آخر کو صرف دو اختیار ہونگے، اعتاق اور استسعار ضمان کا اختیار حاصل نہ ہوگا اسکے اعسار کیوجہ سے۔

اور صاحبین اس مسئلہ میں یہ فرماتے ہیں کہ اگر آزاد کرنے والا موسر ہے تو شریک آخر کے لئے ضمان کا استحقاق ہے اور اگر وہ معسر ہے تو اس صورت میں شریک آخر کے لئے صرف حق سعایت ہے، یعنی ایک صورت میں صرف ضمان اور ایک صورت میں صرف سعایت۔

یہ تفصیل تو ہوئی مذہب حنفیہ میں، اور باقی ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ ان کے نزدیک اعتاق اور عتق دونوں اعسار کی صورت میں متجزی ہیں اور یسار کی صورت میں غیر متجزی، لہذا پہلے باب والے مسئلہ میں جو رائے صاحبین کی ہے وہی ائمہ ثلاث کی ہے یعنی نصف کے آزاد کرنے سے پورا ہی غلام آزاد ہو جائے گا (لعدم جواز التجزی حینئذ عندھم)

اور باب ثانی والے مسئلہ میں ائمہ ثلاث کے نزدیک یسار معتق کی صورت میں شریک ثانی کے لئے صرف ایک اختیار ہے یعنی ضمان اور اعسار کی صورت میں یہ ہے کہ عتق منہ ما عتق، یعنی نصف آزاد ہوگا اور نصف غلام ہی رہے گا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ائمہ ثلاث استسعار کے قائل نہیں، اور یہ کہ ان کے نزدیک عتق بھی متجزی ہے اسی لئے ان کے نزدیک اعسار معتق کی صورت میں سعایت نہیں بلکہ عتق متجزی ہو جائے گا، نصف غلام آزاد اور نصف غیر آزاد۔ نیز یہ بات بھی سامنے آگئی کہ باب اول یعنی عبد غیر مشترک والے مسئلہ میں ائمہ ثلاث اور صاحبین آپس میں متفق ہیں

---

لہ یعنی اس اعتاق کو جو ہو چکا اپنی طرف سے سمجھ لے ۱۲۔ ؎۲ کیونکہ یہ مسئلہ یسار کی صورت میں داخل ہے اسلئے کہ آزاد کرنے والا شخص پورے غلام کا مالک ہے اس لحاظ سے وہ موسر ہوا۔

؎۳ خلاصۃ المذاہب | خلاصہ مذاہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کا بعض حصہ آزاد کرے تو امام صاحب کے نزدیک اس کیلئے باقی میں دو اختیار [illegible] عار او عند الخمسۃ یعنی صاحبین اور ائمہ ثلاث کے نزدیک اعتاق البعض ھو اعتاق الکل، اور اگر عبد مشترک ہو اور احد الشریکین اپنا حصہ آزاد کرے تو شریک آخر کو امام صاحب کے نزدیک یسار معتق کی صورت میں تین اختیار ہیں ——— الضمان الاعتاق الاستسعار، اور اعسار کی صورت میں صرف دو اختیار ہوں گے اعتاق اور استسعار ویسقط الضمان، اور صاحبین کے نزدیک یسار معتق کی صورت میں شریک آخر کیلئے صرف ضمان اور اعسار کی صورت میں صرف سعایہ، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یسار کی صورت میں ضمان اور اعسار کی صورت میں کچھ نہیں بلکہ عتق منہ ما عتق، نصف غلام آزاد رہے گا اور نصف رقیق۔

اور باب ثانی والے مسئلہ میں یسار معتق کی صورت میں تو ائمہ ثلاث اور صاحبین متفق ہیں اور اعسار والی صورت یہ مختلف۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

عن ابی الملیح عن ابیہ ان رجلا اعتق شقصا لہ من غلام فذکر ذلک للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال: لیس للہ شریک۔ زاد ابن کثیر فی حدیثہ: فاجاز النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عتقہ۔

**شرح الحدیث** یعنی ایک شخص نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کر دیا، جس کا ذکر آپ سے کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی شریک نہیں ہے لہذا وہ شرک کو پسند نہیں فرماتے، اور آپ نے اس عتق کو پورے میں نافذ فرمادیا، یہ حدیث بظاہر ائمہ ثلاث اور صاحبین کے موافق ہے کہ اعتاق البعض اعتاق الکل ہے، امام صاحب کی طرف سے یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ مقصود ترغیب ہے کہ پورے ہی کو اللہ کے لئے آزاد کر دینا چاہیئے۔ تاکہ غیر اللہ کی شرکت اس میں باقی نہ رہے۔

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب من اعتق نصیبا من مملوک بینہ وبین اٰخر

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رجلا اعتق شقیصا لہ من غلام فاجاز النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عتقہ وغرمہ بقیۃ ثمنہ۔

یہ باب ثانی کی پہلی حدیث ہے اس کا تعلق عبد مشترک سے ہے مضمون حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ احد الشریکین نے غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس عتق کو پورے غلام میں نافذ فرمایا اور آزاد کرنے والے کو نصف باقی کا ضامن بنایا۔

ظاہر ہے کہ ضمان یسار معتق ہی کی صورت میں ہو سکتا ہے، اور اس صورت میں صاحبین اور ائمہ ثلاث دونوں کے نزدیک صرف وجوب ضمان ہے جو کہ حدیث میں مذکور ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس صورت میں شریک آخر کو دو اختیار اور ہیں ضمان کے علاوہ اعتاق اور سعایت، کما تقدم، سعایت کا مسئلہ جو کہ مختلف فیہ ہے حنفیہ اسکے قائل ہیں اور ائمہ ثلاث منکر، اس کا آگے مستقل باب آرہا ہے، یہ ضروری نہیں کہ ایک ہی حدیث سے مسئلہ کی پوری تفصیل معلوم ہو جائے، دوسری احادیث میں ضمان کے ساتھ سعایت کا بھی ذکر آرہا ہے جس کو حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

## باب من ذکر السعایۃ فی ھٰذا الحدیث

**ترجمۃ الباب کی غرض وتشریح** پہلے باب میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جو حدیث گذری ہے اسکے اس طریق میں

سعایت کا ذکر نہیں تھا۔ ______ چونکہ اسی حدیث کے بعض طرق میں سعایۃ کا ذکر ہے، اور مسئلہ بھی فی نفسہ بین الائمہ مختلف فیہ ہے اسی لئے اس کی اہمیت کے پیش نظر مصنف نے مستقل یہ ترجمہ قائم کیا۔

حدثنا مسلم بن ابراھیم قال نا ابان قال نا قتادۃ عن النضر بن انس، عن بشیر بن نہیك عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ الخ[1] اس حدیث کا مضمون بھی وہی ہے جو پہلے گذرا لیکن پہلے طریق میں صرف ضمان مذکور تھا اور اس میں یہ ہے کہ اگر آزاد کرنے والا شریک مالدار ہو تو اس سے ضمان لیا جائے، اور اگر معسر ہے تو اس صورت میں عبد سے سعایت کرائی جائے۔

اس سے پہلے باب کی حدیث میں قتادہ سے روایت کرنے والے ہمام تھے اور اس طریق میں ان سے روایت کرنیوالے ابان ہیں غیر مشقوق علیہ کا مطلب یہ ہے کہ عبد سے سعایت کرانے کی صورت میں اس پر مشقت نہ ڈالی جائے بسہولت کما کر وہ ادا کردے گا۔

فان لم یکن لہ مال قوم العبد قیمۃ عدل، یعنی اگر معتق کے پاس مال نہ ہو تو عبد کی کسی عادل آدمی سے قیمت لگوا کر عبد سے سعایت کرائی جائے۔

الحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب فیمن روی ان لم یکن لہ مال یستسعی

**اختلاف نسخ اور نسخۂ صحیحہ کی تعیین** اس ترجمۃ الباب کے بارے میں نسخے مختلف ہیں لیکن یہ جو ہمارے نسخہ میں ہے اس کو اگر اختیار کیا جائے تو ترجمۂ سابقہ اور یہ دونوں ایک ہو جائیں گے حالانکہ ترجمہ سابقہ سے مقصود ذکر سعایۃ ہے اور اس ترجمہ کی غرض جمہور کے مسلک کے مطابق عدم ذکر سعایۃ ہے، چنانچہ حدیث الباب میں سعایۃ مذکور نہیں، لہٰذا اس میں دوسرا نسخہ جو حاشیہ پر مذکور ہے "باب فیمن روی انہ لا یستسعی" یہ صحیح ہے۔

عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال من اعتق

---

[1] اس روایت کے الفاظ یہ ہیں من اعتق شقیصا فی مملوکہ فعلیہ ان یعتقہ کلہ ان کان لہ مال والا استسعی العبد ظاہر الفاظ حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ یہ حدیث عبد غیر مشترک کے بارے میں ہے کہ آپ فرمارہے ہیں کہ جس شخص نے اپنے غلام کا بعض حصہ آزاد کردیا تو اس کو چاہئے کہ کل ہی کو آزاد کردے اگر اس میں اس کی گنجائش ہو اور وہ مالدار ہو (یہ حکم بطور ترغیب کے ہے تکثیر ثواب کیلئے) اور اگر گنجائش نہ ہو عبد سے باقی حصہ کی اپنے لئے سعایۃ کرالے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو عبد مشترک پر محمول کیا جائے جیسا کہ اسکے بعد والی روایت میں ہے تو اس صورت میں فعلیہ ان یعتقہ کلہ کا مطلب یہ ہوگا کہ باقی حصہ کا شریک آخر کو ضمان دیکر اپنی طرف سے اس کو آزاد کرادے، حضرت نے بذل میں اس کو اسی پر محمول فرمایا ہے، فتأمل۔

شرکاله فی مملوك اقیم علیه قیمة العدل فاعطی شرکاءه حصصهم واعتق علیه العبد والافقد اعتق منه ما اعتق.

پہلے باب کی حدیث جس میں ذکر سعایۃ ہے وہ حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت تھی، اور اس باب میں جتنی بھی روایات ہیں سب ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہی کی ہیں متعدد طرق سے، مضمون حدیث یہ ہے۔

جس شریک نے غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کیا تو اس غلام کی قیمت لگوائی جائے گی اور دوسرے شرکاء کو ان کا حصہ اس معتق کے ذمہ دینا ہوگا (یعنی فی صورۃ الیسار ضمان واجب ہوگا) والا ای وان لم یعط یعنی اگر وہ معتق شرکاء کو ان کا حصہ نہ دے سکے بان کان معسراً فقد اعتق منہ ما اعتق. تو اس صورت میں (سعایۃ نہ ہوگی) بلکہ عتق متجزی ہوجائے گا بعض حصہ غلام کا آزاد ہوگا بعض نہیں، یعنی بقیہ شرکاء کے حصہ کے بقدر غلام آزاد نہ ہوگا۔

**حدیث الباب کا حنفیہ کیطرف سے جواب** یہ حدیث ائمہ ثلاثہ کی دلیل ہے اور گذشتہ باب کی حدیث کے خلاف ہے جس میں یہ تھا کہ اعسار معتق کی صورت میں عبد سے سعایت کرائی جائے گی، اس حدیث کا جواب خود روایات الباب کو دیکھنے سے اندازہ ہوجاتا ہے کہ اس کا ثبوت ضعیف ہے کیونکہ اسی لفظ کے بارے میں رواۃ کا اختلاف ہورہا ہے بعض نے اس کو ذکر کیا بعض نے نہیں، چنانچہ اگلی روایت میں ہے: وکان نافع ربما قال فقد عتق منہ ما عتق وربما لم یقلہ اور اس کے بعد والی روایت میں ہے قال ایوب فلا ادری ھو فی الحدیث عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم او شئ قالہ نافع۔

روایتیں تو پہلے باب کی بھی اور اس کی بھی تخریج کے لحاظ سے ہم پلہ ہیں کہ سب صحیحین میں موجود ہیں لیکن اسکے باوجود صحیحین کی روایات میں اگر تعارض پایا جائے تو طریق ترجیح تو وہاں بھی اختیار کیا جائے گا دفع تعارض کے لئے، حنفیہ نے استسعار والی روایت کو ترجیح دی اور جمہور نے عدم استسعار کی روایت کو۔

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے استسعار کا باب قائم کرکے اس کو ثابت مانا ہے، چنانچہ الابواب والتراجم میں ہے. نقلاً عن الحافظ۔ قولہ تابعہ حجاج بن حجاج کانہ اشار بہذا الی الرد علی من زعم ان الاستسعار فی ہذا الحدیث غیر محفوظ الی آخر ماذکر۔

عن ابی بشر العنبری عن ابن التِّلِبِّ عن ابیہ...... قال احمد: انما ھو بالتاء یعنی التلب وکان شعبۃ الثغ لم یبین التاء من الثاء۔

سند کے اندر جو راوی آئے ہیں ابن التلب اس کے بارے میں امام احمد فرمارہے ہیں کہ یہ نام ابن التلب تار کیساتھ ہے یعنی دو نقطوں والی، اور شعبہ راوی حدیث الثغ تھے یعنی تو تلے تار، اور ثار میں فرق نہیں کرپاتے تھے الثغ اسی شخص کو کہتے ہیں جو بعض حروف کو صحیح ادا نہ کرسکے، حضرت امام احمد کی تنبیہ کا تقاضا یہ ہے کہ اصل سند میں جو اوپر مذکور ہے ابن الثلب ثار کے ساتھ ہو بجائے تار کے، اور ایک نسخہ میں ہے بھی ثار (مثلثہ) کیساتھ، ورنہ اگر اصل سند میں ابن التلب بالتار (المثناۃ) ہو جیسا کہ ہمارے نسخہ میں ہے تو اس صورت میں تنبیہ کی حاجت ہی نہیں رہتی۔

# باب فيمن ملك ذا رحم محرم

عن الحسن عن سمرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من ملك ذا رحم محرم فهو حر

**مسئلة الباب میں مذاہب ائمہ** یعنی جو شخص کسی ایسے غلام کو خریدے جو اس کا رشتہ دار بھی ہو اور محرم بھی تو وہ خود بخود آزاد ہو جاتا ہے، یہ اسلام کا قانون ہے، گویا ایک ذی رحم محرم دوسرے کا غلام نہیں ہو سکتا، حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے، امام شافعی کے نزدیک یہ حکم صرف اصول اور فروع سے متعلق ہے گویا ان کے نزدیک یہ عام مخصوص منہ البعض ہے، اسی طرح امام مالک کے نزدیک بھی یہ عام نہیں ہے، ان کے نزدیک اس کا مصداق ولد اور والدین اور اخوہ ہیں۔

یہ حدیث حنفیہ اور حنابلہ کی دلیل ہوئی، شافعیہ اور مالکیہ کی دلیل کیلئے مطولات کی طرف رجوع کیا جائے[1]۔

والحديث اخرجه الترمذی والنسائی وابن ماجه، قاله المنذری۔

# باب فی عتق امهات الاولاد

عن سلامة بنت معقل - امرأة خارجة قيس عيلان - قالت قدم بي عمي في الجاهلية فباعني من الحباب بن عمرو اخي ابي اليَسَر بن عمرو فولدت له عبد الرحمٰن بن الحباب ثم هلك فقالت امرأته: الآن - والله - تُباعِيْنَ في دينه الخ۔

**مضمون حدیث** سلامہ بنت معقل جو کہ خارجہ قیس عیلان کے قبیلہ کی ایک خاتون ہیں وہ کہتی ہیں کہ مجھ کو میرا چچا زمانہ جاہلیت میں لے آیا اور لا کر حباب بن عمرو کے ہاتھ مجھ کو فروخت کر دیا (ممکن ہے اہل جاہلیت کی یہ بھی عادت ہو وہ ظلماً ایسا کر دیا کرتے ہوں) وہ آگے کہتی ہیں کہ میرے بطن سے حباب کے ایک لڑکا پیدا ہوا عبد الرحمٰن بن الحباب (اب یہ یعنی سلامہ بنت معقل ام الولد ہو گئیں حُباب کی) اس کے بعد یہ ہوا کہ حباب ہلاک ہو گیا تو اس کی بیوی نے

---

**اس مسئلہ میں امام بخاری کی رائے** [1] حضرت امام بخاری نے اس مسئلہ کو اس طرح بیان کیا ہے، باب اذا اسر اخو الرجل او عمه هل يفادى اذا كان مشركا، قال الحافظ قيل انه اشار بهذه الترجمة الى تضعيف الحديث الوارد فيمن ملك ذا رحم فهو حر وهو حديث اخرجه اصحاب السنن، واستنكره ابن المدينى، ورجح الترمذى ارساله، وقال البخارى لا يصح، وجرى الحاكم وابن حزم وابن القطان على ظاهر الاسناد فصححوه، وقد اخذ بعمومه الحنفية والثورى والاوزاعى والليث وقال داؤد لا يعتق احد على احد وذهب الشافعى الى انه لا يعتق على المرء الا اصوله وفروعه، لا لهذا الدليل بل لادلة اخرى وهو مذهب مالك وزاد الاخوة حتى من الام- الى آخر ما بسط فى هامش اللامع (من الابواب والتراجم ص۳)

سلامہ سے یہ کہا کہ واللہ اب تو اپنے مولیٰ حباب کے دین میں فروخت کی جائے گی. سلامہ نے یہ ساری بات جاکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کی، اس پر آپ نے دریافت کیا کہ حباب کا ولی کون ہے؟ کہا گیا کہ اس کا بھائی ابوالیسر ہے، آپ نے اس کو بلا کر فرمایا کہ سلامہ کو آزاد کردو، پھر جب تم سنو کہ میرے پاس غلام آئے ہیں بیت المال میں، تو میرے پاس آنا میں سلامہ کے عوض میں تم کو غلام دوں گا، سلامہ کہتی ہیں کہ آپ کے فرمان کے بعد انہوں نے مجھ کو آزاد کردیا اور پھر آپ کے پاس جب غلام آئے تو میرے عوض میں آپ نے ان کو ایک غلام دیا۔

یہ غلام دینا حقیقۃً اس ام ولد کا عوض نہیں تھا بلکہ ان لوگوں کی دلداری کے لئے تھا۔

**مسئلۃ الباب میں اختلاف علماء** ام الولد کی بیع ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک جائز نہیں، اس میں داؤد ظاہری اور بعض صحابہ جیسے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اختلاف ہے، خطابی فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف بعض صحابہ کا شروع میں تھا بعد میں سب کا اتفاق ہوگیا عدم جواز بیع پر، نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ام ولد آزاد ہونی چاہیئے اسلئے کہ امہات اور ان کی اولاد دونوں کا حکم متفق ہوتا ہے حریت اور رق میں اور یہاں پر ام ولد کا جو بیٹا ہے اس کے سید سے وہ بالاتفاق حر ہے لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی ماں بھی حرہ ہونی چاہیئے۔ (بذل)

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال بعنا امہات الاولاد علی عہد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وابی بکر، فلما کان عمر نہانا فانتہینا۔

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرما رہے ہیں کہ ہم نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں اسی طرح حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ میں ام ولد کی بیع کی ہے، پھر جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا زمانہ آیا تو انہوں نے اس سے ہم کو منع کیا پس ہم رک گئے۔

اس حدیث کے بارے میں یہ توجیہ کی گئی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کی نوبت آپ کے زمانہ میں بہت کم پیش آئی ہو جس کا آپ کو علم نہ ہوسکا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعض صحابہ نے آپ کے شروع زمانہ میں یہ بیع کی ہو پھر اس کے بعد آخر عمر میں آپ نے اس سے منع فرمادیا ہو جس کا علم صدیق اکبر کو نہ ہوسکا ہو ایک تو اس وجہ سے کہ ان کی مدت خلافت ہی کم ہے دوسرے یہ کہ وہ دوسرے اہم امور دین میں مشغول رہے، پھر اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ کے شروع زمانہ میں بھی لوگ کرتے رہے جس کی ان کو خبر نہ ہوسکی، پھر جب ان کو یہ بات پہنچی تو انہوں نے اس سے منع فرمادیا۔

## باب فی بیع المدبر

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رجلا اعتق غلاما لہ عن دبر منہ ولم یکن لہ مال غیرہ،

**مضمون حدیث** حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے (جس کا نام ابو مذکور تھا) اپنا غلام آزاد

کیا اپنے پیچھے، یعنی مرنے کے بعد (یعنی یہ کہا کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے) اور حال یہ کہ اس مولی کے پاس اس غلام کے علاوہ کوئی اور مال تھا نہیں، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس غلام کو فروخت کرنے کا حکم فرمایا، چنانچہ اس کو سات سو یا نو سو درہم میں فروخت کیا گیا، اور اسکے بعد والی روایت میں جو مفصل ہے یہ زیادتی ہے: فدعا به رسول الله صلى الله تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال من يشتريه؟ فاشتراه نعيم بن عبد الله بن النحام[1] بثمان مئة درهم، یعنی آپ نے اس غلام کو خود فروخت کیا جس کو نعیم بن عبداللہ بن النحام نے آٹھ سو درہم میں خریدا اور وہ ثمن آپ نے اس شخص کے حوالہ کر دیا اور فرمایا آپ نے جب تم میں سے کوئی شخص نادار قسم کا ہو تو اس کو انفاق کی ابتداء اپنے نفس سے کرنی چاہیئے اور اسکے بعد جو بچے وہ عیال پر، اور اگر اور کچھ بچے تو دوسرے اہل قرابت پر اور اگر اور کچھ بچے تو پھر اس کو ادھر اور اُدھر جہاں چاہے خرچ کرے۔

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس مدبر کی بیع اسکے مولی کے حیات میں ہوئی تھی، اور یہی صحیح ہے، اور ترمذی کی روایت جس میں اسکے خلاف ہے، اور یہ ہے کہ وہ شخص مدبر بنانے کے بعد مرگیا تھا اور یہ بیع موت مولی کے بعد ہوئی وہم ہے۔

**الکلام علی الحدیث من حیث الفقه وذکر مذاهب الائمة**

اسکے بعد سمجھئے کہ بیع مدبر کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام شافعی واحمد کے نزدیک اس کی بیع مطلقاً جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک مدبر مطلق کی بیع تو ناجائز ہے اور مدبر مقید کی جائز ہے، اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اگر مدبر کا مولی تدبیر سے پہلے مدیون ہو تو پھر ایسے مدبر کی بیع جائز ہے، مدبر مقید کا مطلب یہ ہے کہ مولی اپنے غلام سے یوں کہے کہ اگر میں فلاں بیماری میں مرتا ہوں یا اتنی مدت کے اندر اندر مرتا ہوں تو تو آزاد ہے، ایسے مدبر کی بیع ہمارے یہاں جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک تدبیر مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کی وجہ سے غلام حیات مولی میں تو صرف مستحق العتق ہوتا ہے اسی لئے اس کی بیع جائز نہیں اور موت مولی کے بعد اس عتق کا نفاذ ہوتا ہے، یعنی اس کی حقیقت پائی جاتی ہے، اور تدبیر مقید میں حیات مولی میں مستحق العتق نہیں ہوتا، کیونکہ معلوم ہی نہیں کہ وہ اس مرض میں مرے گا یا نہیں مرے گا، لہذا یہ شرط محتمل الوجود والعدم ہوئی لہذا یہ تعلیق (تدبیر) فی الحال سبب نہ ہوگی حریت کا، ہاں اگر وہ مولی اسی مرض میں مرگیا جس کی قید لگائی تھی تو اب چونکہ سبب حریت کا تحقق ہوگیا اسلئے وہ مدبر آزاد ہو جائیگا، لیکن ثلث مال سے آزاد ہوگا جس طرح وصیت میں ہوتا ہے اور اگر مولی اس مرض کے علاوہ کسی اور مرض میں مرا تو اس صورت میں حریت نہیں پائی جائے گی انتفاء شرط کی وجہ سے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تدبیر کی وجہ سے خواہ وہ مطلق ہو یا مقید عبد کو حق حریت حاصل ہی نہیں ہوتا اسی لئے انکے نزدیک اسکی بیع جائز ہے، حنفیہ کی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی یہ حدیث مرفوع ہے: المدبر لا يباع ولا يوهب

---

[1] قیل: الصواب نعیم بن عبداللہ النحام، اذ النحام صفة لعبد اللہ لا لابیہ۔

وھو حر من ثلث المال. اخرجه الدارقطني. اور بھی متعدد صحابہ سے یہ حدیث مروی ہے جن کی اسانید پر دارقطنی نے کلام بھی کیا ہے، وروی عن عمر وعثمان وزید بن ثابت وعبداللہ بن مسعود وعبداللہ بن عباس وعبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم مثل مذہب الحنفیۃ وھو قول جماعۃ من التابعین مثل شریح ومسروق وسعید بن المسیب وجماعۃ ذکر اسماءھم صاحب البدائع، حتی قال ابوحنیفۃ لولا قول ھؤلاء الاجلۃ لقلت بجواز بیع المدبر لما دل علیہ من النظر. کذا فی البدائع (ملخصاً من البذل) اسکے بعد بذل میں علامہ زیلعی سے اس حدیث کے دو جواب نقل کئے ہیں ایک یہ کہ ہم اس کو مدبر مقید پر محمول کرتے ہیں اور اس کی بیع ہمارے نزدیک بھی جائز ہے اور دوسرا جواب کہ اس حدیث میں بیع سے مراد بیع الرقبہ نہیں بلکہ بیع الخدمت ہے یعنی اس غلام کو خدمت کیلئے اجارہ پر دینا جیساکہ دارقطنی کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے جس کے آخر میں ہے قال ابوجعفر شھدت الحدیث من جابر انما اذن فی بیع خدمتہ۔ الی آخر مافی البذل۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ بنحوہ مختصراً ومطولاً، قالہ المنذری۔

## باب فیمن اعتق عبید الہ لم یبلغھم الثلث

عن عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنھما ان رجلاً اعتق ستۃ اعبُد عند موتہ لم یکن لہ مال غیرھم الخ

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنے مرض الموت میں چھ غلام آزاد کئے جو اس کا کل مال تھے، اسکے علاوہ اسکے پاس اور کچھ نہ تھا، جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس یہ مسئلہ پہنچا تو آپ نے اس شخص کے بارے میں بہت سخت بات فرمائی (وعید جو کہ اگلی روایت میں مذکور ہے وھو قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لو شھدتہ قبل ان یدفن لم یدفن فی مقابر المسلمین) پھر آپ نے ان سب غلاموں کو بلایا اور ان کو دو دو کر کے تین جگہ کیا، اس کے بعد قرعہ اندازی کی، قرعہ میں جن دو کا نام نکلا ان کو آزاد کر دیا اور باقی چار کو غلام رکھا، کیونکہ مرض الموت میں آدمی اپنے مال کے صرف ثلث میں تصرف کر سکتا ہے۔

**حدیث الباب میں فقہاء کی رائے** اسی کے قائل ہیں ائمہ ثلاثہ کہ ایسی صورت میں ایسا ہی کیا جائے، اور حنفیہ کے نزدیک ان چھ میں سے ہر غلام کا ایک ثلث آزاد ہوگا مالک کی طرف سے اور دو ثلث غلام کی قیمت میں سعایہ کرائی جائے گی ہر غلام سے، حنفیہ کے نزدیک جیساکہ مشہور ہے قرعہ حجت ملزمہ نہیں ہے، اور اس کا حجت ہونا منسوخ ہو چکا ہے بنسخ القمار، اور جمہور جو قرعہ کی حجیت کے قائل ہیں ان کا عمل اسی حدیث پر ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فیمن اعتق عبدا ولہ مال

عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنھما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من اعتق

عبداولہ مال فمال العبد لہ الا ان یشترطہ السید،

یعنی جس شخص نے اپنا غلام آزاد کیا اس حال میں کہ اس غلام کے پاس کچھ مال تھا تو یہ مال اس عبد ہی کا ہوگا، الا یہ کہ مولیٰ اعتاق کے وقت شرط لگائے۔

**مسئلۃ الباب میں ائمہ کی رائے** امام مالک کا مسلک یہی ہے، اور جمہور کے نزدیک مطلقاً سید ہی کے لئے ہوگا، یعنی بدون شرط کے بھی جمہور اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آپ کا یہ فرمان علی وجہ الندب والاستحباب ہے یعنی بہتر ہے کہ اسی کے پاس رہنے دے، اور دوسرا جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث اس طرح محفوظ نہیں ہے بلکہ اصل حدیث بیع سے متعلق ہے جسکے لفظ یہ ہیں کما تقدم فی کتاب البیوع: وکذا ھو فی الصحیحین من باع عبدا ولہ مال فمالہ للبائع الا ان یشترط المبتاع، وھذا الجواب اختارہ الحافظ ابن القیم رحمہ اللہ تعالیٰ وبسط الکلام فیہ، واما الحدیث بلفظ من اعتق عبداً ولہ مال، فلم یذکرہ ھکذا الا المصنف والنسائی کما قال ابن القیم۔

## باب فی عتق ولد الزنا

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: ولد الزنا شر الثلاثۃ

قال ابوھریرۃ لان اُمتِّع بسوط فی سبیل اللہ احب الی من ان اعتق ولد زنیۃ۔

**شرح الحدیث** آپ نے ارشاد فرمایا ولد الزنا کے بارے میں کہ وہ تینوں میں سب سے بدتر ہے، تینوں سے مراد زانی زانیہ اور تیسرا خود ولد الزنا، لیکن ولد الزنا کا تو زنا میں کوئی دخل نہیں ہے اسلئے یہ کہا جائیگا کہ آپ کا یہ ارشاد کہ وہ سب سے بدتر ہے یعنی باعتبار اصل اور نسب کے کہ یہ غیر ثابت النسب ہے اور وہ دو اگرچہ عاصی اور نافرمان ہیں لیکن ثابت النسب تو ہیں، اور یا یہ کہا جائے کہ آپ کا یہ فرمان کسی مخصوص ولد الزنا کے بارے میں ہے نہ کہ مطلقاً، چنانچہ مستدرک میں ایک روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو یہ بات پہنچی کہ ابوہریرہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی یہ حدیث نقل کرتے ہیں "ولد الزنا شر الثلاثۃ" تو اس پر انہوں نے فرمایا کہ ایک شخص جو کہ منافقین میں سے تھا اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو ایذاء پہنچایا کرتا تھا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے صحابہ کے سامنے اس کی شکایت فرمائی تو اس پر کسی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! صرف یہی نہیں بلکہ وہ ولد الزنا بھی ہے تو اس پر آپ نے فرمایا "ھو شر الثلاثۃ" پھر اس کے بعد حضرت عائشہ نے اپنی تائید میں یہ آیت تلاوت فرمائی، واللہ تعالیٰ یقول "ولا تزر وازرۃ وزر اخری" یعنی ولد الزنا پر جو شر الثلاثۃ ہونے کا حکم آپ نے لگایا ہے وہ ولد الزنا ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اسکے نفاق اور ایذاء رسول کی وجہ سے۔ اور ایک جواب اس کا یہ ہے کہ اس روایت میں تصحیف واقع ہوئی ہے اصل لفظ حدیث کے یہ نہیں، بلکہ اس طرح ہے: ھو شر الثلاثۃ، یعنی کسی زانی کے بارے میں فرمایا کہ وہ ایسا ہے، ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں ولد الزنا کے بارے میں: ھو خیر الثلاثۃ (خطابی) کیونکہ

معصیت زنا میں اس کو کوئی دخل نہیں اور ایک توجیہ حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے کہ ممکن ہے ولد الزنا سے مراد وہ شخص ہو جس سے بکثرت زنا کا صدور ہوتا ہو فصار کانہ ولد للزنا، حضرت نے جو توجیہ فرمائی ہے وہ امام طحاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے جیسا کہ حاشیۂ بذل میں ہے: قال الطحاوی: ولد الزنا الملازم للزنا کما یقال "ابن السبیل" للملازم لہا، "و ولد اللیل" الذی لا یہاب السرقۃ۔

اور اسی حدیث میں آگے ہے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ واللہ یہ بات کہ میں کسی سوار کو جو جہاد میں جا رہا ہے اس کو کوڑا دیکر فائدہ پہنچاؤں یہ مجھ کو زیادہ پسند ہے کہ میں ایک ایسا غلام آزاد کروں جو ولد الزنا ہو اس سے معلوم ہوا کہ ولد الزنا کے اعتاق کا ثواب بہت کم ہے۔ مصنف عبد الرزاق ص۱۸۱ میں اس بارے میں مختلف روایتیں مذکور ہیں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ایک اثر تو اسی روایت کے ہم معنی مروی ہے۔ ولفظہ: ان عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: لان احمل علی نعلین فی سبیل اللہ احب الیّ من ان اعتق ولد زنا، لیکن حضرت عمر ہی سے ایک دوسرا اثر اس میں یہ مروی ہے انہ قال فی اولاد الزنا، "اعتقوھم واحسنوا الیھم" اور اسی طرح اثر عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کہ کسی نے ان سے اولاد الزنا کے اعتاق کے بارے میں سوال کیا فقالت "اعتقوھم واحسنوا الیھم" ولد زنیہ کے مقابل کو ولد رشدہ کہتے ہیں۔ والحدیث اخرجہ النسائی۔

## باب فی ثواب العتق

اتینا واثلۃ بن الاسقع رضی اللہ تعالیٰ عنہ نقلنا لہ حدثنا حدیثا لیس فیہ زیادۃ ولا نقصان فغضب الخ۔

غریف بن الدیلمی کہتے ہیں کہ ہم ایک مرتبہ حضرت واثلہ بن الاسقع رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آئے اور ہم نے ان سے درخواست کی کہ ہمیں کوئی ایسی حدیث سناؤ بالکل صحیح جس میں کمی زیادتی نہ ہو، تو ان کو یہ بات سن کر غصہ آگیا اور فرمایا کہ تمہارا خود کا تو یہ حال ہے کہ قرآن شریف پڑھ رہے ہو وہ تمہارے سامنے رکھا ہے پھر بھی تم اس میں کمی زیادتی کرتے ہو۔ یعنی کوئی آیت آگے پیچھے ہو جاتی ہے یا چھوٹ جاتی ہے، ہم نے ان کا غصہ ٹھنڈا کرنے کیلئے کہا) کہ ہماری مراد یہ ہے کہ وہ حدیث ایسی ہو جو آپ نے براہ راست حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنی ہو تو اس پر انہوں نے یہ حدیث سنائی کہ ایک مرتبہ ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے اپنے ایک ساتھی کے بارے میں جس نے ناحق قتل کر کے اپنے لئے جہنم کو واجب کر لیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اسکی جانب سے ایک غلام آزاد کرو جس کے بدلہ میں اللہ تعالیٰ قاتل کے ہر ایک عضو کو اس آزاد کردہ غلام کے اعضاء کے صلہ میں جہنم سے آزاد فرما دیں گے۔

حضرت نے بذل میں اس پر یہ تحریر فرمایا ہے کہ یہاں پر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ کا یہ ارشاد جس میں اعتاق کی فضیلت مذکور ہے یہ موجب قتل کے ادا کے بعد تھا (یعنی دیت وغیرہ کے ادا کرنے کے بعد) ورنہ ظاہر ہے کہ محض اعتاق رقبہ سے ولی مقتول کا حق کیسے ادا ہو سکتا ہے اور یا اس حدیث کو محمول کیا جائے اس پر کہ اس شخص نے خودکشی کی تھی اس کے حق میں آپ نے یہ حدیث فرمائی تھی۔

---

مه المعجم الکبیر للطبرانی ص۲۸۵ میں یہ روایت نظر سے گذری عن ابن عباس ولد الزنا شر الثلاثۃ اذا عمل بعمل ابویہ۔ یعنی ولد الزنا شر الثلاثہ اس وقت ہے جبکہ وہ بھی وہی حرکت کرے جو اسکے والدین نے کی ہے۔ اس صورت میں حدیث پر کوئی اشکال ہی نہیں ہوگا ۱۲ منہ

**حدود زاجرات ہیں نہ کہ کفارات** اور پھر آگے فرماتے ہیں کہ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اقامۃ حد تکفیر جنایت کے لئے کافی نہیں، ورنہ اعتاق رقبہ کی کیا حاجت تھی اھ مسئلہ اختلافی مشہور ہے کہ حدود کفارات ہیں یا صرف زاجرات حنفیہ کے نزدیک زاجرات ہیں۔ وھذا الحدیث یؤیدھم، والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی ای الرقاب افضل

حاصرنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بقصر الطائف، قال معاذ: سمعت ابی یقول. بقصر الطائف بحصن الطائف، کل ذلک۔

ابو نجیح سلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کیساتھ قصر طائف کا محاصرہ کیا (اسکے بعد معاذ راوی حدیث کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ ہشام سے دونوں لفظ سنے ہیں بقصر الطائف بھی اور "بحصن الطائف" بھی یعنی کبھی یہ اور کبھی وہ) ابو نجیح فرماتے ہیں کہ اس محاصرہ کے وقت ہم نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے یہ دو حدیثیں سنیں، ایک یہ کہ آپ فرماتے تھے کہ جو شخص جہاد میں ایک تیر بھی چلائے گا اسکے لئے جنت میں ایک درجہ ہوگا۔ وساق الحدیث۔ مصنف کا یہ مقولہ اس بات پر دال ہے کہ اسکے بعد حدیث میں کچھ اور بھی تھا جس کو اختصاراً انہوں نے حذف کردیا، اس محذوف کو حضرت نے بذل میں نسائی کے حوالہ سے لکھا ہے: فقال لہ عبد الرحمن بن النحام ما الدرجۃ یا رسول اللہ؟ قال اما انہا لیست بعتبۃ امک، ما بین الدرجتین مئۃ عام، اور دوسری حدیث جو ہے وہ اعتاق رقبہ کی فضیلت کے بارے میں ہے جس کا مضمون وہی ہے جو اوپر گذرا۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

ذکر معنی معاذ - الی قولہ - وایما امرأ اعتق مسلما وایما امرأۃ اعتقت امرأۃ مسلمۃ - زاد - وایما رجل اعتق امرأتین مسلمتین الا کانتا فکاکہ من النار۔

یعنی جو شخص مرد کسی مسلم غلام کو آزاد کرے، اور ایسے ہی جو عورت کسی مسلمان ایک باندی کو آزاد کرے، اور اس کے بعد ہے اور جو مرد دو مسلمان باندیوں کو آزاد کرے۔ یعنی ان سب کی جزاء آزاد کرنے والے کیلئے جہنم سے خلاصی ہے۔

**اعتاق امۃ افضل ہے یا اعتاق عبد؟** اس مجموعہ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ جہنم سے خلاصی کیلئے کسی مرد کا ایک غلام کو آزاد کرنا، اور کسی عورت کا ایک باندی کو آزاد کرنا کافی ہے، اور جو مرد دو باندیوں کو آزاد کرے اس کا حکم بھی یہی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اعتاق امتین قائم مقام اعتاق عبد واحد کے ہے. لہذا غلام کو آزاد کرنے کی فضیلت باندی کو آزاد کرنے سے دوگنی ہے، اور بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ باندی کو آزاد کرنا زیادہ افضل ہے بہ نسبت غلام کے آزاد کرنے کے، اور اس کی دلیل انہوں نے یہ بیان کی کہ باندی کی حریت مستلزم ہوتی ہے اس سے پیدا ہونے والی اولاد کی حریت کو خواہ اس کی شادی حر سے ہوئی ہو یا عبد سے، اور مرد کا حر ہونا وہ ہر حال میں اولاد کی حریت کو مستلزم

نہیں بلکہ صرف ایک صورت میں یعنی جس صورت میں کہ اسکے نکاح میں حرہ ہو، لیکن محض اتنی سی بات اس صریح حدیث کے معارضہ کیلئے کافی نہیں، وایضاً عتق الانثی ربما افضی فی الغالب الی ضیاعہا لعدم قدرتہا علی التکسب، بخلاف الذکر (تحفۃ الاحوذی ص۔۔۔ الایمان والنذور) والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی فضل العتق فی الصحۃ

عن ابی الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مثل الذی یعتق عند الموت کمثل الذی یھدی اذا شبع۔

اسی طرح بذل میں نسائی کی یہ روایت نقل کی ہے: مثل الذی یہدی ویتصدق عند موتہ مثل الذی یہدی بعد ماشبع۔ یعنی مرنے کے وقت غلام کو آزاد کرنا یا مال صدقہ کرنا یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص اپنا پیٹ بھرنیکے بعد کھانا صدقہ کرے، زیادہ ثواب اور فضیلت اس صورت میں ہے جب اپنی حاجت کو مؤخر کرکے دوسرے کو ترجیح دی جائے، اور اپنی حاجت ہوتی ہے صحت کے زمانہ میں، جیساکہ ایک دوسری روایت میں ہے جو کتاب الزکاۃ میں گذر چکی، ان تصدق وانت صحیح شحیح تخشی الفقر، قال تعالیٰ "ویؤثرون علی انفسہم ولو کان بہم خصاصۃ"۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، وقال الترمذی: حسن صحیح، قالہ المنذری

آخر کتاب العتاق

## اول کتاب الحروف والقراءات

اس کتاب کو ماقبل سے کیا مناسبت ہے، طلبہ سے کہنے کی بات ہے بطور لطیفہ، کہ اس سے پہلے کتاب العتق گذری ہے اور شروع ہونے والی کتاب کا تعلق قرآن سے ہے، تو جس طرح عتق میں خلاصی ہوتی ہے غلامی سے اسی طرح قراءۃ قرآن میں خلاصی ہے نار سے، یا یہ کہئے کہ عتق تو متممات طب سے ہے، لہٰذا اب مناسبت، طب اور اس میں دیکھنی ہے، وہ یہ کہ طب کے اندر شفاء ہے اجسام کی اور قرآن میں شفاء ہے قلوب کی۔

**کتاب الحروف میں مصنف کا لطیف طرز استدلال**

مصنف کی غرض اس کتاب سے جن الفاظ اور آیات قرآن میں اختلاف منقول ہے اسکو بیان کرنا ہے، مصنف نے عنوان میں قراءات کیساتھ حروف کو بھی ذکر کیا، ممکن ہے اسمیں اشارہ ہو اس حدیث مشہور کی طرف "انزل القرآن علی سبعۃ احرف"، اس حدیث کی شرح کتاب الصلوٰۃ کے اخیر میں گذر گئی۔ اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ مصنف نے اس کتاب میں دقتِ نظر سے کام لیا ہے، چنانچہ اصل مقصد تو مصنف کا اختلاف قراءات ہی کو بیان کرنا ہے لیکن کہیں تو آیات قرآنیہ ہی کو ذکر فرمایا ہے اور اس میں صرف ایک قراءت ذکر کی ہے، ایک قراءت کا ذکر کرنا دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ اس میں کوئی اور بھی قراءت ہے جس کا پتہ قرائن یا دوسری روایات

سے ہوجاتا ہے، اور کہیں ایسا بھی کیا ہے کہ لفظ قرآن کو ذکر ہی نہیں کیا صرف روایت ذکر کی ہے لیکن اس روایت میں کوئی لفظ ایسا ہوتا ہے جو قرآن میں بھی وارد ہے اور اس میں اختلاف قرارت ہے، جیسا کہ اس کتاب کی روایات پڑھنے سے معلوم ہو جائیگا، فللہ تعالیٰ در المصنف، یہی مضمون حضرت نے بذل المجہود میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے نقل فرمایا ہے وکتب مولانا محمد یحیٰی المرحوم: ثم لا یذهب علیک ان غرض المصنف فی ہذا الباب ایراد ما ثبت بالروایۃ فی لفظۃ معینۃ وکان فیھا اختلاف فکل ما اوردہ ھٰھنا علی وجہ یکون فیہ وجہ آخر غیر ما ذکرہ اھ۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قرأ: واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی۔ "اتخذوا" میں دو قرارتیں ہیں بکسر الخاء علی صیغۃ الامر۔ اور یہی اکثر کی قرارت ہے اور اس میں نافع اور ابن عامر کی قرارت "واتخذوا" ہے خاء کے فتحہ کے ساتھ۔ یعنی ماضی کا صیغہ (بذل)

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، وقال الترمذی: حسن صحیح، قالہ المنذری۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ ان رجلاً قام من اللیل یقرأ فرفع صوتہ بالقرآن فلما اصبح قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: کائن من آیۃ اذکرنیھا اللیلۃ کنت قد اسقطتھا۔

اکثر نسخوں میں یہاں پر اسی طرح ہے "کائن من آیۃ" ــــــــــــــــ اور ایک نسخہ میں "کأیّ" ہے یہ حدیث کتاب الصلاۃ میں گذر چکی، اور وہاں اس جگہ کا حوالہ بھی ہم دے چکے ہیں، اور وہاں ہم نے یہ تشریح بھی کر دی ہے کہ کتاب الحروف والقراءۃ میں یہ حدیث کیوں آرہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف اس حدیث کو لا کر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اس حدیث میں لفظ "کائن" مذکور ہے اور یہی لفظ قرآن میں بھی ایک جگہ آیا ہے فی قولہ تعالیٰ "وکأیّن من نبی قاتل معہ ربیون کثیر" تو مصنف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس لفظ میں اختلاف قرارۃ ہے "کائن من نبی" اور "کأیّن من نبی"۔ چونکہ یہ لفظ حدیث میں آیا تھا اسلئے مصنف نے جس جگہ قرآن میں یہ لفظ آیا ہے اس میں اختلاف قرارت کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، وقد تقدم فی کتاب الصلاۃ، قالہ المنذری۔

قال ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنھما: نزلت ھٰذہ الآیۃ "وما کان لنبی ان یغل" فی قطیفۃ حمراء فقدت یوم بدر الخ یہاں پر مقصود بالذکر لفظ "یَغُلّ" ہے اس میں دوسری قرارت "یُغَلّ" مجہول کے صیغہ کے ساتھ ہے ای یُوجد غالاً۔

والحدیث اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

اللھم انی اعوذ بک من البخل والھرم، قال ابوداؤد: والبخل بفتح الباء والخاء۔

بخل کا لفظ قرآن پاک میں کئی جگہ آیا ہے "ویأمرون الناس بالبخل" (سورۂ نساء) "ویأمرون بالبخل" (حدید) تو اشارہ کرنا ہے اختلاف قرارت کی طرف ان سب جگہوں میں۔

"بَخَل" بفتح الباء والخاء اور "بُخْل" بالضم والسکون۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی بطولہ، قالہ المنذری۔

عن لقیط بن صبرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کنت وافد بنی المنتفق ..... فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ۔ لاتَحْسِبَنَّ ، ولم یقل ۔ لاتَحْسَبَنَّ ۔

یہ حدیث ابواب الوضوء میں باب الاستنثار میں گذر چکی، مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ لفظ لاتحسبن قرآن کریم میں بھی آیا ہے ۔ لاتحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا ۔ اس میں اختلاف قراءت بیان کرنا چاہ رہے ہیں کہ سین کے کسرہ اور فتحہ دونوں طرح منقول ہے ۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری ۔

فنزلت ۔ ولا تقولوا لمن القی الیکم السلام لست مؤمنا ۔ اسمیں دو قراءتیں ہیں ۔ السلام ، اور السلم ۔ نافع اور ابن عمرو اور حمزہ نے اس کو ۔ السلم ۔ بغیر الف کے اور دوسرے قراء نے ۔ السلام ۔ الف کے ساتھ پڑھا ہے ، اور ایک قراءت اس میں سِلم اور ایک سَلم بھی منقول ہے (بذل)

کان یقرأ ۔ غیر اولی الضرر ۔ اس میں لفظ ۔ غیر ۔ میں راء کا ضمہ اور فتحہ دونوں طرح پڑھا گیا ہے ۔

والعینُ بالعین ۔ اس آیت کی طرف اشارہ ہے ۔ وکتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس والعین بالعین ، العین کو مرفوع اور منصوب دونوں طرح پڑھا گیا ہے ۔ والحدیث اخرجہ الترمذی ، قالہ المنذری ۔

قرأتُ عند عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ : اللہ الذی خلقکم من ضعف ۔ فقال ۔ من ضعف ۔ عطیہ عوفی کہتے ہیں کہ میں نے ایک روز حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سامنے یہ آیت پڑھی ضَعف کے فتحہ کے کیساتھ ۔ تو انہوں نے اس کی اصلاح کی ۔ ضُعف ۔ یعنی ضم ضاد کیساتھ ، اور فرمایا انہوں نے کہ میں نے بھی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے اسی طرح پڑھا تھا تو حضور نے بھی میری اسی طرح گرفت کی تھی ، اسکی مزید تحقیق بذل میں دیکھی جائے ۔

قرأ ۔ بفضل اللہ وبرحمتہ فبذلک فلتفرحوا ھو خیر مما تجمعون ۔

یہاں پر دونوں لفظوں میں اختلاف قراءت ہے ۔ فلیفرحوا ۔ قراءۃ متواترہ ہے ، یاء کے ساتھ ، اور ۔ فلتفرحوا ۔ قراءۃ غیر متواترہ ہے ، مشہورہ یا شاذہ ، اسی طرح ۔ تجمعون میں دونوں قراءتیں ہیں ، ابن عامر کی قراءت میں ۔ تجمعون ۔ تاء کیساتھ اور باقی کی قراءۃ ۔ مما یجمعون ۔ یاء کے ساتھ ۔ (بذل)

عن اسماء بنت یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہا انہا سمعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقرأ ۔ انہ عَمِلَ غیرَ صالح ۔

یعنی سورۂ ہود میں ۔ یا نوح انہ لیس من اھلک انہ عمل غیر صالح ۔ یعنی عَمِلَ بصیغۂ ماضی ، اور ۔ غیرَ صالح ۔ منصوب بنا بر مفعولیت ، اور دوسری قراءت اس میں ۔ عَمَلٌ ۔ رفع لام مع التنوین ، اور ۔ غیرُ ۔ کی راء مرفوع ۔ پہلی صورت میں ۔ انہ ۔ کی ضمیر ۔ ابن ۔ کی طرف راجع ہوگی ، اور دوسری صورت میں سوال کی طرف راجع ہوگی کہ تمہارا اپنے بیٹے کیلئے نجات کا سوال کرنا عمل غیر صالح ہے ۔

"بذل میں لکھا ہے پہلی قرارت کے بارے میں: وھذہ قرارۃ الکسائی فقط وھی قرارۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم روی عن عائشۃ واسماء بنت یزید وام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہن، وقرأ الباقون بفتح المیم، دوسری قرارت باقی قرار کی ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

عن شہر بن حوشب قال سالت ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کیف کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقرأ ھذہ الآیۃ "انہ عَمَلٌ غیرُ صالح، فقالت قرأھا عمل غیر صالح"،

یہ دوسری روایت ام سلمہ سے مروی ہے اور پہلی اسماء بنت یزید سے تھی، اور دونوں سے روایت کرنے والے شہر بن حوشب ہی ہیں، لیکن پہلے طریق میں روایت حماد عن ثابت عن شہر ہے اور دوسری میں عبد العزیز عن ثابت ہے۔

**قال ابوداؤد کی تشریح** قال ابوداؤد: رواہ ھارون النحوی وموسی بن خلف عن ثابت کما قال عبد العزیز مصنف فرمارہے ہیں کہ اکثر رواۃ نے اسی طرح روایت کیا ہے جس طرح عبد العزیز نے یعنی سألت ام سلمۃ الخ۔ دونوں روایتوں کے سیاق میں بھی فرق ہے اور راویہ حدیث صحابیہ کے نام میں بھی فرق ہے ایک جگہ اسماء بنت یزید ہے اور دوسری جگہ اسکے بجائے "ام سلمہ" ہے امام ترمذی نے بھی دونوں سیاق کے ساتھ روایت کو ذکر کیا ہے۔ ان کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اکثر رواۃ نے اس حدیث کو بلفظ "ام سلمہ" ذکر کیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ھٰذا حدیث قد رواہ غیر واحد عن ثابت البنانی نحو ھٰذا (یعنی عن شہر بن حوشب عن ام سلمۃ) وقد روی ھٰذا الحدیث ایضاً عن شہر بن حوشب عن اسماء بنت یزید، پھر اس کے بعد امام ترمذی نے اپنے استاذ عبد بن حمید سے نقل کیا کہ یہ اسماء بنت یزید ام سلمہ انصاریہ ہیں اور یہ کہ دونوں حدیثیں میرے نزدیک ایک ہی ہیں اھ یعنی جس روایت میں ام سلمہ ہے اس سے مراد ام المؤمنین نہیں ہیں بلکہ ام سلمہ انصاریہ مراد ہیں جن کا نام اسماء بنت یزید ہے۔ ایک روایت میں نام مذکور ہے اور ایک میں کنیت۔ لیکن یہ رائے امام ترمذی کے استاذ عبد بن حمید کی ہے امام ترمذی نے اس میں اپنی کوئی رائے ظاہر نہیں فرمائی لیکن امام ابوداؤد کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے کہ یہ رواۃ کا اختلاف ہے اور ترجیح انہوں نے ام سلمہ کو دی ہے بنا برکثرۃ رواۃ، اور حضرت نے بھی بذل المجہود میں ام سلمہ کے نام کے ساتھ ام المؤمنین لکھا ہے گویا متن اور شارح دونوں کی رائے میں یہ دو نام الگ الگ ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

عن ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا دعا بدأ بنفسہ الخ

حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ سلم کی عادت شریفہ یہ تھی (کہ اگر دوسرے کے لئے دعار کرنا مقصود ہوتا) تو اس دعار کی ابتدار اپنے سے فرماتے تھے (جیسا کہ اگلی حدیث سے ظاہر ہو رہا ہے وہ یہ کہ) آپ نے فرمایا ہم پر اور موسیٰ پر اللہ تعالیٰ کی رحمت ہو اگر موسیٰ علیہ السلام صبر کرتے، یعنی حضرت خضر علیہ السلام سے بار بار سوال

نہ فرماتے تو نہ جانے ان سے کیا کیا عجیب باتیں دیکھنے میں آتیں۔

ولکنہ قال، ان سألتك عن شیء بعدھا فلا تصاحبنی قد بلغت من لدنی، طوّلھا حمزۃ،

طوّل اس کا تعلق، لدنی، سے ہے اور طوّل بمعنی شدّد و ثقّل، جیسا کہ بعد والی روایت میں آرہا ہے، اور اسی طرح ترمذی کی روایت میں ہے اسی حدیث میں" انہ قرأ قد بلغت من لدنی عذراً مثقلۃ، اور اس میں دوسری قرأت، من لدُنی، ہے تخفیف نون کیساتھ، حضرت نے بذل المجہود میں اس کی شرح اسی طرح کی ہے، اور یہ احقر عرض کرتا ہے کہ، فلا تصاحبنی، میں قرأت، فلا تصحَبنی، بھی ہے، چنانچہ، بذل، میں ہے، قال ابن رسلان قرأ عیسی ویعقوب فلا تصحَبنی، مضارع، صحب، پس ہو سکتا ہے کہ "طوّلھا حمزۃ، سے یہی مراد ہو بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ یہی زیادہ ظاہر ہے کیونکہ اگر اس کا تعلق، لدنی، سے ہوتا تو پھر آیت کو پیچھے سے ذکر کرنے کی کیا حاجت تھی، البتہ اسکے بعد جو روایت آرہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں، انہ قرأھا قد بلغت من لدنی، وثقلھا، اس کا تعلق، لدنی، سے بھی ہے اسلئے کہ تثقیل ہی کے معنی تشدید کے ہیں، اور تطویل کے زیادہ مناسب معنی الف کی زیادتی کے ہیں جو، فلا تصاحبنی، ہی میں پائے جاتے ہیں، قال، والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

تنبیہ: ترمذی کی روایت، قد بلغت من لدنی عذراً، مثقلۃ، کے نیچے بین السطور لکھا ہے: یعنی بضم ذال خواندہ، وایں بہ نسبت سکون مثقل است اھ گویا مثقلۃ کا تعلق، عذرا، سے قرار دیا، لیکن یہ تو اس پر موقوف ہے کہ، عذرا، میں ایک قرأت ضم ذال کی بھی ہو، عُذُراً،

---

سمعت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنھما یقول: اقرأنی ابی بن کعب کما اقرأہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، فی عین حمئۃ مخففۃ اور چند احادیث کے بعد ابوذر کی حدیث میں یہ آرہا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ جبکہ سورج غروب ہونے والا تھا آپ نے مجھ سے پوچھا ھل تدری این تغرب ھذہ؟ قلت اللہ ورسولہ اعلم، قال فانھا تغرب فی عین حامیۃ، اس سے معلوم ہوا کہ اس لفظ میں دو قرأت ہیں، حامیہ بمعنی حارہ، اور حمئۃ بمعنی الطین الاسود، سیاہ گارہ اور مٹی

والحدیث اخرجہ الترمذی قالہ المنذری، وحدیث ابی ذر اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی اتم منہ، قالہ المنذری۔

---

ان الرجل من اھل علیین لیشرف علی اھل الجنۃ فتضیئ الجنۃ بوجھہ کانھا کوکب دُرّیّ قال وھکذا جاء الحدیث...... وان ابا بکر وعمر لمنھم وانعما۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ جو جنتی علیین میں ہوں گے یعنی جنت کے اوپر والے درجہ میں تو جب ان میں سے کوئی شخص نیچے والے جنتی کی طرف جھانک کر دیکھے گا تو اس اوپر والے جنتی کے چہرہ کی چمک سے نیچے والی جنت روشن ہو جائیگی، اور وہ اوپر والے جنتیوں کے چہرے نیچے والوں کو ایسے معلوم ہوں گے جیسے چمکتے ہوئے ستارے ہوتے ہیں، اور پھر اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ یہ دونوں ابوبکر وعمر ان ہی میں سے ہوں گے یعنی اوپر والوں میں سے، اور اس سے بھی بڑھ کر۔

امام ابوداؤد فرمارہے ہیں کہ اس حدیث میں لفظ، دُرِّیٌّ، ضم دال کے ساتھ ہے بغیر ہمزہ کے، اور دوسری قرأت اسمیں

جس کی طرف مصنف اشارہ کرنا چاہ رہے ہیں وہ "دِرِیئٌ" کسر دال اور ہمزہ کے ساتھ جو ماخوذ ہے "دَرْءٌ" سے جس کے معنی دفع کرنے کے ہیں، اور پہلی صورت میں یہ نسبت ہوگی دُرّ کی طرف جس کے معنی موتی کے ہیں۔

والحديث اخرجه الترمذي وابن ماجه، وقال الترمذي حسن، وليس في حديثهما تقييد الكلمة، قاله المنذري۔

فقال رجل من القوم يا رسول الله اخبرنا عن سبأ ما هو؟ ارض او امرأة الخ۔

ایک شخص نے آپ سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! سبأ کے بارے میں ہمیں بتلائیے کہ وہ کیا ہے کسی جگہ اور زمین کا نام ہے یا کسی عورت کا؟ آپ نے فرمایا کہ نہ کسی زمین کا نام ہے نہ کسی عورت کا، بلکہ وہ ایک عرب شخص تھا جس کے دس لڑکے پیدا ہوئے تھے جس میں سے چھ یمن چلے گئے تھے، وہاں جاکر آباد ہوگئے تھے، اور چار ملک شام، مصنف نے اس روایت کو مختصراً ذکر کیا ہے اور اختصار کی طرف اشارہ اپنے قول فذکر الحدیث سے کر دیا ہے، روایت مفصلہ ترمذی میں ہے جس کے اخیر میں ہے "قال وانزل فی سبأ ما انزل"۔ اور سبأ کے بارے میں سورۂ سبأ میں یہ آیت مذکور ہے "لقد کان لسبأ فی مسکنهم آیة" لفظ "سبأ" میں قرأت مختلف ہے "لِسَبَإٍ" (تنوین ہمزہ کے ساتھ) "لِسَبَأَ" (بلا تنوین) اور "لِسَبَأْ" (سکون ہمزہ کیساتھ)

والحديث اخرجه الترمذي، وقال غريب، قاله المنذري۔

قال: فذلك قوله تعالى "حتى اذا فُزِّعَ عن قلوبهم" یعنی تفزیع باب تفعیل سے ماضی مجہول کا صیغہ، دوسری قرأت اس میں "فَزِعَ" ہے تخفیف کے ساتھ مجرد سے۔ والحديث اخرجه البخاري والترمذي وابن ماجه بتمامه، قاله المنذري۔

بلى قد جاءتكِ اٰياتي فكذبتِ بها واستكبرتِ وكنتِ من الكافرين۔

چاروں جگہ مؤنث کے صیغہ کے ساتھ نفس کو خطاب کرتے ہوئے جو کہ مؤنث سماعی ہے اور دوسری قرأت اس میں وہی ہے جو ہماری تمہاری قرأت ہے یعنی مخاطب مذکر کے صیغہ کیساتھ۔

سمعت النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم على المنبر يقرأ "ونادوا يا مالك"۔

اس کے بعد یہ ہے "ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون" سورۂ زخرف میں "یا مالکُ" میں دو قرأتیں اور ہیں ترخیم کیساتھ "یا مالُ" بضم اللام اور "یا مالِ" بکسر اللام۔

آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جہنمی سارے مل کر جہنم کے داروغہ مالک سے درخواست کریں گے کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں ہماری سفارش کردو کہ وہ ہم کو موت ہی دیدے، تو وہاں سے جواب ملے گا "انکم ماکثون" کہ تم کو یہیں رہنا ہے، ترمذی کی روایت میں ہے کہ یہ جواب ان کو ایک ہزار سال کے انتظار کے بعد ملے گا اعاذنا اللہ تعالیٰ منہا۔

والحديث اخرجه الترمذي والنسائي، قاله المنذري۔

"انی انا الرزاق ذو القوة المتين" یہ قرأت غیر متواترہ ہے، اور قرأت متواترہ "ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين" ہے۔ والحديث اخرجه الترمذي والنسائي، وقال الترمذي: حسن صحيح، قاله المنذري۔

ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یقرأھا ۔ فھل من مُدَّکر۔ اور دوسری قرارت اسمیں (مذکر) ہے ذال معجمہ سے، اور "مُدَّکر" اصل میں مُذْتکر، تھا اولاً تار کو دال سے بدلا گیا لتقارب مخرجیہما پھر ذال کو دال سے بدل کر ادغام کردیا گیا۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقرأھا ۔ فَرُوحٌ وریحان۔ یہ قرارت غیر متواترہ ہے یعنی ضم رار کے ساتھ اور قرارت متواترہ فتح رار کے ساتھ ہے، "فَرَوْحٌ وَرَیْحَان"۔

رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقرأ۔ ایحسب ان مالہ اخلدہ۔ اس میں نسخے مختلف ہیں بعض میں اسی طرح ہے ہمزۂ استفہام کے ساتھ، اور بعض میں "یحسب" بغیر ہمزہ کے، اور یہی نسخہ صحیح ہے، اسلئے کہ اس آیت میں "ایحسب" ہمزہ کے ساتھ کسی کی قرارۃ نہیں ہے بلکہ اس میں اختلاف قرارت صرف کسر سین اور فتح سین کا ہے۔

فیومئذٍ لایُعَذَّب عذابہ احد ولا یُوثَقُ وثاقہ احد۔ یعنی دونوں جگہ فعل مجہول، اور دوسری قرارت اسمیں لایعذب اور لایوثق صیغہ معروف کیساتھ ہے۔

حدث رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حدیثاذکر فیہ جبرائیل ومیکائیل فقال جبرائل ومیکائل، ان دونوں لفظوں میں جبرائیل ومیکائیل ابوداؤد کے نسخوں میں بہت اختلاف ہے، بذل میں ابن رسلان سے یہ نقل کیا ہے کہ مجھے کوئی نقل اس بارے میں نہیں ملی کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا تلفظ ان دونوں لفظوں میں کیا تھا اور اہل عرب نے ان دو لفظوں میں بہت تصرف اور تغیر کیا ہے اپنی عادت کے مطابق جو کہ اسمار عجمیہ میں تغیر کی ہے، یہاں تک کہ ان دو لفظوں میں تیرہ لغت ہو گئے ہیں، لیکن اصل اس میں چونکہ لغت قریش ہے اسلئے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قرشی ہیں تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ لفظ جبریل ہو بکسر الجیم والرار بروزن قندیل، فانہا لغۃ الحجاز وھی قرارۃ ابن عامر وابی عمرو ونافع وحفص، وقال حسان رضی اللہ تعالیٰ عنہ ؎

وجبریل رسول اللہ فینا ۔۔۔ وروح القدس لیس لہ کفار

اور میکائیل کے بارے میں وہ لکھتے ہیں کہ وہ میکال ہے بالقصر مع حذف الہمزۃ بروزن مفعال اھ (بذل) ابوداؤد کے بعض نسخوں میں ہے کہ خلف کہتے ہیں کہ چالیس سال سے میں کتابت حروف میں مشغول ہوں، کبھی کسی لفظ کی کتابت نے مجھے عاجز نہیں کیا جیسا کہ مجھ کو جبرایل ومیکاییل نے عاجز کیا۔

ان تیرہ لغتوں میں بارہ تو حرف لام کے ساتھ ہیں اور تیرہواں لغت بجائے لام کے نون کے ساتھ، "جبراین"۔

کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم یقرءون "ملك یوم الدین"، واول من قراھا مَلِكِ یوم الدین مروان،

یعنی یہ سب حضرات تو "مالک یوم الدین" الف کے ساتھ پڑھتے تھے اور سب سے پہلے جس شخص نے مَلِک بغیر الف کے

پڑھا وہ مروان ہے۔

اس پر "بذل" میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے نقل کیا ہے کہ اس سے مطلق قرارت کی نفی مراد نہیں، قرأۃ تو یہ قدیم ہے اور متواتر ہے، یہاں مراد یہ ہے کہ جماعت کی نماز میں اس طرح سب سے پہلے مروان ہی نے پڑھا۔

والحدیث اخرجہ الترمذی تعلیقاً، قالہ المنذری۔

عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا انہا ذکرت قراءۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، الحمد للہ رب العالمین، الرحمٰن الرحیم، ملک یوم الدین، یقطع قراءتہ اٰیۃ اٰیۃ۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سورۂ فاتحہ کی قرارت کے وقت ہر آیت پر وقف فرماتے تھے۔

یہ روایت جامع ترمذی میں دو طریق سے مروی ہے، ابن جریج عن ابن ابی ملیکۃ عن ام سلمۃ، اور دوسرا طریق اس طرح ہے، لیث بن سعد عن ابن ابی ملیکۃ عن یعلی بن مملک عن ام سلمۃ، امام ترمذی فرماتے ہیں: وحدیث اللیث اصح دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ لیث کی روایت میں آپ کی قرارت کی تشریح ہر آیت پر وقف کے ساتھ نہیں ہے، اور ابن جریج کی روایت میں اس کی کیفیت مذکور ہے، ابن جریج کی روایت منقطع اور لیث کی روایت متصل ہے لہٰذا اسی کو ترجیح ہوگی، اس کی مزید تفصیل "الدر المنضود" جلد ثانی کے اخیر میں گذر چکی اسکی طرف رجوع کیا جائے۔

اللہ لا الٰہ الا ھو الحی القیوم لا تاخذہ سنۃ ولا نوم، اس حدیث کو مصنف یہاں اسلئے لائے کہ القیوم میں قرارتیں مختلف ہیں، چنانچہ بذل میں ہے: وفیہ قراءتان غیر متواترتین وھی: القیام والقیّم، قال البیضاوی وقریٔ القیام والقیّم اھ۔

عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قرأ ھَیتَ لک، فقال شقیق انا نقرؤھا ھِیتُ لکَ یعنی فقال ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ: اقرؤھا کما عُلِّمتُ اَحَبُّ اِلَیَّ۔

بعض نسخوں میں اسی طرح ہے لفظ "یعنی" کی زیادتی کیساتھ، بظاہر یہ لفظ زائد اور بے محل ہے، اگر اس کو صحیح مانا جائے تو پھر یہ کہا جائیگا کہ راوی کو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بعینہ الفاظ محفوظ نہیں تھے اسی لئے اس نے یہ لفظ بڑھا دیا

یہ لفظ "ھیت" سورہ یوسف میں ہے۔ "فقالت ھیت لک قال معاذ اللہ" الاٰیۃ اس میں پانچ قرارات معروف ہیں۔ ھَیْتَ، ھَیْتُ، ھِیْتَ یہ تینوں یاء بعد الہاء کیساتھ ہیں، ھِئْتُ، ھِئْتَ بالہمزہ بعد الہاء، "بذل" میں غیث النفع فی القراءات السبع سے نقل کیا ہے: وللعرب فیہا لغات اجودھا فتح الہاء والتاء وھی قراءۃ العامۃ وقال الطبری: وھی قراءۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، اور یہ اسماء افعال میں سے ہے جیسے "روید" و "صہ"۔ اسکے معنی "ھَلُمَّ" کے ہیں (بذل) اور حضرت شیخ کے "الابواب والتراجم ص ۶۵" میں ہے: وقد بسط القسطلانی الکلام فی قراءات لفظ "ھیت" فذکر تسع قراءات اربعۃ منہا شاذۃ

وخمسۃ معروفۃ، وقال صاحب الجمل بعد ذکر اختلاف القرارات فی ھذا اللفظ: فالقرارات السبعیۃ سبعۃ وھذہ کلھا لغات فی ھذہ الکلمۃ وھی فی کلھا اسم فعل بمعنی ھلم ای اقبل وتعال اھ۔ والحدیث اخرجہ البخاری بنحوہ، قالہ المنذری۔

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال اللہ لبنی اسرائیل ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطۃ تغفر لکم خطایاکم۔ اس لفظ میں تین قراءتیں ہیں۔ تُغْفَرْ، یُغْفَرْ، نَغْفِرْ (بذل) والاولی قرارۃ ابن عامر والثانیۃ قرارۃ نافع، والثالثۃ للباقین (بذل)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی من حدیث ہمام بن منبہ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، قالہ المنذری

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت نزل الوحی علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقرأ علینا "سورۃ انزلناھا وفرضناھا" قال ابوداؤد یعنی مخففۃ، یعنی فرضنا میں رار کی تخفیف کیساتھ، اور اس کا مقابل تشدید رار ہے، بذل میں ہے: قرأ ابن کثیر وابو عمرو "وفرّضناھا" بتشدید الرار، والباقون بتخفیفھا اھ۔

## قرارات سبعہ کے ائمہ اور انکے مشہور راویوں کا مختصر تعارف

ذہن میں آیا کہ اب اخیر میں مقام کی مناسبت سے قرارات سبعہ مشہورہ متواترہ کے ائمہ کے اسمار گرامی ذکر کر دیئے جائیں، علمار قرارت نے ان ائمہ کے رواۃ میں سے دو راویوں کو بھی ذکر کیا ہے (۱) امام نافع مدنی، یہ نافع بن عبدالرحمٰن لیثی ہیں ان کے راوی عیسی بن مینا مدنی ہیں جن کا لقب قالون ہے، اور دوسرے راوی ابوسعید عثمان بن سعید مصری قرشی ہیں، جن کا لقب ورش ہے (۲) امام ابن کثیر مکی ان کا نام ابومعبد عبداللہ بن کثیر کنانی فارسی الاصل جن کی پیدائش مکہ مکرمہ میں ہوئی، ان کے ایک راوی ابوالحسن احمد بن محمد مخزومی ولاءً مکی ہیں اور دوسرے راوی ابوعمر محمد بن عبدالرحمٰن مخزومی مکی جن کا لقب قنبل ہے (۳) امام ابوعمرو بصری ان کے ایک راوی ابوعمر حفص بن عمر ازدی دوری ضریر ہیں اور دوسرے راوی ابوشعیب صالح بن زیاد رقی ہیں۔ (۴) امام ابن عامر شامی عبداللہ بن عامر یحصبی امام جامع دمشق ہیں، انکے ایک راوی ابوالولید ہشام بن عمار خطیب جامع دمشق، اور دوسرے راوی ابوعمرو عبداللہ بن احمد فہری قرشی امام جامع دمشق ہیں (۵) امام عاصم کوفی ابوبکر عاصم بن ابوالنجود اسدی ولاءً کوفی آپ کے ایک راوی ابوبکر شعبہ ابن عیاش حناط اور دوسرے راوی ابوعمر حفص بن سلیمان ہیں، حفص کے بارے میں لکھا ہے کہ اگرچہ قرارات سبعہ بلکہ عشرہ متواترہ ہیں اور سبعہ کے خلاف تو کبھی کسی نے ایک حرف بھی نہیں کہا بلکہ حرمین اور بصرہ کی قرارات خالص قرشی ہونیکی وجہ سے ایک خاص امتیاز بھی ہیں مگر یہ قبولیت خداداد ہے کہ صدیوں سے مکاتب ومدارس میں صرف روایت حفص پڑھائی جاتی ہے اور روئے زمین پر ایک ہزار حفاظ میں سے تقریباً نوسو ننانوے آدمیوں کو صرف یہی روایت یاد ہے اور ایسا شاید کوئی نہ ہو جس نے یہ روایت نہ پڑھی ہو، ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء (۶) امام حمزہ کوفی ابوعمارہ حمزۃ بن حبیب الزیات ان کے ایک راوی ابومحمد خلف ابن ہشام اور دوسرے راوی ابوعیسیٰ خلاد بن خالد صیرفی کوفی ہیں، (۷) امام ابوالحسن علی بن حمزہ الکسائی نحوی کوفی یہ حضرت امام محمد بن الحسن شیبانی کے خالہ زاد بھائی تھے، ان کے ایک راوی ابوالحارث لیث بن خالد نحوی اور دوسرے راوی ابوعمر حفص

ابن عمر ہیں اور یہ وہی ہیں جو امام ابو عمرو بصری کے بھی راوی ہیں۔ (ماخوذ از شرح سبعہ قراءات "مؤلفہ قاری محی الاسلام پانی پتی)

## اول کتاب الحمام

**اس کتاب کی ماقبل سے مناسبت** یہ کتاب مقدمہ اور تمہید ہے آئندہ جو کتاب اللباس آرہی ہے اس کیلئے اسلئے کہ لباس اور کپڑے صاف ستھرے آدمی بدلتا ہے دخول حمام اور غسل کے بعد، لہذا کتاب اللباس اور کتاب الحروف میں مناسبت دیکھنی ہے، سو وہ ظاہر ہے اسلئے کہ حروف اور الفاظ معانی کیلئے بمنزلۂ لباس کے ہیں، فلما فرغ المصنف من احد قسمی اللباس شرع فی الآخر۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نہی عن دخول الحمامات ثم رخص للرجال ان یدخلوھا فی المیازر۔

یہ روایت مختصر ہے، اسکے بعد والی روایت مفصل ہے، روایتیں دونوں حضرت عائشہ ہی سے مروی ہیں، روایت مفصلہ میں ہے: دخل نسوۃ من اھل الشام علی عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فقالت مم انتن؟ فقلن من اھل الشام، قالت: لعلکن من الکورۃ التی تدخل نساؤھا الحمامات؟ قلن نعم الخ۔

**مضمون حدیث** یعنی ایک مرتبہ کچھ شامی عورتیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس آئیں تو انہوں نے پوچھا کہ تم کہاں کی ہو، انہوں نے کہا ہم اہل شام سے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا شاید تم شام کے اس علاقہ کی ہو جہاں کی عورتیں حمامات میں داخل ہوتی ہیں، یعنی غسل کے لئے۔ انہوں نے کہا کہ جی صحیح ہے، اس پر انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ نہیں ہے کوئی عورت جو اپنے گھر کے علاوہ دوسری جگہ اپنے کپڑے اتارے مگر یہ کہ وہ اس ستر اور پردہ کو چاک کرتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے اور اسکے درمیان قائم فرمایا ہے یعنی انسان اور معاصی کے درمیان اللہ تعالیٰ نے جو پردہ اور رکاوٹ قائم کی ہے اس کو وہ توڑتی ہے یعنی حکم کی خلاف ورزی کرتی ہے۔

اور باب کی پہلی روایت کا مضمون یہ ہے کہ شروع میں آپ نے دخول حمام سے مطلقاً منع فرمایا تھا اسکے بعد صرف رجال کیلئے پردہ اور لنگی کیساتھ داخل ہونیکی آپ نے اجازت دی۔

معلوم ہوا کہ مردوں کے حق میں نہی منسوخ ہے لیکن عورتوں کے حق میں باقی ہے بعض بڑے شہروں میں حمامات کے انتظامات ہوتے ہیں جس کا عرب میں دستور نہ تھا اسی لئے آگے حدیث ابن عمرو میں آرہا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا: انہا ستفتح لکم ارض العجم وستجدون فیہا بیوتا یقال لہا الحمامات فلا یدخلنہا الرجال الا بالازر، وامنعوھا النساء الا مریضۃ او نفساء یعنی آپ نے فرمایا کہ مسلمان ارض عجم کو فتح کریں گے اور

وہاں ایسے مکانات اور عمارتیں پائیں گے جن کو حمامات کہا جاتا ہے، اس میں مرد بغیر ازار کے ہرگز داخل نہ ہوں، اور عورتوں کو وہاں جانے سے منع کرو الایہ کہ وہ مریض ہو یا حیض ونفاس والی ہو۔

ان حمامات میں دخول سے اسلئے منع کیا گیا کہ وہاں کشف عورت اور بے پردگی ہوتی ہے، نیز مردوں عورتوں کا اختلاط ہوتا ہے۔

حدیثا عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اخرجہما الترمذی وابن ماجہ، وحدیث عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب النهی عن التعری[1]

عن یعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رای رجلا یغتسل بالبراز فصعد المنبر فحمد اللہ واثنی علیہ ثم قال ان اللہ حیی ستیر۔ یہ لفظ "حیی" ایک یاء کے ساتھ نہیں ہے وہ تو حیاۃ سے ماخوذ ہے اور یہ دو یاء کے ساتھ حیاء سے ماخوذ ہے بروزن فعیل، ہمارے نسخہ میں اسی طرح ہے، یغتسل بالبراز، اور بعض میں ہے یغتسل بالبراز بلا ازار، اور بعض میں یغتسل بالازار ہے۔

**شرح الحدیث وفقہہ** آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا جو کھلی جگہ میں بغیر ازار اور ستر کے غسل کر رہا تھا، آپ نے براہ راست اس شخص سے تو کچھ نہیں فرمایا کہ آپ کی عادت شریفہ روبرو ٹوکنے کی نہ تھی بلکہ عام تقریر اور بیان کے انداز میں آپ تنبیہ فرماتے تھے، چنانچہ یہاں بھی آپ نے ایسا ہی کیا کہ منبر پر تشریف لے گئے اور خطبہ کے بعد اس پر تنبیہ فرمائی اور فرمایا آپ نے کہ بیشک اللہ تعالیٰ حیادار اور ستر میلے ہیں اور دوسرے سے بھی حیا اور پردہ کو پسند فرماتے ہیں، پس جو شخص تم میں سے غسل کرے تو اس کو پردہ اختیار کرنا چاہیئے۔

"بذل المجهود" میں لکھا ہے کہ اگر غسل لوگوں کے سامنے کر رہا ہو تب تو ستر واجب ہے اور اگر خلوت اور تنہائی میں ہو اس وقت مستحب ہے[2]، ونقل عیاض جواز الاغتسال عریانا فی الخلوۃ عند جماہیر العلماء لحدیث البخاری ان موسی اغتسل عریانا وان ایوب کان یغتسل عریانا اھ زمانہ جاہلیت میں پردہ بالکل تھا ہی نہیں چنانچہ کشف عورت کے ساتھ استنجاء کرنے کا ذکر کتاب الطہارۃ میں گذر چکا، لایخرج الرجلان یضربان الغائط کاشفین عن عورتہما الحدیث۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

جلس رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وفخذی منکشفۃ فقال اما علمت ان الفخذ عورۃ؟

---

[1] اس تعری سے مقصود بالذات وہ تعری ہے جو عند الغسل ہو اسی لئے مصنف اس باب کو کتاب الحمام میں لائے ہیں بجائے کتاب اللباس کے، واللہ تعالیٰ اعلم

[2] اگلے باب کی آخری حدیث میں آرہا ہے قلت یا رسول اللہ اذا کان احدنا خالیا؟ قال اللہ احق ان یستحیی من الناس، اس پر حضرت شیخ کے حاشیہ میں ہے کہ شامی میں خلوت کی حالت میں بھی تستر کو واجب قرار دیا ہے یعنی بلا حاجت برہنہ ہونا جائز نہیں، اور شرح اقناع میں استحباب کی تصریح کی ہے لیکن امام نووی فرماتے ہیں الاصح الوجوب۔

ائمہ اربعہ کا مذہب یہی ہے ان کے نزدیک فخذ حد عورت میں داخل ہے اس میں ظاہریہ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک عورت کا مصداق صرف سوأتین ہیں یعنی قبل اور دبر، یہ مسئلہ یعنی حد العورۃ میں اختلاف العلماء جلد ثانی "باب جماع اثواب مایصلی فیہ" میں گذر چکا، وہاں یہ بھی گذرا ہے کہ امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ فخذین حد عورت میں داخل نہیں۔

جرھد کی اس حدیث کے بارے میں امام ترمذی نے فرمایا: حدیث حسن ما اری اسنادہ بمتصل، اور اس کی سند میں اختلاف واضطراب بھی ہے جو بذل میں مذکور ہے، اور صحیح بخاری میں ہے امام بخاری فرماتے ہیں حدیث انس اسند وحدیث جرھد احوط حدیث انس سے مراد یہ ہے "حسر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن فخذہ۔ ابن رسلان فرماتے ہیں: ومعنی قولہ "اسند" ای احسن اسناداً، ومعنی قولہ "احوط" اقرب الی التقوی، والجواب عن حدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ محمول علی انہ انکشف فخذہ بغیر اختیارہ وعلمہ وقصدہ، وانما انکشف من اسراع الدابۃ ونحوہ، فلا یستلزم ذلک ان لاتکون الفخذ عورۃ (من البذل)

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لا تکشف فخذک ولا تنظر الی فخذ حی ولا میت قال ابوداؤد: ھذا الحدیث فیہ نکارۃ۔

نکارۃ کی بظاہر وجہ یہ ہے کہ اس کی سند میں حبیب اور عاصم کے درمیان انقطاع ہے، ان کا ان سے سماع ثابت نہیں اگرچہ رجال اسناد ثقہ ہیں، بذل میں ابن رسلان سے یہ جواب نقل کیا ہے: وقد زال الانقطاع بواسطۃ الحسن بن ذکوان کما قال ابوحاتم۔ او عمرو بن خالد کما ذکرہ البزار، وقد اخرج لہما البخاری فی الصحیح ولم یبق فیہ نکارۃ ولا قدح اھ۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب فی التعری

یہاں پر تعری سے مراد وہ برہنگی ہے جو بلا ارادہ ہو جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہو رہا ہے جس کا مضمون یہ ہے: مسور بن مخرمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ ایک بھاری پتھر اٹھا کر لیجا رہا تھا اتفاقاً میری لنگی کھل گئی آپ نے فرمایا کہ اپنا کپڑا درست کر "خذ علیک ثوبک ولا تمشوا عراۃ"۔ والحدیث اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

عن بھز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قلت یا رسول اللہ! عوراتنا[1] ما نأتی منھا

---

[1] اتیان عورت سے مراد ہے عورت کے ساتھ عورت کا معاملہ کرنا وھو الستر حدیث کی شرح یہ ہے سائل نے آپ سے سوال کیا کہ بدن کا جو حصہ عرفاً وشرعاً عورت کہلاتا ہے اور جس کا کشف موجب حیاء وعار سمجھا جاتا ہے کیا اس کا کچھ حصہ ایسا بھی ہے جس کا ترک ستر جائز ہو؟ اس پر آپ نے فرمایا نہیں بلکہ اپنی پوری عورت کا ستر کر ہر ایک سے سوائے اپنی بیوی اور مملوکہ باندی کے۔

معلوم ہوا کہ بدن کا جتنا حصہ حد عورت میں داخل ہے اس کا کوئی بھی حصہ حکم عورت یعنی ستر سے مستثنیٰ نہیں ہے بلکہ سبھی کا ستر ضروری ہے بجز ان دو کے جنکا استثناء حدیث میں مذکور ہے (بیوی اور باندی) مزید غور کے بعد حدیث شریف کی یہ تشریح کی گئی، لہ الحمد والمنۃ۔

ومانذر؟ قال احفظ عورتك الامن زوجتك اوماملكت يمينك، عورات جمع ہے عورت کی، بدن کا وہ حصہ جس کا چھپانا ضروری ہے جس کو ہماری زبان میں ستر کہتے ہیں تو ان صحابی نے آپ سے یہ سوال کیا کہ پورے ہی ستر کو چھپانا ضروری ہے یا بعض کو چھوڑ بھی سکتے ہیں، آپ نے فرمایا اپنے پورے ہی ستر کو چھپاؤ سب سے سوائے بیوی اور باندی کے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

لاینظر الرجل الی عریۃ[1] الرجل ولا المرأۃ الی عریۃ المرأۃ۔

**شرح الحدیث** کہ ایک مرد دوسرے مرد کا کھلا ستر نہ دیکھے اور اسی طرح عورت، ولایفضی الرجل الی الرجل فی ثوب الخ پہلے جملہ میں نظر کا حکم مذکور تھا اور اس میں مس کا یعنی ایک کپڑے میں دو مرد برہنہ پاس پاس نہ لیٹیں جس سے بدن سے بدن مس ہوتا ہے، اور ایسے ہی دو عورتیں ایک کپڑا اوڑھ کر اسی طرح نہ لیٹیں، اسلئے کہ جب ستر کو دیکھنا جائز نہیں تو اس کا مس بطریق اولی ناجائز ہے اور یہ مس البدن بالبدن اگر بدن کے اس حصہ سے ہے جو ستر میں داخل ہے تو مکروہ تحریمی ہے، اور اگر اس حصہ میں ہے جو غیر ستر ہے تو مکروہ تنزیہی ہے، عدم خوف فتنہ کی صورت میں ورنہ دونوں میں مکروہ تحریمی ہے (بذل) ابواب المساجد کے اخیر میں "مروا اولادکم بالصلاۃ اذا بلغوا سبعا" میں گذر چکا ہے وفرقوا بینہم فی المضاجع" اس کی شرح بھی دیکھ لی جائے مقام کے مناسب ہے،

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لایفضین رجل الی رجل، ولا امرأۃ الی امرأۃ الا الی ولد او والد، قال فذکر الثالثۃ فنسیتہا، اوپر والی حدیث کی شرح دیکھئے۔ اور بعض نسخ میں اس سے پہلے ہے۔ آخر کتاب الحمام۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# اول کتاب اللباس

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا استجد ثوبا سماہ باسمہ اما قمیصا او عمامۃ ثم یقول "اللہم لک الحمد انت کسوتنیہ اسألک من خیرہ وخیر ما صنع لہ واعوذ بک من شرہ وشر ما صنع لہ قال ابونضرۃ: وکان اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا لبس احدہم ثوبا جدیدا قیل لہ: تبلی ویخلف اللہ تعالیٰ۔

---

[1] عریۃ، اس میں تین لغت ہیں عِریۃ، عُریۃ، عُریَۃ (بذل عن النووی) بدن کا برہنہ حصہ۔

یعنی جب آپ ثوب جدید زیب تن فرماتے تو قمیص یا عمامہ جو بھی کچھ ہو اس کا نام لیکر یہ دعاء پڑھا کرتے تھے، اور ابو نضرہ فرماتے ہیں کہ صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا آپس میں یہ معمول تھا کہ جب ان میں سے کوئی نیا کپڑا پہنتا تو اس کو یہ دعاء دیجاتی: "تُبلی ویخلف اللہ تعالیٰ" اللہ کرے تو اس کپڑے کو پہن پہن کر پرانا کرے اور پھر اسکے عوض اللہ تعالیٰ دوسرا عطا کرے۔

اخرجہ الترمذی والنسائی المسند منہ، قالہ المنذری۔

عن سهل بن معاذ بن انس، عن ابيه رضي الله تعالىٰ عنه ان رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم قال: من اكل طعاماً ثم قال "الحمد لله الذي اطعمني هذا الطعام ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة" غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ومن لبس ثوبا فقال "الحمد لله الذي كساني هذا الثوب ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة" غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، یہ دو دعائیں جو مذکور ہیں جن میں سے ایک کھانے کے بعد کی ہے اور دوسری کپڑا پہننے کے وقت کی، ان دونوں کے بارے میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں کہ جو شخص اس دعاء کو پڑھے گا اس کے اگلے پچھلے گناہ معاف ہوجائیں گے، یہ بات تو مشہور ہے کہ اس نوع کی روایات میں گناہوں سے مراد صغائر ہیں، یہاں بھی یہی کہا جائیگا، دوسری بات یہاں پر بذل میں یہ لکھی ہے کہ یہ روایت ترمذی اور ابن ماجہ میں بھی ہے مگر ان میں "وما تأخر" کا لفظ نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ گذشتہ گناہوں کی معافی کا تو وعدہ ہے آئندہ کے بارے میں نہیں، اور دوسری بات یہ لکھی ہے کہ اگر مان لیا جائے "وما تأخر" کی زیادتی کو تو پھر اس کا مطلب کیا ہے اس میں ایک قول تو یہ ہے کہ وہ گناہ باوجود وقوع کے معاف کردیئے جائیں گے، دوسرا مطلب یہ کہ وہ آئندہ گناہوں سے محفوظ ہوجائے گا کہ آئندہ اس سے گناہ کا وقوع ہی نہ ہوگا، یہ دونوں احتمال شراح نے اہل بدر کے بارے میں جو حدیث میں آیا ہے "اعملوا ما شئتم فقد غفرت لکم" وہاں پر لکھے ہیں، لہذا یہاں بھی یہی دونوں احتمال ہوسکتے ہیں۔ (بذل بتوضیح)

**حدیث میں ثواب عظیم** اس حدیث سے جس میں گناہوں سے اتنی زبردست معافی کی بشارت ہے ایک نہایت مختصر سے عمل پر اللہ تعالیٰ کے رحم وکرم کا امت محمدیہ پر بے کراں ہونا معلوم ہورہا ہے، اس میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہی کی شان محبوبیت کو دخل ہوگا، جس کی امت کو قدردانی کرنی اور اس سے فائدہ اٹھانا چاہیئے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

## باب فیما یُدعیٰ لمن لبس ثوباً جدیداً

پہلے باب میں وہ دعائیں مذکور تھیں جو خود کپڑا پہننے والے کو پڑھنی چاہیئے، اور اس باب میں وہ دعا جو دوسرے کے لئے پڑھی جاتے جب وہ نیا کپڑا پہنے جس کا ذکر پہلے باب میں بھی آچکا "تبلی ویخلف اللہ تعالیٰ" اور حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ آپ کے پاس ایک مرتبہ کہیں سے بہت سے کپڑے آئے جن میں ایک اوڑھنی بھی تھی آپ اس کو دیکھ کر فرمانے لگے کہ اس کی زیادہ مستحق کون ہے پھر آپ نے خود ہی فرمایا کہ ام خالد کو بلاکر لاؤ، اس کو لایا گیا آپ نے وہ اسکو اڑھادی

اور یہ دعا دی۔ ابلی واخلقی، اس کو آپ نے دو مرتبہ پڑھا، اس اوڑھنی میں کچھ پھول اور نقش ونگار بھی تھے سرخ اور زرد رنگ، تو آپ ان کو دیکھ کر اس بچی کو سنا کر فرمانے لگے۔ سناہ سناہ یاام خالد[1] یعنی اے ام خالد دیکھ یہ پھول کیسے اچھے ہیں۔ آگے راوی کہتا ہے کہ۔ سناہ کے معنی لغت حبشہ میں حسن کے ہیں۔

**آپ کا بعض عجمی الفاظ کا تکلم کرنا** اس حدیث سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا تکلم بلسان العجم فی بعض الاوقات ثابت ہوا، حضرت امام بخاری نے تو اس موضوع پر کتاب الجہاد میں مستقل باب قائم کیا، باب من تکلم بالفارسیۃ والرطانۃ۔ اور پھر احادیث الباب سے اس قسم کے تین لفظ ثابت کئے ایک لفظ "سور" اور دوسرا لفظ، سنہ سنہ، اور تیسرا لفظ "کخ کخ"۔ اور حضرت شیخ نے الابواب والتراجم ص۱۲۶ میں اس سلسلہ کے بعض دوسرے الفاظ بھی نقل فرمائے ہیں جیسے ابن ماجہ میں ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک مرتبہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا تھا، اشکمت درد، جس پر انہوں نے فرمایا نعم، اور ابن ماجہ کے حاشیہ میں ہے کہ صاحب قاموس نے، باب تکلم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بالفارسیۃ (کتاب سفر السعادۃ میں) میں لکھا ہے کہ "العنب دو دو والتمر یک" اور ایسے ہی، یاسلمان شکمت درد، یہ ثابت نہیں، حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ بعض فارسی الفاظ ابو اللیث سمرقندی کی "بستان العارفین" میں بھی ذکر کئے ہیں، اور "مقاصد حسنہ" میں، العنب دو دو والتمر یک، کے بارے میں یہ ہے کہ یہ حدیث مشہور بین الاعاجم ہے ولا اصل لہ، والحدیث اخرجہ البخاری، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی القمیص

عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان احب الثیاب الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم القمیص۔ کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو کپڑوں میں قمیص زیادہ پسند تھا۔

**قمیص کے زیادہ پسند ہونے کی وجہ** زیادہ پسند ہونے کی وجہ یہ لکھی ہے کہ اس کے اندر اعضاء اور بدن کا ستر زیادہ ہے بہ نسبت اس کے مقابل کے یعنی ازار اور رداء، نیز اس وجہ سے بھی کہ اس کے پہننے میں سہولت اور آرام زیادہ ہے اسلئے کہ ازار کو باندھنے کی ضرورت پیش آتی ہے اور چادر میں امساک کی یعنی اس کو سنبھالنا پڑتا ہے بخلاف قمیص کے اور نیز اس وجہ سے بھی کہ وہ قطن کا بنا ہوا ہوتا ہے، چنانچہ قاموس میں ہے "ولا یکون الا من القطن"، واما الصوف فلا، بخلاف چادر کے کہ وہ ادنی اور سوتی سب طرح کی ہوتی ہے (تحفہ)

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

---

[1] اسمیں چار لغت ہیں، سنہ سنہ، سناہ سناہ، سناہ سناہ، سنا سنا (بذل)

عن اسماء بنت یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کانت یَدُ کُمِّ قمیصِ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الی الرسغ۔

**آستین کہاں تک ہونی چاہیئے** یعنی آپ کے قمیص کی آستین پہنچے تک تھی، اور ترمذی کی روایت کے لفظ یہ ہیں: کان کم ید رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، یہ زیادہ واضح ہے بہ نسبت ابوداؤد کے لفظ کے "یدکم قمیص" اس میں "ید" کی اضافت "کم" کی طرف محتاج تاویل ہے بایں طور کہ کہا جائے کہ اضافت بیانیہ ہے، اور سیوطیؒ "مرقاۃ الصعود" میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اس قمیص کا بیان ہے جس کو آپ سفر میں پہنتے تھے، اور وہ قمیص جس کو آپ حضر میں پہنتے تھے اس کی آستین اصابع تک ہوتی تھیں کما فی حدیث رواہ البیہقی فی شعب الایمان، اور حضرت نے بذل میں اس کو نقل کرنے کے بعد یہ فرمایا ہے کہ ممکن ہے یوں کہا جائے کہ حدیث الباب اولویت پر محمول ہے اور ——— حدیث بیہقی بیان جواز پر، لیکن آگے شامی سے اسکے خلاف آرہا ہے اور عون المعبود میں علامہ جزری سے نقل کیا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ سنت یہ ہے کہ قمیص کی آستین رسغ سے متجاوز نہ ہو اور غیر قمیص یعنی جبہ وغیرہ اسکے بارے میں علماء یہ فرماتے ہیں: السنۃ فیہ ان لایتجاوز رؤس الاصابع، اس کے بعد صاحب تحفہ نے ان روایات مختلفہ میں مختلف وجوہ جمع ذکر کی ہیں، وفی ہامش البذل وبسط اختلاف الروایات فی ذلک القاری فی شرح عون الشمائل وذکر الشامی ص۲۲۷/۵ فی کتاب اللباس سنیۃ الکمین الی الاصابع فتأمل۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی الاقبیہ

اَقبیہ جمع ہے قَبا کی اس میں دو لغت ہیں قَباء (بالمد) اور قبا (بالقصر) یعنی چوغہ۔

عن المِسْوَر بن مَخْرَمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال قسم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اقبیۃ ولم یعط مخرمۃ شیئا الخ۔ مسور بن مخرمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک روز حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے چوغے تقسیم فرمائے جس میں میرے والد مخرمہ رہ گئے ان کو نہ مل سکا، تو انہوں نے مجھ سے فرمایا کہ مجھے آپ کی خدمت میں لیکر چلو (بذل میں لکھا ہے کہ وہ نابینا ہو گئے تھے[۱]) مسور کہتے ہیں کہ میں ان کے ساتھ گیا دروازہ پر پہنچکر انہوں نے مجھ سے فرمایا (کیونکہ یہ کم عمر تھے) کہ تو اندر جاکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو بلاکر لا، مسور کہتے ہیں کہ میں آپ کو بلا کر لایا تو آپ اپنے ساتھ ایک قبا لیکر باہر تشریف لائے، اور میرے والد سے فرمایا: خبأت هذا لك کہ یہ میں نے تیرے لئے چھپا کر رکھا تھا۔ مخرمہ نے جب اس کو ہاتھ میں لیکر چھویا

---

[۱] یہ کسی اور شارح نے نہیں لکھا بظاہر حضرت نے یہ یا بنی انطلق بنا سے مستنبط فرمایا کہ ہمیں لے چلو، البتہ ان کے ترجمہ میں یہ ملتا ہے، وعمی فی آخر عمرہ۔ اور ان کا آخر عمر بہت مدت کے بعد ہوا اسلئے کہ ان کی وفات ۵۴ھ میں ہوئی۔

تو آپ نے فرمایا "رَضِیَ مخرمۃ" کہ خوش ہوگئے یا نہیں، ممکن ہے یہ استفہام ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ خبر ہو۔ یا یہ قول مخرمہ کا ہے وہ کہہ رہے ہیں کہ اب تو میں خوش ہوگیا،

یہ روایت بخاری میں ذرا تفصیل سے ہے اور مختلف الفاظ سے متعدد جگہ ابواب الخمس میں اسطرح ہے:

ان النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اھدیت لہ اقبیۃ من دیباج مزررۃ بالذھب فقسمہا فی ناس من اصحابہ

اور پھر آگے وہی ہے جو یہاں ابوداؤد کی روایت میں ہے، اور اسکے آخر میں ہے: وکان فی خلقہ شدۃ، راوی نے جو آخری بات ان کے بارے میں کہی، مزاج کی تیزی، یہ اشارہ ہے اسی طرف کہ ان کا اپنے حق اور حصہ کو وصول کرنے کیلئے عجلت کرنا اور اپنے چھوٹے بچہ کو ساتھ لیکر حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے دولت کدہ پر جانا، یعنی اس کا منشاء یہ تھا، ایسے ہی "اسد الغابہ" میں ان کے ترجمہ میں لکھا ہے: "وکان فی لسانہ فظاظۃ وکان النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یتقی لسانہ" اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مسور بن مخرمہ صحابی ابن الصحابی ہیں اور مسور صغار صحابہ میں سے ہیں جیسے محمود بن الربیع، سائب بن یزید وغیرھم۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی لبس الشھرۃ

من لبس ثوب شھرۃ البسہ اللّٰہ یوم القیامۃ ثوبا مثلہ، ثم تُلھب فیہ النار

یعنی جو شخص شہرت کے لئے کپڑا پہنے یا تو عمدہ بطور تفاخر کے یا بہت سادہ اظہار زہد کے لئے، تو اللّٰہ تعالیٰ اس کو بروز قیامت ایسا ہی کپڑا پہنائیں گے، اور پھر اس کپڑے میں آگ لگادی جائیگی، والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابن عمر رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من تشبہ بقوم فھو منھم

یعنی جو شخص جس قسم کے لوگوں کی مشابہت اختیار کرے گا لباس وغیرہ امور میں خواہ وہ جن کی مشابہت اختیار کررہا ہے کفار وفساق میں سے ہوں، یا صلحاء اور ابرار میں سے ہوں، پس اس شخص کا شمار ان ہی میں ہوگا باعتبار اثم اور خیر دونوں کے، یعنی عند اللّٰہ تعالیٰ۔

اس سے معلوم ہوا کہ صلحاء کے لباس اختیار کرنے میں بھی فائدہ اور خیر ہے بشرطیکہ اتباع کی نیت سے ہو، شہرت اور لوگوں کو دھوکہ میں رکھنا مقصود نہ ہو، جیسا کہ کہتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام کے مقابلہ میں جو ساحر آئے تھے وہ اسی جیسے لباس میں آئے تھے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا تھا، تو اس مشابہت ہی کے طفیل میں اللّٰہ تعالیٰ نے ان کو ہدایت[1] سے نواز دیا تھا۔

---

[1] اسکے بارے میں ایک اور نکتہ بھی لکھتے ہیں وہ یہ کہ وہ ساحر چونکہ اپنے فن کے ماہر تھے وہ سمجھ گئے کہ موسیٰ علیہ السلام نے جو کچھ کیا ہے وہ سحر کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے کہ اسمیں قلب ماہیت ہوگیا تھا اور ساحر کے سحر سے قلب ماھیت نہیں ہوتا بلکہ صرف ظاہری صورت بدلتی ہے۔ واللّٰہ یھدی من یشاء الیٰ صراط مستقیم۔

**لباس کے اختیار کرنے میں ضابطہ** لباس کیسا پہننا چاہیئے اس کا قاعدہ ہم نے اپنے بعض اساتذہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے یہ سنا ہے کہ جس لباس کی مدح یا مذمت حدیث شریف میں منصوص ہے اس میں تو اس کا اعتبار ہوگا اسکے علاوہ میں یہ ہے کہ جس زمانہ کے صلحاء کا جو لباس ہو اس کو اختیار کرنا چاہیئے، وذلک لانہ قال اللہ تعالیٰ "واتبع سبیل من اناب الیّ"۔

## باب فی لبس الصوف والشعر

صوف یعنی اون اور بھیڑ وغیرہ کے بال، اور شعر بکری وغیرہ کے بال۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت خرج رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وعلیہ مرط مُرحّل الخ

حضرت عائشہ فرماتی ہیں ایک روز آپ گھر سے نکلے جبکہ آپ ایسی چادر میں ملبوس تھے جس میں رحالِ ابل کی تصاویر تھیں اور وہ چادر سیاہ بالوں کی تھی، یعنی سیاہ کمبل۔

اور اس میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ یہ تصاویر غیر ذی روح کی تھیں، اس حدیث سے آپ کے سیاہ کمبل اوڑھنے کا ثبوت ہوا، ویسے آپ سے دوسرے الوان کے کپڑے پہننا بھی ثابت ہے جیسا کہ آگے روایات میں آرہا ہے، سیاہ کمبل کی کوئی تخصیص نہیں ہے، لیکن عوام میں اس لفظ کی شہرت ہے آپ کے بارے میں "کالی کملی والے" سو ہوسکتا ہے اس کا کوئی خاص سبب ہو اور کسی خاص وقت میں آپ سیاہ کمبل میں ہوں، سوچنے سے میرا ذہن اس واقعہ کی طرف گیا جس کو آیت مباہلہ کی تفسیر میں مفسرین نے لکھا ہے، یعنی یہ آیت۔ قل تعالوا ندع ابناء نا وابناء کم ونساء نا ونساء کم وانفسنا وانفسکم ثم نبتہل فنجعل لعنۃ اللہ علی الکاذبین۔

**آپؐ کے ارادۂ مباہلہ پر ایک پادری کا تأثر** ترمذی کی روایت میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی "دعا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم علیا وفاطمۃ وحسنا وحسینا فقال اللھم ھولاء اھلی" اس آیت پر آپ نے نصاریٰ نجران کے ساتھ مباہلہ کا ارادہ فرمایا اور آپ اپنے گھر سے نکلے جبکہ آپ کے اوپر سیاہ کمبل تھا، "وعلیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مرط من شعر اسود" اور اس وقت آپ نے حضرت حسین کو اپنی گود میں لیا اور حضرت حسن کا ہاتھ پکڑا اور آپ کے پیچھے حضرت فاطمہ تھیں اور ان کے پیچھے حضرت علی، نجران کے ایک پادری نے جب یہ منظر دیکھا تو اس نے اپنے لوگوں سے خطاب کرکے کہا "انی لاریٰ وجوھا لو دعت اللہ ان یزیل جبلاً من مکانہ لازالہ بھا، فلا تباھلوا فتھلکوا، ولا تبقی علی وجہ الارض نصرانی الی یوم القیامۃ" یعنی میں ایسے نورانی چہرے دیکھ رہا ہوں کہ اگر وہ اللہ تعالیٰ سے دعاء کریں کسی پہاڑ کو اس کی جگہ سے ہٹانے کیلئے تو اللہ تعالیٰ اس کو ضرور ہٹادیں گے، لہذا تم اس نبی کے ساتھ مباہلہ نہ کرو، ورنہ ہلاک ہوجاؤ گے اور روئے زمین پر قیامت تک کوئی نصرانی باقی نہ رہے گا، چنانچہ اس کے بعد ان لوگوں کی رائے مباہلہ کی نہ رہی، یہ مفصل واقعہ ہے آگے تک، تو اس خاص موقعہ پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کالی کملی میں تھے، والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی، قالہ المنذری۔

استكسيت رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم فكساني خيشتين فلقد رأيتني وانا اكسى اصحابي.

عتبہ بن عبد سلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ آپ سے پہننے کے لئے کپڑا طلب کیا تو آپ نے مجھے معمولی کتان کے دو کپڑے پہنا دیئے، تو ان کو پہننے کے بعد میں اپنے آپ کو دیکھتا تھا کہ میں اپنے ساتھیوں میں سب سے اچھے لباس والا ہوں۔ کیونکہ اوروں کے پاس ایسے بھی نہ تھے، اس سے اس زمانہ کی ناداری اور احتیاج کی حالت کی طرف اشارہ ہے۔

حسبت ان ريحنا ريح الضأن، حضرت ابو بردہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے میرے والد ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اے میرے بیٹے اگر تو ہم کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں دیکھتا کہ جب ہمارے کپڑے بارش میں تر ہو جاتے تھے (تو اس وقت میں ہمارے کپڑوں میں سے جو بو آتی تھی) تو اس کو بھیڑ کی بو سمجھتا،

بھیڑ کی اون تو بہت عمدہ ہو سکتی ہے اگر اس کو آج کل کی طرح مشینوں سے تیار کیجائے، چنانچہ پشمینہ جو خاص قسم کی اون ہوتی ہے اس کی چادر کئی کئی ہزار میں آتی ہے، مگر اس زمانہ میں اون بہت گھٹیا اور معمولی درجہ کی ہوتی تھی، لوگ خود ہی اپنے گھروں میں اس کو دھو کر اس کا کپڑا بن لیتے تھے، والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن انس بن مالك رضي الله تعالىٰ عنهما ان ملك ذي يزن اهدىٰ الى رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم حلة الخ۔

**آپ کا غیر مسلموں کا ہدیہ قبول فرمانا** حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ قبیلہ حمیر کا بادشاہ جس کا نام ذی یزن تھا اس نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں ایک جوڑا ہدیۃً بھیجا جس کو اس نے تینتیس ۳۳ اونٹ یا اونٹنیوں کے بدلہ میں خریدا تھا، تو آپ نے اس کو قبول فرمالیا تھا۔ اور اس کے بعد والی روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بھی ایک جوڑا بیس سے زائد اونٹنیوں کے بدلہ میں خرید کر ذی یزن کے پاس ہدیۃً بھیجا۔

کتاب الخراج کے اواخر میں ایک باب گذرا ہے "باب فی الامام یقبل ھدایا المشرکین" جس کے آخر میں ایک حدیث یہ گذری ہے "نُهيتُ عن زبد المشركين" وہاں پر "الدر المنضود" میں یہ روایت اور اس جیسی اور روایات کا حوالہ گذر چکا ہے فارجع اليه لو شئت۔

عن ابي بردة قال دخلت على عائشة رضي الله تعالىٰ عنها فاخرجت الينا ازارا غليظا مما يصنع باليمن وكساء من التي يسمونها الملبدة الخ۔

حضرت ابو بردہ کہتے ہیں کہ ایک روز میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے یہاں گیا (تو ممکن ہے انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے کسی ملبوس کی زیارت کی خواہش کی ہو) تو وہ ہمارے دکھانے کو ایک موٹی سی لنگی جس قسم کی یمن میں بنی جاتی ہے وہ نکال کر لائیں اور ایک چادر جس کو لوگ ملبدہ کہتے ہیں، اور پھر وہ قسم کھا کر فرمانے لگیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی وفات ان دو کپڑوں میں ہوئی ہے۔

مُلَبَّدہ کی ایک تفسیر مرقعہ سے کی گئی ہے یعنی پیوند کار، اور دوسری تفسیر غلیظہ سے کی گئی ہے، یعنی موٹے کپڑے کی گھٹیا سی

(گدڑیا) یا ہو سکتا ہے اس کا موٹا ہونا اسی وجہ سے ہو کہ اس میں پیوند اور جوڑ لگے ہوئے تھے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

حدثنی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لما خرجت الحروریۃ اتیت علیا رضی اللہ تعالیٰ عنہ

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ جب ان خوارج نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر خروج یعنی ان سے بغاوت اور ان پر چڑھائی کی تو میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گیا تو انہوں نے مجھ سے یہ فرمایا کہ تم ان لوگوں کے پاس جاؤ یعنی ان کو سمجھانے اور شکوک وشبہات دور کرنے کیلئے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اسکی تیاری کے لئے بہترین جوڑا پہنا یمن کے جوڑوں میں سے۔ راوی کہتا ہے (ان کا شاگرد) کہ ابن عباس بڑے خوبصورت اور بڑے حسن المنظر یعنی نگاہوں میں جچنے والے تھے۔ ابن عباس فرماتے ہیں کہ جب میں نے ان کے پاس پہنچا تو انہوں نے مجھ کو خوش آمدید اور مرحبا کہا اور ساتھ ہی یہ بھی اشکال کیا ماھذہ الحلۃ؟ یعنی یہ ایسا قیمتی لباس کیوں پہنا ہے، مطلب یہ تھا کہ خلاف سنت کام کیا، انہوں نے فرمایا مجھ پر کیا عیب لگاتے ہو بیشک میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے جسم اطہر پر بہتر سے بہتر جوڑے دیکھے ہیں۔

**آپؐ کے لباس عمدہ سے عمدہ اور گھٹیا دونوں ثابت ہیں**

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سب طرح کا لباس پہننا ثابت ہے، عمدہ سے عمدہ بھی اور گھٹیا بھی، اب یا تو یہ کہا جائے کہ عمدہ لباس پہننا بیان جواز کے لئے تھا یا ہدیہ کرنے والے کی تطییب خاطر کے لئے، یا وفود اور مہمانوں کی آمد کے موقعہ پر، جیسا کہ کتاب الصلاۃ میں باب اللبس للجمعۃ میں روایت گذری ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب حلہ سیراء کو فروخت ہوتا ہوا دیکھا تو انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ لو اشتریت ھذہ فلبستھا یوم الجمعۃ وللوفد اذا قدموا علیک الحدیث، ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے فرمایا۔ ابتع ھذہ تجمل بہا للعید وللوفود، اور یا یہ کہ عدم اہتمام کی وجہ سے، یعنی نہ عمدہ کا اہتمام تھا نہ گھٹیا کا، وقت پر جیسا میسر ہوا بلا تکلف زیب تن فرمالیا۔

## باب ماجاء فی الخز

خز کی تفسیر میں کسی قدر اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ خز وہ کپڑا ہے جو ابریشم اور اون سے بنا گیا ہو، یعنی خالص حریر نہ ہو، ابریشم تو اصل حریر ہے، خالص اس کا نہ ہو، اور ابن العربی فرماتے ہیں کہ خز وہ کپڑا ہے جس کا سدی یا لحمہ کوئی سا ایک حریر ہو اور دوسرا غیر حریر، اور بعض کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اطلاق خالص حریر پر بھی ہوتا ہے، اور ایک قول اس لفظ کی اصل کے بارے میں یہ ہے کہ خز خُزَز۔ بوزن عمر سے ماخوذ ہے، خُزَز کہتے ہیں نر خرگوش کو (ذکر الارنب) اور خز اس کی اون کو، وھو فی غایۃ اللین مثل الابریسم، اب ان سب کا خلاصہ تین قول ہوئے جو خز کپڑا اور غیر حریر دونوں سے بنا گیا ہو، خالص حریر، جو کپڑا وبر الارنب سے بنا گیا ہو۔

اس کے بعد جاننا چاہیے کہ خز کے بارے میں روایات حدیث بھی مختلف ہیں، بعض سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے جیسا کہ اس

باب کی حدیث اول میں، اور بعض سے حرمت جیساکہ اسی باب کی حدیث ثانی سے معلوم ہورہا ہے۔

باب کی پہلی حدیث کا مضمون یہ ہے سعد بن عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں رأیت رجلاً ببخاری علی بغلة بیضاء علیه عمامة خز سوداء الخ۔ کہ میں نے بخارا میں ایک شخص کو دیکھا جو سفید خچری پر سوار تھا جس کے سر پر سیاہ رنگ کا خز کا عمامہ تھا، اس شخص نے یہ کہا کہ یہ عمامہ مجھ کو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا عطیہ ہے۔

دوسری حدیث ابوعامر صحابی کی ہے جس میں یہ ہے: انه سمع رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه واله وسلم یقول لیکونن من امتی اقوام یستحلون الخز[1] والحریر۔ وذکر کلاماً۔ قال: یمسخ منهم اٰخرین قردة وخنازیر الی یوم القیامة؛ کہ آپ نے فرمایا کہ میری امت میں کچھ لوگ ایسے ضرور ہوں گے جو خز اور حریر کو حلال قرار دیں گے (یعنی عملاً یا عملاً واعتقاداً دونوں) ان کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ ان لوگوں میں سے بعض کی صورتیں مسخ کردی جائیں گی، قردہ اور خنازیر کی شکل میں ہمیشہ کے لئے۔

اس دوسری حدیث میں سند کے اندر ایک لفظ آیا ہے "حدثنی ابوعامر او ابومالك والله یمین اخری ما کذبنی"، اس طرح وہاں کہتے ہیں جہاں مبالغہ فی القسم مقصود ہو ففی الحاشیة: ای یمین بلغت فی اقصی درجات التوثق اھ اس کا ترجمہ یہ سمجھئے: مکرر قسم کھا کر کہتا ہوں۔

**اس امت میں مسخ کا ثبوت**

اس حدیث یہ بھی معلوم ہورہا ہے کہ اس امت میں اخیر زمانہ میں مسخ واقع ہوگا، اس پر کلام کسی قدر ہمارے یہاں مبادرت علی الامام والی حدیث میں گذر چکا، ان یحول الله صورته صورة حمار کے ذیل میں۔

ان دو حدیثوں میں اختلاف ظاہر ہے کہ ایک سے لبس خز کا جواز اور دوسری سے حرمت ثابت ہورہی ہے، ابوداؤد کے بعض نسخوں میں ہے: قال ابوداؤد: وعشرون نفساً من اصحاب رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم اقل او اکثر لبسوا الخز منهم انس والبراء بن عازب رضی الله تعالیٰ عنهم۔

**لباس خز کے بارے میں متعارض روایات میں تطبیق**

اس کے بعد آپ سمجھئے کہ منع اور جواز کی ان دو مختلف حدیثوں میں تطبیق مختلف طور سے کیگئی ہے۔ (۱) منع کا تعلق حریر مُصْمَت یعنی خالص حریر سے ہے اور جواز والی روایت غیر مصمت یعنی مخلوط پر محمول ہے کیونکہ خز کا اطلاق جیساکہ پہلے گذر چکا دونوں پر ہوتا ہے (۲) نہی محمول ہے اس کپڑے پر کہ جس کا لحمہ حریر اور سدیٰ غیر حریر ہو، اور جواز اس کے عکس پر یعنی جس کا سدیٰ حریر ہو اور لحمہ غیر حریر ہو (۳) اگر مراد خز سے ابریشم اور حریر ہے تب تو وہ حرام ہے اور اگر اس سے مراد وَبَر الارنب ہے تب وہ جائز ہے (ملتقطاً من البذل)

---

[1] صحیح یہی ہے کہ یہ لفظ خاء معجمہ اور زای معجمہ کیساتھ ہے جیساکہ ترجمۃ الباب میں ہے، اور بعض نے اس کو حاء مہملہ اور راء مہملہ کیساتھ ضبط کیا ہے یعنی حر واصلہ حرح وھو الفرج، یرید انه یکثر فیھم الزنا فی الفرج (بذل)

کپڑے کے اندر دو طرح کے دھاگے ہوتے ہیں پہلے طولاً جس کو سَدیٰ یعنی تانا کہتے ہیں اور دوسرا لحمہ جو عرضاً ہوتا ہے یعنی بانا، وھو الاصل وعلیہ مدار الحرمۃ، چنانچہ ایک باب کے بعد آرہا ہے باب الرخصۃ فی العلم وخیط الحریر، جس میں یہ حدیث آرہی ہے عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما انما نہیٰ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن الثوب المصمت من الحریر فاما العَلَم من الحریر وسدی الثوب فلا باس بہ، الحدیث الاول اخرجہ الترمذی والنسائی، والثانی اخرجہ البخاری تعلیقاً، قالہ المنذری۔

## باب ما جاء فی لبس الحریر

**لُبس حریر کے مختلف اسباب اور صورتیں اور ان کا حکم**

حنفیہ کا مسلک اسمیں یہ ہے کہ مردوں کے لئے حریر خالص حرام ہے، اور ایسے ہی جس کا لحمہ یعنی بانا حریر ہو اور تانا غیر حریر ہو وہ بھی حرام ہے، البتہ اگر اس کا عکس ہے تو وہ جائز ہے، اور شافعیہ کا مذہب جیسا کہ ان کی کتاب متن ابی شجاع میں مذکور ہے: واذا کان بعض الثوب ابریسما وبعضہ قطنا او کتانا جاز لبسہ مالم یکن الابریسم غالباً اھ[1]۔ دوسرا مسئلہ ہے لبس الحریر لاجل الحرب کا، سو صاحبین کے نزدیک حرب میں حریر خالص جائز ہے، امام صاحب کے نزدیک خالص جائز نہیں، البتہ مخلوط جائز ہے یعنی جس کا تانا یا بانا حریر ہو اور دوسرا غیر حریر۔

ایک مسئلہ یہاں پر اور ہے یعنی لبس الحریر لعذر، کسی عذر مثلاً خارش وغیرہ کی وجہ سے لبس حریر اس کا باب آگے مستقل آرہا ہے۔ ایک مسئلہ یہاں پر اور ہے یعنی افتراش الحریر للرجال جو "بذل المجہود" میں باب فی الحریر النساء کے ذیل میں مذکور ہے اور ہمارے یہاں الدر المنضود جلد ثانی "باب اذا کانوا ثلاثۃ کیف یقومون" میں حدیث انس: فقمت الی حصیر لنا قد اسود من طول لبث، کی شرح میں گذر چکا

---

عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان عمر بن الخطاب رأی حلۃ سیراء عند باب المسجد تباع الخ

یہ حدیث اور اس پر کلام کتاب الصلاۃ باب اللبس للجمعۃ میں گذر چکا، فارجع الیہ لو شئت۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

---

عن ابی عثمان النہدی قال کتب عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ الی عتبۃ بن فرقد ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نہی عن الحریر الا ما کان ھکذا وھکذا، اصبعین وثلاثۃ واربعۃ۔

---

[1] وفی الابواب والتراجم ص۔۔ وھذا التفصیل ای التفریق بین السدی واللحمۃ عندنا الحنفیۃ، واما الجمہور فالعبرۃ عندھم للغلبۃ، قال الموفق: فاما المنسوج من الحریر وغیرہ کثوب منسوج من قطن وابریسم او قطن وکتان فالحکم للاغلب منہا لان الاول مستہلک فیہ: وفیہ ایضا: واما اذا استویا ففی تحریمہ واباحتہ وجہان، وھذا مذہب الشافعی اھ مختصراً۔

اس حدیث سے مردوں کے لئے حریر کا بقدر چار انگشت کے جواز معلوم ہو رہا ہے، اس چار انگشت سے مراد یہ ہے کہ سنجاف[1] یعنی اطراف ثوب میں جیسے گریبان اور کف اور آگے پیچھے چاک کے سرے میں جائز ہے، چنانچہ بخاری میں ہے اس حدیث کے بعد فیما علمنا انہ یعنی الاعلام ، اور باب الرخصۃ فی العلم وخیط الحریر کا آگے مستقل باب آرہا ہے اس میں حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب بھی یہی ہے کہ چار انگشت کے بقدر جائز ہے جیساکہ ابوداؤد کی اس روایت میں تصریح ہے، مگر اس میں اشکال یہ ہے کہ صحیحین کی روایت کے الفاظ تو یہ ہیں: نہی عن الحریر الا ھکذا واشار باصبعیہ اللتین تلیان الابہام، اور دوسری روایت میں ہے، باصبعیہ المسبحۃ والوسطی، جس سے بظاہر مقدار جواز صرف دو انگشت معلوم ہو رہی ہے، ولم یتعرض لہ فی البذل، فتامل[2] والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

## باب من کرھہ

اس باب سے مصنف کی غرض بظاہر یہ ہے کہ گذشتہ باب کی حدیث سے مردوں کے حق میں تین چار انگشت کے بقدر حریر کا جواز ثابت ہو رہا ہے اسکے بالمقابل مصنف اس باب میں بعض ایسی روایات لائے ہیں جن سے چار انگشت کے بقدر کا بھی جواز معلوم نہیں ہو رہا ہے، لیکن اس نہی کو کراہت تنزیہہ پر محمول کیا جائیگا۔

عن علی رضی اللہ تعالی عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم نہی عن لبس القسی وعن لبس المعصفر وعن تختم الذھب وعن القراءۃ فی الرکوع۔

**شرح الحدیث** یہاں پر مقصود بالذکر مصنف کو حدیث کا جزء اول ہے، قسی، منسوب ہے قس کی طرف جو مصر میں ایک جگہ کا نام ہے، اس کپڑے میں حریر کی آمیزش ہوتی ہے، اور ایک قول اس میں یہ ہے کہ قس اصل میں قز تھا زای کو سین سے بدل دیا، اور قز کہتے ہیں ابریشم کو، لبس معصفر میں اختلاف ہے حنفیہ حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے، امام شافعی کے نزدیک مباح ہے (الا البیہقی فانہ رجح الکراھۃ) اور امام مالک سے مروی ہے معصفر مقدم کی کراہت یعنی شدید، اور تختم ذہب کی نہی ائمہ اربعہ کے درمیان متفق علیہ ہے اس میں بعض سلف کا اختلاف ہوچکا ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ مطولا ومختصرا، قالہ المنذری۔

عن انس بن مالک رضی اللہ تعالی عنہما ان ملک الروم اھدی الی النبی صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم مستقۃ من سندس فلبسھا الخ۔

---

[1] سنجاف بالفتح، فارسی میں، سنجاف بکسر اول، حاشیہ گوٹ جو کپڑوں کے کنارے زیبائش کیلئے لگاتے ہیں (نور اللغات)

[2] ویمکن ان یقال، گوٹ کپڑے کے دونوں طرف ہوتی ہے کتاب کی روایت میں مجموع طرفین مذکور ہے اور صحیحین کی روایت میں ایک جانب مراد ہے۔ فلیتامل ۱۲

روم کے بادشاہ نے آپ کی خدمت میں ایک پوستین جسکے کف وغیرہ حریر کے تھے، بطور ہدیہ کے بھیجا سندس کہتے ہیں باریک حریر کو۔ من سندس کا مطلب ہے ای مکفّفۃ من سندس. ورنہ پوستین تو حریر کی نہیں ہوتی، راوی کہتا ہے کہ آپ نے اس پوستین کو زیب تن فرمایا، گویا کہ میں اس کی آستیوں کو اس وقت دیکھ رہا ہوں حرکت کرتے ہوئے، پوستین کی آستین ذرا دراز ہوتی ہیں۔ پھر آپ نے ایک مرتبہ اس کو پہن کر حضرت جعفر کے پاس بھیجدیا انہوں نے اس کو خود پہن لیا اور پہن کر جب آپ کی مجلس میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ میں نے تم کو یہ اسلئے نہیں دی تھی کہ خود پہنو، پھر آپ کے فرمانے پر انہوں نے اس کو نجاشی شاہ حبشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھیجدیا اس سے معلوم ہوا کہ اس کا پہننا ناجائز نہ تھا بلکہ اسلئے کہ وہ شاہانہ لباس تھا زہد کے خلاف۔

لا ارکب الأرجوان ولا البس المعصفر ولا البس القمیص المکفف بالحریر۔ اُرجوان ایک پھولدار درخت بھی ہوتا ہے اور سرخ رنگ کو بھی کہتے ہیں ایسے ہی سُرخ کپڑے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، یہاں پر اس سے مراد "المیثرۃ الحمراء" ہے جس کا ذکر روایات میں بکثرت آتا ہے، یعنی سُرخ گدی جس کو زین کے اوپر بچھاتے ہیں (سُرخ زین پوش) آپ فرمارہے ہیں کہ میں اس پر سوار نہیں ہوتا، یا تو سُرخ رنگ کی وجہ سے، یا اس وجہ سے کہ وہ اکثر ریشمی ہوتی ہے، اور قمیص مکفف بالحریر کا نہ پہننا یہ تنزھًا تھا ورنہ وہ جائز ہے بشرطیکہ چار انگشت سے زائد نہ ہو، باقی حدیث کا مطلب ظاہر ہے۔

عن ابی الحصین یعنی الھیثم بن شفی قال خرجت انا وصاحب لی یکنی اباعامر الخ۔

**شرح الحدیث** ابوالحصین کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں اور میرا ایک ساتھی جس کی کنیت ابو عامر ہے گھر سے نکلے تاکہ بیت المقدس میں جاکر نماز پڑھیں، اور وہاں کا قاصّ یعنی واعظ اور مقرر قبیلۂ ازد کا ایک شخص تھا جس کی کنیت ابوریحانہ تھی جو کہ صحابہ میں سے تھا، ابوحصین کہتے ہیں کہ بیت المقدس پہنچنے میں میرا ساتھی مجھ پر سبقت لے گیا، اور یہ کسی وجہ سے پیچھے رہ گئے اس وقت تک ان کا بیان ختم ہوچکا تھا) پھر میں پہنچا اور اپنے ساتھی کے برابر میں بیٹھ گیا، میرے ساتھی نے مجھ سے پوچھا کہ تم نے ابوریحانہ کا وعظ سنا تھا؟ میں نے کہا نہیں، اس نے کہا کہ میں نے ان سے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی یہ حدیث سنی ہے۔ انہ نہی عن عشر، عن الوشر والوشم والنتف وعن مکامعۃ الرجل الرجل بغیر شعار، وعن مکامعۃ المرأۃ المرأۃ بغیر شعار، وان یجعل الرجل فی اسفل ثیابہ حریرا مثل الاعاجم، او یجعل علی منکبیہ حریرا مثل الاعاجم، وعن النھبی، ورکوب النمور، ولبوس الخاتم الا لذی سلطان۔

یعنی آپ نے دس چیزوں سے منع فرمایا وشر سے یعنی ترقیق الاسنان، دانتوں کو کسی آلہ سے باریک کرنا، جو بعض عورتوں کی عادت ہوتی ہے کہ بڑی عمر کی ہوجانے کے بعد اپنے دانتوں کے اطراف کو باریک کرتی ہیں تاکہ وہ نوعمر اور کم عمر معلوم ہوں، باریک کرنے والی کو واشرہ، اور جس کے باریک کئے جائیں اس کو موشورہ کہتے ہیں اور وشم سے جس کو گودنا کہتے ہیں، بدن کے کسی حصہ پر کسی باریک سلائی وغیرہ سے نشانات اور پھول بناکر اس میں نیل یا سرمہ وغیرہ بھر دیتی ہیں، اور نتف سے یعنی سفید بال کو اکھاڑ دینا سر یا ڈاڑھی سے، اور یہ کہ ایک آدمی دوسرے آدمی کے پاس بغیر شعار اور لنگی کے لیٹے، اور اگر دونوں اپنے

اپنے کپڑوں میں مستور ہوں اور پھر ایک مشترک چادر اوڑھ کر لیٹ جائیں تو اس کا تو جواز ہے اگر خوف فتنہ نہ ہو، اور ایسا ہی[5] عورت کے بارے میں بھی فرمایا، اور یہ کہ کوئی شخص عجمیوں کی طرح کپڑوں کے نیچے کوئی ریشمی کپڑا پہنے جیسے بنیان وغیرہ، یا یہ کہ اپنے کاندھے پر ریشم کا رومال ڈال کر چلے، اور دوسرے کے مال کو بغیر اجازت لینے سے، اور چیتے وغیرہ کی کھال پر سوار ہونے سے رکوب النمور یعنی رکوب جلود النمور، نمور جمع نمر چیتا، یعنی شیر چیتے کی کھال زین پر بچھا کر اس پر سوار ہونا لانہ من زی الجبابرہ، یہ متکبرین کی شان ہے اور انگوٹھی پہننے سے عام آدمی کے لئے مگر کسی عہدہ دار کے لئے، جیسے مفتی وقاضی جن کو مہر لگانے کی ضرورت پڑتی ہے۔

جلود نمور پر سوار ہونے کی ممانعت کے مختلف اسباب ہوسکتے ہیں یا تو زینت وخیلاء، اور حضرت امام شافعی کے نزدیک منع کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ان کے نزدیک ان جانوروں کے بال ناپاک ہوتے ہیں اور دباغت سے پاک بھی نہیں ہوتے، بخلاف الحنفیۃ فان عندھم شعر المیتۃ وعظمھا طاھر۔

لبس خاتم کے ابواب آگے مستقل آرہے ہیں۔ والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال نھی عن میاثر الارجوان، میاثرہ میثرہ کی جمع اور ارجوان سرخ رنگ اسکو اردو میں ارگوانی رنگ بولتے ہیں یعنی زین کے اوپر بچھانے کی سرخ گدی، اور منع یا تو اسراف کی وجہ سے ہے یا حریر کی وجہ سے، نیز رنگ کو بھی اس میں دخل ہے کہ وہ سرخ ہوتی ہے، چنانچہ اگلی روایت میں ہے المیثرۃ الحمرا۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صلی فی خمیصۃ لھا اعلام فنظر الی اعلامھا الخ۔ یہ حدیث کتاب الصلاۃ میں "باب النظر فی الصلاۃ" میں گذر چکی۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب الرخصۃ فی العلم وخیط الحریر

رأیت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنھما فی السوق اشتری ثوبا شامیا فرای فیہ خیطا احمر فردہ الخ۔

**شرح الحدیث** یعنی ایک مرتبہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بازار سے ایک شامی کپڑا خریدا جب اسکے اندر سرخ دھاگے دیکھے یعنی ریشم کے تو اس کو انہوں نے واپس کردیا، ابو عمر کہتے ہیں (راوی حدیث) جو حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کے مولی تھے، کہ میں حضرت اسماء کے پاس گیا اور ان سے اس بات کا ذکر کیا تو انہوں نے ایک لونڈی سے کہا کہ وہ جو اندر حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا جبہ رکھا ہے وہ لے کر آ۔ فاخرجت لہ جبۃ طیالسۃ مکفوفۃ الجیب والکمین والفرجین بالدیباج، تو وہ ایک ایسا اونی جبہ نکال کر لائی جسکے گریبان اور کف اور آگے پیچھے دونوں چاک کے سرے میں ریشم کی گوٹ تھی۔

طیالسۃ جمع ہے طیلسان کی الکساء الغلیظ، موٹی اونی چادر جیب یعنی گریبان فرجین تثنیہ ہے فرج کا جس کا ترجمہ ہم نے چاک کیا ہے جو بعض جبّوں میں تھوڑا تھوڑا آگے اور پیچھے نیچے کی جانب ہوتا ہے یعنی بعض جُبّے تو وہ ہوتے ہیں جو آگے سے سارے ہی کھلے ہوتے ہیں اور بعض ایسے ہوتے ہیں جو آگے سے سارے کھلے نہیں ہوتے بلکہ کچھ حصہ نیچے سے کھلا ہوتا ہے بعض مغربی جبے ایسے ہی ہوتے ہیں، اور دیباج کہتے ہیں دبیز اور موٹے قسم کے حریر کو، یہ سمجھئے کہ جسے کمخواب کہتے ہیں۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کپڑے میں ریشمی دھاری یا اس کے حواشی پر ریشم لگا ہوا ہو تو وہ مردوں کیلئے جائز ہے کما فی ترجمۃ الباب۔
ممکن ہے حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو ——— یہ مسئلہ معلوم نہ ہو اسی لئے حضرت اسماء نے انکو بتلانے کیلئے یہ جبہ منگایا۔
والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ نحوہ مختصراً، قالہ المنذری۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال انما نهی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن الثوب المُصْمَت من الحریر فاما العَلَمُ من الحریر وسَدی الثوب فلا باس بہ۔

یہ حدیث اور اس کی شرح "باب ماجاء فی الخز" میں گذر چکی یہ حدیث حنفیہ کے مسلک کے موافق ہے۔

## باب ماجاء فی لبس الحریر لعذر

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال رخص رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لعبد الرحمن بن عوف وللزبیر بن العوام فی قمص الحریر فی السفر من حکۃ کانت بہما۔

**شرح الحدیث وفقهہ** مردوں کیلئے لبس حریر کسی عذر کیوجہ سے خارش یا جوں وغیرہ پڑجانیکی وجہ سے، کیونکہ حریر میں جوں نہیں پیدا ہوتی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، یجوز عند الشافعی صرح بہ النووی، وھو اصح روایتی احمد ویکرہ عند مالک وعن الحنفیۃ روایتان۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عبد الرحمٰن بن عوف اور حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے لئے ایک سفر میں قمیص حریر کی اجازت دی خارش کیوجہ سے جو ان دونوں کے ہوگئی تھی۔ یہ حدیث صحیحین میں بھی ہے اس میں ایک جگہ تو "لحکۃ کانت بہما" ہی ہے، اور ایک روایت میں بجائے "حکۃ" کے قمل ہے انہما شکوا الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔ یعنی القمل۔ اس پر فتح الباری میں لکھا ہے: وجمع الداؤدی باحتمال ان یکون احدی العلتین باحدی الرجلین، یعنی ہوسکتا ہے کہ ان دو میں سے ایک کا عذر حکہ ہو اور دوسرے کا قمل، اس پر حافظ فرماتے ہیں قلت ویمکن الجمع بان الحکۃ حصلت من القمل فنسبت العلۃ تارۃ الی السبب وتارۃ الی سبب السبب، فتح الباری ۱۰/۲۹۵ اھ۔ امام بخاری نے یہ حدیث دو جگہ ذکر فرمائی ہے کتاب الجہاد جہاں ترجمہ قائم کیا گیا، باب الحریر فی الحرب، اور دوسرے کتاب اللباس وہاں ترجمہ قائم کیا "ما یرخص للرجال من الحریر للحکۃ"۔ مسئلۃ الباب میں اختلاف ائمہ اور اس کی تفاصیل "الابواب والتراجم" میں مذکور ہے اسکی طرف جو چاہے رجوع کرے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، وذکر السفر عند مسلم وحدہ۔ قالہ المنذری۔

## باب فی الحریر للنساء

امام بخاری نے بھی یہ ترجمہ قائم کیا ہے لیکن اس میں کوئی مرفوع حدیث ایسی ذکر نہیں کی جو اس مسئلہ میں نساء سے متعلق ہو نفیاً یا اثباتاً، اس پر حافظ فرماتے ہیں: کأنہ لم یثبت عندہ الحدیثان المشہوران فی تخصیص النہی بالرجال صریحًا، فاکتفی بما یدل علی ذلک، پھر اس کے بعد حافظ نے ایک حدیث حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جو یہاں ابوداؤد میں مذکور ہے اور دوسری حدیث حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ذکر کی، الابواب والتراجم میں ہے: قلت ولفظہ عند الترمذی: عن ابی موسیٰ الاشعری ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال حرم لباس الحریر والذہب علی ذکور امتی واحل لاناثہم، ثم قال الترمذی: وفی الباب عن عمر وعلی۔ الی آخر ما ذکر۔ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کا مسلک یہی ہے جو ان احادیث سے ثابت ہو رہا ہے، البتہ اس میں بعض صحابہ جیسے عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن زبیر سے اختلاف مروی ہے، چنانچہ حافظ فرماتے ہیں، باب الحریر للنساء، لعلہ افردہ بالذکر لوجود الخلاف فیہ فی السلف کما تقدمت الاشارۃ الیہ فی باب لبس الحریر اھ من الابواب والتراجم۔ حضرت ابن عمر اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم ان دونوں کی روایت عدم جواز کی نسائی میں مذکور ہے جس پر انہوں نے باب قائم کیا ہے، التشدید فی لبس الحریر الخ اور حدیث یہ ہے: حدثنا خلیفۃ قال سمعت عبداللہ بن الزبیر قال لا تلبسوا نساءکم الحریر فانی سمعت عمر بن الخطاب یقول قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من لبسہ فی الدنیا لم یلبسہ فی الآخرۃ، اور دوسری روایت ابن عمر کی کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے لبس حریر کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ عائشہ سے سوال کرو، راوی کہتا ہے (عمران بن حطان راوی ہے) کہ پھر میں نے عائشہ سے سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ عبداللہ بن عمر سے سوال کرو، پھر میں نے ابن عمر سے سوال کیا تو انہوں نے فرمایا: حدثنی ابوحفص ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال من لبس الحریر فی الدنیا فلا خلاق لہ فی الآخرۃ، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ان حضرات کا اپنا اجتہاد و استنباط ہے جمہور کا استدلال احادیث مرفوعہ سے ہے ممکن ہے ان کو یہ احادیث نہ پہونچی ہوں۔

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

بُردًا سیراء قال والسیراء المضلع بالقز۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادی حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر ایک ایسی چادر دیکھی جس میں حریر کی چوڑی چوڑی دھاریاں تھیں مُضَلّع، ضِلَع سے ہے یعنی پسلی، یعنی پسلی جیسی چوڑی دھاریاں، قز کی تحقیق پہلے گذر چکی ولفظ البخاری: برد حریر سیراء۔ والحدیث اخرجہ البخاری والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کنا ننزعہ عن الغلمان ونترکہ علی الجواری۔

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں (اگر کسی بچے کے جسم پر ہم لباس حریر دیکھتے تو) ہم اس کو اتار دیتے تھے

اور لونڈیوں پر دیکھتے تو چھوڑ دیتے تھے۔

معلوم ہوا کہ بچہ کو حریر پہنانا ولی کیلئے جائز نہیں، حنفیہ کا مذہب یہی ہے، اور امام شافعی کی اس میں دو روایتیں ہیں عدم جواز، اور دوسری روایت جواز الی سبع سنین، روایت اولی کو اختیار کیا شیخ ابو اسحاق شیرازی نے، اور علامہ رافعی نے روایت ثانیہ کو ترجیح دی (بذل)

قال مسعر: فسألت عمرو بن دینار عنہ فلم یعرفہ، یعنی یہ حدیث مسعر کو عمرو بن دینار سے بواسطہ عبدالملک کے پہنچی تھی، مسعر کہتے ہیں کہ بعد میں میں نے جب اس کو براہ راست عمرو بن دینار سے دریافت کیا تو انہوں نے اس روایت سے لاعلمی ظاہر کی، قال المنذری: فلعلہ نسیہ، وقال ابن رسلان وھذا غیر قادح فی الروایۃ، لان الراوی ثقۃ فلا یسقط روایتہ اھ۔

## باب فی لبس الحِبَرة

قال: الحبرۃ، حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سوال کیا گیا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو کونسا لباس زیادہ پسند تھا؟ انہوں نے فرمایا حبرہ۔

**شرح الحدیث** حبرہ یعنی بُردِ یمانی، یمنی چادر جو کتان یا قطن کی ہوتی ہے، سمیت حبرۃ لانہا محبّرۃ ای مزینۃ، والتحبیر التزیین والتحسین (بذل) اور تحفۃ الاحوذی ص۲۰۶/۵ میں ہے کہ حبرہ برود یمن کی ایک قسم ہے جس میں سُرخ دھاریاں ہوتی ہیں اور کبھی سبز یا نیلی، یہ عربوں کے نزدیک اشرف الثیاب ہے کیونکہ یہ سوت سے بنی جاتی ہے، اور یا اسلئے کہ سبز رنگ ہوتی ہے جو کہ اہل جنت کا لباس ہے، چنانچہ ایک روایت میں ہے: کان احب الالوان الیہ الخضرۃ، علی ما رواہ الطبرانی فی الاوسط وابن السنی وابونعیم فی الطب، والتحبیر التحسین، اور بعضوں نے وجہ محبت یہ لکھی ہے کہ اس میں سادگی ہے زیادہ زینت نہیں، نیز یہ کہ ایسا کپڑا میل خورا ہوتا ہے جلدی میلا نہیں ہوتا اھ قال العارف الجامی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

برون آور سر از بُردِ یمانی     کہ روئے تست صبح زندگانی

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی البیاض

البسوا من ثیابکم البیض فانہا من خیر ثیابکم وکفنوا فیہا موتاکم۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث مرفوع ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا سفید کپڑے پہنا کرو کہ وہ بہترین کپڑے ہیں، اور اسی میں اپنے اموات کو کفنایا کرو۔ آگے حدیث میں کحل اثمد کا ذکر ہے جسکی روایت پہلے بھی گذر چکی

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ مختصراً، قالہ المنذری۔

# باب فی الخُلقان وفی غسل الثوب

خُلقان جمع ہے خَلَق بفتحتین کی مثل ذَکَر و ذُکران پرانا کپڑا۔

باب کی پہلی حدیث میں ہے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہمارے پاس حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے تو آپ کی نظر ایک ایسے شخص پر پڑی جس کے بال منتشر اور پراگندہ تھے تو آپ نے فرمایا: اما کان ھذا یجد مایسکن به شعرہ، کہ اسکے پاس کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس سے اپنے بالوں کی اصلاح کرے یعنی ترجیل، تدہین وغیرہ، وہ فرماتے ہیں کہ اسی طرح آپ نے ایک اور شخص کو دیکھا جس کے بدن پر میلے کپڑے تھے، وعلیه ثیاب وسخة، اس کو بھی آپ نے فرمایا کہ اسکے پاس کوئی ایسی چیز نہیں جس سے اپنے کپڑوں کو دھو کر صاف کرے ؟

اس حدیث میں بدن اور کپڑوں کی تنظیف کی ترغیب ہے کہ آدمی کو صاف ستھرا رہنا چاہیئے، عمدہ اور قیمتی لباس تو اور چیز ہے وہ تو سادگی کے خلاف ہے، لیکن نظافت امر مطلوب ہے باقی مطلوب ہونے کا مطلب یہ بھی نہیں کہ آدمی کے بدن پر کپڑے میلے ہی نہ ہوں اور وہ ان ہی کی صفائی کے اہتمام میں لگا رہے، اعتدال ہر چیز میں ضروری ہے۔

**حضرت عمر بن عبدالعزیز کی ایک حکایت زہد اور سادگی کے بارے میں**

ایک روایت یاد آئی جو ترمذی میں ہے، باب ماجاء فی صفة اوانی الحوض میں جس کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابوسلام حُبشی کو حوض کوثر کے بارے میں حدیث سننے کیلئے بلایا کہ انہوں نے سنا تھا کہ وہ حوض کے بارے میں ایک حدیث بیان کیا کرتے ہیں، انہوں نے دریافت کرنے پر وہ حدیث سنائی جس میں حوض کوثر کا بیان ہے اور اس کے آخر میں یہ ہے: اول الناس ورودًا علیه فقراء المہاجرین، الشعث رؤسًا، الدُنس ثیابًا الذین لاینکحون المتنعمات، ولایفتح لھم السدد، قال عمر: لکنی نکحت المتنعمات، وفتحت لی السدد ونکحت فاطمة بنت عبد الملك، لاجرم انی لا اغسل رأسی حتی یشعث ولا اغسل ثوب الذی یلی جسدی حتی یتسخ۔ جس کا ترجمہ یہ ہے کہ سب سے پہلے اس حوض پر آنے والے قیامت کے دن فقراء مہاجرین ہوں گے جو (دنیا میں) پراگندہ بالوں والے تھے، اور میلے کپڑوں والے، جو ناز پرورده عورتوں سے شادیاں نہیں کرتے تھے اور نہ ان کی دنیوی حیثیت ایسی تھی کہ جن کے لئے دروازے کھولے جائیں، حضرت عمر بن عبدالعزیز نے یہ حدیث سنکر اپنا جائزہ لیا اور فرمانے لگے کہ میرا حال تو ایسا نہیں ہے، میں نے تو ناز پرورده سے شادی کی ہے، اور میرے لئے دروازے بھی کھولدیئے جاتے ہیں، اور خلیفہ عبدالملک کی بیٹی فاطمہ سے میں نے نکاح کیا ہے، اب میں عہد کرتا ہوں کہ اپنا سر نہیں دھوؤنگا جبتک وہ پراگندہ نہ ہو جائے، اور اپنے بدن کے کپڑے نہ دھوؤں گا جب تک کہ وہ میلے نہ ہو جائیں، حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کے حالات اور ان کی سیرت قابل مطالعہ ہے، قدیم علماء کی ان کی سیرت پر تصنیفات بھی ہیں جن کے اردو تراجم

بھی شائع ہوچکے ہیں، ان کی شروع میں جب یہ مدینہ منورہ کے گورنر تھے بڑی امیرانہ شاہانہ زندگی تھی، خود ان کی ذاتی آمدنی بہت بڑی تھی، کتاب الخراج میں اس کا ذکر گذر چکا ہے لیکن خلافت کے بعد ان کے حالات میں بڑی تیزی سے انقلاب آیا جس کا اندازہ اسی مذکورہ روایت سے بھی ہوسکتا ہے۔

ویسے لباس کے بارے میں ہمارے اکابر نور اللہ مراقدہم کا ذوق مختلف رہا ہے، حضرت اقدس گنگوہی نہایت صاف شفاف اور لطیف لباس پہنتے تھے، اسی طرح ان کے بعد ان کے خلیفہ حضرت اقدس سہارنپوری اور ایسے ہی حضرت مولانا تھانوی جس کی تفصیل ان کی سوانحات سے معلوم ہوگی، اور قاسم العلوم حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی نور اللہ مرقدہ کے یہاں بہت زیادہ سادگی تھی اور ایسے ہی ہمارے حضرت شیخ کے والد مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلوی نور اللہ تعالیٰ مرقدہ کا حال تھا۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

عن ابی الاحوص عن ابیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال اتیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی ثوب دون فقال الک مال؟ قال نعم الخ - ایک صحابی مالک بن نضلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک روز میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا پرانے اور گھٹیا سے کپڑوں میں، تو آپ نے مجھ سے پوچھا کہ تیرے پاس کچھ مال ہے؟ میں نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے سب قسم کا مال عطا فرمایا ہے اونٹ، بکری، گھوڑے، غلام، تو آپ نے فرمایا کہ جب اللہ تعالیٰ نے تجھ کو مال عطا کیا ہے فاذا اتاک اللہ مالاً فلیرا ثر نعمۃ اللہ علیک وکرامتہ، تو چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمت اور کرامت کا اثر تجھ پر دکھائی دے، معلوم ہوا کہ آدمی کو تحدیث بالنعمۃ کے طور پر حسب حیثیت عمدہ لباس پہننا چاہیئے۔ والحدیث اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

## باب فی المصبوغ

اور بعض نسخوں میں "فی المصبوغ بالصفرۃ" ہے اور ہونا بھی چاہیئے جیسا کہ حدیث الباب میں ہے، مصنف نے یہاں چار باب قائم کئے ہیں، پہلا لباس اصفر پر دوسرا لباس اخضر پر، اور تیسرا لباس احمر پر، اور چوتھا لباس اسود پر، اور ان چاروں کے استعمال کا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ثبوت ہے، لیکن احمر کے بارے میں روایات میں اختلاف ہے، اس میں بعض روایات ثبوت کی ہیں اور بعض منع کی، اسی لئے مصنف نے بھی اس پر دو باب باندھے۔

ان ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کان یصبغ لحیتہ بالصفرۃ حتی تمتلئ ثیابہ من الصفرۃ، فقیل لہ لم تصبغ بالصفرۃ فقال انی رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یصبغ بہا ولم یکن شئ احب الیہ منہا وقد کان یصبغ بہا ثیابہ کلہا حتی عمامتہ۔

یعنی حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اپنی داڑھی میں خضاب اصفر کرتے تھے، یہاں تک کہ ان کے کپڑے بھی اس رنگ میں بھر جاتے تھے، جب ان سے اسکے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اپنے کپڑوں

کو اس رنگ میں رنگتے ہوئے دیکھا ہے اور آپ کو یہ رنگ بہت پسند تھا، اور آپ اسی رنگ میں اپنے تمام کپڑے رنگواتے تھے یہاں تک کہ اپنے عمامہ کو بھی،

جو لون خالص اصفر ہوتا ہے جیسے سرسوں کے پھول اس کو ہمارے یہاں بسنتی رنگ کہتے ہیں اور جو زرد رنگ مائل بسرخی ہو اس کو گیرو کہتے ہیں جس کو عربی میں مغرار کہتے ہیں آگے حدیث میں آرہا ہے، اور جو کپڑا اس رنگ میں رنگا ہوا ہو اس کو گیروا اور مؤنث ہو تو گیردی، یہ صوفیانہ اور مردانہ رنگ ہے اور خالص اصفر وہ زنانہ رنگ ہے یہ یہاں مراد نہیں، بذل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر گیروا لباس غیروں کا شعار نہ ہو تو پھر اس کا استعمال جائز ہے خاص طور سے عمامہ کے بارے میں حضرت نے یہ لکھا ہے، ہندوستان میں بعض مذہبی ہندو سادھو قسم کے ایسے ہوتے ہیں جن کا سارا لباس اوپر سے نیچے تک گیروا ہوتا ہے، حضرت کا اشارہ اسی طرف ہے۔

متن میں جو آیا ہے: وقد کان یصبغ بہا ثیابہ کلہا، حضرت نے بذل میں "کان" کی ضمیر حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف مانی ہے، اور پھر اسکے بعد لکھا ہے: وقال علی القاری فی المرقاۃ: وقد کان ای ابن عمر، فارجع الضمیر الی ابن عمر، وھذا ایضاً محتمل، اسی طرح رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یصبغ بہا کے بارے میں منذری فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے فرمایا کہ اس سے مراد خضاب لحیہ بالصفرہ ہے اور بعض دوسروں نے کہا کہ اس سے مراد صفرۃ ثیاب ہے، لباس اصفر پہننا (بذل) والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری

## باب فی الخضرۃ

عن ابی رمثۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال انطلقت مع ابی الخ

ابو رمثہ[1] کہتے ہیں کہ میں اپنے والد کے ساتھ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں گیا تو آپ پر دو سبز چادریں دیکھیں۔ بظاہر چادر اور ازار مراد ہے، قال ابن رسلان وھو من لباس اہل الجنۃ ومن انفع الالوان للابصار، نگاہ کے حق میں بہت مفید ہے والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الحمرۃ

**لبس احمر میں مذاہب ائمہ**

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مرد کیلئے لباس احمر بلا کراہت مباح ہے اور حنفیہ کے اقوال اسکے اندر مختلف ہیں بعض کے کلام سے معلوم ہوتا ہے مکروہ تحریمی اور بعض کے بلکہ اکثر کے کلام سے مکروہ تنزیہی وغیرہ وغیرہ حتی کہ ایک قول استحباب کا بھی ہے شامی میں اس کی پوری تفصیل ہے، علامہ شامی کا میلان زائد سے زائد کراہت تنزیہی کی طرف معلوم ہوتا ہے، اور سید الطائفہ حضرت اقدس گنگوہی کی تقریر ترمذی الکوکب الدری کی عبارت یہ ہے: والمذہب فی لبس الحمرۃ والصفرۃ ان المزعفر والمعصفر ممنوع عنہ الرجال مطلقاً والحمرۃ والصفرۃ غیر ذلک، فالفتوی علی جوازھما مطلقا لکن التقوی غیر ذلک واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب، یعنی مردوں کے حق میں مزعفر اور معصفر تو مطلقاً ناجائز ہے اور حمرۃ اور صفرۃ دوسری چیز ہے

---

[1] ابو رمثہ اور ان کے باپ کے نام میں اختلاف ہے فقیل رفاعۃ بن یثربی، وقیل حبیب بن وہب۔

ان کے بارے میں فتوی جواز کا ہے گو تقوی اسکے خلاف ہے اھ اس کا حاصل یہی ہوا کہ احمر واصفر دونوں مردوں کے حق میں خلاف اولی ہیں لون اصفر کے بارے میں کچھ تفصیل باب فی المصبوغ میں گذر گئی۔

اسکے بعد جاننا چاہیئے کہ مصنف نے حمرۃ کے بارے میں دو باب قائم کئے ہیں پہلے باب میں منع اور تشدید کی متعدد روایات ذکر کی ہیں، اور اسکے بعد "باب الرخصۃ" میں جواز کی روایات لائے ہیں، لیکن منع کی اکثر روایات پر محدثین نے کلام کیا ہے، کما یظہر بالرجوع الی الشروح۔

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ الخ۔

**شرح الحدیث** حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالی عنہما فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم آپ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک پہاڑی راستہ سے اترے، فالتفت الیّ وعلیّ ریطۃ مُضرّجۃ[1] بالعُصفر، یعنی آپ نے میری طرف جو التفات فرمایا تو مجھ پر ایک ایسی چادر دیکھی جو عصفر کے رنگ میں ہلکی سی رنگی ہوئی تھی آپ نے اظہار کراہت فرمایا، میں اپنے گھر آیا جہاں تنور جل رہا تھا میں نے وہ اسکے اندر جھونک دیا پھر جب میں آپ کی مجلس میں اگلے روز حاضر ہوا تو آپ نے مجھ سے اس چادر کے بارے میں دریافت فرمایا، میں نے عرض کر دیا جو کچھ کیا تھا، تو آپ نے فرمایا کہ مستورات میں سے کسی کو کیوں نہ پہنا دیا اسمیں کیا حرج تھا۔

اس حدیث کا تعلق مطلق احمر سے نہیں بلکہ معصفر سے ہے جو جمہور کے نزدیک بھی ممنوع ہے، صرف امام شافعی کے نزدیک مباح ہے، اور امام مالک نے مفدّم اور غیر مفدم کی تفریق کی ہے اول مکروہ اور دوسرا غیر مکروہ، حالانکہ یہ غیر مفدم ہی تھا۔

قال ہشام بن الغاز المضرجۃ التی لیست بمشبعۃ ولا المورّدۃ ہشام راوی مضرجہ کی تفسیر بیان کر رہا ہے کہ جو زیادہ گہرا نہ ہو اور نہ زیادہ ہلکا ہو مُشْبَعَۃ یعنی تیز اور گہرا اور مُوَرَّدۃ، من حمرۃ خفیفۃ مثل الورد یعنی گلابی، دونوں کی نفی کیجا رہی ہے کہ نہ ایسا ہو اور نہ ایسا بلکہ دونوں کے درمیان جس کو مضرجۃ کہتے ہیں، والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

اس حدیث کو مصنف نے مختلف طرق سے ذکر کیا ہے اور الفاظ بھی سب روایات کے آپس میں مختلف ہیں لہذا اس حدیث کو استدلال میں پیش کرنا مشکل ہے۔

---

عن عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالی عنہما قال مر علی النبی صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم رجل علیہ ثوبان احمران فسلّم علیہ فلم یرد علیہ النبی صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم۔

یہ حدیث سنداً ضعیف ہے، ابو یحیی القتات کے بارے میں منذری نے لکھا ہے: لایحتج بحدیثہ۔

والحدیث اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

---

عن رافع بن خدیج رضی اللہ تعالی عنہ قال خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم فی سفر الخ

---

[1] الظاہر انہ مشبعۃ من الاشباع، وبعضہم ضبط من التفعیل، ولیس بظاہر۔

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ سفر میں نکلے تو آپ نے ہمارے کجاووں پر اور اونٹوں کے اوپر ایسی چادریں دیکھیں جن میں سرخ اون کی دھاریاں تھیں، تو آپ نے فرمایا کہ: میں دیکھ رہا ہوں کہ یہ سرخی تم پر غالب آرہی ہے، ہم یہ سنتے ہی فوراً اپنے اونٹوں کی طرف دوڑے جس کی وجہ سے ہمارے اونٹ بھی بدکنے لگے تو ہم نے ان پر سے وہ چادریں اتار دیں۔

ان امرأة من بني اسد قالت كنت يوما عند زينب امرأة رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ونحن نصبغ ثيابا لها بمغرة الخ۔

ایک خاتون قبیلۂ بنو اسد کی کہتی ہیں کہ میں ایک روز ام المؤمنین حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تھی اور ہم ان کے کپڑے رنگ رہے تھے مغرا سے یعنی گیرو (سرخ مٹی) سے اچانک حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف لے آئے، جب آپ نے ہمیں رنگتا ہوا دیکھا تو آپ اندر داخل نہیں ہوئے بلکہ لوٹ گئے، جب حضرت زینب نے یہ صورت حال دیکھی تو ان سب کپڑوں کو پانی میں دھو ڈالا جس سے ساری سرخی ان کی چھپ گئی پھر کچھ دیر بعد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لوٹ کر تشریف لائے تو جھانک کر دیکھا، جب اس رنگ کو نہ دیکھا تو اندر داخل ہو گئے۔

**حدیث پر اشکال اور اس کی توجیہ** عورتوں کے لئے سرخ لباس بالاتفاق جائز ہے اور اس حدیث سے بظاہر اسکی کراہت معلوم ہو رہی ہے، تو اس کے بارے میں حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ ہے کہ یہ حضرت زینب [illegible] استنباط ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا لوٹنا اس وجہ سے تھا، ہو سکتا ہے آپ کا لوٹنا کسی اور حاجت کی وجہ سے ہو، [illegible] گھر والے یہ سمجھے کہ آپ کا لوٹنا اس رنگ کی وجہ سے ہے، ابن رسلان نے اس حدیث کی ایک دوسری توجیہ کی ہے اور حافظ منذری نے اس کی سند پر کلام کیا ہے (بذل) یہ حضرت نے جو حدیث کی توجیہ فرمائی یہی راجح معلوم ہوتی ہے، اور حدیث میں اس کی نظیر بھی ہے، چنانچہ آگے "باب فی تطویل الجمة" میں آرہا ہے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آیا جب کہ میرے بال لمبے تھے، آپ نے مجھ کو دیکھ کر فرمایا "ذباب ذباب" یعنی آپ نے اظہار کراہت فرمائی، میں لوٹ گیا اور جا کر بالوں کو کاٹ دیا، اگلے روز میں جب آپ کی مجلس میں حاضر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ تم مراد نہیں تھے یعنی تم غلط سمجھے میں نے وہ لفظ تمہارے بارے میں نہیں کہا تھا، باقی یہ زیادہ بہتر ہے، یعنی زیادہ لمبے بالوں کو کاٹ کر چھوٹا کر دینا۔

اس پر حضرت نے بذل میں لکھا ہے: وفی الحدیث دلیل علی ان بعض الصحابة (فی بعض الاحیان) قد یغلط فی فهم مراد رسول الله صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اھ

## باب فی الرخصة

ورأيته في حلة حمراء لم ارشيئا قط احسن منه، حضرت براء رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

کے بال یعنی پٹھے تھے جو بعض مرتبہ کانوں کی لوتک پہنچتے تھے، اور دیکھا میں نے آپ کو سرخ جوڑے میں، اور کبھی میں نے کوئی چیز آپ سے زیادہ حسین نہیں دیکھی۔

یہ حدیث لبس احمر میں جمہور کی دلیل ہے اور حنفیہ کے نزدیک بیان جواز پر محمول ہے، اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حلہ حمراء سے مراد یہ نہیں کہ وہ خالص سرخ تھا بلکہ یہ کہ اس پر سرخ دھاریاں تھیں کما تقدم فی تفسیر الحبرۃ۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی بمعناہ، قالہ المنذری۔

رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بمنی یخطب الخ۔ یعنی آپ منیٰ میں ایک خچری پر سوار خطبہ دے رہے تھے جبکہ آپ کے اوپر سرخ چادر تھی، اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ کے سامنے کھڑے ہوئے آپ کی ترجمانی کر رہے تھے۔ یعنی بلند آواز سے آپ کی بات دوسروں تک پہنچا رہے تھے۔

## باب فی السواد

یعنی لباس اسود، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کیلئے چادر سیاہ رنگ میں رنگی جس کو آپ نے اوڑھا، پس جب آپ کو اس میں پسینہ آیا تو آپ کو اون کی بو محسوس ہوئی تو آپ نے اس کو اتار دیا راوی کہتا ہے کہ آپ کو خوشبو پسند تھی۔

بذل میں لکھا ہے کہ اس حدیث سے سیاہ لباس کا جواز ثابت ہوا جو متفق علیہ ہے، آپ سے سیاہ لباس چادر او عمامہ دونوں کا استعمال ثابت ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی مسنداً و مرسلاً، قالہ المنذری۔

## باب فی الھُدُب

اس کو (الھدب) صرف ایک ضمہ اور ضمتین دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، قاعدہ ہے کہ ہر ذی ضمتین میں ثانی کو تخفیفاً ساکن پڑھنا جائز ہے، ھدبہ کا ترجمہ جھالر سے کرتے ہیں، چادر اور رومال کے کناروں پر جو دھاگے سے ہوتے ہیں، دراصل وہ صرف تانا ہوتا ہے بغیر بانا کے اور کبھی اس میں گرہیں بھی لگا دیتے ہیں۔

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آیا جب کہ آپ ایک چادر سے گوٹ مار کر بیٹھے ہوئے تھے، اور آپ کی چادر کے جھالر آپ کے قدموں پر پڑے ہوئے تھے حَبوہ باندھ کر بیٹھنا یہ کبھی تو رومال اور کپڑے کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی دونوں ہاتھوں سے حلقہ بنا کر۔

## باب فی العمائم

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم دخل عام الفتح مکۃ وعلیہ عمامۃ سوداء، حدیث الباب میں ہے کہ جب آپ مکہ مکرمہ میں فتح کے لئے داخل ہو رہے تھے تو اس وقت آپ کے سر پر سیاہ عمامہ تھا

دخل عام الفتح مكة وعليه عمامة سوداء۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ دوسری روایت میں آتا ہے انہ دخل مکۃ وعلی رأسہ المغفر، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں، ہوسکتا ہے آپ نے عمامہ باندھا ہو مغفر کے اوپر یا اسکے نیچے، نیز اس حدیث پر ملا علی قاری لکھتے ہیں کہ اس حدیث سے بعض علماء نے سیاہ لباس کے جواز پر استدلال کیا ہے اگرچہ بیاض افضل ہے لحدیث "ان خیر ثیابکم البیض" الی آخر ما ذکر۔ اور اسی طرح کی بات علامہ باجوری نے لکھی ہے کہ اس روز آپ کے سیاہ عمامہ کے اختیار کرنے میں ابیض پر جوکہ ممدوح ہے بہت سی مصالح میں ایک یہ کہ اس سے اشارہ ہے آپ کی سُوْدَدْ یعنی سیادت کی طرف اور اسلام اور اہل اسلام کی بلندی کی طرف اور اس طرف کہ دین محمدی میں کوئی تغیر تبدل نہ ہوگا اسلئے کہ سیاہ رنگ تبدل وتغیر سے بہت بعید ہوتا ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

ان رکانۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ صارع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فصرعہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال رکانۃ وسمعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول: فرق ما بیننا وبین المشرکین العمائم علی القلانس۔

## آپؐ کیساتھ مصارعتِ رُکانہ کا واقعہ

اس حدیث کے راوی رکانہ ہیں یعنی رُکانۃ بن عبد یزید بن ہاشم بن المطلب بن عبد مناف اس حدیث میں ان کی مصارعت کا ذکر ہے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ، اور یہی سلسلۂ نسب اس رکانہ کا بھی ہے جن کا ذکر کتاب الطلاق میں آیا ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو طلاق ثلاث یا طلاق بتہ دی تھی، تہذیب الکمال للمزی میں تصریح ہے کہ یہ دونوں قصے ایک ہی شخص کی طرف منسوب ہیں اور یہ وہی رکانہ ہیں۔

اس حدیث میں یہ ہے کہ رکانہ جو مشہور پہلوان تھے انہوں نے آپ کے ساتھ کشتی کی لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو پچھاڑ دیا، مراسیل ابو داؤد میں ہے کہ ایک بار اس کے پچھڑ جانے کے بعد اس نے دوبارہ کشتی کی اور پھر تیسری مرتبہ بھی کی، تینوں بار آپ نے اس کو پچھاڑ دیا اور ہر مرتبہ میں آپ نے اس سے ایک بکری لی جس کا معاہدہ ہوا تھا، اس واقعہ کے بعد اس نے آپ سے عرض کیا کہ اے محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) اس سے پہلے کبھی کسی شخص نے میرے پہلو کو زمین سے نہیں لگایا تھا اور آپ بھی ایسے نہیں ہیں، جو مجھے پچھاڑ سکتے یعنی آپ کیساتھ کوئی اور طاقت معلوم ہوتی ہے، اور پھر اسکے بعد وہ اسلام لے آیا اور آپ نے اس کیلئے دعاء فرمائی اور بعض روایات میں ہے کہ اس نے یہ کہا کہ تمہیں تمہارے رب نے اس وقت عزت بخشی ہے اور مجھ کو میرے رب لات وعزی نے ذلیل کیا اور وہ میرے اس وقت کام نہ آئے ربک الذی اعزک وخذلنی اللات والعزی، اور ایک روایت میں یہ ہے کہ جب آپ نے اس کی تینوں بکریاں لے لیں تو وہ پچھتا کر کہنے لگا کہ میں اب ان بکریوں کے بارے میں اپنے گھر والوں کو کیا جواب دوں گا، ایک بکری کے بارے میں تو کہدوں گا کہ اس کو بھیڑیئے نے کھالیا اور ایک کے بارے میں اس نے کچھ اور بہانہ بیان کیا (غالبًا یہ کہ وہ لنگڑی ہوگئی) اور کہنے لگا کہ تیسرے کے بارے میں میں کیا جواب دوں گا، آپ نے یہ سن کر اس سے فرمایا کہ ہم تجھ پر دو مصیبتیں نہیں جمع کریں گے، کہ تجھ کو پچھاڑیں بھی اور تجھ سے تاوان بھی لیں، اور پھر آپ نے وہ بکریاں اسکو واپس فرمادیں۔

اس حدیث الباب کے آخر میں یہ ہے رکانہ کہتے ہیں کہ میں نے آپ سے سنا یہ فرماتے ہوئے کہ ہمارے اور مشرکین کے درمیان فرق عمائم علی القلانس سے ہے، ٹوپیوں پر عمامے، یعنی مسلمان ٹوپی کے اوپر عمامہ باندھتے ہیں بخلاف مشرکین کے کہ وہ بغیر ٹوپی اوڑھے عمامہ باندھتے ہیں (بذل) ملا علی قاری نے مرقاۃ میں اس مطلب کو طیبی اور ابن الملک وغیرہ شراح کی طرف منسوب کیا ہے، اور بعض شراح نے اس کا مطلب یہ بیان کیا کہ مشرکین صرف ٹوپی پر اکتفاء کرتے ہیں اور مسلمین ٹوپی کے اوپر عمامہ بھی باندھتے ہیں۔ (عون)

**آپ سے ٹوپی اور عمامہ دونوں کے معمول کا ثبوت ہے۔**

نیز عون المعبود میں حافظ ابن القیم سے نقل کیا ہے کہ آپ سے تینوں طرح ثابت ہے صرف ٹوپی صرف عمامہ، اور ٹوپی کے اوپر عمامہ۔ وفی الجامع الصغیر بروایۃ الطبرانی عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کان یلبس قلنسوۃ بیضاء اھ۔

ابن عباس فرماتے ہیں کہ آپ سفید ٹوپی اوڑھتے تھے، حضرت امام بخاری نے کتاب اللباس میں، باب العمائم، کا ترجمہ قائم کیا لیکن لبس عمامہ کی کوئی روایت نہیں ذکر کی بلکہ کتاب الحج کی روایت: لایلبس المحرم القمیص ولا العمامۃ الحدیث پر اکتفاء فرمایا، حافظ فرماتے ہیں کہ امام بخاری کے نزدیک ان کی شرط کے مطابق چونکہ عمامہ کے بارے میں کوئی حدیث نہ تھی اسلئے ایسا کیا، پھر اسکے بعد حافظ نے مسلم کی روایت ذکر کی عمرو بن حریث کی حدیث قال کأنی انظر الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وعلیہ عمامۃ سوداء قد ارخی طرفہا بین کتفیہ، کذا فی الابواب والتراجم، نیز اس میں یہ بھی ہے کہ علامہ سخاوی نے مقاصد حسنہ میں فضیلت عمامہ کے بارے میں متعدد روایات ذکر کی ہیں، مثلاً "العمائم تیجان العرب، اور ایسے ہی علیکم بالعمائم فانہا سیما الملائکۃ فارخوھا خلف ظہورکم، وغیرہ، نیز اس میں ہے کہ صلاۃ بعمامۃ تعدل بخمس وعشرین، اور ایسے ہی رکعتان بعمامۃ افضل من سبعین رکعۃ بغیرھا یہ ثابت نہیں ہے الی آخر ما فی الابواب والتراجم۔

**عمامہ کے ثبوت والوان وغیرہ میں علماء کی مستقل تالیفات**

عمامہ کے موضوع پر متأخرین علماء میں سے ایک بڑے جید عالم محمد بن جعفر الکتانی المتوفی ۱۳۴۵ھ کی ایک مستقل تالیف ہے "الدعامۃ لمعرفۃ احکام سنۃ العمامۃ" جو عمامہ سے متعلق جملہ فروع اور جزئیات وصفات پر مشتمل ہے، انہوں نے اپنی اس کتاب کے شروع میں جن مصنفین نے اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھی ہیں ان کے نام بھی لکھے ہیں، محدثانہ انداز میں انہوں نے یہ کتاب لکھی ہے جو قابل مطالعہ ہے۔

---

لہ عمامہ بیضاء کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ اب تک مجھے کسی حدیث میں اسکی تصریح تو نہیں ملی لیکن شراح کے کلام سے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی عادت شریفہ یعنی بیاض کو غیر بیاض پر ترجیح سے ظاہراً یہی معلوم ہوتا ہے کہ غالب احوال میں آپ نے سفید ہی عمامہ استعمال فرمایا ہے اور غالباً عدم تصریح بیاض کا یہی منشا بھی ہے کہ وہ تو آپ کا معمول اکثری تھا ہی اس کو کیا ذکر کیا جائے کیونکہ اہتمام اس چیز کے ذکر کا کیا جاتا ہے جس میں کچھ ندرت ہو اور خلاف عادت ہو، بخلاف اس چیز کے جو معمول اکثری اور مطابق عادت ہو، عام طور سے اسکے ذکر کی احتیاج نہیں سمجھی جاتی لان ذلک من باب الاخبار بما ھو معلوم (عیاں راچہ بیاں) اس کتاب میں عمامہ سوداء پر اور اس کی روایات پر مستقل فصل ہے اسی طرح ایک فصل عمامہ حرقانیہ پر قائم کی ہے جیسا کہ نسائی کی ایک روایت میں ←

اس کتاب میں انہوں نے الوان عمامہ پر بھی بہت سی نقول جمع کی ہیں اور یہ کہ کس کس طرح کا عمامہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے پہننا ثابت ہے اور انہوں نے ہر ہر لون سے متعلق الگ الگ فصلیں قائم کی ہیں۔ والحدیث اخرجہ الترمذی قالہ المنذری۔

سمعت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ یقول: عممنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فسدلہا من بین یدی ومن خلفی۔

**عمامہ میں شملہ کی بحث** حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے میرے سر پر عمامہ باندھا تو اس کا ایک سرا میرے آگے کی جانب اور ایک پیچھے کی جانب لٹکا دیا گویا اس کے دو شملے تھے ایک سینہ پر اور ایک کمر پر (بذل) اور عون المعبود میں لکھا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے پس اولیٰ یہ ہے کہ عمامہ کا سرا جس کو علامہ عذبہ اور ذُبابہ بھی کہتے ہیں صرف ایک بین الکتفین ہونا چاہئے جیسا کہ عمرو بن حریث کی روایت میں ہے یعنی صحیح مسلم کی روایت جو اوپر مذکور ہوئی۔ اسی طرح جامع ترمذی میں ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا اعتم سدل عمامتہ بین کتفیہ، اور ابن عمر کے شاگرد نافع فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمر بھی ایسا ہی کیا کرتے تھے، اور امام نووی شرح مہذب میں فرماتے ہیں کہ عمامہ کا استعمال شملہ اور بغیر شملہ کے دونوں طرح درست ہے اور منع کی روایت ترک شملہ سے ثابت نہیں اور خصائل میں شملہ کے بارے میں یہ ہے کہ آپ کی عادت شریفہ اس کے بارے میں مختلف رہی ہے، شملہ چھوڑنے کا معمول اکثر تھا حتی کہ بعض علماء نے یہاں تک لکھ دیا کہ بغیر شملہ کے باندھنا ثابت ہی نہیں، لیکن محققین کی رائے یہ ہے کہ گاہے بغیر شملہ چھوڑے بھی عمامہ باندھ لیتے تھے، اور شملہ چھوڑنے میں بھی مختلف معمول رہا ہے کبھی آگے دائیں جانب، کبھی پیچھے دونوں مونڈھوں کے درمیان، کبھی عمامہ کے دونوں سرے شملہ کے طریقہ پر چھوڑ لیتے تھے، علامہ مناوی نے لکھا ہے کہ ثابت اگرچہ سب صورتیں ہیں لیکن ان میں افضل اور زیادہ صحیح دونوں مونڈھوں کے درمیان پچھلی جانب ہے

**آپؐ کے عمامہ کا طول کتنا تھا؟** آپ کے عمامہ کی پیمائش کے بارے میں حضرت شیخ خصائل نبوی میں لکھتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے عمامہ کی مقدار مشہور روایات میں نہیں ہے طبرانی کی ایک

---

← عمرو بن حریث کی روایت میں ہے رأیت علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عمامۃ حرقانیۃ، اور ایک روایت میں ہے عمامۃ سوداء حرقانیۃ، اور ایک فصل میں عمائم قطریہ کو ذکر کیا ہے جیسا کہ ابوداؤد میں گذر چکا حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یتوضأ وعلیہ عمامۃ قطریۃ الحدیث اور ایک مستقل فصل عمائم صفر کے بارے میں قائم کی ہے جس میں ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی وہ روایت ذکر کی ہے جس میں یہ گذر چکا کان یصبغ بالصفرۃ ثیابہ کلہا حتی عمامتہ، اور ایک فصل عمامہ خضراء کے بارے میں قائم کر کے بطور سوال وجواب کے یہ لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عمامہ خضراء کا پہننا ثابت نہیں بلکہ بعض اشراف اور آٹھویں صدی ہجری کے سلاطین کی ایجاد ہے انہوں نے سادات کیلئے تجویز کیا تھا سادات اور غیر سادات میں امتیاز کیلئے، نیز جنگ حنین کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے کہ اس دن ملائکہ کا خاص لباس سبز عمائم تھے۔

روایت میں سات ذراع آئی ہے، بیجوری نے ابن حجر سے اس حدیث کا بے اصل ہونا نقل کیا ہے، علامہ جزری کہتے ہیں کہ میں نے سیر کی کتابوں کو خاص طور سے تلاش کیا مگر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے عمامہ کی مقدار مجھے نہیں ملی، البتہ امام نووی سے یہ نقل کیا جاتا ہے کہ آپ کے دو عمامہ تھے ایک چھوٹا چھ ہاتھ کا مُناوی کے قول کے موافق۔ اور سات ہاتھ کا۔ ملا علی قاری کے قول کے موافق۔ اور ایک بڑا عمامہ بارہ ہاتھ کا، صاحب مدخل نے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے عمامہ کی مقدار فقط سات ہی ہاتھ بتائی ہے، دوسرا نہیں بتایا، عمامہ کا باندھنا سنت مستمرہ ہے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عمامہ باندھنے کا حکم بھی نقل کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے: عمامہ باندھا کرو اس سے حلم میں بڑھ جاؤ گے۔ الیٰ آخرہ۔ اور الابواب والتراجم میں ہے نقلاً عن الحافظ وعن ابی الملیح بن اسامۃ عن ابیہ رفعہ: "اعتموا تزدادوا حلما"۔ اخرجہ الطبرانی والترمذی فی العلل المفرد وضعفہ البخاری وقد صححہ الحاکم فلم یصب۔ الیٰ آخر ما ذکر۔

## باب فی لبسۃ الصماء

نهى رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم عن لبستين الخ

یعنی آپ نے دو قسم کے پہناوے سے منع فرمایا ہے ایک یہ کہ آدمی احتباء کرے اس طرح کہ اس کی شرمگاہ سامنے کی طرف سے کھلی رہے۔ اور یہ اس وقت میں ہوگا جب بغیر ازار کے صرف ایک چادر میں احتباء کرے، چنانچہ دوسری روایت میں ہے: عن الاحتباء فی ثوب واحد۔ اور دوسرے یہ کہ اپنی چادر کو اس طرح اوڑھے کہ اس کی ایک جانب کھل جائے، یعنی جس جانب سے کپڑا اٹھا کر کاندھے پر ڈالا ہے، یہی مضمون دوسری حدیث میں بھی آرہا ہے فرق ترتیب کا ہے، پہلی حدیث میں احتباء کا ذکر مقدم ہے اور القاء علی عاتقہ کا جس کو صماء کہتے ہیں مؤخر ہے، اور دوسری حدیث میں ترتیب اس کے برعکس ہے لبسۃ الصماء کی ایک تفسیر تو یہی ہے جو خود اس حدیث میں مذکور ہے اور صماء کی دوسری تفسیر یہ کی گئی ہے کہ چادر کو پورے بدن پر اس طرح لپیٹ لے کہ ہاتھ پاؤں سب اسکے اندر رہ جائیں اور ہاتھوں کا باہر نکالنا مشکل ہوجائے، یہ ماخوذ ہے الصخرۃ الصماء سے یعنی ٹھوس پتھر، اس طرح کے لباس میں خوفِ سقوط رہتا ہے اور ایسے ہی کسی موذی جانور کو دفع کرنا بھی مشکل ہوتا ہے۔ اشتمال الصماء اور اشتمال الیہود کا ذکر کتاب الصلاۃ میں بھی گذر چکا

## باب فی حل الازرار

ازرار زِرٌ کی جمع ہے گریبان وغیرہ کی گھنڈی۔

حدثنا معاوية بن قرة قال حدثنا ابي قال اتيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم في رهط من مزينة فبايعناه وان قميصه لمطلق الازرار الخ

معاویہ بن قرہ کہتے ہیں کہ مجھ سے میرے والد قرۃ بن ایاس نے بیان کیا کہ میں ایک مرتبہ قبیلہ مزینہ کی ایک جماعت کے ساتھ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ کی خدمت میں حاضر ہوا ہم نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کی اور آپ کے قمیص کی گھنڈیاں اسوقت

کھلی ہوئی تھیں، میں نے آپ کے گریبان میں ہاتھ داخل کر کے مہر نبوت کو چھوا اس پر عروہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد معاویہ کو اور ان کے بیٹے (ایاس بن معاویہ) کو ہمیشہ اس حال میں دیکھا کہ ان کے قمیص کی گھنڈیاں کھلی ہوئی ہوتی تھیں، گرمی کا موسم ہو یا سردی کا۔

اس حدیث میں معاویہ اور ان کے بیٹے کا حال تو مذکور ہے اسلئے کہ عروہ نے ان ہی دو کو دیکھا ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ خصلت معاویہ نے اپنے والد قرۃ بن ایاس صحابی سے حاصل کی ہے جنہوں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس حال میں دیکھا تھا۔

اس حدیث میں صحابہ اور تابعین کے اتباع سنت کا نمونہ پایا جاتا ہے اور اس پر بڑی پختگی کے ساتھ قائم رہنا، جعلنا اللہ تعالیٰ من اہل الاتباع وجنبنا الابتداع (بذل) اور حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ ہے کہ اگرچہ یہ طریقہ گریبان کھولنے کا خصوصاً نماز کی حالت میں خلاف اولیٰ ہے لیکن ان دونوں نے جو کچھ کیا وہ آپ کے ساتھ تعلق اور محبت کی بنا پر کیا اسلئے یہ ان کے حق میں ہمیں توقع یہ ہے کہ مکروہ نہ ہوگا۔ والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی التقنع

قالت عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بینا نحن جلوس فی بیتنا فی نحر الظہیرۃ قال قائل لابی بکر ھذا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مقبلاً متقنعاً فی ساعۃ لم یکن یاتینا فیہا فجاء رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فاستأذن فاذن لہ فدخل۔

**قصۂ ہجرت کا ابتدائی حصہ** یہ واقعہ جو اس حدیث میں مذکور ہے قبل الہجرۃ مکہ مکرمہ کا ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم سب اپنے گھر میں عین دوپہر کے وقت میں بیٹھے ہوئے تھے تو ایک کہنے والے نے آکر والد صاحب (ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ) سے کہا کہ دیکھئے یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف لا رہے ہیں سر پر کپڑا رکھے ہوئے۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ اس وقت میں آپ کی تشریف آوری خلاف معمول تھی، یعنی عین دوپہر کے وقت میں، جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم دروازہ پر پہنچے تو آپ نے استیذان کیا، اجازت پر آپ اندر تشریف لے آئے۔ یہ طویل حدیث ہے قصۂ ہجرت سے متعلق جو بخاری میں مذکور ہے، امام بخاری نے اس کو کتاب المناقب کے اخیر میں کتاب المغازی سے پہلے ذکر فرمایا ہے، بخاری کی روایت میں اس طرح ہے: فی ساعۃ لم یکن یاتینا فیہا فقال ابوبکر فداءٌ لہ ابی وامی، واللہ ماجاء بہ فی ھذہ الساعۃ الا امر، قالت فجاء رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فاستأذن فاذن لہ فدخل، فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لابی بکر اخرج من عندک. فقال ابوبکر انما ھم اھلک بابی انت یارسول اللہ، قال فانی قد اذن لی فی الخروج، فقال ابوبکر الصحابۃ بابی انت یارسول اللہ، قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نعم. قال ابوبکر فخذ بابی انت یارسول اللہ احدی راحلتیّ ھاتین، قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بالثمن الحدیث۔ یعنی جب صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا گیا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف لا رہے ہیں تو وہ فرمانے لگے آپ پر میرے ماں باپ قربان ہوں واللہ آپ کو اس وقت خلاف معمول کوئی بڑی چیز لیکر آئی ہے، اندر

تشریف لانے کے بعد آپ نے فرمایا کہ غیر متعلق شخص کو یہاں سے الگ کردو انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ آپ پر میرے ماں باپ قربان یہاں تو سب آپ ہی کے گھر والے ہیں کوئی اجنبی نہیں ہے آپ نے فرمایا (اچھا مجھے یہ کہنا ہے) کہ مجھے مکہ سے خروج کی اجازت ہوگئی ہے اس پر انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا باپ آپ پر قربان ہو مجھ کو ساتھ رکھئے گا تو آپ نے فرمایا کہ ہاں ضرور، پھر انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ میرا باپ آپ پر قربان ہو میری ان دو سواریوں میں سے ایک آپ لے لیجئے۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ ہاں مگر قیمتاً اسکے بعد بخاری میں طویل حدیث میں ہجرت کا پورا واقعہ مذکور ہے۔

## تقنع کا مفہوم اور اسکی تحقیق و مواقع استعمال

مصنف نے اس حدیث پر "تقنع" کا ترجمہ قائم کیا ہے جیساکہ حدیث الباب میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اسوقت میں جوکہ دوپہر کا وقت تھا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مکان پر متقنعاً تشریف لائے، اس پر بذل میں لکھا ہے: ای مغطیاً راسہ اما حفظاً عن حر الشمس او اختفاءً من الکفار، یعنی آپ کا اپنے سر مبارک پر کپڑا رکھنا یا تو دھوپ سے بچنے کیلئے تھا یا کفار سے چھپنے کیلئے، حضرت امام بخاری نے بھی کتاب اللباس میں "باب العمائم" کے بعد "باب التقنع" بھی قائم فرمایا ہے، اس پر حافظ لکھتے ہیں: وھو تغطیۃ الراس واکثر الوجہ بردا او غیرہ یعنی سر اور چہرہ کا اکثر حصہ ڈھانکنا کسی چادر یا رومال سے، اور امام ترمذی نے بھی شمائل میں باب باندھا "باب ماجاء فی تقنع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم" اور پھر اسکے تحت انہوں نے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث ذکر کی: کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یکثر القناع کان ثوبہ ثوب زیات، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بکثرت قناع استعمال کرتے تھے یہاں تک کہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ آپ کا وہ کپڑا (قناع) تیلی کا کپڑا ہے اور اسی قسم کی حدیث امام بخاری نے بھی باب التقنع میں ذکر فرمائی ہے: خرج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وعلیہ عصابۃ دسماءٌ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم گھر سے باہر تشریف لائے اس حال میں کہ آپ کے سر پر چکنا سا رومال تھا، لیکن امام ابوداؤد نے "باب التقنع" ترجمہ قائم کرکے بجائے شمائل والی حدیث کے حدیث الہجرت کو ذکر فرمایا اور ظاہر ہے کہ حدیث الہجرۃ میں جو تقنع مذکور ہے وہ اسکے علاوہ ہے جو امام بخاری نے کتاب اللباس اور امام ترمذی نے شمائل میں ذکر فرمایا ہے جیساکہ دونوں حدیثوں میں غور کرنے سے سمجھ میں آرہا ہے، حضرت سہارنپوری نے بذل میں تقنع کی جو شرح اور مصلحت بیان فرمائی ہے حدیث الہجرت والے تقنع کے وہی مناسب ہے جس میں سر اور اکثر چہرہ کا تغطیہ ہوتا ہے جیساکہ حافظ کے کلام سے تقنع کی تفسیر میں ہم لکھ چکے ہیں، اور حدیث

---

۵ ہمارے بعض مشائخ بھی اس طرح کا تقنع کرتے تھے میں نے سنا ہے کہ حضرت مولانا عبدالرحمٰن صاحب کیمل پوری مظاہر علوم کے صدر مدرس جوکہ حضرت تھانوی کے اجل خلفاء میں تھے جن کا معمول حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کی بعد العصر کی مجلس میں مدرسہ سے حضرت شیخ کے مکان پر جب تشریف لاتے تھے تو راستہ میں اپنے سر اور چہرہ پر تولیا رکھ کر تشریف لاتے تھے، اس میں ایک مصلحت یہ بھی ہوتی ہے کہ راستہ میں بے محل کسی چیز پر نظر نہ پڑے، اور یہ جو آج کل رومال اوڑھنے کا طریقہ جاری ہے خصوصاً عربوں میں کہ سر پر رومال کا القاء بغیر ضم طرفین کے کر لیتے ہیں یہ حدیث والا تقنع نہیں ہے بلکہ یہ سدل کی ایک نوع ہے اور سدل کا حدیث میں مستقل ذکر آتا ہے جس کی فقہاء اور شراح حدیث نے مختلف صورتیں بیان کی ہیں، اب یہ کہ اسکی نوع ممنوع میں داخل ہے یا نہیں یہ امر آخر اور غور طلب ہے۔

شمائل کا تقنع وہ اور چیز ہے یعنی عمامہ کے نیچے کوئی رومال اس غرض سے رکھنا تاکہ تیل کی چکناہٹ سے عمامہ خراب نہ ہو یہاں تقنع سے بظاہر صرف تغطیۃ الرأس مراد ہے چہرہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ ہذا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

والحدیث اخرجہ البخاری بنحوہ فی الحدیث الطویل فی الہجرۃ، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی اسبال الازار

اسبال ازار کو حدیث میں جرازار سے بھی تعبیر کیا گیا ہے یعنی کپڑا خواہ وہ ازار ہو یا قمیص اس کو اتنا دراز کرنا اور لٹکانا جس سے ستر کعبین ہو جائے حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے، چنانچہ حدیث الباب میں ہے۔ وارفع ازارك الى نصف الساق فان ابيت فالى الكعبين واياك واسبال الازار، اور باب کی دوسری روایت میں ہے من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله اليه يوم القيامة۔ علماء نے لکھا ہے کہ اسبال ازار اگر تکبراً ہے تو حرام ہے، اور اگر لاعلمی یا بے توجہی کی وجہ سے ہے تو مکروہ تنزیہی ہے، اور اگر بلاقصد عذراً ہے تو مباح ہے جیساکہ صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں حدیث میں مذکور ہے جس کی وجہ شراح نے یہ لکھی ہے کہ صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نحیف الجسم تھے ان کا ازار اپنی جگہ پر ٹھہرتا نہیں تھا نیچے کو سرک جاتا تھا، اور ہم نے اپنے مشائخ سے سنا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ازار بھی نیچے کو سرک جاتا تھا جس کا منشا یہ تھا کہ وہ بطین تھے پیٹ آگے کو نکلا ہوا تھا

عن ابى جرى جابر بن سليم رضى الله تعالى عنه قال رأيت رجلا يصدر الناس عن رأيه، لايقول شيئا الاصدروا عنه

**مضمونِ حدیث** حضرت جابر بن سلیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں (یہ جب مدینہ میں پہلی بار تشریف لائے تو وہاں کا جو منظر دیکھا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے اصحاب کا اس کو بیان کر رہے ہیں) کہ میں نے یہاں ایک ایسے شخص کو دیکھا کہ لوگ ان کی رائے کو لے کر لوٹتے ہیں۔ یعنی آپ کی مجلس میں جو کچھ سنتے ہیں اس کو قبول کر کے آتے ہیں۔ تو میں نے پوچھا لوگوں سے کہ یہ کون صاحب ہیں لوگوں نے بتایا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہیں، میں آپ کی طرف متوجہ ہوا اور سلام عرض کیا، اور کہا۔ علیک السلام یارسول اللہ، آپ نے فرمایا اس طرح مت کہو یہ طریقہ سلام کا (زمانہ جاہلیت میں) میت کے حق میں تھا بلکہ، السلام علیک، کہو میں نے پوچھا آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ ہاں میں، اس اللہ تعالیٰ کا رسول ہوں کہ اگر تجھ کو کوئی ضرر پہنچے اور تو اس سے دعا کرے تو اس کو وہ دور کر دے اور وہ ایسا ہے کہ اگر تجھ کو قحط سالی پہنچے اور تو اس سے دعا کرے تو وہ تیرے لئے گھاس وغیرہ اگا دے (یعنی بارش برسا کر) اور وہ اللہ ایسا ہے کہ اگر تو کسی جنگل بیابان میں ہو اور تیری سواری گم ہو جائے پھر تو اس سے دعا کرے تو وہ اس کو تیری طرف لوٹا دے[1]۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا

---

[1] قال العلماء لاستجابة الدعاء شروط لابد منها فمنها ان يكون الداعى عالما بان لاقادر على حاجته الا الله تعالى وحده، وان الوسائط فى قبضته ومسخرة تبسخيره وان يدعو باضطرار وافتقار فان الله تعالى لايقبل الدعاء من قلب غافل (بذل)

کہ مجھے کچھ نصیحت فرمائیے، آپ نے فرمایا کہ کسی کو ہرگز گالی مت دینا، وہ کہتے ہیں کہ اسکے بعد پھر میں نے کسی کو گالی نہیں دی، برا نہیں کہا نہ کسی آزاد کو اور نہ کسی غلام کو، نہ انسان کو نہ جانور کو۔ اونٹ، بکری وغیرہ۔ اور فرمایا آپ نے کہ کسی نیکی کو ہرگز حقیر نہ سمجھنا، اور تو کسی سے مسکرا کر بات کرے یہ بھی نیکی ہے (لہٰذا اس کو بھی معمولی چیز نہ سمجھنا) اور اپنی لنگی کو نصف ساق تک اٹھا، اور اگر یہ منظور نہ ہو تو صرف کعبین تک[1] اور اپنے آپ کو اسبال ازار سے بچا کہ یہ تکبر کی وجہ سے ہوتا ہے یا یہ مطلب کہ یہ بھی تکبر کی ایک قسم ہے اور اللہ تعالیٰ تکبر کو پسند نہیں فرماتا، وان امرؤ شتمك وعيّرك بما يعلم فيك فلا تعيّره بما تعلم فيه فانما وبال ذلك عليه، اور اگر کوئی شخص تجھ کو گالی دے اور تجھ کو عار دلائے اس چیز سے جو وہ تیرے اندر جانتا ہے تو تو اس کو عار مت دلا اس عیب کے ساتھ جس کو تو اسکے اندر جانتا ہے اسلئے کہ اسکے عار دلانے کا وبال اس پر ہی پڑے گا، یہ آخری نصیحت بڑی جامع ہے اللہ تعالیٰ اس پر عمل کی توفیق عطا فرمائے، اس میں دوسرے شخص کے واقعی عیب پر عار دلانے سے منع کیا گیا ہے چہ جائیکہ کسی شخص کو ایسے عیب کیساتھ عار دلایا جائے جو اس کے اندر نہ ہو جیسا کہ لوگ مخالفت اور دشمنی میں کرنے لگ جاتے ہیں۔

والحديث اخرجه الترمذي والنسائي مختصرا، وقال الترمذي حسن صحيح، قاله المنذري۔

وحديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما اخرجه البخاري والنسائي، قاله المنذري۔

عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه بينما رجل يصلي مسبلاً ازاره الخ۔ یہ حدیث کتاب الصلاۃ میں گذر چکی۔

عن ابي ذر رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم انه قال ثلاثة لا يكلمهم الله الخ۔

اس حدیث میں بھی اسبال ازار پر وعید ہے، والحديث اخرجه مسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه، قاله المنذري۔

عن قيس بن بشر التغلبي قال اخبرني ابي وكان جليسا لابي الدرداء۔ رضي الله تعالى عنه۔ قال كان بدمشق رجل من اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يقال له ابن الحنظلية الخ۔

**ایک طویل مضمونِ حدیث** یہ ایک طویل حدیث ہے جو متعدد احادیث پر مشتمل ہے جس کا مضمون یہ ہے: قیس بن بشر کہتے ہیں کہ مجھ سے میرے والد یعنی بشر بن قیس نے بیان کیا۔ میرے والد حضرت ابو الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے جلیس تھے۔ یعنی ان کے پاس ان کا زیادہ آنا جانا تھا، میرے والد فرماتے ہیں کہ دمشق کے اندر ایک صحابی تھے جن کو ابن الحنظلیہ کہا جاتا تھا جو بہت یکسو تھے، لوگوں سے بہت کم ملتے جلتے تھے، ان کا مشغلہ نماز تھا اور نماز سے فارغ ہو کر تسبیح و تکبیر میں مشغول ہو جاتے اور پھر اپنے گھر آجاتے، میرے والد فرماتے ہیں کہ یہ صحابی ہمارے پاس کو گذرے جبکہ ہم ابو الدرداء کے پاس بیٹھے ہوئے تھے جب وہ گذر رہے تھے تو حضرت ابو الدرداء نے ان سے عرض کیا۔ كلمة تنفعنا ولا تضرك،

---

[1] یعنی کعبین حد اور غایت ہے ازار کیلئے جس میں یہ غایت داخل نہیں چنانچہ ایک روایت میں ہے اخرجه النسائي وصححه الحاكم الضامن رواية حذيفة رضي الله تعالى عنه بلفظ: الازار الى انصاف الساقين فان ابيت فاسفل فان ابيت فمن وراء الساقين ولا حق للكعبين في الازار۔

(اجی ایسی بھی کیا بات ہے) کوئی جملہ ارشاد فرما دو کھڑے کھڑے جس سے ہمیں فائدہ ہو جائے گا اور آپ کا اس میں کچھ نقصان نہ ہوگا تو اس پر انہوں نے یہ واقعہ سنایا کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک سریہ روانہ فرمایا تو جب وہ سریہ لوٹ کر آیا مدینہ میں تو اس سریہ والوں میں سے ایک شخص آیا اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مجلس میں آکر بیٹھ گیا تو اس آنے والے نے ایک اس شخص سے جو پہلے سے مجلس میں بیٹھا تھا اور اس کے برابر ہی میں تھا کہا کہ ایسا ہوا کہ جب ہمارا دشمن سے مقابلہ ہوا تو ہمارے ساتھیوں میں سے ایک شخص نے دشمن پر حملہ کیا، یہ حملہ کرنے والا قبیلۂ غفار کا تھا، تو حملہ کرتے وقت وہ کہنے لگا۔ "خذها مني وانا الغلام الغفاري" کہ لے یہ انعام لیتا جا میری طرف سے، تو بھی کیا یاد رکھے گا کہ میں غلام غفاری ہوں، تو اس کے بارے میں اس قادم نے اپنے ساتھی سے پوچھا کہ تمہارا کیا خیال ہے اس نے جو یہ بات کہی اس کے بارے میں تو اس نے جواب دیا کہ میرے خیال میں تو اس کا سارا ثواب باطل ہو گیا یعنی اس فخریہ جملہ کی وجہ سے وہاں مجلس ہی کے ایک دوسرے شخص نے یہ بات سنی تو اس نے کہا کہ میرے خیال میں تو ایسا کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس بارے میں ان دونوں میں تنازع ہونے لگا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بھی ان کی اس بات کو سن لیا تو اس پر آپ نے فرمایا: سبحان الله! لا باس ان يوجر ويحمد کہ اس میں کچھ حرج نہیں کہ اس کو اسکے عمل کا اجر بھی ملے اور اس کی تعریف بھی کی جائے (اسلئے کہ حرب کے اندر کافر کے سامنے اپنی بڑائی ظاہر کرنا نہ صرف جائز بلکہ مطلوب اور مستحسن ہے کما ورد فی الحدیث۔ راوی کہتا ہے۔ فرأيت ابا الدرداء سُرّ بذلك کہ حضرت ابوالدرداء حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد سن کر بہت مسرور ہوئے پوری حدیث تو انہوں نے سر جھکا کر سنی تھی لیکن سننے کے بعد اظہار مسرت و تعجب کرتے ہوئے ان صحابی کی طرف جنہوں نے یہ حدیث بیان کی تھی سر اٹھاتے گئے اور ان کی طرف آگے کو بڑھتے گئے اور بار بار یہ کہتے رہے کہ کیا تم نے واقعی یہ بات حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنی ہے کیا واقعی تم نے یہ بات حضورؐ سے سنی ہے راوی کہتا ہے کہ وہ ان کی طرف اتنا بڑھتے گئے جس سے میں یہ سمجھنے لگا کہ یہ اب کھڑے ہو جائیں گے (ایک حدیث تو یہ ہوئی) راوی کہتا ہے کہ پھر ایک اور دن وہ صحابی یعنی ابن الحنظلیہ ہمارے پاس کو گذر رہے تھے، اس بار بھی حضرت ابوالدرداء نے ان سے فرمایا: كلمة تنفعنا ولا تضرك، اس پر انہوں نے ایک اور حدیث سنائی کہ ہم سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ خیل جہاد پر خرچ کرنے والا مثل اس شخص کے ہے جو اپنے ہاتھ کو صدقہ کرنے کیلئے پھیلاتا ہی رہتا ہے اور کبھی سکیڑتا نہیں (یہ دوسری حدیث ہوئی) آگے راوی کہتا ہے کہ اسی طرح ایک اور دن وہ ہمارے پاس کو گذر رہے تھے پھر حضرت ابوالدرداء نے ان سے یہی درخواست کی كلمة تنفعنا ولا تضرك اس پر انہوں نے یہ حدیث سنائی کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے خریم اسدی کے بارے میں یہ فرمایا کہ نعم الرجل خريم الاسدي لولا طول جمته واسبال ازاره، کہ خریم اسدی کیسا اچھا آدمی ہے اگر اس کے پٹھے زیادہ دراز نہ ہوتے اور وہ اسبال ازار نہ کرتا یعنی پھر تو اس کی خوبی کا کہنا ہی کیا، یہ بات خریم کو بھی پہنچ گئی تو انہوں نے حدیث سنتے ہی قینچی ہاتھ میں لے کر اپنے پٹھے کاٹ دیئے کانوں تک اور اپنا ازار کر لیا نصف ساق تک (یہ تیسری حدیث ہوئی) راوی کہتا ہے کہ پھر ایک دن اور وہ ہمارے پاس کو گذر رہے تھے

توحضرت ابوالدرداء نے اپنا وہی جملہ دہرایا ۔ کلمة تنفعنا و لا تضرك ۔ اس پر انہوں نے یہ حدیث سنائی کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ایک سفر سے واپسی میں مدینہ میں داخل ہونے والے تھے تو آپ نے اپنے سب ہمراہیوں سے فرمایا :

انکم قادمون علی اخوانکم فاصلحوا رحالکم واصلحوا لباسکم حتی تکونوا کانکم شامة فی الناس فان اللہ تعالیٰ لایحب الفحش ولا التفحش، کہ اب تم اپنے عزیزوں اور بھائیوں کے پاس پہنچ رہے ہو تو اپنی سواریوں کے کجاوے درست کرلو اور اپنا لباس اور کپڑے بھی درست کرلو اور ایسے ممتاز ہوجاؤ گویا کہ تم لوگوں میں ایسے لگو جیسے بدن میں خال (تل) ہوتا ہے یعنی بالکل صاف ستھرے اور نمایاں، اسلئے کہ اللہ تعالیٰ آدمی کی حالت کے بگاڑ کو پسند نہیں کرتا خواہ وہ بگاڑ طبعی ہو یا وقتی اور عارضی، اس حدیث سے یہ مستفاد ہوا کہ استقبال کرنیوالوں کی رعایت واعزاز میں آدمی کو اپنی ہیئت درست کرلینی چاہیئے ۔

اس پر مجھے ایک واقعہ یاد آیا ہمارے حضرت شیخ نوراللہ مرقدہ جب علیگڈھ کے سفر سے اپنی آنکھ کا آپریشن کراکر لوٹ رہے تھے آنکھ پر سبز پٹی بندھی ہوئی تھی تو جب گاڑی مکان پر پہنچی تو گاڑی سے اترنے سے پہلے آپ نے اپنے خادم سے فرمایا کہ آنکھ پر سے پٹی اتار دے کیونکہ پٹی کیوجہ سے چہرے کی ہیئت خراب سی معلوم ہوتی ہے اور حالانکہ لوگ استقبال کیلئے منتظر کھڑے ہیں تاکہ دوستوں سے اچھی حالت میں سامنا ہو ۔

شمائل ترمذی کی حدیث میں ہے کہ آپ ہر موقع اور محل کے مناسب اس کی تیاری فرمایا کرتے تھے لکل حال عندہ عتاد، دوستوں سے اچھی اور مناسب حالت میں ملاقات کرنا اس میں صرف اپنے نفس کا احترام وعزت نہیں ہے بلکہ مخاطب کی بھی اسمیں رعایت ہے، یہ ہیں تعلیم نبوی میں معاشرہ کی باریکیاں ۔

## باب ماجاء فی الکبر

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال اللہ تعالیٰ الکبریاء ردائی والعظمة ازاری فمن نازعنی واحدا منھما قذفتہ فی النار ۔

آپ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ یوں فرماتا ہے کہ بڑائی میری چادر ہے اور عظمت میری ازار ہے، یعنی یہ دونوں چیزیں میری مخصوص صفت ہیں تو جو شخص مجھ سے جھگڑتا ہے ان دو میں سے کسی ایک کے بارے میں تو میں اس کو جہنم میں پھینک دیتا ہوں جھگڑنے سے مراد ان دو صفتوں کو اختیار اور استعمال کرنا ہے، اور جو شخص دوسرے کی چیز استعمال کرتا ہے تو گویا وہ اس کیساتھ جھگڑنے پر آمادہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تکبر بڑا سخت گناہ اور شرک کی لائن کی چیز ہے جس کا خمیازہ بھگتنا ہی پڑے گا، یعنی اگر اس سے تائب نہ ہوا، اور اگر سچے دل سے توبہ کرلی تو شرک کی طرح یہ بھی معاف ہوجاتا ہے، اور توبہ کا دروازہ اللہ تعالیٰ کے یہاں ہر وقت کھلا ہوا ہے اسکی طرف رغبت کرنی چاہیئے اور کسی وقت بھی عاصی کو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہ ہونا چاہیئے ۔

ایک مرتبہ اپنے حضرت شیخ سے بھی سنا تھا اوپر فضا کی طرف ہاتھ سے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اس میدان میں تکبر کی گنجائش نہیں، حیوانی گناہوں کی تو کوئی زیادہ اہمیت نہیں لیکن یہ جاہی گناہ شیطانی گناہ ہے یہ بہت سخت چیز ہے ۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری ۔

عن عبد الله رضی الله تعالیٰ عنہ قال قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لا یدخل الجنۃ من کان فی قلبہ مثقال حبۃ من خردل من کبر، ولا یدخل النار من کان فی قلبہ مثقال خردل من ایمان۔

**حدیث کی تشریح وتوجیہ** حدیث کے ان دونوں جملوں کو سامنے رکھتے ہوئے ایک منطقی طالب علم یہ نتیجہ[1] نکالے گا کہ جس شخص کے قلب میں رائی کے دانہ کے برابر بھی کبر ہوگا اس قلب میں رائی کے دانہ کے برابر بھی ایمان نہ ہوگا بلکہ وہ ایمان سے خالی ہوگا، بڑی سخت وعید ہے کبر کے بارے میں، مگر اہل سنت وجماعت کے نزدیک تو اس طرح کی روایات ماؤل ہوتی ہیں کہ دخول اولی کی نفی ہے، یعنی سزا پانے کے بعد جنت میں جائے گا، یا یہ کہ دخول جنت کے وقت اس کے قلب میں کبر باقی نہیں رہے گا، اور کبر کو ساتھ لیکر جنت میں نہیں جاسکتا کما قال اللہ تعالیٰ۔ ونزعنا ما فی صدورھم من غل، اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ کبر سے مراد ہے استکبار عن الایمان، والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رجلاً اتی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وکان رجلاً جمیلاً فقال یارسول اللہ انی رجل حُبِّبَ اِلَیَّ الجمال واُعطیتُ منہ ما تریٰ الخ۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک روز آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں ایک بہت حسین وجمیل شخص آیا اور اس نے آکر آپ سے یہ عرض کیا کہ یارسول اللہ میں ایک ایسا شخص ہوں جس کو حسن وجمال بہت مرغوب اور پسند ہے اور مجھ کو یہ چیز عطا بھی کی گئی ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں یہاں تک کہ میرا حال حسن پسندی میں یہاں تک پہنچ گیا کہ مجھ کو یہ بات پسند نہیں کہ کوئی شخص بھی حسن میں مجھ پر فوقیت لیجائے، ذراسی چیز میں بھی، مثلاً جوتے کا تسمہ بھی، یعنی مجھ کو یہ بات بھی پسند نہیں کہ کسی شخص کے جوتے کا تسمہ بھی میرے جوتے کے تسمے سے خوبصورت ہو چہ جائیکہ اس سے بڑی چیز میں۔ اپنا سارا یہ حال بیان کرکے اس نے آپ سے یہ دریافت کیا کہ یہ تکبر تو نہیں! آپ نے فرمایا کہ یہ کوئی تکبر نہیں، ولکن الکبر من بطر الحق وغمط الناس، بلکہ متکبر وہ شخص ہے جو حق کا انکار کرے، یعنی اپنی بات کی پچ میں وضوح حق کے بعد بھی اس کو تسلیم نہ کرے اور اپنی رائے پر اڑا رہے (اور اس کیساتھ ساتھ) لوگوں کو حقیر سمجھے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اچھا کھانا اور عمدہ لباس پہننا یہ کبر کی حقیقت میں داخل نہیں، یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ زیادہ عالیشان لباس پہننے سے کبر پیدا ہوسکتا ہے سو یہ امر آخر ہے۔

## باب فی قدر موضع الازار

سألت ابا سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن الازار فقال علی الخبیر سقطت، قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ازرۃ المسلم الی نصف الساق ولا حرج فیما بینہ وبین الکعبین۔

[1] اسلئے کہ جملۂ اولیٰ کا مقتضی یہ ہے کہ جس شخص کے قلب میں رائی کے دانہ کے برابر کبر ہو وہ جہنم میں جائیے، اور جملہ ثانیہ میں اس کی تصریح ہے کہ جس کے قلب میں رائی کے دانہ کے برابر ایمان ہوگا وہ جہنم میں نہ جائیگا، فالنتیجۃ التی ذکرنا ظاہرۃ۔

یعنی مسلمان کے ازار کی صفت نصف ساق تک ہے، یعنی اولیٰ یہ ہے، اور پھر نصف ساق سے آگے کعبین تک کی گنجائش ہے اور جو اس سے نیچے ہے وہ مستحق نار ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

الاسبال فی الازار والقمیص والعمامۃ من جر منہا شیئا خیلاء لم ینظر اللہ الیہ یوم القیامۃ۔

یہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث مرفوع ہے کہ اسبال کی کراہت جس طرح ازار میں ہے اسی طرح قمیص اور عمامہ کے اندر ہے یعنی عمامہ کا شملہ، جو شخص ان تین میں سے کسی میں بھی اسبال کریگا بطور تکبر تو اللہ تعالیٰ بروز قیامت اسکی طرف نظر رحمت نہ فرمائینگے۔ والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

حدثنی عکرمۃ انہ رأی ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ یأتزر فیضع حاشیۃ ازارہ من مقدمہ علی ظہر قدمہ ویرفع من مؤخرہ۔

حضرت عکرمہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو دیکھا کہ جب وہ ازار پہنتے تھے تو اپنے ازار کے سامنے کے حصہ کے کنارہ کو پاؤں کے پشت پر رکھ لیا کرتے تھے اور پچھلے کنارہ کو اوپر اٹھا لیا کرتے تھے حاصل یہ کہ انکا تہبند آگے کیطرف سے ذرا جھکا ہوا ہوتا تھا، اور پیچھے کی طرف سے ذرا اوپر کو اٹھا ہوا ہوتا تھا، عکرمہ کہتے ہیں کہ میں ان سے دریافت کیا کہ آپ اپنا تہبند اس طرح کیوں باندھتے ہیں تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو ایسے ہی کرتے دیکھا ہے۔

بذل میں لکھا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایسا بیان جواز کیلئے کیا ہو اھ کیونکہ بغیر خیلاء کے ایسا کرنا صرف خلاف اولیٰ ہے، مجھے یاد ہے کہ حضرت شیخ نے یہ حدیث پڑھاتے وقت فرمایا تھا کہ دیکھو یہ جو مغلئی پاجامہ ہوتا ہے اسکی اصل یہی تو نہیں؟ اھ مغلئی پاجامہ کی ہیئت کچھ اسی طرح کی ہوتی ہے کہ آگے کیطرف سے کچھ جھکا ہوا اور ایڑی کیطرف سے کچھ اٹھا ہوا، حضرت نے یہ بات بطور ظرافت کے فرمائی تھی۔

## باب فی لباس النساء

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہ لعن المتشبہات من النساء بالرجال والمتشبہین من الرجال بالنساء۔ یعنی جو عورتیں صورت اور لباس میں مردوں کی مشابہت اختیار کریں ان پر آپ نے لعنت فرمائی ہے، اور ایسے ہی ان مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت اختیار کریں۔

اس وعید کے عموم میں عورتوں کا سر کے بال چھوٹے کرانا مردوں کے پٹھوں کی طرح اور مردوں کا ڈاڑھی منڈانا داخل ہوجائیگا، جس میں لوگوں کی اکثریت مبتلیٰ ہے، واللہ الہادی۔ والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

قیل لعائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان امرأۃ تلبس النعل، فقالت لعن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الرجلۃ من النساء۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے کسی نے کہا کہ ایک عورت مردانہ یعنی کھڑا جوتا پہنتی ہے تو انہوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے لعنت فرمائی ہے اس عورت پر جو رجلہ ہو، یعنی مردوں کی مشابہت اختیار کرنے والی (مردانی عورت)

## باب ماجاء فی قول اللہ تعالیٰ "یدنین علیہن من جلابیبہن"

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا انہا ذکرت نساء الانصار فاثنت علیہن وقالت لہن معروفا۔

حدیث کا یہ ٹکڑا باب غسل الحیض میں بھی گذرا ہے "نعم النساء نساء الانصار لم یکن یمنعهن الحیاء ان یتفقهن فی الدین"۔

وقالت لما نزلت سورة النور عمدن الی حجور - او حجوز - نشققنهن فاتخذنهن خمرا، وہ فرماتی ہیں کہ جب سورۂ نور نازل ہوئی جس میں یہ آیت ہے "ولیضربن بخمرهن علی جیوبهن" تو انہوں نے قصد کیا اپنے کمر کے پٹکوں کی طرف، کمر کے پٹکوں سے مراد یہ ہے کہ بعض علاقوں کی عورتیں ایک چادر کو تہ کرکے وسط کمر میں باندھ لیتی ہیں۔ یعنی ان کو لیا اور انکے چھوٹے ٹکڑے کرکے ان کو اپنے سروں کی اوڑھنیاں بنالیا، یعنی کمر پر باندھنے کے جو پٹکے تھے وہ بہت لمبے اور بڑے بڑے تھے جن کو مختصر کرنے کی گنجائش تھی اسلئے انہوں نے ایسا کیا کہ ان میں سے ایک ایک ٹکڑا کاٹ کر اس کو سر کے ڈھانکنے کے کام میں لے آئیں اور اس کو خمار بنالیا۔ حُجُز حُجزۃ کی جمع ہے اور اس روایت میں جو دوسرا لفظ حجور کا بطور شک راوی کے مذکور ہے اسکے یہاں کوئی معنی نہیں بنتے۔

اس آیت کا سبب نزول یہ لکھا ہے کہ ان انصاری عورتوں کے گریبان چوڑے چوڑے تھے جن سے سینے ظاہر ہوتے تھے، اور اوڑھنیوں کے بارے میں ان کی عادت یہ تھی کہ ان کو سر پر رکھ کر پیچھے کی طرف ڈال لیتی تھیں، لہذا ان کو حکم کیا گیا اس بات کا کہ بجائے پیچھے کی طرف ڈالنے کے آگے کی طرف ڈالیں جس سے سینہ مستور ہو جائے۔

## باب فی قول اللہ تعالیٰ "ولیضربن بخمرهن علی جیوبهن"

اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں ایک حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی قالت لما نزلت "یدنین علیهن من جلابیبهن، خرج نساء الانصار کأن علی رؤوسهن الغربان من الاکسیة"۔

یہ آیت جو اس حدیث میں مذکور ہے سورۂ احزاب کی ہے جس میں اس طرح ہے "یایها النبی قل لازواجك وبناتك ونساء المؤمنین یدنین علیهن من جلابیبهن ذلك ادنی ان یعرفن فلا یوذین وکان الله غفورا رحیما"۔

اس آیت میں عورتوں کو حجاب کا حکم ہے کہ اپنی چادروں کو اپنے اوپر اچھی طرح لپیٹو، حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ اس آیت کے نزول کے بعد جب انصاری عورتیں اس آیت پر عمل کرتی ہوئیں گھر سے باہر نکلیں (تو چونکہ اب انہوں نے اپنی سیاہ چادروں کو سر اور باقی بدن پر اچھی طرح اوڑھ لیا تھا سب کے سر سیاہ چادروں میں ڈھک گئے تو دیکھنے والے کو ایسا لگتا تھا کہ) گویا ان کے سروں پر کوے بیٹھے ہیں۔

غِربان بروزن غلمان غراب کی جمع ہے جو سیاہ ہوتا ہے، جن چادروں سے انہوں نے اپنا سر ڈھانپ رکھا تھا چونکہ وہ سیاہ رنگ کی تھیں جس کی وجہ سے ان کے سر سیاہ کوے کے مشابہ ہو گئے تھے، یہ حدیث ام سلمہ ترجمہ اولیٰ کے مناسب ہے نہ کہ اس ترجمۂ ثانیہ کے اور پہلے باب کے ضمن میں جو حدیث عائشہ مذکور ہے جس میں سورۃ النور کا حوالہ ہے "ولیضربن بخمرهن علی جیوبهن"، وہ حدیث اس ترجمۂ ثانیہ کے مناسب ہے، یعنی معاملہ برعکس ہو گیا۔

اور اس باب ثانی کی حدیث ثانی یہ ہے: عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها انها قالت یرحم الله نساء المهاجرات

الاول لما انزل اللّٰہ " ولیضربن بخمرھن علی جیوبھن" شققن اکنف ۔ قال ابن صالح اکنف ۔ مروطھن فاختمرن بھا۔

اس حدیث میں مہاجر عورتوں کا ذکر ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی " ولیضربن بخمرھن علی جیوبھن " تو ان عورتوں نے یہ کیا کہ اپنی چادروں میں جو سب سے زیادہ دبیز اور موٹی تھیں ان کے ٹکڑے کر کے اوڑھنیاں بنالیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی جو حدیث پہلے باب میں آئی ہے اس میں بھی اسی آیت کا ذکر ہے جو یہاں مذکور ہے یعنی سورۂ نور کی آیت، لیکن وہاں نساء الانصار مذکور تھا اور یہاں نساء المہاجرات، لہٰذا دونوں حدیثوں کو ملانے سے معلوم ہوا کہ اس آیت پر عمل کرنے میں نساء الانصار کی تخصیص نہیں جیسا کہ پہلے باب کی حدیث سے شبہ ہوتا تھا اور نہ مہاجرات کی تخصیص ہے جیسا کہ دوسرے باب کی حدیث سے شبہ ہوسکتا ہے بلکہ یہ دونوں ہی کے حق میں ہے۔

## نزول حجاب، اور حجاب سے متعلق آیات وروایات کی توضیح

ان دونوں بابوں کا تعلق حجاب سے ہے اور ہمارے یہاں کتاب اللباس چل رہی ہے، حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حجاب کا مسئلہ کتاب الاستیذان میں ذکر کیا ہے، سنن ابوداؤد میں استیذان کا بیان اواخر کتاب، کتاب الادب کے آخر میں مختصر اً ذکر کیا ہے امام بخاری نے ترجمہ قائم کیا "باب اٰیۃ الحجاب" اور اس میں دو قصے ذکر کئے ایک حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ولیمہ کا دوسرا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے متعلق، پہلے قصہ کا حاصل یہ ہے۔ جس کے راوی حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں وہ فرماتے ہیں کہ مسئلہ حجاب کے واقعہ سے سب سے زیادہ میں واقف ہوں اور پھر انہوں نے نزول حجاب کا واقعہ بیان فرمایا وہ یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح کے بعد اور رخصت کے بعد صبح کو لوگوں کو دعوت ولیمہ میں مدعو فرمایا تو اکثر لوگ تو کھانے سے فارغ ہو کر چلے گئے، لیکن بعض لوگ فارغ ہونے کے بعد باتوں میں مشغول ہو گئے اور دیر تک باتیں کرتے رہے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے شروع میں انتظار کیا ان کے اٹھنے کا جب وہ نہیں اٹھے کیونکہ وہ آپ کے منشأ کو نہیں سمجھتے تھے تو آپ نے یہ صورت اختیار فرمائی[1] ان کو اٹھانے کی کہ آپ خود کھڑے ہو گئے اور گھر کے اندر سے باہر تشریف لے آئے اور ترمذی کی روایت میں ہے کہ حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا (دولہن جن کی شادی کی یہ دعوت تھی) گھر کے اندر رخ پھیر کر ایک طرف کو بیٹھی رہیں حضرت انس فرماتے ہیں کہ آپ کے ساتھ میں بھی گھر سے باہر آگیا، اور آپ وہاں سے نکل کر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے حجرہ تک تشریف لے گئے جو قریب ہی تھا، میں بھی آپ کے ساتھ ساتھ گیا، تھوڑی دیر بعد آپ وہاں سے لوٹے یہ گمان کرتے ہوئے کہ غالباً اب وہ لوگ بھی باہر آگئے ہوں گے جو اندر بیٹھ رہے تھے لیکن گھر میں داخل ہو کر دیکھا جہاں پر حضرت زینب بیٹھی ہوئی تھیں کہ وہی چند آدمی اسی طرح بیٹھے ہیں، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پھر گھر میں سے لوٹ آئے اور میں بھی آپ کے ساتھ ساتھ، اور آپ اس مرتبہ بھی حضرت عائشہ کے

---

[1] روایت میں ہے کہ آپ کو ان کو جانے کا امر کرتے ہوئے شرم آئی۔

حجرہ تک تشریف لے گئے، پھر جب آپ نے گمان کیا کہ اب وہ لوگ واپس ہو گئے ہوں گے تو آپ وہاں سے لوٹ کر گھر میں داخل ہوئے تو دیکھا کہ وہ لوگ نکل چکے تھے، آپ کے ساتھ میں بھی گھر میں داخل ہونے لگا تو آپ نے میرے اور اپنے درمیان حجاب حائل کر دیا اور یہ آیت نازل ہوئی۔ یایھا الذین اٰمنوا لاتدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم الی طعام غیر ناظرین اناہ الآیہ اور دوسرا قصہ حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا والا یہ ہے جس کو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت کرتی ہیں۔ کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے فرمایا کرتے تھے کہ اپنی ازواج سے پردہ کرائیے۔ قالت: فلم یفعل۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عمر کے کہنے پر عمل نہیں کیا۔ آگے وہ فرماتی ہیں کہ ازواج مطہرات استنجار کے لئے رات کے وقت میں باہر نکلا کرتی تھیں، ایک مرتبہ ام المؤمنین حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نکلیں جو قد میں اچھی لمبی تھیں، حضرت عمر نے ان کو دور سے دیکھ لیا تو انہوں نے فرمایا عرفناك یاسودۃ کہ اے سودہ ہم نے تمہیں پہچان لیا، جاتے ہوئے دیکھ کر۔ حرصاً علی ان ینزل الحجاب یعنی انہوں نے یہ بات اس خیال سے فرمائی کہ کسی طرح حکم حجاب نازل ہو جائے۔ قالت فانزل اللہ عزوجل اٰیۃ الحجاب، یعنی اس پر حجاب کا حکم نازل ہو گیا،

**نزول حجاب قصۂ زینب کیوجہ سے ہوا یا قصۂ سودہ کی**

ان دونوں روایتوں میں بظاہر جو تعارض ہے کہ ایک روایت میں نزول حجاب کی نسبت قصۂ زینب کی طرف کی گئی ہے، اور اس دوسری روایت میں قصۂ سودہ کی طرف اس کی ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ دونوں قصے پیش آنے کے بعد نزول حجاب ہوا، لہذا دونوں کی طرف نزول کی نسبت درست ہے، یہ ایک مشہور اور عام توجیہ ہے جو اس نوع کے تعارض کو دفع کرنے کیلئے کی جاتی ہے اور بعض شراح کی رائے یہ ہے کہ آیت حجاب کا نزول تو قصۂ زینب ہی کی وجہ سے ہوا ہے جس میں مطلق حجاب کا حکم ہے جواب تک نہیں تھا، اور حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا والی حدیث میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو پردہ چاہتے تھے وہ عام پردہ نہ تھا بلکہ اس کا تعلق خاص حریم نبوی سے تھا، حضرت عمر یہ چاہتے تھے کہ ازواج مطہرات کے اشخاص اور جثوں کا باوجود مستور ہونے کے بھی پردہ ہونا چاہیئے کسی طرح بھی ان پر کسی اجنبی کی نظر نہ پڑے، مگر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ خواہش پوری نہیں کیگئی، لیکن اس رائے میں یہ خلجان ہے کہ حدیث میں تو قصۂ سودہ کے بعد بھی یہ ہے کہ، فانزل اللہ اٰیۃ الحجاب،

صحیح بخاری میں اس سلسلہ کی روایات کئی جگہ ہیں اولاً ابواب الوضو، ثانیاً تفسیر سورۂ احزاب، اور اسکے بعد پھر کتاب الاستیذان[1] میں اور ان میں آپس میں تعارض بھی ہے، قصۂ سودہ میں ایک جگہ یہ ہے: انہ کان بعد ماضرب الحجاب، اور کتاب الوضوء میں جو روایت ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ قبل الحجاب کا ہے، اس تعارض کے دفعیہ میں بھی شراح مختلف ہیں، اور حافظ نے ان اختلافات کی توجیہ کرتے ہوئے ایک جگہ (کتاب الوضوء) یہ بھی کہا ہے: والمراد بآیۃ الحجاب فی بعضہا قولہ تعالیٰ

---

[1] اس بارے میں ہماری ایک خاص رائے ہے جو آگے آرہی ہے۔

"یدنین علیهن من جلابیبهن" اھ ہمارے یہاں جو باب چل رہے ہیں ان میں سے پہلا اسی آیت پر ہے[1]

جاننا چاہئے کہ حجاب کے مراتب اور درجات پر شراح حدیث اور ایسے ہی فقہاء کرام نے تفصیل سے کلام فرمایا ہے، ہم نے تو یہاں ضمناً غایت اختصار کے ساتھ مقام کی مناسبت سے لکھا ہے، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے معارف القرآن میں آیات حجاب کی تفسیر میں مسئلہ حجاب پر کافی مفصل مدلل اور مرتب بحث فرمائی ہے۔

## آپؐ کے زمانہ میں عورتوں کا کشف وجوہ عند الاجانب سے احتراز

اس سب کے باوجود بعض دنیوی تعلیم یافتہ جن کو مسائل کی اچھی طرح خبر نہیں ہوتی، مسائل شرعیہ میں دخل اندازی کرتے ہیں، اس قسم کے لوگ مسئلہ حجاب میں بھی شکوک وشبہات پیدا کرتے رہتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں ستر وجوہ کا کہاں دستور تھا، حالانکہ یہ بات غلط ہے ستر وجوہ کا ثبوت روایات سے ثابت ہے چنانچہ ابوداؤد میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے، قالت کان الرکبان یمرون بنا ونحن محرمات مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فاذا حاذوا بنا سدلت احدانا جلبابها من راسها علی وجهها فاذا جاوزونا کشفناہ۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنے سفر حج کے راستہ کی کیفیت بیان کرتی ہیں کہ جب ہم احرام کی حالت میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ جارہی تھیں تو ہمارے سامنے کو اور دوسرے قافلہ سوار بھی گذرتے تھے جب وہ ہمارے قریب آتے تھے تو ہم اپنے سر کی چادروں کو سرکا کے چہرہ پر کرلیا کرتی تھیں پھر جب وہ گذر جاتے تھے تو ہم اپنا چہرہ کھول لیا کرتی تھیں یہ روایت سفر حج کی عورتوں کے حجاب میں اور دوسروں کے سامنے چہرہ ڈھانپنے میں صریح ہے، اس پر امرأۃ خثعمیہ والے قصہ سے اشکال کیا جاسکتا ہے اس کا جواب ظاہر ہے کہ وہاں پر کشف وجہ عند الحاجۃ تھا یعنی حاجت سوال کہ وہ آپ سے ایک مسئلہ دریافت کررہی تھی ظاہر ہے کہ دوسرے حاضرین کی نظر اس وقت اسکی طرف نہیں تھی، صحابہ کرام کے احوال میں یہ بات مشہور ہے

---

[1] وفی العینی نقلا عن الکرمانی: الحجاب ای کتاب یعنی حجاب النساء عن الرجال، فانزل اللہ آیۃ الحجاب ویحتمل ان یراد بآیۃ الحجاب الجنس فیتناول الآیات الثلاث قولہ تعالیٰ یاایہا النبی قل لازواجک وبناتک ونساء المؤمنین یدنین علیہن من جلابیبہن الآیۃ. وقولہ تعالیٰ واذا سألتموہن متاعا فاسألوہن من وراء حجاب، وقولہ تعالیٰ وقل للمؤمنات یغضضن من ابصارہن ویحفظن فروجہن ولایبدین زینتہن الا ما ظہر منہا ولیضربن بخمرہن علی جیوبہن الآیۃ۔ اور اس سے پہلے شروع میں شروع بحث حجاب میں علامہ عینی رحمۃ اللہ تعالیٰ لکھ چکے ہیں کہ الحجب ثلاثۃ- الاول الامر بستر وجوہہن یدل علیہ قولہ تعالیٰ یاایہا النبی قل لازواجک وبناتک ونساء المؤمنین یدنین علیہن من جلابیبہن، الثانی ہو الامر بارخاء الحجاب بینہن وبین الناس یدل علیہ قولہ تعالیٰ واذا سألتموہن متاعا فاسألوہن من وراء حجاب، الثالث ہو الامر بمنعہن من الخروج من البیوت الا لضرورۃ شرعیۃ فاذا خرجن لایظہرن شخصہن کما فعلت حفصۃ یوم مات ابوہا سترت شخصہا حین خرجت وزینب عملت لہا قبۃ لما توفیت (قبہ سے مراد گہوارہ ہے جس کو نعش سے تعبیر کرتے ہیں کما سبق فی کتاب الجنائز) وکان لہن فی التستر عند قضاء الحاجۃ ثلاث حالات - الی آخر ما ذکر۔ (عینی ص۲۶۸ ج۲)

کہ وہ آپ کی مجلس میں اور آپ کے سامنے اس طرح رہتے تھے، کأن علی رؤوسهم الطیر، البتہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے چچیرے بھائی حضرت فضل بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما جو اس وقت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سواری پر آپ کے پیچھے بیٹھے ہوئے تھے ان کے بارے میں روایات میں آتا ہے کہ انہوں نے اس وقت اس سوال کرنیوالی خاتون کی طرف دیکھا لیکن اسی روایت میں اسکی بھی تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے ان کا رخ پھیر دیا، اور حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس سوال پر کہ یا رسول اللہ آپ نے اپنے چچازاد بھائی کا چہرہ پھیر دیا تو اس پر آپ نے فرمایا: رأیت شابا وشابة فلم آمن الشیطان علیهما کہ دونوں جوان ہیں اسلئے فتنہ کا اندیشہ تھا، معلوم ہوا عورت کے لئے کشف وجہ جو جائز لکھتے ہیں اس کا تعلق نماز سے ہے کہ نماز میں چہرہ کو ڈھانکنا ضروری نہیں اس سے کشف وجہ عند الاجانب مراد نہیں لہذا کشف وجہ عند الاجانب مطلقاً جیسا کہ سفرجج والی روایت سے معلوم ہوا یا کم از کم عند خوف الفتنہ جیسا کہ اس حدیث الخثعمیہ سے معلوم ہوا ناجائز ہے، اور یہی فقہاء کرام فرماتے ہیں، حدیث الخثعمیہ اور اس پر کلام کتاب الحج باب الرجل یحج عن غیرہ میں گذر گیا، اس کی طرف رجوع کریں۔

تنبیہ: قصہ سودہ میں جو آتا ہے: فانزل الله آیة الحجاب، اسکے بالمقابل کتاب التفسیر میں ایک روایت میں اسطرح ہے جس کا مضمون یہ ہے۔ کہ نزول حجاب کے بعد حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنی کسی حاجت سے گھر سے باہر نکلیں۔ اور یہ حضرت سودہ بھاری بھرکم تھیں جو دیکھنے سے پہچان لی جاتی تھی، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کو جاتے ہوئے دیکھ لیا تو ان کے گھر سے نکلنے پر ان کو ٹوکا، وہ ان کے ٹوکنے پر واپس ہو گئیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ اس وقت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میرے گھر پر تھے، حضرت سودہ نے آکر حضرت عمر کی شکایت کی، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آپ پر آثار وحی طاری ہو گئے پھر جب وہ آثار رفع ہو گئے تو آپ نے یہ فرمایا: انه قد اذن لکن ان تخرجن لحاجتکن، جس کا مطلب یہ ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خواہش کو پورا نہیں کیا گیا اور جو وہ چاہتے تھے یعنی مطلقاً خروج سے روکنا اس کا حکم عورتوں کو نہیں دیا گیا، بلکہ خروج للحاجۃ کی اجازت دی گئی۔

(ایقاظ) ہمارا[1] خیال یہ ہے کہ جن روایات میں قصہ سودہ میں یہ آتا ہے: فانزل اللہ آیۃ الحجاب وہ غالباً رواۃ کا تصرف ہے اصل وحی جو آپ پر اس موقع پر نازل ہوئی تھی وہ نزول حجاب کی نہیں تھی، نزول حجاب تو اس سے پہلے قصہ زینب بنت جحش میں ہو چکا تھا، واقعہ عمر کے بعد جو حضرت سودہ کے ساتھ پیش آیا اس میں جس وحی کا نزول ہوا تھا وہ تو یہ ہے جو اس روایت میں مصرح ہے، اس صورت میں دو حدیثوں کا آپس کا تعارض کہ ایک سے معلوم ہوتا ہے کہ نزول حجاب قصہ زینب میں ہوا اور ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قصہ سودہ میں ہوا یہ تعارض اب پیش ہی نہیں آئے گا، لیکن کسی شارح نے اس

---

[1] وقد ابدی ھذا الاحتمال العزیز المولوی حبیب اللہ سلمہ اللہ تعالیٰ۔ [2] اس کو آیت حجاب اس لحاظ سے کہہ سکتے ہیں کہ اس کا تعلق حجاب سے ہے گو نفیاً ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ لکن یشکل علیہ لفظ آیۃ اللھم الا ان یقال ان المراد بالآیۃ الوحی ای غیر المتلو۔

طرف توجہ نہیں کی، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

حضرت امام بخاری نے حجاب کا مسئلہ کتاب الاستیذان کے ضمن میں ذکر فرمایا ہے اور امام ابوداؤد نے کتاب اللباس کے اندر، اور یہی زیادہ اولیٰ معلوم ہوتا ہے، اسلئے کہ حجاب کا تعلق لباس ہی سے ہے اور استیذان حجاب کے علاوہ ایک مستقل چیز ہے جس کے بارے میں سورۂ نور کے اندر دو آیتیں نازل ہوئیں ایک اسکے شروع میں۔ یاایھا الذین اٰمنوا لاتدخلوا بیوتاغیر بیوتکم حتی تستأنسوا وتسلموا علی اھلھا، اور دوسری آیت اس کے آخر میں یاایھا الذین اٰمنوا لیستأذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات، ملاعلی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ مرقات میں فرماتے ہیں کہ استیذان کے معنی طلب الاذن کے ہیں، اور اصل اس کے اندر یہ آیت کریمہ ہے (سورۂ نور کی آیت اولیٰ) اور حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ آیت ثانیہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ آیت استیذان الاقارب بعضھم علی بعض پر مشتمل ہے، اور آیت اولیٰ میں استیذان الاجانب بعضھم علی بعض مذکور ہے ھکذا فی "الابواب والتراجم"۔

**آیت استیذان آیت حجاب سے مقدم ہے** نیز اس میں یہ بھی ہے کہ تاریخ خمیس میں آیت ثانیہ کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کا نزول ۸ھ میں ہوا، اسکے بعد حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ آیت اولیٰ اس سے پہلے نازل ہوئی لکن لم ار التصریح بذلک، وفی التفسیر الکبیر مایؤید ھذا۔ الی آخر مافیہ۔ اور نزول حجاب اس سے پہلے ہے اسلئے کہ حضرت زینب کا نکاح ایک قول میں ۵ھ میں ہے اور ایک قول میں ۳ھ میں کما فی المواھب اللدنیۃ للقسطلانی ص۸۸/۲ اور یہی دو قول علامہ عینی نے نقل کئے ہیں اور تیسرا قول ذیقعدہ ۴ھ ہے۔

## باب فیما تبدی المرأۃ من زینتھا[1]

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہما دخلت علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وعلیہا ثیاب رقاق فاعرض عنہا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میری بہن اسماء حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آئیں یعنی ہمارے گھر جب کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وہاں موجود تھے تو اس وقت انہوں نے باریک اور ہلکے کپڑے پہن رکھے تھے، تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے منہ موڑ لیا اور فرمایا اے اسماء عورت جب بلوغ کو پہنچ جائے تو جائز نہیں اس کیلئے کہ دکھائی دے اس کا بدن سوائے اس کے اور اِس کے، اور آپ نے اپنے چہرہ اور کفین کی طرف اشارہ فرمایا۔

یعنی وجہ اور کفین کے علاوہ جو بدن کا دوسرا حصہ ہے اس کا کشف تو کسی حال میں جائز نہیں لاداخل الدار ولاخارج الدار

---

[1] لعل المراد بالزینۃ محلھا کما قال المفسرون فی تفسیر قولہ تعالیٰ ولایبدین زینتھن الآیۃ۔

صرف وجہ اور کفین یہ دو جزء ایسے ہیں بدن کے جن کا کشف جائز ہے اعنی داخل الدار او عند عدم حضور الاجانب (والدلیل علی ہذا القید قرینۃ الحال اذ القصۃ قصۃ داخل الدار)

## باب فی العبد ینظر الی شعر مولاتہ

یعنی غلام اپنی سیدہ کے سر کے بال دیکھ سکتا ہے یا نہیں؟

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا استأذنت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی الحجامۃ فامر ابا طیبۃ ان یحجمھا. قال: حسبت انہ قال. کان اخاھا من الرضاعۃ او غلاماً لم یحتلم،

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اجازت طلب کی پچھنے لگوانے کی تو آپ نے ابوطیبہ کو حکم فرمایا ان کے پچھنے لگانے کا۔ راوی کہتا ہے کہ مجھے یاد پڑتا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ بھی فرمایا تھا کہ یہ ابوطیبہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا رضاعی بھائی تھا، یا نابالغ لڑکا۔

**مطابقۃ الحدیث للترجمۃ** ترجمۃ الباب میں نظر الی شعر المرأۃ کا ذکر ہے اور پچھنے بھی بسا اوقات بدن کے ایسے حصہ پر لگائے جاتے ہیں جو حد عورت میں داخل ہوتا ہے، اور آپ نے اجازت مطلقاً مرحمت فرمائی تھی اس طور پر ترجمہ سے مناسبت ہو جائے گی، حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت ایک لحاظ سے تو ہو گئی لیکن ترجمہ میں قید اپنے غلام کی ہے کہ عورت کا غلام اس کے سر کے بال دیکھ سکتا ہے یا نہیں، اس کا جواب میرے ذہن میں یہ ہے کہ اس حدیث سے مصنف کی غرض ترجمۃ الباب کا اثبات نہیں ہے اس کا اثبات تو باب کی حدیث ثانی سے ہو رہا ہے، اس روایت کو تو مصنف یہاں پر استطراداً اور تقریباً للمرام لائے ہیں۔

**ہل العبد محرم لسیدتہ ام لا؟** ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ عورت کا غلام اس کا محرم ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ مع اختلاف ائمہ ابواب العتق کے پہلے ہی باب میں گذر چکا ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اتی فاطمۃ بعبد قد وھبہ لھا الخ۔

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس ان کے لئے ایک غلام لے کر آئے، حضرت فاطمہ اس غلام کی وجہ سے پردہ کرنے لگیں لیکن چادر چھوٹی تھی اگر اس سے سر ڈھانپتی تھیں تو پاؤں کھل جاتے تھے اور پاؤں ڈھانپتی تھیں تو سر کھل جاتا تھا آپ نے یہ دیکھ کر فرمایا کہ ڈھانکنے کی کیوں فکر کر رہی ہو اس وقت گھر میں تیرا باپ اور تیرا غلام ہی تو ہے۔

جو حضرات عورت کے غلام کو اس کا محرم نہیں قرار دیتے وہ اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ ان ھذا العبد کان صغیرا لاطلاق لفظ الغلام علیہ، ولانہا واقعۃ حال۔ الی آخر ما ذکر من المسئلۃ ودلیلہا فی البذل۔

# باب ماجاء فی قولہ تعالیٰ "غیر اولی الاربۃ"

یہ لفظ جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے سورۂ نور کی ایک طویل آیت "ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن او آبائھن او اٰباء بعولتھن کے آخر میں ہے "او ما ملکت ایمانھن او التابعین غیر اولی الاربۃ من الرجال او الطفل الذین لم یظھروا علی عورات النساء یعنی جو آدمی ایسے ہیں کہ جن کو شہوت نہ ہونیکی وجہ سے عورتوں کی حاجت نہیں جیسے بعض مخنث اور عنین تو یہ ان میں سے ہیں جنکے سامنے مواضع زینت کا ابداء جائز ہے، جس طرح آباء وابناء اور شوہروں کے لئے جائز ہے۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان یدخل علی ازواج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مخنث فکانوا یعدونہ من غیر اولی الاربۃ۔ الخ۔

**شرح الحدیث** حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک مخنث ہمارے گھروں کے اندر آجایا کرتا تھا ہم اس کو "غیر اولی الاربۃ" میں شمار کرتے تھے، ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم گھر میں تشریف لائے اور وہ مخنث آپ کے ازواج میں سے بعض کے پاس تھا، اور وہ ایک عورت کا وصف بیان کرنے لگا کہ ان میں ایک عورت ایسی ہے بھاری بھرکم اور خوبصورت کہ جب آتی ہے سامنے چل کر تو اس کے پیٹ پر چار شکن پڑتے ہیں اور جب مڑ کر جانے لگتی ہے تو آٹھ شکن ظاہر ہوتے ہیں، یعنی چار سامنے کے اور چار پیچھے یعنی پہلو کے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا یہ جملہ سن کر فرمایا: الا اری ھذا یعلم ما ھھنا، خبردار میں یہ سمجھتا ہوں کہ یہ تو عورتوں کے حال کو جانتا اور سمجھتا ہے، لہذا یہ آئندہ کبھی تم پر داخل نہ ہو، چنانچہ سب نے اس کو آئندہ گھر میں آنے سے روکدیا۔

شراح نے اس مخنث کا نام بھی لکھا ہے: قیل اسمہ ھیت، وقیل ھند، وقیل ماتع۔

ان بعض ازواج سے مراد جن کے یہاں یہ مخنث تھا ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہیں کیونکہ یہ روایت کتاب الادب باب الحکم فی المخنثین میں آئی ہے: عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم دخل علیہا وعندہ مخنث وھو یقول لعبد اللہ اخیھا: ان یفتح اللہ الطائف غداً دللتک علی امرأۃ تقبل باربع وتدبر بثمان، فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اخرجوھم من بیوتکم"

عربوں کے نزدیک اور ان کے مذاق میں عورت کا فربہ ہونا ممدوح اور پسندیدہ تھا، طائف کی کسی عورت کی ایسی صفت کو یہ مخنث بیان کررہا تھا کہ جب سامنے کو آتی ہے تو چلنے کی حرکت کیوجہ سے اور اس کی فربہی کی وجہ سے اس کے شکم میں چار شکن پڑجاتے ہیں اور پھر جب مڑکر جانے لگتی ہے تو اب چونکہ پیٹ اور کمر دونوں کا کچھ کچھ حصہ دکھائی دیتا ہے تو وہی چار شکن اب آٹھ ہوگئے، پیٹ اور کمر دونوں کو ملاکر۔

اس کے بعد کی روایات میں کچھ زیادتی ہے، فکان بالبیداء یدخل کل جمعۃ یستطعم کہ جب اس کو نکالا تو

وہ بیدار کی طرف چلا گیا، ہفتہ میں ایک مرتبہ ہر جمعہ کو شہر میں آتا تھا کھانا مانگنے کیلئے، اور ایک روایت میں ہے کہ آپ سے عرض کیا گیا کہ یارسول اللہ یہ جنگل میں تو بھوکا مر جائے گا آپ اس کو ہفتہ میں دو مرتبہ شہر میں داخل ہونے کی اجازت دیدیجئے سوال کر کے لوٹ جایا کرے گا۔ والحدیث اخرجہ النسائی، واخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ من حدیث زینب بنت ام سلمۃ عن امہا ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہما واخرجہ ابوداؤد کذلک فی کتاب الادب، قالہ المنذری۔

## باب فی قولہ تعالیٰ وقل للمؤمنٰت یغضضن من ابصارھن

یہ جنس حجاب کے سلسلہ کی تیسری آیت ہے جیسا کہ پچھلے باب میں علامہ کرمانی سے گذرا کہ وہ تین آیتیں ہیں "یدنین علیہن من جلابیبہن" اور دوسری "ولیضربن بخمرھن علی جیوبہن" اور تیسری یہ جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما "وقل للمؤمنات یغضضن من ابصارھن" الآیۃ، فنسخ واستثنی من ذلک "القواعد من النساء اللاتی لایرجون نکاحا" الآیۃ۔

یعنی آیت حجاب کے حکم سے یہ عورتیں مستثنیٰ ہیں جو کبر سنی کیوجہ سے حیض اور سلسلۂ ولادت سے گذر چکی ہیں، اور جن میں نکاح کی طمع باقی نہیں رہی، تو ان کے حق میں کچھ حرج نہیں ہے کہ وہ اوپر کے کپڑے جیسے وہ چادر جو خمار کے اوپر ہوتی ہے پردہ کیلئے اس کو اتار کر رکھدیں اس طور پر کہ اس سے مقصد ان کا اظہار زینت نہ ہو۔

عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کنت عند النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وعندہ میمونۃ فاقبل ابن ام مکتوم وذلک بعد ان اُمرنا بالحجاب الخ۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک روز میں اور میمونہ دونوں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس تھیں، نزول حجاب کے بعد کا واقعہ ہے، تو ابن ام مکتوم آپ کے پاس آنے لگے، آپ نے ہم دونوں سے فرمایا کہ ان سے پردہ کرو، ہم نے عرض کیا یارسول اللہ! کیا یہ اعمیٰ نہیں ہیں، نہ ہمیں دیکھ سکتے ہیں نہ پہچان سکتے ہیں تو اس پر آپ نے فرمایا: اَفَعَمْیَاوَانِ اَنْتُمَا، اَلَسْتُمَا تُبْصِرَانِہٖ، عمیاوان تثنیہ ہے عمیاء کا، یعنی تم بھی نابینا ہو گیا، کیا تم نہیں دیکھ سکتیں ان کو؟

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نظر المرأۃ الی الرجل جائز نہیں، امام شافعی کا اصح قول یہی ہے، عند النووی اور جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے، ان کی دلیل حراب الحبشہ والی حدیث عائشہؓ ہے اور فاطمہ بنت قیس کی حدیث جو کتاب الطلاق میں گذر گئی، فانہ رجل اعمی تضعین عندہ ثیابك جمہور کے نزدیک حدیث الباب ورع پر محمول ہے، اور جو حضرات تحریم کے قائل ہیں وہ حدیث عائشہ کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ وہ قبل الحجاب کا واقعہ ہے، اور بعض نے یہ کہا کہ عائشہ اسوقت صغیر السن تھیں، لیکن علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ قدوم حبشہ کا واقعہ ۷ھ میں ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی عمر اس وقت سولہ سال کی تھی، اور وہ واقعہ نزول حجاب کے بعد کا ہے، لہٰذا یہ دونوں تاویلیں درست نہیں (من البذل وہامشہ)

اور ابوداؤد کے بعض نسخوں میں ہے حدیث الباب کے متعلق کہ یہ ازواج مطہرات کے ساتھ خاص ہے، اور دلیل خصوص میں انہوں نے فاطمہ بنت قیس کی روایت کو پیش کیا، لیکن اس پر اشکال ہوگا حدیث حراب حبشہ سے. کذا فی ہامش البذل، حدیث حراب حبشہ بخاری ومسلم میں ہے، سنن ابوداؤد میں حراب حبشہ سے متعلق مختصراً اتنی روایت ملی ہے کتاب الادب باب فی الغناء عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لما قدم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم المدینۃ لعبت الحبشۃ لقدومہ فرحاً بذلک لعبوا بحرابہم۔

**نظر الرجل الی المرأۃ وعکسہ میں مذاہب ائمہ** نظر الرجل الی المرأۃ اور نظر المرأۃ الی الرجل اس کی تفصیل اور مذاہب ائمہ کی تحقیق درمنضود، کتاب الحج میں گذرگئی، وحاصلہ ان نظر الرجل الی المرأۃ الی الوجہ والکفین یجوز عند الحنفیۃ والمالکیۃ بشرط عدم الشہوۃ وعدم اللذۃ، ولا یجوز عند احمد، وعن الشافعیۃ روایتان، رجح النووی عدم الجواز والرافعی الجواز، واما عکسہ فیجوز عند الائمۃ الثلاثۃ (الحنفیۃ والمالکیۃ والحنابلۃ) وروایۃ عن الشافعیۃ، والروایۃ الثانیۃ انہ لا یجوز واختارہا النووی۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، وقال الترمذی: حسن صحیح، قالہ المنذری۔

اذا زوج احدکم عبدہ امتہ فلا ینظر الی عورتہا۔ مضمون حدیث واضح ہے کہ جب مولیٰ اپنی باندی کا نکاح کسی دوسرے سے کردے تو اب وہ اس کی باندی اسکے حق میں مثل اجنبیہ کے ہوگئی لہذا اب اس کے ستر کی طرف دیکھنا اس کیلئے ناجائز ہوگا، یہ حدیث اس سے پہلے کتاب الصلاۃ "باب متی یؤمر الغلام بالصلاۃ" میں گذرچکی۔

## باب کیف الاختمار

عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم دخل علیہا وھی تختمر فقال لیۃ لا لیتین

**شرح الحدیث** حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میرے پاس تشریف لائے جبکہ میں اوڑھنی اوڑھ رہی تھی تو آپ نے یہ تنبیہ فرمائی کہ اوڑھتے وقت اس کو ایک پیچ دینا نہ کہ دو۔

اس سے معلوم ہوا کہ اوڑھنی کو سر پر ویسے ہی نہ رکھنا چاہیئے بلکہ سر پر رکھنے کے بعد اسکو ایک بل دیدینا چاہیئے تاکہ وہ سر سے بار بار نہ گرے، لیکن دو بل نہیں دینے چاہیئے تاکہ عمامہ کی مشابہت نہ ہوجائے مصنف نے اس کی یہی حکمت بیان کی ہے۔ یقول: لاتعتم مثل الرجل۔

## باب فی لبس القباطی للنساء

عن دحیۃ بن خلیفۃ الکلبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال اُتی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بقباطی فاعطانی منہا قبطیۃ، فقال اصدعہا صدعین الخ۔

قباطی قبطیہ کی جمع ہے باریک کپڑوں کی ایک قسم ہے جو کتان کے ہوتے ہیں، یہ نسبت ہے قبط کی طرف یعنی اہل مصر قوم فرعون، ومنہم ماریۃ القبطیۃ ام ابراہیم رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔

حضرت دحیہ بن خلیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آپ کے پاس قباطی کپڑے آئے تو ان میں سے آپ نے ایک مجھ کو بھی عطا فرمایا اور فرمایا کہ اس کے دو ٹکڑے کر کے ایک میں اپنے لئے قمیص بنالے اور دوسرا ٹکڑا اپنی بیوی کو دیدے اوڑھنی کے لئے، اور یہ بھی فرمایا آپ نے کہ اس سے یہ کہدینا کہ اس کے نیچے ایک کپڑا اور لگالے تاکہ سر کے بال نظر نہ آئیں، کیونکہ یہ کپڑا باریک تھا تو اس لئے آپ نے اس کے نیچے ایک اور کپڑا یعنی استر لگانے کے لئے فرمایا۔

## باب ماجاء فی الذیل

ان ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا زوج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قالت لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حین ذکر الازار۔ الخ۔

**شرح الحدیث** حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جب مردوں کے حق میں مقدار ازار کو بیان فرمایا تو اس پر میں نے آپ سے دریافت کیا کہ عورت اپنے ازار کو کہاں تک لٹکائے، تو آپ نے فرمایا: ایک بالشت، یعنی جو مقدار مردوں کے حق میں بیان کی گئی ہے عورتوں کے لئے اس پر ایک بالشت زائد کی اجازت ہے حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں میں نے عرض کیا کہ اس صورت میں تو اس کے قدم کھل جائیں گے۔ یعنی چلتے وقت۔ تو آپ نے فرمایا تو پھر ایک ذراع بڑھالے، اس سے زائد نہیں۔

حافظ فرماتے ہیں کہ مقدار ازار کے بارے میں مردوں کی دو حالتیں ہیں ایک حالت جواز اور ایک حالت استحباب، حال استحباب الی نصف الساق ہے اور حال جواز الی الکعبین، اسی طرح عورتوں کے حق میں دو حالتیں ہیں حالِ استحباب اور وہ مقدار شبر کی زیادتی ہے علی ماجُوِّزَ للرجال، یعنی مردوں کے حال جواز پر، اور حالِ جواز مقدار ذراع کی زیادتی علی ماجُوِّزَ للرجال[1] اور حضرت گنگوہی کی رائے جو "الکوکب الدری" میں ہے اس میں بھی عورت کے دو حال ذکر کئے ہیں ایک مقدار شبر کی زیادتی اور ایک مقدار ذراع کی زیادتی، مگر حضرت نے یہ زیادتی مقدار جواز پر نہیں قرار دی بلکہ مردوں کے حال استحباب پر اس زیادتی کو مراد لیا ہے، یعنی نصف ساق پر ایک بالشت کی زیادتی عورتوں کے حق میں مستحب اور ایک ذراع کی زیادتی نصف ساق پر ان کے حق میں جائز، حدیث میں ایک مسئلہ اور ہے کہ عورت کے قدمین حد عورت میں داخل ہیں یا نہیں؟ شافعیہ حنابلہ کے یہاں ظہور قدمین کا نماز میں ستر واجب ہے، حنفیہ مالکیہ کے نہیں، یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ ثیاب الصلاۃ میں گذر چکا

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

---

[1] الحاصل عورتوں کے حق میں مقدار شبر کی زیادتی علی الکعبین یہ حال استحباب ہے اور مقدار ذراع کی زیادتی علی الکعبین یہ حالِ جواز ہے ۱۲۔

# باب فی اُھُب المیتۃ

جلد میتۃ، میتۃ کی طرح نجس ہے، اب یہ کہ دباغت سے پاک ہوتی ہے یا نہیں؟

**جلد میتۃ کے دباغت سے پاک ہونے میں مذاہب علماء** مسئلہ مختلف فیہ ہے "الابواب والتراجم" میں حضرت شیخ تحریر فرماتے ہیں، ترجمۃ بخاری "باب جلود المیتۃ قبل ان تدبغ" کے تحت، بسط الکلام علی حدیث الباب والابحاث المتعلقۃ بہ فی الاوجز، وذکر فیہ عن النووی اختلاف العلماء فیہ علی سبعۃ اقوال۔ کما فی ہامش اللامع، اسکے بعد ائمہ اربعہ کے مذاہب اس میں یہ لکھے ہیں: امام شافعی کے نزدیک کلب اور خنزیر کے علاوہ تمام جلود میتۃ دباغت سے پاک ہوجاتی ہیں، نیز ظاہر جلد اور باطن جلد دونوں پاک ہوجاتی ہیں، اور امام احمد کے نزدیک فی اشہر الروایتین۔ اور یہی ایک روایت امام مالک سے ہے کہ کوئی جلد بھی پاک نہیں ہوتی ہے دباغت سے، اور حنفیہ کے نزدیک تمام جلود پاک ہوجاتی ہیں الا الخنزیر (والآدمی) اور امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ تمام جلود پاک ہوجاتی ہیں لیکن صرف ان کا ظاہر پاک ہوتا ہے نہ کہ باطن، لہذا صرف یابسات میں ان کو استعمال کیا جاسکتا ہے نہ کہ مائعات میں۔ ویصلی علیہ لافیہ، یعنی جلد مدبوغ پر نماز پڑھنا جائز ہے اور اس میں نہیں یعنی اس میں پانی لیکر وضو کرنا جائز نہیں اھ یہ چار مذہب ہوئے چاروں ائمہ کے اور تین مذہب اس میں اور ہیں، زہری کے نزدیک جلد میتۃ پاک ہے بغیر دباغت کے بھی جیسا کہ آگے خود متن میں آرہا ہے، اور ظاہریہ کے نزدیک تمام جلود پاک ہوجاتی ہیں دباغت سے بلا استثناء کے حتی الخنزیر کما فی ہامش البذل، اب ایک اور مذہب باقی رہ گیا وہ امام اوزاعی اسحٰق بن راہویہ وغیرہ کا ہے کہ ماکول اللحم کی جلد پاک ہوجاتی ہے غیر ماکول کی نہیں، یہ ساتوں مذاہب امام نووی نے شرح مسلم میں ذکر کیے ہیں۔

**حقیقت دباغت اور اسمیں اختلاف ائمہ** پھر جاننا چاہیئے کہ حقیقت دباغت میں اختلاف ہے جس کی تفصیل اوجز منہ[2] کتاب الصید میں ہے، ففیہ عن "التعلیق الممجد" الدباغ بکسر الدال المہملۃ وھو ازالۃ الرائحۃ الکریہۃ والرطوبات النجسۃ باستعمال الادویۃ وغیرہا، وروی محمد عن ابی حنیفۃ فی "کتاب الآثار" کل شئ یمنع الجلد من الفساد فہو دباغ، وفی "الروض المربع" (فی مذہب احمد) ولا یحصل بتشمیس ولا تتریب اھ، وقال الموفق: ویفتقر ما یدبغ بہ الی ان یکون منشفا للرطوبۃ، منقیا للخبث کالشب والقرظ، وقال النووی یجوز الدباغ بکل شئ ینشف فضلات الجلد ویطیبہ ویمنع من ورود الفساد علیہ من الادویۃ الطاہرۃ، ولا یحصل بالتشمیس عندنا، وقال اصحاب ابی حنیفۃ یحصل۔ الی آخر ما ذکر، وفی الہدایۃ ثم ما یمنع النتن والفساد فہو دباغ وان کان تشمیسا او تتریبا، لان المقصود یحصل بہ فلا معنی لاشتراط غیرہ: وفی ہامشہ: الدباغۃ اعم من ان تکون حقیقیۃ کالقرظ ونحوہ او حکمیۃ کالتتریب والتشمیس والالقاء فی الریح، فان کانت بالاول لا یعود نجسا ابدا،

---

[1] وھو ورق السلم، سلم کیکر کے مانند ایک درخت ہوتا ہے۔

وان کانت بالثانیۃ ثم اصابہ الماء ففیہ روایتان عن الامام والاظہر انہ یعود قیاسا، وعندھما لایعود استحسانا۔ وھو الصحیح، پس حاصل یہ کہ عند الجمہور دباغت حقیقیہ معتبر ہے، دباغت حکمیہ کا اعتبار نہیں، اور حنفیہ کے نزدیک معتبر ہے البتہ اس میں اختلاف ہے ہمارے یہاں کہ حکمیہ کی صورت میں تر ہونے کے بعد نجاست عود کرتی ہے یا نہیں، والصحیح انہ لایعود، وفی الکوکب: استثنیٰ منہ الانسان والخنزیر، لکرامۃ الاول، ونجاسۃ الثانی، مع ان الدباغۃ غیر ممکنۃ فیہما للاتصال الذی بین الجلد واللحم فلا یمکن سلخہ بحیث ینفصل اللحم باسرہ من الجلد، ولا یمکن الدبغ مالم یفرز الجلد عن اجزاء اللحم اھ

عن میمونۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت اھدی لمولاۃ لنا شاۃ من الصدقۃ الخ۔

حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ہماری ایک باندی کے پاس صدقہ میں ایک بکری آئی وہ مرگئی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ادھر کو گذر ہوا تو آپ نے فرمایا: الا دبغتم اھابھا فاستمتعتم بہ، فقالوا یا رسول اللہ انھا میتۃ، قال انما حُرِّم اکلھا۔

اس کے بعد مصنف نے یہ حدیث ایک دوسرے طریق سے ذکر کی جس میں دباغت کا ذکر نہیں۔

قال معمر: وکان الزھری ینکر الدباغ ویقول یستمتع بہ علی کل حال، زہری کا مذہب یہی ہے جو پہلے بھی گذر چکا کہ ان کے نزدیک جلد میتہ بدون دباغت کے بھی پاک ہے۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول اذا دبغ الاھاب فقد طھر، والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

مر علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رجال من قریش یجرون شاۃ لھم مثل الحمار ... قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یطھرھا الماء والقرظ۔ اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب من روی ان لا یستنفع باھاب المیتۃ

عن عبد اللہ بن عکیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قرئ علینا کتاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان لا تستمتعوا من المیتۃ باھاب ولا عصب۔

حضرت عبد اللہ بن عکیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ ہمارے سامنے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تحریر پڑھ کر سنائی گئی ارض جہینہ میں جبکہ میں نوجوان لڑکا تھا جس میں یہ تھا کہ اہاب میتہ سے فائدہ نہ اٹھایا جائے اور نہ اس کے پٹھے سے۔ اور اس کے بعد والے طریق میں ہے: کتب الی جھینۃ قبل موتہ بشھر الخ۔

ابن رسلان فرماتے ہیں کہ یہ حدیث امام مالک کے لئے حجت ہے: ان الجلد بعد الدباغ نجس، اور یہ کہ یہ حدیث ناسخ ہے ان احادیث کے لئے جن میں دباغت کا مطہر ہونا مذکور ہے۔ الی آخر ما ذکر۔ وقال الترمذی کان احمد بن حنبل یقول بہ ثم ترکہ

لما اضطربوا فی اسنادہ اھ امام ترمذی نے اس حدیث کی سند میں اختلاف واضطراب ذکر کیا ہے، یہ حدیث دراصل امام احمد ہی کی دلیل ہے ان کے مشہور قول کی، امام بیہقی وغیرہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ ابن عکیم صحابی نہیں ہیں (بذل بزیادۃ)

تنبیہ:۔ اَیُّمَا اھاب دبغ فقد طہر کے ذیل میں امام ترمذی نے نضر بن شمیل کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ یہ کہتے ہیں: الاھاب معناہ جلد ماکول اللحم، اہاب کہتے ہیں ماکول اللحم کی جلد کو، حالانکہ امام ابوداؤد نے نضر بن شمیل سے اسکے برخلاف یہ نقل کیا ہے۔ یسمی اھابا مالم یدبغ، فاذا دبغ لایقال لہ اھاب، یسمی شنا وقربۃ، یعنی اہاب کہتے ہیں کچے چمڑے کو قبل الدباغۃ اور بعد الدباغۃ اس کو شن اور قربہ کہتے ہیں (مشکیزہ) اسی لئے الکوکب الدری میں بھی اس پر نقد کیا ہے چنانچہ اس میں ہے قولہ انما یقال اھاب بجلد مایوکل، وھذا لایصح لغۃً اھ لہذا امام ابوداؤد ہی کی نقل صحیح ہے۔ اور امام ابوداؤد کی غرض نضر بن شمیل کے قول کو نقل کرنے سے عبداللہ بن عکیم کی حدیث کا جواب دینا ہے جمہور کی طرف سے جس میں یہ ہے کہ اھاب میتۃ سے انتفاع جائز نہیں، جس کا جواب امام ابوداؤد نے یہ دیا کہ جلد میتۃ کو اھاب قبل الدباغت کہا جاتا ہے لہذا مطلب یہ ہوا کہ جلد میتۃ سے قبل الدباغت انتفاع جائز نہیں، لہذا عبداللہ بن عکیم کی حدیث کے اب دو جواب ہو گئے ایک ضعف واضطراب دوسری توجیہ یہ جو مصنف نے نقل کی، والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، وقال الترمذی حسن، قالہ المنذری۔

## باب فی جلود النمور

لاترکبوا الخز ولا النمار، خز یعنی ریشم پر مت سوار ہو یعنی اس کو زین وغیرہ پر رکھ کر، اور نہ جلد نمر پر یعنی چیتا۔ اس کی شرح باب فی الحریر میں گذر چکی۔

قال: وکان معاویۃ لایتھم فی حدیث رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، یعنی حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ لوگوں کے نزدیک روایت حدیث میں متہم نہیں تھے، یعنی اگرچہ بعض لوگ ان پر یا ان کے گھر والوں پر کچھ نقد اور تبصرہ کرتے ہیں جیساکہ آگے اسی قسم کی روایت آرہی ہے لیکن ناقدین کا کوئی نقد ان پر روایت حدیث کے بارے میں نہ تھا، یہ مقولہ کس کا ہے؟ حضرت نے تو اس کی نسبت ابن سیرین کی طرف کی ہے جو سند کے اندر مذکور ہیں اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حدیث الباب روایت کر رہے ہیں، اور اس کے بعد حضرت نے ابن رسلان کی رائے یہ لکھی ہے کہ انہوں نے قال کی ضمیر مصنف کی طرف لوٹائی ہے نیز حضرت نے تحریر فرمایا ہے یعنی مع امارتہ غیر متہم فی الحدیث، کہ باوجود خلیفہ وبادشاہ ہونے کے روایت حدیث میں سب کے نزدیک معتبر ہی تھے۔

---

عن خالد قال وفد المقدام بن معدیکرب وعمرو بن الاسود ورجل من بنی اسد من اھل قِنّسرین الی معاویۃ بن ابی سفیان فقال معاویۃ للمقدام اعلمت ان الحسن بن علی توفی فرجّع المقدام فقال لہ فلان: اتعدّھا مصیبۃ فقال لہ ولم لااراھا مصیبۃ...... فقال الاسدی: جمرۃ اطفأھا اللہ، قال فقال المقدام:

اما انا نلا ابرح اليوم حتى اغيظك واُسمعك ما تكره الخ۔

**مضمونِ حدیث** بحیر بن سعد روایت کرتے ہیں خالد بن معدان سے کہ ایک مرتبہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت میں یہ تین حضرات مقدام بن معدیکرب رضی اللہ تعالیٰ عنہ عمرو بن الاسود اور ایک شخص اسدی قنسرین کے رہنے والوں میں سے، ان تین اشخاص کا وفد پہنچا، مجلس میں حضرت معاویہ نے فرمایا: حضرت مقدام کو خطاب کرتے ہوئے کہ آپ کو بھی معلوم ہے کہ حسن بن علی کی وفات ہوگئی (توفی ۴۹ھ) تو اس پر حضرت مقدام نے انا للہ پڑھی تو ایک شخص نے کہا (لعله الرجل الاسدی او غیرہ) کیا تم اس کو مصیبت سمجھتے ہو، حضرت مقدام نے جواب دیا کہ اس کو میں کیوں نہ مصیبت سمجھوں حالانکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جبکہ حضرت حسن آپ کی گود میں تھے یہ فرمایا تھا ان کے بارے میں: ھذا منی : حسین من علی تو اس پر اسدی نے کہا کہ وفات ہوئی تو کیا ہوا ایک چنگاری تھی جس کو اللہ تعالیٰ نے بجھا دیا، حضرت معاویہ تو اس پر خاموش رہے اور ان کے اس سکوت پر حضرت مقدام کو ناگواری ہوئی اسلئے وہ بولے کہ آج میں بھی یہاں سے اس وقت تک نہیں ٹلونگا جب تک میں تم کو (معاویہ کو) طیش نہ دلادوں اور ناگوار بات نہ سنادوں، اور یہ کہہ کر تیار ہو کر بیٹھ گئے اور حضرت معاویہ سے فرمایا کہ دیکھو اگر میں سچ کہوں تو اس کی تصدیق کرنا اور اگر غلط کہوں تو تکذیب کر دینا (حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا تو حلم مشہور ہے چنانچہ) انہوں نے فرمایا کہ ہاں میں ایسا ہی کروں گا، اور پھر چند چیزیں جن سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے منع فرمایا ہے ان کے سامنے بیان کیں کہ تم نے یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنی ہیں، وہ ہر ایک کے بارے میں فرماتے رہے بلا ناگواری کے۔ کہ ہاں میں نے یہ حدیث حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنی ہے، وہ امور یہ ہیں: مردوں کے حق میں لُبس ذہب کی ممانعت اور ایسے ہی لبس حریر کی، اور تیسرے لبس جلود سباع[۱] اور ان پر رکوب کی، حضرت معاویہ سب کے بارے میں فرماتے رہے کہ ہاں یہ میں نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے، پھر اخیر میں حضرت مقدام نے حضرت معاویہ سے یہ فرمایا کہ یہ سب ممنوع چیزیں میں نے تمہارے گھر میں دیکھی ہیں۔ فقال معاویة قد علمت انی لن انجو منك یا مقدام، اس پر حضرت معاویہ نے فرمایا کہ میں تو پہلے ہی سمجھ گیا تھا، کہ آج میں تجھ سے بچوں گا نہیں اور تیری تنقید کا نشانہ ضرور بن کر رہونگا

قال خالد: فامر له معاوية بما لم يامر صاحبيه وفرض لابنه فى المئتين، خالد بن معدان فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہ نے حضرت مقدام کیلئے اتنے بڑے ہدیہ کا حکم فرمایا جو ان کے دو ساتھیوں کے لئے نہیں فرمایا، اور مزید برآں انکے بیٹے کو، جن کا نام یحییٰ لکھا ہے۔ ان لشکریوں میں لکھوایا جن کا وظیفہ کئی سو تھا یا دو سو تھا (علی اختلاف النسخ ففی نسخۃ المائتین) آگے راوی کہتا ہے کہ جو ہدیہ حضرت مقدام کو ملا تھا انہوں نے تو وہ سب اپنے ساتھیوں پر تقسیم کر دیا، اور اس اسدی شخص نے

---

[۱] وعلة المنع فى جلود النمور والسباع اما لان الدبغ لا يؤثر فى الشعر ولا يطهره واما لانه من زى المتكبرين، وهذا ان الوجهان عند الشافعى والوجه عندنا هو الاخير

جس نے حضرت حسن کے بارے میں سخت جملہ کہا تھا اس نے کسی کو کچھ نہیں دیا، یہ بات حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بعد میں پہنچی تو انہوں نے حضرت مقدام کی تعریف اور مدح کی، اما المقدام فرجل کریم بسط یدہ، یا بسطٌ یدہٗ کہ مقدام بڑے شریف اور سخی ہیں ان کا ہاتھ بخشش کیلئے کھلا ہے وَاما الاسدی فرجل حسن الامساک لِشیئہ۔ وفی نسخۃ لشیئہ[1] یعنی اسدی اپنی چیز کو خوب روک کر رکھنے والا ہے، ہمارے یہاں اردو محاورہ میں بڑے بخیل کو ممسک اعظم کہتے ہیں۔

والحدیث اخرجہ النسائی مختصراً قالہ المنذری۔

## باب فی الانتعال

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کنا مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم فی سفر فقال اکثروا من النعال فان الرجل لایزال راکبا ما انتعل،

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کیساتھ ایک سفر میں تھے تو آپ نے فرمایا کہ جوتے اپنے ساتھ ایک سے زائد رکھا کرو تاکہ اگر ٹوٹ جائے تو دوسرا پہننے کے لئے موجود ہو۔ پھر آگے آپ نے جوتا پہننے کا فائدہ بیان فرمایا کہ آدمی کے پاؤں میں جب تک جوتا رہتا ہے تو وہ سوار کے مانند ہوتا ہے، یعنی جس طرح سواری سہولت سفر کے اسباب میں سے ایک سبب ہے اسی طرح جوتا بھی چلنے میں سہولت کا بڑا سبب ہے، اور مسلم کی روایت کے یہ لفظ ہیں: "استکثروا" ای اتخذوا کثیرا کذا فی العون۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

ان نعل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کان لہا قبالان یعنی آپ کے نعل شریف کے دو تسمے تھے قبالان تثنیہ ہے قبال کا، جس کی تفسیر کرتے ہیں سیران سے یعنی آگے کی دو پٹیاں، اور ایک پٹی چوڑائی میں اس کے پیچھے کو جو عرضاً ہوتی ہے اس کو شسع کہتے ہیں جس کا ذکر ایک دوسری حدیث میں ہے اذا انقطع شسع احدکم، وفی البذل قبالان بکسر القاف ای سیران احدھما یکون بین الاصبع الوسطی من الرجل والتی تلیہا والآخر فی الاصبع الآخر اھ وفی الکوکب: بین الابہام وصاحبتہ، وصاحبتہ وصاحبتہا اھ۔ والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ان ینتعل الرجل قائما یعنی جوتا بیٹھ کر پہننا چاہیئے، کھڑے ہو کر نہیں پہننا چاہیئے۔

یہ نہی شفقت کے لئے ہے کیونکہ بعض صورتوں میں اس سے سقوط کا اندیشہ ہوتا ہے اور جب کھڑے کھڑے بسہولت پہنا نہیں جاتا تو اس سے پہننے والے کی ہیئت بھی بگڑ سی جاتی ہے، ففی "الکوکب الدری"، لما فیہ من احتمال السقوط ومخالفۃ التؤدۃ، ونکارۃ الھیئۃ الظاہرۃ۔

[1] شیئ اگر تشدید یار کیساتھ بغیر ہمزہ کے ہے تو اسکے معنی مشوی کے لکھے ہیں یعنی تیار کردہ اور حاصل کردہ چیز۔

یہ حدیث حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے اور یہی متن ترمذی میں بروایت ابوہریرۃ اور ایک بروایت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہما علیحدہ علیحدہ سند سے مروی ہے، ان دونوں حدیثوں پر امام ترمذی نے کلام کیا ہے ولفظہ: وکلا الحدیثین لایصح عند اہل الحدیث، والحارث بن نبہان لیس عندہم بالحافظ، ولانعرف لحدیث قتادۃ عن انس اصلا، اس کے بعد پھر امام بخاری سے بھی یہی نقل کیا کہ یہ دونوں حدیثیں ثابت نہیں۔

لایمشی احدکم فی النعل الواحدۃ لینتعلهما جمیعا اولیخلعهما جمیعا،

یعنی آدمی کو ایک جوتا پہن کر نہیں چلنا چاہیئے، یا تو دونوں پاؤں میں پہنے یا پھر دونوں کو اتار دے، اس کی بھی مصلحت اسی جیسی ہے جو اوپر نہی آئی ہے، وقار کے بھی خلاف ہے اور چلنے میں بھی مشقت ہے کیونکہ دونوں قدموں میں اونچ نیچ ہونے کی وجہ سے چلنے میں مشقت ہوتی ہے۔

امام ترمذی نے اس سلسلہ میں دو باب قائم کیے ہیں "باب ماجاء فی کراھیۃ المشی فی النعل الواحدۃ" اسکے بعد "ماجاء فی الرخصۃ فی النعل الواحدۃ" اور اس دوسرے باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ذکر کی قالت ربما مشی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی نعل واحدۃ "کوکب" میں لکھا ہے: قولہ "فی نعل واحدۃ" لئلا یحمل النہی علی التحریم اھ امام ترمذی نے اس حدیث کو دو طریق سے ذکر فرمایا ایک طریق میں یہ حدیث مرفوع ہے دوسرے طریق میں موقوف علی عائشۃ، عن عائشۃ انہا مشت بنعل واحدۃ، وھذا اصح، یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا گاہے گھر میں ایک جوتا پہن کر بھی چل لیتی تھیں، امام ترمذی فرماتے ہیں وہذا اصح یعنی اس حدیث کا موقوف ہونا (فعل عائشہ ہونا) زیادہ صحیح ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی، قالہ المنذری۔

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یحب التیمن مااستطاع فی شانہ کلہ وطھورہ وترجلہ ونعلہ وسواکہ۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ایک حدیث ابواب الاستنجاء میں بھی گذری ہے: کانت ید رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الیمنی لطھورہ وطعامہ، وکانت یدہ الیسریٰ لخلائہ وما کان من اذی، اس کی شرح بھی دیکھ لیجائے۔
والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الفرش

فراش للرجل وفراش للمرأۃ وفراش للضیف والرابع للشیطان،

**شرح الحدیث** یعنی آپ نے فرمایا کہ تین بسترے گھر میں ہونا کافی ہے ایک اپنے لئے اور ایک بیوی کے لئے، اور ایک مہمان کے لئے، اس سے مراد جنس فراش ہے، یعنی مہمانوں کی ضرورت کے لئے اب اس میں جتنی بھی ضرورت ہو اس کا اعتبار ہوگا، اور چوتھا شیطان کے لئے، یعنی جو ضرورت سے زائد ہو، کہ یہ دنیا کے ساز و سامان کی تکثیر ہے

جو شیطان کی طرف سے ہے۔

فراش للرجل، وفراش للمرأۃ پر شراح حدیث نے ایک اور بات بھی لکھی ہے کہ مرد کو بیوی کے ساتھ لیٹنا اولی ہے یا علیحدہ؟ ففی "البذل" استدل بعضھم علی انہ لایلزم للرجل النوم مع امرأتہ وان لہ الانفراد عنھا بفراش ثان، قال النووی والاستدلال بہ فی ھذا ضعیف، لان المراد بھذا وقت الحاجۃ بالمرض وغیرہ، وان کان النوم مع الزوجۃ لیس بواجب، والصواب فی النوم مع الزوجۃ انہ اذالم یکن لواحد منھما عذر فی الانفراد فاجتماعھما فی فراش واحد افضل وھو ظاھر فعل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الذی واظب علیہ۔ الی آخر ماذکر۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنھما انہ رأی رفقۃ من اھل الیمن رحالھم الادم الخ۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے چند رفقاء سفر کو دیکھا جو یمنی تھے جن کے اونٹوں کے پالان چرمی تھے، الادم جمع ہے ادیم کی یعنی جلد مدبوغ تو انہوں نے ان کو دیکھ کر یہ فرمایا کہ جس شخص کو یہ پسند ہو کہ وہ ایسے رفقاء سفر کو دیکھے جو صحابہ کرام کے زیادہ مشابہ ہوں تو اس کو چاہیئے کہ ان کو دیکھ لے۔ یعنی باعتبار سادگی کے اور ترک تکلف وزینت کے۔

اتخذتم انماطاً، قلت وانی لنا الانماط، حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ مجھ سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے باریک جھالردار چادریں رکھنی شروع کردیں، میں نے عرض کیا کہ جی وہ ہمارے پاس کہاں ہیں، تو آپ نے فرمایا کہ اب نہیں تو کچھ روز بعد ہو جائیں گی، یعنی آئندہ فتوحات کی وجہ سے تمول اور مالداری آجائے گی اور یہ تکلف وزینت کی چیزیں تم لوگ اختیار کرنے لگو گے۔

انماط نمط کی جمع ہے جھالردار باریک قسم چادر جو گدے کے اوپر بچھاتے ہیں زینت کے لئے۔

یہ روایت صحیحین اور ترمذی میں بھی ہے جس میں یہ زیادتی ہے، حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میری اہلیہ کے پاس اسی قسم کی ایک چادر تھی، میں اس سے کہتا تھا کہ اس کو یہاں سے ہٹالے تو وہ کہتی تھی کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہی نے تو فرمایا تھا، انھا ستکون، کہ آئندہ چل کر ایسی چادریں ہو جائیں گی، فادعھا اس پر میں اس کو چھوڑ دیتا ہوں، یعنی سکوت اختیار کرلیتا ہوں جب وہ حدیث کا حوالہ دیتی ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنھا قالت کانت وسادۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الذی ینام علیہ باللیل من ادم حشوھا لیف۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا وسادہ یعنی تکیہ چمڑہ کا تھا جس کے اندر کا بھراؤ کھجور کی چھال تھی۔

لیف یعنی پوست درخت خرما، کھجور کے درخت کا چھلکا، اور اس کے بعد کی روایت میں آپ کے ضجعۃ کے بارے میں بھی یہی آرہا ہے جو وسادہ کے بارے میں آیا، یعنی بستر کہ وہ بھی ایسا ہی تھا چمڑے کا جس میں کھجور کی چھال بھری ہوئی تھی، اور ابن ماجہ

کی روایت میں بجائے لیف کے الاذخر ہے جو ایک مشہور گھاس کا نام ہے جس کا ذکر کتاب الحج میں بھی آیا ہے۔
والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی بمعناہ، قالہ المنذری۔

عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان فراشہا حیال مسجد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

**شرح الحدیث** حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میرے لیٹنے کا بستر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی نماز پڑھنے کی جگہ کے برابر میں تھا، اور خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا بستر آپ کی نماز کی جگہ کے قریب ہوتا تھا، تو گویا یہ تینوں چیزیں قریب قریب ہوتی تھیں، آپ کا بستر اور آپ کی اہل کا اور نفلیں پڑھنے کی جگہ، چنانچہ کتاب الادب میں "باب کیف یتوجہ الرجل عند النوم" میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث آرہی ہے۔
کان فراش النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نحواً مما یوضع الانسان فی قبرہ، وکان المسجد عند رأسہ
اس مسجد سے مراد بھی یہی مسجد بیت ہے تہجد پڑھنے کی جگہ، والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، وقال عن زینب بنت ام سلمۃ۔ قالہ المنذری

# باب فی اتخاذ الستور

عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اتی فاطمۃ فوجد علی بابہا ستراً فلم یدخل

**شرح الحدیث** یعنی ایک مرتبہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لارہے تھے ان کے گھر، جب دروازے پر پہنچے تو دیکھا کہ اس پر ایک منقش پردہ لٹکا ہوا ہے، جیسا کہ بعد والی روایت میں آرہا ہے، "وکان ستراً موشیاً"، تو آپ اندر داخل نہیں ہوئے بلکہ واپس لوٹ گئے۔ راوی کہتا ہے کہ آپ کا معمول سفر سے واپسی میں سب سے پہلے حضرت فاطمہ ہی سے ملاقات کا تھا۔ کچھ دیر بعد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ گھر میں آئے، انہوں نے ان کو غمگین بیٹھے ہوئے دیکھا، اس کا سبب دریافت کیا، انہوں نے اس کی وجہ بیان کی، حضرت علی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں گئے، اور جاکر آپ سے حضرت فاطمہ کا حال بیان کیا تو آپ نے اس پر فرمایا: وما انا والدنیا وما انا والرقم کہ مجھے دنیا اور اس کے زیب وزینت سے کیا مناسبت، اور فرمایا مجھے اس جہاں کے پھول بوٹوں سے کیا واسطہ، حضرت علی نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد ان کو جاکر پہنچا دیا، حضرت فاطمہ نے حضرت علی سے کہا کہ آپؐ سے یہ پوچھو کہ میں اس پردہ کو کیا کروں تو آپ نے کسی گھرانہ کا نام لے کر فرمایا کہ وہاں بھیجدو۔
دروازہ پر پردہ ہونا تو منکر اور ممنوع نہیں بلکہ وہ تو ہونا چاہیئے پردہ کے لئے، یہاں پر جو آپ کو ناگواری ہوئی وہ اس کے منقش ہونے کی وجہ سے تھی، ہاں جو پردہ مکان کے اندر چھت یا دیوار پر چڑھایا جائے زینت کے لئے اس کی مطلقاً مذمت آئی ہے جیسا کہ ایک روایت میں ہے جو کتاب الصلاۃ کے اخیر میں گذر چکی کہ آپ نے فرمایا: لاتستروا الجدُر، اس کی شرح اور تفصیل وہاں گذر چکی، باب الدعاء میں۔

قال وكان سترا موشيًا، اور ایک نسخہ میں ہے "موشی" یہ وشی سے ہے جسکے معنی نقش کے ہیں۔

## باب فی الصلیب فی الثوب

كان لا يترك في بيته شيئا فيه تصليب الا قضبه، یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اپنے گھر میں صلیب کی صورت بنی ہوئی دیکھ لیتے تھے تو اس کو توڑ دیتے تھے، صلیب اگرچہ غیر ذی روح کی تصویر ہوتی ہے لیکن چونکہ وہ نصاریٰ کا شعار ہے اور وہ اسکی تعظیم کرتے ہیں اسلئے مسلمان کے گھر میں نہیں ہونی چاہیئے اور ہو تو اس کو کاٹ دینا چاہیئے۔

صلیب یعنی سولی جس کے بارے میں نصاریٰ کا یہ گمان ہے کہ یہود نے حضرت عیسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام کو سولی پر چڑھادیا تھا، اسی بناپر وہ اس کی تعظیم کرتے ہیں اور بعض مرتبہ اس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تصویر بھی بنادیتے ہیں صورت صلیب ایسی ہوتی ہے + والحديث اخرجه البخاري والنسائي، قاله المنذري۔

## باب فی الصُّوَر

لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة ولا كلب ولا جنب۔

یہ حدیث کتاب الطہارۃ "باب فی الجنب یؤخر الغسل" میں گذر گئی اور اس پر کلام بھی وہاں گذر گیا، اور نیز یہ کہ اس حدیث میں کلب سے مراد عام ہے یا صرف ممنوع الاتخاذ۔ فارجع اليه لو شئت۔

والحديث اخرجه النسائي وابن ماجه، وليس في حديث ابن ماجه "لا جنب" قاله المنذري۔

وقال انطلق بنا الى ام المؤمنين عائشة۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔

**مضمونِ حدیث مع الشرح** یعنی حضرت ابوطلحہ انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب یہ حدیث زید بن خالد سے بیان کی تو انہوں نے ابوطلحہ سے یا اپنے شاگرد سعید بن یسار سے[1] کہا کہ ہم کو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس لے چلو تاکہ اس حدیث کے بارے میں ان سے ہم اچھی طرح سوال کرلیں، چنانچہ ہم گئے ان کے پاس اور ان سے جاکر ہم نے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا کہ کیا آپ نے بھی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اس کے بارے میں کچھ سنا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے یہ حدیث تو نہیں سنی آپ کی زبان سے، لیکن میں تم کو ایک واقعہ سناتی ہوں۔ مطلب یہ ہوا کہ میرے پاس اس بارے میں حدیث قولی تو نہیں ہے البتہ حدیث فعلی ہے اور پھر ایک واقعہ سنایا کہ ایک مرتبہ آپ کسی غزوہ میں تشریف لے گئے، جب مجھے آپ کی واپسی کا انتظار شروع ہوا تو میں نے ایک خوبصورت سی چادر لی جو ہمارے یہاں تھی جس کو میں نے شہتیر پر لٹکا دیا پھیلا کر

---

[1] الاول اختاره في البذل، والثاني صاحب العون۔

یعنی گھر سجانے کیلئے، جب آپ تشریف لاتے تو میں نے آپ کے سامنے کھڑے ہو کر سلام عرض کیا، السلام علیك یارسول الله ورحمة الله وبركاته الحمد لله الذی اعزك واكرمك، لیکن آپ کی نظر اس چادر پر پڑ گئی تو میرے سلام کا جواب نہیں دیا اور میں نے آپ کے چہرۂ انور پر ناگواری محسوس کی، آپ اس پردہ کے قریب گئے اور اس کو پھاڑ دیا اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں ہم کو عطا کی ہیں ان کے بارے میں ہم سے یہ نہیں فرمایا کہ ہم اینٹوں پتھروں کو کپڑے پہنائیں۔ وہ فرماتی ہیں کہ میں نے اس چادر کے ٹکڑے کر کے ان کے تکیے بنالئے جن کے اندر کھجور کی چھال بھردی، فلم ینکر ذلك علیّ اور اس پر حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

اس سلسلہ کی روایات صحیح مسلم کے اندر متعدد ہیں مختلف طرق سے اور اس کے بعض طرق میں تصریح ہے اس کی کہ اس پردہ میں ذوات الاجنحہ خیل کی تصویر تھی، پھر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے جو اس پردہ کو چاک کر کے اس کے تکیے بنائے جس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے کوئی نکیر نہیں فرمائی، اس میں دو احتمال ہیں ہو سکتا ہے اس پردہ کو چاک کرنے کی وجہ سے اس صورت کا ازالہ ہو گیا ہو اسی لئے آپ نے اس کے تکیہ بنانے پر نکیر نہیں فرمائی، اور یہ بھی احتمال ہے کہ صورت کا ازالہ نہ ہوا ہو مگر چونکہ صورت کا استعمال ہر صورت میں ممنوع نہیں بلکہ ممنوع اس صورت میں ہے جبکہ اس کو زینت کے لئے آویزاں کیا جائے، اور اگر استعمال کی نوعیت یہ نہ ہو بلکہ اس طرح استعمال ہو جس میں اس صورت کا ابتذال اور امتہان ہو مثلاً فرش جس پر چلتے ہیں، یا مثلاً جوتے پر تصویر ہو، اور ایسے ہی تکیہ کا غلاف کہ اس میں تصویر دب کر رہ جاتی ہے ان صورتوں میں اس کا استعمال مغتفر ہے (بذل نقلاعن القرطبی) نیز شراح کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے کہ پردہ وغیرہ میں ذی روح کی تصویر کا استعمال تو حرام ہے، اور سادے پردے کا استعمال دیواروں میں یہ خلاف زہد ہونیکی وجہ سے مکروہ تنزیہی ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم بطولہ، واخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ ببعضہ، قالہ المنذری۔

عن زید بن خالد عن ابی طلحة رضی الله تعالیٰ عنهما ...... قال بسر ثم اشتكی زید نعدنا ه فاذا علی بابه ستر فيه صورة نقلت لعبيد الله الخولانی: الم يخبرنا زيد عن الصور يوم الاول؟ فقال عبيد الله الم تسمعه حين قال: الارقما فی ثوب۔

**شرح الحدیث** اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت زید بن خالد جہنی کے دروازہ پر ایک پردہ پڑا ہوا تھا جس میں تصویر تھی، بسر بن سعید راوی حدیث کہتے ہیں کہ میں نے یہ پردہ دیکھ کر عبید اللہ خولانی سے کہا کہ زید بن خالد نے تو خود ہمیں تصویر کی ممانعت کی حدیث سنائی تھی، تو انہوں نے یہ جواب دیا کہ تم نے حدیث میں یہ نہیں سنا تھا "الارقماً فی ثوب"۔

یہ حدیث اور اس میں جو سوال وجواب مذکور ہے یہ محل بحث ونظر ہے اسلئے کہ اس پردہ میں جو صورت تھی اگر غیر ذی روح کی تھی تب تو بسر بن سعید کے اشکال کا جواب یہ تھا کہ ممانعت ذی روح کی ہے نہ کہ غیر ذی روح کی، اور اگر اس پردہ میں تصویر ذی روح کی تھی تب بسر بن سعید کا اشکال درست ہے، اور عبید اللہ خولانی کا جواب "الارقمافی ثوب" سے بظاہر درست نہیں، کیونکہ اس

استثناء سے تو اس ذی روح تصویر کا جواز مقصود ہے جو مستعمل کپڑوں میں ہو اور ممتہن ہو، اور اگر پردہ میں ہو اس سے اس استثناء کا تعلق نہیں اور وہ جائز نہیں، فتأمل، وھذا علی مسلک الجمہور بخلاف القاسم بن محمد وغیرہ کہ ان کے نزدیک ذی روح کی تصویر مطلقاً جائز ہے ممتہن ہو یا نہ ہو۔

ان جبرائیل علیہ السلام کان وعدنی ان یلقانی اللیلۃ فلم یلقنی ثم وقع فی نفسہ جرو کلب تحت بساط الخ۔ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک مرتبہ ارشاد فرمایا کہ حضرت جبرئیل نے مجھ سے وعدہ کیا تھا کہ آج رات میں ملاقات کرینگے مجھ سے لیکن ملاقات نہیں کی، پھر میرے دل میں خیال آیا کتے کے بچہ کا۔ اس روایت میں ہے تحت بساط، اور مسلم کی روایت میں ہے، تحت فسطاط۔ اور ایک روایت میں ہے تحت سریر عائشۃ، اور اس کے بعد والی روایت میں آرہا ہے، کان تحت نضد لھم، اور نضد کی تفسیر بعض نسخوں میں اس طرح ہے. قال ابوداؤد: والنضد شئی یوضع علیہ الثیاب، شبہ السریر، یعنی تخت جیسی کوئی چیز ہوتی ہے جس پر کپڑے سامان وغیرہ رکھ دیتے ہیں، جس کو ہمارے یہاں مچان اور بعض ٹانڈ کہتے ہیں۔ یعنی وہ کتے کا بچہ ایک مچان کے نیچے بیٹھا ہوا تھا، یہ خیال آنے کے بعد آپ نے اس کو نکلوادیا، پھر اسکے بعد ہاتھ میں پانی لے کر جہاں وہ بیٹھا تھا وہاں چھڑک دیا، پھر اسکے بعد جب حضرت جبریل تشریف لائے تو انہوں نے فرمایا کہ ہم ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کلب ہو یا تصویر۔ اور اسکے بعد والی روایت میں زیادتی ہے، الا انہ کان علی الباب تماثیل وکان فی البیت قرام ستر فیہ تماثیل، یعنی باریک پردہ جس کے اندر جاندار کی تصاویر تھیں، واذا الکلب لحسن او حسین کہ وہ کتے کا بچہ ان دو بچوں میں سے کسی ایک کا تھا حسن کا یا حسین کا، اور پردہ کے بارے میں آپ نے حکم دیا کہ اس کے ٹکڑے کر کے تکیئے بنالئے جائیں، وسادتین منبوذتین میں اسی طرف اشارہ ہے کہ ذی روح کی تصویر کا استعمال ایسے کپڑوں میں جائز ہے جو آویزاں نہ ہوں پامال ہوتے ہوں۔

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔ آخر کتاب اللباس

# اول کتاب الترجل

اس کتاب کا تعلق انسان کے بدن پر جو بال ہیں، بدن کے مختلف حصوں پر بالخصوص سر اور چہرے کے بال یعنی پٹھے اور داڑھی مونچھ، ان سے ہے، گویا احکام شعور کو بیان کرنا ہے اور یہ چیزیں باب تزیین وتنظیف سے ہیں، اسی کے ضمن میں مصنف نے تبعاً تطییب کو بھی بیان کر دیا، چنانچہ طیب سے متعلق متعدد ابواب مصنف نے اس میں بیان کئے ہیں، باب ماجاء فی رد الطیب باب طیب المرأۃ للخروج، باب الخلوق للرجال۔

اور امام نسائی نے بجائے، کتاب الترجل، کے ان ابواب اور احادیث پر، کتاب الزینۃ، عنوان قائم کیا ہے اور پھر اسکے تحت اسی طرح کے ابواب اور احادیث لائے ہیں جو مصنف کتاب الترجل کے تحت میں لائے ہیں۔

**الدین النصیحۃ کی تشریح** حدیث شریف میں ہے، الدین النصیحۃ، دین سراسر خیر خواہی کا نام ہے، خیر خواہی کا حاصل

یہ ہے کہ ہر چیز کے ساتھ اسکے شایان شان معاملہ کرنا، واعطار کل ذی حق حقہ. جس چیز کا جو حق ہے اس کو پہچانکر ادا کرنا اور اس میں کسی چیز کی تخصیص نہیں نہ انسان کی نہ حیوان کی بلکہ ہر چیز اس میں داخل ہے جس طرح نعمت کا حق شکر ہے تو مصیبت کا حق صبر ہے اور شکر نعمت کے مفہوم میں یہ بھی داخل ہے کہ اس نعمت کا صحیح استعمال ہو اور اس سے اسی طرح انتفاع کیا جائے جس کے لئے وہ چیز بنائی گئی ہے، مثلاً حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا: من کان لہ شعر فلیکرمہ یعنی جس کے سر پر بال ہوں ان کا اکرام کرے، یعنی ان کی اصلاح کرے جو اصلاح کا طریقہ ہے، ان کی تنظیف وتطہیر ایسے ہی تدہین وترجیل، تیل لگانا، کنگھی سے ان کو درست کرنا، اسی طرح آدمی کا اپنا لباس ہے کہ وہ صاف ستھرا اور اس کی اپنی مالی حیثیت کے مناسب ہونا چاہیئے مالدار اور متمول شخص زیادہ گھٹیا لباس پہنے حدیث شریف میں اس پر بھی تنبیہ آئی ہے آپ نے فرمایا "فلیر اثر نعمۃ اللہ علیک" کہ جب حق تعالیٰ شانہ نے تجھ کو وسعت اور فراخی عطار فرمائی ہے تو اس کا اثر تجھ پر دکھائی دینا چاہیئے، اسی طرح اسلام میں مہمان کا پڑوسی کا حق ثابت کیا گیا ہے "من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلیکرم ضیفہ" اور "لایؤمن احدکم حتی یأمن جارہ بوائقہ" آپ صلی اللہ علیہ وسلم اکرام ضیف کو ایمان کا تقاضا اور ایذاء جار کو ایمان کے منافی قرار دے رہے ہیں۔ یہ اسلام کی تعلیمات کا ایک نمونہ ہے جو اس اصل کلی کے تحت میں داخل ہے "الدین النصیحۃ" "واعطار کل ذی حق حقہ" اسلام کے محاسن میں جتنا غور کیا جائے گا وہ نکلتے ہی چلے آئیں گے، اللہ تعالیٰ ہمیں نعمت اسلام وایمان اور باقی تمام مادی اور معنوی نعمتوں کا شکر ادا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

---

عن عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نہی عن الترجل الا غبا۔ ترجل اور ترجیل بالوں کو درست کرنا ان کی اصلاح کرنا امتشاط کے ذریعہ، ایک اور لفظ ہے "تسریح" اس کے معنی بھی یہی ہیں لیکن ترجل کا استعمال غالباً اور اکثر سر کے بالوں میں ہوتا ہے اور تسریح کا استعمال لحیہ میں، اور "غب" کے معنی یہ ہیں کہ کوئی کام ایک دن بیچ میں چھوڑ کر کیا جائے۔

اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ نے روزانہ بالوں میں کنگھی کرنے سے منع فرمایا اسلئے کہ روزانہ کنگھی کرنے کی حاجت نہیں ہے اور بلا حاجت کرنا تزیین میں داخل ہے اور مبالغہ فی التزیین ہے اور اگر کسی کے بال اتنے ہوں کہ روزانہ ان کی اصلاح کی ضرورت ہو تو پھر روزانہ کرنے میں بھی کچھ مضائقہ نہیں (من البذل) والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

---

عن عبد اللہ بن بریدۃ ان رجلا من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رحل الی فضالۃ بن عبید رضی اللہ تعالیٰ عنہما وھو بمصر فقدم علیہ الخ۔

**مضمون حدیث** یعنی ایک صحابی ایک دوسرے صحابی حضرت فضالہ بن عبید کے پاس گئے جبکہ وہ مصر کے امیر تھے، ان کے پاس پہنچ کر انہوں نے کہا کہ میں آپ کے پاس صرف زیارت اور ملاقات کے لئے نہیں آیا بلکہ میں نے اور آپ نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ایک حدیث سنی تھی تو اس امید پر آیا ہوں کہ آپ کے پاس اس حدیث کا علم ہوگا (یا تو یہ بھول گئے ہوں گے اسلئے اس کو معلوم کرنے کیلئے آئے اور یا اس حدیث کی شرح اور بعض متعلقات معلوم کرنے کیلئے آئے ہوں گے) اس پر

انہوں نے پوچھا کہ وہ کون سی حدیث ہے تو انہوں نے بتلایا کہ ایسی ایسی ہے (اس کے بعد ان دونوں میں آپس میں اس بارے میں کچھ مذاکرہ ہوا ہوگا جو یہاں روایت میں مذکور نہیں) قال فمالی اراك شعثا وانت امیر الارض ان صحابی نے حضرت فضالہ سے پوچھا کہ میں آپ کو پراگندہ بال دیکھ رہا ہوں حالانکہ آپ اس سرزمین کے امیر اور قاضی ہیں تو انہوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہم کو منع فرماتے تھے زیادہ زیب وزینت اختیار کرنے سے، عن کثیر من الارفاہ اور بعض نسخوں میں ہے الارفاء اور ایک نسخہ میں الارفہ ہے یعنی ترفہ اور ناز ونعمت میں زندگی بسر کرنا، پھر انہوں نے ان سے پوچھا کہ کیا بات ہے آپ کے پاؤں میں جوتا بھی نہیں ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا، کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یامرنا ان نحتفی احیانا، کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہم لوگوں کو فرمایا کرتے تھے کہ کبھی کبھی ہم ننگے پاؤں بھی چلا کریں۔

اس کتاب کا تعلق چونکہ اسباب زینت سے ہے اسلئے مصنف شروع ہی میں سادگی اور ترک تکلف والی حدیث لائے ہیں کہ اس کو ذہن میں رکھتے ہوئے چلنا ہے۔ فللّٰہ در المصنف۔

عن ابی امامۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال ذکر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یوما عندہ الدنیا فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الا تسمعون، ان البذاذۃ من الایمان، ان البذاذۃ من الایمان، یعنی التقحل،

حضرت ابوامامہ انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دن بعض صحابہ نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے دنیا کا ذکر کیا، تو آپ نے فرمایا: خبردار سن لو، اچھی طرح، دوبار فرمایا آپ نے بیشک سادگی اور تواضع اور ترک تکلف ایمان کا ایک حصہ ہے۔ یعنی ایمان کے خصائل میں سے ایک خصلت ہے بذاذۃ کی تفسیر یعنی التقحل یہ مصنف کی طرف سے ہے تقحل کے معنی آدمی کے بدن کی کھال کا خشک ہوجانا خستہ حالی کی وجہ سے، اور لاغر وکمزور ہونا لکھے ہیں، حضرت نے "بذل" میں لکھا ہے وانما کان البذاذۃ من الایمان لانہ یؤدی الی کسر النفس والتواضع، والحدیث اخرجہ ابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی استحباب الطیب

عن انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کانت للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سکۃ یتطیب منہا، سُکَّۃ کی تفسیر میں دو قول ہیں ایک مرکب خوشبو کا نام ہے، وقیل ھی دعاء للطیب، یعنی عطر دانی جس سے آپ خوشبو لگاتے تھے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی اصلاح الشعر

من کان لہ شعر فلیکرمہ، اس کا مضمون شروع میں آچکا۔

# باب فی الخضاب للنساء

ان امرأة سألت عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔ عن خضاب الحناء الخ

ایک عورت نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے سوال کیا مہندی کے خضاب کے بارے میں، تو انہوں نے فرمایا کہ کچھ حرج نہیں، لیکن مجھے پسند نہیں، کیونکہ میرے محبوب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس کی بو ناگوار تھی۔

خضاب بدن کا بھی ہوتا ہے اور بالوں کا بھی ہوتا ہے، بالوں کا تو مرد اور عورت دونوں کے لئے جائز ہے، لیکن بدن کا خضاب جیسے یدین اور رجلین وہ صرف عورتوں کے حق میں مستحب ہے اور مردوں کے لئے بلا حاجت وضرورت حرام ہے، اور ترجمۃ الباب میں چونکہ خضاب کو مقید کیا ہے للنساء کے ساتھ اسلئے مصنف نے اس حدیث میں خضاب سے خضاب الجسم ہی مراد لیا ہے۔ (بذل)

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔ ان ھند ابنۃ عتبۃ قالت یا نبی اللہ بایعنی الخ

**شرح الحدیث** یعنی ایک عورت نے آپ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے بیعت کر لیجئے (آپ کی نظر اس کے ہاتھوں پر پڑی ہوگی اسلئے) آپ نے فرمایا کہ میں تجھ کو بیعت نہ کروں گا جب تک تو اپنے کفین کو مہندی نہیں لگائے گی، جو کہ مہندی نہ لگانے کی وجہ سے ایسے معلوم ہو رہے ہیں جیسے وہ جانور کے ہاتھ ہوں۔

عورت کے مہندی نہ لگانے میں چونکہ تشبہ بالرجال ہے اسلئے اس کے حق میں وہ مکروہ ہے۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی بیعت عورتوں سے بغیر اخذ بالید اور بغیر مصافحہ کے ہوتی تھی جیسا کہ روایات میں اس کی تصریح ہے، لہذا کوئی شخص حدیث کا مطلب یہ نہ سمجھے کہ آپ کی غرض یہ تھی کہ مہندی سے پہلے میں مصافحہ نہیں کروں گا، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: واللہ ما مس یدہ ید امرأۃ قط۔ (بذل)

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت اومأت امرأۃ من وراء ستر بیدھا کتاب الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔ اور نسائی کی روایت میں ہے: ان امرأۃ مدت یدھا الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بکتاب. حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک عورت نے پردہ کے پیچھے سے ہاتھ بڑھا کر آپ کو ایک پرچہ دینا چاہا، تو آپ نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا اور اس کا پرچہ نہیں پکڑا یہ فرماتے ہوئے کہ پتہ نہیں چل رہا ہے کہ یہ مرد کا ہاتھ ہے یا عورت کا، اس نے عرض کیا: نہیں، بلکہ عورت ہی کا ہاتھ ہے، تو آپ نے فرمایا کہ اگر تو عورت ہوتی تو اپنے ناخنوں کو مہندی لگاتی۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

# باب فی صلۃ الشعر

صلۃ الشعر کی حدیث میں ممانعت آئی ہے لعن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الواصلۃ والمستوصلۃ، یعنی عورت اپنے

سر کے بالوں میں اپنی چوٹی بڑھانے کیلئے دوسرے بال ملائے۔

**اس مسئلہ میں مذاہب ائمہ** بالوں میں بال ملانا امام مالک کے نزدیک مطلقاً ممنوع ہے اور امام شافعی و احمد کے نزدیک ممانعت خاص ہے انسان کے بالوں کے ساتھ، یعنی ایک عورت دوسری عورت کے بال شامل کرے، یہ ممنوع ہے، اور اگر کسی جانور کی اون وغیرہ شامل کرے تو ان دونوں کے نزدیک وہ جائز ہے، اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے جیسا کہ موطا امام محمد میں ہے اور ایسے ہی درمختار میں بھی اور حضرت کی رائے بھی بذل المجہود میں یہی معلوم ہوتی ہے لیکن حضرت گنگوہی کا میلان مطلق منع کی طرف ہے خواہ وہ بال کسی انسان اور عورت کے ہوں یا کسی جانور کے۔

انه سمع معاوية بن ابى سفيان رضى الله تعالىٰ عنهما۔ عام حج وهو على المنبر الخ

حمید بن عبدالرحمٰن کہتے ہیں کہ جس سال حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حج کیلئے تشریف لائے تھے تو انہوں نے منبر پر تقریر کرتے ہوئے ایک شرطی کے ہاتھ میں سے بالوں کا گچھا لیکر فرمایا اے اہل مدینہ تمہارے علماء کہاں گئے (جو وصل الشعر سے منع نہیں کرتے) میں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا کہ وہ اس سے منع فرماتے تھے، اور فرماتے تھے کہ بنی اسرائیل کی ہلاکت کے اسباب میں ایک سبب یہ بھی ہے یعنی ان کی عورتوں کا بالوں میں بال ملانا۔

والحديث اخرجه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى، قاله المنذرى۔

عن عبد الله رضى الله تعالىٰ عنه انه قال لعن الله الواشمات والمستوشمات والواصلات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله۔

**مضمون حدیث** حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ لعنت کرتے ہیں واشمات اور مستوشمات پر، اور واصلات پر اور متنمصات پر۔

متنمصات کی تفسیر آگے متن میں مصنف نے یہ کی ہے التى تنقش الحاجب حتى ترقه۔ یعنی وہ عورت جو ابرو کے بال کم کرے اس کو باریک کرنے کیلئے، اور متفلجات سے مراد وہ عورتیں جو اپنے دانتوں کے درمیان فلج یعنی فصل کریں، جو عام طور سے کم سن لڑکیوں کے دانتوں میں ہوتا ہے، المغيرات خلق الله اس میں علت منع کی طرف اشارہ ہے کہ ان امور میں تغییر خلق اللہ پایا جاتا ہے، یعنی جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے جس طرح پیدا کیا ہے اور وہ چیز عادت کے مطابق بھی ہے اس میں اپنی طرف سے تغیر کرنا، اور اگر خلاف عادت کسی میں کوئی چیز مخلوق ہو جیسے اصبع زائدہ، یا عورت کے چہرہ پر داڑھی کا آنا، تو اس کا ازالہ اس میں داخل نہیں۔ (بذل)

آگے روایت میں یہ ہے کہ ایک عورت کو جسکی کنیت ام یعقوب ہے جب حضرت ابن مسعود کی یہ بات پہنچی تو وہ ان کے پاس آئی اور آکر اعتراضاً کہا کہ تم نے ان عورتوں پر لعنت بھیجی ہے کیا بات ہے، تو انہوں نے جواب دیا کہ میں کیوں لعنت نہ بھیجوں اس عورت پر جس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے لعنت بھیجی اور قرآن نے لعنت بھیجی اس عورت نے کہا کہ میں تو قرآن پڑھی ہوئی ہوں اس میں تو کہیں لعنت نہیں ہے ان پر، تو انہوں نے جواب دیا کہ کیا قرآن میں تم نے یہ نہیں پڑھا۔ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا۔

پھر وہ کہنے لگی کہ تمہاری بیوی بھی تو ان میں سے بعض کام کرتی ہے، انہوں نے فرمایا کہ جا دیکھ کر آ، وہ دیکھ کر آئی اور کہنے لگی اب تو ایسا نہیں ہے تو انہوں نے فرمایا: لو کان ذلک ما کانت معنا کہ وہ اگر ایسا کرتی تو ہمارے ساتھ تھوڑا ہی رہ سکتی تھی۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

آگے کتاب میں مصنف نے خود اپنی طرف سے ان الفاظ کی جو حدیث میں آئے ہیں تفسیر اور تشریح کی ہے اور اس کے آخر میں ہے قال ابوداؤد کان احمد یقول: القرامل لیس بہ بأس، امام ابوداؤد اپنے استاذ امام احمد بن حنبل کی رائے نقل فرماتے ہیں کہ قرامل یعنی موباف کے استعمال میں کچھ حرج نہیں۔ یعنی عورت اگر اپنی چوٹی میں کسی جانور کی اون یعنی اونی چوٹی یا ریشمی چوٹی ملائے تو اس میں کچھ حرج نہیں گویا ممانعت شعر النساء کے ملانے سے ہے (اس مسئلہ کی تشریح شروع میں گذر چکی)

## باب ماجاء فی رد الطیب

من عرض علیہ طیب فلا یردہ فانہ طیب الریح خفیف المحمل۔

یعنی جس شخص پر خوشبو عطر وغیرہ پیش کیا جائے یعنی ہدیۃً تو اس کو واپس نہ کرے، اسلئے کہ یہ ایسا ہدیہ ہے جس کی بو بہت عمدہ ہے (جس کی طرف طبیعت انسان کی بہت مائل ہوتی ہے) اور اٹھانے میں ہلکا ہے، اس حیثیت سے بھی ہلکا ہے کہ وزنی چیز نہیں، اور اس حیثیت سے بھی کہ کوئی بڑی قیمتی چیز نہیں، کہ جسکے احسان کا زیادہ بوجھ اٹھانا پڑے، عام طور سے یہ چیز ایک دوسرے کو ہدیہ کی ہی جاتی ہے۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، ولفظ مسلم "من عرض علیہ ریحان" قالہ المنذری۔

## باب فی طیب المرأۃ للخروج

حدیث الباب میں عورتوں کو سختی سے منع کیا گیا ہے اس بات سے کہ وہ جب کسی ضرورت سے گھر سے باہر جائیں تو خوشبو نہ لگائیں، اور اسی طرح احادیث میں طیب الرجال وطیب النساء میں یہ فرق بیان کیا گیا ہے کہ اول میں مہک ہونی چاہیئے رنگ نہ ہو، اور دوسری میں رنگ ہوتا ہے مہک نہیں۔

الحدیث الاول حدیث ابی موسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ الترمذی والنسائی، ولفظ النسائی "فہی زانیۃ"۔

والحدیث الثانی حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ ابن ماجہ، والحدیث الثالث حدیث ابی ہریرۃ ایضا اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی الخلوق للرجال

خلوق ایک مرکب خوشبو کا نام ہے جو زعفران وغیرہ سے بنتی ہے اسی لئے رنگدار ہوتی ہے، جمہور کے نزدیک مردوں کے حق میں ممنوع ہے، اور امام مالک کے نزدیک مباح ہے جیسا کہ کتاب النکاح باب قلۃ المہر میں رآی عبدالرحمٰن بن عوف وعلیہ ردع زعفران الحدیث کی شرح میں گذر چکا۔

عن عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قدمت علی اھلی لیلاً وقد تشققت یدای فخلقونی بزعفران۔

حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں اپنے کام سے فارغ ہو کر رات کو یا شام کو جب اپنے گھر پہنچا تو (سردی اور محنت کی وجہ سے) میرے ہاتھ پھٹ گئے تھے تو میرے گھر والوں نے میرے ہاتھوں پر خلوق یعنی زعفران والی خوشبو مل دی (دواءً وعلاجاً) صبح کو جب میں حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور سلام عرض کیا (تو چونکہ ان کے بدن اور کپڑوں پر زعفرانی رنگ نظر آرہا تھا) آپ نے میرے سلام کا جواب نہیں دیا اور نہ مرحبا کہا، اور آپ نے یہ فرمایا کہ جا اس کو دھو دے میں فوراً گیا اور اس کو دھو کر آیا اور سلام کر کے بیٹھنے لگا اس وقت بھی آپ نے میرے سلام کا جواب نہیں دیا کیونکہ اس کا اثر ابھی باقی تھا، اور پھر آپ نے فرمایا کہ جا اور اس کو دھو، میں گیا اور دھو کر پھر آیا اس وقت آپ نے میرے سلام کا جواب دیا اور مرحبا فرمایا، اور فرمایا کہ بیشک ملائکہ خیر کے ساتھ نہ تو کافر کے جنازہ میں شریک ہوتے ہیں اور نہ زعفران کی خوشبو لگانے والے پر، اور نہ جنبی کے پاس آتے ہیں۔

اس کے بعد والی روایت میں ہے، ثلاثة لا تقربهم الملائكة: جيفة الكافر، والمتضمخ بالخلوق، والجنب، الا ان يتوضأ۔

## وضوء جنبی کا ایک خاص فائدہ

یعنی جنبی اگر صرف وضو کرے اور غسل کو مؤخر کر دے نماز کے وقت تک کے لئے تو پھر اس میں کچھ نقصان نہیں فرشتے اس کے پاس آتے ہیں، یہ مضمون اور اس حدیث کا حوالہ کتاب الطہارۃ "باب فی الجنب یؤخر الغسل" میں گذر چکا، جس کے لفظ یہ تھے "لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة ولا كلب ولا جنب۔ وہاں پر ہم نے لکھا ہے کہ اگر جنبی وضو کرے تو پھر اس کا یہ حکم نہیں ہے جیسا کہ موجودہ باب کی حدیث میں ہے۔

عن الربيع بن انس عن جديه قالا سمعنا ابا موسى رضی اللہ تعالیٰ عنہ يقول قال رسول الله صلی اللہ تعالیٰ عليه وآله وسلم لا يقبل الله صلاة رجل في جسده شئ من خلوق، قال ابوداؤد: جداه زيد وزياد۔

اس حدیث کو ربیع بن انس اپنے جدین سے روایت کرتے ہیں جیسا کہ اوپر سند میں آیا یعنی دادا اور نانا سے مصنف فرماتے ہیں کہ ان میں سے ایک کا نام زید اور دوسرے کا زیاد ہے۔

عن الوليد بن عقبة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لما فتح نبي الله صلی اللہ تعالیٰ عليه وآله وسلم مكة جعل اهل مكة ياتونه بصبيانهم فيدعو لهم بالبركة ويمسح رؤوسهم قال فجئ بي اليه وانا مخلّق فلم يمسني من اجل الخلوق۔

یعنی فتح مکہ والے دن بہت سے لوگ (یعنی مسلمۃ الفتح میں سے) اپنے بچوں کو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس لاتے تھے تو آپ ان کے لئے دعاء فرماتے تھے برکت کی اور اپنا دست مبارک ان کے سروں پر پھیرتے تھے۔ یہ ولید بن عقبہ راوی حدیث فرماتے ہیں کہ۔ مجھ کو بھی لایا گیا آپ کے پاس لیکن مجھ پر خلوق لگی ہوئی تھی تو اسلئے میرے سر پر آپ نے اپنا مبارک ہاتھ نہیں پھیرا

نا حماد بن زید، نا سلم العلوی عن انس بن مالك رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رجلا دخل علی رسول الله صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وآلہ وسلم وعلیہ اثر صفرۃ الخ۔

مضمون حدیث واضح ہے، یہ حدیث اسی سند سے کتاب الادب باب فی حسن العشرۃ میں آرہی ہے وہاں پر یہ زیادتی ہے

قال ابوداؤد: سَلْم لیس ھو عَلَوِیًّا، کان یبصر فی النجوم الخ۔ یعنی سند میں جو سلم علوی راوی آئے ہیں ان کو علوی اس معنی کے لحاظ سے نہیں کہا جاتا کہ وہ حضرت علی کی اولاد سے ہیں بلکہ یہ علو سے ہے، یہ علم نجوم سے واقف تھے گویا نجومی تھے اس لئے ان کو علوی کہا جاتا ہے۔

## باب ماجاء فی الشعر

عن البراء رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال ما رأیت من ذی لِمَّۃٍ احسن فی حلۃ حمراء من رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، زاد محمد- لہ شعر یضرب منکبیہ، وقال شعبۃ: یبلغ شحمۃ اذنیہ۔

حضرت براء رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے کسی پٹھے والے کو جو سرخ جوڑے میں ہو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے زیادہ خوبصورت نہیں دیکھا اسی روایت میں آگے ایک راوی نے آپ کے بالوں کے بارے میں یہ بیان کیا کہ آپ کے سر کے بال منکبین کو لگتے تھے، اور دوسرے راوی نے کہا کہ دونوں کانوں کی لَو تک تھے، اور اسکے بعد حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں آرہا ہے "الی انصاف اذنیہ" یہ سب روایات اختلاف اوقات وزمان پر محمول ہیں، وقت واحد کے بارے میں نہیں تاکہ تعارض سمجھا جائے۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان شعر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فوق الوفرۃ ودون الجمۃ۔

**پٹھوں کی قسمیں اور ان کے اسماء** وفرہ اور جُمہ اور لمہ جو پہلی حدیث میں گذرا یہ پٹھوں کی قسمیں ہیں، ایک قول کے مطابق وفرہ سب سے کم درجہ ہے، کانوں کی لو تک، اور لِمّہ اس سے زائد، اور جُمّہ اس سے بھی زائد یعنی قریب المنکبین اس ترتیب کو یاد کرنے کیلئے ہم نے اپنے اساتذہ سے لفظ "ولج" سنا ہے، پہلی قسم میں پہلا حرف "واو" اور دوسری میں "لام" اور تیسری میں "ج" ہے۔

**ابوداؤد اور ترمذی کی روایتوں میں تعارض اور اس کی توجیہ** اور ترمذی کی روایت میں حدیث عائشہ ہی میں اسکے خلاف ہے اس میں ہے "فوق الجمۃ دون الوفرۃ" جو بظاہر تعارض ہے اور اس تشریح کے بھی خلاف ہے جو ہم نے بالوں کی ترتیب میں بیان کی، اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ "فوق" اور "دون" دونوں کے معنی دونوں روایتوں میں الگ الگ لئے جائیں، ابوداؤد کی روایت میں فوق کے معنی زائد اور "دون" کے معنی کم یعنی ناقص لئے جائیں، اور مطلب یہ ہوگا کہ وفرہ سے زائد اور جمہ سے کم، ان دونوں کا درمیانی درجہ تھا یعنی لِمّہ، اور ترمذی کی روایت میں "فوق" کے معنی لئے جائیں اوپر اور دون کے معنی لئے جائیں اسفل نیچے پس مطلب یہ ہوگا کہ آپ کے بال جمہ سے ذرا اونچے اور وفرہ سے ذرا نیچے تھے، اس کا مصداق بھی لِمّہ ہی ہوا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

**سر کے بالوں کے بارے میں آپ کی عادت شریفہ** ان احادیث میں آپ کے پٹھوں کا حال مذکور ہے اس سے [illegible]

آپ کی عادتِ شریفہ سر پر بال رکھنے کی تھی، یہ مضمون ہمارے یہاں کتاب الطہارۃ میں غسل جنابت کے بیان میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول، ومن ثم عادیت رأسی کے ذیل میں گذر چکا اس کو بھی دیکھا جائے۔ ابن العربی فرماتے ہیں کہ سر کے بال اس کی زینت ہیں ان کو باقی رکھنا سنت ہے اور حلق بدعت ہے، اور شرح مصابیح میں لکھا ہے کہ آپ نے اپنے سر کا حلق ہجرت کے بعد صرف تین بار کرایا ہے عمرۃ الحدیبیہ عمرۃ القضاء، حجۃ الوداع میں اور تقصیر آپ سے صرف ایک مرتبہ ثابت ہے کما فی الصحیحین (قالہ الباجوری فی شرح الشمائل)

قلت: واما مذهب الحنفیة ففی الروضة للزندویستی ان السنة فی شعر الراس اما الفرق او الحلق وذکر الطحاوی ان الحلق سنة ونسب ذلک الی العلماء الثلاثة (شامی ص ۲۶۱) (ہندیہ ص ۳۵۷ معزیا للتتارخانیہ) وفی الفتاوی المحمودیة ص ۱۴۹ عام عادتِ مبارکہ بال رکھنے کی تھی، منڈوانا بہت کم ثابت ہے، بعض صحابہؓ ہمیشہ منڈاتے تھے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی الفرق

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کان اهل الکتاب - یعنی یسدلون اشعارهم، وکان المشرکون یفرقون رؤسهم وکان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم تعجبه موافقة اهل الکتاب فیما لم یؤمر به فسدل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم ناصیته ثم فرق بعد۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرما رہے ہیں کہ اہل کتاب سر کے بالوں کا سدل کرتے تھے اور مشرکین فرق یعنی مانگ نکالتے تھے، اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو ابتداء میں ان امور میں جن کے بارے میں آپ پر کوئی وحی اور ہدایت نہ نازل ہوئی ہو اہل کتاب کی موافقت پسند تھی، اور یہ اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ اہل کتاب کا فعل ان کے دین میں ثابت ہو بخلاف مشرکین کے کہ ان کے کسی کام میں تو یہ احتمال نہ تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہو، اور یہ آپ کا اہل کتاب کی موافقت کرنا ان کے قلوب کو اسلام کی طرف مائل کرنے کیلئے بھی تھا، پھر جب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ عطا فرما دیا تو پھر آپ ان کی صراحۃً مخالفت کرنے لگے (بذل) چنانچہ اس چیز میں بھی آپ ان کی موافقت ترک کر کے بجائے سدل کے مانگ نکالنے لگے، سدل سے مراد یہ ہے کہ سر کے آگے کے بالوں کو پیشانی پر ڈال لینا اور فرق کا مطلب یہ ہے کہ سر کے سامنے کے حصہ کے بالوں کو دو حصوں میں تقسیم کر کے دائیں جانب کے بالوں کو دائیں طرف اور بائیں طرف کے بالوں کو بائیں طرف کر دیا جائے، چنانچہ اسکے بعد والی روایت میں آرہا ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں: کنت اذا اردت ان افرق رأس رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم صدعت الفرق من یافوخه وارسل ناصیته بین عینیه، کہ جب میں آپ کے سر کے بالوں میں مانگ نکالتی تھی تو (آگے اس کا طریقہ بتلا رہی ہیں) کہ آپ کے سر کے بیچ سے مانگ چیرتی تھی اور اگلے حصہ کے بال دو حصوں میں کر دیتی تھی دائیں جانب اور بائیں جانب، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ پٹھوں میں مانگ نکالنا سنت ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔

## باب فی تطویل الجمة

عن وائل بن حجر رضی اللہ تعالیٰ عنه قال اتیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم ولی شعر طویل۔

اس حدیث کا حوالہ اور مضمون "باب فی الحمرة" میں گذر چکا، والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الرجل یضفر شعرہ

عن مجاھد قال قالت ام ھانئ قدم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الی مکۃ ولہ اربع غدائر تعنی عقائص

اور شمائل کی اسی حدیث میں ایک لفظ زائد ہے، قدم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مکۃ قدمۃً، علامہ باجوری لکھتے ہیں ای مرۃ من القدوم، اور پھر لکھتے ہیں کہ اس سے مراد وہ قدوم ہے جو فتح مکہ میں ہوا تھا، وہ فرماتے ہیں کہ آپ کی تشریف آوری مکہ مکرمہ میں ہجرت کے بعد چار مرتبہ ہوئی عمرۃ القضاء، فتح مکہ، عمرۃ الجعرانہ اور حجۃ الوداع۔

**شرح الحدیث** ام ہانی رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مکہ مکرمہ تشریف لائے درانحالیکہ آپ کے سر کے بالوں کی چار مینڈھیاں تھیں۔

غدائر غدیرہ کی جمع ہے، اور ایک روایت میں اربع ضفائر ہے یہ دونوں روایتیں ترمذی میں ہیں غدائر اور ضفائر اور ذوابہ جس کا ذکر اگلے باب کی حدیث میں آرہا ہے سب ہم معنی ہیں، الشعر المضفور (گیسوئے بافتہ) بالوں کا وہ حصہ جس کو بل دیا گیا ہو یعنی مینڈھی جیسا کہ کتاب الطہارۃ میں غسل حائض کے ذیل میں نقض ضفائر کا مسئلہ گذرا ہے، حضرت شیخ "خصائل" میں لکھتے ہیں مردوں کیلئے عورتوں کی طرح سے مینڈھیاں مکروہ ہیں، اس حدیث میں مینڈھیوں سے وہی مراد لی جاویں جس میں تشبہ نہ ہو کہ تشبہ کی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے خود ہی ممانعت فرمائی ہے، اور ابن ماجہ میں ترجمۃ الباب اس طرح ہے "باب اتخاذ الجمۃ والضفائر" اس کے حاشیہ میں حضرت شاہ عبدالغنی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ تحریر فرماتے ہیں: قولہ "ولہ اربع غدائر" لعلہ فعل ذلک لدفع الغبار، قلت وھو الظاھر لانہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان فی السفر (تحفہ) یعنی آپ کا معمول پنٹھے رکھنے کا تو تھا لیکن ضفائر کا معمول نہ تھا ضرورۃً سفر میں غبار وغیرہ سے بچنے کیلئے آپ اپنے بالوں کو اس طرح کر لیتے تھے، اور ایک ہوتا ہے عقص یعنی سر کے تمام بالوں کو اکٹھا کر کے پیچھے کی طرف جوڑا باندھ لینا یہ وہ ہے جس کا ذکر کتاب الصلاۃ "باب الرجل یصلی عاقصاً" میں گذرا ہے اور اس طرح نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے۔

حضرت ام ہانی رضی اللہ تعالیٰ عنہا جو فرما رہی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے مکہ مکرمہ میں ایک مرتبہ، اور بھی اسی طرح بعض روایات میں آتا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہمارے گھر مکہ میں تشریف لائے مثلاً وہ فرماتی ہیں کہ فتح مکہ کے روز حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہمارے گھر میں صلاۃ الضحیٰ کی آٹھ رکعات پڑھیں، اس کا منشا یہ ہے کہ حضرت ام ہانی جو کہ حضرت علی کی بہن اور آپ کی چچازاد بہن ہیں انہوں نے ہجرت نہیں فرمائی تھی، یہ مہاجرات میں سے نہیں ہیں کیونکہ ان کا اسلام ہی فتح مکہ کے بعد ہے اس لئے ہجرت کی نوبت ہی نہیں آئی۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی حلق الرأس

عن عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم امہل آل جعفر ثلاثا ان یاتیہم ثم اتاہم الخ۔

**شرح الحدیث** حضرت جعفر بن ابی طالب جو آپ کے چچیرے بھائی ہیں جو جنگ موتہ میں شہید ہو گئے تھے ان کے بیٹے عبد اللہ بن جعفر فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے گھر والوں کو تین روز تک تو مہلت دی یعنی رونے دھونے کی، پھر تین روز کے بعد آپ ان کے گھر تشریف لائے اور فرمایا کہ بس اب رونا بند کرد، پھر آپ نے فرمایا کہ میرے پاس میرے بھتیجوں کو لاؤ، ہمیں آپ کے پاس لایا گیا، ہم اتنے چھوٹے چھوٹے تھے جیسے چوزے ہوتے ہیں آپ نے حلاق کو بلوا کر ہمارے سر کے بال منڈوائے ۔بذل المجہود سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ بچے اس وقت بہت چھوٹے تھے گھر والے ان کو گود میں اٹھا کر لائے ،لیکن تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اتنے چھوٹے نہیں تھے ، چنانچہ عبد اللہ بن جعفر جو کہ خود ان کے بیٹے ہیں اور اس واقعہ کو بیان کر رہے ہیں ان کی عمر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے وقت دس سال کی تھی ،اسی لئے دوسرے شراح نے لکھا ہے کہ کانا افرخ میں تشبیہ صغر سنی کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ بالوں کے اعتبار سے ہے، کہ ان بچوں کے سر پر بال بڑھے ہوتے تھے اور ایسے لگ رہے تھے جیسے چوزوں کے بدن پر کھڑے کھڑے بال ہوا کرتے ہیں، اور حلق ان کا اسلئے کرایا۔ اگرچہ بالوں کا رکھنا افضل ہے، کہ بال رکھنے کے بعد ان کی دیکھ بھال ،تیل کنگھی سے کرنی پڑتی ہے جو ان کی والدہ کے لئے اس غمی کے زمانہ میں مشکل تھی۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

# باب فی الصبی لہ ذؤابۃ

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن القزع . والقزع ان یحلق رأس الصبی فیترک بعض شعرہ۔

اس باب کی تمام روایتوں میں قزع[1] کی ممانعت مذکور ہے جس کی تفسیر بھی مذکور ہے، وہ یہ کہ کسی بچہ کے سر کے بال مونڈتے وقت اس کا کچھ حصہ باقی چھوڑ دیا جائے ،لیکن یہ نہی صبی کے ساتھ خاص نہیں ہے ،حکم بڑے کے لئے بھی یہی ہے ،ممکن ہے اس زمانہ میں بعض لوگ اپنے بچوں ہی کے ساتھ ایسا کرتے ہوں لاڈ پیار میں۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

[1] قزع لغت میں فضاء میں بادل کے متفرق ٹکڑوں کو کہتے ہیں جو دور سے چھکتے ہوئے نظر آتے ہیں، سر میں جو بال اس طرح چھوڑ دیئے جاتے ہیں چونکہ وہ بھی اسی طرح محسوس ہوتے ہیں اسلئے ان کو قزع کہتے ہیں ۱۲

# باب ماجاء فی الرخصة

عن انس بن مالك رضی الله تعالیٰ عنہ قال کانت لی ذؤابة فقالت لی امی لا اجزّها، کان رسول الله صلی الله تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یمدها ویاخذ بہا۔

یہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی والدہ کا فعل[1] ہے کہ حضرت انس کے سر کے جن بالوں کو ان کے بچپن میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اپنے دست مبارک سے پکڑتے اور کھینچتے تھے ان کے بارے میں وہ فرما رہی ہیں کہ ان کو میں کبھی نہیں کاٹوں گی سر کے دوسرے بالوں کے ساتھ۔

دخلنا علی انس بن مالك رضی الله تعالیٰ عنہما فحدثتنی اختی المغیرة قالت وانت یومئذ غلام ولك قرنان- او قصتان فمسح رأسك وبرك علیك وقال احلقوا ھذین او قصوھما، فان ھذا زی الیہود۔

حجاج بن حسان اپنے بچپن کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ہم ایک روز حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے یہاں گئے (وہاں جا کر کیا ہوا ان کو تو وہ بچپن کی بات یاد نہیں رہی اسلئے اپنی بہن سے نقل کرتے ہیں) پس مجھ سے میری بہن مغیرہ نے بیان کیا کہ تو تو اسوقت بچہ ہی تھا اور تیرے سر پر بالوں کی دو لٹیں تھیں تو حضرت انس نے تیرے سر پر ہاتھ پھیرا تھا اور برکت کی دعاء دی تھی اور یہ بھی فرمایا تھا کہ ان لٹوں کو کاٹ دینا اسلئے کہ یہ یہود کا طریقہ ہے۔ یہ حدیث ترجمۃ الباب کے مناسب نہیں ہے۔ فتأمل۔

# باب فی اخذ الشارب

عن ابی ھریرة رضی الله تعالیٰ عنہ یبلغ بہ النبی صلی الله تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم- الفطرة خمس- او خمس من الفطرة الختان والاستحداد ونتف الابط وتقلیم الاظفار وقص الشارب۔

یہ حدیث ابواب الوضوء، باب السواک من الفطرۃ میں گذر چکی، اور اس پر تفصیلی کلام بھی وہاں گذر چکا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن انس بن مالك رضی الله تعالیٰ قال وقّت لنا رسول الله صلی الله تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حلق العانة وتقلیم الاظفار وقص الشارب ونتف الابط اربعین یوما مرة۔

**شرح الحدیث** یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے زیر ناف بالوں کے حلق اور اسی طرح وہ سب چیزیں جو اس حدیث میں مذکور ہیں۔ ان کی حد چالیس دن میں ایک مرتبہ قرار دی، یعنی ان چیزوں کی اکثر اور انتہائی مدت آپ نے یہ

---

[1] لہٰذا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا ان کے فعل سے ذوابہ کے جواز پر استدلال محل نظر ہے۔

تجویز فرمائی، یعنی اس کے بعد توان کو باقی رکھنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں، اب یہ کہ اولی اور مناسب کیا ہے؟ اس کا پتہ دوسری روایات سے اور فقہاء کے اقوال سے چلے گا، حضرت نے بذل میں لکھا ہے: وھذا تحدید لاکثر المدة، ویستحب ذلک من الجمعة الی الجمعة والافلا تحدید فیہ بل کلما کثر ازالہ، ویختلف ذلک باختلاف طباع الناس، یعنی عند الحاجة یہ سب کام کیے جائیں، لوگوں کی طبائع اس میں مختلف ہیں بعضوں کے بال ناخن وغیرہ جلدی بڑھتے ہیں اور بعضوں کے دیر سے، وفی ہامش البذل: روی انہ علیہ السلام کان یاخذ اظفارہ وشاربہ کل جمعة ویحلق العانة فی عشرین وننتف الابط فی اربعین وفی العالمگیریة: الافضل الاسبوع والخمسة عشر الوسط، ولاعذر فی اکثر من اربعین الخ وقریب منہ مافی الدر المختار اھ۔ والحدیث اخرجہ الترمذی قالہ المنذری۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کنا نعفی السبال الا فی حج او عمرة۔

**شرح الحدیث** سِبال سَبَلَہ کی جمع ہے جیسے رقاب جمع ہے رقبہ کی، یہ ان جموع میں سے ہے جن سے مراد تثنیہ ہوتا ہے، یعنی شارب کے طرفین، مونچھ کے دونوں طرف کے کنارے دائیں بائیں ان کے بارے میں دونوں قول ہیں بعض کہتے ہیں کہ یہ شارب میں داخل ہیں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ داڑھی کے حکم میں ہیں چنانچہ حافظ لکھتے ہیں قولہ وقص الشارب، الشارب ھو الشعر النابت علی الشفة العلیا، واختلف فی جانبیہ وھما السبالان، فقیل ھما من الشارب ویشرع قصھما معہ، وقیل ھما من جملة شعر اللحیة اھ۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سبلتین کے بارے میں فرما رہے ہیں کہ ہم ان کو بڑھا کر رکھتے تھے مگر حج اور عمرہ میں کہ اس میں کاٹ دیا کرتے تھے، قال الغزالی فی الاحیاء ولا باس بترک سبالتیہ یعنی علی ماخلقہ اللہ تعالیٰ وھما طرفا الشارب، حضرت امام غزالی بھی یہی فرماتے ہیں کہ سبالتین کو باقی رکھنے میں کچھ حرج نہیں ہے (بذل) او صحیح بخاری میں "باب قص الشارب" میں ہے: وکان ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما یحفی شاربہ حتی ینظر الی بیاض الجلد، ویاخذ ھذین، یعنی بین الشارب واللحیة، یعنی حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اپنی شارب کو اتنا کاٹتے تھے کہ ہونٹ کی سفیدی نظر آنے لگے اور ان دو کو بھی لیتے تھے جو شارب اور لحیہ کے درمیان ہیں، اس سے مراد وہی سبالتین ہیں، قال الکرمانی رحمہ اللہ تعالیٰ ھذین یعنی بطرفی الشفتین الذین ھما بین الشارب واللحیة وملتقاھما کما ھو العادة عند قص الشارب فی ان ینظف الزاویتان ایضا من الشارب، اور پھر آگے لکھتے ہیں ویحتمل ان یراد بھما طرفا العنفقة کہ یہ بھی احتمال ہے، ھذین، سے ریش بچہ کی دونوں جانب مراد ہوں، ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی جو روایت ہم نے ذکر کی بخاری سے یہ گویا مقابل ہے ابوداؤد کی حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت کے، جس میں یہ ہے کہ ہم سبالتین کو باقی رکھا کرتے تھے سوائے حج اور عمرہ کے، لیکن حضرت ابن عمر کے والد حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا معمول سبلتین کو باقی رکھنے کا تھا، چنانچہ فتح الباری میں ہے: وقد روی مالک عن زید بن اسلم ان عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کان اذا غضب فتل شاربہ، یعنی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب کسی بات پر غصہ آتا تو اپنی مونچھ کو بل دیا کرتے تھے، یہاں شارب سے مراد بظاہر سبلتین ہی ہیں اسلئے کہ بل تو ان ہی کو دیا جاسکتا ہے نہ کہ اصل شارب کو، اور بعض علماء نے بعض حنفیہ سے نقل کیا ہے انہ قال لاباس بابقاء الشوارب فی الحرب ارھابا للعدو، نقلہ الحافظ ایضا فی الفتح ص ۳۴۷ ج ۱۰

# باب فی نتف الشیب

لا تنتفوا الشيب، مامن مسلم يشيب شيبةً في الاسلام الا كانت له نوراً يوم القيامة۔

حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ سفید بال کا نتف نہ کرو یعنی اس کو مت اکھاڑو (خواہ داڑھی میں ہو یا سر میں قالہ النووی) جس شخص کا کوئی بال اسلام کی حالت میں سفید ہو تو وہ بال اس کے لئے روشنی کا ذریعہ ہوگا قیامت کے دن۔

ہمارے استاذ حضرت مولانا محمد اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ اسلام اور ایمان کی حالت میں وقت گذرنا یہ بھی عبادت ہے انتہی کلامہ۔ اسلئے کہ ظاہر ہے کہ ایمان اور اسلام تو عبادت کی جڑ اور اصل ہے تو اتصاف بالایمان کے ساتھ جو وقت گذر رہا ہے اور عمر بڑھ رہی ہے وہ بھی عبادت ہوگی۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی الخضاب

عن ابی هريرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ يبلغ به النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم. قال ان اليهود والنصارىٰ لايصبغون فخالفوهم۔

یہود و نصاریٰ خضاب نہیں کرتے، مسلمانوں کو ان کی مخالفت میں خضاب کرنا چاہیئے۔

**خضاب کا حکم عند الائمہ** امام نووی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہمارا مذہب استحباب خضاب ہے مرد اور عورت دونوں کے لئے، زرد یا سرخ اور خضاب سواد حرام ہے اصح قول کی بنا پر اھ بذل، اور حاشیہ بذل میں ہے کہ حنفیہ کا مذہب بھی یہی ہے صرح بہ الشامی اذ قال: يستحب للرجل خضاب شعره ولحيته ولو فی غير حرب، وبسط الاختلاف فی ذلك القاری فی شرح الشمائل، وقال حجة من احب ترك الخضاب الحديث المذكور قبل (من شاب شيبة فی الاسلام الحديث) اھ اور یہی مسلک امام احمد کا ہے۔ قال الموفق: ويستحب خضاب الشعر بغير السواد، امام احمد فرماتے ہیں کہ جب میں شیخ مخضوب کو دیکھتا ہوں تو اس سے خوشی ہوتی ہے، حضرات شیخین ابوبکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے خضاب ثابت ہے اور حضرت علی سے ترک خضاب حافظ فرماتے ہیں کہ صحابہ کی ایک جماعت نے خضاب کو اختیار کیا اور ایک جماعت نے ترک خضاب کو، اس کے درمیان طبری نے تطبیق اس طرح دی ہے کہ جس کے لئے جو مناسب اور لائق تھا اس نے وہی کیا، بعضوں کے سفید بال دیکھنے میں شنیع معلوم ہوتے ہیں اور بعض کے غیر شنیع، حافظ فرماتے ہیں: لكن الخضاب مطلقا اولی لان فيه امتثال الامر فی مخالفة اهل الكتاب، وفيه صيانة للشعر عن تعلق الغبار وغيره، آگے فرماتے ہیں: الا یہ کہ کسی شہر والوں کی عادت ترک خضاب کی ہو اسلئے کہ اس صورت میں تنہا جو شخص خضاب کرے گا وہ مقام شہرت میں ہوگا اسلئے اس صورت میں اس کے حق میں ترک خضاب اولی ہوگا۔

**خضاب اسود میں مذاہب ائمہ** دوسرا مسئلہ یہاں پر خضاب اسود کا ہے قال النووی: يحرم خضابه بالسواد- علی الاصح. وقيل يكره تنزيها والمختار التحريم لقوله صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی مسلم اجتنبوا السواد۔

وهذا مذهبنا اھ وفی المحلی: وعند احمد یکرہ کراھۃ تحریم۔ کمافی الغنیۃ۔ وھو مذہب ابی حنیفۃ، وفی الدر المختار: یکرہ بالسواد، وقیل: لا، قال ابن عابدین قولہ: یکرہ ای لغیر الحرب، اما الخضاب بالسواد للغز، ولیکون اھیب فی عین العدو فھو محمود بالاتفاق، وان لیزین نفسہ للنساء فمکروہ وعلیہ عامۃ المشائخ، وبعضھم جوزہ بلاکراھۃ اھ وفی المحلی عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کما احب ان یتزین لی النساء تحب ھی ان اتزین لھا، وعن ابی یوسف فی روایۃ۔ ان فعل احد لاجل التزیین لامرأتہ فلاباس الی اٰخر ما بسط فی الاوجز۔

اور حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں اختلاف ہے آپ کے خضاب اور ترک خضاب میں جیساکہ آگے آرہا ہے والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال اتی بابی قحافۃ یوم فتح مکۃ ورأسہ ولحیتہ کالثغامۃ بیاضا فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم غیروا ھذا بشئ واجتنبوا السواد۔

ابوقحافہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ جوکنیت ہے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے والد کی یہ مسلمۃ الفتح میں سے ہیں، اس روز ان کو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں لایا گیا بالکل بوڑھے سر کے بال اور داڑھی دونوں ثغامہ کی طرح سفید ہوچکے تھے، جوکہ ایک گھاس کا نام ہے جس کے پھل اور پھول سب سفید ہوتے ہیں تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایاکہ اس سفیدی کو بدلو کسی رنگ سے اور سیاہ سے پرہیز کرنا۔

سیاہ خضاب کا باب آگے مستقل آرہا ہے۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

ان احسن ما غُیِّرَ بہ ھذا الشیب الحناء والکَتَم۔

یعنی بالوں کی سفیدی زائل کرنے کے لئے سب سے اچھی چیز مہندی اور کتم ہے۔ کتم ایک قسم کا گھاس ہوتا ہے خضاب کے کام میں آتا ہے، جب ان دونوں کو ملاکر خضاب کیا جاتا ہے تو وہ سرخ مائل بہ سیاہی ہوتا ہے بعض علماء نے کہاکہ ممکن ہے کہ اس سے مراد صرف کتم کا استعمال ہو بغیر حناء کے اسلئے کہ ان دونوں کے ملانے سے رنگ سیاہ ہوجاتا ہے، اسی لئے ان لوگوں نے کہاکہ ممکن ہے اصل حدیث کے الفاظ۔ بالحناء او الکتم۔ ہوں لیکن تمام روایات میں ،واؤ، ہی کے ساتھ ہے کذا قال ابن الاثیر، اور اسکے برخلاف علامہ مناوی نے لکھاہے کہ اگر صرف کتم سے رنگا جائے تو وہ سیاہ ہوتا ہے اور حناء ملنے کے بعد احمر واسود کے درمیان ہوجاتا ہے اور مما لغت خالص سیاہ کی ہے، وقد اخرج مسلم من حدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال اختضب ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بالحناء والکتم، واختضب عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ بالحناء بحتًا (عون) والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابی رمثۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال انطلقت مع ابی الخ

حضرت ابورمثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ میں اپنے والد کے ساتھ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس گیا تو اس وقت آپ کے بیٹھے تھے اور ان بالوں میں حناء کا اثر تھا اور آپ پر دو سبز چادریں تھیں۔

اسکے بعد کی روایت میں زیادتی ہے۔ فقال له ابی ارنی هذا الذی بظهرك فانی رجل طبیب قال: الله الطبیب بل انت رجل رفیق طبیبها الذی خلقها۔

**شرح الحدیث** یعنی میرے والد نے آپ سے عرض کیا کہ یہ آپ کی پشت پر کیا ہے مجھ کو دکھلائیے۔ اشارہ ہے مہر نبوت کی طرف جو گوشت کے ٹکڑے کی مانند تھی۔ اور کہا کہ میں طبیب اور معالج ہوں۔ لہٰذا اس کا علاج کر دوں گا۔ آپ نے فرمایا کہ اصل طبیب تو اللہ تعالیٰ ہیں، بلکہ تو تو ایک ہمدرد اور رفیق ہے۔ اور اس کے بعد والے طریق میں ہے۔ فقال لرجل اولا بینه: من هذا؟ قال: ابنی قال لا تجنی علیه کہ آپ نے ایک شخص سے یا ابو رمثہ ہی کے باپ سے پوچھا کہ یہ تمہارے ساتھ کون ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ میرا بیٹا ہے۔ یہ حدیث کتاب الدیات میں بھی آرہی ہے وہاں اور زیادہ تفصیل ہے وہاں اس طرح ہے: عن ابی رمثة انطلقت مع ابی نحو النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، ثم ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لابی: ابنك هذا؟ قال: ای ورب الکعبة، قال: حقا؟ قال: اشهد به، قال: فتبسم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ضحکا من ثبت شبهی فی ابی ومن حلف ابی علیّ، ثم قال: اما انه لا یجنی علیك ولا تجنی علیه، وقرأ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، ولا تزر وازرة وزر اخری۔ پوری روایت کا مفہوم یہ ہے: ابو رمثہ کہتے ہیں کہ جب میں اپنے والد کے ساتھ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا (تو چونکہ مجھ میں اپنے باپ کی مشابہت بہت تھی اسلئے) حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے پوچھا میرے والد سے کہ یہ تمہارے بیٹے ہیں؟ تو میرے والد نے جواب دیا ہاں رب کعبہ کی قسم، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: بالکل صحیح کہہ رہے ہو؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ہاں میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں تو اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مسکرا کر ہنس پڑے دو وجہ سے ایک تو میری اپنے باپ کیساتھ پوری پوری مشابہت کیوجہ سے، دوسرے میرے والد کے قسم کھانے پر میرے بارے میں، اسکے بعد آپ نے فرمایا کہ ایک بات ذہن میں رکھنا کہ نہ تو تیرا بیٹا تجھ پر جنایت کرتا ہے اور نہ تو اس پر جنایت کرتا ہے، آپ نے اسلامی قانون سے اس کو آگاہ کیا کہ اسلام میں یہ نہیں ہے کہ جنایت کرے کوئی اور سزا ملے اس کی کسی اور کو، اسلام میں تو یہ ہے کہ اگر کسی کا باپ کسی پر جنایت کرے گا تو اس کی سزا جنایت کرنے والے ہی کو ملے گی، اور اس کے بیٹے یا کسی اور عزیز کو نہیں ملے گی، اور ایسے ہی اگر کسی کا بیٹا کسی پر جنایت کرے تو اس کی سزا اسی کو ملے گی باپ کو نہیں ملے گی۔ اور استدلال میں آپ نے آیت کریمہ تلاوت فرمائی جو اوپر مذکور ہے۔ اس حدیث کے آخر میں یہ ہے، جس کی وجہ سے مصنف اس حدیث کو یہاں لائے ہیں۔ وکان قد لطخ لحیته بالحناء کہ اس وقت آپ نے اپنی داڑھی میں حناء کا خضاب کر رکھا تھا

**آپ کے خضاب کے بارے میں اختلاف روایات** اور اس کے بعد کی حدیث میں ہے جو حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے: انه سئل عن خضاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فذکر انه لم یخضب ولکن قد خضب ابو بکر وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنهما۔ کہ ان سے سوال کیا گیا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے خضاب کے بارے میں تو انہوں نے آپ سے خضاب کی نفی کی کہ آپ نے خضاب نہیں کیا ہاں

ابو بکر وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے کیا ہے۔ ان دونوں حدیثوں میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے خضاب کے بارے میں نفیاً واثباتاً تعارض ہے، اس کی کئی توجیہیں ہو سکتی ہیں، خضب لحیتہ یعنی بعضہا، ولم یخضب ای کلہا، اور یا یہ کہا جائے قد خضب ای لحیتہ، ولم یخضب ای رأسہ، اور ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے انہ خضب فی وقت وترک فی مُعظم الاوقات فاخبر کل بما رآہ۔
آپ نے کسی زمانہ میں خضاب کیا اور کسی میں نہیں کیا۔ جس نے جس طرح دیکھا اسی کی خبر دیدی، لہٰذا دونوں باتیں اپنی جگہ صحیح ہیں اور ایک توجیہ ابن رسلان نے کی ہے کہ جہاں پر ہے۔ خضب۔ اس سے مراد ہے لحیہ یا راس، اور جہاں پر ہے۔ لم یخضب۔ اس سے مراد ہے یدین اور رجلین، قال صاحب۔ البذل۔ ان وجہ الجمع ھذا لیس بصواب، بل الصواب ما کتب مولانا محمد یحییٰ المرحوم۔ الی آخرہ۔ اسکے بعد وہی توجیہات ہیں جو اوپر لکھی گئیں۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی مختصراً ومطولاً، قالہ المنذری۔

## باب فی خضاب الصفرۃ[1]

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یلبس النعال السبتیۃ ویصفر لحیتہ بالورس والزعفران۔

اس حدیث سے خضاب اصفر کا ثبوت ہوا اگرچہ وہ ورس اور زعفران ہی کے ذریعہ ہو، اور منع جو حدیث میں آیا ہے اس کا تعلق ثیاب سے ہے کہ مرد کو اپنے کپڑے اس رنگ میں رنگنا جائز نہیں، اور اسکے بعد والی حدیث سے ثابت ہو رہا ہے کہ خالص حنا اور حنا وکتم دونوں کو ملا کر خضاب کرنا ان دونوں کے مقابلہ میں خضاب اصفر بہتر ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب ما جاء فی خضاب السواد

خضاب اسود کا حکم پہلے گذر چکا، وحاصلہ: یکرہ عند الجمہور۔ ومنہم الائمۃ الثلاثۃ، فقیل تحریماً وقیل تنزیہاً، وعند مالک خلاف الاولیٰ[2] وفی البذل: یکرہ تحریماً، وکذا قال النووی انہ حرام علی الاصح، واما للحرب فقد تقدم انہ یجوز بلا کراھۃ، وفی روایۃ عن الحنفیۃ الجواز مطلقاً، وفی الفتاوی الامدادیۃ للشیخ التھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ ھو حرام۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یکون قوم یخضبون

---

[1] ثم الخضاب بالحمرۃ والصفرۃ، واما بالسواد فمکروہ عند الجمہور ومنہم الائمۃ الثلاثۃ فقیل تنزیہا وقیل تحریما وعند مالک خلاف الاولی لکن الکراھۃ عندنا فی غیر الحرب، اما للحرب فمحمود بلا خلاف عند الحنفیۃ کما فی حاشیۃ ابن عابدین، وفی روایۃ عندنا یجوز بلا کراھۃ مطلقا ای الغزو وغیرہ وکان عثمان وکذا الحسن والحسین رضی اللہ تعالیٰ عنہم یخضبون بالسواد واما علی فکان لا یخضب مطلقا (المخصا من التراجم ص۹۶)

[2] وفی الموطأ قال مالک فی صبغ الشعر بالسواد لم اسمع فی ذلک شیئا معلوما، وغیر ذلک من الصبغ احب الی۔

فی اخر الزمان بالسواد کحواصل الحمام لا یریحون رائحۃ الجنۃ۔

آپ نے فرمایا کہ بعض لوگ اخیر زمانہ میں ایسے ہونگے جو اپنے بالوں میں سیاہ خضاب کریں گے ایسا سیاہ جیسا جنگلی کبوتر کا پوٹا ہوتا ہے، یہ لوگ جنت کی بو بھی نہ پائیں گے۔

حدیث کے آخری جملہ کے تین مطلب ہوسکتے ہیں عدم دخول جنت، یعنی دخول اوّلی کی نفی، لازم بول کر ملزوم کی نفی کی گئی ہے، دوسرا مطلب یہ کہ جنت میں اگرچہ جائیں گے لیکن وہاں کی خوشبو سے محروم رہیں گے، اہل جنت کو قیامت کے روز میدان حشر میں جنت سے وہاں کی خوشبو اور مہک آئے گی لیکن ان لوگوں کو نہیں آئے گی، کذا اتذکر ھذہ المعانی الثلاثۃ من حضرۃ الشیخ رحمہ اللہ تعالیٰ۔

اس پر اوجز ص ۳۳ میں کلام کیا ہے ففیہ وروی ابوداؤد والنسائی عن ابن عباس مرفوعًا یکون فی آخر الزمان الحدیث واخطأ ابن الجوزی، کما قال الحافظ حیث اوردہ فی الموضوعات وقال انہ لا یصح، ففیہ عبدالکریم وھو ابن ابی المخارق فان عبدالکریم ہذا ھو ابن مالک الجزری (والصواب: الجزری) وھو ثقۃ مخرج لہ فی الصحیحین، ولو سلم انہ ابن ابی المخارق فقد روی عنہ مالک وھو لا یروی الا عن ثقۃ عندہ۔ الی آخر ما فیہ۔ والحدیث اخرجہ النسائی قالہ المنذری۔

# باب ماجاء فی الانتفاع بالعاج

عن ثوبان مولی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا سافر کان آخر عہدہٖ بانسان من اھلہ فاطمۃ، واول من یدخل علیھا اذا قدم فاطمۃ الخ۔

**مضمون حدیث** حضرت ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول یہ تھا کہ جب آپ کہیں سفر کا ارادہ فرماتے تو اپنے اہل خانہ میں سے سب سے اخیر میں جس سے ملاقات فرماتے وہ فاطمہ ہوتیں اور جب سفر سے واپس تشریف لاتے تو سب سے پہلے گھر والوں میں سے فاطمہ ہی سے ملتے، ایک مرتبہ آپ ایک غزوہ سے واپس تشریف لائے تو آپ کے استقبال اور اظہار مسرت میں حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے گھر کے دروازہ پر ایک پردہ آویزاں کردیا اور حضرت حسن اور حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان دونوں بچوں کو چاندی کے دو کڑے پہنادیئے تو حسب معمول آپ اس سفر سے واپسی میں سب سے پہلے ان کے دروازہ پر پہنچے لیکن اندر داخل نہیں ہوئے بلکہ واپس لوٹ گئے، فاطمہ سمجھ گئیں کہ آپ اس پردہ کی وجہ سے لوٹے ہیں چنانچہ انہوں نے اس پردہ کو چاک کردیا، اور وہ دونوں کڑے ان بچوں کے ہاتھوں سے کھول کر ان ہی کو تھمادیئے، وہ دونوں بچے روتے ہوئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس گئے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے وہ ان بچوں کے ہاتھوں میں سے لیکر ثوبان سے فرمایا کہ ان کو فلاں گھر والوں کو دے آؤ (غریبوں کے پاس بھجوادیئے) اور پھر فرمایا کہ میں اپنے گھر کے آدمیوں کے لئے یہ پسند نہیں کرتا کہ اپنی دنیوی زندگی میں مزے اڑائیں، اور فرمایا آپ نے: اشتر

لفاطمة قلادة من عصب وسوارين من عاج، کہ فاطمہ کے لئے ایک ہار بازار سے خرید لے عصب کا بنا ہوا، اور دو کڑے خرید لے عاج کے بنے ہوئے۔

**الکلام علی فقہ الحدیث والترجمة** ترجمۃ الباب میں انتفاع بالعاج مذکور ہے، مصنف نے اس حدیث سے اس کے جواز کو ثابت کیا ہے، عاج کے ایک معنی یا یہ کہ مشہور معنی عظم الفیل، ہاتھی دانت کے ہیں لیکن ہاتھی دانت امام شافعی کے نزدیک نجس ہے اور حنفیہ کے نزدیک طاہر ہے، اس صورت میں حدیث شافعیہ کے خلاف ہوگی، ممکن ہے وہ اس کا جواب یہ دیتے ہوں کہ عاج سے مراد یہاں اس کے دوسرے معنی ہیں، الذبل، یعنی کچھوے کی جلد اور میتۃ البحر جمہور کے نزدیک چونکہ پاک ہے اسلئے ذبل مراد لینے میں کوئی اشکال نہ ہوگا، نفی البذل قال فی القاموس العاج: الذبل وعظم الفیل، والذبل بفتح الذال المعجمۃ وسکون الموحدۃ علی وزن فلس، قال فی القاموس والذبل جلد السلحفاۃ البحریۃ او البریۃ الخ لیکن ہم کہتے ہیں کہ عاج کے معروف معنی وہی ہیں ہاتھی دانت کے جسکا اعتراف امام خطابی نے بھی کیا ہے وہ لکھتے ہیں: فاما العاج الذی تعرفہ العامۃ فہو عظم انیاب الفیلۃ، اور اس سے پہلے انہوں نے یہ کہا اصمعی سے نقل کرتے ہوئے کہ عاج کے معنی ذبل کے ہیں اور معروف معنی مراد لینے سے بظاہر خطابی انکار کر رہے ہیں اسلئے کہ ہاتھی دانت کا استعمال تو جائز نہیں وہ میتہ ہے۔

حاشیۂ بذل میں ابن قدامہ سے امام مالک کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ فیل امام مالک کے نزدیک ماکول اللحم ہے: وذھب مالک الی ان الفیل ان ذُکّی فعظمہ طاہر لان الفیل عندہ ماکول لیکن شیخ نے دردیر مالکی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے تصریح کی ہے عاج کی کراہت کی یا اس کے نجس ہونے کی، اسی طرح صاحب حیاۃ الحیوان نے فیل کی بحث میں فقہاء کے اقوال اس کی حلت وحرمت میں نقل کئے ہیں، مالکیہ کے نزدیک اس کا حلال ہونا انہوں نے بھی نہیں لکھا۔ اٰخر کتاب الترجل۔

# اول کتاب الخاتم

## باب ما جاء فی اتخاذ الخاتم

لبس خاتم شافعیہ مالکیہ کے صحیح قول میں مطلقاً مباح ہے کما فی الابواب والتراجم عن المحلی، اور حنفیہ کے نزدیک ضرورۃً اس کا پہننا مباح ہے، اور بلا ضرورت اس کا ترک اولیٰ ہے کما فی الشرح الشمائل للقاری، حنفیہ کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو "باب من کرھہ" میں گذری ہے: ولبوس الخاتم الا لذی سلطان۔

عن انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال اراد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان یکتب الی بعض الاعاجم فقیل انہم لا یقرؤن کتابا الا بخاتم فاتخذ خاتما من فضۃ ونقش فیہ، محمد رسول اللہ۔

**آپ کے انگوٹھی بنوانے کا قصہ اور اس میں روایات مختلفہ کی تحقیق وتوجیہ** حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بعض ملوک عجم کی طرف دعوت اسلام کا والانامہ بھیجنے کا ارادہ فرمایا۔ اور بخاری میں اس طرح ہے: اراد ان یکتب الی کسری وقیصر والنجاشی، تو آپ سے

عرض کیا گیا کہ ان بادشاہوں کا طریقہ یہ ہے کہ یہ کوئی خط جس پر مہر نہ ہو اس کو قبول نہیں کرتے، اس پر آپ نے چاندی کی انگوٹھی بنوالی (اور چونکہ وہ آپ کے نام نامی کی مہر تھی اسلئے اس پر) "محمد رسول اللہ" کا نقش کرالیا۔

یہ حدیث بروایت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے، حضرت انس کی اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں ایک بطریق قتادہ عن انس جو کہ حدیث الباب ہے، دوسری بطریق ابن شہاب عن انس، جس کو مصنف نے آئندہ باب میں ذکر کیا ہے، پہلی روایت میں جو بطریق قتادہ ہے اس میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے چاندی کی انگوٹھی پہننے کا ذکر ہے، اور دوسرے طریق والی روایت میں یہ ہے کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ہاتھ میں چاندی کی انگوٹھی دیکھی ایک روز، لوگوں نے بھی ایسی انگوٹھیاں بنواکر پہن لیں، آپ نے اس کو پھینک دیا، لوگوں نے بھی پھینک دیا، اور ابن عمر کی حدیث میں جو اسی باب میں آگے مذکور ہے یہ ہے کہ اولاً آپ نے سونے کی انگوٹھی بنوائی تو لوگوں نے بھی سونے کی انگوٹھیاں بنوالیں، جب آپ نے یہ دیکھا تو اس کو پھینک دیا، اس کے بعد آپ نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی جس کو آپ پہنتے رہے، ابن عمر کی اس حدیث کے تمام طرق میں اسی طرح ہے بخلاف حدیث انس کے کہ اسکے ایک طریق میں خاتم فضہ کا پھینکنا مذکور ہے۔

حضرت امام بخاری نے خاتم کے بارے میں متعدد ابواب قائم کئے ہیں اولاً خواتیم الذہب کا جس میں ایک روایت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی ذکر فرمائی جس میں خاتم ذہب کا پھینکنا مذکور ہے، اسکے بعد "خاتم الفضہ" کا باب قائم کیا جس میں دو روایتیں ذکر فرمائیں ایک یہی ابن عمر کی جس میں طرح خاتم الذہب مذکور ہے، پھر ایک دوسری روایت حضرت انس کی بطریق زہری ذکر فرمائی جس میں طرح خاتم الفضہ مذکور ہے، اور پھر ایک تیسرے باب میں "باب نقش الخاتم" میں حضرت انس کی دوسری حدیث بطریق قتادہ ذکر فرمائی جس میں صرف لبس خاتم فضہ مذکور ہے، اسکے پھینکنے کا ذکر نہیں، یعنی وہی روایت جو یہاں باب کی پہلی حدیث ہے۔

خلاصہ یہ کہ ابن عمر کی روایت میں کوئی اختلاف وتعارض نہیں صرف خاتم ذہب کے پھینکنے کا ذکر ہے بخلاف حدیث انس کے کہ اسکے ایک طریق میں خاتم فضہ کا پہننا مذکور ہے اور دوسرے طریق میں خاتم فضہ کا پھینکنا مذکور ہے۔ "الابواب والتراجم" میں حضرت شیخ لکھتے ہیں: قال الحافظ تحت روایۃ طرح خاتم الفضۃ، ھکذا روی الحدیث الزہری عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ، واتفق الشیخان علی تخریجہ من طریقہ، ونسب فیہ الی الغلط لان المعروف ان الخاتم الذی طرحہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بسبب اتخاذ الناس مثلہ انما ھو خاتم الذہب کما صرح بہ فی حدیث ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما، قال النووی۔ تبعاً لعیاض۔ قال جمیع اھل الحدیث: ھذا وھم من ابن شہاب، لان المطروح ماکان الا خاتم الذہب، ومنہم من تأولہ۔ کما سیأتی۔ قال الحافظ وحاصل الاجوبۃ ثلاثۃ ثم ذکرھا۔ وزاد علیہ من عندہ د ا ۔ ذکرہ۔ فارجع الیہ۔

اس سے معلوم ہوا کہ حدیث انس بطریق زہری جس میں خاتم فضہ کا طرح مذکور ہے یہ بخاری ومسلم دونوں میں مذکور ہے اور بقول امام نووی اور عیاض کے باتفاق محدثین یہ حدیث وہم ہے، یعنی اپنے ظاہر کے اعتبار سے اگر کوئی تاویل نہ کی جائے، الا یہ کہ

اس کی کوئی تاویل کی جائے تو پھر درست ہوسکتی ہے اور بعض محدثین نے اس کی توجیہات ذکر بھی کی ہیں جن کو حضرت شیخ نے بھی الابواب میں ذکر نہیں فرمایا اسی طرح ہم بھی ان کو چھوڑتے ہیں۔ من شاء رجع الی الشروح۔

زہری کی روایت کی صرف ایک تاویل یہاں نقل کرتا ہوں جس کو علامہ[1] سندی نے حاشیۂ نسائی میں ذکر کیا ہے وہ فرماتے ہیں ان ثبتت روایۃ الزہری فی طرح خاتم الفضۃ فلعلہ لکراھۃ الزینۃ تنزیہاً، وکان یلبسہ احیاناً بعد ذلک لبیان الجواز، ولا یلبسہا فی غالب الاوقات اھ اس تاویل کے بعد حضرت ابن عمر اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہم دونوں کی روایات کے مجموعہ کا حاصل یہ ہوگا کہ اولاً آپ نے سونے کی انگوٹھی بنوائی اس کو آپ نے شروع شروع میں پہنا اس پر لوگوں نے بھی خاتم ذہب بنواکر پہننا شروع کردیا، آپ نے اس خاتم ذہب کو پھینک دیا اور فرمایا کہ آئندہ اس کو کبھی نہ پہنوں گا، جب لوگوں نے یہ دیکھا تو انہوں نے بھی اس کو پھینک دیا، اسکے بعد آپ نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی ضرورۃً مہر لگانے کیلئے جس کو آپ مہر کیلئے استعمال فرماتے تھے اور اکثر اوقات پہنتے نہ تھے لکراھۃ الزینۃ تنزیہاً، اور کبھی کبھار بیان جواز کے لئے پہن بھی لیتے تھے، چنانچہ نسائی کی روایت میں ہے جس کے پیش نظر علامہ سندی نے تاویل مذکور بیان کی۔ فکان یختم بہ ولا یلبسہ (ای خاتم الفضۃ) اس صورت میں زہری کی روایت کو وہم قرار دینے کی ضرورت نہیں، ویسے ہیں بھی زہری بڑے امام حدیث۔

یہ علامہ سندی کی تاویل جو مذکور ہوئی ایسا لگتا ہے کہ مصنف کی رائے بھی یہی ہے اسلئے کہ مصنف نے اولاً باب قائم کیا، "باب ماجاء فی اتخاذ الخاتم" اور پھر دوسرا باب "باب ماجاء فی ترک[2] الخاتم" قائم کرکے اسکے تحت یہی حدیث زہری ذکر کی، اور پھر اس پر سکوت کیا، اور خود امام ابوداؤد سے منقول ہے اپنی اس سنن کے بارے میں: ومالم اذکر فیہ شیئاً فہو صالح "جیسا کہ مقدمہ میں اس کی تفصیل گذرچکی، ھذا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم، فتدبر وتشکر لعلک لاتجد ہذا التوضیح فی غیر ہذا الشرح۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی بنحوہ مختصراً، قالہ المنذری۔

اسکے بعد دوسری روایت میں یہ زیادتی ہے: زاد: فکان فی یدہ حتی قبض، وفی ید ابی بکر حتی قبض، وفی ید عمر حتی قبض، وفی ید عثمان، فبینما ھو عند بئر اذ سقط فی البئر فامر بہا فنزحت فلم یقدر علیہ۔

یعنی یہ چاندی کی انگوٹھی آپ کے دست مبارک میں اخیر تک رہی۔ ہاتھ میں رہنے کا مطلب علامہ سندی کی تاویل کے پیش نظر یہ ہوگا کہ آپ کے پاس رہی مہر لگانے کیلئے، ظاہر ہے کہ ہر وقت انگوٹھی پہن کر کیا کریں گے۔ اور پھر اسی طرح صدیق اکبر اور عمر فاروق کے پاس رہی اور پھر عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے پاس، مگر ان کے پاس بئر اریس میں جو قبا میں ہے گرگئی، موصوف کے حکم سے اس کو تلاش کرنے کیلئے کنویں کا پانی کھینچا گیا اور اسکی تلاش میں بہت سعی کی گئی مگر وہ ہاتھ نہ آئی نہ جانے وہ خاتم مبارک کیسی تھی

---

[1] اس تاویل کا حاصل یہ ہے کہ زہری کی روایت میں خاتم فضہ کو پھینکنے کا مطلب یہ نہیں کہ ہمیشہ کے لئے اس کو پھینکدیا بلکہ اکثر اوقات کے لحاظ سے اسکو ترک فرمادیا صرف مہر لگانے کے کام میں لاتے ویسے نہ پہنتے۔ [2] ای ترک الخاتم ای ترک لبس الخاتم لا الترک مطلقاً ۱۲۔

کیا اس میں راز تھا، کہتے ہیں کہ اس کے گم ہونے کے بعد ہی سے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت میں فتنے شروع ہوتے۔
بخاری کی ایک روایت میں ہے فلما کان عثمان جلس علی بئر اریس قال فاخرج الخاتم فجعل یعبث بہ فسقط قال فاختلفنا ثلاثۃ ایام مع عثمان فننزح البئر فلم نجدہ، یعنی تین دن تک ہم اس کنویں پر تلاش کرنے کے لئے آتے رہے، حضرت عثمان کے ساتھ، اس پر حافظ فتح الباری ص۳۲۹ میں لکھتے ہیں قال بعض العلماء: کان فی خاتمہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من السر شیئ مما کان فی خاتم سلیمان علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام۔ لان سلیمان لما فقد خاتمہ ذہب ملکہ، وعثمان لما فقد خاتم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انتقض علیہ الامر وخرج علیہ الخارجون وکان ذلک مبدأ الفتنۃ التی افضت الی قتلہ واتصلت الی آخر الزمان۔

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کان خاتم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من ورق فصہ حبشی۔

اور دوسرے طریق میں ہے۔ من فضۃ کلہ فصہ منہ۔

یعنی آپ کی انگوٹھی چاندی کی تھی، اس کا نگینہ حبشی تھا، یعنی حبشہ کے پتھروں میں سے کوئی پتھر، لیکن چونکہ دوسری روایت میں یہ آرہا ہے کہ "فصہ منہ" کہ اس کا نگ بھی چاندی ہی کا تھا اسلئے حبشی کے معنی یہ لئے جائیں علی الوضع الحبشی، یا یہ کہ صانعہ حبشی، اور اگر حبشی سے مراد پتھر ہی لیا جائے تو پھر اس کو تعدد خاتم پر محمول کیا جائے۔ کہ ایک انگوٹھی ایسی تھی اور ایک ایسی، بلکہ ایک انگوٹھی اور تھی یعنی خاتم حدید جس پر چاندی کا پانی پھرا ہوا تھا کما سیأتی فی محلہ۔

الطریق الاول اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ والثانی اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی بنحوہ، قالہ المنذری

خاتما من ذہب وجعل فصہ مما یلی بطن کفہ الخ۔ یہ وہ حدیث ابن عمر ہے جس کا مضمون پہلے گذر چکا جس میں یہ ہے کہ مطروح خاتم ذہب تھی نہ کہ خاتم فضہ، نیز اس میں یہ بھی ہے کہ اس خاتم کا نقش محمد رسول اللہ تھا اور اس کے بعد والے طریق میں ہے وقال لاینقش احد علی خاتمی ہذا، کہ کوئی شخص اپنی انگوٹھی پر میری انگوٹھی والا نقش نہ بنائے اسلئے کہ آپ کی انگوٹھی تو آپ کی مہر تھی مہر میں تو اسی کا نام ہوتا ہے جس کی وہ مہر ہے نام ہو یا کوئی خاص علامت۔

**ایک شبہ اور اسکی توجیہ**

اس پر یہ شبہ نہ کیا جائے کہ آپ کی خاتم کے بارے میں تو یہ آتا ہے کہ آپ کی وفات کے بعد وہ صدیق اکبر، عمر فاروق اور عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے پاس رہی، تو کیا یہ حضرات اسی خاتم کو استعمال فرماتے تھے؟ تو پھر یہ عمل اس حدیث کے خلاف ہو جائے گا، اور ویسے بھی خلاف مصلحت بلکہ خلاف عقل بات ہے کہ ایک شخص کی مہر دوسرا شخص استعمال کرے اسلئے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خاتم ان حضرات خلفاء ثلاثہ کے پاس مہر لگانے کے لئے نہیں تھی بلکہ وہ تو تبرک کے لئے ہوتی تھی، اور ان حضرات کی خواتیم کے نقوش الگ الگ تھے، چنانچہ منقول ہے کہ صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نقش خاتم "نعم القادر اللہ" تھا جیسا کہ شرح معانی الآثار للطحاوی میں ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کا نقش "عبد ذلیل لرب جلیل" تھا، اور اسی طرح دوسرے حضرات کے نقوش بھی مختلف تھے۔

اس نقش کے بارے میں بخاری کی روایت میں ہے: کان نقش الخاتم ثلاثۃ اسطر محمد سطر، ورسول سطر، واللہ سطر

فتح الباری میں ہے کہ بخاری کی اس روایت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نقش خاتم کی عبارت صرف اتنی ہی تھی، لیکن حضرت انس کی اس روایت میں جس کی تخریج ابوالشیخ نے کی ہے اسمیں لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ، ہے لیکن یہ زیادتی شاذ ہے اس کے راوی عرعرہ بن البرند کی ابن المدینی نے تضعیف کی ہے، اب یہ کہ ان کلمات کی ترتیب کتابت کیا تھی؟ بعض کہتے ہیں کہ جو ترتیب تلفظ کی ہے وہی کتابت کی تھی، اور بعض علماء سے منقول ہے کہ اس کی کتابت نیچے سے اوپر کی طرف تھی، سب سے اوپر لفظ۔ اللہ، اور اس کے نیچے۔ رسول، اور اس کے نیچے۔ محمد۔ (فتح الباری ص ۳۲۹) اور دوسری بات یہ لکھی ہے جو۔ بذل۔ میں بھی مذکور ہے کہ بعض کی رائے تو یہ ہے کہ نقش کتابت جس طرح طباعت کے لئے ہوا کرتا ہے اسی طرح تھا یعنی مقلوب، اور کہا گیا ہے کہ اس کی کتابت سیدھی ہی تھی، لیکن مہر جب لگائی جاتی تھی تو سیدھی ہی پڑھی جاتی تھی، وھذا من خصائصہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

حدیث الباب میں ہے وجعل فصہ مما یلی بطن کفہ کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اپنی انگوٹھی کا نگ ہاتھ کی ہتھیلی کی طرف رکھا کرتے تھے، یہ ابن عمر کی روایت ہے اس کے بعد والے باب میں بھی اسی طرح آرہا ہے اور اس میں ایک دوسری روایت ابن عباس سے بھی آرہی ہے اس میں وجعل فصہ علی ظہرھا ہے، مرقاۃ الصعود میں ہے قال العلماء حدیث الباطن اصح واکثر وھوالافضل وقال ابن رسلان یجوز ان یکون فعل ذلک فی وقت لبیان الجواز، کذا فی البذل ؎

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی بنحوہ، قالہ المنذری۔

؎ فائدہ: فی شرح الشمائل للباجوری وفی مستدرک الحاکم عن وہب لم یبعث اللہ نبیا الا وعلیہ شامۃ النبوۃ فی یدہ الیمنی الا نبینا فان شامۃ النبوۃ کانت بین کتفیہ خصوصیۃ لہ وبہ جزم السیوطی فی خصائصہ وھل ولد بہ او وضع حین ولد او عند شق صدرہ او حین نبی صلی اللہ علیہ وسلم اقوال، قال السخاوی قال ابن حجر اشبہہا الثالث وبہ جزم عیاض اھ

## باب ماجاء فی ترک الخاتم

عن انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ رآی فی ید النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خاتما من ورق یوما واحدا الخ۔ یہ زہری کی وہی روایت ہے جس میں خاتم فضہ کے طرح کا ذکر ہے جس پر مفصل کلام پہلے آچکا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی خاتم الذھب

خاتم الذھب فی حق الرجال ائمہ اربعہ کے نزدیک حرام ہے خلافا لبعض السلف، ففی الاوجز ص ۲۹۲ عن المحلی: ورخص فیہ طائفۃ منہم اسحاق بن راھویہ وقال مات خمسۃ من الصحابۃ وخواتیمھم من ذھب، وقال رواہ ابن ابی شیبۃ وقال مصعب بن سعد رأیت علی طلحۃ وسعد وصہیب خواتیم من ذھب رواہ البخاری فی تاریخہ، وعن حمزۃ والزبیر ابن المنذر انہما نزعا من ید ابی اسید خاتما من ذھب حین مات وکان بدریا، رواہ البخاری الی آخر مافی الاوجز۔

کان نبی اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یکرہ عشر خلال الصفرۃ۔ یعنی الخلوق، وتغییر الشیب، وجر الازار، والتختم بالذھب، والتبرج بالزینۃ لغیر محلہا، والضرب بالکعاب، والرقی الا بالمعوذات وعقد التمائم، وعزل الماء

لغير- اوغير- اوعن- محلہ. وفساد الصبی غیر محرمہ۔

**شرح الحدیث** اس حدیث میں دس خصال کے بارے میں یہ ہے کہ آپ ان کو مکروہ اور ناپسند فرماتے تھے (۱) مردوں کیلئے خلوق (۲) خضاب یعنی بالسواد (۳) جرالازار یعنی اسبال ازار (۴) تختم بالذہب (۵) عورت کا اپنی زینت ظاہر کرنا بے محل، یعنی لغیر الزوج (۶) اورضرب بالکعاب. یہ ایک قسم کا کھیل ہے یوں سمجھئے کہ شطرنج کی ایک قسم ہے بارہ سیا، اٹھارہ سیا اس کو کہتے ہیں، کسی تختہ وغیرہ پر خانے بنا کر کھیلتے ہیں (سمعت ھذا التفسیر من المفتی محمود حسن الکنکوہی رحمہ اللہ تعالیٰ) (۷) اور رقی یعنی غیر اسلامی تعویذات ومنتر الایہ کہ آیات قرآنیہ وغیرہ سے ہوں (۸) عقد التمائم تعویذ گلے میں ڈالنا، اس میں بھی ایک استثناء ہے جو دوسری احادیث سے ثابت ہے تقدم فی محلہ (۹) عزل الماء لغیر محلہ منی کا ضائع کرنا بے محل یعنی وطی فی الدبر، ھکذا فسرہ العلامۃ السندی فی حاشیۃ النسائی، وحملہ الشیخ فی البذل علی العزل المعروف، الذی تقدم فی النکاح اعنی اخراج الذکر عن الفرج قبل الانزال، والظاہر ھو المعنی الاول لقولہ "فی غیر محلہ" (۱۰) فساد الصبی، اس سے مراد وہی غیل ہے جو کتاب الطب میں گذر چکا، اس آخری خصلت کے بارے میں حدیث میں ہے غیر محرمہ، یعنی اسکو آپ نے مکروہ تنزیہی قرار دیا نہ کہ تحریمی۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب ماجاء فی خاتم الحدید

ان رجلا جاء الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وعلیہ خاتم من شبہ فقال لہ مالی اجد منك ریح الاصنام الخ۔ خاتم حدید کی کراہت وعدم کراہت میں ائمہ کے مذاہب کتاب النکاح، باب الصداق، فالتمس ولو خاتما من حدید کے ذیل میں گذر گئے ہیں، اور وہاں حدیث الباب کا بھی حوالہ گذر چکا ہے، حنفیہ بلکہ ائمہ ثلاثہ کی دلیل میں۔

**مضمون حدیث** ایک شخص آپ کی خدمت میں آیا جس نے پیتل کی انگوٹھی پہن رکھی تھی، آپ نے اس سے فرمایا کیا ہوا مجھ کو کہ میں تجھ سے اصنام کی بو محسوس کر رہا ہوں اس نے اس کو فوراً پھینک دیا. اسلئے کہ یہ بت بسا اوقات پیتل ہی کے بنائے جاتے ہیں، پھر ایک اور شخص آیا آپ کے پاس جس نے لوہے کی انگوٹھی پہن رکھی تھی، آپ نے اس کو جہنمیوں کا زیور قرار دیا، یعنی ان کے گلے کا طوق وغیرہ جو لوہے کا ہوگا، اس نے بھی اس کو پھینکدیا، پھر اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں کس چیز کی انگوٹھی بناؤں، آپ نے فرمایا: اتخذہ من ورق ولا تتمہ مثقالا، کہ چاندی کی انگوٹھی بنا اور اس کا وزن پورا ایک مثقال نہ رکھنا بلکہ اس سے کم۔

**چاندی کی انگوٹھی کا وزن کتنا ہونا چاہئے** اس میں حنفیہ کا مسلک یہی ہے اور امام شافعی کی ایک روایت، اور امام احمد کے نزدیک مثقال کی قید نہیں بلکہ اس پر زیادتی جائز ہے وھی روایۃ عن الشافعی، اور امام مالک کے نزدیک بھی اس پر زیادتی جائز ہے، ان کے نزدیک اس کا وزن درہمین تک جائز ہے اس سے زیادتی جائز نہیں، یہ حدیث خاتم حدید کی کراہت میں ائمہ ثلاثہ ومنہم الحنفیہ کے موافق ہے اور شافعیہ کے خلاف ہے اسی لئے امام نووی

نے فرمایا ہے: والحدیث الوارد فی النہی ضعیف، ایک مثقال تقریباً ساڑھے چار درہم کے برابر ہوتا ہے (پانچ گرام عند الحنفیۃ اور ۶۔۳ عند غیرہم) والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

حدثنی ایاس بن الحارث بن المعیقیب وجدہ من قبل امہ۔ ابو ذباب، عن جدہ قال کان خاتم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من حدید ملوی علیہ فضۃ۔

اس سند میں "وجدہ من قبل امہ" جملہ معترضہ ہے، لہٰذا اصل سند یوں ہے "حدثنی ایاس عن جدہ" یعنی ایاس روایت کرتے ہیں اپنے دادا سے جن کا نام معیقیب ہے، یعنی نوح بن ربیعہ کہتے ہیں کہ مجھ سے بیان کیا ایاس نے اپنے دادا یعنی معیقیب سے روایت کرتے ہوئے، اور راوی نے تبعاً یہ بھی بیان کر دیا کہ ایاس کے جد ماں کی طرف سے یعنی نانا ان کی کنیت ابو ذباب ہے۔ حضرت معیقیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی انگوٹھی لوہے کی تھی جس پر چاندی کا پانی پھرا ہوا تھا، یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں، ایسی لوہے کی انگوٹھی ان کے نزدیک بھی جائز ہے۔

وکان المعیقیب علی خاتم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

راوی کہتا ہے کہ یہ معیقیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ کے خاتم پر امین تھے یعنی اس کے محافظ اور نگراں۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال لی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قل اللھم اھدنی وسددنی۔ واذکر بالھدایۃ ھدایۃ الطریق واذکر بالسداد تسدیدک السھم۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ مجھ سے ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ یہ پڑھا کر "اللھم اھدنی وسددنی" اے اللہ مجھے ہدایت عطا کر یعنی سیدھا راستہ دکھلا اور میری حالت درست کر دے، اور آپ نے اس کیساتھ یہ بھی فرمایا کہ اللھم اھدنی کہتے وقت سیدھے راستہ کا تصور کیا کرو، اور "سددنی" کہتے وقت تیر کو سیدھا اور درست کرنے کا خیال کیا کرو۔

اس کا حاصل یہ ہوا کہ اس دعا کو بہت خشوع کے ساتھ معنی اور مفہوم کا لحاظ کرتے ہوئے پڑھا کرو، صرف یہی نہیں بلکہ سیدھے راستہ کا تصور گویا ہمارے سامنے ایک سیدھا راستہ ہے جو نظر آرہا ہے وعلی ہذا القیاس تسدید کے معنی کا خیال کرتے وقت تیر کو درست کرنے کا تصور کیا کرو کیونکہ نشانہ باندھتے وقت تیر کو بہت کوشش سے اس نشانہ کے موافق کیا جاتا ہے۔

**تصور شیخ کے جواز کی دلیل**

اس حدیث پر "بذل المجہود" میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے نقل کیا ہے کہ اس میں اشارہ ہے تصور شیخ کے جواز کی طرف، اسلئے کہ عند اللہ شیخ کا مرتبہ تیر اور طریق سے کم نہیں، خصوصاً معتقدین شیخ کے نزدیک[1] اسلئے کہ تصور شیخ میں خواطر کا جمع کرنا مقصود ہوتا ہے اگرچہ جہت اسفل کی طرف ہوتا ہے

[1] پس جب سہم اور طریق کا تصور جائز ہے تو شیخ کا بطریق اولیٰ جائز ہوگا ۱۲ وفیہ ان فیہ ذہابا الی الطریق والسہم لیسا بمظنۃ الشرک بخلاف الشیخ فتأمل لا من بعض الافاضل۔

اس جہت کے مقابلہ میں جس کی طرف قلب کو متوجہ کرنا چاہئے یعنی حق جل وعلا شانہٗ۔ نیز تصور شیخ کے وقت اگر اس کی محبت بھی دل میں لائے اس میں بھی کچھ حرج نہیں، ہاں مضر اس میں ہے کہ اپنے شیخ کو تصور کے وقت امر باطن میں متصرف سمجھے یا اپنے سامنے حاضر اور موجود سمجھے یا عالم بحالہ سمجھے، اسی لئے مشائخ کا اس کے جواز میں اختلاف ہو گیا ہے، شاید یہ نزاع لفظی ہے کیونکہ مجوزین کی مراد تصور کی پہلی صورت ہے اور مانعین کی مراد اس کی قسم ثانی ہے، لیکن چونکہ قسم اول میں بھی عقائد عوام کے فساد تک پہنچنے کا اندیشہ ہے اسلئے مطلقاً ہی اس سے منع کرتے ہیں، وھو الحق حسب اقتضاء المقام، اور یہی قول حق ہے ان عوارض کے پیش نظر، کیونکہ بہت سے مستحب بھی عارض کی وجہ سے حرام ہو جاتے ہیں چہ جائیکہ مباح۔

جس تصور شیخ کو حضرت لکھ رہے ہیں یہ صوفیاء کے یہاں معروف ہے اس کو بعض مشائخ بعض سالکین کے لئے مراقبہ کے وقت میں تلقین اور تعلیم فرماتے ہیں، سالک کے منتشر خواطر کو مجتمع کرنے کیلئے کیونکہ شیخ کی ذات اس کے معتقد کے نزدیک سب سے زیادہ محبوب ہوتی ہے تو اس کا تصور کرا کے اس کے خواطر کو مجتمع کرنا مقصود ہوتا ہے، کیونکہ امر محبوب کی طرف انسان کی طبیعت بہت جلد مائل ہوتی ہے اور اس کے ماسوا سے معرض ہو جاتی ہے، اسلئے مشائخ بعض سالکین کے حال کے مناسب مراقبہ کے وقت تصور شیخ علاجاً بتلاتے ہیں، اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس حدیث سے اس کی تائید بھی سمجھ میں آتی ہے، مگر جیسا کہ حضرت نے تحریر فرمایا چونکہ عقائد کا مسئلہ بہت نازک ہوتا ہے اسلئے اس میں احتیاط ضروری سمجھتے ہیں شیخ کامل جس کو بتلائے اسی کو یہ کرنا چاہیئے از خود نہیں۔

قال ونهاني ان اضع الخاتم في هذه او في هذه للسبابة والوسطى۔

یعنی منع فرمایا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ کو اس بات سے کہ انگوٹھی کو پہنوں اس انگلی میں، آپ نے اشارہ سبابہ کی طرف فرمایا تھا یا وسطی کی طرف یہ راوی کو یاد نہیں رہا۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کا اجماع ہے خاتم کو خنصر میں پہننے پر۔

ونهاني عن القسية والميثرة الخ۔ قسی کی تحقیق کتاب اللباس کے اوائل میں "باب ما جاء فی لبس الحریرۃ" کے بعد "باب من کرھہ" میں گذر چکی، میثرہ کا ذکر بھی کئی بار آچکا، آگے روایت میں ہے ابوبردہ کہتے ہیں کہ ہم نے حضرت علی سے پوچھا کہ قسیہ سے کیا مراد ہے تو انہوں نے فرمایا کہ کپڑوں کی ایک قسم ہے جو ہمارے پاس آتے تھے شام یا مصر سے، مضلعة فيها امثال الاترج، جن میں ریشم کی چوڑی چوڑی دھاریاں ہوتی ہیں اور اس میں اترج جیسے پھول بوٹے ہوتے ہیں، قال والميثرة شئ الخ یعنی میثرہ وہ شئی ہے جس کو عورتیں اپنے خاوندوں کے لئے بناتی ہیں، زین کے اوپر بچھانے کیلئے ایک خوشنما اور مزین سرخ گدی، جو کبھی ریشمی بھی ہوتی ہے۔

والحديث اخرج البخاري قول ابي بردة الى آخره تعليقا، واخرج مسلم حديث وضع الخاتم ومابعده في اللباس وحديث الدعاء في الدعوات، قاله المنذري۔

# باب ماجاء فی التختم فی الیمین او الیسار

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ کی تحقیق** یہ مسئلہ مختلف فیہ بین الائمہ ہے، اور روایات حدیثیہ بھی مختلف ہیں کہ لبس خاتم دائیں ہاتھ میں ہونا چاہیئے یا بائیں میں، حضرت امام شافعی یمین کے قائل ہیں، اور جمہور ومنہم الائمۃ الثلاثۃ ترجیح یسار کے قائل ہیں، اور نسخ الیمین میں ایک حدیث بھی وارد ہے جو ضعیف ہے، شافعیہ کی طرح حنفیہ کا بھی ایک قول ترجیح یمین کا ہے اسلئے کہ تختم باب زینت سے ہے جس کیلئے یمین اولی ہے، اور ایک وجہ ترجیح یمین کی یہ بھی بیان کی جاتی ہے کما فی الکوکب ایضا کہ تختم بالیسار روافض وغیرہ کا شعار ہے، لیکن درمختار میں اسکے برعکس لکھا ہے یعنی یہ کہ روافض کا شعار تختم بالیمین ہے نہ بالیسار، امام ترمذی نے اس باب میں متعدد روایات ذکر کی ہیں جن میں سے اکثر میں یمین مذکور ہے اور یسار کی صرف ایک روایت ذکر کی وہ بھی موقوفاً، کان الحسن والحسین یتختمان فی یسارھما، اور امام ترمذی نے تختم فی الیمین ہی کی روایت کو ترجیح دی ہے کما ہو مسلک الشافعی، وفی ہامش البذل: وحکی القاری فی جمع الوسائل، عن مالک استحباب الیسار وکراھۃ الیمین، وعن الشافعیۃ وجہین، الصحیح ان الیمنی افضل، وقال المناوی روی الیمنی عن تسعۃ من الصحابۃ والیسار عن ثلاثۃ۔ وقال الدردیر: السنۃ الیسار قال الدسوقی: لانہ آخر الفعلین عنہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، کوکب میں حضرت گنگوہی کی رائے یہ مذکور ہے کہ اس بارے میں یمین اور یسار تقریباً برابر ہیں اصالۃً، لیکن چونکہ اتخاذ الخاتم فی الیسار روافض کی عادت ہے اس وجہ سے ہمارے لئے یہ مکروہ ہے بذل میں بھی یہی ہے کہ چونکہ تختم فی الیسار روافض کا شعار ہے اسلئے ممنوع ہے۔

امام ابوداؤد نے اس باب میں شروع میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ذکر کی ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یتختم فی یمینہ، اور دوسری روایت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یتختم فی یسارہ، اس کو مصنف نے دو طریق سے ذکر کیا اولاً عبدالعزیز عن نافع، اس میں تو یہی ہے۔ کان یتختم فی یسارہ، اور دوسرا طریق ہے، اسامۃ بن زید عن نافع، اس میں بجائے "فی یسارہ" کے "فی یمینہ" ہے، اسکے بعد مصنف نے پہلے طریق طریق عبدالعزیز کی تائید میں عبیداللہ عن نافع کی روایت ذکر کی کہ ابن عمر کا خود عمل تختم فی الیسار تھا، پس حاصل یہ کہ باب کی پہلی حدیث یعنی حدیث علی سے تختم فی الیمین کا ثبوت اور حدیث ثانی یعنی حدیث ابن عمر سے تختم فی الیسار کا ثبوت ہوا، اس کے بعد مصنف نے ایک تیسری روایت ذکر کی لبس فی الیمین کی جس کے راوی ابن عباس ہیں لیکن اس روایت میں "وجعل فصہ علی ظہرھا" ہے جبکہ اس سے پہلے ابن عمر کی روایت میں گذر چکا "وکان فصہ فی باطن کفہ" اور یہ ہمارے یہاں پہلے گذر چکا قال العلماء حدیث الباطن اصح لیکن ظہر کف کی ممانعت بھی کسی روایت میں وارد نہیں۔ فالامر اوسع لکن الاولی ھو الباطن للاتباع (حاشیۃ النسائی) حدیث علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ الترمذی والنسائی، وحدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

# باب ماجاء فی الجلاجل

جلاجل جُلجُل کی جمع ہے یعنی الجرس الصغیر، والجرس ما یعلق بعنق الدابۃ او برجل البازی والصبیان (حاشیہ) یعنی چھوٹی گھنٹی گھونگرو اور بجنے والا زیور وھو المراد ھھنا۔

ان عامر بن عبد اللہ بن الزبیر اخبرہ ان مولاۃ لھم ذھبت بابنۃ الزبیر الی عمر بن الخطاب وفی رجلھا اجراس فقطعھا عمر الخ۔ عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بیٹے عامر کہتے ہیں کہ ہماری ایک باندی حضرت زبیر کی ایک چھوٹی بیٹی یعنی عامر کی پھوپھی کو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس لے گئی، جس کے پاؤں میں گھونگروں والا زیور تھا، حضرت عمرؓ نے اس کو اپنے ہاتھ سے توڑدیا اور فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ ہر جرس کیساتھ شیطان ہوتا ہے، مع کل جرس شیطان۔ یہ حدیث کتاب الجہاد میں بھی گذر چکی، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہر وہ زیور جو بجنے والا ہو حرکت سے بجتا ہو اس میں آواز پیدا ہوتی ہو وہ جرس کے حکم میں ہے لایجوز لبسہا للنساء والباسہا للبنات الصغار اور جو زیور گھونگرو والا نہ ہو لیکن اس میں آپس میں ٹکرانے کی وجہ سے آواز پیدا ہوتی ہو گاہے گاہے تو وہ اس میں داخل نہیں۔ (بذل)

# باب ماجاء فی ربط الاسنان بالذھب

عن عبد الرحمن بن طرفۃ ان جدہ عرفجۃ بن اسعد قطع انفہ یوم الکلاب فاتخذ انفا من ورق فانتن علیہ فامرہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فاتخذ انفا من ذھب۔

یوم الکُلاب زمانۂ جاہلیت کی ایک مشہور لڑائی کا نام ہے، عبد الرحمن بن طرفہ کہتے ہیں کہ میرے دادا عرفجہ کی اس لڑائی میں ناک کٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوالی، کچھ روز بعد اس میں بدبو پیدا ہوگئی انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے معلوم کیا تو آپ کے امر سے انہوں نے سونے کی ناک بنوائی۔ مصنف نے اس حدیث سے ترجمۃ الباب والا مسئلہ ربط الاسنان بالذھب بطریق قیاس کے ثابت کیا ہے جو صحیح ہے، اسلئے کہ جب مستقل عضو سونے کا بنانا جائز ہے تو دانتوں کو سونے کے تار سے باندھنا بطریق اولیٰ جائز ہوگا، اسی طرح اگر دانت ہی سونے کا بنوایا جائے وہ بھی جائز ہوگا۔ (بذل)

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، وقال الترمذی حسن، قالہ المنذری۔

# باب ماجاء فی الذھب للنساء

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت قدمت علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حلیۃ من عند النجاشی

یعنی آپ کی خدمت اقدس میں نجاشی شاہ حبشہ نے سونے کے زیورات بھیجے ان میں ایک انگوٹھی سونے کی بھی تھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے اس کو کسی لکڑی سے یا اپنی انگلی سے اٹھایا کچھ بے رغبتی سی ظاہر کرتے ہوئے، اس کے بعد آپ نے ایک چھوٹی بچی اپنی نواسی امامہ کو بلایا وہ اس کو آپ نے دیکر فرمایا: تحلی بھذا یا بنیۃ، کہ اے پیاری تو اس کو پہن لے۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال من احب ان یُحَلِّق حبیبہ حلقۃً من نار فلیحلقہ حلقۃً من ذھب..... ولکن علیکم بالفضۃ فالعبوا بھا۔

اس حدیث میں عورتوں کو بھی سونے کے زیورات سے منع کیا گیا ہے اور یہ کہ جو اپنے کسی محبوب کو آگ کا طوق پہنانا چاہے تو اس کو سونے کا زیور پہنادے، اور پھر اخیر میں آپ نے فرمایا کہ چاندی کے زیوروں کو اختیار کرو اس کا جو چاہے زیور بناؤ، دوسری روایت میں ہے جو حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بہن سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: یامعشر النساء اَمَا لکنّ فی الفضۃ ماتُحَلِّیْن بہ۔ کہ اے عورتوں کی جماعت کیا تمہارے لئے چاندی میں اس کی گنجائش نہیں کہ تم اس سے زیور بنوالو، پھر فرمایا آپ نے کہ تم میں سے کوئی عورت ایسی نہیں ہے کہ جو سونے کا زیور بنوائے اور اس کو ظاہر کرے مگر یہ کہ اس کو عذاب دیا جائیگا اس کی وجہ سے تُحَلِّی ذھبًا تُظْھِرہ، اس کے بعد اسماء بنت یزید کی حدیث آرہی ہے، اس کا مضمون بھی یہی ہے کہ جو عورت بھی سونے کا ہار بنا کر گلے میں پہنے گی تو اس کو آخرت میں آگ کا ہار پہنایا جائے گا۔

**احادیث الباب کا جمہور کیجانب سے جواب اور توجیہ**

اس باب کی احادیث عند الجمہور یا تو منسوخ ہیں اس مشہور حدیث سے جس میں سونے کے مردوں پر حرام اور عورتوں کیلئے حلال ہونے کی تصریح ہے، اور یا اس کو محمول کیا جائے اس سونے کے زیور پر جس کو شہرت اور فخر کے لئے پہنا جائے جس کی طرف ان احادیث میں سے ایک حدیث میں اشارہ بھی مذکور ہے "تظھرہ" اور یا اس سے وہ زیور مراد لیا جائے جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو، یا اسورۂ غلیظہ پر محمول ہے، یعنی سونے کے بہت وزنی وزنی زیورات جس کو بعض امیر گھرانوں کی عورتیں پہنتی ہیں، کیونکہ اس قسم کے وزنی زیورات مَظِنّہ خیلاء ہیں۔

حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اخرجہ ابن ماجہ، وحدیث اخت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ النسائی، وحدیث اسماء بنت یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہا ایضا اخرجہ النسائی۔ قالہ المنذری۔

عن معاویۃ بن ابی سفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نھی عن رکوب النمار وعن لبس الذھب الامقطّعًا۔

آپ نے جلود نمار (جلود سباع، شیر اور چیتے کی کھال) پر سوار ہونے سے منع کیا (وقد تقدم) اور سونا پہننے سے مگر جس کو کاٹا گیا ہو یعنی ذرا ذرا سا، کم مقدار میں۔

اس حدیث کو اگر عورتوں کے حق میں محمول کیا جائے تب تو یہ حدیث باب زھد سے ہوگی، اور یہ بھی ممکن ہے کہ مردوں کے حق میں ہو اس صورت میں یہ قید برائے جواز ہوگی، کیونکہ مردوں کے لئے بھی تو ضرورۃً سونے کے استعمال کا جواز ثابت ہے

كما تقدم قريباً في باب ربط الاسنان بالذهب، والحديث اخرجه النسائي، قاله المنذري۔

## آخر كتاب الخاتم

# كتاب الفتن والملاحم

اس کتاب کی ماقبل سے مناسبت غور کرنے سے سمجھ میں آسکتی ہے ایک لطیف مناسبت یہ ہوسکتی ہے کہ لباس میں پردہ پوشی پائی جاتی ہے اور اسکے بالمقابل فتن میں پردہ دری ہوتی ہے آپس کا اختلاف اور دوسروں کی عیب جوئی وبے عزتی فہما ضدان، اور ضدین کا آپس میں ربط ظاہر ہے اسلئے کہ وہ وجود ذہنی کے اعتبار سے متلازم ہوتی ہیں، اور چاہے یہ کہہ لیجئے کہ خود بعض لباس ایسے ہوتے ہیں جو موجب فتنہ ہوتے ہیں جیسے مستورات کا لباس فاخرہ میں گھر سے باہر نکلنا، ونحو ذلک اذا لنکات بعد الوقوع۔

الفتن جمع فتنة كمحن ومحنة لفظاً ومعناً، وبمعنى الاختبار والامتحان والضلال، والاثم، واذابة الذهب والفضة، ويطلق على المال والاولاد، انما اموالكم واولادكم فتنة، الآية۔ وبمعنى اختلاف الآراء۔

والملاحم جمع ملحمة، وهي بمعنى المعركة وموضع الحرب یعنی میدان جنگ، او الوقعة العظيمة یعنی بڑی قسم کی لڑائی۔

**علم حدیث کے ابواب ثمانیہ** اس کتاب کے مقدمہ میں یہ مضمون گذرا ہے کہ علم حدیث کے مضامین ابواب ثمانیہ میں منحصر ہیں۔ عقائد، احکام، تفسیر، تاریخ، رقاق، مناقب، آداب، فتن، اور یہ کہ حضرات محدثین نے ان ابواب ثمانیہ میں سے ہر مضمون پر الگ الگ مستقل تصنیفات بھی لکھی ہیں، اور پھر ہر ایک کی کچھ مثالیں بھی لکھی گئی ہیں وہاں یہ گذرا ہے کہ احادیث الفتن کا نام علم الفتن رکھا جاتا ہے اس میں بھی متعدد تصنیفات ہیں، ایک طویل اور قدیم تصنیف اس میں نعیم بن حماد کی ہے اور اشراط الساعة یعنی علامات قیامت کے موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ظاہر ہے کہ وہ بھی اسی علم الفتن میں شمار ہونگی جیسے "الاشاعة لاشراط الساعة" سید شریف محمد البرزنجی کی، اور "الاذاعة" نواب صدیق حسن بھوپالی کی، اور شاہ رفیع الدین صاحب کی کتاب "علامات قیامت" کے نام سے اردو میں اھ اسی طرح حافظ ابن کثیر کی تاریخ کی بڑی جامع مانع معروف ومشہور کتاب "البداية والنهاية" "بدایہ" میں تو تاریخ عالم مذکور ہے جو گیارہ جلدوں میں ہے، اور "نہایہ" جسکی دو جلدیں ہیں اسمیں یہی فتن وملاحم اور علامات قیامت کے مضامین ہیں۔

**اختلاف نسخ کا بیان** اسکے بعد جاننا چاہیئے کہ یہاں پر کتاب کے نسخے مختلف ہیں، ہمارے نسخہ میں تو اسی طرح ہے جو اوپر لکھا، اور اکثر نسخوں میں یہاں پر صرف "کتاب الفتن" مذکور ہے اور کتاب الفتن کے ختم ہونے کے بعد جو آٹھ دس صفحات میں ہے ان نسخوں میں "اول کتاب المهدی" آرہا ہے اور پھر اس کا پہلا باب "باب الملاحم" ہے اور ہمارے موجودہ نسخہ میں "کتاب الفتن کے ختم پر" "آخر کتاب الفتن، باب الملاحم" آرہا ہے، اور اسی میں ایک باب "باب فی ذکر المهدی" ہے جس میں امام مہدی سے متعلق چند روایتیں ہیں اور اس کے بعد پھر اول کتاب الملاحم شروع ہو رہا ہے، ہمارے اس موجودہ نسخہ کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں پر صرف کتاب الفتن ہو کیونکہ "کتاب الملاحم" آگے مستقل آرہی ہے۔

کتاب الفتن کی احادیث میں یہ چیز قابل تحقیق ہوتی ہے کہ کس فتنہ کی طرف اشارہ ہے، اس کا مصداق کیا ہے آیا وہ گذرچکا یا آئندہ آئیگا چنانچہ شراح اس پر کلام اور رائے زنی فرماتے ہیں بذل المجہود میں حضرت سہارنپوری نے بھی بعض فتن کی تعیین اپنی رائے اور قیاس سے فرمائی ہے۔

نیز کتاب الفتن کی احادیث سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ قیامت تک پیش آنے والے فتن میں جتنے بڑے بڑے فتنے ہیں ان سب کا علم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو عطا کیا گیا تھا لیکن ان فتن کے وقوع کا زمانہ اور تاریخ متعین طور پر اس کا علم آپ کو بھی نہ تھا چنانچہ بہت سی احادیث میں آتا ہے کہ آپ نے بعض صحابہ سے فرمایا کہ جب یہ بات پیش آئے گی تو تم لوگوں کا اس وقت کیا حال ہوگا، تم اس وقت کیا کروگے، صحابہ نے عرض کیا کہ جو آپ فرماویں ویسا کریں گے، لیکن اس صحابی کے زمانۂ حیات میں وہ بات اور فتنہ پیش نہیں آیا، اس کی نظیریں کتاب میں موجود ہیں جو سامنے آجائیں گی۔

"الاشاعۃ لاشراط الساعۃ" جس کا ذکر اوپر آیا ہے جو اس موضوع پر ایک جامع تصنیف ہے جس کی حضرت شیخ بھی تعریف فرماتے تھے اور آپ کے زیر مطالعہ بھی رہتی تھی، اپنی بعض تصانیف میں حضرت نے اسکے حوالے بھی دیئے ہیں، حضرت شیخ کے اس پر اہم حواشی اور تعلیقات بھی ہیں جن کے بارے میں حضرت کی خواہش تھی کہ وہ طبع ہوجائیں تو بہتر ہے۔ عزیز گرامی قدر مولانا حبیب اللہ مظاہری سلمہ نے اس کتاب کو مع ان حواشی کے چند سال قبل طبع کرادیا ہے فجزاہ اللہ تعالیٰ خیر الجزاء، اس مطبوعہ کتاب کے اخیر میں اس کتاب کا تکملہ اور ذیل جو حضرت شیخ کے حواشی ہی کا ایک حصہ ہے وہ "ذیل الاشاعۃ فی الفتن الباقیہ" کے نام سے موجودہ مطبوعہ نسخہ میں شامل کردیا گیا ہے جس میں حضرت شیخ نے بعض فتن کی تعیین میں جو محدثین کی مختلف آراء ہیں خصوصاً حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کی "حجۃ اللہ البالغہ" وغیرہ کتب میں ان کو اشارۃً بطور حوالہ کے ذکر فرمایا ہے۔

عن حذیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قام فینا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قائماً فما ترک شیئاً یکون فی مقامہ ذلک الی قیام الساعۃ الاحدثہ حفظہ من حفظہ ونسیہ من نسیہ قد علمہ اصحابی ھولاء وانہ لیکون منہ الشیٔ فاذکرہ کما یذکر الرجل وجہ الرجل اذا غاب عنہ ثم اذا راٰہ عرفہ۔

### حضرت امام بخاری ومسلم وغیرہما نے کتاب الفتن کی ابتداء کیسے فرمائی

حضرت امام بخاری نے کتاب الفتن کی ابتداء اس باب سے کی ہے، "باب ما جاء فی قول اللہ تعالیٰ" "واتقوا فتنۃ لاتصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ" "وما کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یحذر من الفتن" اور اسکے بعد پھر وہ حدیث الحوض ذکر فرمائی ہے جس میں یہ ہے "لیردن علیّ اقوام اعرفہم ویعرفوننی ثم یحال بینی وبینہم فاقول ای رب اصحابی، فیقال انک لاتدری ما احدثوا بعدک۔" اور امام مسلم نے "کتاب الفتن واشراط الساعۃ" میں سب سے پہلے یہ حدیث ذکر کی ہے "ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم استیقظ من نومہ وھو یقول لا الٰہ الا اللہ ویل للعرب من شر قد اقترب، فتح الیوم من ردم یاجوج وماجوج مثل ھذہ" الحدیث، اور امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب الفتن کے شروع میں یوم الدار والی حدیث ذکر فرمائی ہے یعنی حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے

گھر کا جب بلوائیوں نے محاصرہ کر رکھا تھا تو انہوں نے مکان کی چھت پر چڑھ کر بلوائیوں کی طرف رخ کر کے ان کو سمجھانے کے لئے چند حدیثیں سنائی تھیں۔

**مضمون حدیث** امام ابوداؤد رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب الفتن کے شروع میں حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ جن کے بارے میں مشہور ہے صاحب سر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔ ان کی یہ مذکورہ بالا حدیث ذکر کی ہے جس میں کلی طور پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے قیامت تک پیش آنے والے فتن کو تفصیلاً بیان فرمایا تھا، ان کا حوالہ ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ایک روز حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خطبہ دینے کے لئے کھڑے ہوئے تو جتنے قیامت تک پیش آنے والے واقعات اور فتن تھے ان کو آپ نے اس خطبہ میں بیان فرمادیا، حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ ہم میں سے بعض کو وہ فتنے یاد ہیں اور بعض ان کو بھول گئے۔ پھر وہ خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ ساری باتیں مستحضر تو مجھ کو بھی نہیں اور میں ان کو بھولا بھی نہیں خزانۂ حفظ میں محفوظ ہیں، جب ان چیزوں میں سے کوئی چیز پیش آتی ہے تو مجھے بھی وہ یاد آجاتی ہے (کہ ہاں آپ نے ایک بات یہ بھی فرمائی تھی) جیسا کہ اگر کوئی شخص کسی شخص کو پہچانتا ہو اور پھر وہ متعارف شخص کہیں چلا جائے، غائب ہو جائے اور اس کی صورت شکل آدمی کے ذہن سے نکل بھی جائے لیکن پھر جب ایک مدت کے بعد وہ اسکو دیکھتا ہے تو پہچان جاتا ہے کہ ہاں یہ فلاں شخص ہے

مصنف نے اس حدیث کو اسکے بعد دوسرے طریق سے بھی ذکر کیا ہے، اور اس میں یہ زیادتی ہے۔ ما ترك رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم من قائد فتنة الی ان تنقضی الدنیا یبلغ من معه ثلاث مائة فصاعداً الا قد سماه لنا باسمه واسم ابیه واسم قبیلته یعنی قیامت تک جتنی تحریکیں پائی جائیں گی تو ان تمام تحریکوں کے قائدین کے نام ان کے باپ اور قبیلہ کا نام بشرطیکہ اس قائد کے ساتھ چلنے والوں کی تعداد کم سے کم تین سو نفر ہو آپ نے ہم سب کے سامنے وہ بیان فرمادیئے، والله ما ادری انسی اصحابی ام تناسوا، یعنی واللہ میں نہیں کہہ سکتا کہ ہمارے ساتھی ان قائدین کے نام بھول گئے فی الواقع یا کسی مصلحت سے اپنا نسیان ظاہر کرتے ہیں، یعنی اظہار میں فتنہ سمجھ کر، والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم، قالہ المنذری

عن عامر عن رجل عن عبد الله رضی الله تعالیٰ عنه عن النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم قال تکون فی هذه الامة اربع فتن فی اخرها الفناء۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ اس امت میں چار فتنے پائے جائیں گے، ان میں سے آخری فتنہ پر دنیا فنا ہو جائے گی، یعنی بڑے فتنے چار ہوں گے، اور فنا سے مراد یا تو دنیا کی فنا ہے یا امت اجابت کی فنا کہ ان کے بعد کوئی مسلم باقی نہ رہے گا۔ (بذل)

سمعت عبد الله بن عمر رضی الله تعالیٰ عنهما یقول کنا قعوداً عند رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم فذکر الفتن فاکثر فی ذکرها حتی ذکر فتنة الاحلاس فقال قائل یا رسول الله وما فتنة الاحلاس؟ قال هي هَرَبٌ وحَرَبٌ ثم فتنة السراء دخنها من تحت قدمی رجل من اهل بیتی یزعم انه منی ولیس منی وانما اولیائی المتقون

ثم یصطلح الناس علی رجل کورک علی ضلع ثم فتنۃ الدھیماء لا تدع احداً من ھذہ الامۃ الا لطمتہ لطمۃ فاذا قیل انقضت تمادت، یصبح الرجل فیھا مومناً ویمسی کافراً حتی یصیر الناس الی فسطاطین، فسطاط ایمان لا نفاق فیہ، وفسطاط نفاق لا ایمان فیہ فاذا کان ذلکم فانتظروا الدجال من یومہ او من غدہ۔

یہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث ہے جس میں بڑے بڑے تین فتن شمار کرائے گئے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ایک روز ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے آپ نے اس مجلس میں فتن کا ذکر کیا، بہت سے فتنے آپ نے ذکر فرمائے یہاں تک کہ آپ نے ان فتنوں کا بھی ذکر کیا، (جن کو آگے راوی بیان کر رہا ہے) فتنۃ الاحلاس، ایک سائل نے سوال کیا یا رسول اللہ فتنۃ الاحلاس کیا ہے؟ آپ نے فرمایا بھاگ دوڑ اور لوٹ مار، ھَرَب اور حَرَب دونوں کو فتحتین کیساتھ ضبط کیا گیا ہے، ھَرَب یعنی بعض کا بعض سے بھاگنا عداوت کیوجہ سے، اور حَرَب یعنی ناحق دوسرے کا مال اور اولاد قبضا لینا۔

**فتنۃ الاحلاس کا مصداق** آپ نے فتنۃ الاحلاس کی یہ تفسیر فرمائی، احلاس حِلس کی جمع ہے وہ بوریا یا ٹاٹ جو قالین وغیرہ کے نیچے زمین پر بچھا ہوا ہوتا ہے جو مدت تک بچھا رہتا ہے، اوپر والی چادر تو بدلتی رہتی ہے، اس میں گویا اشارہ ہے اس فتنہ کے طویل اور مدید ہونے کی طرف، اسکے بارے میں حضرت نے بذل میں لکھا ہے: والذی اظن انھا فتنۃ حدثت فی آخر خلافۃ عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ وثارت بین المسلمین حتی تمادت وبقیت الی زمن خلافۃ معاویۃ رضی اللہ عنہ واتفاق الناس علیہ بعد صلح الامام حسن بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما، یعنی اس سے غالباً مقتل سیدنا عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتنہ مراد ہے، حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی آخر خلافت میں جو شر انگیزوں نے شر کھڑا کیا مصر کے بلوائیوں نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بعض انتظامات پر اعتراضات یہاں تک کہ ان کے خلاف محاذ قائم کر لیا، اور ان لوگوں نے مدینہ منورہ میں ان کے مکان کا محاصرہ کر لیا یہاں تک کہ ان کے قتل اور شہادت کی نوبت آگئی، اور پھر اس پر مرتب ہونے والے دوسرے فتنے جنگ جمل اور صفین، یہاں تک کہ حضرت حسن کی حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے ساتھ صلح پر مسئلہ طے ہو کر سکون ہوا۔

اسکے بعد دوسرا فتنہ جو اس حدیث میں مذکور ہے اس کو فتنۃ السراء سے تعبیر کیا گیا ہے، علامہ سندی فرماتے ہیں السراء النعماء، ای فتنۃ سببھا سرور الناس بکثرۃ النعم، او لانھا تسر الاعداء لوقوع الخلل فی المسلمین، یعنی وہ فتنہ جس کا سبب وقوع کثرت فتوحات اور مال و دولت کی کثرت، اور لوگوں کا سرور اور عیش کی زندگی میں مست ہونا، اور یا اس کو سراء اسلئے کہا گیا کہ مسلمانوں میں خلل اور نقص واقع ہونیکی وجہ سے ان کے اعداء کے سرور کا سبب ہوگا۔

دخنھا یعنی اس فتنہ کی ابتداء اور اشتعال ایسے شخص کے قدموں کے نیچے سے ہوگا جو میرے اہل بیت سے ہوگا جس کو دعویٰ ہوگا اہل بیت سے ہونے کا حالانکہ حقیقۃً وہ مجھ سے نہ ہوگا، یعنی اپنے کردار اور احوال کے اعتبار سے گو نسباً مجھ سے ہو، کیونکہ میرے گھر والے اور میرے دوست تو دراصل وہ لوگ ہوں گے جو متقی ہوں، پھر اس شخص کے دور میں لوگ (اس کو ہٹا کر)

صلح کرلیں گے ایک نااہل پر۔ جس کی نااہلی کو آپ نے اس تشبیہ سے سمجھایا۔ کَوَرِکٍ علی ضِلَعٍ۔ یعنی جیسے سرین کو رکھدیا جائے (یعنی وزنی شئی کو) پسلی کی ہڈی پر، ظاہر ہے کہ جب پسلی کو کھڑا کرکے اس پر کوئی وزنی شئی رکھی جائیگی تو اس سے اس کا تحمل نہ ہوگا اور وہ لچکتی رہے گی۔

**فتنۃ السرّاء کے بارے میں حضرت سہارنپوری کی رائے**

اب یہ کہ اس سے کس خاص فتنہ کی طرف اشارہ ہے؟ اس کے بارے میں حضرت سہارنپوری کی رائے جس کو حضرت نے "بذل المجہود" میں تحریر فرمایا ہے یہ ہے کہ اس سے شریف حسین کا فتنہ مراد ہے جو رمضان ۱۳۳۴ھ میں مکہ مکرمہ میں پیش آیا تھا، یعنی جس زمانہ میں حجاز میں ترکوں کی حکومت تھی تو اس وقت مکہ مکرمہ کا امیر شریف حسین تھا اس کے ساتھ انگریزوں نے سازباز کرلی لاکھوں اشرفیاں رشوت کی اس کو دیکر ترکوں کے خلاف اس کو بغاوت پر آمادہ کرلیا، چنانچہ اس نے بدؤں کو لالچ دیکر ترکی فوج جو مکہ مکرمہ میں مقیم تھی ان کو ان بدؤں کے ذریعہ مروا ڈالا اور اپنی خود مختاری کا اعلان کرکے حکومت کرنے لگا اور اپنے آپ کو ملک الحجاز کہنے لگا، اس کی یہ حکومت تقریباً دس سال تک رہی اور اسکے دور میں بدامنی چلتی رہی، پھر اس کے بعد حسین کے بیٹے علی پر مصالحت ہوگئی لیکن اس سے نظام حکومت چل نہ سکا، ثم یصطلح الناس علی رجل کورك علی ضلع. اس پر صادق آیا (بذل) اس وقت میں جب یہ فتنہ شروع ہوا حضرت سہارنپوری حجاز ہی میں تشریف فرما تھے، تذکرۃ الخلیل میں لکھا ہے کہ حضرت سہارنپوری نے ملتزم شریف پر تین دعائیں کی تھیں ایک یہ کہ یہاں حجاز میں امن قائم ہوجائے، دوسری یہ کہ میری یہ تصنیف "بذل المجہود" پوری ہوجائے، تیسری یہ کہ مجھے مدینہ پاک کی مٹی نصیب ہوجائے یعنی وہاں کی وفات، چنانچہ بذل المجہود کی مدینہ منورہ میں تکمیل بھی ہوئی اور حضرت ہی کی حیات میں حجاز میں امن بھی قائم ہوگیا، حضرت فرماتے تھے کہ تیسری دعا کے قبول ہونے کی اللہ تعالیٰ سے توقع ہے، چنانچہ حضرت کی تیسری دعا بھی بحمد اللہ تعالیٰ مقبول ہوئی اور مدینہ پاک میں وفات پاکر بقیع میں قبۂ اہل بیت کے بالکل قریب چند قدموں کے فاصلہ پر مدفون ہوئے، پھر اس کے بعد حدیث میں تیسرا فتنہ "فتنۃ الدہیماء" کے نام سے مذکور ہے دہیماء تصغیر ہے دہماء کی بمعنی السوداء یعنی سیاہ تاریک فتنہ، اور تصغیر اس میں تعظیم کیلئے ہے اور کہا گیا ہے کہ مذمت کیلئے ہے، جس کے بارے میں آپ فرمارہے ہیں۔ لاتدع احدا من هذه الامة کہ یہ فتنہ اس امت کے افراد میں سے کسی فرد کو نہ چھوڑے گا بغیر طمانچہ مارے، یعنی ہر شخص اسکے ضرر سے متاثر ہوگا، اس فتنہ کے دوران بعض دنوں میں کسی قدر سکون دیکھ کر بعض کہنے والے کہیں گے انقضت کہ بس اب تو ختم ہوگیا لیکن پھر ایک دم اٹھ کھڑا ہوگا، اور یہی سلسلہ چلتا رہے گا، لوگوں کے احوال میں بہت سرعت کے ساتھ انقلاب ہوتا رہے گا، صبح کو اگر ایک شخص مسلمان ہے اور ایمان کی حالت میں اس نے صبح کی ہے تو وہی شخص شام کرے گا اس حال میں کہ کافر ہوچکا ہوگا، مومن ہونے سے مراد اپنے مسلمان بھائی کے ناحق قتل کو حرام سمجھنا ہے، اور کفر سے مراد اس کے قتل کو حلال سمجھنا ہے، لوگوں کے احوال میں اختلاف اور تغیر پیدا ہوتے ہوتے یہ صورت پیش آجائے گی کہ لوگ دو فرقوں میں تقسیم ہوجائیں گے، ایک فرقہ ایمان والوں کا خالص بغیر نفاق کے، اور ایک فرقہ خالص نفاق کا جس میں ایمان کا شائبہ نہ ہوگا اس کے بارے میں آپ فرمارہے ہیں کہ جب احوال یہاں تک

پہنچ جائیں تو پھر اسی دن یا اس سے اگلے دن خروج دجال کا انتظار کرنا چاہیے۔

**فتنۃ الدھیمار کا مصداق** اس فتنۃ الدھیمار کے بارے میں حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ نور اللہ مرقدہ نے اس فتنہ کو چنگیز خان کے فتنہ پر محمول کیا ہے، چنگیز خان کا فتنہ تاریخ میں بہت مشہور ہے، تاریخ کی طرف رجوع کیا جائے[1] اور حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس فتنہ کے بارے میں یہ تحریر فرمایا ہے کہ یہ فتنہ ظہور مہدی سے کچھ پہلے پایا جائے گا اور حضرت عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے نزول تک چلتا رہے گا اھ یعنی پھر وہ یعنی عیسیٰ علیہ السلام جن کے ساتھ امام مہدی بھی شامل ہوں گے دجال کا تعاقب کریں گے یہاں تک کہ اس کو قتل کر ڈالیں گے، حضرت نے جو تحریر فرمایا ہے اس فتنہ کے وقوع کے بارے میں کہ وہ اخیر زمانہ میں ہوگا اس کی طرف اس حدیث کے اس لفظ سے اشارہ مل رہا ہے "فاذا کان ذلک فانتظروا الدجال من یومہ او من غدہ"۔

---

[1] **چنگیز خان کا فتنہ** تاریخ کی ایک کتاب سے ہم تھوڑا سا نقل کرتے ہیں؛ محمد خوارزم شاہ کے زمانہ میں منگولیا سے چین تک ایک شخص چنگیز خاں (۱۲۰۶ء تا ۱۲۲۷ء) نے ایک زبردست حکومت قائم کرلی تھی اور چین بھی فتح کرلیا تھا، یہ منگولوں کی حکومت تھی جو منگولیا کے رہنے والے تھے، یہ منگول کافر بڑے وحشی اجڈ اور خونخوار تھے چنگیز خاں اچھے اچھے کپڑوں کا شوقین تھا اور یہ کپڑے چونکہ اسلامی دنیا میں بنتے تھے اسلئے اس نے ایک مرتبہ کچھ تاجروں کو خوارزم بھیجا، محمد خوارزم شاہ نے ان کو جاسوس سمجھ کر قتل کرادیا، اس پر چنگیز خان کو بڑا غصہ آیا بات بھی غصہ کی تاجروں کو بغیر کسی گناہ کے قتل کردینا کوئی انصاف کی بات نہیں چنگیز خاں نے اس کا جواب طلب کیا لیکن خوارزم شاہ نے اسکے قاصد کو بھی قتل کردیا۔ بس اب کیا تھا چنگیز خاں وحشی منگولوں کی زبردست فوج لیکر چڑھ آیا اور خوارزم شاہ کی سلطنت پر حملہ کردیا، اس طرح خوارزم شاہ کی وجہ سے اسلامی دنیا کو بڑی تباہی کا سامنا کرنا پڑا خوارزم شاہ ایسا ظلم نہ کرتا تو وحشی منگول حملہ نہ کرتے، اس کی ذرا سی غلطی سے لاکھوں انسانوں کو نقصان پہنچا لیکن سب سے بری بات یہ ہوئی کہ محمد خوارزم شاہ نے چنگیز خاں سے چھیڑ تو شروع کردی لیکن اس نے جب حملہ کیا تو ایک جگہ بھی میدان جنگ میں آکر اس کا مقابلہ نہیں کیا وہ ایسا خوفزدہ ہوا کہ کہیں بھی مقابلہ نہیں کیا، چنگیز شہر پر شہر فتح کرتا جاتا اور وہ آگے آگے بھاگتا جاتا تھا، یہاں تک کہ بحر خضر کے ایک جزیرہ آبسکوں میں جاکر پناہ لی، اور وہیں ۶۱۷ھ ۱۲۲۰ء میں انتقال کیا، محمد خوارزم کے بعد اس کے لڑکے جلال الدین خوارزم شاہ نے جو بڑا بہادر تھا مقابلہ کرنے کی کوشش کی وہ کئی سال تک منگولوں سے لڑتا رہا لیکن کامیاب وہ بھی نہ ہوسکا، منگولوں کا یہ حملہ بہت بڑی تباہی لایا، سمرقند بخارا خوارزم بلخ نیشاپور سے غرض اسلامی دنیا کے وہ تمام شہر جو وسط ایشیا اور ایران میں تھے انہوں نے برباد کردیئے، لوگوں کا قتل عام کیا شہروں میں آگ لگادی، شہروں کی عمارتیں جلادیں اور دیکھتے دیکھتے اسلامی دنیا کا ایک بڑا حصہ ویران اور خاکستر کردیا، مسجدیں، کتب خانے اور مدرسے سب برباد کردیئے گئے، بخارا اور سمرقند جنکی آبادی کا اندازہ دس دس لاکھ تک کیا جاتا ہے بالکل تباہ کردیئے گئے، خوارزم میں قتل عام کے بعد منگولوں نے دریائے جیحون کا بند توڑ دیا جس سے پورا شہر پانی میں ڈوب گیا، چنگیز خاں خوارزم شاہ کی سلطنت کو تباہ کرکے اور رے ہمدان اور آذربائیجان تک تمام شہروں کو تباہ کرکے منگولیا واپس چلا گیا اور کچھ عرصہ بعد مرگیا، لیکن پچاس سال بعد اسکے پوتے ہلاکو خاں نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اس نے بغداد پر قبضہ کرنیکا ارادہ کرلیا جو اسوقت اسلامی دنیا کا سب سے بڑا شہر تھا (ملت اسلامیہ کی مختصر تاریخ ص ۲۶۶)

عن سبيع بن خالد قال اتيت الكوفة في زمن فتحت تستر اجلب منها بغالاً، فدخلت المسجد فاذا صدع من الرجال واذا رجل جالس تعرف اذا رأيته انه من رجال اهل الحجاز قال قلت من هذا؟ فتجهمني القوم وقالوا اما تعرف هذا؟ هذا حذيفة بن اليمان صاحب رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم۔

سبیع بن خالد یشکری سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں جس زمانہ میں شہر تستر فتح ہوا کوفہ میں آیا وہاں سے خچروں کو لیجانے کیلئے۔ تستر معرب ہے شوستر کا خوزستان کا ایک بڑا شہر ہے خلافت فاروقی میں فتح ہوا جس کے فاتح ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میں کوفہ کی ایک مسجد میں داخل ہوا تو وہاں لوگوں کی ایک جماعت کو دیکھا، اور ان کے بیچ میں ایک شخص بیٹھا تھا جن کو دیکھ کر یہ اندازہ ہوتا تھا کہ وہ اہل حجاز میں سے ہے، میں نے اس مجلس میں پہنچ کر یہ سوال کرلیا کہ یہ کون صاحب ہیں یعنی جن کے اردگرد لوگ بیٹھے ہیں، لوگوں نے میری طرف ترچھی نگاہوں سے دیکھ کر کہا تم ان کو نہیں پہچانتے ہو، یہ حذیفہ بن الیمان صحابی رسول ہیں۔

فقال حذيفة ان الناس كانوا يسألون رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم عن الخير وكنت اسأله عن الشر فاحدقه القوم بابصارهم فقال انى قد ارى الذى تنكرون۔

**مضمون حدیث اور طویل حدیث کی شرح**

سبیع کہتے ہیں کہ میں بھی اس مجلس میں شریک ہوگیا (حضرت حذیفہ کی باتیں سننے کے لئے تو اس میں میں نے ان سے یہ سنا کہ) دوسرے حضرات تو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے خیر اور امور خیر کے بارے میں سوال کیا کرتے تھے اور میری عادت یہ تھی کہ میں آپ سے شر کی باتیں دریافت کیا کرتا تھا، یعنی پیش آنے والے فتن کے بارے میں، حضرت حذیفہ کے اس جملہ پر سب لوگ ان کی طرف متوجہ ہوگئے اور سب کی نگاہیں ان کی طرف لگ گئیں بطور تعجب کے اس پر حضرت حذیفہ نے فرمایا کہ میں تمہاری طرف سے کچھ تعجب محسوس کررہا ہوں (تعجب کرو یا کچھ بھی کرو، میرا حال تو یہی تھا اور پھر اسی نوع کی حدیث سنانے لگے)

انى قلت يارسول الله! ارأيت هذا الخير الذى اعطانا الله تعالىٰ ايكون بعده شر كما كان قبله؟ قال نعم

کہ ایک مرتبہ میں نے آپ سے یہ سوال کیا کہ یارسول اللہ بتلایئے تو سہی کہ یہ خیر اور بھلائی امن وعافیت وغیرہ جو اللہ تعالیٰ نے ہم کو عطا کی ہے، کیا اس کے بعد پھر شر ہوگا جس طرح اس سے پہلے تھا، یعنی فسق وفجور اور فتنہ وفساد، تو آپ نے فرمایا ہاں ہوگا

قلت فما العصمة من ذلك؟ قال السيف، قلت يارسول الله! ثم ماذا يكون؟ قال ان كان لله تعالىٰ خليفة فى الارض فضرب ظهرك واخذ مالك فاطعه والا فمت وانت عاض لجذل شجرة، میں نے دریافت کیا کہ پھر اس فتنہ سے بچنے کی کیا صورت ہوگی؟ آپ نے فرمایا: تلوار، یعنی قتال بالسیف اور جہاد، میں نے پھر آپ سے سوال کیا یارسول اللہ پھر کیا ہوگا؟ تو آپ نے فرمایا کہ دو صورتیں ہیں اگر اس وقت میں کوئی مسلمانوں کا خلیفہ پایا جاتا ہو تو تم اسکی اطاعت کرتے ہوئے شہر کی زندگی اختیار کرتے رہو چاہے وہ خلیفہ تم پر کتنا ہی ظلم اور زیادتی کرے اور اگر اس کے علاوہ دوسری حالت ہو

یعنی دنیا میں مسلمانوں کا کوئی خلیفہ نہ رہے اور مسلسل فتنے پائے جا رہے ہوں تو تم اس حال میں زندگی گذار دو کہ شہر کی سکونت ترک کر کے جنگل میں کسی درخت کی جڑ کو مضبوطی سے پکڑ کر وہاں ٹھہر جاؤ، یعنی بجائے فتنہ میں شرکت کے شہر کی سکونت ہی چھوڑ دی جائے جہاں فتنے ہو رہے ہیں، اور عُزلت نشینی اختیار کر کے صحرا کی سکونت اختیار کر لو اور مرتے دم تک وہیں رہو۔

قلت ثم ماذا؟ قال ثم یخرج الدجال معه نهر و نار فمن وقع فی نارہ وجب اجرہ وحُطّ وزرہ، ومن وقع فی نهرہ وجب وزرہ وحُطّ اجرہ۔

میں نے پوچھا پھر کیا ہوگا آپ نے فرمایا کہ پھر دجال نکل آئے گا جس کے ساتھ دو نہریں ہوں گی ایک پانی کی اور ایک آگ کی، یعنی پانی کی نہر اور آگ کی خندق، پس جو اس کی آگ میں گرنے کو اختیار کرے گا اس کا اجر اللہ تعالیٰ کے یہاں ثابت ہو جائے گا اور گناہ معاف ہو جائیگا اور جو اس کے پانی کی نہر کو اختیار کرے گا تو اس کا گناہ ثابت ہو جائیگا اور نیکیاں سب برباد ہو جائیں گی، یعنی دجال کا جب خروج ہوگا تو چونکہ وہ اپنی الوھیت کا دعویٰ کرے گا اور پھر اس کو عجیب عجیب خرق عادت امور دکھلا کر لوگوں کے سامنے ثابت کرے گا، اور ان کے سامنے یہ بات رکھے گا کہ جو شخص میری الوھیت کو مانے گا تو اس کے لئے تو پانی کی نہر ہے اور جو نہیں تسلیم کریگا میری خدائی کو تو اس کے لئے یہ آگ کی خندق ہے جس میں اس کو جھونک دوں گا۔

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ تم اس کی آگ کو اختیار کر لینا اسلئے کہ جس کو وہ (یعنی دجال اور دوسرے لوگ بھی) آگ سمجھ رہا ہے وہ آگ نہیں بلکہ پانی ہے جس کو وہ پانی سمجھ رہا ہے پانی نہیں بلکہ آگ ہے، فاما الذی یری الناس انها النار فماء بارد واما الذی یری الناس انه ماء بارد فنار تحرق، فمن ادرك منكم فليقع في الذي يرى انها نار فانه عذب بارد

اور ایک روایت میں ہے فقال حذیفة لانا بما مع الدجال اعلم منه الخ۔ یعنی دجال کے ساتھ جو چیزیں ہیں حضرت حذیفہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان چیزوں کی حقیقت جتنی میں جانتا ہوں اتنی خود وہ بھی نہیں جانتا۔

قال قلت ثم ماذا؟ قال ثم هي قيام الساعة۔ یعنی خروج دجال اور اس کا کام تمام ہونے کے بعد جو نزول عیسیٰؑ سے ہوگا، پھر قیامت آجائیگی۔ اشراط الساعۃ کی احادیث آگے مستقل آرہی ہیں۔ اس حدیث میں جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں حضرت حذیفہؓ آپ سے آئندہ پیش آنے والے حالات کے بارے میں مسلسل سوال کرتے رہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح مسلسل جواب ارشاد فرماتے رہے اور اس کثرت سوال سے ذرا بھی آپؐ چین بجبیں نہیں ہوئے بلکہ آپؐ ان کو جواب باصواب سے مطمئن فرماتے ہی رہے، یقیناً یہ چیز بغیر کمال شفقت وہمدردی کے نہیں ہو سکتی، آپ اپنے بارے میں خود فرماتے ہیں انما انا لکم بمنزلة الوالد اعلمکم دینکم، حق تعالیٰ شانہ ہمیں آپ کا حق پہچاننے کی توفیق عطا فرمائے۔ جزی اللہ سیدنا ومولانا محمدا عنا بما ھو اھلہ۔

عن خالد بن خالد الیشکری بھذا الحدیث۔

یہ حدیث مذکور کا دوسرا طریق ہے پہلی سند میں ابو عوانہ عن قتادہ تھا، اور اس میں معمر عن قتادہ ہے اور یہ خالد بن خالد وہی سبیع بن خالد ہیں جو پہلی سند میں گذرے نصر بن عاصم کے استاد، اسلئے کہ کتب رجال (تقریب وغیرہ) میں ہے کہ

سبیع بن خالد کو خالد بن خالد بھی کہا جاتا ہے۔

قال قلت بعد السیف؟ قال: بقیۃ علی اقذاء وھدنۃ علی دخن۔

یعنی حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ سیف کے بعد کیا ہوگا؟ تو آپ نے یہ جواب مذکور ارشاد فرمایا اور پہلی روایت میں تھا کہ جب آپ سے پوچھا گیا کہ سیف کے بعد کیا ہوگا تو آپ نے فرمایا تھا: ان کان للہ تعالیٰ خلیفۃ فی الارض الخ۔ اور اس جملہ کا مطلب جو یہاں پر مذکور ہے یہ ہے کہ سیف کے بعد دنیا میں کچھ خیر باقی رہے گی مگر وہ خالص نہ ہوگی خس وخاشاک کے ساتھ ہوگی، یعنی مکدر اور غیر خالص۔

الاقذاء ھو جمع قذی وھو مایقع فی العین والشراب من غبار۔

وھدنۃ علی دخن، یعنی کچھ صلح باقی رہ جائے گی۔ دخن یعنی ضغن، کینہ، یعنی ظاہر میں صلح صفائی سی ہوگی لیکن اندرون میں کینہ ہوگا۔ قال وکان قتادۃ یضعہ علی الردۃ التی فی زمن ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

یضعہ کی ضمیر اس شر کی طرف راجع ہے جو پہلی حدیث میں مذکور تھا اس قول میں کہ ارأیت ھذا الخیر الذی اعطانا اللہ تعالیٰ ایکون بعدہ شر، راوی کہتا ہے کہ ہمارے استاد قتادہ اس شر کو محمول کرتے تھے اس فتنۂ ردۃ پر جو صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانۂ خلافت میں پیش آیا تھا جس کا علاج آپ نے سیف ارشاد فرمایا تھا چنانچہ صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس موقع پر سیف ہی کو استعمال فرمایا، مگر اس میں یہ اشکال ہوگا کہ حدیث میں یہ ہے جب آپ سے پوچھا گیا کہ سیف کے بعد کیا ہوگا تو آپ نے فرمایا کچھ تھوڑی سی خیر باقی رہ جائے گی وہ بھی غیر خالص، دھندلی سی، حالانکہ خلفاء راشدین کا زمانہ خصوصاً حضرات شیخین کا وہ تو خالص خیر کا زمانہ تھا، اسکے دو جواب ہوسکتے ہیں: الاول ان یقال ان ہذا بالنسبۃ الی زمن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، یعنی تھی تو خالص خیر ہی لیکن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ کے اعتبار سے ایسی تھی جیسا کہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ما نفضنا ایدینا حتی انکرنا قلوبنا، کہ ابھی تک ہم نے آپ کو دفن کرکے مٹی سے ہاتھ بھی نہیں جھاڑے تھے کہ اپنے قلوب میں تغیر پایا، اور یا یہ تاویل کی جائے کہ بعد کو بعدیت فصلیہ پر محمول کیا جائے نہ کہ متصلہ پر، یعنی فوراً بعد مراد نہیں ہے، بلکہ کچھ آگے چل کر۔

## شرح حدیث میں حضرت گنگوہیؒ کی رائے گرامی

لیکن حضرت گنگوہی کی رائے قتادہ کی رائے کے مقابلہ میں یہ ہے کہ اس شر کو بجائے ردۃ پر محمول کرنے کے قتل عثمان پر محمول کیا جائے اور اس صورت میں سیف سے مراد قاتلین عثمان کے ساتھ قتال مراد لیا جائے[1]۔ حضرت سہارنپوری نے بھی بذل میں اس رائے کی تائید فرمائی ہے۔

یقول: قذی راوی کہہ رہا ہے کہ اقذاء جو اوپر مذکور ہے بقیۃ علی اقذاء میں یہ قذی کی جمع ہے، اور قذی کہتے ہیں

---

[1] جس کو اختیار نہیں کیا گیا حالانکہ حل اس کا وہی تھا اس حدیث کی روشنی میں، ماشاء اللہ کان وما لم یشأ لم یکن ۱۲

اسی تنکہ وغیرہ کو جو آنکھ میں گر جاتا ہے۔

وھدنۃ: یقول: صلح، یعنی ہدنہ کے معنی صلح کے ہیں، علی دخن علی ضغائن یعنی دخن کے معنی ضغینہ کے ہیں یعنی کینہ، جس کی جمع ضغائن آتی ہے۔

قال اتینا الیشکری فی رھط من بنی لیث یشکری وہی ہیں جو اوپر آئے یعنی خالد بن خالد۔

قال قلت یارسول اللہ ھل بعد ھذا الخیر شر؟ قال فتنۃ عمیاء صماء علیھا دعاۃ علی ابواب النار

اس طریق میں یہ زیادتی ہے کہ بقیۃ علی اقذاء وھدنۃ علی دخن کے بعد صحابی نے سوال کیا کہ اس خیر کے بعد پھر شر ہوگا؟ تو آپ نے جواب میں یہ فرمایا فتنۃ عمیاء۔ الی آخرہ، یعنی ایسا فتنہ جو اندھا اور بہرہ ہوگا، فتنہ کی صفت عمیاء اور صماء اشارہ ہے اس کی شدت اور ظلمت کی طرف، کہ وہ فتنہ ایسا ہوگا کہ انسان کو حق نظر نہیں آئے گا کہ وہ کس میں ہے، اور اس فتنہ میں پڑنے والے بالکل بہرے ہوں گے نصیحت اور کلمۃ الحق کو نہیں سنیں گے۔

علیھا دعاۃ کا مطلب یہ ہے کہ اس فتنہ کو جو قائم کرنے والے ہوں گے وہ اوروں کو بھی دعوت دیں گے اس میں شرکت کی، حالانکہ وہ دعوت دینے والے جہنم کے دروازوں پر کھڑے ہوں گے، یعنی باعتبار انجام کے، یعنی لوگوں کو ایسی چیز کی طرف دعوت دینے والے ہوں گے جو ان کو جہنم کی طرف لیجانے والی ہوگی۔

اس کے بعد آپ نے حضرت حذیفہ سے فرمایا کہ اے حذیفہ یہ وہ زمانہ ہوگا جس میں آدمی کا عزلت اور گوشہ نشینی کو اختیار کرنا اولیٰ ہوگا بہ نسبت اسکے کہ فتنہ میں شرکت کرنے والوں میں سے کسی ایک گروہ کا اتباع کیا جائے۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری

وقال فی آخرہ: قال قلت فما یکون بعد ذلک؟ قال لو ان رجلا نتج فرسا لم تنتج حتی تقوم الساعۃ۔

حدیث حذیفہ کے اس طریق میں ایک اور زیادتی ہے جو پہلے طرق میں نہ تھی وہ یہ کہ انہوں نے پوچھا کہ پھر اسکے بعد کیا ہوگا تو آپ نے فرمایا کہ اس وقت قیامت اتنی قریب آچکی ہوگی کہ اگر کوئی شخص اپنی گھوڑی کو بچہ جنوانے کے لئے کھڑا ہوگا تو نہیں جنوا سکے گا کہ قیامت آجائے گی۔

یہ مثال کے طور پر ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس وقت قیامت اتنی قریب ہوچکی ہوگی کہ جو شخص جس کام میں بھی لگا ہوا ہوگا وہ اسکو پورا نہیں کرسکے گا کہ قیامت آجائے گی۔

عن عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنھما ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: من بایع اماما فاعطاہ صفقۃ یدہ وثمرۃ قلبہ فلیطعہ ما استطاع، فان جاء آخر ینازعہ فاضربوا رقبۃ الآخر۔

یعنی آپ نے یہ ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے کسی امام سے بیعت کرلی، آگے بیعت کا مفہوم مذکور ہے کہ اپنا ہاتھ اس کے ہاتھ میں دیا اور اپنے قلب کا ثمرہ اس کو دیا یعنی اخلاص کے ساتھ اس سے بیعت کی تو اب اس کو چاہیئے کہ حتی المقدور اس امام کی اطاعت کرے (فی غیر معصیۃ اللہ تعالیٰ)، پس اگر اس حال میں کوئی دوسرا شخص آکر خلافت کے بارے میں اس امام اول سے جھگڑنے لگے تو اسکی

گردن ماردو. عبدالرحمن بن عبد کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ کیا یہ حدیث تم نے واقعی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنی ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ میرے کانوں نے یہ حدیث آپ سے سنی (اور مزید برآں) میرے قلب نے اس کو محفوظ بھی رکھا، عبدالرحمن کہتے ہیں کہ پھر میں نے ان سے کہا کہ یہ تمہارے چچازاد بھائی معاویہ ہمیں اس بات کا حکم کرتے ہیں کہ ہم یہ کریں اور وہ کریں، یعنی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کیساتھ منازعت اور مقاتلہ، حالانکہ علی مصداق ہیں من بایع اماما کے اور معاویہ مصداق ہیں فان جاء آخر ینازعہ کے۔ یہ سوال ایسا سنگین تھا کہ جس کا جواب بھی مشکل ہے کہ دونوں طرف صحابی ہیں، مگر حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما بھی بڑے ہوشیار تھے، تو انہوں نے کوئی فیصلہ والی بات نہیں فرمائی بلکہ قاعدہ کلیہ کے طور پر فرمایا اطعہ فی طاعۃ اللہ واعصہ فی معصیۃ اللہ، جس کا حاصل یہ ہے کہ معاویہ ہوں یا کوئی اور اصولی بات یہ ہے کہ حق بات میں کسی حکم کرنے والے کے حکم کی اطاعت کرنی ہے اور معصیت اور ناحق امر میں عدم اطاعت۔

**مشاجرات صحابہ پر حضرت گنگوہی کی تقریر** یہاں پر بذل المجہود میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے بعض مشاجرات صحابہ جیسے حضرت علی و معاویہ کے درمیان اور اسی طرح عبداللہ بن زبیر اور یزید کے درمیان، نیز حضرت حسین کے طرز عمل پر ایک مختصر اور جامع بیان ہے جس میں ان اختلافات کے اسباب و مناشی پر خلاصہ کے طور پر روشنی ڈالی گئی ہے جس کا مطالعہ ان مشاجرات سے واقفیت حاصل کرنے والے کیلئے نہایت مفید ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ مطولا بمعناہ، قالہ المنذری۔

---

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: ویل للعرب من شر قد اقترب افلح من کف یدہ۔ خرابی اور خسارہ ہے عرب کیلئے اس شر اور فتنہ کیوجہ سے جو قریب ہی آنیوالا ہے، وہ شخص کامیاب ہوگا جو اپنے آپ کو اسمیں شرکت سے روکے گا۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ یا تو اس حدیث میں اشارہ ہے قتل عثمان کی طرف اور جو کچھ اسکے بعد پیش آیا حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے درمیان، یا اس سے مراد قضیۂ یزید ہے جو حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ پیش آیا۔

الشطر الاول من الحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی من حدیث زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا مطولاً، منذری مختصراً۔

---

قال ابوداؤد حُدِّثت عن ابن وھب ..... یوشك المسلمون ان یحاصروا الی المدینۃ حتی یکون ابعد مسالحھم سلاح۔ یہ مستقل حدیث ہے جو آگے "باب المعقل من الفتنۃ" میں آرہی ہے اور اسی مقام کے مناسب بھی ہے اسکی تشریح اسی جگہ کیجائیگی۔

---

عن ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان اللہ تعالیٰ زوی لی الارض او قال۔ ان ربی زوی لی الارض فاُریت مشارقھا ومغاربھا وان ملك امتی سیبلغ ما زوی لی منھا، واعطیت الکنزین الاحمر والابیض۔

**شرح الحدیث** حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ نے تمام روئے زمین کو لپیٹ کر میرے سامنے کردیا چنانچہ میں نے اسکے مشارق اور مغارب سب کو دیکھ لیا۔

لپیٹنے سے مراد. اگر اس کو حقیقت پر محمول کیا جائے. مختصر کر دینا ہے. جیسے کسی بڑی عمارت کا نقشہ چھوٹے سے کاغذ پر بنا دیا جاتا ہے اور یا اس سے مراد خلق ادراک ہے یعنی اس کا علم عطا فرما دیا گیا، آگے آپ فرما رہے ہیں کہ میری امت کی حکومت اور سلطنت وہاں تک پہنچے گی جہاں تک یہ زمین میرے سامنے کی گئی ہے، امت سے مراد امت اجابت ہی ہے یعنی مسلمان، اور ملک سے مراد یا تو حکومت ہے اور یا آبادی اور مسلمانوں کا پھیلنا، اور حکومت کا مطلب یہ نہیں کہ ایک ہی وقت میں پوری زمین پر حکومت ہو جائے بلکہ متفرق اوقات میں قیامت تک، اور مجھ کو دو خزانے عطا کئے گئے سرخ اور سفید، یعنی مقدر کر دیئے گئے میری امت کیلئے جو عنقریب ان کو حاصل ہونگے، سرخ اور سفید سے اشارہ یا تو فارس و روم کی طرف ہے اور یا شام اور فارس کیطرف ہے، چنانچہ مظاہر حق ص۵۰۰ میں ہے: یعنی سونے اور چاندی کے، یعنی ایک تو کسریٰ کا خزانہ جو بادشاہ ہے فارس کا کہ وہاں سونا بہت ہے اور ایک قیصر کا خزانہ جو بادشاہ ہے روم کا وہاں چاندی بہت ہے، اور اشعۃ اللمعات میں اس پر یہ اضافہ ہے کہ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ مراد احمر سے ملک شام ہے اسلئے کہ وہاں کے لوگوں کے رنگ سرخ ہوتے ہیں، اور ابیض سے مراد ملک فارس ہے کیونکہ وہاں کے لوگوں کے رنگ سفید ہوتے ہیں[1]، اور لکھا ہے کہ پہلے معنی زیادہ ظاہر ہیں، نیز ان دونوں کتابوں میں ملک کی تفسیر بادشاہی سے کی ہے، پوری حدیث کا ترجمہ یہ ہے: فرمایا رسول خدا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بیشک اللہ تعالیٰ نے سمیٹی میرے لئے زمین، یعنی اس کو سمیٹ کر مثل ہتھیلی کے کر دکھایا پس دیکھا میں نے اسکے مشرقوں اور مغربوں کو، یعنی تمام زمین دیکھی، اور بیشک میری امت قریب ہے کہ پہنچے اس کی بادشاہی اس مسافت کو کہ اکٹھی کی گئی میرے لئے زمین سے، یعنی مشرق اور مغرب میں بادشاہ ہوویں اور نصرت کریں، اور دیئے گئے میرے لئے دو خزانے سرخ اور سفید، اور بیشک میں نے مانگا اپنے رب سے اپنی امت کے لئے کہ نہ ہلاک کرے امت کو ساتھ قحط عام کے، یعنی ایسا قحط نہ ہو کہ ساری امت کو ہلاک کر دے، اور یہ کہ نہ مسلط کرے ان پر دشمن سوائے مسلمانوں کے، یعنی کافر، پس مباح جانے اور لیلے جگہ ان کے جمع ہونے کی اور سلطنت کی یعنی ایسا نہ ہو کہ دشمن جگہ ان کے بود و باش کی لے لے، اور سب کو ہلاک کر ڈالے یعنی ان کی جمعیت اور اکثریت کو ختم کر دے اور بیشک فرمایا میرے رب نے اے محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) تحقیق جب حکم کروں میں کسی امر کا پس بلاشبہ وہ نہیں پھرتا، اور تحقیق میں نے دیا تجھ کو یعنی عہد اپنا تیری امت کے لئے، یعنی امت اجابت کیلئے یہ کہ نہ ہلاک کروں گا میں ان کو ساتھ قحط عام کے اور یہ کہ نہ مسلط کروں گا میں ان پر کوئی دشمن سوائے مسلمانوں کے پس مباح کرے وہ جگہ ان کے بود و باش کی اگرچہ جمع ہوویں ان پر وہ لوگ کہ زمین کی تمام طرفوں میں ہیں، یعنی اگرچہ کافر سارے جہان کے جمع ہوں ان سے لڑنے کیلئے، یہاں تک ہوویں تیری امت میں سے بعضے کہ ہلاک کریں بعضوں کو اور قید کریں بعضے بعضوں کو، یعنی کافروں کو ان سب پر غلبہ اور تسلط

---

[1] پس حاصل یہ کہ جن شراح نے احمر و ابیض کے سونا و چاندی مراد لیا، انہوں نے احمر کا مصداق فارس کو اور ابیض کا مصداق روم کو قرار دیا، اور جنہوں نے احمر و ابیض سے وہاں کے باشندوں کا رنگ مراد لیا انہوں نے احمر کا مصداق ملک شام کو اور ابیض کا مصداق فارس کو قرار دیا۔

نہ ہوگا اور سارا ملک اسلام نہ لے سکیں گے، لیکن تیری امت آپس میں لڑائی کرے اور بعضے بعضوں کو ہلاک اور قید کریں، اسی طرح قضائے ربی اور تقدیر الٰہی مقرر ہو گئی، ہرگز تغیر اور تبدل نہ پاوے۔ (مظاہر حق)

وانما اخاف علی امتی الائمۃ المضلین

## آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل بدعت سے ضررِ دینی کا شدید خطرہ

اور جز ایں نیست کہ مجھے زیادہ خطرہ اور اندیشہ اپنی امت کے بارے میں ان پیشواؤں کا ہے جو لوگوں کو گمراہ کرنے والے ہوں گے، یعنی بدعت چلانے والے اور اہل بدعت کے سرگروہ جو خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسرے کو بھی گمراہ کریں گے دین کے نام پر۔

واذا وضع السیف فی امتی لم یرفع عنہا الی یوم القیامۃ، اور جب میری امت میں ایک بار تلوار چل پڑے گی یعنی مسلمانوں کی آپس کی خانہ جنگی تو پھر اس کا سلسلہ قیامت تک ختم نہ ہوگا، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حیات تک آپس کی لڑائی کا سلسلہ شروع نہیں ہوا، اس کے بعد سے ناگوار آثار پیدا ہونے شروع ہو گئے اور مقتل سیدنا عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اسکا اچھی طرح ظہور ہو گیا

ولا تقوم الساعۃ حتی تلحق قبائل من امتی بالمشرکین وحتی تعبد قبائل من امتی الاوثان۔

اور نہیں قائم ہوگی قیامت یہاں تک کہ شامل ہو جائیں گے بہت سے قبائل میری امت کے مشرکین کے ساتھ یا تو اس سے اشارہ اس ردۃ کی طرف ہے جو خلافت صدیقی میں پائی گئی اور یا جو ممالک مغربیہ میں سے اَندلُس[1] میں ہوا کہ جب وہاں نصاریٰ کا غلبہ مکمل ہو گیا تو بہت سے مسلمان وہاں سے ہجرت کر گئے اور بہت سے جو وہاں رہ گئے ان کو جبراً نصرانی بنا دیا گیا، اور یہاں تک کہ میری امت کے بعض قبائل بتوں کی عبادت کریں، بتوں کی عبادت سے یا تو اشارہ قبر پرستی کی طرف ہے جو مبتدعین کرتے ہیں اور یا یہ اشارہ ہے اس حقیقی بت پرستی کی طرف جو آخر زمانہ میں واقع ہوگی جس کی طرف ایک دوسری حدیث میں آپ نے اشارہ فرمایا: لاتقوم الساعۃ حتی تضطرب الیات نساء دوس علی ذی الخلصۃ رواہ البخاری ومسلم، یعنی قیامت قائم نہیں ہونے کی جب تک قبیلہ دوس کی عورتوں کے سرین حرکت نہیں کریں گے ذوالخلصہ پر، ذوالخلصہ ایک مشہور بت کدہ کا نام ہے، اور اضطراب سرین سے مراد ان عورتوں کے اس بت کے ارد گرد پھرنا اور طواف کرنا مراد ہے، یعنی جب تک دوبارہ بت پرستی شروع نہ ہو جائے گی (بذل بتصرف) ذوالخلصہ کا ذکر ہمارے یہاں کتاب الجہاد باب فی بعثۃ البشراء میں گذر چکا۔

وانہ یکون فی امتی کذابون ثلاثون کلھم یزعم انہ نبی وانا خاتم النبیین لا نبی بعدی

اور تحقیق کہ میری امت میں تیس جھوٹے پائے جائیں گے جو اپنے نبی ہونے کا دعویٰ کریں گے، حالانکہ میں خاتم النبیین ہوں

---

[1] تاریخ اسلام کا یہ بہت بڑا المیہ ہوا کہ جہاں تقریباً مسلمانوں نے آٹھ سو سال تک حکومت کی مگر آپس کے اختلاف کی وجہ سے یہ دن دیکھنا پڑا آہستہ آہستہ مسلمانوں کا مکمل اجلاء ہو گیا، جہاں بڑے بڑے ائمہ ابن حزم، ابن عبد البر، ابو الولید الباجی، قاضی عیاض وغیرہم پیدا ہوئے اور منارۂ علوم کو روشن رکھا، اور بڑے بڑے شہر قرطبہ، اشبیلیہ، سبتہ، ملیلہ وغیرہا علوم و فنون سے آباد کئے وہ سب مسلمانوں کے ہاتھ سے نکل گئے، اعادہا اللہ تعالیٰ بالسلامۃ والعافیۃ الی المسلمین۔ حبیب اللہ۔

میرے بعد کوئی نبی نہ ہوگا، ترمذی میں بروایت ابو ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ "قریب من ثلاثین" کا لفظ ہے۔

**لعین قادیان غلام احمد** حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ اس زمانہ تک بہت سے ان میں سے ظاہر بھی ہو چکے ہیں، جیساکہ موجودہ زمانہ میں غلام احمد قادیانی کا ظہور ہوا ہے نواحی پنجاب میں شہر قادیان میں جو امرتسر کے مضافات سے ہے فادعی انہ مہدی، وانہ المسیح وانکر نزول المسیح، وادعی ان عیسیٰ بن مریم علیہ السلام توفی وقبرہ فی کشمیر۔ آگے حضرت فرماتے ہیں کہ اور شاید بعض ان تیس میں سے ابھی باقی ہیں، اور اگر تیس پر ان کا عدد زائد بھی ہو جائے تو اس حدیث کے خلاف نہ ہوگا لان مفہوم العدد لایعتبر، وفی ہامش الترمذی عن اللمعات، والدجال الاکبر خارج عن ہٰذا العدد لانہ یدعی الالوہیۃ، وبہ فارق الدجالین۔

ولا تزال طائفۃ من امتی علی الحق ظاہرین لایضرھم من خالفھم حتی یاتی امر اللہ تعالیٰ۔

حدیث پاک کا یہ آخری ٹکڑا کتاب الجہاد "باب دوام الجہاد" میں گذر چکا، اسکی شرح وہاں دیکھی جائے۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی مختصراً وابن ماجہ بتمامہ، قالہ المنذری۔

---

عن ابی مالک الاشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان اللہ اجارکم من ثلاث خلال، ان لا یدعو علیکم نبیکم فتہلکوا جمیعًا، وان لا یظہر اہل الباطل علی اہل الحق وان لا تجمعوا علی ضلالۃ۔

**مضمونِ حدیث** حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو یعنی امت محمدیہ کو تین چیزوں سے محفوظ کر رکھا ہے ایک یہ کہ تمہارا نبی تمہارے لئے ایسی بد دعا نہیں کرے گا جس سے تم سب

---

ؔ اس حدیث شریف میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا وصف خاص آپ کا خاتم النبیین ہونا مذکور ہے جو عقائد اسلامیہ کا ایک بنیادی عقیدہ ہے جس پر اعتقاد و یقین کے بغیر آدمی کا اسلام قطعاً غیر معتبر ہے جو نص قطعی (قرآن کریم) اور احادیث صحیحہ متواترہ سے ثابت ہے جس کے لئے کسی مستقل تصنیف کی ہرگز حاجت نہ تھی، لیکن بعض بددین جاہل وگمراہ لوگوں کی اصلاح کیلئے اس مسئلہ پر علماء حقہ کو مستقل تالیفات کی ضرورت اور مناظروں کی نوبت آئی، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ معارف القرآن میں ج۱۲۳ آیت کریمہ ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول اللہ وخاتم النبیین، کے ذیل میں تحریر فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا خاتم النبیین ہونا اور آپ کا آخری پیغمبر ہونا آپ کے بعد کسی نبی کا دنیا میں مبعوث نہ ہونا اور ہر مدعی نبوت کا کاذب وکافر ہونا ایسا مسئلہ ہے جس پر صحابۂ کرام سے لیکر آج تک ہر دور کے مسلمانوں کا اجماع واتفاق رہا ہے، اسلئے ضرورت نہ تھی کہ اس پر کوئی تفصیلی بحث کیجاتی، لیکن قادیانی فرقہ نے اس مسئلہ میں مسلمانوں کے دلوں میں شکوک وشبہات پیدا کرنے کیلئے بڑا زور لگایا ہے سینکڑوں چھوٹی بڑی کتابیں شائع کر کے کم علم لوگوں کو گمراہ کرنیکی کوشش کی ہے اسلئے احقر نے اس مسئلہ کی پوری تفصیل ایک مستقل کتاب "ختم نبوت" لکھدی ہے جس میں ایک سو آیات اور دو سو سے زائد احادیث اور سینکڑوں اقوال وآثار سلف وخلف سے اس مسئلہ کو واضح کر دیا ہے اور قادیانی دجل کے شبہ کا مفصل جواب دیا ہے اھ

تباہ ہو جاؤ (بخلاف گذشتہ بعض امتوں کے جو اپنے طغیان اور سرکشی کی وجہ سے اور اپنے نبی کی بددعا کی وجہ سے تباہ و برباد ہوئیں) دوسری چیز یہ کہ ایسا نہیں ہوگا کہ اہل باطل اہل حق پر غالب آجائیں، یعنی بالعموم تمام اہل حق پر اور کسی خاص موقع پر اہل باطل بعض اہل حق پر غالب آجائیں اس کی نفی نہیں ہے، اور تیسرے یہ کہ تم لوگ سارے کے سارے ضلالت پر متفق نہ ہوگے۔ یہ ضلالت عام ہے علی الظاہر، خواہ من حیث العقیدہ ہو یا من حیث المسائل الفرعیہ چنانچہ یہ مشہور ہے کہ یہ حدیث اجماع امت کے حجت شرعیہ ہونیکی دلیل ہے۔

عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال: تدور رحى الاسلام بخمس وثلاثين او ست وثلاثين او سبع وثلاثين فان يهلكوا فسبيل من هلك وان يقم لهم دينهم يقم لهم سبعين۔

**شرح الحدیث** حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام کی چکی گھومتی رہے گی اب سے پینتیس ۳۵ سال تک یا چھتیس ۳۶ سال تک یا سینتیس ۳۷ سال تک دَوَرَان رحیٰ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں کہ یا تو یہ کہ اسلام کی چکی صحیح صحیح چلتی رہے گی یعنی اس کا نظام ٹھیک ٹھیک قائم رہے گا، ایک معنی تو یہ ہوئے یعنی قیام الاسلام علی حسن النظام، دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ رحی سے مراد لیا جائے رحی الحرب، یعنی اسلام میں لڑائی کی چکی کا چلنا، پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اسلام کا قیام حسن نظام کیساتھ پینتیس ۳۵ سال تک باقی رہے گا، اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اسلام میں لڑائی کی چکی چلنے کا سلسلہ پینتیس سال بعد شروع ہوگا، یعنی پہلی صورت میں بقا مراد ہوگی اور دوسری صورت میں ابتداء، جو سنین اس حدیث میں مذکور ہیں ان سے مراد سنین نبوت بھی ہو سکتا ہے اور سنین ہجرت بھی، اگر سنہ ہجری مراد لیا جائے تو ۳۵ھ کے اندر مقتل عثمان ہے یعنی ان کی شہادت کا واقعہ اور نبوت کا سال مراد ہونے کی صورت میں ۳۵ سنہ نبوی میں خلافت عمر کا النصف ہے ۳۵ سنہ نبوی تقریباً مطابق ہے ۲۳ھ کے جس میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت ہوئی، لہٰذا کہہ سکتے ہیں پہلے مطلب کے اعتبار سے کہ وہ خلافت عمری تک نمایاں طریق سے پایا گیا، اور دوسرے معنی کے اعتبار سے یہ کہا جائے گا کہ ۳۵ھ سے اسلام میں جنگ کا سلسلہ شروع ہو گیا کیونکہ مقتل عثمان ۳۵ھ میں ہے، تیسرا قول اس حدیث کی شرح میں یہ بھی ہے کہ اس حدیث سے اشارہ خلافت راشدہ کی طرف ہے جس کے بارے میں آپ نے فرمایا الخلافۃ بعدی ثلاثون سنۃ کہ خلافت راشدہ اور خلافت علی منہاج النبوۃ میرے بعد تیس سال تک قائم رہے گی، یہ تیس سال حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کے اختتام تک پورے ہو جاتے ہیں کیونکہ حضرت علی کی شہادت ہے ۴۰ھ میں اور حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی وفات ہے ۱۰ھ کے بعد گیارہویں کے شروع میں اور چونکہ آپ نے "بعدی" فرمایا تھا تو اسلئے ان تیس سال کی ابتداء ۱۱ھ سے ہوگی بمجموعہ دس اور تیس کا چالیس ہو گیا جس میں حضرت علی کی وفات ہے۔

آگے حدیث میں دو سنہ اور مذکور ہیں چھتیس اور سینتیس، چنانچہ ۳۶ھ میں جنگ جمل ہے اور ۳۷ھ میں جنگ صفین پیش آئی۔

اسکے بعد آپ فرما رہے ہیں فان یہلکوا الخ کہ اس مدت مذکورہ کے دو احتمال ہیں یا تو لوگوں کا دین قائم رہتا ہے یا قائم نہیں رہتا

اگر دین قائم نہیں رہتا جس کو حدیث میں ہلاکت سے تعبیر فرمایا ہے، فسبیلھم سبیل من ھلك کہ ان بعد کے لوگوں کا انجام وہی ہوگا جو گذشتہ ہلاک ہونے والوں یعنی کفار کا ہوا، اور اگر دین باقی رہتا ہے تو ستر سال سے زائد باقی نہیں رہے گا. قلت اممّا بقي اوممّا مضى؟ قال ممامضى، عبداللہ بن مسعود راوی حدیث نے آپ سے پوچھا کہ یہ ستر سال مذکورہ بالا پینتیس سال کے علاوہ ہوں گے یا مع ان کے؟ آپ نے فرمایا: ان کے علاوہ نہیں، مع ان کے، لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ شروع میں جو آپ نے پینتیس سال حسن نظام کے بیان فرمائے تھے اس پر صرف پینتیس کا اور اضافہ فرمایا، پینتیس کا دوگنا ستر ہوتا ہے۔

یہ مطلب فان یھلکوا فسبیل من ھلك، کا وہ ہے جس کو عام شراح نے اختیار کیا ہے جس کا مبنیٰ یہ ہے کہ ان حضرات شراح نے ہلاکت کو ہلاکت معنویہ یعنی دین کی تباہی وبربادی پر محمول کیا ہے اسلئے "من ھلك" کا مصداق شراح نے گذشتہ کفار کو قرار دیا ہے، اور حضرت اقدس گنگوہی کی تقریر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس ہلاکت کو ہلاکت حسیہ پر محمول کیا ہے یعنی فناء اور موت یعنی اگر پینتیس یا سینتیس سال گذرنے پر سب لوگ ختم ہوگئے تو پھر ان کا انجام ان لوگوں کے ساتھ ہوگا جو ان سے پہلے وفات پاچکے، یعنی کبار صحابہ۔

ان اباھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یتقارب الزمان وینقص العلم وتظھر الفتن ویلقی الشح ویکثر الھرج، قیل یارسول اللہ! ایۃ ھو؟ قال: القتل القتل۔

**شرح الحدیث** آپ نے فرمایا کہ زمانہ قریب ہوتا چلا جائے گا۔ اس کے تین بلکہ چار مطلب مشہور ہیں، قیامت کا قرب مراد ہے کہ روز بروز قیامت کا قرب بڑھتا جائے گا، اہل زمان کا بعض کا بعض سے قریب ہونا شر اور فتنہ میں کہ سبھی تقریباً یکساں ہو جائیں گے، عمروں کا کم ہو جانا، قصر اعمار اہل الزمان، ایام ولیالی کی مدت کا قریب ہونا یعنی زمانہ کی بے برکتی جیساکہ روایت میں آتا ہے: حتی تکون السنۃ کالشھر والشھر کالجمعۃ والجمعۃ کالیوم والیوم کالساعۃ۔

اور علم کم ہوتا چلا جائیگا اہل علم کے دنیا سے رخصت ہونے کی وجہ سے، اور فتنے بکثرت ظاہر ہوں گے اور شدت بخل کی خصلت لوگوں کے اندر ڈال دیجائے گی، اور ہرج کی کثرت ہو جائے گی، صحابہ نے عرض کیا یارسول اللہ! ہرج کیا چیز ہے؟ آپ نے فرمایا: قتل۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم، قالہ المنذری۔

# باب النھی عن السعی فی الفتنۃ

فتنہ کا اطلاق اس جھگڑے اور فساد پر ہوتا ہے جو مسلمانوں میں آپس میں پایا جائے دو مختلف جماعتوں میں، اور سعی سے مراد ہے اس میں شرکت، یعنی کسی ایک فریق کا ساتھ دینا۔

یہ اہم مسئلہ ہے اور علماء کے درمیان اختلافی ہے، امام نووی نے اس میں اہل علم کے تین مسلک لکھے ہیں (۱) عدم التعرض مطلقاً یعنی قطعاً اس میں حصہ نہ لینا، یہ مسلک ہے صحابۂ کرام کی ایک جماعت کا جیسے حضرت ابوبکرہ اور بعض دوسرے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم

(۲) جواز المدافعۃ، یعنی مدافعت تک حصہ لینے کی گنجائش ہے، یعنی فریقین میں سے کوئی سا ایک گروہ ہم پر چڑھائی کرے تو صرف اس کا دفعیہ کرسکتے ہیں، یہ مسلک ہے حضرت ابن عمر اور عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہم وغیرہما کا (۳) نصرۃ اہل الحق یعنی اولاً اسکی تحقیق اور جستجو کی جائے کہ فریقین میں سے اقرب الی الحق کون ہے پھر اسکے مطابق جس کو حق پر سمجھے اس کا تعاون کیا جائے، جمہور صحابہ و تابعین اور اکثر اہل علم کا مسلک یہی ہے، لقولہ تعالیٰ "وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینہما، فان بغت احداہما علی الاخریٰ فقاتلوا التی تبغی حتی تفئ الی امر اللہ"۔

## ایک نازک اشکال اور اس کا حل

یہاں جمہور کے اس مسلک پر اب ایک اشکال ہوگا وہ یہ کہ حدیث میں دخول فی الفتنۃ پر وعید آئی ہے اور یہ کہ ان قتلاہا فی النار (قتیل فتنہ جہنمی ہے) وفی روایۃ۔ القاتل والمقتول فی النار، کما سیأتی فی ہذا الکتاب، اس کا جواب یہ ہے جس کو حضرت نے بذل میں حضرت اقدس گنگوہی کی تقریر سے نقل فرمایا ہے: وکتب مولانا محمد یحیی المرحوم من تقریر شیخہ: قولہ "قتلاہا" ای الفتنۃ "کلہم فی النار"، وقد عرفت ان الفتنۃ فتنۃ مالم تعلم ای الحق من الباطل، فمن قتل فیہا من غیر ان یقصد احقاق الحق کان کذلک، واما من قتل فی تائید الحق، او قتل ظلما لایرید قتل احد فلیس ہو قتیل فتنۃ، فاغتنم فانہ غریب، یعنی فتنہ اس وقت تک فتنہ ہے جب تک تحقیق نہ ہوسکے کہ اس مسئلہ میں حق کیا ہے اور غیر حق کیا ہے، تو ایسی صورت میں جو شخص حصہ لے گا اس فتنہ میں حالانکہ اس کا مقصود احقاق حق نہیں تھا اور پھر وہ شخص اس میں مارا گیا تو یہ شخص قتیل فتنہ کہلائیگا اور یہ وعید اس پر صادق آئے گی، اور جس شخص نے حق و باطل میں تمیز و تحقیق کرنے کے بعد اس فتنہ میں تائید حق کی نیت سے حصہ لیا اور شرکت کی اور مارا گیا تو یہ شخص قتیل فتنہ نہیں ہے لہذا وعید میں بھی داخل نہ ہوگا، اھ پس جن صحابہ کرام نے ان مشاجرات میں حصہ لیا وہ تحقیق حق کے بعد ہی لیا جس کے نزدیک جو حق پر تھا اس نے اسی کا ساتھ دیا حق کی حمایت اور اس کی تائید میں۔ واللہ الہادی وہو الملہم للصدق والصواب۔

حدثنی مسلم بن ابی بکرۃ عن ابیہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہا ستکون فتنۃ یکون المضطجع فیہا خیرا من الجالس والجالس خیرا من القائم والقائم خیرا من الماشی، والماشی خیرا من الساعی۔

## مضمون حدیث

حضرت ابوبکرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ فتنے آئندہ پائے جائیںگے تو اس فتنہ کے زمانہ میں لیٹنے والا بہتر ہوگا بیٹھنے والے سے اور بیٹھنے والا بہتر ہوگا کھڑے ہونیوالے سے، اور وہ بہتر ہوگا ماشی سے، اور ماشی یعنی پیدل چلنے والا بہتر ہوگا دوڑنے والے سے، غرضیکہ جو جتنا فتنہ سے بعید تر ہوگا وہ اپنے مقابل سے بہتر ہوگا، یہ حدیث سننے کے بعد حضرت ابوبکرہ نے عرض کیا کہ فتنہ کے زمانہ میں آپ ہم کو کیا حکم فرماتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ اونٹوں والا اپنے اونٹوں میں جاکر لگ جائے اور بکریوں والا اپنی بکریوں میں لگ جائے اور زمین والا اپنی کھیتی اور زمین میں جاکر مشغول ہوجائے انہوں نے عرض کیا کہ جس شخص کے لئے ان میں سے کوئی چیز نہ ہو وہ کیا کرے؟ تو آپ نے فرمایا کہ اس کو چاہیئے کہ اپنی تلوار کو لے کر اس کی دھار کو کسی پتھر پر مار دے (جس سے وہ کند ہوجائے) اور پھر اسکے بعد بھاگے لڑائی سے جتنا بھاگ سکتا ہو۔

اس حدیث کے راوی وہی ابوبکرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جن کا مسلک اوپر عدم التعرض مطلقاً گذرا ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم، واخرجہ البخاری ومسلم من حدیث ابن المسیب وابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

انہ سمع سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی ہذا الحدیث قال قلت یارسول اللہ! ارأیت ان دخل علیّ بیتی وبسط یدہ لیقتلنی الخ۔

یہ جملہ جو سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہے قلت یارسول اللہ الخ حدیث سابق یعنی حدیث ابوبکرہ میں نہیں ہے، فی ہذا الحدیث کا مطلب یہی ہے کہ جو مضمون حدیث سابق یعنی حدیث ابوبکرہ میں مذکور ہے وہی مضمون حضرت سعد بن ابی وقاص کی حدیث میں بھی ہے اور اس میں مزید برآں یہ بھی ہے کبھی ایک ہی حدیث کے بعض طرق کی زیادتی بیان کیجاتی ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے جس طرح یہاں ہے کہ ایک مستقل حدیث میں گذشتہ حدیث کا حوالہ دیکر اس دوسری حدیث میں جو زیادتی ہے اس کو بیان کرتے ہیں،

اس جملہ زائدہ کا مضمون یہ ہے کہ میں نے عرض کیا یارسول اللہ! بتلائیے تو سہی کہ اگر وہ مفسد اور بلوائی میرے گھر پر چڑھ آئے اور مجھ کو قتل کرنے کیلئے ہاتھ بڑھائے، تو آپ نے فرمایا: کن کابن آدم۔ اور ایک نسخہ میں، کن کخیر ابنی آدم، کہ آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں میں سے جو بھلا تھا اس جیسا ہوجاؤ یعنی ہابیل کی طرح کہ جب اسکو اسکے بھائی قابیل نے ناحق قتل کرنے کا ارادہ کیا تو اس نے مدافعت بھی نہیں کی بلکہ اسکے ہاتھوں قتل ہوگیا۔

عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول۔ فذکر بعض حدیث ابی بکرۃ قال قتلاھا کلھم فی النار، قال فیہ۔ قلت متی ذالک یا ابن مسعود؟ قال: تلک ایام الھرج حیث لایامن الرجل جلیسہ، قلت فما تامرنی ان ادرکنی ذلک الزمان؟ قال تکف لسانک ویدک، وتکون حلساً من احلاس بیتک۔

**شرح حدیث** قتلاھا کی ضمیر "فتنۃ" کی طرف راجع ہے یعنی فتنہ کے تمام مقتولین نار میں ہوں گے، وابصہ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا ابن مسعود سے کہ یہ حالت کب پیش آئے گی تو انہوں نے فرمایا کہ ایام ہرج میں جب کہ لوگوں کا حال یہ ہوگا کہ آدمی کو اپنے پاس بیٹھنے والے پر بھی اطمینان نہ ہوگا، میں نے پوچھا کہ اگر یہ زمانہ میں پاؤں تو آپ مجھ کو کیا ہدایت فرماتے ہیں اسکے بارے میں، انہوں نے فرمایا کہ اپنی زبان اور ہاتھ کو روک کر رکھ اور اپنے گھر کے بوریوں میں سے ایک بوریا بن جا یعنی گھر سے باہر مت نکل، فلما قُتِلَ عثمان طار قلبی مطارہ۔ یعنی جب سیدنا عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قتل کا حادثۂ عظمیٰ پیش آیا تو میرا قلب اپنے مطار میں اڑنے لگا، یعنی مختلف خیالات ذہن میں آتے تھے، کبھی کچھ، کبھی کچھ، کہ آیا میں بھی ان واقعات میں شریک ہوجاؤں اور اس لڑائی میں حصہ لوں، یا نہ لوں، لیکن ابن مسعود کی حدیث بھی ذہن میں تھی جو شرکت سے مانع تھی پھر جب خریم نے بھی وہی حدیث سنائی تو اسی جہت کو تقویت ہوئی (کذا فی البذل عن المجمع بزیادۃ) حضرت سہارنپوری فرماتے ہیں ممکن یہ مطلب ہو کہ اس حادثۂ عظمیٰ کیوجہ سے میرا قلب بے چین وبیتاب اور اڑان ہوگیا، جیسے کہتے ہیں یہ بات سنکر میرا دل دھک سے ہوگیا، اس صورت میں مطار مصدر ہوگا۔

فرکبت حتی اتیت دمشق فلقیت خریم بن فاتك - رضی اللہ تعالیٰ عنہ - وابصہ کہتے ہیں کہ اسکے بعد میں سوار ہو کر دمشق آیا وہاں حضرت خریم بن فاتک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ملاقات کی اور ان سے وہ حدیث بیان کی جو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سنی تھی، تو انہوں نے قسم کھا کر فرمایا کہ میں نے بھی یہ حدیث آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنی تھی جس طرح کہ یہ حدیث بیان کی تھی مجھ سے یعنی وابصہ سے - ابن مسعود نے -

ان بین یدی الساعۃ فتنا کقطع اللیل المظلم یصبح الرجل فیہا مومنا ویمسی کافرا،
یعنی قیامت سے پہلے تاریک رات کے ٹکڑوں کی طرح فتنے آئیں گے -

نکسروا قسیکم وقطعوا اوتارکم، واضربوا سیوفکم بالحجارۃ فان دُخِل علی احد منکم فلیکن کخیرا بنی آدم. یعنی فتن کے زمانہ میں اپنی کمانوں کو توڑ ڈالو، اور ان کے تانت الگ کر دو، اپنی تلواروں کو پتھروں پر مار کر کند کر دو، پس اگر تم میں سے کسی کے گھر پر چڑھائی کر دی جائے تو وہ ہابیل کی طرح ہو جائے، اس حدیث میں یصبح ویمسی سے خاص صبح اور شام ہی کا وقت مراد نہیں ہے بلکہ مطلق زمان اور سرعت انقلاب، جیسے کہتے ہیں" ذراسی دیر میں کچھ اور ذراسی دیر میں کچھ"
والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن عبدالرحمٰن قال کنت اٰخذا بید ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما - فی طریق من طرق المدینۃ اذا اتی علی راس منصوب فقال شقی قاتل ھذا، فلما مضی قال وما اُریٰ ھذا الا قد شقی -
عبدالرحمن بن سمرہ کہتے ہیں کہ میں ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا ہاتھ پکڑے ہوئے مدینہ کے راستوں میں سے ایک راستہ پر جا رہا تھا کہ اچانک ان کا گذر ایک لٹکے ہوئے سر پر ہوا تو وہ فرمانے لگے کہ اس مقتول کا قاتل نامراد ہوا، پھر تھوڑا سا آگے چل کر کہنے لگے کہ اس مقتول کے بارے میں بھی میری یہی رائے ہے، اسلئے کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا تھا آپ فرماتے تھے کہ جو شخص میرے کسی امتی کو قتل کرنے کیلئے چلے تو اس امتی کو چاہئے کہ اپنے آپ کو اس طرح کرلے، یعنی اپنے آپ کو قتل کے لئے پیش کر دے (اگر اس نے ایسا ہی کیا ہماری ہدایت کے مطابق) تو پھر قاتل جہنم میں اور مقتول جنت میں جائیگا۔
اس کلام کی مقابل شق مقدر ہے جو خود مقام سے سمجھ میں آ رہی ہے، یعنی اگر اس نے ایسا نہ کیا بلکہ اسکا مقابلہ کیا تو پھر دونوں جہنم میں جائینگے۔
تنبیہ: علی راس منصوب پر بعض شراح نے کہا ہے: لعلہ راس ابن الزبیر، حضرت نے بذل میں اس کی تردید فرمائی ہے اسلئے کہ قتل ابن الزبیر کا واقعہ مکہ مکرمہ میں پیش آیا نہ کہ مدینہ میں، اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ مراد یہ ہے کہ وہ راستہ جو مدینہ کو جا رہا ہے کیونکہ یہاں پر روایت میں، فی طریق من طرق المدینۃ، ہے نہ کہ، فی طریق المدینۃ، اھ (من البذل بلا تنبر) روایت میں دونوں کے بارے میں شقاوت کا حکم لگایا گیا ہے جو حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما پر صادق نہیں آتا۔

عن ابی ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال لی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یا اباذر! قلت لبیك یارسول اللہ وسعدیك - فذکر الحدیث - قال فیہ: کیف انت اذا اصاب الناس موت یکون البیت فیہ بالوصیف الخ۔

حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ تمہارا کیا حال ہوگا اس وقت کہ جب اتنی کثرت سے اموات ہوں گی جس میں ایک قبر کے بقدر جگہ ایک غلام کے بدلہ میں ملے گی۔ یا مطلب یہ ہے کہ قبر کھودنے کی اجرت یہ ہوگی کہ یعنی کثرت مقتولین کی وجہ سے دفن کرنے کیلئے زمین مول خریدنی پڑے گی، تو اس پر انہوں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کا رسول زیادہ بہتر جانیں، یعنی آپ ہی بتلائیے کہ کیا کرنا چاہیئے، تو آپ نے فرمایا: علیك بالصبر کہ صبر اختیار کرنا، ثم قال لی یا اباذر! کیف انت اذا رأیت احجار الزیت قد غرقت بالدم اس کے بعد آپ نے دریافت فرمایا کہ اے ابوذر تمہارا اس وقت کیا حال ہوگا جب تم دیکھو گے کہ احجار الزیت لت پت ہو جائے گا خون کے ساتھ؟ انہوں نے عرض کیا کہ جو اللہ اور اس کا رسول میرے لئے پسند کرے گا وہی کروں گا، قال علیك بمن انت منه تو آپ نے فرمایا اس وقت تم لازم پکڑنا ان لوگوں کو جن میں سے تم ہو، یعنی اپنا گھر اور قبیلہ، اور یا یہ مطلب ہے کہ جس امام سے تمہاری بیعت کا تعلق ہے اس کے ساتھ رہو انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ کیا اس وقت میں اپنی تلوار لیکر اس کو اپنے کندھے پر نہ رکھوں، آپ نے فرمایا کہ اس صورت میں تو تم ان فتنہ پردازوں کیساتھ شرکت کرنے والے ہو جاؤ گے۔ قال: قلت فان دخل علیّ بیتی؟ قال فان خشیت ان یبھرك شعاع السیف فالق ثوبك علی وجھك یبوء باثمك واثمه، انہوں نے عرض کیا کہ اس وقت اگر کوئی فتین میرے گھر میں داخل ہو جائے پھر کیا کروں؟ تو آپ نے فرمایا کہ اگر دشمن کی تلوار کے بارے میں تجھے یہ خطرہ ہو کہ اس کی شعاع تجھ پر غالب آجائیگی تو اس وقت تو (بجائے اپنے دفاع کے) اپنا کپڑا اپنے چہرے پر ڈال لے (تاکہ پتہ نہ چلے کہ کون میرے ساتھ کیا کر رہا ہے) پس اس صورت میں وہ تیرا قاتل تیرے اور اپنے دونوں کے گناہ کیساتھ لوٹے گا، باثمك سے مراد ای باثم قتلك الذی ارتکبه القاتل، اور یا مراد باثمك سے خود مقتول کے اپنے گناہ ہیں جو اس نے پہلے سے کر رکھے ہیں، اور اس صورت میں رجوع سے مراد یہ نہیں ہوگا کہ تیرے گناہ اس پر ڈالدیئے جائیں گے بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ تیرے سابقہ گناہ تیرے مقتول اور شہید ہو جانے کی وجہ سے[1] معاف کر دیئے جائیں گے

اس حدیث میں جس فتنہ کا ذکر ہے اس کے بارے میں حاشیۂ بذل میں حضرت شیخ نے لکھا ہے: وفی اشراط الساعة انھا وقعة الحرة[2] اھ اور وقعة الحرہ کا ذکر کتاب الجہاد میں باب فی التفریق بین السبی امام ابوداؤد کے کلام میں ضمناً گذر چکا جسکے لفظ یہ ہیں

---

[1] مقصد ہمارا یہ ہے حدیث شریف کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قتل ناحق کیوجہ سے مقتول کے سارے گناہ قاتل پر ڈالدیئے جاتے ہیں، اہل السنة والجماعة کا یہ مسلک نہیں ہے لقولہ تعالیٰ لا تزر وازرة وزر اخری بلکہ صرف قتل مقتول کا گناہ قاتل کو ہوتا ہے۔ اور اگر سارے گناہوں کی معافی مراد لیجائے تو وہ بھی درست ہے اس لحاظ سے کہ اس قتل ناحق کی وجہ سے مقتول شہید ہوا اور شہادت کی وجہ سے گذشتہ سب گناہ معاف ہو ہی جاتے ہیں واللہ اعلم ۱۲

[2] وقعة الحرة | مظاہر حق ۳۲۱ میں ہے: احجار الزیت نام ایک جگہ کا ہے جانب غربی مدینہ کے کہ اس میں پتھر سیاہ ہیں گویا کہ ان پر تیل زیتون کا ملا ہے اور یہ خبر دی آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے واقعہ حرہ کی اور وہ نہایت بڑا واقعہ ہے کہ زبان اور کان کلام کرنے والے اور سننے والے کے تحمل کہنے اور سننے اسکے کا نہیں رکھتے اور وقوع اس کا بیچ زمان شقاوت نشان یزید بن معاویہ کے ہے کہ بعد از واقعہ قتل امام حسین کے بہت سال شکر ←

قال ابوداؤد: وميمون لم يدرك عليا قتل بالجماجم، والجماجم سنة ثلاث وثمانين، والحرة سنة ثلاث وستين، وقتل ابن الزبير سنة ثلاث وسبعين، یہ واقعہ حضرت امام حسین کی شہادت کے دوسال بعد پیش آیا تھا. اسلئے کہ شہادت حسین کا واقعہ ۶۱ھ میں پیش آیا اور یہ یعنی وقعۃ الحرہ ۶۳ھ میں جس میں ہزاروں صحابہ اور تابعین مقتول ہوئے لیکن حضرت ابوذر نے اس لڑائی کا زمانہ نہیں پایا کیونکہ ان کی وفات تو ۳۲ھ میں ہے. اسی لئے علماء نے لکھا ہے کہ ان فتن کے وقوع کے زمانہ اور سنہ کے تعیین کا علم حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو بھی نہ تھا۔

قال ابوداؤد: لم يذكر المشعث في هذا الحديث غير حماد بن زيد، یعنی اکثر رواۃ نے اس حدیث کو عن ابی عمران الجونی عن عبداللہ بن الصامت نقل کیا ہے، مشعث کے واسطہ کے بغیر، چنانچہ حافظ فرماتے ہیں وقد رواه جعفر بن سليمان وغير واحد عن ابی عمران عن عبداللہ بن الصامت نفسه ولم يذكر المشعث، وذكره حماد بن زيد فقط. (كذا في البذل) والحديث اخرجه ابن ماجه، قاله المنذری۔

سمعت اباموسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ يقول الحديث، یہ حدیث قریب میں گذرچکی۔

ان السعيد لمن جنب الفتن...... ولمن ابتلی فصبر فواها، سعید ہے وہ شخص جو فتنوں سے محفوظ رہے بایں طور کہ یا توان کا زمانہ ہی نہیں پایا یا زمانہ تو پایا لیکن ان سے دور رہا اس کو آپ نے تین بار فرمایا، اور جو مبتلا ہوا فتنوں میں اور بغیر قصد کے ان کی زد میں آگیا اور اس نے اس پر صبر کیا تو وہ شخص قابل افسوس اور قلق ہے، یا مطلب یہ کہ وہ شخص قابل داد ہے کہ اس نے بہت اچھا کیا کہ صبر کیا، یہ دو معنی اسلئے کہ علماء نے لکھا ہے کلمہ "واھًا" کے بارے میں: هي كلمة معناها التلهف والتأسف، وقد توضع ايضًا موضع الاعجاب بالشئ كما في مرقاة الصعود للسيوطی۔

کہ یہاں ایک احتمال اور بھی ہے [illegible]

# باب فی کف اللسان

ستكون فتنة صماء بكماء عمياء من اشرف لها استشرفت له، فتنہ عمیاء صماء یہ ایک حدیث میں اس سے پہلے گذر چکا ہے جو شخص اس فتنہ کی طرف جھانک کر دیکھے گا تو وہ فتنہ اس کو اپنی طرف کھینچ لے گا (لہٰذا فتنہ کو دور سے جھانک کر بھی نہیں دیکھنا چاہیئے چہ جائیکہ اس میں شرکت کی جائے) واشراف اللسان فيها كوقوع السيف، اور اسکے بعد والی روایت میں ہے: اللسان فيها اشد من وقوع السيف۔

**شرح الحدیث** کوکب میں اس فقرہ کے معنی میں دو احتمال لکھے ہیں، اور شروع میں لکھا ہے کہ لسان سے مراد کلمہ ہے یعنی فتنہ کے زمانہ میں حق بات زبان سے نکالنا بڑا شاق اور مشکل ہوگا تلواروں کی ضرب برداشت کرنے سے بھی زیادہ

---

ـــــ مدینہ منورہ کو بھیجا اور ہتک حرمت اس شہر اطہر اور مسجد شریف نبوی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی کی، اور صحابہ اور تابعین کی جماعت کثیرہ کو قتل کیا اور، اور بہت سی خرابیاں کیں کہ کہہ نہیں سکتے، اور بعد خراب کرنے مدینہ کے بھی لشکر مکہ کو بھیجا اور اسی سال وہ شقی واصل جہنم ہوا۔

اسلئے کہ وہ اہل فتنہ باطل پر اڑے ہوئے ہوں گے دوسرے یہ کہ کلمہ سے مراد کلمۂ باطل، یعنی جو فریق غیر حق پر ہے اس کی تائید گناہ ہونے میں تلوار چلانے سے زیادہ سخت ہے اھ اور تیسرے معنی ہامش کوکب میں اس کے یہ لکھے ہیں کہ مسلمانوں کے دو گروہ میں جب فتنہ اور لڑائی ہو تو اس صورت میں بلا تحقیق کسی ایک فریق کی مذمت کرنا ایسا ہی حرام ہے جیسے مسلمانوں میں تلوار چلانا، کیونکہ وہ حرب مسلمین کے درمیان ہے جن کی غیبت کرنا حرام ہے۔

اور مظاہر حق میں ہے: اور دراز کرنی زبان اس فتنہ میں مانند مارنے تلوار کے ہے یعنی تاثیر میں بلکہ زیادہ اس سے جیسا کہ کہا گیاہے بیت جراحات السنان لھا التئام ؛ ولا یلتام ماجرح اللسان

اسی لئے کہا پہلی روایت میں سخت زیادہ مارتے تلوار کے سے اھ مظاہر حق والے معنی عام ہیں کہ فتنہ واختلاف کے زمانہ میں کھل کر بات کرنا فریقین میں سے کسی ایک کی حمایت میں یا مذمت میں یہ بہت زیادہ مؤثر ہوتا ہے مگر اسکے لئے بڑی جرأت اور ہمت کی ضرورت ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

عن عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انھا ستکون فتنۃ تستنظف العرب قتلاھا فی النار۔

یعنی عنقریب ایک ایسا فتنہ آنے والا ہے جو تمام عرب کا استیعاب کرلے گا باعتبار ہلاک کرنے کے اور اس فتنہ کے مقتول جہنم میں جائیں گے

**شرح الحدیث** مظاہر حق میں لکھا ہے: نزدیک ہے کہ پیدا ہو فتنہ بڑا کہ غالب ہو عرب کو اور پہنچے شر اسکی سب کو، مقتول اسکے آگ میں ہوں گے، مراد اس فتنہ سے وہ ہے کہ جو دو فریق بطمع مال وجاہ کے لڑیں، اور مقصود اس میں احقاق حق اور اعلاء دین اور امداد اہل حق کی نہ ہو، جیسے خانہ جنگی والوں کا حال ہوتا ہے کہ اندھا دھند آپس میں لڑنے لگتے ہیں اھ

اور کوکب میں یہ ہے کہ وہ بات جو ظاہر اور تکلفات سے محفوظ ہے وہ یہ کہ ہمیں معلوم نہیں کہ اس سے کونسا فتنہ مراد ہے گو بعض محدثین نے یہ کہا ہے کہ اس سے مراد حضرت علی وحضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا فتنہ ہے، پس اگر اس کو تسلیم کرلیا جائے تو "قتلاھا فی النار" کے معنی یہ ہوں گے کہ جو لوگ اس فتنہ میں مارے گئے نہ کہ وہ لوگ جن کی وجہ سے فتنہ واقع ہوا، لہٰذا جہنمی ہونے کے حکم سے حضرات عثمان وطلحہ اور زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم نکل جائیں گے جو شہید کئے گئے، اسلئے کہ یہ حضرات تو وہ ہیں کہ جن کے قتل کی وجہ سے فتنہ اٹھا ہے نہ یہ کہ یہ حضرات اس میں مارے گئے اھ اور حاشیۂ کوکب میں ہے کہ یہ توجیہ بہتر ہے اس توجیہ سے جو بعض حواشی میں مذکور ہے یعنی یہ کہ یہ حدیث توبیخ وتغلیظ پر محمول ہے، اسلئے کہ مجتہد مخطی شرعًا معذور ہوتا ہے اور یہاں دونوں فریق مجتہد تھے اھ

قال ابوداؤد رواہ الثوری عن لیث عن طاؤس عن الاعجم، یعنی سفیان ثوری نے جب اس حدیث کو روایت کیا، عن لیث عن طاؤس، تو بجائے "عن رجل یقال لہ زیاد" کے "عن الاعجم" کہا، اور یہ اعجم وہی ہیں یعنی زیاد سیمین گوش جیسا کہ آگے آرہا ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب الرخصة فی التبدی فی الفتنة

یعنی فتنوں کے زمانہ میں تبدی کی اجازت اور رخصت، تبدی یعنی خروج الی البادیہ، شہروں اور آبادیوں کی رہائش ترک کر کے جنگل کی طرف چلے جانا۔

یوشك ان یکون خیر مال المسلم غنما یتبع بها شعف الجبال ومواقع المطر یفر بدینه من الفتن۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں کہ عنقریب ایسا زمانہ آنے والا ہے کہ جس میں مسلمان کا بہترین مال وہ بکریاں ہونگی جن کو لیکر پہاڑوں کی چوٹیوں پر اور بارش کی جگہوں میں چلا جائے اپنے دین کو فتنوں سے محفوظ رکھنے کیلئے۔

اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت ظاہر ہے یہ بات کہ اختلاط افضل ہے یا اعتزال کتاب الجہاد میں "باب فی ثواب الجہاد" کے ذیل میں آچکی۔ والحدیث اخرجہ البخاری والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی النھی عن القتال فی الفتنة

عن الاحنف بن قیس قال خرجت وانا ارید- یعنی فی القتال- فلقینی ابوبکرة فقال ارجع فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول اذا تواجه المسلمان بسیفیهما فالقاتل والمقتول فی النار-

احنف بن قیس کہتے ہیں کہ میں اپنے گھر سے نکلا جنگ جمل میں شرکت کے ارادہ سے، راستہ میں حضرت ابوبکرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ملے تو انہوں نے مجھ سے فرمایا لوٹ جا اسلئے کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے فرماتے تھے کہ جب دو مسلمان اپنی تلواروں سے مقابلہ کریں آپس میں تو قاتل اور مقتول دونوں نار میں ہوں گے

النہی عن السعی فی الفتنۃ جو ایک ترجمہ گذرا ہے اس میں حضرت ابوبکرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مسلک گذر چکا کہ وہ ان لوگوں میں سے ہیں جو فتنہ میں مطلقاً عدم شرکت کے قائل ہیں۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

# باب فی تعظیم قتل المؤمن

تعظیم یعنی تغلیظ، یعنی قتل مؤمن کو گناہ عظیم قرار دینا۔ عن خالد بن دھقان قال کنا فی غزوة القسطنطینیة بذلقیة اذ سمعت ابا الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنه یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم یقول: کل ذنب عسی اللہ ان یغفره الا من مات مشرکا او مؤمن قتل مؤمنا متعمدا۔

خالد بن دہقان کہتے ہیں کہ ہم غزوہ قسطنطینیہ کے موقع پر مقام ذلقیہ میں تھے (یہ بھی روم کا ایک شہر ہے) تو ایک فلسطینی شخص جوان کے اشراف میں سے تھا یعنی ھانی بن کلثوم وہ آئے انہوں نے آکر عبداللہ بن ابی زکریا کو سلام کیا، یہ عبداللہ بن ابی زکریا

خالد بن دہقان کے اساتذہ میں ہیں۔ خالد کہتے ہیں کہ ہم سے ہمارے استاذ عبداللہ بن ابی زکریا نے اس آنے والے شخص یعنی ھانی بن کلثوم کی موجودگی میں حضرت ابوالدرداء کی یہ حدیث سنائی، جس میں یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ہر گناہ کے بارے میں معافی کی امید کی جا سکتی ہے سوائے اس شخص کے جو شرک کی حالت میں مرے اور سوائے اس مؤمن کے جو کسی دوسرے مؤمن کو جان کر قتل کردے، ھانی بن کلثوم نے جو وہاں پہلے سے موجود تھے یہ حدیث سنکر اپنی سند سے ایک اور حدیث اسکی تائید میں بیان کی وہ یہ ہے، من قتل مؤمناً فاعتبط بقتله لم يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً۔ "فاعتبط" میں دو نسخے ہیں ایک عین مہملہ کے ساتھ دوسرا غین معجمہ کے ساتھ (ماخوذ من الغبطة) عین مہملہ کی صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے: جس شخص نے کسی مؤمن کو قتل کیا ظلماً بغیر قصاص کے، اور غین معجمہ کی صورت میں حدیث کے معنی یہ ہوں گے جس شخص نے کسی مؤمن کو قتل کیا اور اس کو قتل کر کے خوش ہوا۔ یعنی بجائے ندامت اور رنج کے کہ وہ تو کیا ہوتا، اور خوش ہوا۔ بہرصورت آگے حدیث میں یہ ہے کہ ایسے شخص کی اللہ تعالیٰ نہ نفلی عبادت قبول فرماتے ہیں، نہ فرض۔

قال لنا خالد: ثم حدثنا ابن ابی زکریا، خالد بن دہقان کہتے ہیں کہ ہمارے استاذ عبداللہ بن ابی زکریا نے ہانی بن کلثوم کی حدیث کے بعد ایک اور حدیث سنائی اور وہ یہ ہے لايزال المؤمن معنقاً صالحاً مالم يصب دماً حراماً فاذا اصاب دماً حراماً بلح۔ معنق یعنی خفیف الظہر، سریع السیر یہ عنق سے ماخوذ ہے جیساکہ کتاب الحج میں گذرا ہے: كان يسير العنق فاذا وجد فجوة نص۔ پوری حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان آدمی تیزی کے ساتھ آگے کو بڑھتا رہتا ہے صلاح اور توفیق خیرات کے ساتھ، گویا ترقی کرتا رہتا ہے جب تک ناحق خون نہ کرے، لیکن جب کسی کا ناحق خون کردے تو سمجھو کہ وہ تھک گیا اور ہر خیر سے رک گیا اور وہ ترقی اسکی ختم ہو گئی۔ آگے یہ ہے روایت میں کہ ہانی بن کلثوم نے بھی یہ حدیث سنکر یہی حدیث اپنی سند سے بیان کی۔

یہ کل چار حدیثیں ہو گئیں دو عبداللہ بن ابی زکریا کی روایت کردہ، اور دو ہانی بن کلثوم کی روایت کردہ۔ پہلی دونوں حدیثیں حضرت ابوالدرداء سے مروی ہیں اور دوسری دونوں حضرت عبادہ بن الصامت سے، اور سبھی میں تعظیم قتل مؤمن پائی جارہی ہے جو کہ ترجمۃ الباب ہے۔

ان خارجة بن زيد قال سمعت زيد بن ثابت فى هذا المكان يقول انزلت هذه الاية "ومن يقتل مومناً متعمداً فجزاءه جهنم خالداً فيها" بعد التى فى الفرقان "والذين لايدعون مع الله الٰهاً اٰخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق" بستة اشهر۔

**ناحق قتل مؤمن کے بارے میں ابن عباس وغیرہ کا مسلک**

یہ دو آیتیں ہیں پہلی سورہ نساء کی جس کا مضمون یہ ہے کہ جو مسلم کسی دوسرے مسلم کو جان کر ناحق قتل کرے گا اس کی دائمی سزا جہنم ہے، اور دوسری آیت سورہ فرقان کی ہے۔ اس آیت میں قتل مؤمن کی سزا خلود فی النار بیان کرنے کے بعد "من تاب" کا استثناء ذکر کیا گیا ہے "ويخلد فيه مهاناً الا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً" اس استثناء کی وجہ سے دونوں آیتوں کے مضمون میں بظاہر

تعارض ہوگیا، تو اس کے بارے میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ یہ فرما رہے ہیں کہ سورۂ نساء والی آیت سورۂ فرقان کی آیت کے نزول کے چھ ماہ بعد نازل ہوئی، یعنی سورۂ نساء کی آیت محکم اور غیر منسوخ ہے، اور سورۂ فرقان کی آیت کا حکم منسوخ ہے (منسوخ الحکم غیر منسوخ التلاوۃ)

اس کے بعد والی روایت میں یہ آرہا ہے: سعید بن جبیر فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اس تعارض کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے اس کا جو جواب بیان کیا اس کا حاصل یہ ہے کہ سورۂ فرقان کی آیت کا تعلق مشرکین سے ہے، لہذا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی مشرک کسی مسلمان کو قتل کرے گا یا اس کے علاوہ اور جو بھی گناہ کرے گا وہ سب ایمان لاکر توبہ کرنے سے معاف ہو جائیگا، اور سورۂ نساء والی آیت کا تعلق مسلمانوں سے ہے کہ ایک مسلمان جان بوجھ کر جب دوسرے مسلمان کو قتل کرے گا تو اس کی سزا خلود فی النار ہوگی، لہذا دونوں آیتوں کا محمل جداگانہ ہے اور کوئی تعارض نہیں ہے دونوں حکم اپنی اپنی جگہ قائم اور محفوظ ہیں

فذکرت ھذا لمجاھد فقال: الا من ندم، سعید بن جبیر فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباس کی یہ رائے سنکر جب مجاہد سے بیان کی تو انہوں نے فرمایا: "الا من ندم"

حضرت مجاہد کا یہ قول بظاہر حضرت ابن عباس کی رائے کے خلاف ہے ان کی رائے یہ ہے کہ ناحق قتل مؤمن کے بعد قاتل کی توبہ جو ندامت کے ساتھ ہوگی وہ قبول ہو سکتی ہے، جمہور اہل السنت والجماعت کی رائے بھی یہی ہے۔

باب کی ان دونوں حدیثوں سے صراحۃً ثابت ہو رہا ہے کہ اس مسئلہ میں حضرت زید بن ثابت اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم دونوں متفق ہیں قاتل مومن کے خلود فی النار پر، لیکن زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے ان دونوں آیتوں کے بارے میں نسخ کی ہے کہ ایک ناسخ اور دوسری منسوخ ہے اور حضرت ابن عباس کی رائے بجائے نسخ کے اختلاف محمل کی ہے کہ دونوں آیتوں کا محمل الگ الگ ہے، منسوخ ان میں سے کوئی نہیں، لیکن بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباس کبھی تو ان دونوں آیتوں کے بارے میں یہی فرماتے تھے یعنی اختلاف محمل، اور کبھی وہ وہی فرماتے تھے جو زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا یعنی نسخ، چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں ہے۔ کما فی عون المعبود۔ فقال ای ابن عباس ھذہ مکیۃ أُراہ نسختھا آیۃ مدنیۃ التی فی سورۃ النساء، قال الحافظ ان ابن عباس کان تارۃ یجعل الآیتین فی محل واحد فلذلک یجزم بنسخ احداھما، وتارۃ یجعل محلھما مختلفاً، ویمکن الجمع بین کلامیہ بان "عموم" التی فی الفرقان خص منھا مباشرۃ المؤمن القتل متعمداً، وکثیر من السلف یطلقون النسخ علی التخصیص، وہذا اولی من حمل کلامہ علی التناقض، واولی من دعوی انہ قال بالنسخ ثم رجع عنہ اھ (عون)

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے مسلک کے بارے میں امام نووی فرماتے ہیں کہ ان کا مشہور مسلک یہی ہے، اور دوسری روایت ان سے یہ بھی ہے کہ اس کیلئے یعنی قاتل مؤمن کیلئے توبہ ہے لقولہ تعالیٰ: ومن یعمل سوءا او یظلم نفسہ ثم یستغفر اللہ یجد اللہ غفوراً رحیما۔ اور پھر وہ فرماتے ہیں کہ ابن عباس کی جو یہ روایت ثانیہ ہے ھی مذہب جمیع اھل السنۃ والصحابۃ والتابعین ومن بعدھم وما روی عن بعض السلف مما یخالف ھذا محمول علی التغلیظ والتحذیر من القتل، ولیس فی ھذہ الآیۃ التی احتج بہا ابن عباس تصریح بانہ یخلد

وانما فيها انه جزاءه، ولا يلزم منه ان يجازى اھ، یہ جو آخری بات امام نووی کے کلام میں گذری ہے کہ اس آیت میں خلود کی تصریح نہیں ہے بلکہ آیت کریمہ میں تو یہ ہے کہ ایسے شخص کی سزا قاعدہ اور ضابطہ میں یہ ہے اور سزا ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ سزا اس کو دی بھی جائے، یہ بات یہاں کتاب میں ابو مجلز سے آگے آرہی ہے۔

عن سليمان التيمي عن ابي مجلز في قوله تعالى. «ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم» قال هي جزاؤه فان شاء الله ان يتجاوز عنه فعل، یعنی سزا تو ایسے شخص کی یہی ہے لیکن اللہ تعالیٰ اگر چاہیں گے تو معاف فرمادیں گے۔

حدیث زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ النسائی، واثر سعید بن جبیر اخرجہ البخاری ومسلم بنحوہ، قالہ المنذری۔

# باب ما يرجى في القتل

بظاہر یہ «القتل» مصدر مبنی للمفعول ہے یعنی فتنہ کے اندر بجائے قتال میں حصہ لینے کے خود مقتول ہو جانے میں جس اجر و ثواب کی امید کیجاتی ہے اس کا ذکر۔

كنا عند النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فذكر فتنة ...... فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كلا ان بحسبكم القتل. سعید بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک روز ہم حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مجلس میں تھے تو آپ نے ایک فتنہ کا ذکر فرمایا اور اس کا بہت بڑا ہونا ظاہر فرمایا، اس پر ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ اگر ہم نے اس فتنہ کو پالیا (ففی روایۃ ان ادرکنا هذا لنهلكن) تو ہم تو سب ہلاک ہو جائیں گے، تو اس پر آپ نے فرمایا کہ ایسا نہیں بلکہ تمہارے لئے مقتول ہو جانا کافی ہے، یعنی خطرہ اور ضرر تو اس صورت میں ہے جب تم اس میں شریک ہو کر قتال کرو، اور اگر قتال کے بجائے ہابیل کی طرح مقتول ہو جاؤ تو پھر کیا ضرر ہے۔

قال سعيد: فرأيت اخواني قتلوا، حضرت سعید بن زید راوی حدیث فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے بھائیوں کو دیکھا کہ وہ (حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ہدایت کے مطابق) مقتول ہو گئے، لہذا اس فتنہ کے ضرر سے محفوظ رہے۔

عن ابي موسى رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: امتي هذه امة مرحومة ليس عليها عذاب في الآخرة وعذابها في الدنيا الفتن والزلازل والقتل۔

یہ حدیث بڑی امید افزا اور تسلی بخش ہے، آپ ارشاد فرما رہے ہیں کہ میری امت امت مرحومہ ہے اور پھر اس کی تفصیل آپ نے آگے خود ہی بیان فرمائی کہ آخرت میں اس پر کوئی خاص عذاب نہ ہوگا (تھوڑا بہت ہو تو ہو) اس کا عذاب تو دنیا ہی میں فتنوں کا آنا اور زلزلے اور قتل ہے۔

یعنی دنیا میں جو فتنے آئیں گے اور معاصی کی وجہ سے جو آفات سماویہ پائی جائیں گی زلزلے اور قحط سالی وغیرہ اور دوسرے مصائب اور قتل وغارت وغیرہ، یہی چیزیں اس امت کے لئے کفارہ ہو جائیں گی، آخرت میں ان شاء اللہ تعالیٰ کوئی خاص عذاب

نہ ہوگا، معافی تلافی ہوجائے گی۔ مایفعل اللہ بعذابکم ان شکرتم وآمنتم وکان اللہ شاکراعلیما۔

اس حدیث میں آپ نے فرمایا۔ امتی ھذہ، یعنی اپنی طرف نسبت کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ امت یعنی امت محمدیہ، اس میں اشارہ ہے اسطرف کہ یہ چیز جو آپ کی امت کو حاصل ہوئی یہ اس نسبت ہی کا اثر ہے اور یہ آپ ہی کی برکت اور فیض ہے۔ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وبارک وانعم وسلم تسلیماکثیراکثیرا۔ جزی اللہ عنا سیدنا ومولانا محمدا ماھو اھلہ، اللہ درالمصنف ماشاء اللہ تعالیٰ کتاب الفتن کے آخر میں بہت اچھی حدیث لائے۔ الحمدللہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات۔

## آخر کتاب الفتن

## باب الملاحم

اور ایک نسخہ میں ہے۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم، اول کتاب المہدی، اختلاف نسخ کی مزید تفصیل کتاب الفتن کے شروع میں گذر چکی۔ اور بعض نسخوں میں ہے کتاب الملاحم، ملاحم ملحمہ کی جمع ہے یعنی موضع قتال یا واقعۂ عظیمہ یعنی بڑی جنگ، یہ یا تو لحمۃ سے ماخوذ ہے یعنی لحمۃ الثوب سے لکثرۃ الاختلاف والاختلاط کما یختلط السدا واللحمۃ (جنگ میں اختلاف واختلاط ہوتا ہی ہے) اور یا لحم سے ماخوذ ہے لکثرۃ لحوم القتلی فیہا، ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اسماء میں سے ایک اسم نبی الملحمہ، بھی ہے جیساکہ آپ کے اسماء میں ایک نام "نبی الرحمۃ" ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم منبع الجمال ہونے کے ساتھ معدن الجلال بھی ہیں اھ (بذل) چونکہ آپ آخری نبی ہیں خاتم النبیین ہیں اور آپ کی امت آخرالامم ہے، جس طرح آپ کے بعد کوئی نبی نہیں اسی طرح کوئی اور امت بھی نہیں لہذا قیامت اور اسکے تمام متعلقات اور لوازمات فتن وغیرہ آپ ہی کی امت میں پیش آنے ہیں اسی لحاظ سے آپ "نبی الملحمۃ" ہوئے۔

عن جابر بن سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول لایزال ھذا الدین قائما حتی یکون علیکم اثنا عشر خلیفۃ کلھم تجتمع علیہ الامۃ، فسمعت کلاما من النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لم افہمہ، فقلت لابی مایقول؟ قال کلھم من قریش۔

**تخریج الحدیث واختلاف الفاظ** یہ حدیث ابوداؤد کے علاوہ ترمذی اور مسلم شریف میں بھی ہے، الفاظ میں قدرے اختلاف ہے۔ ترمذی کے لفظ یہ ہیں: عن جابر بن سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یکون من بعدی اثنا عشر امیرا۔ قال۔ ثم تکلم بشئ لم افہمہ، فسألت الذی یلینی فقال قال: کلھم من قریش ھذا حدیث حسن صحیح وقد روی من غیر وجہ عن جابر بن سمرۃ، وفی الباب عن ابن مسعود وعبداللہ بن عمرو، اور صحیح مسلم میں ایک طریق میں ہے ان ھذا الامر لاینقضی حتی یمضی فیہم اثنا عشر خلیفۃ کلھم من قریش، وفی روایۃ۔ لایزال امر الناس ماضیا ما ولیھم اثنا عشر رجلاً کلھم من قریش، اور ایک روایت میں ہے لایزال الاسلام عزیزا الی اثنی عشر خلیفۃ، اور ایک روایت میں لایزال ھذا الدین عزیزا منیعا

الی اثنی عشر خلیفة، اور صحیح بخاری میں بھی یہ حدیث اگرچہ ہے لیکن مختصرا ولفظہ فی کتاب الاحکام فی باب بلا ترجمة من حدیث جابر بن سمرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول: یکون اثنا عشر امیرا فقال کلمة لم اسمعہا فقال ابی انہ قال کلہم من قریش۔

## حدیث کا مطلب اور اس پر اشکال وجواب

حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ یہ دین اسلام قائم اور محفوظ رہے گا بارہ خلفاء تک جو ایسے ہوں گے کہ امت ان کی خلافت پر متفق ہوگی اور وہ سب قریش سے ہوں گے۔

اس حدیث پر امام نووی وغیرہ شراح نے دو اشکال نقل کئے ہیں اول یہ کہ یہ حدیث اس حدیث کے خلاف ہے جس میں ہے "الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم بعد ذلک ملک" کیونکہ تیس سال تک تو صرف چار ہی خلیفہ ہوئے ہیں اور اس حدیث میں بارہ خلفاء کا ذکر ہے، جواب یہ ہے کہ ثلاثون سنة والی حدیث میں خلافت سے مطلق خلافت مراد نہیں بلکہ خلافت راشدہ اور خلافت نبوت یعنی علی منہاج النبوة مراد ہے جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر آکر پوری ہو جاتی ہے[1]، چنانچہ بعض روایات میں تصریح ہے "خلافة النبوة بعدی ثلاثون سنة ثم تکون ملکا" اور اس دوسری حدیث میں جس میں بارہ خلفاء کا ذکر ہے خلافت سے مطلق خلافت مراد ہے۔

دوسرا اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث میں جو عدد مذکور ہے یعنی بارہ اس سے تو بہت زیادہ خلفاء گذر چکے ہیں[2]، جواب ظاہر ہے وہ یہ کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ یہ دین ان شاء اللہ تعالیٰ بارہ خلفاء تک باقی رہے گا، اس میں زائد کی نفی کہاں ہے، جیسا کہ اسی کتاب الملاحم کی آخری حدیث میں ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: انی لارجو ان لا تعجز امتی عند ربہا ان یؤخرہ نصف قیل لسعد وکم نصف یوم قال خمس مئة سنة، یعنی میں اللہ تعالیٰ کے امید رکھتا ہوں اس بات کی کہ میری امت کم از کم نصف یوم تک باقی رہے گی یعنی پانچ سو سال۔

## الکلام علی شرح الحدیث وبیان معانیہ

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ آپ کے بعد جو بارہ خلفاء پائے گئے ہیں جن میں خلفاء اربعہ ہیں خلفاء راشدین، اور باقی خلفاء بنو امیہ جن میں بہت سے غیر عادل تھے، مثلاً مروان یزید وغیرہ پھر وہ اس حدیث کا مصداق کیسے بن سکتے ہیں؟ اسکا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مراد اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ وہ خلفاء سب کے سب امراء عدل ہونگے بلکہ وہ کیسے بھی ہوں لیکن ان کے زمانہ میں شوکت اسلام

---

[1] مدت خلافۃ خلفاء راشدین کی حسب ذیل ہے، صدیق اکبر دو سال تین ماہ عمر فاروق دس سال چھ ماہ ذوالنورین گیارہ سال گیارہ ماہ علی حیدر چار سال نو ماہ اسکے بعد چھ ماہ خلافۃ حسن کے ملاکر تیس سال پورے ہو جاتے ہیں۔ [2] اسلئے کہ صرف خلفاء بنی امیہ ہی کی تعداد حضرت معاویہ کے بعد تیرہ ہے اور خلفاء عباسیہ مزید براں جن کی تعداد تقریباً پچاس ہے۔

اور اس کی قوت پائی جائیگی، چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ اس زمانہ تک اسلام کی قوت اور حسن نظام پایا گیا اور پھر تیرہویں خلیفہ یعنی ولید بن یزید بن عبدالملک سے نظام سلطنت قائم نہ رہ سکا اور اس کو خلافت کے چوتھے ہی سال قتل کر دیا گیا لیکن صرف اس توجیہ سے بھی اشکال سے خلاصی نہ ہوگی کیونکہ تیسرے اور چوتھے خلیفہ کے دور میں جنگیں ہوئیں جنگ جمل اور صفین وغیرہ. اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ اختلافات مسئلہ خلافت میں نہ تھے بلکہ دیگر امور مملکت یعنی انتظامی امور سے اس کا اصل تعلق تھا، اور ولید بن یزید کو جو ہم نے تیرہواں خلیفہ قرار دیا وہ اس طور پر کہ درمیان میں سے معاویۃ بن یزید اور مروان اور عبداللہ بن الزبیر کو مستثنیٰ کر دیا جائے لعدم اجتماع الناس علی ولایتہم پس ہشام بن عبدالملک تک بارہ کا عدد پورا ہوگیا اسکے بعد خلافہ کے مسئلہ میں لوگوں کا اتفاق واجتماع نہ ہوسکا کذا قال القاضی عیاض وابن تیمیۃ وغیرہما ہذا ھو المعنی الاول من المعانی المذکورۃ لہذا الحدیث فی حاشیۃ اللامع، دوسرا قول یہاں پر یہ ہے کہ حدیث میں امراء سے امراء عدل ہی مراد ہیں لیکن یہ مطلب نہیں کہ وہ بارہ خلفاء مسلسل علی التوالی پائے جائیں گے بلکہ متفرق طور پر الی قیام الساعۃ ہوں گے اور آخر ان میں کہ حضرت مہدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہونگے حضرت سہارنپوری نے بذل میں اسی مطلب کو راجح قرار دیا ہے اور تحریر فرمایا ہے والتفصیل فی ذلک ذکرہ السیوطی فی تاریخ الخلفاء ومولانا الشیخ ولی اللہ الدھلوی فی قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین اھ اس دوسرے قول کی تشریح وتفصیل آگے ہمارے حاشیہ میں آرہی ہے، اور شیعہ حضرات خصوصاً فرقہ اثنا عشریہ یہ کہتا ہے کہ اس سے ہمارے بارہ امام مراد ہیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد اولہم علی[1] وآخرہم محمد بن الحسن العسکری المہدی المنتظر. جو کہ غار سُرَّمَنْ رآی میں پوشیدہ ہیں اللہ تعالیٰ کے حکم سے قبل القیامۃ ظاہر ہونگے اور دنیا میں عدل وانصاف قائم کریں گے، اور حضرت شیخ کے حاشیۂ بذل میں ہے اختلفوا فی معنی الحدیث علی اقوال کثیرۃ کما بسطہ المحشی والحافظ والعینی والقاری والبسط من الکل فی ہامش اللامع ص۴۱۹ (فی کتاب الاحکام)

یہ حدیث بخاری میں کتاب الاحکام میں بھی ہے جیسا کہ شروع میں گذرا، حضرت شیخ نے وہاں پر لامع الدراری کے حاشیہ میں اس پر نہایت تفصیل سے کلام فرمایا ہے جو چاہے[2] اس کو وہاں دیکھ لے۔

---

[1] اور ان کے بعد حسنؓ بن علی پھر حسینؓ بن علی پھر علیؓ بن حسین المشہور بہ امام زین العابدین پھر محمدؓ باقر پھر جعفرؓ صادق پھر موسیٰؓ کاظم پھر علیؓ رضا پھر محمدؓ بن علی التقی پھر علیؓ بن محمد النقی پھر حسنؓ بن علی العسکری۔

[2] حاشیۂ لامع الدراری میں اس حدیث کی شرح میں بارہ قول ذکر کئے ہیں جن میں سے دو تین قول تو ہم اوپر شرح میں نقل کر چکے دو قول اور یہاں نقل کرتے ہیں جو زیادہ مشہور ہیں (۱) حدیث میں جو لفظ بعدی وارد ہے اس کو بعدیۃ حقیقیہ متصلہ پر محمول کیا جائے اور اس صورت میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد صدیق اکبر سے لیکر عمر بن عبدالعزیز تک مسلسل چودہ خلفاء ہوتے ہیں جن میں سے دو کی خلافت تو درست اور منعقد ہی نہیں ہوئی اور نہ کچھ طویل ہوئی، یعنی معاویۃ بن یزید بن معاویہ اور مروان، لہذا اب ان چودہ خلفاء میں سے دو کے اخراج کے بعد عمر بن عبدالعزیز تک بارہ خلفاء باقی رہ جاتے ہیں۔ موصوف کی وفات ۱۰۱ھ میں ہوئی ہے یعنی قرن اول جو کہ خیر القرون ہے اسکے ختم ہونے پر چنانچہ اسکے بعد سے احوال میں مسلسل تغیر وانقلاب ←

# باب فی ذکر المہدی

کتاب الفتن چل رہی ہے فتنے جتنے بھی ہیں ان کا شمار علامات قیامت ہی میں ہے اور علامات قیامت پر مستقل کتابیں علماء نے لکھی ہیں، الاشاعۃ لاشراط الساعۃ علامہ برزنجی کی مشہور تصنیف جس کا ذکر کتاب الفتن کے شروع میں آیا ہے اس سلسلہ کی بہت جامع اور تحقیقی تصنیف ہے۔

**علامات قیامت کی تقسیم** اس کتاب میں اسکے مصنف نے تین باب قائم کئے ہیں: الباب الاول فی الامارات البعیدۃ التی ظہرت وانقرضت، یعنی قیامت کی وہ علامات جن کا ظہور ہو چکا اور وہ گذر گئیں جیسے جناب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی وفات اور امیر المومنین حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قتل، اور جنگ جمل وصفین اور جنگ نہروان وغیرہ وغیرہ، اور دوسرا باب الباب الثانی فی الامارات المتوسطۃ التی ظہرت ولم تنقض، یعنی وہ علامات جو درمیان میں پائی جانے والی ہیں جن کا ظہور قسم اول کے بعد ہوا اور وہ ظہور قائم ہے اس کا انقراض نہیں ہوا بلکہ روز افزوں ہے، اور قسم ثالث جو آنے والی ہے ان سے جاملے گا، مثلاً حدیث میں آتا ہے "لا تقوم الساعۃ حتی یکون اسعد الناس بالدنیا لکع ابن لکع" اور جیسے "لا تقوم الناس حتی یتباھی الناس فی المساجد" اور جیسے "من اقتراب الساعۃ انتفاخ الاھلۃ" اور جیسے "ان تتخذ المساجد طرقا" وغیرہ وغیرہ، اور تیسرا باب الباب الثالث فی الاشراط العظام والامارات القریبۃ التی تعقبھا

---

← آتا چلا گیا۔ اور اس پر یہ اشکال کہ حدیث میں تو ہے یجتمع علیھم الناس اور یہ صفت ان بارہ میں سے حسن بن علی اور عبد اللہ بن الزبیر میں پائی نہیں جاتی، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یجتمع علیھم اکثر کے لحاظ سے فرمایا گیا ہے کہ یہ بارہ خلفاء ایسے ہوں گے جن پر اکثر لوگ متفق ومجتمع ہوں گے۔ (۲) آپ کی مراد یہ ہے کہ میرے بعد تمام مدت اسلام میں الی یوم القیمۃ بارہ خلفاء ایسے پائے جائیں گے جن کا عمل ہدایت اور دین حق کے مطابق ہو گا جن میں دو آل بیت محمد سے ہوں گے جیسا کہ مسند مسدد کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے، علامہ سیوطی اس معنی کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان بارہ میں سے خلفاء اربعہ اور حسنؓ، معاویہؓ ابن الزبیرؓ عمر بن عبد العزیز یہ آٹھ تو گذر چکے اور محتمل ہے کہ ان میں خلفاء عباسیہ میں سے مہتدی باللہ کو بھی شمار کیا جائے کیونکہ وہ خلفاء عباسیہ میں ایسا ہے جیسے امراء بنو امیہ میں عمر بن عبد العزیز ایسے ہی الظاہر عباسی بھی جو بڑا عادل تھا، اب آگے آل بیت محمد سے دو باقی رہ گئے جن میں سے ایک تو حضرت مہدی ہیں ایک کوئی اور ان کے علاوہ، واللہ تعالیٰ اعلم۔ حضرت سہارنپوری نے بھی بذل المجہود میں اسی قول کو پسند فرمایا ہے کہ ان بارہ خلفاء سے وہ مراد ہیں جو خلفاء راشدین کی سیرت پر ہوں گے اور قیامت تک مختلف زمانوں میں پائے جاتے رہیں گے اور آخر میں حضرت مہدی ہوں گے حافظ ابن کثیر نے بھی اپنی تفسیر میں اسی قول کو اختیار کیا ہے آیۃ کریمہ وعد اللہ الذین اٰمنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنھم الآیۃ کے ذیل میں اھ من ہامش اللامع یہ معنی ثانی اوپر شرح میں مختصراً گذر چکے ہیں، ایک قول یہاں یہ بھی ہے کہ اس حدیث کو اسی طرح مبہم ہی رکھا جائے، قال الشیخ ابن تیمیہ فی المنہاج ومنہم من قال لا افہم معناہ کابی بکر بن العربی اھ (حاشیۂ لامع)

الساعة۔ یعنی وہ علامات جو بالکل اخیر میں قیامت کے قریب پیش آئیں گی، اور یہ سمجھئے کہ بس ان کے بعد قیامت آہی جائیگی۔

اس کتاب مذکورہ میں علامات کی قسم ثالث میں سب سے پہلے جو علامت شمار کی ہے وہ امام مہدی کا ظہور ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: فمنہا المہدی وہو اولہا واعلم ان الاحادیث الواردۃ فیہ علی اختلاف روایاتہا لا تکاد تنحصر، فقد قال محمد بن الحسن الاسنوی فی کتاب مناقب الشافعی: قد تواترت الاخبار عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بذکر المہدی وانہ من اہل بیتہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور اسکے حاشیہ پر حضرت شیخ نے تحریر فرمایا ہے: وبسط فی الروایات ابن حجر فی الفتاویٰ الحدیثیۃ اھ اسی طرح علامہ سیوطی کا رسالہ۔۔ العرف الوردی فی اخبار المہدی۔۔ بہت مشہور ہے جو الحاوی للفتاوی میں شامل ہے، اس رسالہ میں انہوں نے نوّے (تسعین) احادیث مرفوعہ ذکر فرمائی ہیں آثار کے علاوہ جن میں سے چھتیس روایات میں مہدی کی تصریح ہے اور باقی میں الخلیفۃ العادل کے ساتھ ذکر ہے۔

التعلیق الصبیح علی مشکوٰۃ المصابیح [۱۹۶] (از مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلویؒ) میں بھی اس پر تفصیلی کلام ہے وفیہ وقد اخرج احادیث المہدی ائمۃ الحدیث فی دواوین السنۃ کالامام احمد والترمذی والبزار وابن ماجہ والحاکم والطبرانی وابویعلی الموصلی ونعیم بن حماد شیخ البخاری وغیرہم اھ۔ اس سلسلہ کی متعدد روایات خود کتاب میں آرہی ہیں۔

## عقیدۂ مہدی کے بارے میں

تحفۃ الاحوذی میں ۔۔باب ماجاء فی المہدی۔۔ کے شروع میں لکھا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ تمام اہل اسلام کے درمیان ہمیشہ سے یہ بات مشہور چلی آرہی ہے کہ ایسا ضرور ہونا ہے کہ اخیر زمانہ میں ایک شخص اہل بیت سے ظاہر ہوں گے جو دین کی حمایت کریں گے اور دنیا میں عدل وانصاف قائم کریں گے اور مسلمان ان کا اتباع کریں گے، اور تمام ممالک اسلامیہ ان کے ماتحت ہوں گے، جن کا نام مہدی ہوگا (یعنی ان کا لقب یہ ہوگا جس کیساتھ وہ مشہور ہوں گے ورنہ نام تو ان کا محمد بن عبداللہ ہوگا جیساکہ احادیث میں تصریح ہے) اور یہ کہ خروج دجال اور اسکے بعد والی علامات قیامت ان کے ظہور کے بعد پائی جائیں گی، اور ان ہی کے زمانہ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نزول ہوگا اور پھر وہ ان کے ساتھ مل کر دجال کو قتل کریں گے، اور شروع میں وہ یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام ایک نماز مہدی کی ہی اقتداء میں اداکریں گے (تاکہ یہ ظاہر ہوجائے کہ نزول حضرت عیسیٰ علیہ السلام بہ حیثیت ایک نبی کے نہیں ہے) اور ان احادیث مہدی کی تخریج بہت سے اصحاب السنن ابوداؤد ترمذی ابن ماجہ وغیرہم نے کی ہے، جن کی احادیث صحیح حسن اور ضعیف تینوں طرح کی ہیں۔

اور پھر آگے لکھتے ہیں کہ مؤرخ مشہور ابن خلدون مغربی نے اپنی تاریخ میں تمام احادیث مہدی کی تضعیف علی وجہ المبالغۃ کی ہے جس میں وہ مصیب نہیں بلکہ مخطی ہیں، اور بعض منکرین مہدی نے اپنے دعویٰ پر اس حدیث مرفوع سے استدلال کیا ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا۔۔ لامہدی الاعیسیٰ ابن مریم۔ والحدیث ضعفہ البیہقی والحاکم، وفیہ ابان بن صالح وھو متروک الحدیث، واللہ تعالیٰ اعلم کذا فی عون المعبود، اھ یہ حدیث۔۔ لامہدی الاعیسی بن مریم۔۔ ابن ماجہ میں ہے، ابن ماجہ کے حاشیہ میں اس پر

---

لہ عزیز گرامی قدر مولوی محمد راشد کاندھلوی سلمہ نے اس رسالہ کو بڑے اہتمام سے شائع کیا ہے مختلف نسخوں کو سامنے رکھ کر فجزاہ اللہ تعالیٰ خیر الجزاء ۱۲

تفصیل سے کلام کیا ہے۔

ابن خلدون کے اشکالات کے جوابات حضرت اقدس تھانوی نور اللہ مرقدہ نے تفصیلاً ذکر فرمائے ہیں جو مستقل ایک رسالہ کی شکل میں ہیں جو۔ امداد الفتاوی۔ جلد ششم کے آخر میں ملحق ہے، حضرت نے اس رسالہ میں اس حدیث۔ لامہدی الا عیسیٰ بن مریم کے بھی کئی جواب تحریر فرمائے ہیں، اس رسالہ کے بارے میں حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ اس رسالہ کو جس طرح بحث عقائد قدیمہ سے تعلق ہے، جیسا ظاہر ہے۔ اسی طرح عقائد جدیدہ سے بھی تعلق ہے کہ نو تعلیم یافتہ بھی اس عقیدۂ مہدی کے نافی ہیں، پس دونوں مباحث کے بعد اس کا الحاق بہت مناسب ہے ۱۲ منہ۔ اس سے پہلے اس میں (امداد الفتاوی کی اسی جلد میں) دو بحثیں اور مذکور ہیں جو فی الجملہ عقائد سے مناسبت رکھتی ہیں اسی پر حضرت نے یہ تحریر فرمایا ہے۔

جس طرح ختم نبوت کا مسئلہ مسائل اعتقادیہ میں سے ہے جس پر آدمی کے ایمان اور اسلام کی صحت موقوف ہے، اسی سلسلہ کی ایک کڑی خروج مہدی کا مسئلہ ہے جس کے بارے میں بعض فرق باطلہ اپنی مستقل رائے رکھتے ہیں جیسے شیعہ حضرات میں سے فرقہ اثنا عشریہ وہ امام مہدی کے بارے میں اپنی مستقل رائے رکھتے ہیں جیسا کہ ابھی گذشتہ حدیث لایزال ھٰذا الدین قائما کی شرح میں گذر چکا، نیز مختلف زمانوں میں بہت سے لوگوں نے اپنے بارے میں مہدی ہونے کا دعویٰ کیا، یہ لعین قادیان بھی اپنے بارے میں کبھی مسیح موعود ہونے کا دعویٰ کرتا تھا اور کبھی مہدی موعود کا، اسلئے علماء نے اس بحث کو عقائد کی بحث میں شمار کیا ہے، اور بھی اسطرح کے بعض مسائل ہیں جن کو عقائد کی بحث میں شامل کیا گیا ہے مثلاً شرب نبیذ کا مسئلہ اور ایسے ہی مسح علی الخفین کا مسئلہ، شرح عقائد۔ میں ظہور مہدی کے مسئلہ کو مسئلہ امامت کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔ والمسلمون لابد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم۔ الى ان قال۔ ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرًا لا مختفيا ولا منتظراً خروجه عند صلاح الزمان، لا كما زعمت الشيعة[1] خصوصاً الامامية منهم الى آخره۔ اسکے بعد اب احادیث الباب کو لیجئے۔

---

**امام مہدی کے بارے میں مودودی صاحب کا نظریہ** | [1] اسی طرح موجودہ زمانہ کے ائمہ تلبیس میں سے مودودی صاحب نے بھی امام مہدی کا انکار کیا ہے جس کا جواب ہمارے حضرت شیخ نے فتنۂ مودودیت میں دیا ہے، حضرت نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے: اصل بات یہ ہے کہ مودودی صاحب دل سے مہدی بننا چاہتے ہیں اور مقتدایانہ سیرت سے اپنی لیڈری کی وجہ سے عاجز ہیں اسلئے بجائے اسکے کہ وہ خود اس بابرکت تمدن کو اختیار کرتے ہر جگہ محل بے محل اسکی کوشش کرتے رہتے ہیں کہ انبیائے کرام اور معروف اولیائے کرام کو لیڈر لیڈر کے عنوان سے تعبیر کرکے اس تمدن سے لوگوں کے اذہان کو ہٹائیں جو مقتدایانہ تمدن کے مناسب ہے اھ اس سے پہلے حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ نے مودودی کے خیالات امام مہدی کے بارے میں ان کے الفاظ میں۔ تجدید واحیائے دین۔ سے یہ نقل کئے ہیں: لوگ سمجھتے ہیں کہ امام مہدی کوئی اگلے وقتوں کے مولویانہ وصوفیانہ وضع قطع کے آدمی ہوں گے تسبیح ہاتھ میں لئے یکایک کسی مدرسہ یا خانقاہ کے حجرہ سے برآمد ہوں گے آتے ہی انا المہدی کا اعلان کردیں گے۔ الی آخرہ۔

عن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لو لم یبق من الدنیا الا یوم لطول اللہ ذلک الیوم حتی یبعث رجلا منی۔ او من اہل بیتی۔ یواطئ اسمہ اسمی واسم ابیہ اسم ابی یملأ الارض قسطا وعدلا کما ملئت ظلما وجورا۔

**خروج مہدی یقینی امر ہے** حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ اگر دنیا کے تمام ایام گذر کر صرف ایک دن باقی رہ جائے (اور بالفرض اس وقت تک مہدی کا ظہور نہ ہوا ہوگا) تو اللہ تعالیٰ اس ایک ہی دن کو طویل فرمادیں گے یہاں تک کہ ایک ایسے شخص کو دنیا میں بھیجیں گے جو مجھ سے ہوگا۔ یا یہ فرمایا کہ میرے اہل بیت سے ہوگا، اس کا نام میرے نام کے اور اس کے باپ کا نام میرے باپ کے نام کے موافق ہوگا (یعنی محمد بن عبد اللہ) جو اپنے آنے کے بعد روئے زمین کو عدل وانصاف سے پر کردے گا جس طرح وہ اس سے پہلے ظلم وجور سے پر ہوگی۔

بذل میں لکھا ہے: وحاصل معنی الحدیث ان بعثہ مؤکد یقینی لابد ان یکون ذلک، یعنی اس قسم کے شخص کا ظہور اخیر زمانہ میں ضرور بالضرور ہوگا، اور اس حدیث میں فرقہ امامیہ پر رد ہے جو مہدی موعود کے بارے میں یوں کہتے ہیں کہ وہ محمد بن الحسن العسکری ہیں اھ والحدیث اخرجہ الترمذی وقال حسن صحیح، قالہ المنذری۔

عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول المہدی من عترتی من ولد فاطمۃ

آپ فرمارہے ہیں کہ مہدی اولاد فاطمہ سے ہوں گے، اب یہ کہ حضرت حسن کی اولاد سے ہونگے یا حسین کی اس میں دونوں قول ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ والد کی طرف سے حسنی ہونگے اور والدہ کی طرف سے حسینی، اور یہی اولی ہے (بذل) والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم المہدی منی اجلی الجبہۃ اقنی الانف یملأ الارض قسطا وعدلا کما ملئت ظلما وجورا ویملک سبع سنین۔

اس حدیث میں حضرت مہدی کا حلیہ مذکور ہے کہ وہ کشادہ پیشانی ہوں گے اور اونچی ناک والے ہونگے دنیا میں عدل وانصاف قائم کریں گے اور ان کی حکومت سات سال تک رہے گی۔ اور اسکے بعد والی روایت جو ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہے اس میں آرہا ہے، قال بعضہم تسع سنین وقال بعضہم سبع سنین۔

عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا زوج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال یکون اختلاف عند موت خلیفۃ فیخرج رجل من اہل المدینۃ ہاربا الی مکۃ فیاتیہ ناس من اہل مکۃ فیخرجونہ وہو کارہ فیبایعونہ بین الرکن والمقام۔

**خروج مہدی کیسے اور کب ہوگا** حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتی ہیں (جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ خروج مہدی کیسے ہوگا اس کی

کیا صورت ہوگی) کہ اخیر زمانہ میں اس وقت کے خلیفہ کا انتقال ہوگا تو ایک شخص اہل مدینہ میں سے مدینہ منورہ سے نکل کر مکہ مکرمہ کی طرف بھاگ آئے گا اس خیال سے کہ لوگ مجھ کو خلیفہ نہ بنادیں، لیکن ہوگا یہ کہ اس شخص کے پاس بہت سے اہل مکہ آئیں گے اور اس کو باصرار اس کی رائے کے خلاف اس کی جائے قیام سے نکال کر مسجد حرام میں حجر اسود اور مقام ابراہیم کے درمیان لاکر اس کے ہاتھ پر بیعت کریں گے۔

ویبعث الیہ بعث من الشام فیخسف بھم بالبیداء بین مکۃ والمدینۃ، یعنی ان کی بیعت کے انعقاد کے بعد ان کے مخالفین کا ایک گروہ اٹھے گا ملک شام سے پس اللہ تعالیٰ اس کو راستہ ہی میں مقام بیداء میں جو مکہ مدینہ کے درمیان ہے زمین میں دھنسادیں گے (اس جماعت کو بعث الخسف سے تعبیر کیا جاتا ہے) فاذا رای الناس ذلک اتاہ ابدال الشام وعصائب اھل العراق فیبایعونہ۔ پس جب دیکھیں گے لوگ یہ قصہ اور ماجرا (یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے امام مہدی کی نصرت وحمایت) تو ان کے پاس ملک شام کے ابدال اور عراق کی منتخب جماعتیں آکر وہ بھی ان سے بیعت ہوجائیں گی۔ ثم ینشأ رجل من قریش اخوالہ کلب فیبعث الیھم بعثا فیظھرون علیھم وذلک بعث کلب، پھر ایک شخص قرشی حسد میں اٹھے گا جس کی نانیہال قبیلۂ کلب ہوگی، اور یہ قرشی شخص ان بیعت والوں سے قتال کے لئے ایک لشکر بھیجے گا، لیکن بعون اللہ تعالیٰ وہ بیعت ہونے والے ان پر غالب آجائیں گے، اور اس لشکر کو بعث کلب کہا جائے گا۔ اس حدیث میں دو لشکروں کا ذکر ہے ایک بعث الخسف اور دوسرا بعث کلب اور یہ دونوں لشکر امام مہدی اور ان کے متبعین کے دشمنوں کے ہوں گے دونوں کو اللہ تعالیٰ ذلیل اور مغلوب کردیں گے والخیبۃ لمن لم یشھد غنیمۃ کلب، اور خسارہ میں رہیں گے وہ لوگ جو غنیمت کلب میں شریک نہ ہوں گے۔ گویا آپ ترغیب دے رہے ہیں مسلمانوں کو اس بات کی کہ ان کو چاہیئے کہ وہ مہدی کی تائید میں جیش کلب کے ساتھ قتال میں شریک ہوں اور پھر ان کا مال غنیمت لوٹیں، فیقسم المال ویعمل فی الناس بسنۃ نبیھم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پس وہ مہدی مال تقسیم کریں گے یعنی مال غنیمت کو اور خلافت کے امور انجام دیں گے لوگوں میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے طریقہ کے مطابق، ویلقی الاسلام بجرانہ الی الارض اور اسلام اپنی گردن زمین پر بچھادے گا یعنی اسلام کا خوب استحکام ہوگا ان کے زمانہ میں اور امن وامان، اونٹ جب بہت موج میں آتا ہے سکون کے وقت تو بیٹھا بیٹھا اپنی گردن زمین پر پھیلادیتا ہے لہٰذا یہ استعارہ ہے مسلمانوں کے اطمینان اور سکون سے۔

فیلبث سبع سنین ثم یتوفی ویصلی علیہ المسلمون۔

**مدت خلافت مہدی**

سات سال تک ان کی خلافت رہے گی پھر وفات پاجائیں گے اور مسلمان ان کی نماز جنازہ پڑھیں گے بعض راویوں نے بجائے سات کے نو سال کہا، ممکن ہے دو سال وہ قتال میں مشغول رہیں، جس نے نو کہا اس نے ان دو کو بھی شامل کرلیا اور جس راوی نے سات سال کہا اس نے ان دو کو ساقط کردیا۔ (بذل)

قلت یارسول اللہ! کیف بمن کان کارھا؟ الخ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ایک روایت میں یہ زیادتی ہے وہ فرماتی ہیں

کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے جیش الخسف کے بارے میں یہ سوال کیا کہ ممکن ہے اس میں بعض لوگ ایسے بھی ہوں جو اس لڑائی میں شریک نہ ہونا چاہتے ہوں اور زبردستی لوگوں نے ان کو اس میں شریک کرلیا ہو تو ایسے لوگوں کا انجام کیا ہوگا تو آپ نے فرمایا کہ اس وقت تو وہ اور لوگوں کے ساتھ یعنی عموم عذاب میں شامل ہوجائیں گے لیکن بروز قیامت وہ اپنی نیت پر اٹھیں گے اور ان کے ساتھ ان کی نیت کے مطابق معاملہ کیا جائے گا۔

قال علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ونظر الی ابنہ حسن الخ۔ یعنی ایک روز حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے بیٹے حضرت حسن کی طرف نظر اٹھا کر دیکھا اور فرمایا میرا یہ بیٹا سید ہوگا جیسا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا یعنی معزز، کہ شہادت اور خلافت حاصل ہونے کے باوجود مصلحۃً اس سے دستبردار ہوجائیں گے جس سے بعض دنیا داروں کی نگاہ میں تو ذلیل اور عند اللہ عزیز ہوں گے، اور پھر فرمایا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہ اس کی پشت سے ایک شخص پیدا ہوگا جس کا نام محمد ہوگا، یشبہہ فی الخلق ولا یشبہہ فی الخلق، جو اپنی سیرت میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے مشابہ ہوگا نہ کہ ظاہری صورت میں، سمعت علیا کرم اللہ تعالیٰ وجہہ یقول قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یخرج رجل من وراء النھر یقال لہ الحارث حراث۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا کہ اخیر زمانہ میں ایک شخص نکلے گا نہر کے پرے سے یعنی نہر جیحون کے پرے جو شہر ہیں بخارا اور سمرقند وغیرہ، جس کا نام حارث ہوگا جو کاشتکار ہوگا، علی مقدمتہ رجل یقال لہ منصور یوطئ۔ او یمکن۔ لآل محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، یعنی جو شخص صاحب ماوراء النہر سے نکلے گا اس کے مقدمۃ الجیش پر ایک شخص امیر ہوگا جس کا نام منصور ہوگا جو آل محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یعنی امام مہدی کی تائید اور حمایت میں کھڑا ہوگا جیسا کہ مؤمنین قریش نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تائید کی تھی، اس وقت کے ہر مسلمان پر اس کی نصرت واجب ہوگی۔

حضرت مہدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ذکر یہاں پر کتاب الفتن والملاحم میں اس حیثیت سے ہے کہ ان کا ظہور اخیر میں اور ایسے زمانہ میں ہوگا جو فتن کا زمانہ ہوگا ورنہ حضرت مہدی کا وجود تو خیر محض ہے اور ایسے ہی نزول عیسیٰ علیہ السلام کا ذکر جس کو بعض محدثین مصنفین اسی[1] مقام پر ذکر کرتے ہیں۔

پھر جاننا چاہیئے کہ ظہور مہدی کی بہت سی علامات ہیں جن کے پائے جانے کے بعد ہی ان کا ظہور ہوگا، اس سلسلہ کی روایات "الاشاعۃ لاشراط الساعۃ" میں متعدد مذکور ہیں۔ نسخۂ مجتبائیہ کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ: کہا گیا ہے کہ ان کا خروج بلاد مشرق

---

[1] کما فی جامع الترمذی وسنن ابن ماجہ، اور صحیح مسلم میں نزول عیسیٰ کا باب کتاب الایمان میں ہے گویا اوائل کتاب میں، اور صحیح بخاری میں، کتاب الانبیاء ایک مستقل کتاب ہے ابواب المناقب کے متصل۔ امام بخاری نے اس باب کو اس میں ذکر فرمایا ہے، ہمارے امام ابوداؤد رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان پر کوئی مستقل باب قائم ہی نہیں فرمایا!

سے ہوگا اور لوگ ان کے ہاتھ پر بیعت ہونگے مسجد حرام میں، اور دارقطنی میں ان کے ظہور کی ایک علامت مذکور ہے وہ یہ کہ جس سال ان کا ظہور ہوگا اس سال یکم رمضان کو کسوف شمسی ہوگا اور نصف رمضان میں خسوف قمر، قلت وروایۃ ابی داؤد صریحۃ فی ان المھدی یخرج من المدینۃ بعد موت خلیفۃ ھاربا الی مکۃ فتقع المبایعۃ فی المسجد الحرام۔

بعض نسخوں میں یہاں پر ہے آخر کتاب المھدی۔

# باب مایذکر فی قرن المئة

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ فیما اعلم۔ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال ان اللہ یبعث لھذہ الامۃ علی رأس کل مئۃ سنۃ من یجدد لھا دینھا۔

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے۔ آگے سند کے رواۃ میں سے کوئی راوی کہہ رہا ہے کہ میرا گمان یہ ہے کہ ابوہریرۃ کے بعد اس سند میں عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بھی ہے، یعنی ظن غالب یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع ہے۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ اس امت کی اصلاح اور دین محمدی کی ترقی اور بقاء کے لئے ہر صدی کے پورا ہوتے پر ایسا شخص یا ایسی جماعت پیدا فرمائیں گے جو اس امت کیلئے اس کے دین کی تجدید کرے۔ یعنی جو سنت کا احیاء اور بدعات کے خلاف کارہائے نمایاں انجام دے سکے، گویا اس حدیث میں آپ کی طرف سے بشارت ہے دین اسلام کی بقاء اور ترقی کی کہ حق تعالیٰ شانہ اس دین کی حفاظت کے لئے ہر صدی اور سو سال پورا ہونے پر ایک ایسی شخصیت یا جماعت پیدا فرماتے رہیں گے جو اس دین کی تجدید کرتی رہے گی، حق کو باطل سے اور سنت کو بدعت سے ممتاز کرتی رہے گی اور لوگوں کے لئے راہ راست پر آنے کا ذریعہ بنتی رہے گی۔ شروح حدیث اور تاریخ کی کتابوں میں علماء نے اپنے اپنے زمانے کے مجددین کی تعیین بھی فرمائی ہے مشہور ہے کہ پہلی صدی کے مجدد حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز ہیں جو تدوین حدیث کے مجدد اور گویا بانی ہیں۔[1]

دراصل ایک صدی جو ہے وہ ایک معتد بہ زمانہ اور مدت ہے جس میں تقریباً ایک زمانہ کے لوگ سب ختم ہوجاتے ہیں[2] اور دوسرے لوگ پیدا ہوتے رہتے ہیں، تو جس طرح ہر صدی کے لوگ الگ ہوتے ہیں صدیاں گذرتی رہتی ہیں اور نئے لوگ دنیا میں آتے رہتے ہیں اور بدلتے رہتے ہیں اسی طرح حق تعالیٰ شانہ ان آنے والے انسانوں میں دین کی نمایاں خدمات انجام دینے والے بھی پیدا فرماتے رہتے ہیں خدمت دین کے شعبے مختلف ہیں وعظ و تذکیر، تصنیف و تالیف (نشر علوم دینیہ) پھر علوم دینیہ میں ایک فن حدیث ہے ایک فن فقہ ہے ایک فن تفسیر ہے، ایک فن تزکیہ و سلوک ہے۔ لہذا یہ ضروری نہیں کہ مجدد صرف ایک ہی

---

[1] جیسا کہ الدر المنضود کے مقدمہ میں بھی مدون حدیث کی بحث میں گذر چکا، اس کی طرف رجوع کیا جائے ۱۲

[2] جیسا کہ مشہور حدیث میں ہے ارأیتم لیلتکم ھذہ فان علی رأس مائۃ سنۃ منھا لایبقی ممن ھو علی ظھر الارض احد الحدیث۔

شخص ہو بلکہ ہر لائن کا مجدد الگ ہو سکتا ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اختلاف ممالک واقالیم سے اس میں تعدد ہو، پس یہ ضروری نہ ہوا کہ جو مجدد ہو وہ جملہ عالم کے اعتبار سے ہو، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب (من البذل)

علماء نے گذشتہ صدیوں میں سے ہر ہر صدی کے مجددین کی اپنی معلومات اور رجحان کے اعتبار سے تعیین بھی فرمائی ہے علامہ طیبی نے بھی مشکاۃ کی شرح میں ابوداؤد کی اس حدیث کی شرح کے بعد ان حضرات کی تعیین صاحب جامع الاصول سے نقل کی ہے۔

**مجددین کا شمار** [1] ہم ان کی عبارت بعینہ یہاں نقل کرتے ہیں، انہوں نے شروع میں یہ لکھا ہے کہ بہت سے حضرات علماء نے ایسا کیا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کی شرح میں مجدد کی تعیین اس شخص سے کی ہے جو اس کے مسلک کے پیش رو تھے اور حدیث کو اسی پر محمول کیا ہے حالانکہ یہ خلاف اولیٰ ہے، اولیٰ یہ ہے کہ حدیث کو عموم پر محمول کیا جائے۔ ان کے لفظ یہ ہیں او کل واحد اشار الی القائم الذی هو من مذهبه وحمل الحدیث علیه۔ والاولی الحمل علی العموم فان لفظة "من" یقع علی الواحد والجمع، ولا یختص ایضا بالفقهاء فان انتفاع الامة بهم وان کان کثیرا اذ حفظ الدین وقوانین السیاسة وبسط العدل وظیفة اولی الامر، وکذا القراء واصحاب الحدیث ینفعون بضبط التنزیل والاحادیث التی هی اصول الشرع وادلته، والزهاد ینفعون بالمواعظ والحث علی لزوم التقوی والزهد فی الدنیا لکن المبعوث ینبغی ان یکون مشارا الیه مشهورا فی کل فن من هذه الفنون ففی رأس المائة الاولی من اولی الامر عمر بن عبد العزیز، ومن الفقهاء محمد بن علی الباقر والقاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق وسالم بن عبد اللہ بن عمر والحسن البصری ومحمد بن سیرین وغیرهم من طبقاتهم ومن القراء عبد اللہ بن کثیر، ومن المحدثین ابن شهاب الزهری وغیرهم من التابعین وتابعی التابعین وفی رأس المائة الثانیة من اولی الامر المامون ومن الفقهاء الشافعی، واحمد بن حنبل لم یکن مشهورا حینئذ، واللؤلؤی من اصحاب ابی حنیفة واشهب من اصحاب مالک، ومن الامامیة علی بن موسی الرضا ومن القراء یعقوب الحضرمی ومن المحدثین یحیی بن معین، ومن الزهاد معروف الکرخی۔

وفی الثالثة من اولی الامر المقتدر باللہ ومن الفقهاء ابو العباس ابن سریج الشافعی وابو جعفر الطحاوی الحنفی وابن خلال الحنبلی وابو جعفر الرازی الامامی، ومن المتکلمین ابو الحسن الاشعری ومن القراء ابو بکر احمد بن موسی بن مجاهد ومن المحدثین ابو عبد الرحمن النسائی۔

وفی الرابعة: من اولی الامر القادر باللہ ومن الفقهاء ابو حامد الاسفرائینی الشافعی وابو بکر الخوارزمی الحنفی وابو محمد عبد الوهاب المالکی وابو عبد اللہ الحسین الحنبلی، والمرتضی الموسوی اخو الرضی الشاعر، ومن المتکلمین القاضی ابو بکر الباقلانی وابن فورک ومن المحدثین الحاکم ابن البیع، ومن القراء ابو الحسن الحمامی ومن الزهاد ابو بکر الدینوری۔

وفی الخامسة: من اولی الامر المستظهر باللہ، ومن الفقهاء ابو حامد الغزالی الشافعی والقاضی محمد ابن المروزی الحنفی وابو الحسن الزاغونی (کذا) الحنبلی ومن المحدثین رزین العبدری، ومن القراء ابو العز القلانسی هؤلاء کانوا مشهورین فی الامة اھ

صاحب جامع الاصول نے تیسری صدی کے مجددین میں ابو جعفر الامامی کو اور چوتھی صدی میں مرتضیٰ امامی شیعی کو شمار کیا ہے جو نادرست ہے چنانچہ اس پر صاحب عون المعبود نے اظہار تعجب کیا ہے کہ یہ دونوں تو علماء شیعہ میں سے ہیں اور مجدد تو وہ شخص ہو سکتا ہے جس کا کام احیاء سنت اور اماتۃ بدعت ہو، اور جو شخص خود مبتدع ہو چاہے وہ کتنا ہی بڑا عالم ہو وہ اس قابل نہیں کہ اس کو مجددین میں شمار کیا جائے، کیف وهم یخربون الدین فکیف ——

قال ابو داؤد: رواه عبد الرحمن بن شريح الاسكندرانى لم يجز به شراحيل، یعنی عبدالرحمن بن شریح نے جب اس کو شراحیل سے روایت کیا تو سند میں اس سے آگے نہیں بڑھے، سند کو اسی پر آکر روک دیا اور اخیر کے دو راوی ابو علقمہ اور ابو ہریرہؓ ان کو ذکر نہیں کیا لہذا ان کی سند کے اعتبار سے یہ حدیث معضل ہو گئی۔

**حدیث المجددین کا مرتبہ من حیث الثبوت والصحۃ**

ویسے مجددین والی حدیث ثابت اور صحیح ہے، عون المعبود میں اس حدیث کا ثبوت اور صحت متعدد کتب سے نقل کیا ہے: قال السیوطی فی مرقاۃ الصعود: اتفق الحفاظ علی تصحیحہ منہم الحاکم فی المستدرک والبیہقی فی "المدخل"، وممن نص علی صحتہ من المتأخرین الحافظ ابن حجر اھ وقال المناوی فی فتح القدیر: اخرجہ ابو داؤد فی الملاحم والحاکم فی الفتن وصححہ، والبیہقی فی کتاب المعرفۃ کلہم عن ابی ہریرۃ، قال الزین العراقی وغیرہ سندہ صحیح اھ اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث صحاح ستہ میں سے صرف سنن ابو داؤد میں ہے۔

## باب ما یذکر من ملاحم الروم

عن حسان بن عطیۃ قال مال مکحول وابن ابی زکریا الی خالد بن معدان وملت معہم فحدثنا عن جبیر بن نفیر عن الہدنۃ قال قال جبیر انطلق بنا الی ذی مخبر رجل من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فاتیناہ فسألہ جبیر عن الہدنۃ۔

حسان بن عطیہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ مکحول اور ابن ابی زکریا خالد بن معدان کے یہاں آگئے، میں بھی ان کے ساتھ چلا گیا، ہمارے پہنچنے پر انہوں نے یعنی خالد بن معدان نے جبیر بن نفیر کی حدیث سنائی ھدنہ یعنی صلح کے بارے میں اور اس کی سند اس طور پر

---

← یجددون، ویمیتون السنن فکیف یحیونہا، ویروجون البدع فکیف یمحونہا۔ الی آخرہ۔ وقد ذکرہ العلامۃ محمد طاہر فی مجمع البحار ولم یتعرض بذکر مسامحتہ ولم ینبہ علی خطئہ، صاحب جامع الاصول نے تو پانچویں صدی تک کے مجددین کو شمار کرایا ہے، صاحب عون المعبود نے اس حدیث پر کسی قدر بسط کیساتھ کلام کیا ہے اور پانچویں صدی کے مابعد تیرہویں صدی تک کے مجددین کا ذکر کیا ہے، اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ علماء نے اپنے زمانہ سے گذشتہ مجددین کو ذکر کیا ہے علامہ سیوطی نے بھی انہیں کو اشعار میں بیان کیا ہے اور اس کا نام رکھا ہے "تحفۃ المہتدین باخبار المجددین" جس میں انہوں نے نویں صدی تک کے مجددین کو اپنی رائے کے اعتبار سے بیان کیا ہے اور اخیر میں کہتے ہیں

وھذہ تاسعۃ المئین قد ÷ اتت ولا یخلف ما الہادی وعد

وقد رجوت اننی المجدد ÷ فیہا ففضل اللہ لیس یجحد

وہ فرمارہے ہیں کہ نویں صدی آگئی ہے اور اللہ تعالیٰ وعدہ خلافی نہیں فرماتے ہیں، مجھے اللہ تعالیٰ کے فضل سے امید ہے کہ اس صدی کا مجدد میں ہی ہوں

بیان کی کہ ایک مرتبہ ایسا ہوا تھا کہ مجھ سے (یعنی خالد بن معدان سے) جبیر بن نفیر نے کہا کہ چلو میرے ساتھ ذومخبر صحابی کے پاس۔ یعنی ان کی زیارت وغیرہ کے لئے۔ چنانچہ ہم ان کے پاس گئے، خالد کہتے ہیں وہاں میری موجودگی میں جبیر نے ان سے یعنی ذی مخبر سے ھدنہ کے بارے میں سوال کیا یعنی یہ سوال کیا کہ ھدنہ سے متعلق جو حدیث تم بیان کرتے ہو وہ سناؤ کیا ہے تو ان کی فرمائش پر انہوں نے وہ حدیث سنائی: سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول ستصالحون الروم صلحا آمنا فتغزون انتم وھم عدوا من ورائکم فتنصرون وتغنمون وتسلمون ثم ترجعون الخ۔

**مضمونِ حدیث** میں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ایک وقت وہ آئے گا کہ تم لوگ نصاریٰ روم سے مصالحت کروگے اور پھر دونوں اکٹھے ہو کر ایک دشمن سے لڑوگے جس میں تم کو فتح ہوگی اور مال غنیمت حاصل ہوگا۔ پھر جب وہاں سے لوٹوگے تو واپسی میں راستہ میں تم ایک سبزہ زار میں اترو گے جس میں ٹیلے ہوں گے۔ تو وہاں یہ بات پیش آئے گی کہ نصاریٰ میں سے ایک شخص صلیب کو بلند کرے گا اور کہے گا غلب الصلیب یعنی صلیب والے اور نصاریٰ غالب آگئے، اس پر ایک مسلمان کو طیش آئے گا اور وہ اس نصرانی کی پٹائی کردے گا، اس پر وہ ساری صلح ختم ہوجائے گی اور سارے رومی غداری پر اتر آئیں گے اور مسلمانوں کے ساتھ لڑائی کے لئے جمع ہوجائیں گے۔

یہ حدیث مختصراً "کتاب الجہاد"، "باب فی صلح العدو" میں بھی گذر چکی۔

فعند ذلك تغدر الروم وتجمع للملحمۃ۔ اس ملحمہ سے مراد وہی ملحمہ ہے جو آگے "باب فی امارات الملاحم" میں آرہی ہے وخراب یثرب خروج الملحمۃ وخروج الملحمۃ فتح القسطنطینیہ، اور اس کے بعد والے باب میں آرہا ہے الملحمۃ الکبری وفتح القسطنطینیۃ وخروج الدجال فی سبعۃ اشھر، والحدیث اخرجہ ابن ماجہ وقد تقدم فی الجہاد، قالہ المنذری۔

## باب فی امارات الملاحم

عن معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عمران بیت المقدس خراب یثرب وخراب یثرب خروج الملحمۃ وخروج الملحمۃ فتح القسطنطینیہ وفتح قسطنطینیۃ خروج الدجال ثم ضرب بیدہ علی فخذ الذی حدثہ ثم قال ان ھذا الحق کما انك ھٰھنا۔

آپ فرمارہے ہیں کہ اخیر زمانہ میں بیت المقدس کا آباد ہونا گویا یثرب کا ویران ہونا ہے، اور خراب یثرب یہ سمجھئے کہ ملحمہ اور لڑائی کا ظہور ہے اور ملحمہ کبریٰ کا ظہور یہ قسطنطینیہ کی فتح ہے (جس کو امام مہدی فتح کریں گے) اور یہ فتح قسطنطینیہ ہی خروج دجال ہے، یعنی ان امور مذکورہ اربعہ میں سے ہر ایک اپنے مابعد کے لئے علامت ہے، بیت المقدس کا آباد ہونا یہ علامت ہے مدینہ منورہ کے ویران ہونے کی، اسلئے کہ عمران بیت المقدس نصاریٰ کے غلبہ کی وجہ سے ہوگا، اور یثرب کے خراب اور ویران ہونے کے بعد وہ لڑائی اور ملحمہ کبریٰ شروع ہوجائیگی جو اہل شام اور روم کے درمیان ہوگی جس کا منتہی اور نتیجہ فتح قسطنطینیہ ہوگا، لہذا خروج ملحمہ

علامت ہوئی فتح قسطنطینیہ کی، اور چونکہ خروج دجال فتح قسطنطینیہ کے بعد ہوگا لہٰذا اس فتح کا پایا جانا علامت ہوا خروج دجال کا، یہ مضمون بیان کرنے کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا دست مبارک اس شخص کی ران یا کندھے پر رکھ کر جس سے آپ حدیث بیان کر رہے تھے یعنی معاذ بن جبل، یہ فرمایا کہ یہ جو علامتیں میں نے بیان کی ہیں یہ ایسی برحق اور یقینی ہیں جیسے تیرا یہاں موجود ہونا ایک امر یقینی اور ناقابل تردید بات ہے۔

فتح قسطنطینیہ کا ذکر ہمارے یہاں کتاب الجہاد، باب فی قولہ عزوجل: ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ۔ میں گذر چکا۔

## باب فی تواتر الملاحم

الملحمۃ الکبریٰ وفتح القسطنطینیۃ وخروج الدجال فی سبعۃ اشھر۔

پہلی حدیث میں یہ گذر چکا کہ ملحمۂ کبریٰ علامت ہے فتح قسطنطینیہ کی، اور فتح قسطنطینیہ علامت ہے خروج دجال کی اور اس حدیث میں یہ فرمارہے ہیں کہ اس لڑائی کے بعد فتح ہونا اور اس کے بعد پھر خروج دجال یہ سات ماہ کے اندر اندر ہو جائے گا، اور اس کے بعد والی روایت میں ہے کہ یہ لڑائی اور فتح چھ سال کے اندر پائی جائے گی اور خروج دجال ساتویں سال ہوگا، حاصل یہ کہ پہلی حدیث میں ماہ مذکور ہے اور دوسری میں سال، اسی تعارض کے بارے میں آگے آرہا ہے: قال ابوداؤد: وھذا اصح من حدیث عیسیٰ، مصنف روایت ثانیہ جس میں سال مذکور ہے اس کو ترجیح دے رہے ہیں پہلی روایت پر یعنی سال کا ذکر صحیح ہے اور ماہ کا وہم، لیکن اس تعارض کی توجیہ بھی ہو سکتی ہے وہ یہ کہ پہلی روایت میں جس میں سات ماہ مذکور ہے اس میں یہ کہا جائے کہ لڑائی کا اختتام مراد ہے کہ لڑائی کی انتہاء اور قسطنطینیہ کے فتح ہونے میں سات ماہ لگ جائیں گے یعنی چھ ماہ کا فصل ہوگا اور ساتویں مہینہ میں فتح کی تکمیل کی جائے گی، اور دوسری حدیث میں ملحمہ کی ابتداء مراد لی جائے کہ لڑائی شروع ہونے کے بعد اسکے اختتام میں چھ سال لگ جائیں گے اور ساتویں میں فتح ہو جائیگی اور حضرت شیخ کے حاشیہ میں ہے کہ ملا علی قاری نے ان دونوں حدیثوں کے درمیان جمع ایک دوسری طرح سے کیا ہے وہ یہ کہ ملحمہ کا مصداق ان دونوں حدیثوں میں الگ الگ قرار دیا ہے پہلی حدیث میں ملحمہ سے مراد ملحمۂ کبریٰ ہے جیسا کہ اس میں تصریح ہے، اور دوسری حدیث میں ملحمہ سے کوئی دوسرا ملحمہ مراد ہے۔

اس حدیث میں حوادث اور ملاحم کا تواتر وتسلسل مذکور ہے اسی لئے مصنف نے اس پر ترجمہ بھی یہی قائم کیا ہے اعاذنا اللہ تعالیٰ منہا۔ والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ وقال الترمذی غریب، قالہ المنذری۔

## باب فی تداعی الامم علی الاسلام

عن ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یوشک الامم ان تداعیٰ علیکم کما تداعی الاکلۃ الی قصعتھا۔

تداعی اگر باب تفاعل سے ہے تو تا مفتوح ہوگی جو اصل میں ، تتداعی ۔ تھا اور اگر اس کو باب مفاعلۃ سے مانا جائے تو تُداعٰی ضم تا کے ساتھ ہوگا ، بصیغہ مضارع واحد مؤنث غائب ، تداعی ساتھیوں کا ایک دوسرے کو بلانا کسی کام پر جمع ہونے کیلئے ، جیسے جب دستر خوان بچھتا ہے تو ایک دوسرے کو پکارتے ہیں کھانے کیلئے ۔

حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں کہ ایک زمانہ وہ بھی آنے والا ہے کہ تمام دشمنان اسلام کے فرقے ایک دوسرے کو بلائیں گے مسلمانوں کے خلاف جنگ کرنے کیلئے اس پر ایک صحابی نے آپ سے دریافت کیا کہ کیا اس وقت مسلمان قلیل ہوں گے یعنی ان کی قلت کی وجہ سے کفار کے گروہ ان پر امنڈ آئیں گے ، تو آپ نے فرمایا : بل انتم یومئذ کثیر ولکنکم غثاء کغثاء السیل ، آپ نے فرمایا کہ اس وقت مسلمان قلیل تو نہ ہوں گے بلکہ کثیر ہونگے لیکن ان کا حال ایسا ہوگا جیسے پانی کے اوپر جھاگ آجاتا ہے جس میں کوڑا اور تنکے وغیرہ ہوتے ہیں ۔ مراد اراذل الناس ہیں ، یعنی مسلمان گو کثیر ہوں گے لیکن ایمان اور اخلاق کے اعتبار سے گھٹیا اور کمزور اور کم حیثیت ، اسی وجہ سے کفار ان پر جری ہو جائیں گے ۔

ولینزعن اللہ من صدور عدوکم المھابۃ منکم ولیقذفن اللہ فی قلوبکم الوھن ، اللہ تعالیٰ مسلمانوں کا رعب اور ان کی ہیبت دشمن کے سینوں سے نکال دیں گے اور مسلمانوں کے قلوب میں وھن یعنی کمزوری ڈالدیں گے ، ایک صحابی نے دریافت کیا کہ کمزوری سے کیا مراد ہے قال حب الدنیا وکراھیۃ الموت یعنی کمزوری سے مراد ایمان کی کمزوری جس کا منشا حب دنیا ہوگا ، دل میں دنیا اور متاع دنیا کی رغبت اور محبت ، جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ آدمی موت سے گھبراتا ہے ، میں نے کسی کتاب میں پڑھا تھا کہ حضرت اقدس گنگوہی کی حیات میں گنگوہ شریف میں کوئی واقعہ پیش آیا تھا جس کی تفتیش وتحقیق کے لئے بڑے حکام کلکٹر وغیرہ لوگوں سے مل کر معلومات کر رہے تھے ، حضرت کی خانقاہ کے دروازہ پر بھی پہنچے کلکٹر کی حضرت ہی سے بات ہوئی ، اور پوچھ کر چلا گیا راستہ میں وہ پوچھنے لگا لوگوں سے جو ہمراہ تھے کہ یہ بڑے میاں کون تھے ، لوگوں نے کہا کہ یہ مسلمانوں کے بڑے عالم اور بزرگ تھے کہنے لگا اچھا یہی بات ہے ، ہمارا دل ان سے کانپتا تھا ، حضرت تھانوی فرماتے ہیں کہ اہل اللہ کا یہ رعب معیت حق کی وجہ سے ہوتا ہے ۔

## باب فی المعقل من الملاحم

مَعقِل یعنی ملجا ، اور جائے پناہ ، عقل یعقل عقولاً پناہ لینا ٹھکانا بنانا ۔

عن ابی الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال ان فسطاط المسلمین یوم

---

[1] کما فی الحدیث ولیعقلن الدین فی الحجاز معقل الاروبۃ من رأس الجبل ( ترمذی کتاب الایمان ) یعنی اخیر زمانہ میں دین حجاز مقدس میں اپنا ٹھکانہ ایسا بنائے گا جیسا کہ پہاڑی بکری پہاڑ کی بلندی پر ۔

الملحمة بالغوطة الى جانب مدينة يقال لها دمشق من خير مدائن الشام۔

آپ نے ارشاد فرمایا کہ مسلمانوں کا خیمہ اور جائے پناہ لڑائی کے دن مقام غوطہ میں ہوگا شہر دمشق کی ایک جانب میں وہ دمشق جو کہ شام کے بہترین شہروں میں سے ہے۔

بظاہر ملحمہ سے وہی ملحمہ مراد ہے جس کا اوپر والی حدیثوں میں ذکر آیا ہے، جس کے بعد فتح قسطنطینیہ ہوگی۔

قال ابوداؤد: حُدِّثتُ[1] عن ابن وهب قال حدثني جرير بن حازم عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: يوشك المسلمون ان يحاصروا الى المدينة حتى يكون ابعد مسالحهم سلاح۔

**شرح الحدیث** آپ فرما رہے ہیں کہ قریب ہے وہ وقت کہ مسلمانوں کو گھیرا جائے مدینہ کی طرف یعنی مسلمان بیچ کر ہجرت کر کے مدینہ منورہ کی طرف چلے جائیں گے اور دشمن ان کا محاصرہ کئے ہوئے ہوگا مدینہ منورہ کے اردگرد، اور دشمن ان کے اتنا قریب پہنچ جائے گا کہ اس وقت اہل مدینہ کی بعید ترسرحد موضع سلاح ہوگی، یعنی وہاں تک دشمن پہنچ جائیگا اگلی روایت میں ہے، راوی کہتا ہے کہ سُلاح ایک جگہ ہے خیبر کے قریب، حالانکہ خود خیبر مدینہ سے زیادہ دور نہیں ہے، تو گویا اہل مدینہ اس وقت دشمن کے گھراؤ کی وجہ سے کافی تنگی میں ہوں گے، بذل میں لکھا ہے: وهٰذا يدل على كمال التضييق عليهم، واحاطة الكفار حواليهم۔

یہ حدیث بعینہ اسی طرح اسی سند سے کتاب الفتن کے آخر میں گذر چکی ہے، باب کی پہلی حدیث سے غوطہ کا معقل ہونا اور حدیث ثانی سے مدینہ منورہ کا معقل ہونا ثابت ہوا۔

## باب ارتفاع الفتنة فى الملاحم

فتنہ کا اطلاق زیادہ تر اس لڑائی پر ہوتا ہے جو آپس میں مسلمانوں کے درمیان ہو، اور ملحمہ وہ لڑائی جو مسلمانوں اور کفار کے درمیان ہو۔ لن يجمع الله على هٰذه الامة سيفين، سيفا منها وسيفا من عدوها۔ اس حدیث کا مضمون وہی ہے، جو ترجمۃ الباب کا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ امت محمدیہ میں بیک وقت دو تلواریں جمع نہیں کریں گے کہ وہ آپس میں بھی لڑ رہے ہوں، اور اسی حال اور وقت میں دشمن بھی ان پر چڑھائی کرے بلکہ دشمن سے لڑائی کے وقت اگر مسلمانوں میں آپس میں پہلے سے قتال ہو رہا ہوگا تو دشمن کی لڑائی کے وقت وہ اس سے رک جائیں گے۔

---

[1] حُدِّثتُ عن ابن وهب۔ هكذا فى الاصول، والحديث رواه الحاكم من طريق احمد بن عبد الرحمٰن بن وهب وهو ابن اخى عبد الله ابن وهب عن عمه عبد الله عن جرير، وصححه على شرط مسلم ووافقه الذهبى، فلعل محدث ابى داؤد هنا هو احمد هٰذا وانما لم يسمه ابوداؤد لما قيل من اختلاطه، ورواية مسلم عنه كانت قبل ذلك۔ (محمد عوامه)

# باب فی النھی عن تھییج الترک والحبشۃ

دعوا الحبشۃ ما ودعوکم واترکوا الترک ما ترکوکم، حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اہل حبشہ کو چھوڑے رہو، یعنی ان کے ساتھ قتال نہ کرو جب تک وہ تمہیں چھوڑے رکھیں، یعنی تم ان سے قتال میں پہل نہ کرو، اور اسی طرح یہ حکم آپ مسلمانوں کو ترکیوں کے بارے میں فرما رہے ہیں، اور یہ امر بالترک اباحت اور رخصت کے لئے ہے وجوب کے لئے نہیں بطور مشورہ کے ہے۔

**حدیث پر ایک اشکال اور جواب** مظاہر حق ص ۳۲۹ میں ہے کہ چھوڑو تم حبشیوں کو جب تک کہ وہ چھوڑ دیں تم کو، اور چھوڑو تم ترکوں کو جب تک کہ چھوڑیں وہ تم کو، آگے اس میں ہے۔

فائدہ: اگر کہیں قرآن شریف میں حکم ہے۔ قاتلوا المشرکین کافۃ، علی العموم فرمایا ہے کہ مشرکوں سے قتال کرو جہاں ہوں، حضرت نے یہ کیوں فرمایا کہ ان کو چھوڑے رکھو، جواب اس کا یہ ہے کہ حبشہ اور ترک عموم اس آیت سے مخصوص اور خارج ہیں اسلئے کہ شہر ان کے بعید ہیں، ان کے شہروں میں اور اسلام کے شہروں میں دشت و بیاباں بہت ہیں، جب تک کہ وہ تعرض نہ کریں اور اسلام کے شہروں پر نہ آویں تعرض ان سے کرنا نہ چاہیئے لیکن اگر وہ سبقت کریں اور اسلام کے شہروں میں ساتھ قہر اور غلبہ کے آویں فرض ہوگا قتال ان کا، یا کہیں کہ آیت ناسخ اس حدیث کی ہے اور حکم اس حدیث کا ابتداء اسلام میں تھا بسبب ضعف اسلام کے، اور جب اسلام قوی ہوا حکم عام ہوا۔ والحدیث اخرجہ النسائی اتم منہ، قالہ المنذری۔

یہ حدیث نسائی میں ایک طویل حدیث کا آخری ٹکڑا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث آپ نے حفر خندق کے وقت میں فرمائی تھی، اصل حدیث اس میں دیکھی جائے، کتاب الجہاد، باب غزوۃ الترک والحبشۃ میں۔

# باب فی قتال الترک

ترک حضرت نوح علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام کے بیٹے یافث کی اولاد میں سے ہیں، اور حبشہ اولاد حام سے ہیں اور عرب اولاد سام سے۔

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لا تقوم الساعۃ حتی یقاتل المسلمون الترک قوما وجوھھم کالمجان المطرقۃ یلبسون الشعر۔ اور دوسری روایت میں ہے۔ حتی تقاتلوا قوما نعالھم الشعر، وحتی تقاتلوا قوما صغار الاعین ذُلف الانوف۔

جس قتال ترک سے پہلی حدیث میں روکا گیا تھا، اس حدیث میں ان کے ساتھ وقوع قتال کی پیشین گوئی ہے کہ قیامت آنے سے پہلے مسلمانوں کو ترکوں کے ساتھ قتال کی یقیناً نوبت آئے گی، اور اس میں ان لوگوں کا نقشہ اور صورت شکل بھی بیان

کی گئی ہے کہ ان کے چہرے اس ڈھال کی طرح ہوں گے جو تہ بہ تہ ہو یعنی موٹی اور دوہری مہ یہ تشبیہ تدویر اور موٹا ہونے میں ہے یعنی ان کے چہرے گولائی میں ڈھال کی طرح ہوں گے اور ڈھال بھی وہ جو دوہری ہو، یہ ان کے رخساروں کے موٹا ہونے کی طرف اشارہ ہے، یلبسون الشعر یعنی اون کے بنے ہوئے کپڑے پہنیں گے اپنے ملک کے سرد ہونے کی وجہ سے، اور نعالھم الشعر یعنی ان کے جوتے بھی بٹے ہوئے بالوں کے ہوں گے، اور صغار الاعین چھوٹی آنکھ والے، ذلف الانوف چپٹی ناک والے، ذلف جمع ہے اذلف کی جو ماخوذ ہے ذَلَف سے یعنی ناک کے چھوٹا ہونے کے ساتھ اس کا پھیلا ہوا ہونا، صغر الانف واستواء الارنبۃ۔

اس ترک سے مراد وہ ہیں جن کو تاتار کہا جاتا ہے اور جو صحرائے گوبی اور اس سے شمال کے علاقوں قازاخستان وغیرہ میں رہتے ہیں کیونکہ جو اوصاف حدیث پاک میں بیان کئے گئے ہیں وہ ان ہی پر صادق آتے ہیں، اور یہ جو ترکی میں رہنے والے ہیں ان کی یہ صورت شکل نہیں ہے وہ تو بہت اچھی صورت شکل کے ہوتے ہیں۔

امام نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ یہ سب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے معجزات ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ہمارے اس زمانہ میں بھی ان ترکوں کے ساتھ قتال ہو رہا ہے جو ان ہی صفات کے ہیں جن کو آپ نے حدیث میں ذکر فرمایا ہے صغار الاعین ذلف الانوف وغیرہ، اور اس سے پہلے بھی بارہا مسلمان ان سے قتال کر چکے ہیں، ہم اللہ تعالیٰ سے مسلمانوں کے حق میں حسن انجام کا سوال کرتے ہیں اھ (بذل) امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ ساتویں صدی کے ہیں، ان کی وفات ۶۷۶ھ میں ہے۔

الحدیث الاول اخرجہ مسلم والنسائی، والحدیث الثانی اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

قال: تسوقونهم ثلاث مرار حتی تلحقوهم بجزيرة العرب، فاما فی السياقة الاولی فينجو من هرب منهم، واما فی الثانية فينجو بعض ويهلك بعض واما فی الثالثة فيصطلمون. اوكما قال۔

فرمایا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے کہ ہانکو گے تم ان کو تین بار، مظاہر حق میں ہے: ہانکو گے تم ان کو تین بار یعنی ہوں گے وہ مغلوب ومقہور بھاگنے والے کہ تم ان کو بھگا دو گے یہاں تک پہنچاؤ گے ان کو جزیرۂ عرب میں اھ پس بہرحال پہلے ہانکنے میں یعنی پہلے حملہ میں ترکوں میں سے جو بھاگ جائیں گے وہ نجات پا جائیں گے، اور بہرحال دوسرے حملہ میں بعض ترک ہلاک ہوں گے، بعض نجات پا جائیں گے، اور بہرحال تیسرے حملہ میں پس ان کا استیصال کر دیا جائیگا، "مظاہر حق" میں ہے: اور اسی پر (بہرحال) تیسرے ہانکنے میں پس کاٹے جاویں گے اور جڑ سے اکھاڑے جاویں گے۔

### حدیث الباب اور مسند احمد کی روایت میں تخالف

تنبیہ: حضرت نے بذل میں صاحب عون سے نقل فرمایا ہے کہ ابوداؤد کی اس حدیث اور مسند احمد کی حدیث میں تخالف ہے بین طور پر، اسلئے کہ مسند احمد کی روایت کا سیاق وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہانکنے والے ترک ہوں گے، مسلمانوں کو جو ان کو

تین بار ہانکیں گے یہاں تک کہ ان کو جزیرۂ عرب میں لاحق کردیں گے، اور امام قرطبی نے مسند احمد کی حدیث کے بارے میں کہا ہے: اسنادہ صحیح، صاحب عون کہتے ہیں کہ میرے نزدیک مسند احمد ہی کی روایت صحیح ہے اور ابوداؤد کی یہ روایت بظاہر وہم ہے، کسی راوی سے اس میں ذہم واقع ہوا ہے۔

**ثنار صاحب البذل قدس سرہ علی صاحب عون المعبود** اسکے بعد صاحب عون نے مسند احمد کی روایت کے مضمون کو مختلف وجوہ سے مؤید کیا ہے: منہا وقوع قصۃ فتنۃ التتار علی حسب ما وقع فی حدیث احمد مفصلاً: فجزاہ اللہ تعالیٰ خیر الجزاء، وھذا عندی کما قال، واللہ تعالیٰ اعلم ومن شاء التفصیل فلینظر "عون المعبود" اھ یہ حضرت اقدس سہارنپوری کی حق گوئی والصاف پسندی ہے والحق احق ان یتبع، ورنہ ہمارے حضرت صاحب عون سے اللہ تعالیٰ ان پر رحم کرے ناخوش سے تھے ان کی استطالت لسان اور ائمہ احناف کے ساتھ گستاخانہ معاملہ کیوجہ سے، حق تعالیٰ ہمیں بھی اپنے اکابر کے نقش قدم پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے۔

## باب فی ذکر البصرۃ

سمعت ابی یحدث ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال ینزل ناس من امتی بغائط یسمونہ البصرۃ عند نھر یقال لہ دِجلۃ یکون علیہ جسر یکثر اھلھا ویکون من امصار المھاجرین فاذا کان فی اٰخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوہ صغار الاعین حتی ینزلوا علی شط النھر۔

**شرح الحدیث الطویل** اس باب کی پہلی حدیث میں بغداد کا اور دوسری حدیث میں بصرہ کا حال مذکور ہے، پہلی حدیث میں بغداد میں شروع میں مسلمانوں کے آباد ہونے کا اور ان کی کثرت کا، اور اخیر زمانہ میں اس کی تباہی اور بربادی کا ذکر ہے، حدیث کا ترجمہ یہ ہے حضرت ابوبکرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ میری امت کے کچھ لوگ ایک پست زمین میں اتریں گے جس کا نام بصرہ ہوگا ایک نہر کے کنارے جس کو دجلہ کہا جاتا ہے (دجلہ چونکہ بغداد میں ہے نہ کہ بصرہ میں لہٰذا اس حدیث میں یہ کہا جائیگا کہ بصرہ سے مراد معروف بصرہ نہیں ہے بلکہ باب بصرہ جو بغداد ہی میں ہے) اس نہر پر ایک پل ہوگا، اس شہر کی آبادی بہت ہوگی، یعنی مسلمان، اور وہ شہر مہاجرین کے شہروں میں سے ہوگا، اور دوسرے راوی نے کہا کہ مسلمانوں کے شہروں میں سے ہوگا۔ آگے جو اس پر انقلاب آئے گا اس کا ذکر ہے اور یہ پوری حدیث پیشین گوئی اور اخبار بالغیب کے قبیلہ سے ہے) جب بعد کا زمانہ آئے گا تو اس پر بنو قنطوراء آئیں گے یعنی تاتار مقابلہ کے لئے چوڑے چہرے اور چھوٹی آنکھ والے یہاں تک کہ

---

لہ ابوداؤد کی اس روایت کے آخر میں ہے: او کما قال، اس پر صاحب عون نے لکھا ہے: وھذا یدل علی ان الراوی لم یضبط لفظ الحدیث ولذا رجحت روایۃ احمد اھ

وہ آکر اتریں گے اور پڑاؤ ڈالیں گے نہر دجلہ کے کنارے پر۔

فیتفرق اهلها ثلاث فرق، فرقة یاخذون اذناب البقر والبریة وهلكوا وفرقة یاخذون لانفسهم وكفروا وفرقة یجعلون ذراریهم خلف ظهورهم ویقاتلونهم وهم الشهداء۔

یعنی جب بنو قنطوراء مقابلہ کے لئے آئیں گے تو اس شہر کے مسلمان تین فرقوں میں منقسم ہو جائیں گے، ایک جماعت تو ایسی ہوگی جو بیلوں کی دمیں سنبھال لے گی اور جنگل کو، یعنی جہاد اور مقابلہ سے بچ کر اپنی کھیتی باڑی میں مشغول ہو جائے گی اور ہلاک ہوں گے، یعنی اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوں گے، اور ایک فریق جو اللہ تعالیٰ نے ان کے مقدر میں لکھا ہے اس کو لے لے گا یعنی کفر وارتداد۔ والعیاذ باللہ تعالیٰ۔ اور ایک فریق وہ ہوگا جو اپنی عورتوں بچوں کو اپنے پیچھے گھروں میں چھوڑ کر ان سے (بنو قنطوراء سے) جاکر قتال کرے گا اور یہی لوگ شہید ہوں گے۔

"مظاہر حق" میں ہے: بنو قنطوراء یعنی ترک، یہ نام ہے پدر کلاں ترک کا، کہ سب ترک اس کی اولاد سے ہیں نیز اس میں ہے: اس قضیہ میں جو حدیث میں صریح مذکور ہے نام بصرہ کا ہے، اور علماء نے کہا ہے کہ مراد اس سے بغداد ہے اس دلیل سے کہ دجلہ اور پل بغداد میں ہے، نہ بصرہ، اور شہر بغداد کا آں حضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں اس ہیئت پر کہ اب ہے نہ بنا تھا بلکہ قریے تھے، متعدد و متفرق مضافات بصرہ سے اور منسوب اس کی طرف، اور آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ازراہ معجزہ کے خبر دی اسکے بننے کی اسلئے فرمایا ساتھ لفظ استقبال کے۔ کہ ہوگا وہ بڑا شہر مسلمانوں کے شہروں میں سے، اور بہت ہونگے رہنے والے اسکے، اور یہ بھی ہے کہ ترک بصرہ میں واسطے لڑنے مارنے کے اس کیفیت مخصوص سے کہ مذکور ہوئی نہیں آئے اور اہل تواریخ نے اس کو نہیں نقل کیا، مگر بغداد میں البتہ آئے ہیں جیسے کہ معروف و مشہور ہے۔

عن انس بن مالك رضی اللہ تعالیٰ عنهما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم قال له یا انس! ان الناس یمصرون امصارا وان مصرا منها یقال لها البصرة - او البصیرة - فان انت مررت بها او دخلتها فایاك وسباخها وكلاءها وسوقها وباب امرائها وعلیك بضواحیها فانه یكون بها خسف وقذف ورجف وقوم یبیتون یصبحون قردة وخنازیر۔

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ لوگ بہت سے شہر بنائیں گے اور تحقیق کہ ان میں سے ایک شہر ایسا ہوگا جس کو بصرہ کہا جائیگا پس اگر تیرا اس پر کو گذر ہو تو بچانا اپنے آپ کو اس کی زمین شور سے اور اس کے مقام کلار سے۔ کلار بتشدید وتخفیف دونوں طرح منقول ہے یعنی کلاَّء بروزن کتان، اور کَلاءٌ بروزن کِتَابٌ۔ کلار گودی (بندرگاہ) کو کہتے ہیں اور بصرہ میں ایک جگہ کا نام بھی ہے۔ اور بچانا اپنے آپ کو اسکے بازار سے اور وہاں کے امراء کے باب سے، ضواحی ضاحیہ کی جمع ہے، شہر کے باہر اس کا کھلا حصہ، اور لکھا ہے کہ بصرہ میں ایک خاص جگہ کا نام بھی ہے مظاہر حق میں ہے وعلیك بضواحیها اور لازم پکڑ تو اس کے کناروں کو کہ نام اس کا ضواحی ہے، ضواحی جمع ضاحیہ

کی ہے بمعنی کنارہ زمین کے کہ ظاہر اور کھلی ہو آفتاب میں اور ضاحیۃ البصرۃ نام ایک موضع کا ہے اس میں اور بعضوں نے کہا مراد اس سے پہاڑ اس کے ہیں اور امر ہے گوشہ نشینی اور کنارہ کشی کا۔ (آگے آپ نے ان مواضع مذکورہ سے بچنے کی وجہ بیان فرمائی کہ) وہاں پر خسف اور قذف یعنی آسمان سے پتھروں کا برسنا، اور رجف یعنی زلزلے واقع ہوں گے، اور مسخ بھی، لوگ رات گذاریں گے اور صبح کریں گے اس حال میں کہ بندروں اور خنازیر کی شکلوں میں ہوں گے یعنی جوان ان کے بندر ہو جاویں گے اور بڈھے سور، اس حدیث میں بصرہ معروفہ کا ذکر ہے کہ مسلمان اس کو بنائیں گے اور آباد کریں گے، بصرہ شہر جس جگہ آباد ہے اس کو حضرت عتبہ بن غزوان نے خلافت فاروقی میں فتح کر کے شہر بنایا تھا اس کے فتح کرنے کا ذکر شمائل ترمذی کی بھی ایک روایت[1] میں ضمناً آیا ہے، اس حدیث میں خسف اور مسخ کا ذکر ہے چونکہ دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خسف و مسخ قدریہ میں ہوگا جس سے سمجھا جاتا ہے کہ یہاں بصرہ میں اس وقت قدریہ ہوں گے، مظاہر حق میں ہے ان جگہوں میں خسف وغیرہ شاید ہوگا بسبب خباثت ان کی کے اور بازاروں میں بسبب ہونے غفلت کے یا کثرت لغو کے یا فساد عقود کے اور بادشاہوں وغیرہ کے دروازوں پر بسبب کثرت ظلم کے۔

---

سمعت ابی یقول انطلقنا حاجین فاذا رجل فقال لنا الی جنبکم قریۃ یقال لها الاُبُلَّۃُ، قلنا نعم قال من یضمن لی منکم ان یصلی لی فی مسجد العَشّار رکعتین او اربعا و یقول هذہ لابی هریرۃ۔

---

**مضمون حدیث اور عبادت بدنیہ کے وصول ثواب کی دلیل**

اس حدیث کا ترجمہ مظاہر حق سے ہم کراتے ہیں اس میں ہے: اور روایت ہے صالح بن دینار تابعی سے کہتے تھے گئے ہم حج کرنے کو بصرہ سے مکہ کو پس ناگہاں وہاں ایک شخص کھڑا تھا یعنی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، پس کہا انہوں نے واسطے ہمارے کہ کیا تمہارے شہر کے ایک جانب میں ایک بستی ہے کہ کہا جاتا ہے اس کو اُبُلّہ (ابلہ ساتھ پیش ہمزہ اور با کے اور تشدید لام کے نام ایک قریہ کا ہے مشہور قریب بصرہ کے) کہا ہم نے ہاں ہے، کہا اس شخص نے کون ہے کہ ذمہ لے اور متکفل ہو واسطے میرے تم میں سے یہ کہ نماز پڑھے واسطے میرے یعنی میری نیت سے مسجد عشار میں دو رکعت یا چار رکعت اور کہے یہ نماز یعنی ثواب اس کا واسطے ابی ہریرہ کے ہے (عشّار نام ہے مسجد کا کہ ابلہ میں ہے اس میں واسطے برکت حاصل کرنے کے نماز پڑھتے ہیں) سنا میں نے دوست جانی اپنے سے کہ ابوالقاسم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہیں فرماتے تھے کہ تحقیق اللہ عزوجل اٹھاوے گا مسجد عشار سے دن قیامت کے شہید، نہیں اٹھیں گے یعنی قبروں سے یا مرتبہ میں ساتھ شہیدوں بدر کے غیر ان کے اور یہ بڑی تعریف ہے اس جماعت کی کہ بدر کے شہیدوں کے برابر ہیں، اور یہ نہیں معلوم کہ وہ اس امت کے شہیدوں میں سے ہوں گے یا اگلی امتوں میں سے، پس جب یہ مسجد ایسی فضیلت اور شرف رکھتی ہے تو نماز ادا کرنی اس میں فضیلت عظیم اور ثواب عظیم رکھتی ہے۔

---

[1] اواخر شمائل میں باب ماجاء فی عیش النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں بروایۃ خالد بن عمیر و شویس ابو الرقاد اس روایۃ کا مضمون خصائل نبوی میں دیکھا جاسکتا ہے ۱۲

**مقام مقدس میں نماز وغیرہ عبادات کی فضیلت** اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز ادا کرنی بزرگ مقاموں میں اور عبادت دین کی کرنی ان میں فضیلت عظیم رکھتی ہے اور بخشنا ثواب عبادت بدنی کا کسی کو خواہ زندہ ہو یا مردہ جائز ہے اور پہنچتا ہے اور اکثر علماء اس پر ہیں، اور عبادت مالیہ کا بخشنا بالاتفاق جائز ہے۔

قال ابوداؤد: هذا المسجد مما يلي النهر، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ مسجد العشار نہر فرات جو کہ بصرہ میں ہے اسکے متصل ہے۔

## باب ذكر الحبشة

اتركوا الحبشة ما تركوكم فانه لا يستخرج كنز الكعبة الا ذو السويقتين من الحبشة۔

**شرح الحدیث** حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ چھوڑ دو تم حبشیوں کو اور تعرض نہ کرو تم ان سے جب تک کہ چھوڑیں وہ تم کو اور تعرض نہ کریں تم سے اس لئے کہ تحقیق شان یہ ہے کہ نہیں نکالے گا کعبہ کا گنج مگر ایک شخص صاحب دو پنڈلیوں چھوٹی کا حبشی میں سے، یعنی وہ امیر حبشہ کا ہوگا، یا مراد اس سے لشکر حبش کا ہے اور سویقہ تصغیر ساق کی ہے بمعنی پنڈلی کے اور پنڈلیاں حبشی کی اکثر چھوٹی اور باریک ہوتی ہیں، اور مراد گنج سے وہ گنج ہے جو مدفون نیچے کعبہ کے ہے، کہا بعضوں نے کہ مخلوق ہے اس میں، اور بعضوں نے کہا مراد ہے وہ مال کہ بطور نذر کے آتا ہے اس کو خادم وہاں کے جمع کرتے ہیں، اور حدیث میں جو آیا ہے کہ خراب کرے گا کعبہ کو ذوالسویقتین نہیں معارض ہے یہ قول اللہ تعالیٰ کے حرماً امناً۔ اسلئے کہ یہ قریب قیامت کے ہوگا جس وقت کے باقی نہیں رہے گا کوئی اللہ اللہ کہنے والا، اور ظاہر تر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے گردانا ہے اس کو حرم باامن باعتبار غالب احوال کے جیسے دلالت کرتا ہے اس پر قصہ ابن الزبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ کا اور قرامطہ کا اور مانند ان کے، یا مراد حرم باامن گرداننے سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم فرمایا یہ کہ وہ امن میں رکھیں لوگوں کو اور نہ تعرض کریں کسی سے اس میں چنانچہ آیا ہے کہ رئیس زندیقوں کا قرامطہ میں سے جبکہ بیٹھا فساد سے یعنی قتل کرتے لوگوں سے اور خراب کرنے شہروں کے سے (یعنی قتل وفساد کرکے فارغ ہوا کہا اس نے) کہ کہاں کلام اللہ کا۔ ومن دخله كان امنا۔ پس کہا بعض اہل توفیق نے کہ معنی اس کے یہ ہیں کہ امن دو اس کو کہ داخل ہو اس میں اور نہ تعرض کرو اسکے اندر ساتھ لوٹنے اور قتل کرنے کے۔

## باب امارات الساعة

امارات جمع ہے امارۃ کی بفتح الہمزہ، کعلامۃ لفظاً ومعناً اور امارۃ بکسر الہمزہ یعنی امامۃ لفظاً ومعناً۔

جاء نفر الى مروان بالمدينة فسمعوه يحدث في الآيات ان اولها الدجال، قال فانصرفت الى عبد الله بن عمرو رضي الله تعالى عنهما۔ فحدثته فقال عبد الله لم يقل شيئا سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه

وآله وسلم يقول ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها او الدابة على الناس ضحى، فايتهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها، قال عبد الله. وكان يقرأ الكتب. واظن اولها خروجا طلوع الشمس من مغربها۔

**مضمون حدیث** ابوزرعہ کہتے ہیں کہ کچھ لوگ مدینہ میں مروان کے پاس آئے تو انہوں نے اس سے سنا وہ علامات قیامت کے بارے میں بیان کرتا تھا کہ ان علامات میں پہلی علامت خروج دجال ہے، ابوزرعہ کہتے ہیں کہ اسکے بعد میں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے پاس گیا میں نے ان سے اس کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا کہ مروان نے جو کہا وہ کچھ نہیں، یعنی غیر معتبر ہے، اسلئے کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ اول الآیات طلوع الشمس من المغرب ہے یا خروج دابہ جو چاشت کے وقت میں ہوگا ان دو میں سے جونسی بھی علامت پہلے پائی جائیگی دوسری اسکے بعد ہوگی، حضرت عبداللہ خود اپنی رائے بیان کرتے ہیں کہ میرا گمان یہ ہے کہ پہلے طلوع الشمس من المغرب ہوگا اس کے بعد خروج دابہ۔ وکان یقرأ الکتب یہ جملہ معترضہ ہے جس کے قائل ابوزرعہ ہیں وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ چونکہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما گذشتہ آسمانی کتب توراۃ وانجیل پڑھا کرتے تھے تو ہوسکتا ہے یہ رائے ان کی اسکے مطابق ہو

حاصل حدیث یہ ہوا کہ مروان نے اول الآیات خروج دجال کو قرار دیا، اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اسکے بجائے طلوع الشمس من مغربہا کو قرار دیا، علماء نے فرمایا ہے کہ دونوں باتیں اپنی جگہ درست ہیں۔

دراصل علامات قیامت دو طرح کی ہیں، آیات قرب الساعۃ، اور آیات وقوع الساعۃ، مروان کی مراد پہلی قسم کی علامت ہے اور وہ صحیح ہے اور صحابی حضرت عبداللہ بن عمرو کی مراد قسم ثانی ہے اور وہ واقعی طلوع الشمس من مغربہا ہے، اس کی مزید تشریح بذل میں مذکور ہے وہ دیکھی جائے۔

والحدیث اخرجہ مسلم وابن ماجہ، ولیس فی حدیث ابن ماجہ قصۃ مروان یتحدث، قالہ المنذری۔

فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لن تكون. او لن تقوم. حتى تكون قبلها عشر آيات طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة وخروج ياجوج ماجوج والدجال وعيسى بن مريم والدخان وثلاث خسوف خسف بالمغرب وخسف بالمشرق وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك تخرج نار من اليمن من قعر عدن تسوق الناس الى المحشر

**علامات قیامت کے درمیان ترتیب** آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ وقوع قیامت سے قبل ان دس مذکورہ علامات کا پایا جانا ضروری ہے، بذل میں لکھا ہے کہ اس حدیث میں یہ علامات عشرہ وقوع کی ترتیب کے موافق مذکور نہیں ہیں بلکہ غیر مرتب طور پر مذکور ہیں[1]، ترتیب ان میں اس طرح ہے کہ

---

[1] اسلئے کہ اس حدیث میں طلوع الشمس من المغرب کو پہلے اور عیسیٰ بن مریم کا نزول بعد میں مذکور ہے حالانکہ روایات صحیحہ سے یہ ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام جب نازل ہوں گے تو لوگوں کو ایمان کی دعوت دیں گے اور لوگ ایمان قبول کریں گے، اور اس کے بعد والی حدیث میں یہ آرہا ہے ←

ان دس میں سے اول خسوفات ثلاثہ ثم خروج الدجال ثم نزول عیسیٰ ثم خروج یاجوج وماجوج، ثم الریح الذی تقبض عندھا ارواح اھل الایمان ثم طلوع الشمس من مغربہا ثم خروج دابۃ الارض، قلت والاقرب فی مثلہ التوقف والتفویض الی عالمہ (فتح الودود) اس کے بعد حضرت فرماتے ہیں المناسب ان یذکر الطلوع وخروج الدابۃ قبل الریح اھ۔

## دابۃ الارض اور دخان کی تفسیر

"مظاہر حق" میں دابۃ الارض کے بارے میں لکھا ہے کہ نکلے گا مسجد حرام سے درمیان صفا اور مروہ کے اور قول حق سبحانہ کا "واذا وقع القول علیہم اخرجنا لہم دابۃ من الارض" محمول ہے اس پر، اور لکھا ہے علماء نے کہ وہ چارپایہ ہے کہ درازی اس کی ساٹھ گز کی ہوگی اور بعضوں نے کہا ہے کہ وہ مختلف الخلقہ ہوگا مشابہ بہت حیوانوں کے کہ جبل صفا میں سے پھاڑ کر نکلے گا اور اس کے ساتھ عصائے موسیٰ اور انگشتری سلیمان (علی نبینا وعلیہم الصلاۃ والسلام) کی ہوگی اور کوئی دوڑنے میں ساتھ اسکے نہ پہنچ سکے گا، مارے گا مومن کو عصا سے اور لکھے گا اس کے منھ پر مومن، اور مہر کرے گا کافر پر ساتھ چھاپ کے اور لکھے گا اس کے منھ پر کافر۔

اور "معارف القرآن" صفحہ ۶۰ میں ہے ابن کثیر نے بحوالہ ابوداؤد طیالسی حضرت طلحہ بن عمر سے ایک طویل حدیث میں روایت کیا ہے کہ یہ دابۃ الارض مکہ مکرمہ میں کوہ صفا سے نکلے گا، اور اپنے سر سے مٹی جھاڑتا ہوا مسجد حرام میں حجراسود اور مقام ابراہیم کے درمیان پہنچ جائیگا، لوگ اس کو دیکھ کر بھاگنے لگیں گے، ایک جماعت رہ جائے گی یہ دابہ ان کے چہروں کو ستاروں کی طرح روشن کردے گا، اس کے بعد وہ زمین کی طرف نکلے گا ہر کافر کے چہرے پر کفر کا نشان لگادے گا کوئی اس کی پکڑ سے بھاگ نہ سکے گا، یہ ہر مومن وکافر کو پہچانے گا (ابن کثیر) ابن کثیر وغیرہ نے اس جگہ دابۃ الارض کی ہیئت اور کیفیات وحالات کے متعلق مختلف روایات نقل کی ہیں جن میں سے اکثر قابل اعتماد نہیں۔ الی آخرہ۔

اور دخان کے بارے میں، "مظاہر حق" میں ہے: یعنی دھواں کہ نکلے گا اور بھردے گا مشرق ومغرب کو اور چالیس روز ٹھہرے گا پس مسلمان مانند زکام زدوں کے ہوں گے اور کافر مانند مستوں کے جیسا کہ اور حدیث میں آیا ہے، اور قرآن میں جو سورۂ دخان میں آیا ہے "یوم تأتی السماء بدخان مبین" وہ بھی اس پر محمول ہے بقول حذیفہ اور تابعین (متبعین) اس کے کے، اور نزدیک ابن مسعود اور تابعین ان کے کے مراد اس سے وہ قحط ہے کہ قریش پر پڑا تھا آں حضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں حضرت کی دعار

---

← کہ طلوع الشمس من المغرب کے بعد سب لوگ ایمان لے آئیں گے لیکن ان کا یہ ایمان معتبر نہ ہوگا، لہٰذا اس کا ایک جواب یہی ہے کہ ترتیب علامات قیامت کی اس طرح نہیں ہے جو اس حدیث میں مذکور ہے، طلوع الشمس من المغرب بعد میں پایا جائیگا اور نزول عیسیٰ اس پر مقدم ہے، معارف القرآن میں روح المعانی سے اس اشکال کا یہی جواب نقل کیا ہے کہ طلوع الشمس من المغرب کا واقعہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے تشریف لانے کے کافی زمانہ بعد ہوگا اور اسی وقت توبہ کا دروازہ بند ہوگا، اور علامہ بلقینی شافعی نے اس کا ایک اور جواب دیا ہے وہ یہ کہ یہ بھی ممکن ہے کہ عدم قبول ایمان عند طلوع الشمس من مغربہا یہ حکم اخیر تک باقی نہ رہے بلکہ کچھ عرصہ بعد یہ حکم بدل جائے اور ایمان اور توبہ قبول ہونے لگے۔

سے کہ فرمایا خدایا کران پر قحط سات برس کا جیسا کہ کیا تو نے مصریوں پر حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں۔ الی آخر ماذکر ص ۲۵۶
دخان کے بارے میں حضرت حذیفہ بن الیمان اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی رائے کا یہ اختلاف مشہور ہے بخاری وغیرہ کتب حدیث میں۔ والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

فاذا طلعت ورآھا الناس آمن من علیھا فذاک حین، لاینفع نفسا ایمانھا لم تکن آمنت من قبل اوکسبت فی ایمانھا خیرا، الآیۃ۔

پوری آیت شریفہ اس طرح ہے، یوم یأتی بعض آیات ربك لاینفع نفسا ایمانھا لم تکن آمنت من قبل اوکسبت فی ایمانھا خیرا۔ آپ فرما رہے ہیں کہ اس آیت میں بعض آیات سے مراد طلوع الشمس من المغرب ہے جس کے سامنے آجانے کے بعد توبہ کا دروازہ بند ہو جائیگا جو شخص اس سے پہلے ایمان نہیں لایا اب ایمان لائیگا تو قبول نہیں ہوگا، اور جو شخص ایمان تو لاچکا تھا مگر عمل نیک نہیں کئے تھے تو وہ اب توبہ کر کے آئندہ نیک عمل کا ارادہ کرے گا تو اس کی بھی توبہ قبول نہ ہوگی، خلاصہ یہ ہے کہ کافر اپنے کفر سے یا فاسق اپنے فسق و معصیت سے اگر اس وقت توبہ کرنا چاہے گا تو وہ توبہ قبول نہ ہوگی، سبب یہ ہے کہ ایمان اور توبہ صرف اس وقت تک قبول ہو سکتی ہے جب تک وہ انسان کے اختیار میں ہے، اور جب عذاب الٰہی کا اور حقائق آخرت کا مشاہدہ ہو گیا تو ہر انسان ایمان لانے میں اور گناہ سے باز آنے پر خود بخود مجبور ہو گیا، مجبوری کا ایمان اور توبہ قابل قبول نہیں، اسی آیت کی تفسیر میں رسول کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد منقول ہے کہ جس وقت قیامت کی آخری نشانی(۱) میں یہ نشانی ظاہر ہوگی کہ آفتاب مشرق کے بجائے مغرب کی جانب سے طلوع ہوگا اور اس کو دیکھتے ہی سارے جہان کے کافر ایمان کا کلمہ پڑھنے لگیں گے اور سارے نافرمان فرمانبردار بن جائیں گے لیکن اس وقت کا ایمان قابل قبول نہ ہوگا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب حسر الفرات عن کنز

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یوشك الفرات ان یحسر عن کنز من ذھب فمن حضرہ فلا یاخذ منہ شیئا۔ اور دوسری روایت میں ہے: ان یحسر عن جبل من ذھب۔

اور روایت ہے ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا رسول خدا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے کہ فرات کھل جائیگا گنج سونے کے سے یعنی پانی فرات کا خشک ہو جائے گا اور اس کے نیچے سے گنج سونے کا نکلے گا، پس جو کوئی کہ حاضر ہو وہاں چاہیئے کہ نہ لے اس سے کچھ، اسلئے کہ لینا اس کا باعث تنازع اور تقاتل کا ہے جیسا کہ حدیث آئندہ میں آتا ہے، اور بعضوں نے کہا اس لئے نہ لے کہ لینا اس گنج سے بالخاصیۃ موجب اترنے آفات و بلیات کا ہے، اور وہ ایک نشانی ہے نشانیوں قدرت الٰہی سے، اور بعضوں نے کہا اس سبب سے کہ وہ مال مغضوب اور مکروہ ہے مثل مال قارون کے پس انتفاع اس سے حرام ہوگا (مظاہر حق) اور آئندہ

حدیث سے مراد جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ یہ حدیث ہے لاتقوم الساعۃ حتی یحسر الفرات عن جبل من ذھب یقتتل الناس علیہ فیقتل من کل مئۃ تسعۃ وتسعون، ویقول کل رجل منھم لعلی اکون انا الذی انجو، رواہ مسلم. مظاہر حق ص۲۴۵ میں ہے: لڑیں گے لوگ اس پر یعنی اسکے حاصل کرنے اور لینے پر الخ۔

الحدیث الاول اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی، والثانی اخرجہ مسلم والترمذی واخرجہ البخاری تعلیقاً، قالہ المنذری۔

# باب خروج الدجال

خروج دجال جو کہ علامات قیامت سے ہے اس کا ثبوت احادیث کثیرہ سے ہے جس کے بارے میں بعض علماء نے لکھا ہے کہ وہ حد تواتر کو پہنچ گئی ہیں، حتی کہ خروج دجال کا مسئلہ اہل سنت کے عقائد میں شمار ہوتا ہے اسی لئے عقائد کی کتابوں میں اس کا ذکر ہے، چنانچہ "شرح عقائد" میں ہے: وما اخبر بہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من اشراط الساعۃ من خروج الدجال ودابۃ الارض ویاجوج وماجوج ونزول عیسیٰ علیہ السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربہا فھو حق۔ الی ان قال: والاحادیث الصحاح فی ھذہ الاشراط کثیرۃ جداً وقد روی احادیث مرفوعۃ وآثار فی تفاصیلھا وکیفیاتھا فلیطلب فی کتب التفسیر والسیر والتواریخ. اس میں بعض خوارج معتزلہ اور جہمیہ کا اختلاف ہے انہوں نے اسکے وجود کا انکار کیا ہے، چنانچہ فتح الباری میں ہے "باب ذکر الدجال" کے ضمن میں قال القاضی عیاض: فی ھذہ الاحادیث حجۃ لاھل السنۃ فی صحۃ وجود الدجال وانہ شخص معین یبتلی اللہ بہ العباد ویقدرہ علی اشیاء کاحیاء المیت الذی یقتلہ، وظہور الخصب والانہار والجنۃ والنار واتباع کنوز الارض لہ وامرہ السماء فتمطر والارض فتنبت، وکل ذلک بمشیئۃ اللہ تعالیٰ، ثم یعجزہ اللہ تعالیٰ فلا یقدر علی قتل ذلک الرجل ولا غیرہ، ثم یبطل امرہ ویقتلہ عیسیٰ ابن مریم، وقد خالف فی ذلک بعض الخوارج والمعتزلۃ والجہمیۃ فانکروا وجودہ وردوا الاحادیث الصحیحۃ۔ الخ. غالباً اسی وجہ سے کہ کیونکہ اس کا بعض فرق نے انکار کیا ہے مصنف نے دجال کا باب اواخر کتاب میں کتاب السنۃ کے ذیل میں دوبارہ قائم کیا ہے، اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ اہل سنت اس کے قائل ہیں بخلاف بعض فرق باطلہ کے۔

**دجال کے بارے میں کیا کیا تحقیقات مطلوب ہیں**

فتح الباری میں ایک دوسری جگہ ہے: ومما یحتاج الیہ فی امر الدجال اصلہ. وھل ھو ابن صیاد وغیرہ، وعلی الثانی فھل کان موجوداً فی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اولا: ومتی یخرج، وما سبب خروجہ، ومن این یخرج وما صفتہ، وما الذی یدعیہ. وما الذی یظہر عند خروجہ من الخوارق حتی تکثر اتباعہ، ومتی یہلک، ومن یقتلہ، یعنی دجال کی تحقیق کے سلسلہ میں جو امور دریافت طلب ہیں وہ یہ ہیں تقریباً دس بارہ، پھر اسکے بعد فتح الباری میں ان سب امور کا جواب مذکور ہے، آگے کتاب میں جساسہ کا جو قصہ آرہا ہے "باب فی خبر الجساسۃ" میں وہ اس بات کی دلیل ہے کہ دجال فی الحال دنیا میں موجود ہے، حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں موجود تھا، بعض جزائر میں اور یہ کہ وہ ابن صیاد کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہے شرح عقائد کی شرح "نبراس" میں ہے: وھل الدجال

موجود او یتولد؟ فالصحیح ھو الاول، یعنی ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ دجال دنیا میں موجود ہے یا اخیر زمانہ میں پیدا ہوگا، اور اسکے بارے میں کہا کہ صحیح یہی ہے کہ وہ موجود ہے اور پھر صاحب نبراس نے اس کی دلیل میں تمیم داری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث یعنی وہی خبر جساسہ ذکر فرمائی۔

**لفظ دجال و مسیح کی تحقیق** دجال دجل سے مبالغہ کا صیغہ ہے دجل کے معنی ہیں تغطیہ یعنی چھپانا، دجال کو دجال اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ حق کو باطل سے ڈھانکتا ہے، دجال کے معنی ملمع کاری کرنیوالے کے بھی ہیں، سیف مدجل کہتے اس تلوار کو جو سونے چاندی سے ملمع کی گئی ہو، اور "اشعۃ اللمعات" میں ہے: ودجال مشتق از دجل است، ودجل بمعنی خلط ومکر وخداع وتلبیس آید، دَجَل الحق بالباطل گویند وقتیکہ کسے حق را باطل خلط کند وتمویہ نماید، وبمعنی کذب نیز آید، ووجود ایں معانی در دجال ظاہر است، ومسیح اسم مشترک است میان وے وعیسیٰ علیہ السلام، واکثر آنست کہ اسم وے را مقید بدجال دارند (مسیح دجال) ودر عیسیٰ علیہ السلام مطلق گذارند (مسیح علیہ السلام) وعیسیٰ را مسیح ازاں گویند کہ چوں اکمہ وابرص را مسح وملمس کردے بہ شدے (کہ ان کے ہاتھ پھیرنے سے اکمہ اور ابرص صحیح اور تندرست ہو جاتا تھا) واز جہت آں کہ از شکم مادر ممسوح برآمد بہ آلائش وچرک کہ اطفال را نزد زائیدن باشند، وبعضے گویند مسیح بمعنی صدیق است یا آں کہ بسیار مساحت می کرد زمین را، وایں وجہ مشترک است میان وے ومیان دجال، ودجال را مسیح ازاں گویند کہ یک چشم دے ممسوح وہموار است، وممسوح الوجہ ومسیح الوجہ کسے راگویند کہ یک طرف روئے وے ہموار بود وچشم وابرو نباشد اھ مختصراً

---

عن ربعی بن حراش قال اجتمع حذیفۃ وابو مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم فقال حذیفۃ لانا بما مع الدجال اعلم منہ الخ

**شرح الحدیث** ایک مرتبہ حضرت حذیفہ اور حضرت ابو مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما ایک جگہ جمع ہوئے تو حضرت حذیفہ فرمانے لگے کہ دجال کے ساتھ جو چیز ہوگی میں اس کو دجال سے زیادہ جانتا ہوں کہ وہ کیا ہے۔ اور پھر فرمایا کہ بیشک اسکے ساتھ ایک نہر پانی کی ہوگی اور ایک آگ کی، یعنی آگ کی خندق، توان میں سے جو چیز آگ نظر آئے گی وہ دراصل پانی ہوگا، اور جس کو لوگ پانی سمجھیں گے وہ فی الواقع آگ ہوگی، اور پھر انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اسی طرح سنا تھا۔

دراصل دجال اپنی الوہیت کا دعوی کرے گا کہ مجھ کو خدا مانو، اور جو اس کی تصدیق کرے گا وہ اس کو تو پانی کی نہر میں داخل کرے گا، اور جو اس کی تکذیب کرے گا اس کو وہ آگ میں ڈالے گا، تو اس کے بارے میں اس حدیث میں یہ ہے کہ تم لوگ اس کی تکذیب کرنا اور اس کی آگ سے نہ گھبرانا کہ وہ پانی ہوگی۔

اس میں شراح نے دو احتمال لکھے ہیں یا تو یہ کہ دجال ساحر ہوگا اور اپنے شعبدہ سے وہ ایسا کر دکھائے گا یعنی آگ کو پانی اور پانی کو آگ، اور یا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جس جنت اور نار کو دجال کے لئے مسخر کر دیا تھا اللہ تعالیٰ اسکے باطن کو پلٹ دیں گے، حاشیۂ بذل میں ہے: واختلف فی ھذہ الاشیاء التی مع الدجال ھل ھی حقائق ثابتۃ او ظنونات وتوھمات علی قولین ذکرھما النووی،

امام نوویؒ نے وہی بات فرمائی ہے جو ادپر فتح الباری سے گذری یعنی دجال کے بارے میں اہل سنّت و جماعت کا عقیدہ کہ اس کا وجود برحق ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو بعض خوارق کی قدرت عطا فرمائی ہے اور اس کے بعد پھر اس سے اس قوت کو سلب فرما کر اس کو عاجز کر دیں گے، بخلاف خوارج اور جہمیہ اور بعض معتزلہ کے جو سرے سے اسکے وجود ہی کا انکار کرتے ہیں اور بخلاف جبائی معتزلی اور بعض جہمیہ کے کہ وہ دجال کا وجود تو مانتے ہیں لیکن جن خوارق کا وہ دعویٰ کرے گا ان کی کوئی حقیقت نہیں محض خیالات ہیں، اسلئے کہ اگر ان خوارق کو حق مانا جائے تو پھر انبیاء علیہم السلام کے معجزات سے اعتماد اٹھ جانے کا ذریعہ ہوگا اس کے بعد امام نوویؒ نے ان کی اس رائے کی تردید کی ہے اور ان کے اشکال کا جواب دیا ہے فارجع الیہ لو شئت (نووی ص ۳۹۹/۲)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم بمعناہ مختصراً ومطولاً، قالہ المنذری۔

---

مابعث نبی الاقد انذر امتہ الدجال الاعور الکذاب، الا وانہ اعور، وان ربکم تعالیٰ لیس باعور، وان بین عینیہ مکتوب "کافر"

دجال جو کہ الوہیت کا دعویٰ کرے گا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس کے دعویٰ کی تردید اس طور پر بیان فرما رہے ہیں جو بالکل کھلی دلیل ہے وہ یہ کہ وہ اعور یعنی کانا ہوگا اس کو صرف ایک آنکھ سے نظر آئے گا دوسری سے نہیں، اور حق تعالیٰ شانہ اعور نہیں ہیں جس کو سبھی جانتے ہیں، اور دوسرے یہ کہ اس کی پیشانی پر "کافر" لکھا ہوا ہوگا، اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ گذشتہ انبیاء میں سے ہر نبی نے اپنی امت کو اس کے شر سے ڈرایا ہے، اس پر یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ گذشتہ انبیاء نے اپنی امتوں کو دجال سے کیوں ڈرایا ہے جبکہ احادیث سے یہ ثابت ہے کہ اسکے خروج سے پہلے بعض دوسری علامات پائی جائیں گی اور یہ کہ اس کو عیسیٰ علیہ السلام اپنے نزول کے بعد قتل کریں گے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ گذشتہ انبیاء کو صرف فتنۂ دجال کا علم دیا گیا تھا؛ ان کے علم میں وہ امور نہیں تھے جو اس سے پہلے پائے جائیں گے، گویا وقت خروج اور زمان خروج کا ان کو علم نہ تھا، بلکہ خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو بھی شروع میں معلوم نہ تھا جیسا کہ آپ کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے " ان یخرج وانا فیکم فانا حجیجہ دونکم" الحدیث، البتہ بعد میں آپ کو اس کے وقت خروج کا علم عطا کر دیا گیا تھا (بذل عن مرقاۃ الصعود)

## شرح حدیث میں شراح اور حضرت گنگوہیؒ کی الگ الگ رائے

حاشیۂ بذل میں ہے کہ حضرت گنگوہیؒ نے اس جواب کو رد فرمایا ہے جیسا کہ "الکوکب الدری" میں ہے، کوکب الدری میں یہ مذکور ہے کہ حدیثوں میں جو آتا ہے کہ انبیاء نے جو اپنی امتوں کو فتنۂ دجال سے ڈرایا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ انہوں نے اپنی امت کو خروج دجال سے ڈرایا کہ اس کے آنے کا خطرہ ہے اس بات کو تو حضرات انبیاء علیہم السلام جانتے تھے کہ اس کا خروج نبی آخر الزماں صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت کے بعد ہوگا، بلکہ ڈرانے کا مطلب فی نفسہ یہ بتلانا ہے کہ دجال اپنے زمانہ کا بہت بڑا فتنہ ہوگا تاکہ وہ اس بات پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کریں کہ ہمیں اللہ تعالیٰ نے اس فتنہ سے محفوظ رکھا اور تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کے اوامر کے امتثال میں کوشاں اور اہتمام کرنے والے ہوں جس نے ایسے بڑے بڑے فتنے بندوں کے امتحان کے لئے پیدا کئے ہیں، اور ایک مصلحت

اس میں یہ امت محمدیہ کے اعتبار سے بھی ہوسکتی ہے تاکہ وہ اس سے بہت اچھی طرح چوکنا اور محفوظ رہنے کی کوشش کریں اور ان کے ذہن میں بھی اس فتنہ کی اہمیت جاگزیں ہو کہ واقعی یہ اتنا بڑا فتنہ ہے جس سے گذشتہ انبیاء بھی اپنی امتوں کو ڈراتے چلے آئے ہیں، وھذا خلاصۃ مافی الکوکب، فللہ درہٗ، والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی، قالہ المنذری۔

آگے روایت میں ہے "یقرأہ کل مسلم" یعنی دجال کی پیشانی پر جو کافر لکھا ہوا ہوگا اس کو ہر مسلم پڑھ سکے گا۔ خواہ وہ لکھنا پڑھنا جانتا ہو یا نہ جانتا ہو جیساکہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے "کل مسلم کاتب وغیر کاتب" یعنی کافر اس کو نہیں پڑھ سکے گا۔

اور ایک روایت میں ہے "یقرأہ من کرہ عملہ" بظاہر مطلب یہ ہے کہ جس مسلمان کو اللہ تعالیٰ ہدایت پر قائم رکھنا چاہیں گے وہ اس کو ہر حال میں پڑھ ہی لے گا پڑھا ہوا ہو یا نہ، اور جس شخص کی قسمت میں گمراہی اوضلالت ہوگی وہ اسکو نہیں پڑھ سکے گا۔

من سمع بالدجال فلینأ عنہ۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں کہ جو شخص دجال کا زمانہ پائے اور اس کے خروج کی خبر سنے (تو اس کے عجائب غرائب دیکھنے کے لئے اس کے قریب نہ جائے بلکہ) اس سے دور ہی رہے اسلئے کہ بعض آدمی اس کے پاس جائیں گے محض اس کو دیکھنے کے لئے معلومات کے درجہ میں یا تفریحاً اور ان کو اپنے مؤمن ہونے پر اعتماد ہوگا، لیکن جب وہ اس کے پاس جاکر اس کو دیکھے گا تو وہ اسی کا ہورہے گا، اور اس کے متبعین میں سے ہوجائیگا والعیاذ باللہ تعالیٰ ان خوارق اور استدراجات کی وجہ سے جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ اس کو بھیجے گا۔

انی قد حدثتکم عن الدجال حتی خشیت ان لا تعقلوا، ان مسیح الدجال رجل قصیر افحج جعد اعور مطموس العین لیس بناتئۃ ولا جحراء۔

**دجال کے خلقی اوصاف** آپ فرمارہے ہیں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے کہ میں دجال کے بارے میں تم سے بہت کچھ بیان کرچکا ہوں، یعنی اس کے احوال وعلامات، مگر اس کے باوجود مجھے اندیشہ ہے کہ تم اس کو اچھی طرح نہ سمجھ سکے ہو (اسلئے اب اس کی بہت واضح اور کھلی علامت بتلاتا ہوں کہ) مسیح دجال ایسا شخص ہوگا جو پستہ قد ہوگا، اور چلنے میں افحج ہوگا، مظاہر حق میں لکھا ہے: افحج اس کو کہتے ہیں کہ پنجے پاؤں کے چلنے میں نزدیک نزدیک پڑیں اور ایڑیاں دور، اور پنڈلیاں ٹیڑھی، کذا قال شارح، اور مثل اسی کے قاموس میں بھی ہے، اور نہایہ میں ہے کہ فحج دوری ہونا مابین دونوں رانوں کے، حاصل یہ کہ سیدھا چلنے پر قادر نہ ہوگا بلکہ پاؤں اور پنڈلیاں چلتے وقت ٹیڑھی ہوگی، کانا ہوگا یعنی ایک آنکھ سے اور دوسری آنکھ مٹی ہوئی یعنی نہ پھولی ہوئی نہ اندر کو دھنسی ہوئی، اور ایک روایت میں ہے "اعور العین الیمنی کأن عینہ عنبۃ طافیۃ" لہذا کہا جائیگا کہ ایک آنکھ اس کی یعنی داہنی دانۂ انگور کی طرح پھولی ہوئی ہوگی اور بائیں آنکھ اس کی مٹی ہوئی اور ہموار، اشعۃ اللمعات ص۳۲۷ میں ہے "در حدیثے اعور عین الیمنی، آمدہ چنانکہ گذشت، ودر حدیث دیگر "عین الیسری" واقع شدہ، وبالجملہ احادیث در وصف دجال متنافی ومتخالف وارد دیانۃ، وتوربشتی گفتہ کہ وجہ جمع میاں ایں اوصاف

متنافرہ آنست کہ فرض کردہ شود کہ یکے از دو چشم وے مطلق رفتہ است، و دیگرے معیب است، پس ہر یکے را اعور می تواں گفت چہ عور در اصل بمعنی عیب است فتد براہ پس حاصل یہ کہ بائیں آنکھ اس کی بالکل ممسوح اور سپاٹ ہے لیست بناتئۃ ولاحجراء، اور اس بائیں آنکھ کو بعض احادیث میں جو اعور کہا گیا ہے یہاں اعور سے مراد عیب دار، اسلئے کہ سپاٹ ہونا عیب ہی ہے، داہنی آنکھ اس کی جو اعور ہے وہ پھولی ہوئی ہے جس سے تھوڑا بہت اس کو نظر آتا ہوگا۔

**طافیہ اور طافئہ کی تحقیق** اور یہ طافیہ یار کے ساتھ ہے طفا یطفو سے ناقص واوی، جس کے معنی ابھرنے اور بلند ہونے کے ہیں اور اسی سے ہے سمک طافی، اور بائیں آنکھ اس کی طافئہ ہے ہمزہ کے ساتھ یعنی مہموز اللام طفئ یطفأ سے جس کے معنی بجھنے کے ہیں، اور اسی کے بارے میں یہ آیا ہے لیست بناتئۃ ولاحجراء۔

فان البس علیکم فاعلموا ان ربکم لیس باعور، پس اگر تمہیں شبہ ہونے لگے اس کے بارے میں کہ خوارق اور شبہات کو دیکھ کر پس یقین جانو کہ تمہارا رب تو اعور نہیں ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

ذکر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الدجال فقال ان یخرج وانا فیکم فانا حجیجہ دونکم، وان یخرج ولست فیکم فامرؤ حجیج نفسہ واللہ خلیفتی علی کل مسلم،

آپ فرما رہے ہیں کہ اگر دجال میری موجودگی میں نکل آئے تو میں تمہاری طرف سے اس کا خصم ہوں گا، یعنی مدافعت کرنے والا، اور اگر ایسے وقت نکلے کہ میں اس وقت موجود نہ ہوں، یعنی میرے بعد پھر ہر شخص اپنا ذمہ دار خود ہے، اور اللہ تعالیٰ (جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا وہ) ہر مسلمان کے لئے میرا خلیفہ اور بدل ہوگا، یعنی میں نہیں ہوں گا تو کیا ہے اللہ تعالیٰ تو ہوں گے وہ حفاظت فرمائیں گے، گویا میری موجودگی میں میرے توسط سے وہ محافظ ہوں گے اور میری عدم موجودگی میں وہ براہ راست محافظ ہوں گے اور مظاہر حق میں ہے: اور اگر نکلا اور نہ ہوا میں تم میں پس ہر شخص حجت کرنے والا ذات اپنی کا ہوگا یعنی دفعہ کرے گا شر اس کے اپنے سے ساتھ دلیلوں قطعیہ شرعیہ اور عقلیہ کے کہ اس کے پاس ہیں اور غالب آویگا اس پر، کذا قال الطیبی، اور یہ اس تقدیر پر ہے کہ وہ سنے حجت والا پس معنی یہ ہیں کہ ہر ایک دفعہ کرے گا اپنے نفس سے شر اسکے ساتھ جھٹلانے اس کے کے اور اختیار کرنے صورت تعذیب اس کی کے، اور اللہ خلیفہ اور وکیل میرا ہے ہر مسلمان پر یعنی حافظ اس کا ہے بعد میرے، پس مدد کرے گا اس کی اور دفع کرے گا شر دجال کا اس سے، اور یہ دلیل ہے اس پر کہ مؤمن یقین والا ہمیشہ مدد کیا گیا ہے اگرچہ نہ ہو ساتھ اس کے نبی اور امام، پس اس میں رد ہے امامیہ پر۔ آگے حدیث میں یہ ہے جو شخص دجال کا زمانہ پائے تو اس کو چاہیئے کہ سورۂ کہف کے اوائل کو پڑھے۔ آگے روایت میں آرہا ہے کہ اسکے شروع کی دس آیتیں پڑھے، اور اس کے بعد کی روایت میں خواتیم سورۂ کہف مذکور ہے یعنی آخر کی دس آیات۔

قلنا وما لبثہ فی الارض؟ قال اربعون یوما، یوم کسنۃ، ویوم کشھر ویوم کجمعۃ وسائر ایامہ کایامکم۔

ہم نے آپ سے دریافت کیا کہ دجال زمین پر کتنی مدت ٹھہرے گا؟ آپ نے فرمایا: کل چالیس روز جن میں ایک دن ایک سال

کے برابر ہوگا، اور ایک دن ایک ماہ کے برابر، اور تیسرا دن ایک ہفتہ کے برابر، اور باقی سینتیس دن اور سب دنوں کی طرح ہوں گے ہم نے عرض کیا کہ جونسا دن ایک سال کے برابر ہوگا کیا اس میں ایک دن اور رات کی یعنی پانچ نمازیں کافی ہوں گی، قال: لا اقدروا له قدره، یعنی نہیں بلکہ ہر دن کی نمازوں کا حساب لگاؤ، یعنی ہر چوبیس گھنٹے میں پانچ نمازیں پڑھی جائیں گی، اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ دجال کے اس ایک دن کا یہ طول حقیقۃً نہ ہوگا بلکہ اسکے شعبدہ اور تصرف سے ہوگا۔

ثم ینزل عیسیٰ علیہ السلام عند المنارة البیضاء شرقی دمشق فیدرکہ عند باب لُدّ فیقتلہ،

## حضرت عیسیٰ کے محل نزول میں اختلاف روایات

مظاہر حق میں ہے: پس در ہنگامے کہ دجال ایسے کاموں خراب اور گمراہ کرنے میں ہوگا کہ ناگاہ بھیجے گا اللہ تعالیٰ مسیح مریم کے بیٹے علیہما السلام کو پس اتریں گے وہ نزدیک منارۂ سفید کے جانب شرقی دمشق کے، اور، اور روایت میں آیا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام اتریں گے بیت المقدس میں، اور، اور روایت میں ہے اردن میں، اور، اور روایت میں ہے کہ معسکر مسلمین میں، کہتا ہوں میں کہ حدیث اترنے ان کے کی بیت المقدس میں نزدیک ابن ماجہ کے ہے اور وہ میرے نزدیک ارجح ہے اور نہیں منافی ہے تمام روایتوں کے، اسلئے کہ بیت المقدس جانب شرقی دمشق کے ہے، اور وہ معسکر مسلمین کا ہے اسلئے کہ وہ اور اردن نام ہے نواح بیت المقدس کا کما فی الصحاح، اور بیت المقدس داخل ہے اس میں اگرچہ نہیں ہے بیت المقدس میں باب منارہ، لیکن ضرور ہے یہ کہ بنے گا پہلے اترنے عیسیٰ علیہ السلام کے واللہ تعالیٰ اعلم وقدم الکلام علی اختلاف الروایات فی محل نزول عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام، وکذا فی تعیین الامام الذی یصلی بہم ھل ھو عیسیٰ علیہ السلام او المہدی، فی الحل المفہم علی صحیح مسلم فی کتاب الایمان فارجع الیہ لو شئت۔

عن ابی ھریرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لیس بینی وبینہ یعنی عیسیٰ علیہ السلام نبی، وانہ نازل، فاذا رأیتموہ فاعرفوہ رجل مربوع الی الحمرۃ والبیاض بین ممصّرتین کأن رأسہ یقطر وان لم یصبہ بلل فیقاتل الناس علی الاسلام فیدق الصلیب ویقتل الخنزیر ویضع الجزیۃ ویہلک اللہ فی زمانہ الملل کلہا الا الاسلام ویہلک المسیح الدجال فیمکث فی الارض اربعین سنۃ ثم یتوفی فیصلی علیہ المسلمون

اس حدیث کا تعلق نزول عیسیٰ علیہ السلام سے ہے اور ہمارا یہ باب جو چل رہا ہے "باب خروج الدجال" ہے، امام ترمذی رح نے تو کتاب الفتن میں نزول عیسیٰ پر مستقل باب باندھا ہے اولاً باب ماجاء فی المہدی، ثانیاً "باب ماجاء فی نزول عیسیٰ بن مریم" اور ثالثاً "باب ماجاء فی الدجال" اور پھر دجال سے متعلق متعدد ابواب ہیں "ماجاء من این یخرج الدجال" ماجاء فی علامات خروج الدجال" ماجاء فی فتنۃ الدجال" جس کے ذیل میں ایک طویل حدیث ذکر کی ہے، اس کے بعد "باب ماجاء فی صفۃ الدجال" "باب ماجاء فی ان الدجال لایدخل المدینۃ" "ماجاء فی قتل عیسیٰ بن مریم الدجال" ان سب کے بعد پھر ابن صیاد کا باب ہے۔

حدیث الباب میں اصالۃً تو بیان نزول عیسیٰ علیہ السلام کا ہے لیکن چونکہ اس میں یہ بھی ہے کہ وہ نزول کے بعد مسیح دجال کو قتل کریں گے اس مناسبت سے اس حدیث کو مصنف یہاں لائے ہیں۔

قولہ رجل مربوع الی الحمرۃ والبیاض۔

**شرح الحدیث** حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا حلیہ شریفہ وغیرہ امور کا بیان ہے کہ وہ میانہ قد ہوں گے، اور رنگ سرخ سفید، دو ہلکے پیلے رنگ کی چادروں میں، آگے ان کے حسن وجمال کا ذکر ہے اور جسم کی تروتازگی کا کہ گویا ابھی غسل فرماکر باہر نکل رہے ہیں، چنانچہ ایک روایت میں ہے (اخرجہ مسلم فی باب الاسراء ص۹۵) ولقیت عیسیٰ۔ فنعتہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔ فاذا ربعۃ احمر کانما خرج من دیماس یعنی حماما اور ایک روایت میں ہے۔ کما فی المشکاۃ عن الترمذی۔ اذا طأطأ رأسہ قطر، واذا رفعہ تحدر منہ مثل جمان کاللؤلؤ، مظاہر حق ص۳۶۲ میں ہے، جس وقت جھکا دیں گے سر اپنا ٹپکے گا پسینہ ان کا اور جب اٹھادیں گے سر اتریں گے ان کے بالوں سے قطرے مانند دانوں چاندی کے کہ مانند موتیوں کے ہوں گے، یعنی صفائی اور سفیدی میں، اسی میں آگے ہے: یعنی جب جھکادیں گے سر ٹپکیں گے ان کے سر کے بالوں سے قطرے نورانی، اور جب اٹھادیں گے سر ٹپکیں گے وہ قطرات، کنایہ ہے بہا اور تازگی اور تراوط جمال ان کے سے۔

آگے ہے روایت میں کہ لوگوں سے وہ قتال فرمائیں گے اسلام لانے کیلئے، اور صلیب کو توڑ ڈالیں گے یعنی نصرانیت کو ختم کریں گے، اور خنزیر کو قتل کریں گے یعنی اسکے پالنے کو اور اس کے کھانے کو حرام قرار دیں گے اور اس کے قتل کو مباح قرار دیں گے اور جزیہ کو ساقط کردیں گے، یعنی جہاد کے وقت جزیہ قبول نہیں کریں گے بلکہ اسلام یا قتل، اور چونکہ اس حکم کی خبر خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم دے رہے ہیں تو گویا اس وقت قبول جزیہ کا نسخ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے ہوا نہ کہ ان کی طرف سے۔ اور آگے ہے کہ وہ دنیا میں زمین پر چالیس سال تک ٹھہریں گے اس کے بعد وفات پاجائیں گے اور مسلمان ان کی نماز جنازہ پڑھیں گے اور مسلم کی ایک روایت میں ہے۔ انہ یہلک الدجال ثم یمکث الناس سبع سنین، یعنی لوگ ان کے انتقال کے بعد صرف سات سال تک ٹھہریں گے، عون المعبود، میں ہے کہ مسند احمد کی روایت میں، ویہلک المسیح الدجال، کے بعد یہ زیادتی ہے، ثم تقع الامنۃ علی الارض حتی ترتع الاسد مع الابل، والنمار مع البقر، والذئاب مع الغنم، وتلعب الصبیان بالحیات، یعنی عیسیٰ علیہ السلام جب دجال کو ہلاک کر ڈالیں گے تو روئے زمین پر امن ہی امن قائم ہوجائے گا یہاں تک شیر اونٹ کے ساتھ چرے گا اور چیتے گایوں کے ساتھ اور بھیڑیئے بکریوں کے ساتھ، اور انسانوں کے بچے کھیلیں گے سانپوں کے ساتھ۔

## بابٌ فی خبر الجساسۃ

"جساسۃ جسّاس کا مؤنث ہے یعنی وہ عورت جو دجال کی جاسوس اور اس کی خبر دینے والی ہے، جیساکہ حدیث الباب میں ہے، فاذا انا بامرأۃ تجر شعرھا۔ جس سے معلوم ہوا کہ وہ کوئی عورت ہے، اور اسی باب کی ایک دوسری حدیث میں اس کو، دابہ"

---

لہ یہاں سے یکم رمضان ۱۴۲۰ھ بروز دوشنبہ لکھنا شروع کیا فی المدینۃ المنورۃ، زادہا اللہ شرفا۔ اللہم بلغنا الی التمام یا ذا الجود والاکرام۔

سے تعبیر کیا گیا ہے۔ فدخلوا الجزیرة فلقیتھم دابة اھلب کثیرة الشعر۔ ان دونوں روایتوں کے بارے میں حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے۔ قیل فی التوفیق بینھما انہ یمکن ان یکون لہ جاسوسان دابة وامرأة، او انہ یصح اطلاق الدابة علی الانسان لغةً، فانہ اسم لکل ما یدب علی الارض او لان الجساسة شیطان یتمثل بای صورة شاء، فرآھا تارة بصورة امرأة وتارة بصورة دابة۔ یعنی یا تو یہ کہا جائے کہ ممکن ہے دجال کیلئے دو جاسوس ہوں ایک دابہ اور ایک عورت اور یا یہ کہا جائے کہ دابہ کا اطلاق لغةً عورت پر بھی صحیح ہے، اسلئے کہ ہر زمین پر چلنے والی شئ کو دابہ کہتے ہیں، اور یا یہ کہا جائے کہ چونکہ جساسہ شیطان کی جنس سے ہے اس لئے وہ مختلف شکلوں میں متشکل ہوتی رہتی ہے۔ مصنف نے خبر جساسہ کو جو کہ فاطمہ بنت قیس کی حدیث ہے دو طریق سے ذکر کیا ہے، پہلی بطریق ابو سلمہ عن فاطمہ، اور دوسری شعبی عن فاطمہ، پہلی مختصر ہے اور دوسری میں تفصیل ہے۔

عن فاطمة بنت قیس ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اخر العشاء الاخرة ذات لیلة، ثم خرج فقال: انہ حبسنی حدیث کان یحدثنیہ تمیم الداری عن رجل کان فی جزیرة من جزائر البحر الخ۔

یہ فاطمہ بنت قیس وہی ہیں جن کی مشہور روایت "کتاب الطلاق" میں "باب المبتوتة" میں گذر چکی، اور وہ جو ابواب الاستحاضہ میں فاطمہ کی روایت گذری ہے وہ فاطمہ بنت ابی جبیش ہیں۔

**قصۂ جسّاسہ** مضمون روایت یہ ہے: فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کہتی ہیں کہ ایک روز آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عشار کی نماز کیلئے دیر سے تشریف لائے اور تاخیر کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ تمیم داری مجھ کو ایک عجیب وغریب حدیث سنا رہے تھے جس کی وجہ سے دیر ہوئی، اور پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے عشار کی نماز سے فارغ ہونے کے بعد واقعہ لوگوں کے سامنے بڑی بشاشت کے ساتھ بیان فرمایا، چنانچہ باب کی دوسری روایت میں آرہا ہے: فلما قضی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الصلاة جلس علی المنبر وھو یضحک الخ۔

فاذا انا بامرأة تجر شعرھا، یہ حضرت تمیم داری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مقولہ ہے وہ فرما رہے ہیں اس جساسہ کے بارے میں کہ وہ ایک عورت تھی جس کے بال بہت دراز تھے، زمین تک پہنچ رہے تھے، گویا وہ بہت ہیبت ناک تھی۔

یہ روایت تو چونکہ مختصر ہے، دوسرے طریق میں واقعہ کی ابتداء اس طرح ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے نماز کے بعد منبر پر بیٹھ کر مسکراتے ہوئے یہ فرمایا کہ ہر شخص اپنی جگہ بیٹھا رہے، اور پھر اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ میرا مقصد اس وقت آپ لوگوں کے سامنے اس واقعہ کو بیان کرنا ہے جو مجھ سے تمیم داری نے آکر بیان کیا، اور فرمایا آپ نے کہ تمیم داری ایک نصرانی شخص تھا، پس یہ میرے پاس آیا اور میرے ہاتھ پر بیعت علی الاسلام کی اور ساتھ ہی وہ واقعہ بھی بیان کیا جو میں تم سے دجال کے بارے میں کہا کرتا تھا، انہوں نے مجھ سے یوں بیان کیا کہ وہ ایک کشتی میں دریائی سفر کر رہے تھے قبیلہ لخم وجذام کے تیس آدمیوں کے ساتھ، سمندر کی باد مخالف اور موج ان لوگوں کو سمندر میں ایک ماہ تک گھماتی پھراتی رہی پھر ایک دن انہوں نے ایسا کیا کہ اپنی کشتی کو ایک جزیرہ کے قریب کیا شام کے وقت میں، یعنی دور سے جزیرہ نظر آنے پر اپنی کشتی کا

لنگر ڈالدیا، فجلسوا فی اَقرُبِ السفینۃ، اور پھر چھوٹی کشتی میں بیٹھ کر اس جزیرہ میں داخل ہوئے، لفظ، اقرب، قارب کی جمع ہے یعنی چھوٹی کشتی، دستور ہے کہ بحری سفر میں بڑی کشتی میں اپنے ساتھ چھوٹی کشتیاں بھی رکھتے ہیں تاکہ بوقت ضرورت اس سے بھی کام لیا جاسکے۔

فلقیتھم دابۃ اھلب کثیرۃ الشعر[1]، تو جب یہ لوگ اس جزیرہ میں پہنچے تو وہاں انھوں نے ایک عورت کو دیکھا بہت بالوں والی (ڈراؤنی شکل کی) قالوا ویلک ماانت؛ قالت انا الجساسۃ، انطلقوا الی ھٰذا الرجل فی ھٰذا الدیر فانہ الی خبرکم بالاشواق، انہوں نے اس عورت سے پوچھا کہ تو کیا بلا ہے اس نے کہا میں جساسہ ہوں (یعنی دجال کی جاسوس) اور کہنے لگی کہ جاؤ اس آدمی کی طرف جو اس گرجا گھر میں ہے وہ تمہاری خبروں اور باتوں کا بڑا مشتاق ہے، یعنی وہ باہر کی خبریں سننا چاہتا ہے کہ دنیا میں کیا حالات چل رہے ہیں اور کیا کیا انقلاب آرہے ہیں، تمیم داری فرماتے ہیں کہ جب اس نے رجل کا لفظ بولا کہ جاؤ اس آدمی کے پاس، تو اس سے ہم ڈرے کہ شاید یہ آدمیوں میں سے نہیں بلکہ جنات میں سے ہے۔ بہرحال ہم اس کی نشاندہی کے مطابق اس گرجا کی طرف تیزی سے چلے فاذا فیہ اعظم انسان رأیناہ قط، وہاں جاکر ہم کیا دیکھتے ہیں کہ ایسے بڑے جسم والا انسان ہے جیسا ہم نے کبھی نہیں دیکھا، جو اپنی خلقت کے اعتبار سے بھی بہت بڑا تھا اور جکڑا ہوا بھی بہت سخت طریقہ سے تھا اس کے ہاتھ پاؤں گردن کی طرف بندھے ہوئے تھے، فذکر الحدیث، یہ اشارہ ہے اختصار کی طرف کہ ہم روایت کو مختصر کررہے ہیں، اور وہ اختصار غالباً وہی ہے باب کی پہلی روایت میں جس کا ذکر گذرچکا۔ رجل مسلسل فی الاغلال ینزوا فیما بین السماء والارض کہ وہ زنجیروں میں جکڑا ہوا ہونے کے ساتھ اوپر کی طرف لٹکا ہوا تھا اور اچھل رہا تھا۔

وسألھم عن نخل بیسان، وعن عین زغر وعن النبی الامی، یعنی اس نے (دجال نے) ان لوگوں سے بہت سی چیزوں کے بارے میں دریافت کیا، من جملہ ان کے نخل بیسان کے بارے میں بھی سوال کیا ھل یثمر ام لا کہ اس پر پھل آرہا ہے یا نہیں، اور چشمہ زغر کے بارے میں بھی سوال کیا کہ آیا اس کا پانی جاری ہے یا نہیں۔

بیسان اردن میں ایک جگہ کا نام ہے جس میں نخلستان بکثرت ہیں، اور زغر شام میں ایک جگہ ہے، صاحب "معجم البلدان" فرماتے ہیں کہ میں بیسان میں بارہا گیا ہوں مگر اب اس میں صرف دو درخت کھجور کے رہ گئے ہیں، وہ بھی خشک، جو کہ خروج دجال کی علامات میں سے ہے اور عین زغر کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ وہ اخیر زمانہ میں خشک ہوجائیگا اور یہ یعنی اس کے پانی کا منقطع ہونا علامات قیامت میں سے ہے۔

اس روایت میں تو صرف اتنا ہی ہے وعن النبی الامی، اور پہلی روایت میں یہ گذرا ہے کہ کیا امیین کے نبی کا

---

[1] اور ترمذی کی ایک روایت میں ہے فاذاھم بدابۃ لباسۃ ناشرۃ شعرھا، اس پر کوکب میں لکھا ہے ای کثیرۃ الملابس ولعلہ عبر عن کثرۃ الشعر بکثرۃ اللباس اھ اور ممکن ہے یہ مبالغہ کا صیغہ ہو لبس بمعنی الخلط سے، یعنی لوگوں کو مغالطہ میں ڈالنے والی اور مکار، صاحب قاموس نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

خروج اور ظہور ہو چکا ہے تو تمیم داری نے جواب دیا کہ ہاں ہو چکا ہے پھر اس پر دجال نے ان سے پوچھا: اطاعوہ ام عصوہ الخ کہ لوگ ان کی بات مان رہے ہیں یا نہیں، انہوں نے جواب دیا کہ ان کی بات مان رہے ہیں، اس پر وہ بولا: ذالك خير لهم کہ ان کا اطاعت کرنا ہی ان کے حق میں بہتر ہے۔

دیکھئے دجال کیا کہہ رہا ہے، حقیقت کذاب کی زبان پر بھی آ ہی جاتی ہے۔

قال: انی انا المسیح وانہ یوشك ان یوذن لی فی الخروج، وہ خود ہی کہنے لگا کہ مسیح دجال میں ہی ہوں، اور عنقریب مجھ کو یہاں سے نکلنے کی اجازت ہونے والی ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دجال پہلے ہی سے دنیا میں موجود ہے اور وہ بعض جزائر میں محبوس و مقید ہے، قیامت کے قریب اپنے وقت پر اس کا خروج اور ظہور ہوگا اور اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ ابن صیاد دجال نہیں ہے[1]۔

قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وانہ فی بحر الشام، او بحر الیمن لا بل من قبل المشرق ما ھو مرتین۔

**محل خروج دجال** آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ وہ یعنی دجال بحر شام میں ہے یا بحر یمن میں، نہیں بلکہ مشرق کی جانب ہے وہ، اور یہ بات آپ نے دوبار فرمائی۔

ما ھو میں لفظ "ما" زائد ہے۔

آگے تیسری روایت آ رہی ہے جس میں اس طرح ہے: ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صلی الظھر ثم صعد المنبر، وکان لا یصعد علیہ الا یوم جمعۃ قبل یومئذ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصہ آپ نے ظہر کی نماز کے بعد سنایا تھا۔

قال ابوداؤد: ابن صدران بصری غرق فی البحر مع ابن مسور لم یسلم منھم غیرہ۔

سند میں محمد بن صدران مذکور ہیں مصنف کے استاذ، مصنف ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ ایک مرتبہ ابن مسور کی جماعت

---

[1] الاشاعۃ لاشراط الساعۃ میں دجال کے محل خروج اور وقت خروج پر مستقل بحث کی ہے وہ لکھتے ہیں: اما محل خروجہ فالمشرق جزماً، ثم جاء فی روایۃ انہ یخرج من خراسان روی ذلک احمد والحاکم من حدیث ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، وفی اخری انہ یخرج من اصبھان اخرجہا مسلم، وعند الحاکم وابن عساکر من حدیث ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما انہ یخرج من یہودیۃ اصبھان ای محلۃ خارج اصبھان، ومثلہ عند احمد عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، وعند الطبرانی من حدیث فاطمۃ بنت قیس یخرج من بلدۃ یقال لہا اصبھان من قریۃ من قراھا یقال لہا اسقباد اھ وفیہ ایضاً فی موضع آخر: وعن کعب الاحبار قال یتوجہ الدجال فینزل عند باب دمشق الشرقی ای ابتداءً قبل خروجہ، ثم یلتمس فلا یقدر علیہ ثم یری عند المنارۃ التی عند نھر الکسوہ ثم یطلب فلا یدری این توجہ فینسی ذکرہ ثم یظہر بالمشرق فیعطی الخلافۃ ثم یظہر السحر ثم یدعی النبوۃ فیتفرق الناس عنہ یعنی المسلمین فیاتی النہر فیامرہ ان یسیل فیسیل ثم یامرہ ان یرجع فیرجع ثم یامرہ ان ییبس فییبس الحدیث بطولہ رواہ نعیم بن حماد، ویتبعہ سبعون الفاً من یہود اصبھان وثلاثۃ عشر الف امرأۃ، وعامۃ من یتبعہ الیہود والترک والنساء، ویبعث اللہ لہ شیاطین فیقولون لہ استعن بنا علی ماترید فیقول نعم اذھبوا الی الناس فقولوا انا ربہم فیبثہم فی الآفاق۔ الی غیر ذلک۔ اھ۔

کے ساتھ دریائی سفر کر رہے تھے، اس کشتی کے سارے مسافر دریا میں غرق ہو گئے تھے ان میں سے کوئی نہ بچا تھا سوائے محمد بن صدران کے

حدثنا واصل بن عبد الاعلی عن جابرؓ الخ۔ اس روایت میں اس طرح ہے فنفِدَ طعامهم فرفعت لهم جزيرة فخرجوا يريدون الخبز فلقيتهم الجساسة۔ یعنی ان لوگوں کا زادراہ ختم ہو گیا تھا کھانے کا انتظام کرنے کے لئے اس جزیرہ میں داخل ہوئے تھے، وہاں اتفاق سے یہ جساسہ نظر پڑی۔

یہ روایت بجائے فاطمہ بنت قیس کے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے، آگے اس حدیث کے اخیر میں یہ ہے:

شهد جابر انه هو ابن صائد، قلت فانه قد مات قال وان مات الخ

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کہتے ہیں کہ حضرت جابر یہ فرماتے تھے کہ یہ دجال ابن صائد ہی ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس پر میں نے کہا کہ ابن صیاد تو مر چکا (اور دجال بعض جزائر میں موجود ہے) کہنے لگے اگرچہ مر چکا پھر بھی، میں نے کہا کہ ابن صیاد تو اسلام لے آیا تھا، انہوں نے فرمایا: اگرچہ اسلام لا چکا ہو، اسی طرح آگے دخول مدینہ کا بھی ذکر ہے۔

اس پر بذل میں فتح الودود سے نقل کیا ہے: وکانہ مبنی علی تجویز تعدد الصور والمظاہر کما ھو منقول فی بعض الاولیاء، یعنی ایک ہی شخص مختلف صورتوں اور مختلف مواضع میں دیکھا جائے ایسا ہو سکتا ہے جیسا کہ بعض اولیاء کے بارے میں منقول ہے، لیکن حاشیۂ ابوداؤد میں امام بیہقی اور حافظ ابن کثیر سے اسکے خلاف لکھا ہے، ابن کثیر فرماتے ہیں کہ ابن صائد دجال صغیر تھا، اور ابن صیاد وہ دجال نہیں ہے جس کا خروج اخیر زمانہ میں ہو گا جس کی دلیل فاطمہ بنت قیس کی حدیث ہے اور یہی بات امام بیہقی نے بھی فرمائی ہے، نیز یہ کہ غالباً جو حضرات ان دونوں کو ایک مانتے ہیں ان کے علم میں تمیم داری کا واقعہ نہیں آیا، والا فالجمع بینهما بعید جدا الی آخر ما فی حاشیۂ شیخ الہند ص۲۴۲۔

حدیث فاطمۃ المطول اخرجہ مسلم، والحدیث الثالث اخرجہ ابن ماجہ، واخرجہ الترمذی دنی الفاظہ اختلاف واخرجہ النسائی بنحو من حدیث مسلم، قالہ المنذری۔

## باب فی خبر ابن الصائد

یہ وہی ابن الصیاد ہے جس کا ذکر اوپر گذرا، ابن الصیاد اور ابن صائد دونوں طرح منقول ہے، احادیث الباب سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ ابن صیاد ایک یہودی لڑکا تھا جو کاہنوں کی طرح غیب کی باتیں بتلاتا تھا، بعض صحابہ جیسے حضرت عمر اور ابن عمر وغیرہ قسم کھا کر کہتے تھے کہ دجال یہی ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ ابن صیاد جس کا نام صاف ہے علماء نے فرمایا ہے کہ اس کا قصہ بھی بہت مشکل اور مشتبہ ہے، یعنی یہ کہ مسیح دجال جو مشہور ہے وہ یہی ہے یا اس کے علاوہ کوئی اور، لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ دجال من الدجاجلہ ضرور ہے، احادیث کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر بھی اس بارے میں کوئی وحی نہیں نازل ہوئی تھی، البتہ آپ کی طرف صفات دجال کی وحی کی گئی تھی، اور ابن صیاد میں قرائن محتملہ اس بات کے پائے جاتے تھے لیکن آپ نے اسکے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں فرمایا تھا اسی لئے آپ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے

جب انہوں نے آپ سے اسکے قتل کی اجازت چاہی۔ فرمایا تھا کہ اگر یہ واقعی دجال ہے تب تو تم اس کے قتل کرنے پر قادر نہیں ہو (کیونکہ اس کے بارے میں تو یہ طے ہے کہ اس کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام قتل کریں گے) باقی خود ابن صیاد کا یہ احتجاج واستدلال (اس بارے میں کہ وہ دجال نہیں ہے) کہ میں تو مسلم ہوں اور دجال کافر ہوگا، اور یہ کہ دجال تو لاولد ہوگا اور میرے اولاد ہو چکی اور یہ کہ دجال مکہ مدینہ میں داخل نہ ہو سکے گا اور میں مدینہ میں مستقل رہتا ہوں، وغیرہ وغیرہ، یہ اس کا استدلال صحیح نہیں، اسلئے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جو دجال کی صفات بیان فرمائی ہیں اس کا مطلب تو یہ ہے کہ جب دجال کا خروج دنیا میں بہ حیثیت دجال ہوگا اس وقت اس میں یہ صفات پائی جائیں گی، حافظ ابن حجر نے اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے کتاب الاعتصام میں، باب من رأى ترک النکیر من النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حجۃ الخ کے ذیل میں فارجع الیہ لو شئت (کذا فی العون) امام نووی نے بھی شرح مسلم میں اس پر خاصا کلام فرمایا ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور اس باب کے آخر میں حضرت نے بھی "بذل المجہود" میں اس پر کلام فرمایا ہے اخیر میں لکھتے ہیں وقال الحافظ واقرب مایجمع بہ بینما تضمنہ حدیث تمیم وکون ابن صیاد ھوالدجال ان الدجال بعینہ ھوالذی شاھدہ تمیم موثقا وان ابن صیاد شیطان تبدی فی صورۃ الدجال فی تلک المدۃ الی ان توجہ الی اصبہان فاستتر مع قرینہ الی ان تجئ المدۃ التی قدر اللہ تعالیٰ خروجہ فیہا ولشدۃ التباس الامر فی ذلک سلک البخاری مسلک الترجیح فاقتصر علی حدیث جابر عن عمر فی ابن صیاد، ولم یخرج حدیث فاطمۃ بنت قیس فی قصۃ تمیم اھ بزیادۃ من الفتح (ص ۳۴/۱۳)

باب کی پہلی حدیث کا مضمون یہ ہے حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا گذر اپنے چند اصحاب کے ساتھ جن میں حضرت عمر بھی تھے ابن صیاد پر ہوا جب کہ ابن صائد قبیلہ بنو مغالہ کی اونچی عمارت یا ٹیلہ کے قریب بچوں کے ساتھ کھیل رہا تھا، اس کو آپ کے گذرنے کا پتہ نہیں چلا یہاں تک کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا دست مبارک اس کی پشت پر مارا، اور فرمایا: اتشہد انی رسول اللہ؟ اس نے آپ کی طرف دیکھا اور کہا کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ آپ رسول الامیین ہیں، یہ اشارہ ہے قوم عرب کی طرف جو امی ہوتے تھے کیونکہ یہ خود تو بظاہر یہود سے تھا، پھر ابن صیاد حضور سے خود کہنے لگا اتشہد انی رسول اللہ؟ اس پر آپ نے فرمایا امنت باللہ ورسلہ، یعنی جو واقعی اللہ تعالیٰ کے سچے رسول ہیں ان پر میرا ایمان ہے۔

اس پر حضرت گنگوہی کی تقریر میں لکھا ہے کہ آپ نے صراحۃً اس کی رسالت کا انکار نہیں کیا شاید اس مصلحت سے کہ اسکو آپ سے وحشت نہ ہونے لگے جس سے آپ کا مقصود فوت ہو جائے یعنی آپ کو تو اس سے اور بھی سوالات کرنے تھے جن کے جوابات مطلوب تھے، اور بہرحال جوبات آپ نے فرمائی وہ سراسر حق ہے جس سے اسکے دعوئ رسالت کی خود ہی تردید ہو جاتی ہے پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے سوال کیا: مایأتیک؟ تیرے پاس کیا چیزیں آتی ہیں؟ یعنی غیب کی خبریں جو تو بتاتا ہے، اس نے جواب دیا: یأتینی صادق وکاذب کہ مجھ تک دونوں طرح کی باتیں پہنچتی ہیں سچی اور جھوٹی، اس پر آپ نے فرمایا: خلط علیک الامر، کہ تیرا معاملہ مخلوط اور گڑبڑ ہے، پھر آپ نے اس سے امتحاناً دریافت فرمایا کہ میں نے تیرے

لئے اپنے دل میں ایک بات چھپائی ہے بتاوہ کیا ہے، اور آپ نے اپنے دل میں یہ آیت سوچی تھی "یوم تاتی السماء بدخان مبین" اس نے سوچ کر بتایا: هوالدخ کہ وہ "دُخ" ہے، آپ نے فرمایا: جاؤ دور ہو، تو ہرگز اپنی حیثیت سے آگے نہیں بڑھ سکتا. (اِخْسَأْ فلن تعدو قدرك)

ابن صیاد پورا جملہ اور وہ پوری آیت جو آپ نے سوچی تھی تو کیا بتاتا صرف کلمۂ دخان بھی پورا نہ بتا سکا اسی لئے آپ نے فرمایا کہ بس تیری حقیقت معلوم ہوگئی، لیکن یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ اس نے جو بھی کچھ بتایا وہ کیسے بتادیا گو وہ ناقص کلمہ ہی سہی؟ اس کا جواب یہ لکھا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ آپ نے اس کا ذکر بعض صحابہ سے کیا ہو جس کے کچھ حصہ کا شیطان نے استراق کرلیا ہو، یا آسمان میں اس کا ذکر ہوا ہو اور وہاں سے شیطان نے سرقہ کرلیا ہو اور پھر شیطان نے اس کی خبر ابن صیاد کو کردی ہو جیسا کہ معروف ہے کہ شیاطین سرقہ کے بعد کاہنوں کو اس کی خبر کردیا کرتے ہیں (کذا فی البذل عن فتح الودود) فقال عمر یارسول اللہ الخ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ سے اس کے قتل کی اجازت چاہی تو آپ نے فرمایا کہ اگر یہ ابن صیاد ہی دجال ہے تب تو تم اسکے قتل پر قادر نہیں ہوسکتے اور اگر ایسا نہیں ہے تو پھر اس کے قتل میں کوئی خیر نہیں، کیونکہ ابن صیاد یہود میں سے ہے جن سے مصالحت کا معاملہ ہوا ہے لہذا وہ ذمی ہوا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی، ولیس فی حدیثہم "وخبأ له یوم تاتی السماء بدخان مبین" قالہ المنذری۔

آگے روایت میں آرہا ہے: کان ابن عمر یقول واللہ ما اشك ان المسیح الدجال ابن صیاد، اور اس کے بعد یہ آرہا ہے محمد بن المنکدر فرماتے ہیں کہ میں نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو دیکھا کہ وہ حلفاً یہ فرماتے تھے کہ ابن صیاد ہی دجال ہے، میں نے کہا کہ آپ اس پر اللہ تعالیٰ کی قسم کھا رہے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی اس پر قسم کھائی تھی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے تو آپ نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔

وحدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم، قالہ المنذری۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال فقدنا ابن صیاد یوم الحرة، ابن صیاد جو کہ مدینہ میں رہا کرتا تھا اس کے بارے میں حضرت جابر فرمارہے ہیں کہ وہ وقعۃ الحرہ میں گم ہوگیا تھا، پھر اس کا پتہ نہیں چلا وقعۃ الحرہ کا ذکر کتاب میں چند بار آچکا ہے۔

عن ابی هریرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لا تقوم القیامة حتی یخرج ثلاثون دجالون کلهم یزعم انہ رسول اللہ۔

یہ حدیث کتاب الفتن کے شروع میں ایک طویل حدیث کے ذیل میں گذر چکی، جس میں یہ بھی گذرا ہے "وانا خاتم النبیین لا نبی بعدی" فقلت له اتری هذا منهم۔ یعنی المختار۔ قال عبیدة: اما انه من الرؤوس، ابراہیم کہتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد عبیدہ سلمانی سے پوچھا کہ کیا آپ اس کو یعنی مختار بن ابی عبید الثقفی کو ثلاثین کذابین میں سے سمجھتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ یہ تو ان کے سرداروں میں سے ہے۔

یہ مختار بن ابی عبید بھی جھوٹے مدعیان نبوت میں سے تھا، وہ جو حدیث میں آتا ہے: یخرج من ثقیف کذاب ومبیر. کما فی صحیح مسلم والترمذی. کہا گیا ہے کہ مبیر (ظالم) سے مراد حجاج بن یوسف ثقفی، اور کذاب سے مراد یہی مختار بن ابی عبید ہے، اس کے والد ابو عبید جن کا نام مسعود ہے وہ صحابہ میں سے ہیں اور اس کی بہن صفیہ بنت ابی عبید حضرت عبداللہ بن عمر کی بیوی تھی۔

شروع میں تو اس کے حالات اچھے تھے اور قاتلان حسین سے اسی نے چن چن کر بدلہ لیا، مگر پھر آہستہ آہستہ اسکے حالات خراب ہوتے گئے یہاں تک کہ اخیر میں اس نے نبوت کا دعویٰ کردیا۔

## باب فی الأمر والنهی

مصنف نے "کتاب الفتن" کا اختتام اس باب سے کیا جس میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق روایات کو لائے فللّٰہ در المصنف ما الطف نظرہ، گویا اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ فتنے تو جو دنیا میں آنے ہیں ان کو آنا ہی ہے لیکن انسان کو اپنی طرف سے ان کو دفع کرنے کا علاج اور تدابیر کی سعی کرنی چاہیئے۔

عن عبد الله بن مسعود رضی الله تعالیٰ عنه قال قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم ان اول ما دخل النقص علی بنی اسرائیل کان الرجل یلقی الرجل فیقول یا هذا اتق الله ودع ما تصنع، فانه لا یحل لك، ثم یلقاه من الغد فلا یمنعه ذلك ان یکون اکیله وشریبه وقعیده فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم علی بعض.... ثم قال: کلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنکر ولتأخذن علی یدی الظالم ولتأطرنه علی الحق اطراً[1] ولتقصرنه علی الحق قصرا۔

**مضمونِ حدیث** آپ نے ارشاد فرمایا: کہ بنو اسرائیل میں خرابی اور نقصان کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ ایک شخص دوسرے کو جب معصیت پر دیکھتا تو وہ اس کو اس سے روکتا اور تنبیہ کرتا، پھر جب اسی شخص کی اس سے اگلے دن ملاقات ہوتی تو (باوجود اس دوسرے شخص کے اپنی معصیت پر قائم رہنے کے) اس کا ارتکابِ معصیت اس کیلئے اس کا اکیل اور شریب ہونے سے مانع نہ ہوتا، یعنی ارتکاب معصیت کے باوجود اس کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا اور کھانا پینا اسی طرح جاری رہتا، پس جب انہوں نے یہ صورت اختیار کی تو اللہ تعالیٰ نے دونوں کے قلوب کو یکساں کردیا۔

حدیث شریف میں ہے: افضل الاعمال الحب فی اللہ والبغض فی اللہ، نیز دعاء قنوت میں یہ جملہ ہے "ونخلع ونترک من یفجرک" جس کا تقاضا یہ ہے کہ فساق وفجار اور جو لوگ معاصی کا ارتکاب کرتے رہتے ہیں جب تک وہ اپنے ان معاصی کو ترک نہ کریں ان سے اپنے روابط اور تعلقات کو منقطع کردینا چاہیئے، اور اگر ایسا نہیں کریں گے تو پھر وہ بھی ان ہی جیسے ہوجائیں گے۔

---

[1] قال الشیخ (الخطابی) قوله لتأطرنه معناه لتردنه عن الجور، واصل الاطر العطف او الثنی، ومنه تأطر العصا وهو تثنیه اھ۔

پھر آگے اس حدیث میں یہ ہے: آپ قسماً تاکید کے ساتھ فرما رہے ہیں کہ تم لوگ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے رہو اور ظالم کے ہاتھ پکڑ کے اس کے ظلم سے اس کو روکتے رہو اور اس کو اس کے ظلم سے ہٹا کر حق پر جماتے رہو۔

## آپؐ کی اپنی امت کے ساتھ کمال خیر خواہی وہمدردی

اس حدیث میں تو یہ حکم آپ کا امت سے متعلق ہے کہ ان کو ایسا کرنا چاہیئے اور ایک دوسری حدیث میں آپ نے یہ حال خود اپنا بیان فرمایا ہے چنانچہ ترمذی کی کتاب الامثال میں یہ روایت ہے کہ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال انما مثلی ومثل امتی کمثل رجل استوقد نارا فجعلت الدواب والفراش یقعن فیہا فانا آخذ بحجزکم وانتم تقحمون فیہا، آپ فرماتے ہیں کہ میری مثال اپنی امت کے بارے میں ایسی ہے جیسے کوئی شخص آگ روشن کرے شمع وغیرہ تو پروانے بکثرت اس کے اندر گر کر ہلاک ہونے لگتے ہیں، تو آپ فرما رہے ہیں کہ یہی حال میرا ہے کہ تم لوگ معاصی کا ارتکاب کرکے جہنم میں داخل ہونا چاہتے ہو اور میرا حال یہ ہے کہ میں تم کو تمہاری پیٹیاں پکڑ پکڑ کر جہنم کی طرف سے دوسری طرف کھینچکر لا رہا ہوں اور تم ہو کہ اس میں گھسے جا رہے ہو جزی اللہ عنا سیدنا ومولانا محمدا ما ھو اھلہ۔

---

عن قیس قال قال ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بعد ان حمد اللہ واثنی علیہ: یاایھا الناس انکم تقرؤن هذه الآية وتضعونها على غير مواضعها، علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اھتدیتم، وانا سمعنا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول ان الناس اذا رأوا الظالم فلم یاخذوا علی یدیہ اوشك ان یعمھم اللہ بعقاب۔

---

## تبلیغ کی اہمیت اور اس کا وجوب

حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ لوگوں سے فرما رہے ہیں کہ تم یہ آیت پڑھتے ہو اور اس کو غلط جگہ پر رکھتے ہو، یعنی اس کا غلط مطلب لیتے ہو: اس آیت کا ترجمہ یہ ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ (کہ تم اپنی فکر کرو، اگر تم ہدایت پر ہوگے تو گمراہ ہونے والے کی گمراہی تمہارے لئے مضر نہ ہوگی) یعنی تم اس آیت سے یہ سمجھتے ہو کہ دوسروں کو تبلیغ کرنا ضروری نہیں خود آدمی کا ہدایت پر ہونا یہ کافی ہے، پھر وہ آگے فرماتے ہیں: حالانکہ ہم نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے یہ سنا ہے آپ فرماتے تھے کہ لوگ جب ظالم کو اس کو ظلم پر دیکھتے ہوئے اس کو ظلم سے نہیں روکیں گے تو قریب ہے یہ بات کہ عذاب سبھی پر آئے، ارتکاب معاصی کرنے والوں پر بھی اور نہ روکنے والوں پر بھی، اور دوسری روایت میں اس طرح ہے جس کے راوی ہشیم ہیں، حالانکہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ جس کسی قوم کے اندر معاصی کا ارتکاب ہو رہا ہو تو جو لوگ اس کی تغییر پر قادر ہوں گے اور پھر اس کی تغییر نہیں کریں گے تو عذاب ان سب پر آئے گا۔

آگے مصنف نے ایک تیسری روایت ذکر کی یعنی شعبہ کی جس میں یہ زیادتی ہے: ھم اکثر ممن یعملہ جبکہ معاصی کا ارتکاب نہ کرنے والے تعداد میں زائد ہوں ارتکاب کرنے والوں سے، یہ قید بظاہر اس اعتبار سے ہے کہ قدرت علی التغییر اسی وقت ہوگی جب نہ کرنے والے زائد ہوں، حضرت نے "بذل المجہود" میں شعبہ کی روایت مسند احمد سے نقل فرمائی ہے اور فرمایا ہے کہ وہاں شعبہ کی

روایت میں یہ زیادتی نہیں جس کو مصنف فرما رہے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، وقال الترمذی حسن صحیح قالہ المنذری۔

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ (مرفوعاً) من رأی منکرا فاستطاع ان یغیرہ بیدہ فلیغیرہ بیدہ[۱] فان لم یستطع فبلسانہ، فان لم یستطع بلسانہ فبقلبہ، وذلک اضعف الایمان۔

اس حدیث میں تغییر منکر کے مراتب بیان کئے گئے ہیں، اول تغییر بالید کہ قوت بازو سے روک دے اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو زبان سے روکنے کی کوشش کرے۔ اور اگر اس کی بھی گنجائش نہ ہو تو دل سے اس کو برا سمجھے، ہدایہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک تغییر بالید کا حق سب کو نہیں ہے بلکہ امراء و حکام کو ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک عام ہے۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ مختصرا ومطولاً، وقد تقدم فی کتاب الصلاۃ قالہ المنذری۔

حدثنی ابو امیۃ الشعبانی قال سألت ابا ثعلبۃ الخشنی فقلت یا ابا ثعلبۃ کیف تقول فی ھذہ الآیۃ۔ علیکم انفسکم؟ قال اما واللہ لقد سألت عنہا خبیرا۔

## وہ کون سا وقت ہے جسمیں ترک تبلیغ مضر نہیں؟

اس حدیث کا تعلق بھی اسی آیت سے ہے جس کے بارے میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا قول گذر چکا، ابو ثعلبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جب اس آیت کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے سائل سے فرمایا کہ تم نے اس آیت کے بارے میں ایسے شخص سے سوال کیا جو اس سے واقف ہے، مراد اپنی ذات ہے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ "سألت" بصیغۂ متکلم ہو، اس صورت میں خبیر کا مصداق حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہوں گے کہ میں نے اسکے بارے میں آپ سے سوال کیا تھا۔ (بذل) بہرحال انہوں نے یہ فرمایا کہ میں نے اس آیت کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا تھا تو آپ نے یہ جواب مرحمت فرمایا تھا: بلکہ تم لوگ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے رہو، اور جب تم لوگوں کی حالت وہ دیکھو۔ جو آگے حدیث میں مذکور ہے۔ تب ایسا کرو کہ بس اپنی فکر کرو اور عوام کی فکر چھوڑ دو اور وہ حالت یہ ہے کہ لوگ شدت بخل کو اختیار کرنے لگیں اور انسان کی فطرت میں جو بخل کی صفت ہے وہ اس کا کامل اتباع کرنے لگے شحا مطاعا، اور دوسری صفت ہے وھو متبعا کہ لوگ صرف خواہشات نفسانیہ کا اتباع کرنے لگیں ودنیا مؤثرۃ یعنی ہر معاملہ میں دنیوی مصلحت کو ترجیح دینے لگیں، اور چوتھی صفت ہے واعجاب کل ذی رأی برأیہ، کہ ہر شخص اپنی رائے کو پسند کرنے لگے۔

---

[۱] وظاہر ما فی الہدایۃ ص۳۳۷ ان الامر بالمعروف بالید عام عند الصاحبین، واما عند الامام (ابی حنیفۃ) فبالید الی الامراء، وباللسان الی غیرھم، یعنی تغییر بالید صاحبین کے نزدیک تو عام ہے اور امراء وغیر امراء سب کے حق میں ہے، اور امام صاحب کے نزدیک اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ تغییر باللسان کا حق تو سب کیلئے ہے اور تغییر بالید یعنی ہاتھ سے اصلاح کرنا یہ امراء اور حکام کا کام ہے عام لوگوں کیلئے نہیں۔

یہ ہے لوگوں کی وہ حالت جس کے پائے جانے کے وقت ترک تغییر اور ترک تبلیغ آدمی کے لئے مضر نہیں اس حدیث ابو ثعلبہ میں صدیق اکبر والی حدیث کے مقابلہ میں تشریح زیادہ ہے، حاصل اس کا یہی ہے کہ ترک تبلیغ ایک مخصوص وقت میں ہے ہر حال میں نہیں، علماء کرام سے اس آیت کی ایک اور توجیہ منقول ہے وہ یہ کہ اس آیت کریمہ میں ترک تبلیغ کو غیر مضر قرار دیا گیا ہے جبکہ لوگ خود ہدایت پر ہوں (اذا اھتدیتم) اور لوگ ہدایت پر اسی وقت ہوں گے جب وہ اپنے جملہ فرائض کی تکمیل کرتے ہوں گے اور منجملہ فرائض کے ایک تبلیغ بھی ہے، لہٰذا ترک تبلیغ کی صورت میں اذا اھتدیتم والی شرط ہی نہیں پائی جا رہی ہے، پس حاصل اس کا اس صورت میں یہ ہوگا کہ تبلیغ کے باوجود بھی اگر لوگ نہ مانیں تو پھر تمہارے حق میں کچھ ضرر نہیں ہے۔

آگے اس حدیث میں یہ ہے: فان من وراءکم ایام الصبر فیہ مثل قبض علی الجمر[۱]، آپ فرما رہے ہیں بیشک تمہارے آگے ایسے دن آنے والے ہیں جن میں دین پر قائم رہنا آدمی کے لئے ایسا مشکل ہوگا جس طرح مٹھی میں چنگاری کا رکھنا اور اس زمانہ میں شریعت پر چلنے والے کے لئے پچاس آدمیوں کے اعمال کے برابر ثواب ہوگا، ایسے پچاس جو اس جیسے عمل کرتے ہونگے۔

قال یا رسول اللہ! اجر خمسین منہم؟ قال اجر خمسین منکم[۲] یعنی ان پچاس آدمیوں سے کیا اسی زمانہ کے پچاس آدمی مراد ہیں؟ تو آپ نے فرمایا نہیں بلکہ تم میں سے پچاس مراد ہیں۔

## کیا غیر صحابی صحابی سے افضل ہوسکتا ہے؟

بذل میں فتح الودود سے نقل کیا ہے کہ اس غیر صحابی کے عمل کے اجر کا صحابہ کے عمل پر پچاس گنا المضاعف ہونا صرف اس عمل کے اعتبار سے ہے جس کو اختیار کرنا آنے والے زمانہ میں انسان پر زیادہ شاق ہوگا نہ کہ مطلقاً۔ اھ لہٰذا اس حدیث سے یہ سمجھنا درست نہ ہوگا کہ غیر صحابی کا اجر کلاً صحابی کے اجر سے بڑھ سکتا ہے اھ

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، وقال الترمذی حسن غریب، قالہ المنذری

عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال:

---

[۱] اس کو ما قبل سے مناسبت کیا ہے؟ اس کے بارے میں کوکب ص۲۱۶ میں یہ لکھا ہے کہ گویا یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے کہ کیا سب لوگوں کی ایسی حالت بھی ہوسکتی ہے؟ تو اس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ اس میں کیا تعجب کی بات ہے اسلئے کہ یہ زمانہ تو وہ زمانہ ہوگا جس میں دین پر قائم رہنا ایسا مشکل ہو جائیگا جیسے ہاتھ کی مٹھی میں چنگاری، پس ایسی فضا اور ماحول میں تو جو بھی بدتر حالت پیش آئے وہ قرین قیاس ہے۔

[۲] یہ تو جمہور کے مسلک کے پیش نظر ہے اور بعض علماء جیسے ابن عبد البر انہوں نے تو اس جیسی روایات سے استدلال کیا ہے کہ غیر صحابی، صحابی سے افضل ہوسکتا ہے، کذا فی ہامش البذل، اور مظاہر حق میں، مثل امتی مثل المطر لا یدری اولہ خیر ام آخرہ، اس حدیث کے ذیل میں حافظ ابن عبد البر کا یہ مسلک جو اوپر مذکور ہوا لکھا ہے، اور جمہور کا استدلال منجملہ دلائل کے اس حدیث سے بھی ہے جو آگے "باب فی فضل اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم" خیر امتی القرن الذی بعثت فیہم ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم۔ الحدیث

كيف بكم وبزمان يغربل الناس فيه غربلة. يا آپ نے فرمایا: يوشك ان ياتي زمان يغربل الناس فيه غربلة تبقى حثالة من الناس قد مرجت عهودهم واماناتهم واختلفوا فكانوا هكذا۔ وشبك بين اصابعه الخ۔

**فتن کے زمانہ میں آدمی کو کیسے رہنا چاہیئے**

آپ فرمارہے ہیں کہ کیا حال ہوگا تم لوگوں کا، یعنی کیا کروگے تم، جب ایسا زمانہ آئے گا جس میں لوگوں کو چھان دیا جائے گا، گھٹیا اور کمینے لوگ دنیا میں باقی رہ جائیں گے جن کے معاملات اور امانات مخلوط اور گڈمڈ ہوجائیں گے، اور اس وقت آپ نے اپنے ہاتھوں کی انگلیوں میں تشبیک فرمائی کہ اس طرح خلط ہوجائیں گے، اس پر صحابہ نے عرض کیا کہ پھر اسوقت ہمیں کیا کرنا چاہیئے یارسول اللہ؟ تو آپ نے فرمایا کہ جو معروف اور نیک کام ہیں ان کو اختیار کرتے رہو اور جو ناجائز اور منکر ہیں ان کو ترک کرتے رہو، اور بس اپنی فکر میں رہو، عوام کو ان کے حال پر چھوڑدو۔ اور اس کے بعد والی روایت میں یہ ہے کہ آپ نے حضرت عبداللہ بن عمرو کے سوال پر فرمایا الزم بيتك واملك عليك لسانك الخ کہ گھر سے باہر نہ نکلو اور اپنی زبان کو قابو میں رکھو۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری

عن ابي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه (مرفوعاً) افضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر او امير جائر۔ یہ حدیث ترجمۃ الباب کے عین موافق ہے اسی لئے یہاں لائی گئی ہے، ظالم بادشاہ کے سامنے حق بات کہنے کو افضل جہاد اسلئے کہا گیا ہے کہ مجاہد کو جہاد مع الکفار میں دونوں احتمال ہوتے ہیں اپنے غالب ہونے کا بھی اور مغلوب ہونے کا بھی، اول کی امید اور ثانی کا خوف، لیکن ظالم بادشاہ کے سامنے حق بات کہنے میں اپنی ہلاکت ہی کا غلبۂ ظن ہے لہذا یہ زیادہ مشکل کام ہوا، پس افضل بھی یہی ہوا۔ الحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن العُرس عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال اذا عُملت الخطيئة في الارض كان من شهدها فكرهها كمن غاب عنها، ومن غاب عنها فرضيها كان كمن شهدها۔

یعنی جب کسی جگہ پر کوئی ناجائز اور حرام کام ہورہا ہو تو جو شخص وہاں پہلے سے موجود ہے لیکن وہ اس کو برا سمجھتا ہے تو وہ مثل اس شخص کے ہے جو اس جگہ حاضر ہی نہ ہو، اور اس کے برعکس جو شخص اس جگہ پر اپنے جسم کے اعتبار سے غیر موجود ہو لیکن اس ناجائز کام کو وہ پسند کرتا ہو تو وہ حکم میں اس شخص کے ہے جو اس جگہ پر موجود اور اس کام میں شریک ہو۔

حدثني رجل من اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ان النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال: لن يهلك الناس حتى يعذروا او يعذروا من انفسهم[1]۔

---

[1] وفي النهاية. ومنه الحديث: لن يهلك الناس حتى يعذروا من انفسهم يقال اعذر فلان من نفسه اذا امكن منها، يعني انهم لا يهلكون حتى تكثر ذنوبهم وعيوبهم فيستوجبون العقوبة ويكون لمن يعذبهم عذر كأنهم قاموا بعذره في ذلك، ويروى بفتح الياء من عذرته، وهو بمعناه، وحقيقة عذرت محوت الاساءة وطمستها۔ تنبیہ: خطابی اور بذل کے نسخہ میں "لمن يعذبهم" مصحف ہوکر "لمن بعدهم" بن گیا ہے، فلیتنبہ۔

**شرح الحدیث** یعنی آپ نے فرمایا کہ لوگ ہلاک نہیں ہوں گے یہاں تک کہ ان کے عیوب اور معاصی غالب نہ ہو جائیں اس میں دونوں لغت ہیں اعذر باب افعال سے اور عذر یعذر مجرد سے۔

یہ تو اس کے حاصل معنی ہیں اور دراصل یہ۔ قال ان سألتك عن شئ بعدها فلا تصاحبنی قد بلغت من لدنی عذرا کے قبیل سے ہے اور اس کی ایک نظیر وہ ہے جو آخر کتاب میں، باب الخلفاء۔ میں آرہی ہے حجاج کے کلام میں ویا عذیری من عبد ھذیل۔
یعنی اگر میں نے اسکے بعد آپ سے کچھ سوال کیا تو پھر آپ مجھ کو اپنے ساتھ مت رکھنا گویا اس صورت میں آپ کے پاس مجھ کو ساتھ نہ رکھنے کا معقول عذر ہوگا، اسی طرح یہاں بھی ہے کہ لوگ اس وقت تک ہلاک نہ ہوں گے، یعنی اللہ تعالیٰ ان کو عذاب نہ دیں گے جب تک کہ ان کے معاصی غالب نہ ہو جائیں، البتہ جب ان کے معاصی غالب ہو جائیں گے اور حد سے بڑھ جائیں گے تب اللہ تعالیٰ ان کو عذاب دیں گے اور گویا لوگوں کی یہ حالت اللہ تعالیٰ کے لئے ان کو عذاب دینے کا ایک معقول عذر ہوگا۔

# باب قیام الساعة

یہ کتاب الفتن کا آخری باب ہے، تمام فتن کی انتہاء قیام ساعت ہی ہے۔

ان عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ذات لیلۃ صلاۃ العشاء فی آخر حیاتہ، فلما سلم قام فقال ارأیتم لیلتکم ھذہ فان علی رأس مئۃ سنۃ منہا لایبقی ممن ھو الیوم علی ظہر الارض احد، قال ابن عمر: فوھل الناس فی مقالۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تلك الخ

**مضمون حدیث** حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک روز حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں عشاء کی نماز پڑھائی اپنی آخر حیات میں، نماز کے سلام کے بعد آپ کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ تم اپنی اس رات کو دیکھ رہے ہو؟ شرح میں لکھا ہے کہ اس کا جواب محذوف ہے تقدیرہ: قالوا نعم، قال فاضبطوھا یعنی اس مقام سے صحابہ کا یہ جواب سمجھ میں آرہا ہے اور مقام ہی سے یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اچھا پھر اس کو ذہن میں رکھو۔ اور وہ یہ کہ اس رات کے سو سال کے بعد جتنے لوگ اس وقت روئے زمین پر موجود ہیں ان میں سے کوئی باقی نہ رہے گا، حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ لوگوں کو غلط فہمی ہوئی آپ کے اس ارشاد کے بارے میں اور اس سو سال کے مطلب میں رائے زنی کرنے لگے، یعنی یہ سمجھے کہ شاید مراد یہ ہے کہ اس رات سے لے کر سو سال کے اندر قیامت آجائے گی، وہ فرماتے ہیں: حالانکہ آپ کی مراد یہ تھی کہ اس وقت جتنے لوگ زمین پر موجود ہیں ان میں سے کوئی سو سال کے بعد باقی نہ رہے گا، نہ یہ کہ کوئی بھی دنیا میں باقی نہ رہے گا۔

---

لہ بسط الکلام علیہ ابن قتیبۃ فی التاویل، وقال المراد ای منکم، واجاب العینی ص۷۳ بان المراد من امتہ، وبسط فی ص۸۳ والحافظ ص۲۵۲ والنووی ص۳۱۰، (ہامش بذل)

ابن بطال فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا مقصد اس ارشاد سے لوگوں کو نصیحت کرنا ہے اور ان کو خبر دینا ہے اس امت کی عمروں کے کم ہونے کی اور یہ کہ ان کی عمریں گذشتہ امتوں کی طرح طویل نہیں ہیں تاکہ وہ عبادت کے اندر کوشش کریں اھ میں کہتا ہوں کہ آپ کی نصیحت صرف صحابہ ہی کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ نصیحت عام ہے اور دائمی ہے، تقریباً ہر زمانہ کے لوگوں کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان میں سے اب سے سو سال کے بعد کوئی باقی نہیں رہے گا، یہ بات ہر زمانہ کے لوگوں پر صادق آتی ہے لہٰذا ہر زمانہ کے لوگوں کو آپ کے اس ارشاد سے موعظت و عبرت حاصل کرنی چاہیئے۔

صحابہ میں سب سے اخیر میں وفات حضرت ابوالطفیل عامر بن واثلہ رضی اللہ عنہ کی ہوئی ہے، ایک قول ان کی وفات کے بارے میں سنہ ۱۰۰ھ کا ہے اور دوسرا قول سنہ ۱۱۰ھ کا، اور دونوں صورتوں میں آپ کے قول کی صداقت ظاہر ہے کیونکہ آپ نے یہ بات اپنی عمر شریف کے آخر میں فرمائی تھی، حاشیۂ بذل میں سیوطی کی تدریب سے نقل کیا ہے کہ اس حدیث سے اس پر استدلال کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص آپ کی وفات کے سو سال بعد صحبت یعنی اپنے صحابی ہونے کا دعویٰ کرے تو وہ ناقابل قبول ہوگا اھ حضرت شیخ فرماتے ہیں واخرج احمد فی مسندہ ۳۲۶/۲ انہ قال ذلک قبل الموت بشہر اھ۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

---

عن ابی ثعلبۃ الخشنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لن یعجز اللہ ہذہ الامۃ من نصف یوم۔[۱]

آپ ارشاد فرمارہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس امت کو محروم نہیں کریں گے نصف یوم سے، یعنی کم از کم نصف یوم تک یہ میری امت باقی رہے گی اس کے بعد قیامت آئے گی، اس نصف یوم سے پانچ سو سال مراد ہے جیسا کہ بعد والی حدیث میں آرہا ہے، آخرت کا دن مراد ہے جو ایک ہزار سال کے برابر ہوگا، قال اللہ تعالیٰ، وان یوما عند ربک کالف سنۃ مما تعدون۔[۲]

آخر کتاب الملاحم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# اول کتاب الحدود

حدود حد کی جمع ہے اور حد کہتے ہیں اس شئی کو جو دو چیزوں کے درمیان حائل ہو اور ان کے اختلاط سے مانع ہو،

---

[۱] وفی ہامش البذل: وکذب ابن حزم فی الملل والنحل ۱۰۵/۱ لمن عین للدنیا عمراً، وفی الدر المنثور ۵/۳: من مجموع المقتطعات ما یدل علی ان عمرہا ۱۴۰۷ سنۃ۔

[۲] ذکر القاری ۱۸۵/۵ تحت حدیث ابن ماجہ، الآیات بعد المائتین۔ احتمالاً انہا بعد الالف اھ راجع الی الاصل وشئت۔

حدود شرعیہ کو ... اسلئے کہا جاتا ہے کہ وہ بھی مانع ہوتی ہیں فاعل کے لئے دوبارہ ارتکاب سے، اور دوسرے شخص کے لئے بھی انزجار کا باعث ہوتی ہیں، وفی الہدایۃ: الحد لغۃ المنع ومنہ "الحداد" للبواب، وفی الشریعۃ ھو العقوبۃ المقدرۃ حقاللہ تعالیٰ حتی لایسمی القصاص حداً۔ لانہ حق العبد، ولا التعزیر لعدم التقدیر، یعنی حد اس مقررہ سزا کا نام ہے جو حق اللہ ہے اسی لئے اس کو قائم کرنا ضروری ہے عفو اس میں جائز نہیں بخلاف قصاص کہ وہ حق العبد ہے اسی لئے صاحب حق (ولی مقتول) کو اسکے معاف کرنے کا حق ہے لہذا اسکو حد نہیں کہا جائیگا اور نہ تعزیر کو عدم تقدیر وعدم تعیین کی وجہ سے، پھر آگے اسمیں یہ ہے۔ والمقصد الاصلی من شرعہ الانزجار عما یتضرر بہ العباد والطہارۃ لیست اصلیۃ فیہ بدلیل شرعہ فی حق الکافر، یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حدود زاجرات ہیں نہ کہ مکفرات جو مشہور اختلافی مسئلہ ہے۔
امام بخاری اور امام ترمذی نے تو اس پر مستقل باب قائم کیا ہے "باب ماجاء ان الحدود کفارۃ لاھلہا" اسی لئے ہمارے یہاں باوجود حد جاری ہونے کے توبہ کا وجوب رہتا ہے، صاحب ہدایہ نے اس کی دلیل یہ بیان کی کہ دیکھئے حدود کافر کے حق میں بھی مشروع ہیں اور ظاہر ہے کہ کافر کے حق میں طہارت نہیں پائی جاتی قال الراغب: ویطلق الحدود ویراد بہا نفس المعاصی کما فی قولہ تعالیٰ وتلک حدود اللہ فلا تقربوھا (من الاوجز)

# باب الحکم فی من ارتد

عن عکرمۃ ان علیاً حرق ناساً ارتدوا عن الاسلام فبلغ ذلک ابن عباس فقال لم اکن لاحرقھم بالنار ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لاتعذبوا بعذاب اللہ وکنت قاتلھم بقول رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال من بدل دینہ فاقتلوہ، فبلغ ذلک علیاً فقال ویح ابن عباس۔

**شرح الحدیث** یعنی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کچھ لوگوں کو جو مرتد عن الاسلام ہو گئے تھے احراق بالنار کی سزا دی۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب یہ خبر پہنچی جو اس وقت امیر بصرہ تھے حضرت علی کی جانب سے تو انہوں نے فرمایا کہ اگر میں ہوتا ان کی جگہ تو میں ان کو تحریق کی سزا نہ دیتا کیونکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے۔ لاتعذبوا بعذاب اللہ بلکہ میں ان کو قتل کی سزا دیتا اسلئے کہ آپ کا ارشاد ہے من بدل دینہ فاقتلوہ جو مرتد ہو جائے اس کو قتل کیا جائے، جب حضرت علی کو ابن عباس کا یہ قول پہنچا تو انہوں نے فرمایا ویح ابن عباس کہ ابن عباس نے کیسی عمدہ بات فرمائی چنانچہ ترمذی کی روایت میں بجائے "ویح" کے "صدق ابن عباس" ہے، اکثر اہل علم کی رائے یہی ہے کما قال القاری لفظ "ویح" اظہار پسندیدگی اور مدح کے لئے آتا ہے، اور دوسرا قول اس میں یہ ہے کہ یہ کلمہ ترحم ہے اور یہ اس صورت میں ہوگا جبکہ یہ کہا جائے کہ انہوں نے ابن عباس کے اعتراض کو پسند نہیں فرمایا کیونکہ ان کے نزدیک لاتعذبوا بعذاب اللہ یہ نہی تنزیہ کے لئے تھی، بخلاف حضرت ابن عباس کے کہ انہوں نے اس کو تحریم پر محمول کرکے حضرت علی پر نکیر فرمائی۔

ہمارے نسخہ میں تو اسی طرح ہے "دیح ابن عباس" اور ایک نسخہ میں ہے "دیح ام ابن عباس" لفظ "ام" کی زیادتی کیساتھ اور ایک تیسرے نسخہ میں ہے "ابن ام عباس" قال صاحب العون انہ سہو من الکاتب۔

## قتل مرتد و مرتدہ میں اختلاف ائمہ

امام ترمذی اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: ھذا حدیث حسن صحیح، والعمل علی ھذا عند اھل العلم فی المرتد، واختلفوا فی المرأۃ اذا ارتدت عن الاسلام فقالت طائفۃ من اھل العلم تقتل وھو قول الاوزاعی واحمد واسحاق، وقالت طائفۃ منھم تحبس ولا تقتل، وھو قول سفیان الثوری وغیرہ من اھل الکوفۃ۔ یعنی مرتد اگر مرد ہے تو اس کے بارے میں تو اتفاق ہے کہ اس کی سزا قتل ہے آیا قبل الاستتابہ ام بعدہ؟ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے جمہور استتابہ کے قائل ہیں اور حسن بصری اور اہل ظاہر کے نزدیک اس کا قتل فی الحال واجب ہے قبل الاستتابۃ، اب یہ کہ استتابہ جس کے جمہور قائل ہیں وہ بطریق وجوب ہے یا بطریق استحباب؟ مالکیہ کے یہاں معروف وجوب ہے اور حنفیہ کے یہاں استحباب، کذا فی اللامع، اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں دونوں روایت ہیں وجوب واستحباب۔ (تراجم بخاری) اور مرتدہ کے بارے میں اختلاف ہے ائمہ ثلاث کے نزدیک۔ کما فی اللامع عن الموفق۔ مرد وعورت کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی فرق نہیں دونوں کا حکم قتل ہی ہے، اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں تجبر علی الاسلام بالحبس والضرب ولا تقتل لقولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لا تقتلوا امرأۃ، ولانھا لا تقتل بالکفر الاصلی فلا تقتل بالطاری کالصبی اھ یعنی کافرہ حربیہ کے بارے میں جب یہ ہے کہ اس کو قتل نہیں کیا جاتا جس کا کفر اصلی ہے اسی طرح مرتدہ کو بھی قتل نہیں کیا جائیگا جس کا کفر طاری ہے ایسے ہی حنفیہ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نساء بنو حنیفہ کا استرقاق فرمایا تھا اور ان کو قتل نہیں کیا تھا، چنانچہ ان ہی میں سے ایک عورت انہوں نے حضرت علی کو دی تھی جس سے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے (لامع)

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی وابن ماجہ مختصراً ومطولاً، قالہ المنذری۔

---

عن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لا یحل دم رجل مسلم

---

یشھد ان لا الہ الا اللہ وانی رسول اللہ الا باحدی ثلاث، الثیب الزانی، والنفس بالنفس، والتارک لدینہ المفارق للجماعۃ۔ یعنی مسلمان کا خون تین وجہ سے حلال ہو سکتا ہے ایک زنا بعد الاحصان، کہ محصن ہونے کے باوجود زنا کرے اور دوسرے قصاص میں، تیسرے ارتداد کی وجہ سے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لا یحل دم امرئ مسلم

---

..... الا فی احدی ثلاث، رجل زنی بعد احصان فانہ یرجم، ورجل خرج محارباً باللہ ورسولہ فانہ یقتل او یصلب او ینفی من الارض، او یقتل نفساً فیقتل بھا۔

اس حدیث میں بھی تین ہی کا ذکر ہے ایک زنا بعد الاحصان، دوسرا رجل محارب، تیسرا قاتل نفس یعنی قصاص، اس

حدیث میں بجائے تارک لدینہ کے رجل محارب مذکور ہے۔
آگے کتاب میں اس کا مستقل باب آرہا ہے "باب ماجاء فی المحاربۃ" لہذا اس پر کلام وہیں آئے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔
والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

حدثنا احمد بن حنبل ومسدد الخ قال ابوموسیٰ اقبلت الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ومعی رجلان من الاشعریین احدھما عن یمینی والآخر عن یساری الخ۔

**مضمون حدیث** ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں جارہا تھا، میرے ساتھ قبیلہ اشعر کے دو شخص اور ہوگئے میرے دائیں بائیں، آپ کی خدمت میں پہنچنے کے بعد ان دونوں نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عمل طلب کیا یعنی یہ کہ ان کو کسی جگہ کا عامل بنادیا جائے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان کے سوال پر خاموش رہے اور میری طرف متوجہ ہوکر فرمانے لگے کہ تم کیا کہتے ہو، بظاہر مطلب یہ ہے کہ کیا تم ان کی سفارش کے لئے آئے ہو جیساکہ صورت حال سے مترشح ہوتا تھا۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ بخدا مجھ سے ان دونوں نے اپنی غرض بیان نہیں کی تھی اور نہ خود میرے ذہن میں یہ بات تھی کہ یہ اسلئے آئے ہیں، آپ نے میرا جواب سن کر فرمایا، لن نستعمل علی عملنا من ارادہ، کہ ہم کسی ایسے شخص کو عامل نہیں بناتے جو اس کا طالب اور خواہشمند ہوتا ہے۔ اس روایت میں یہ بھی ہے وکأنی انظر الی سواکہ تحت شفتہ قلصت، حضرت ابوموسیٰ فرمارہے ہیں کہ جس وقت کا یہ واقعہ ہے اس وقت آپ مسواک فرمارہے تھے اور مسواک آپ کے ہونٹ کے نیچے تھی جس کی وجہ سے ہونٹ اوپر کو ابھر رہا تھا، گویا یہ منظر اس وقت میرے سامنے ہے، اور بذل سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت نے اس کا مفہوم یہ لیا ہے کہ یہ آپ کے ہونٹ کا ابھرنا مسواک کرنے سے رک جانے کیوجہ سے تھا تأسفا علی سوالہما، یعنی چونکہ آپ کو ان دونوں شخصوں کا سوال ناگوار گذرا تھا تو اس افسوس میں مسواک ہونٹ کے نیچے دبائے ہوئے تھے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔
حدیث کا یہ ٹکڑا مختصراً کتاب القضاء باب فی طلب القضاء میں گذر چکا، اور اس سے پہلے کتاب الطہارۃ "باب کیف یستاک" میں گذرا ہے، اس جگہ کے لفظ یہ ہیں: وھو یستاک وقد وضع السواک علی طرف لسانہ، اور وہاں اس کے بارے میں ——— ایک اور اختلاف روایات بھی گذرا ہے، استعمال اور استعمال الگ الگ دو واقعے ہیں، فارجع الیہ۔

آگے حدیث میں ہے آپ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری سے فرمایا ولکن اذھب یا ابا موسی، فبعثہ علی الیمن ثم اتبعہ معاذ بن جبل، ابوموسیٰ کے ساتھیوں نے تو چونکہ عمل طلب کیا تھا اس لئے آپ نے ان کو انکار فرمادیا اور ابوموسیٰ چونکہ اس کے خواہاں بالکل نہ تھے بلکہ اپنے ساتھیوں کے طلب عمل سے بھی گھبرائے تھے اسلئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس کے اہل ہو تم کو ہم عامل بناکر بھیجتے ہیں، اور پھر ان کے بعد حضرت معاذ بن جبل کو بھی آپ نے بھیجا۔
یہ بعث معاذ کی روایت کتاب الزکوۃ میں بھی گذر چکی ہے اور وہاں پر یہ بھی اختلاف گذرا ہے کہ حضرت معاذ کو آپ نے

والی بناکر بھیجا تھا یا قاضی، لیکن بہرحال آپ نے ان دونوں کو الگ الگ مستقل عمل کیلئے بھیجا تھا، چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں ہے۔ کمافی العون۔ ان کلاً منہما کان علی عمل مستقل، یعنی دونوں کے علاقے الگ الگ تھے اور یہ بھی آتا ہے روایت میں کہ جب وہ ایک دوسرے کے قریب ہوتے تو آپس میں ایک دوسرے کے پاس جاکر ملاقات کیا کرتے تھے۔

قال فلما قدم علیہ معاذ قال انزل والقی لہ وسادۃ فاذا رجل عندہ موثق الخ۔ یعنی حضرت معاذ شروع میں جب یمن پہنچے تو حضرت ابوموسیٰ اشعری کے پاس جاکر اترے، حضرت ابوموسیٰ اشعری نے ان کو دیکھ کر ان کے لئے تکیہ منگا کر رکھا، حضرت معاذ نے ان کے پاس ایک قیدی کو جکڑا ہوا دیکھا تو انہوں نے سواری سے اترنے سے پہلے پوچھا کہ یہ کون ہے ابوموسیٰ نے بتایا کہ یہ یہودی تھا اور اسلام لے آیا تھا پھر مرتد ہوگیا تو حضرت معاذ نے فرمایا کہ میں نہیں بیٹھوں گا جب تک تم اس پر حد نہیں جاری کردوگے یعنی قتل جو کہ اللہ رسول کا فیصلہ ہے، انہوں نے فرمایا کہ اجی آپ بیٹھئے تو سہی یہ کام بھی ابھی کرتے ہیں، انہوں کہا کہ میں نہیں بیٹھوں گا جب تک کہ تم اس کو قتل نہ کرادو۔ مطلب یہ ہے کہ آپ میرے اعزاز و اکرام کی فکر نہ کریں جو کام زیادہ ضروری اور اہم ہے یعنی حدود اللہ کی تنفیذ اس کو پہلے کیجئے، چنانچہ انہوں نے اس کو قتل کرادیا (پھر اس کے بعد وہ اطمینان سے ان کے پاس بیٹھے) ثم تذاکرا قیام اللیل یعنی آپس میں بات چیت کرتے رہے اور اس گفتگو کے دوران تہجد اور قیام لیل کا بھی ذکر آیا۔ یہاں روایت میں یہ ہے کہ حضرت معاذ نے فرمایا کہ میرا معمول تو رات میں سونے اور آرام کرنے کا بھی ہے اور نماز پڑھنے کا بھی ہے، وارجو فی نومتی ما ارجو فی قومتی اور میں تو اللہ تعالیٰ سے اپنے سونے میں بھی اسی ثواب کی امید رکھتا ہوں جسکی امید قیام لیل میں رکھتا ہوں، اس روایت میں حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حال مذکور نہیں کہ وہ رات میں کیا کیا کرتے تھے، سیاق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مبالغہ فی العبادۃ کرتے ہوں گے اسی لئے حضرت معاذ نے اسکے بالمقابل اپنا معمول بیان کیا، چنانچہ حافظ لکھتے ہیں: وفی روایۃ سعید بن ابی بردۃ: فقال ابوموسیٰ اقرؤہ قائماً وقاعداً وعلی راحلتی واتفوقہ تفوقاً ای الازم قراءتہ فی جمیع الاحوال، یعنی انہوں نے فرمایا کہ میں تو ہر حال میں تلاوت قرآن ہی کرتا رہتا ہوں۔ اور ان کی قرات ہے بھی بہت مشہور نہایت خوش الحانی کے ساتھ قرآن پڑھتے تھے چنانچہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی قرات سنکر فرمایا تھا: اعطیت مزماراً من مزامیر آل داؤد، اس حدیث سے معلوم ہوا حد ثابت ہونے کے بعد اس کی تنفیذ میں دیر نہ کرنی چاہیئے۔

والحدیث فیہ اکرام الضیف والمبادرۃ الی انکار المنکر، واقامۃ الحد علی من وجب علیہ وان المباحات یوجر علیہا بالنیۃ اذا صارت وسائل للمقاصد الواجبۃ اوالمندوبۃ، اوتکمیلاً لشیٔ منہما اھ (عون)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

وکان قد استتیب قبل ذلک، گذشتہ روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ اس رجل موثق کا قتل قبل الاستتابۃ کردیا گیا تھا، اس روایت میں یہ زیادتی ہے کہ ایسا نہیں بلکہ اس سے پہلے اس سے استتابہ کرائی گئی تھی، اور اس کے بعد والی روایت

میں آرہا ہے، قال فاتی ابوموسی برجل قد ارتد عن الاسلام فدعاہ عشرین لیلۃ او قریباً منہا۔
استتابۃ کے بارے میں روایات مختلف ہیں جیسا کہ آگے مصنف خود فرما رہے ہیں۔
حدیث عبدالملک اخرجہ البخاری مرسلا، وطریق ابن فضیل اخرجہ البخاری ومسلم، قالہ المنذری۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کان عبداللہ بن سعد بن ابی السرح یکتب لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فازلہ الشیطان۔

**شرح الحدیث** یعنی عبداللہ بن سعد بن ابی سرح جو کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا رضاعی بھائی ہے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے کاتبین میں سے تھا آپ اس سے لکھوایا کرتے تھے، شیطان نے اس کو فتنہ میں مبتلا کردیا پھر وہ کفار کے ساتھ جاملا، فتح مکہ کے روز آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے قتل کا حکم فرمایا لیکن وہ بھاگ کر حضرت عثمان کی پناہ میں چلا گیا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے اس امن کو قائم رکھا۔ یہ روایت مختصر ہے، اس کے بعد والی روایت میں تفصیل مذکور ہے اور وہ تفصیل کتاب الجہاد میں بھی گذر چکی ہے "باب قتل الاسیر ولا یعرض علیہ الاسلام" کے ذیل میں اور وہاں اس روایت کا بھی جو یہاں آئی ہے حوالہ دیا گیا ہے، اور اشکال وجواب بھی جو اس مقام پر ہوتا ہے، یہاں پر بذل میں حضرت نے اسکے بارے میں تحریر فرمایا ہے: قال فی "فتح الودود" وفیہ ان التوبۃ عن الکفر فی حیاتہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کانت موقوفۃ علی رضاہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، اتنی بات ہمارے یہاں کتاب الجہاد میں گذر چکی، علامہ سندی سے، یہاں بذل میں حضرت نے اس پر یہ اضافہ فرمایا ہے: قلت لعلہ مخصوص بمن امر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم باھدار دمہ قبل ذلک، یعنی علامہ سندی نے جو یہ فرمایا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حیات میں توبہ عن الکفر کا معتبر ہونا موقوف تھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی رضامندی پر حضرت فرمارہے ہیں کہ ایسا مطلقاً نہیں ہے بلکہ یہ اس شخص کے حق میں ہے جس کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مہدر الدم قرار دیدیا ہو، جیسا کہ یہاں عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کے ساتھ ہوا۔

اوپر حدیث میں یہ آیا ہے، ابن ابی سرح کے بارے میں "فازلہ الشیطان" ہوسکتا ہے یہ زلۃ وہی ہو جو اس کے ترجمہ میں "اسد الغابہ" میں اسکے حالات میں مذکور ہے اس میں لکھا ہے کہ یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لیے وحی لکھا کرتا تھا پھر مرتد ہو کر مشرکین کے ساتھ مل گیا اور قریش مکہ کے پاس چلا گیا اور ان سے جاکر یہ کہا انی کنت اصرف محمدا حیث ارید، کہ میں محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) کا رخ جدھر کو چاہتا پھیر دیا کرتا تھا: وہ مجھ سے املاء کراتے تھے "عزیز حکیم" فاقول او "علیم حکیم" فیقول نعم کل سواء، یعنی آپ مجھ سے فرماتے عزیز حکیم لکھنے کو اس پر میں کہتا کہ کیا اس کے بجائے علیم حکیم لکھدوں؟ تو وہ کہتے ہاں لکھدو دونوں برابر ہیں۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

# باب الحکم فیمن سب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

یعنی جو شخص حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی شان میں گستاخی اور سب وشتم کرے اسکے حکم کے بیان میں۔

عن عکرمۃ قال حدثنا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان اعمی کانت لہ ام ولد تشتم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وتقع فیہ الخ۔

**مضمونِ حدیث** حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے کہ ایک نابینا صحابی تھے جن کی ایک ام ولد تھی یعنی غیر مسلمہ جو آپ کی شان میں گستاخی کیا کرتی اور گالی دیا کرتی تھی، وہ نابینا صحابی اسکے آقا اس کو اس سے منع کرتے تھے لیکن اس سے وہ باز نہ آتی تھی، ایک رات کا واقعہ ہے کہ وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی شان میں بک بک کر رہی تھی تو ان صحابی نے یہ کیا کہ ایک دھاردار لوہا لیا اور اس کی نوک کو اس باندی کے پیٹ پر رکھ کر اس پر بوجھ ڈال دیا اور اس کو ہلاک کر دیا، اور چونکہ وہ اس وقت حاملہ تھی ایسا کرنے سے وہ بچہ باہر آگیا اور وہ ساری جگہ خون سے ملوث ہوگئی، جب صبح ہوئی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اس قتل کا ذکر کیا گیا، آپ نے لوگوں کو جمع کیا اور مجمع کو خطاب کرکے آپ نے یہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا واسطہ دیکر میں کہتا ہوں اس شخص سے جس نے یہ کام کیا ہے جو اپنے اوپر میرا کچھ حق سمجھتا ہو تو وہ کھڑا ہو جائے، اس پر وہ نابینا صحابی کھڑے ہوگئے اور چونکہ وہ مجلس میں پیچھے بیٹھے تھے اس لئے لوگوں کی گردنوں کو پھاندتے ہوئے اور کانپتے ہوئے آکر آپ کے سامنے بیٹھ گئے اور عرض کیا یا رسول اللہ اس کا قاتل میں ہوں۔ اور جو وہ حرکتیں کیا کرتی تھی اس کا ذکر کیا، اور یہ بھی کہا کہ میرے اس سے دو بہت پیارے اور خوبصورت بیٹے بھی ہیں، اور وہ میری پرانی رفیقۂ حیات تھی، گذشتہ رات وہ آپ کی شان میں گستاخی کرنے لگی تو میں نے مغول لے کر اس کے پیٹ پر رکھی اور بوجھ ڈالدیا یہاں تک کہ وہ مرگئی، آپ نے یہ ساری بات سنکر فرمایا: الا اشهدوا ان دمها هدر کہ سب لوگ گواہ رہیں اس عورت کا خون معاف ہے۔

**مسئلۃ الترجمۃ بہا میں فقہاء کی رائے** مسئلۃ الباب میں قدرے اختلاف اور تفصیل ہے وہ یہ کہ ساب النبی اگر مسلم ہے تو وہ مرتد ہو جائے گا اور اس کو بالاجماع قتل کیا جائیگا من غیر استتابۃ، اور اگر وہ ذمی ہے تو عند الجمہور ایسا کرنے سے اس کا عہد ٹوٹ جائیگا لہذا اس کو بھی قتل کیا جائیگا، البتہ امام مالک یہ فرماتے ہیں کہ اگر سب النبی کے بعد وہ اسلام لے آئے تو قتل نہیں کیا جائیگا، اور حنفیہ کے نزدیک اگر وہ ذمی ہے تو ایسا کرنے سے اس کا نقض عہد نہیں ہوگا اور اس کی سزا قتل نہیں بلکہ تعزیر ہوگی۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

---

[1] واختلف فی قبول توبۃ ساب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کمافی۔ رسائل ابن عابدین ص۲۱ ولہ فی ذلک رسالۃ مستقلۃ ص۳۱۳ (ہامش بذل)

عن ابی برزۃ قال کنت عند ابی بکر فتغیظ علی رجل فاشتد علیہ فقلت تأذن لی یا خلیفۃ رسول اللہ اضرب عنقہ؟ قال فاذھبت کلمتی غضبہ الخ۔

**مضمون حدیث** حضرت ابوبرزۃ الاسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ایک روز صدیق اکبر کے پاس تھا وہ کسی شخص پر ناراض ہو رہے تھے اس پر وہ شخص آپ کے ساتھ بدتمیزی پر اتر آیا یعنی اور آپ کی شان میں گستاخی کی، ابوبرزہ کہتے ہیں کہ میں نے ان سے اجازت طلب کی کہ یا خلیفۂ رسول اللہ کیا میں اس کی گردن ماردوں؟ وہ کہتے ہیں کہ میرے اس لفظ نے ان کا سارا غصہ ٹھنڈا کردیا (اور ان سے وہاں بیٹھا نہیں گیا) پس کھڑے ہوئے اور اندر چلے گئے، اور اندر جاکر ایک آدمی کے ذریعہ مجھے بلوایا اور فرمایا کہ تونے ابھی کیا بات کہی تھی میں نے عرض کیا کہ میں نے آپ سے اس شخص کے قتل کی اجازت طلب کی تھی، صدیق اکبر نے فرمایا کہ کیا تو ایسا کردیتا اگر میں تجھ کو اجازت دیتا، میں نے کہا ہاں ضرور، انہوں نے فرمایا بخدا نہیں یہ بات کسی انسان کے لئے جائز نہیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بعد، یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا تو یہ مقام ہے کہ اگر آپ کسی پر کسی وجہ سے ناراض ہوکر اسکے قتل کا حکم فرمائیں تو اس کا قتل جائز ہوگا، اور ایسے ہی اگر کوئی آپ کی شان میں گستاخی کرے تو اس کا قتل بھی جائز ہوگا۔ لیکن آپ کے بعد آپ کے خلفاء میں سے کسی کا یہ حکم نہیں ہے کہ ان کی وجہ سے اس کا قتل جائز ہوجائے۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

# باب ماجاء فی المحاربة

حضرت امام بخاری نے تو اس مسئلہ پر مستقل کتاب کا عنوان اختیار کیا ہے کتاب المحاربین من اہل الکفر والردۃ اور پھر اس کے تحت چند باب ذکر فرمائے۔ بظاہر اسلئے کہ یہ مسئلہ کافی وسیع الذیل ہے۔

عن ابی قلابۃ عن انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان قوماً من عکل اوقال من عرینۃ قدموا علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

یہ حدیث حدیث العرنیین کیساتھ مشہور ہے، امام ترمذی نے تو اس کو کتاب الطہارۃ میں ذکر فرمایا ہے کیونکہ اس میں بول ماکول اللحم کی طہارت اور نجاست کا مسئلہ ہے اور کتاب الاطعمہ میں بھی مختصراً اور امام ابوداؤد نے اس کو یہاں کتاب الحدود میں ذکر فرمایا ہے کیونکہ اس حدیث میں حد اور مثلہ وغیرہ کا ذکر ہے اور نسائی میں دونوں جگہ ہے اور صحیح بخاری میں تو دسیوں جگہ ہے[1]

---

[1] اخرجہ البخاری فی تسع مواضع، انظر: ۳۶/۱، ۲۰۳/۱، ۴۲۳/۱، ۶۰۲/۲، ۶۶۳/۲، ۸۴۸/۲، ۸۵۲/۲، ۱۰۰۵/۲، ۱۰۱۹/۲۔

**حدیث العرنیین کی شرح** عکل اور عرینہ یہ مستقل دو قبیلے ہیں اگرچہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ دونوں ایک ہی ہیں لیکن حافظ نے اس کو وہم قرار دیا ہے، اس روایت میں تو شک کے ساتھ ہے اور بعض روایات میں صرف عکل ہے اور بعض میں صرف عرینہ، اور بعض میں "من عکل وعرینہ" عطف کیساتھ، حافظ کہتے ہیں یہی صواب ہے اسلئے کہ ایک روایت میں طبرانی کی یہ ہے کہ ان میں چار عرینہ کے تھے اور تین قبیلہ عُکل کے، اور بعض روایات میں ان کا آٹھ ہونا مذکور ہے قال الحافظ لعل الثامن لیس منہما کما فی الفیض السمائی۔

ان لوگوں کے بارے میں حضرت انس یہ فرمارہے ہیں کہ یہ لوگ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں مدینہ منورہ آئے تو ان کو وہاں کی آب وہوا موافق نہ آئی۔ ایک روایت میں ہے (ابوعوانہ) فعظمت بطونہم کما فی التحفۃ کہ مدینہ منورہ کی غذا موافق نہ آنے کی وجہ سے ان کے معدے خراب ہوگئے اور نفخ کی شکایت ہوگئی، تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے بارے میں چند دودھ والی اونٹنیوں کا حکم فرمایا، اور ترمذی کے لفظ یہ ہیں فبعثہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی ابل الصدقۃ، اور آپ نے ان سے فرمایا کہ ان اونٹنیوں کے دودھ اور پیشاب[1] پیا کرو، چنانچہ وہ لوگ وہاں چلے گئے اور وہاں جاکر ان کا دودھ اور پیشاب پیا، لیکن جب تندرست ہوگئے تو انہوں نے یہ حرکت کی کہ آپ کے چرواہے کو قتل کرڈالا اور ان اونٹوں کو تیزی کیساتھ ہانک لے چلے۔ جب حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس قصہ کا علم ہوا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے تعاقب میں گھوڑ سواروں کی ایک جماعت کو بھیج دیا (ففی روایۃ "خیلا من المسلمین امیرھم کرز بن جابر الفھری) آپ نے علی الصباح اس دستہ کو ان کے تعاقب میں بھیجا تھا، تو یہ لوگ ان کو بہت جلد دن چڑھنے سے پہلے پکڑ کر لے آئے، آپ نے ان کے بارے میں فیصلہ فرمایا کہ ان کے ہاتھ پاؤں جانب مخالف سے کاٹ دیئے جائیں یعنی ایک طرف کا ہاتھ دوسری طرف کا پاؤں، جیسا کہ ترمذی میں ہے "فقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف" اور دوسری سزا ان کو یہ دی گئی کہ سلائیاں گرم کرکے ان کی آنکھوں میں پھیری گئیں، دوسری روایت میں آرہا ہے "فامر بمسامیر فاحمیت فکحلھم" یہ مسمار کی جمع ہے یعنی لوہے کی میخ، اور مقام حرہ میں ان کو ڈالدیا گیا، پانی طلب کرتے تھے لیکن ان کی فرمائش پوری نہیں کی گئی۔

اس پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ ان لوگوں کو پینے کے لئے پانی کیوں نہیں دیا گیا اسلئے کہ یہ اجماعی مسئلہ ہے کہ جس مجرم کی سزا قتل ہو اگر وہ پانی طلب کرے تو منع نہیں کیا جائے گا، اس کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں، بعض نے کہا یہ صحابہ کی جانب سے تھا انہوں نے اپنے اجتہاد سے ایسا کیا تھا نہ کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے حکم سے، قال الحافظ: وھو ضعیف جداً

---

[1] فی ہامش البذل: وتقدم الکلام علی حکم الابوال فی ہامش البذل ص۲۰۵ تحت "باب الجنب یتیمم" تحت حدیث ابی ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال اجتویت المدینۃ فامر لی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بذود وبغنم فقال لی اشرب من البانہا واشک فی ابوالہا، ولم یتعرض لہا الشیخ فی الحلبین، قال ابن العربی ص۲۶۱ فی شرح الترمذی ھذا حدیث صحیح ثابت ثم بسط الکلام علی شرحہ اھ۔

لان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اطلع علی ذلک وسکوتہ کاف فی ثبوت الحکم، اور کہا گیا ہے اسلئے کہ ان لوگوں نے ناشکری کی تھی الیان ابل کے ساتھ جس سے ان کو شفا حاصل ہوئی تھی اسلئے ان کو سزا بھی دی دی گئی جس کی انہوں نے ناشکری کی، علامہ سندی کی رائے یہ ہے کہ ان کے ساتھ ایسا قصاصاً کیا گیا کیونکہ انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے راعی کے ساتھ ایسا ہی کیا تھا یعنی اس کو پیاسا مارا تھا، چنانچہ نسائی کی ایک روایت میں ہے: اللہم عطش من عطش آل محمد۔

قال ابوقلابة فھولاء قوم سرقوا وقتلوا وکفروا بعد ایمانھم وحاربوا اللہ ورسولہ، ابوقلابہ کا مقصد جو راوی حدیث ہیں عرنیین کی شدت جنایت کو بیان کرنا ہے کہ انہوں نے بہت سے جرائم کا ارتکاب کیا تھا اسی لئے ان کو اتنی سخت سزا دی گئی، چنانچہ آگے کتاب میں آرہا ہے: وھم الذین اخبر عنھم انس بن مالک الحجاج حین سألہ، یعنی حجاج بن یوسف نے کسی موقع پر حضرت انس سے یہ سوال کیا تھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جو سزائیں دی ہیں ان میں تمہارے نزدیک سب سے شدید ترین عقوبت کون سی ہے؟ تو انہوں نے اس پر قصہ عرنیین ہی کو بیان کیا تھا آگے روایت میں آرہا ہے فقطع ارجلھم وایدیھم وما حسمھم کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان لوگوں کے ہاتھ پاؤں قطع کرنے کے بعد ان کو داغ نہیں دیا تھا، اسلئے کہ سارق کو قطع ید کے بعد جو داغ دیا جاتا ہے وہ تو اس لئے کہ سارا خون بہہ کر وہ ہلاک نہ ہوجائے حالانکہ اس کو ہلاک کرنا مقصود نہیں بخلاف عرنیین کے کہ ان کو ہلاک کرنا ہی مقصود تھا۔

عن انس بن مالک بھذا الحدیث فانزل اللہ تعالیٰ فی ذلک: انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا۔ اس بارے میں روایات اور علماء کا اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ آیت محاربہ کن لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی[2]۔ ایک قول تو اس میں یہ ہوا کہ عرنیین کے بارے میں نازل ہوئی، حسن اور عطاء وغیرہ کا قول بھی یہی ہے اور امام بخاری کی رائے اس میں یہ ہے کہ یہ مرتدین کے بارے میں نازل ہوئی جیسا کہ آگے اس آیت کی تفسیر کے ذیل میں آرہا ہے اور جمہور کی رائے یہ ہے کہ عرنیین کی تخصیص نہیں بلکہ مطلقاً قطاع الطریق اور مفسدین فی الارض کے بارے میں ہے۔ حافظ فرماتے ہیں: قول معتمد یہ ہے کہ آیت کا نزول تو عرنیین ہی کے بارے میں ہوا اولاً جو کہ مرتد تھے لیکن یہ آیت اپنے عموم الفاظ کی وجہ سے مسلمان مفسدین اور قاطعین طریق کو بھی شامل ہے لیکن سزا دونوں کی الگ الگ ہوگی۔

---

[1] یعنی سیرابی کی ناشکری میں یہ سزا دی گئی کہ ان کو پیاسا مارا گیا۔ اور سیراب نہیں کیا گیا۔

[2] وکتب الشیخ فی الابواب والتراجم ص۲۲: ذکر فی ھامش اللامع اختلاف العلماء فی تعیین من نزلت ھذہ الآیۃ فی حقھم بالبسط والبسط منہ فی الجزء السادس من الاوجز، فقد ذکر فیہ ان فی آیۃ المحاربۃ ثلاثۃ مسائل الاولی انہ فی الکفرۃ او فی المسلمین، الثانیۃ فی تعریف المحارب الثالثۃ ان الاحکام الاربعۃ فی الآیۃ علی التخییر او التنویع اھ نیز اس میں لکھا ہے: والجمھور علی انھا نزلت فی قطاع الطریق، اور قطع طریق کی چار قسمیں بدائع سے آگے آرہی ہیں۔

## قطاع الطریق کی عقوبۃ اور اسمیں علماء کا اختلاف بالتفصیل

اگر یہ قطاع الطریق اور مفسدین کفار ہوں گے اس میں تو امام کو اختیار ہوگا جب ان پر قابو پالے کہ جو چاہے سزا دے، اور اگر وہ مسلم ہوں تو امام مالک کی رائے تو یہ ہے کہ وہاں بھی امام کیلئے تخییر ہے، اور جمہور علماء حنفیہ شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ نوعیت جرم کو دیکھا جائیگا اور اسکے اعتبار سے پھر ان کو سزا دی جائے گی۔ لہٰذا آیت کریمہ "ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض" میں لفظ "او" تفصیل اور تنویع کے لئے ہے بخلاف امام مالک کے کہ ان کے نزدیک للتخییر ہے، چنانچہ بدائع الصنائع میں حنفیہ کے مسلک کی تفصیل اس طرح لکھی ہے کہ قطع طریق کی چار صورتیں ہیں، باخذ المال فقط، بالقتل فقط، باخذ المال والقتل یا بالتخویف فقط، پہلی صورت میں صرف قطع ید اور رجل ہوگا، اور دوسری صورت میں صرف قتل اور دونوں کو جمع کرنیکی صورت میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے، امام صاحب فرماتے ہیں کہ امام کو اختیار ہے کہ چاہے تو جمع بین العقوبتین کر دے یعنی قطع ید و رجل کیساتھ قتل یا صلب بھی، اور اگر چاہے تو صرف قتل یا صلب کی سزا دے اور قطع نہ کرے[۲]، اور صاحبین کے نزدیک جمع بین الجنایتین

---

### قطع طریق کی تعریف

[۱] اب یہ کہ قطع طریق کی حقیقت کیا ہے؟ (جو کہ سرقہ کی ایک بڑی قسم ہے) زیلعی علی الکنز میں باب قطع الطریق کے شروع میں لکھا ہے: شرائط قطع الطریق فی ظاہر الروایۃ ثلاثۃ یعنی مایختص بہ دون السرقۃ الصغری ثلاثۃ، ان یکون من قوم لہم قوۃ وشوکۃ تنقطع بہم الطریق وان لا یکون فی مصر ولا فی مابین القری ولا بین مصرین وان یکون بینہم وبین المصر مسیرۃ سفر لان قطع الطریق انما یکون بانقطاع المارۃ ولا ینقطعون فی ہذہ المواضع عن الطریق لانہم یلحقہم الغوث من جہۃ الامام والمسلمین ساعۃ بعد ساعۃ فلا یترک المرور والاستطراق، وعن ابی یوسف انہم لو کانوا فی المصر لیلا او فیما بینہ وبین المصر اقل من مسیرۃ سفر تجری علیہم احکام قطاع الطریق وعلیہ الفتوی لمصلحۃ الناس وہی دفع شر المتغلبۃ المتلصصۃ اھ یعنی قطع طریق کی حقیقت یہ ہے کہ لٹیروں اور مفسدین کی اتنی بڑی جماعت یا قوت و شوکت ایسی ہو جو قطع طریق کر سکے یعنی راستہ چلنا بند کر سکے اور یہ جبھی ہو سکتا ہے جب یہ کام شہر میں یا دو شہروں کے بیچ میں نہو، ایسے ہی چند دیہاتوں کے بیچ میں بھی نہو نیز یہ کہ ان قطاع الطریق اور شہر کے درمیان فاصلہ مسافت سفر کے بقدر ہو اسلئے کہ یہ مواضع ایسے ہیں جہاں حکومت کیطرف سے اور ایسے ہی عام پبلک کی طرف سے مدد پہونچ سکتی ہے اور مرور منقطع نہیں ہو سکتا، اسی لئے یہ قیود لگائی گئیں کہ ایسے مواضع نہوں۔ اور امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر یہ لوگ شہر میں ہوں اور وقت رات کا ہو یا ان کے اور شہر کے درمیان مسافت سفر سے کم فاصلہ ہو تب بھی ان پر قطاع الطریق کے احکام جاری کئے جائیں گے لوگوں کی مصلحت اور ان باغیوں کے دفع شر کیلئے۔

[۲] اور زیلعی علی الکنز ص۲۳۷ میں بھی اس مسئلہ کی کافی تفصیل مذکور ہے جمع بین الجنایتین یعنی قتل اور اخذ مال کا حکم اس میں اسطرح لکھا ہے: والحالۃ الرابعۃ ان یؤخذ وقد قتل النفس واخذ المال فان الامام فیہ مخیر ان شاء قطع یدہ ورجلہ وقتلہ، وان شاء قتلہ وصلبہ، وان شاء قطعہ وصلبہ، وان شاء قتلہ، وان شاء صلبہ، وان شاء قطعہ من خلاف وقتلہ وصلبہ، سزا کی یہ چھ صورتیں ہوئیں جن میں امام کو اختیار ہے اور صاحبین کا مذہب یہ لکھا ہے: وقال محمد رحمہ اللہ تعالیٰ یقتل او یصلب ولا یقطع، وابو یوسف معہ فی المشہور، لان القطع حد علی حدۃ والقتل کذلک بالنص فلا یجمع بینہما بجنایۃ واحدۃ وہی قطع الطریق، اذ لا یجوز الجمع بین الحدین بجنایۃ واحدۃ ولابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ ورضی عنہ انہ وجد الموجب ←

کی صورت میں سزا صرف قتل ہے بدون القطع، اور جس شخص نے نہ اخذ مال کیا اور نہ قتل بلکہ صرف تخویف کی تو اس کی سزا النفی من الارض ہے۔ الی آخر مافی البذل ص۱۲۲ ۔ نفی سے کیا مراد ہے اس میں علماء کا اختلاف ہے قال الحافظ قال مالک والشافعی یخرج من بلد الجنایۃ الی بلدۃ اخری۔ زاد مالک فیحبس فیہا۔ وعن ابی حنیفۃ بل یحبس فی بلدہ، وتعقب بان الاستمرار فی البلد ولو کان مع الحبس اقامۃ وھو ضد النفی، فان حقیقۃ النفی الاخراج من البلد وحجتہ انہ لایؤمن منہ استمرار المحاربۃ فی البلدۃ الاخری، فانفصل عنہ مالک بانہ یحبس بہا، یعنی امام مالک وشافعی کے نزدیک نفی سے مراد شہر بدر کرنا ہے، امام مالک کے نزدیک مع الحبس، اور امام شافعی کے نزدیک مطلقاً، اور امام صاحب کے نزدیک اس سے مراد صرف حبس ہے شہر بدر کرنا نہیں، کیونکہ شہر بدر کرنے میں یہی خطرہ ہے کہ جو اس نے یہاں کیا وہی وہاں جاکر کرے گا، اس پر امام مالک نے فرمایا کہ شہر بدر کرنے کے ساتھ وہاں قید بھی کردیا جائے تاکہ یہ خطرہ نہ رہے، کیونکہ نفی کی حقیقت تو اخراج من البلد ہے جو صرف حبس سے حاصل نہیں ہوتی (عون)

وھم الذین اخبر عنھم انس بن مالک الحجاج حین سألہ، اس کو ہم پہلے لکھ چکے۔

---

عن ابی الزناد ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قطع الذین سرقوا لقاحہ وسمل اعینھم بالنار عاتبہ اللہ فی ذلک فانزل اللہ تعالیٰ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیۃ۔

یہ روایت مرسل ہے، قال المنذری ھذا مرسل واخرجہ النسائی مرسلاً۔

ابو الزناد کہہ رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے عرنیین کے ساتھ جو معاملہ فرمایا قطع اور سمل اعین کا تو اس پر آیت محاربہ کا نزول ہوا بطور عتاب کے، بذل المجہود میں لکھا ہے کہ ایک قول اس تفسیر کی آیت میں یہی ہے، اگر یہ قول صحیح ہے تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے عدم انتظار الوحی ومسارعۃ الاجتہاد فی الحکم اھ اور دوسرا قول اس میں یہ ہے عرنیین اس آیت کریمہ میں داخل نہیں لان جرمہم فوق ماذکر فی ھذہ الآیۃ لہٰذا عتاب والا قول صحیح نہیں۔

عن محمد بن سیرین قال کان ھذا قبل ان تنزل الحدود یعنی حدیث انس۔

**عرنیین کیساتھ جو مثلہ وغیرہ کیا گیا اس کی توجیہ وجوابات**

یعنی آپ نے جو اس قوم کے ساتھ مثلہ کیا اور تعذیب بالنار کی یہ منسوخ ہے، نزول حدود سے پہلے کا واقعہ ہے، ابن سیرین کا یہ قول امام ترمذی نے بھی ذکر فرمایا ہے، اور اس سے پہلے انہوں نے حضرت انس کی اس روایت کی تخریج کی ہے جس کے لفظ یہ ہیں: انما سمل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اعینھم لانھم سملوا اعین الرعاۃ، قال ابو عیسی ھذا حدیث غریب لانعلم احدا ذکرہ غیر ھذا الشیخ (یحیی بن غیلان)

---

← لہا وھو القتل واخذ المال فیستوفیان۔ الی آخر ما بسط۔ گویا صاحبین کی رائے یہ ہے کہ یہ قطع طریق جس کو سرقہ کبری بھی کہہ سکتے ہیں ایک بہت جامع جنایت ہے جس میں کبھی صرف اخذ مال ہوتا ہے کبھی صرف تخویف ہوتی ہے اور کبھی اخذ مال اور قتل دونوں پائے جاتے ہیں، وفیہ ایضا: والحالۃ الثالثۃ ان یوخذ وقد قتل نفس ولم یاخذ المال فان الامام یقتلہ حدا حتی لو عفا الاولیاء لم یلتفت الی عفوھم۔ الی آخر ما ذکر۔

عن یزید بن زریع وھو معنی قولہ۔ والجروح قصاص۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ عرنیین کے ساتھ جو مثلہ وغیرہ کیا گیا وہ قصاصاً کیا گیا تھا کیونکہ ان لوگوں نے بھی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے راعی کے ساتھ ایسا ہی کیا تھا، اور ابن سیرین کے قول کا مطلب یہ ہوا کہ عرنیین کے ساتھ جو مثلہ کیا گیا وہ نزول حدود اور نسخ مثلہ سے پہلے کا واقعہ ہے بعد میں اس میں نسخ واقع ہو گیا لیکن پہلے جواب کے بارے میں جس میں یہ ہے کہ یہ معاملہ ان کے ساتھ قصاصاً کیا گیا کیونکہ ان لوگوں نے بھی آپ کے راعی کیساتھ یہی کیا تھا، امام ترمذی نے اس کو غریب قرار دیا ہے کما تقدم آنفا، میں کہتا ہوں یہ بات کہ ان لوگوں نے آپ کے راعی کیساتھ ایسا ہی کیا تھا صحیح بخاری کی روایت میں تو یہ نہیں ہے لیکن مسلم کی روایت میں ہے، قال العینی السوال الثانی ماوجہ تعذیبھم بالنار؟ الجواب انہ کان قبل نزول الحدود وآیۃ المحاربۃ والنھی عن المثلۃ، فھو منسوخ وقیل لیس بمنسوخ وانما فعل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قصاصاً لانھم فعلوا بالرعاۃ مثل ذلک۔ وقد رواہ مسلم فی بعض طرقہ اھ (تحفہ) حاصل یہ کہ عرنیین کیساتھ جو مثلہ کیا گیا یا تو قصاصاً کیا گیا اور یا یہ کہ یہ نسخ مثلہ سے پہلے کا واقعہ ہے اور منسوخ ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ نسخ کی دلیل یہ ہو سکتی ہے کہ بخاری کی کتاب الجہاد میں ابوہریرہ کی حدیث ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جواز مثلہ ثم النھی عنہ، یہ دونوں چیزیں ان کے سامنے پیش آئیں (گویا اسلام ابوہریرہ کے بعد پیش آئیں) اور عرنیین کا قصہ اسلام ابوہریرہ سے پہلے کا ہے[1]

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنھما قال۔ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف او ینفوا من الارض۔ الی قولہ۔ غفور رحیم، بیچ کی آیت یہ ہے۔ ذلک لھم خزی فی الدنیا ولھم فی الآخرۃ عذاب عظیم، الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیھم فاعلموا ان اللہ غفور رحیم۔

نزلت ھٰذہ الآیۃ فی المشرکین فمن تاب منھم قبل ان یقدر علیہ لم یمنعہ ذلک ان یقام فیہ الحد الذی اصابہ

## آیۃ المحاربہ کی تفسیر عند الجمہور

حضرت ابن عباس کی رائے سے قطع نظر کرتے ہوئے جمہور نے جو معنی اس آیۃ کریمہ کے لئے ہیں اولاً ان کو سمجھا جائے، اس آیت کی تفسیر معارف القرآن ادریسی میں یوں ہے: گذشتہ آیت میں فساد فی الارض اور قتل ناحق کی شناعت بیان فرمائی چونکہ فساد کی ایک صورت قطع طریق یعنی رہزنی اور ڈکیتی بھی ہے اسلئے اب اس آیت میں فساد کے انسداد کے لئے اول قطاع الطریق یعنی رہزنوں کی شرعی سزا کو بیان فرماتے ہیں اور اس کے بعد کی آیت میں سارق (چور) کی سزا کو بیان کرتے ہیں جو اسی حکم سابق کا تتمہ اور تکملہ ہے کیونکہ چوری بھی ایک قسم کا فساد ہے:

جز این نیست کہ سزا ان لوگوں کی جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں یعنی شریعت کا مقابلہ کرتے ہیں اور اس کے احکام کی علانیہ مخالفت کرتے ہیں اور زمین میں بارادۂ فساد دوڑتے پھرتے ہیں یعنی قتل اور قطع طریق (رہزنی) کرتے پھرتے ہیں ایسے

---

[1] حافظ کی عبارت یہ ہے: ویدل علیہ (ای علی النسخ) مارواہ البخاری فی الجہاد من حدیث ابی ہریرۃ فی النھی عن التعذیب بالنار بعد الاذن فیہ، وقد حضر الاذن ثم النھی اھ، وقصۃ العرنیین قبل اسلام ابی ہریرۃ۔

لوگوں کی سزا یہی ہے کہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ اور مخالف جانب کے پاؤں کاٹے جائیں یعنی دایاں ہاتھ اور بایاں پیر، یا جلا وطن کر دیئے جائیں۔

جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ یہ آیت رہزنوں اور ڈاکوؤں کے متعلق ہے خواہ مسلمان ہوں یا کافر، اور الذین یحاربون میں محاربہ سے رہزنی مراد ہے، اور بعض علماء کا قول یہ ہے کہ یہ آیت مرتدین کے بارے میں نازل ہوئی اور آیت میں محاربہ سے مراد ارتداد ہے، اور «ان یقتلوا او یصلبوا» الی آخرہ میں جو لفظ «او» وارد ہوا ہے وہ صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت کے نزدیک تخییر کیلئے ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ ان چار سزاؤں میں سے بلحاظ نوعیت جرم جونسی سزا مناسب سمجھے دے، اور جمہور علماء کے نزدیک «او» تقسیم اور تنویع کے لئے ہے، یعنی مختلف حالات میں اختلاف احکام کیلئے ہے، اور مطلب یہ ہے کہ یہ سزائیں جرائم پر منقسم ہیں جس نوع کے جرم کا ارتکاب کیا ہے ایسی نوع کی سزا ہوگی، مثلاً اگر کسی نے کسی کو صرف قتل کیا ہے تو اس کی سزا صرف قتل ہوگی، اور اگر قتل کے ساتھ مال بھی لوٹا ہے تو وہ قتل بھی کیا جائیگا اور سولی بھی دیا جائیگا یعنی قتل کر کے عبرت کے لئے سولی پر بھی لٹکا دیا جائے گا اور اگر صرف مال لوٹا ہے تو صرف ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا پیر کاٹ کر چھوڑ دیا جائیگا، اور اگر صرف راہ روؤں کو ڈرایا اور دھمکایا ہے تو اسکو جلا وطن کر دیا جائیگا، جیسا کہ امام شافعی فرماتے ہیں یا قید میں ڈالدیا جائے جیسا کہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں امام شافعی کے نزدیک «ینفوا من الارض» سے جلا وطنی مراد ہے اور امام اعظم کے نزدیک اس سے مراد قید اور حبس ہے، کیونکہ ان لوگوں کو اگر مسلمانوں کے کسی دوسرے شہر کی طرف بھیجدیا گیا تو وہاں کے مسلمانوں کو ایذاء پہنچائیں گے، اور اگر کفار کے ملک میں بھیجا جائے تو مرتد ہونیکا اندیشہ ہے۔ «ذلک لہم خزی فی الدنیا ولہم فی الآخرۃ عذاب عظیم» یہ حدیں اور سزائیں ان کے لئے دنیا میں ذلت اور رسوائی ہیں اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے، مگر جو لوگ تمہارے پکڑنے اور گرفتار کرنے سے پہلے ہی اپنے گناہوں سے توبہ کرلیں تو خوب جان لو کہ اللہ تعالیٰ اپنے حقوق کو معاف کرنے والا ہے اور مہربان ہے۔ باقی حقوق عباد بغیر بندوں کے معاف کے ساقط نہیں ہوتے۔

**آیت کریمہ میں ایک اور مسئلہ فقہیہ** مطلب یہ ہے کہ اگر گرفتاری سے پہلے توبہ کرلیں تو حد جو اللہ تعالیٰ کا حق ہے وہ تو معاف ہو جائے گا اور حد ان سے ساقط ہو جائے گی، البتہ حق العبد باقی رہے گا، پس اگر مال لیا ہے تو اس کا ضمان دینا پڑے گا اور اگر کسی کی جان لی ہے تو قصاص لازم ہوگا، مگر اس ضمان اور قصاص معاف کرنے کا حق صاحب مال اور ولی مقتول کو حاصل ہوگا، اور ولی مقتول اگر اس کو قتل کرے تو وہ قتل بطور قصاص کے ہوگا نہ کہ بطور حد، خوب سمجھ لو۔

---

لہ لہٰذا اخذ مال کی صورت میں قطع ید ورجل نہ ہوگا، اور قتل نفس کی صورت میں قتل حداً نہ ہوگا گو قصاصاً ہوگا اگر ولی مقتول چاہے۔ اور اگر گرفتاری سے پہلے توبہ نہ کریں تو یہ حد جو کہ حق اللہ ہے یعنی قطع ید ورجل اور قتل یہ لامحالہ ہوگا اور صاحب مال یا ولی مقتول کے معاف کرنے سے معاف نہ ہوگا۔

تنبیہ: اس حد کے سوا اور باقی حدود مثلاً حدزنا اور حدخمر اور حدسرقہ اور حدقذف توبہ سے ساقط نہیں ہوتے کذا فی البنایہ۔
امام ابوبکر رازی اور امام فخرالدین رازی فرماتے ہیں کہ سلف اور خلف کا قول یہ ہے کہ یہ آیت قطاع الطریق یعنی رہزنوں کے بارے میں نازل ہوئی خواہ وہ فاسق وفاجر مسلمان ہوں یا کافر، اور بعض علماء (جیسے امام بخاری) اس طرف گئے ہیں کہ یہ آیت مرتدین کے بارے میں نازل ہوئی، مگر یہ قول شاذ ہے اور پہلا ہی قول صحیح ہے الخ[1]

## حضرت ابن عباس کی رائے کی تشریح

اس آیت کریمہ کی تفسیر سامنے آجانے کے بعد آپ سمجھئے کہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی یہ حدیث یہاں ابوداؤد میں مختصر ہے ابن عباس کی مفصل اور واضح روایت سنن نسائی میں ہے، اس میں اس طرح ہے: نزلت هذه الآية في المشركين فمن تاب منهم قبل ان يقدر عليهم لم يكن عليه سبيل، وليست هذه الآية للرجل المسلم فمن قتل وافسد في الارض وحارب الله ورسوله ثم لحق بالكفار قبل ان يقدر عليهم لم يمنعه ذلك ان يقام فيه الحد الذي اصاب،
اس نسائی کی روایت کے پیش نظر حضرت ابن عباس کے قول کا مطلب یہ ہوا کہ اس آیت کریمہ میں جو وارد ہے الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم الآیۃ کہ ان قطاع الطریق میں جو ایسے ہونگے کہ وہ گرفتاری سے پہلے توبہ کرلیں گے تو ان سے حد یعنی حق اللہ معاف ہوجائے گا یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ قاطع طریق مشرک ہو کیونکہ یہ آیت شریفہ مشرکین ہی کے بارے میں ہے لیکن اگر وہ قاطع طریق مسلمین میں سے ہو اور گرفتاری سے پہلے قطع طریق کرکے دارالحرب بھاگ جائے تو اس کا حکم یہ نہیں ہے اس پر اگر حد جاری کرنے کا موقع نکل آئے بایں طور کہ وہ پھر دارالاسلام میں کسی وقت آجائے تو اس پر حد شرعی نافذ کی جائے گی یعنی وہی سزا جو قطاع الطریق کی ہوا کرتی ہے ایک صورت میں صرف قطع ید ورجل اور ایک صورت میں قتل یا دونوں، وہ اس پر جاری کی جائے گی،
وانت تعلم ان هذا ليس هو مسلك الجمهور فان عندهم هذه الآية والحكم المذكور فيها ليس مختصا باهل الشرك بل هو عام سواء كانوا اى قطاع الطريق مسلمين او مشركين، لیکن بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے ابن عباس کے اس قول کی توجیہ یہ نقل کی ہے کہ حضرت ابن عباس کے قول لم یمنعه ذلك ان یقام فیه الحد الذی اصابه میں اس حد سے مراد حد شرعی نہیں بلکہ حق العبد مراد ہے، مثلاً وہ مال جو اس قاطع طریق نے لیا ہے یا جان ہی سہی لیکن اس صورت میں یہ قتل قصاص کے طور پر ہوگا حد کے طور پر نہیں ہوگا کما تقدم

---

[1] اسلئے کہ قتل مرتد ہر حال میں واجب ہے محاربہ اور اظہار فساد پر موقوف نہیں، دوم یہ کہ مرتد کا قتل ہی واجب ہے مرتد کا فقط ہاتھ کاٹ دینا یا اس کو جلاوطن کردینا کافی نہیں، سوم یہ کہ آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حد اس وقت ساقط ہوجاتی ہے کہ جب مجرم گرفتار ہونے سے پہلے توبہ کرلے اور اگر گرفتاری کے بعد توبہ کرے تو حد ساقط نہ ہوگی سو یہ حکم قاطع طریق کا تو ہے مگر مرتد کا یہ حکم نہیں اسلئے کہ مرتد کی حد ہر حال میں توبہ سے ساقط ہوجاتی ہے مرتد چاہے گرفتاری سے قبل توبہ کرے یا بعد گرفتاری کے اس پر حد جاری نہ ہوگی، چہارم یہ کہ مرتد کا حکم قتل ہے نہ کہ صلب (سولی) پنجم یہ کہ آیت کے الفاظ عام ہیں جو ارتداد اور رہزنی اور ناحق قتل سب کو شامل ہیں، غایۃ مافی الباب اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ آیت مرتدین کے بارے میں نازل ہوئی تو اعتبار عموم الفاظ کا ہوگا نہ کہ خصوص مورد کا، دیکھو تفسیر کبیر ص۳۴۶ جلد ۳، واحکام القرآن للجصاص ص۵۰۷ جلد ۲ (معارف القرآن ادریسی)

عن معارف القرآن، لیکن نسائی کی روایت مفصلہ سامنے آنے کے بعد حضرت کی یہ توجیہ توجیہ القول بما لا یرضی بہ القائل کے قبیل سے ہو جائیگی[1] بلکہ یہی کہنا پڑے گا کہ اس مسئلہ میں ابن عباس کا مسلک جمہور کے خلاف ہے جیسا کہ خود بذل المجہود میں نسخہ احمدیہ کے حاشیہ سے مولانا شاہ اسحاق صاحب کا یہ قول نقل کیا ہے لعلہ مذہب ابن عباس، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب وھذا جہد المقل فی توضیح ھذا المقام۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

# باب فی الحد یشفع فیہ

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان قریشا اھمھم شان المرأۃ المخزومیۃ التی سرقت فقالوا من یکلم فیھا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم؟ قالوا ومن یجترئ الا اسامۃ بن زید حب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔

**مضمون حدیث** حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ قریش کی ایک عورت نے چوری کرلی جس کی وجہ سے قریش فکر مند تھے کہ اسکے بارے میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کون سفارش کرے۔ کیونکہ چوری کے ثبوت کے بعد اس کی سزا قطع ید لازمی ہے اور خاندان قریش کے لئے یہ بات بڑی باعث عار ہوگی کہ ایک قرشیہ کا ہاتھ کاٹا جائے اسلئے انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے محبوب خادم اسامۃ بن زید کو آمادہ کیا اس پر کہ وہ اس بارے میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سفارش کریں چنانچہ انہوں نے آپ کی خدمت میں جاکر اس کے بارے میں سفارش کی، آپ کو اس پر بہت ناگواری ہوئی چنانچہ اس پر آپ نے ایک خطبہ ارشاد فرمایا اور فرمایا: انما ھلک الذین من قبلکم انھم کانوا اذا سرق فیھم الشریف ترکوہ واذا سرق فیھم الضعیف اقاموا علیہ الحد، کہ گذشتہ امتیں بہت سی اس وجہ سے ہلاک ہوئیں کہ اگر ان میں کوئی معزز گھرانے کا آدمی چوری کرتا تو اس کو چھوڑ دیتے، اور اگر کم درجہ کا آدمی کرتا تو اس پر حد جاری کرتے، اور آپ نے فرمایا: وایم اللہ لو ان فاطمۃ بنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سرقت لقطعت یدھا، اس موقعہ پر اعاذھا اللہ من ذلک پڑھنا چاہیئے، بذل میں لکھا ہے: ابن ماجہ میں بھی یہ روایت ہے جس کے اخیر میں یہ ہے: قال محمد بن رمح (شیخ المصنف) سمعت اللیث بن سعد یقول قد اعاذھا اللہ عز وجل ان تسرق، وکل مسلم ینبغی لہ ان یقول ھذا۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کانت امرأۃ مخزومیۃ تستعیر المتاع وتجحدہ فامر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بقطع یدھا وقص نحو حدیث اللیث، قال ابوداؤد وروی ابن وھب ھذا الحدیث عن یونس عن الزھری وقال فیہ کما قال اللیث ان امرأۃ سرقت۔

---

[1] ویسے اس روایت ابوداؤد کی روایت مجملہ کے پیش نظر دیکھا جائے تو یہ ایک عمدہ توجیہ تھی حضرت کے طبع لطیف کے موافق اسلئے کہ حضرت کا ذوق اس قسم کے مواقع میں تنقید کا نہیں بلکہ توجیہ کا ہے۔

باب کی پہلی روایت جس کے راوی لیث ہیں اس میں قطع ید لاجل السرقہ کا ذکر ہے، اور یہ حدیث کا دوسرا طریق یعنی معمر عن الزہری اس میں قطع ید لاجل جحود العاریۃ مذکور ہے، اسی اختلاف روایت کو مصنف یہاں ذکر فرما رہے ہیں، لیکن انکار عاریۃ پر قطع ید کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ اور جمہور اس کے قائل نہیں البتہ امام احمد اس کے قائل ہیں، چنانچہ چند باب کے بعد ایک باب آرہا ہے، باب فی القطع فی العاریۃ اذا جحدت۔ اور وہاں مصنف نے اسی ترجمہ کے مطابق روایات ذکر کی ہیں، بظاہر حنابلہ کے مسلک کی تائید میں کیونکہ خود مصنف حنبلی ہیں علی ما ھو المشہور لہٰذا جمہور اس کے جواب میں بھی یہی کہیں گے کہ اس امرأۃ مخزومیہ کو جہاں یہ عادت تھی کہ وہ لوگوں کے نام پر گھروں میں جاکر زیورات وغیرہ عاریۃً لے لیا کرتی تھی اور پھر بعد میں انکار کر دیا کرتی تھی تو جہاں اسکی یہ عادت تھی وہیں وہ کبھی سرقہ بھی کر لیا کرتی تھی جیسا کہ حدیث الباب میں موجود ہے، لہٰذا آنے والے باب کا جواب جمہور کی طرف سے یہی دیا جائے گا، کہ اس کا قطع ید لاجل السرقہ تھا نہ کہ جحود عاریۃ کی بنا پر۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: اقیلوا ذوی الھیئات عثراتھم الا الحدود۔

**شرح الحدیث** آپ نے ارشاد فرمایا حکام اور امراء کو خطاب کرتے ہوئے کہ اچھے اور بھلے لوگوں کی لغزشوں کو درگذر کر دیا کرو، مگر حدود، کہ اس میں کسی کی رعایت نہیں کی جائے گی۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ ذوالھیئۃ وہ شخص ہے جس کی حالت غیر مشکوک ہو، اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد وہ ہیں جو لوگ شرارت میں معروف نہ ہوں تو ایسے شخص سے اگر کوئی لغزش ہو جائے تو اس کو درگذر کرو، یا اس سے مراد باحیثیت لوگ ہیں، اور عثرات سے مراد کہا گیا ہے کہ صغائر ذنوب ہیں، اس صورت میں الا الحدود استثناء منقطع ہوگا، یا ذنوب سے مراد مطلق ذنوب، اور حدود سے مراد وہ ذنوب جو موجب حد ہیں، اس صورت میں استثناء متصل ہوگا، لیکن اس حدیث کو بعض علماء جیسے سراج الدین قزوینی نے موضوع کہا ہے لیکن حافظ ابن حجر نے اس کی تردید کی ہے اور اس کے دوسرے طرق بیان کئے ہیں اس کی سند میں ایک راوی ہیں عبدالملک بن زید جن کے بارے میں کلام ہے کسی قدر تفصیل اس پر "بذل المجہود" میں دیکھی جائے۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب یعفیٰ عن الحدود مالم تبلغ السلطان

عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال تعافوا الحدود[1] فیما بینکم، فما بلغنی من حد فقد وجب۔

یعنی جو معاصی اور امور موجب حد ہیں تو ان کو قاضی تک پہنچنے سے پہلے آپس میں تم لوگ معاف کر سکتے ہو لیکن جب مسئلہ قاضی

[1] وسیأتی ص۲۵٦ من البذل فی باب التجسس حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ وفیہ انا نہینا عن التجسس انتہی۔

تک پہنچ جائیگا تو پھر اس وقت معافی کی گنجائش نہیں بلکہ حد واجب ہو کر رہے گی یہی ضابطہ سفارش کا بھی سمجھ لیا جائے کہ بلوغ الی السلطان سے پہلے آپس میں ایک دوسرے سے سفارش کی جاسکتی ہے بعد میں نہیں۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب الستر علی اهل الحدود

یعنی جس شخص سے ایسے فعل کا صدور ہو جو موجب حد ہے شرعًا، اس میں اخفاء اور پردہ پوشی اولیٰ ہے جیسے زنا اور شرب خمر، بذل میں لکھا ہے: ای استحبابہ، ولعلہ مقصود فیما فیہ حق اللہ تعالیٰ فقط اھ جس کی مثال ہم نے اوپر دی، اور جہاں حق العبد ضائع ہو رہا ہو وہاں ستر اولیٰ نہیں چنانچہ کتاب الجہاد میں حدیث گذر چکی "من کتم غالا فہو مثلہ"۔

وقال لھزال لو سترتہ بثوبك كان خيرا لك، حضرت ماعز بن مالک اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں یہ حدیث ہے اور جنہوں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے جاکر اقرار بالزنا کیا تھا انہوں نے ہزال کے مشورہ سے کیا تھا جیسا کہ آگے روایت میں اس کی تصریح آرہی ہے، اسلئے آپ ہزال ہی سے فرمارہے ہیں کہ اگر تو ماعز کے بارے میں پردہ پوشی کرتا تو تیرے لئے بہتر تھا۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی صاحب الحد یجئ فیقر

عن علقمة بن وائل عن ابيه ان امرأة خرجت على عهد النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم تريد الصلوٰة فتلقاها رجل فتجللها[1] فقضى حاجته منها الخ۔

**مضمون حدیث** آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں ایک عورت گھر سے نکلی مسجد میں جانے کے لئے نماز کی غرض سے راستہ میں ایک اجنبی شخص اس کو مل گیا پس وہ اس پر چھا گیا اور اپنی حاجت اس سے پوری کرلی، وہ عورت اس پر چیخی لیکن وہ شخص اپنا کام کر کے چلا گیا، اس کے بعد کوئی اور شخص اس عورت کے پاس کو گذرا تو اس عورت نے اسی شخص کے بارے میں کہنا شروع کر دیا کہ اسی نے میرے ساتھ یہ فعل کیا ہے، ایک مہاجرین کی جماعت کا دہاں کو گذر ہوا ان سے بھی اس عورت نے یہی کہا، یہ لوگ اس شخص کو پکڑ کر اس عورت کے قریب لائے، عورت نے کہا کہ ہاں یہی شخص ہے، یہ لوگ اس کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس لیکر آئے، جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس شخص پر حد جاری کرنے کا حکم صادر فرمایا تو اب اصل صاحب واقعہ مجلس میں سے کھڑا ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! صاحب واقعہ تو میں ہوں، اس کے بعد یہ ہوا کہ آپ نے اس عورت سے تو یہ فرمایا کہ تو تو چلی جا اللہ تعالیٰ نے تجھ کو تو معاف کیا، کیونکہ وہ تو مجبور تھی جو کچھ اسکے ساتھ ہوا وہ بغیر اس کے

---

[1] بالجیم فہو کنایة عن الجماع قالہ السیوطی، وقال القاری ای فغشیہا بثوبہ فصار کالجل علیہا اھ (عون)

ارادہ اور رضا کے ہوا، اور اس شخص کے بارے میں جو بری تھا اچھی بات ارشاد فرمائی، اس کی دلداری کیلئے، صحابہ نے آپ سے عرض کیا اس شخص کے بارے میں جو صاحب واقعہ تھا کہ اس کا رجم کرادیجئے. لیکن ترمذی کی روایت میں یہ ہے کہ خود آپ نے لوگوں کو رجم کا امر فرمایا ولفظہ: وقال للرجل الذی وقع علیہا ارجموہ۔

**تحقیق نفیس واجب التنبیہ** یہاں "بذل المجہود" میں حضرت نے تحریر فرمایا ہے: فامر برجمہ فرجم. کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس صاحب واقعہ کے رجم کا حکم فرمایا، چنانچہ اس کا رجم کردیا گیا. حضرت کی یہ رائے ترمذی کی روایت کے سیاق کے تو موافق ہے لیکن ابوداؤد کی روایت جس کا سیاق، سیاق ترمذی کے خلاف ہے اس میں آپ کی جانب سے امر بالرجم کی تصریح نہیں ہے لہذا ابوداؤد کی روایت کے پیش نظر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ آپ نے اس شخص کا رجم کرایا بلکہ اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ آپ نے اس شخص کا رجم نہیں کرایا اس لئے کہ لوگوں نے جب آپ سے درخواست کی اس کے رجم کے بارے میں تو آپ نے اس پر فرمایا لقد تاب توبۃ لو تابہا اھل المدینۃ لقبل منہم، حضرت شیخ کی رائے بھی یہی ہے اور ترمذی کی روایت کے بارے میں حضرت نے حاشیہ بذل میں لکھا ہے ھو عندی وھم کما فی ہامش الکوکب الدری، حاشیہ کوکب میں حضرت شیخ نے سیاق ابی داؤد ہی کو ترجیح دیتے ہوئے اپنی رائے یہ لکھی ہے کہ اس شخص کا رجم نہیں کیا گیا گو بعض صحابہ نے آپ سے عرض کیا تھا رجم کے بارے میں، حضرت شیخ لکھتے ہیں: ویوافق سیاق ابی داؤد سیاق الذہبی فی التذکرۃ بلفظ فقالوا انرجمہ؟ فقال لقد تاب توبۃ الخ، وکذا فی مسند احمد فقیل یا نبی اللہ الا ترجمہ؟ فقال لقد تاب توبۃ الخ اھ وھذا تحقیق نفیس لم یتعرض لہ الشراح، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

اور آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا کہ اس شخص نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر ایسی توبہ تمام اہل مدینہ بھی اپنے معاصی کیلئے کریں تو سبھی کی قبول ہوجائے۔

یہاں ایک چیز اور قابل غور ہے وہ یہ کہ اس روایت میں یہ آیا ہے، فلما امر بہ قام صاحبہا، اس پر یہ اشکال ہے کہ ابھی تک تو اس شخص نے زنا کا اقرار نہیں کیا تھا اور نہ باقاعدہ کوئی بینہ تھا تو پھر آپ نے اس رجل بری کے رجم کا ارادہ کیسے فرمالیا اسلئے شراح نے اس کی تاویل کی ہے کہ شاید راوی کی مراد یہ ہے فلما قارب ان یامر بہ، یعنی ظاہر حال سے یہ معلوم ہو رہا تھا کہ بس اب آپ اس پر حد کا فیصلہ فرمادیں گے، کیونکہ لوگوں نے اس شخص کو آپ کے سامنے حاضر کیا تھا، اور آپ اس کے بارے میں تفتیش فرما رہے ہوں گے، اور حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ ہے: الظاہر ان الامر لم یکن الا باخراجہ وابعادہ حیث رآہ اختل عقلہ وتشتت امرہ ولم یثبت علیہ شئ الخ یعنی آپ کا یہ امر حد جاری کرنے کیلئے نہ تھا بلکہ اخراج عن المجلس سے متعلق تھا اس لئے کہ وہ شخص اس تہمت کیوجہ سے حواس باختہ اور پریشان ہوگیا تھا کچھ بول ہی نہیں رہا تھا اس لئے آپ نے اس کو مجلس سے نکالنے کا حکم فرمایا لیکن وہ صاحب واقعہ یہ سمجھا کہ اس کو اقامت حد کے لئے لیجایا جارہا ہے اسلئے اس نے فوراً اپنے فعل کا اقرار کرلیا اس شخص بری کو بچانے کیلئے۔ الی آخر ما فی البذل۔ والحدیث اخرجہ الترمذی، وابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

## باب فی التلقین فی الحد

تلقین فی الحد کا مطلب یہ ہے کہ جہاں پر ثبوت حد کا بطریق اقرار ہو رہا ہو تو وہاں قاضی کا یہ کوشش کرنا کہ حد کا ثبوت نہ

ہوتو بہتر ہے گویا وہ اپنے اقرار سے پھر جائے، وھذا التلقین مستحب لدرء الحد، لا لاسقاط حق المسروق منہ فیعطی لہ حقہ وان اندرأ الحد کذا فی البذل، یعنی اس تلقین سے مقصود حق العبد کو ضائع کرنا نہیں ہے لہذا مسروق منہ کو اس کا حق تو دلایا جائے اگرچہ حد ساقط ہو جائے مثلاً کوئی شخص قاضی کے پاس آکر زنا کا اقرار کرے تو اس سے کہے کہ ارے بیوقوف تجھے خبر بھی ہے کہ زنا کسے کہتے ہیں اور بھلا مسلمان بھی کہیں زنا کرسکتا ہے، اور ایسے ہی قاضی کا اس کے اقرار بالزنا کے وقت میں اعراض کرنا اس کی طرف سے رخ موڑ لینا، اور جیسا کہ یہاں حدیث الباب میں ہے کہ آپ نے اس چور سے جس نے آپ کے سامنے چوری کا اقرار کیا آپ نے اس سے فرمایا: ما إخالک سرقت، کہ ہمارا خیال تو یہ نہیں کہ تو نے چوری کی ہوگی۔

قال بلی، فاعاد علیہ مرتین، اعتراف سرقہ عند الجمہور ثبوت سرقہ کے لئے ایک مرتبہ کافی ہے اور امام احمد و ابو یوسف کے نزدیک اقرار مرتین ضروری ہے۔

فقال استغفر اللہ وتب الیہ، فقال استغفر اللہ واتوب الیہ۔

## حدود صرف زواجر ہیں یا کفارات بھی

یعنی قطع ید کے بعد جب اس سارق کو آپ کے پاس لایا گیا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو توبہ اور استغفار کا حکم فرمایا، اس سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حد مکفر نہیں بلکہ زاجر ہے چنانچہ بذل المجہود میں ہے: وہذا یدل علی ان الحد لیس بکفارۃ للذنوب والکفارۃ ھی التوبۃ اھ اس مسئلہ پر صحیح بخاری میں مستقل باب ہے "باب الحدود کفارۃ" اور اسی طرح ترمذی میں "باب ماجاء ان الحدود کفارۃ لاھلہا" اس میں انہوں نے حضرت عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے "کنا عند النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال تبایعونی علی ان لا تشرکوا باللہ ولا تسرقوا ولا تزنوا، قرأ علیہم الآیۃ فمن وفی منکم فاجرہ علی اللہ، ومن اصاب من ذلک شیئاً فعوقب علیہ فہو کفارۃ لہ الخ، اور عرف الشذی میں ہے: فی کتب اصولنا ان الحدود زواجر وعند الشافعیۃ سواتر وکفارات، ولم اجد عن ائمتنا ومشایخنا ان الحدود زواجر فقط لا کفارات، لکن المحقق ان الحدود کفارات لبعض الکفارات، وعلی ھذا عندی نقول، شاہ صاحب یہ فرماتے ہیں کہ یہ بات "حدود کفارہ نہیں ہیں حنفیہ کے نزدیک" یہ نقل صحیح نہیں ہے، حنفیہ کے نزدیک بھی حدود میں تکفیر کو دخل ہے یعنی فی الجملہ وہ مکفر ہیں، اور پھر اس کے موافق بعض ائمہ احناف کی عبارتیں نقل کی ہیں، فارجع الیہ لو شئت۔ اور حاشیہ بذل میں حضرت شیخ نے فریقین کے دلائل کی طرف اشارہ فرمایا ہے [1]۔ والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

[1] فعلی ہامش البذل: قال القاری فی المرقاۃ ص؟ فی حدیث عبادۃ "من اصاب من ذلک شیئاً فعوقب فی الدنیا فہو کفارۃ"، ومنہ اخذ اکثر العلماء ان الحدود کفارات، وحدیث لا ادری الحدود کفارات ام لا، قبل العلم بذلک اھ، وینظر النووی ص۴۳، وذکر العینی ص۱۸۷ المؤیدات لحدیث عبادۃ ان الحدود کفارات، قلت ویؤید الحنفیۃ حدیث الباب وقولہ تعالیٰ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیۃ، وفیہا عذاب الآخرۃ مع عذاب الدنیا، ولذا اضطر صاحب تفسیر الجمل بتاویل الآیۃ بالکافر او بمن لم یقم علیہ الحد اھ ما فی الہامش۔

# باب فی الرجل یعترف بحد ولا یسمیہ

حدثنی ابو امامۃ ان رجلا اتی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال یارسول اللہ انی اصبت حدا فاقمہ علیّ، قال توضأت حین اقبلت قال نعم الخ۔

ایک شخص آپ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا یارسول اللہ! مجھ سے گناہ کا صدور ہوگیا ہے مجھ پر حد قائم کیجئے آپ نے فرمایا تونے آتے وقت وضو کی تھی، اس نے عرض کیا کی تھی، پھر آپ نے اس سے نماز کے بارے میں سوال کیا کہ کیا تونے ہمارے ساتھ نماز پڑھی تھی جب ہم نماز پڑھ رہے تھے اس نے کہا جی ہاں، آپ نے فرمایا جا اللہ تعالیٰ نے تجھ کو معاف کیا۔

شراح نے لکھا ہے۔ کما فی البذل۔ کہ بظاہر اس شخص نے صغائر میں سے کسی صغیرہ کا ارتکاب کیا ہوگا، لیکن اس کا گمان یہ تھا کہ یہ موجب حد ہے اور شاید آپ کو بذریعہ وحی اس کا علم ہو گیا ہوگا کہ اس کا وہ فعل صغائر میں سے ہے اسی لئے آپ نے اس سے وضاحت طلب نہیں کی، جس کا ایک قرینہ یہ ہے کہ نماز اور وضو صغائر کے لئے مکفر ہیں نہ کہ کبائر کے لئے۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی مختصرا ومطولاً، قالہ المنذری۔

# باب فی الامتحان بالضرب

حدثنا ازھر بن عبد اللہ الحرازی ان قوما من الکلاعیین سرق لھم متاع فاتھموا اناسا من الحاکۃ الخ۔

**شرح الحدیث ومسئلۃ الباب** بعض لوگ جو کلاعیین میں سے تھے یعنی قبیلہ ذی کلاع میں سے جو یمن کا ایک قبیلہ ہے، ان کا سامان چوری ہوگیا، ان کو کچھ لوگوں پر شک وشبہ تھا جو کہ کپڑا بننے والوں میں سے تھے، حاکہ جمع ہے حائک کی یعنی جلاہا، تو وہ نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گئے جو اس وقت امیر کوفہ تھے، ان سے جاکر اپنا واقعہ بیان کیا اور اپنا شک وشبہ ظاہر کیا انہوں نے ان متہم لوگوں کو چند روز نظر بند رکھا، جب کچھ ثبوت نہیں ملا تو ان کو چھوڑ دیا، وہ کلاعیین انکے پاس آئے اور کہا کہ آپ نے ان کو بغیر پٹائی اور امتحان کے چھوڑ دیا انہوں نے فرمایا کہ کیا تم یہ چاہتے ہو کہ میں ان کی پٹائی کروں، میں ایسا کرسکتا ہوں اگر تم چاہو، اس کے بعد تمہارا سامان اگر ان کے پاس سے نکل آیا تو فبہا ورنہ تمہاری کمر پر بھی اتنی ہی لگاؤں گا جتنے ان کے لگے، اس پر وہ کہنے لگے کہ کیا یہ آپ کا فیصلہ ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ میرا نہیں بلکہ اللہ ورسول کا فیصلہ ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رجل متہم کو برائے تحقیق وتفتیش قید تو کیا جاسکتا ہے لیکن ضرب جائز نہیں، چنانچہ کتاب القضاء میں ایک باب گذرا ہے باب فی الدین ھل یحبس بہ، وتقدم ھناک لَیُّ الواجد یحل عرضہ وعقوبتہ، قال ابن المبارک یحل عرضہ یغلظلہ، وعقوبتہ یحبس لہ، وفی روایۃ من ھذا الباب ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حبس رجلا فی تہمۃ۔

بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے نقل کیا ہے: الاان العلماء جوزوا فی ایامنا هذه الامتحان بالضرب دبما شاءمن التهديد، لما رأوا من تفويت الحقوق واتلافها لولا ذلك، وكان فيما مضى من الزمان يكتفى باليسير من التهديد في اعتراف السارق اه یعنی ہمارے موجودہ زمانہ میں علماء کرام نے امتحان بالضرب وغیرہ کی اجازت دی ہے ورنہ بغیر اس کے حقوق ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، ہاں گذشتہ زمانوں میں تہدید یسیر کافی تھی، والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

# باب ما يقطع فيه السارق

یعنی کتنے مال کی چوری میں قطع ید کیا جائیگا، یعنی نصاب سرقہ کیا ہے؟

## سرقہ کی تعریف اور نصاب سرقہ میں مذاہب ائمہ

سَرقہ باب ضرب یضرب سے ہے اور سَرق بھی اسی معنی میں ہے، اس کی تعریف فقہاء نے یہ کی ہے "اخذ مال محرز خفیۃ" یعنی دوسرے کا ایسا مال جو محفوظ ہو چپکے سے لے لینا، نصاب سرقہ کے بارے میں "بذل المجہود" میں علامہ شوکانی سے نقل کرتے ہوئے گیارہ مذہب ذکر کئے گئے ہیں، علامہ شوکانی فرماتے ہیں اس میں اصل مذاہب تو یہی ہیں یعنی گیارہ مذاہب جو ہم نے ذکر کئے ہیں، اور فتح الباری میں ان مذاہب کو بیس تک پہنچا دیا ہے لیکن ان گیارہ کے علاوہ جو باقی مذاہب ہیں ان کو مستقل مذاہب نہیں قرار دیا جاسکتا کہ وہ ان ہی گیارہ کی طرف راجع ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک ربع دینار ہے، امام مالک و احمد کے نزدیک ثلاثہ دراہم، حنفیہ کے نزدیک دس درہم، داؤد ظاہری اور حسن بصری کے نزدیک مطلق مال، قلیل ہو یا کثیر۔

عن عائشة رضى الله تعالى عنها ان النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كان يقطع فى ربع دينار فصاعدًا۔

یہ حدیث امام شافعی کی دلیل ہوئی جن کے نزدیک نصاب سرقہ ربع دینار ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قطع فى مجن ثمنه ثلاثة دراهم

یعنی آپ نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے ڈھال کی چوری میں جس کی قیمت تین درہم تھی، آگے بھی ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی دوسری روایت میں یہی آرہا ہے یہ امام مالک و احمد کی دلیل ہوئی اس کے بعد حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت میں یہ ہے:

قطع رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يد رجل فى مجن قيمته دينارًا وعشرة دراهم۔

یعنی آپ نے اس ڈھال کی چوری میں ہاتھ کاٹا جس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی۔ بذل میں لکھا ہے کہ جمہور کا استدلال باب کی شروع کی احادیث سے ہے اور حنفیہ کا اس آخری حدیث ابن عباس سے،

---

ك وفى هامش البذل: وفيه تفصيل عند الحنفية من ان المعروف بالبر لا يحبس ولا يعاقب، وهل يحلف؟ فيه قولان، والمستور يحبس والمعروف بالفسق يعاقب (الشامى ۲۰۵/۲)

اصل اس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس مال کی چوری میں قطع ید کیا ہے جو قیمت میں ثمن مجن کے برابر ہو، اب قیمت مجن کے بارے میں روایات مختلف ہیں، ربع دینار، ثلاثۃ دراہم اور عشرۃ دراہم، امام طحاوی فرماتے ہیں کہ جب قیمت مجن اس میں اصل ہے اور اس کی تعیین میں چونکہ روایات مختلف ہیں لہذا اس میں احتیاطاً وہ مقدار لی جائے گی جس پر سب روایات صادق آتی ہوں اور چونکہ ایک روایت اس کی قیمت کے بارے میں عشرۃ دراہم کی بھی ہے لہذا اسی کو اختیار کیا جائے گا، کیونکہ یہ مقدار تو مجمع علیہ ہے اور جو اس سے کم ہے وہ غیر متفق علیہ مقدار ہے، "بذل المجہود" میں ہے: استدل الطحاوی للحنفیۃ بحدیث ایمن الحبشی قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لادنی مایقطع فیہ السارق ثمن المجن۔ وفی روایۃ عن ام ایمن قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لایقطع ید السارق الافی حجفۃ۔ حنفیہ کے اور مزید دلائل "بذل المجہود" میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

## باب مالا قطع فیہ

عن محمد بن یحیی بن حبان ان عبدا سرق ودیا من حائط رجل فغرسہ فی حائط سیدہ فخرج صاحب الودی یلتمس ودیہ فوجدہ فاستعدی علی العبد مروان بن الحکم۔ وھو امیر المدینۃ۔

**شرح الحدیث** مضمون حدیث یہ ہے کہ کسی آدمی کے غلام نے۔ یہ غلام واسع بن حبان کا تھا یعنی راوی حدیث محمد بن یحیی کا چچا، اور غلام کا نام فیل لکھا ہے۔ کسی کے باغ سے پودا چوری کیا، اور چوری کرنے کے بعد اس نے اپنے آقا کے باغ میں لگا دیا، صاحب ودی اس کی تلاش میں نکلا چنانچہ اس کو پالیا اور اس عبد کے خلاف مروان بن الحکم کے پاس جو کہ امیر مدینہ تھا، استغاثہ کیا، مروان نے اس پر غلام کو قید کر لیا اور قطع ید کا ارادہ کیا، غلام کا آقا یعنی واسع بن حبان رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گیا، اور ان سے جاکر مسئلہ معلوم کیا، انہوں نے اس کے بارے میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث نقل کی۔ لاقطع فی ثمر ولا کثر۔ یہ سنکر واسع بن حبان نے کہا کہ امیر مدینہ نے تو میرے غلام کو پکڑ رکھا ہے اور قطع ید کا ارادہ کر رہا ہے، لہذا براہ کرم آپ میرے ساتھ مروان کے پاس چلیں، اور اس کو یہ حدیث سنادیں، چنانچہ حضرت رافع بن خدیج اس کے ساتھ مروان کے پاس گئے اور جاکر اس کو یہ حدیث سنائی، مروان نے حدیث سن کر غلام کو چھوڑ دینے کا حکم صادر کر دیا۔

قال ابوداؤد: الکثر الجمار۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ درختوں پر لگے ہوئے پھل اور جمار کی چوری میں قطع ید نہیں ہے جمار کھجور کے تنے کے بیچ میں جو گودا ہوتا ہے سفید سفید اس کو کہتے ہیں، اور اس میں قطع ید نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان چیزوں کے لینے میں سرقہ کے معنی نہیں پائے جاتے عدم حرز کی وجہ سے کہ یہ چیزیں محفوظ نہیں ہیں امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جو شجر مکان محفوظ میں ہو اس کے ثمر کی چوری میں قطع ید ہے۔ اور ثمر میں قطع ید نہ ہونیکی ایک اور وجہ بھی ہے کہ وہ مایتسارع الیہ الفساد کے قبیل سے ہے جس کی چوری میں ہمارے یہاں قطع ید نہیں ہے، چنانچہ جو طعام مہیا للاکل ہو اس کی

چوری میں بھی قطع نہیں ہے، بعد والی روایت میں یہ اضافہ ہے، فجلدہ مروان جلدات وخلّی سبیلہ یعنی مروان نے اس غلام کو تعزیراً چند کوڑے لگوا کر چھوڑ دیا۔

والحدیث اخرجہ النسائی مختصراً... واخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ موصولاً مختصراً کذلک. قالہ المنذری۔

عن عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہ سئل عن الثمر المعلق فقال من اصاب بفیہ من ذی حاجۃ غیر متخذ خُبنۃً فلاشئ علیہ، ومن خرج بشئ منہ فعلیہ غرامۃ مثلیہ والعقوبۃ۔

**شرح الحدیث** یعنی آپ سے درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر حاجت مند اس کو توڑ کر منھ میں رکھ لے بشرطیکہ ساتھ نہ لیجائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں اور جو توڑ کر ساتھ لیجائے، اس پر اس کا تاوان اور ضمان ہے اور سزا بھی، یعنی تعزیر۔

یعنی قطع ید تو دونوں صورتوں میں نہیں ہے عدم حرز کی وجہ سے جیسا کہ اوپر گذر چکا۔ اور صرف توڑ کر کھالینے میں تو مضائقہ نہیں اور ساتھ لیجانے کی اجازت نہیں، اس میں تعزیر ہوگی اور ضمان، ضابطہ میں تو ضمان اتنا ہی برابر سرابر لیا جائیگا لیکن یہاں روایت میں نسخے مختلف ہیں بعض میں ہے غرامۃ مثلہ اور بعض میں غرامۃ مثلیہ، دوگنا ضمان کا حکم اب نہیں ہے وہ منسوخ ہے

**ما استفید من الحدیث** اس حدیث میں مسافر کے لئے پھل توڑ کر کھانے کی اجازت مذکور ہے، امام ترمذی نے اس حدیث پر کتاب البیوع میں یہ ترجمہ قائم کیا ہے، باب ما جاء فی الرخصۃ فی اکل الثمار للمار بہا۔ علامہ طیبی فرماتے ہیں علماء نے اس کو مجاعۃ اور ضرورت پر محمول کیا ہے اسلئے کہ یہ حدیث ان نصوص کا مقابلہ نہیں کرسکتی جو تحریم مال مسلم کے بارے میں وارد ہیں اھ اور کوکب الدری ص۳۰۷ میں یہ ہے کہ یہ عرف انصار پر محمول ہے ان کے یہاں ثمر ساقط کے کھانے کی اجازت تھی اور جائع کے لئے ثمر معلق کی بھی پس اس کا مدار عرف پر ہے اگر کسی جگہ معلق کی اجازت بھی عام ہو جائع اور غیر جائع دونوں کے لئے تو وہاں دونوں کے لئے جائز ہوگا اھ، اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی جگہ مطلقاً اجازت نہو تو کسی کے لئے بھی جائز نہوگا۔

ومن سرق منہ شیئا بعد ان یؤویہ الجرین فبلغ ثمن المجن فعلیہ القطع۔

اور اگر کوئی شخص اس پھل (کھجور وغیرہ) کی چوری، اس وقت کرے کہ جب اس کو کھلیان میں پہنچا دیا گیا ہو حفاظت کے لئے اور اس کی مقدار ہو بھی اتنی جو ثمن مجن کو پہنچتی ہو تو اس صورت میں قطع ید ہوگا۔

غیر متخذ خبنۃ، یعنی کپڑے میں چھپا کر نہ لیجائے، صرف وہیں کھالے، خبنہ کہتے ہیں مُعطف الازار کو، یعنی لنگی کا

---

[1] یا معلق سے مراد کھجور کا وہ خوشہ ہے جس کو درخت سے توڑ کر چند روز کیلئے کھلیان میں پہنچانے سے پہلے لٹکا دیتے ہیں فی الجملہ خشکی کے لئے اسلئے کہ اگر اس خوشہ کو ویسے ہی کھلیان میں جمع کر دیں تو سڑ جانے کا خطرہ ہوتا ہے۔

وہ سرا جس کو موڑ کر لنگی باندھتے ہیں جیسے پاجامہ میں نیفا ہوتا ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، وقال الترمذی حسن، قالہ المنذری۔

## باب القطع فی الخُلسة والخیانة

عن جابر بن عبد الله رضی الله تعالیٰ عنهما قال قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم لیس علی المنتهب قطع ومن انتهب نهبة مشهورة فلیس منا، ولیس علی الخائن قطع۔

آپ نے فرمایا کہ لوٹ مار کرنے والے پر قطع ید نہیں ہے اور جو اس طرح علانیہ دوسرے کا مال چھینے وہ ہم میں سے نہیں۔

ترجمۃ الباب میں خُلسہ کا لفظ تھا اور حدیث میں نہبہ کا، دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے، اور اس میں قطع نہ ہونے کی وجہ ظاہر ہے کہ انتہاب اور سرقہ دونوں کی حقیقت مختلف ہے کیونکہ انتہاب میں اخذ خفیۃً نہیں ہوتا بلکہ علانیہ، اور خیانت میں اسلئے نہیں کہ وہاں حرز کے معنی مفقود ہیں اور یہ دونوں سرقہ کی حقیقت میں داخل ہیں۔

حضرت گنگوہی کی تقریر میں تحریر ہے کہ چونکہ حدود سے مقصود زجر ہے اور زجر کی زیادہ احتیاج ان جنایات اور گڑبڑوں میں ہوتی ہے جن کا شیوع اور عموم ہو بخلاف خلسہ اور نہبہ کے کہ اس پر اقدام کرنا ہر شخص کا کام نہیں ہوسکتا، مگر وہی شخص جو انتہائی بے باک اور جری ہو، ہاں تعزیر اس میں ہے جو حاکم مناسب سمجھے۔

قال ابو داؤد: وهذان الحدیثان لم یسمعهما[1] ابن جریج عن ابی الزبیر وبلغنی عن احمد بن حنبل انه قال انما سمعهما ابن جریج من یاسین الزیات۔

**قال ابوداؤد کی تشریح** مصنف ان دونوں حدیثوں پر کلام کر رہے ہیں پہلی محمد بن بکر کی اور دوسری عیسی بن یونس کی، وہ یہ کہ ابن جریج نے یہ دونوں حدیثیں ابو الزبیر سے نہیں سنی ہیں، اور یہی رائے امام نسائی کی بھی ہے، امام نسائی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو ابن جریج سے ان کے بہت سے تلامذہ نے روایت کیا ہے ان میں سے کسی نے بھی حدثنی ابو الزبیر نہیں کہا ہے (یعنی تحدیث کا لفظ جو کہ سماع پر دلالت کرتا ہے) ولا احسبہ سمعہ من ابی الزبیر، گویا ان دونوں کی رائے متفق ہے، اور امام ابوداؤد نے اپنی رائے کی تائید اپنے استاد امام احمد بن حنبل کے کلام سے فرمائی کہ انہوں نے فرمایا انما سمعهما ابن جریج من یاسین الزیات، گویا ابن جریج اور ابو الزبیر کے درمیان واسطہ یاسین زیات کا ہے، حافظ منذری اس سب کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں وقد صحح الترمذی من حدیث ابن جریج عن ابی الزبیر وهذا یدل علی انه تحقق اتصاله، یعنی امام ترمذی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک حدیث متصل ہے کوئی انقطاع اس میں نہیں ہے، حاشیۂ نسائی میں نیل الاوطار سے اس انقطاع فی السند کی رائے کی تضعیف اس طرح کی ہے: اجیب بان سوید بن نصر رویٰ عن ابن المبارک عن ابن جریج اخبرنی ابو الزبیر، وقد اخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ الی آخر ما فی الحاشیۃ، والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، وقال الترمذی: حسن صحیح۔

[1] وفی ہامش البذل: قال ابن الہمام: صححہ الترمذی وسکت عنہ ابن القطان وعبد الحق فی احکامہ فہو تصحیح لہ منہما فتعلیل ابی داؤد مرجوح اھ۔

# باب من سرق من حرز

سرقہ میں حرز جمہور علماء کے یہاں شرط ہے، ورنہ بغیر اس کے سرقہ سرقہ نہیں ہے، داؤد ظاہری اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک شرط نہیں، یہی وجہ ہے کہ نباش پر قطع ید نہیں، کیونکہ کفن غیر محرز ہے، بعض شراح نے امام احمد کا مذہب بھی مثل ظاہریہ کے لکھا ہے لیکن یہ صحیح نہیں، چنانچہ اوجز ص۵۷ میں ہے: الشرط الرابع کون المسروق فی حرز عند جمہور العلماء خلافا لداؤد الظاہری اذ لا یعتبر الحرز، ثم قال الموفق: اذا ثبت اعتبار الحرز والحرز ما عُدّ حرزا فی العرف الخ۔

عن صفوان بن امیۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کنت نائمًا فی المسجد علیّ خمیصۃ لی ثمن ثلاثین درھما فجاء رجل فاختلسھا منی فاخذ الرجل الخ۔

## شرح الحدیث والکلام علیہ من حیث الفقہ

صفوان بن امیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں مسجد میں سویا ہوا تھا (مسجد المدینۃ او مسجد مکۃ قولان کما فی الاوجز ص۶۳، ہامش البذل) میرے اوپر ایک چادر یا کمبل پڑا ہوا تھا جس کی قیمت تیس درہم تھی ایک شخص آیا جو اس چادر کو مجھ سے اچک لے گیا، وہ شخص پکڑا بھی گیا اور اس کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس لایا گیا آپ نے ثبوت سرقہ کے بعد اس کے قطع ید کا حکم فرمایا، صفوان کہتے ہیں آپ کے اس فیصلہ پر میں آپ کی خدمت میں آیا اور میں نے عرض کیا کہ صرف تیس درہم کی وجہ سے میں نہیں چاہتا کہ اس کا قطع ید کیا جائے (اسلئے اس کے لئے میں یہ حیلہ اختیار کرتا ہوں کہ میں) اس چادر کو اسکے ہاتھ نسیئۃ فروخت کرتا ہوں یعنی بعد میں اس سے پیسے لیتا رہوں گا لہٰذا اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے اس پر آپ نے ارشاد فرمایا: فھلا کان ھذا قبل ان تاتینی بہ کہ تو نے یہ صورت چور کو میرے پاس لانے سے پہلے کیوں نہ اختیار کر لی، مطلب یہ ہے کہ قاضی کے پاس مسئلہ پہنچنے کے بعد سفارش یا ترک حد کی گنجائش نہیں رہتی۔

یہ چادر ان کے بدن پر تھی یا کہاں تھی اسکے بارے میں روایات مختلف ہیں جس کو مصنف آگے خود بیان فرما رہے ہیں چنانچہ ایک روایت میں ہے فسرق خمیصۃ من تحت رأسہ اور دوسری روایت میں ہے نام فی المسجد وتوسّد ردائہ۔ باب کی پہلی روایت مطلق تھی، علیّ خمیصۃ اور ان دونوں سے معلوم ہوا کہ سر کے نیچے تھی، سر کے نیچے ہونے کی صورت میں تو حرز بالاتفاق پایا جا رہا ہے لیکن اگر چادر سونے والے کے برابر میں رکھی ہو تب بھی صحیح قول کی بناء پر حرز میں شمار ہوتی ہے، چنانچہ حاشیۂ بذل میں ہے: وفی الہدایۃ بعد ما ذکر الحرز بالمکان وبالحافظ۔ ولا فرق بین ان یکون الحافظ مستیقظا او نائما والمتاع عندہ او تحتہ ھو الصحیح لانہ یعد النائم عند متاعہ حافظا لہ فی العادۃ، یعنی جو شخص اپنے سامان کے پاس پڑا سو رہا ہو تو اس صورت میں وہ اپنے مال کی حفاظت اور نگرانی کرنے والا عرفاً سمجھا جاتا ہے، قال ابن الہمام قولہ ھو الصحیح احتراز عن قول بعضھم باشتراط کون المتاع تحت رأسہ او تحت جنبہ اھ۔ ہ ہے سرقۃ فی نسخۃ البذل علی تشدید الباء وکذا فی نسخۃ الشیخ ویحتمل ان یکون علی بحرف الجر علی خمیصۃ وعلی نہ ایکن ان یحمل علی معنی الروایتین الآخریین واللہ اعلم۔

**حدیث الباب میں ایک اور مسئلہ** اس واقعہ میں ایک اختلافی مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ قاضی کے قطع ید کا فیصلہ کرنے کے بعد اگر مسروق منہ یعنی مالک شئی سارق کو شئی مسروق کا مالک بنادے یا اس کے بدست بیع کردے تو قطع ید ہوگا یا نہیں؟ مسئلہ اختلافی ہے حنفیہ کے یہاں قطع ید نہیں ہوگا، شافعیہ حنابلہ وابو یوسف کے نزدیک قطع ید ہوگا لحدیث الباب، طرفین کی جانب سے اس حدیث کا جواب، بذل المجہود، میں اور اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ او جز میں دیا گیا ہے فارجع الیہ لو شئت، مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہاں سارق کے لئے ثبوت ملک کہاں ہوا ہے اسلئے کہ مسروق منہ تملیک بطریق بیع چاہتا تھا اور بیع کا تحقق صرف ایجاب سے نہیں ہوسکتا جب تک کہ قبول نہ پایا جائے لہذا یہ حدیث ان کے خلاف نہیں، والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی القطع فی العاریۃ اذا جحدت

یعنی مستعیر کوئی چیز عاریۃ پر لینے کے بعد عاریۃ پر لینے کا انکار کردے تو اس صورت میں قطع ید ہوگا یا نہیں؟ مسئلہ اختلافی ہے جو ہمارے یہاں ،،باب فی الحد یشفع فیہ،، میں گذر چکا اور وہاں اس باب کا حوالہ بھی گذر چکا، وفی ہامش البذل: قال ابن الہمام: بذلک قال اسحاق بن راہویہ وھو روایۃ عن احمد، والجمہور علی انہا لا تقطع الخ۔

وزاد فیہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قام خطیباً فقال ہل من امرأۃ تائبۃ الی اللہ ورسولہ؟ ثلاث مرات وتلک شاہدۃ فلم تقم ولم تکلم۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس امرأۃ مخزومیہ کے قطع ید کے بعد کھڑے ہو کر خطبہ دیا اور اس میں بغیر اس عورت کا نام لئے توبہ کی ترغیب فرمائی اور تین بار فرمائی اسی مخزومیہ کی موجودگی میں لیکن وہ نہ کھڑی ہوئی اور نہ کچھ زبان سے بولی، اس حدیث سے بھی یہی معلوم ہو رہا ہے کہ اقامت حد کے بعد بھی توبہ کی احتیاج باقی رہتی ہے لیکن جو علماء حد کو مکفر مانتے ہیں وہ اس کا جواب یہ دے سکتے ہیں کہ اس توبہ کا تعلق آئندہ سے ہے کہ آئندہ یہ حرکت نہیں کروں گی۔

کان عروۃ یحدث ان عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت استعارت امرأۃ - یعنی حلیا - علی السنۃ اناس یعرفون ولا تعرف ھی فباعتہ فاخذت۔

یہ حدیث بھی اسی امرأۃ مخزومیہ کے بارے میں ہے کہ اس نے ایک مرتبہ ایسا کیا (بلکہ یہ تو اس کی عادت ہی تھی کما ہو مصرح فی الروایۃ الآتیۃ) کہ کسی کے گھر جاکر ان سے عاریۃ انکا زیور لے لیا ایسے لوگوں کے نام پر جو معروف گھرانے کے تھے، دوسرے کے نام پر اسلئے لیا کہ یہ خود تو اس لائق نہ تھی کہ اس کو لوگ پہچانتے ہوں اور اس پر اعتماد کرتے ہوں، اسی لئے دوسروں کے نام پر جاکر لیا کہ فلاں گھر والوں نے تمہارا فلاں زیور عاریۃ پر منگایا ہے، آگے راوی کہتا ہے کہ اس نے لینے کے بعد اس کو فروخت کردیا پھر بعد میں وہ پکڑی بھی گئی اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس اس کو لایا گیا، آپ نے اس کے قطع ید کا حکم فرمایا۔ آگے راوی کہتا ہے کہ یہ وہی عورت

تھی جس کے بارے میں حضرت اسامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ سے سفارش کی تھی اور آپ نے وہ سخت بات ارشاد فرمائی تھی جو کہ فرمائی تھی۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا منشا ان روایات کو اس باب میں لانے سے یہ ہے کہ انکار عاریۃ حکم میں سرقہ کے ہے، جس طرح سرقہ میں قطع ید ہوتا ہے اسی طرح اس میں بھی ہوتا ہے، جیسا کہ اسحاق بن راہویہ کا مذہب ہے اور امام احمد کی ایک روایت: وقد تقدمت المسئلۃ قبل ذلک مراراً، والجواب عنہ ایضاً من جانب الجمہور، والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب فی المجنون یسرق او یصیب حدًا

یعنی مجنون آدمی اگر چوری کرے یا ایسا جرم کرے جس کی سزا حد ہے۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال رفع القلم عن ثلاثۃ[1] عن النائم حتی یستیقظ وعن المبتلی حتی یبرأ وعن الصبی حتی یکبر۔

رفع القلم کنایہ ہے عدم تکلیف سے، آپ ارشاد فرما رہے ہیں کہ تین آدمی مرفوع القلم اور غیر مکلف ہیں اور قابل مؤاخذہ نہیں، ایک سونے والا جب تک کہ بیدار نہ ہو، اور ایک وہ جو جنون میں مبتلا ہو یہاں تک کہ اسے افاقہ نہ ہو، دوسرے نابالغ بچہ یہاں تک بالغ ہو جائے۔

حدیث سے ترجمۃ الباب والے مسئلہ کا حکم معلوم ہو گیا کہ اس پر حد جاری نہیں کی جائیگی اور نہ اس کو اس میں کچھ گناہ ہوگا، یعنی حقوق اللہ کے اعتبار سے، لیکن حقوق العباد میں ان سے مطالبہ ہوگا چنانچہ یہ تینوں کسی کا کوئی مالی نقصان کر دیں تو ان کے مال میں ضمان واجب ہوگا (بذل) حاشیۂ بذل میں حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ بہت سے مسائل ایسے ہیں کہ جن میں نائم بمنزلہ مستیقظ کے ہے جیسا کہ الاشباہ والنظائر میں ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابی ظبیان عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال اتی عمر بمجنونۃ قد زنت فاستشار فیہا اناسا فامر بہا عمر۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ ان ترجیم الخ

**شرح الحدیث** مضمون حدیث یہ ہے جس کے راوی حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ میں ان کے پاس ایک مجنون عورت کو لایا گیا جس نے زنا کیا تھا، حضرت عمر نے اس کے بارے میں لوگوں سے مشورہ طلب کیا اور پھر انہوں نے اس کے رجم کا حکم دیدیا، جب اس عورت کو لیجایا جا رہا تھا تو راستہ میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس سے اس کا گذر ہوا تو انہوں نے پوچھا کہ اس کا کیا معاملہ ہے، اس کو کہاں لیجا رہے ہو، لوگوں نے صورت حال

---

[1] لکن ذکر الحموی فی الاشباہ والنظائر ان النائم کالمستیقظ فی خمس وعشرین مسئلۃ ثم بسطہا۔ وکذا بسط الکلام فی احکام الصبیان بما لا مزید علیہ۔

وحدیث الباب تکلم علیہ صاحب العون ص۲۴۴/۴ والحافظ فی الفتح ص۲۱۶/۹ وص۹۸/۱۲ والعینی ص۵۶/۹ وص۱۵/۱۱ (حاشیہ البذل)

بیان کردی اس پر انہوں نے فرمایا کہ اس کو لوٹا کرلے چلو اور حضرت عمر سے جاکر عرض کیا کہ اے امیر المؤمنین کیا آپ کو معلوم نہیں ہے کہ تین شخص مرفوع القلم ہیں (جن میں ایک مجنون بھی ہے) حضرت عمر نے فرمایا۔ بلی۔ یعنی ان کی تصدیق کی حضرت علی نے پوچھا کہ پھر اس کو رجم کیوں کرایا جارہا ہے تو انہوں نے فرمایا نہیں کچھ بات نہیں، انہوں نے فرمایا پھر اس کو چھوڑ دیجئے، اس پر انہوں نے اس کو چھوڑ دیا۔ قال فجعل یکبّر، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ معاملہ کی نزاکت کو سمجھ کر تکبیر پڑھنے لگے۔

اس واقعہ کی توجیہ میں خطابی فرماتے ہیں کہ دراصل جنون کی دو قسمیں ہیں مطبق اور غیر مطبق، یعنی ایک وہ جس میں کبھی کبھی افاقہ بھی ہوجاتا ہے اور ایک وہ جس میں کبھی افاقہ نہیں ہوتا، ہر وقت جنون ہی کی حالت رہتی ہے حضرت عمر کا یہ امر بالرجم قسم اول کے لئے نہیں تھا بلکہ قسم ثانی کے لئے تھا اور ان کا منشاء یہ تھا کہ اگر کوئی مجنون افاقہ کی حالت میں زنا کرے اور پھر بعد میں اس پر جنون طاری ہوجائے تو اس کا یہ جنون اقامت حد سے مانع نہیں ہونا چاہیئے، اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کا حاصل یہ ہے کہ جنون یہ ایسا شبہ ہے کہ جس کی وجہ سے حد کا درأ کیا جانا چاہیئے اسلئے کہ ضابطہ ہے۔ الحدود تندرأ بالشبہات، پس ہوسکتا ہے کہ اس عورت مجنونہ نے جو زنا کیا تھا وہ کامل افاقہ کی حالت میں نہ کیا ہو بلکہ ایسے وقت میں کیا ہو جب جنون کا اثر کچھ باقی ہو، حضرت علی کی اس رائے کے سامنے آنے کے بعد حضرت عمر نے اس کی موافقت فرمائی اور حد کو اس عورت سے ساقط کردیا۔

اس کے بعد والی روایت میں یہ زیادتی ہے کہ حضرت علی نے حضرت عمر سے عرض کیا ھٰذہ معتوھۃ بنی فلان لعل الذی اتاھا اتاھا وھی فی بلائھا، قال ۔ فقال عمر: لا ادری، فقال علی کرم اللہ تعالیٰ وجھہ وانا لا ادری، یہ وہی بات ہے جو خطابی کے کلام میں گذر گئی کہ ہوسکتا ہے کہ اس کا یہ زنا افاقہ کی حالت میں نہ ہو، حضرت عمر نے افاقہ کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے امر بالرجم فرمایا تھا، اور حضرت علی نے شبہ اور تردد کی حالت ظاہر فرماکر عدم رجم کو ترجیح دی جس کو اخیر میں حضرت عمر نے بھی مان لیا۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ۔ زاد فیہ ۔ والخرف

یعنی ایک روایت میں مجنون کے ساتھ ،خرف، کا بھی اضافہ ہے، خرف فتح خاء اور کسر راء کے ساتھ ماخوذ ہے ،خرف، سے وھو فساد العقل من الکبر، یعنی بڑھاپے کی وجہ سے حواس باختہ ہونا، وھو غیر المجنون فان الجنون من الامراض السوداویۃ یقبل العلاج، والخرف بخلاف ذلک، ولہذا لم یقل فی الحدیث حتی یعقل لان الغالب انہ لایبرأ منہ الی الموت۔ (بذل)

حدیث الباب کے بعض طرق میں ہے عن المجنون اور بعض میں ہے عن المجنون المغلوب علی عقلہ، اور ایک میں ہے، عن المعتوہ، حضرت نے بذل میں تو یہ لکھا ہے۔ المعتوہ، ای المجنون، لان العتہ نوع من الجنون اور کوکب دری ص۲۵ میں۔ کل طلاق جائز الا طلاق المعتوہ المغلوب علی عقلہ، پر لکھا ہے: المراد بالمعتوہ ھنا المجنون (اسلئے کہ حدیث میں المعتوہ، کیساتھ، المغلوب علی عقلہ مذکور ہے) لا المعنی المشہور وھو الذی لیس برشید ولیس لہ کثیر تجربۃ وخبرۃ وبصیرۃ فی الامور اھ یعنی معتوہ کے معنی تو دراصل اناڑی اور بے وقوف کے ہیں مگر وہ یہاں مراد نہیں، حضرت شیخ کے حاشیۂ بذل میں ہے: اختلف فی ان المعتوہ فی حکم المجنون او الصبی او البالغ، کما فی الاشباہ ص۳۴۲۔

# باب فی الغلام یصیب الحد

یعنی نابالغ لڑکا کوئی ایسا جرم کرے جو موجب حد ہو بالغ کے حق میں، اسکے بارے میں حاشیۂ بذل میں شرح اشباہ ونظائر سے نقل کیا ہے کہ ایسے لڑکے کی تعزیر کی جائے گی تادیبًا، اور ایسے ہی حبس وہ بھی تادیبًا لاعقوبۃً۔

حدثنی عطیۃ القرظی قال کنت من سبی بنی قریظۃ فکانوا ینظرون فمن انبت الشعر[1] قتل ومن لم ینبت لم یقتل، فکنت فیمن لم ینبت۔

عطیہ قرظی رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو کہ صحابی ہیں یہود بنو قریظہ میں سے تھے، بنو قریظہ کے بارے میں کتاب الجہاد میں گذر چکا کہ آپ نے ان میں سے رجال کو قتل اور نساء اور صبیان کو قید فرمایا تھا، اور جس کے بارے میں شبہ تھا بلوغ اور عدم بلوغ کا تو اس کے بارے میں فیصلہ زیر ناف بالوں پر رکھا گیا تھا، جس کا انبات ہو چکا تھا اس کو قتل کر دیا گیا اور جس کا نہیں ہوا تھا اس کو قتل نہیں کیا، تو یہ عطیہ اپنے بارے میں فرما رہے ہیں کہ چونکہ میرا بھی اس وقت تک انبات نہیں ہوا تھا اسلئے چھوڑ دیا گیا تھا۔

اس کے بعد حدیث ابن عمر آرہی ہے کہ ان کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے پیش کیا گیا تھا غزوہ احد کے موقع پر جنگ میں شرکت کے لئے مگر آپ نے اجازت نہیں دی تھی جبکہ ان کی عمر چودہ سال کی تھی، پھر اسکے بعد آئندہ سال غزوۂ خندق میں شرکت کے لئے پیش کیا گیا تو اس وقت آپ نے اجازت دیدی، یہ حدیث کتاب الخراج میں۔ باب متی یفرض للرجل فی المقاتلۃ۔ میں گذر چکی۔

حدیث عطیۃ القرظی اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، وقال الترمذی حسن صحیح، قالہ المنذری۔

# باب السارق یسرق فی الغزو ایقطع؟

سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول: لا تقطع الایدی فی السفر ولولا ذلک لقطعتہ۔

مضمون حدیث یہ ہے جنادۃ بن ابی امیۃ کہتے ہیں کہ میں بسر بن ارطاۃ کے ساتھ تھا دریائی سفر میں تو ایک چور کو لایا گیا جس کا نام مصدر تھا جس نے ایک بختی اونٹنی چوری کی تھی تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا تھا آپ فرماتے تھے کہ سفر میں قطع ید نہیں کرنا چاہیئے، اور اگر یہ سفر کی حالت نہ ہوتی تو میں اس کا قطع ید کر دیتا۔

یہ روایت ترمذی میں بھی ہے مختصرًا اس کے لفظ یہ ہیں، سمعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول لا تقطع الایدی فی الغزو۔

**الکلام علی الحدیث من حیث الفقہ** بذل میں لکھا ہے کہ اس حدیث کو امام اوزاعی نے اختیار کیا ہے، اکثر فقہاء اس کے قائل نہیں، بعض نے جواب دیا کہ حدیث ضعیف ہے، اور بعض نے کہا کہ اس سے

---

[1] قال الباجی ص۱۶۹ ج۳ وبہ قال اکثر اصحابنا فی حقوق الناس لا حقوق اللہ اھ (حاشیۂ بذل)

مال غنیمت میں چوری کرنا مراد ہے اور چونکہ غنیمت میں اس کا بھی حصہ ہے اسلئے قطع ید نہ ہوگا اور اس کا ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ اس شخص کے بارے میں ہے جس کے قطع ید کی وجہ سے لحوق بدار الحرب کا اندیشہ ہو اھ اور جمہور کی دلیل حضرت عبادہ کی یہ حدیث ہے جاھدوا الناس فی اللہ القریب والبعید، ولا تبالوا فی اللہ لومۃ لائم، واقیموا حدود اللہ فی الحضر والسفر، رواہ عبد اللہ بن احمد فی مسند ابیہ، یعنی زوائد مسند احمد کی روایت ہے، قال فی مجمع الزوائد ایشهد لصحۃ عمومات الکتاب والسنۃ واطلاقاتہا لعدم الفرق فیہا بین القریب والبعید والمقیم والمسافر انتہی (عون) امام ترمذی اس حدیث کے بعد فرماتے ہیں والعمل علی ھذا عند بعض اھل العلم منہم الاوزاعی، لایرون ان یقام الحد فی الغزو بحضرۃ العدو مخافۃ ان یلحق من یقام علیہ الحد بالعدو، فاذا خرج الامام من ارض الحرب ورجع الی دار الاسلام اقام الحد علی من اصاب کذا قال الاوزاعی اھ

## دار الحرب میں حد جاری کیجائے یا نہیں؟

اور اسمیں حضرت شیخ کی رائے جس کو حضرت نے حاشیہ بذل میں لکھا یہ ہے: والظاہر عندی اخذ بہ الحنفیۃ، والمعنی ان الحدود لا تقام فی دار الحرب کما فی البدائع ص۱۳۱، وھو یخالف[1] ما فی الکوکب ص۲۹۰، وفی المغنی ص۵۲۳ لایقام الحد فی دار الحرب وبہ قال الاوزاعی، ویقام اذا رجع، وقال الحنفیۃ، ولا اذا رجع، وقال مالک والشافعی یقام فیہ ایضاً، واستدل لمذھبہ بحدیث الباب، یعنی چونکہ یہ واقعہ دار الحرب کا تھا، اسلئے ان صحابی نے حد جاری نہیں کی، اور حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ دار الحرب میں حد جاری نہ کی جائے جیساکہ بدائع وغیرہ میں اس کی تصریح ہے، اور امام احمد کا مذہب جیساکہ مغنی میں ہے یہ ہے کہ دار الحرب میں تو نہ قائم کی جائے لیکن واپسی کے بعد قائم کیجائے اور یہی مذہب انہوں نے امام اوزاعی کا قرار دیا ہے۔ اور حنفیہ کا مذہب یہ لکھا ہے انہوں نے کہ ان کے نزدیک رجوع کے بعد بھی نہ قائم کی جائیگی، اور امام مالک وشافعی کا مسلک یہ ہے کہ دار الحرب ہی میں قائم کی جائے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، وقال الترمذی غریب، قالہ المنذری۔

# باب فی قطع النباش

نباش وہ شخص جو نبش قبور کرتا ہو یعنی قبر کھود کر کفن چوری کرتا ہو، مسئلہ مختلف فیہ ہے، طرفین (امام ابوحنیفہ امام محمد) کے نزدیک اس میں قطع نہیں ہے وبہ قال الثوری والزہری، اور ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس میں قطع ید ہے کذا فی المرقاۃ (حاشیہ مشکوۃ ص۳۰۶) واحکام القرآن للجصاص (ہامش البذل) حنفیہ کے نزدیک عدم قطع اسلئے ہے کہ قبر حرز نہیں ہے، اور جمہور کا استدلال حدیث الباب سے ہے جس میں یہ ہے۔ یا اباذر، قلت لبیک یا رسول اللہ وسعدیک! قال کیف انت اذا اصاب

---

[1] یعنی صاحب کوکب کی رائے یہ نہیں ہے جو حضرت شیخ فرما رہے ہیں، کوکب میں تو یہ لکھا ہے کہ عدم اقامۃ حد اگر خوف لحوق کی وجہ سے ہو تو پھر یہ عدم اقامۃ حد مؤقت ہوگی الی وقت العود الی دار الاسلام وعلی ہذا فالنفی علی الاستحباب لا انہ لایجوز اقامۃ الحدود ھناک اھ من الکوکب۔

الناس موت یکون البیت فیہ بالوصیف یعنی القبر: یہ حدیث کتاب الفتن میں گذر چکی، اس حدیث میں قبر پر چونکہ بیت کا اطلاق کیا گیا ہے اس سے جمہور نے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے، بذل میں اس پر یہ لکھا ہے کہ اگرچہ حدیث میں قبر پر بیت کا اطلاق کیا گیا ہے لیکن جب گھر خالی ہو اس پر کوئی نگراں اور محافظ نہ ہو تو وہ حرز نہیں ہوتا، والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب السارق یسرق مرارًا

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** یعنی اگر کوئی شخص بار بار چوری کرے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس مسئلہ میں حنفیہ حنابلہ ایک طرف ہیں اور مالکیہ و شافعیہ ایک طرف، ہمارے یہاں سرقۂ اولیٰ میں دایاں ہاتھ اور ثانیہ میں بایاں پاؤں، اسکے بعد اگر چوری کرے تو قطع کی سزا نہیں ہے بلکہ تعزیر اور حبس دائم ہے یہاں تک کہ تائب ہو، اور شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک تیسری مرتبہ میں بایاں ہاتھ اور چوتھی مرتبہ میں دایاں پاؤں کاٹا جائے گا، اس کے بعد اگر کرے تو تعزیر اور حبس ہے، اور حدیث الباب میں ان سب کے خلاف ہے:

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال جیئ بسارق الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال اقتلوہ فقالوا یا رسول اللہ انما سرق فقال اقطعوہ، قال فقطع، ثم جیئ بہ الثانیۃ الخ۔

یعنی ایک چور کو آپ کے پاس لایا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو قتل کر دو، اس پر صحابہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! اس نے صرف چوری ہی تو کی ہے (پھر قتل کا حکم کیوں) آپ نے فرمایا اچھا قطع ید کر دو، چنانچہ ایسا ہی کیا گیا، پھر دوسری بار اسی چور کو لایا گیا اور تیسری بار بھی اور چوتھی بار بھی، ہر بار آپ قتل کا حکم فرماتے اور صحابہ کے عرض کرنے پر بجائے قتل کے قطع کا حکم فرماتے، حتیٰ کہ اس کے چاروں ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے گئے پھر اس کو پانچویں بار لایا گیا، آپ نے فرمایا، اقتلوہ، قال جابر فانطلقنا بہ فقتلناہ، ثم اجتررناہ فالقیناہ فی بئر ورمینا علیہ الحجارۃ۔ اس کو قتل کر دو حضرت جابرؓ فرماتے ہیں ہم نے اس کو لیجا کر قتل کر دیا اور پھر کھینچکر اس کو کنوئیں میں ڈالدیا اور اوپر سے اس پر پتھر مارے پس انجام اس شخص کا وہی ہوا جو اللہ تعالیٰ شانہ نے لسان نبوت سے شروع ہی میں جاری کرایا تھا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سرقہ میں چاروں ہاتھ پاؤں کا قطع کیا جائے گا جیسا کہ شافعیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے لیکن اس حدیث میں پانچویں بار میں سارق کے قتل کا حکم دیا گیا ہے جس کے یہ دونوں امام قائل نہیں بلکہ کوئی بھی ائمہ اربعہ میں سے قائل نہیں، البتہ ابو مصعب مالکی اس کے قائل ہیں،

**حدیث ائمہ اربعہ کے خلاف ہے، اسکے جوابات** لہٰذا یہ حدیث ان دونوں اماموں کے بھی خلاف ہے، اس حدیث کی توجیہ میں مختلف آراء ہیں، کہا گیا ہے کہ یہ قتل اس کے ارتداد کی وجہ سے تھا ولذا اجتروہ ولم یصلوا علیہ ولم یدفنوہ، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے لحدیث لایحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلاث، اور امام نسائی کی رائے یہ ہے کہ الحدیث منکر غیر صحیح مصعب بن ثابت راوی غیر قوی ہیں، قال النسائی ولا اعلم فی ہذا الباب حدیثا صحیحا،

یعنی قتل سارق کے بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، اور حافظ ابن القیم کی رائے اس کے بارے میں یہ ہے کہ قتل شارب فی الرابعۃ کا حکم اور ایسے ہی قتل سارق کا حکم۔ ان صح الحدیث. مصلحت اور تعزیر پر محمول ہے، علامہ شامی کی رائے بھی یہی ہے کہ یہ قتل سیاسۃً تھا۔ (کذا فی ہامش البذل)

اصل مسئلہ مترجم بہا جو کہ اختلافی ہے کما سبق بیان الاختلاف اس میں کوئی صحیح حدیث مرفوع نہیں، شافعیہ مالکیہ کا استدلال حدیث الباب سے ہے جس پر کلام اوپر گذر چکا کہ وہ تو ان کے بھی خلاف ہے، نیز حدیث منکر ہے کما قال النسائی۔

**مسئلۃ الباب میں حنفیہ کی دلیل** اسی طرح احناف کا استدلال بھی اس بارے میں آثار صحابہ سے ہے چنانچہ ہدایہ ص۵۴۴ میں ہے: ولنا قول علیؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فیہ انی لاستحیی من اللہ تعالیٰ ان لا ادع لہ یداً[1] یاکل بہا ویستنجی بہا، ورجلا یمشی علیہا، وبہذا حاج بقیۃ الصحابۃ فحجہم فانعقد اجماعاً، ولانہ اہلاک معنی لمافیہ من تفویت جنس المنفعۃ، والحد زاجر (ای لامتلف) ولانہ نادر الوجود، والزجر فیما یغلب، بخلاف القصاص[2] لانہ حق العبد فیستوفی ما امکن جبراً لحقہ. والحدیث طعن فیہ الطحاوی، اونحملہ علی السیاسۃ اھ اس حدیث سے مراد وہ ہے جو شروع میں امام شافعی کی جانب سے صاحب ہدایہ نے نقل کی ہے، ولفظہ: من سرق فاقطعوہ، فان عاد فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ۔

اور موطا محمد ص۳۰۲ میں ہے: ودد. بلغنا عن عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعن علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہما لم یزیدا فی القطع علی قطع الید الیمنی والرجل الیسریٰ، فان اُتی بہ بعد ذلک لم یقطعاہ وضمّناہ، وھو قول ابی حنیفۃ والعامۃ من فقہائنا رحمہم اللہ، یہ روایت بلاغات مؤطا میں سے ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ حضرت عمر وعلی سے چور کے حق میں صرف پہلی اور دوسری مرتبہ قطع کرنا ثابت ہے اس کے بعد نہیں اس کے بعد ان دونوں سے تضمین ثابت ہے یعنی سارق سے مال مسروق کا ضمان لیا جائیگا، اور پہلی اور دوسری مرتبہ میں قطع ید ورجل ہوگا تضمین نہ ہوگی، وھذا عند ابی حنیفۃ خلافاً للشافعی وغیرہ والمسئلۃ مبرھنۃ فی کتب الاصول (کذا فی التعلیق الممجد)

وحدیث الباب اخرجہ النسائی وقال ھذا منکر، قالہ المنذری۔

---

[1] یعنی حنفیہ کی دلیل اس میں حضرت علیؓ کا قول ہے وہ فرماتے ہیں مجھے حیاء آتی ہے اللہ تعالیٰ سے اس بات سے کہ میں سرقہ کی سزا میں سارق کا نہ ہاتھ چھوڑوں جس سے وہ کھائے اور استنجاء کرے اور نہ پاؤں چھوڑوں جن سے وہ چل پھر سکے، یہی دلیل انہوں نے صحابہ کے سامنے پیش فرمائی جس کی وجہ سے وہ ان پر غالب آگئے، پس گویا اس پر اجماع منعقد ہوگیا، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ سزا (چاروں ہاتھ پیر قطع کردینا) تو درحقیقت آدمی کو بالکل ہلاک ہی کردینا ہے جنس منفعت کے فوت ہوجانیکی وجہ سے حالانکہ حد سے مقصود زجر ہے نہ کہ تلف کرنا، اور تیسری وجہ یہ ہے کہ ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹنے کے بعد بھی پھر تیسری اور چوتھی مرتبہ کوئی چوری کرے ایسا تو بہت قلیل اور نادر ہے حالانکہ زجر (جو کہ مقصود بالحد ہے) وہ تو ان جرائم میں ہوا کرتی ہے جو کثیر الوقوع ہوں، آگے ایک دفع دخل مقدر ہے۔ [2] یہ دفع دخل مقدر ہے وہ یہ کہ اگر کوئی شخص کسی کے چاروں ہاتھ پاؤں کاٹ دے تو اس کے بدلہ میں اس جنایت کرنیوالے کے بھی چاروں ہاتھ پاؤں کاٹے جاتے ہیں، وحاصل الجواب ان القصاص حق العبد واما قطع الید فی السرقۃ فہو من قبیل حق اللہ تعالیٰ۔

# باب فی السارق تعلق یدہ فی عنقه

یعنی چور کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کو اس کے گلے میں لٹکا دیا جائے، حدیث الباب میں بھی یہی ہے۔

اُتی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بسارق فقطعت یدہ ثم امر بہا فعلقت فی عنقه۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں تعلیق الید مسنون ہے چنانچہ مغنی میں ہے: ویسن تعلیق الید فی عنقه لما روی فضالة بن عبید الخ یعنی حدیث الباب، رواہ ابوداؤد وابن ماجہ، وفعل ذلک علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اھ، قال ابن الہمام ص۲۴۸ المنقول عن الشافعی واحمد انہ یسن تعلیق یدہ فی عنقه لانہ علیہ الصلوٰۃ والسلام امر بہ، وعندنا ذلک مطلق للامام ان رآہ، ولم یثبت عنہ علیہ الصلاۃ والسلام فی کل من قطعه لیکون سنة۔ یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے تعلیق الید ہر سارق کے بارے میں ثابت نہیں تاکہ اس کو سنت کہا جائے، لہٰذا علیٰ رأی الامام ہے اگر چاہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب بیع المملوك اذا سرق

اذا سرق المملوك فبعه ولو بنش۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث مرفوع ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر کسی کا غلام چوری کرے تو اس کو کسی کے ہاتھ فروخت کر دے اگرچہ کتنی ہی کم قیمت میں ہو، نَش کہتے ہیں نصف اوقیہ کو یعنی بیس درہم، حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے کہ مصنف یہ حدیث یہاں لائے اس لحاظ سے کہ یہ اس کو کم قیمت پر فروخت کر دینا بھی ایک طرح کی تعزیر ہے۔

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

# باب فی الرجم

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال: واللاتی یاتین الفاحشة من نسائکم فاستشہدوا علیہن اربعة منکم فان شہدوا فامسکوہن فی البیوت حتی یتوفاہن الموت او یجعل اللہ لہن سبیلا۔

(ترجمہ) جو عورتیں تمہاری بیویوں میں سے فاحشہ یعنی زنا کا ارتکاب کریں تو تم ان پر چار گواہ قائم کر لو پس جب گواہ قائم ہو جائیں تو تم فی الحال ان عورتوں کو گھروں میں روک کر رکھو یہاں تک کہ ان کو موت آجائے یا اللہ تعالیٰ ان کے لئے کوئی اور صورت تجویز کرے یہ ابتدائی حکم ہے حد زنا کے نازل ہونے سے پہلے، چنانچہ جب حد زنا شروع ہوئی تو آپ نے فرمایا جیسا کہ باب کی دوسری حدیث میں آرہا ہے: خذوا عنی خذوا عنی قد جعل اللہ لہن سبیلا، مجھ سے ایسی عورتوں کا حکم لے لو اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے فیصلہ فرمادیا ہے۔

رذكر الرجل بعد المرأة ثم جمعهما فقال۔ والذان یاتیانها منکم فاذوهما. فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما۔
پہلی آیت میں۔ ف عورتوں کا ذکر تھا اور اس دوسری آیت میں "والذان یاتیانها" مرد اور عورت دونوں کا ذکر جمع کردیا گیا، اسی کو ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرمارہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا مرد کو عورت کے بعد اس طور پر کہ دونوں کو جمع کردیا، اس آیت میں بھی کوئی خاص حد زنا مذکور نہیں بلکہ یہ ہے "آذوهما" کہ جو مرد و عورت زنا کریں ان کو اذیت پہنچاؤ، اسی لئے ابن عباس فرمارہے ہیں

فنسخ ذلك باٰیة الجلد فقال۔ الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة، اس آیت شریفہ میں وہ سبیل مذکور ہے جس کا وعدہ پہلی آیت میں فرمایا گیا تھا۔

الثیب[1] بالثیب جلد مائة رمی بالحجارة، والبکر بالبکر جلد مائة ونفی سنة، آیت شریفہ میں صرف بکر کا حکم مذکور ہے اور اس حدیث میں بکر اور ثیب دونوں کا، ثیب سے مراد شادی شدہ بلکہ محصن[2] ہے، اس کی سزا اس حدیث میں رجم اور جلد مائة اور بکر یعنی غیر محصن کی سزا جلد مائة یعنی سو کوڑے اور نفی سنة یعنی ایک سال کے لئے شہر بدر کرنا جس کو تغریب عام بھی کہتے ہیں بیان کی گئی ہے، جمع بین الرجم والجلد یعنی رجم کے ساتھ سو کوڑے بھی لگانا یہ امام احمد اسحاق بن راہویہ اور داؤد ظاہری کا مسلک ہے اور ائمہ ثلاث اور ایک روایت میں امام احمد رجم کے ساتھ جلد کے قائل نہیں ان کے نزدیک یہ جمع کا حکم منسوخ ہے اور ناسخ اس کیلئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا فعل ہے ماعز بن مالک اسلمی کے ساتھ کہ آپ نے ان کا صرف رجم کیا بغیر جلد کے اور بکر میں جلد مائة یعنی سو کوڑے کے ساتھ تغریب عام یعنی ایک سال کے لئے شہر بدر کرنا یہ ائمہ ثلاث کا مسلک ہے، حنفیہ نفی سنة کے قائل نہیں یعنی اس کو جزء حد قرار نہیں دیتے بلکہ اس کو سیاست پر محمول کرتے ہیں، "بذل" میں ان اختلافات پر تفصیل سے کلام مذکور ہے اور اخیر میں "بدائع" سے نقل کیا ہے: ولنا قوله عزوجل "الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة"، والاستدلال به من وجهین احدهما انه عزوجل امر بجلد الزانیة والزانی ولم یذکر التغریب، فمن اوجبه فقد زاد علی کتاب اللہ عزوجل والزیادة علیه نسخ ولا یجوز نسخ النص بخبر الواحد، والثانی انه سبحانه وتعالیٰ جعل الجلد جزاءً والجزاء اسم لما یقع به الکفایة، ماخوذ من الاجتزاء وهو الاکتفاء فلو اوجبنا التغریب لاتقع الکفایة بالجلد وهذا خلاف النص، یعنی خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں جیسا کہ اصول فقہ کا مشہور مسئلہ ہے، اور تغریب عام کو جزء حد قرار دینے سے خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی لازم آتی ہے۔

---

[1] ای اذا زنی الثیب بالثیب وکذا قوله البکر بالبکر، لکن هذا القید لیس باحترازی بل اذا زنی الثیب بالبکر او زنی البکر بالثیب یرجم الثیب منهما ویجلد البکر زانی اور مزنیہ اگر دونوں ثیب ہیں تب دونوں کا رجم ہوگا اور اگر دونوں بکر ہیں تو دونوں کے لئے جلد مائة ہوگا اور اگر ایک ثیب اور دوسرا بکر ہو تو جو ثیب ہوگا اس کا حکم رجم ہوگا اور جو بکر ہوگا اس کا حکم جلد مائة ہوگا۔

[2] یہ تسمیة الکل باسم الجزء کے قبیل سے ہے کہ بولا تو گیا "ثیب" اور مراد اس سے محصن ہے، احصان چند صفات کے مجموعہ کا نام ہے جن میں ایک صفت ثیوبة بھی ہے یعنی ثیب ہونا، محصن جن صفات کے مجموعہ کا نام ہے اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

آگے انہوں نے ایک اور عقلی وجہ بیان کی کہ تغریب تو خلاف مصلحت ہے اور گویا اس کو اور مزید موقع دینا ہے اس ناجائز کام کا، اسلئے کہ اگر اپنے ہی شہر میں رہے گا تو چونکہ وہاں اسکے اور بہت سے اعزہ اور اہل تعلق موجود ہیں ان کی وجہ سے شرمائے گا دوبارہ ارتکاب جرم سے، بخلاف دوسرے شہر کے کہ وہاں یہ مانع نہ ہوگا، باقی مطلقاً عدم تغریب کے ہم قائل نہیں، اگر امام تغریب ہی میں مصلحت سمجھے تو بطور تعزیر کے کرسکتا ہے نہ بطریق حداھ۔ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ ثیب میں زنا کی سزا رجم ہے اور بکر میں زنا کی سزا جلد مئۃ، ثیب سے مراد وہ مرد یا عورت ہے جو محصن ہو اور بکر سے مراد غیر محصن ہے۔

## احصان کن صفات کے مجموعہ کا نام ہے

رجم کے لئے صفت احصان کا ہونا بالاجماع ضروری ہے، اب یہ کہ شرائط احصان کیا کیا ہیں اس کو دیکھنا ہے، بخاری کا ترجمہ ہے "باب رجم المحصن" قال العینی: والمحصن "بفتح الصاد من الاحصان وهو المنع فی اللغة، وجاء فیه کسر الصاد فمعنی الفتح احصن نفسه بالتزوج عن عمل الفاحشة ومعنی الکسر علی القیاس وهو ظاهر، والفتح علی غیر القیاس، قال اصحابنا شروط الاحصان فی الرجم سبعة: الحریة والعقل والبلوغ والاسلام والوطی، والسادس الوطی بنکاح صحیح، والسابع کونهما محصنین حالة الدخول بنکاح صحیح، وقال ابویوسف والشافعی واحمد الاسلام لیس بشرط لانه صلی الله تعالی علیه وآله وسلم رجم یهودیین قلنا کان ذلک بحکم التوراة قبل نزول آیة الجلد فی اول ما دخل صلی الله تعالی علیه وآله وسلم المدینة، فکان منسوخاً بها، قال ابن المنذر: واجمعوا علی انه لایکون الاحصان بالنکاح الفاسد، ولا الشبهة وخالفهم ابوثور فقال یکون محصنا، واختلفوا اذا تزوج الحرامة هل تحصنه؟ فقال الاکثرون نعم، وعن عطاء والحسن والثوری والکوفیین واحمد واسحاق لا،

معلوم ہوا شرائط احصان سات ہیں، ان میں سے بعض میں اختلاف بھی ہے، چنانچہ مغنی میں ہے: الرابع الحریة وهی شرط فی قول اهل العلم کلهم الا ابا ثور، قال العبد والامة هما محصنان یرجمان اذا زنیا، وقال الاوزاعی فی العبد تحته حرة محصن یرجم اذا زنی، وان کان تحته امة لم یرجم اسی طرح صفت اسلام میں اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک شرائط احصان میں سے ہے، حنابلہ وشافعیہ کے نزدیک نہیں ہے، کما سیأتی فی باب رجم الیهودیین اور درمختار میں ہے شرائط احصان الرجم سبعة الحریة والتکلیف ای عقل، وبلوغ والاسلام والوطئ وکونه بنکاح صحیح حال الدخول، وکونهما بصفة الاحصان المذکور وقت الوطئ، فاحصان کل واحد منهما شرط لصیرورة الآخر محصناً، فلو نکح امة او الحرة عبداً فلا احصان الا ان یطأها بعد العتق فیحصل الاحصان به لا بما قبله الی آخره۔ قال ابن عابدین قوله "شرائط احصان الرجم" قیده به لان احصان القذف غیر هذا، وقوله بنکاح صحیح، خرج الفاسد کنکاح بغیر شهود، فلا یکون به محصنا، وقوله حال الدخول احتراز عما لو وطئ فی نکاح موقوف علی الاجازة ثم اجازت المرأة العقد او ولی الصغیرة، فلا یکون بهذا الوطئ محصنا وان کان العقد صحیحا لانه وطئ فی عقد لم یصح الا بعده لا حال الوطئ۔ وفی الکنز والدخول بالنکاح الصحیح وکونهما محصنین حالة الدخول، قال الزیلعی اما الدخول فلقوله علیه الصلاة والسلام الثیب بالثیب الحدیث، والثیابة لاتکون بغیر دخول، ولانه باصابة الحلال تنکسر شهوته ویشبع فیستغنی به عن الزنا. واما احصانهما حالة الدخول فلان هذه النعمة به تتکامل، اذ الطبع ینفر عن صحبة المجنونة وقلما یرغب فی الصغیرة لقلة رغبتها فیه. وفی المملوکة حذرا عن رق الولد،

علامہ زیلعی نے ان شرائط احصان میں سے ہر ہر شرط کی لِم اور علت بھی ذکر کی ہے لہذا اس کو دیکھا جائے کہ مفید اور موجب بصیرت ہے واللہ تعالیٰ الموفق، وفی الاوجز عن الموفق السابع: ان یوجد الکمال فیہما جمیعا حال الوطی فیطا الرجل العاقل الحر امرأۃ عاقلۃ حرۃ، وھذا قول ابی حنیفۃ واصحابہ الخ موفق چونکہ حنبلی ہیں لہذا یہی مسلک حنابلہ کا ہوا، اس کے بعد انہوں نے اس میں امام مالک اور شافعی کا اختلاف نقل کیا ہے جو اوجز میں مذکور ہے فارجع الیہ لو شئت،

## مذکورہ بالا عبارات کا خلاصہ

اس سب کا ماحصل یہ ہے کہ زنا فاحشہ عظمیٰ ہے اسی لئے اس کی سزا عقوبت شدیدہ یعنی رجم رکھی گئی ہے، لیکن زنا کی یہ سزا یعنی رجم مطلقا نہیں بلکہ اس وقت میں ہے جبکہ زانی میں صفت احصان بھی پائی جارہی ہو، اسلئے کہ صفت احصان سے زنا کی وقاحت اور شناعت اور بڑھ جاتی ہے اس لئے کہ صفت احصان ان اوصاف کے مجموعہ کا نام ہے جو زنا کے ارتکاب سے مانع ہے لیکن وہ شخص اسکے باوجود زنا کا ارتکاب کر رہا ہے جس کی وجہ سے اس کا یہ جرم بہت شدید ہو جاتا ہے اور وہ صفات عند الجمہور سات ہیں حرّیّۃ، عقل، بلوغ، اسلام نکاح صحیح، وطی بنکاح صحیح دخول کے وقت واطی اور موطوءہ دونوں میں ان مذکورہ بالا صفات کا پایا جانا (جن کو احصان سے تعبیر کیا جاتا ہے) لہذا اگر کسی حر نے باندی سے نکاح کیا اور اسی حالت میں وطی کی اس کے بعد ان دونوں میں سے کسی سے زنا کا صدور ہو گیا اور اسکے بعد پھر وہ باندی آزاد بھی کردی گئی تو چونکہ یہاں پر صفت احصان وقت الدخول نہیں پائی گئی وطی کے وقت موطوءہ کے باندی ہونے کی وجہ سے اسلئے اس صورت میں اس زنا کا حکم رجم نہوگا الا یہ کہ اس باندی کے آزاد ہونے کے بعد دوبارہ اس سے وطی کی گئی ہو اور اسکے بعد زنا پایا گیا تو اس صورت میں اس کا حکم رجم ہوگا، یا ایسے ہی کسی حرہ نے غلام سے نکاح کیا اور پھر وہ اوپر والی صورت پائی گئی اس کا بھی یہی حکم ہے، الحاصل جس مرد اور عورت میں مذکورہ بالا صفت احصان پائی جائے گی اور پھر اسکے بعد وہ مرد یا عورت زنا کرے گا تب اس کا رجم ہوگا ورنہ نہیں۔

## رجم کے ثبوت میں بعض فرق کا اختلاف

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ رجم کے مسئلہ میں بعض فرق کا اختلاف ہے قال الحافظ. قال ابن بطال: اجمع الصحابۃ وائمۃ الامصار علی ان المحصن اذا زنی عامداً عالماً مختاراً فعلیہ الرجم و دفع ذلک الخوارج وبعض المعتزلۃ واعتلوا بان الرجم لم یذکر فی القرآن، وحکاہ ابن العربی عن طائفۃ من اھل المغرب لقیہم وھم من بقایا الخوارج، واحتج الجمہور بان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رجم وکذلک الائمۃ بعدہ وثبت فی صحیح مسلم عن عبادۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال خذوا عنی قد جعل اللہ لہن سبیلا الثیب بالثیب الرجم اھ کلہ من الابواب والتراجم۔ ذا اوجز المسالک بزیادۃ من الزیلعی، والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی قالہ المنذری۔

---

عن عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ خطب فقال ان اللہ بعث محمداً صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔ بالحق وانزل علیہ الکتاب فکان فیما انزل علیہ آیۃ الرجم فقرأناھا ووعیناھا ورجم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ورجمنا من بعدہ، وانی خشیت ان طال بالناس الزمان ان یقول

قائل مانجد آیۃ الرجم فی کتاب اللہ فیضلوا بترک فریضۃ انزلہا اللہ۔

**مضمون حدیث** حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ رجم کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ رجم کا حکم برحق ہے قرآن کریم میں اس کے بارے میں آیت نازل ہوئی جس کو ہم نے شروع میں پڑھا۔ یعنی گو بعد میں منسوخ التلاوۃ ہوگئی۔ اور اسکے مطابق حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے زانی کا رجم کیا اور آپ کے بعد ہم لوگوں نے بھی، لیکن مجھے یہ خطرہ ہے کہ کچھ مدت کے بعد لوگ رجم کا انکار نہ کرنے لگیں یہ کہکر کہ کتاب اللہ میں اس کا ذکر نہیں ہے اور پھر گمراہ ہوں، لہذا جان لینا چاہیئے کہ زانی محصن اور محصنہ کے لئے رجم کا حکم برحق ہے، اذا قامت البینۃ او کان حمل او اعتراف۔

**ثبوت زنا کے اسباب** ثبوت زنا کی صورت بیان فرمارہے ہیں کہ یا تو بذریعہ شہود کے یا اعتراف زنا کے یا وجود حمل کے ذریعہ۔ یعنی غیر شادی شدہ عورت میں حمل کا پایا جانا، اعتراف زنا اور شہادت شہود ان دونوں سے ثبوت زنا تو متفق علیہ ہے لیکن ظہور حمل والا مسئلہ مختلف فیہ ہے، ائمہ میں سے امام مالک اس کے قائل ہیں، بذل میں ہے شوکانی سے: وھو مروی عن عمر و مالک واصحابہ، قالوا اذا حملت ولم یعلم لہا زوج ولا عرفنا اکراھہا لزمہا الحد الا ان تکون غریبۃ وتدعی انہ من زوج او سید، وذھب الجمہور الی ان مجرد الحمل لا یثبت بہ بل لابد من الاعتراف او البینۃ، واستدلوا بالاحادیث الواردۃ فی درء الحدود بالشبہات۔ الی آخر مافی البذل۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی مختصرا ومطولا، قالہ المنذری۔

حدثنی یزید بن نعیم بن ھزال عن ابیہ قال کان ماعز بن مالک یتیما فی حجر ابی فاصاب جاریۃ من الحی فقال لہ ابی ائت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فاخبرہ بما صنعت لعلہ یستغفر لک، وانما یرید بذلک رجاء ان یکون لہ مخرجا الخ۔

یہ ماعز بن مالک اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے یعنی ان کے زنا سے متعلق جس کو مصنف نے متعدد طرق سے اور مختلف الفاظ سے ذکر کیا ہے۔ اس روایت میں یہ ہے کہ نعیم بن ہزال کہتے ہیں کہ ماعز بن مالک ایک یتیم لڑکے تھے جنہوں نے میرے باپ کی گود میں پرورش پائی تھی وہ قبیلہ کی ایک باندی کے ساتھ مبتلا ہوگئے۔ حاشیۂ بذل میں ہے کہ اس کا نام فاطمہ تھا اور ہزال کی باندی تھی کمافی التلقیح لابن الجوزی ص۱۳، وقیل اسمہا منیرۃ کمافی تہذیب اللغات للنووی ص۳۲۷، نعیم کہتے ہیں اس واقعہ کے بعد میرے والد ہزال نے ماعز سے کہا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس جاؤ اور جو کچھ تم سے ہوا اس کی خبر آپ کو کرو، شاید وہ تمہارے لئے دعاء اور استغفار کردیں، اور تمہارا اس سے چھٹکارا ہوجائے، چنانچہ وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں گئے اور جاکر زنا کا اقرار کیا اور یہ بھی کہ مجھ پر حکم شرعی جاری کردیجئے، آپ نے ان کی بات سن کر اعراض فرمایا، ان کا اقرار اور آپ کی جانب سے اعراض اس کی چار بار نوبت آئی۔

**ثبوت زنا بالاقرار میں تعداد اقرار اور اسمیں ائمہ کا اختلاف** اسی لئے حنفیہ کہتے ہیں کہ ثبوت زنا بالاقرار کیلئے چار بار اقرار

ضروری ہے، مختلف مجالس[1] میں، اور حضرت امام احمد بن حنبل کے نزدیک بھی اگرچہ چار بار اقرار ضروری ہے لیکن اختلاف مجلس انکے یہاں ضروری نہیں، اور باقی دو امام یعنی امام مالک وشافعی ان کے یہاں اقرار مرۃ واحدۃ کافی ہے۔ آگے روایت میں یہ ہے کہ آپ نے ان سے فرمایا: قد قلتها اربع مرات فبمن؟ قال بفلانة. قال هل ضاجعتها؟ الخ یعنی آپ نے خوب ٹھوک بجاکر ان سے سوالات کئے جس کا وہ صاف صاف جواب دیتے رہے اس کے بعد آپ نے ان پر رجم جاری کرنے کا حکم فرمادیا۔

قال فامر به ان يرجم. یہاں پر ایک اختلافی مسئلہ ہے جس کو حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے وہ یہ کہ مجلس رجم میں امام اور شہود کا حاضر ہونا ضروری ہے یا نہیں، امام شافعی اور احمد کے نزدیک واجب نہیں۔ اور امام ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک واجب ہے، امام نووی نے اس حدیث سے اپنے مذہب پر استدلال کیا ہے واستدل صاحب الهداية بانه منصوص عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فیما لایدرک بالقیاس، اس کے بعد حضرت شیخ نے اپنی رائے احتمالاً یہ لکھی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہاں بھی رجم کی ابتدا آپ ہی نے کی ہو جیساکہ غامدیہ کے قصہ میں آتا ہے جس کے لفظ یہ ہیں ثم رماها بحصاة مثل الحمصة ثم قال ارموا. یعنی اس واقعہ میں رمی کی ابتداء آپ نے فرمائی ایک چھوٹی سی کنکری کے ذریعہ اور پھر آپ نے دوسروں سے فرمایا کہ اب تم اس کی رمی کردو۔ روایت میں ہے کہ جب ان کو رجم کیا جارہا تھا تو یہ جزع فزع کرنے لگے اور بھاگنے دوڑنے لگے جس کی وجہ سے رجم کرنا مشکل ہورہا تھا، اتنے میں عبداللہ بن انیس آگئے تو انہوں نے اونٹ کا کھُر اٹھاکر مارا جس سے ان کا کام تمام ہوگیا، پھر جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ان کے فرار وغیرہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا هلا تركتموه لعله ان يتوب فيتوب الله عليه۔

**رجوع عن اقرار الزنا کا حکم**

آپ کے اس جملہ سے معلوم ہوا کہ جس صورت میں زنا کا ثبوت اقرار سے ہوا ہو، اور پھر وہ اپنے اقرار سے رجوع کرلے تو اس سے حد ساقط ہوجاتی ہے، جمہور علماء کا مسلک یہی ہے حنفیہ شافعیہ حنابلہ، اور ابن ابی لیلی اور ابوثور کے نزدیک رجوع عن الاقرار معتبر نہیں، اس سے حد ساقط نہیں ہوگی، اور یہی ایک روایت امام مالک اور امام شافعی کی ہے، حاشیۂ بذل میں ہے: وحکی صاحب الهداية فيه خلاف الشافعی، لكن قال ابن الهمام ان المسطور فی کتبهم انه لو رجع قبل الحد او بعد ما اقيم عليه بعضه سقط۔ وبسط الحافظ فی الفتح ص۱۲۱ الاختلاف فيه۔

عن محمد بن اسحاق قال ذكرت لعاصم بن عمر بن قتادة قصة ماعز بن مالك فقال لی حدثنی حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب قال حدثنی ذلك من قول رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فهلا تركتموه"۔ من شئتم من رجال اسلم ممن لا اتهم، قال ولم اعرف هذا الحديث، قال فجئت جابر بن عبد الله الخ۔

**حدیث کی شرح**

عاصم بن عمر کہتے ہیں کہ مجھ سے حسن بن محمد بن علی یعنی محمد بن الحنفیۃ کے بیٹے حسن نے یہ کہا کہ مجھ سے

---

[1] اختلاف مجالس سے متفرق مجلسیں مراد ہیں نہ کہ قاضی کی اور وہ یہاں پائی گئیں اسلئے کہ آپ جب اپنا رخ بدلتے تھے تو وہ اسی طرف جاکر پھر اقرار کرتے تھے۔

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد "نھلا ترکتموہ" قبیلۂ اسلم کے اتنے لوگوں نے بیان کیا جتنے تم چاہو یعنی بہت سوں نے یہ لفظ "من شئتم" ترکیب میں فاعل واقع ہورہا ہے "حدثنی ذلک" کا، حسن بن محمد کہتے ہیں کہ یہ جملہ اگرچہ مجھ سے بیان تو بہت سے لوگوں نے کیا تھا مگر حدیث کے اس جملہ کا مطلب میں نہیں سمجھا تھا کہ کیا ہے (کیونکہ ان کے ذہن میں یہ تھا کہ رجوع عن الاقرار سے حد ساقط نہیں ہوتی) اسلئے میں حضرت جابر بن عبداللہ کے پاس گیا اور ان کی خدمت میں جاکر ان سے حدیث کے اس جملہ کا مطلب دریافت کیا، انہوں نے فرمایا کہ اے میرے بھتیجے! میں اس سارے قصہ سے بہت اچھی طرح واقف ہوں کیونکہ میں خود رجم کرنیوالوں میں تھا، بات یہ پیش آئی تھی کہ جب ہم ماعز کو رجم کے لئے لے گئے تو وہ چلا کر کہنے لگے کہ مجھے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس واپس لے چلو اسلئے کہ میری قوم نے مجھے مروایا ہے اور مجھے دھوکہ دیا ہے، اور انہوں نے مجھ سے یہ کہا تھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تجھ کو قتل نہیں کریں گے۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: لیکن ہم نے اس کے اس قول کی پرواہ نہیں کی بلکہ ان کا رجم ہی کر ڈالا، پھر جب ہم لوٹ کر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پہنچے، اور ماعز کے حال کی آپ کو خبر کی تو آپ نے یہ جملہ ارشاد فرمایا تھا کہ تم نے اس کو کیوں نہ چھوڑ دیا اور میرے پاس اس کو لے آتے، تو یہ آپ نے اس لئے فرمایا تھا کہ آپ اس کا سبب فرار معلوم کریں کہ آخر کیا کہنا چاہتا ہے، فاما لترک حد فلا اور آپ کا مقصد اس سے یہ نہ تھا کہ اس سے حد ساقط کردی جاتی، حسن بن محمد کہتے ہیں فعرفت وجہ الحدیث کہ اب یعنی حضرت جابر کے بیان سے حدیث کا مطلب میری سمجھ میں آیا۔

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ رائے ابن ابی لیلیٰ اور ابو ثور وغیرہ کے مذہب کے تو موافق ہے کہ رجوع عن الاقرار سے حد ساقط نہیں ہوتی لیکن جمہور علماء نے اس کا یہ مطلب نہیں لیا، اور بذل المجہود میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے اس مقام کی شرح اور طرح کی ہے جو جمہور کے مسلک کے موافق ہے وہ یہ کہ حسن بن محمد کو تو یہ تردد ہو رہا تھا کہ حد کے فیصلہ کے بعد تو وہ ساقط نہیں ہوا کرتی تو پھر آپ نے جو یہ فرمایا کہ تم نے اس کو کیوں نہ چھوڑ دیا، یہ آپ نے کیسے فرمادیا، تو حضرت جابر نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مراد یہ بیان کی کہ آپ کی مراد ویسے ہی مطلقاً چھوڑ دینا نہیں تھا بلکہ یہ تھا کہ ہم اس سے معلوم کرتے بھاگنے کا منشأ کہ ویسے ہی تکلیف کی وجہ سے بھاگ رہا ہے یا یہ کہ مقصود رجوع عن الاقرار ہے، اگر وہ اپنی غرض رجوع عن الاقرار بیان کرتا تو اس پر ہم اس کو چھوڑ دیتے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ مطلب جمہور کے مسلک کے موافق ہے۔

## صلوٰۃ علی ماعزؓ میں اختلاف روایات

اس کے بعد والی حدیث میں آرہا ہے فانطلق بہ فرجم ولم یصل علیہ، آگے چند حدیث بعد بھی یہی آرہا ہے فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لہ خیرا ولم یصل علیہ، اور بخاری کی روایت میں ہے "وصلی علیہ" لیکن اسکے بعد امام بخاری فرماتے ہیں ولم یقل یونس وابن جریج عن الزہری فصلی علیہ، سئل ابوعبداللہ ھل قولہ "فصلی علیہ" یصح ام لا، قال رواہ معمر قیل لہ ھل رواہ غیر معمر؟ قال لا۔ اس پر حافظ نے فتح الباری میں کافی اختلاف رواۃ بیان کیا اور کثرت ان ہی رواۃ کی بیان کی جنہوں نے اس حدیث میں یہ لفظ "صلی علیہ" ذکر نہیں کیا، اور پھر

آگے چل کر حافظ نے فرمایا ہے کہ بظاہر امام بخاری کا میلان اس لفظ کے ثبوت کی طرف دوسرے شواہد کی وجہ سے ہے اور پھر انہوں نے سنن ابی قرہ کی روایت ذکر کی ہے[1] کہ سنن ابی قرہ کی حدیث ابی امامہ میں اس طرح ہے فقیل یارسول اللہ اتصلی علیہ قال لا قال فلما کان من الغد قال صلوا علی صاحبکم فصلی علیہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم والناس، اس سے معلوم ہوا کہ پہلے روز آپ نے نماز ان پر نہیں پڑھی دوسرے روز پڑھی پس حاصل یہ کہ بخاری کی روایت صلاۃ علی ماعز کے بارے میں بطریق اثبات ہے، اور سنن کی روایات ابوداؤد ترمذی اور نسائی میں صلاۃ کی نفی ہے اور صحیح مسلم میں صلاۃ یا ترک صلاۃ سے کوئی تعرض ہی نہیں جہاں تک ہمارا تتبع ہے، لیکن امرأۃ جہنیہ کے بارے میں بلا اختلاف روایت نماز پڑھنے کا ثبوت ہے، اس کے بارے میں ایک خاص نکتہ بھی ہم حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ سے کتاب الجنائز میں نقل کرچکے، اب یہ کہ مرجوم کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟ اس میں امام مالک اور احمد کی رائے یہ ہے کہ خود امام اور دوسرے اہل فضل وعلم اس کی نماز جنازہ نہ پڑھیں ان کے حق میں مکروہ ہے اور جمہور علماء ومنہم ابوحنیفۃ والشافعی کے نزدیک اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بلکہ ہر کلمہ گو کی اہل قبلہ میں سے من غیر فصل بین اہل الفضل وغیرہ، اس مسئلہ پر کلام کتاب الجنائز "باب الصلاۃ علی من قتلتہ الحدود" میں گذر چکا۔

حدیث محمد بن اسحاق اخرجہ النسائی، واخرج البخاری ومسلم والترمذی والنسائی من حدیث ابی سلمۃ بن عبدالرحمٰن عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ طرفا منہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

---

عن جابر بن سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال رأیت ماعز بن مالک حین جیئ بہ الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رجل قصیر اعضل، لیس علیہ رداء۔ (فی نسخۃ رجلاً قصیراً وھو الموافق للقواعد۔

**مضمون حدیث** حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمارہے ہیں کہ جب ماعز بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مجلس میں لایا گیا تو میں نے دیکھا کہ وہ پستہ قد اور گٹھے ہوئے جسم کے تھے، اور ان کے بدن پر اس وقت چادر بھی نہ تھی، جب انہوں نے آپ کے سامنے چار بار اقرار کیا تو آپ نے ان سے فرمایا فلعلک قبلتہا، قال لا واللہ انہ قد زنی الآخر، یعنی آپ نے ان سے فرمایا شاید کہ تم نے اس کی تقبیل کی ہو گی، یعنی اس سے آگے اور کچھ نہ کیا ہو گا (یہ ہے وہ جس کو تلقین فی الحد کہتے ہیں جس کا باب پہلے گذر چکا) اس نے کہا کہ واللہ اس ذلیل وخوار نے تو زنا ہی کیا ہے۔ اَخِر بروزن کَبِد، اور اس کو آخَر یا آخِر بالمد نہ پڑھا جائے۔ چنانچہ ان کا رجم کردیا گیا، ثم خطب فقال الا کلما نفرنا فی سبیل اللہ خلف احدھم لہ نبیب کنبیب التیس یمنح احداھن الکثبۃ اما ان اللہ ان یمکنّی من احد منہم الا نکلتہ عنہن۔

---

[1] حافظ کی رائے یہی ہے کہ امام بخاری کی رائے اس لفظ کے ثبوت کی ہے، اگر یہ صحیح ہے تو پھر یہ اشکال ہوگا کہ قرأۃ خلف الامام کے مسئلہ میں لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب والی حدیث میں جو فصاعداً کی زیادتی ہے جو حنفیہ نے پیش کی ہے تو اس کا جواب امام بخاری سے یہ منقول ہے کہ یہ زیادتی ثابت نہیں تفرد بہا معمر، فتامل۔

قصۂ رجم ماعز کے پیش آجانے کے بعد آپ نے ایک خطبہ ارشاد فرمایا جس سے ایک تو یہ بات معلوم ہوئی کہ اس طرح صحابہ میں جو بعض قصے زنا کے پائے گئے وہ اس وقت جبکہ اس گھر کے مرد جہاد میں نکلے ہوئے ہوتے تھے اور پھر آپ نے زانی کے زنا کے وقت کی کیفیت اور ہیئت کی قباحت کو ایک بکرے کی کیفیت اور ہیئت کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے جب وہ مادہ پر بڑبڑاتا ہوا اچھل کر سوار ہوتا ہے، بیان فرمائی آپ فرمارہے ہیں "یمنح احداهن الكثبة" کہ یہ شخص (جو زنا کررہا ہے) ان میں سے کسی ایک کو یعنی عورتوں میں سے کسی ایک کو کثبہ عطا کرتا ہے، کثبہ کی تفسیر راوی نے لبن قلیل کیشا کی ہے جس سے مراد منی ہے، اور پھر آپ نے بڑے جلال سے فرمایا دیکھو اگر مجھ کو اللہ تعالیٰ قدرت عطا فرمائے ان میں سے کسی پر یعنی ان بدفعلی کرنے والوں میں سے کسی ایک پر تو میں اس کو خوب اچھی طرح سزا دوں۔ والحديث اخرجه مسلم والنسائي، قاله المنذری۔

عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لماعز بن مالك احقٌ مابلغني عنك الخ۔

**شرح الحدیث** یعنی آپ نے ماعز سے پوچھا کیا وہ بات صحیح ہے تیری جو مجھ کو پہنچی ہے انہوں نے پوچھا میری کیا بات پہنچی ہے آپ کو آپ نے فرمایا وہ یہ کہ تو نے فلاں قبیلہ کی باندی سے ایسا ہی کیا ہے۔ انہوں نے جواب میں کہا کہ ہاں صحیح پہنچی ہے بات، یہ روایت روایت مشہورہ کے خلاف ہے جس میں یہ گذرا ہے کہ ماعز نے آپ کی مجلس میں حاضر ہو کر خود زنا کا اقرار کیا تھا، علامہ طیبی نے شرح مشکوٰۃ میں اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ ممکن ہے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو ماعز کے آپ کے پاس آنے سے پہلے یہ واقعہ پہنچ چکا ہو، پھر جب ماعز آپ کے پاس حاضر ہوئے تو آپ نے ان سے اس واقعہ کے بارے میں دریافت کیا تاکہ وہ انکار کردے اس چیز کا جو اس کی طرف منسوب کی جارہی ہے تاکہ اس سے حد ساقط ہوجائے لیکن اس نے بجائے انکار کے اقرار ہی کرلیا جس پر آپ نے اعراض فرمایا لیکن وہ بار بار اقرار کرتا رہا، لہذا اس روایت میں اختصار ہوا۔

والحديث اخرجه مسلم والترمذی والنسائي، قاله المنذری۔

عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال لماعز بن مالك لعلك قبلت او غمزت۔ یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ماعز بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا ان کے اقرار بالزنا کے وقت کہ شاید کہ تو نے صرف اس کی تقبیل کی ہو، یا اس کو بھینچا اور دبایا ہو۔

بذل میں بعض شروح سے نقل کیا ہے "الغمز" الكبس باليد وبالعين وبالحاجب، یعنی غمز کے معنی ہاتھ سے دبانے کے بھی ہوسکتے ہیں اور آنکھ سے اشارہ اور ابرو کے ذریعہ سے بھی کہ اس کو اوپر نیچے حرکت دے اپنی طرف مائل کرنے کیلئے، ويحتمل الحديث هذه المعاني كلها، قلت ويحتمل ان يكون معنى الغمز الكبس بالذكر بان لايدخل حتى يتحقق الزنا، اس کے بعد حضرت فرماتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ ذکر کے ذریعہ چھونا مراد ہو، اور مطلب یہ کہ تو نے صرف اپنا ذکر اس کو لگایا ہو جس سے زنا کا تحقق نہیں ہوتا۔

اونظرت اى الى فرجها قال لا، قال أفنكتها، نکت بروزن بعت ناک ینیک نیکا یہ لفظ مقصود میں بالکل صریح ہے جس کو اردو میں چودنا کہتے ہیں، قال نعم قال فعند ذلك امر برجمه۔

## اقرار بالزنا کیلئے صریح الفاظ ضروری ہیں

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حدود کے ثبوت میں صریح الفاظ درکار ہوتے ہیں، اشارات وکنایات وہاں نہیں چلتے، اس کتاب کے مقدمہ میں آداب طالب حدیث کے ذیل میں گذرا ہے کہ ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ کتاب الحدود کی کسی حدیث میں جب کوئی فحش اور گالی کا لفظ آتا تو اس لفظ کا ترجمہ اردو میں صاف صاف فرمادیتے اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ عربی کی گالی ہے جب ضرورۃً اور مصلحۃً سرور کونین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس کو اپنی زبان مبارک سے ادا فرماسکتے ہیں تو ہماری کیا حیثیت ہے چنانچہ کتاب الحدود میں یہ لفظ۔ افنکتہا۔ اور بخاری شریف ص۳۷۸ پر صلح حدیبیہ والی حدیث میں صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کلام میں یہ لفظ آتا۔ اُمْصُص بظر اللات۔ توان لفظوں کا اردو میں ترجمہ صریح کراتے،

والحدیث اخرجہ الیضاً مرسلاً، واخرجہ البخاری والنسائی مسنداً قالہ المنذری۔

کما یغیب المرود فی المکحلۃ والرشاء فی البیر۔ جیسے سلائی سرمہ دانی میں جاکر غائب ہوجاتی ہے اور ڈول کی رسی کنوئیں میں جاکر۔

فسمع نبی اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رجلین من اصحابہ الخ۔

## غیبت کی حرمت وشناعت

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے دو شخصوں کا آپس میں کلام سنا کہ ایک دوسرے سے کہہ رہا تھا کہ دیکھو اس شخص کو کہ اللہ تعالیٰ نے تو اسکے عیب کو چھپایا تھا یعنی اس گناہ کی کسی کو خبر نہیں تھی پھر اس نے کیا حماقت کی کہ ایسا کام کر بیٹھا یعنی آپ کے سامنے اقرار، یہاں تک کہ کتے کی موت مرا، آپ سنکر خاموش رہے پھر تھوڑی دور چل کر آپ کا گذر ایک مردار حمار پر ہوا جس کی ایک ٹانگ بھی (اکڑ کر) اوپر اٹھ رہی تھی، تو آپ وہاں پر رکے اور ان دو شخصوں کا نام لیکر پوچھا کہ فلاں فلاں کہاں ہیں، انہوں نے عرض کیا جی ہم حاضر ہیں، آپ نے فرمایا اپنی سواری سے اترو اور اس مردار حمار کا گوشت کھاؤ، (انزلا اس لئے فرمایا کہ یا تو وہ سوار ہوں گے یا پھر یہ کہ وہ مردار نشیب میں گڈھے وغیرہ میں پڑا ہوگا) اس پر ان دونوں نے عرض کیا کہ یا نبی اللہ! اس مردار میں سے کون کھا سکتا ہے؟ اس پر آپ نے فرمایا، فلما نلتما من عرض اخیکما انفا اشد من اکل منہ، "لما" میں لام تاکید کے لئے ہے اور "ما" موصولہ ہے کہ بیشک وہ چیز جو تم نے خراب کی ہے اپنے بھائی کی آبرو سے وہ اس مردار کھانے سے زیادہ سخت ہے، والذی نفسی بیدہ انہ الآن لفی انہار الجنۃ ینغمس فیہا، قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ یہ مرحوم اس وقت جنت کی نہروں میں غوطہ لگا رہا ہے۔

والحدیث اخرجہ النسائی، وقال فیہ "انکحتہا" (ای مکان انکتہا) قالہ المنذری۔

فرجم فی المصلی، مصلی سے مراد مصلی الجنائز والعید ہے یعنی اسکے آس پاس جو کہ بقیع الغرقد کی جانب ہے، چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے فانطلقنا بہ الی بقیع الغرقد، اور قاضی عیاض نے یہ سمجھا کہ راوی کی مراد یہ ہے کہ رجم خاص مصلی میں واقع ہوا اور پھر اس پر تفریع کرتے ہوئے انہوں نے فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا کہ مصلی مسجد کے حکم میں نہیں ہے ورنہ رجم اس میں نہ کیا جاتا تلویث کے

خوف سے۔ بخلاف اسکے جس کو دارمی نے بعض علماء سے نقل کیا کہ مصلی مسجد کے حکم میں ہوتا ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ قاضی عیاض کا یہ استنباط درست نہیں لان الرجم وقع عنده لافيه، ولم يصل عليه گذشتہ روایت میں اس پر کلام گذر چکا۔

والحديث اخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي، قاله المنذري۔

---

نوالله ما اوثقناه ولاحفرنا له ولكنه قام لنا، قال ابو كامل: فرميناه بالعظام والمدر والخزف الخ۔

یعنی ماعز بن مالک کو رجم کے وقت نہ باندھا جوڑا گیا اور نہ ان کے لئے گڈھا کھودا گیا بلکہ وہ ہمارے سامنے ہی کھڑے تھے تو جب ہم نے ان کا رجم شروع کیا عظام اور مدر وغیرہ سے تو وہ دوڑے تو ہم بھی ان کے پیچھے دوڑے، یہاں تک کہ حرہ کی ایک جانب میں آکر ہمارے سامنے کھڑے ہوگئے، ہم نے مقام حرہ ہی کے پتھر اٹھا کر ان کا اس سے رجم کردیا۔

والحديث اخرجه مسلم والنسائي بمعناه، قاله المنذري۔

قال فما استغفرله ولاسبه، یعنی آپ نے رجم پورا ہونے کے بعد ان کے بارے میں سکوت فرمایا نہ دعا فرمائی نہ بد دعا، اور اسکے بعد کی روایت میں ہے کہ بعض لوگ ان کو لعن طعن کرنے لگے تو آپ نے ان کو اس سے روکا وہ پھر ان کے لئے استغفار کرنے لگے تو آپ نے استغفار سے بھی روکدیا، قال هو رجل اصاب ذنبا حسيبه الله، آپ کے استغفار نہ کرنے کی مصلحت ظاہر ہے تاکہ لوگوں کے لئے عبرت ہو اور لوگوں کے دل میں اس جرم کی شناعت و نحوست پیدا ہو۔

آگے روایت میں ہے: ان النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم استنكه ماعزا، کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ماعز کے اقرار کے وقت نکہت تم یعنی ان کے منہ کو سونگھا تاکہ معلوم ہو کہ سکران تو نہیں، کیونکہ سکران کا اقرار معتبر نہیں۔

والحديث اخرجه مسلم بطوله، قاله المنذري۔

---

كنا اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم نتحدث ان الغامدية وماعز بن مالك لورجعا بعد اعترافهما اوقال لولم يرجعا بعد اعترافهما لم يطلبهما، وانما رجمهما عند الرابعة۔

**الفاظ حدیث کی شرح** یہ لفظ شک راوی کے ساتھ ہے کہ استاذ نے "لورجعا" کہا تھا یا "لولم يرجعا" لیکن جزا دونوں کی ایک ہے "لم يطلبهما" لہٰذا یہ جملہ محتاج تشریح و توجیہ ہے: اگر "لورجعا" ہے تب تو مطلب یہ ہے کہ اگر یہ دونوں زنا کا اقرار کرنے کے بعد اس سے مطلقاً رجوع کر لیتے تو پھر آپ ان کو طلب نہ فرماتے بلکہ چھوڑ دیتے جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے خلافاً لابن ابی لیلی وابی ثور، اور اگر یہ "لولم يرجعا" ہے تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر یہ ایک یا دو مرتبہ اقرار کرنے کے بعد آپ کی مجلس سے چلے جاتے اور اس کے بعد لوٹ کر نہ آتے تیسری اور چوتھی بار اقرار کے لئے تو آپ ان کو تکمیل اقرار کے لئے طلب کے لئے نہ فرماتے، کیونکہ اقرار جو معتبر ہے وہ چار مرتبہ کا اقرار ہے اور گویا آپ ادرؤا الحدود ما استطعتم پر عمل فرماتے۔

والحديث اخرجه النسائي بنحوه، قاله المنذري۔

ان اللجلاج اباہ اخبرہ انہ کان قاعدا یعتمل فی السوق فمرت امرأۃ تحمل صبیا فثار الناس معہا وثرت فیمن ثار وانتہیت الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔

**مضمونِ حدیث** خالد بن اللجلاج کہتے ہیں کہ مجھ کو میرے باپ نے خبر دی کہ وہ بازار میں بیٹھے کچھ کام کر رہے تھے، ایک عورت جس کے گود میں بچہ تھا گذری، لوگ اسکے ساتھ چلدیئے میں بھی اس کے پیچھے جانے والوں میں تھا یہاں تک کہ ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس پہنچ گئے، وہاں دیکھا کہ آپ اس عورت سے دریافت فرمارہے ہیں کہ تیرے ساتھ جو یہ بچہ ہے اس کا باپ کون ہے؟ وہ خاموش رہی اس کے برابر میں ایک جوان بیٹھا تھا اس نے کہا کہ یارسول اللہ! میں ہوں اس کا باپ، اس کے بعد پھر آپ نے اس عورت کی طرف متوجہ ہو کر دوبارہ پوچھا کہ اس بچہ کا باپ کون ہے پھر وہی جوان بولا یارسول اللہ اس بچہ کا باپ میں ہوں، اس پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے اردگرد جو لوگ تھے ان کی طرف دیکھ کر اس جوان کے بارے میں سوال کیا یعنی یہ کہ وہ صحیح العقل ہے مجنون تو نہیں؟ لوگوں نے عرض کیا کہ ہمارے نزدیک یہ ٹھیک ہی ہے، اس کے بعد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس جوان سے پوچھا کہ تو محصن ہے؟ اس نے محصن ہونے کا اقرار کیا، آپ نے اس کے رجم کا حکم فرمادیا۔ راوی کہتا ہے کہ ہم اس جوان کو لے کر چلے اور اس کے لئے گڈھا کھودا یہاں تک کہ ہم اس کے رجم پر قابو پاگئے، پس اس کا ہم نے رجم کردیا یہاں تک کہ وہ ٹھنڈا ہو گیا، کچھ دیر بعد ایک شخص اس مرجوم کے بارے میں دریافت کرتا ہوا آیا ہم اس کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس لے گئے اور ہم نے عرض کیا کہ یہ اس خبیث کے بارے میں دریافت کررہا ہے، اس پر آپ نے فرمایا۔ لہوا طیب عند اللہ عزوجل من ریح المسك۔ کہ بخدا وہ تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک کی خوشبو سے بھی زیادہ پاکیزہ ہے۔ فاذا ھوا بوہ، یعنی معلومات کرنے سے پتہ چلا کہ یہ اس مرجوم کا باپ ہے پس ہم نے اس کی مدد کی اس مرجوم کے غسل اور اس کی تکفین اور دفن میں، نماز کے بارے میں راوی کو شک ہو رہا ہے کہ روایت میں اس کا ذکر ہے یا نہیں۔

اس حدیث میں مرد کے رجم کے لئے حفر کا ذکر ہے، حاشیۂ بذل میں ہے: فیہ الحفر للرجل، وقال الموفق ص۱۲۲ لایحفر للرجل اجماعا اھ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ کہ بعض صحابہ نے اپنے اجتہاد سے ایسا کیا ہوگا۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رجلا زنی بامرأۃ فامر بہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فجلد الحد، ثم اخبرانہ محصن فامر بہ فرجم،

ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ جلد رجم کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، ہاں اس کا عکس ہو سکتا ہے، اسلئے کہ جس صورت میں جلد مئۃ کفارہ ہو سکتا ہے تو رجم بطریق اولیٰ ہوگا مع زیادہ۔

**حدیث پر ایک اشکال اور اس کا جواب** بذل میں اس حدیث پر ایک اشکال کیا ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے زانی کا جلد کرایا اسکا محصن ہونا معلوم نہ ہونیکی بنا پر، پھر جب آپ کو خبر دی گئی کہ وہ محصن ہے، تو آپ نے اس کا رجم فرمایا،

جس کا تقاضا یہ ہے کہ جلد کا وقوع خطأً ہوا حالانکہ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خطأ کے صدور کے بعد اس پر قائم اور برقرار نہیں رہتے (لا یقر علی الخطأ) وھٰذا اقرار علی الخطأ، اور یہ اشکال علی مذہب الجمہور ہے، اور جن علماء کے نزدیک جمع بین الجلد والرجم جائز ہے ان کے مسلک کے لحاظ سے کوئی اشکال نہیں، حضرت نے اس اشکال کا کوئی جواب نہیں تحریر فرمایا، بذل کی عبارت "وھٰذا اقرار علی الخطأ" پر حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے: فیہ نظر لانہ علیہ الصلاۃ والسلام علم خطاہ باخبار الناس اھ یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خطا پر قائم کہاں رہے، آپ تو اپنی خطا پر مطلع ہو گئے تھے لوگوں کے خبر دینے سے احقر کہتا ہے کہ حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات اپنی جگہ درست ہے لیکن صاحب البذل کی مراد تو خطا سے تحقق الجلد مع الرجم ہے وھو خطأ علی مسلک الجمہور لیکن اس کو اقرار علی الخطأ نہیں کہا جائے گا اقرار علی الخطأ تو تب ہوتا اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس کے محصن ہونے کی اطلاع نہ ہوتی اور اس زانی کا رجم نہ ہوتا فتأمل۔

## باب فی المرأة التی امر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم برجمها من جهينة

کتب حدیث میں زنا سے متعلق دو قصے زیادہ مشہور ہیں ایک ماعز بن مالک اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا، دوسرا یہ واقعہ جس پر مصنف نے مستقل ترجمہ قائم کیا ہے یعنی امرأۃ جہنیہ کا، احادیث میں اس عورت کی صفت غامدیہ بھی آتی ہے اور بارقیہ بھی، چنانچہ آگے کتاب میں آرہا ہے "قال الغسانی جہینۃ وغامد وبارق واحد، اور حاشیہ بذل میں ابن الجوزی کی تلقیح ص۳۶۲ سے نقل کیا ہے اسمہا سبیعۃ، قیل اُبیّۃ بنت فرج۔

---

عن عمران بن حصين رضي الله تعالى عنه ان امرأة من جهينة اتت النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فقالت انها زنت وهي حبلى الخ۔

**مضمونِ حدیث** یعنی اس امرأۃ جہنیہ نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آکر اپنے زنا اور پھر اس سے حمل کا اقرار کیا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اسکے ولی کو بلایا اور فرمایا کہ اس کے ساتھ اچھی طرح پیش آنا اور جب اس کا وضع حمل ہو جائے تب اس کو لے کر آنا، چنانچہ وہ وضع حمل کے بعد اس کو لیکر آیا، آپ نے رجم سے پہلے ہدایت فرمائی کہ اسکے بدن کے کپڑوں کو اس پر اچھی طرح لپیٹ دیا جائے اور پھر آپ نے اس کا رجم کرا دیا، پھر آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ اس پر نماز پڑھی جائے چنانچہ لوگوں نے اس پر نماز پڑھی، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیا ہم اس پر نماز پڑھیں حالانکہ اس نے زنا کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے اس عورت نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر وہ اہل مدینہ میں سے ستر آدمیوں پر (جنہوں نے کبائر کا ارتکاب کیا ہو) تقسیم کر دیجائے تو سب کے لئے کافی ہو جائے، اور بھلا اس سے افضل اور عمدہ بات کیا ہو گی کہ اس نے اپنے اختیار سے اپنی جان بخشدی۔

مصنف نے اس واقعہ کو متعدد طرق اور مختلف الفاظ کے ساتھ کہیں تماماً اور کہیں اختصار کے ساتھ ذکر فرمایا ہے، یہ پہلی روایت جس کے راوی عمران بن حصین ہیں تو مجمل تھی، اس کے بعد والی روایت میں تفصیل ہے جس کے راوی بریدۃ بن الحصیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، چنانچہ اس کا مضمون یہ ہے کہ:

قبیلۂ غامد کی ایک عورت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئی آکر اس نے اپنے زنا کا اقرار کیا آپ نے اس کو لوٹ جانے کا حکم فرمایا وہ اس وقت چلی گئی اور اگلے روز پھر حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ شاید آپ مجھ کو لوٹاتے رہیں گے اسی طرح جس طرح ماعز بن مالک کو لوٹایا تھا میں قسم کھا کر کہتی ہوں کہ میں حُبلی من الزنا ہوں، آپ نے اس وقت یہی فرمادیا کہ لوٹ جا، چنانچہ وہ لوٹ گئی اور اگلے روز پھر تیسری مرتبہ آئی، اس مرتبہ آپ نے اس کو یہ فرما کر لوٹا دیا کہ وضع حمل کے بعد آنا چنانچہ وہ چلی گئی اور جب کچھ روز بعد وضع حمل ہو گیا تو وہ بچہ کو لیکر آپ کے پاس آئی آپ نے اس وقت یہ فرما کر لوٹا دیا کہ اسکو دودھ پلاتی رہ مدت رضاعت پورا ہونے کے بعد آنا، چنانچہ وہ فطام کے بعد اس کو لیکر پھر آئی جبکہ اس بچہ کے ہاتھ میں کوئی چیز کھانے کی تھی آپ نے بچہ کے بارے میں فرمایا کہ کوئی اس کو اپنی گود میں لے لے۔ فامر بها فحفر لها، وامر بها فرجمت، آپ نے پہلے اس کیلئے گڑھا کھودنے کا حکم فرمایا اور پھر اس کے بعد رجم کا رجم کرنے والوں میں خالد بن الولید رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے، رجم کرتے وقت خون کا ایک قطرہ ان کے چہرے پر آپڑا اس پر انہوں نے اس کو کچھ سخت سست کہا، آپ نے سن کر فرمایا، مهلاً يا خالد فوالذی نفسی بیدہ لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له، کہ اے خالد رکو، خدا کی قسم اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر ایسی توبہ صاحب مکس بھی کرے تو اس کی بھی بخشش ہو جائے اور پھر آپ نے اس پر نماز پڑھنے کا حکم دیا اور اس کے بعد دفن کردی گئی۔

صاحب مکس سے مراد وہ عشّار ہے جو ناجائز طریقہ سے عشر وصول کرے، یعنی ناجائز ٹیکس، کتاب الخراج کے شروع میں حضرت عقبۃ بن عامر کی حدیث مرفوع گذری ہے لایدخل الجنة صاحب مکس۔

والحديث اخرجه مسلم والنسائی وحديث مسلم اتم من هذا، قاله المنذری۔

عن ابی بکرة عن ابيه ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رجم امرأة فحفر لها الی الثندوة۔

یعنی آپ نے ایک عورت کے رجم کے لئے ایک گڑھا کھدوایا آدمی کے سینہ تک۔ اور اس کے بعد کی روایت میں ہے۔

ثم رماها بحصاة مثل الحمصة ثم قال ارموا واتقوا الوجه، یعنی آپ نے اس کے رجم کی ابتداء کی چنے کے برابر کنکری سے اور پھر دوسرے لوگوں سے آپ نے فرمایا کہ اب تم اس کا رجم کردو یعنی رجم کے ذریعہ ہلاک کردو، اور آپ نے یہ بھی ہدایت فرمائی کہ چہرہ پر نہ مارا جائے۔

**رجم حبلی سے متعلق چند اختلافی مسائل** ان احادیث میں چند مسائل ہیں اوّل یہ کہ حاملہ کا رجم وضع حمل کے بعد ہی کیا جائے یہ تو متفق علیہ ہے اب یہ کہ وضع حمل کے بعد رجم کب کیا جائے؟

امام نووی نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ امام شافعی واحمد اور امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ جب تک رضاعت کا انتظام نہ ہو تو

رجم نہ کیا جائے، اور اگر کوئی پلانے والی نہ ہو تو پھر وہ عورت خود اس کو دودھ پلاتی رہے مدت رضاعت میں اور پھر فطام کے بعد اس کا رجم کیا جائے، اور امام ابوحنیفہ و مالک فی روایۃ یہ فرماتے ہیں کہ وضع حمل کے بعد رجم کیا جائیگا اور کسی مرضعہ کے حصول کا انتظار نہیں کیا جائیگا۔ الی آخر ما ذکر۔ وفی الہدایۃ: واذا زنت الحامل لم تحد حتی تضع کیلا یؤدی الی ھلاک الولد نفس محترمۃ وان کان حدھا الجلد لم یجلد حتی تتعالی من نفاسھا، وعن ابی حنیفۃ انہ یؤخر الی ان یستغنی ولدھا عنھا اذا لم یکن احد یقوم بتربیتہ، لان فی التاخیر صیانۃ الولد عن الضیاع، وقد روی انہ علیہ الصلاۃ والسلام قال للغامدیۃ بعد ما وضعت ارجعی حتی یستغنی ولدک اھ وفی الدر المختار ویقام علی الحامل بعد وضعھا لا قبلہ اصلاً، فان کان حدھا الرجم رجمت حین وضعت الا اذا لم یکن للمولود من یربیہ۔ قال ابن عابدین قولہ الا اذا لم یکن الخ ھذہ روایۃ عن الامام اقتصر علیھا صاحب المختار، قال فی البحر ظاہرہ انھا ھی المذھب وفی النھر ولعمری انھا من الحسن بمکان، معلوم ہوا کہ حنفیہ کے اس میں دو قول ہیں متن ہدایہ میں تو اسی کو اختیار کیا ہے جو حنفیہ کا مذہب امام نووی نے نقل کیا ہے، دوسری روایت اس میں جمہور کے موافق ہے علامہ شامی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ راجح قول یہی ہے یہ تو ہیں مذاہب ائمہ اور یہاں کتاب میں غامدیہ کے بارے میں دو مختلف روایتیں ہیں عمران بن حصین کی ظاہر روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ رجم بعد الوضع فوراً کیا گیا اور بریدہ کی روایت میں فطام کی تصریح ہے، امام نووی اس اختلاف کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں فوجب تاویل الاولی الی الثانیۃ لتتفقا، کذا فی البذل، اور اسکے برخلاف ابن الہمام کی رائے ترجیح کی ہے کہ انہوں نے پہلی روایت کو اصح کہا ہے وقال لان فی الثانیۃ بشیراً فیہ مقال، اھ من ہامش البذل۔

دوسرا مسئلہ یہاں پر حفر کا ہے مرجوم کے لئے۔ حافظ لکھتے ہیں: وعند الشافعیۃ لا یحفر للرجل، وفی وجہ یتخیر الامام وھو ارجح لثبوتہ فی قصۃ ماعز، والمثبت مقدم علی النافی۔ وفی المرأۃ اوجہ ثالثھا الاصح ان ثبت زناھا بالبینۃ استحب۔ لا بالاقرار، وعن الائمۃ الثلاثۃ فی المشہور عنھم لا یحفر، وقال ابو یوسف وابو ثور یحفر للرجل وللمرأۃ، اور ابن قدامہ نے امام احمد کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ مرد کیلئے حفر نہیں کیا جائے گا اور عورت کے بارے میں امام احمد کا ظاہری کلام یہ ہے کہ اس کے لئے بھی حفر نہ کیا جائے، اور پھر دوسرا قول وہی لکھا جو شافعیہ کے یہاں اصح ہے، وفی الہدایۃ الرجل والمرأۃ فی ذلک سواء لان النصوص تشملھما، وان حفر لھا فی الرجم جاز لانہ علیہ السلام حفر للغامدیۃ الی ثندوتھا، قال الباجی قال مالک لا یحفر للمرجوم ولا سمعت احداً ممن مضی یجب ذلک، وقال الشافعی یحفر للمرأۃ۔ الی آخر ما فی الاوجز ص۔ ان نقول سے معلوم ہوا کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حفر مطلقاً نہیں لا للرجل ولا للمرأۃ اور شافعیہ کے نزدیک مرد کے حق میں دو قول ہیں اثبات ونفی والارجح الاول، اور عورت کے بارے میں تین روایتیں ہیں اثبات اور نفی تیسری روایت جو اصح ہے وہ وہی ہے جو اوپر گذری الفرق بین ثبوت الزنا بالاقرار والبینۃ۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

عن ابی ھریرۃ وزید بن خالد الجھنی رضی اللہ تعالیٰ عنھما انھما اخبراہ ان رجلین اختصما الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال احدھما یا رسول اللہ اقض بیننا بکتاب اللہ۔ وقال الآخر۔ وکان افقھما اجل یا رسول اللہ فاقض بیننا بکتاب اللہ وأذن لی ان اتکلم، قال تکلم الخ۔

**مضمونِ حدیث** حضرت ابوہریرہ اور زید بن خالد جہنی سے روایت ہے کہ دو شخص جن کا آپس میں جھگڑا تھا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے، ان میں سے ایک نے کہا یا رسول اللہ ہمارے درمیان کتاب اللہ کے موافق فیصلہ فرمادیجئے، دوسرے نے کہا جو ان میں زیادہ سمجھدار تھا، ہاں یا رسول اللہ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ فرمادیجئے، اور مجھ کو اجازت دیجئے کہ میں واقعہ بیان کروں۔

راوی نے ان دونوں میں سے ایک کو افقہ قرار دیا یا تو اپنے علم سابق کی بنا پر کہ وہ ان دونوں کو پہلے سے جانتا تھا یا اس کے طرز کلام وغیرہ باتوں سے اندازہ لگایا اسلئے کہ اس نے اجازت طلب کی واقعہ بیان کرنے کی اور قاعدہ میں پورا واقعہ بیان کیا، واقعہ اس نے یہ بیان کیا کہ میرا بیٹا اس کے یہاں مزدوری پر لگا ہوا تھا کام کرتا تھا اس کو اس کی بیوی کے ساتھ زنا کی نوبت آگئی، بعض لوگوں نے مجھے بتایا کہ میرے بیٹے کا رجم ہوگا تو میں نے رجم کے بدلہ میں بطور فدیہ کے اس شخص کو (مزنیہ کے شوہر کو) سو بکریاں اور ایک باندی[1] دیدی پھر میں نے دوسرے اہل علم سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے مجھے یہ بتلایا کہ میرے بیٹے کی حد تو جلد مئة اور تغریب عام ہے اور رجم تو فی الواقع اس شخص کی بیوی پر ہے یہ سب کچھ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے سن کر فرمایا کہ بخدا میں کتاب اللہ ہی کے مطابق فیصلہ کروں گا پھر آپ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ تیری بکریاں اور باندی تجھ کو واپس کی جاتی ہیں، اور آپ نے اسکے بیٹے کو سو کوڑے لگائے اور اس کو ایک سال کے لئے شہر بدر کیا، وامر أنیساً الاسلمی ان یاتی امرأۃ الاخر الخ۔ اور آپ نے اپنے خادم انیس اسلمی کو حکم دیا کہ اس دوسرے شخص کی بیوی کے پاس جائے اگر وہ بھی اعتراف زنا کرے تو اس کا رجم کیا جائے، چنانچہ اس نے اعتراف کرلیا اور اس کا رجم کردیا گیا۔

**ایک اشکال مع جواب** یہاں پر ایک مشہور اشکال ہے کہ آپ نے اس عورت کے پاس آدمی بھیجا کہ اگر وہ اقرار زنا کرلے تو اس کا رجم کیا جائے حالانکہ زنا کے بارے میں تو تجسس نہیں کیا جاتا بلکہ اسکے برخلاف تلقین مستحب ہے کہ جہاں تک ہوسکے حد کا ثبوت نہ ہو، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اس واقعہ میں اس عسیف یعنی مزدور کے والد نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مجلس میں یا آپ کے سامنے یہ کہا کہ میرے بیٹے نے اس شخص کی بیوی کے ساتھ زنا کیا ہے، اس کا یہ قول قذف اور تہمت کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ اس کا یہ کہنا بغیر بینہ کے تھا لہٰذا اس صورت میں اس عورت کو معلوم ہونے کے بعد (کہ مجھ پر زنا کی تہمت لگائی گئی ہے) حد قذف کے مطالبہ کا حق پہنچتا تھا بشرطیکہ وہ زنا کا اقرار نہ کرے تو یہ آپ کا بھیجنا اس اعتبار سے تھا نہ اُس اعتبار سے جو اعتراض میں مذکور ہے (کہ اگر وہ زنا کا اقرار کرلے تو اس کا رجم کردیا جائے)

اُنیس کو بھیجنے پر یہ اشکال نہ کیا جائے کہ توکیل فی الحدود جائز نہیں حنفیہ کے نزدیک ففی الہدایۃ: ویجوز الوکالۃ بالخصومۃ فی سائر الحقوق وکذا بایفائہا واستیفائہا الا فی الحدود والقصاص فان الوکالۃ لاتصح باستیفائہا مع غیبۃ المؤکل عن المجلس

---

[1] قال الحافظ الضمیر فی قولہ فافتدیت منہ لخصمہ، وکانہم ظنوا ان ذلک حق لیستحق ان یعفوعنہ علی مال یاخذہ وھذا ظن باطل اھ۔

اسلئے کہ جو توکیل ناجائز ہے وہ تو وہ ہے جو خود خصم کی جانب سے ہو، یعنی احد الخصمین حد کے معاملہ میں دوسرے شخص کو وکیل بناکر قاضی کے پاس بھیجے استیفاء کیلئے کیونکہ یہاں پر یہ صورت نہیں ہے، یہاں تو خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یعنی والی اور حاکم نے اپنے ایک آدمی کو حد کے بارے میں حاکم بناکر بھیجا ہے اور یہ جائز ہے اس میں کوئی اشکال نہیں۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی رجم الیہودیین

یہی وہ مسئلہ ہے جس کی وجہ سے امام شافعی واحمد اس بات کے قائل ہیں کہ اسلام شرائط احصان سے نہیں، بخلاف حنفیہ ومالکیہ کے کہ ان کے نزدیک اسلام شرائط احصان میں داخل ہے اور حدیث الباب یعنی رجم الیہودیین کا جواب ان کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فیصلہ بحکم التوراۃ تھا یعنی حکم توراۃ کے پیش نظر، یعنی اس وقت تک اسلام میں رجم کا حکم نازل نہیں ہوا تھا اور توراۃ میں رجم کا حکم علم ہے محصن اور غیر محصن پر، اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جس چیز کے بارے میں آپ پر کوئی حکم نازل نہ ہوا ہو اتباع بمافی التوراۃ کے مامور تھے، کذا فی البذل نقلاً عن الحافظ، چنانچہ آگے روایت میں تصریح آرہی ہے کہ فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فانی احکم بمافی التوراۃ فامر بہما فرجما، قال الزہری فبلغنا ان ھذہ الآیۃ نزلت فیہم انا انزلنا التوراۃ فیہا ھدی ونور یحکم بہا النبیون الذین اسلموا، کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم منہم۔ اور کوکب[۱] میں اس کے بارے میں یہ لکھا ہے: قولہ رجم یہودیا ویہودیۃ، وکان تعزیرا لشیوع الفحشاء فیما بینہم والا فالاحصان منتف عنہما فلم یبق الا الجلد، وقد ورد فی الروایۃ من اشرک باللہ فلیس بمحصن اھ اس صورت میں یہ کہنے کی ضرورت نہ ہوگی کہ یہ واقعہ ابتداء کا ہے اسلام میں حکم رجم نازل ہونے سے پہلے کا ہے۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما انہ قال ان الیہود جاؤا الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فذکروا لہ ان رجلا منہم وامرأۃ زنیا فقال لہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ماتجدون فی التوراۃ فی شان الزنا؟ قالوا نفضحہم ویجلدون الخ۔

یعنی ایک مرتبہ کچھ یہود آپ کی خدمت میں آئے اور آکر ایک یہودی اور یہودیہ کے زنا کا ذکر کیا، آپ نے پوچھا کہ توراۃ میں زنا کا حکم کیا لکھا ہے؟ انہوں نے جواب دیا یہ ہے کہ انکو رسوا کیا جائے اور کوڑے لگائے جائیں اس پر حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ تم جھوٹے ہو، توراۃ میں تو رجم کا حکم موجود ہے، وہ توراۃ اٹھا کر لائے اور اس کو کھولا ایک یہودی نے اس میں جس جگہ رجم کا ذکر تھا اس پر ہاتھ رکھ لیا اور آیت رجم کو چھوڑ کر اسکے ماقبل مابعد کو پڑھنے لگا، حضرت عبداللہ بن سلام نے فرمایا کہ اپنا ہاتھ اٹھاؤ، جب اس نے ہاتھ اٹھایا تو وہاں آیت رجم موجود تھی، بعد میں کہنے لگے صدق یا محمد فیہا آیۃ الرجم، آپ نے ان کے رجم کا حکم صادر فرمادیا: قال عبد اللہ بن عمر: فرأیت الرجل یحنی علی المرأۃ یقیہا الحجارۃ، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرمارہے ہیں کہ میں نے اس مرد یہودی کو دیکھا کہ جھکا جارہا ہے۔ یعنی رجم کے وقت۔ اس یہودیہ پر رجم سے بچانے کیلئے

کہ اس پر پتھر نہ پڑے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

عن البراء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال مُرّ علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بیہودی محمم قد عاھم فقال ھکذا تجدون حد الزانی، قالوا نعم، فدعا رجلا من علمائھم الخ۔

حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس کو ایک یہودی گذرا جس کا منہ سیاہ کیا گیا تھا، آپ نے دریافت فرمایا کہ کیا تمہارے یہاں زانی کی حد یہی ہے انہوں نے کہا ہاں یہی ہے اس پر آپ نے انکے ایک عالم کو بلایا، یعنی عبداللہ بن صوریا کو، آپ نے اس سے فرمایا کہ میں تجھ سے اس خدا کی قسم دے کر پوچھتا ہوں جس نے موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام پر توراۃ نازل کی کہ کیا توراۃ میں زانی کی حد یہی ہے؟ اس نے جواب دیا بخدا نہیں، اور کہا کہ اگر آپ مجھ کو اتنی بڑی قسم نہ دیتے تو میں آپ کو نہ بتلاتا، بات یہ ہے کہ ہماری کتاب میں زنا کی حد تو رجم ہی ہے لیکن ہمارے شرفاء میں زنا کی کثرت ہوگئی تو ہوتا یہ تھا کہ اگر کوئی شریف (معزز) آدمی زنا میں پکڑا جاتا تو اس کو ہم چھوڑ دیتے اور اگر کوئی کمزور اور کم حیثیت آدمی پکڑا جاتا تو اس پر حد قائم کر دیتے۔ فقلنا تعالوا نجتمع علی شئ نقیمہ علی الشریف والوضیع فاجتمعنا علی التحمیم والجلد وترکنا الرجم،

## رجم کا جو بدل یہود نے اپنی طرف سے تجویز کیا

ہمارا مشورہ بعد میں یہ ہوا کہ آپس میں اتفاق رائے سے کوئی ایسی سزا تجویز کرلی جائے جو شریف اور غیر شریف سب پر قائم کی جا سکے، تو ہمارا اتفاق تحمیم اور جلد پر ہوگیا، یعنی زانی اور زانیہ دونوں کے منہ سیاہ کر دینا اور سو کوڑے لگانا۔ اور آگے روایت مفصلہ میں تجبیہ کا بھی ذکر آرہا ہے اور اس کی تفسیر بھی وہ یہ کہ زانی اور زانیہ دونوں کو ایک گدھے پر سوار کیا جائے اور اس پر اسطرح بٹھایا جائے کہ دونوں کی پشت سے پشت مل جائے ایک کا چہرہ سواری کے رخ پر ہو اور دوسرے کا دوسری جانب، اور اس طرح ان کو گدھے پر سوار کرکے پورے شہر میں ان کو گھمایا جائے، اور جلد کے بارے میں ایک اور روایت میں اس طرح آرہا ہے۔ یضرب مئۃ بحبل مطلی بقار، یعنی کوڑے کو تار کول میں ترکر کے مارا جائے، آپ نے اس کی یہ بات سن کر فرمایا: اللھم انی اول من احیا امرك اذا ماتوہ کہ یا اللہ بیشک میں نے سب سے پہلے تیرے اس امر کو زندہ اور جاری کیا جس کو ان یہود نے ختم کر دیا تھا، اور پھر آپؐ نے رجم کا حکم فرمایا، اس پر یہ آیت نازل ہوئی، یا ایہا الرسول لایحزنک الذین یسارعون فی الکفر، الآیۃ۔

والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

اتی نفر من یہود فدعوا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الی القُفّ فاتاھم فی بیت المِدراس،

یعنی چند یہودی آپ کے پاس آئے اور آپ کو دعوت دی وادی قف کی طرف جانے کی، چنانچہ آپ ان کے ایک مدرسہ میں گئے جس میں وہ توراۃ پڑھتے پڑھاتے تھے، یہود نے آپ سے عرض کیا کہ ہمارے یہاں ایک مرد اور عورت کے زنا کا قصہ پیش آگیا ہے اس میں فیصلہ فرمادیجئے اس موقعہ پر انہوں نے آپ کے لئے تکیہ بھی منگایا آپ کے ٹیک لگانے کے لئے، آپ نے وہاں بیٹھنے کے بعد فرمایا کہ میرے پاس توراۃ لے کر آؤ چنانچہ اس کو لایا گیا، جب توراۃ آپ کے سامنے آئی تو آپ نے اپنے نیچے

سے تکیہ نکال کر سامنے رکھ کر اس پر بڑے احترام کے ساتھ توراۃ رکھی اور توراۃ کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ میں تجھ پر ایمان لاتا ہوں اور اس ذات پر جس نے تجھ کو نازل کیا ہے اور پھر فرمایا آپ نے کہ اپنے کسی بڑے عالم کو میرے پاس لیکر آؤ، چنانچہ ایک جوان عالم کو لایا گیا، یعنی عبداللہ بن صوریا۔

فقال بعضهم لبعض اذهبوا الى هذا النبي فانه نبي بعث بالتخفيف الخ۔

یعنی یہود میں ایک زنا کا واقعہ پیش آنے کے بعد آپس میں بعض نے بعض سے کہا کہ ہمیں اس نبی کے پاس لے چلو کیونکہ ان کی شریعت میں تخفیف ہے، پس اگر وہ ہمیں رجم کے علاوہ کسی دوسری چیز کا فتویٰ دیں گے تو اس کو قبول کرلیں گے اور بروز قیامت اللہ تعالیٰ کے سامنے یہ عذر پیش کردیں گے کہ یہ بھی تیرے ایک نبی کا فتوی تھا چنانچہ وہ آپ کی خدمت میں آئے جبکہ آپ مسجد میں تشریف فرما تھے اور آکر زنا کا حکم دریافت کیا، اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خاموش رہے اور کوئی کلام نہیں فرمایا بلکہ سیدھے ان کے مدرسہ پر پہنچے اور دروازہ پر پہنچکر ٹھہر گئے، اور ان کو قسم دیکر پوچھا کہ توراۃ میں زنا کا حکم تم کیا پاتے ہو جبکہ زانی محصن[1] ہو؟ انہوں نے تحمیم اور تجبیہ اور جلد مئۃ کا ذکر کیا (یہاں روایت میں تجبیہ کی صورت بھی مذکور ہے جس کو ہم پہلے لکھ چکے) لیکن ایک نوجوان ان میں سے خاموش رہا، جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو خاموش دیکھا اَلَظَّ بِهِ النِّشْدَةَ تو آپ نے اس کو قسم دیکر پوچھا، اس نے عرض کیا کہ جب آپ نے مجھ کو قسم دیکر پوچھا ہے (تو اب مجھے بتانا ہی پڑے گا اور پھر) اس نے بتلایا کہ توراۃ میں رجم کا حکم ہے، تو آپ نے پوچھا کہ سب سے پہلے تم نے اس حکم کو کب ہلکا اور معمولی سمجھ کر چھوڑا، فما اول ما ارتخصتم امر الله تعالى، اى جعلتموه رخيصاً وسهلاً (عون) اس جوان نے اس کا منشأ یہ بتلایا کہ شروع میں ایک مرتبہ ایسا ہوا تھا کہ ہمارے بادشاہ کے کسی رشتہ دار نے زنا کیا تھا تو اس بادشاہ نے اس پر رجم جاری نہیں کیا، اس کے بعد عام لوگوں میں سے کسی شخص نے زنا کیا بادشاہ نے اس کے رجم کا ارادہ کیا اس پر اس کی قوم آکر حائل ہوگئی اور اور وہ لوگ کہنے لگے کہ جب تک تم اپنے آدمی کا رجم نہیں کروگے ہمارے آدمی کا بھی رجم نہیں ہوگا، تو اس وقت میں رجم کے بجائے اس سزا پر باہمی اتفاق ہوگیا تھا۔ فقال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فانى احكم بما فى التوراة فامر بهما فرجما۔

عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال زنى رجل وامرأة من اليهود وقد احصنا الخ۔

اس حدیث میں تجبیہ اور سو کوڑے تار کول میں لت پت کرکے لگانے کے اور تجبیہ کی صورت مذکور ہے، قال فيه: قال ولم يكونوا من اهل دينه فيحكم بينهم فخير فى ذلك، قال فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم، اس حدیث میں جو مسئلہ مذکور ہے اس پر مصنف مستقل ترجمہ قائم کرچکے ہیں کتاب القضاء میں باب الحكم بين اهل الذمة اور وہاں پر یہ لکھا جاچکا ہے

---

[1] اس سے مستفاد ہو رہا ہے کہ رجم کے لئے احصان یہود کے یہاں بھی شرط تھا، اس سے قبل حافظ کے کلام میں گذرا ہے کہ ان کے یہاں شرط نہ تھا لیکن جہاں حافظ نے کہا ہے وہاں اسلام کی بحث چل رہی تھی ممکن ہے حافظ نے اسی لحاظ سے نفی کی ہو بلکہ یہی متعین ہے اور یہاں احصان سے بظاہر نکاح مراد ہے فلا تخالف۔

یعنی مسلمان قاضی کو دارالاسلام میں ذمیوں کے درمیان فیصلہ کرنا چاہیئے یا نہیں، امام مالک کی رائے اس میں تخییر کی ہے اور حنفیہ کے نزدیک مرافعہ کی صورت میں فیصلہ کا حکم ہے ویسے نہیں، اور امام شافعی کے اس میں دو قول ہیں ایک یہی یعنی وجوب عند المرافعہ، دوسرے یہ کہ مطلقاً واجب ہے۔

عن جابر بن عبد الله رضی الله تعالیٰ عنه ..... قال ائتونی باعلم رجلین منکم فاتوه بابنی صوریا۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ گذشتہ روایات میں جو لفظ "شاب" یا بلفظ "اعلم رجل منکم" آیا ہے اس سے مراد ابن صوریا ہی ہے جیساکہ وہاں شراح نے لکھا ہے، اس روایت میں یہ تصریح ہے کہ ثبوت زنا کے لئے توراۃ میں بھی چار آدمیوں کی شہادت معتبر تھی جس طرح ہمارے یہاں ہے، اور اس روایت سے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ توراۃ میں بھی ثبوت زنا کیلئے صریح الفاظ کا ہونا مذکور ہے

قال فما یمنعکما ان ترجموهما؟ قالا: ذهب سلطاننا فکرهنا القتل، آپ نے پوچھا کہ تم نے رجم کو کیوں ترک کردیا تو انہوں نے جواب میں کہا کہ ہماری حکومت اور زور کیونکہ ختم ہوگیا اسلئے قتل کی سزا کو ہم نے پسند نہیں کیا کہ اور قلت اور پسماندگی کی طرف آجائیں گے۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ مختصراً، قالہ المنذری۔

## باب فی الرجل یزنی بحریمه

اور اسکے بعد باب آرہا ہے "باب الرجل یزنی بجاریۃ امرأتہ" ہر دو باب کے ذیل میں مصنف جو حدیث لائے ہیں وہ حنابلہ کا مستدل ہے، مصنف بھی حنبلی ہیں۔

**مذاہب ائمہ** اگر کوئی شخص اپنی محرم عورت سے نکاح کرے تو امام احمد کے نزدیک یہ ہے انہ یقتل کما فی حدیث الباب، اور شافعیہ و مالکیہ کے یہاں اس پر حسب ضابطہ حد جاری ہوگی (محصن ہونیکی صورت میں رجم اور غیر محصن ہے تو جلد) اور یہی رائے ہے صاحبین کی، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس میں تعزیر ہے اشد التعزیر لاجل الشبہۃ بسبب النکاح، اگرچہ نکاح صحیح نہیں، والحدیث محمول عند الجمہور علی المستحل، فلذا قتل لاجل الارتداد،

عن البراء بن عازب رضی الله تعالیٰ عنه قال بینما انا اطوف علی ابل لی ضلت اذ اقبل رکب او فوارس معهم لواء الخ

**مضمون حدیث** حضرت براء رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے اونٹ جو کہ گم ہوگئے تھے ان کو تلاش کرتا ہوا پھر رہا تھا اچانک سامنے سے ایک جماعت سواروں کی آتی ہوئی نظر آئی جن کے ساتھ جھنڈا بھی تھا (جس سے معلوم ہوا کہ یہ دستہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے بھیجا ہوا ہے کیونکہ جھنڈا امارت کی علامت ہے) بہت سے اعراب اور بدوی میرے اردگرد جمع ہوگئے میرے اس مرتبہ اور قرب کی وجہ سے جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے تھا، اچانک وہ دستہ گھوڑ سواروں کا ایک قبہ میں پہنچا اور اس میں سے ایک مرد کو نکال کر لایا اور اس کی گردن ماردی، یہاں اس روایت کے سیاق میں کچھ تقدیم و تاخیر معلوم ہو رہی ہے، کیونکہ فجعل الاعراب کا تعلق جملہ سابقہ "اذ اقبل رکب" سے کچھ نہیں ہے اسی طرح آگے "اذ اتوا قبۃ"

میں ضمیر فاعل اقرب یعنی اعراب کی طرف نہیں لوٹ رہی ہے بلکہ اس کا تعلق "رکب" سے ہے،

اس روایت کے سیاق اور الفاظ میں کافی اختلاف ہے ترمذی نسائی وغیرہ کی روایات میں جیسا کہ بذل میں مذکور ہے فسألت عنه. حضرت براء فرماتے ہیں کہ میں نے ان سے اس قتل کا سبب معلوم کیا تو انہوں نے بتلایا کہ اس شخص نے اپنی سوتیلی ماں سے نکاح کیا تھا، یعنی زمانہ جاہلیہ کے دستور کے مطابق کہ باپ کے مرنے کے بعد اس کا بڑا بیٹا اپنی مادر سے نکاح کر لیتا تھا، غالباً اس نے بھی ایسا جائز اور حلال سمجھ کر کیا جس کی وجہ سے مرتد ہو گیا، وفی الابواب والتراجم ص۲۲۲"

فی باب رجم المحصن قال الحافظ واشهر حديث في الباب حديث البراء "لقيت خالي ومعه الراية فقال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى رجل تزوج امرأة ابيه ان اضرب عنقه" اخرجه احمد واصحاب السنن وفی سنده اختلاف كثير اه قال ابن قدامة وان تزوج ذات محرم فالنكاح باطل بالاجماع، فان وطيها فعليه الحد في قول اكثر اهل العلم منهم الحسن ومالك والشافعي وابو يوسف ومحمد واسحاق، وقال ابوحنيفة والثوري لاحد عليه لانه وطئ تمكنت الشبهة منه فلم يوجب الحد، ثم قال واذا ثبت هذا فاختلف في الحد فروى عن احمد انه يقتل على كل حال والرواية الثانية حده حد الزاني وبه قال الحسن ومالك والشافعي لعموم الآية والخبر والقول فيمن زنی بذات محرمه من غير عقد كالقول فيمن وطيها بعد العقد- الى آخر ما بسط- وفي الهداية: ومن تزوج امرأة لايحل له نكاحها فوطيها لايجب عليه الحد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى. لكنه يوجع عقوبة اذا كان علم بذلك، وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي عليه الحد اذا كان عالماً بذلك لانه عقد لم يصادف محله فيلغو اه، معلوم ہوا اس مسئلہ میں تین مذہب ہوئے ایک امام احمد کا یعنی قتل جیسا کہ حدیث الباب میں ہے، دوسرا امام مالک شافعی اور صاحبین[1] کا کہ اس پر حد زنا ہے، اور تیسرا امام صاحب کا کہ اس میں تعزیر ہے، اور موفق کے کلام میں یہ بھی گذر چکا کہ اس مسئلہ میں نکاح اور عدم نکاح سب برابر ہے، یعنی خواہ یہ وطی عقد کے بعد ہو یا بغیر عقد کے لیکن یہ موفق کے کلام میں ہے جو حنبلی ہیں لیکن ہمارے یہاں یہ اسی صورت میں ہے جب وطی بعد العقد ہو اسلئے کہ شبہہ تو عقد ہی کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اسی لئے حد ساقط ہوئی ہے، اور اگر بغیر عقد کے اس سے وطی کی تو حد جاری ہوگی چنانچہ شامی میں ہے تزوج امرأة ممن لايحل له نكاحها فدخل بها لاحد عليه وان فعله على علم لم يحد ايضاً ويوجع عقوبة في قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى، وقالا ان علم بذلك فعليه الحد في ذوات المحارم اه اسی طرح درمختار میں ہے ولاحد ايضاً بشبهة العقد اى عقد النكاح عند الامام "كوطئ محرم نكحها، وقالا ان علم الحرمة حد وعليه الفتوى.

جمہور کی طرف سے حدیث کا جواب اوپر گذر چکا کہ ان کے نزدیک یہ مستحل پر محمول ہے، اور جمہور کے مذہب کی دلیل آیۃ کریمہ ہے " الزانية والزاني فاجلدوا الآية، اور ایسے ہی وہ حدیث جو شروع میں گذر چکی الثيب بالثيب جلد مائة والرجم الحديث کیونکہ یہ نکاح باطل اور کالعدم ہے لہذا زنا ہونا اس پر صادق آیا۔ والحديث اخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه، قاله المنذري۔

---

[1] وهو رواية عن احمد كما تقدم عن الموفق۔

# باب فی الرجل یزنی بجاریۃ امرأتہ

عن حبیب بن سالم ان رجلا یقال لہ عبد الرحمن بن حنین وقع علی جاریۃ امرأتہ فرفع الی النعمان بن بشیر رضی اللہ تعالی عنہ۔ وھو امیر علی الکوفۃ فقال لاقضین فیك بقضیۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم الخ

یعنی جس شخص نے اپنی بیوی کی باندی سے وطی کی تھی اسکے بارے میں نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم کے فیصلہ کے مطابق اپنا یہ فیصلہ کیا کہ اس کی بیوی سے معلوم کیا جائے اگر وہ یوں کہے کہ میری طرف سے اس وطی کی اجازت ہے تب تو جلد مئۃ اس کی سزا ہوگی اور اگر اس کی طرف سے اجازت نہ ہو تو پھر اس کی سزا رجم ہے، چنانچہ اس کی بیوی سے معلوم کیا گیا تو اس نے کہا کہ میری طرف سے اجازت تھی چنانچہ اس کے سو کوڑے لگائے گئے۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** اس مسئلہ میں مذاہب ائمہ یہ ہیں کہ امام احمد کا مسلک تو وہی ہے جو حدیث الباب میں ہے یعنی ایک صورت میں صرف جلد اور ایک صورت میں رجم، اور شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک حسب ضابطہ حد جاری ہوگی تحلیل اور عدم تحلیل کا اعتبار نہیں، اور حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے اس کو حلال سمجھ کر کیا ہے تب تو حد ساقط ہو جائیگی لاجل الشبہۃ، البتہ تعزیر کا مستحق ہوگا اور اگر وطی حرام سمجھنے کے باوجود کی ہے تب اس پر حد ہوگی، جمہور کی جانب سے حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی فرماتے ہیں اس کی سند میں اضطراب ہے، نیز خطابی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث غیر متصل ہے، وفی الاوجز صہ۲۰ حدیث النعمان بن بشیر ضعفہ المحدثون، قال الترمذی فی اسنادہ اضطراب سمعت محمداً یعنی البخاری۔ یقول لم یسمع قتادۃ من حبیب، وابو البشر لم یسمعہ ایضا من حبیب بن ابی ثابت، وسألت محمد بن اسماعیل عنہ فقال انا اتقی ھذا الحدیث (وفی المنذری، انا اتقی ھذا الحدیث) وقال النسائی ھو مضطرب کما حکاہ عنہ ابن القیم فی الہدی وکذا ضعفہ البیہقی وغیرہ، والحدیث الذی ذکرہ ابن عبد البر اخرجہ ابو داؤد عن سلمۃ بن المحبق، قال النسائی لایصح ھذا الحدیث، وقال ابو داؤد سمعت احمد بن حنبل یقول الذی رواہ عن سلمۃ بن المحبق شیخ لایعرف۔ الی آخر ما فی الاوجز صہ۲۰۔ یہ سلمۃ بن المحبق کی حدیث آگے کتاب میں آرہی ہے

عن سلمۃ بن المحبق ان رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم قضی فی رجل وقع علی جاریۃ امرأتہ: ان کان استکرھھا فھی حرۃ وعلیہ لسیدتھا مثلھا، وان کانت طاوعتہ فھی لہ وعلیہ لسیدتھا مثلھا،

یعنی آپ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم نے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی کی باندی سے وطی کی یہ فیصلہ فرمایا کہ اگر اس نے اس باندی کے ساتھ وطی جبرًا کی ہے تب تو وہ باندی آزاد ہو جائے گی اور اس واطی کے ذمہ اس جاریہ کی سیدہ کے لئے ضمان میں اس جیسی باندی واجب ہوگی، اور اگر اس نے اس جاریہ کے ساتھ وطی اس کی رضامندی سے کی ہے تو وہ باندی واطی کے لئے ہو جائے گی اور اس واطی پر اس جیسی باندی واجب ہوگی سیدہ کے لئے، اس حدیث کے بارے میں خطابی فرماتے ہیں لا اعلم احدا من الفقہاء یقول بہ، وفیہ امور تخالف الاصول الی آخر ما فی البذل۔ یعنی اس حدیث کا کوئی فقیہ قائل نہیں، اور اس میں بہت سی چیزیں اصول کے خلاف

پائی جارہی ہیں، اور حاشیۂ بذل میں ہے: ومال ابن القیم فی الھدی م۱۹۱ الی تصحیح ہذا الحدیث وقال قواعد الشرع تقتضیہ وضعف حدیث سلمۃ بن المحبق الآتی وبسط الکلام علیہا۔

حدیث النعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، وحدیث سلمۃ بن المحبق اخرجہ النسائی وقال لاتصح ھذہ الاحادیث وحدیث الحسن اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فیمن عمل عمل قوم لوط

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** لواطت عند الجمہور زنا کے حکم میں ہے لہٰذا اس پر حد زنا جاری ہوگی، پس اگر محصن ہے تو رجم ہوگا اور اگر غیر محصن ہے تو جلد، امام شافعی اور صاحبین کا مسلک یہی ہے، اور امام مالک کے نزدیک اس کی حد مطلقاً رجم ہے، اور امام احمد کی اس میں دو روایتیں ہیں ایک مثل امام مالک کے یعنی مطلقاً رجم، اور دوسری مثل شافعی کے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک لواطت زنا کے حکم میں نہیں اسی لئے ان کے نزدیک اس میں صرف تعزیر ہے، وفی حاشیۃ الترمذی من عمل عمل قوم لوط فلا حد علیہ عند ابی حنیفۃ ولکنہ یعزر ویسجن حتی یموت او یتوب ولو اعتاد اللواطۃ قتلہ الامام محصنا کان او غیر محصن سیاسۃ، وقالا ای الصاحبان ھو کالزنا فیحد جلداً ان لم یکن احصن، ورجماً ان احصن، ولابی حنیفۃ انہ لیس بزنا ولا فی معناہ فلا یثبت فیہ حدہ، وذلک لان الصحابۃ اختلفوا فی موجبہ ومنہم من اوجب التحریق بالنار ومنہم من قال یہدم علیہ الجدار، ومنہم من نکسہ من مکان مرتفع مع اتباع الحجارۃ، فلو کان زنا او فی معناہ لم یختلفوا۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم من وجد تموہ یعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول بہ، اور اسکے بعد والی روایت میں اس طرح ہے: عن ابن عباس فی البکر یوجد علی اللوطیۃ قال یرجم، پہلی حدیث مرفوع تھی اور یہ موقوف، نیز پہلی روایت میں قتل کا لفظ تھا اور اس میں رجم، قال ابوداؤد حدیث عاصم یضعف حدیث عمرو بن ابی عمرو، یہ عبارت یہاں بے محل ہے، عمرو بن ابی عمرو اور عاصم دونوں کی حدیثیں آئندہ باب باب من اتی بہیمۃ میں آرہی ہیں، حافظ منذری نے بھی اس پر یہ اشکال کیا ہے، عمرو بن ابی عمرو کی حدیث تو یہ ہے

عن عکرمۃ عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم من اتی بہیمۃ فاقتلوہ واقتلوھا معہ، اور عاصم کی حدیث اس طرح ہے:

عن ابی رزین عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال لیس علی الذی یاتی البہیمۃ حد۔

دونوں میں مخالفت ظاہر ہے کہ پہلی حدیث میں اتیان بہیمہ کی سزا مذکور ہے یعنی قتل اور دوسری حدیث میں مطلقاً حد کی نفی ہے، نیز یہ دوسری ابن عباس کی حدیث موقوف ہے گویا ان کی اپنی رائے اور فتویٰ ہے، اسی لئے مصنف نے فرمایا کہ حدیث عاصم سے حدیث عمرو کی تضعیف ہورہی ہے، ہماری یہ بات حافظ منذری کی تو رائے کے موافق ہے لیکن حضرت گنگوہی کی تقریر

میں کچھ اور ہے اور ان کی رائے میں یہ قال ابوداؤد بے محل نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ دراصل عمرو بن ابی عمرو کی دو حدیثیں ہیں ایک پہلے باب میں جس میں لواطت کا ذکر ہے اور ایک عمرو بن ابی عمرو کی حدیث وہ ہے جو آئندہ باب، باب فیمن اتی بہیمۃ، میں آرہی تو حضرت نے مصنف کے کلام میں عمرو بن ابی عمرو کی حدیث سے پہلے باب والی حدیث مراد لی جس کا مضمون یہ ہے کہ لواطت میں فاعل اور مفعول بہ دونوں کو قتل کر دیا جائے، اور عاصم کی حدیث کا مضمون یہ ہے جو ابن عباس کا اپنا قول ہے لیس علی الذی یاتی البہیمۃ حد، تو حضرت فرماتے ہیں کہ جب ابن عباس کے نزدیک اتیان بہیمہ کی صورت میں حد نہیں ہے تو پھر ان کے نزدیک لواطت میں بھی حد نہ ہونی چاہیئے اسلئے کہ قضاء الشہوۃ فی غیر محل الحرث دونوں جگہ پایا جارہا ہے، لہٰذا پہلے باب کی حدیث ابن عباس کی رائے کے خلاف ہوئی اور گویا اس دوسری حدیث نے آکر پہلے باب کی حدیث کی تضعیف کردی، لیکن ہمارے نزدیک ظاہر شراح کی ہی رائے ہے[1] منذری وغیرہ کی اور اس کتاب میں یعنی سنن ابی داؤد میں اور بھی بعض جگہ ایسا ہوا ہے کہ "قال ابوداؤد" کا ذکر فی غیر محلہ ہوا ہے ہمارے ذہن میں اس کی نظائر ہیں ایک جگہ کتاب الحج میں ایسا ہوا ہے اور ایک جگہ کتاب الصلاۃ میں "ابواب صلاۃ الخوف" واللہ تعالیٰ اعلم۔

## باب من اتی بہیمۃ

اس باب کی دونوں حدیثیں اس سے پہلے والے باب میں نقل ہوچکیں۔ جس کا مضمون یہ ہے کہ جو شخص کسی حیوان کیساتھ بدفعلی کرے اس کو اور اس جانور دونوں کو قتل کردو، اور پھر شاگرد کے دریافت کرنے پر قتل حیوان کی مصلحت حضرت ابن عباس نے یہ بیان فرمائی کہ شاید اسلئے کہ آپ کو یہ پسند نہیں کہ ایسے جانور کا لحم کھایا جائے جس کے ساتھ یہ گندہ فعل کیا گیا ہے۔ شراح نے اسکی اور بھی مصالح لکھی ہیں مثلاً یہ کہ کہیں ایسا نہ ہو اس فعل کے بعد اس جانور کے اس قسم کا بچہ پیدا ہو جو اس جانور کے مشابہ ہو، اور کہا گیا ہے اسلئے کہ اگر وہ جانور زندہ رہا تو جب بھی اس پر نظر پڑے گی تو اس فعل کا تصور اور ذکر تذکرہ ہوا کرے گا۔ اور اس فاعل کی شرمندگی کا باعث ہوگا۔

اسکے بعد جاننا چاہیئے کہ اتیان بہیمہ میں جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کا مذہب صرف تعزیر ہے کسی کے نزدیک اس میں حد نہیں، چنانچہ بذل میں ہے، فذهب الائمۃ الاربعۃ الی ان من اتی بہیمۃ یعزر ولا یقتل، والحدیث محمول علی الزجر والتشدید اھ لیکن حاشیۂ بذل میں ہے کہ امام احمد کی ایک روایت میں اس کا حکم مثل لواطت کے ہے کما فی الہدی لابن القیم[2]

---

[1] اسلئے کہ حضرت قدس سرہ عمرو بن ابی عمرو کی حدیث سے پہلے باب والی حدیث مراد لے رہے ہیں تو مصنف اس کی تضعیف کیسے کرسکتے ہیں اسلئے کہ مصنف عمرو بن ابی عمرو کی پہلی حدیث کی تو اسکے متابعات اور دوسرے طرق کے ذریعہ پہلے باب میں تقویت بیان کرچکے ہیں، چنانچہ مصنف وہاں کہہ چکے ہیں قال ابوداؤد رواہ سلیمان بن بلال عن عمرو بن ابی عمرو مثلہ، ورواہ عباد بن منصور عن عکرمۃ عن ابن عباس رفعہ، ورواہ ابن جریج عن ابراہیم عن داؤد بن الحصین عن عکرمۃ عن ابن عباس رفعہ۔ [2] ینظر احکام القرآن ص۲۶۳

# باب اذا اقر الرجل بالزنا ولم تقر المرأة

ان رجلاً اتاه فاقر عنده انه زنى بامرأة سماها له الخ۔

یہ سہل بن سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث مرفوع ہے کہ ایک شخص نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آکر ایک عورت کا نام لے کر اس کے ساتھ زنا کا اقرار کیا، آپ نے اس عورت کے پاس آدمی بھیجکر معلوم کرایا اس نے زنا کا انکار کیا تو اس پر آپ نے اس زانی مقر پر جلد کی حد جاری کرائی (وہ غیر محصن ہوگا) اور عورت کو اس کے حال پر چھوڑ دیا کوئی تعرض نہیں فرمایا، بظاہر اسلئے کہ اس نے حد قذف کا مطالبہ نہ کیا ہوگا، اگر مطالبہ کرتی تو اس زانی پر حد قذف بھی جاری کی جاتی، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے قذف کا مطالبہ کیا ہو اور اس شخص پر حد قذف بھی جاری کی گئی ہو لیکن راوی نے اس کا ذکر نہیں کیا (بذل) بذل میں تو صرف اتنا ہی ہے

**مسئلہ مترجم بہا میں مذاہب ائمہ** لیکن حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں ترجمۃ الباب والے مسئلہ میں جمہور اور حنفیہ کا اختلاف نقل کیا ہے وہ یہ کہ اس صورت میں اقرار کرنے والے پر حد جمہور اور صاحبین کے نزدیک ہے اور امام صاحب کے نزدیک حد نہیں، چنانچہ در مختار میں ہے: ویثبت ایضاً باقراره صریحا صاحیا ولم یکذبه الآخر، قال ابن عابدین ص۲۳ فلو اقر بالزنا بفلانة فکذبته درئ الحد عنه سواء قالت تزوجنی، او لا اعرفه اصلا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ وان اقرت بالزنا بفلان فکذبها فلا حد علیها ایضاً عنده خلافاً لهما فی المسئلتین[۱] (بحر) اور دوسرا مسئلہ یہاں پر یہ ہے کہ عورت کے انکار کے بعد حد قذف مرد پر جاری ہوگی یا نہیں تو اوپر بذل المجہود سے گذر چکا کہ یہ اس کے مطالبہ پر موقوف ہے کہ اگر مطالبہ کرے گی تو حد قذف بھی جاری ہوگی ورنہ نہیں، اس میں دوسرے ائمہ کا اختلاف ہے، چنانچہ حاشیۂ بذل میں ہے: قال ابن القیم فی الحدیث امران احدهما وجوب الحد علی الرجل وان کذبته المرأة خلافاً لابی حنیفة انه لایحد، والثانی لایجب علیه حد القذف، وحدیث ابن عباس الآتی منکرة اس سے معلوم ہوا کہ حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں مرد پر حد قذف نہیں ہے، اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی جو روایت یہاں کتاب میں آگے آرہی ہے اس میں یہ ہے ان رجلاً من بنی بکر بن لیث اتی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم فاقر انه زنی بامرأة اربع مرات، فجلده مئة وکان بکرا۔ ثم سأله البینة علی المرأة فقالت کذب واللہ یا رسول اللہ فجلده حد الفریة ثمانین، حنابلہ کے نزدیک چونکہ اس صورت میں حد قذف نہیں ہے اسلئے ابن قیم نے اسکا جواب یہ دیا کہ یہ حدیث منکر ہے، جیسا کہ اوپر گذرا، دوسرے ائمہ کے مذاہب اس میں باقی ہیں، امام نووی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے

---

[۱] یعنی اگر مرد یہ اقرار کرے کہ میں نے فلاں عورت کے ساتھ زنا کیا ہے تو امام صاحب کے نزدیک اس شخص پر حد زنا جب جاری ہوگی جب وہ عورت اس کی تصدیق کرے ورنہ نہیں، اسی طرح عورت کا بھی یہی حکم ہے کہ اگر وہ زنا کا اقرار کرے کہ فلاں مرد کیساتھ میں نے زنا کیا ہے لیکن مرد اس کی تکذیب کرتا ہے تو عورت پر بھی حد زنا جاری نہ ہوگی، اور صاحبین و جمہور کے نزدیک دونوں مسئلوں میں اقرار کرنے والے پر حد جاری ہوگی۔ خواہ دوسرا اس کی تصدیق کرے یا نہ کرے۔

کہ شافعیہ کے یہاں بھی اس صورت میں حد قذف ہے اسلئے کہ امام نووی نے "وامر انیس الاسلمی ان یاتی امرأۃ الآخر" کی شرح میں جو اشکال نقل کیا ہے کہ حد زنا میں تجسس نہیں ہوتا اور پھر اس کا جو جواب دیا ہے کہ یہ بھیجنا اقامت حد کے لئے نہیں تھا بلکہ اس عورت کو یہ بتلانے کے لئے کہ فلاں شخص نے تجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے تو اگر تو اسکا انکار کرتی ہے تو تیرے لئے حد قذف کے مطالبہ کا حق ہے، اور پھر اسکے بعد وہ فرماتے ہیں: وقد اخرج ابوداؤد والنسائی عن ابن عباس الخ۔ یعنی وہی حدیث جو اوپر مذکور ہوئی، اسکے بعد کہتے ہیں: وقد سکت علیہ ابوداؤد وصححہ الحاکم واستنکرہ النسائی، اس سے شافعیہ کا مذہب بھی معلوم ہوگیا، کہ ان کے نزدیک بھی اس صورت میں حد قذف ہے جس طرح حنفیہ کے نزدیک ہے لیکن حنابلہ کے نزدیک نہیں ہے۔

## باب فی الرجل یصیب من المرأۃ مادون الجماع فیتوب قبل ان یاخذہ الامام

قال عبد اللہ جاء رجل الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال انی عالجت امرأۃ من اقصی المدینۃ فاصبت منہا مادون ان امسہا الخ۔

**مضمون حدیث** حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میں نے منتہائے مدینہ پر یعنی یہاں مسجد نبوی سے بہت دور فاصلہ پر ایک عورت کو چھیڑا اور سوائے جماع کے میں اسکے ساتھ سب کچھ کر گذرا، لہٰذا میں حاضر ہوں جو سزا آپ مجھ کو دینا چاہیں وہ دیں، وہاں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی موجود تھے وہ فرمانے لگے کہ اگر تو اس معاملہ کو راز ہی میں رکھتا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو فاش نہیں کیا تھا تو زیادہ بہتر تھا، لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خاموش رہے اور وہ آدمی چلا گیا (اسی اثناء میں آپ پر وحی نازل ہوئی) تو آپ نے ایک آدمی کے ذریعہ اس شخص کو بلایا اور اسکے آنے کے بعد آپ نے اس کو یہ آیت سنائی "اقم الصلوٰۃ طرفی النہار وزلفا من اللیل، ان الحسنات یذھبن السیئات ذٰلک ذکری للذاکرین"، جس سے معلوم ہوا کہ اس شخص کا یہ گناہ اس کے اعمال حسنہ کے طفیل میں معاف ہوگیا، حاضرین میں سے ایک شخص نے دریافت کیا یا رسول اللہ یہ حکم یعنی معافی کی بشارت صرف اسی شخص کے لئے ہے یا سب لوگوں کے لئے؟ آپ نے فرمایا "بل للناس کافۃ" کہ سب کے لئے۔

اس صاحب واقعہ کے نام میں "بذل" میں لکھا ہے قیل ھو ابو الیسر، وقیل نبہان التمار، وقیل عمرو بن غزیۃ اھ، اور حاشیۂ بذل میں ہے: وبہ جزم صاحب التلقیح ص۳۶۷ اذ قال ھو ابو الیسر کعب بن عمرو الانصاری وقال النووی فی الاسماء واللغات ص۳۱۱ ابو الیسر او عمرو بن غزیۃ، وبسط الحافظ الاختلاف فی اسمہ وحملہ علی التعدد، وکذا ذکر اختلاف الفاظ الروایۃ فی ذلک اھ نیز بذل میں ہے۔ فقال رجل من القوم کی شرح میں وفی روایۃ البخاری قال الرجل الی ھٰذہ، وظاہرہ ان صاحب القصۃ ھو السائل، وفی روایۃ عند مسلم: فقال یا رسول اللہ الہ وحدہ وللدارقطنی مثلہ ویحمل علی تعدد السائلین، قالہ الحافظ۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

# باب فی الامة تزنی ولم تحصن

جاننا چاہیئے کہ عبد اور امۃ کی حد پچاس کوڑے ہیں خواہ وہ بکر ہوں یا ثیب عند الائمۃ الاربعۃ، کیونکہ حریۃ شرائط احصان میں سے ہے لہٰذا ان کا رجم کسی حال میں نہ ہوگا، اور بعض علماء جیسے ابو ثور کا اس میں اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ دونوں غیر شادی شدہ ہیں تب تو ایسا ہی ہے اور اگر شادی شدہ ہوں تو رجم ہوگا ان دونوں کا بھی، اسلئے کہ حریۃ ان کے نزدیک شرائط احصان سے نہیں ہے کما فی الاوجز، یا یہ کہئے کہ غلام اور باندی کا احصان ابو ثور کے نزدیک یہی ہے کہ وہ شادی شدہ ہوں اسکے بعد اب آپ حدیث الباب کو لیجئے۔

عن ابی ھریرۃ وزید بن خالد الجھنی رضی اللہ تعالیٰ عنھما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سئل عن الامۃ اذا زنت ولم تحصن، قال ان زنت فاجلدوھا الخ

**شرح الحدیث من حیث الفقہ** آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اس باندی کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے زنا کیا اور حال یہ کہ وہ محصنہ نہیں تھی تو آپ نے فرمایا کہ اگر وہ زنا کرے تو اس کے کوڑے لگائے جائیں، اور اگر پھر زنا کرے تب بھی کوڑے لگاؤ، روایت میں اسی طرح تین مرتبہ ہے اور آگے یہ ہے کہ اگر اس کے بعد بھی زنا کرے تو اس کو فروخت کردو اگرچہ ایک رسی کے ٹکڑے ہی کے بدلہ میں ہو[1]۔

ضفیر یعنی شعر مضفور، بٹے ہوئے بال جس سے رسی کا کام لیا جاتا ہو، یہاں پر یہ مشہور اشکال ہے کہ اس باندی کی بیع اس حدیث کے خلاف ہے جس میں یہ ہے لا یؤمن احدکم حتی یرضی لاخیہ ما یرضی لنفسہ، کہ جو چیز اپنے لئے پسند کرے وہی اپنے مسلمان بھائی کے لئے پسند کرے تو جب وہ اس باندی کو اپنے لئے پسند نہیں کر رہا ہے تو جس کے ہاتھ اس کو فروخت کر رہا ہے اس کے لئے کیوں پسند کر رہا ہے، اس کا اولاً جواب تو یہ ہے کہ یہ ممانعت اس صورت میں ہے جب وہ دوسرا خود اس کو اپنے لئے پسند نہ کرے اور جب مشتری خود اس کو پسند کر رہا ہے باوجود اس عیب کے، اسلئے کہ بیع میں مبیع کے عیب کا اظہار ضروری ہے کما اشیر الیہ قولہ ولو بضفیر، تو پھر اس میں اس حدیث کی مخالفت نہیں، اور دوسرا جواب اس کا یہ دیا گیا ہے ان لتبدل الایدی دخلا فی ازالۃ ہذہ الخصال کہ یہ ضروری نہیں کہ اگر اس جاریہ کو اس فاحشہ کے ارتکاب کی جرأت اس مالک کے یہاں ہو رہی ہے تو دوسرے مالک کے یہاں جاکر بھی اس کی جرأت ہو، کذا فی ہامش البذل عن الکوکب الدری، وفیہ ایضاً: واجاب عنہ الحافظ ص۱۳۴ بوجوہ اخر۔

---

عہ اس میں اور دوسرے علماء کا اختلاف ہے ینظر التفصیل فی الاوجز ص۳۴۔

[1] یہ امر بالبیع عند الجمہور استحباب کے لئے ہے وزعم ابن الزمعۃ انہ للوجوب ولکن نسخ (کذا فی البذل) وفی ہامشہ: دبالوجوب زعم داؤد کما قال النووی منہ۔

اس حدیث میں اذا زنت ولم تحصن[1] ہے، اس، لم تحصن، کی قید سے معلوم ہوتا ہے بطور مفہوم مخالف کہ اگر باندی محصنہ ہو تو پھر اس کا یہ حکم یعنی جلد نہیں ہے بلکہ رجم ہوگا، اور یہ بات ائمہ اربعہ کے مسلک کے خلاف ہے ہاں ابو ثور کی اس سے تائید ہوتی ہے جن کا اس مسئلہ میں جمہور سے اختلاف ہے، اس کے جمہور کی طرف سے متعدد جواب دئے گئے ہیں ایک یہ کہ یہ لفظ اس حدیث میں شاذ ہے صرف امام مالک کی روایت میں ہے قالہ شراح الموطا، ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ مفہوم مخالف معتبر نہیں اور یا یہ کہا جائے کہ احصان سے مراد اس جگہ عتق ہے یا عفت، اسلئے کہ احصان چار معنی میں مستعمل ہے، العفۃ، التزوج، العتق، الاسلام والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

اسکے بعد والی حدیث میں یہ زیادتی ہے: قال فی کل مرۃ فلیضربها کتاب اللہ ولا یثرب علیها، یعنی آپ نے یہ فرمایا کہ ہر مرتبہ اس کے زنا کے بعد کتاب اللہ کے مطابق اس کی پٹائی کرے یعنی حد اس پر جاری کی جائے، قال تعالیٰ فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔ اور اس سے پہلی روایت میں "ولا یثرب علیها" کے بجائے "ولا یعیرها" ہے، بذل میں لکھا ہے کہ مطلب یہ ہے کہ اس کو سزا دینے میں صرف تعییر اور سب وشتم پر اکتفا نہ کرے، بلکہ حد قائم کرے، وقیل المراد النہی عن التثریب بعد الجلد فان الجلد صارت کفارۃ (بذل) والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی بنحوہ، قالہ المنذری۔

**حدیث الباب میں ایک اور اختلافی مسئلہ** اس حدیث میں جو یہ آیا ہے "اذا زنت امۃ احدکم فلیحدها" اس سے اور ایسے ہی اس کے بعد جو کتاب میں آرہا ہے اقیموا الحدود علی ما ملکت ایمانکم، سے ائمہ ثلاثہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ مولی کو اپنے مملوک پر حد قائم کرنے کا حق ہے، حنفیہ کے نزدیک غیر امام کو اقامۃ حد کا حق نہیں ہے اسی لئے وہ اس حدیث کو تسبیب پر محمول کرتے ہیں ای لیکن سببا لجلدها رافعا الی الامام یعنی یہ مطلب نہیں کہ خود حد جاری کرے بلکہ حسب قاعدہ حد جاری کرانا مراد ہے، حنفیہ کا استدلال اس روایت سے ہے جو ابن مسعود اور ابن عباس اور ابن زبیر سے موقوفا اور مرفوعا مروی ہے: اربع الی الولاۃ الحدود والصدقات والجمعات والفیٔ (من البذل)

## باب فی اقامة الحد علی المریض

یعنی جو شخص حد کا مستحق ہے اگر وہ مریض ہو تو اس پر اسی حالت میں حد جاری کی جائے گی یا بعد البرء والصحۃ؟ جواب یہ ہے کہ اگر مریض کی حد ایسی ہے جس میں اس کو تلف کرنا ہی مقصود ہے جیسا کہ رجم میں ہوتا ہے اس میں تو انتظار صحت کی ضرورت نہیں، اور اگر

---

[1] وفی الاوجز عن العینی قولہ ولم تحصن مفہومہ انها اذا احصنت لا تجلد بل ترجم کالحرۃ لکن الامۃ تجلد محصنۃ کانت او غیر محصنۃ ولا اعتبار للمفہوم حیث نطق القرآن صریحا بخلافہ فی قولہ تعالیٰ فاذا احصن فان اتین بفاحشۃ فعلیہن نصف ما علی المحصنات فالحدیث دل علی جلد غیر المحصن والآیۃ دلت علی جلد المحصن لان الرجم لا ینصف فیجلدان عملا بالدلیلین۔ الی آخر ما فی الاوجز ص۳۳

مریض کی حد جلد ہو تو اس میں صحت کا انتظار ضروری ہے تاکہ اس کی ہلاکت کی نوبت نہ آئے کذا فی الہدایہ ص۲۹۳

اخبرني ابو امامة بن سهل بن حنيف انه اخبره بعض اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من الانصار انه اشتكى رجل منهم حتى اضني فعاد جلدا على عظم فدخلت عليه جارية لبعضهم فهش لها فوقع عليها الخ۔

ابو امامہ جن کا نام سعد بن سہل بن حنیف ہے وہ بعض انصاری صحابہ سے روایت کرتے ہیں کہ ان میں ایک شخص بیمار ہو گیا اور بیماری سے اتنا لاغر اور کمزور ہو گیا کہ ہڈی اور کھال کے علاوہ کچھ باقی نہیں رہا لیکن اسکے باوجود کوئی جاریہ ان کے پاس چلی گئی تو اس کو دیکھ کر ان میں نشاط پیدا ہو گیا اور اس کے ساتھ وطی کرلی، اس کے بعد جب کچھ لوگ ان کے پاس ان کی عیادت کے لئے آئے تو اس مریض صحابی نے ان سے کہا کہ میرے بارے میں جو کچھ مجھ سے ہوا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے استفتار کرو، ان لوگوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ان صحابی کے ضعف اور لاغری کا حال بیان کرکے ان کے بارے میں آپ سے استفتار کیا، اور یہ بھی کہا کہ اگر ہم اس کو آپ کے پاس لیکر آئیں گے تو انکی وہ ہڈیاں بھی صحیح سالم نہیں رہیں گی، آپ نے ان کے لئے یہ فیصلہ فرمایا ان یاخذوا له مائة شمراخ یضربوه بها ضربة واحدة کہ کھجور کے خوشہ کی سو شاخیں لیکر ان کو ایک ہی مرتبہ ان کے بدن پر ماردیں، یعنی اس طور پر کہ ان سب شاخوں کا اس کے بدن پر لگنا معلوم ہو جائے۔

**حیلۂ مذکورہ فی الحدیث پر کس امام کا عمل ہے؟** ائمہ میں سے اس حدیث کے صرف امام شافعی قائل ہیں امام مالک اور حنفیہ اس کے قائل نہیں، ان کے نزدیک حد میں صحیح اور مریض یکساں ہیں جمہور کی جانب سے خطابی فرماتے ہیں کہ اگر مریض میں یہ صورت جائز ہوتی تو حاملہ میں بھی یہی صورت جائز ہو سکتی تھی، لیکن حاملہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اس میں یہ صورت کافی نہیں، کذا فی البذل عن الخطابی۔

لیکن صورت مذکورہ میں یعنی جب مریض کے اندر جلد کے تحمل کی طاقت نہ ہو اور صحت کی بھی توقع نہ ہو اس صورت میں حنفیہ بھی امام شافعی کے ساتھ ہیں کما قال ابن الہمام، علامہ شوکانی فرماتے ہیں کہ یہ عمل ان حیلوں میں سے ہے جو شرعاً جائز ہیں اور اس جیسے حیلہ کی اجازت اللہ تعالیٰ نے بھی دی ہے چنانچہ ارشاد ہے "وخذ بيدك ضغثا" الآیۃ اھ، یہ آیت حضرت ایوب علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام کے قصہ میں سورۂ ص میں مذکور ہے کہ انہوں نے اپنی اہلیہ کی ایک بات پر ناراض ہو کر یہ قسم کھائی تھی کہ میں تجھ کو سو قمچیاں ماروں گا اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں اس کا یہ حیلہ بیان فرمایا وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث، کہ اے ایوب تم اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا سینکوں کا لو۔ یعنی جس میں سو سینکیں ہوں اور اپنی بیوی کو اس سے مارلو، اور اپنی قسم نہ توڑو، چنانچہ اس آیت کی روشنی میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو سو قمچیاں مارنے کی قسم کھالے اور بعد میں سو قمچیاں الگ الگ مارنے کی بجائے تمام قمچیوں کا ایک گٹھا بناکر ایک ہی مرتبہ مارے تو اس سے قسم پوری ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کے لئے دو شرطیں ضروری ہیں۔ کما قال ابن الہمام۔ ایک تو یہ کہ اس شخص کے بدن پر ہر قمچی طولاً یا عرضاً ضرور لگ جائے، دوسرے یہ کہ اس سے کچھ نہ کچھ

تکلیف ضرور ہو، اور اگر اتنے ہلکے سے بدن کو لگائیں کہ بالکل تکلیف نہ ہوئی تو قسم پوری نہ ہوگی۔ (ملخصاً من معارف القرآن)

عن علی رضی اللہ تعالٰی عنہ قال فجرت جاریۃ لآل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا علی انطلق فاقم علیھا الحد فانطلقت فاذا بھا دم یسیل الخ۔

حضرت علی رضی اللہ تعالٰی عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم کے گھرانے کی ایک باندی نے زنا کا ارتکاب کرلیا، وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ اے علی جاؤ اور اس پر حد قائم کرو، میں اس کو لے کر چلا تو دیکھا کہ اس سے خون بہہ رہا ہے، میں لوٹ کر حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آیا تو آپ نے پوچھا کہ کیا اس کام سے فارغ ہوگئے؟ میں نے عرض کیا کہ میں اس باندی کے پاس گیا تھا لیکن اسکے خون بہہ رہا تھا تو آپ نے فرمایا کہ ٹھیک ہے اس کو فی الحال چھوڑ دو بعد میں حد جاری کردینا اور یہ بھی فرمایا آپ نے ۔ اقیموا الحدود علی ماملکت ایمانکم۔ حدیث کے اس آخری ٹکڑے پر کلام ابھی گذر چکا اور اختلاف علماء بھی۔ والحدیث اخرجہ النسائی، ومسلم والترمذی معناہ۔

## باب فی حد القاذف

**قذف کی تعریف اور احصان قذف کا مصداق** قذف کے لغوی معنی رمی کے ہیں وفی الشرع نسبۃ من احصن الی الزنا صریحًا اودلالۃً (ہامش الہدایۃ) یعنی شخص محصن کو منسوب کرنا زنا کی طرف، نسبت صراحۃً ہو یا دلالۃً۔ لہٰذا غیر محصن پر تہمت زنا لگانے سے قاذف پر حد قذف جاری نہیں ہوگی اور احصان کے معنی آگے ہدایہ سے آرہے ہیں جس طرح رجم کے لئے زانی کے اندر صفت احصان کا پایا جانا ضروری ہے بغیر اسکے رجم نہیں ہوتا اسی طرح حد قذف کے لئے بھی مقذوف میں صفت احصان کا پایا جانا ضروری ہے، وفی الہدایۃ ص۵۲۹: واذا قذف الرجل رجلا محصنا اوامرأۃ محصنۃ بصریح الزنا، وطالب المقذوف بالحد حدہ الحاکم ثمانین سوطاً ان کان حرا لقولہ تعالٰی: والذین یرمون المحصنات۔ الی ان قال ۔ فاجلدوھم ثمانین جلدۃ۔ الآیۃ ویشترط مطالبۃ المقذوف لان فیہ حقہ من حیث دفع العار واحصان المقذوف لما تلونا، والاحصان ان یکون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفیفا عن فعل الزنا اھ یہ جو احصان کی تعریف یہاں مذکور ہے یہ احصان القذف ہے، اور وہ احسان جو باب الرجم میں گذرا وہ احصان الرجم تھا اسی لئے دونوں میں فرق ہے وقد سبقت الاشارۃ الیہ ھناک۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا قالت لما نزل عذری قام النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم علی المنبر فذکر ذلک وتلا۔ تعنی القرآن ۔ فلما نزل من المنبر امر بالرجلین والمرأۃ فضربوا حدھم، اور اسکے بعد والی روایت میں ہے: ممن تکلم بالفاحشۃ حسان بن ثابت ومسطح بن اثاثۃ۔ قال النفیلی: ویقولون المرأۃ حمنۃ بنت جحش۔

**حدیث الافک** اس باب میں مصنف اس امت میں جو سب سے بڑا قذف اور تہمت کا واقعہ ہو سکتا ہے اس سے متعلق حدیث کا

ایک جزء لائے ہیں، حدیث الافک یعنی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر تہمت جس کا مفصل واقعہ صحیح بخاری کتاب المغازی ص۵۹۳ اور صحیح مسلم کتاب التوبہ "باب فی حدیث الافک وقبول توبۃ القاذف" اور ترمذی کی کتاب التفسیر فی تفسیر سورۃ النور میں چند صفحات میں مذکور ہے، افک کا یہ واقعہ غزوہ بنی المصطلق میں پیش آیا ۵ھ میں کما فی تاریخ الخمیس ص۴۷۵، وفی التلقیح لابن الجوزی ۶ھ، اور حدیث الافک کا ذکر ابوداؤد میں باب من لم یر الجہر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم میں بھی اشارۃً آیا ہے، ولفظہ: عن عائشة وذکر الافک قالت جلس رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وکشف عن وجهه وقال اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم ان الذین جاؤا بالافک عصبة منکم الآیة، یہاں اس باب میں یہ ہے: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ جب میری براءۃ کے بارے میں آیات نازل ہوئیں تو آپ منبر پر تشریف لے گئے اور ان آیات کے نزول کا ذکر فرمایا اور ان آیات کو تلاوت فرمایا (جو دس آیتیں ہیں جو سورۂ نور میں) اور پھر منبر پر سے اترنے کے بعد دو مرد اور ایک عورت پر حد قذف جاری کرنے کا حکم فرمایا یعنی حسان بن ثابت اور مسطح بن اثاثہ، اور حمنہ بنت جحش۔

**عبداللہ بن ابی پر حد قذف جاری کی گئی یا نہیں؟**

اس روایت میں عبداللہ بن ابی کا ذکر نہیں آیا حالانکہ اسی کے بارے میں قرآن میں یہ ہے والذی تولی کبره منهم له عذاب عظیم۔ کتب صحاح میں تو عبداللہ بن ابی پر نہ حد جاری کرنے کا ذکر ہے اور نہ تہمت لگانے کا، قاضی عیاض کی رائے یہ ہے کہ اس سے قذف ثابت نہیں، ہاں وہ اس مسئلہ کو اچھالتا ضرور تھا اور ریشہ دوانیاں کرتا تھا (بل الذی ثبت انه کان یستخرجه ویستوشیه) لیکن حافظ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا قلت وقد ورد انه قذف صریحا ووقع ذلک فی مرسل سعید بن جبیر عند ابن ابی حاتم وغیرہ، وفی مرسل مقاتل بن حیان عند الحاکم فی "الاکلیل" بلفظ "فرماها عبداللہ بن ابی" اور حافظ فرماتے ہیں کہ یہ بھی بعض روایات مرسلہ میں وارد ہے کہ اس پر حد جاری کی گئی اخرجه الحاکم فی الاکلیل، اور حافظ کے کلام میں یہ بھی ہے کہ ابن قیم ان ہی میں سے ہیں جن کی رائے یہ ہے کہ عبداللہ بن ابی پر حد قذف جاری نہیں کی گئی، اور پھر انہوں نے اس کی ایک حکمت بھی بیان کی، پھر حافظ نے اس رائے کا رد کرتے ہوئے وہ لکھا جو اوپر گذر گیا (من البذل)

## باب فی الحد فی الخمر

حد زنا میں ایک صورت میں جلد اور ایک صورت میں رجم ہے اور یہ دونوں حکم قرآن کریم میں موجود ہیں، لیکن آیت رجم منسوخ التلاوۃ ہے، حد زنا سو کوڑے ہیں جیسا کہ قرآن پاک میں اسکی تصریح ہے "الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة" اسی طرح حد قذف اسی کوڑے ہیں جس کی قرآن کریم میں تصریح ہے "والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة" لیکن حد شرب خمر جس کا یہ باب شروع ہو رہا ہے اس کی کوئی حد اور سزا قرآن کریم میں مذکور نہیں صرف خمر کی تحریم مذکور ہے "انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون"

البتہ حد شرب احادیث سے ثابت ہے لیکن احادیث مرفوعہ میں اس کی کوئی خاص مقدار معین طور پر ثابت نہیں جیساکہ باب کی پہلی حدیث میں آرہا ہے۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔ لم یقت فی الخمر حدا۔

**شرح الحدیث** یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خمر میں حد کی مقدار معین نہیں فرمائی۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے لئے آپ نے کوئی حد ہی مقرر نہیں فرمائی جیساکہ بعض لوگوں کو اس سے یہی وہم ہوا اور انہوں نے یہ کہدیا کہ خمر میں کوئی حد واجب نہیں بلکہ اس میں صرف تعزیر ہے لیکن یہ غلط ہے اسلئے کہ صحابہ کرام سے اس میں وجوب حد پر اجماع منقول ہے، اور یہ جو آگے حدیث ابن عباس میں آرہا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں ایک شخص نے شراب پی جس سے اس کو نشہ چڑھ گیا اور راستہ میں اِدھر اُدھر گرتے ہوئے اور جھکتے ہوئے اس کو دیکھا گیا، لوگ اس کو پکڑ کر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس لیجانے لگے، جب راستہ میں حضرت عباس کے گھر کے سامنے کو گذرا تو لوگوں کے ہاتھوں سے نکل کر حضرت عباس کے گھر میں داخل ہو کر ان سے چمٹ گیا، لوگوں نے اس چیز کا ذکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کیا، آپ اس پر ہنسے اور مسکرائے اور فرمایا کہ کیا واقعی اس نے ایسا کیا ہے، اور مزید اسکے بارے میں کوئی حکم نافذ نہیں فرمایا۔

اس قصہ سے عدم الحد فی الشرب پر استدلال صحیح نہیں، بلکہ اس سے تو یہ ثابت ہورہا ہے کہ امام کے لئے یہ ضروری نہیں کہ محض لوگوں کے خبر دینے سے کسی شخص پر حد جاری کرے یا اس کے بارے میں بحث اور تفتیش کرے جب تک کہ وہ خود امام کے سامنے موجب حد کا اقرار نہ کرلے یا شہادت شہود سے ثابت نہ ہوجائے اور اس واقعہ میں یہ چیز پائی نہیں گئی۔

**حد خمر میں ائمہ کے مذاہب** اب یہ کہ حد شرب خمر کی مقدار شرعاً کیا ہے؟ سو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے امام ابوحنیفہ وامام مالک کے نزدیک اسّی کوڑے ہیں، اور امام شافعی واحمد کے نزدیک چالیس کوڑے، دونوں روایات مختلفہ آگے کتاب میں آرہی ہیں۔

والحدیث سکت علیہ المنذری، وقد رواہ النسائی کما فی تعلیق الشیخ محمد عوامہ۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اتی برجل قد شرب، فقال اضربوہ الخ۔ یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس ایک شارب خمر کو لایا گیا آپ نے فرمایا اس کی پٹائی کرو، حضرت ابوہریرہ فرماتے ہیں کہ پس بعض نے ہم میں سے اس کی پٹائی اپنے ہاتھ سے کی اور کسی نے جوتے سے، بعضوں نے اپنے کپڑے سے، یعنی اس کو لپیٹ کر اور کوڑے کی طرح بنا کر، جب وہ شخص جانے لگا تو بعض لوگوں نے کہا اخزاك اللہ اللہ تعالیٰ تجھے رسوا کرے تو آپ نے ایسا کہنے سے منع فرمایا، اور فرمایا کہ اس کے بارے میں شیطان کی اعانت مت کرو، اسلئے کہ جب اللہ تعالیٰ اس کو رسوا کرے گا تو اسی طرح تو کہ وہ معاصی میں مشغول ہوگا جو شیطان کا عین مقصود ہے، لہٰذا اس میں شیطان کی اعانت ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری، قالہ المنذری۔

اس کے بعد والی روایت میں ہے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ضرب کے بعد لوگوں سے فرمایا کہ اس کو زجر و توبیخ کرو، اس پر لوگوں نے اس کو کہا کہ تو اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتا، تجھ کو اللہ تعالیٰ کا خوف نہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے بھی شرم نہیں آئی، پھر اخیر میں آپ نے فرمایا: قولوا اللهم اغفر له اللهم ارحمه۔

عن انس بن مالك رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم جلد في الخمر بالجريد والنعال وجلد ابوبكر اربعين، فلما ولي عمر دعا الناس فقال لهم ان الناس قد دنوا من الريف. وقال مسدد. من القرى والريف فما ترون في حد الخمر؟ فقال له عبد الرحمن بن عوف نرى ان تجعله كأخف الحدود فجلد فيه ثمانين۔

**مضمون حدیث** حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے شرب خمر کی سزا میں جرید اور نعال سے پٹائی کی (اس روایت میں اس کی مقدار مذکور نہیں) اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے چالیس کوڑے لگائے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خلیفہ بنایا گیا تو انہوں نے صحابہ کو جمع کیا اور ان کے سامنے یہ بات رکھی کہ اب لوگ باغ اور کھیتوں کے قریب ہو گئے ہیں. یعنی فتوحات کی وجہ سے، یہ اس وقت کی بات ہے جب شام اور عراق جو سرسبز علاقے ہیں وہ فتح ہو گئے تھے، مقصد یہ ہے کہ اب پھلوں اور انگوروں کی کثرت کی وجہ سے شراب نوشی بڑھ گئی، تو انہوں نے دریافت فرمایا کہ اب تمہاری رائے حد خمر کے بارے میں کیا ہے تو اس پر حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ہماری رائے یہ ہے کہ حدود ثابتہ میں جو سب سے خفیف حد ہے وہ طے کر دی جائے، چنانچہ اس پر اسّی کوڑے طے ہو گئے

والحديث اخرجه مسلم بتمامه، واخرج البخاري المسند وفعل الصديق فقط واخرجه ابن ماجه المسند منه فقط قاله المنذري۔

قال ابوداؤد رواه ابن ابي عروبة الخ، اوپر ہشام کی روایت میں قتادہ سے یہ آیا تھا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں انه جلد في الخمر بالجريد والنعال، بغیر ذکر تعداد کے، مصنف فرما رہے ہیں کہ ابن ابی عروبہ کی روایت میں اس کی تعداد مذکور ہے یعنی اربعین، اور شعبہ کی روایت میں قتادہ سے ضرب بجريدتين نحو اربعين ہے، تو گویا اب تین طرح کی روایتیں ہو گئیں ایک مطلق بغیر ذکر عدد کے، اور ایک میں جلد بالجريد اربعين، اور تیسری میں بجريدتين نحو اربعين، اس تیسری روایت میں ضرب کی تعداد اسّی بار ہو جائیگی اسلئے کہ ہر ضرب متضمن ہو گی دو ضربوں کو دو شاخوں کا مجموعہ ہونیکی وجہ سے، اس حدیث میں آیا۔ کاخف الحدود۔ یعنی جو حدود قرآن کریم میں منصوص ہیں اور وہ تین ہیں ایک حد السرقة قطع يد، اور حد الزنا جلد مائة، اور حد القذف ثمانون جلدة، یہ حدیث حد خمر کے بارے میں حنفیہ مالکیہ کی دلیل ہے جن کے نزدیک حد قذف اسّی کوڑے ہیں۔

حديث ابي عروبة مرسل وحديث شعبة اخرجه مسلم والترمذي واخرجه البخاري ولم يذكر اللفظ، قاله المنذري۔

عن حصين بن المنذر ابو ساسان، قال شهدت عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه، واتي بالوليد بن عقبة فشهد عليه حمران ورجل آخر فشهد احدهما انه رآه شربها، يعني الخمر. وشهد الآخر انه رآه يتقيأها فقال عثمان انه لم يتقيأها حتى شربها۔

**مضمونِ حدیث** ابو ساسان کہتے ہیں کہ میں حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس موجود تھا میرے سامنے ان کے پاس ولید بن عقبہ کو لایا گیا جس پر حمران حضرت عثمان کے غلام اور ایک دوسرے شخص نے شراب کی گواہی دی، ایک نے گواہی دی کہ میں نے اس کو شراب پیتے ہوئے دیکھا ہے دوسرے نے کہا کہ میں نے اس کو شراب کی قے کرتے ہوئے دیکھا ہے حضرت عثمان نے فرمایا کہ شراب پئے بغیر تو اس کی قے نہیں کر سکتا، گویا اس شہادت کا اعتبار فرمایا، اور پھر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا کہ اس پر حد جاری کرو، انہوں نے اپنے بیٹے حسن سے فرمایا کہ تو اس پر حد قائم کر، انہوں نے اس پر بہت کرارا جواب دیا، ولِّ حارها من تولّی قارها[1] کہ خوشگوار چیزوں پر آپ جن کو امیر بناتے ہیں ناگوار امور پر بھی ان ہی کو بنائیے، اس پر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عبد اللہ بن جعفر اپنے بھتیجے سے فرمایا کہ اچھا تم قائم کرو، انہوں نے کوڑا اٹھایا اور مارنا شروع کیا اور حضرت علی شمار کرتے رہے، پس جب چالیس پر پہنچے تو حضرت علی نے ان کو روک دیا اور فرمایا حسبك، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے چالیس ہی کوڑے لگائے ہیں اور ایسے ہی ابوبکر صدیق نے اور عمر نے اسّی لگائے، اور دونوں ہی مشروع ہیں لیکن میرے نزدیک یہ زیادہ پسندیدہ ہے یعنی چالیس، اور صحیح مسلم میں بھی اسی طرح ہے یعنی اربعین۔

**جمع بین الروایات المختلفہ** امام نووی فرماتے ہیں کہ اس روایت کے ظاہر سے تو یہی معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت علی نے ولید بن عقبہ کو چالیس کوڑے لگوائے اور صحیح بخاری میں ہے عبید اللہ بن عدی بن الخیار کی روایت ہے کہ حضرت علی نے اس کے اسّی کوڑے لگوائے حالانکہ قصہ ایک ہی ہے، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ حضرت علی کا مشہور مذہب شرب خمر میں اسّی کوڑوں کا ہے، لہٰذا جمع بین الروایتین اس طرح کیا جائے کہ وہ جو ایک روایت میں آتا ہے " انه جلده بسوط له رأسان فضربه برأسيه اربعين " یعنی ایک روایت میں یہ آتا ہے کہ انہوں نے جس کوڑے کو استعمال کیا تھا اور چالیس لگوائے تھے اس کے دو سرے تھے، لہٰذا ایک مرتبہ میں دو کوڑے لگے پس مجموعہ اسّی ہو گیا اور اس صورت میں " وهٰذا احب الیّ " سے اشارہ فعل عمر یعنی ثمانین کی طرف ہو گا۔

یہ ولید بن عقبہ جس کا یہ واقعہ ہے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اخیافی بھائی تھا، فتح مکہ کے دن اسلام لایا، حضرت عثمان ہی کے پاس پرورش پائی، یہاں تک کہ انہوں نے اس کو سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عزل کے بعد کوفہ کا والی بنا دیا، وقصة صلاته بالناس اربعًا وهو سكران مشهورة، وقصة عزله بعد ان ثبت عليه شرب الخمر ايضا مخرجة في الصحيحين، وعزله عثمان بعد جلده عن الكوفة، ولما قتل عثمان اعتزل الوليد الفتنة فلم يشهد مع علي ولا مع غيره، ولكنه كان يحرض معاوية على قتال علي بكتبه وبشعره (من البذل) اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ خمر کی قے کرنا ثبوت حد کے لئے کافی ہے جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے

---

[1] وفي هامش البذل: مثل معروف وقد قال عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ لابی مسعود اذ سأله اما يبلغني انك تفتي ولست بامير فقال نعم ولّ حارها من تولّى قارها. كذا في ازالة الخفاء ص۱۱۹ ج۲۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ محض اس سے حد جاری نہیں کی جائے گی کیونکہ اس میں مختلف احتمال ہیں مثلاً یہ کہ ہو سکتا ہے اس نے بے خبری میں اس کو پیا ہو، شراب سمجھ کر نہ پیا ہو، یا کسی کے اکراہ کی وجہ سے پیا ہو وغیر ذلک من الاعذار المسقطۃ للحد، اور آگے وہ فرماتے ہیں کہ امام مالک کی دلیل یہاں پر قوی ہے لان الصحابۃ اتفقوا علی جلد الولید بن عقبۃ المذکور فی ہذا الحدیث، اور ہمارے اصحاب اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ غالباً حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو شرب ولید کا علم تھا فقضی بعلمہ وھذا تاویل ضعیف اھ (بذل) حاشیۂ بذل میں لکھا ہے اس میں جو مذہب شافعیہ کا ہے وہی حنفیہ کا ہے کما فی الہدایہ۔

والحدیث اخرجہ مسلم وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال جلد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی الخمر وابوبکر اربعین وکملھا عمر ثمانین وکل سنۃ، اس حدیث کا مضمون پہلے آچکا۔

## باب اذا تتابع فی شرب الخمر

عن معاویۃ بن ابی سفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا شربوا الخمر فاجلدوھم ثم ان شربوا فاجلدوھم ثم ان شربوا فاجلدوھم ثم ان شربوا فاقتلوھم۔

یعنی تین بار تک شارب خمر کے کوڑے لگائے جائیں پھر چوتھی بار اگر پیئے تو اس کو قتل کردیا جائے اس کے بعد ابن عمر کی روایت ہے جس میں یہ ہے واحسبہ قال فی الخامسۃ ان شربہا فاقتلوہ، آگے بھی مصنف طرق کا اختلاف خامسہ اور رابعہ میں بیان کر رہے ہیں، آگے قبیصۃ بن ذویب کی روایت میں آرہا ہے، فاتی برجل قد شرب فجلدہ ثم اتی بہ فجلدہ ثم اتی بہ فجلدہ ورفع القتل فکانت رخصۃ، یعنی چوتھی مرتبہ بھی آپ نے شارب خمر کے کوڑے ہی لگائے، لہٰذا قتل کا حکم جو آپ کی جانب سے قولاً تھا وہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے عمل سے منسوخ ہوگیا،

**قتل شارب فی الرابعۃ کے نسخ کی بحث**

منذری امام شافعی سے نقل کرتے ہیں: والقتل منسوخ بہذا الحدیث وغیرہ، اور امام خطابی فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے حدیث الامر بالقتل سے مقصود زجر و تہدید ہو جیسے اس حدیث میں ہے "من قتل عبدہ قتلناہ ومن جدع عبدہ جدعناہ" وہ فرماتے ہیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ قتل فی الخامسہ واجب ہو اور پھر اجماع امت سے منسوخ ہوگیا، لیکن ایک طائفہ شاذہ قتل کا قائل ہے چار مرتبہ کے بعد خامسہ میں[1] (بذل عن المنذری) امام ترمذی نے بھی نسخ کے قول کو اختیار کیا ہے اسی قبیصہ بن ذویب کی حدیث کے پیش نظر، اور اسی مضمون کی دوسری حدیث جس کے راوی جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں اس کے بعد امام ترمذی

---

[1] قال الحافظ وکانہ اشار الی بعض اھل الظاہر فقد نقل عن بعضہم واستمر علیہ ابن حزم منہم واحتج لہ وادعی ان لا اجماع الخ۔

فرماتے ہیں ومما یقوی ھٰذا ما روی عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من اوجہ کثیرۃ انہ قال لا یحل دم امریٔ مسلم یشہد ان لا الٰہ الا اللہ وانی رسول اللہ الا باحدی ثلاث النفس بالنفس، والثیب الزانی، والتارک لدینہ اھ اور حاشیۂ بذل میں ہے: وانکر الدمنتی علی الترمذی ص۲۶۷ نسخ القتل وبسط الکلام ورجح القتل اھ یہ دمنتی یعنی علی بن سلیمان الدمنتی المالکی ہیں، انہوں نے علامہ سیوطی کے جو حواشی ہیں کتب ستہ پر ہر ایک کی الگ الگ تلخیص کی ہے، سیوطی کا حاشیہ جو ترمذی پر ہے اس کا نام "قوت المغتذی" ہے اور تلخیص دمنتی کا نام "نفع قوت المغتذی" ہے اسی طرح ابوداؤد پر جو حاشیہ ہے سیوطی کا، "مرقاۃ الصعود" اس کی جو تلخیص دمنتی نے کی اس کا نام رکھا "درجات مرقاۃ الصعود" ان علامہ دمنتی نے اپنے اس حاشیہ میں متعدد روایات قتل شارب بعد الرابعہ کے ثبوت میں ذکر کی ہیں اور پھر اخیر میں لکھتے ہیں: فہذہ بضعۃ عشر حدیثا کلہا صحیحۃ صریحۃ فی قتلہ بالرابعۃ ولیس لہا معارض صریح وقول من قال بالنسخ لا یعضدہ دلیل، وقولہم انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ بآلہ وسلم اتی برجل قد شرب بالرابعۃ فضربہ ولم یقتلہ "لا یصلح لرد ھٰذہ الاحادیث بوجوہ، الاول انہ مرسل۔ الی آخر ما بسط فی ذلک، حافظ نے فتح الباری میں منکرین نسخ کے اشکالات کے جوابات دیئے ہیں بذل میں خطابی سے نقل کیا تھا، واجمعوا علی انہ لا یقتل اذا تکرر منہ، اس پر حاشیۂ بذل میں ہے فقد ذکر الحافظ ص۵۱/۱۲ ان النعیمان جلد فی الخمر اکثر من خمسین مرۃ، نیز حاشیہ میں یہ بھی ہے: وبدلالۃ الاجماع استدل فی تدریب الراوی ص۱۹۶ علی النسخ وبسطہ قرائن اھ اس نعیمان کے بعض واقعات فتح الباری میں مذکور ہیں اس باب کے تحت "باب ما یکرہ من لعن شارب الخمر" جس میں امام بخاری یہ حدیث لائے ہیں عن عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رجلا کان علی عہد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان اسمہ عبد اللہ وکان یلقب حمارا وکان یضحک رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، وکان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قد جلدہ فی الشراب فاُتی بہ یوما فامر بہ فجلد، فقال رجل من القوم اللہم العنہ ما اکثر ما یوتی بہ، فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لا تلعنوہ فواللہ ما علمت انہ یحب اللہ ورسولہ، یہ عبد اللہ جن کا لقب حمار ہے یہ اور نعیمان یہ دونوں ایک ہی ہیں یا الگ الگ اس پر کلام فتح الباری میں دیکھا جائے وکان یضحک رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کہ یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو ہنسایا کرتے تھے اپنی عجیب اور نادر باتوں سے، اسکے بعض دلچسپ واقعات فتح الباری میں مذکور ہیں،

---

قال سفیان: حدث الزہری بہذا الحدیث وعندہ منصور بن المعتمر ومخول بن راشد فقال لہما: کونا وافدی اہل العراق بہذا الحدیث۔

یعنی امام زہری نے جب یہ حدیث بیان کی اوپر والی تو ان کے پاس اس وقت منصور اور مخول بیٹھے تھے تو زہری نے ان سے فرمایا کہ میری طرف سے یہ حدیث اہل عراق کو جا کر سنا دو، اور وفد بن کر ان کے پاس چلے جاؤ، اس کی وجہ بذل میں یہ لکھی ہے کہ عراق میں کچھ خوارج تھے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے اب ظاہر ہے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ شارب خمر کو پہلی ہی مرتبہ میں قتل کر دیا جائے حالانکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو پانچویں مرتبہ پینے پر بھی قتل نہیں کیا۔

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لاأدی - او ماکنت أدی - من اقمت علیہ حدًّا الاشارب الخمر الخ۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرما رہے ہیں کہ اگر میں کسی شخص پر حد جاری کروں (یعنی حد الجلد جس میں اہلاک مقصود نہیں ہوتا) اور پھر حد جاری کرنیکی وجہ سے وہ مر جائے تو میں اس کی دیت ادا نہیں کروں گا، سوائے شارب خمر کے کہ اگر وہ حد جاری کرنے کی وجہ سے مر جائے تو میں اس کی دیت ادا کروں گا کیونکہ شرب خمر کی حد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے متعین نہیں تھی، وہ ہم لوگوں نے آپس میں باہمی مشورہ سے طے کی تھی، وہ جو اس سے پہلے اس سلسلہ میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کا ذکر آیا تھا کہ انہوں نے اس بارے میں اخف الحدود کا مشورہ دیا تھا بعض روایات میں اس جگہ بجائے عبدالرحمٰن بن عوف کے حضرت علی کا نام مذکور ہے جیساکہ مؤطا کی روایت میں ہے، امام نووی فرماتے ہیں وکلاھما صحیح واشارا جمیعا، کہ دونوں ہی کا ذکر یہاں پر صحیح ہے کہ ان دونوں حضرات نے یہ مشورہ دیا تھا۔

عن عبدالرحمٰن بن ازھر قال کأنی انظر الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الآن وھو فی الرحال یلتمس رحل خالد بن الولید۔ اور ایک دوسری روایت جو بعض نسخ ابی داؤد میں ہے، بذل کے حاشیہ پر بھی ہے اس میں یہ زیادتی ہے، "رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم غداۃ الفتح وانا غلام شاب یتخلل الناس یسأل عن منزل خالد بن الولید" اس سے معلوم ہوا کہ یہ سفر کا واقعہ ہے فتح مکہ والے دن کا۔

عبدالرحمٰن بن ازہر فرماتے ہیں کہ فتح مکہ والے دن کی بات ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خیموں میں حضرت خالد بن الولید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خیمہ کو تلاش کرتے پھر رہے تھے اور یہ منظر گویا اس وقت میری آنکھوں کے سامنے ہے، اسی اثناء میں آپ کے پاس ایک شخص کو لایا گیا تھا جس نے شراب پی تھی تو آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ اس کی پٹائی کرو، چنانچہ لوگوں نے اس کو مارنا شروع کر دیا، بعض اس کی پٹائی جوتے سے کر رہے تھے اور بعض ڈنڈے سے اور بعض کھجور کی ترشاخ سے اور پھر اخیر میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے زمین سے مٹی اٹھا کر اس کے چہرے پر ماردی۔

اس حدیث کا شروع کا ٹکڑا ضمنا واستطرادا راوی نے ذکر کیا ہے اپنے حفظ کی پختگی بیان کرنے کے لئے چنانچہ بذل میں ہے والمقصود بھذا الکلام بیان شدۃ حفظہ اھ

اور اس کے بعد جو روایت آرہی ہے اس میں حنین کا ذکر ہے کہ آپ کے پاس ایک شارب خمر کو لایا گیا جب آپ حنین میں تھے اور اس میں یہ زیادتی ہے، فتوفی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ثم جلد ابوبکر فی الخمر اربعین ثم جلدء عمر اربعین صدرا من امارتہ ثم جلد ثمانین فی اٰخر خلافتہ. ثم جلد عثمان الحدین کلیھما ثمانین واربعین، ثم اثبت معاویۃ الحد ثمانین، یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی حیات میں تو یہی ہوتا رہا کہ باقاعدہ شارب خمر کے کوڑے نہیں لگائے جاتے تھے متعین طور سے بلکہ مختلف چیزوں سے اس کی پٹائی کر دی جاتی تھی جس کے ہاتھ میں جو ہوا مثلاً جوتا، ڈنڈا، کھجور کی شاخ، لیکن آپ کی وفات کے بعد خلفاء راشدین کے زمانہ میں اس میں کوڑے کو

استعمال کیا گیا گو تعداد میں اختلاف رہا، صدیق اکبر نے اربعین اختیار کئے اور عمر فاروق نے شروع میں اربعین اور اخیر میں ثمانین اور حضرت عثمان غنی نے دونوں، لیکن پھر اخیر میں حضرت معاویہ کے زمانہ میں اس کا استقرار ثمانین پر ہوگیا۔

## باب فی اقامۃ الحد فی المسجد

عن حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال نہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان یستقاد فی المسجد وان تنشد فیہ الاشعار وان تقام فیہ الحدود۔

یعنی آپ نے منع فرمایا مسجد میں قصاص لینے سے اور (نامناسب) اشعار اس میں پڑھنے سے اور یہ کہ اس میں حدود قائم کی جائیں، کیونکہ اس میں تلویث مسجد کا قوی احتمال ہے تلویث بالدم وغیرہ (بذل) ہمارے یہاں کتاب الایمان والنذور میں باب ماجاء فی تعظیم الیمین عند منبر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میں یہ گذر چکا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے عموماً فیصلے مسجد شریف میں منبر کے قریب ہوا کرتے تھے خواہ وہ فیصلے حدود اور قصاص ہی سے متعلق کیوں نہ ہو، لیکن ان حدود اور قصاص کا اجراء اور استیفاء یہ خارج مسجد ہونا چاہیئے جس کو مصنف نے اس باب میں بیان کیا۔

## باب فی ضرب الوجہ فی الحد[1]

اس باب میں مصنف نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث مرفوع ذکر کی ہے "اذا ضرب احدکم فلیتق الوجہ" یعنی مارتے وقت چہرے سے بچا جائے اس پر نہ مارا جائے، یہ حکم عام ہے حد کو بھی شامل ہے جیسا کہ مصنف کے ترجمہ سے ثابت ہوتا ہے والحدیث اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

---

[1] یہاں تک حدود کا بیان تھا اب مصنف تعزیر کو شروع کرتے ہیں مصنف نے کتاب الحدود میں کل چھ قسمیں حدود کی بیان کیں سب سے پہلے ردۃ اس کے بعد حرابۃ، اسکے بعد حد سرقہ، حد زنا حد قذف حد شرب خمر، اور قصاص کو مصنف نے آگے کتاب الدیات کے ذیل میں بیان کیا ہے کن کن چیزوں میں شریعت میں حد ثابت ہے اسکے بارے میں اوجز میں حافظ سے نقل کیا ہے کہ بعض علماء نے اس کو سترہ چیزوں میں منحصر کیا ہے جن میں سے بعض حدود متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ، فمن المتفق علیہ الردۃ والحرابۃ مالم یتب قبل القدرۃ، والزنا والقذف بالزنا وشرب الخمر سواء اسکر اولم یسکر، والسرقۃ، ان چھ کا بیان کتاب میں گذر چکا، ومن المختلف فیہ جحد العاریۃ وشرب مایسکر کثیرہ من غیر الخمر، والقذف بغیر الزنا، والتعریض بالقذف، واللواط ولو بمن یحل لہ نکاحہا، واتیان البہیمۃ، والسحاق وتمکین المرأۃ القرد وغیرہ من الدواب من وطیہا، والسحر، وترک الصلاۃ تکاسلاً، والفطر فی رمضان، وھذا کلہ خارج عما تشرع فیہ المقاتلۃ کما لو ترک قوم الزکاۃ ونصبوا لذلک الحرب اھ ان مختلف فیہ حدود میں سے مصنف نے جحد العاریۃ کو جو ذکر کیا ہے اور اسی طرح لواطت کو اور اتیان البہیمۃ کو۔

# باب فی التعزیر

**تعزیر کی تعریف اور اس کا ثبوت ومشروعیت** فقہائے کرام بھی کتاب الحدود کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد تعزیر کے لئے مستقل فصل قائم کرتے ہیں، تعزیر کے بارے میں لکھا ہے والتعزیر تادیب دون الحد، کہ تعزیر اس سزا اور تادیبی کارروائی کا نام ہے جو حد شرعی سے کم ہو، یہ ماخوذ ہے عزر سے بمعنی الرد والردع یعنی روکنا اور ٹوکنا، قال البابرتی ص۲۱۲ والاصل فی ھذا ان من قذف غیرہ بکبیرۃ لیس فیہا حد مقدر یجب التعزیر، یعنی جو شخص کسی شخص کی طرف ایسے کبیرہ گناہ کی نسبت کرے جس کے لئے کوئی شرعا حد مقرر نہیں تو وہاں پر تعزیر واجب ہوتی ہے، ابن الہمام فرماتے ہیں وھو مشروع بالکتاب قال اللہ تعالیٰ، فعظوھن واھجروھن فی المضاجع واضربوھن، فان اطعنکم فلا تبغوا علیہن سبیلا، امر بضرب الزوجات تادیبا وتہذیبًا، وفی الکافی قال علیہ الصلاۃ والسلام لا ترفع عصاک عن اھلک[1] الی آخر ما ذکرہ۔

عن ابی بردۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کان یقول لا یجلد فوق عشر جلدات الا فی حد من حدود اللہ۔

**تعزیر کے بارے میں ائمہ کے مذاہب کی تحقیق** خطابی فرماتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل فرماتے تھے کہ آدمی کو حق ہے اس بات کا کہ وہ اپنے غلام کی پٹائی کرے ترک صلاۃ وغیرہ معصیت پر لیکن دس کوڑوں سے زیادہ نہ مارے، اور یہی قول ہے اسحاق ابن راہویہ کا، اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ تعزیر چالیس کوڑوں تک نہیں پہنچنا چاہیئے، اور یہی قول ہے امام ابوحنیفہ اور محمد کا، اور امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ تعزیر جرم کی حیثیت کے اعتبار سے ہے جس درجہ کا جرم ہو اور اس کے لئے جو سزا حاکم مناسب سمجھے اسی کوڑوں سے کم کم، اور امام مالک سے مروی ہے کہ تعزیر جرم

---

[1] وروی انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام عزر رجلاً قال لغیرہ یا مخنث وفی المحیط روی عنہ علیہ الصلاۃ والسلام قال رحم اللہ امرأ علق سوط حیث یراہ اھلہ، واقوی من ہذہ الاحادیث قولہ علیہ الصلاۃ والسلام لا یجلد فوق عشر الا فی حد، وقولہ واضربوھم علی ترکہا لعشر فی الصبیان، فہذا دلیل شرعیۃ التعزیر واجمع علیہ الصحابۃ، وبالمعنی وھو ان الزجر عن الافعال السیئۃ کیلا تصیر ملکات فیفحش ویستدرج الی ما ھو اقبح وافحش، فہو واجب، وذکر التمرتاشی عن السرخسی انہ لیس فیہ شیٔ مقدر بل مفوض الی رأی القاضی لان المقصود منہ الزجر واحوال الناس مختلفۃ فیہ، فمنہم من ینزجر بالصیحۃ ومنہم من یحتاج الی اللطمۃ والی الضرب، ومنہم من یحتاج الی الحبس، وفی الشافی التعزیر علی مراتب تعزیر اشراف الاشراف ھم العلماء والعلویۃ بالاعلام، وھو ان یقول لہ القاضی انک تفعل کذا وکذا فینزجر بہ، وتعزیر الاشراف وھم الامراء والدھاقین بالاعلام الجر الی باب القاضی والخصومۃ فی ذلک، وتعزیر الاوساط وھم السوقۃ بالجر والحبس، وتعزیر الاخساء بہذا کلہ، وبالضرب، وعن ابی یوسف یجوز التعزیر للسلطان باخذ المال، وعندھما (الطرفین) وباقی الائمۃ الثلاثۃ لا یجوز۔

کے اعتبار سے ہوتی ہے، پس اگر اس کا جرم قذف سے بھی بڑا ہو تو سو اور سو سے بھی زیادہ کوڑے لگائے جاسکتے ہیں لہ۔
اس میں امام شافعی کا مذہب وہ ہے جس کو علامہ قسطلانی نے لکھا ہے کہ ادنی الحدود تک نہ پہنچا جائے اس سے کم رہے، اور ادنی الحدود ان کے یہاں حد شرب ہے چالیس کوڑے، اب یہ کہ حد حر کا اعتبار ہے یا حد عبد کا؟ قسطلانی فرماتے ہیں کہ اس میں ان کے دونوں قول ہیں، اگر حد الحر کو لیا جائے گا تو تعزیر کی زائد سے زائد مقدار ان کے نزدیک انتالیس کوڑے ہوں گے، اور اگر حد العبد کو لیا جائے گا تو انیس کوڑے ہوں گے، اور درمختار میں ہے کہ زائد سے زائد اس کی مقدار انتالیس کوڑے ہے یعنی حد العبد سے کم، اور کم سے کم تین کوڑے، اور ہدایہ میں بھی اسی طرح ہے، اور اس میں امام ابو یوسف کا قول یہ لکھا ہے کہ تعزیر کی مقدار پچھتر کوڑے تک ہوسکتی ہے۔ آگے اس میں ہے کہ طرفین نے حد العبد فی القذف کا اعتبار کرتے ہوئے جو کہ چالیس ہے، اس سے ایک کم کردیا اور امام ابو یوسف نے حد الحر کا اعتبار کرتے ہوئے اس سے ایک کوڑا کم کیا ایک روایت میں وھو قول زفر وھو القیاس، اور دوسری روایت میں پانچ کوڑے کم کرکے اس کی مقدار پچھتر کوڑے قرار دی، اور درمختار میں یہ بھی ہے والتعزیر لیس فیہ تقدیر بل ھو مفوض الی رأی القاضی لان المقصود منہ الزجر واحوال الناس فیہ مختلفۃ، اس پر علامہ شامی فرماتے ہیں ای لیس فی انواعہ تقدیر، یعنی زائد سے زائد تو اس کی مقدار متعین ہے کہ ما دون الحد ہونی چاہیئے، لیکن کس نوع کی تعزیر ہو مثلاً ضرب حبس یا فرک الاذن؟ اس لحاظ سے اس میں تعیین نہیں (من الابواب والتراجم صـ۲۳۱) اور حدیث الباب امام احمد ومن وافقہ کی دلیل ہے، اور جمہور کی جانب سے اس حدیث کا جواب بذل میں لمعات سے یہ نقل کیا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے اسلئے کہ صحابہ کرام سے تجاوز عن العشرۃ ثابت ہے، اور بعضوں نے یہ جواب دیا کہ یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ کے اعتبار سے ہے۔ (کیونکہ وہ خیر القرون تھا)۔ والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

آخر کتاب الحدود

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# اول کتاب الدیات

امام بخاری نے "کتاب الحدود" کے بعد اور "کتاب الدیات" سے پہلے "کتاب المحاربین من اھل الکفر والردۃ" مستقلاً ذکر کی ہے اور امام ابوداؤد نے ردۃ اور حرابہ کو کتاب الحدود میں ذکر کیا ہے۔

**دیت کی تعریف** | قال القسطلانی والدیۃ ھی المال الواجب بالجنایۃ علی الحر فی نفس او فیما دونہا. وھی ماخوذۃ من الودی

---

لہ خلاصۃ المذاہب اسکے بارے میں یہ ہے:- امام احمد -- ۱۰ کوڑے -- امام شافعی -- انیس یا انتالیس کوڑے -- طرفین (ابوحنیفہ ومحمد) انتالیس کوڑے۔ ابو یوسف ایک کم اسّی یا پانچ کم اسّی۔ امام مالک علی رأی الامام بحسب الجرم وان زاد علی المائۃ۔

وھو دفع الدیۃ اھ وقال الحافظ: وھی ما جعل فی مقابلۃ النفس وسمی دیۃ تسمیۃ بالمصدر یعنی دیۃ اصل میں وَدْیٌ تھا جو کہ مصدر ہے ودی یدی کا یعنی دیۃ ادا کرنا اور دیۃ وہ مال ہے جو نفس کے بدلہ میں ہو، اور ایک ہوتا ہے اَرْش یعنی وہ مال جو مادون النفس کا بدلہ ہو ففی الدر المختار: الدیۃ فی الشرع اسم للمال الذی ھو بدل النفس، والارش اسم للواجب فیما دون النفس اھ لیکن قسطلانی نے دیۃ کی تعریف میں نفس اور مادون النفس دونوں کو ذکر کردیا ہے۔ کما تقدم قریباً لیکن انہوں نے دیت کی تعریف میں ایک قید بڑھائی وہ یہ کہ جنایۃ علی الحر سے جو مال واجب ہوتا ہے اس کو دیت کہتے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ جنایۃ علی العبد سے جو مال واجب ہوتا ہے وہ دیت نہیں ہے، اسلئے کہ حر کی دیت تو متعین ہے بخلاف عبد کے کہ اس کی دیت متعین نہیں بلکہ عبد کی جو قیمت ہوگی وہ اس کی دیت ہوگی، اور ظاہر ہے کہ غلاموں کی قیمت کم زیادہ ہوتی حسب المنافع، چنانچہ فقہاء نے جنایۃ علی العبد کی فصل علیحدہ منعقد کی ہے، تنویر الابصار اور اس کی شرح درمختار میں ہے: دیۃ العبد قیمتہ فان بلغت ھی دیۃ الحر وبلغت قیمۃ الامۃ دیۃ الحرۃ نقص من کل من دیۃ عبد وامۃ عشرۃ دراھم اظھار الانحطاط رتبۃ الرقیق عن الحر وتعیین العشرۃ باثر ابن مسعود رضی اللہ عنہ، وعنہ من الامۃ خمسۃ، یعنی جس عبد پر جنایت کی گئی ہے اور اس کو تلف کردیا گیا ہے تو اس کی دیت اس کی بازاری قیمت ہوگی اس غلام کی بازار میں جو بھی قیمت ہو بشرطیکہ وہ قیمت حر کی دیت مقررہ سے کم ہو اور اگر اسکے برابر ہو یعنی دس ہزار درہم تو اس میں سے دس درہم کم کردیئے جائیں گے مرتبۂ عبد کے انحطاط کو ظاہر کرنے کے لئے، جیساکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے۔ مصنف نے دیات کے ذیل میں قصاص کو بھی بیان کیا ہے اسی طرح امام بخاری نے بھی، حافظ فرماتے ہیں: واورد البخاری تحت ھذہ الترجمۃ (کتاب الدیات) مایتعلق بالقصاص لان کل مایجب فیہ القصاص یجوز العفو عنہ علی مال فتکون الدیۃ اشمل، یعنی جن جن چیزوں میں قصاص واجب ہوتا ہے تو چونکہ وہاں قصاص معاف کرکے مال لینا جائز ہے، اور دیۃ کی حقیقت بھی مال ہی ہے اس لئے دیت کا عنوان اعم اور اشمل ہے، آگے فرماتے ہیں حافظ: وترجم غیرہ کتاب القصاص وادخل تحتہ الدیات بناءً علی ان القصاص ھو الاصل فی العمد اھ یعنی عمداً جنایت کرنے کی صورت میں اصل حکم قصاص ہی ہے، قصاص معاف کرکے مال لینا وہ امر آخر ہے، وفی البدائع: والاصل فیہ نص الکتاب العزیز وھو قولہ تبارک وتعالیٰ "ومن قتل مؤمناً خطأً فتحریر رقبۃ مؤمنۃ ودیۃ مسلمۃ الی اھلہ"۔ والنص وان ورد بلفظ الخطأ لکن غیرہ ملحق بہ (من الابواب والتراجم ۱۳۳/۶)

## باب النفس بالنفس

یعنی قصاص فی النفس کا بیان۔

---

ف حاصل یہ کہ بعض مصنفین نے کتاب الدیات کا عنوان ذکر کرکے قصاص کو اسکے تحت ذکر کیا ہے اس حیثیت سے کہ دیت میں عموم وشمول ہے اس لئے کہ قصاص کے بجائے دیت لے سکتے ہیں ولا عکس (دیت کے بجائے قصاص نہیں لے سکتے) اور بعض مصنفین نے اسکے برعکس قصاص کا عنوان اختیار کرکے دیت کو اسکے تحت ذکر کیا ہے اس حیثیت سے کہ قصاص ہمیشہ اصلی ہوتا ہے دیۃ کا بدل نہیں ہوسکتا، بخلاف دیت کے کہ وہ کبھی اصلی ہوتی ہے اور کبھی قصاص کا بدل ہوتی ہے لہٰذا دیت کو قصاص کے تابع کرنا چاہیئے نہ کہ اس کا عکس۔

عن ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما قال كان قريظة والنضير وكان النضير اشرف من قريظة، فكان اذا قتل رجل من قريظة رجلا من النضير قتل به، واذا قتل رجل من النضير رجلا من قريظة فودی بمئة وسق من تمر۔

یعنی مدینہ منورہ میں یہود کے دو قبیلے قریظہ اور بنو نضیر تھے، جن میں بنو نضیر شریف سمجھے جاتے تھے بنو قریظہ کے مقابلہ میں، پس اگر کوئی قرظی شخص بنو نضیر میں سے کسی کو قتل کر دیتا تو قصاص میں اس کو قتل کر دیا جاتا تھا، اور اگر بنو نضیر میں سے کوئی قرظی کو قتل کرتا تو اس صورت میں بجائے قصاص کے سو وسق کھجور کے اس کے فدیہ میں دیدئے جاتے، شروع میں اسی طرح ہوتا تھا، پھر جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت ہوئی اور آپ کی مدینہ منورہ میں تشریف آوری ہوئی تو ایک نضیری یہودی نے ایک قرظی کو قتل کر دیا، تو اب ان یہود بنو قریظہ نے یہ کہا بنو نضیر سے کہ اپنے اس قاتل کو ہمارے حوالہ کیجئے تاکہ ہم اس کو قصاص میں قتل کریں، انہوں نے یہ کہا کہ ہمارے اور تمہارے درمیان محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حکم ہوں گے ان سے فیصلہ کرایا جائے چنانچہ یہ دونوں آپ کی خدمت میں آئے تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی، وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط، کہ آپ ان کے درمیان فیصلہ کریں عدل کے ساتھ کریں۔ راوی حدیث کہتے ہیں کہ قسط جو ہے وہ یہی ہے کہ نفس کے بدلہ میں نفس لیا جائے، ثم نزلت، افحكم الجاهلية يبغون، یعنی جب ان یہود نے اس حکم آیت کو پسند نہیں کیا اور آپس میں نزاع کرنے لگے تو اس پر یہ دوسری آیت نازل ہوئی کہ کیا جاہلیت ہی کے قانون کو تلاش کرتے ہیں۔

اس حدیث میں ایک مسئلہ قضاء بین اهل الذمۃ کا ہے کہ مسلمان قاضی اہل کتاب کے درمیان فیصلہ کرے یا نہ کرے جس میں علماء کا اختلاف، باب الرجم میں گذر چکا۔

یہاں بعض نسخوں میں یہ ہے، قال ابوداؤد: قريظة والنضير جميعا من ولد هارون النبي على نبينا وعليه الصلاة والسلام، کہ یہود کے یہ دونوں قبیلے حضرت ہارون علیہ السلام کی اولاد میں سے ہیں، ام المؤمنین حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی ان ہی میں سے ہیں جیسا کہ باب سہم الصفی میں گذرا سيدة قريظة والنضير والحديث اخرجه النسائی قاله المنذری۔

## باب لا يؤخذ الرجل بجريرة ابيه او اخيه

عن ابی رمثة رضی الله تعالیٰ عنه قال انطلقت مع ابی نحو النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم ثم ان النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم قال لابی: ابنك هذا؟ قال: ای ورب الكعبة قال حقا، قال: اشهد به الخ۔

**شرح الحدیث** ابو رمثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ میں اپنے والد کے ساتھ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں گیا (جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہم دونوں کی طرف دیکھا تو آپ نے میرے بارے میں میرے والد سے پوچھا کہ کیا یہ تیرا بیٹا ہے؟ تو انہوں نے کہا ہاں، رب کعبہ کی قسم، آپ نے فرمایا کیا واقعی ایسا ہے؟ انہوں نے جواب دیا ہاں میں اس بات کی شہادت دیتا ہوں، اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو بہت ہنسی آئی جس کی وجہ وہ خود بیان کرتے ہیں کہ

دو وجہ سے ایک تو میری اپنے باپ کے ساتھ کھلی مشابہت کی وجہ سے، دوسرے میرے والد کے اس قسم کہنے کی وجہ سے اس موقعہ پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے میرے والد سے یہ بات بھی ارشاد فرمائی کہ نہ تو تجھ پر تیرا بیٹا جنایت کرتا ہے اور نہ تو اپنے بیٹے پر جنایت کرتا ہے، مطلب یہ ہے کہ تم دونوں میں سے کسی ایک کی جنایت کو دوسرا نہیں بھگتے گا، بلکہ جو بھی جنایت کرے گا باپ یا بیٹا، اس کا قصاص یا ضمان وہ خود بھگتے گا، یعنی اسلامی قانون یہ ہے اور زمانۂ جاہلیت والا طریقہ اسلام میں جائز نہیں ہے کہ اس زمانہ میں یہ ہوتا تھا کہ جنایت کی سزا صرف جانی کے ساتھ خاص نہ تھی بلکہ جانی کا جو بھی مل جائے باپ یا بھائی یا اس کا بیٹا یا اس کے قبیلہ ہی کا کوئی فرد، اور اسلام میں یہ ہے "ولا تزر وازرۃ وزر اخری" اور ایسے ہی "ولکم فی القصاص حیاۃ"۔

یہ حدیث اس سے پہلے بھی گذر چکی "باب فی الخضاب" میں لیکن مختصراً اور اس سے پہلے بھی "باب فی الخضرۃ" میں، اس حدیث پر حاشیۂ بذل میں ہے کہ ابن قدامہ نے اس حدیث سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ عمداً جنایت کی دیت خود جانی پر ہے، عاقلہ پر واجب نہیں ہوتی اھ مسئلہ ہمارے یہاں بھی یہی ہے، چنانچہ "درمختار" میں ہے: واعلم انہ لا تعقل عاقلۃ جنایۃ عبد ولا عمد، قال ابن عابدین ص۲۱۲ ج۵ قولہ "جنایۃ عبد" من اضافۃ المصدر الی فاعلہ، واما اذا جنی حر علی نفس عبد فسیاتی، قولہ ولا عمد ای فی النفس او الطرف، فان العمد لا یوجب التخفیف بتحمل العاقلۃ فوجب القود بہ اھ یہ مسئلہ دراصل کتاب الدیات کا ہے وہاں بھی آرہا ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی مختصرا ومطولا، وقال الترمذی: حسن غریب لا نعرفہ الا من حدیث عبید اللہ ابن زیاد، قالہ المنذری۔

## باب الامام یأمر بالعفو فی الدم

یعنی جس صورت میں قصاص واجب ہوتا ہے خواہ اس قصاص کا تعلق نفس سے ہو یا طرف سے تو اس صورت میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ولی دم کو جس کو قصاص لینے کا حق پہنچتا ہے ہمیشہ عفو اور ترک قصاص کی ترغیب دیا کرتے تھے چنانچہ اس باب میں پہلی حدیث کے علاوہ جتنی بھی احادیث ہیں اس میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے قصاص کے بجائے مطلقاً عفو یا عفو باخذ الدیۃ کی ترغیب مذکور ہے، البتہ باب کی پہلی حدیث میں یہ ہے جو ابو شریح خزاعی سے مرفوعاً مروی ہے من اصیب بقتل او خبل فانہ یختار احدی ثلاث الخ۔ قتل کا تعلق نفس سے ہے اور خبل کا طرف سے یعنی قطع عضو، یعنی جو جنایت عمداً ہو خواہ اس کا تعلق جان سے ہو یا عضو سے تو وہاں پر مجنی علیہ یا اس کے ولی کو تین اختیار حاصل ہیں یا تو قصاص لے اور یا مطلقاً معاف کر دے یا دیۃ لے، فان اراد الرابعۃ فخذوا علی یدیہ، کہ اگر وہ ان تین چیزوں کے علاوہ کوئی اور صورت اختیار کرے تو اس کو روک دو، اس حدیث میں تو گویا آپ نے حسب قاعدہ وضابطہ ولی مقتول کو جو شرعاً حق حاصل ہے اس کو بیان فرمایا کہ اس کو اختیار ان تین میں سے کسی ایک کا ہے جس کو وہ اختیار کرے ان تین کے علاوہ اور کوئی چوتھی چیز یہاں نہیں ہے، اب یہ کہ ان تین میں سے اولیٰ کیا ہے اس کا ذکر بعد والی روایت میں آرہا ہے وہ یہ کہ آپ ان

تین میں سے اولاً عفو کو اور ثانیاً دیۃ کو ترجیح دیتے تھے جیسا کہ مصنف کے ترجمۃ الباب میں ہے۔

**قتل عمد میں بجائے قصاص کے دیۃ لینے کا حق ولی مقتول کو کب ہے؟**

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ اس حدیث میں ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے "واما ان یاخذ الدیۃ" کے بارے میں وہ یہ کہ قتل عمد کی صورت میں اصل حکم تو قصاص کا ہے کہ ولی مقتول قاتل سے قصاص لے، اور قتل عمد میں دیت لینے کا اختیار دو اماموں کے نزدیک تو مطلقاً ہے یعنی امام شافعی واحمد، وھو روایۃ عن مالک، اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک ولی مقتول کو اخذ دیۃ کا حق اس صورت میں ہے جبکہ قاتل دیت دینے پر راضی ہو، اور اگر وہ راضی نہ ہو تو اخذ دیۃ کا حق نہیں ہے۔

یہ حدیث اس مسئلہ میں شافعیہ وحنابلہ کے موافق ہے، اور اس مسئلہ پر مستقل باب آگے آرہا ہے "باب ولی العمد یاخذ الدیۃ" حنفیہ کی دلیل وہاں آئے گی، یہاں حدیث الباب میں ہے "ومن اعتدی بعد ذلک فلہ عذاب الیم" یعنی جو شخص ان امور ثلاثہ سے چوتھے کی طرف تجاوز کرے بعد اس کے یعنی یہ بات اس کو پہنچ جانے کے بعد کہ اختیار صرف تین امور میں ہے، وہ چوتھی چیز کیا ہوسکتی ہے مثلاً معاف کرنے کے بعد یا دیت لینے کے بعد پھر قتل کردے یا شروع میں مطلقاً معاف کردیا بغیر دیت کے پھر دیت بھی طلب کرنے لگے۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ وحدیث انس الآتی اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قتل رجل علی عھد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرفع ذلک الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔

---

**شرح الحدیث** یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں ایک آدمی کا قتل ہوگیا تو اس واقعہ کو آپ تک پہنچایا گیا اس پر آپ نے اس قاتل کو ولی مقتول کو سونپ دیا، اس قاتل نے آپ سے یہ عرض کیا یارسول اللہ! بخدا میرا ارادہ اس کو قتل کرنے کا نہیں تھا (صرف پٹائی کا تھا) مگر وہ مرگیا، تو اس پر آپ نے ولی مقتول سے فرمایا کہ یہ قاتل اگر اپنے قول میں سچا ہے اور پھر بھی تونے اس کو قتل کردیا تو تو جہنم میں جائیگا، ولی مقتول نے آپ کی بات سنکر اس کو چھوڑ دیا۔ راوی کہتا ہے کہ وہ شخص ایک چمڑے کے تسمہ کے ساتھ مکتوف تھا[1]، وہ نکل کر بھاگا اسکے بھاگنے کے ساتھ تسمہ بھی کھینچتا ہوا جارہا تھا اس لئے ان کا نام ہی ذوالنسعہ رکھدیا گیا (تسمہ والا)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جس قتل پر بظاہر قتل عمد کی تعریف صادق آتی ہو تو وہاں قاتل کا یہ کہنا کہ میرا ارادہ قتل کا نہیں تھا یہ قضاءً معتبر نہیں، لیکن اگر وہ قاتل اپنے قول میں صادق ہو تو اس کا یہ قول دیانۃً قابل قبول ہے، ورنہ اس کا وبال ولی مقتول پر پڑے گا (بذل)

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

[1] مکتوف کہتے ہیں اس شخص کو جس کے دونوں ہاتھ پیچھے کی طرف لیجاکر رسی وغیرہ سے باندھ دیئے جائیں اس زمانہ کی ہتھ کڑی کا طریقہ یہی تھا۔

حدثنی وائل بن حجر رضی اللہ تعالیٰ عنه قال كنت عند النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم اذ جئ برجل قاتل فی عنقه النسعة الخ-

**مضمونِ حدیث مع الشرح** وائل بن حجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس تھا، ایک قاتل کو آپ کے پاس لایا گیا جسکے گلے میں چمڑے کا تسمہ پڑا ہوا تھا تو آپ نے ولی مقتول کو بلاکر ترتیب وار اس کے سامنے تین باتیں رکھیں اول عفو کی بات کہ کیا تو معاف کرسکتا ہے، اس نے اس سے انکار کیا، اس کے بعد آپ نے دیت لینے کو فرمایا، اس نے اس سے بھی انکار کیا، آپ نے اس سے فرمایا کہ کیا تو قتل ہی کرنا چاہتا ہے اس نے کہا ہاں، آپ نے فرمایا اچھا تو لے جا اس کو، اسی طرح سوال وجواب کی نوبت آپ کے اور اس قاتل کے درمیان تین مرتبہ آئی آپ نے فرمایا اما انك ان عفوت عنه يبوء باثمه واثم صاحبه کہ اگر تو اس کو معاف کردیتا تو وہ لوٹتا اپنے سابقہ گناہوں کے ساتھ، اور اس صاحب واقعہ یعنی مقتول کے گناہ کیساتھ یعنی اسکے قتل کے گناہ کیساتھ اثم صاحبہ سے مراد "اثم قتل صاحبہ" ہے اور خود مقتول کے گناہ مراد نہیں یعنی یہ مطلب نہیں کہ اگر تو اس قاتل کو معاف کردے گا تو وہ مقتول کے گناہوں کے ساتھ لوٹے گا، یعنی مقتول کے گناہ اس پر ڈال دیئے جائیں گے، کیونکہ یہ مطلب، ولا تزر وازرة وزر اخرى. کے خلاف ہے، یہ سنکر ولی مقتول نے اس قاتل کو معاف کردیا اور چھوڑ دیا، وہ اپنے تسمہ کو کھینچتا ہوا بھاگ نکلا، اس جملہ کا یہ مطلب بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے ہی نقل کیا ہے، اور حضرت نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ مراد تو آپ کی یہ ہے جو ہم نے لکھی لیکن عبارت آپ ایسی لائے جو موہم ہے دوسرے معنی کو جو غیر مقصود ہے (مقتول کے گناہوں کو قاتل پر ڈال دینا) ولی مقتول کو عفو پر ابھارنے کے لئے، اور علامہ سندی نے بھی اس حدیث کے معنی مرادی یہی لکھے ہیں اور اس کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ اس مطلب میں ترغیب عفو کا کوئی خاص پہلو نہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں، وهٰذا المعنى لا يصلح للترغيب الا ان يقال الترغيب باعتبار ايهام الكلام بالمعنى الظاهر، ويجوز الترغيب بمثله توسلاً به الى العفو واصلاح ذات البين، كما يجوز التعريض فى محله اھ اور یہ بات یعنی ایہام کلام والی حضرت کی تقریر میں بھی گذرچکی، الحاصل اس حدیث کے جو ظاہری معنی ہیں اس میں تو واقعی ترغیب عفو خوب ظاہر ہے لیکن وہ معنی اصول کے خلاف ہیں لہذا ظاہری معنی کو چھوڑ کر اس کی تاویل ضروری ہے، اور تاویل کے بعد حدیث کے معنی وہی ہوتے ہیں جو اوپر لکھے گئے، رہی بات ترغیب کی تو وہ ایہام کلام سے حاصل ہوسکتی ہے، اور صحیح مسلم اور نسائی کی ایک روایت کے لفظ یہ ہیں۔ ان يبوء باثمك واثم صاحبك، ای اثم قتل صاحبک. صاحبک سے مراد تو مقتول ہی ہے جیساکہ یہاں ابوداؤد کی روایت میں مذکور ہے لیکن اس روایت میں بجائے باثمہ کے باثمک ہے جس سے مراد ولی مقتول ہے اسلئے کہ خطاب اسی کو ہے اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ چونکہ اس قتل ناحق کی وجہ سے ولی مقتول کو صدمہ ورنج پہنچا ہے، اور اسکے باوجود اس نے معاف کردیا جس سے اس ولی مقتول کے گناہ معاف اور زائل ہوگئے تو اس ازالہ معاصی میں قاتل کے قتل کو بھی فی الجملہ دخل ہوا تو اس حیثیت سے کہا گیا یبوء باثمک یعنی قاتل کا یہ قتل اور پھر تیری طرف سے اس کا عفو تیرے معاصی کے ازالہ کا ذریعہ ہوگا

جاء رجل الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بحبشی فقال ان ھذا قتل ابن اخی، قال کیف قتلتہ قال ضربت رأسہ بالفأس ولم ارد قتلہ، قال ھل لک مال تودی دیتہ؟ قال لا الخ۔

روایت میں جو لفظ "حبشی" آیا ہے اس کو بذل المجہود میں ضم حار اور سکون با کے ساتھ ضبط کیا ہے اور یہ کہ حبشی ایک جگہ کا نام ہے جبل باسفل مکۃ، بینہ وبین مکۃ ستۃ امیال الخ لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہاں پر یہ لفظ منسوبا یعنی یائے نسبت کے ساتھ واقع ہے یعنی برجل حَبَشی، لہٰذا یہ نسبت حبشہ کی طرف ہوئی اور حبشہ کی طرف نسبت الحَبَشی بفتحتین مشہور ہے جیسے بلال حبشی (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) چنانچہ نسخہ منذری مطبوعہ میں حَبَشی ہی مشکل کرکے لکھا ہے۔

**شرح الحدیث** مضمون حدیث یہ ہے: وائل بن حجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں ایک شخص ایک حبشی کو پکڑ کر لایا اور کہا کہ اس نے میرے بھتیجہ کو قتل کیا ہے، آپ نے اس سے پوچھا کہ تو نے اس کو کیسے قتل کیا اس نے کہا کہ میں نے اس کے سر پر کلہاڑی ماردی تھی لیکن میرا ارادہ اس کو ہلاک کرنے کا نہیں تھا۔ اور مسلم کی روایت میں ہے کہ اس نے یہ کہا کہ میں اور وہ ہم دونوں ایک درخت سے پتے وغیرہ جھاڑ رہے تھے اس نے مجھے کسی بات پر گالی دی جس سے مجھے غصہ آگیا، اس پر جو کلہاڑی میرے ہاتھ میں تھی اس کی گردن پر ماردی جس سے وہ مرگیا آپ نے پوچھا کہ تیرے پاس اتنا مال ہے کہ جس سے تو اس کی دیت ادا کرسکے؟ اس نے کہا نہیں (اس پر حاشیہ بذل میں لکھا ہے کہ یہ دلیل ہے اس بات کی قتل عمد کے اندر دیت قاتل کے مال میں ہوتی ہے نہ کہ عاقلہ پر، وھو مجمع علیہ) پھر آپ نے فرمایا کہ اگر میں تجھ کو چھوڑ دوں تو تو لوگوں سے مانگ مانگ کر اس کی دیت جمع کرسکتا ہے؟ اس نے کہا نہیں، پھر آپ نے پوچھا کہ تیرے موالی اور آقا تجھ کو اس کی دیت دے سکتے ہیں؟ اس نے اس سے بھی انکار کیا، آپ نے ولی مقتول سے فرمایا جو اس قاتل کو لیکر آیا تھا کہ پکڑ اس کو اور لے جا قتل کرنے کے لئے، جب وہ لیجانے لگا تو آپ نے فرمایا کہ اگر اس شخص نے اس کو قتل کردیا تو یہ بھی قاتل ہی جیسا ہوجائے گا، اس جملہ کے شراح نے دو مطلب لکھے ہیں ایک یہ کہ مرتبہ کے لحاظ سے دونوں یکساں ہوجائیں گے اور ولی مقتول کو قاتل پر کوئی فوقیت اور فضیلت نہ ہوگی، اپنا حق وصول کرلینے کی وجہ سے، دوسرا مطلب یہ کہ گناہ اور ظلم میں دونوں برابر ہوجائیں گے، کیونکہ قاتل نے یہ بات کہی ہے کہ میرا مقصود اس کو ہلاک کرنا نہیں تھا، پس یہ قتل قتل خطأ ہوا یا شبہ عمد جس میں قصاص نہیں ہے، ذکر الوجھین الامام الخطابی، لیکن بذل میں پہلے ہی معنی اختیار کئے ہیں اور حاشیۂ بذل میں لکھا ہے وبہ جزم فی احکام القرآن ص۱۵۶۔

فبلغ بہ الرجل حیث یسمع قولہ۔ یعنی ولی مقتول اس قاتل کو اس جگہ لے گیا جہاں سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی آواز سنی تھی اور آپ کے سامنے پہنچکر عرض کیا لیجئے یہ قاتل حاضر ہے اس کے بارے میں جو چاہے فیصلہ فرمادیجئے۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ اس کو یہ چھوڑ دے، اپنے گناہوں کو لے کر لوٹے گا، اور جہنم رسید ہوگا، اس پر اس نے قاتل کو چھوڑ دیا۔

یہ وائل بن حجر کی حدیث ہے جس کو مصنف نے چند طرق سے اختلاف الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے، بظاہر یہ ایک ہی واقعہ ہے

امام نسائی کے طرز سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کیونکہ یہ روایت نسائی میں بھی ہے۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی قالہ المنذری۔

**محلّم بن جثّامۃ اللیثی کا واقعۂ قتل اور اسکی تشریح**

اب آگے محلم بن جثامۃ اللیثی کے قتل کرنے کا واقعہ روایت میں آرہا ہے جس کو مصنف نے دو طریق سے ذکر کیا ہے پہلے طریق میں مصنف کے استاد موسیٰ بن اسماعیل ہیں اور دوسرے میں وھب بن بیان، اور دونوں طریق محمد بن جعفر بن الزبیر پر جاکر مل جاتے ہیں، اور محمد بن جعفر روایت کرتے ہیں زیاد بن سعد سے اور زیاد بن سعد روایت کرتے ہیں اپنے باپ سعد بن ضمیرہ سے (جیساکہ وہب کی روایت میں ہے) اور موسیٰ کی روایت میں عن ابیہ کے بعد وعن جدہ بھی ہے جس سے مراد ضمیرہ ہیں جسکا مطلب یہ ہوا کہ زیاد اس حدیث کو اپنے باپ سعد اور دادا ضمیرہ دونوں سے روایت کرتے ہیں، یحدث عروۃ بن الزبیر، یحدث کا فاعل زیاد اور عروہ ترکیب میں مفعول بہ ہے اور اس جملہ کا مطلب یہ ہے محمد بن جعفر کہتے ہیں کہ یہ حدیث میں نے زیاد بن سعد سے اسوقت سنی جبکہ وہ اس کو عروہ سے بیان کر رہے تھے یعنی قصداً تو وہ عروہ کو سنا رہے تھے ضمناً میں نے بھی سن لی، وکانا شهدا مع رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم حنیناً، موسیٰ کی روایت میں یہ ہے کہ یہ دونوں یعنی سعد اور ضمیرہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ حنین میں شریک تھے ثم رجعنا الی حدیث وھب، مصنف یہاں ان دو طریق میں سے طریق ثانی یعنی وھب بن بیان کے الفاظ نقل کر رہے ہیں، یعنی گو روایت تو مصنف کو موسیٰ اور وھب دونوں سے پہنچی ہے لیکن یہاں مصنف جو الفاظ ذکر کر رہے ہیں وہ وہب کی روایت کے ہیں (یہاں تک حل سند اور اس کی تشریح تھی) ان محلم بن جثامة اللیثی قتل رجلا من اشجع فی الاسلام وذلك اول غیر قضی به رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم فتکلم عیینة فی قتل الاشجعی لانه من غطفان وتکلم اقرع بن حابس دون محلم لانه من خندف فارتفعت الاصوات وکثرت الخصومة واللغط،

راوی واقعہ بیان کر رہا ہے کہ محلم بن جثامۃ اللیثی نے قبیلہ اشجع کے ایک شخص کو قتل کر دیا جس کا نام عامر بن الاضبط الاشجعی ہے (وبہ جزم فی مجمع الزوائد مے ذکر القصہ) یہ قتل کا قصہ ابتداء اسلام کا ہے جیساکہ آگے اسی روایت میں آرہا ہے جسمیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے دیت کا فیصلہ فرمایا تھا، چونکہ واقعہ قتل کا یہ پہلا تھا، لہذا دیت کا فیصلہ بھی پہلا ہوا، جیساکہ راوی کہہ رہا ہے وذلك اول غیر، غیر کدیۃ لفظاً ومعنیً۔

اس پر عیینہ بن حصن اور اقرع بن حابس کھڑے ہوئے، اول الذکر مقتول کی جانب سے کہ اس کے قبیلہ کا تھا اور مؤخر الذکر قاتل یعنی محلم کی جانب سے، کیونکہ وہ محلم کے قبیلہ کا تھا، مطلب یہ کہ جو شخص قاتل کے قبیلہ کا تھا یعنی اقرع بن حابس وہ تو یہ چاہتا تھا کہ فیصلہ بجائے قتل اور قصاص کے دیت ہی پر ہو جائے، اور جو شخص مقتول کی جانب سے تھا یعنی عیینہ بن حصن، وہ فیصلہ بجائے دیت کے قصاص کا چاہتا تھا، دونوں فریق میں گرما گرمی اور مجلس میں شور ہوگیا، سیرۃ ابن ہشام میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ظہر کی نماز سے فارغ ہوکر جبکہ آپ مقام حنین میں تھے ایک درخت کے سایہ کے نیچے تشریف فرما ہوئے اور وہاں یہ بات چیت فریقین میں ہوئی، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے عیینہ سے فرمایا کہ کیا تو دیت قبول کرنے کے لئے تیار نہیں؟ اس نے کہا نہیں بخدا جب تک میں قاتل کے گھر والوں پر وہ غم اور مصیبت نہ واقع کردوں جو اس نے ہمارے گھر والوں پر ڈالی ہے، اس پر پھر شور ہوا اور جھگڑا بڑھا

مے طبع سابق میں یہاں اور طرح تھا یہ اصلاح بعد کی ہے۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے عیینہ سے پھر وہی بات فرمائی اس نے وہی جواب دیا جو پہلے دیا تھا۔ الی ان قام رجل من بنی لیث یقال لہ مُکیتل علیہ شکۃ وفی یدہ درقۃ، یہاں تک کہ ایک شخص لیثی یعنی جو قاتل کے قبیلہ کا تھا جس کا نام مکیتل تھا جس کے بدن پر ہتھیار تھے اور ہاتھ میں ایک ڈھال تھی اس نے مجلس میں کھڑے ہو کر یہ کہا یا رسول اللہ انی لم اجد لما فعل ھذا فی غرۃ الاسلام مثلا الا غنما وردت فرمی اولہا فنفر اخرہا اُسْنُنِ الیومَ وغَیِّرْ غداً، اس شخص نے کھڑے ہو کر تقریر کے انداز میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو خطاب کر کے یہ عرض کیا۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ باوجود اسکے کہ وہ قاتل کے قبیلہ کا تھا لیکن اس نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو قصاص ہی لینے کا مشورہ دیا اور اپنی اس رائے کی تائید اور تقویت کے لئے دو مثالیں پیش کیں پہلی مثال میں قصاص لینے کا فائدہ سمجھایا اور دوسری مثال میں ترک قصاص کی مضرت، پہلی مثال یہ ہے جیسے کوئی بکریوں کا ریوڑ جو پانی کی طرف جارہا ہو جس میں ایک بکری آگے آگے چل رہی ہو اور اسکا کوئی شکاری شکار کر لے تو ظاہر ہے کہ پچھلی ساری بکریاں جان بچا کر بھاگ جائیں گی، یہ مثال تو ہوئی قصاص لینے کے فائدہ میں اس طرح پر کہ یہ واقعہ قتل اسلام میں قتل کا پہلا واقعہ ہے اب اگر اس میں قاتل سے قصاص لے کر اس کو قتل کر دیا گیا تو دوسرے لوگ جو اس قسم کی حرکتیں کرتے ہیں قتل وغارت وہ اس سے عبرت پکڑیں گے اور پھر آگے ان کو اس قسم کے واردات کی ہمت نہیں ہوگی۔

اور دوسری مثال جس سے ترک قصاص کی مضرت بیان کرنا مقصود ہے وہ یہ ہے اُسْنُنِ الیوم وغَیِّرْ غداً[مه]، کہ اگر آپ نے اس مرتبہ بجائے قصاص کے دیت قبول کرلی اور پھر اس کے بعد کوئی اور قصہ قتل کا پیش آیا وہاں بھی اولیائے قاتل اسی پر اصرار کریں گے کہ اس موقعہ پر بھی دیت ہی کا فیصلہ کر دیا جائے اور قصاص نہ لیا جائے، اور اگر آپ قصاص لینا چاہیں گے بھی تب بھی وہ لوگ اس پر تیار نہ ہوں گے اور یہ کہیں گے کہ اس مرتبہ تو دیت ہی قبول کرلیں اور آج کے بعد کوئی اور قتل کا قصہ پیش آئے گا اس میں آپ قصاص لے لیجئے گا، حاصل اس مثال کا یہ ہے کہ اس مرتبہ ترک قصاص اور دیت لینے سے آئندہ دیت ہی کا فتح باب ہو جائے گا اور پھر یہی سلسلہ چل پڑے گا، مگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اسکی اس تقریر سے کچھ متاثر نہیں ہوئے بلکہ اسکے بعد بھی آپ نے دیت ہی کا فیصلہ فرمایا اور اس کی تقریر کو قطعاً نظر انداز کر دیا، چنانچہ روایت میں ہے فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خمسون فی فورنا ھذا وخمسون اذا رجعنا الی المدینۃ وذلک فی بعض اسفارہ، یعنی آپ نے فرمایا کہ دیت میں سو اونٹ لئے جائیں گے پچاس فی الحال اور پچاس مدینہ واپسی پر، آگے روایت میں ہے: ومحلم رجل طویل آدم ھو فی طرف الناس۔ یعنی وہ قاتل یعنی محلم ایک لانبے قد کا آدمی تھا گندمی رنگ، مجلس کے کنارے پر تھا، آپ کے اردگرد چونکہ لوگوں کا مجمع تھا تو وہ محلم اپنی جگہ سے اٹھ کر گویا لوگوں کو چیرتا ہوا آپ کے پاس آکر بیٹھ گیا، اسکے آنسو بہہ رہے تھے اس نے اپنے اس جرم کا اعتراف کرتے ہوئے آپ کے سامنے توبہ کی اور آپ سے اپنے لئے استغفار کی درخواست کی، آپ نے فرمایا کہ

---

مه آج تو یہی طریقہ اختیار کر لیجئے (جو شروع میں کیا تھا یعنی دیت) آئندہ اس میں جو آپ چاہیں وہ تغیر کر لینا۔

تونے ابتدائے اسلام میں اپنی تلوار سے اس کو ناحق قتل کیاہے، اور پھر آپ نے ناراض ہوتے ہوئے اس کے لئے بجائے استغفار کے باآواز بلند یہ فرمایا اللھم لا تغفر لمحلم اے اللہ محلم کی مغفرت نہ کیجئے، اس پر وہ محلم اپنی چادر کے سرے سے اپنے آنسوں پونچھتا ہوا کھڑا ہوگیا، راویٔ حدیث ابن اسحاق کہتاہے کہ محلم کے قبیلہ والے یہ کہتے ہیں کہ آپ نے اس کے بعد محلم کے لئے استغفار فرمائی۔

آپ کی اس بددعا اور واقعہ کا ذکر اور حوالہ ہمارے یہاں ابواب "المرور بین یدی المصلی" میں ایک حدیث کے ذیل میں جس میں آپ نے آپ کی نماز کے سامنے سے گذرنے والے سے فرمایا تھا اللھم اقطع اثرہ وہاں گذرچکا کیستل نے اپنی تقریر میں جو دو مثالیں بیان کیں اس کے بارے میں حاشیۂ بذل میں حضرت شیخ نے لکھا ہے ذکر فی ھامش ابی داؤد عدۃ معانی لقول کیستل، فارجع الیہ، یعنی ان جملوں کی تشریح میں اور بھی اقوال ہیں جو حاشیۂ ابوداؤد میں لکھے ہیں۔

اور یہ جو روایت میں آیا ہے راوی کے کلام میں وذلک اول غیر کہ یہ دیت کا پہلا فیصلہ ہے، اس میں تسامح ہے اسلئے کہ یہ واقعہ تو غزوۂ حنین میں پیش آیا تھا ۸ھ میں، جیساکہ اوپر گذرچکا، لہٰذا یہ اولیت اولیت اضافی ہوسکتی ہے کسی لحاظ سے، یا زائد سے زائد یوں کہہ لیجئے کہ اول کا مطلب یہ کہ شروع شروع کا قصہ ہے۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجۃ مختصرًا، قالہ المنذری۔

## باب ولی العمد یاخذ الدیۃ

یعنی قتل عمد کی صورت میں ولی مقتول اگر دیت لینا چاہے تو لے سکتا ہے، یعنی بجائے قصاص کے، لیکن یہ دیت لینا حنفیہ اور امام مالک کے مشہور قول میں فریقین کی رضامندی پر موقوف ہے، لہٰذا بغیر قاتل کی رضامندی کے ولی مقتول کو اخذ دیت کا حق نہیں ہے بلکہ قصاص کا ہے، اور تیسرا حق یعنی عفو وہ تو بہر حال ہے ہی کہ نہ قصاص لے نہ دیت، اور امام شافعی اور احمد اور مالک فی روایۃ اور داؤد ظاہری ان کے نزدیک ولی مقتول کو اختیار ہے مطلقا، قاتل چاہے یا نہ چاہے، یہ مسئلہ اور اس میں اختلاف پہلے بھی گذرچکا، اور یہ تو اس مسئلہ کا اصل محل ہے ہی۔

الا انکم معشر خزاعۃ قتلتم ھذا القتیل من ھذیل وانی عاقلہ الخ۔

**شرح الحدیث من حیث الفقہ** جس قتل کے واقعہ کا ذکر اس روایت میں ہے وہ قتل فتح مکہ والے سال پیش آیا جس کا ذکر ہمارے یہاں مقدمۃ العلم میں کتابۃ الحدیث کی بحث میں بھی گذرا ہے، صحیح بخاری کی روایت ہے کتاب العلم میں ان خزاعۃ قتلوا رجلا من بنی لیث عام فتح مکۃ بقتیل منھم قتلوہ فاخبر بذلک النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرکب راحلتہ فخطب الحدیث جس کے اخیر میں وہ ہے جو یہاں روایت میں مذکور ہے، اس پہلی روایت میں بھی اور اسکے مابعد والی میں بھی، حاصل یہ کہ ایک خزاعی شخص نے ایک ہذلی شخص کو ان ہی ایام میں مکہ مکرمہ میں قتل کیا زمانۂ جاہلیت کے ایک قتل کے انتقام میں جو ھذیل نے کیا تھا جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ میں اپنی طرف سے اس کی عقل یعنی دیت ادا کرتا ہوں، اور پھر آپ نے قاعدہ کلیہ کے طور پر فرمایا کہ اگر کسی قوم کا آدمی عمدًا قتل کردیا جائے تو ولی مقتول کو دو اختیار ہیں

یا دیت لے لے یا قصاص، بین ان یاخذوا العقل او یقتلوہ۔ اور بعد والی روایت میں بھی یہی ہے اسکے لفظ یہ ہیں اما ان یودی واما ان یُقاد یعنی ولی مقتول کو دیت دیجائے اور یا وہ قصاص لے، یہ حدیث اپنے اطلاق اور عموم کے پیش نظر امام شافعی واحمد کی دلیل ہے، مذکورہ بالا اختلافی مسئلہ میں، اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک اخذ دیت کا حکم مقید ہے یعنی بشرطیکہ قاتل دیت دینے پر راضی ہو، اکثر روایات کے الفاظ تو اسی طرح ہیں اور ترمذی کی ایک روایت میں اس طرح ہے جو اس میں باب کی پہلی روایت ہے۔ ماجاء فی حکم ولی القتیل فی القصاص والعفو، بروایت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ: من قتل لہ قتیل فھو بخیر النظرین اما ان یعفو واما ان یقتل، اس میں صرف عفو یا قصاص مذکور ہے، اور دوسری روایت وہی ابوشریح کی ہے جس کے الفاظ وہی ہیں جو ابوداؤد میں گذرے من قتل لہ قتیل بعد الیوم فاھلہ بین خیرتین اما ان یقتلوا او یاخذوا العقل، اور تیسری روایت اس طرح ہے من قتل لہ قتیل فلہ ان یقتل او یعفوا او یاخذ الدیۃ۔ اس میں تینوں اختیار مذکور ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں: ذھب الی ھذا (ای الاختیار بین الامور الثلاثۃ) بعض اہل العلم وھو قول احمد واسحاق اسکے حاشیہ میں لمعات سے لکھا ہے: وھو مذھب الشافعی واحمد، وعند ابی حنیفۃ ومالک لایثبت الدیۃ الا برضا القاتل، وھو احد قولی الشافعی، لان موجب القتل عمدا ھو القصاص لقولہ تعالیٰ، کتب علیکم القصاص فی القتلی۔ الا انہ تعمد (کذا فی الاصل والظاہر بدلہ مقید) بوصف العمد لقولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم العمد قود، ای موجبہ فایجاب المال زیادۃ فلا یکون للولی اخذ الدیۃ الا برضا القاتل، والمسئلۃ مختلفۃ فیھا بین الصحابۃ ومن بعدھم، ویمکن حمل الحدیث علی ذلک ایضا، فافہم۔

**مسئلۃ الباب میں حنفیہ کی دلیل** بذل میں حنفیہ کی طرف سے امام طحاوی کا جواب نقل کیا ہے قال الطحاوی والحجۃ لھم حدیث انس فی قصۃ الربیع عمتہ، فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کتاب اللہ القصاص، فانہ حکم بالقصاص ولم یخیر، ولو کان الخیار للولی لاعلمھم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الی آخر ما فی البذل، یہ حدیث جو امام طحاوی کے کلام میں ہے یہ آگے کتاب میں "باب القصاص من السن" میں آرہی ہے ولفظہ: کسرت الربیع اخت انس بن النضر ثنیۃ امراۃ فاتوا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقضی بکتاب اللہ القصاص، فقال انس بن النضر والذی بعثک بالحق لاتکسر ثنیتھا الیوم، قال یا انس کتاب اللہ القصاص الحدیث اور اس حدیث کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہوسکتا ہے کہ یہ حدیث مقید ہے دوسری احادیث کی بنا پر۔

## باب من قتل بعد اخذ الدیۃ

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لا اُعفِیَ من قتل بعد اخذ الدیۃ۔

**شرح الحدیث** اس "لا اعفی" میں علامہ سندی نے دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ یہ ماضی مجہول کا صیغہ ہے بروزن اُکرِمَ، یا مضارع معروف واحد متکلم، اعفار سے (لا اُعفِی) پہلی صورت میں یہ معنی لکھے ہیں ای لاکثر مالہ ولا استغنی، یعنی خدا کرے اس شخص کے مال میں کثرت اور برکت نہ ہو جس نے دیت لینے کے بعد قتل کر دیا، اور دوسری صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ میں

نہیں معاف کروں گا اس شخص کو (بلکہ لامحالہ سزادوں گا) جس نے دیت لینے کے بعد قصاص لیا، اور اسی طرح بعینہ بذل المجہود میں بھی ہے اور صاحب "نہایہ" نے اس میں صرف ایک ہی احتمال لکھا ہے اور ہمارے پاس جو نہایہ کا نسخہ ہے اس میں اس کو "لا اُعفی" ماضی معروف کے طور پر لکھا ہے، اور لکھا ہے ھٰذا دعاء علیہ ای لاکثر مالہ ولا استغنی اھ۔

یہ مضمون حدیث وہی ہے جو اس سے پہلے قریب میں گذر چکا "فان اراد الرابعة فخذوا علی یدیہ ومن اعتدی بعد ذلک فلہ عذاب الیم۔

## باب فیمن سقی رجلا سما او اطعمہ فمات ایقاد منہ؟

عن انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان امرأۃ یہودیۃ اتت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بشاۃ مسمومۃ فاکل منہا فجیٔ بہا الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور باب کی تیسری روایت میں ہے: فاخذ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الذراع فاکل منہا واکل رھط من اصحابہ معہ۔

**آپ کو لحم مسموم کھلانے کا قصہ**

یہ واقعہ ۷ھ کا ہے کما فی ہامش البذل عن التلقیح چنانچہ ایک روایت میں ہے اسی باب کی اھدت لہ یہودیۃ بخیبر، اس سے معلوم ہوا غزوہ خیبر کے موقعہ کا قصہ ہے، مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک یہودی عورت جس کا نام زینب بنت الحارث لکھا ہے جو سلام بن مشکم کی بیوی تھی اس نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں بکری کا بھنا ہوا گوشت زہر آلود کر کے آپ کو بطور ھدیہ پیش کیا، آپ نے اس کا دست اٹھا کر کھانا شروع کیا اور آپ کے ساتھ آپ کے چند اصحاب نے بھی کھایا اور پھر ایکدم آپ نے کھانے والوں کو کھانے سے روکدیا، اور اس یہودیہ کے پاس ایک شخص کو بھیجا بلانے کے لئے جب وہ حاضر ہوگئی تو آپ نے اس سے دریافت فرمایا کہ تو نے اس گوشت میں زہر ملایا ہے، اس نے کہا آپ کو کس نے خبر دی تو آپ نے اس ذراع کی طرف اشارہ کر کے فرمایا جو آپ کے ہاتھ میں تھی کہ مجھ کو اسی نے خبر دی ہے، یہ سن کر اس نے اعتراف کیا، آپ نے پوچھا کہ تیرا مقصود اس سے کیا تھا؟ اس نے جواب میں کہا کہ میں نے یہ سوچا تھا کہ اگر یہ واقعی اللہ تعالیٰ کے نبی ہیں تو ان کو کچھ نقصان نہ ہوگا، اور اگر واقع میں نبی نہیں ہیں (تو اچھا ہے مرجائیں گے ہمیں ان سے خلاصی ملے گی) آپ نے اس کا جواب سنکر درگذر فرمادیا۔ اور پھر آگے باب کی آخری حدیث میں ہے: فمات بشر بن البراء بن معرور کہ چونکہ اس کے کھانے والوں میں بشر بن براء بن معرور انصاری صحابی بھی تھے وہ اس زہر کے اثر سے مرگئے تب آپ نے اس یہودیہ کو قصاصاً قتل کر دیا، روایت میں ہے راوی کہتا ہے فمازلت اعرفہا فی لہوات رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کہ اس لحم مسموم کا اثر ہم آپ کے حلق میں ہمیشہ ہی محسوس کرتے رہے "لہوات" جمع ہے "لہات" کی جو حلق کے بالکل اخیر میں گوشت کا ذرا سا ٹکڑا لٹکا ہوا ہوتا ہے جس کو کوّا کہتے ہیں، اور بعد کی ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ نے اس زہر کے اثر سے بچنے کے لئے علاجاً اپنے مونڈھے کے قریب پر پچھنے بھی لگوائے تھے، یہاں اس باب میں ابوداؤد کے بعض نسخوں میں چند روایات زائد ہیں جو "بذل المجہود" کے حاشیہ پر لکھی ہوئی ہیں ان میں سے ایک روایت ہیں یہ ہے، ثم قال فی وجعہ الذی مات فیہ مازلت اجد من الاکلۃ

التی اکلت بخیبر، فہذا اوان قطعت ابھری، اور ایک روایت میں ہے۔ ان ام بشر قالت للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی مرضہ الذی مات فیہ ماتتہم بک یارسول اللہ! فانی لا اتہم بابنی شیئا الا الشاۃ المسمومۃ التی اکل معک بخیبر، فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وانا لا اتہم بنفسی الا ذلک فہذا اوان قطع ابھری، یعنی بشر بن البراء کی والدہ آپ کی خدمت میں آئیں آپ کے مرض الوفاۃ میں اور پوچھا کہ آپ اپنی اس بیماری کے بارے میں کیا خیال کرتے ہیں؟ میں تو اپنے بیٹے کے بارے میں یہی وہم اور خیال کرتی ہوں کہ اس کو اس شاۃ مسمومہ ہی کا اثر ہے جو اس نے آپ کے ساتھ کھائی تھی تو آپ نے فرمایا کہ مجھے بھی اپنے بارے میں یہی خیال ہے اور بس اب یہ میری شہ رگ کے انقطاع کا وقت ہے، صحیح بخاری میں بھی کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ووفاتہ میں اس مضمون کی روایت ہے: قالت عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول فی مرضہ الذی مات فیہ یا عائشۃ ما ازال اجد الم الطعام الذی اکلت بخیبر فہذا اوان وجدت انقطاع ابھری من ذلک السم۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ** مصنف کی غرض ان احادیث کو ذکر کرنے سے اس مسئلہ کو بیان کرنا ہے جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو زہر کھلائے یا پلائے اور وہ مرجائے تو اس صورت میں قصاص ہے یا نہیں اس مسئلہ میں مذاہب "بذل المجہود" میں امام خطابی سے یہ نقل کئے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی کے کھانے میں زہر ملادے اور وہ اس کو کھالے اور کھاکر مرجائے تو امام مالک کے نزدیک اس میں بہرصورت قصاص ہے، اور امام شافعی کے نزدیک یہ ہے کہ اگر زہر ملاکر اس کو کھلائے یا پلائے بغیر بتائے اور وہ مرجائے تو اس صورت میں تو قصاص ہے اور اگر کھانے میں زہر ملاکر اس کے سامنے رکھدے اور یہ نہ کہے کہ تو اس کو کھالے بلکہ وہ از خود اس کو کھالے یا پیئے اور مرجائے تو اس صورت میں قصاص نہیں، یہ امام شافعی کا ایک قول ہے، اور اگر بالجبر پلائے تو اس صورت میں امام شافعی کے یہاں بھی قصاص متعین ہے اور امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ صرف پلانے کی صورت میں تو قصاص نہیں ہاں ایجار کی صورت میں دیت واجب ہوگی یعنی کسی کو لٹاکر اپنے ہاتھ سے اسکے حلق میں زہر ٹپکائے تب دیت ہے ورنہ نہیں، "بدائع" میں بھی حنفیہ کا مذہب یہی لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے سامنے کھانے یا پینے کی چیز زہر ملاکر رکھدے اور وہ دوسرا شخص خود اٹھاکر اپنے ہاتھ سے کھالے یا پی لے، اس صورت میں دیت نہیں ہے بلکہ تعزیر اور تادیب ہے، اور اگر ایجار کی صورت اختیار کرے تو اس میں دیت واجب ہوگی، پس حاصل یہ کہ امام مالک کے نزدیک اس مسئلہ میں مطلقاً قصاص ہے، اور امام شافعی کے نزدیک اکراہ کی صورت میں تو قصاص ہے اور بدون اکراہ کے دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اسکے سامنے رکھدے اور کچھ نہ کہے تو اس صورت میں قصاص نہیں ہے اور اگر سامنے رکھ کر کھانے یا پینے کا امر کرے تو اس صورت میں ان کا ایک قول یہ ہے کہ قصاص واجب ہوگا، دوسرے قول میں نہیں، اور حنفیہ کے نزدیک قصاص تو کسی صورت میں نہیں، اور عرض کی صورت میں صرف تعزیر ہے اور ایجار کی صورت میں ان کے نزدیک دیت ہے۔

حدیث الباب میں چونکہ قصاص لینا مذکور ہے جو حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے بلکہ شافعیہ کے بھی خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک قصاص اکراہ کی صورت میں ہے غالباً اسی لئے خطابی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان روایات میں جن میں قصاص مذکور ہے

اختلاف واضطراب ہے اور بعض میں انقطاع، اور دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں پر اس یہودیہ کا قتل قصاصاً نہ تھا بلکہ تعزیراً۔ حدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم، قالہ المنذری۔

## باب من قتل عبدہ او مثل بہ ایُقاد منہ؟

یعنی جو شخص اپنے غلام کو جان سے مار دے یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دے تو اس میں قصاص ہے یا نہیں؟

عن الحسن عن سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال من قتل عبدہ قتلناہ ومن جدع عبدہ جدعناہ۔

### حدیث کی شرح اور مذاہب ائمہ کی تفصیل

جدع کے معنی ہیں ناک یا کان کاٹ دینا، اور زیادہ تر اس کا استعمال قطع الانف میں ہوتا ہے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرما رہے ہیں کہ جو اپنے غلام کو قتل کرے گا ہم اس کو قتل کریں گے اور جو اپنے غلام کی ناک کان کاٹے گا ہم اس کی ناک کان کاٹیں گے۔

غلام اور اس کے مولیٰ کے درمیان قصاص کہ غلام کا مولیٰ سے قصاص لیا جائے جیسا کہ اس حدیث میں ہے ایسا ائمہ اربعہ میں سے کسی کے یہاں نہیں ہے، البتہ بعض علماء اس کے قائل ہیں جیسے سفیان ثوری، قال الثوری اذا قتل عبدہ او عبد غیرہ قتل بہ کذا فی البذل عن الخطابی[1] حنفیہ کے نزدیک تو یہ حکم یعنی ترک قصاص کا اپنے غلام کے بارے میں ہے لیکن اگر غلام دوسرے کا ہے تو حر اور عبد غیر کے درمیان حنفیہ قصاص کے قائل ہیں[2] اور ائمہ ثلاثہ اور بعض دوسرے علماء مطلقاً قصاص بین الحر والعبد کے قائل نہیں خواہ اپنا غلام ہو خواہ دوسرے کا، لیکن یہاں حدیث میں خود مولیٰ اور اسکے عبد کے درمیان قصاص کا ثبوت ہے جو ائمہ اربعہ کے خلاف ہے۔

### جمہور اور ائمہ اربعہ کی طرف سے حدیث الباب کی توجیہ

اس کی تاویل یہ کی جاتی ہے کہ یہ حدیث زجر و توبیخ[3] پر محمول ہے تاکہ لوگوں کو اس پر اقدام کی ہمت نہ ہو، جیسا کہ شارب خمر کے بارے میں آتا ہے کہ اس کو پانچویں مرتبہ میں قتل کر دیا جائے، اور دوسری تاویل اس حدیث کی یہ کی گئی ہے کہ اس عبد سے اپنا آزاد کردہ مراد ہے یعنی جو پہلے

---

[1] اور اصل خطابی میں اسکے بعد یہ ہے: وقد اختلف عنہ (ای عن الثوری) فی ذلک، وحکی انہ قال مثل قول ابی حنیفۃ واصحابہ۔

[2] یعنی قصاص فی النفس اور قصاص فیما دون النفس بین الحر والعبد کے حنفیہ بھی قائل نہیں ففی الہدایۃ ص۵۵۳ ولا قصاص بین الرجل والمرأۃ فیما دون النفس ولا بین الحر والعبد ولا بین العبدین (ای فیما دون النفس)

[3] علامہ سندی فرماتے ہیں یہ جو تاویل و توجیہ شراح کیا کرتے ہیں کہ اس لفظ سے مقصود زجر و توبیخ ہے اس کا نہ تو یہ مطلب ہے کہ اس لفظ کے سوائے زجر کے اور کوئی معنی مراد نہیں اسلئے کہ پھر تو وہ لفظ مہمل ہو جائیگا اور نہ یہ مطلب ہے کہ یہ لفظ مستعمل تو معنی حقیقی ہی میں ہے لیکن مقصود زجر ہے کیونکہ اس کا تو گویا مطلب یہ ہوا کہ مصلحۃً کذب جائز ہے بلکہ اس توجیہ کا مطلب یہ ہوا کرتا ہے کہ یہ لفظ مقام کے مناسب معنی مجازی میں مستعمل ہے مثلاً مطلق سزا اور سخت لفظ استعمال کیا گیا زجر و توبیخ کیلئے اھ۔ بہت بہترین تشریح ہے فللہ درہ۔ ایک مرتبہ حضرت شیخ نے سنایا تھا کہ میں نے اپنے والد صاحب کے سامنے کسی حدیث کے بارے میں یہ کہا کہ یہ تو تغلیظ پر محمول ہے تو شیخ فرماتے تھے کہ میری اس بات پر والد صاحب کو بہت ہی غصہ اور ناگواری ہوئی اور فرمایا کہ تغلیظ کی توجیہ اخبار میں نہیں چلتی۔

اس کا عبد تھا جیساکہ اس آیت کریمہ میں، والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا۔ الآیۃ۔ اس آیت میں بیوہ عورت پر یعنی اسکے شوہر کے انتقال کے بعد زوج کا اطلاق کیا گیا ہے یعنی ماکان کے اعتبار سے، اور ایک جواب نسخ کا دیا گیا ہے کہ یہ حدیث سمرہ منسوخ ہے، اس حدیث میں قتل کے بعد دوسرا جزء جدع ہے اول یعنی قتل یہ تو ہوا قصاص فی النفس اور ثانی یعنی جدع یہ ہوا قصاص فیمادون النفس اس جزء ثانی میں علماء کا اتفاق ہے کہ قصاص فیمادون النفس بین العبد والحر مطلقاً نہیں ہے خواہ اپنا عبد ہو یا عبد غیر۔ اگر بعض علماء کا اختلاف ہے بھی تو صرف جزء اول یعنی قصاص فی النفس میں ہے بعض سے مراد سفیان ثوری کما تقدم آنفاً۔ اسی لئے بعض علماء نے کہا ہے کہ جب یہ حدیث جزء ثانی کے اعتبار سے منسوخ ہے تو جزء اول کے اعتبار سے بھی منسوخ ہے، لما ثبتا ثبتا معًا فلما نسخ انتسخا معًا، کذافی البذل عن الخطابی امام ترمذی حدیث الباب کے بعد فرماتے ہیں: ھذا حدیث حسن غریب وقد ذھب بعض اھل العلم من التابعین منھم ابراہیم النخعی الی ھذا، وقال بعض اھل العلم منھم الحسن البصری وعطاء بن ابی رباح لیس بین الحر والعبد قصاص فی النفس ولا فی مادون النفس، وھو قول احمد واسحاق وقال بعضھم اذا قتل عبدہ لایقتل بہ واذا قتل عبد غیرہ قتل بہ وھو قول سفیان الثوری اھ امام ترمذی نے اس حدیث پر عمل ابراہیم نخعی کا ذکر کیا ہے اور ثوری کا مذہب حنفیہ کے موافق لکھا ہے بخلاف خطابی کے کہ انہوں نے اس پر عمل ثوری کا لکھا ہے اور نخعی کا مذہب حنفیہ کے موافق لکھا ہے لیکن خطابی سے گذر گیا کہ سفیان ثوری کے اس میں دو قول ہیں، پس ہو سکتا ہے کہ نخعی سے بھی دونوں روایتیں ہوں مثل سفیان ثوری کے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ائمہ ثلاث کا استدلال جو مطلقاً قصاص بین الحر والعبد کے قائل نہیں ہیں اس آیت کریمہ سے ہے "کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ الحر بالحر والعبد بالعبد" اور حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص الشئی بالذکر لاینفی الحکم عما عداہ۔

بعد والی روایت میں یہ ہے: زاد ثم ان الحسن نسی ھذا الحدیث فکان یقول لایقتل حر بعبد، قتادہ جو حسن بصری کے شاگرد ہیں وہ کہہ رہے ہیں کہ ہمارے استاذ اس حدیث کو بیان کرکے بھول گئے چنانچہ وہ کہتے تھے لایقتل حر بعبد، خطابی کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ ان کے نزدیک حدیث مأول ہو اور زجر و توبیخ پر محمول ہو جیساکہ جمہور کہتے ہیں، یا کوئی اور تاویل وہ اس کی کرتے ہوں، اھ۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال جاء رجل مستصرخ الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال: جاریۃ لہ یارسول اللہ، فقال ویحک، مالک؟ فقال شر، ابصر لسیدہ جاریۃ لہ فغار علیھا، فجب مذاکیرہ الخ۔

**مضمون حدیث** یعنی ایک شخص چلاتا ہوا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آیا، اور یہ کہتا ہوا جاریۃ لہ یارسول اللہ کہ اسکی باندی یارسول اللہ، یعنی شدت تکلیف کی وجہ سے پورا جملہ وہ ادا نہ کرسکا بس اتنا ہی کہا کہ اس کی باندی، آپ نے فرمایا کہ تیرا ناس ہو تجھے کیا ہوا، یعنی آگے تو بات کہو، اس پر اس نے کہا کہ بہت برا ہوا میں نے اپنے آقا کی باندی کو دیکھ لیا تھا جس پر اس کو غیرت آئی اور میرا ذکر اس نے کاٹ دیا، آپ نے فرمایا کہ اس شخص کو میرے پاس لایا جائے، اس کو تلاش کیا گیا مگر ملا نہیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس غلام سے کہا تو تو جا آزاد ہے، اس نے عرض کیا کہ میری مدد اور حمایت کون کرے گا یعنی اگر میرا

مولی مجھے پکڑنے لگے، تو آپ نے فرمایا کہ تیری مدد ہر مسلمان پر واجب ہے۔
بذل میں لکھا ہے کہ یہ روایت ابن ماجہ میں بھی ہے اور اس میں اس چیخنے والے غلام کا جواب یہ مذکور ہے: سیدی رآنی أقبّل جاریۃ لہ فجبّ مذاکیری، اور ابوداؤد کے بعض نسخوں میں ہے امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ اس غلام کے مولی کا نام زِنباع ہے ابو رَوح، اور حاشیۂ بذل میں ابن الجوزی کی تلقیح سے منقول ہے کہ اس غلام کا نام سَندر ہے۔

## باب القسامة

**قسامہ سے متعلق مباحث اربعہ** یہاں پر چار بحثیں ہیں (۱) لفظ قسامہ کے لغوی و شرعی معنی (۲) قسامہ کی مشروعیت اور اس میں علماء کا اختلاف (۳) قسامہ کی کیفیت اور طریقہ (۴) القصاص بالقسامۃ، یعنی قسامہ سے قصاص کا ثبوت بھی ہوسکتا ہے یا نہیں، یا صرف دیت ہی ثابت ہوتی ہے۔

بحث اول: کہا گیا ہے کہ قسامۃ اسم مصدر ہے بمعنی القسم، اور کہا گیا ہے کہ یہ مصدر ہے، یقال اقسم یقسم قسامۃ، نیز اس کا اطلاق اس جماعت پر بھی ہوتا ہے جو قسمیں کھاتی ہے، امام الحرمین سے منقول ہے کہ قسامت عند الفقہاء، تو نام ہے ایمان کا، اور اہل لغت کے نزدیک حالفین کی جماعت کا، اور شرعاً قسامت نام ہے ان قسموں کا جن کو اولیاء مقتول کھاتے ہیں استحقاق دم پر (ھذا علی قول الجمہور) یا ان قسموں کا جن کو مدعیٰ علیہم کھاتے ہیں نفی قتل پر (علی قول الحنفیۃ)

بحث ثانی: قسامت ان امور میں سے ہے جو زمانہ جاہلیت میں پائے جاتے تھے اور پھر اسلام نے بھی ان کو برقرار رکھا، ابن عبد البر فرماتے ہیں، کانت فی الجاھلیۃ فاقرھا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم علی ما کانت علیہ فی الجاھلیۃ، رواہ عبد الرزاق، اور صحیح بخاری میں ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ جاہلیت میں اولاً جو قسامت پائی گئی وہ ہمارے میں یعنی بنو ہاشم میں پائی گئی، کان رجل من بنی ہاشم استاجرہ رجل من قریش من فخذ اخری۔ الی آخر القصۃ۔ امام بخاری ص۵۴۴ نے اس پر عنوان قائم کیا۔ القسامۃ فی الجاھلیۃ، اور اس سے پہلا باب ہے "باب ایام الجاھلیۃ" اور یہ دونوں باب ابواب المناقب کے ضمن میں ہیں اس کے بعد پھر امام بخاری نے کتاب الحدود کے بعد کتاب الدیات کے ضمن میں دوبارہ باب القسامۃ کا باب قائم کیا جس میں انہوں نے اسلام میں آپ کے زمانہ میں جو قسامہ پیش آئی اس کو ذکر فرمایا، اور امام نسائی نے کتاب البیوع کے بعد متصلاً کتاب القسامۃ والقود والدیات کو ذکر کیا اور اس میں شروع میں یہی ابن عباس والی روایت قسامۃ فی الجاھلیۃ کی ذکر کی، اسکے بعد متصلاً قسامہ کا دوسرا باب قائم کیا جس میں یہود خیبر والی قسامت کو ذکر کیا قسامۃ فی الجاھلیۃ والا قصہ ہمارے یہاں ابوداؤد اور ترمذی میں نہیں ہے۔

قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ قسامت اصول شرع میں سے ایک اصل ہے، تقریباً تمام ہی علماء صحابہ اور تابعین اسکے قائل ہیں اگرچہ اس کی کیفیت میں اختلاف ہے، لیکن بعض علماء اسکے قائل نہیں جیسے سالم وسلیمان بن یسار، قتادہ، وابن عُلیّہ، اور امام بخاری، اور عمر بن عبد العزیز سے اس میں دو روایتیں ہیں اور ابن رشد نے بھی یہی بات لکھی ہے، اور اس کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ جمہور علماء

کا مستدل وہ حدیث ہے جو حویصہ اور محیصہ کے قصہ سے ثابت ہے وھو حدیث متفق علی صحتہ من اھل الحدیث الا انہم مختلفون فی الفاظہ اور اسکے بعد لکھتے ہیں: اور دوسرا فریق جو اس کا منکر ہے وہ یہ کہتا ہے کہ قسامت شریعت کے اصول مجمع علیہا کے خلاف ہے اور پھر انہوں نے ان کو ذکر کیا، کما فی الاوجز ۵/۵۱۸۔

## قسامة کے بارے میں امام بخاری کا مسلک

حضرت شیخؒ حاشیہ لامع الدراری اور الابواب والتراجم میں لکھتے ہیں کہ قاضی عیاض نے جو بات فرمائی کہ امام بخاری قسامۃ کے قائل نہیں ہیں، اسی طرح ابن المنیر اور علامہ کرمانی کے کلام میں بھی ہے اور علامہ قسطلانی نے کتاب القسامۃ کے شروع میں تو یہی فرمایا لیکن آخر باب میں ان لوگوں پر رد کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ امام بخاری قسامت کے قائل نہیں، اسی طرح حافظ نے بھی یہی بات فرمائی کہ یہ کہنا کہ امام بخاری نفس قسامت کے قائل نہیں صحیح نہیں، نفس قسامت کے تو وہ قائل ہیں البتہ قصاص بالقسامۃ کے قائل نہیں، نیز اس بات کے بھی قائل نہیں کہ ابتداء ایمان کی مدعی سے ہو بلکہ اس میں ان کی رائے یہ ہے کہ اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں قصۂ انصار میں، یعنی بعض سے معلوم ہوتا ہے ابتداء الایمان بالمدعین، اور بعض سے ابتداء الایمان بالمدعیٰ علیہم، لہٰذا اس اختلاف کی صورت میں انہوں نے امر متفق علیہ کو اختیار کیا یعنی الیمین علی المدعیٰ علیہ (والبینۃ علی المدعی) الی آخر ما ذکر۔ اور یہی بات علامہ عینی نے بھی فرمائی ہے کہ امام بخاری قصاص بالقسامۃ کے منکر ہیں نہ کہ اصل قسامۃ کے، اور حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ یہی رائے میری عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں ہے کہ وہ بھی قصاص بالقسامۃ کے منکر ہیں نہ کہ مطلق قسامت کے۔

**بحث ثالث:** قسامت کی کیفیت اور طریقہ، اور اس میں علماء کا اختلاف، نیز حنفیہ اور جمہور کی دلیل و منشأ اختلاف یہ من حیث الفقہ ایک اہم بحث ہے، حافظ کے کلام میں اوپر گذر چکا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں انصار اور یہود خیبر کے درمیان جو قسامت کا قصہ پیش آیا اس میں روایات مختلف ہیں، وہ اختلاف یہی ہے کہ آپ نے ابتداء ایمان کی انصار جو کہ مدعین تھے ان سے فرمائی یا یہود جو مدعی علیہم تھے ان سے؟ چنانچہ امام ابوداؤد نے یہاں اس سلسلہ میں دو باب قائم کئے اور دونوں میں سہل بن ابی حثمہ اور رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث ذکر فرمائی، پہلے باب کی حدیث بطریق یحییٰ بن سعید عن بشیر بن یسار ہے، اس طریق میں تو ابتداء ایمان کی مدعین سے ہے چنانچہ اس کے لفظ یہ ہیں: یقسم خمسون منکم علی رجل منہم فیدفع برمتہ، قالوا امر لم نشہدہ کیف نحلف؟ قال فتبرئکم یہود بایمان خمسین منہم الخ یعنی آپ نے انصار سے فرمایا کہ تم میں سے پچاس آدمی قسم کھائیں یہود میں سے کسی ایک شخص پر تو پھر وہ شخص پورا تمہارے حوالہ کردیا جائے گا، انصار نے عرض کیا کہ ہم کیسے قسم کھاسکتے ہیں جبکہ ہم نے قتل کا مشاہدہ نہیں کیا، آپ نے فرمایا کہ بس تو پھر یہود پچاس قسمیں کھاکر تم کو اس قسم کھانے کی کلفت سے بری کردیں گے (قصہ کی تکمیل ہم بعد میں ذکر کریں گے) اور دوسرے باب میں مصنف نے

ل گویا جو رائے حنفیہ کی ہے اس میں اسی کو انہوں نے اختیار فرمایا ہے۔

اس حدیث کو بطریق سعید بن عبید عن بُشیر بن یسار ذکر کیا ہے جو اس پہلی روایت کے خلاف ہے اس میں اس طرح ہے کہ جب انصار آپ کی خدمت میں پہنچے اور اس قتل کے واقعہ کو آپ سے بیان کیا تو آپ نے فرمایا: تأتونی بالبینة علی من قتل؟ قالوا مالنا بینة، قال فیحلفون لکم، قالوا لا نرضی بأیمان الیهود، دیکھئے اس میں انصار جو کہ مدعین تھے ان سے آپ نے بینہ کا مطالبہ کیا، جب انہوں نے بینہ پیش کرنے سے عذر کر دیا تب آپ نے فرمایا کہ اب یہود قسمیں کھائیں گے۔ الی آخر القصة۔

یہ دو مختلف روایتیں ہیں یحییٰ بن سعید اور سعید بن عبید کی، ان میں سے جمہور نے یحییٰ بن سعید کی روایت کو لیا اور حنفیہ نے سعید ابن عبید کی، اور حضرت امام بخاری نے باب القسامة میں اسی دوسری روایت کو ذکر فرمایا ہے، اسی لئے شراح کہتے ہیں کہ حضرت امام بخاری نے اس مسئلہ میں حنفیہ کی موافقت کی ہے، اسی طرح نسائی میں ایک روایت ہے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے جس میں اس طرح ہے: فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اقم شاهدین علی من قتله ادفعه الیك برمته، قال یارسول اللہ این اصیب شاهدین، حافظ ابن قیم نے مختصر سنن ابی داؤد کی شرح تہذیب السنن میں جمہور کی طرف سے جواب دیتے ہوئے لکھا ہے: قال النسائی لا نعلم احدا تابع عمرو بن شعیب علی هذه الروایة ولا سعید بن عبید علی روایته عن بشیر بن یسار، واللہ تعالیٰ اعلم۔ وقال مسلم روایة سعید بن عبید غلط، ویحییٰ بن سعید احفظ منه (لیکن اوپر آپ دیکھ ہی چکے ہیں کہ امام بخاری نے قسامت کے باب میں سعید بن عبید ہی کی روایت کو لیا ہے، یعنی جو اصل اس مسئلہ کا محل ہے وہاں پر، اور یحییٰ بن سعید کی روایت کو بھی اگرچہ انہوں نے ذکر کیا ہے لیکن دوسرے مقام پر یعنی ابواب الجزیہ میں (چنانچہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے یحییٰ بن سعید والے طریق کو باب القسامة میں قصداً ذکر نہیں فرمایا تاکہ کوئی شخص مسئلہ قسامت میں اس سے نہ استدلال کر بیٹھے) اسکے بعد حافظ ابن قیم نے ان دونوں مختلف روایتوں میں امام بیہقی کی طرف سے تطبیق اس طرح دی یحییٰ بن سعید کی روایت کو اصل قرار دیتے ہوئے کہ ممکن ہے سعید بن عبید کی روایت میں بینہ سے مراد اس کے متبادر معنی نہ ہوں یعنی گواہ بلکہ اس سے مراد ایمان المدعین ہی ہوں[1] جس کی تفسیر اور بیان یحییٰ بن سعید کی روایت میں آگیا، اور یا یہ کہا جائے کہ سعید بن عبید کی روایت میں بینہ سے متبادر معنی ہی مراد ہیں لیکن جب انہوں نے بینہ نہ ہونے کا عذر پیش کیا تو آپ نے ان پر ایمان کو پیش کیا جیسا کہ یحییٰ بن سعید کی روایت میں ہے (اس دوسری توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ ان دونوں روایتوں میں اختصار واقع ہوا اور واقعہ یہ ہے کہ آپ کی طرف سے دونوں چیزیں پائی گئی تھیں اور مجموعہ روایتین سے یہی ثابت ہوا کہ اولیائے مقتول کے پاس اگر بینہ نہ ہو تو ان ہی سے قسمیں لی جائیں گی، وهذا هو مسلک الجمهور)

جاننا چاہیئے کہ علماء کی ایک جماعت نے جیسا کہ بحث ثانی میں گذر چکا قسامت کا سرے ہی سے انکار کیا ہے یہ کہکر کہ یہ مجمع علیہا اصول کے خلاف ہے، اور ان اصول میں ایک اصل مجمع علیہ یہ بھی ہے البینة علی المدعی والیمین علی المدعیٰ علیہ، حنفیہ نے جو

---

[1] کیونکہ مسئلہ قسامت میں ایمان مدعین ہی بینہ کے قائم مقام ہوتی ہیں۔

صورت قسامہ کی اختیار کی ہے اس میں کم از کم اس اصل کلی کی مخالفت نہیں ہے وہ طریقہ اسکی مخالفت سے محفوظ ہے، لہذا حنفیہ کا مسلک اس میں متعدل ہوا، فتأمل وتدبر ولا تکن من المستعجلین۔

آگے روایت میں یہ ہے کہ صحابہ نے جب آپ سے یہ عرض کیا کہ ان یہود کی قسموں کا کیا اعتبار یہ تو جھوٹی قسم کھالیں گے تو اسکے بعد یہ ہے: فوداہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من قبلہ. جب انصار نے یہود کی قسموں کے بارے میں کہدیا کہ وہ ناقابل اعتبار ہیں تو یہ اب مقدمہ خارج ہوگیا تھا اسلئے کہ انصار کو تو یہی دو اختیار تھے (علی مسلک الجمہور) کہ یا تو وہ خود قسمیں کھائیں یا پھر مدعی علیہم سے قسمیں لی جائیں، مگر وہ دونوں کیلئے تیار نہ ہوئے لہذا مقدمہ خارج لیکن چونکہ وہ شکستہ دل تھے قتل کیوجہ سے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جبراً لخاطرھم یعنی ان کی دلجوئی کے لئے اور قطع منازعت اور اصلاح ذات البین کے طور پر اپنے پاس سے سو اونٹ دیت میں ان انصار کو عطا فرما دیئے۔

**من عندہ اور من اہل الصدقہ کی توجیہ** ایک روایت میں تو ہے "من عندہ" اور ایک میں ہے "من اہل الصدقہ". جمع بین الروایتین اس طرح کیا گیا ہے کہ آپ نے وہ اونٹ صدقہ کے اونٹوں میں سے اپنے پاس سے خرید لئے (اشتراھا من اہل الصدقہ بمال دفعہ من عندہ) اور یا یہ کہا جائے کہ "من عندہ" سے اپنا ذاتی مال مراد نہیں ہے بلکہ اس سے بیت المال ہی مراد ہے جس کا انتظام آپ کے ہاتھ میں تھا مصالح میں خرچ کرنے کے لئے (تحفہ)

ان کلی اختلافات کو جاننے کے بعد اب آپ جمہور علماء اور حنفیہ کے نزدیک قسامت کی پوری صورت سمجھئے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی قتیل کسی محلہ میں پایا جائے (جس میں قتل وغیرہ کا اثر ونشان ہو) اور قاتل معلوم نہ ہو تو ان اہل محلہ میں سے پچاس آدمیوں سے قسمیں لی جائیں جن کا انتخاب ولی مقتول کرے گا وہ اس طرح قسم کھائیں: باللہ ماقتلناہ ولا علمنا لہ قاتلاً، جب وہ یہ قسمیں کھالیں تو ان پر دیت کا فیصلہ کر دیا جائیگا، اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ ان کے قسم کھانے کے بعد ان پر دیت واجب نہیں ہوگی کیونکہ آپ نے فرمایا تھا تبرئکم یہود بایمانہا، اور ہم یہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے دیت اور قسامت کے درمیان جمع فرمایا تھا جیسا کہ حدیث سہل میں ہے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد تبرئکم یہود یہ محمول ہے ہمارے نزدیک ابراء عن القصاص پر (یعنی یہود قسمیں کھانیکی وجہ سے تم کو مطالبۂ قصاص سے بری کر دیں گے نہ کہ دیت سے) اور پھر آگے صاحب ہدایہ لکھتے ہیں کہ ان پچاس میں سے جو قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کو حبس کیا جائے گا یہاں تک کہ قسم کھائے اھ

اور جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قسامت کی صورت یہ ہے کہ اولاً یہ دیکھا جائے گا کہ فریقین کے درمیان لوث ہے یا نہیں لوث کا مطلب یہ ہے کہ وہاں کوئی ایسا قرینہ پایا جارہا ہو جو مدعین کے صدق پر دلالت کرے کہ ہاں ان کا خیال صحیح ہے قاتل یہی لوگ ہوں گے، مثلاً عداوت ان دونوں کے درمیان. پس اگر لوث نہیں ہے تب تو اس دعوی اور مقدمہ کا حکم وہی ہے جو اور دعاوی کا ہوتا ہے کہ اگر مدعی بینہ پیش کرے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا والا فالقول قول المنکر، لیکن اگر ان کے درمیان عداوت اور لوث ہے تو اس صورت میں اولاً اولیائے دم یعنی مدعین سے پچاس قسمیں لی جائیں گی، اگر وہ قسمیں کھالیں

توان کے حق میں[1] دیت کا فیصلہ کر دیا جائے گا اور اگر وہ قسمیں کھانے سے انکار کریں تو پھر مدعیٰ علیہم سے قسمیں لی جائیں گی اور قسمیں کھا کر وہ بری ہو جائیں گے، متن ابی شجاع جو فقہ شافعی میں ہے اس میں قسامت کے بارے میں صرف اتنا ہے کہ جب دعویٰ دم کیساتھ لوث پایا جا رہا ہو جس سے صدق مدعی کا گمان غالب ہو تو مدعی پچاس قسمیں کھائے اور اس پر وہ دیت کا مستحق ہو جائے گا اور اگر وہاں پر لوث نہ ہو تو پھر یمین مدعیٰ علیہ پر عائد ہوگی، اور شرح اقناع ص۲۲۱ سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک اگر مقتول کا وارث جو کہ مدعی ہے وہ ایک ہی ہو تو تنہا وہی پچاس قسمیں کھائے گا اور اگر چند ورثاء ہیں تو یہ پچاس قسمیں ان پر تقسیم کر دی جائیں گی ان کے حق وراثت کے اعتبار سے، تفصیلات خود ان کی کتابوں میں دیکھی جائیں، اور امام نووی فرماتے ہیں کہ اس میں علماء کا اختلاف ہو رہا ہے کہ قسامت میں قسمیں کن پر آئیں گی امام مالک و شافعی اور جمہور کے نزدیک ورثہ قتیل قسم کھائیں گے یعنی مدعین، اور ان کی پچاس قسمیں کھانے سے ان کا حق ثابت ہو جائے گا۔ الی آخر ما ذکر من الکلام علی الدلائل۔ گذشتہ عبارات سے یہ معلوم ہوا کہ قسامت کے لئے ائمہ ثلاث کے نزدیک لوث کا ہونا ضروری ہے محض کسی محلہ میں قتیل کا پایا جانا موجب قسامت ان کے نزدیک نہیں ہے بخلاف حنفیہ کے کہ ان کے یہاں صرف قتیل کا پایا جانا کافی ہے اور اس میں ان کے نزدیک لوث کی احتیاج نہیں، اس کے علاوہ حنفیہ اور جمہور کے مذہب میں دو اختلاف اور نمایاں ہیں اول یہ کہ جمہور کے نزدیک ایمان کی ابتداء مدعین سے ہے بجائے بینہ کے اور حنفیہ کے نزدیک مدعین کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں یمین صرف مدعیٰ علیہم پر عائد ہوتی ہے اور دوسرا اختلاف یہ کہ مدعیٰ علیہم کے قسموں کے بعد جمہور کے نزدیک دیت ساقط ہوتی ہے اور حنفیہ کے نزدیک واجب ہوتی ہے، پہلی بات جمہور کی خلاف قیاس ہے اور دوسری بات حنفیہ کی خلاف قیاس ہے، پیش نظر دونوں ہی فریق کے مقصود اتباع حدیث ہے، شکر اللہ تعالیٰ مساعیہم۔

بحث رابع: یعنی قسامت سے قصاص ثابت ہوتا ہے یا نہیں؟ سو امام مالک و احمد اور شافعی فی القدیم قصاص بالقسامۃ کے قائل ہیں جبکہ دعویٰ قتل عمد کا ہو، اور حنفیہ اور امام شافعی فی الجدید۔ وھو الاصح عندھم۔ قسامت کے قصاص کے قائل نہیں صرف وجوب دیت کے قائل ہیں، کذا قال النووی ص۵۵ اور ابن رشد فرماتے ہیں: وھل یجب بہا الدیۃ او الدم او رفع مجرد الدعوی؟ فقال مالک و احمد یستحق بہا الدم فی العمد والدیۃ فی الخطأ، وقال الشافعی والثوری وجماعۃ تستحق بہا الدیۃ فقط، وقال بعض الکوفیین لا یستحق بہا الا دفع الدعوی، یہ بھی یہی فرما رہے ہیں کہ امام مالک اور احمد کے نزدیک قسامت سے قصاص کا ثبوت ہو جاتا ہے قتل عمد کی صورت میں یعنی اگر قتل عمد کا دعویٰ ہے، اور قتل خطأ کی صورت میں دیت کا ثبوت ہوتا ہے، اور امام شافعی اور ایک جماعت کے نزدیک صرف دیت کا ثبوت ہوتا ہے، اور تیسرا قول اس میں بعض کوفیین کا ہے (غیر حنفیہ) کہ قسامت یعنی مدعیٰ علیہم کی قسموں کے ذریعہ صرف دعویٰ مدعی کا رفع ہوتا ہے، نہ اس سے قصاص کا ثبوت ہوتا ہے نہ دیت کا اھ

اب احادیث الباب کو لیجئے۔

---

[1] مطلقاً امام شافعی کے نزدیک علی القول الاصح اور امام مالک و احمد کے نزدیک قتل خطأ کی صورت میں دیت اور قتل عمد کی صورت میں قصاص کا فیصلہ بشرطیکہ معین شخص پر دعویٰ ہو

عن سهل بن ابی حثمة ورافع بن خديج رضی الله تعالیٰ عنهما ان محیصة بن مسعود وعبد الله بن سهل انطلقا قبل خيبر فتفرقا فی النخل فقتل عبد الله بن سهل الخ.

سہل بن ابی حثمہ اور رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ محیصہ بن مسعود اور عبداللہ بن سہل یہ دونوں مدینہ منورہ سے خیبر کی طرف گئے، وہاں کسی باغ میں پہنچے، وہاں جانے کے بعد ایک دوسرے سے جدا ہو گئے، پھر جس جگہ سے جدا ہوئے تھے وہاں آکر محیصہ نے اپنے ساتھی عبداللہ بن سہل کو جب لوٹ کر آئے تو دیکھا کہ وہ ایک کھجور کے درخت کے نیچے مقتول پڑے ہیں، اور ظاہر ہے کہ وہاں یہود کے علاوہ کون قاتل ہو سکتا ہے لہٰذا ان ہی کے بارے میں شک کیا گیا چنانچہ مقتول کا بھائی عبدالرحمٰن بن سہل اور ان کے دو چچیرے بھائی حویصہ اور محیصہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے، عبدالرحمٰن جو کہ مقتول کے بھائی اور اسکے ولی تھے انہوں نے آپ سے بات کرنی شروع کی لیکن عمر میں یہ سب سے چھوٹے تھے اسلئے آپ نے فرمایا: الکُبْرَ الکُبْرَ جو تم میں بڑا ہے اس کو مقدم کرو، چنانچہ ان کے دونوں ساتھیوں نے اس سلسلہ میں آپ سے گفتگو کی، یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ ولی مقتول اور اصل مدعی تو عبدالرحمٰن ہی تھے لہٰذا دعویٰ اور مطالبہ ان ہی کی طرف سے ہونا چاہیئے تھا قاعدہ اور ضابطہ میں، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مراد یہ نہیں کہ دعویٰ بڑے کی جانب سے ہو، دعویٰ تو اصل اور ولی ہی کی جانب سے ہوگا، بلکہ آپ کی مراد یہ ہے کہ واقعہ جو پیش آیا اس کی صورت حال جو بڑا ہو وہ بیان کرے، چنانچہ آپ نے پوری بات سننے کے بعد یہ فرمایا: یقسم خمسون منکم الخ کہ تم میں سے پچاس آدمی قسمیں کھائیں، یہ مضمون بحث ثالث میں گذر گیا، یہ پورا قصہ اوپر گذر چکا، آگے آخر قصہ میں یہ ہے قال سهل دخلت مربدا لهم یوما فرکضتنی ناقة من تلك الابل رکضة برجلها، سہل بن ابی حثمہ راوی حدیث کہتے ہیں کہ ایک روز میں ان اونٹوں کے باڑے میں داخل ہوا کسی ضرورت سے، تو ان اونٹنیوں میں سے (جو دیت میں ملی تھیں) ایک اونٹنی نے میرے بہت زور سے لات ماری، بظاہر اس کے ذکر کرنے سے مقصود یہ بتانا ہے کہ مجھے یہ قسامت کا قصہ پورا اچھی طرح یاد ہے یہ ایک بات رہ گئی تھی اس کو بھی کیوں چھوڑوں،

قال ابوداؤد: رواه بشر بن المفضل ومالك عن يحيىٰ بن سعيد قال فيه اتحلفون خمسين يمينا.

پہلی روایت حماد بن زید کی تھی یحییٰ بن سعید سے، ان کی روایت کے لفظ دوسرے تھے اور ان دو یعنی بشر اور مالک کے لفظ یہ ہیں جو یہاں ذکر کئے، اختلاف الفاظ کو بیان کرنا مقصود ہے، یہ روایت جیسا کہ پہلے گذر گیا حنفیہ کے خلاف ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداءً ایمان کی مدعین سے ہوگی، اس پر تفصیلی کلام تو پہلے گذر چکا، اس کا ایک جواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ اس بارے میں روایات کے الفاظ مختلف ہیں ایک میں ہے، یقسم خمسون منکم۔ اور اس روایت میں ہے استفہام کیساتھ ،، اتحلفون خمسین یمینا، حضرت فرماتے ہیں کہ یہ استفہام انکاری ہے، اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ انصار سے فرما رہے ہیں کہ کیا تمہارا خیال یہ ہے کہ ہم تم ہی سے قسمیں لے کر تمہارے حق میں فیصلہ کر دیں، ان انصار کا طرز کلام اس طرح ہوگا کہ گویا یہ یقینی امر ہے کہ قتل یہود ہی نے کیا ہے لہٰذا ہم اپنے دعویٰ میں سچے ہیں، اور ہمارا حق ان سے دلوایا جائے تو اس پر آپ نے

فرمایا کہ کیا تم یہ چاہتے ہو کہ ہم تم ہی سے قسمیں لیکر تمہارے حق میں فیصلہ کردیں اس پر وہ چونکے کہ نہیں یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ہم بغیر دیکھے قسمیں کھالیں، اس کے بعد آپ نے جو اصل حکم تھا وہ بیان کیا کہ جب تمہارے پاس بینہ نہیں ہے تو پھر یہود ہی کے قسموں پر فیصلہ ہوگا، اس پر وہ لوگ تیار نہیں ہوئے کہ ان کی قسمیں قابل اعتبار نہیں، لہذا مقدمہ خارج، لیکن پھر آپ نے انصار کی دلداری میں اپنی جانب سے دیت ادا فرمادی، یہ جواب وہاں بھی آنا چاہیئے جہاں ہم نے شروع میں حنفیہ کی دلیل بیان کی ہے اس کے بعد مصنف ایک اور اختلاف بیان کررہے ہیں: ورواہ ابن عیینۃ عن یحیی فبدأ بقولہ تبرئکم یہود بخمسین یمینا یحلفون ولم یذکر الاستحقاق، قال ابوداؤد: وھذا وھم من ابن عیینۃ۔

اس سے پہلے بھی مصنف یحیی بن سعید کے تلامذہ کا اختلاف الفاظ حدیث میں بیان کرچکے ہیں جو ابھی قریب میں گذرا، یہاں یحیی بن سعید کے ــــ ایک اور شاگرد سفیان بن عیینۃ کا اختلاف بیان کرتے ہیں وہ یہ کہ ان کی روایت کا سیاق ہی دوسرا ہے، ان کی روایت میں ابتداء ہی سے ایمان یہود کا ذکر ہے۔ بجائے ایمان مدعین کے جسکے حنفیہ قائل ہیں لیکن مصنف نے اس کو ابن عیینۃ کا وہم قرار دیا ہے کیونکہ ابن عیینۃ کے علاوہ باقی تینوں راوی حماد بن زید اور بشر بن المفضل اور مالک نے ان کے خلاف روایت ذکر کی ہے اور حدیث میں ایمان مدعین سے کلام کی ابتداء کی ہے، اسکے بعد مصنف نے یہی حدیث بالتفصیل بجائے بشیر بن یسار کے بطریق ابولیلی عن سہل بن ابی حثمۃ ذکر کی ہے جس میں بعض الفاظ زائد بھی ہیں چنانچہ اس میں ہے: خرجا الی خیبر من جھد اصابھم کہ یہ دونوں خیبر کی جانب محض سیر کے لئے نہیں گئے تھے بلکہ کسی ضرورت اور مجبوری کے تحت گئے تھے مثلاً فقر، اور اس میں ہے قد قتل وطرح فی فقیر او عین کہ عبداللہ بن سہل کو قتل کرکے ایک گڑھے میں یا درخت کے چاروں طرف جو پانی کیلئے حوض سا کردیتے ہیں یا کسی چشمہ میں ڈال دیا گیا شک راوی ہے، اور اس میں یہ بھی ہے کہ یہ صحابی محیصہ یہود کے پاس پہنچے اور ان سے کہا انتم واللہ قتلتموہ، قالوا واللہ ما قتلناہ، نیز اس میں ہے فذھب محیصۃ لیتکلم کہ ان مقتول صحابی کیساتھ جو صحابی خیبر میں تھے یعنی محیصہ وہ آپ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم سے اس بارے میں کلام کرنے لگے، اس پر آپ نے فرمایا کبّر کبّر، یعنی بڑے کی تعظیم کر یہ آپ نے دوبار فرمایا مطلب یہ کہ کلام کرنے میں اس کو مقدم کر، پھر اس پر آپ سے ان کے بڑے بھائی حویصہ نے بات شروع کی، لیکن اس سے پہلی روایت میں یہ گذرچکا کہ ابتداء کلام کی عبدالرحمٰن بن سہل نے کی، ولم یتعرض لہ فی البذل ولا فی عون المعبود، ہوسکتا ہے عبدالرحمٰن کے بعد محیصہ نے بات شروع کی ہو ان سے بھی آپ نے یہی فرمایا ہو، اور محیصہ نے پیش قدمی عبدالرحمٰن کے بعد اسلئے کی ہو کہ اصل واقعہ کے وقت وہی موجود تھے، واللہ تعالی اعلم۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عن رسول اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم انہ قتل بالقسامۃ رجلا من بنی نضر بن مالک ببحرۃ الرغاء علی شط لیۃ البحرۃ۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم نے قسامت کے ذریعہ ایک شخص کو جو قبیلہ نضر بن مالک سے تھا مقام بحرۃ الرغاء میں جو لیۃ البحرۃ کی جانب واقع ہے قتل کیا، قاتل اور مقتول دونوں ایک ہی قبیلہ کے تھے بحرۃ الرغاء طائف کے مضافات میں لیہ کے

قریب ایک جگہ کا نام ہے، بذل میں محمد بن اسحاق سے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم غزوۂ حنین سے واپسی پر طائف کا ارادہ فرمارہے تھے تو وہاں راستہ میں بحر الرغار میں ایک شخص کا قصاص لیا۔

وھذا لفظ محمود، مصنف کے اس حدیث میں کئی استاذ ہیں محمود کے علاوہ تو مصنف کہہ رہے ہیں کہ "علی شط لیۃ البحر" یہ محمود کا لفظ ہے اور دوسرے اساتذہ نے لفظ "بحرہ" ذکر نہیں کیا بلکہ صرف "علی شط لیہ" ذکر کیا۔

اس حدیث میں قصاص بالقسامۃ کا ثبوت ہے جس کے امام مالک واحمد یہ دو قائل ہیں حنفیہ اور شافعیہ کی طرف سے یہ جواب ہوسکتا ہے کہ اس واقعہ کی تفصیل ہمارے علم میں نہیں، ہوسکتا ہے یہاں قتل کا ظہور بینہ یا قسامت کے بعد قاتل کے اقرار کے بعد ہوا ہو، کذا فی البذل۔

## باب فی ترک القود بالقسامة

یہ ترجمۃ الباب صرف حنفیہ اور امام شافعی کے قول اصح کے مطابق ہے جیسا کہ اس مسئلہ میں اختلاف کا بیان پہلے گذر چکا۔

سعید بن عبید الطائی عن بشیر بن یسار زعم ان رجلاً من الانصار یقال لہ سھل بن ابی حثمۃ اخبرہ ان نفراً من قومہ انطلقوا الی خیبر فتفرقوا فیھا الخ۔

اس روایت کے اخیر میں ہے: قال فقال لھم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تأتونی بالبینۃ علی من قتل قالوا مالنا بینۃ، قال فیحلفون لکم الخ ........ فوداہ مئۃ من ابل الصدقۃ۔

اس باب کی روایت پر کلام پہلے باب کے تحت گذر چکا، حضرت امام بخاریؒ نے بھی سہل بن ابی حثمہ کی اس حدیث کو ان ہی الفاظ کے ساتھ اسی طریق سے ذکر فرمایا ہے، اور یہ حنفیہ کے مسلک کے عین مطابق ہے، جمہور اس روایت کا جو جواب دیتے ہیں وہ پہلے باب میں گذر چکا۔

عن ابی حیان التیمی نا عبایۃ بن رفاعۃ عن رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ قال اصبح رجل من الانصار مقتولاً بخیبر فانطلق اولیاؤہ الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فذکروا ذلک لہ فقال لکم شاھدان یشھدان علی قتل صاحبکم؟ الحدیث۔ وفی آخرہ۔ فوداہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من عندہ۔

پہلے باب میں سہل بن ابی حثمہ اور رافع بن خدیج دونوں کی حدیث ایک ہی طریق سے اور ایک ہی مضمون کی گذری ہے اور اس باب میں دونوں حدیثوں کی سند مختلف ہے مگر مضمون متحد، دونوں میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مدعین سے بینہ کا مطالبہ فرمایا، اوپر والی حدیث میں "من ابل الصدقۃ" تھا اور اس دوسری حدیث میں "من عندہ" اس اختلاف کی توجیہ پہلے باب میں گذر چکی۔

عن عبد الرحمٰن بن بجید قال ان سھلاً واللہ اوھم الحدیث ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کتب الی یھود انہ قد وجد بین اظھرکم قتیل فدوہ فکتبوا یحلفون باللہ خمسین یمیناً الخ

**باب اوّل کی حدیث جو مستدل جمہور ہے اس کا وہم ہونا** عبدالرحمٰن بن بجید فرمارہے ہیں کہ. واللہ. بالتحقیق سہل بن ابی حثمہ کو حدیث القسامۃ بیان کرنے میں وہم ہوگیا (جس طرح انہوں نے بیان کیا یعنی ابتدائے ایمان مدعین سے اس طرح نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے) کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے (قصۂ قتل پیش آنے اور انصار کے دعوی قائم کرنے پر) یہود خیبر کی طرف لکھوایا کہ تمہارے درمیان ایک قتیل پایا گیا ہے لہٰذا اس کی دیت ادا کرو، انہوں نے اسکے جواب میں پچاس قسموں کے ساتھ یہ مضمون لکھ کر بھیجا ما قتلناہ وما علمنا قاتلاً الخ عبدالرحمٰن بن بجید پہلے باب کی حدیث جس سے جمہور استدلال کرتے ہیں اس کو وہم قرار دے رہے ہیں، عبدالرحمٰن بن بجید کا قول نقل کرنے والے سند میں محمد بن ابراہیم ہیں، حافظ نے اصابہ میں محمد بن ابراہیم کا قول نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں وما کان سہل بن ابی حثمۃ باکثر منہ علما ولکنہ کان اسن منہ اھ کہ سہل بن ابی حثمہ ہمارے استاد عبدالرحمٰن بن بجید سے علم میں بڑھ کر نہ تھے ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ عمر میں ان سے بڑے تھے، عبدالرحمٰن بن بجید کے بارے میں. عون المعبود میں اصابہ وغیرہ کتب رجال سے ان کی صحبت کے بارے میں اختلاف نقل کیا ہے، بعض حضرات نے ان کے لئے صحبت ثابت کی ہے اور بعض نے تردد کا اظہار کیا ہے، اور ابن عبدالبر فرماتے ہیں:
ادرک النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لم یسمع منہ فیما احسبہ، وفی صحبتہ نظر الا انہ روی، فمنہم من یقول ان حدیثہ مرسل، وکان یذکر بالعلم اور حافظ منذری نے امام شافعی کا جواب نقل کیا کہ جب کسی سائل نے ان سے سوال کیا کہ آپ ابن بجید کی حدیث کو کیوں اختیار نہیں کرتے تو انہوں نے جواب دیا. جس کا حاصل یہ ہے. کہ ابن بجید کے ثبوت سماع میں ہمیں تردد ہے، اگر ان کا سماع ثابت نہیں تو ان کی حدیث مرسل ہوئی بخلاف سہل بن ابی حثمہ کے کہ ان کی صحبت اور ثبوت سماع معلوم ہے۔

اسکے بعد مصنف نے اس باب میں ایک اور حدیث ذکر کی۔

---

عن ابی سلمۃ بن عبدالرحمٰن وسلیمان بن یسار عن رجال من الانصار ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال للیہود وبدأ بہم: یحلف منکم خمسون رجلاً. الحدیث۔

پس معلوم ہوا کہ اس باب ثانی کی جملہ روایات میں ابتداء ایمان کی یہود سے ہے۔

## باب یقاد من القاتل

اور ایک نسخہ میں ہے ,, أیُقاد من القاتل بحجر او بمثل ما قتل. یقاد، قود سے ماخوذ ہے بمعنی قصاص اس دوسرے نسخہ سے معلوم ہوا کہ مصنف کی غرض اس باب سے قصاص بالمثل کو بیان کرنا ہے یعنی جس طرح اور جس آلہ سے قاتل نے قتل کیا ہے قصاص میں قاتل کو بھی اسی طرح قتل کرنا جس کے جمہور قائل ہیں، بخلاف حنفیہ کے کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ ,, لاقود الا بالسیف. یہ ایک حدیث مرفوع کے الفاظ ہیں جس کو امام طحاوی نے روایت کیا بسندہ عن النعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما واخرجہ ابوداؤد الطیالسی، ولفظہ: لاقود الا بحدیدۃ، کذا فی البذل۔

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان جاریۃ وجدت قد رُضّ رأسها بین حجرین فقیل لها من فعل بك هذا فلان افلان؟ حتی سمی الیهودی، فأومت برأسها، فاخذ الیهودی فاعترف، فامر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم ان یرض رأسه بالحجارة۔

**مضمونِ حدیث** حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک لڑکی راستہ میں اس طرح پائی گئی جس کا سر دو پتھروں کے بیچ میں رکھ کر کچل دیا گیا تھا لیکن ابھی اس میں کچھ رمق باقی تھی، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اسکی اطلاع کی گئی، آپ اس کے پاس تشریف لے گئے اور چند لوگوں کا نام الگ الگ لیکر اس سے پوچھا کہ کیا فلاں نے تجھ کو قتل کیا ہے وہ بولنے کی طاقت نہ ہونیکی وجہ سے سر کے اشارے سے انکار کرتی رہی، یہاں تک آپ نے اس کے سامنے ایک یہودی کا نام لیا تو اس کے نام پر اس نے سر کے اشارہ سے ہاں کیا۔ باب کی ایک حدیث میں یہ بھی ہے، کان علیها اوضاح جو وضح کی جمع ہے چاندی کے زیور کو کہتے ہیں یعنی جس نے چاندی کے زیور پہن رکھے تھے، اور اس یہودی نے اس لڑکی کو ان زیورات کے لالچ ہی میں مارا تھا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس یہودی کے بارے میں یہی فیصلہ فرمایا کہ اس کو بھی اسی طرح قتل کیا جائے جسطرح اس نے اس لڑکی کو قتل کیا، فقتل بین حجرین۔

**اس حدیث میں دو مسئلے ہیں** اس حدیث سے قصاص بالمثل کا ثبوت ہوا جیساکہ ائمہ ثلاث کا مسلک ہے، لہٰذا یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہوئی اس لحاظ سے، اور ایک دوسرے لحاظ سے یہ حدیث امام ابوحنیفہ کے خلاف ہے دون الصاحبین، جیساکہ حضرت علامہ انور شاہ صاحب کی تقریر ترمذی عرف الشذی میں ہے وہ یہ کہ جو قتل مثقل کبیر سے ہو وہ امام صاحب کے نزدیک شبہ عمد میں داخل ہے اور ائمہ ثلاث وصاحبین کے نزدیک قتل عمد میں داخل ہے۔ پس ائمہ ثلاث اور صاحبین کے نزدیک تو یہ قتل قتل عمد تھا جس میں قصاص ہے، اور امام صاحب کے نزدیک یہ قتل، شبہ عمد تھا جس میں دیت ہے نہ کہ قصاص حالانکہ یہاں پر قصاص لیا گیا، ان دونوں باتوں کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا کہ اس یہودی کے ساتھ جو معاملہ کیا گیا وہ تعزیرًا اور سیاسۃً تھا، اور قتل شبہ عمد والے اشکال کا جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اس قاتل یہودی نے قطع طریق بھی کیا تھا لہٰذا قطاع الطریق میں سے ہوا، اور قطع طریق میں قتل کی سزا وہ جس طرح بھی ہو قتل ہی ہے۔

**ایک تیسرا مسئلہ** اس حدیث کے بعض طرق سے چونکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس یہودی کا قتل صرف لڑکی کے اقرار قتل پر کیا گیا اسلئے بعض مالکیہ نے اس سے اس پر استدلال کیا کہ ثبوت قتل کے لئے صرف مقتول کا اقرار کافی ہے لیکن یہ استدلال عدم واقفیت پر مبنی ہے اسلئے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں تصریح ہے اس بات کی کہ اس یہودی نے قتل کا اقرار کیا، کذا فی تقریر شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ علی جامع الترمذی، اور بذل المجهود میں یہ تیسرا مسئلہ اور اس میں مالکیہ کا اختلاف اس کا ذکر نہیں کیا گیا البتہ یہ ہے کہ: ادعی بعض المالکیۃ ان زیادۃ قتادۃ هذه (اس زیادتی سے مراد اقرار یہودی ہے جو قتادہ کی روایت میں مذکور ہے) غیر مقبولۃ قال الحافظ ولا یخفی فساد هذه الدعوی فقتادۃ حافظ، زیادته مقبولة الخ۔

حدیث الباب الاول اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، والحدیث الثانی اخرجہ مسلم والنسائی، والحدیث الثالث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ. قالہ المنذری۔

تنبیہ: باب کی دوسری حدیث ہے قال ابوداؤد: رواہ ابن جریج عن ایوب نحوہ، اوپر سند میں اس طرح آیا ہے: عبدالرزاق عن معمر عن ایوب، اس قال ابوداؤد سے سمجھ میں آتا ہے کہ ابن جریج براہ راست ایوب سے روایت کرتے ہیں جس طرح اوپر سند میں معمر ایوب سے روایت کرتے ہیں، حضرت شیخ کے حاشیۂ بذل میں اس پر یہ نقد کیا ہے کہ ابن جریج کی روایت طحاوی اور دارقطنی میں بھی ہے اور وہاں پر سند اس طرح ہے: ابن جریج عن معمر عن ایوب، اور اسی طرح صحیح مسلم میں بروایۃ محمد بن بکر عن ابن جریج، فالظاہر سقوط لفظ معمر من روایۃ ابی داؤد اھ، لہٰذا ابن جریج عبدالرزاق کے عدیل ہیں نہ کہ معمر کے کما یتوہم من ہذہ العبارۃ۔

# باب ایقاد المسلم من الکافر

عن قیس بن عُباد قال انطلقت انا والاشتر الی علی - رضی اللہ تعالیٰ عنہ - فقلنا ھل عھد الیک رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم شیئا لم یعھد الی الناس عامۃ؟ فقال لا الا مافی کتابی ھذا الخ

**ذمی کا قصاص مسلم سے اور اسمیں حنفیہ کی دلیل**

اس حدیث کا شروع کا حصہ "الدرالمنضود" کے مقدمہ میں کتابت حدیث کی بحث میں گذرا ہے اور آخری حصہ المؤمنون تتکافأ دماؤھم یہ کتاب الجہاد، باب فی السریۃ ترد علی اھل العسکر میں گذر گیا، اس کی شرح وہاں دیکھی جاسکتی ہے، اور وہاں یہ بھی گذر گیا کہ لا یقتل مؤمن بکافر ولا ذو عھد فی عھدہ. مسئلۃ الباب میں حنفیہ کی دلیل ہے، وہ یہ کہ کافر ذمی کے بدلہ میں مسلم کو قتل کیا جائے گا یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک ذمی کا قصاص مسلم سے نہیں لیا جائے گا بخلاف حنفیہ کے، ان کے نزدیک لیا جائیگا، مسئلہ قصاص میں ان کے نزدیک کافر ذمی اور مسلم دونوں برابر ہیں، اس حدیث میں یہ بھی ہے: من احدث حدثا فعلی نفسہ، ومن احدث حدثا او آوی محدثا الخ کہ جو شخص دین میں کوئی نئی بات جاری کرے یعنی بدعت تو اس کا وبال اسی پر ہے اور جو شخص کوئی بدعت جاری کرے یا کسی مبتدع کی حمایت اور اعانت کرے تو اس پر اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتوں اور تمام لوگوں کی لعنت ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

# باب فیمن وجد مع اھلہ رجلا أیقتلہ؟

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان سعد بن عبادۃ قال یا رسول اللہ! الرجل یجد مع اھلہ رجلا ایقتلہ قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لا، قال سعد بلی والذی اکرمک بالحق الخ۔

**شرح الحدیث اور مسئلۃ الباب کی تحقیق**

حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کیا کہ اگر کوئی شخص کسی کو دیکھے کہ وہ اس کی بیوی کے ساتھ زنا کر رہا ہے

تو کیا وہ دیکھنے والا یعنی شوہر اس زانی کو قتل کرسکتا ہے تو آپ نے فرمایا نہیں، یعنی قتل کرنا جائز نہیں. تو اس پر انہوں نے عرض کیا، کیوں نہیں قسم اس ذات کی جس نے آپ کو عزت بخشی، یعنی وہ اس زانی کو ضرور قتل کرے گا اور اس کو ذرا اس میں تأمل نہیں ہوگا اس پر آپ نے فرمایا دوسرے حضرات کو خطاب کرتے ہوئے (غالباً وہ ان ہی کے قوم کے ہوں گے کیونکہ یہ رئیس الخزرج تھے) دیکھو تو سہی یہ تمہارے سردار کیا کہہ رہے ہیں، بذل میں لکھا ہے کہ شراح یہ کہتے ہیں کہ حضرت سعد کی مراد- والعیاذ باللہ- آپ کے کلام کی تردید نہیں اور نہ ان کی مراد یہ ہے کہ ایسی صورت میں اس کو قتل کرنا جائز ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ باغیرت آدمی کی طبیعت اس معاملہ کو دیکھ کر برداشت نہیں کرسکتی اور وہ اس کو بغیر قتل کئے نہیں رہ سکتا، اسی لئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بھی انکی تردید یا اس پر تنبیہ نہیں فرمائی بلکہ اظہار تعجب فرمایا یعنی ان کی حمیت اور غیرت پر، اور بہر حال مسئلہ وہی ہے جو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ قتل کرنا جائز نہیں، چنانچہ یہ مسئلہ الدر المنضود میں کتاب اللعان میں گذر چکا، بذل المجہود ہی سے نقل کرتے ہوئے، اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو زنا کرتے ہوئے دیکھ لے اور وہ اس زانی کو قتل کردے تو اس صورت میں جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس قاتل کو بھی قصاصاً قتل کردیا جائیگا کیونکہ یہ قتل بغیر شہود کے ہے، ہاں اگر بینہ قائم ہوجائے یا زانی کے ورثاء اعتراف کرلیں زنا کا تو پھر اس صورت میں قصاص نہیں، یہ حکم تو قضاءً تھا اور دیانۃً فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ اس پر قتل کا کوئی گناہ نہیں اس کے صادق ہونے کی صورت میں اھ اور یہی بات "الحل المفہم" میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے نقل کی گئی ہے لیکن حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں باب اللعان میں درمختار سے یہ مسئلہ نقل کیا ہے: دخل رجل بیتہ فرأی رجلا مع امرأتہ اوجاریتہ فقتلہ حل لہ ذلک ولاقصاص علیہ اھ جس میں تصریح ہے اس بات کی کہ مذکورہ بالا مسئلہ میں حنفیہ کا مسلک جمہور کے خلاف ہے جو بذل میں مذکور ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ شامی نے اس میں دو قیدیں ذکر کی ہیں بعض فقہاء سے ایک یہ کہ وہ اجنبی شخص محصن ہو، دوسرے یہ کہ صاحب خانہ یعنی عورت کے شوہر کے شور کرنے پر بھی وہ شخص زنا سے نہ رکے، لیکن پھر انہوں نے احصان کی قید پر اشکال کیا ہے اسلئے کہ یہاں پر یہ جواز قتلِ زانی بطور حد کے نہیں ہے تاکہ احصان کی قید لگائی جائے بلکہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے قبیلہ سے ہے اور پھر آگے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر وہ عورت اس اجنبی کے اس فعل پر راضی ہو اور روکنے کی کوئی اور صورت نہ ہو تو پھر دونوں کو قتل کرسکتا ہے (شامی ج۵ ص۲۵۹)

وحدیث الباب الاول اخرجہ مسلم وابن ماجہ، والحدیث الثانی اخرجہ مسلم والنسائی. قالہ المنذری۔

## باب العامل یصاب علی یدیہ خطأً

یعنی عامل جو کہ صدقات وغیرہ وصول کرنے پر حکومت کی طرف سے مقرر ہوتے ہیں اگر کسی بات پر وہ رعایا میں سے کسی کو کوئی گزند اور نقصان پہنچادے تو اس کا کیا حکم ہے؟ حدیث الباب سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں عامل اور غیر عامل دونوں کا حکم برابر ہے۔

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بعث ابا جہم بن حذیفۃ مصدقا فلاجہ رجل فی صدقۃ فضربہ ابو جہم فشجّہ الخ۔

**مضمونِ حدیث** حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ابو جہم بن حذیفہ کو صدقات وصول کرنے کیلئے بھیجا تو صدقہ وصول کرنے کے سلسلہ میں ایک شخص سے ان کا جھگڑا ہوگیا انہوں نے اسکے کوئی چیز ماری جس سے اس کا سر زخمی ہوگیا تو اس کی قوم کے لوگ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے قصاص یعنی بدلہ لینے کے لئے، تو آپ نے ایک مقدار مال کی ان کے سامنے رکھی کہ وہ اس کو لے لیں مگر وہ راضی نہ ہوئے، آپ نے اس مقدار میں اور اضافہ کیا اس پر بھی راضی نہ ہوئے پھر اور اضافہ فرمایا اس پر راضی ہوگئے تو آپ نے فرمایا کہ تم سب لوگ شام کو آنا میں مجلس میں سب لوگوں کے سامنے اس معاملہ کو اور تمہاری رضامندی کو رکھدوں گا، انہوں نے کہا بہتر ہے چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ شام کو سب لوگوں کے سامنے یہ بات رکھدی یعنی یہ کہ یہ لوگ اتنا مال لینے پر راضی ہوگئے، آپ نے دوبارہ لوگوں کے سامنے ان سے اقرار کرانا چاہا رضامندی کا، مگر وہ اپنی بات سے پھر گئے، اس پر مہاجرین نے ان کی اصلاح کا ارادہ کیا لیکن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو اس سے روک دیا وہ رک گئے، پھر ایک دوسری مجلس میں آپ نے ان لوگوں کو پھر بلایا اور مال کی سابق مقدار میں اور اضافہ فرما کر ان کو راضی کرنا چاہا وہ اس پر راضی ہوگئے، اس پر آپ نے ان سے پھر وہی فرمایا کہ میں تم لوگوں کی رضامندی سب لوگوں کے سامنے رکھوں گا انہوں نے اس کو منظور کرلیا، چنانچہ آپ نے لوگوں کے سامنے ان کی رضامندی کا ذکر فرمایا اور پھر سب کے سامنے ان سے پوچھا کہ بتاؤ تم راضی ہو؟ قالوا نعم، اس پر وہ معاملہ رفع دفع ہوا، یہ عامل ابو جہم وہی ہیں جن کے بارے میں "کتاب النکاح" میں گذر چکا: اما ابو جہم فلا یضع عصاہ عن عاتقہ، ان کے مزاج میں تیزی اور غصہ تھا اسی لئے یہ قصہ بھی پیش آیا تھا۔

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب القود بغیر حدید

اس باب میں مصنف نے رضِ رأس جاریہ والی حدیث ذکر کی ہے جو قریب میں گذری ہے، بذل میں بھی لکھا ہے کہ: وھذا الحدیث مکرر بسندہ ومتنہ، تقدم قریباً، تکرار کا کوئی فائدہ سمجھ میں نہیں آیا اسی لئے بہت سے نسخوں میں یہ باب اور حدیث نہیں ہے۔

## باب القود من الضربۃ، وقص الامیر من نفسہ

یعنی معمولی سی پٹائی پر بھی کوئی قصاص اور ضمان ہوتا ہے؟ اور دوسرا جزء ترجمہ کا یہ ہے کہ اگر امیر رعایا میں سے کسی شخص پر کوئی جنایت کرے تو اس کا اپنے نفس سے بدلہ لینا۔

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال بینما رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقسم قسما اقبل

رجل فاكب عليه فطعنه رسول الله صلى الله تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بعرجون كان معه فجرح بوجهه فقال له رسول الله صلى الله تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تعال فاستقد فقال بل عفوت يارسول الله۔

یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ایک مرتبہ لوگوں کے درمیان کچھ مال تقسیم فرمار ہے تھے تو اسی اثنا میں ایک شخص آگے بڑھا جو مال لینے کے لئے آپ پر گرا جارہا تھا اور جھک رہا تھا، اس وقت آپ کے دست مبارک میں ایک چھڑی تھی، آپ نے تنبیہاً وہ چھڑی اس کے ماری (وہ اتفاق سے اسکے چہرے پر لگ گئی) جس سے اس کا چہرہ زخمی ہو گیا، اس پر آپ نے اس سے فرمایا کہ آکر اپنا بدلہ مجھ سے لیلے اس نے عرض کیا نہیں یارسول اللہ بلکہ میں نے معاف کیا۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

عن ابی فراس قال خطبنا عمر بن الخطاب رضی الله تعالیٰ عنہ فقال انی لم ابعث عمّالی لیضربوا ابشارکم ولا لیاخذوا اموالکم، فمن فعل به ذلك فليرفعه الى اُقِصُّه منه الخ۔

ابو فراس کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خطبہ دیا (ممکن ہے کسی عامل کی زیادتی اور تشدد کی شکایت آپ تک پہنچی ہو جس پر) انہوں نے فرمایا کہ میں اپنے عمال کو اسلئے نہیں بھیجتا کہ وہ تمہاری پٹائی کریں یا واجب سے زیادہ مال لیں، پس جس شخص کے ساتھ ایسا معاملہ کیا جائے کسی عامل کی طرف سے تو وہ اپنے معاملہ کو میرے سامنے پیش کرے میں اس کو اس کا قصاص اس عامل سے دلاؤں گا، اس پر حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا کہ اگر کوئی شخص اپنے کسی ماتحت کے ساتھ تادیباً کوئی کام کرے مار پٹائی کا تو کیا آپ اس سے اس کا بدلہ دلوائیں گے؟ تو اس پر حضرت عمر نے فرمایا ہاں بخدا میں اس سے اس کا قصاص دلواؤں گا، میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپ نے اپنے نفس سے قصاص دلوایا، غالباً مطلب یہ ہے کہ آپ نے قصاص لینے کی دوسرے شخص سے درخواست کی جیسا کہ اوپر والی حدیث میں گذرا۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب عفو النساء عن الدم

**مسئلۃ الباب کی توضیح** مسئلہ یہ ہے کہ قتل عمد میں اگر اولیاء مقتول میں سے ایک شخص کی رائے ترک قصاص اور معاف کرنے کی ہو تو پھر قصاص لینا جائز نہیں، اب یہاں سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر ان اولیاء میں کوئی عورت ہو اور وہ قصاص لینا نہ چاہے تو اس کا عفو کرنا معتبر ہو گیا یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک معتبر ہے، خطابی فرماتے ہیں قال اکثر اهل العلم عفو النساء عن الدم جائز کعفو الرجال، وقال الاوزاعی وابن شبرمہ لیس للنساء عفو، یعنی جمہور کے نزدیک تو معتبر ہے، امام اوزاعی وغیرہ کے نزدیک معتبر نہیں۔

عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها عن النبی صلی الله تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: على المقتتلين ان ينحجزوا الاول فالاول وان كانت امرأة، قال ابوداود: ينحجزوا يكفوا عن القود۔

**شرح الحدیث** حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد نقل کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ اولیاء قاتل اور اولیاء مقتول میں جب آپس میں جھگڑا ہو جائے یعنی اولیائے قاتل اصرار کر رہے ہیں ترک قصاص اور عفو پر، اور اولیائے قتیل قصاص لینے پر، تو آپ فرما رہے ہیں کہ اس جھگڑے کو ختم کیا جائے جس کی شکل آپ یہ بتلا رہے ہیں: ان ینحجزوا کہ اولیائے مقتول ہی کو چاہیئے کہ وہ قصاص لینے سے رکیں، اور یا مراد مقتتلین سے یہ ہے کہ اولیائے مقتول میں آپس میں اختلاف اور جھگڑا ہو گیا بعض عفو چاہتے ہیں اور بعض قصاص، اور چونکہ ولی اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد کا قول ساقط ہے اسلئے آپ اولیاء میں جو اقرب الی القتیل ہے اسی کو آپ خاص طور سے عفو کی ترغیب اور پیش قدمی کا حکم دے رہے ہیں اگرچہ وہ جو اقرب ہے عورت ہی کیوں نہ ہو، اس حدیث میں تصریح ہے عفو النساء کے معتبر ہونے کی جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے، امام اوزاعی کا قول اس حدیث کے خلاف ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

حدثنا محمد بن عبید نا حماد، ح ونا ابن السرح نا سفیان وھٰذا حدیثہ عن عمرو عن طاؤس قال من قتل وقال ابن عبید: قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

**شرح السند** اس حدیث میں مصنف کے دو استاذ ہیں محمد بن عبید اور ابن السرح، محمد بن عبید کے استاذ حماد ہیں اور ابن السرح کے سفیان، اور یہ دونوں روایت کرتے ہیں، سفیان اور حماد، عمرو سے اور وہ طاؤس سے، ابن السرح کی سند تو یہیں آکر ختم ہو گئی، لہذا یہ روایت موقوف بلکہ مقطوع ہوئی اور محمد بن عبید کی روایت میں طاؤس روایت کر رہے ہیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے لہذا یہ حدیث مرفوع مرسل ہوئی، متن حدیث یہ ہے:

من قتل فی عِمِّیّا فی رمی یکون بینھم بحجارۃ او بالسیاط اوضرب بعصا فھو خطأ وعقلہ عقل الخطأ۔

**شرح الحدیث** یعنی جو شخص اندھا دھند لڑائی میں مارا جائے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ دو جماعتوں میں لڑائی ہوئی لاٹھی ڈنڈے پتھر استعمال ہوئے جانبین سے اور پھر اس میں کوئی شخص مارا گیا جس میں یقین کے ساتھ معلوم نہیں کہ قتل کیسے ہوا کس چیز سے ہوا مثقل کبیر سے ہوا یا صغیر سے ہوا تو اس قتل کو قتل خطأ قرار دیا جائے گا لہذا قتل خطا والی دیت ہی واجب ہوگی۔ ومن قتل عمدا فھو قود یعنی جس قتل کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ قتل قتل عمد ہے بایں طور کہ قتل عمد کی تعریف وہاں پر صادق آتی ہو تو اس کا حکم قصاص ہے، اور ابن عبید کی روایت میں ہے "قود ید" ید سے مراد نفس یعنی قصاص فی النفس۔

ثم اتفقا: ومن حال دونہ فعلیہ لعنۃ اللہ وغضبہ، اب تک حدیث کے الفاظ جو گذرے ہیں وہ ابن السرح کی روایت سے تھے اور یہ اخیر کے الفاظ ابن السرح اور ابن عبید دونوں کے ہیں، مطلب یہ ہے کہ جو شخص قاضی کی جانب سے قصاص کے فیصلہ کے بعد اس قصاص لینے سے مانع بنے گا تو وہ اللہ تعالیٰ کے غضب اور لعنت کا مستحق ہوگا، نہ اس کی نفل عبادت قبول ہوگی نہ فرض۔

وحدیث سفیان اتم یعنی حماد کے مقابلہ میں سفیان کی روایت اتم ہے، شروع میں مصنف نے فرمایا تھا: وھٰذا حدیثہ

کہ ہم سفیان کی حدیث روایت کر رہے ہیں، تو گویا سفیان کی روایت اختیار کرنے کی یہ وجہ ترجیح ہوئی۔

عمرو بن دینار عن طاؤس عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما الخ۔

یہ روایت عمرو بن دینار کی بروایت سلیمان بن کثیر مسنداً ہے۔ والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ مرفوعاً، قالہ المنذری۔

## باب فی الدیۃ کم ھی

کتاب الدیات کے شروع میں گذر چکا کہ دیت کا اطلاق عرف فقہاء میں بدل النفس پر، اور بدل الاطراف پر ارش کا اطلاق کیا جاتا ہے اور ویسے توسعاً ارش پر دیت کا بھی اطلاق ہو جاتا ہے

**قتل کے اقسام اور تعریفات** جب یہ معلوم ہو گیا کہ دیت کا استعمال قتل نفس میں ہوتا ہے اور مصنف کی غرض یہاں مقدار دیت کو بیان کرنا ہے جس کا مدار قتل کی نوعیت پر ہے، کیونکہ قتل کی ائمہ ثلاث اور صاحبین کے نزدیک تین قسمیں ہیں قتل عمد اور قتل شبہ عمد اور قتل خطأ[1] اور ہر ایک کا حکم اور دیت الگ الگ ہے لہذا اب احتیاج اس کی ہے کہ قتل کی ان قسموں کو جانا جائے اور ان کی تعریف معلوم کیجائے اسکے بعد ہر ایک کی دیت معلوم کیجائے۔ پس جاننا چاہیئے کہ آلات قتل تین ہیں محدّد، مثقل کبیر، مثقل صغیر قتل عمد وہ ہے جو سلاح یعنی ہتھیار کے ذریعہ سے ہو یا اس چیز سے جو جاری مجری السلاح ہو یعنی مُحَدَّد (ہر دھار دار چیز) اور شبہ عمد وہ ہے جو مثقل صغیر سے ہو یعنی وہ غیر دھار دار چیز جس سے عامۃً ہلاکت واقع نہیں ہوتی جیسے معمولی سا ڈنڈا، چھوٹا پتھر اور قتل خطأ عام ہے خواہ کسی آلہ سے ہو، پھر خطأ کی دو قسمیں ہیں ایک خطأ فی الفعل، ایک خطأ فی الظن (سیأتی بیانہ) اور جو قتل مثقل کبیر سے ہو یعنی وہ غیر دھار دار چیز جس سے اکثر ہلاکت واقع ہو جاتی ہے اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ وہ قتل عمد میں داخل ہے یا شبہ عمد میں، امام صاحب کے نزدیک شبہ عمد میں، اور صاحبین اور جمہور کے نزدیک قتل عمد میں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مثقل کبیر امام صاحب کے نزدیک ملحق ہے مثقل صغیر کیساتھ، اور عند الجمہور والصاحبین ملحق ہے محدد کے ساتھ، اور جو اوپر گذرا ہے کہ خطأ کی دو صورتیں ہیں خطأ فی الفعل یہ ہے کہ کوئی شخص مارنا چاہتا تھا کسی جانور کو لیکن نشانہ نے خطا کھائی اور لگ گیا انسان کے، اور خطأ فی الظن یہ ہے کہ دور سے کسی شخص نے کسی انسان کو کمبل اوڑھے ہوئے دیکھا اور یہ سمجھ کر کہ شیر یا چیتا ہے اس کو مار ڈالا، یہ خطأ فی الظن ہے قصاص صرف قتل عمد میں ہے اور قتل شبہ عمد و خطأ میں صرف دیت ہے، شبہ عمد میں دیت مغلظہ اور خطأ میں غیر مغلظہ نیز قسمین اخیرین میں دیت کیساتھ کفارہ بھی ہے بخلاف قتل عمد کے کہ اسمیں کفارہ واجب نہیں۔

**ابلِ دیت کی تفصیل** دیت اگر اونٹ سے دی جائے تو اس کی تعداد بالاتفاق سو ہے قتل خطأ کی دیت بالاتفاق اخماساً ہے یعنی سو اونٹ پانچ قسم کے، ہر ایک بیس بیس، جس میں چار قسمیں تو متفق علیہ ہیں بنت مخاض، بنت لبون، حقہ، جذعہ، پانچویں کی تعیین میں اختلاف ہے، حنفیہ و حنابلہ کے یہاں وہ ابن مخاض ہے اور شافعیہ و مالکیہ

---

[1] اور امام مالک کے نزدیک صرف دو ہی قسمیں ہیں وہ شبہ عمد کے قائل نہیں۔

کے نزدیک ابن لبون، اور شبہ عمد کی دیت امام شافعی اور امام محمد کے نزدیک اثلاثا ہے حقہ، جذعہ، خلفہ، پہلے دو تیس تیس اور خلفہ چالیس، خلفہ یعنی حاملہ، اور شیخین (ابوحنیفہ وابویوسف) اور امام احمد کے نزدیک شبہ عمد کی دیت ارباعا ہے یعنی سو اونٹ چار قسم کے ہر ایک پچیس، بنت مخاض، بنت لبون، حقہ، جذعہ، اور یہ پہلے گذر چکا کہ امام مالک شبہ عمد کے قائل نہیں۔

## دیت کا مصداق کیا کیا چیزیں ہیں

یہ مذکورہ بالا تفصیل تو اس صورت میں ہے جب دیت میں اونٹ دیئے جائیں، اب یہ کہ دیت میں کیا کیا چیزیں دی جاسکتی ہیں؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے امام شافعیؒ کے نزدیک دیت میں اصل ابل ہے، امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے اگر اونٹ ملتے ہوں تو وہ دیئے جائیں فان لم توجد فقیمۃ بالغۃ مابلغت، یعنی سو اونٹوں کی قیمت دی جائے گی جہاں تک بھی وہ پہنچ جائے۔ اور امام ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک دیت کا مصداق تین چیزیں ہیں الابل، الدراہم، الدنانیر، امام صاحب کے نزدیک تینوں میں اختیار ہے اور امام مالک کے نزدیک گاؤں والوں کے حق میں ابل متعین ہے اور سونے چاندی والوں کے حق میں سونا چاندی، اور حنابلہ کے قول راجح میں دیت کا مصداق پانچ چیزیں ہیں تین وہ جو اوپر مذکور ہوئیں اور دو اس کے علاوہ بقر اور شاۃ، اور چوتھا مذہب اس میں صاحبین کا ہے، ان کے نزدیک دیت کا مصداق چھ چیزیں ہیں، پانچ اوپر والی اور چھٹی چیز حُلل ابل کے بارے میں تو گذر چکا کہ وہ بالاتفاق سو ہیں، اور بقر کی تعداد دو سو ہے اسی طرح حلل کی بھی اور شاۃ کی دو ہزار، کذا فی ہامش البذل عن الاوجز، آگے ایک حدیث میں ان چھ چیزوں کا ذکر آرہا ہے۔ دراہم کی تعداد میں بھی اختلاف ہے، امام ترمذی نے ابواب الدیات میں پہلا باب باندھا ہے، باب ماجاء فی الدیۃ کم ھی من الابل۔ دوسرا باب ہے۔ باب ماجاء فی الدیۃ کم ھی من الدراھم، دوسرے باب میں انہوں نے یہ حدیث ذکر کی عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہ جعل الدیۃ اثنی عشر الفا، اس کے بعد فرماتے ہیں والعمل علی ھذا الحدیث عند بعض اھل العلم، وھو قول احمد واسحاق، ورأی بعض اھل العلم الدیۃ عشرۃ آلاف وھو قول سفیان الثوری واھل الکوفۃ۔ وقال الشافعی لا اعرف الدیۃ الا من الابل وھی مئۃ من الابل، دراہم کی تعداد جمہور کے نزدیک بارہ ہزار ہے اور حنفیہ کے نزدیک دس ہزار، روایات دونوں طرح کی ہیں اور جمع بین الروایتین یہ ہے کہ دراہم کی دو قسمیں ہیں وزن ستہ اور وزن سبعہ، وزن ستہ کے اعتبار سے بارہ ہزار، اور وزن سبعہ کے لحاظ سے دس ہزار، وزن ستہ کا مطلب یہ ہے کہ ہر دس درہم چھ مثقال کے برابر ہوں اور وزن سبعہ میں یہ ہے کہ ہر دس درہم سات مثقال کے برابر ہوں۔

نیز امام ترمذی نے پہلے باب میں فرمایا ہے: وقد اجمع اھل العلم علی ان الدیۃ توخذ فی ثلاث سنین فی کل سنۃ ثلث الدیۃ، ورأوا ان دیۃ الخطأ علی العاقلۃ الخ یعنی دیت پوری دفعۃً نہیں لی جاتی بلکہ تین قسطوں میں تین سالوں میں، اور یہ کہ قتل خطا کی دیت قاتل کے عاقلہ پر یعنی عصبہ پر واجب ہوتی ہے، اور پھر اسکے بعد انہوں نے عاقلہ کا مصداق اور اس میں علماء کا اختلاف لکھا ہے اور ہمارے یہاں اس سے پہلے گذر چکا کہ قتل عمد کی دیت قاتل کے مال میں واجب ہوتی ہے یہ اجماعی مسئلہ ہے۔

وفی الھدایۃ ہے والدیۃ فی الخطأ مئۃ من الابل اخماسا، ومن العین الف دینار ومن الورق عشرۃ آلاف درھم، وقال الشافعی

من الورق اثنا عشر الفا، ولاتثبت الدية الامن هذه الانواع الثلاثة (الابل والذهب والفضة) وقالا منها ومن البقر مئتا بقرة ومن الغنم الفا شاة ومن الحلل مئتا حلة كل حلة ثوبان، لان عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ هكذا جعل على اهل كل مال منها، یعنی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان مذکورہ بالا اشیاء ستہ سے اسی طرح دیت لینا ثابت ہے جو جس کا اھل تھا اس سے وہی لیا، اھل ابل سے ابل اور اھل دراھم سے دراھم، اور اہل ذہب سے دنانیر وھکذا، اور امام صاحب کی دلیل میں یہ لکھا ہے کہ یہ اشیاء ثلاثہ باقیہ جو ہیں جن کے صاحبین قائل ہیں ان کا ثبوت آثار مشہورہ سے نہیں ہے، اسی لئے امام صاحب نے ان تین کو نہیں لیا۔

اب احادیث الباب کو لیجئے۔

عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله تعالى عليه واله وسلم قضى ان من قتل خطأ الخ۔ اس حدیث میں قتل خطا کی دیت سو اونٹ اس ترتیب سے مذکور ہے بنت لبون بنت مخاض اور حقہ ہر ایک تیس تیس اور دس ابن لبون، بذل میں خطابی سے نقل کیا ہے لا اعرف احدا قال بہ من الفقہاء، کہ میرے علم میں نہیں کہ اسکو کسی فقیہ نے اختیار کیا ہو، اس پر حضرت شیخ حاشیۂ بذل میں لکھتے ہیں کہ ابن قدامہ نے اس کو طاؤس کا مذہب قرار دیا ہے اسی حدیث کی بنا پر۔

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال كانت قيمة الدية على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه واله وسلم ثمان مئة دينار او ثمانية الاف درهم

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرما رہے ہیں کہ دیت کی قیمت یعنی دیت کے سو اونٹوں کی قیمت۔ کیونکہ دیت میں اصل ابل ہی ہیں۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں آٹھ سو دینار یا آٹھ ہزار درہم تھی، اور دیت اہل کتاب یعنی ذمیوں کی اس وقت یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں مسلمانوں کی دیت سے نصف تھی، پس دیت کی یہی مقدار چلتی رہی یعنی آٹھ سو دینار یا آٹھ ہزار درہم، یہاں تک کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب خلیفہ ہوتے تو انہوں نے اپنی خلافت کے زمانہ میں اپنے خطبہ میں فرمایا کہ اونٹ اب گراں ہو گئے، اس پر اب حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں: چنانچہ انہوں نے (خلیفہ ثانی نے) دینار بجائے آٹھ سو کے ایک ہزار مقرر کر دیئے اہل ذہب کے حق میں اور دراہم بارہ ہزار مقرر فرما دیئے چاندی والوں کے حق میں، اور اہل بقر پر دو سو بقر اور اہل شاۃ پر دو ہزار شاۃ اور اہل حلل پر دو سو حلے، آگے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ انہوں نے اہل ذمہ کی دیت کو نہیں بڑھایا بلکہ اس کو اسی حال پر چھوڑ دیا اہل ذمہ کی دیت کا باب آگے مستقل آرہا ہے اس پر کلام وہیں آئے گا، دیت میں جو چیزیں دی جاتی ہیں وہ کل چھ ہیں اس حدیث میں وہ سب مذکور ہیں۔

عن عبد الله بن مسعود رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه واله وسلم فى دية الخطأ الخ

**دیۃ الخطأ میں حنفیہ وحنابلہ کی دلیل** حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس حدیث میں قتل خطا کی دیت

میں سو اونٹ اس تفصیل سے مذکور ہے، حقہ، جذعہ، بنت مخاض، بنت لبون اور ابن مخاض، ہر ایک بیس بیس، اس حدیث میں پانچویں چیز ابن مخاض ہے، یہی مذہب حنفیہ و حنابلہ کا ہے، اور امام مالک و شافعی کے نزدیک بجائے ابن مخاض کے ابن لبون ہے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خطب یوم الفتح بمکۃ فکبر ثلاثا ثم قال لا الہ الا اللہ وحدہ صدق وعدہ ونصر عبدہ وھزم الاحزاب وحدہ، الا ان کل ماثرۃ کانت فی الجاھلیۃ تذکر وتدعی من دم او مال تحت قدمی الا ما کان من سقایۃ الحاج وسدانۃ البیت۔

**شرح الحدیث** یعنی جس روز مکہ مکرمہ فتح ہوا آپ نے خطبہ ارشاد فرمایا اور بعد والی روایت میں ہے کہ یہ خطبہ آپ نے بیت اللہ کی سیڑھی پر کھڑے ہو کر دیا[1] جس میں تین بار تکبیر کہی اور پھر یہ جملے بھی ارشاد فرمائے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں، جس نے اپنا وعدہ سچا کر دکھایا اور اپنے بندہ کی نصرت فرمائی۔ وعدہ سے مراد یہی مکہ مکرمہ کا فتح ہونا اور اسلام کا غلبہ۔ اور آگے ہے اور جس نے کفار کی جماعتوں کو شکست دی۔ اشارہ ہے غزوۂ احزاب یعنی غزوہ خندق کی طرف، اور یہ بھی ارشاد فرمایا کہ بیشک جو امور زمانۂ جاہلیت میں عزت اور فخر کے سمجھے جاتے تھے اور وہ حقوق جن کو اپنا حق واجب سمجھتے تھے، مثلاً خون بہا، یا سود کا روپیہ پیسہ یا سودی قرضہ، وہ سب میرے پاؤں کے نیچے ہیں، یعنی میں ان کو باطل قرار دیتا ہوں، یعنی اسلام نے آکر ان کو باطل کر دیا، البتہ بعض امور جاہلیہ اس سے مستثنیٰ ہیں (جن کا ذکر آگے ہے) یعنی سقایۃ الحاج حج کے زمانہ میں حاجیوں کے لئے سبیل لگانا اور ان کو پانی پلانا، اور بیت اللہ کی خدمت اور دربانی، پھر آگے حدیث میں قتل خطأ جو شبہ عمد ہو اس کی دیت مذکور ہے کہ وہ سو اونٹ ہیں جس میں چالیس اونٹنیاں حاملہ ہوں۔

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، واخرجہ البخاری فی التاریخ الکبیر وساق اختلاف الرواۃ فیہ، واخرجہ الدارقطنی فی سننہ وساق ایضا اختلاف الرواۃ فیہ، قالہ المنذری۔

عن ابن ابی نجیح عن مجاھد قال قضی عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی شبہ العمد ثلاثین حقۃ وثلاثین جذعۃ واربعین خلفۃ۔

**امام شافعی وامام محمد کی دلیل** شبہ عمد کی یہ دیت جو اس حدیث میں مذکور ہے یہی امام شافعی و محمد کا مسلک ہے یعنی اثلاثا، اور شیخین اور امام احمد کے نزدیک ارباعا ہے وتقدم بیان الاختلاف قبل ذلک اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ یہ اونٹ ثنیہ اور بازل عام کے درمیان ہونے چاہئیں، ثنیہ وہ اونٹنی ہے جو پانچ سال کی ہو کر چھٹے میں داخل ہو، اور بازل وہ ہے جو آٹھ سال کی ہو کر نویں میں داخل ہو، بازل اونٹنیوں کے ناموں میں جو عمر کے لحاظ سے ہیں

---

[1] بیت اللہ شریف کا دروازہ زمین کی سطح سے کافی اونچا ہے آدمی کے قد سے بھی زیادہ، اسی لئے بیت اللہ میں داخل ہونے کیلئے سیڑھی کی ضرورت ہوتی ہے

یہ آخری نام ہے یعنی جو نویں سال میں داخل ہو، اسکے بعد جب دسویں سال میں داخل ہو تو اس کو مخلف کہتے ہیں، اور یہ دونوں نام اپنے مادہ کے اعتبار سے آخری ہیں چنانچہ اسکے بعد اس طرح کہا جاتا ہے۔ بازل عام بازل عامین، مخلف عام، مخلف عامین وھکذا۔

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال فی شبہ العمد اثلاثاً الخ۔
اس روایت میں شبہ عمد کی دیت ہے تو اثلاثا ہی لیکن اعداد میں فرق ہے چنانچہ اس میں تینتیس حقہ اور جذعہ تینتیس اور خلفہ چونتیس ہے، یہ ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں۔

قال علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ فی الخطأ ارباعاً۔
یعنی قتل خطأ کی دیت ارباعاً ہے اس تفصیل کے ساتھ حقہ، جذعہ، بنت لبون، بنت مخاض، ہر ایک پچیس پچیس۔

عن علقمۃ والاسود قال عبداللہ فی شبہ العمد الخ۔
اس حدیث میں شبہ عمد کی دیت ارباعاً مذکور ہے اس تفصیل کے ساتھ جس کو شیخین اور امام احمد نے اختیار کیا ہے وقد تقدم

عن عثمان بن عفان وزید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہما فی المغلظۃ الخ۔
اس روایت میں بھی شبہ عمد کی دیت اثلاثاً ہے اس تفصیل کے ساتھ: چالیس جذعہ جو خلفہ ہوں یعنی حاملہ اور تیس حقہ اور تیس بنت لبون، اور قتل خطا کی دیت اس میں ارباعاً ہے حقہ اور بنت لبون تیس تیس، اور ابن لبون اور بنت مخاض بیس بیس۔

قال ابوعبید عن غیر واحد، بعض نسخوں میں اس عبارت سے پہلے "باب اسنان الابل" مذکور ہے، اور اس سے قبل کتاب الزکاۃ میں "تفسیر اسنان الابل" کے عنوان سے ایک مفصل باب گذر چکا جس میں یہاں سے زیادہ تفصیل مذکور ہے فتذکر لیکن وہاں یہ جملہ نہیں گذرا فاذا بلغ عشرۃ اشہر فہی عشراء، باقی چونکہ سب گذر گیا اسلئے یہاں لکھنے کی حاجت نہیں

## باب دیات الاعضاء

اس باب کے شروع کی متعدد روایات میں اصابع اور اسنان کی دیت یعنی ارش مذکور ہے، وہ یہ کہ ہر اصبع میں من اصابع الید والرجل دس اونٹ ہیں اور اسنان میں سے ہر سن کے بدلہ میں پانچ اونٹ ہیں، لہٰذا دونوں ہاتھوں کی دس انگلیوں کی دیت سو اونٹ ہوں گے۔ اسی طرح اصابع الرجلین میں بھی، اور اس سے معلوم ہوا کہ صرف ایک ہاتھ کی انگلیوں میں پچاس اونٹ ہیں اسی طرح صرف ایک پاؤں کی انگلیوں میں بھی پچاس اونٹ ہیں، ید اور رجل ہر ایک کی جنس الگ ہے اور دیت کا قاعدہ اور اصول یہ ہے کہ اس میں جنس منفعت کا اعتبار ہوتا ہے اور جنس منفعت پوری ضائع کردی گئی تو پوری دیت ہوگی اور نصف میں نصف دیت ہوگی، اسی طرح عینین میں یہ قاعدہ جاری ہوگا، اور ناک چونکہ اپنی جنس میں ایک ہی ہے لہٰذا اسکو ضائع کرنے میں پوری دیت واجب ہوگی، یہاں پر حدیث میں ہے: ھذہ وھذہ سواء یعنی الابہام والخنصر دوسری روایت میں ہے الاسنان سواء، والاصابع سواء، اصابع الیدین والرجلین سواء، قال الخطابی واتفق عامۃ اھل العلم علی ترک التفصیل وان فی کل سن خمسۃ البعرۃ وفی کل اصبع

عشر عشر من الابل، خناصرھا وا باھمہا سواء۔ الی آخر ماذکر فی البذل۔ یعنی مسئلہ بھی بالاتفاق یہی ہے، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ شروع میں انگلیوں کے درمیان فرق کیا کرتے تھے ففی البذل عن الخطابی انہ کان یجعل فی الابہام خمس عشرۃ وفی السبابۃ عشرا وفی الوسطیٰ عشرا وفی البنصر تسعا وفی الخنصر ستا، حتی وجد کتابا عند عمرو بن حزم عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان الاصابع کلہا سواء فاخذبہ۔

## اعضاء کی دیت کا ضابطہ وقاعدہ

اعضاء کی دیت میں فقہاء نے یہ ضابطہ لکھا ہے کہ جس صورت میں جنس منفعت کی تفویت علی وجہ الکمال ہوگی، یا جمال مقصود کی تفویت ہوگی وہاں پوری دیت واجب ہوگی، ففی الہدایۃ: وفی المارن الدیۃ وفی اللسان الدیۃ وفی الذکر الدیۃ، والاصل فی الاطراف انہ اذا فوت جنس منفعۃ علی الکمال اوازال جمالاً مقصودا فی الآدمی علی الکمال یجب کل الدیۃ لاتلافہ النفس من وجہ وھو ملحق بالاتلاف من کل وجہ تعظیما للآدمی۔ یعنی جنس منفعت کو فوت کردینا یہ فی الجملہ اتلاف نفس ہی ہے اور فی الجملہ اتلاف نفس کا حکم بھی وہی قرار دیا گیا ہے جو اتلاف من کل وجہ کا ہے تعظیما للآدمی اور جمال مقصود کی مثال میں لحیہ کو بھی لکھا ہے ففی الہدایۃ ص۵۸۵ وفی اللحیۃ اذا حلقت فلم تنبت الدیۃ لانہ یفوت بہ منفعۃ الجمال۔ یعنی اگر کسی نے کسی کی ڈاڑھی کو اس طرح مونڈ دیا کہ جس سے وہ دوبارہ نہ اگے تو وہاں بھی کامل دیت واجب ہوگی اسلئے کہ ڈاڑھی مرد کے حق میں ایسا جمال ہے جو مقصود ہے، بخلاف عورت کی داڑھی کے کہ اگر اس کے چہرے پر بال نکل آئیں اور ان کا کوئی حلق کردے تو اس میں کچھ واجب نہیں اسلئے کہ داڑھی عورت کے حق میں نقص ہے نہ کہ جمال، کذا فی الشامی ص۲۷۵

جاننا چاہیئے کہ اعضاء کی دیت بعض مرتبہ دیت نفس سے بڑھ جاتی ہے چنانچہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر کوئی کسی کے تمام دانت توڑ دے تو چونکہ ایک دانت میں پانچ اونٹ منصوص ہیں اس اعتبار سے تمام دانتوں میں ایک سو ساٹھ اونٹ واجب ہونگے جیسا کہ بذل المجہود میں درمختار سے نقل کیا ہے اور اس کے بارے میں لکھا ہے: ولا باس فیہ لانہ ثابت بالنص علی خلاف القیاس

حدیث ابی موسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ الثانی اخرجہ النسائی وابن ماجہ، وحدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما الاول اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی وابن ماجہ، وحدیثہ الثانی اخرجہ الترمذی، وابن ماجہ (بالفاظ مختلفۃ) وحدیث عمرو بن شعیب الاول اخرجہ النسائی وابن ماجہ، والثانی اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقوم دیۃ الخطأ علی اھل القری اربع مئۃ دینار اوعدلہا من الورق ویقومہا علی اثمان الابل، فاذا غلت رفع فی قیمتہا واذا ھاجت رخصا نقص من قیمتہا الخ۔

## شرح الحدیث

یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قتل خطأ کی دیت کی قیمت اہل قری کے حق میں چار سو دینار متعین فرماتے تھے یا اس کی قیمت کے برابر چاندی، اور دیت کی مقدار متعین کرنے میں اونٹوں کے بھاؤ کا اعتبار

کرتے تھے، جب اونٹ گراں ہوتے تھے تو قیمت دیت آپ بڑھادیتے تھے اور جب وہ سستے ہوتے تھے تو قیمت گھٹادیتے تھے اور دیت کی قیمت آپ کے زمانہ میں چار سو دینار سے آٹھ سو دینار تک رہی ہے یا اس کے برابر آٹھ ہزار درہم، حاصل یہ کہ دیت میں اونٹوں کی تعداد تو متعین ہے اس میں کوئی کمی زیادتی نہیں، اور اگر کوئی شخص بجائے اونٹوں کے دراہم اور دنانیر دے تو وہ اونٹوں کی قیمت کے اعتبار سے ہی دی جائے گی۔

آگے روایت میں یہ ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان العقل میراث بین ورثۃ القتیل فما فضل فللعصبۃ، یعنی مقتول کی دیت اسکے ترکہ میں شمار کی جائے گی، اور قتیل کے ورثاء میں اور دوسرے ترکہ کے ساتھ تقسیم کی جائیگی حسب قرابت جس کا جتنا حصہ ہوگا، جس میں ذوی الفروض کو مقدم رکھا جائے گا، ان سے جو بچے گا وہ عصبہ کے لئے ہوگا۔

اور آگے روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا فیصلہ انف کے بارے میں یہ ہے کہ اگر وہ جڑ سے کاٹ دی جائے تو پوری دیت ہوگی، اور اگر اس کا اوپر کا نرم حصہ کاٹ دیا جائے تو پھر نصف دیت ہے، پچاس اونٹ یا ان کی قیمت کے برابر سونا یا چاندی، یا سو بقر یا ایک ہزار بکریاں، اور ایک ہاتھ کے کاٹے جانے میں نصف دیت اور اسی طرح ایک پاؤں میں۔

وفی المامومۃ ثلث العقل، مامومہ سر کا وہ زخم جو ام الدماغ تک پہنچ جائے اس میں آپ نے ثلث دیت مقرر فرمائی یعنی تینتیس اونٹ اور ایک اونٹ کا ایک تہائی، اور جائفہ میں بھی ثلث دیت، جائفہ وہ زخم جو جوف بطن تک پہنچ جائے، اس حدیث میں شجتین کا ... یا مامومہ اور جائفہ، کنز میں کتاب الدیات کے ذیل میں شجاج کے بارے میں مستقل ایک فصل ہے اسکے حاشیہ میں لکھا ہے کہ مصنف نے شجاج کے لئے مستقل فصل منعقد کی انکے مسائل کی کثرت کیوجہ سے، نیز اس میں لکھا ہے کہ شجاج جمع ہے شجۃ کی اور وہ لغۃً اس جرح کا نام ہے جو چہرے میں یا سر میں ہو، اور جو اسکے علاوہ بدن کے کسی دوسرے حصہ میں ہو اس کو جراحت کہتے ہیں، لہٰذا جو زخم چہرے یا سر میں ہوگا اس کی دیت کی مقدار تو متعین ہوگی، اور عام جراحات میں دیت کی مقدار معین نہیں ہے بلکہ وہاں حکومت عدل کا اعتبار ہے، نیز اس میں لکھا ہے کہ شجاج کی دس قسمیں ہیں پھر ان کی تفصیل لکھی ہے،

اسی طرح حاشیۂ بذل میں ہے: قال ابن رشد قال اھل اللغۃ والفقہ الشجاج عشرۃ اولہا الدامیۃ وھی التی تدمی ثم الحارصۃ ھی التی تشق الجلد، ثم الباضعۃ الخ۔

آگے اسی حدیث میں ہے: وقضی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان عقل المرأۃ بین عصبتہا من کانوا لا یرثون منہا شیئا الا ما فضل عن ورثتہا۔

**شرح الحدیث** یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ جو دیت کسی عورت کے قتل کرنے کی وجہ سے واجب ہوتی ہے وہ عصبۃ القاتلہ (اس عورت کے عصبہ) پر واجب ہوگی وہ جو بھی ہوں، اور حسب قاعدہ عاقلہ یعنی عاقلۃ المقتول اس کے وارث نہیں ہوں گے بلکہ ورثۃ المقتول اس دیت کے وارث ہوں گے، ہاں جو ذوی الفروض کو دینے کے بعد بچے گا وہ بیشک عصبہ کو ملے گا، مطلب یہ ہے جس طرح مرد کی جنایت کا قاعدہ ہے کہ اس کی دیت جانی کے عصبہ پر واجب

ہوتی ہے اور مجنی علیہ کے ورثہ کو ملتی ہے یہی حکم عورت کی جنایت کا بھی ہے، جب بات یہ ہے کہ جو حکم مرد کی جنایت کا ہے وہی عورت کی جنایت کا ہے تو پھر اس پر تنبیہ کیوں کی گئی، وہ اسلئے کہ ایسا نہ ہو کہ کوئی شخص یہ سمجھے کہ شاید عورت اس مسئلہ میں مرد کی طرح نہ ہو بلکہ عبد کی طرح ہو جس کی جنایت کے اس کے عاقلہ متحمل نہیں ہوتے، اس وہم کو دور کرنے کے لئے یہ تصریح کی گئی۔

آگے ہے: فان قتلت فعقلها بین ورثتها وهم یقتلون قاتلهم، یعنی اور اگر عورت پر جنایت کی جائے اور اس کو قتل کر دیا جائے تو اب اس کی جو دیت حاصل ہوگی جانی کے عاقلہ سے وہ عورت کے ورثہ میں تقسیم کی جائے گی، اگر حاصل ہونے والی شئ دیت ہو، اور اگر دیت کے بجائے قصاص کا مسئلہ ہو تو قصاص لینے کا حق بھی عورت کے ورثہ کو ہوگا۔

وقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لیس للقاتل شئ وان لم یکن لہ وارث فوارثہ اقرب الناس الیہ ولا یرث القاتل شیئًا۔

یعنی اگر کوئی شخص اپنے رشتہ دار کو قتل کرے اور حال یہ کہ وہ قتل کرنے والا المقتول کے ورثہ میں سے ہو تو اس قتل کی دیت میں اس قاتل وارث کا حصہ نہ ہوگا بلکہ دوسرے ورثہ کو ملے گا، اور اگر اس مقتول کے کوئی اور وارث نہ ہو سوائے اس قاتل کے تو پھر یہ کریں گے کہ قاتل کے علاوہ کوئی دوسرا رشتہ دار جو باقی رشتہ داروں میں اقرب الی المقتول ہو اسکو دی جائیگی، مثلاً بیٹے نے باپ کو قتل کیا اور اس مقتول کا کوئی وارث نہ تھا سوائے اس بیٹے کے، لیکن اس مقتول نے ایک پوتا بھی چھوڑا ہے تو اب اس مقتول باپ کی میراث بجائے قاتل بیٹے کے اس بیٹے کے بیٹے کو دیدی جائے گی کہ بیٹے کے بعد پھر اقرب الناس الی المقتول وہ پوتا ہی ہے، کذا قالوا فی شرح هذا الحدیث،

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال عقل شبہ العمد مغلظ مثل عقل العمد ولا یقتل صاحبہ، وذلك ان ینزو الشیطان بین الناس فتکون دماءٌ فی عمیاء فی غیر ضغینۃ ولا حمل سلاح۔

یعنی شبہ عمد کی دیت قتل خطا سے زیادہ سخت ہے اور مغلظ ہے جس طرح کہ قتل عمد کی دیت مغلظ ہے، اور شبہ عمد والے قاتل کو قتل نہیں کیا جائے گا یعنی لی تو جائیگی دیت ہی اور قتل نہیں کیا جائے گا لیکن دیت مغلظہ لیجائیگی۔

## قتل عمد کی دیت کا مسئلہ اور اسکی تحقیق

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ قتل عمد میں بھی دیت ہوتی ہے حنفیہ کے یہاں تو اس کا کوئی ضابطہ ہے نہیں بلکہ جس چیز پر بھی مصالحت ہو جائے طرفین کی رضامندی سے قصاص نہ لینے کی صورت میں، لیکن کتب شافعیہ میں اس کی تصریح ہے کہ قتل عمد میں دیت ہوتی ہے اور وہ مغلظ ہوتی ہے، چنانچہ یہ اختلاف پہلے گذر چکا کہ شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک قتل عمد میں اولیائے مقتول کو اختیار ہے، قصاص کا تو ہے ہی دیت کا بھی اختیار ہے خواہ قاتل راضی ہو یا نہ ہو، اسی لئے ان کے یہاں اس کا مصداق بھی

متعین ہے، انکی کتابوں میں لکھا ہے کہ قتل عمد کی دیت اثلاثاً ہے حقہ و جذعہ تیس تیس اور خلفہ چالیس، یہی ان کے یہاں شبہ عمد کی بھی دیت ہے، مگر اس میں یعنی عمد میں مزید تغلیظ دو اعتبار سے اور ہے وہ یہ کہ یہ دیت قاتل پر واجب ہوگی نہ کہ عاقلہ پر دوسرے یہ کہ حالاً ہوگی اور مؤجل نہ ہوگی، بخلاف شبہ عمد کی دیت کے کہ وہ عاقلہ پر ہوتی ہے اور مؤجل ہوتی ہے تین سال میں تین قسطوں میں لی جاتی ہے کما تقدم فی محلہ[1]

آگے روایت میں ہے: وذلك ان ینزو الخ آپ شبہ عمد کی صورت بتلا رہے ہیں کہ اس میں کیا ہوتا ہے کہ لوگوں کے درمیان شیطان آکود پڑتا ہے اور معمولی سی بات بڑھتے بڑھتے خون کی نوبت آجاتی ہے اور اندھا دھند لڑائی کا کام شروع ہوجاتا ہے بغیر کینہ اور عداوت کے اور بغیر ہتھیار استعمال کئے، حاصل یہ کہ قتل عمد کی تو ایک معقول وجہ اور بنیاد ہوتی ہے عداوت اور کینہ وغیرہ، اور اس میں قصداً آدمی سلاح استعمال کر کے قتل کرتا ہے، بخلاف شبہ عمد کے کہ وہ خواہ مخواہ کسی معمولی سی بات کیوجہ سے بغیر سوچے سمجھے بات بڑھتے بڑھتے اس میں قتل کی نوبت آجاتی ہے، قتل کرنا وہاں مقصود نہیں ہوتا، اسی لئے اس کو شبہ عمد کہتے ہیں۔

---

عن عبد الله بن عمرو رضی الله تعالیٰ عنهما ان رسول الله صلى الله تعالیٰ علیه وآله وسلم قال فی المواضح خمس

یعنی آپ نے فرمایا کہ شجہ موضحہ میں یعنی اسکی دیت میں پانچ اونٹ ہوتے ہیں، موضحہ وہ زخم ہے جو گوشت اور پوست سے تجاوز کر کے ہڈی کو ظاہر کردے اور اس کے بعد والی حدیث میں ہے۔

---

قضی رسول الله صلى الله تعالیٰ علیه وآله وسلم فی العین القائمة السادة لمکانها بثلث الدیة۔

**شرح الحدیث من حیث الفقه وبیان المذاهب** یعنی آپ نے فیصلہ فرمایا اس آنکھ کے بارے میں جو اپنی جگہ پر قائم اور باقی ہو یعنی صرف روشنی اس کی ضائع ہوئی ہو ثلث دیۃ کا ایک تہائی دیت، یہ حدیث جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے خلاف ہے صرف امام احمد کی ایک روایت اس کے موافق ہے ورنہ سب علماء کی رائے اس میں یہ ہے کہ اس صورت میں حکومت عدل[2] ہے یعنی ایک عادل شخص کا فیصلہ، اس حدیث کی توجیہ یہ ہوسکتی ہے

---

[1] چنانچہ شافعیہ کی کتاب فیض الالہ المالک ص۲۹۱ میں ہے فصل اذا کان القتل خطأ او عمد خطأ (شبہ العمد) او آل الامر فی العمد بالعفو الی الدیة وجبت الدیة دیة الحر المسلم الذکر مائة من الابل، فان کان عمداً فهی مغلظة من ثلاثة اوجه کونها حالة وعلی الجانی ومثلثة ثلاثین حقة وثلاثین جذعة واربعین خلفة ای حوامل، وان کان شبه عمد فهی مغلظة من وجه (واحد کونها مثلثة، مخففة من وجهین کونها مؤجلة، وعلی العاقلة الخ یعنی قتل عمد کی دیت مغلظ ہے تین لحاظ سے اور شبہ عمد کی دیت مغلظ ہے صرف ایک لحاظ سے اور مخفف ہے دو حیثیت سے۔ اور پھر آگے اس میں یہ ہے کہ قتل خطأ کی دیت تینوں لحاظ سے مخفف ہے فارجع الیہ لوشئت۔

[2] ہدایہ ص۵۸۴ میں ہے: وفیما دون الموضحة حکومة العدل لانه لیس فیها ارش مقدر ولا یمکن اهداره فوجب اعتباره بحکم العدل، یعنی موضحہ میں چونکہ ←

کہ آپ کا یہ ارشاد یعنی ثلث دیت بطور معیار اور قاعدہ کلیہ کے نہیں بلکہ کسی خاص واقعہ میں آپ نے یہ فیصلہ فرمایا، اور ہو سکتا ہے اس واقعہ میں حکومت عدل یہی ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدیث المواضح اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، وحدیث العین اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

## باب دية الجنين

عن المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه. ان امرأتين كانتا تحت رجل من هذيل فضربت احداهما الاخرى بعمود فقتلتها فاختصما الى النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فقال احد الرجلين كيف ندى من لاصاح ولا اكل ولا شرب ولا استهل فقال اسجع كسجع الاعراب وقضى فيه بغرة وجعله على عاقلة المرأة

**شرح الحدیث** حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ دو عورتیں ایک ھذلی شخص کے تحت میں یعنی نکاح میں تھیں ان میں سے ایک نے دوسری کے ایک لکڑی اٹھا کر ماردی اور اس کو ہلاک کر دیا، دونوں عورتوں کے اولیاء حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں اپنا قصہ لے کر گئے، دونوں میں سے ایک کے ولی نے کہا، یعنی قاتلہ کے ولی نے کہ کیسے دیت ادا کریں ہم اس بچہ کی جو پیدا ہو کر نہ چیخا اور نہ اس نے کچھ کھایا نہ پیا، اس روایت میں ایک لفظ نہیں ہے جو دوسری روایت میں ہے: ومثل ذلك يطل، اور یہ تینوں جملے اس نے مسجع طریقے سے کہے وقف کے ساتھ، جس پر آپ نے فرمایا کہ کیا دیہاتیوں کی طرح گا رہا ہے، اور آپ نے اس کے ان جملوں کا کوئی اثر نہیں لیا اور اس میں ایک غرہ کا آپ نے فیصلہ فرما دیا اور اس کو جنایت کرنے والی عورت کے عاقلہ کے ذمہ قرار دیا، اس روایت میں کافی اختصار ہوا اس واقعہ سے متعلق کئی اجزاء اس کے اندر رہ گئے جو اس کے بعد آنے والی روایات میں مذکور ہیں، اول تو اس روایت میں جنین ہی کا ذکر نہیں ہے، ان عورتوں کا نام جو آپس میں سوکنیں[1] تھیں ایک کا ملیکہ تھا اور دوسری کا ام غطیف، یہ دونوں قبیلۂ ھذیل سے تھیں۔

---

← دیت منصوص ہے اس میں وہی واجب ہوگی اور جس زخم کا اثر اس سے کم ہو اس میں حکومت عدل واجب ہے، اور حکومۃ عدل کی تفسیر یہ لکھی ہے کہ حر کے بجائے اس شخص کو غلام فرض کر کے یہ دیکھا جائے کہ اس کی قیمت بغیر زخم کے کتنی ہے بازار میں اور جراحت کے ساتھ کتنی ہے تو اس جراحت کی وجہ سے قیمت میں جتنا نقصان پایا جائیگا مثلاً عشر قیمت تو اس میں عشر دیۃ واجب قرار دیجائیگی، یہ تفسیر امام طحاوی سے منقول ہے ہدایہ میں، اسمیں اور بھی ایک قول ہے جس کو اس میں امام کرخی سے نقل کیا ہے۔

[1] یعنی باب کی اس پہلی روایت کے پیش نظر جسکے راوی مغیرہ بن شعبہ ہیں، اور آگے چند روایات کے بعد حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت میں یہ آ رہا ہے ان امرأتين من هذيل قتلت احداهما الاخرى ولكل واحدة منهما زوج وولد اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ دونوں ایک شخص کے نکاح میں نہیں تھیں بلکہ الگ الگ شوہروں کے نکاح میں تھیں، فیمکن تعدد الواقعة واللہ تعالیٰ اعلم، ولم یتعرض لہ صاحب البذل ولا صاحب العون، فلیفتش۔

نیز آگے اس جنین کے بارے میں یہ ہے: فاسقطت غلاما وقد نبت شعرہ میتا کہ جس بچہ کا اسقاط ہوا تھا وہ اس وقت میں مردہ تھا اور اس کے بال اگ آئے تھے۔

باب کی اس پہلی حدیث میں اس مقتولہ عورت یعنی ام الجنین کی دیت کا ذکر نہیں ہے، بعد کی روایات میں مذکور ہے، فجعل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم دیۃ المقتولۃ علی عاقلۃ القاتلۃ کہ مرنے والی عورت کی دیت حسب قاعدہ آپ نے قاتلہ کے عاقلہ کے ذمہ میں رکھی، نیز اس روایت میں "غرہ" کی تفسیر مذکور نہیں بعد کی روایت میں ہے قضیٰ فیہا بغرۃ عبد اوامۃ، نیز اس روایت میں ہے ضربت احداہما الاخری بعمود، اور اس کے بعد ایک روایت میں ہے بمسطح، اور پھر مصنف نے نضر بن شمیل سے نقل کیا، المسطح ھو الصوبج، صوبج وہ چیز ہے جس سے روٹی بنائی جاتی ہے جس کو اردو میں بیلن کہتے ہیں، اور ابو عبید سے مسطح کی تفسیر عود من اعواد الخباء سے نقل کی ہے یعنی خیمہ کی لکڑی۔

## جنین کی دیت کا مصداق

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ نے جنین کی دیت غرہ یعنی غلام یا باندی قرار دی، غلام یا باندی کوئی معیاری چیز نہیں ہے فقہاء نے اس کا مصداق نصف عشر الدیۃ قرار دیا ہے یعنی مرد کی کامل دیت کا بیسواں حصہ، اور اگر عورت کی دیت کو دیکھا جائے تو اس کا دسواں حصہ ہوگا، کیونکہ عورت کی دیت مرد سے نصف ہوتی ہے، لہٰذا مرد کی دیت کا بیسواں حصہ اور عورت کی دیت کا دسواں حصہ دونوں برابر ہیں، جنین میں مذکر اور مؤنث دونوں برابر ہیں اس کا کوئی فرق نہیں، اس مسئلہ میں کافی تفصیل ہے جو ہدایہ وغیرہ میں مذکور ہے مثلاً اگر بچہ ماں کے پیٹ سے مردہ نکلا ہے تب تو دیت تھی جو مذکور ہوئی اور اگر زندہ پیدا ہو کر پھر مرا تو اس میں کامل دیت واجب ہوتی ہے، اسی طرح ام الجنین کے بھی مرنے نہ مرنے کی تفصیلات ہیں، ہدایہ میں دیکھی جائیں۔

عن المسور بن مخرمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان عمر استشار الناس فی املاص المرأۃ فقال المغیرۃ بن شعبۃ شھدت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قضی فیہا بغرۃ، عبد اوامۃ۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جنین کے بارے میں یہ مذکورہ بالا حدیث کا علم جس میں جنین کا حکم مذکور ہے نہیں تھا اسلئے انہوں نے لوگوں سے اسکے بارے میں مشورہ فرمایا اس پر حضرت مغیرہ بن شعبہ نے فرمایا کہ میری موجودگی میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے غرہ یعنی عبد یا امۃ کا فیصلہ فرمایا تھا، حضرت عمر نے فرمایا کہ تمہارے پاس اس بارے میں کوئی شاہد ہو تو اس کو لاؤ، انہوں نے محمد بن مسلمہ کو پیش کر دیا، یعنی ضرب الرجل بطن امرأتہ، یہ کسی راوی کی طرف سے املاص کی تفسیر ہے یعنی کسی شخص کا اپنی بیوی کے پیٹ پر مار دینا (جس سے بچہ باہر آجائے) اس تفسیر پر بذل میں اشکال لکھا ہے کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ اگر مقصود اس سے حکم شرعی کو بیان کرنا ہے تب تو اسلئے صحیح نہیں کہ شوہر کے اپنی بیوی کے پیٹ پر مارنے سے اگر اسقاط جنین ہو جائے تو اس سے شوہر پر کچھ واجب نہیں ہوتا، اور اگر اس سے مقصود لغوی معنی بیان کرنا ہے تو پھر اس میں زوج کے مارنے کی کیا قید ہے اھ قلت اللہم الا ان یقال ان الحصر غیر مقصود بل ھو تمثیل ای مثلاً۔

قال ابوداؤد: بلغني عن ابی عبید: انما سمی املاصا لان المرأۃ تزلقه قبل وقت الولادۃ۔

اوپر روایت میں املاص المرأۃ کا ذکر آیا تھا جس سے مراد اسقاط تھا اسکے بارے میں مصنف مشہور امام لغت ابو عبید قاسم بن سلام کا قول نقل کرتے ہیں کہ جز ایں نیست کہ اسقاط جنین کو املاص اسلئے کہتے ہیں کہ چونکہ وہ عورت اس میں اپنے بچہ کو قبل از وقت پھسلا دیتی ہے۔

قال فقال عمر: اللہ اکبر لولم اسمع بهذا القضینا بغیر هذا، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کر رہے ہیں کہ بہت اچھا ہوا کہ میں نے اس مسئلہ میں مشورہ کر لیا تھا اگر مشورہ نہ کرتا تو میں اسکے خلاف فیصلہ کر دیتا معلوم نہیں کیا فیصلہ فرماتے، ویسے فقہاء یہ لکھتے ہیں۔ جیسا کہ ہدایہ میں ہے کہ جنین میں دیت کا واجب ہونا یہ خلاف قیاس ہے، قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ کچھ واجب نہ ہونا چاہیئے کیونکہ اس جنین کا پیٹ میں زندہ ہونا کوئی یقینی بات نہیں ہے، ممکن ہے وہ پہلے ہی سے مردہ ہو۔

عن ابی هریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی هذه القصة۔ قال ثم ان المرأۃ التی قضی علیها بالغرۃ توفیت فقضی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم بان میراثها لبنیها وان العقل علی عصبتها۔

## حدیث کی شرح اور اس پر اشکال وجواب

یعنی جس عورت کے خلاف آپ نے دیت کا فیصلہ فرمایا تھا یعنی جانیہ، قتل کرنے والی اس کی وفات ہوگئی تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ اس کی میراث اس کے بیٹوں کے لئے ہے (اسکے ورثہ یہی ہوں گے) اور یہ کہ دیت اس عورت کے عصبہ پر واجب ہوگی، یعنی جیسا کہ قاعدہ اور ضابطہ ہے دیت کا کہ وہ عصبۃ القاتل پر ہی واجب ہوتی ہے، اس حدیث کے ظاہر الفاظ سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ وفات اس عورت کی ہوئی جس کے خلاف دیت کا فیصلہ کیا گیا تھا، اور جس کے خلاف یہ فیصلہ کیا گیا تھا وہ وہ عورت ہے جو قاتلہ ہے لیکن یہ بات خلاف ظاہر سی معلوم ہوتی ہے، ظاہر تو یہ ہے کہ جو عورت مضروبہ تھی جس پر ضرب واقع ہوئی تھی اور جس کے بچہ کا اسقاط ہوا تھا اس کی وفات ہونی چاہیئے اسکے علاوہ یہ روایت ان روایات کے بھی خلاف ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وفات پانے والی عورت وہ مضروبہ ہی تھی جس کے حق میں دیت کا فیصلہ کیا گیا تھا، علامہ طیبی نے اسکی توجیہ یہ کی ہے التی قضی علیها سے مراد قضی لها لیا جائے یعنی علی کو لام کے معنی میں لیا جائے، اس صورت میں اس کا مصداق بجائے قاتلہ کے امرأۃ مقتولہ ہو جائے گی جس کے بچہ کا اسقاط ہوا تھا، لیکن اس صورت میں آگے چل کر بان میراثها لبنیها، یہ دونوں ضمیریں تو اسی مقتولہ ہی کی طرف راجع ہونگی اور علی عصبتها کی ضمیر قاتلہ کی طرف ماننی پڑے گی، گویا اس توجیہ سے اصل اشکال تو ہٹ جائیگا لیکن تشتت ضمائر لازم آئے گا، هکذا فی حاشیۃ الترمذی عن اللمعات۔

**ملحوظہ**: ترمذی میں یہ روایت بایں الفاظ یعنی جس پر اشکال واقع ہو رہا ہے کتاب الفرائض باب ماجاء ان المیراث للورثۃ والعقل علی العصبۃ میں مذکور ہے، اور ابواب الدیات جو اصل محل ہے وہاں ترمذی میں یہ روایت مذکور نہیں، اسمیں تو روایت اسی طرح ہے جس طرح ہونی چاہیئے، یہ تو شراح کی رائے تھی لیکن ہمارے حضرت اقدس گنگوہی کی تقریر میں جس کو حضرت

سہارنپوری نے بذل میں نقل فرمایا ہے یہ ہے کہ شراح کو تو اس روایت پر اشکال ہورہا ہے کہ قاتلہ کی موت خلاف ظاہر ہے مقتولہ کی موت کا ذکر ہونا چاہیئے، حضرت فرماتے ہیں کہ اشکال کی کوئی بات نہیں والامر سہل الخ حضرت کی توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ یہ قاتلہ ہی کی موت کا ذکر ہے اور مضمون اس حدیث کا یہ ہے کہ جب گذشتہ واقعہ پیش آچکا یعنی جنین اور ام الجنین دونوں کا انتقال ہوچکا اور اس میں قاتلہ کے خلاف یہ فیصلہ ہوچکا کہ مقتولہ کی دیت عصبۃ القاتلہ کو دینی پڑے گی تو اس کے کچھ عرصہ بعد قاتلہ کا بھی انتقال ہوگیا تو اب مسئلہ سامنے آیا اس مرنے والی قاتلہ کی میراث کا، اب ظاہر ہے کہ اسکے مستحق اسکے اپنے ورثاء تھے اور ان کو ملنی چاہیئے تھی لیکن اس موقع پر اس مرنے والی کے عاقلہ نے یہ کہا کہ جب اس کی جانب سے دیت ہم نے ادا کی تھی تو اس کی میراث بھی ہمیں ہی ملنی چاہیئے، مگر ان کی بات چونکہ دیت اور میراث کے قاعدہ کے خلاف تھی اسلئے آپ نے ان کی بات کو رد فرماتے ہوئے اس مرنے والی کی میراث کا فیصلہ اسکے ورثاء کے لئے اور دیت کا فیصلہ اسکے عاقلہ ہی پر برقرار رکھا، فللہ در الشیخ نوراللہ مرقدہ، حضرت کو احادیث مشکلہ میں توجیہ وتطبیق کا بڑا ملکہ تھا وہ روایت کی تغلیط اور رواۃ کا تخطئہ جلدی سے نہیں فرماتے تھے، اس اشکال وجواب پر کلام نصب الرایہ میں علامہ زیلعی نے بھی کیا ہے کما فی ہامش البذل۔

عن عبداللہ بن بریدۃ عن ابیہ ...... فجعل فی ولدھا خمس مئۃ شاۃ ونھی یومئذ عن الخذف، قال ابوداؤد: کذا الحدیث: خمس مئۃ شاۃ، والصواب مئۃ شاۃ۔

اس روایت میں غرہ کا مصداق یعنی دیۃ الجنین کی مقدار پانچ سو بکری قرار دی گئی ہے، حالانکہ پہلے گذر چکا کہ غرہ سے مراد نصف عشر الدیۃ ہے دیت کا بیسواں حصہ، اب اگر وہ بکریاں ہیں تو ایک سو ہوں گی کیونکہ دیت کی کل بکریاں دوہزار ہیں، اور دوہزار کا بیسواں حصہ ایک سو ہے، اور اگر دراہم لئے جائیں وہ دس ہزار ہیں اور دس ہزار کا بیسواں حصہ پانچ سو ہوتا ہے، لہذا یہاں پر روایت میں صحیح لفظ یا تو مئۃ شاۃ ہے کما قال المصنف یا خمس مئۃ درھم کما فی البذل۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ قال قضی رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم فی الجنین بغرۃ عبد او امۃ او فرس او بغل۔

اس روایت میں فرس اور بغل کا اضافہ ہے جس پر مصنف نے آگے کلام کیا ہے، خطابی کہتے ہیں کہ یہ عیسی بن یونس کا وہم ہے اور بیہقی فرماتے ہیں: ذکر البغل والفرس فیہ غیر محفوظ (بذل)

# باب فی دیۃ المکاتب

عن ابن عباس رضی اللہ تعالی عنھما قال قضی رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم فی دیۃ المکاتب یقتل یودی ما ادی من کتابتہ دیۃ الحر وما بقی دیۃ المملوک، یُودیٰ مضارع مجہول ہے، ودیٰ یَدِیْ دیۃً سے، جیسے وَعَدَ یَعِدُ عِدَۃً۔

## حدیث کی شرح اور اس پر تفصیلی کلام

یعنی مکاتب کو اگر قتل کر دیا جائے (تو اب اس کی دیت کیا ہوگی اس کے بارے میں آگے یہ ہے کہ) جتنا بدل کتابت اس نے ادا کر دیا ہے مثلاً نصف تو نصف دیت حر کی واجب ہوگی اور نصف دیت عبد کی، تو گویا نصف مکاتب میں حر کا معاملہ کیا جائے گا کیونکہ نصف بدل کتابت ادا کر چکا ہے اور نصف میں اس کے ساتھ غلام کا معاملہ کیا جائے گا کیونکہ نصف بدل کتابت ابھی باقی ہے، لہٰذا مثال مذکور میں اس کی دیت پچھتر اونٹ ہوں گے کیونکہ غلام کی دیت حر سے نصف ہوتی ہے اس روایت کا تقاضا یہی ہے لیکن یہ ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں ہے وہ تو یہ فرماتے ہیں: المکاتب عبد مابقی علیہ درہم، جب تک مکاتب پورا بدل کتابت ادا نہ کرے وہ غلام ہی رہتا ہے کیونکہ حریت اور رقیت متجزی نہیں ہے، البتہ ابراہیم نخعی کا اس حدیث پر عمل ہے جیسا کہ حاشیۂ کوکب میں ملا علی قاری سے نقل کیا ہے، اسی طرح اس کے بعد جو حدیث آرہی ہے: اذا اصاب المکاتب حدا او ورث میراثا یرث علی قدر ما عتق منہ. اس حدیث میں شرط کی جانب میں دو مسئلے مذکور ہیں ایک حد کا دوسرا میراث کا لیکن جزاء کی جانب میں صرف ایک مسئلہ کا جواب مذکور ہے یعنی میراث کا، اور مسئلہ اولیٰ کی جزاء مقدر ہے یعنی اذا اصاب المکاتب حدًا حُدَّ حد الحر بقدر ما ادی، وحد العبد بقدر ما بقی، مسئلہ اولیٰ کی تشریح یہ ہے: ایک مکاتب جو نصف بدل کتابت ادا کر چکا تھا اور نصف باقی تھا، اس نے کسی موجب حد امر کا ارتکاب کیا مثلاً زنا کیا تو اس پر نصف حد حر جاری کی جائے گی اور نصف حد غلام کی یعنی پچھتر کوڑے لگائے جائیں گے، اور مسئلہ ثانیہ کی صورت یہ ہوگی کہ ایک مکاتب ہے جس کا صرف ایک بھائی ہے پس اس مکاتب کے باپ کا انتقال ہو گیا تو اگر اس مکاتب نے کچھ بھی بدل کتابت ادا نہ کیا ہوگا تو اس صورت میں صرف اس کا بھائی وارث ہوگا اور اگر پورا بدل کتابت ادا کر دیا ہوگا تو دونوں بھائی برابر کے وارث ہوں گے، اور اگر اس مکاتب نے صرف نصف بدل کتابت ادا کی ہوگی تو حدیث الباب کی رو سے بجائے نصف میراث کے نصف النصف کا مستحق ہوگا، حضرت نے الکوکب الدری ص۳۶۹ میں اس حدیث کی اسی طرح شرح کی ہے، اور اس کے بعد لکھا ہے ولکنہم لم یاخذوا بہذہ الروایۃ. اور اس کے حاشیہ میں حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ صرف ابراہیم نخعی نے اس کو اختیار کیا ہے، اور اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں: المکاتب عبد مابقی علیہ درہم، وکان فیہ الاختلاف فی السلف، بسطہ فی التعلیق الممجد عن البنایۃ اھ یہ حدیث سنن ترمذی میں فی غیر محلہ ہے یعنی کتاب البیوع ص۲۳۹ کے اندر باب ما جاء فی المکاتب اذا کان عندہ ما یؤدی، اور اس میں یہ روایت اس طرح مذکور ہے: عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال اذا اصاب المکاتب حدًا او میراثًا ورث بحساب ما عتق منہ، وقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یودی المکاتب بحصۃ ما ادی دیۃ حر وما بقی دیۃ عبد، وفی الباب عن ام سلمۃ حدیث ابن عباس حدیث حسن، اور پھر اسکے بعد اس میں رواۃ کا اختلاف ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض نے اس کو روایت کیا عکرمہ عن ابن عباس مرفوعًا اور بعض نے عکرمہ عن علی قولہ (یعنی موقوفا علیہ) والعمل علی ہٰذا الحدیث عند بعض اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وغیرہم، وقال اکثر اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وغیرہم المکاتب عبد مابقی علیہ درہم، وہو قول سفیان الثوری والشافعی واحمد واسحاق۔

**حدیث الباب کی توجیہ بلسان المحدث الگنگوہی** جاننا چاہیئے کہ تمام شراح قاطبۃً اس حدیث کے بارے میں یہی لکھ رہے ہیں کہ جمہور علماء کا اس حدیث پر عمل نہیں ہے اور حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے اس کی ایک توجیہ فرمائی ہے اور اس صورت میں یہ حدیث جمہور کے خلاف نہیں رہتی، حضرت نے اس پہلی حدیث کی یہ توجیہ فرمائی ہے کہ ما اَدّیٰ من کتابتہ میں ما موصولہ نہیں ہے بمعنی مقدار، بلکہ یہ ما بمعنی مادام یا ما مصدریہ ہے اور مصدر ہونے کی صورت میں اس کو ہم ظرف قرار دیں گے کقولہم آتیک خفوق النجم (ای وقت خفوقہ) والمعنی یودیٰ المکاتب حین ادی بدل کتابتہ دیۃ حر، وحین بقی علیہ یُوَدّیٰ دیۃ العبد، حضرت نے جو فرمایا ہے کہ اس "ما" کو مصدریہ قرار دیا جائے اور ظرف مانا جائے، یہ بات بالکل صحیح ہے اسلئے کہ شرح جامی بحث فعل میں کسی جگہ لکھا ہے: وتقدیر الزمان قبل المصادر کثیر، لہذا اب اس حدیث کا ترجمہ یہ ہوا کہ مکاتب مقتول کی دیت دی جائیگی بوقت اسکے بدل کتابت ادا کرچکنے کے حر والی دیت اور بوقت باقی رہنے بدل کتابت کے مملوک والی دیت، اور یہی جمہور کا مسلک ہے، سبحان اللہ، للہ در الشیخ الگنگوہی والحدیث اخرجہ النسائی مسندا ومرسلا، قالہ المنذری۔

---

قال ابو داؤد: رواہ وھیب عن ایوب عن عکرمۃ عن علی عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وارسلہ حماد بن زید واسماعیل عن ایوب، عن عکرمۃ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، وجعلہ اسماعیل ابن علیۃ قول عکرمۃ۔

مصنف نے اس حدیث کی سند میں رواۃ کا اختلاف واضطراب بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس میں ایک اختلاف تو یہ ہے کہ یہ حدیث مسند ہے یا مرسل؛ حماد بن زید نے تو اس کو مرسل قرار دیا ہے اور وہیب نے مسند، دوسرا اختلاف یہ کہ یہ حدیث مسانید ابن عباس سے ہے یا مسانید علی سے، حماد بن سلمہ نے تو اس کو مسند ابن عباس قرار دیا اور وہیب نے مسند علی، اور اسماعیل ابن علیہ نے اس کو قول عکرمہ قرار دیا ہے، اس اختلاف رواۃ کا ذکر اوپر ترمذی سے بھی آچکا ہے، لیکن مصنف نے یہ اختلاف زیادہ تفصیل سے بیان کیا ہے، اور گویا جمہور کی جانب سے اس حدیث کا ایک جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے۔

## باب فی دیۃ الذمی

---

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: دیۃ المعاھد نصف دیۃ الحر۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ مع الدلیل** اس باب کا حوالہ اس سے پہلے ہمارے یہاں گذر چکا، باب فی الدیۃ کم ھی، کے شروع میں جس کے لفظ یہ ہیں: ودیۃ اھل الکتاب یومئذ النصف من دیۃ المسلمین الحدیث، ذمی کی دیت میں اختلاف ہے امام مالک واحمد کے نزدیک اس کی دیت نصف دیۃ المسلم اور امام شافعی کے نزدیک ثلث دیۃ المسلم کے برابر ہے، اور حنفیہ کے نزدیک ذمی کی دیت دیت مسلم کے برابر ہے، لیکن امام احمد کے

یہاں یہ اس وقت ہے جب قتل خطأ ہو اور اگر اس ذمی کا قتل قتل عمد ہے یعنی کسی مسلمان نے اس کو عمداً قتل کیا ہے تو قصاص تو البتہ نہیں ہے ان کے نزدیک لیکن دیۃ المضاعف ہوگی یعنی پوری بارہ ہزار درہم، کذا قال الخطابی، اور حنفیہ کے مسلک کے بارے میں خطابی فرماتے ہیں: وقال اصحاب الرأی وسفیان الثوری دیتہ دیۃ المسلم، وھو قول الشعبی والنخعی ومجاہد وروی ذلک عن عمر وابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما قلت والدلیل للحنفیۃ ما قال فی الہدایۃ: دلنا قولہ علیہ الصلاۃ والسلام: ودیۃ کل ذی عہد فی عہدہ الف دینار، قال الزیلعی اخرجہ ابوداؤد فی "المراسیل" عن سعید بن المسیب قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم دیۃ کل ذی عہد فی عہدہ الف دینار انتہی، واخرج الترمذی بسندہ عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وَدَیٰ العامریین بدیۃ المسلمین، وکان لہما عہد من رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔ الی آخر ما فی البذل۔ یہ روایت ترمذی امام ترمذی نے اس کو ایک مستقل باب بلا ترجمہ میں ذکر کیا ہے، اور جن عامریین کی دیت کا اس میں ذکر ہے اس کے بارے میں تحفۃ الاحوذی میں لکھا ہے کہ ان دونوں شخصوں کو عمرو بن امیۃ الضمری نے قتل کر دیا تھا ان کو ان کا ذمی ہونا معلوم نہ تھا، اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی دیت وہی دلوائی جو مسلمانوں کی ہوتی ہے، نیز ظاہر قرآن سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے قال تعالیٰ۔ "وان کان من قوم بینکم وبینہم میثاق فدیۃ مسلمۃ الی اھلہ" اس آیت میں ذمی کے لئے مطلق دیت فرمایا گیا اور دیۃ مطلقۃ ظاہر ہے کہ وہ وہی ہے جو دیت مسلم ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الرجل یقاتل الرجل فیدفعہ عن نفسہ

عن صفوان بن یعلی عن ابیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قاتل اجیر لی رجلاً فعضّ یدہ فانتزعہا فندرت ثنیتہ فاتی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فاھدرھا وقال اترید ان یضع یدہ فی فیک تقضمہا کالفحل۔

**مضمونِ حدیث** یعلی بن امیہ فرماتے ہیں کہ میرے ایک اجیر یعنی خادم کا جھگڑا ہوگیا ایک شخص سے تو میرے اجیر نے اسکی انگلی کو اپنے دانتوں میں دبالیا اس شخص نے اپنی انگلی کو زور سے کھینچا، اجیر کا سامنے کا ایک دانت ٹوٹ گیا (جس سے دبا رکھا تھا) وہ اجیر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں گیا یعنی ضمان اور قصاص کے مطالبہ کے لئے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اسکے اس دانت پر کچھ واجب نہیں فرمایا اور اس اجیر سے فرمایا کہ کیا تو یہ چاہتا تھا کہ وہ اپنی انگلی کو تیرے منہ میں دیئے رہے اور تو اس کو چباتا رہے اونٹ کی طرح، یعنی جس طرح جانور گھاس چباتا ہے، اور اس کے بعد والی روایت میں یہ زیادتی ہے کہ اگر تو چاہے تو اس کا قصاص اس طرح ہو سکتا ہے کہ تو اپنی انگلی کو اس کے منہ میں رکھ کر اس کو چبانے کا موقع دے اور پھر تو اپنی انگلی اسی طرح زور سے کھینچ لے (تاکہ اس کا دانت بھی اسی طرح ٹوٹ جائے) یہ سن کر مزدور خاموش ہوگیا، یعنی اس طرح کرنے کیلئے وہ تیار نہیں ہوا، اور اس کا سارا اشتعال ختم ہوگیا، اسلئے کہ یہ ظاہر ہے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ اس کے اپنی انگلی کو کھینچنے سے اس کا دانت ٹوٹ جائے اور انگلی کا زخمی ہونا الگ رہا۔

یہ جو عض ید کا واقعہ اس روایت میں مذکور ہے اس میں روایات حدیثیہ مختلف ہیں عاض اور معضوض کی تعیین کے اعتبار سے، مسلم کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اجیر یعلی کے ساتھ پیش نہیں آیا بلکہ خود یعلی کے ساتھ پیش آیا، اختلاف روایات کی تفصیل بذل میں مذکور ہے اس میں امام نووی سے یہ بھی منقول ہے: یحتمل انہما قضیتان جرتا لیعلی واجیرہ فی وقت او وقتین اھ۔

**مسئلۃ الباب میں مسلک جمہور** اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اس طرح کے واقعہ میں ضمان اور قصاص نہیں ہے کیونکہ یہاں پر مقصود مدافعت عن نفسہ ہے نہ کہ اضرار الغیر، حاشیۂ بذل میں ہے: وبذلک قالت الثلاثۃ، وقال مالک فیہ الدیۃ، کذا فی المغنی ص۳۵۴، وفصل فیہ الدردیر ص۳۵۶ بانہ ان اراد قطع اسنانہ ففیہ الدیۃ، وان اراد تخلیص یدہ فلا اھ۔ صحیح بخاری ص۱۰۱۱ کی روایت میں عاض یا معضوض کی کوئی تعیین نہیں ہے اس کے لفظ یہ ہیں: عن عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رجلا عض ید رجل فنزع یدہ من فیہ فوقعت ثنیتاہ الخ اور دوسری روایت ہے عن صفوان بن یعلی عن ابیہ قال خرجت فی غزوۃ فعض رجل فانتزع ثنیتہ فابطلہا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، ولیس فیہ قضیۃ ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، قالہ المنذری۔

## باب فیمن تطبّب ولا یُعلم منہ طِبٌّ فاَعنتَ

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال من تطبب ولا یعلم منہ طب فہو ضامن۔

یعنی جو شخص کسی کا علاج معالجہ کرے اور واقع میں وہ طبیب نہ ہو (تو اگر ایسے شخص سے کسی کو ضرر پہنچے) تو وہ طبیب ضامن ہوگا، اور اس کے بعد والی روایت میں یہ ہے۔

عن عبد العزیز بن عمر بن عبد العزیز حدثنی بعض الوفد الذین قدموا علی ابی قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ایما طبیب تطبب علی قوم لا یعرف لہ تطبُّبٌ قبل ذلک فاعنت فہو ضامن۔

**شرح الحدیث** عمر بن عبد العزیز کے بیٹے جن کا نام عبد العزیز ہے وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے بیان کیا بعض ان مہمانوں نے جو میرے والد کے پاس آئے تھے انہوں نے یہ حدیث بیان کی کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا، اس کا مضمون وہی ہے جو اوپر آچکا، اسکے بعد ہے: قال عبد العزیز اما انہ لیس بالنعت انما ہو قطع العروق والبط والکیُّ، عبد العزیز یہ کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث میں جس علاج معالجہ کا ذکر ہے اس سے مراد صرف دوا تجویز کردینا نہیں، زبانی بتادیا ہو یا لکھ کر دیدیا ہو کہ فلاں دوا لیکر کھالو، بلکہ یہاں پر مقصود عملاً جو علاج معالجہ کیا جائے اس کا حکم بیان کرنا ہے مثلاً کوئی علاجاً کسی کی رگ کا منھ کھولے جیسے فصد میں ہوتا ہے، یا بدن کے کسی حصہ میں شگاف دے یا علاج بالکی کرے، لوہا وغیرہ گرم کرکے داغ دینا

**مسئلۃ الباب میں فقہاء کی رائے** حدیث سے معلوم ہوا کہ جو شخص فن طب سے ناواقف ہو اور پھر علاج کرے تو ایسی صورت

میں اگر اس کے علاج سے کوئی ہلاک ہو جائے تو وہ ضامن ہو گا لیکن قصاص اس میں نہیں ہے کیونکہ وہ طبیب اپنے اس عمل میں منفرد نہیں ہے بلکہ مریض کی اجازت اس میں شامل ہے، اس کی طلب پر اس نے علاج کیا ہے، کذا فی البذل عن الخطابی، حاشیۂ بذل میں ہے ابن قدامہ ص۱۲ سے نقل کرتے ہوئے حجام (پچھنے لگانے والا) اور ختان (ختنہ کرنے والا) اور اس کے علاوہ دوسرا علاج کرنے والا پر ضمان نہیں ہے دو شرطوں کے ساتھ ایک یہ کہ وہ اپنے فن میں مہارت رکھتا ہو اور دوسرے یہ کہ اسکے ہاتھوں نے کوئی جنایت نہ کی ہو، یعنی حد سے تجاوز اور کوئی فحش غلطی نہ کی ہو، ان دو شرطوں کے ساتھ ضمان نہیں ہے ورنہ ہے، وھذا مذھب الشافعی واصحاب الرأی ولا نعلم فیہ خلافاً، اس مسئلہ کی نظیر مفتی کے غلط فتوی پر عمل کی وجہ سے کسی چیز کا ہلاک ہو جانا ہے، یہ مسئلہ ہمارے یہاں ابواب التیمم باب فی المجروح یتیمم" میں گذر چکا، فارجع الیہ لو شئت۔

الحدیث اخرجہ النسائی مسندا ومنقطعا، واخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب القصاص من السن

عن انس بن مالك رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کسرت الرُبَیِّع اخت انس بن النضر ثنیۃ امرأۃ فاتوا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقضی بکتاب اللہ القصاص الخ۔

اس حدیث کا حوالہ اس سے پہلے "باب ولی العمد یاخذ الدیۃ" میں گذر چکا، مضمون حدیث یہ ہے: حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ انس بن النضر کی بہن رُبَیِّع نے کسی عورت کے سامنے کے دانت توڑ دیئے، یہ انس بن النضر چچا ہیں حضرت انس بن مالک کے کیونکہ حضرت انس کا نسب یہ ہے انس بن مالک بن النضر، لہذا ربیع جو کہ انس بن النضر کی بہن ہیں ان کی پھوپھی ہوئیں، تو بہر حال جس عورت کا دانت انہوں نے توڑا تھا اس کے اولیاء حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے تو آپ نے کتاب اللہ کے موافق قصاص کا فیصلہ فرمایا یعنی السن بالسن، مطلب یہ ہوا کہ ربیع کا بھی دانت توڑا جائے گا، اس پر ربیع کے بھائی انس بن النضر نے کہا قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو نبی برحق بنا کر بھیجا ہے میری بہن کا دانت آج نہیں توڑا جائے گا، مطلب یہ تھا کہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس کی نوبت نہیں آئے گی، آپ نے فرمایا کہ اے انس قرآن کا فیصلہ تو قصاص ہی کا ہے[1] وہ اس پر خاموش رہے مگر پھر انجام کار اس عورت کے اولیاء ارش لینے پر راضی ہو گئے، گویا قصاص معاف کر دیا اور جو بات انس بن النضر نے اعتماداً علی اللہ تعالیٰ کہی تھی اس کو اللہ تعالیٰ نے پورا فرما دیا، راوی کہتا ہے کہ اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو تعجب ہوا

---

[1] جاننا چاہیئے کہ ضمان فی السن کے مسئلہ میں فقہاء نے صغیر اور کبیر کا فرق کیا ہے وہ یہ کہ بچہ کا دانت اگر دوبارہ نکل آئے جیسا کہ ظاہر ہے دوبارہ نکلنا ایک سال کے بعد تو وہاں پر ارش واجب نہ ہو گا۔ بخلاف کبیر کے کہ اس کے اندر اول تو تاجیل سنہ اور عدم تاجیل ہی میں اختلاف ہے دوسرے یہ کہ اگر بعد میں نکل آئے تو اس وقت امام صاحب کے نزدیک ضمان ساقط اور صاحبین کے نزدیک ارش واجب ہوتی ہے۔ شامی ص۳

(کیونکہ شروع میں تو عورت کے اولیاء قصاص پر مصر تھے) اور آپ نے فرمایا ان من عباد اللہ من لو اقسم علی اللہ لابرّہ، کہ واقعی بعض بندے اللہ تعالیٰ کے ایسے ہوتے ہیں کہ اگر وہ اللہ تعالیٰ پر کوئی قسم کھا بیٹھیں تو اللہ تعالیٰ ان کو ان کی قسم میں حانث نہیں کرتے بلکہ بارّ بنا کر دیتے ہیں، اس حدیث کی نظیر سعد بن عبادہؓ کا کلام قال سعد بلی والذی اکرمک بالحق۔ اس سے پہلے۔ باب فیمن وجد مع اہلہ رجلا ایقتلہ میں گذر چکی۔

قال ابوداؤد: سمعت احمد بن حنبل قیل لہ کیف یقتص من السن؟ قال تبرد۔

مصنف فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد محترم حضرت امام احمد بن حنبل سے سنا ہے کہ جب ان سے سوال کیا گیا کہ قصاص من السن کی کیا صورت ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اس کو مبرد (یعنی ریتی سے گھسا جائے، ریتی سے گھسنے کا طریقہ اس صورت میں اختیار کیا جائے گا جب جنایت کسر سن ہو یعنی کوئی شخص کسی کے دانت کا کچھ حصہ توڑ دے تو اب اس میں قصاص کی صورت یہ ہے کہ ریتی کے ذریعہ اس کا بھی اتنا ہی گھس دیا جائے، لیکن اگر قلع سن کیا گیا ہو یعنی پورا دانت اکھاڑ دیا ہو تو پھر وہاں اس کی ضرورت نہیں ہوگی کما ھو ظاہر کذا فی البذل عما نقلہ مولانا محمد یحییٰ من تقریر شیخہ رحمۃ اللہ علیہما۔ والحدیث اخرجہ البخاری والنسائی وابن ماجہ۔

## باب فی الدابۃ تنفح برجلها

عن ابی هریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال الرجل جبار۔

اور اس سے بعد والی حدیث اس سے زیادہ مفصل ہے جس میں ہے: العجماء جرحها جبار، والمعدن جبار، والبئر جبار، وفی الرکاز الخمس۔[1]

پہلی حدیث اور دوسری حدیث کا جزء اول یہ دونوں تو ہم معنی ہی ہیں دونوں کا تعلق جانور کے نقصان پہنچانے سے ہے یعنی کسی کا جانور کسی کے لات مار دے یا کسی کا جانور جو کھلا پھر رہا ہے وہ کسی کے کھیت کا نقصان کر دے مثلاً اس کے بارے میں آپ فرما رہے ہیں کہ اس جنایت کا کوئی ضمان نہیں ہے کیونکہ یہ جانور کی طرف سے ہے جو غیر مکلف ہے اسکے بارے میں مصنف یہاں پر یہ فرما رہے ہیں العجماء المنفلتۃ التی لا یکون معها احد، وتکون بالنهار، اس مسئلہ پر کلام ہمارے یہاں کتاب الاجارۃ کے بالکل آخری

---

[1] حاشیۂ بذل میں ہے کہ شامی کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ امام ابویوسف نے کتاب الخراج میں یہ لکھا ہے: حدثنی عبداللہ بن سعید بن ابی سعید المقبری عن جدہ قال کان اهل الجاهلیۃ اذا عطب الرجل فی القلیب جعلوا القلیب عقلہ، واذا قتلتہ دابۃ جعلوها عقلہ واذا قتلہ معدن جعلوہ عقلہ. فسئل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال: العجماء جبار الحدیث، یعنی زمانۂ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ اگر کوئی شخص کسی کے کنویں میں گر کر ہلاک ہو جائے تو اس کنویں ہی کو اسکی دیت قرار دیدیتے تھے اور اسی طرح اگر دابہ کسی کو ہلاک کر دے تو اس دابہ ہی کو اسکی دیت قرار دیتے تھے اور اسی طرح معدن کو اسکی دیت قرار دیتے تھے، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے جب اسکے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے یہ حدیث ارشاد فرمائی۔

باب "باب المواشی تفسد زرع قوم" میں گذر چکا، فلا حاجة الی الاعادة، اسکے بعد حدیث میں ہے المعدن جبار والبئر جبار، ان کا مطلب بھی ظاہر ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مزدور سے کان میں کام کرا رہا ہو اس کو کھودنے وغیرہ کا اور اس میں دب کر وہ کام کرنے والا یا کوئی اور گر کر یا دب کر مر جائے تو یہ ھدر اور معاف ہے، ایسا ہی کنویں کا مسئلہ ہے کوئی شخص اپنی ملک میں کنواں کھودے اور اس میں گر کر کوئی مر جائے تو یہ بھی ھدر ہے، اور اسکے بعد ہے حدیث میں: وفی الرکاز الخمس، اس مسئلہ پر مستقل مصنف کا ترجمہ "باب ماجاء فی الرکاز ومافیہ" احیاء الموات کے بعد کتاب الجنائز سے پہلے گذر چکا، نیز اس سے بھی پہلے "باب اقطاع الارضین" میں معادن قبلیہ والی حدیث کی شرح میں تفصیل سے گذر چکا۔

الحدیث الاول اخرجہ النسائی، والثانی اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی النار تعدی

یعنی جو آگ کہ متعدی ہو جائے اور پھیل جائے، یہ لفظ اصل میں "تتعدی" تھا احدی التائین کو حذف کر دیتے ہیں اختصاراً۔

عن همام بن منبه عن ابی هريرة رضی الله تعالیٰ عنه قال قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم "النار جبار"

ہمام بن منبہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے شاگرد ہیں ان سے بکثرت روایت کرتے ہیں اور ان کا ایک صحیفہ بھی ہے اسی نام سے یعنی صحیفہ ہمام بن منبہ جس کا تعارف ہمارے یہاں کتاب الخراج "باب فی ایقاف ارض السواد" میں گذر چکا۔

اس حدیث کا ترجمہ تو یہی ہے کہ آگ معاف ہے لیکن مطلب کیا ہے اس کا؛ کوئی کسی کے گھر میں آگ لگا دے یہ تو معاف نہیں ہو سکتا ہے، اسلئے بہت سے محدثین کی رائے تو اس میں یہ ہے کہ اس میں کسی راوی سے غلطی ہوئی ہے اور صحیح "البئر جبار" ہے جو مشہور حدیث ہے، لیکن اگر حدیث کو صحیح قرار دیا جائے تو اس کی توجیہ اور صحیح مطلب یہ ہوگا کہ کوئی شخص اپنی زمین میں مثلاً کھیت پر کھلی جگہ میں اپنی کسی ضرورت سے آگ جلائے یا بلا ضرورت ہی کے سہی، اور پھر ہوا چل پڑے جس کی وجہ سے اسکے شعلے اڑ کر دوسرے کے مال کا نقصان کر دیں تو اس کے بارے میں آپ فرما رہے ہیں کہ اس نقصان کا وہ آگ جلانے والا ذمہ دار نہیں، لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ اس آگ جلانے والے کی طرف سے تعدی اور بے احتیاطی نہ پائی جائے، وہ یہ کہ اس نے ایسے وقت میں یہ کام کیا ہو جب ہوا ساکن ہو، آگ پھیلنے کا کوئی خطرہ نہ ہو، اور اگر تعدی پائی جائیگی تو پھر ضمان واجب ہوگا، کذا فی البذل،

والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب جناية العبد يكون للفقراء

عن عمران بن حصين رضی الله تعالیٰ عنه ان غلاما لاناس فقراء قطع اذن غلام لاناس اغنياء فاتى اهله النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم فقالوا يا رسول الله انا اناس فقراء فلم يجعل عليه شيئا۔

## مسئلہ مترجم بہا اور حدیث ہر ایک کی تشریح

ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ تو یہ ہے کہ اگر کسی شخص کا غلام کسی پر جنایت کرے جس کی وجہ سے ضمان واجب ہو رہا ہو لیکن اس غلام کا مولی نادار اور فقیر ہے تو اس صورت میں کیا ہوگا؟ اس کا جواب تو یہ ہے کہ عبد کے جنایت کرنے کی صورت میں اس کے مولی کے غنی یا فقیر ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا وہ چاہے جو ہو، اسلئے کہ جنایت عبد کا ضمان رقبۃ العبد اور اس کی ذات پر ہوتا ہے، غلام کو فروخت کردیا جائے گا اور پھر اس کی قیمت کے ذریعہ ضمان ادا کردیا جائے گا. لیکن حدیث میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ یہ ہے کہ ایک غلام یعنی نابالغ حُر جس کے گھر والے فقیر اور نادار تھے اس نے ایک ایسے لڑکے[1] کا کان کاٹ دیا جو اغنیاء کا تھا تو اس غلام جانی کے گھر والے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا یا رسول اللہ ہم لوگ نادار اور فقیر ہیں، مطلب یہ ہے کہ ضمان ادا کرنے کی استطاعت نہیں تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان پر کوئی ضمان واجب نہیں فرمایا، امام خطابی کی رائے یہی ہے وہ فرماتے ہیں: لانہ لو کان عبدا لم یکن لاعتذار اھلہ بالفقر معنی لان العاقلۃ لاتحمل عبدا کما لاتحمل عمدا ولا اعترافا، وذلک فی قول اکثر اھل العلم، فاما الغلام المملوک اذا جنی علی عبد او حر فجنایتہ فی رقبتہ فی قول عامۃ الفقہاء، واختلفوا فی کیفیۃ اخذ ارش الجنایۃ من رقبتہ الخ. اور یہی رائے اس میں بذل المجہود میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے نقل کی ہے، اور پھر حضرت نے یہ معنی لکھ کر مصنف پر اشکال کیا ہے کیونکہ مصنف نے اس پر عبد کا ترجمہ قائم کیا ہے. حضرت فرماتے ہیں کہ اگر مصنف نے "غلام" کو جو حدیث میں ہے عبد کے معنی میں لیا ہے پس ظاہر ہے کہ یہ درست نہیں اور اگر ایسا نہیں بلکہ "غلام" کو نابالغ حر ہی پر محمول کیا اور پھر عبد کو نابالغ حُر پر قیاس کرتے ہوئے اس کا حکم اس میں جاری کیا ہے اس لحاظ سے کہ دونوں یعنی عبد اور نابالغ حر یہ دونوں محجور عن التصرفات ہوتے ہیں تو یہ قیاس بھی صحیح نہیں کیونکہ عبد بہرحال مکلف ہے اور غلام حر نابالغ ہونے کی وجہ سے غیر مکلف ہے، فلا یصح قیاسہ علیہ اھ اور حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں اس حدیث سے اشارہ کیا ایک اور اختلافی مسئلہ کی طرف وہ یہ کہ جنایۃ جرح (جنایۃ فیما دون النفس) میں اگر جارح و مجروح دونوں عبید ہوں تو اس میں قصاص ہے یا نہیں؟ مسئلہ اختلافی ہے، حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ ابن رشد نے اس میں علماء کے تین قول لکھے ہیں ایک یہ کہ ان کے درمیان قصاص مطلقاً ہے فی النفس وفیما دون النفس دونوں، وھو قول الشافعی ومالک. قول ثانی یہ کہ ان میں مطلقاً قصاص نہیں وانہم کالبہائم، وھو قول الحسن وابن شبرمۃ وجماعۃ. تیسرا قول یہ کہ عبید کے درمیان قصاص فی النفس تو ہے البتہ قصاص فیما دون النفس نہیں، وبہ قال ابوحنیفۃ والثوری اور پھر حنفیہ کی دلیل میں یہی عمران بن حصین والی حدیث انہوں نے ذکر کی ہے مگر انہوں نے حدیث جو نقل کی ہے لفظ غلام کیساتھ نہیں بلکہ لفظ "عبد" کیساتھ ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ غلام سے مراد اس حدیث میں عبد ہی ہے، اور نہ صرف یہ بلکہ یہ بھی کہ یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے سقوط قصاص بین العبید فی الجروح کے مسئلہ میں، اور اس رائے کی تائید کہ حدیث میں غلام سے مراد مملوک ہی ہے امام نسائی کے طرز سے بھی ہوتی ہے، اس لئے کہ انہوں نے اس حدیث پر ترجمہ قائم کیا ہے، سقوط القود بین الممالیک فیما دون النفس، لیکن اب اس پر یہ اشکال ہوگا کہ اگر یہ مسئلہ بین العبدین پیش آیا تھا تو اس صورت میں یہ تو

[1] اس سے مراد بھی نابالغ حر ہے ۱۲-

صحیح ہے کہ قصاص نہیں حنفیہ کے نزدیک لیکن ارش تو واجب ہوتی ہے اور اس کا تعلق غلام کی ذات سے ہے نہ کہ مولیٰ سے تو پھر آپ نے ارش کا فیصلہ کیوں نہیں فرمایا؟ تو یا تو اس کی توجیہ یہ کی جائے کہ مراد یہ ہے فی الفور اس پر کچھ واجب نہیں قرار دیا مطلقاً ضمان کی نفی مراد نہیں، اور یا اس کو خصوصیت پر محمول کیا جائے۔ واقعۃ حال لاعموم لہا، یا پھر اس کا نسخ تسلیم کیا جائے۔ ذکرہ مثلہ فی حاشیۃ النسائی وھذا بتوفیق اللہ تعالیٰ غایۃ تنقیح فی ھذا المقام فللہ الحمد۔ والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

# باب فیمن قتل فی عمیاء بین قوم

حدثت عن سعید بن سلیمان........ من قتل فی عمیاء او رمیاء الخ۔

یہ حدیث اس سے پہلے "باب فی عفو النساء عن الدم" میں گذر چکی، وہاں پر مصنف کے استاد اسمیں محمد بن ابی غالب تھے اور باقی سند وہی ہے جو یہاں پر مذکور ہے، اور یہاں پر مصنف نے بجائے استاد کا نام ذکر کرنے کے "حُدِّثت" بصیغہ مجہول کہا پس ہو سکتا ہے یہاں پر حُدِّثت کے فاعل وہی ہوں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی دوسرے ہوں، فاللہ تعالیٰ اعلم۔

# آخر کتاب الدیات

# باب شرح السنۃ

اور بعض نسخوں میں اس باب سے پہلے یہ عبارت ہے: "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، اول کتاب السنۃ" اور ہمارے نسخہ میں اگرچہ لفظ "کتاب" نہیں ہے لیکن بندہ کے ذہن میں پہلے سے یہی ہے کہ باب شرح السنۃ مستقل کتاب ہی ہے صرف ایک باب نہیں اور اسکے ذیل میں جو مصنف حدیث لائے ہیں وہ گویا اس کتاب کی اساس اور بنیاد ہے اور اسکے بعد جتنے ابواب آرہے ہیں کتاب الادب تک وہ سارے ابواب اسی شرح السنۃ کے تحت ہیں[1]۔

**بیان غرض المصنف من ہذا الباب ای الکتاب**

اب تک مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ سیر فرمارہے تھے اصل موضوع کتاب میں یعنی احادیث احکام اور ابواب فقہیہ میں، اور اب یہاں سے مصنف دوسرے نوع کے مضامین بیان کرتے ہیں، یعنی خالص احکام فرعیہ کا بیان تو ختم ہوا اب بعض چیزیں عقائد و ایمانیات اور آداب کے قبیل سے بیان فرماتے ہیں چنانچہ سنت اور بدعت کا فرق، سنت کی ترغیب اور بدعت سے ترہیب اور اسکے علاوہ مسئلہ تقدیر نیز صفات باری تعالیٰ اور پھر کتاب الادب پر کتاب کو ختم فرمارہے ہیں، شرح السنۃ یعنی سنّت کا بیان، سنت یہاں فرض اور مستحب کا مقابل نہیں ہے بلکہ بدعت کے مقابلہ میں، گویا اہل سنت و جماعت کے عقائد کا اثبات اور فرق باطلہ کی تردید بیان کرنا چاہتے ہیں

---

[1] شرح السنۃ کے نام سے فقہ الحدیث میں علامہ بغوی شافعی کی مشہور تصنیف بھی ہے مشکاۃ کی اصل یعنی المصابیح کے مؤلف بھی یہی علامہ بغوی ہیں۔

صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ مصنف نے چھیڑا، قدریہ اور معتزلہ وغیرہ پر رد کرنے کیلئے، اور اسی طرح مناقب صحابہ کو ایک خاص ترتیب سے بیان کیا رداً علی الروافض والخوارج، اور مسئلہ زیادت ایمان ونقصان ایمان کو بھی رداً علی المرجئۃ۔

**مشروعات کے اقسام خمسہ** سنیت کے بارے میں علامہ شامی فرماتے ہیں کہ: جاننا چاہیئے کہ مشروعات کی چار قسمیں ہیں فرض، واجب، سنت، نفل اور دلیل حصر اس کی یہ ہے کہ جس چیز کا کرنا اولیٰ ہے اس کے ترک سے، اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا ترک ممنوع ہو گا یا غیر ممنوع اگر پہلی صورت ہے تو پھر اس کی دو قسمیں ہیں یا اس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو گا یا ظنی سے پہلی صورت میں اس کو فرض کہا جائیگا اور دوسری صورت میں واجب، اور غیر ممنوع الترک ہونے کی صورت میں دو صورتیں ہیں یا تو وہ کام ایسا ہو گا کہ اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یا خلفاء راشدین نے آپ کے بعد اس پر مواظبت فرمائی ہو گی یا نہیں، مواظبت کی صورت میں اس کو سنت کہا جائیگا اور بدون اسکے مندوب اور نفل، اور پھر فرماتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں، سنن الہدیٰ اور سنن الزوائد، اول جیسے جماعت کی نماز اور اذان اور اقامت، اس کا ترک مکروہ اور موجب اساءت ہے، اور ثانی یعنی سنن الزوائد کی مثال آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت لباس میں قیام وقعود وغیرہ میں، اور نفل اور مندوب کا حکم یہ ہے یثاب فاعلہ ولایسیٔ تارکہ کہ اگر کرے تو ثواب ہے اور چھوڑے تو اس میں کوئی برائی نہیں، سنت کی تعریف ہمارے یہاں مقدمۃ العلم میں گذر چکی ہے، اور الدر المنضود کی کتاب الصلاۃ، ابواب الجماعۃ میں سنت کی دو قسمیں سنن الہدیٰ اور سنن الزوائد کا ذکر آیا ہے سنت کا مقابل بدعت ہے۔

**تعریف البدعۃ** اور بدعت کی تعریف علامہ شامی نے یہ لکھی ہے: ما احدث علی خلاف الحق المتلقی عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من علم او عمل او حال بنوع شبہۃ واستحسان وجعل دینا قویما وصراطا مستقیما، یعنی بدعت وہ چیز ہے جس کو ایجاد کیا جائے اس حق بات کے خلاف جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے خواہ وہ علم ہو یا عمل یا کوئی حال، کسی دلیل سے نہیں بلکہ شبہہ کی وجہ سے اور اس کو دین اور صراط مستقیم قرار دیا جائے، اس سے معلوم ہوا کہ جو چیز بدعت ہوتی ہے وہ دلیل پر نہیں بلکہ شبہۃ الدلیل پر مبنی ہوتی ہے، اور یہ بھی نہیں کہ عناد اور مکابرہ پر مبنی ہو، اسلئے کہ جو امر مبتدع عناد پر مبنی ہو گا وہ کفر بھی ہو سکتا ہے جیسے ضروریات دین کا انکار (من الشامی) فتاوی رحیمیہ ص۳۳ میں بدعت کی تعریف بہت سی مستند کتابوں سے نقل کی ہے اس کو دیکھا جائے، اور اسی میں تفسیر عثمانی سے نقل کیا ہے کہ بدعت کہتے ہیں ایسا کام کرنا جس کی اصل کتاب وسنت اور قرون مشہود لہا بالخیر میں نہ ہو اور اس کو دین اور ثواب کا کام سمجھ کر کیا جائے، اور فتح الباری میں ایک جگہ اس طرح ہے کہ بدعت لغت میں اس چیز کو کہا جاتا ہے جو بغیر کسی سابق مثال اور نمونے کے ایجاد کی گئی ہو، اور شریعت میں بدعت کا اطلاق سنت کے مقابلہ میں ہوتا ہے لہذا وہ مذموم ہی ہو گی۔ اور مجمع البحار ص۱۶ میں ہے: حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قیام رمضان یعنی تراویح کے بارے میں فرمایا۔ نعمت البدعۃ، وہ لکھتے ہیں کہ بدعت کی دو قسمیں ہیں بدعۃ ھدیٰ اور بدعۃ ضلالت، بدعۃ ھدیٰ وہ کام ہے کہ جن چیزوں کی طرف شارع علیہ السلام نے دعوت اور ترغیب دی ہے وہ

اسکے عموم کے تحت میں آجاتے، لہٰذا وہ بدعت مذموم نہیں ہوسکتی، اسلئے کہ ایسی بدعت پر اجر کا وعدہ ہے، من سن سنۃ حسنۃ الحدیث اور بدعت سیئہ وہ ہے جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے امر کے خلاف ہو۔ اور سید شریف جرجانی کے رسالہ تعریف الاشیاء میں ہے البدعۃ ھی الفعلۃ المخالفۃ للسنۃ، سمیت بدعۃ لان قائلھا ابتدعھا من غیر مثال، یعنی بدعت ہر وہ فعل ہے جو خلاف سنت ہو، اور بدعت کو بدعت اسی لئے کہا جاتا ہے کہ اس کو اس کے قائل نے اپنی طرف سے ایجاد کیا ہے بغیر اس کے کہ شریعت میں اسکی مثال ہو اھ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اصطلاحی معنی میں معنی لغوی ملحوظ ہوتے ہیں، اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے مقدمہ مشکوۃ میں لکھا ہے واما البدعۃ فالمراد بہ اعتقاد امر محدث علی خلاف ما عرف فی الدین وما جاء عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم واصحابہ بنوع شبہۃ وتاویل لابطریق جحود وانکار فان ذلک کفر اھ

**بدعت کے اقسام خمسہ** اور علامہ شامیؒ نے بدعت کی پانچ قسمیں لکھی ہیں، اول حرام (جیسے وہ بدعتیں جن کو فرق باطلہ خوارج روافض وغیرہ نے اختیار کر رکھا ہے) دوم واجبہ، جیسے فرق باطلہ کی تردید کے لئے دلائل قائم کرنا اور نحو وصرف کا سیکھنا جس سے قرآن وحدیث سمجھا جاسکے، اور ۳ مندوبہ، جیسے مدارس قائم کرنا اور رباطین بنوانا اور ہر وہ بھلا کام جو صدر اول میں نہ ہو، اور ۴ مکروھہ جیسے مساجد کو زیادہ آراستہ اور مزین کرنا، اور ۵ بدعت مباحہ جیسے عمدہ عمدہ اور لذیذ کھانے پینے کی چیزیں اور نفیس کپڑے پہننا اھ یعنی ان چیزوں کا اہتمام ورنہ نفس ثبوت تو ان چیزوں کا حدیث شریف سے بھی ہے یعنی کبھی کبھی آپ نے عمدہ سے عمدہ لباس بھی پہنا ہے۔

---

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم افترقت الیہود علی احدی او ثنتین وسبعین فرقۃ وتفرقت النصاری علی احدی او ثنتین وسبعین فرقۃ وتفترق امتی علی ثلاث وسبعین فرقۃ۔

---

یہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے، اور اسکے بعد یہی حدیث حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے آرہی ہے اس میں بغیر شک کے ثنتین وسبعین ہے اور حدیث کے آخر میں یہ زیادتی ہے ثنتان وسبعون فی النار وواحدۃ فی الجنۃ وھی الجماعۃ، اور یہ حدیث مشکوۃ شریف میں بحوالہ ترمذی عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اس طرح مروی ہے لیأتین علی امتی کما اتی علی بنی اسرائیل حذو النعل بالنعل حتی ان کان منہم من اتی امہ علانیۃ لکان فی امتی من یصنع ذلک، اور اسکے آخر میں ہے الاملۃ واحدۃ قالوا من ھی یا رسول اللہ؟ قال ما انا علیہ واصحابی، اس سے معلوم ہوا کہ ابوداؤد کی روایت میں لفظ جماعت سے صحابہ کرام کی جماعت مراد ہے، اور بظاہر یہ اھل السنۃ والجماعۃ کا لقب اسی سے ماخوذ ہے ما انا علیہ واصحابی، اور باب کی حدیث ثانی میں یہ زیادتی بھی ہے: وانہ سیخرج فی امتی اقوام تجاری بہم تلک الاھواء کما یتجاری الکلب لصاحبہ لایبقی منہ عرق ولامفصل الادخلہ۔

**شرح الحدیث** اب حدیث کا ترجمہ اور شرح ہم مظاہر حق سے لکھتے ہیں: فرمایا رسول خدا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے البتہ آئیگا اوپر امت میری کے یعنی زمانہ، جیسا کہ آیا اوپر بنی اسرائیل کے، مانند برابر برابر پاپوش کے ساتھ پاپوش کے،

یہاں تک، کہ اگر ان میں سے وہ ہے کہ آیا تھا ماں اپنی کے پاس یعنی بدفعلی کی ظاہر میں، البتہ ہوگا بیچ امت میری کے وہ شخص کہ کرے گا یہ۔ اور تحقیق بنی اسرائیل متفرق ہوئے اوپر بہتر گروہ کے اور متفرق ہوگی امت میری اوپر تہتر گروہ کے، سب وہ بیچ دوزخ کے مگر ایک گروہ صحابہ نے عرض کیا کہ کون سا ہوگا وہ گروہ اے رسول خدا کے۔ فرمایا جس پر ہوں میں اور میرے اصحاب، روایت کی یہ ترمذی نے اور بیچ روایت احمد کے اور ابی داؤد کے روایت ہے معاویہ سے کہ بہتر گروہ بیچ دوزخ کے اور ایک گروہ بیچ بہشت کے، اور وہ گروہ ہے جماعت اور تحقیق نکلیں گی بیچ امت میری کے کئی قومیں، سرایت کریں گی بیچ ان کے خواہشیں، یعنی بدعتیں عقائد میں اور اعمال میں، جیسے کہ سرایت کرتی ہے ہڑک ہڑک والے کو، نہیں باقی رہتی اس سے کوئی رگ۔ اور نہ کوئی جوڑ مگر کہ داخل ہوتی ہے اس میں، فائدہ مانند برابر پاپوش کے ساتھ پاپوش کے، یعنی پاپوش جیسے پاپوش کے برابر ہوتی ہے، اسی طرح اس امت کے لوگ مطابق ہونگے بنی اسرائیل کے۔ اور مراد ماں سے باپ کی بیوی ہے، یعنی سوتیلی ماں، والا سگی ماں سے کسی سے یہ حرکت ہوتی ہے کہ مانع طبعی اور شرعی دونوں جمع ہیں، اور مراد امتی سے اہل قبلہ ہیں یعنی جو مسلمان گنے جاتے ہیں۔ پس اس صورت میں معنی، کلھم فی النار، کے یہ ہیں کہ بسبب گناہ کے اور بداعتقادی کے دوزخ میں داخل ہوویں گے، پھر جس کا عقیدہ حد کفر کو نہ پہنچا ہوگا نکلے گا بسبب رحمت پروردگار کے، اور جماعت سے مراد اہل علم اور اہل فقہ، جماعت ان کو اسلئے کہا کہ جمع ہیں کلمہ حق پر۔

**تہتر فرقوں کا مصداق**

اور تہتر فرقوں کی تفریق یوں ہے کہ بڑے فرقے اہل اسلام کے آٹھ ہیں معتزلہ اور شیعہ اور خوارج اور مرجئہ اور نجاریہ اور جبریہ اور مشبہہ اور ناجیہ۔ پھر معتزلہ کے بیس فرقے ہیں اور شیعہ کے بائیس اور خوارج کے بیس اور مرجئہ کے پانچ اور نجاریہ کے تین اور جبریہ اور مشبہہ کے ایک ایک فرقہ ہیں کئی نہیں، اور فرقہ ناجیہ اہل سنت وجماعت ہیں، سب یہ تہتر ہوئے۔

اب عقائد ان کے سننے چاہئیں، معتزلہ کہتے ہیں کہ بندے اپنے عمل آپ ہی پیدا کرتے ہیں اور انکار رویت کا کرتے ہیں، اور قائل ہیں وجوب ثواب وعقاب کے اللہ پر، اور مرجئہ کہتے ہیں کہ گناہ ساتھ ایمان کے کچھ ضرر نہیں کرتا جیسے کہ ساتھ کفر کے طاعت نہیں نفع دیتی، اور نجاریہ نفی صفات کی کرتے ہیں اور کلام الٰہی کو حادث کہتے ہیں، اور جبریہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال میں کچھ اختیار نہیں رکھتا اور مشبہہ خالق کو ساتھ خلق کے مشابہ کرتے ہیں، اور جسمیت اور حلول کے قائل ہیں، باقی فرقوں کے عقائد مشہور ہیں اس لئے نہیں بیان کئے۔

آگے لکھتے ہیں: اب حدیث میں ان کو مشابہت ہڑک والوں کے ساتھ اسلئے دی کہ جیسے ہڑک والوں پر ہڑک غالب ہوتی ہے اور پانی سے بھاگتا ہے اور پیاسا مر جاتا ہے ویسے ہی جھوٹے مذہب والوں پر خواہش نفسانی غالب ہوتی ہے اور علم حق سے بھاگ کر جنگل گمراہی میں وہ ہلاک ہوتے ہیں عیاذاً باللہ منہ۔ "مظاہر حق" میں یہاں ایک اشکال اور اس کا مفصل جواب لکھا ہے، اشکال یہ ہے وہ فرماتے ہیں: لیکن یہاں عوام کو ایک بڑا شبہ آتا ہے کہ مثلاً ایک شخص جاہل مسلمان ہوا اور اس نے روافض اور اہل سنت جماعت کو دیکھا کہ دونوں اپنے کو حق جانتے ہیں اور سند لاتے ہیں کتاب وسنت سے، اب یہ بے چارہ نہایت

حیران ہے کہ حقیقت ایک کی دونوں میں سے کیوں کر معلوم کرے، اس کے بعد اس میں اس کا جواب مذکور ہے ہم بخوف اطالۃ نہیں لکھتے وہیں دیکھا جائے۔ (مظاہر حق ص۵۸)

بذل المجہود میں، تفترق امتی، کی تفسیر امت اجابت سے ساتھ کی ہے (جس طرح مظاہر حق میں) اور پھر آگے اس میں تحریر ہے کہ اس تفرق سے مراد وہ تفرق مذموم ہے جو اصول دین میں واقع ہو، اور جو اختلاف فروع دین میں ہو وہ مذموم نہیں بلکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی رحمت ہے، تم دیکھتے ہی ہو کہ فروع دین میں اختلاف کرنے والی جو جماعتیں ہیں وہ سب اصول دین میں متحد ہیں، ان میں سے بعض بعض کی تضلیل نہیں کرتے، اور جو جماعتیں اصول دین میں مفترق ہیں وہ بعض بعض کی تکفیر اور تضلیل کرتے ہیں اس کے بعد بذل میں عدد مذکور فی الحدیث پر کلام ہے یعنی بہتر اور تہتر کہ یہ تحدید کے لئے ہے یا تکثیر کے لئے فارجع الیہ لو شئت۔

اس حدیث میں ہے: کما یتجاری الکَلَب، کَلَب، کاف اور لام کے فتح کے ساتھ ہے مجنون کتا جس کو کَلِب کہتے ہیں (فتح کاف اور کسر لام کے ساتھ) اس کے کاٹنے کی وجہ سے آدمی میں جو مرض اور برُک پیدا ہوتی ہے اس کو کَلَب کہتے ہیں، وہ آدمی کے رگ وریشہ میں سرایت کر جاتا ہے اور مدت مدیدہ کے بعد ظاہر ہوتا ہے اور اس آدمی کی ہلاکت کا ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح بدعات کا زہر انسان کے اندر ایسا پیوست ہوتا ہے کہ اس کے دین کو تباہ وبرباد کر کے رہتا ہے۔ بدعت کے علاوہ جو اور دوسرے معاصی ہیں لوگ ان کو باوجود ارتکاب کے معصیت ہی سمجھتے ہیں اسلئے کبھی نہ کبھی توبہ کی توفیق ہو سکتی ہے اور صاحب بدعت چونکہ بدعت کو دین سمجھ کر اختیار کرتا ہے اسلئے عامۃً نہ اس کو توبہ کی توفیق ہوتی ہے اور نہ وہ اس کی ضرورت سمجھتا ہے، وہ جو فتن کی حدیث میں گذرا ہے۔ انما اخاف علی امتی الائمۃ المضلین، اس سے یہی مبتدعین مراد ہیں اور ان کے سربراہ۔

**سوال وجواب** اس حدیث میں، امتی، سے مراد اکثر علماء کے نزدیک امت اجابت ہے یعنی اہل قبلہ، لیکن اس حدیث میں ان تمام فرقوں پر "فی النار" کا حکم لگایا گیا ہے سوائے ایک فرقہ کے، یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ فی النار سے مراد کیا ہے، اگر خلود فی النار مراد ہے تو یہ خلاف اجماع ہے اسلئے کہ وہ دوسرے فرقے بھی اسلامی فرقے ہیں اور مسلمان ہیں۔ اور اگر مراد نفس دخول ہے تو یہ سب کے حق میں مشترک ہے، اہل سنت میں بھی اس قسم کے لوگ موجود ہیں؟ جواب یہ ہے کہ مراد تو نفس دخول فی النار ہی ہے مگر دخول سے وہ دخول مراد ہے جو اختلاف عقائد کیوجہ سے ہو، اور جس جماعت واحدہ کے بارے میں فرمارہے ہیں، فی الجنۃ، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اختلاف عقائد کیوجہ سے جہنم میں نہیں جائیں گے گو اور دوسرے معاصی کیوجہ سے وہ جہنم میں جائیں، اور یا یہ کہا جائے بہتر فرقوں کے بارے میں جو فرمایا ہے، فی النار، اس سے مراد طول مکث ہے، اور جس فرقہ کے بارے میں کہا گیا ہے، فی الجنۃ، اس سے مراد عدم طول مکث فی النار ہے کہ وہ زیادہ دن جہنم میں نہیں رہیں گے، وعبر عنہم بکونہم فی الجنۃ ترغیباً فی تصحیح العقائد۔ الیٰ آخر ما ذکرہ العلامۃ السندی فی ہامش ابن ماجہ ص۲۹۴ اور مظاہر حق سے یہ گذر چکا ہے کہ ان بہتر فرقوں میں جس کا عقیدہ حد کفر کو نہ پہنچا ہوگا وہ آخر میں جہنم سے نجات پا جائیں گے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، وحدیث ابن ماجہ مختصر، وقال الترمذی حسن صحیح، قالہ المنذری۔

# باب النهي عن الجدال واتباع المتشابه من القرآن

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت قرأ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم هذه الآية "هو الذی انزل علیک الکتاب منہ اٰیات محکمات - الی - اولی الباب۔ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فاذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابہ منہ فاولئك الذين سمى الله، فاحذروهم۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی جو اوپر مذکور ہے، جس کا بقیہ یہ ہے: هن ام الکتاب واخر متشابهات فاما الذين فی قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله، وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فی العلم يقولون امنا به، كل من عند ربنا، وما يذكر الا اولوا الالباب"۔

**شرح الحدیث** وہ فرماتی ہیں کہ یہ آیت آپ نے تلاوت فرما کر یوں فرمایا کہ جب تم ایسے لوگوں کو دیکھو جو متشابہات قرآن کا اتباع کرتے ہیں یعنی ان کے درپے ہوتے ہیں، ان کے معنی اور تفسیر کی کھود کرید کرتے ہیں تو سمجھ لو کہ یہی ہیں وہ لوگ جن کو اللہ تعالیٰ نے تعبیر فرمایا ہے بُرے اور قبیح لقب کے ساتھ یعنی یہ کہ وہ اصحاب زیغ ہیں ان کے قلوب میں کجی ہے لہٰذا تم ان سے بچو اور احتیاط رکھو، یعنی ان کے پاس جانے آنے سے اور تعلقات رکھنے سے۔

جاننا چاہیئے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ علماء راسخین کو متشابہات کے معانی کا علم ہے یا نہیں، "نور الانوار" میں یہ لکھا ہے کہ حنفیہ کی رائے اس میں یہ ہے کہ ان کا علم کسی کو نہیں ہے سوائے اللہ تعالیٰ کے، ان کے معانی کا انکشاف قیام قیامت کے بعد ہی ہوگا، اور امام شافعی اور اکثر معتزلہ کی رائے انہوں نے یہ لکھی ہے کہ علماء راسخین بھی ان کی تاویل سے واقف ہیں، اور منشأ اختلاف یہ لکھا ہے کہ اس آیت میں "الا اللہ" پر وقف ہے یا اس کے بعد "والراسخون فی العلم" پر، ہمارے نزدیک "الا اللہ" پر وقف واجب ہے، اور اسکے بعد "والراسخون فی العلم" یہ جملہ مستانفہ ہے، پس مطلب یہ ہوا کہ زائغین کا حصہ اتباع المتشابہات ہے اور راسخین کا حصہ تسلیم وانقیاد ہے، اور دوسرے فریق کے نزدیک آیت میں وقف "الا اللہ" پر نہیں بلکہ "والراسخون فی العلم" پر ہے، اسکے بعد وہ فرماتے ہیں: لیکن یہ نزاع لفظی ہے اسلئے کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ راسخین کو ان کی تاویل کا علم ہے ان کی مراد تاویل سے تاویل ظنی ہے جو حضرات علم کی نفی کرتے ہیں ان کی مراد تاویل سے تاویل مجزوم بہ اور یقینی ہے، نور الانوار ۹۳ کے متن کی عبارت جس کی شرح یہ لکھی گئی ہے یہ ہے: واما المتشابہ فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه، وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة، كالمقطعات فی اوائل السور مثل الم، حم اھ اور اسکے حاشیہ میں مقطعات کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ اس میں دو قول ہیں بعض کے نزدیک یہ متشابہات کے قبیل سے ہیں، اور بعضوں نے اس کا انکار کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ متشابہات میں سے نہیں ہیں، بل هی من جنس التكلم بالرمز فيعلم تاويله، كما قيل ان الالف رمز الى انا، واللام رمز الى الله، والميم رمز الى اعلم، فمعنى، الم، انا الله اعلم، وكما قيل ان "حم" رمز الى الرحمٰن اھ۔

والحديث اخرجه البخاری ومسلم والترمذی، قاله المنذری۔

# باب مجانبة اهل الاهواء وبغضهم

الاهواء جمع ہے ہویٰ کی بمعنی خواہش نفس اور یہاں مراد اس سے سوء عقیدہ اور بدعت ہے۔

عن ابی ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم افضل الاعمال الحب فی اللہ والبغض فی اللہ۔

یعنی اللہ تعالیٰ کے لئے محبت کرنا اور اسی کے لئے بغض کرنا یہ افضل ترین عمل ہے، اب جب افضلیت کا مدار اس پر ہے کہ وہ دونوں اللہ تعالیٰ کے لئے ہوں تو جو محبت اللہ تعالیٰ کے لئے ہوگی تو وہ ان ہی لوگوں سے ہوگی جو اس کے مطیع اور فرماں بردار ہیں، اسی طرح جب بغض صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہوگا تو وہ ان ہی سے ہوگا جو اللہ تعالیٰ کے باغی اور نافرمان ہیں، اسلئے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کسی محبوب بندہ سے بغض رکھنا وہ اللہ تعالیٰ کے لئے نہیں ہوسکتا، علی ھذا القیاس۔ اللہ تعالیٰ کے نافرمان بندہ سے جو محبت ہوگی وہ اللہ تعالیٰ کے لئے نہیں ہوسکتی، بندہ نے کسی کتاب میں دیکھا تھا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے ایک شخص نے کہا انا احبک فی اللہ کہ مجھے تم سے اللہ تعالیٰ کے لئے محبت ہے تو انہوں نے اسکے جواب میں فرمایا انا ابغضک فی اللہ اور مجھے تجھ سے اللہ تعالیٰ کے لئے بغض ہے اس نے کہا یہ کیسے؟ تو انہوں نے فرمایا لانک تلحن فی الاذان کہ تو اذان غلط دیتا ہے اس کے حروف صحیح ادا نہیں کرتا، اللہ اکبر! کیا ٹھکانہ ہے اس اخلاص اور للّٰہیت کا یہ اخلاص ہی صحابہ کرام کا ایک جوہر ہے جس کی وجہ سے سب پر فوقیت لے گئے۔

نیز جاننا چاہیئے کہ حب اور بغض دونوں اعمال قلب میں سے ہیں دونوں کا تعلق قلب سے ہے، اور اعمال قلب میں جو اخلاص ہوسکتا ہے وہ اعمال جوارح میں نہیں ہوسکتا۔

اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت بھی ظاہر ہے، اسلئے کہ اصل اھواء عند اللہ تعالیٰ بغض کے مستحق ہیں۔

ان عبد اللہ بن کعب بن مالک ۔ وکان قائد کعب من بنیہ حین عمی ۔ قال سمعت کعب بن مالک وذکر ابن السرح قصۃ تخلفہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی غزوۃ تبوک، قال ونہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم المسلمین عن کلامنا ۔ ایہا الثلاثۃ ۔الخ۔

کعب بن مالک مشہور صحابی کے بیٹے عبد اللہ بن کعب جن کے بارے میں راوی کہتا ہے کہ یہ کعب کے بیٹوں میں جب وہ نابینا ہوگئے تھے، قائد تھے یعنی ان کے ساتھ رہتے تھے اور ان کا ہاتھ پکڑ کر لے چلتے تھے، درمیان میں یہ جملہ معترضہ ہے، بہرحال وہ عبد اللہ کہتے ہیں کہ مجھ سے میرے والد حضرت کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے غزوۂ تبوک میں اپنے تخلف کا قصہ سنایا، جس کا ایک جزء یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے لوگوں کو ہم تینوں سے یعنی مرارۃ بن الربیع کعب بن مالک وہلال بن امیہ سے کلام کرنے سے منع فرما دیا تھا، وہ فرماتے ہیں کہ جب مجھ پر لوگوں کے ترک کلام کا سلسلہ دراز ہوگیا تو ایک دن میں اپنے چچیرے بھائی ابو قتادہ کے مکان کی دیوار پر چڑھا اور ان کو سلام کیا بخدا انہوں نے میرے سلام کا جواب نہیں دیا، مصنف نے اس واقعہ کا صرف ایک

طلکر ذکر کیا ہے ترجمۃ الباب کی مناسبت کی وجہ سے یعنی اہل اھوار سے ترک سلام وکلام، مگر یہ ظاہر ہے کہ ان صحابی پر بلکہ کسی بھی صحابی پر اھل اھوار کا لقب صادق نہیں آتا، اب یا تو یہ توجیہ کی جائے کہ اثبات ترجمہ بطریق اولویت ہے کہ جب ایک صاحب لغزش صحابی سے ترک سلام وکلام ہو سکتا ہے تو اھل اھوار (مبتدعین) جو فاسق وفاجر ہیں ان سے بطریق اولیٰ ہونا چاہیئے اسی توجیہ کی طرف اشارہ ہے بذل میں کہ ان صحابی کی معصیت کا تعلق عمل سے تھا اور اھل اھوار کی خطار کا تعلق عقائد سے ہوتا ہے جو معصیت فی العمل سے زیادہ سخت ہے اور یا کہیئے کہ یہ صحابی تو یقیناً اھل اھوار میں سے نہیں تھے لیکن یہ جو کچھ کوتاہی اور لغزش وقتی طور سے ان سے صادر ہوئی تھی وہ ھوائے نفس پر مبنی تھی یہ کعب بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قصہ بخاری کی کتاب المغازی باب غزوۃ تبوک کے بعد ایک مستقل باب میں پوری تفصیل کے ساتھ کئی صفحات میں مذکور ہے، اور اسی طرح مسلم میں کتاب التوبۃ میں، باب حدیث توبۃ کعب بن مالک وصاحبیہ۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی مطولاً ومختصراً، قالہ المنذری۔

## باب ترك السّلام على اهل الاهواء

عن عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قدمت علی اھلی وقد تشققت یدای فخلقونی بزعفران الخ

یہ حدیث کتاب الترجل میں گذر چکی، یہ ترجمۃ الباب تخصیص بعد التعمیم کے قبیل سے ہے پہلا باب مطلقاً مجانبۃ میں تھا یعنی ترک تعلق، اور ترک سلام اس کا ایک فرد ہے۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا انہ اعتل بعیر لصفیۃ بنت حیی رضی اللہ تعالیٰ عنہا، وعند زینب فضل ظھر الخ

حضرت عائشہ اپنے سفر حج کا قصہ نقل کرتی ہیں کہ راستہ میں حضرت صفیہ کی سواری کا اونٹ بیمار ہو گیا اور حضرت زینب کے پاس ایک سواری ضرورت سے زائد تھی، آپ نے ان سے فرمایا کہ یہ ان کو دیدو، تو انہوں نے کہا انا اعطی تلک الیھودیۃ۔ کیا اپنی سواری اس یہودیہ کو دیدوں (حضرت صفیہ حضرت ھارون علیہ السلام کی اولاد میں سے تھیں) تو ان کی اس بات پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان پر ناراض ہو گئے اور تقریباً ڈھائی ماہ تک ان سے کلام نہیں فرمایا، ذی الحجہ محرم اور بعض حصہ صفر کا۔

## باب النهى عن الجدال فى القرآن

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال المراء فی القرآن کفر۔

**شرح الحدیث** "مراء" کے معنی شک کے بھی آتے ہیں اور جھگڑا اور جدال کے بھی، اگر یہاں مراد پہلے معنی ہیں تب تو اس کا کفر ہونا ظاہر ہے اور اگر مراء سے دوسرے معنی یعنی جدال مراد ہے تو پھر اس میں دو احتمال ہیں یا اس سے مراد اسکی تاویل اور تفسیر میں جھگڑنا ہے اور یا الفاظ اور قراءات میں تاویل اور معنی میں اختلاف تو وہی ہے جو اہل سنت اور دوسرے فرق کے درمیان ہے قدریہ جبریہ وغیرہ میں، اور قراءت میں اختلاف مشہور ہے صحابہ کرام کے درمیان بھی ہو چکا جیسے حضرت عمر اور حکیم بن ہشام بن حکیم کے درمیان مشہور ہے، ان دونوں صورتوں میں کفر سے مراد افضاء الی الکفر ہو گا کہ یہ اختلاف مفضی الی الکفر ہو سکتا ہے

لیکن اس جدال کو اختلاف فی الاحکام پر محمول کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ اختلاف فی الفروع تو صحابہ اور علماء امت سے ثابت ہے اور حدیث میں اسکو رحمت قرار دیا گیا ہے۔

## باب فی لزوم السنة

عن المقدام بن معدیکرب رضی اللہ تعالیٰ عنہ، عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہ قال الا انی اوتیت الکتاب ومثلہ معہ[1]۔ باب لزوم السنۃ۔ یعنی حدیث پر عمل کرنا واجب اور لازم ہے، چنانچہ حدیث الباب میں ہے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جسطرح مجھ کو قرآن عطا کیا گیا اسیطرح اسکے ساتھ اسکے مانند بھی عطا ہوا ہے جس سے مراد حدیث ہے قرآن کریم وحی ظاہر اور وحی متلو ہے اور حدیث وحی باطن اور وحی غیر متلو ہے واجب العمل ہونے میں دونوں برابر ہیں (وماینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ) آگے آپ بطور پیشگوئی کے فرما رہے ہیں، عنقریب ایسا شخص پیدا ہوگا جو پیٹ بھرا اپنی مسہری اور چھپر کھٹ پر پڑا ہوا یہ کہے گا صرف اس قرآن کو لازم پکڑو صرف اسی کے حلال کو حلال اور اسی کے حرام کو حرام جانو، اسکے بعد آپ نے الا لایحل سے بطور تمثیل کے فرمایا کہ حرمت ان چیزوں کی قرآن میں مذکور نہیں ہے بلکہ انکی حرمت میں نے بیان کی ہے جیسے حمار اھلی (گھریلو گدھا) بخلاف حمار وحشی (گورخر) کہ وہ حلال ہے۔ رجل شبعان یعنی آرام طلب فارغ البال متکبرانہ ھیئت میں اپنے تخت پر بیٹھ کر حدیث کا انکار کریگا، مشکوٰۃ شریف میں اس مضمون کی متعدد روایات مختصر و مفصل باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ میں مذکور ہیں، اور ہمارے یہاں بھی کتاب الخراج باب تعشیر اھل الذمہ میں گذر چکی۔ قال المنذری واخرجہ الترمذی وابن ماجہ۔ (عون)

---

ان یزید بن عمیرۃ وکان من اصحاب معاذ بن جبل اخبرہ قال کان لایجلس مجلساً للذکر حین یجلس الا قال اللہ حکم قسط ھلک المرتابون

### حضرت معاذ بن جبل رض کے نصائح کی تشریح

یزید بن عمیرۃ جو حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے شاگردوں میں ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ہمارے استاذ اور مربی معاذ بن جبل جب بھی وعظ ونصیحت کی مجلس قائم کرتے تو یہ بات تصحیح عقائد کے لئے ضرور فرماتے کہ اللہ تعالیٰ ہی حاکم ہیں اور حاکم ہونے کے ساتھ عادل ہیں اور جس کو اس میں شک ہو وہ ہلاک اور برباد ہوگا، وہی یزید بن عمیرہ کہتے ہیں کہ ایک روز حضرت معاذ نے اپنی مجلس میں یہ باتیں فرمائیں۔ جو آگے آرہی ہیں کہ تم لوگوں کے پیچھے آنے والے دنوں میں فتنے اٹھیں گے جس میں مال ودولت کی بہت کثرت اور فراوانی ہوگی اور ان دنوں میں قرآن مفتوح ہوگا۔ یعنی اسکے پڑھنے پڑھانے کا سلسلہ خوب عام ہوگا یہاں تک کہ مؤمن اور منافق، مرد اور عورت، بچے اور بوڑھے، غلام اور آزاد سب اس کو سیکھیں گے (اب ان سیکھنے والوں میں بعض جاہل اور گمراہ ایسے بھی ہوں گے جو پیشوائے قوم اور مخدوم بننا چاہیں گے) تو اس قسم کے لوگ کہیں گے کہ عوام کو کیا ہو گیا میرا اتباع نہیں کرتے حالانکہ میں قاریٔ قرآن ہوں پھر وہ اپنے دل میں سوچے گا، ماھم بمتبعیّ حتی ابتدع لھم غیرہ کہ یہ لوگ میرا اتباع کرنے والے نہیں ہیں یعنی قرآن میں، کیونکہ قرآن تو وہ لوگ بھی خوب جانتے ہیں اور پڑھے ہوئے ہیں۔ جب تک کہ میں ان کے لئے کوئی نئی چیز نہ ایجاد کروں کیونکہ نئی چیز کی طرف لوگ مائل ہوتے ہیں، یعنی وہ اپنے دل میں یہ سوچے گا کہ قرآن دانی میں تو میں اور یہ برابر ہیں اس میں تو مساوات کا درجہ ہو گیا اور اس کو مطلوب ہے اپنی سرداری لہذا میں کوئی نیا راستہ نکالوں ان لوگوں کو اپنا تابع اور گرویدہ بنانے کے لئے تاکہ سرداری

---

[1] والمثلیۃ اما فی وجوب العمل او القدر والکمیۃ، ففی روایۃ الا وانی واللہ قد امرت ووعظت ونہیت عن اشیاء انہا لمثل القرآن او اکثر الحدیث ۱۲۔

حاصل ہو، تو وہ اپنے اس نظریہ کے تحت اپنی دوکان چلانے کے لئے دین میں کوئی بدعت اور نیا طریقہ جاری کرے گا، اسکے بارے میں حضرت معاذؓ آگے فرماتے ہیں فایاکم وما ابتدع فان ما ابتدع ضلالۃ کہ میں تم کو اس شخص کی بدعت سے ڈراتا ہوں، یعنی اس کے تابع نہ ہونا اسلئے کہ جو بدعت وہ نکالے گا وہ سراسر ضلالت اور گمراہی ہوگی، واحذرکم زیغۃ الحکیم فان الشیطان قد یقول کلمۃ الضلالۃ علی لسان الحکیم وقد یقول المنافق کلمۃ الحق، فرماتے ہیں کہ میں تم کو عالم کی لغزش سے ڈراتا ہوں اسلئے کہ شیطان کبھی گمراہی کا کلمہ اور اس کی بات حکیم کی زبان سے نکلوا دیتا ہے، اور اسکے بالمقابل کبھی منافق اپنی زبان سے کلمۃ الحق کہدیتا ہے، قال قلت لمعاذ ما یدرینی رحمک اللہ ان الحکیم قد یقول کلمۃ الضلالۃ وان المنافق قد یقول کلمۃ الحق اس پر شاگرد نے حضرت معاذ سے دریافت کیا کہ آپ نے ابھی جو یہ بات ارشاد فرمائی کہ عالم کبھی گمراہی کا بول بول دیتا ہے اور منافق کبھی کلمۃ الحق کہہ گذرتا ہے تو اس کو ہم کیسے پہچانیں، یعنی یہ کہ یہ بات عالم کی گمراہی کی بات ہے اور منافق کی یہ بات حق بات ہے تو اس پر انہوں نے فرمایا: بلی اجتنب من کلام الحکیم المشتہرات[1] التی یقال لہا ماھذہ، تو انہوں نے فرمایا ہاں تمہارا سوال درست ہے میں اس کی علامت بتلاتا ہوں کہ عالم کا کون سا کلام گمراہی کا ہے وہ یہ کہ اگر عالم کی زبان سے ایسی بات نکلے جو لوگوں کے درمیان مشہور ہوجائے اور لوگ یہ کہنے لگیں کہ بھائی یہ کیا بات کہی اس عالم نے، لوگوں میں اس کے بارے میں چرچا اور چہ میگوئیاں ہونے لگیں اس کی مثال میں یہ دیا کرتا ہوں سبق میں کہ جیسے کچھ دن پہلے یہاں کی حکومت کی طرف سے نسبندی پر زور دیا گیا تھا جو شرعاً ناجائز ہے علماء کے مابین بھی یہ مسئلہ اٹھا بعض اس کے منکر اور خلاف تھے لیکن بعض علماء حقہ کے کلام میں لچک آگئی اس کے بارے میں کافی شور اس وقت سننے میں آیا کہ فلاں علامہ نے یہ کیا کہدیا، آگے فرماتے ہیں ولا یثنینک ذلک عنہ، اور ایک راوی نے کہا ولا ینئینک، پہلا ثنی یثنی ثنیا سے ہے جس کے معنی مائل کرنا اور موڑنا اور دوسرا باب افعال سے انأ ینئی انأ، یعنی دور کرنا سے ہے جس کا مجرد قرآن میں بھی ہے، "وَنَأٰ بِجَانِبِہٖ" یہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی عالم دین اور عالم برحق سے کوئی لغزش سرزد ہوجائے اور کوئی غلط بات اس کی زبان سے نکل جائے تو اس لغزش میں تو اس کا اتباع نہ کیا جائے لیکن بالکلیہ اس سے اعراض بھی نہ کیا جائے اور رخ نہ موڑا جائے، یعنی اور دوسرے امور حقہ میں اس کی بات مانی جاتے فانہ لعلہ ان یراجع اسلئے کہ ہوسکتا ہے یا امید ہے کہ وہ عالم اپنی لغزش سے رجوع کرلے وتلق الحق اذا سمعتہ فان علی الحق نورا، غالباً یہ اس کا جواب ہے کہ منافق کے کلمہ حق کہنے کو ہم کیسے پہچانیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ جو بات حق ہوتی ہے اس میں نورانیت ہوتی ہے جس کا پتہ خود چل جاتا ہے غالباً حضرت شیخ نے اپنی تصنیف "الاعتدال فی مراتب الرجال" میں بھی حضرت معاذ کی اس تقریر کے بعض جملے نقل فرمائے ہیں۔

حدثنا ابو الرجاء عن ابی الصلت قال کتب رجل الی عمر بن عبد العزیز یسألہ۔

**حضرت عمر بن عبد العزیز کے ایک مشکل ودقیق مکتوب کی تشریح**

یہ مصنف نے حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کا ایک مکتوب گرامی نقل کیا ہے جو عقیدہ تقدیر سے متعلق ہے، ان کے زمانہ میں فرقہ قدریہ کا زور ہوگا، جو تقدیر کا

[1] آگے آرہا ہے کہ بعض راویوں نے اس کو المشتبہات کہا یعنی مخدوش اور مشتبہ باتیں۔

انکار کرتے ہیں تو گویا اس وقت کی فضا اور ماحول کی وجہ سے انہوں نے کسی شخص کے جواب میں اپنا یہ خط لکھا: امابعد! اوصیك بتقوی اللہ والاقتصاد فی امرہ واتباع سنة نبیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وترك ما احدث المحدثون بعد ما جرت بہ سنتہ وکفوا مؤنتہ، بعد حمد و صلوٰۃ کے میں تجھ کو وصیت کرتا ہوں تقویٰ اختیار کرنے کی اور اللہ تعالیٰ کے اوامر میں اعتدال اور میانہ روی کی اور رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت کی اتباع کی، اور مبتدعین نے جو بدعات جاری کی ہیں ان کے ترک کرنیکی (یہ بدعتیں ان لوگوں نے کب جاری کی ہیں) بعد اس کے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنتیں جاری وساری ہو چکی ہیں اور من جانب اللہ تعالیٰ لوگ اس احداث فی الدین کی مشقت کی کفایت کئے جا چکے ہیں، یعنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنتیں سامنے آجانے کے بعد جو ہر لائن اور شعبے میں پائی جاتی ہیں، اس احداث بدعات کی مشقت برداشت کرنے کی کیا ضرورت باقی رہ گئی تھی، جب سنیت کا ایک صاف اور واضح طریقہ سامنے آگیا تھا، اس احداث سے زیادہ تر اشارہ انکار تقدیر کی طرف ہے جو ایک بہت بڑا فتنہ ہے اسی فتنہ کو مٹانے کی فکر ان کو دامن گیر تھی جیسا کہ اس مکتوب سے معلوم ہوتا ہے، فعلیك بلزوم السنة فانہا لك باذن اللہ عصمة یعنی جب یہ بات ہے جو ہم نے اوپر لکھی تو تم کو چاہیئے کہ سنت کا طریقہ ہی اختیار کرو، یعنی تقدیر وغیرہ کے بارے میں جو کچھ حدیثوں سے ثابت ہے، اسلئے کہ یہ سنت کا اختیار کرنا تمہارے لئے باذن اللہ تعالیٰ عصمت اور سلامتی کا ذریعہ ہوگا، ثم اعلم انہ لم یبتدع الناس بدعة الا قد مضی قبلہا ما ہو دلیل علیہا او عبرة فیہا، فرما رہے ہیں، جاننا چاہیئے کہ یہ گمراہ لوگ اپنی طرف سے جو بھی بدعت نکالتے ہیں تو اس بدعت کا حال یہ ہے کہ اس بدعت کے خلاف یعنی اس کے بطلان پر گذشتہ زمانہ میں اس سے پہلے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور صحابہ کے زمانہ میں دلیل قائم ہو چکی ہے او عبرة فیہا اسکا یا تو مطلب یہ ہے کہ زمانہ ماضی میں بطلان بدعات پر عبرت پائی جاتی ہے یا مطلب یہ ہے کہ خود بدعات میں عبرت پائی جاتی ہے اس بات کی کہ ان سے اجتناب رکھا جائے، فان السنة انما سنہا من قد علم ما فی خلافہا من الخطاء والزلل والحمق والتعمق، اسلئے کہ سنت جاری کرنے والا ایسا عظیم اور باخبر شخص ہے جو جانتا ہے کہ اس خلاف سنت طریقہ میں کیا خطا اور لغزش ہے اور کیا حماقت اور بے تکا پن ہے اس شخص سے مراد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ذات گرامی ہے، خلاف سنت طریقوں میں جو خرابیاں تھیں ان کو خوب آپ جانتے تھے۔ فارض لنفسك ما رضی بہ القوم لانفسہم، اپنے لئے تو اسی چیز کو پسند کر جس کو سلف صالحین نے اپنے لئے پسند کیا یعنی وہی اقرار بالقدر، قضا و قدر کو تسلیم کرنا اور برحق سمجھنا، فانہم علی علم وقفوا وببصر نافذ کفوا، اسلئے کہ وہ سلف صالحین علوم سے واقف تھے کیونکہ انہوں نے مشکاۃ نبوت سے علم حاصل کیا تھا اور ان حضرات نے اپنی بصیرت کاملہ سے اس چیز سے روکا ہے، یعنی قدریہ کے عقیدہ سے، ولہم علی کشف الامور کانوا اقوی، یہ "لہم" ضمیر مجرور نہیں ہے بلکہ یہ لام مفتوح ہے برائے تاکید یعنی البتہ یہ حضرات سلف صالحین امور دین کی تحقیق اور تشریح میں بڑے مضبوط تھے، وبفضل ما کانوا فیہ اولی اور یہ حضرات جن علوم وبصیرت کو اپنے اندر رکھتے تھے اس کی وجہ سے واقعی اس کشف اور تحقیق کے زیادہ اہل تھے، فان کان الہدی ما انتم علیہ لقد سبقتموہم الیہ فرما رہے ہیں کہ اگر ہدایت کی بات وہ ہے جس پر تم ہو یعنی بجائے اثبات تقدیر کے انکار تقدیر

تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس بارے میں تم سلف صالحین پر سبقت لے گئے، اور گویا وہ تم سے پیچھے رہ گئے، حاشا وکلا پچھلے لوگ اگلوں پر کیسے سبقت لیجا سکتے ہیں والسابقون السابقون اولئک المقربون۔

ولئن قلتم انما احدث بعدھم ما احدثہ الا من اتبع غیر سبیلھم ورغب بنفسہ عنھم، اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ان مبتدعین کی جانب سے یہ عذر پیش کرے کہ انہوں نے جو بدعت جاری کی ہے وہ اس وجہ سے کی ہے کہ ان کی لائن ہی دوسری ہے سلف صالحین والی ان کی لائن ہی نہیں ہے تو اس مہمل[1] اعتذار کا آگے جواب دے رہے ہیں

فانھم ھم السابقون فقد تکلموا فیہ بما یکفی ووصفوا منہ ما یشفی یعنی لائن بدلنا درست کہاں ہے اسلئے کہ خیر کی جانب سبقت لے جانے والے تو وہی حضرات ہیں سلف صالحین۔ سو ظاہر ہے کہ ان ہی کی لائن درست ہوگی بعد والوں کی لائن کیسے درست ہو سکتی ہے، یہ اعتذار اسی قسم کا تھا لکم دینکم ولی دین، آگے فرماتے ہیں کہ یہ سلف صالحین اس مسئلہ تقدیر کے بارے میں اتنا کچھ کہہ چکے اور بیان کر چکے ہیں جو کافی وشافی ہے فما دونھم من مقصر وما فوقھم من محسر، یعنی تقدیر کے بارے میں جتنی وضاحت سلف صالحین کر چکے ہیں اب نہ تو اس سے پیچھے ہٹنے کی گنجائش ہے اور نہ آگے بڑھنے کی، یعنی تقدیر کا مسئلہ بہت نازک ہے سلف صالحین نے اسکے بارے میں جتنی بحث وتمحیص کی ہے نہ اس سے پیچھے ہٹنا چاہیئے نہ آگے بڑھنا چاہیئے، یعنی تقدیر کے مسئلہ میں اگر اور مزید بحث کی جائے گی تو اس میں گمراہی کا اندیشہ ہے، مُقصر اور مَحسر دونوں کے بارے میں لکھا ہے کہ یا تو مصدر میمی ہے یا ظرف مکان، مقصر کے معنی روکنا یا روکنے کی جگہ اور حسر کے معنی ہیں کشف، تو محسر کے معنی ہوئے کشف کے یا کشف کی جگہ، وقد قصر قوم دونھم فجفوا وطمح عنھم اقوام فغلوا یعنی بعضوں نے جس حد پر جا کر سلف صالحین رکے تھے انہوں نے اپنے آپ کو اس سے ورے روکا اور تقصیر کی تو وہ اپنی جگہ پر قائم نہیں رہ سکے یعنی نیچے گر گئے، اور بعض لوگ سلف صالحین کی حد سے آگے بڑھے تو وہ حد سے تجاوز کر گئے، یعنی کشف میں، پہلے جملہ میں تفریط کا ذکر ہے، دوسرے جملہ میں افراط کا، وانھم بین ذلک لعلی ھدی مستقیم اور بلا ریب وشک یہ حضرات سلف صالحین اس افراط وتفریط کے درمیان اور صراط مستقیم پر تھے، کتبت تسأل عن الاقرار بالقدر تو نے مسئلہ تقدیر کے بارے میں سوال کیا کہ وہ کوئی واقعی شئی ہے یا نہیں، فعلی الخبیر باذن اللہ وقعت پس تو اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے باخبر شخص کے پاس آیا یعنی ایک واقف شخص سے تو نے سوال کیا جس سے کرنا چاہیئے، ما اعلم ما احدث الناس من محدثۃ ولا ابتدعوا من بدعۃ ھی ابین اثرا ولا اثبت امرا من الاقرار بالقدر، میں نہیں جانتا ہوں کہ جو لوگ یہ نئی نئی باتیں نکال رہے ہیں اور بدعات ایجاد کر رہے ہیں وہ زیادہ ثابت اور قوی ہیں اقرار بالقدر سے، یعنی اقرار بالقدر سے زیادہ کوئی صحیح اور ثابت بات نہیں،

---

[1] ہمارے ایک عزیز ہیں پڑوسی بھی ہیں ہم سے عقیدت بھی رکھتے ہیں، تعلیم ان کی اسکول کی اور انگریزی ہے گھر کا ماحول اور لباس، میز کرسی پر کھانا وغیرہ۔ ایک روز بندہ نے ان کی ان چیزوں پر اعتراض کیا کہ ہم تو ان چیزوں کو پسند نہیں کرتے، کہنے لگے آپکو تو واقعی یہ چیزیں ناپسند ہی ہونی چاہئیں لیکن ہماری تو لائن ہی دوسری ہے۔

اس کلام میں اقرار بالقدر کو بھی بدعات میں سے شمار کرلیا گیا ہے نصب اُدلّہ کے اعتبار سے، کیونکہ متکلمین نے اس پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ بعد کے ہیں (بذل) آگے اسی اقرار بالقدر کا ثبوت پیش کررہے ہیں، لقد کان ذکرہ فی الجاھلیۃ الجھلاء یتکلمون بہ فی کلامھم وفی شعرھم یعزّون بہ انفسھم علی مافاتھم، یعنی تقدیر کا ذکر اور اس کا ثبوت زمانۂ جاہلیت میں تھا اس وقت سے چلا آرہا ہے وہ لوگ اس کا ذکر کرتے تھے اپنے کلام منثور میں بھی اور منظوم میں بھی اور اسی تقدیر کے ذریعہ سے اپنی فوت شدہ چیز پر اپنی تعزیت کرتے تھے اور اپنے آپ کو صبر دلاتے تھے، یعنی کسی چیز کے فوت ہونے پر اپنے آپ کو اس طرح تسلی دیتے تھے کہ چلئے اسی طرح تقدیر میں تھا، ثم لم یزدہ الاسلام بعد الاشدۃ اور پھر اسلام نے آکر اس مسئلہ تقدیر کو پہلے سے بھی زائد مضبوط کیا ہے، ولقد ذکرہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی غیر حدیث ولاحدیثین، یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے تقدیر کا ذکر صرف ایک دو ہی حدیثوں میں نہیں کیا بلکہ بے شمار حدیثوں میں اس کو ذکر فرمایا ہے، وقد سمعہ منہ المسلمون فتکلموا بہ فی حیاتہ وبعد وفاتہ اور عام مسلمان بھی آپ سے اس کا ذکر سنکر اپنے کلاموں میں اسکو لاتے رہے ہیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی حیات میں بھی اور آپ کی وفات کے بعد بھی، اسکے بعد اگلے جملوں میں حقیقت تقدیر کی طرف اشارہ ہے یقیناً وتسلیما لربھم وتضعیفا لانفسھم ان یکون شئ لم یحط بہ علمہ ولم یحصہ کتابہ ولم یمض فیہ قدرہ، تقدیر کو اللہ تعالیٰ کی صفت یقین کے ساتھ تسلیم کرتے ہوئے اور اپنی اس رائے کی تضعیف وتردید کرتے ہوئے کہ کوئی شئ ایسی بھی ہوسکتی ہے جو اللہ تعالیٰ شانہ کے احاطہ علمی سے باہر ہو یا لوح محفوظ نے اس کا احصار نہ کیا ہو اور اللہ تعالیٰ نے اس کے بارے میں کوئی فیصلہ نہ کیا ہو، وانہ مع ذلک لفی محکم کتابہ منہ اقتبسوہ، ومنہ تعلموہ، اور تحقیق یہ تقدیر اس سب کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی کتاب عزیز میں ہے یعنی شعراء جاہلیت کے کلاموں میں اور احادیث میں ہونے کے علاوہ قرآن کریم میں بھی اس کا ذکر ہے اور اسی قرآن کریم سے علماء نے اسکو سیکھا ہے اور اخذ کیا ہے، ولئن قلتم لم انزل اللہ آیۃ کذا؟ ولم قال کذا، اب یہاں سے منکرین تقدیر کے بعض شکوک وشبہات کا ازالہ کرتے ہیں کیونکہ بعض آیات کے مضمون سے اور بعض تعبیرات سے وسوسہ گذرتا ہے اور شبہ ہوتا ہے نفی تقدیر کا (مگر اس قسم کی آیات کو انہوں نے یہاں اپنے اس کلام میں ذکر نہیں کیا صرف ان کا جواب دیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں) لقد قرؤوا منہ ماقرأتم وعلموا من تاویلہ ماجھلتم وقالوا بعد ذلک کلہ بکتاب وقدر، وکتبت الشقاوۃ، ومایقدر یکن، وماشاء اللہ کان ومالم یشأ لم یکن، کہ دیکھو سلف صالحین نے بھی تو ان آیات کو پڑھا تھا اور انہوں نے بھی تو ان کی تفسیر کو جانا تھا جس کو تم نہیں جان سکے، یہ حضرات تو ان آیات کو جاننے کے باوجود قضاء وقدر کے قائل ہوئے ہیں، اور آدمیوں کی شقاوت۔ یعنی اور سعادت۔ دونوں طے شدہ ہیں تقدیر میں لکھی ہوئی ہیں اور جو چیز تقدیر کے تحت میں ہوتی ہے وہ ہوکر رہتی ہے، الحاصل جو اللہ تعالیٰ نے چاہا وہی ہوا اور جو نہ چاہا وہ نہ ہوا، گویا تمام کائنات عالم کا وجود تقدیر کے مطابق ہے، ہم لوگ نہ اپنے نقصان کے مالک ہیں نہ نفع کے، یعنی ہمارا نفع اور نقصان ہمارے اختیار میں نہیں ہے، ثم رغبوا بعد ذلک ورھبوا، یعنی قائلین قدر نے عقیدہ تقدیر سے یہ اثر نہیں لیا کہ تقدیر پر بھروسہ کرکے بیٹھ جائیں، خوف ورغبت سے ہاتھ دھو بیٹھیں بلکہ خائف بھی رہے اللہ تعالیٰ کے

عذاب سے اور راغب بھی اس کے ثواب ہیں، فقط الحمد للہ مکتوب پورا ہوا مع الشرح۔

عن نافع قال كان لابن عمر رضي الله تعالى عنهما صديق من اهل الشام يكاتبه فكتب اليه ابن عمر انه بلغني انك تكلمت في شئ من القدر، فاياك ان تكتب الي، فاني سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يقول انه سيكون في امتي اقوام يكذبون بالقدر۔

نافع کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا ایک دوست تھا اہل شام میں سے جو ان سے خط وکتابت رکھتا تھا ایک روز انہوں نے اس کی طرف یہ لکھ کر بھیجا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ تو تقدیر کے بارے میں کچھ ایسی ویسی بات اور شک وشبہ کرتا ہے لہٰذا اس لئے کہ آئندہ مجھے لکھنے سے پرہیز کرنا، یعنی میں تجھ سے ترک تعلق کرتا ہوں، میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا تھا آپ فرماتے تھے کہ میری امت میں کچھ لوگ ایسے پیدا ہوں گے جو تقدیر کو جھٹلائیں گے۔

عن خالد الحذاء قال قلت للحسن يا ابا سعيد اخبرني عن آدم اللسماء خلق ام للارض قال لابل للارض قلت ارأيت لو اعتصم فلم يأكل من الشجرة، قال لم يكن منه بد۔

## حضرت حسن بصری سے مختلف سوالات اور ان کے جوابات

حضرت حسن بصری جو کبار تابعین میں سے ہیں اور سلوک وتصوف کے بڑے امام اور مرجع ہیں ان کے بارے میں بعض لوگوں کو شبہ ہو گیا تھا کہ کہیں یہ قدری تو نہیں، چونکہ بہت بڑے خطیب تھے تو ممکن ہے ان کی زبان سے بعض خطبات میں بعض ایسے لفظ نکل گئے ہوں جس سے سامعین کو شبہ پیدا ہو گیا تو اسی بنیاد پر بعض لوگوں نے اس معاملہ کی وضاحت چاہنے کے لئے ان سے مختلف مجالس میں اس قسم کے سوال کئے تاکہ ان کے جواب سے واضح ہو جائے کہ کیا وہ واقعی انکار تقدیر کی طرف مائل ہیں، یا لوگوں کا یہ خیال غلط ہے چنانچہ اس روایت میں یہ ہے کہ خالد حذاء نے ایک مرتبہ ان سے سوال کیا کہ یہ بتائیے آدم علیہ السلام کے بارے میں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو آسمان پر رکھنے کے لئے پیدا کیا تھا یا زمین میں بھیجنے کے لئے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ نہیں، آسمان کے لئے نہیں بلکہ زمین ہی کیلئے یعنی ان کا آسمان سے زمین پر اترنا اللہ تعالیٰ کے علم میں پہلے سے طے تھا اسی کی بنا پر ایسا ہوا اور یہی تقدیر ہے پھر سائل نے سوال کیا کہ اچھا یہ تو بتائیے کہ اگر وہ گیہوں کا درخت نہ کھاتے تب کیا ہوتا؟ انہوں نے جواب دیا کیسے نہ کھاتے، کھانا طے ہو چکا تھا۔

**سوال ثانی** اسکے بعد سوال کیا اخبرني عن قوله تعالى ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم، سائل نے اس آیت کریمہ کی تفسیر ان سے دریافت کی، جو اس طرح ہے " فانكم وما تعبدون، ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم اس کا ترجمہ یہ ہے کہ اے مشرکو تم اور تمہارے وہ سب معبود جن کی تم عبادت کرتے ہو کسی شخص کو گمراہی میں مبتلا نہیں کر سکتے مگر اسی کو جو جہنم میں جانے والا ہے، اس آیت سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ مشرکین اور ان کے یہ باطل معبود بعضوں کو گمراہ کر سکتے ہیں وہ بعض جو جہنم میں جانے والے ہیں، چنانچہ انہوں نے یعنی خواجہ حسن بصری نے ان لوگوں کے سامنے اس آیت کریمہ کی تفسیر ایسی بیان کی جو بالکل صاف ہے جس کے بعد کوئی شک شبہ پیدا نہیں ہوتا، انہوں نے فرمایا کہ صال الجحیم سے مراد یعنی جہنم میں جانے والوں

سے مراد یہ نہیں کہ جو خود جہنم میں جانا چاہتے ہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے جہنم میں جانا لکھدیا ہے۔

---

اخبرنی حمید قال کان الحسن یقول لان یسقط من السماء الی الارض احب الیه من ان یقول الامر بیدہ

کہ ایک موقعہ پر حسن بصری نے فرمایا (ایسے لوگوں کے سامنے جوان پر شبہ کرتے تھے انکار قدر کا) البتہ یہ بات کہ میں آسمان سے زمین پر گر پڑوں مجھ کو زیادہ پسند ہے اس بات سے کہ میں یوں کہوں کہ میرے کام اور میرا انجام میرے ہاتھ میں ہے، آگے بھی حمید ہی کی روایت آرہی ہے۔

---

قال قدم علینا الحسن مکۃ فکلمنی فقہاء اھل مکۃ ان اکلمہ فی ان یجلس لھم یوما یعظھم فیہ فقال نعم فاجتمعوا فخطبھم فما رأیت اخطب منہ الخ۔

**سوال ثالث**:- یعنی ایک مرتبہ حضرت حسن بصری مکہ مکرمہ تشریف لائے حمید کہتے ہیں کہ مجھ سے علماء مکہ نے کہا کہ میں حضرت حسن سے درخواست کروں اس بارے میں کہ وہ کسی روز اپنی مجلس وعظ قائم فرمائیں، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ان سے درخواست کی جس کو انہوں نے منظور فرمالیا چنانچہ وقت مقررہ پر لوگ جمع ہو گئے اور انہوں نے لوگوں کو خطاب فرمایا، حمید کہتے ہیں کہ میں نے آپ سے بڑا خطیب کوئی نہیں دیکھا، مجلس وعظ میں ایک شخص نے آپ سے یہ سوال کیا کہ اے ابو سعید! شیطان کو کس نے پیدا کیا ہے، انہوں نے فرمایا سبحان اللہ عجیب بات ہے کیا اللہ کے سوا بھی کوئی خالق ہے، شیطان کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہی ہے اور ہر خیر و شر کا، ان کا یہ جواب سنکر سائل کہنے لگا خدا ناس کرے ان ناقدین کا کیسے تہمت باندھتے ہیں ان بزرگ پر۔

معتزلہ اور قدریہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ خالق شر نہیں۔

---

عن حمید الطویل عن الحسن: کذلک نسلکہ فی قلوب المجرمین قال الشرک۔

**سوال رابع**:- یعنی "نسلکہ" کی ضمیر کا مرجع انہوں نے شرک کو قرار دیا اور آیت کی یہ تفسیر کی اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کفار کے دل میں عقیدہ شرک ہم ہی ڈالتے ہیں وہ کفار جن کے لئے مجرم ہونا مقدر ہو چکا ہے، تفسیر جلالین میں ہے: کذلک ای مثل ادخالنا التکذیب فی قلوب الاولین نسلکہ ای ندخل التکذیب فی قلوب المجرمین ای کفار مکۃ اھ عون۔

---

عن عبید الصید عن الحسن فی قول اللہ عزوجل وحیل بینھم وبین ما یشتھون، قال بینھم وبین الایمان۔

**سوال خامس**:- کفار بروز قیامت ایمان لانے کو پسند کریں گے حالانکہ وہ وقت ایمان لانے کا نہیں ہے تو اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ اس آیت میں فرمارہے ہیں کہ جس چیز کو یہ کفار قیامت میں اختیار کرنا چاہیں گے یعنی ایمان، اس کے اور ان کے درمیان حیلولت کردی جائیگی یعنی دنیا میں تو ہم واقع کر ہی چکے تھے، آخرت میں بھی ان کو ایمان سے دور رکھا جائے گا، حضرت حسن نے "ما یشتھون" کی تفسیر اپنے صاف لفظوں میں ایمان کے ساتھ فرمائی، یعنی کفار کے ایمان سے مانع یہی تقدیر الٰہی تھی۔

---

عن ابن عون قال کنت اسیر بالشام فناد انی رجل من خلفی فالتفت فاذا رجاء بن حیوۃ فقال یا ابا عون ماھذا الذی یذکرون عن الحسن؟ قال قلت انھم یکذبون عن الحسن کثیرا۔

یعنی رجاء بن حیوۃ نے ابن عون سے یہ دریافت کیا کہ یہ کیا ہے جو لوگ حضرت حسن کی طرف سے نقل کرتے ہیں یعنی وہی انکار قدر تو انہوں نے جواب دیا کہ لوگ ان پر غلط الزام لگاتے ہیں۔

سمعت ایوب یقول: کذب علی الحسن ضربان من الناس: قوم القدر رأیهم وهم یریدون ان ینفقوا بذلك رأیهم، وقوم له فی قلوبهم شنآنٌ وبغض، یقولون الیس من قوله کذا، الیس من قوله کذا۔

**روایت کی تشریح** ایوب سختیانی فرماتے ہیں کہ حسن بصری کی طرف غلط نسبت کرنے والے دو قسم کے آدمی ہیں ایک قسم تو وہ ہے کہ خود ان کا عقیدہ انکار قدر ہے، تو وہ حسن بصری کی طرف اس عقیدہ کو منسوب کر کے اپنی رائے کی ترویج اور تقویت چاہتے ہیں کہ دیکھو اتنے بڑے امام بھی تو یہی کہتے ہیں اور دوسری قسم وہ ہے جن کے دلوں میں ان کی طرف سے بغض وعداوت ہے تو وہ ان کی تنقیص اور تردید میں ایسا کرتے ہیں اور ان کے بعض اس قسم کے جملوں کو اچھالتے ہیں یعنی جن جملوں کی تاویل ہو سکتی ہے لیکن وہ ان کو ظاہری معنی پر محمول کرتے ہوئے ان کی طرف ان کو منسوب کرتے ہیں کہ دیکھو انہوں نے فلاں موقع پر یوں کہا اور فلاں موقع پر یوں کہا۔

کان قرۃ بن خالد یقول لنا یا فتیان لا تغلبوا علی الحسن فانه کان رأیه السنة والصواب،

قرۃ بن خالد ہم سے کہا کرتے تھے: اے لڑکو! حسن کے خلاف لوگوں کے بہکاوے میں نہ آجانا اسلئے کہ ان کی رائے سنت کے موافق اور درست تھی۔

عن ابن عون قال لو علمنا ان کلمة الحسن تبلغ ما بلغت لکتبنا برجوعه کتابا واشهدنا علیه شهودًا ولکنا قلنا کلمة خرجت لا تحمل۔

وہ جو اوپر ہم لکھ چکے ہیں کہ حضرت حسن سے بعض تقریروں میں ایسے لفظ زبان سے نکلے تھے جن سے شبہ ہو سکتا تھا تقدیر کے خلاف اسی کا ذکر ہے اس روایت میں، ابن عون فرماتے ہیں کہ اگر ہمیں اس قسم کے جملوں کے بارے میں یہ خبر ہوتی کہ لوگ ان کو کہاں سے کہاں پہنچا دیں گے اور کچھ کا کچھ مطلب لیں گے تو ہم ان سے ان الفاظ کے بارے میں ان کا رجوع لکھوا لیتے کہ میں اپنے ان لفظوں کو واپس لیتا ہوں (جن کو تم غلط محمل پر محمول کر رہے ہو) اور رجوع لکھوانے کے بعد اس پر گواہ بھی قائم کر لیتے، لیکن ایسا اس لئے نہیں کیا گیا کہ ہم یہ سمجھتے تھے کہ ایک جملہ روانی میں ان کی زبان سے نکل گیا ہے کون اسے نقل کرے گا اور مشتہر کرے گا۔

عن ایوب قال قال لی الحسن ما انا بعائد الی شئ منه ابدا۔

یعنی جب حضرت حسن کو یہ معلوم ہوا کہ بعض لوگ ان کے اس قسم کے لفظوں کو اچھال رہے ہیں تو وہ فرماتے ہیں کہ آئندہ میں اس قسم کا لفظ ہرگز نہیں بولوں گا۔

عن عثمان البتی قال ما فسر الحسن آیة قط الا عن الاثبات۔

یعنی حضرت حسن بصری نے ہمیشہ آیات کی تفسیر اثبات تقدیر کے عقیدہ کے تحت ہو کر ہی بیان کی ہے "بذل" میں تو اسی طرح ہے

یعنی "اثبات" کو باب افعال کا مصدر قرار دیا ہے، اور استاد محترم حضرت مولانا محمد اسعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ لفظ فتح کے ساتھ ہے ثبت بمعنی ثقہ کی جمع، اور ثقہ لوگوں سے مراد یہاں وہی لیا جائے جن کا عقیدہ ایمان بالقدر ہے، یہ لفظ کتاب میں دو طرح منقول ہے ہمارے نسخہ میں تو اس طرح ہے "الاعن الاثبات" اور ایک نسخہ جس کا حوالہ حاشیہ پر موجود ہے اس میں ہے "الاعلی الاثبات" ظاہر ہے کہ "علی" کی صورت میں یہ لفظ اثبات بالکسر یعنی مصدر ہے حضرت شیخ حاشیہ بذل میں لکھتے ہیں هكذا شرح هذا الكلام الحافظ في التهذيب ص۲ وهو اختار اللفظ عن حميد قرأت القرآن على الحسن ففسره على الاثبات يعني على اثبات القدر لیکن "عن" کی صورت میں وہی ظاہر ہے جو حضرت ناظم صاحب نے فرمایا ہے۔

---

عن عبيد الله بن ابي رافع عن ابيه عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال لا الفين احدكم متكئا على اريكته الخ

یہ حدیث بروایت مقدام بن معدیکرب رضی اللہ تعالیٰ عنہ باب کے شروع میں گذر چکی۔

---

عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من احدث في امرنا ما ليس فيه فهو رد، اور دوسری روایت میں ہے: من صنع امرا على غير امرنا فهو رد۔

یعنی جو دین میں نیا کام نکالے گا جس کی اصل پہلے سے نہیں ہے وہ مردود ہے۔ اور اسکے بعد والی روایت میں ہے۔

---

عن العرباض بن سارية رضي الله تعالى عنه صلى بنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ذات يوم ثم اقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقال قائل يا رسول الله كأن هذه موعظة مودع[1] فماذا تعهد الينا فقال اوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وان كان عبدا حبشيا فانه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، واياكم ومحدثات الامور فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة۔

**شرح الحدیث** حضرت عرباض بن ساریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک روز آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں نماز پڑھائی، نماز کے بعد ہماری طرف متوجہ ہوئے اور ایسا مؤثر وعظ فرمایا جس سے آنکھیں بہنے لگیں اور قلوب دہل گئے، ایک صحابی نے اس سے متأثر ہو کر جاں نثاری کے انداز میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ وعظ اور بیان تو ایسا ہے جیسا رخصت کرنے والے کا ہوتا ہے، آپ ہم سے کس چیز پر عہد لینا چاہتے ہیں اور خاص طور سے اس کی وصیت فرماتے ہیں، اس پر آپ نے فرمایا کہ میں تم کو اولاً اللہ تعالیٰ سے ڈرنے کی وصیت کرتا ہوں اور دوسرے امیر کی بات سننے اور ماننے کی اگرچہ وہ امیر حبشی اور سیاہ غلام ہی کیوں نہ ہو۔ آگے آپ نے فرمایا کہ جو لوگ تم میں سے میرے بعد زندہ رہیں گے وہ آگے چل کر بہت اختلاف پائیں گے (یعنی دین میں، لہٰذا اس اختلاف کے وقت) تم میری خلفاء راشدین کی سنت کو لازم پکڑنا، خوب قوت سے اسکو پکڑنا، اور اپنے دانتوں کے نیچے دبانا،

---

[1] يحتمل وجهين اما حقيقة لعلمهم فهموا بالقرائن انها موعظة التوديع او على التشبيه اي كما يعظ احد عند الوداع كذا في الكوكب وهامشه (هامش بذل)

یہ کنایہ ہے لزوم سنت میں کوشش کرنے سے اور بچانا اپنے آپ کو نئی باتوں سے اسلئے کہ ہر نئی بات بدعت ہے اور ہر بدعت سراسر گمراہی ہے، بدعت سے مراد بدعت سیئہ ہے جیساکہ پہلے گذرچکا کہ بدعت لغۃً دو قسم کی ہے سیئہ اور حسنہ، اور یہاں بدعت سے بدعت سیئہ ہی مراد ہے جو قبیح ہی ہوتی ہے ۔ والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال الاھلك المتنطعون ثلاث مرات

متنطعین سے مراد متعمقین ہیں یعنی جو لوگ بحث مباحثہ میں غلو کرنے والے ہیں اور لایعنی فضول باتوں میں الجھنے والے ہیں، یا ایسی چیزوں میں بحث کرنے والے ہیں جہاں عقل کی رسائی نہیں جیساکہ مسئلہ تقدیر وصفات، آپ فرمارہے ہیں کہ ان لوگوں نے اپنا شدید نقصان کیا، اور یہ بات آپ نے تین بار فرمائی۔ والحدیث اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

## باب من دعا الی السنۃ

اس سے پہلا باب "باب لزوم السنۃ" ہے اور یہ دعوت الی السنۃ ہے دونوں میں فرق ظاہر ہے، پہلے باب کا مضمون لازم ہے اور اس کا متعدی۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال من دعا الی ھدی کان لہ من الاجر مثل اجور من تبعہ الخ

جو لوگوں کو ہدایت کی طرف دعوت دے تو اس کی دعوت پر جتنے لوگ اس کا اتباع کرکے اعمال صالحہ کریں گے ان سب کا ثواب اس داعی کو بھی ملے گا اور اس ملنے کی وجہ سے خود عمل کرنے والے کے ثواب میں کوئی کمی نہ آئے گی، اور دوسرا جزء اس حدیث کا اس کا مقابل ہے کہ جو شخص لوگوں کو گمراہی کی طرف دعوت دے گا تو جتنے لوگ اس کی دعوت کے اتباع میں اعمال سیئہ کریں گے تو ان سب کا گناہ اس داعی کو بھی ملے گا اور اصل عمل کرنے والوں کے گناہ میں کوئی کمی نہ آئے گی، اس جزء ثانی پر یہ شبہ نہ کیا جائے کہ یہ باری تعالیٰ کا قول "ولا تزر وازرۃ وزر اخری" کے خلاف ہے اسلئے کہ ان دونوں میں کوئی مخالفت نہیں ہے، کیونکہ یہاں پر اصل عمل کرنے والے اپنے گناہوں کا بوجھ خود اٹھا رہے ہیں، اور داعی کو جو گناہ ہوا ہے وہ اسکے سبب ضلالت بننے کی وجہ سے ہے اور سبب ضلالت ہونا خود گناہ ہے (بذل) والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن عامر بن سعد عن ابیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان اعظم المسلمین فی المسلمین جرما من سأل عن امر لم یحرم فحرم علی الناس من اجل مسألتہ۔

اس حدیث کے مضمون کا تعلق عہد نبوی سے ہے جو نزول وحی اور تحلیل وتحریم کا زمانہ تھا۔

**الاصل فی الاشیاء الاباحۃ** اور اس حدیث سے یہ بھی سمجھ میں آرہا ہے کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے جب تک دلیل تحریم نہ پائی جائے۔ لہٰذا آپ فرمارہے ہیں کہ اگر کسی شخص کے فضول اور بلاضرورت سوال کرنے پر

کسی شئی کی تحریم کا حکم نازل ہو جائے تو یہ اس نے بہت بڑے جرم کا کام کیا کہ اسکے سوال کی وجہ سے لوگ تنگی میں مبتلا ہوئے اور وہ ایک حلال چیز کے حرام ہونے کا ذریعہ بنا. جس طرح دوسرے لوگوں کو نفع اور سہولت پہنچانے کا ثواب عظیم ترین ہے. اسی طرح تنگی میں مبتلا کرنے کا گناہ عظیم ہوگا، خیر الناس من ینفع الناس. والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم، قالہ المنذری۔

## باب فی التفضیل

**غرض المصنّف بالترجمة** سنن ابوداؤد میں کتاب المناقب یا ابواب المناقب کے عنوان سے کچھ نہیں ہے گو اس میں مناقب صحابہ کی کسی قدر روایات ہیں لیکن مصنف کی غرض چونکہ ان سے نفس منقبت کو بیان کرنا نہیں ہے اسلئے اس عنوان کو مصنف نے اختیار نہیں کیا، اسلئے کہ مصنف کا مقصود ہے، صحابۂ کرام میں ترتیب بیان کرنا باعتبار فضیلت کے اسی لئے عنوان یہ قائم کیا یعنی التفضیل، کیونکہ اس مسئلہ تفضیل میں اہل سنت اور مبتدعین کا اختلاف مشہور ہے، اہل سنت کے نزدیک اس میں جو ترتیب ہے مصنف اسی کو ثابت کرنا چاہتے ہیں چنانچہ بذل المجہود میں ہے "باب فی التفضیل ای طریقۃ السلف فی التفضیل بین اصحابہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وقد خالف فیہ اہل البدع السلف، ومن ههنا شرع المصنف للرد علی طوائف المبتدعین من الروافض اھ

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کنا نقول فی زمن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لا نعدل بابی بکر احدا ثم عمر ثم عثمان۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرما رہے ہیں کہ ہم لوگ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں اور آپ کی حیات میں آپس میں یہ کہا کرتے تھے (اور یہی عقیدہ رکھتے تھے) کہ صحابہ میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے برابر کوئی نہیں ہو سکتا اور پھر دوسرے درجہ میں عمر فاروق کو رکھتے تھے اور تیسرے درجہ میں حضرت عثمان کو، پھر باقی صحابہ کو ان کے حال پر چھوڑتے تھے اور ان کے درمیان مرتبہ کے اعتبار سے کوئی ترتیب قائم نہیں کرتے تھے، یعنی تعیین کے ساتھ، گو یہ تو سمجھتے تھے کہ بعض کو بعض پر فوقیت ہے جو کہ بدیہی امر ہے، اہل سنت و جماعت کے درمیان حضرات شیخین میں تو یہی ترتیب ہے جو اس حدیث میں مذکور ہے اور اسکے بعد پھر حضرات ختنین کے درمیان میں بھی عند الجمہور یہی ترتیب ہے کہ حضرت علی کا مرتبہ حضرت عثمان کے بعد ہے، ویسے اسمیں بعض علماء کا اختلاف منقول ہے جس کو ہم نے "الفیض السمائی" کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے فارجع الیہ لو شئت۔

**مسلسلات نامی کتاب کا تعارف** موجودہ مسلسلات کے نام سے جو مشہور کتاب ہے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی وہ تین رسالوں کے مجموعہ کا نام ہے "الفضل المبین فی المسلسل من حدیث النبی الامین" اس حصہ میں تو صرف احادیث مسلسلہ ہیں جو حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے اساتذہ سے سنی ہیں اور دوسرا رسالہ "الدر الثمین فی مبشرات النبی الامین" جس میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے یا اپنے والد کے بعض منامات اور مکاشفات ذکر فرمائے ہیں اور تیسرا حصہ اس کا جس میں وہ احادیث نادرہ ہیں جو حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کو اپنے بعض اساتذہ سے پہنچیں جن کا نام انہوں نے "النوادر من احادیث سید الاوائل والاواخر" رکھا ہے۔

## حضرت شاہ صاحب دہلوی کا ایک مکاشفہ

یہ پوری بات توضمناً آگئی لکھنا یہ تھا کہ اس کتاب کا جو درمیانی حصہ ہے "الدر الثمین" اس میں حضرت شاہ صاحب نے اپنا ایک مکاشفہ یہ تحریر فرمایا ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے روحانی طور سے حضرت علی پر تفضیل شیخین کا راز معلوم کیا، حالانکہ حضرت علی بہت سے اوصاف میں شیخین سے فائق ہیں، اس روحانی سوال کے بعد حضرت شاہ صاحب کے قلب پر آں حضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے جو فیضان ہوا ہے اس کو ذکر فرمایا ہے جس کا خلاصہ ہم یہ سمجھے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے دو رُخ ہیں ظاہر اور باطن، حضرات شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما تو آپ کے وجہ ظاہر کے لئے بمنزلہ جوارح (دست وپا) کے ہیں اور وجہ باطن جس کا تعلق مراتب فنا وبقا سے ہے اس میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ کے دست راست ہیں، لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے علوم جو مروی ہیں ان کا منبع وجہ ظاہر ہے اھ اور ظاہر شریعت کا مدار ان علوم ہی پر ہے، پس اسی لئے حضرات شیخین کا رتبہ ان سے (علی) بڑھ کر ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی، قالہ المنذری۔

---

عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اى الناس خير بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال: ابوبكر الخ۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے صاحبزادے محمد بن الحنفیہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک روز اپنے والد سے سوال کیا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بعد باقی لوگوں میں سب سے افضل کون ہے، انہوں نے فرمایا ابوبکر، میں نے پوچھا پھر کون؟ انہوں نے فرمایا اس کے بعد درجہ ہے عمر کا، وہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد میں نے اپنے سوال کا رُخ بدلکر کہ کہیں یہ نہ کہدیں کہ اسکے بعد عثمان ہیں اسلئے میں نے اس طرح سوال کیا کہ پھر یعنی عمر کے بعد تو آپ ہی ہیں تو انہوں نے جواب دیا: ما انا الا رجل من المسلمين، کہ میرا درجہ ان کے بعد کہاں سے ہوتا، میں تو عام مسلمانوں کی طرح ایک فرد ہوں۔

---

سمعت سفيان يقول من زعم ان عليا رضى الله تعالى عنه كان احق بالولاية منهما فقد خطأ ابا بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما والمهاجرين والانصار، وما اراه يرتفع له مع هذا عمل الى السماء۔

حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جو یہ خیال کرے کہ حضرت علی خلافت کے زیادہ مستحق تھے، شیخین سے تو اس نے شیخین اور تمام مہاجرین وانصار کا تخطئہ کیا، اور میں نہیں خیال کرتا ہوں کہ اس کا کوئی عمل آسمان پر پہنچے گا اس عقیدہ کے ساتھ، اسلئے کہ یہ شخص مبتدع ہے، اس کا عقیدہ عقیدۂ سلف کے خلاف ہے۔

---

سمعت سفيان يقول الخلفاء خمسة ابوبكر وعمر وعثمان وعلى وعمر بن عبد العزيز رضى الله تعالى عنهم۔

حضرت سفیان ثوری فرماتے ہیں کہ خلفاء پانچ ہیں، یعنی جن کی خلافت علی منہاج النبوۃ اور خلافت راشدہ ہے وہ پانچ ہیں خلفاء اربعہ اور پانچویں عمر بن عبد العزیز، جو عمر ثانی کے ساتھ معروف ہیں، اور پہلی صدی کے مجدد ہیں۔

## باب فی الخلفاء

یعنی خلفاء راشدین کے مناقب کے بیان میں اور ان کے علاوہ بھی بعض خلفاء بنی امیہ کا ذکر جیسے حجاج، یعنی ان کی سیرت سیئہ

اور کردار کے بیان میں۔

احادیث الباب سے بھی خلفاء راشدین کے درمیان ترتیب مستفاد ہورہی ہے اور وہ وہی ترتیب ہے جو ان حضرات کی خلافت میں پائی گئی جیساکہ اہل سنّت وجماعت کا مسلک ہے، لہذا روافض پر رد ہو جائیگا۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کان ابوھریرۃ یحدث ان رجلا اتی الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال انی اری اللیلۃ ظلۃ ینطف منھا السمن والعسل فاری الناس یتکففون بایدیھم فالمستکثر والمستقل۔

**شرح الحدیث بالبسط** حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ یہ واقعہ بیان کیا کرتے تھے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آیا اور آکر اس نے اپنا یہ خواب بیان کیا کہ آج رات میں نے دیکھا کہ آسمان پر بادل کا ایک ٹکڑا ہے جس سے گھی اور شہد ٹپک رہا ہے اور لوگ زمین پر کھڑے ہونے والے اس کو اپنے ہاتھوں پر لے رہے ہیں، کوئی کم کوئی زیادہ (خواب کا ایک جزء تو یہ ہوا، آگے دوسرے جزء کا بیان ہے) اور میں کیا دیکھتا ہوں کہ ایک رسی ہے جو آسمان سے زمین تک آرہی ہے، پس میں نے دیکھا آپ کو یارسول اللہ کہ آپ نے اس رسی کو پکڑا اور اس کو پکڑ کر اوپر پہنچ گئے پھر آپ کے بعد ایک اور شخص نے اس رسی کو پکڑا وہ بھی اس کو پکڑ کر اوپر چڑھ گیا، پھر ایک اور شخص نے پکڑا وہ بھی اس کے ذریعہ اوپر چڑھ گیا، پھر ایک تیسرے شخص نے اس کو سنبھالا مگر وہ رسی ٹوٹ گئی مگر پھر جڑ گئی پس وہ بھی اس کے ذریعہ اوپر پہنچ گیا۔ جو رسی آپ کے ہاتھ میں تھی اس کا مصداق تو آپ کی نبوت ہے اور جو رسی دوسرے حضرات کے ہاتھ میں پہنچی اس کا مصداق خلافت نبوت ہے۔ آپ کے بعد جو دوسرے شخص آئے وہ صدیق اکبر ہیں وہ اپنی مدت خلافت کو پورا کر کے اللہ تعالیٰ سے جاملے، علیٰ ھذا القیاس جو صاحب ان کے بعد تشریف لائے یعنی حضرت عمر، اور پھر جو ان کے بعد آئے ان سے مراد حضرت عثمان غنی ہیں، مگر ان کی رسی ٹوٹ گئی اور پھر یہ ہے روایت میں کہ وہ جڑ گئی، یعنی خلافت کا تسلسل قائم رہا کہ وہ خلافت ان کے مابعد کی طرف منتقل ہوگئی، اور اس تسلسل کی تمامیت سے وہ تیسرے صاحب بھی اوپر پہنچ گئے، خواب پورا ہوا، قال ابوبکر بابی وامی لتدعنی فلا عبرنھا قال اعبرھا، یعنی خواب سننے کے بعد قبل اسکے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کوئی تعبیر بیان فرمائیں حاضرین مجلس میں سے صدّیق اکبر نے عرض کیا یارسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں آپ مجھے چھوڑ دیجئے یعنی مجھے اس بارے میں پیش قدمی کی اجازت دیدیجئے کہ میں اس خواب کی تعبیر بیان کروں حضرت صدیق اکبر نے خواب کی تعبیر میں رغبت اور شوق ظاہر کرتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی اجازت کیوں لی ممکن ہے اس کا منشأ یہ ہو کہ یہ خواب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے حق میں موجب بشارت ہے کہ آپ منصب نبوت پر فائز ہو کر درجہ کمال کو پہنچ گئے اور یہ چیز خود آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے حق میں تو موجب فخر ہے ہی لیکن آپ کی امت جو آپ پر جان نثار ہے جس میں سب سے بڑھ کر صدّیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں ان کے لئے بھی موجب فخر ہے اس لئے بطور بیان منقبت کے صدّیق اکبر نے اس میں حصہ لینا چاہا، اور اس حیثیت سے بھی کہ آپ اپنے لئے فخر کو پسند نہیں فرماتے تھے

ایک شخص نے آپ کو کہا یا خیر البریہ تو آپ نے فرمایا ذاک ابراھیم، اور گو کہ بیان واقع کے طور پر اپنے اوصاف جو موجبات فخر ہو سکتے ہیں ان کو آپ نے امت کے سامنے بیان فرمایا اظہار حقیقت کے لئے لیکن ساتھ ہی فخر کی نفی بھی فرماتے رہے جیسے بیدی لواء الحمد یوم القیمۃ ولا فخر وانا سید ولد آدم ولا فخر ونحو ذلک من الاوصاف. فقال واما الظلۃ فظلۃ الاسلام واما ما ینطف من السمن والعسل وھو القرآن لینہ وحلاوتہ، صدیق اکبر نے یہ خواب کی تعبیر فرمائی کہ سائبان کا مصداق تو اسلام ہے اور اس میں سے جو گھی اور شہد ٹپک رہا ہے اسکا مصداق قرآن کریم ہے، قرآن کریم کی طراوت اور حلاوت، ممکن ہے ان دو وصفوں میں سے ایک کا تعلق قرآن کریم کے مضمون اور معانی سے ہو، اور دوسری چیز کا تعلق اس کے کمال بلاغت اور حسن تعبیر سے. وہ جو بھی ہو لیکن صدیق اکبر نے سمن اور عسل دونوں کے مصداق کو قرآن کریم میں ہی منحصر فرمادیا، واما المستکثر والمستقل اسکے بارے میں انہوں نے فرمایا کہ یہ دو شخص وہی ہیں جو قرآن کریم سے فائدہ اٹھانے والے ہیں ایک زیادہ ایک کم، اور آگے فرمایا کہ سبب واصل من السماء الی الارض سے مراد وہ حق اور نبوت ہے جس پر آپ قائم ہیں آپ اس کو مضبوطی سے سنبھالے ہوئے ہیں جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ آپ کو بلندی اور فوقیت عطا فرمائیں گے، پھر اس کام کو آپ کے بعد یعنی خلافت نبوت کو ایک شخص پکڑے گا اور اس کی وجہ سے وہ فوقیت لے جائیگا اس کے بعد دوسرا شخص آئے گا جو اس کام کو سنبھالے گا اور اس کی وجہ سے بلندی حاصل کرے گا، پھر ایک تیسرا شخص اس کو سنبھالے گا پھر اس پر آکر اس سلسلہ کی رسی منقطع ہو جائے گی[۱] پھر اس کو جوڑ دیا جائے گا، پھر وہ بھی اوپر چڑھ جائے گا، یہ تعبیر عرض کرنے کے بعد صدیق اکبر نے عرض کیا: ای رسول اللہ لتحدثنی اصبت ام اخطات الخ کہ یا رسول اللہ آپ مجھ سے بیان فرمائیں کہ میں نے صحیح کہا یا غلط، آپ نے فرمایا کہ کچھ صحیح کہا کچھ غلط، انہوں نے عرض کیا کہ میں آپ کو قسم دے کر عرض کرتا ہوں یا رسول اللہ آپ مجھ سے ضرور بتائیں کہ میں نے کیا خطا کی، تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اصبت بعضاً واخطات بعضاً کہ قسم کیوں کھاتے ہو، یعنی میں بتاؤں گا نہیں۔

اس خطا کی تعیین میں جس کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے تو ظاہر نہیں فرمایا، شراح حدیث کی آراء مختلف ہیں ایک قول یہ ہے کہ خطا سے مراد آپ کی موجودگی میں تعبیر میں پیش قدمی کرنا اور اس کی اجازت لینا اور بعض نے کہا کہ تعبیر کے بعض اجزاء میں خطا مراد ہے، اب یہ کہ وہ خطا کیا ہے اس میں بعض یہ کہتے ہیں کہ انہوں نے سمن اور عسل دونوں کی تعبیر قرآن کریم سے دی ایک کی تعبیر قرآن سے اور دوسری کی حدیث سے دینی چاہیئے تھی، اور حضرت نے الکوکب الدری[۲] میں تعیین خطا میں ان اقوال کو غلط قرار دیا ہے اور اپنی رائے یہ لکھی ہے کہ خواب کا ایک حصہ جو محتاج تعبیر و تشریح تھا اور وہ اپنے ظاہر پر نہیں تھا، صدیق اکبر کو اسکی تشریح کرنی

---

[۱] حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور حضرات شیخین نے تو گویا اپنے بعد خلافت کے مسئلہ کو اشارۃً یا صراحۃً طے ہی فرمادیا تھا اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی طرف سے استخلاف کے بارے میں کوئی ہدایت نہیں تھی تا آنکہ ان کی شہادت کا واقعہ پیش آگیا اور پھر اس پر بھی چند دن گذرنے کے بعد خلیفہ کا تعین ہوا اسلئے اس خواب میں اس کیفیت کو انقطاع سے تعبیر کیا گیا اور اسکے بعد جب خلیفہ کا تعین ہوگیا تو اس انقطاع تسلسل کے بعد اس کا وصل ہوگیا اسی فرق کو اس خواب میں ظاہر کیا گیا ہے۔

چاہیئے تھی انہوں نے اس کو ویسے ہی چھوڑ دیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو انہوں نے اپنے ظاہر پر محمول رکھا یعنی خواب کا ایک جزء یہ تھا ثم اخذ به رجل فقطع به ثم وصل له فعلا به، اسکے ظاہر سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص پر رسی ٹوٹے گی اسی کے لئے اس کو دوبارہ جوڑا جائے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے واقع میں یعنی مقطوع لہ ہی موصول لہ نہیں ہے بلکہ اس کا نائب اور خلیفہ ہے یعنی جو اس کے بعد آئے گا اور خواب میں دونوں کو ایک ہی سے تعبیر اس حیثیت سے کر دیا گیا تھا کہ نائب کا فعل گویا اصل کا فعل ہے۔ اور صدیق اکبر نے اس کی تشریح کی نہیں بلکہ خواب کے اس جزء کو اسکے ظاہر پر محمول کیا اھ حضرت کے نزدیک خطا کا مصداق یہ ہے، اسی قسم کی بات ابن القیم کے کلام سے بھی مستفاد ہوتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم، حاشیہ کوکب میں بھی تعیین خطا پر خاصا کلام ہے گویا شراح کے اقوال کی تلخیص ہے فارجع الیه لو شئت، یہ حدیث مختصراً "کتاب الایمان والنذور" میں "باب القسم هل يكون يميناً" میں گذری ہے اور وہاں اس بارے میں ایک اختلافی مسئلہ بھی گذرا ہے کہ لفظ قسم سے قسم منعقد ہوتی ہے یا نہیں؟

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابی بکرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال ذات یوم من رأی منکم رؤیا؟ فقال رجل انا رأیت کانّ میزانا نزل من السماء فوزنت انت وابوبکر فرجحت انت بابی بکر، ووزن ابوبکر وعمر فرجح ابوبکر، ووزن عمر وعثمان فرجح عمر ثم رفع المیزان فرأینا الکراھیۃ فی وجہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

**شرح الحدیث** یعنی ایک روز آپ نے حاضرین مجلس سے سوال کیا کہ تم میں سے کسی نے رات خواب دیکھا ہے؟ تو ایک صحابی نے عرض کیا کہ میں نے دیکھا ہے کہ جیسے ایک ترازو ہے جو آسمان سے اتری تو اس میں آپ اور ابوبکر تلے آپ کا پلڑا بھاری رہا، اس کے بعد ابوبکر اور عمر تلے، اس میں ابوبکر کا بھاری رہا، پھر عمر اور عثمان تلے اس میں عمر کا بھاری رہا، خواب دیکھنے والا کہتا ہے کہ پھر وہ ترازو اوپر چلی گئی، صحابہ کہتے ہیں کہ اس خواب کو سنکر ہم نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے چہرے پر ناپسندیدگی کا اثر دیکھا۔

بظاہر اسلئے جیسا کہ بعض شراح کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ موازنہ اشیاء متقاربہ کے درمیان ہوتا ہے یعنی جہاں دو چیزوں کے درمیان معمولی سی کمی زیادتی ہو وزن میں، اور جن دو چیزوں کے درمیان فرق بیّن اور ظاہر ہو ان کا موازنہ کون کرتا ہے، وہاں تو خود ہی نظر آرہا ہے کہ کون کم ہے کون زائد، تو گویا رفع میزان سے اشارہ ہوا بون بعید کی طرف یعنی عثمان اور علی کے درمیان فرق زیادہ ہوگا اسی لئے نہیں تولا گیا، تو اسی سے آپ کو رنج ہوا، لیکن حضرت گنگوہی نے اس توجیہ کو پسند نہیں فرمایا، الکوکب الدری میں اس بنا پر کہ ابوبکر وعمر کے درمیان بھی بون بعید تھا، حضرت فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ آپ کو رنج رفع میزان اور ترک موازنہ بین عثمان وعلی کی وجہ سے نہیں ہوا بلکہ اس پورے خواب کو سن کر آپ کا ذہن امت میں جو انحطاط آئے گا اور فتن ومصائب پیش آئیں گے اس طرف ذہن منتقل ہونے سے ہوا، اس کے بعد جو روایت آرہی ہے اس میں یہ زیادتی ہے: فقال خلافة نبوة ثم يؤتي الله الملك من يشاء، یعنی میرے بعد شروع میں تو خلافت علی منہاج النبوۃ

ہوگی اور اس کے بعد پھر بادشاہت آجائیگی جس کے ہاتھ میں آنا مقدر ہے۔

یہاں پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ چونکہ اس حدیث میں جو خواب مذکور ہے اس میں خلافت عثمان تک کا ذکر ہے آگے نہیں جس سے شبہ ہوتا ہے کہ علی کے زمانہ ہی سے بجائے خلافت کے ملک اور بادشاہت شروع ہوجائے گی، حالانکہ اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ خلافت علی منہاج النبوۃ میں حضرت علی بھی داخل ہیں اس کا جواب بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے یہ نقل کیا ہے کہ یہاں پر لفظ "ثم" تراخی اور فصل بالمہلۃ کے لئے ہے یعنی اس کے بعد آگے چل کر بادشاہت شروع ہوگی، حضرت عثمان کے بعد متصلاً مراد نہیں ہے بلکہ حضرت عثمان کے بعد حضرت علی کی خلافت اور اسکے بعد حضرت حسن بن علی کی بھی خلافت ایسی ہی ہے اس کے بعد ملک وبادشاہت ہے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما انہ کان یحدث ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال أُرِیَ اللیلۃ رجل صالح ان ابا بکر نیط برسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ونیط عمر بابی بکر ونیط عثمان بعمر، قال جابر فلما قمنا من عند رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قلنا الخ۔

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ آج رات ایک صالح مرد کو خواب میں یہ دکھایا گیا کہ ابوبکر چمٹے ہوئے ہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اور عمر ابوبکر سے اور عثمان عمر سے، حضرت جابر فرماتے ہیں کہ جب ہم آپ کی مجلس سے باہر آئے تو آپس میں کہنے لگے یعنی اس خواب کی تعبیر میں کہ رجل صالح سے مراد تو خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہیں اور یہ بعض کا بعض سے چمٹنا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جس دین کو لیکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو بھیجا گیا ہے تو یہ حضرات جو خواب میں مذکور ہیں اس دین کے اسی ترتیب سے ذمہ دار ہوں گے، آپ کے بعد ابوبکر ان کے بعد عمر ان کے بعد عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔

عن سمرۃ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رجلا قال یارسول اللہ رأیت کان دلوا دُلِّیَ من السماء فجاء ابوبکر فاخذ بعراقیہا فشرب شربا ضعیفا ثم جاء عمر فاخذ بعراقیہا فشرب حتی تضلع ثم جاء عثمان فاخذ بعراقیہا فشرب حتی تضلع ثم جاء علی فاخذ بعراقیہا فانتشطت وانتضح علیہ منہا شیئ۔

**شرح الحدیث بالبسط** حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آیا اور آکر اپنا خواب بیان کیا کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ ایک ڈول آسمان کی طرف سے نیچے کی طرف لٹکا کچھ دیر بعد صدیق اکبر آئے انہوں نے اس ڈول کی دونوں جانب کے حلقے پکڑ کر اٹھایا اور اس سے پانی پیا معمولی سا، پھر حضرت عمر تشریف لائے انہوں نے بھی اسکے حلقے پکڑ کر اس کو اٹھایا اور پیتے رہے یہاں تک خوب سیراب ہوگئے، پھر حضرت عثمان آئے انہوں نے بھی اس کو اسی طرح پکڑ کر اٹھایا اور خوب سیراب ہوکر پیا پھر علی تشریف لائے انہوں نے بھی اس کو اسی طرح پکڑ کر اٹھایا اور پینا شروع کیا تو اس ڈول کا پانی چھلکا اور ان کے اوپر بھی چھلک کے کچھ گرا۔

اس خواب کے بارے میں کتب حدیث میں الفاظ مختلف ہیں، بخاری کی ایک روایت میں اس طرح ہے: ۱- ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حدثہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بینا انا علی بئر انزع منہا اذ جاءنی ابوبکر وعمر فاخذ ابوبکر الدلو فنزع ذنوبا او ذنوبین وفی نزعہ ضعف فغفر اللہ لہ، ثم اخذھا ابن الخطاب من ید ابی بکر فاستحالت فی یدہ غربا فلم ار عبقریا من الناس یفری فریہ حتی ضرب الناس بعطن، حافظ فرماتے ہیں: وفی حدیث ابی ہریرۃ فی الباب الذی یلیہ رأیتنی علی قلیب وعلیہا دلو فنزعت منہا ماشاء اللہ، اس کے بعد حافظ نے ابوداؤد کی یہ حدیث جو حضرت سمرۃ بن جندب سے مروی ہے اس کو ذکر کیا ہے: ان رجلا قال یارسول اللہ رأیت کان دلوا دلی من السماء، ان دونوں حدیثوں میں فرق ظاہر ہے، ابن عمر کی حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ خواب دیکھنے والے خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہیں اور ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ خواب دیکھنے والا وہ شخص ہے جس نے آکر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اپنا خواب بیان کیا، قال ابن العربی حدیث سمرۃ یعارض حدیث ابن عمر، وھما خبران، قلت (الحافظ) الثانی ھو المعتمد فحدیث ابن عمر مصرح بان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ھو الرائی، وحدیث سمرۃ فیہ ان رجلا اخبر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہ رای، ومن المغایرۃ بینہما ایضا ان فی حدیث ابن عمر نزع الماء من البئر، وحدیث سمرۃ فیہ نزول الماء من السماء فہما قصتان تشد احداہما الاخری، وکان قصۃ حدیث سمرۃ سابقۃ فنزل الماء من السماء وھی خزانتہ فاسکن فی الارض کما یقتضی حدیث سمرۃ ثم اخرج منہا بالدلو کما دل علیہ حدیث ابن عمر، وفی حدیث سمرۃ اشارۃ الی نزول النصر من السماء علی الخلفاء، وفی حدیث ابن عمر اشارۃ الی استیلاءھم علی کنوز الارض بایدیہم وکلاھما ظاھر من الفتوح التی فتحوھا۔ الی آخر ماذکرہ[1] اور ترمذی کی روایت کے الفاظ اور ہی طرح ہیں: عن عبداللہ بن عمر رض عن رؤیا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وابی بکر وعمر فقال رأیت الناس اجتمعوا فنزع ابوبکر ذنوبا او ذنوبین فیہ ضعف واللہ یغفر لہ۔ الحدیث۔ حافظ کی رائے یہ ہے کہ یہ خواب کے دو قصے علیحدہ علیحدہ ہیں ایک میں صاحب رؤیا حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہیں اور دوسرے قصہ میں خواب دیکھنے والے کوئی صحابی ہیں اور خوابوں کے مضمون کے مناسب ترتیب یہ معلوم ہوتی ہے کہ اولاً خواب دیکھا کسی صحابی نے جس میں یہ ہے کہ آسمان سے پانی کا ڈول اترا اور بعد میں قصہ پیش آیا خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے خواب دیکھنے کا جس میں یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میں نے دیکھا اپنے آپ کو کہ میں کنوئیں سے ڈول کے ذریعہ پانی کھینچ رہا ہوں، اسلئے کہ پانی کا اصل مخزن آسمان ہے پھر وہاں سے اتر کر زمین پر پہنچا پھر زمین پر اترنے کے بعد یعنی کنوئیں میں، اس کو ڈول سے کھینچا گیا جیسا کہ حدیث ابن عمر میں خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے خواب کے بارے میں ہے اور پھر اسکے بعد بعض روایات میں جن میں صدیق اکبر سے پانی کھینچنے کی ابتداء مذکور ہے ان میں اختصار ہے، پانی کھینچنے کی ابتداء خود

---

[1] وھو ھذا: وفی حدیث سمرۃ زیادۃ اشارۃ الی ما وقع لعلی من الفتن والاختلاف علیہ فان الناس اجمعوا علی خلافتہ ثم لم یلبث اھل الجمل ان خرجوا علیہ وامتنع معاویۃ فی اھل الشام ثم حاربہ بصفین ثم غلب بعد التعلیل علی مصر وخرجت الحروریۃ علی علی فلم یحصل لہ فی ایام خلافتہ راحۃ فضرب المنام المذکور مثلا لاحوالہم رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔ (فتح الباری ۱۲/۴۲۹)

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمائی اور اس کے بعد پھر صدیق اکبر آئے اور انہوں نے کھینچنا شروع کیا، بہر حال خواب کا مضمون یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ڈول کے ذریعہ کنویں سے پانی کھینچ رہے تھے تو صدیق اکبر نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے دست مبارک میں سے ڈول لے کر خود پانی کھینچنا شروع کیا (چنانچہ بخاری شریف کی ایک روایت میں ہے فاخذ ابوبکر منی الدلو لیریحنی (فتح ۳۳/۱۲) اور انہوں نے صرف ایک یا دو ڈول پانی کھینچے، جن کے کھینچنے میں کمزوری تھی، اسکے بعد بخاری اور ترمذی وغیرہ کی روایت میں ہے بخاری میں "نغفر الله له" اور ترمذی کے لفظ ہیں۔ "والله يغفر له" اس کے بعد حضرت عمر آئے انہوں نے خوب سیراب ہو کر پیا، اور ایک روایت میں ہے: فاستحالت في يده غربا، کہ ان کے ہاتھ میں آکر وہ بڑا ڈول بن گیا پس نہیں دیکھا میں نے کسی مضبوط شخص اور پہلوان کو جو محنت اور کام کر رہا ہو ان جیسا، یعنی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بڑے زبردست پہلوان کی طرح اس کنویں میں سے پانی کھینچا، بخاری کی روایت میں اس کے بعد ہے، حتی ضرب الناس بعطن، یہاں تک کہ لوگوں نے یعنی اونٹ والوں نے وہاں پر یعنی اس کنویں کے قریب جس سے پانی نکالا جا رہا تھا اونٹوں کے باندھنے کی جگہ بنالی (کیونکہ اونٹ والے اونٹوں کو پانی کے چشمے کے قریب ٹھہراتے ہیں)

حافظ فرماتے ہیں کہ قوت اور ضعف کے ساتھ پانی کھینچنے سے مراد جیسا کہ حضرات شیخین کے بارے میں ہے فتوح اور غنائم ہیں جن کی نوبت صدیق اکبر کے زمانہ میں بہت کم آئی ان کی مدت خلافت کے مختصر ہونے کی وجہ سے اور فاروق اعظم کے زمانہ میں ان فتوح کی بہت کثرت ہوئی ان کی مدت خلافت کے طویل ہونے کی وجہ سے تقریباً دس ساڑھے دس سال بخلاف صدیق اکبر کے کہ ان کی کل مدت خلافت دو سوا دو سال ہوئی، اور اسی طرح اس خواب میں حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں ہے کہ انہوں نے بھی خوب کثرت سے پانی کھینچا ان کی مدت خلافت تو حضرت عمر سے بھی زیادہ ہوئی تقریباً بارہ سال، اسکے بعد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پانی کھینچنے کا ذکر ہے اور ان کے کھینچنے میں پانی کے چھلکنے کا ذکر ہے جس سے اشارہ اس اختلاف اور انتشار کی طرف ہے جو ان کے ساتھ ان کی خلافت کے زمانہ میں پیش آیا جنگ جمل صفین وغیرہ، اور اوپر حافظ کے کلام میں یہ بھی گذر چکا کہ اس خواب میں اشارہ ہے خلفاء پر آسمان سے نصرت کے نزول کا، اور نیز اشارہ ہے ان حضرات کے زمین کے خزانوں پر غالب آنے کی طرف جیسا کہ آپ نے ایک دوسری حدیث میں فرمایا یستفتح علیکم کنوز کسری وقیصر۔

حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں جو آیا ہے: "والله يغفر له" امام نووی فرماتے ہیں کہ اس سے اشارہ ان کے کسی گناہ یا تقصیر کی طرف نہیں ہے اور نہ اس میں ان کے بارے میں کوئی نقص ہے انما هي كلمة كان المسلمون يزينون بها كلامهم، وقد جاء في صحيح مسلم انها كلمة كان المسلمون يقولونها افعل كذا والله يغفر لك، کہ اس جملہ کو بعض مرتبہ تزئین کلام کے لئے لایا جاتا ہے اور بعض مرتبہ کسی کام کی ترغیب کے وقت کہ اس کام کو محنت سے کر ان شاء اللہ تعالیٰ تیری مغفرت کا ذریعہ ہوگا اھ کلام النووی ہامش کوکب۔

یہ خواب والی حدیث صحیحین میں بھی ہے دوسرے طرق سے اور اسی طرح ترمذی میں بھی، جیسا کہ مضمون بالا سے معلوم ہوا۔

عن مكحول لتمخرن الروم الشام اربعين صباحا لا يمتنع منها الا دمشق وعمان۔

المخر الشق از باب فتح ونصر کہا جاتا ہے مخرت السفینۃ جب وہ پانی کو چیرتی ہوئی جائے مکحول شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اہل روم شام کو چیرتے ہوئے پھریں گے چالیس دن تک، نہیں بچے گا یعنی نہیں محفوظ رہے گا بلاد شام میں سے کوئی مقام سوائے دمشق اور عمان کے۔ یعنی اس لڑائی میں جو رومیوں کی طرف سے ہوگی شامیوں سے بلاد شام میں سے صرف یہ دو جگہ محفوظ رہ سکیں گی بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے نقل کیا ہے کہ اس حدیث میں جس فتنہ اور لڑائی کا ذکر ہے اور اسی طرح اس کے بعد والی حدیث میں ہمیں معلوم نہیں کہ اس کی تاریخ وقوع کیا ہے یہ کب ہوا یا ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

انہ سمع ابا الاعیس عبد الرحمٰن بن سلمان یقول سیأتی ملک من ملوک العجم یظهر علی المدائن کلها الا دمشق

یعنی عجمی بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ نکلے گا جو تمام شہروں پر غالب آئے گا سوائے دمشق کے اسکے بارے میں اوپر حضرت گنگوہی کی تقریر سے کچھ آچکا اور حضرت نے بذل میں اسکے بارے میں لکھا ہے ولعلہ اشارۃ الی ما وقع من تیمور علی بلاد الاسلام اھ یہ اشارہ ہے اس واقعہ کی طرف جب تیمور لنگ نے بلاد شام پر آٹھویں صدی کے شروع میں حملہ کیا تھا اور دمشق کا بھی محاصرہ کر لیا تھا

---

عن مکحول ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال موضع فسطاط المسلمین فی الملاحم ارض یقال لها الغوطۃ۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں کا خیمہ اور جائے پناہ لڑائیوں کے زمانہ میں وہ زمین ہوگی جس کا نام غوطہ ہے، جو دمشق کا ایک نہایت سرسبز علاقہ ہے، یہ حدیث کتاب الملاحم میں گذر چکی "باب فی المعقل من الملاحم" میں اسکے بارے میں وہاں بذل میں گذر چکا: والغوطۃ کلها اشجار وانهار متصلۃ وهی بالاجماع انزہ بلاد اللہ واحسنها منظرا، اور یہاں بذل میں یہ بھی ہے کہ زمین کے مشہور اور بڑے باغات اور سرسبز علاقے چار ہیں جن میں ایک غوطہ بھی ہے اور باقی تین صُغد۔ الاُبُلّہ۔ شعب بوّان ہیں، غوطہ ان میں سب سے اعلیٰ ہے، بذل میں لکھا ہے کہ شاید کہ غوطہ کا جائے پناہ ہونا جو اس حدیث میں مذکور ہے وہ مہدی علیہ السلام کے زمانہ میں ہو، مسلمان اور ان کے لشکروں کے پڑاؤ کی جگہ ہو۔

ان روایات کے بارے میں جو یہاں مصنف نے ذکر کی ہیں علامہ سندی نے فتح الودود میں لکھا ہے کہ مصنف کا ان روایات کو یہاں لانا یعنی خلفائے راشدین کے ذکر کے بعد اس میں اشارہ ہے اس طرف کہ فتن کا ظہور خلفائے راشدین کے زمانہ کے بعد ہوگا۔

---

عن عوف قال سمعت الحجاج یخطب وهو یقول ان مثل عثمان عند اللہ کمثل عیسی بن مریم ثم قرأ هذہ الآیۃ

---

یقرؤها ویفسرها۔ اذ قال اللہ یا عیسی انی متوفیک ورافعک الیّ ومطهرک من الذین کفروا۔ یشیر الینا بیدہ والی اهل الشام۔

یہاں (باب فی الخلفاء میں) مصنف نے چند روایات[۱] حجاج بن یوسف ثقفی کی سیرت سیئہ اور اس کے جبر و تشدد سے متعلق ذکر کی ہیں جیسا کہ شروع میں ہم نے لکھا تھا کہ مصنف نے یہاں خلفائے راشدین کے علاوہ اور بعض دوسرے خلفاء اور امراء جَور کا حال بھی ذکر کیا ہے تقابل کے طور پر، یہ حجاج بن یوسف حضرت عثمان کے حامیوں اور حضرت علی کے مخالفین میں سے ہے، حضرت عثمان خلیفۂ ثالث

---

[۱] بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ حجاج کی مختلف تقاریر اور خطبات کے چند اقتباسات ذکر کئے ہیں تاکہ اسکے افکار و نظریات کا اندازہ ہو سکے۔

چونکہ بنو امیہ میں سے ہیں اور خلیفہ رابع حضرت علی بنو ہاشم میں سے ہیں اور بنو ہاشم اور بنو امیہ کا تقابل معروف ہے اسلئے یہ حجاج حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی فوقیت اور شرف حضرت علی پر بہت نامناسب انداز میں بیان کر رہا ہے۔

**اقتباس اول**:۔ اور کہہ رہا ہے کہ عثمان کی مثال اللہ تعالیٰ کے نزدیک یعنی علی کے مقابلہ میں ایسی ہے جیسے عیسیٰ بن مریم علیہ السلام کی مثال یہود کے مقابلہ میں، جو آیت کریمہ اس نے تلاوت کی اس آیت میں اللہ تعالیٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں فرماتے ہیں کہ میں تم کو ان کفار یہود سے نجات عطا فرما کر اپنی طرف یعنی آسمان پر اٹھانے والا ہوں اور ان گندے ناپاک یہود سے آپ کی عطا کرنے والا ہوں تو اس آیت کو حجاج تلاوت کرتے ہوئے اپنی تقریر میں اور اس کی تفسیر میں رافعك الی سے اشارہ اہل شام کی طرف کرتا تھا یعنی بنو امیہ کی طرف اور من الذین کفروا کے وقت اشارہ کرتا تھا اہل عراق کی طرف جو علی اور اصحاب علی ہیں والعیاذ باللہ منہ، گویا یہ کہنا چاہتا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے عزت اور فوقیت عطا فرمائی عیسیٰ علیہ السلام کو ان کو آسمان پر اٹھا کر یہود بے بہبود پر، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فوقیت عطا فرمائی عثمان اور عثمانیین کو ان کو خلافت عطا فرما کر علی اور اصحاب علی پر، اس طرح کہ ان سے خلافت چھین کر بنو امیہ کی طرف منتقل فرمائی۔ یشیر الینا۔ جس کے قائل عوف بن ابی جمیلہ ہیں یہ عراقی اور بصری ہیں اسی لئے کہہ رہے ہیں۔ الینا۔ یعنی الی اھل العراق اور حضرت علی کا دار السلطنت عراق میں ہی تھا، جس طرح کہ حضرت معاویہ بن ابی سفیان اموی کا دار السلطنت ملک شام میں تھا، اسی لئے اس نے اہل شام اور اہل عراق کا تقابل بیان کیا ہے۔

---

سمعت الحجاج یخطب فقال فی خطبتہ رسول احدکم فی حاجتہ اکرم علیہ ام خلیفتہ فی اھلہ۔

**اقتباس ثانی**:۔ ربیع بن خالد کہتے ہیں کہ میں نے حجاج کو اس کے خطبہ میں یہ کہتے ہوئے سنا، سوال کے طور پر خطاب کرتا تھا لوگوں کو کہ بتاؤ تو سہی تم میں سے کسی شخص کا کوئی قاصد جس کو آپنے کسی کام کے لئے باہر بھیجے وہ زیادہ معزز و مکرم ہوگا اس شخص کے نزدیک یا وہ شخص جس کو وہ اپنے اہل خانہ کی نگہداشت کے لئے ان پر چھوڑے، اس کا جواب ظاہر ہے کہ جس کو اپنے گھر پر چھوڑے گا وہ اس کے نزدیک زیادہ معتمد اور مکرم ہوگا اس کے مقابلہ میں جس کو کسی کام سے باہر بھیجا ہے، یہ اشارہ حضرات عثمان اور علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی طرف ہے، حضرت عثمان غنی کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جنگ بدر کے لئے جاتے وقت اپنے گھر پر چھوڑا تھا حضرت رقیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی تیمار داری کے لئے، اور اس کے بالمقابل حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو سنہ ۹ھ میں صدیق اکبر کے ساتھ مکہ مکرمہ بھیجا تھا بعض مخصوص اعلانات کرانے کے لئے، لہذا عثمان غنی بدرجہا اشرف ہوئے حضرت علی سے اس کا جواب اس طرح دیا جا سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ان دونوں کے ساتھ معاملہ اس کے برعکس بھی تو ثابت ہے، چنانچہ ایک موقع پر آپ نے حضرت علی کو اپنے گھر پر چھوڑا تھا یعنی غزوہ تبوک میں جاتے وقت اور فرمایا تھا انت منی بمنزلۃ ھارون من موسیٰ، اور حضرت عثمان کو ایک موقع پر مکہ مکرمہ قاصد بنا کر بھیجا تھا یعنی عمرۃ الحدیبیہ کے موقعہ پر، لہذا اس کا یہ استدلال قابل التفات نہیں، گو حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اہل سنت کے نزدیک فضیلت کے اعتبار سے ترتیب میں حضرت علی سے بڑھے ہوئے ہیں لیکن حجاج کا مقصود تو صرف یہ نہیں بلکہ تنقیص علی مقصود ہے، آگے روایت میں ہے۔ فقلت فی نفسی للہ

علیٰ ان لا اصلی خلفہ صلاۃ ابدا وان وجدت قوما یجاهدونك لاجاهدنك معهم، ربیع بن خالد جو حجاج بن یوسف کا یہ خطبہ نقل کر رہے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس خطبہ کو سنتے وقت میں اپنے دل میں سوچتا تھا کہ میں اللہ تعالیٰ سے اس بات پر معاہدہ کرتا ہوں کہ تیرے پیچھے کبھی کوئی نماز نہیں پڑھوں گا، اور اگر میں کسی وقت لوگوں کو تجھ سے جہاد کرتا ہوا پاؤں گا تو ان کے ساتھ شامل ہو کر تجھ سے جہاد کروں گا، ثم قال: فقاتل فی الجماجم حتی قتل، ربیع بن خالد کے شاگرد ربیع کے بارے میں کہہ رہے ہیں کہ یہ یعنی ربیع بن خالد جماجم کی لڑائی میں شریک ہوئے اور وہاں مارے گئے، جنگ جماجم کا ذکر اس سے پہلے بھی کتاب الجہاد، باب فی التفریق بین السبی، میں آیا ہے۔

عن عاصم قال سمعت الحجاج۔ وھو علی المنبر۔ وھو یقول۔ اتقوا اللہ ما استطعتم لیس فیھا مثنویۃ واسمعوا واطیعوا الامیر المومنین عبد الملك، واللہ لو امرت الناس ان یخرجوا من باب من المسجد فخرجوا من باب اخر لحلت لی دماؤھم واموالھم، واللہ لو اخذت ربیعۃ بمضر لکان ذلك لی من اللہ حلال۔

**اقتباس ثالث**:۔ حجاج کی یہ تقریر اس وقت کی ہے جب کہ وہ عبد الملک بن مروان کی جانب سے اس کی خلافت میں والی عراق تھا، پہلے جملہ کا تو مطلب یہ ہے کہ ہر شخص اس کا مامور ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ڈرے، تقویٰ اختیار کرے جس میں کسی کا استثناء نہیں، یہ بات تو واقعی درست ہے، اسکے بعد وہ اپنی تقریر میں خلیفہ وقت عبد الملک کی اطاعت قانونی طور پر ذکر کر رہا ہے کہ ان کا سمع اور اطاعت ہر شخص پر واجب ہے بلا کسی استثناء کے، اور صرف یہی نہیں کہ اس کی اطاعت صرف جائز امور میں واجب ہے بلکہ ہر کام میں، چنانچہ وہ آگے کہہ رہا ہے کہ اگر میں لوگوں کو اس بات کا حکم کروں (امیر المؤمنین کی جانب سے) کہ وہ مسجد کے صرف فلاں دروازہ سے نکلیں اور پھر وہ اسکے خلاف دوسرے دروازہ سے نکلنے لگیں (تو ان کی اس حکم عدولی اور مخالفت امر کی وجہ سے) میرے لئے ان کی جان اور مال دونوں حلال ہو جائیں گے، آگے اور مزید ترقی کرتے ہوئے کہہ رہا ہے کہ واللہ اگر میں قبیلۂ مضر کی جنایت میں ان کو سزا دینے کے بجائے ربیعہ کی گرفت کروں جو کہ دوسرا قبیلہ ہے تو یہ بات میرے لئے من جانب اللہ تعالیٰ حلال ہوگی، حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ یہ حجاج کے کفریہ اقوال ہیں کیونکہ تحلیل حرام اور تحریم حلال میں صریح ہیں، اور اس میں احکام شرع کا انکار ہے، حالانکہ امراء اور سلاطین کی اطاعت صرف موافق شرع امور میں واجب ہے نہ کہ مطلقاً، ویا عذیری

من عبد ھذیل یزعم ان قراءتہ من عند اللہ، واللہ ما ھی الا رجز من رجز الاعراب ما انزل اللہ علی نبیہ علیہ السلام

**اقتباس رابع**:۔ اب یہ کہہ رہا ہے: اے کون ہے وہ شخص جو مجھے معذور قرار دے عبد ھذیل کے بارے میں یعنی اگر میں اسکی تحقیر و تنقیص کروں یہ اشارہ ہے جلیل القدر صحابی حضرت عبد اللہ بن مسعود ھذلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف جن کو وہ بطور تحقیر و اہانت کے قبیلہ ھذیل کے غلام سے تعبیر کر رہا ہے اور آگے ان کے ایک خاص فعل پر نکیر کر رہا ہے اور ان کے بارے میں کہہ رہا ہے کہ وہ عبد ھذیل اپنے مصحف والی قراءت کو من عند اللہ سمجھتا ہے حالانکہ بخدا وہ کچھ بھی نہیں ہے سوائے گا دیوں کے ایک گیت اور گانے کے، وہ منزل من اللہ ہی نہیں ہے۔ بذل میں لکھا ہے کہ اس باب سے اس کا مقصود مصحف ابن مسعود سے لوگوں

کو نفرت دلانا ہے، جس کا منشا یہ ہوا کہ جب حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مختلف مصاحف کو جمع فرمایا تھا تو حضرت عبداللہ بن مسعود نے اپنا مصحف دینے سے انکار کر دیا تھا جس کا قصہ ترمذی شریف کی روایت میں مذکور ہے سورۂ توبہ کی تفسیر میں طویل روایت ہے جس کی ابتدا اس طرح ہے: عن انس ان حذیفة قدم علی عثمان بن عفان وکان یغازی اهل الشام فی فتح ارمینیة واذربیجان مع اهل العراق فرأی حذیفة اختلافهم فی القرآن الحدیث، جس کے آخر میں ہے: قال عبداللہ بن مسعود یا اهل العراق اکتموا المصاحف التی عندکم وغلوها فان اللہ یقول ومن یغلل یأت بما غل یوم القیامة۔ فالقوا اللہ (کذا فی المطبوعة، والصحیح فالقوا اللہ) بالمصاحف۔ الی آخرہ۔ چونکہ حجاج حضرت عثمان اور امویین کے حامیوں میں سے ہے اسلئے عبداللہ بن مسعود پر اپنے غیظ وغضب کا اظہار کر رہا ہے اور اس سے بری طرح کر رہا ہے کہ جس میں اس نے اپنے کفر کی بھی پرواہ نہیں کی کہ جو بات میں کہہ رہا ہوں اس وقت وہ کلمہ کفر یہ ہے۔

**اقتباس خامس:** آگے کہہ رہا ہے وعذیری من هذه الحمراء یعنی یا عذیری، کیونکہ یہ عذیری پہلے عذیری پر معطوف ہے جسکے شروع میں "یا" حرف نداء ہے، من هذه الحمراء یزعم احدهم انه یرمی بالحجر فیقول الی ان یقع الحجر قد حدث امر "حمراء" سے مراد عجم ہیں جن کو موالی سے بھی تعبیر کرتے ہیں جیسا کہ اگلی روایت میں آرہا ہے یعنی الموالی، یہ لکھا ہے کہ اس زمانہ میں عراق وغیرہ میں جو زیادہ تر ترکی رومی اور فارسی تھے اور وہ رنگ میں سرخ ہوتے تھے اسلئے ان کو حمراء سے تعبیر کرتے تھے جیسا کہ عرب اسمر ہوتے ہیں حجاج کہہ رہا ہے ارے ہے کوئی ایسا جو مجھے معذور سمجھے ان حمراء کے بارے میں یعنی اگر میں انہیں ماروں یا کچھ کہوں، آگے اس غصہ کا منشا خود ہی ظاہر کر رہا ہے: یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ عبدالملک کے زمانہ میں ایسے فتنے برپا ہوں گے اتنی کثرت سے اور جلدی جلدی کہ اگر ایک جگہ سے پتھر اٹھا کر دوسری جگہ پھینکا جائے تو اس پتھر کے اس جگہ پہنچنے سے پہلے کوئی نہ کوئی فتنہ پایا جائے گا، پتھر ایک جگہ سے اٹھا کر دوسری جگہ پھینکنے میں چند منٹ خرچ ہوتے ہیں، تو اس کے زمانہ میں اتنی جلدی جلدی فتنے پائے جائیں گے، عجمیوں کا یہ خیال حجاج جیسوں کو کہاں برداشت ہو سکتا ہے اسی لئے ان پر اظہار عتاب کر رہا ہے اور کہہ رہا ہے فواللہ لادعنهم کالامس الدابر کہ بخدا میں ان کو تہس نہس اور کل گذشتہ کی طرح نیست ونابود کر دوں گا، قال فذکرته للاعمش فقال انا واللہ سمعته منه، عاصم جو اس حکایت کے راوی ہیں وہ کہتے ہیں کہ میں نے حجاج کے اس خطبہ کا ذکر اعمش سے کیا تو انہوں نے فرمایا کہ صحیح کہتے ہو میں نے بھی اس کو یہ بات کہتے ہوئے سنا ہے، چنانچہ اسکے بعد روایت اعمش ہی کی آرہی ہے:

عن الاعمش قال سمعت الحجاج یقول علی المنبر هذه الحمراء هَبْرٌ هَبْرٌ، هبر کے معنی ہیں قطع کے، کہہ رہا ہے کہ یہ حمراء اور عجمی اسکے مستحق ہیں کہ ان کو ایک ایک کر کے قتل کر دیا جائے، واللہ لو قد قرعت عصا بعصا لاذرنهم کالامس الذاهب، بخدا اگر میں لاٹھی پر لاٹھی چلا دوں یعنی لاٹھی استعمال کروں ان پر تو ان کو کل گذشتہ کی طرح کر چھوڑوں، یعنی مفقود کر دوں گا یعنی الموالی یہ تفسیر ہے لاذرنهم میں ضمیر منصوب کی، راوی کہتا ہے کہ حجاج کی مراد لاذرنهم سے یہی موالی اور ممالیک ہیں۔

# باب فی الخلفاء

عن الحسن عن ابی بکرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال ذات یوم من رأی منکم رؤیا الخ۔ یہ حدیث بمتنہ وسندہ مکرر ہے ابھی قریب میں گذری ہے اسی لئے بعض نسخوں میں نہیں ہے۔

عن سفینۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: خلافۃ النبوۃ ثلاثون سنۃ ثم یؤتی اللہ الملک من یشاء۔ الی آخر الحدیث۔

سفینہ جو کہ مشہور صحابی ہیں اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے خادم ہیں جن کا کچھ حال باب فی العتق علی شرط میں گذر چکا۔ ان سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ نبوت کے طریقے پر اور آپ کی سیرت کے مطابق آپ کے بعد جو خلافت ہوگی وہ تیس سال تک چلے گی، پھر اسکے بعد اللہ تعالیٰ جس کو بادشاہت عطا فرمائیں گے وہ بادشاہت کرے گا۔ اس کے بعد والی روایت میں ہے: قال سعید قال لی سفینۃ امسک علیک: ابابکر سنتین، وعمر عشرا وعثمان اثنی عشر وعلی کذا۔

## خلفاء راشدین کی مدتِ خلافت

اس روایت میں ان تیس سال کا حساب مذکور ہے کہ وہ خلفاء اربعہ پر کس طرح تقسیم ہوئے، وہ یہ کہ سعید کہتے ہیں کہ مجھ سے سفینہ نے کہا لو سنبھالو یعنی محفوظ رکھو میں تفصیل بتاتا ہوں، اور پھر یہ تفصیل بتائی، ابوبکر کی خلافت دو سال تک اور عمر کی دس سال، اور عثمان کی بارہ سال، یہ کل چوبیس ہوئے اسکے بعد علی کا ذکر ہے مگر اسکے ساتھ سال نہیں شمار کرایا، صرف "کذا" کہدیا، گویا اشارہ ہے باقی سالوں کی طرف جو چھ ہیں، اس کی کسی قدر تفصیل حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں لکھی ہے، تاریخ الخلفاء اور تقریب سے نقل کر کے، اس میں لکھا ہے، صدیق اکبر کی خلافت کی ابتداء آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد ربیع الاول سنہ ۱۱ھ تا وفات جمادی الاولی سنہ ۱۳ھ کما فی التقریب اور تاریخ الخلفاء میں بجائے جمادی الاولیٰ کے جمادی الثانیہ، اس کے بعد حضرت عمر کی خلافت صدیق اکبر کی جانب سے الی آخر الوفاۃ والشہادۃ ذی الحجہ سنہ ۲۳ھ، کل مدت خلافت ہوئی ساڑھے دس سال، اس کے بعد خلافت اور بیعت پہنچی حضرت عثمان کو الی آخر الوفاۃ والشہادۃ ذی الحجہ سنہ ۳۵ھ کل بارہ سال، اسکے بعد بیعت کی گئی حضرت علی کے ہاتھ پر الی آخر الوفاۃ والشہادۃ رمضان سنہ ۴۰ھ، اسکے بعد حضرت حسن کو خلافت ملی اپنے والد کی شہادت کے بعد اہل کوفہ کی بیعت سے، پھر چھ ماہ کے بعد حضرت معاویہ کے ساتھ صلح ہوگئی ربیع الاول یا آخر یا جمادی الاولیٰ سنہ ۴۱ھ، اسکے بعد حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وفات اور شہادت زہر دینے کی وجہ سے سنہ ۴۹ھ وقیل سنہ ۵۰ھ وقیل بعدھا کذا فی التقریب، قال سعید قلت لسفینۃ ان ھؤلاء یزعمون ان علیا لم یکن بخلیفۃ قال کذبت استاہ بنی الزرقاء یعنی بنی مروان، سعید کہتے ہیں کہ میں نے حضرت سفینہ سے کہا کہ یہ لوگ یعنی بنو مروان تو یہ کہتے ہیں کہ حضرت علی خلیفہ ہی نہیں تھے، انہوں نے جواب دیا کہ وہ جھوٹ بکواس کرتے ہیں، زرقاء ایک عورت تھی جس کی نسل سے یہ بنو امیہ ہیں، اور لفظ "استاہ" "است" کی جمع ہے جس کی اصل "ستہ"[1] تھی۔ ان کے اس جھوٹے

[1] نواقض وضو کے ابواب میں وکاء السہ العینان الحدیث کے ذیل میں اس لفظ کی تحقیق گذر گئی۔

کلام کی نسبت بجائے زبان کے سرین کی طرف کی، اس کی تقبیح اور تحقیر کے لئے، یعنی یہ کلام کلام نہیں ہے جو زبان سے سرزد ہوتا ہے یہ بدبودار ریح ہے جو سرین سے خارج ہوتی ہے، افواہ کو استاہ سے مجازاً تعبیر کیا۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

ابن ادریس عن حصین عن هلال بن یساف عن عبد الله بن ظالم المازنی وسفیان عن منصور عن هلال بن یساف عن عبد الله بن ظالم المازنی۔

**شرح السند** اس حدیث میں مصنف کے استاذ محمد بن العلاء ہیں اور محمد بن العلاء اس حدیث کو دو سندوں سے روایت کرتے ہیں پہلی ابن ادریس سے عبد اللہ بن ظالم تک اور دوسری سند شروع ہوتی ہے سفیان سے عبد اللہ بن ظالم تک۔[1]

قال ذکر سفیان رجلا فیما بینه وبین عبد الله بن ظالم المازنی، یہ جملہ معترضہ ہے، محمد بن العلاء کہہ رہے ہیں کہ میرے دوسرے استاذ سفیان نے ہلال بن یساف اور عبد اللہ بن ظالم کے درمیان ایک واسطہ ذکر کیا تھا، مصنف کے آئندہ کلام سے اس واسطہ کی تعیین ہورہی ہے کہ وہ ابن حیان ہے یہاں تک سند کی تشریح ہوئی۔

قال سمعت سعید بن زید بن عمرو بن نفیل قال لما قدم فلان الی الکوفة اقام[2] فلان خطیبا فاخذ بیدی سعید بن زید فقال الا تری الی هذا الظالم فاشهد علی التسعة انهم فی الجنة۔

**شرح المتن** عبد اللہ بن ظالم کہتے ہیں کہ جب فلاں شخص کوفہ میں آیا اور اس کی آمد پر فلاں شخص خطبہ دینے کے لئے کھڑا ہوا (یہ دونوں یعنی عبد اللہ بن ظالم اور سعید بن زید بھی وہاں موجود تھے) تو عبد اللہ بن ظالم کہتے ہیں کہ سعید بن زید نے میرا

---

[1] الظاہر ان الضمیر الی محمد بن العلاء، لکن فی البذل ارجع الضمیر الی ابن ادریس ۱۲

[2] یہاں پر دو نسخے ہیں ایک نسخہ میں ہے "فلانا" پہلی صورت میں "اقام" بمعنی قام ہوگا اور دوسری صورت میں اقام متعدی ہوگا، اور اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ جب معاویہ کوفہ میں آئے تو انہوں نے ایک شخص کو خطیب بنا کر کھڑا کیا اور خطیب کا مصداق بہرحال دونوں صورتوں میں مغیرہ بن شعبہ ہی ہیں، اور یہ دونوں احتمال اسی طرح حضرت نے بذل میں تحریر فرمائے ہیں لیکن اس میں روایات حدیثیہ مختلف ہیں چنانچہ سنن کبری للنسائی کی ایک روایت میں ہے سمعت سعید بن زید قال لما قدم معاویة الکوفة اقام مغیرة بن شعبة خطباء یتناولون علیا فاخذ بیدی سعید بن زید فقال الا تری هذا الظالم الذی یأمر بلعن رجل من اهل الجنة الخ اس صورت میں خطیب کا مصداق مغیرہ بن شعبہ نہیں بلکہ ان کے قائم کردہ دوسرے لوگ، لہٰذا ابوداؤد کی اس روایت کا مطلب بھی یہی ہوسکتا ہے کہ جب معاویہ کوفہ میں تشریف لائے تو مغیرہ بن شعبہ نے کسی خطیب کو کھڑا کیا خطبہ دینے کیلئے اور اسی کے ہم معنی روایت الضعفاء الکبیر للعقیلی میں ہے ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوا کہ خطیب غیر مغیرہ تھے جس کو کھڑا کیا تھا مغیرہ نے اور حدیث کی ایک دوسری کتاب مسند الشاشی میں اسطرح ہے سمعت عبد الرحمن ابن الاخنس یقول شهدت المغیرة بن شعبة یخطب بالکوفة فذکر علیا فنال منه فقال سعید بن زید اشهد الخ اس صورت میں خطیب خود مغیرہ ہونگے لیکن اس روایت میں کلام ہے امام نسائی فرماتے ہیں کہ عبد الرحمن الاخنس لم یسمع سعید بن زید، اور بعضوں نے ان کے بارے میں لکھا ہے "مجہول" اور تقریب میں لکھا ہے "مستور" سنن کبری وغیرہ کی روایت کے پیش نظر ہمارا خیال یہ ہے کہ یہاں سنن ابوداؤد کی روایت میں بھی "اقام فلان خطیبا" کے بجائے "خطباء" ہی ہوگا کہ مغیرہ بن شعبہ نے چند خطباء کو کھڑا کیا خطاب کیلئے اور اقام بمعنی "قام" یہ خلاف ظاہر ہے "خطیبا" اور "خطباء" کتابت میں ایک سے ہی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ہاتھ پکڑا اور مجھ سے کہا کہ تم اس ظالم کو دیکھ نہیں رہے کہ یہ کیا کہہ رہا ہے۔ الاتری الی ھذا الظالم یہ سمعت کا مفعول ہے جو شروع میں آیا تھا اور پھر سعید بن زید نے یہ بھی فرمایا کہ میں نو شخصوں کے بارے میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ جنتی ہیں اور اگر میں دسویں کے بارے میں بھی گواہی دوں تو میں گنہ گار نہ ہوں گا میں نے پوچھا وہ نو شخص کون ہیں تو انہوں نے فرمایا کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا جبکہ آپ حراء پہاڑی پر تھے (اور وہ ان حضرات کی وجہ سے حرکت میں آگیا تھا) ساکن ہو اے حراء حرکت مت کر کیونکہ اس وقت تجھ پر نبی ہے اور صدیق اور شہید، یہ تو بظاہر شمار کے اعتبار سے کل تین ہی ہوئے، اسلئے عبداللہ بن ظالم نے دوبارہ سوال کیا کہ نو کی تعیین کیجئے کہ وہ نو کون ہیں جو اس وقت حراء پہاڑی پر تھے تو انہوں نے کہا کہ وہ یہ تھے، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ و علیؓ و طلحہؓ و زبیرؓ و سعد بن ابی وقاص و عبدالرحمن بن عوف (یہ نو کی تعداد تو پوری ہوگئی اور دسویں کے بارے میں یہ کہا تھا کہ اگر اس کی بھی تعیین کردوں تو کوئی گناہ نہیں، اسلئے انہوں نے پوچھا کہ وہ دسواں کون ہے؟ تو اس پر کھٹکے اور متأمل ہوئے اور پھر کہا کہ وہ میں ہوں اس روایت میں یہ آیا تھا: ولو شھدت علی العاشر لم ایثم، قال ابن ادریس: والعرب تقول آثم، یعنی اصل تو "آثم" ہی ہے بروزن "اعلم" لیکن بعض مرتبہ امالہ کے ساتھ کہتے ہیں یعنی "ایثم"۔

**عشرۂ مبشرہ والی روایات** اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اس حدیث میں عشرۂ مبشرہ میں ابوعبیدہ بن الجراح مذکور نہیں حاشیۂ بذل میں ہے کہ عشرہ مبشرہ کی احادیث میں وہ بھی مذکور ہیں، لیکن اس روایت میں دس کا عدد جو پورا ہوا ہے وہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ہے اور وہ جو عشرہ مبشرہ والی حدیث ہے جس کی طرف شیخ نے اشارہ فرمایا اس میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم شامل نہیں اسلئے وہاں پر عاشر ابوعبیدہؓ ہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جن احادیث میں آپ کے علاوہ دس مذکور ہیں وہ حراء کا واقعہ نہیں ہے چنانچہ ترمذی کی روایت ہے عن عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ابوبکر فی الجنۃ وعمر فی الجنۃ وعثمان فی الجنۃ وعلی فی الجنۃ وطلحۃ فی الجنۃ والزبیر فی الجنۃ وعبدالرحمن بن عوف فی الجنۃ وسعد بن ابی وقاص فی الجنۃ وسعید بن زید فی الجنۃ وابوعبیدۃ ابن الجراح فی الجنۃ، لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ سعید بن زید کی روایت ترمذی میں دونوں طرح ہے ایک مثل ابوداؤد کی روایت کے جس میں عشرۂ مبشرہ میں خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم شامل ہیں اور ابوعبیدہ مذکور نہیں، اور ایک روایت سعید بن زید سے ترمذی میں وہ ہے جس میں دس کا عدد بغیر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پورا ہو رہا ہے اور اس میں ابوعبیدۃ بن الجراح کو شمار کیا گیا ہے، سعید بن زید کی روایات مختلف ہیں بعض میں حراء کا ذکر ہے جیسا کہ یہاں ابوداؤد کی روایت میں اور اسی طرح ترمذی کی ایک روایت میں جو اسی طریق سے ہے یعنی عبداللہ بن ظالم کے واسطہ سے، اور بعض میں حراء کا ذکر نہیں ہے جو عبدالرحمن بن حمید عن ابیہ کے واسطہ سے ہے اس میں حراء کا ذکر نہیں ہے، اور عاشر اس میں ابوعبیدہ ہیں بجائے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اسی لئے امام ترمذی نے بھی سعید بن زید کی روایات کے اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے وقد روی من غیر وجہ عن سعید بن زید عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، اور سنن کبری للنسائی میں سعید بن زید کی روایت

اس طرح ہے: عن عبدالرحمٰن بن الاخنس عن سعید بن زید قال اھتز حراء فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اثبت حراء فلیس علیک الا نبی او صدیق او شہید وعلیہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وابو بکر وعمر وعثمان وعلی وطلحۃ والزبیر وعبدالرحمٰن بن عوف وسعد بن ابی وقاص وانا۔

اب حدیث الباب کا مطلب سمجھئے جس میں اسطرح ہے لما قدم فلان الی الکوفۃ اقام فلان خطیبا، اس پہلے فلاں سے مراد حضرت معاویہ ہیں اور دوسرے فلاں سے مغیرہ بن شعبہ، یعنی ایک مرتبہ حضرت معاویہ کوفہ میں تشریف لائے تو حضرت مغیرہ بن شعبہ جو ان کی جانب سے کوفہ کے گورنر تھے وہ ان کی آمد پر خطیب بن کر کھڑے ہوئے اور خطبہ دیا جس میں تعریض تھی حضرت علی رض پر اور تفضیل حضرت معاویہ کی۔ ان پر جس پر سعید بن زید کو غصہ آیا جیساکہ یہاں روایت میں ہے کہ انہوں نے عبداللہ بن ظالم کا ہاتھ پکڑ کر ان کو اپنی طرف متوجہ کرکے فرمایا الاتری الی ھذا الظالم کہ یہ حضرت علی پر تعریض کی جارہی ہے، ان کو برا بھلا کہا جارہا ہے حالانکہ علی ان حضرات میں سے ہیں جن کے جنتی ہونے کی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے شہادت دی ہے۔ علامہ سندی فتح الودود میں لکھتے ہیں کہ امام ابوداؤد نے بہت اچھا کیا کہ معاویہ اور مغیرہ کے نام کی تصریح نہیں کی، کنایۃً بیان کیا، فی مثل ھذا المحل لکونہما صحابیین اھ من البذل۔ امام ابوداؤد کی یہ عادت شریفہ کہ ایسے مواقع میں نام کی تصریح نہیں کرتے اس سے پہلے باب فی صفایا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میں اس عادت کا ذکر اور اس کے نظائر گذرے ہیں۔

کنت قاعدا عند فلان فی مسجد الکوفۃ وعندہ اھل الکوفۃ فجاء سعید بن زید بن عمرو بن نفیل فرحب بہ وحیاہ واقعدہ عند رجلہ علی السریر فجاء رجل من اھل الکوفۃ یقال لہ قیس بن علقمۃ فاستقبلہ وسب فسب فقال سعید من یسب ھذا الرجل قال یسب علیا قال الا اری اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یسبون عندک ولا تنکر ولا تغیر۔

**مضمونِ حدیث** رباح ابن الحارث کہتے ہیں کہ میں مسجد کوفہ میں فلاں شخص یعنی حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس بیٹھا تھا اس وقت ان کے پاس اور بھی بعض اہل کوفہ بیٹھے تھے تو کچھ دیر بعد حضرت سعید بن زید صحابی تشریف لائے حضرت مغیرہ نے ان کی آمد پر مرحبا حیاک اللہ کہا اور ان کو اپنے ہی تخت پر پائنتی کی جانب بٹھالیا اسی اثناء میں اہل کوفہ میں سے ایک شخص جس کا نام قیس بن علقمہ تھا وہ آیا اور حضرت مغیرہ کی طرف متوجہ ہوا، یا یہ کہ مغیرہ بن شعبہ اس کی طرف متوجہ ہوئے، وہ سب وشتم کرتا رہا یعنی بغیر نام کے تو اس پر حضرت سعید بن زید نے پوچھا حضرت مغیرہ سے کہ یہ شخص کس کو برا بھلا کہہ رہا ہے، تو انہوں نے جواب دیا کہ علی کو، اس پر حضرت سعید نے فرمایا کہ عجیب بات ہے کہ صحابہ کو آپ کی مجلس میں ایسا ویسا کہا جارہا ہے اور تم اس پر نکیر وغیرہ نہیں کررہے ہو حالانکہ یہ حضرت علی ان حضرات میں سے ہیں جن کے بارے میں میں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے یہ سنا کہ یہ سب جنتی ہیں۔ ثم قال لمشھد رجل منھم مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یغبر فیہ وجھہ خیر من عمل احدکم عمرہ ولو عمر عمر نوح۔ پھر حضرت سعید بن زید نے فرمایا کہ ان مذکورہ بالا حضرات صحابہ میں سے کسی ایک

شخص کا حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ صرف ایک بار غزوہ میں شریک ہونا جس میں اس کا چہرہ غبار آلود ہو جائے وہ بہتر ہے تم میں سے کسی کے عمر بھر کے عمل سے اگرچہ اس کو عمر نوح دیدی جائے یعنی ایک ہزار برس۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ سب وشتم کرنے والا قیس بن علقمہ تھا، ہو سکتا ہے یہ ان ہی خطباء میں سے ہو جن کا ذکر اوپر والی روایت میں آیا۔

حدیث عبداللہ بن ظالم اخرجہ الترمذی والنسائی (فی الکبری) وابن ماجہ، وقال الترمذی حسن صحیح، وقد اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی من حدیث سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بنحوہ وحدیث عبدالرحمٰن بن الاخنس اخرجہ الترمذی والنسائی (فی الکبری) وحدیث ریاح بن الحارث اخرجہ النسائی (فی الکبری) وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن قتادۃ ان انس بن مالک حدثھم ان نبی اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صعد اُحداً فتبعہ ابوبکر وعمر وعثمان فرجف بھم فضربہ نبی اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم برجلہ وقال اُثبت احد نبی وصدیق وشھیدان۔

مضمون حدیث واضح ہے اور یہ واقعہ مدینہ منورہ کے پہاڑ احد کا ہے اور اس سے پہلے سعید بن زید کی جو روایت آئی تھی وہ واقعہ حراء مکہ کا ہے اور وہاں پر یہ گذر چکا کہ اس وقت وہاں حراء پر یہ دس حضرات موجود تھے جن کے اسماء وہاں مذکور ہیں جیسا کہ سنن کبری کی روایت سے گذر چکا اور احد والے واقعہ میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ روایت میں صرف تین کا ذکر ہے ابوبکر وعمر وعثمان۔

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہ قال لایدخل النار احد ممن بایع تحت الشجرۃ۔

یعنی جو حضرات بیعۃ الرضوان میں شریک تھے آپ ان کے بارے میں بشارت دے رہے ہیں کہ یہ سب جنتی اور غیر معذب ہیں، یہ بیعت درخت کے نیچے ہوئی تھی جس کا ذکر قرآن کریم میں بھی ہے (لقد رضی اللہ عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرۃ)

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وقد اخرجہ مسلم من حدیث جابر بن عبداللہ عن ام مبشر الخ قالہ المنذری۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فلعل اللہ اطلع علی اھل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لکم۔

یہ حدیث کتاب الجہاد، باب فی حکم الجاسوس اذا کان مسلما" میں گذر چکی اور اس کی شرح بھی وہاں کی گئی ہے فارجع الیہ لو شئت۔

عن المسور بن مخرمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال خرج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم زمن الحدیبیۃ۔ فذکر الحدیث قال فاتاہ عروۃ بن مسعود فجعل یکلم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فکلما کلمہ اخذ بلحیتہ والمغیرۃ بن شعبۃ قائم علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ومعہ السیف وعلیہ المغفر فضرب یدہ بنعل السیف وقال اخر یدک عن لحیتہ الحدیث۔

یہ حدیث کتاب الجہاد کے اواخر میں "باب فی صلح العدو" میں گذرچکی، اور اس کی شرح بھی، بذل میں حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ مصنف مغیرہ بن شعبہ سے متعلق یہ حدیث جس میں ان کی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ جاں نثاری اور اسلام میں ان کی قربانی مذکور ہے اس مناسبت سے لائے ہیں کہ اوپر روایت میں مضمون آیا ہے جو سب علی سے متعلق اس سے کوئی شخص متاثر ہو کر ان کے بارے میں سوئے ظن میں مبتلا نہ ہو کہ ان حضرات کے یہ کارنامے ہیں ان کو سامنے رکھنا چاہیے، ہم بعد والوں کو اگلوں پر لب کشائی کا حق نہیں ہے۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اتانی جبرئیل علیہ السلام فاخذ بیدی فارانی باب الجنۃ الذی تدخل منہ امتی الخ۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث نقل کرتے ہیں کہ میرے پاس جبرئیل علیہ السلام آئے اور میرا ہاتھ پکڑ کر مجھ کو جنت کا وہ دروازہ دکھلایا جس سے میری امت اس میں داخل ہوگی (یہ واقعہ یا تو شب معراج میں پیش آیا یا کسی اور وقت میں) اس پر صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ کاش کہ اس وقت میں بھی آپ کے ساتھ ہوتا تاکہ اس دروازہ کو دیکھتا تو آپ نے فرمایا کہ (تم اس کو جلدی دیکھ لوگے اسلئے کہ) تم میری امت میں جنت میں سب سے پہلے داخل ہونے والے ہو۔

عن الاقرع. مؤذن عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال بعثنی عمر الی الاسقف ندعوتہ فقال لہ عمر ھل تجدنی فی الکتاب؟ قال نعم، قال کیف تجدنی؟ قال اجدک قرنا، قال فرفع الیہ الدرۃ فقال قرن مہ؟ فقال قرن حدید امین شدید، قال کیف تجد الذی یجیٔ بعدی؟ فقال اجدہ خلیفۃ صالحا غیر انہ یؤثر قرابتہ. فقال عمر یرحم اللہ عثمان ثلاثا، فقال کیف تجد الذی بعدہ؟ فقال اجدہ صدأ حدید، قال فوضع عمر یدہ علی رأسہ فقال یا دفراہ، فقال یا امیر المومنین انہ خلیفۃ صالح ولکنہ یستخلف حین یستخلف والسیف مسلول والدم مھراق.

قال ابوداؤد والدفر النتن۔

**مضمون حدیث** حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مؤذن جن کا نام اقرع ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ مجھ کو حضرت عمر نے ایک پادری (عالم نصاری جس سے مراد یہاں پر کعب احبار ہیں کہ وہ بھی عالم تو راۃ تھے) کے پاس بھیجا، میں ان کو بلا کر لایا، حضرت عمر نے ان سے یہ سوال کیا کہ کیا تم میرا ذکر توراۃ میں پاتے ہو انہوں نے جواب دیا ہاں پاتا ہوں، انہوں نے پوچھا کہ تم مجھ کو اس میں کیا پاتے ہو، انہوں نے جواب دیا کہ میں آپ کو اس میں قلعہ کی طرح پاتا ہوں، حضرت عمر نے بطور خوش طبعی کے ان پر درہ اٹھایا اور پوچھا کس چیز کا قلعہ، اس نے کہا لوہے کا بنا ہوا قلعہ، اور یہ کہ وہ بڑے امانت دار اور قوی ہوں گے، انہوں نے پھر پوچھا کہ جو خلیفہ میرے بعد آئے گا اس کو تم کیسا پاتے ہو انہوں نے کہا کہ میں اس کو ایک اچھا خلیفہ پاتا ہوں مگر ایک بات ہے کہ وہ اپنے دور خلافت میں اپنے رشتہ داروں کو ترجیح دیں گے، یعنی مناصب اور عہدوں میں، اس پر حضرت عمر بولے اور تین مرتبہ یہ فرمایا اللہ تعالیٰ عثمان پر رحم فرمائے اسکے بعد انہوں نے یہ سوال کیا کہ اسکے بعد جو آئے گا اس کو کیسا پاتے ہو؟ کہا کہ لوہے کے زنگ کی طرح پاتا ہوں، اس پر حضرت عمر نے اپنا ہاتھ سر پر رکھتے ہوئے یہ لفظ فرمائے: یادفراہ یادفراہ دفر کے معنی جیسا کہ مصنف نے آگے فرمایا بدبو کے ہیں، گویا آپ نے اس پر اظہار کراہت

فرمایا، پھر اس اسقف نے مزید تشریح کرتے ہوئے کہا کہ اے امیر المؤمنین وہ بذات خود تو خلیفہ صالح ہوں گے لیکن جس وقت اُن کو خلیفہ بنایا جائے گا وہ ایسے ہنگامے اور فتنے کا زمانہ ہوگا کہ تلواریں سنتی ہوئی ہوں گی اور لوگوں کے خون بہہ رہے ہوں گے، اُسقُفّ کی یہ بات کہ وہ خلیفہ ایسے وقت میں بنائے جائیں گے جبکہ تلواریں چل رہی ہوں گی اور خون بہہ رہے ہوں گے، یہ صحیح ہے اور ایسا ہی ہے اور قتل عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف اشارہ ہے، حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں روایت مشہور ہے کہ جس وقت حضرت عثمان غنی اپنے مکان میں محصور تھے اور بلوائیوں نے ان کے مکان کا محاصرہ کر رکھا تھا تو حضرت عبداللہ بن سلام اس وقت حضرت عثمان سے ملاقات کے لئے گئے انہوں نے پوچھا کہ کس لئے آئے ہو تو انہوں نے کہا کہ آپ کی نصرت کے لئے تو انہوں نے فرمایا کہ میری نصرت تو گھر کے اندر سے نہیں ہوگی، گھر سے باہر جاؤ اور جو لوگ مجھ پر چڑھ کر آئے ہیں ان کو ہٹانے کی کوشش کرو، چنانچہ عبداللہ بن سلام باہر آئے اور باہر آنے کے بعد پہلے تو انہوں نے اپنا تعارف کرایا کہ میں کون ہوں اور ان کے بارے میں جو آیات قرآن میں نازل ہوئی ہیں جیسے ۔ وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله ۔ اور ایسے ہی ۔ قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب ۔ کہ ان آیات میں میرا ہی ذکر ہے اور یہ آیات میرے ہی بارے میں نازل ہوئی ہیں اور پھر اس کے بعد انہوں نے ان کو سمجھانا شروع کیا کہ دیکھو ابھی تک تو فتنوں کے دروازے بند ہیں، اس مدینۃ الرسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میں ملائکہ تمہاری نگہبانی کر رہے ہیں لہٰذا اس شخص کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرو، ان کو قتل کرنا گویا ملائکہ محافظین کو اپنے سے ہٹانا ہے اور اللہ تعالیٰ کی تلوار جو اب تک مغمود ہے اس کو نیام سے باہر کرنا ہے، اور جب وہ ایک بار نیام سے باہر آجائے گی تو پھر قیامت تک چلتی رہے گی مگر ان لوگوں نے ان کی یہ ساری نصائح اور تقریر سن کر یہ کہا اقتلوا اليهودي واقتلوا عثمان، یہ روایت ترمذی شریف میں دو تین جگہ ہے عبداللہ بن سلام کے مناقب میں اور اسکے علاوہ بھی ایک دو جگہ ہے۔

## باب في فضل اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم

عن عمران بن حصين رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم خير امتي القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم والله اعلم اذكر الثالث ام لا۔

امام بخاری اور ترمذی وغیرہ نے مستقل کتاب المناقب قائم کر کے اس کے اندر بہت سے صحابہ کے مناقب فرداً فرداً الگ الگ بابوں میں بیان کئے ہیں، لیکن امام ابوداؤد نے ایسا نہیں کیا بس خلفاء راشدین کے درمیان ترتیب کی روایات بیان کی ہیں جو گذر چکی یا پھر اب مطلق صحابہ کے فضائل بیان کر رہے ہیں، کیونکہ ان کے پیش نظر زیادہ تر ان ابواب سے فرقۂ باطلہ روافض وغیرہ کی تردید کرنا ہے، یہ روافض اہل بیت کے علاوہ کہاں صحابہ کو مانتے ہیں، اس باب کی حدیث کا مضمون یہ ہے جو بہت مشہور حدیث ہے۔ جس میں آپ نے یہ فرمایا ہے کہ میری امت کا سب سے افضل حصہ وہ ہے جن میں میں بھیجا گیا ہوں اور جو میرے زمانہ میں موجود ہیں، یعنی آپ کے اصحاب، اور پھر جو ان کے بعد متصلاً آئیں گے یعنی تابعین، اور پھر جو ان کے بعد آئیں گے یعنی تبع تابعین، قرن کا اطلاق ایک زمانہ

کے لوگوں پر ہوتا ہے جو کسی خاص وصف میں مشترک ہوں وہ خواہ صنعت وحرفت ہو یا کوئی اور فن، ففی القسطلانی ص۲۰۳ والقرن اھل زمان واحد متقارب اشترکوا فی امر من الامور المقصودۃ ویطلق علی مدۃ من الزمان، واختلف فی تحدیدھا من عشرۃ اعوام الی مئۃ وعشرین والمراد بھم ھنا الصحابۃ اھ وفی المجمع ص۲۵۹ والقرن اھل کل زمان وھو مقدار التوسط فی اعمار اھل کل زمان، وھو اربعون سنۃ او ثمانون او مئۃ او مطلق من الزمان۔

**قرون ثلاثہ کی تحدید من حیث الزمان اور تحدید میں اختلاف روایات**

اس حدیث میں قرون ثلاثہ مذکور ہیں، بذل میں علامہ سندی سے نقل کیا ہے کہ قرن اول یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے قرن کی ابتداء آپ کی بعثت سے شروع ہوتی ہے اور وفات کے اعتبار سے جو سب سے آخری صحابی ہیں وہ اس کی انتہاء ہے جس کی مدت انہوں نے ایک سو بیس سال لکھی ہے، اور قرن تابعین کی ابتداء وہ لکھتے ہیں (تقریباً) ۱۰۰ھ سے ایک سو ستر ۱۷۰ھ تک ہے اور پھر اس کے بعد سے ۱۷۰ھ ۲۲۰ھ تک اتباع التابعین کا قرن ہے، اور پھر اس زمانہ میں لکھتے ہیں کہ بدعتیں خوب کھل کر ظاہر ہو گئی تھیں اور اہل علم مسئلہ خلق قرآن کی آزمائش میں مبتلا ہوئے اور احوال میں تغیر ہوتا ہی چلا گیا جیسا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا ثم یفشو الکذب، اس حدیث کے آخر میں ہے: واللہ اعلم اذکر الثالث ام لا، یہ عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث بخاری ومسلم دونوں میں ہے، صحیح بخاری میں اس طرح ہے: خیر امتی قرنی، ثم الذین یلونھم، ثم الذین یلونھم، قال عمران فلا ادری اذکر بعد قرنہ قرنین او ثلاثا، عمران بن حصین کی مذکورہ بالا حدیث میں ابوداؤد اور بخاری دونوں کی روایت میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے قرن کے بعد دو قرن اور مذکور ہیں (چنانچہ ثم الذین یلونھم، ثم الذین یلونھم دوبار ہے) لہٰذا یہ دو تو متیقن ہیں ایک حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا قرن اور دو اس کے بعد تابعین اور تبع تابعین کے یہ کل تین ہوئے، اب اس کے بعد راوی کہہ رہا ہے، فلا ادری اذکر الثالث ام لا، یعنی ثم الذین یلونھم دوبار فرمانے کے بعد تیسری مرتبہ بھی فرمایا یا نہیں، اس میں راوی کو شک ہو رہا ہے، اگر اس کو بھی مان لیا جائے تو وہ قرن رابع ہوگا مجموعے کے اعتبار سے، اس اختلاف کے اعتبار سے اس حدیث کا تجزیہ حافظ ابن قیم نے بہت اچھی طرح کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث عمران بن حصین عبداللہ بن مسعود ابوہریرہ، عائشہ، نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم، ان پانچ صحابہ سے مروی ہے، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ ان میں سے عمران کی حدیث تو متفق علیہ ہے یعنی بخاری مسلم دونوں میں ہے اور اس کی اکثر روایات میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے قرن کے بعد دو قرن مذکور ہیں اور اس کے بعض طرق میں صحیح[1] میں، ثم الذین یلونھم، تین مرتبہ ہے، بظاہر یہ غیر محفوظ ہے اسلئے کہ عمران بن حصین سے سوال کیا گیا تھا اسکے بارے میں

---

[1] بظاہر ان کی مراد صحیح سے صحیح مسلم ہے کہ اس کی ایک روایت میں عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ثم الذین یلونھم تین مرتبہ ہے لیکن اسکے بعد پھر یہ جملہ بھی ہے: قال عمران فلا ادری اقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بعد قرنہ مرتین او ثلاثا، اس جملہ کے بعد یہ روایت لوٹ کر پھر ان ہی روایات کی طرف آجاتی ہے جن میں صرف دو مرتبہ مذکور ہے، لہٰذا ہمارے خیال میں اس استدلال کی حاجت نہ تھی جو انہوں نے کیا۔

تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نہیں کہہ سکتا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے قرن کے بعد دو بار فرمایا یا تین، اسکے بعد عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ بھی صحیحین میں مذکور ہے ولفظہ: خیر امتی القرن الذی یلونی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم، اور ایک روایت میں ان کی اس طرح ہے: سئل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ای الناس خیر قال قرنی، ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم، وہ فرماتے ہیں اس عبد اللہ بن مسعود کی حدیث میں آپ کے بعد بلا اختلاف دو قرن مذکور ہیں لیکن صحیح مسلم میں ابو ہریرہ کی حدیث کے لفظ یہ ہیں: خیر امتی الذین بعثت فیھم ثم الذین یلونھم، واللہ اعلم اذکر الثالث ام لا، وہ فرماتے ہیں اس حدیث ابو ہریرہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے قرن کے بعد صرف ایک ہی قرن مذکور ہے اور تیسرے میں راوی نے اظہار شک کیا، لیکن دوسرے حضرات عبد اللہ بن مسعود، عمران، عائشہ نے اس کو محفوظ رکھا اور شک نہیں کیا (یعنی آپ کے بعد دو قرن تو محفوظ اور متیقن ہیں) اس کے بعد حدیث عائشہ کے لفظ لکھے ہیں صحیح مسلم سے ای الناس خیر قال القرن الذی انا فیہ ثم الثانی ثم الثالث، اور اسکے بعد نعمان بن بشیر کی حدیث صحیح ابن حبان سے نقل کی جس میں ثم الذین یلونہم دو مرتبہ ہے اس کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ جملہ احادیث آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے قرن کے بعد دو قرن پر متفق ہیں الاحدیث ابی ہریرۃ فانہ شک فیہ، اسکے بعد فرماتے ہیں: واما ذکر القرن الرابع فلم یذکر الافی روایۃ فی حدیث عمران لکن فی الصحیحین (کذا والصحیح، فی الصحیح) لہ شاھد من حدیث ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فیغزو فئام من الناس فیقال لہم ھل فیکم من رآی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فیقولون نعم فیفتح لہم الخ یہ حدیث صحیح بخاری میں، باب فی فضائل اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میں مذکور ہے اس کو ہم نے دیکھ لیا، لیکن بخاری کی روایت سے تو استشہاد ہو نہیں سکتا جیسا کہ ابن قیم فرمارہے ہیں اسلئے کہ اس سے بھی آپ کے بعد [illegible] قرنین کا ثبوت ہوتا ہے گذشتہ احادیث کی طرح البتہ صحیح مسلم کی ایک طریق میں آپ کے بعد تین جماعتوں کا ذکر ہے چنانچہ اس کے اخیر میں ہے: ثم یکون البعث الرابع فیقال انظروا ھل ترون فیہم احداً رآی من رآی احداً رآی اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فیوجد الرجل فیفتح لہم، تو حافظ ابن قیم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس حدیث سے بجائے قرون ثلاثہ کے قرون اربعہ کی خیریت اور برکت مستفاد ہوتی ہے لہذا جس حدیث میں (وھو حدیث عمران عند مسلم) آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بعد بجائے دو کے تین قرن مذکور ہیں اگرچہ وہ صرف ایک حدیث کا ایک طریق ہی ہے لیکن مسلم کی یہ حدیث اس کے لئے شاہد بن کر اس کی تقویت کا ذریعہ ہو سکتی ہے، اور علامہ عینی ص۲۳۸ج۱۳ نے خیر القرون قرنی والی حدیث کو صحیحین وغیرہ سے ذکر کرنے کے بعد قرن رابع کے سلسلہ میں یہ لکھا ہے، ووقع فی حدیث جعدۃ بن ھبیرۃ. ورواہ ابن ابی شیبۃ والطبرانی اثبات القرن الرابع، ولفظہ: خیر الناس قرنی ثم الذین یلونہم، ثم الذین یلونہم، ثم الذین یلونہم، ثم الآخرون اردیٰ، ورجالہ ثقات الا ان جعدۃ بن ھبیرۃ مختلف فی صحبتہ، یہ جعدۃ بن ہبیرہ کی روایت قرن رابع کے ثبوت میں حافظ[1] نے بھی بحوالہ مذکورہ ذکر کی ہے۔ بظاہر ابن قیم کے علم میں یہ حدیث نہیں تھی اسی لئے انہوں نے بجائے اسکے ایک دوسری حدیث سے استشہاد کیا ہے۔

---

[1] اس پر اشکال ہم گذشتہ حاشیہ میں کر چکے ہیں۔

یہاں پر ابھی دو باتیں اور تشریح طلب باقی ہیں، اول: یہ کہ ان قرون ثلاثہ کی ابتداء وانتہاء اور اس میں علماء کی رائے، اس میں جمہور کی رائے تو شروع میں علامہ سندی کے کلام سے گذر گئی اسکے علاوہ اس کے بارے میں حاشیۂ بذل میں ہے: وجزم صاحب ازالۃ الخفاء ۱۵۴ و ۲۳۰ ان القرن الاول من الہجرۃ الی وفاتہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، والقرن الثانی من مفتح خلافۃ الصدیق الی مقتل عمر، والثالث زمن خلافۃ عثمان، فکل قرن قریب من ثنتی عشرۃ سنۃ اھ قرن کی تفسیر میں شروح میں کافی اختلاف وتفصیل مذکور ہے جس کو امام نووی نے بھی شرح مسلم میں لکھا ہے۔ اور پھر اخیر میں سنین کے اعتبار سے اس کی مقدار میں اختلاف لکھا ہے وہ فرماتے ہیں: ذکر الحربی الاختلاف فی قدرہ بالسنین من عشر سنین الی مئۃ وعشرین. ثم قال: ولیس منہ شئی واضح، ورآی ان القرن کل امۃ ھلک فلم یبق منہا احد، وقال الحسن وغیرہ القرن عشر سنین، وقتادۃ سبعون، والنخعی اربعون، وزرارہ بن ابی اوفی مئۃ وعشرون، وعبد الملک بن عمیر مئۃ، وقال ابن الاعرابی ھو الوقت. ھذا آخر النقل القاضی، والصحیح ان قرنہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الصحابۃ والثانی التابعون والثالث تابعوھم اھ۔

**ثانی:** یہ کہ جن روایات سے قرن رابع کا ثبوت ہو رہا ہے اس کا مصداق کیا ہے؟ اسکے بارے میں حاشیۂ بذل میں ہے: وجعل فی الاشاعۃ لاشراط الساعۃ، القرن الرابع زمان المہدی اھ چونکہ انہوں نے قرن رابع مہدی کا زمانہ قرار دیا جو کہ ظاہر ہے کہ قرون ثلاثہ ماضیہ سے منفصل اور غیر مسلسل ہے اسلئے وہ لکھتے ہیں: وورد فی روایۃ: ثلاثۃ تتری وواحد فرادی، فیکون قرنہ الرابع المفرد الملحق بالثلاثۃ تتری، یعنی ان قرون اربعہ میں شروع کے تین قرن تو مسلسل اور متواتر ہیں اور قرن رابع منفرد، لیکن جعدۃ بن ھبیرہ والی حدیث اور مسلم کی حدیث فیغزو فئام والی روایت، ان دونوں کا تقاضا ہے کہ قرون اربعہ علی التوالی ہیں۔

آگے اس حدیث میں یہ ہے: ثم یظہر قوم یشہدون ولا یستشہدون وینذرون ولا یوفون، ویخونون ولا یؤتمنون ویفشو فیہم السمن۔

**شرح حدیث** یعنی قرون ثلاثہ کے بعد جس کے بارے میں اوپر ایک قول گذر چکا کہ اس کی انتہاء تقریباً ۲۲۰ھ تک ہے ایسے لوگ ظاہر اور پیدا ہوں گے جن کا حال یہ ہوگا کہ از خود لوگوں کے معاملات میں گواہی دیں گے اگرچہ ان سے گواہی طلب نہ کی جائے اور نذریں مانیں گے اور ان کو پورا نہیں کریں گے اور طرح طرح کی خیانتیں کریں گے، اور اعتماد کے قابل نہ ہوں گے اور موٹاپا ان میں پھیل جائے گا اس آخری جملہ کی تفسیر میں امام نووی نے تین قول لکھے ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد کثرت لحم ہے جو بکثرت لوگوں میں پایا جائے گا یعنی جائز ناجائز مال کھا کر فربہ بدن ہو جائیں گے، اور ایک قول یہ کہ اس سے مراد فخر وتکبر ہے اور بڑائی کے دعوے، ہمارے یہاں عرف میں فخر وتکبر کو پھولنے سے تعبیر کیا کرتے ہیں اور تیسرا قول یہ کہ اس سے مراد دنیا کا مال ومتاع جمع کرنا ہے

شہادت قبل الاستشہاد کی اس حدیث میں مذمت کی جا رہی ہے حالانکہ اس کی ایک دوسری حدیث میں مدح بھی وارد ہے اس تعارض کی توجیہ ابواب الشہادات میں گذر چکی۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی، وقد اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی من حدیث زھدم بن مضرب عن عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ قالہ المنذری۔

# باب فی النهی عن سبّ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

کتاب الحدود کے شروع میں، باب الحکم فیمن سب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، گذر چکا۔

عن ابی سعید رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لاتسبوا اصحابی فوالذی نفسی بیدی لو انفق احدکم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصیفہ۔

اس حدیث میں خطاب بعد میں آنے والے لوگوں کو ہے کہ میرے اصحاب کو برا نہ کہو ان میں عیب نہ نکالو، اور پھر آپ قسم کھا کر فرماتے ہیں کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ اگر تم میں سے یعنی غیر صحابی کوئی شخص احد پہاڑ کے برابر سونا اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرے تو صحابہ کے بقدر ایک مُد بلکہ نصف مُد سونا خرچ کرنے کے برابر بھی نہیں ہوسکتا۔

یہ حدیث ترک سب صحابہ پر تو دال ہے ہی لیکن اسکے ساتھ صحابہ کرام کی غایت درجہ فضیلت اور شرف پر بھی دال ہے، اور اس حدیث میں کسی مخصوص صحابی کا ذکر نہیں ہے بلکہ مطلق صحابی کا یہ مرتبہ بیان کیا گیا ہے، جو کتابیں احوال صحابہ اور معرفۃ صحابہ میں لکھی گئی ہیں جیسے "الاصابہ" حافظ ابن حجر کی اور "الاستیعاب" علامہ ابن عبدالبر مالکی کی وغیرہ وغیرہ ان حضرات نے فضائل صحابہ میں بہت سی احادیث ان کتابوں کے شروع میں ذکر کی ہیں نوع بنوع، جو دیکھنا چاہے وہاں دیکھ لے، ان حضرات نے یہ دو حدیثیں بھی ذکر کی ہیں جو یہاں پہلے باب میں اور اس دوسرے باب میں مذکور ہیں، حافظ نے "الاصابہ" میں مستقل ایک فصل صحابی کی تعریف میں، اور ایک فصل صحابی ہونے کی علامت اور شناخت میں اور ایک فصل مستقل عدالت صحابہ کے بیان میں منعقد کی ہیں، اس فصل ثالث کے شروع میں وہ لکھتے ہیں اتفق اهل السنة علی ان الجمیع عدول، ولم یخالف فی ذلک الا شذوذ من المبتدعة، وقد ذکر الخطیب فی "الکفایة" فصلا نفیسا فی ذلک فقال: عدالة الصحابة ثابتة معلومة بتعدیل اللہ تعالیٰ لهم واخباره عن طهارتهم واختیاره لهم، فمن ذلک قوله تعالیٰ "کنتم خیر امة اخرجت للناس"، اور پھر اس کے بعد انہوں نے متعدد آیات واحادیث اس سلسلہ کی ذکر کی، اس کے بعد پھر خود حافظ نے

---

لہ حضرت شیخ کے حاشیۂ بذل میں ہے: هل یکفر من سب الصحابة؟ مختلف فیه جداً کما بسط فی مکتوب عزیز الرحمٰن الگنگوہی الگجراتی فی المکتوبات العلمیة، ورجح ابن عابدین ص۳۲۱ عدم التکفیر، ولابن عابدین رسالة مستقلة فی ذلک فی رسائله، اس کے بعد حاشیہ میں یہ ہے کہ کیا مشاجرات صحابہ میں بحث کرنا اور اس کا ذکر تذکرہ کرنا کیا یہ بھی سب صحابہ میں شمار ہوگا، اور پھر صحابہ کے مشاجرات کے بارے میں لکھا ہے والجملة فیه کما بسطه صاحب "الاشاعة ص۱۰۰" انهم مجتهدون فی ذلک لکن علیا مصیب فله اجران وغیره (مخطی) فله اجر اما طلحة والزبیر وعائشة فمجتهدون قطعا ولم یطمعوا فی الخلافة، واما معاویة فمع طمعه فی الخلافة لا یذکر الا بخیر لانه صحابی وصهره صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم واخبره النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم انه یتولی ودعا له اللهم اجعله هادیا مهدیا، فلا حاجة الی الاعتذار عن الخوارج فانهم لعنهم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم اه وکذا قال الحافظ ص۳۴ انهم مجتهدون مخطئون، وقال التفتازانی (فی شرح العقائد) ما وقع بینهم من المحاربات لم یکن عن نزاع فی الخلافة بل عن خطأ فی الاجتهاد، وکذا فی مکتوبات المجدد دفتر اول الجز الرابع وبسط الکلام علیه فی ذلک اه

والاحادیث الواردۃ فی تفضیل الصحابۃ کثیرۃ۔ عنوان کے تحت بہت سی روایات ذکر کیں، اور امام نووی کی "تقریب" میں ہے: الصحابۃ کلہم عدول من لابس الفتن وغیرہم باجماع من یعتد بہ۔ یعنی صحابہ سب کے سب عادل ہیں ان میں سے جو لڑائیوں میں شریک ہوئے وہ بھی اور جو نہیں ہوئے وہ بھی، ان علماء کے اجماع سے جن کا قول اجماع میں معتبر ہے، اور علامہ سیوطی نے اس کی شرح "تدریب" میں اس بارے میں جو دوسرے اقوال ہیں ان کو بھی ذکر کیا ہے، لیکن جمہور کا قول وہی ہے جس کو متن میں امام نووی نے ذکر کیا۔ اور حاشیہ تدریب میں عدالت کا مفہوم اور اسکا مصداق بھی اور اس میں علماء کی آراء لکھی ہیں میں تو سبق میں ہمیشہ ایک بات کہا کرتا ہوں کہ حضرات محدثین نے فن اسماء رجال میں جو کتابیں لکھی ہیں اور رواۃ کے احوال کی چھان بین اور تحقیق کی ہے تو جس صاحب کا بھی ترجمہ اور حالات لکھتے ہیں وہ خواہ کتنا ہی بلند مرتبہ صوفی یا ولی کامل ہو اس کی ثقاہت اور عدالت پر ضرور رائے قائم کرتے ہیں اور اس کی ضرورت سمجھتے ہیں اور اس میں ان کے یہاں کسی کا استثناء نہیں، لیکن کسی صحابی کے ترجمہ میں اس کی عدالت سے بالکلیہ سکوت کرتے ہیں اور ھو ثقۃ لکھنے کی وہ ہمت بھی نہیں کرتے۔ والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

عن عمرو بن ابی قرۃ قال کان حذیفۃ بالمدائن فکان یذکر اشیاء قالہا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لاناس من اصحابہ فی الغضب فینطلق ناس ممن سمع ذلک من حذیفۃ فیاتون سلمان ویذکرون لہ قول حذیفۃ فیقول سلمان: حذیفۃ اعلم بما یقول الخ۔

**مضمون حدیث** عمرو بن ابی قرہ نقل کرتے ہیں کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ مشہور صحابی شہر مدائن میں رہتے تھے تو وہ لوگوں کے سامنے ایسی احادیث بھی بیان کر دیتے تھے جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے بعض اصحاب کے بارے میں غصہ کی حالت میں فرمائی تھیں، تو بعض لوگ جو ان سے اس طرح کی باتیں سنتے تھے وہ ان کا ذکر حضرت سلمان فارسی سے جا کر کرتے تھے تو حضرت سلمان سنکر یہ فرما دیتے تھے کہ جو بات حذیفہ نقل کر رہے ہیں اس کو وہی زیادہ جانیں (گویا اپنی طرف سے اس کی تائید یا تصدیق نہ کرتے تھے جس سے لوگوں کو شک و شبہ ہوتا تھا) اسلئے وہ جا کر اس کا تذکرہ حضرت حذیفہ سے کرتے کہ ہم نے جو آپ سے فلاں بات سنی تھی وہ جب ہم نے حضرت سلمان کو سنائی تو انہوں نے سکوت فرمایا، نہ تصدیق کی نہ تکذیب کی، اس پر حضرت حذیفہ حضرت سلمان کے پاس گئے جو اپنے کھیت پر تھے اور جا کر ان سے یہ کہا کہ آپ میری بیان کردہ حدیث کی تصدیق کیوں نہیں کرتے جو کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنی تھی، اس پر حضرت سلمان نے فرمایا کہ آں حضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بشر تھے کبھی آپ کو کسی پر غصہ بھی آتا تھا اور غصہ میں اس شخص سے آپ کچھ فرما دیتے تھے اس وقت کے مناسب، اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لوگوں کی بعض باتوں پر خوش بھی ہوتے تھے اور اس خوشی کی حالت میں کوئی بات ارشاد فرماتے تھے، یعنی لوگوں کے اپنے نجی معاملات میں آپ موقع کے مناسب ناراضگی یا خوشی میں کوئی بات فرماتے تو اس قسم کی ساری باتیں نقل کرنے کے لئے نہیں ہوتیں، لہذا تم اس طرح کی روایات لوگوں کے سامنے بیان نہ کیا کرو جن کو سنکر لوگوں کے قلوب میں بعض کی محبت اور بعض سے بغض پیدا ہو اور آپس میں اختلافات رونما ہوں، اور تمہیں معلوم ہی ہوگا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی زندگی میں اپنی ایک تقریر میں جو لوگوں کے سامنے کی تھی سب کو

سناکر اللہ تعالیٰ سے یہ دعا فرمائی تھی کہ اے اللہ میں نے اپنی امت میں سے اگر کسی شخص پر ناراض ہو کر اس کو سخت سست کہدیا ہو یا اس کے حق میں بد دعا کردی ہو غصہ کی حالت میں تو اے اللہ میں بھی آدم کی اولاد میں سے ہوں، جس طرح اور آدمیوں کو غصہ آتا ہے مجھے بھی آجاتا ہے، اور اے اللہ جب تو نے مجھ کو رحمۃ للعالمین بنا کر بھیجا ہے تو میری اس بد دعا کو ان لوگوں کے بارے میں نیک دعا اور رحمت بنادینا قیامت کے روز، اور پھر آخر میں حضرت سلمان نے ان سے یہ فرمایا واللہ یا تو تم اپنی اس عادت سے باز آجاؤ ورنہ تمہاری شکایت حضرت عمر کو لکھوں گا۔

مصنف کا ترجمہ تھا، النہی عن سب الصحابۃ، کہ صحابہ کو برا نہ کہا جائے، حضرت سلمان کی اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے کسی صحابہ سے غصہ کی حالت میں کوئی سخت بات فرمادی ہو تو اس کو بھی بلا ضرورت اور مصلحت نقل نہیں کرنا چاہئے

ھذا الفصل الاخیر قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم "فایما مؤمن سببتہ" قد اخرجہ البخاری ومسلم فی صحیحہما من حدیث سعید بن المسیب عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، قالہ المنذری۔

## باب فی استخلاف ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ

عن عبد اللہ بن زمعۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لما استعز برسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وانا عندہ فی نفر من المسلمین دعاہ بلال الی الصلاۃ فقال مروا من یصلی للناس فخرج عبد اللہ بن زمعۃ فاذا عمر فی الناس وکان ابوبکر غائبا، فقلت یا عمر! قم فصل بالناس فتقدم فکبر فلما سمع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم صوتہ وکان عمر رجلا مجہرا، قال فاین ابوبکر، یابی اللہ ذلک والمسلمون، یابی اللہ ذلک والمسلمون، فبعث الی ابی بکر فجاء بعد ان صلی عمر تلک الصلاۃ فصلی بالناس۔

**غرض المصنف بالترجمۃ** ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ مصنف کی اصل غرض ان ابواب سے کتاب شرح السنۃ میں محض مناقب صحابہ کو بیان کرنا نہیں ہے، بلکہ ان مسائل میں اہل سنت وجماعت کی رائے کی اور مسلک کی تائید مقصود ہے اس سلسلہ کی ایک اہم کڑی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بعد صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کا مسئلہ ہے کہ آپ کے بعد خلیفۂ اول صدیق اکبر ہی ہیں، اور پھر اس کے بعد عمر جن کی تعیین خود صدیق اکبر نے فرمائی تھی، بخلاف روافض کے کہ وہ خلافت کا سلسلہ آپ کے بعد آپ کے اہل بیت میں مانتے ہیں، اور خلیفۂ اول علی حیدر کو تسلیم کرتے ہیں اور اسی لئے کہتے ہیں علی وصی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، یہ مذکورہ بالا غرض مصنف کے لئے اس تبویب کا منشا اور باعث بنی۔

**مضمون حدیث** عبد اللہ بن زمعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے مرض نے شدت اختیار کی اس وقت چند لوگوں کے ساتھ میں بھی آپ کے پاس تھا، معمول کے مطابق حضرت بلال نے آپ کو نماز کی اطلاع کی، تو آپ نے فرمایا کہ کسی اور شخص سے کہو کہ وہ نماز پڑھائے، عبد اللہ بن زمعہ کہتے ہیں کہ یہ سنکر میں باہر نکلا تو لوگوں میں حضرت عمر

تشریف فرما تھے، صدیق اکبر اس وقت وہاں نہ تھے میں نے حضرت عمر ہی سے عرض کیا کہ چلئے آپ ہی نماز پڑھا دیجئے وہ آگے بڑھ گئے اور تکبیر کہی، جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی آواز سنی اور عمر تھے ہی بلند آواز، تو آپ نے فرمایا کہ ابوبکر کہاں ہیں اس بات کو نہ اللہ پسند کرے گا نہ مسلمان یعنی صدیق اکبر کے علاوہ کسی اور کی امامت، یہ جملہ آپ نے دوبار فرمایا، چنانچہ صدیق اکبر کو آدمی بھیج کر بلایا گیا، کچھ ہی دیر بعد وہ تشریف لے آئے جبکہ عمر نماز پڑھا رہے تھے یا پڑھا چکے تھے، دونوں ہی احتمال ہیں۔ پس انہوں نے آکر نماز پوری کرائی، وھذا علی الاحتمال الاول، یا یہ کہ اسکے بعد نمازیں صدیق اکبر نے پڑھائیں، وھذا علی الاحتمال الثانی، والی الاحتمال الاول مال صاحب البذل والی الثانی والد شیخنا مولانا محمد یحیٰی رحمہ اللہ تعالیٰ

## باب مایدل علی ترك الكلام فی الفتنة

اس باب کو اس مقام سے کیا مناسبت ہے، ہماری سمجھ میں یہ آیا ہے کہ ابھی جو باب گذرا ہے استخلاف ابی بکر کا یہ باب اس کے پیش نظر ہے اسلئے کہ استخلاف مظنۂ فتنہ واختلافات ہوتا ہے، فللہ در المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ۔

---

عن الحسن عن ابی بکرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم للحسن بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان ابنی ھذا سید وانی ارجوان یصلح اللہ بہ بین فئتین من امتی۔

---

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے نواسے حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں فرمایا کہ میرا یہ بیٹا متحمل مزاج ہے اور میں امید رکھتا ہوں اللہ تعالیٰ سے کہ وہ اسکے ذریعہ مسلمانوں کی دو بڑی جماعتوں کے درمیان صلح کرائے گا، بذل میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی یہ پیشین گوئی پوری ہوئی چنانچہ وہ اپنی اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی دو بڑی جماعتوں کے درمیان صلح کا ذریعہ بنے اور اپنی خلافت کو اس مصلحت کی خاطر چھوڑ دیا، یہ حدیث مشکوٰۃ شریف میں بھی ہے بروایت بخاری جس میں ہے عن ابی بکرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم علی المنبر والحسن بن علی الی جنبہ وھو یقبل علی الناس مرۃ وعلیہ اخری ویقول الخ مظاہر حق میں ہے آنحضرت ﷺ متوجہ ہوتے تھے لوگوں پر ایک بار اور حسن بن علی پر دوسری بار یعنی کبھی لوگوں کی طرف دیکھتے تھے واسطے وعظ ونصیحت کے اور کبھی حسن کی طرف از راہ شفقت ومحبت کے اور کہتے تھے آنحضرت تحقیق یہ بیٹا میرا سید ہے۔

فائدہ: سید وہ کہ فائق ہو نیکی میں اور بعضوں نے کہا سید وہ کہ غالب نہ آوے اس پر غضب اس کا یعنی حلیم ہو اور اطلاق سید کا بہت معنوں پر آیا ہے مربی اور مالک اور شریف اور فاضل اور کریم وحلیم اور متحمل قوم کی ایذا پر اور رئیس اور مقدم، اور امید ہے کہ خدا صلح کروادے بسبب اسکے درمیان دو جماعتوں بڑی کے مسلمانوں سے۔ فائدہ: یہ خبر دی آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے تفرق مسلمانوں کے سے دو فرقوں پر کہ ایک فرقہ حسن کے ساتھ ہوگا اور ایک فرقہ معاویہ کے ساتھ اور امام حسن اس دن احق تھے ساتھ خلافت اسلئے کہ چھ مہینے باقی رہے تھے تیس برس میں سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی تھی ساتھ قول اپنے کے

الخلافۃ بعدی ثلاثون سنۃ، پس باعث ہوا امام حسن کو ورع ان کا اور شفقت ان کی اوپر امت جدان کے کے اس پر کہ ترک ملک اور دنیا کا کیا اور رغبت ملک اس جہان میں کی اور نہیں تھا یہ امر بسبب قلت اور ذلت کے اسلئے کہ بیعت کی تھی ان سے موت پر چالیس ہزار آدمیوں نے اور آیا ہے کہ کہا امام حسن نے واللہ نہیں چاہتا میں کہ ایک قطرہ خون کا امت محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے گرایا جاوے اور دشوار ہوا یہ امر بعد ان کے ھوا خواہوں پر یہاں تک کہ باعث ہوئی ان کو حمایت اس پر کہ کہا وقت داخل ہونے کے ان کے پاس السلام علیک یا عار المؤمنین، پس کہا حضرت حسن نے العار خیر من النار اور اس حدیث میں دلیل ہے اس پر کہ دونوں فرقے ملت اسلام پر تھے باوجود اسکے کہ ایک فرقہ مصیب تھا اور دوسرا مخطئ اور اھل سنت وجماعت کے لئے صلح امام حسن کی دلیل ہے اوپر حقیت امارت معاویہ کے اور اختیار کیا ہے سلف نے ترک کرنا کلام کا بیچ فتنے پہلے کے یعنی مشاجرات صحابہ میں اور کہا ہے کہ ان خونوں سے اللہ تعالیٰ نے پاک رکھا ہمارے ہاتھوں کو پس کیوں ملوث کریں ہم ساتھ اسکے اپنی زبانوں کے، اور حضرت امام حسن کے شرف وفضل میں کفایت کرتا ہے فرمانا آنحضرت کا ان کو سید۔ الی آخر ماذکر۔ تمہ مظاہر حق ص۴۲۸

والحدیث اخرجہ الترمذی من حدیث الاشعث، واخرجہ البخاری والنسائی من حدیث ابی موسیٰ اسرائیل بن موسیٰ عن الحسن قالہ المنذری

عن محمد قال قال حذیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ما احد من الناس تدرکہ الفتنۃ الا انا اخافہا علیہ الا محمد بن مسلمۃ، فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم یقول: لا تضرک الفتنۃ۔

محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ حضرت حذیفہ نے یہ بات فرمائی (جن کو فتن کی روایات خوب یاد تھیں) کہ کوئی بھی شخص ایسا نہیں ہے جو فتنہ کا زمانہ پائے اور مجھے اس کے بارے میں خطرہ نہ ہو اس فتنہ سے متاثر ہونے کا، سوائے محمد بن مسلمہ کے، کہ ان کے بارے میں یہ اندیشہ بالکل نہیں ہے، کیونکہ ان کے بارے میں، میں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا تھا یہ فرماتے ہوئے کہ تجھ کو کوئی فتنہ نقصان نہیں پہنچا سکے گا۔

یہ محمد بن مسلمہ وہی صحابی ہیں جن کا ذکر کعب بن الاشرف یہودی کے قتل کے قصہ میں گذر چکا، اسی موقعہ پر آپ نے ان کے بارے میں یہ فرمایا تھا، چونکہ انہوں نے مسلمانوں کو کعب بن الاشرف کی اذیتوں اور فتنوں سے۔ اس کو قتل کر کے بچایا تھا تو اس کے صلہ میں ان کو یہ بشارت ملی تھی، مگر اسکے باوجود وہ فتنوں سے بچنے کی بہت کوشش کرتے تھے جیسا کہ اگلی روایت میں آرہا ہے۔

عن ثعلبۃ بن ضُبَیعۃ قال دخلنا علی حذیفۃ فقال انی لا عرف رجلا لا تضرہ الفتن شیئا الخ

ثعلبۃ بن ضبیعہ فرماتے ہیں کہ ہم حضرت حذیفہ کے پاس گئے تو انہوں نے وہی اوپر والی بات فرمائی کہ میں ایک ایسے شخص کو جانتا ہوں جس کو کوئی فتنہ ضرر نہیں پہنچا سکتا (اس پر غالباً ثعلبہ نے حضرت حذیفہ سے یہ درخواست کی ہوگی کہ ایسے شخص کی زیارت ہمیں بھی کرا دیجئے چنانچہ وہ آگے فرماتے ہیں کہ) ہم نکلے ان کو دیکھنے کے لئے تو ہم نے دیکھا کہ ایک خیمہ قائم تھا جب ہم اس میں داخل ہوئے تو اس میں محمد بن مسلمہ موجود تھے، ہم نے ان سے اس تنہائی اختیار کرنے کا منشا معلوم کیا (اس وقت کوئی فتنہ کھڑا ہوگا) تو انہوں نے فرمایا کہ جب تک یہ فتنہ زائل نہ ہو میں نہیں چاہتا کہ میرا وجود ان شہروں کے اندر ہو۔

بذل میں ان کا مختصر سا حال لکھا ہے جس میں یہ بھی ہے کہ یہ جنگ جمل اور صفین میں شریک نہیں ہوئے پہلے مدینہ میں قیام رہا، پھر اس کے بعد مقام ربذہ میں جاکر سکونت اختیار کرلی تھی، حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قصہ کے بعد، انتقال ان کا مدینہ ہی میں ہوا صفر ۲۳ ۵۵ھ میں۔

عن قیس بن عباد قال قلت لعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخبرنا عن مسیرك هذا، اَعَهدٌ عَهِدَہ الیك رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ام رأی رأیته الخ

قیس بن عباد نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دریافت کیا کہ یہ جو مدینہ کی سکونت ترک کرکے آپ عراق تشریف لیجارہے ہیں کیا اس بارے میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی کوئی ہدایت یا وصیت تھی یا اپنی رائے سے آپ ایسا کررہے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ یہ میں اپنی رائے سے جارہا ہوں، حاشیۂ بذل میں حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ اس روایت کو صاحب کنز العمال ص۸۳ نے وقعۃ الجمل کے ذیل میں لکھا ہے، اس کا سیاق وسباق وہاں دیکھ لیا جائے۔

عن ابی سعید رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: تمرق مارقة عند فرقة من المسلمین یقتلها اولی الطائفتین بالحق۔

یعنی مسلمانوں کے ایک افتراق اور اختلاف کے موقعہ پر ایک جماعت کٹ کر الگ ہوجائیگی اور اس وقت فریقین میں سے جو حق کے زیادہ قریب ہوگا وہی اس جماعت کو قتل کرے گا، اس جماعت کا مصداق خوارج ہیں جو اصحاب علی واصحاب معاویہ کے اختلاف کے وقت علیحدہ ہوگئے تھے حضرت علی کی جماعت سے، قصۂ تحکیم کی بناپر، اور حضرت علی اور ان کی جماعت نے ان سے قتال کیا تھا لہٰذا وہی اقرب الی الحق ہوئے۔

# باب فی التخییر بین الانبیاء علیہم السلام

اہل السنۃ والجماعت کے مسلک میں اعتدال ہے، افراط وتفریط سے محفوظ ہے اور تخییر بین الانبیاء میں چونکہ ایک کے حق میں افراط اور دوسرے کے حق میں تفریط کا احتمال ہے، اسی لئے اس کی ممانعت حدیث میں وارد ہوئی ہے جیسا کہ حدیث الباب میں ہے، اسی مناسبت سے مصنف نے یہ باب بظاہر یہاں قائم کیا ہے۔

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لا تخیروا بین الانبیاء

کہ انبیاء علیہم السلام کے درمیان ایک کی دوسرے پر فضیلت نہ بیان کرو، اسلئے کہ اس میں بسا اوقات شائبہ پیدا ہوجاتا ہے کسی ایک جانب میں سوء ادب اور تنقیص کا۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم اتم منہ، قالہ المنذری۔

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رجل من الیہود والذی اصطفی موسی فرفع المسلم یدہ فلطم وجہ الیہودی، فذهب الیہودی الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فاخبرہ فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

لا تخیرونی علی موسی فان الناس یصعقون فاکون اول من یفیق فاذا موسی باطش فی جانب العرش فلا ادری اکان ممن صعق فافاق قبلی ام کان ممن استثنی اللہ تعالیٰ۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دن کا واقعہ ہے۔ مدینہ منورہ کا، کہ کسی یہودی نے کسی بات پر یہ کہدیا "والذی اصطفی موسی"، قسم ہے اس ذات کی کہ جس نے موسیٰ علیہ السلام کو منتخب فرمایا اور فوقیت عطاء فرمائی، یعنی مطلقاً تمام جہان والوں پر، تو اس بات کو کسی مسلمان نے سن لیا، اس نے فوراً اس یہودی کے چہرے پر طمانچہ مارا کہ ہمارے نبی کے ہوتے ہوئے ایسی بات کہتا ہے۔ وہ یہودی شکایت لے کر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں گیا تو آپ نے فرمایا کہ مجھ کو فوقیت اور فضیلت مت دو موسیٰ ع پر، اسلئے کہ قیامت کے روز جب صعقہ کی وجہ سب لوگ بیہوش ہوجائیں گے تو سب سے پہلے افاقہ مجھ کو ہوگا تو اچانک دیکھوں گا میں موسیٰ علیہ السلام کو عرش کا کنارا پکڑے ہوئے ہونگے، اب میں نہیں کہہ سکتا کہ وہ بھی اس صعقہ سے متاثر ہوکر بیہوش ہوگئے اور مجھ سے پہلے ان کو افاقہ ہوگیا یا وہ ان لوگوں میں سے ہوں گے جن کا اللہ تعالیٰ نے استثناء فرمایا اور وہ بیہوش ہی نہیں ہوں گے۔

یہ اس آیت کے مضمون کی طرف اشارہ ہے۔ "ونفخ فی الصور فصعق من فی السموات ومن فی الارض الا من شاء اللہ"۔

## حدیث میں صعقہ سے کونسا صعقہ مراد ہے

یہ صعقہ جس کا اس حدیث میں ذکر ہے کون سا صعقہ اور نفخہ ہے؟ اس کے بارے میں حضرت گنگوہی کی رائے یہ ہے کہ دو صعقے تو قیامت کے وقت ہوں گے پہلے صعقہ سے سارے لوگ فنا ہوجائیں گے بلکہ تمام اشیاء، اس کے بعد دوسرا نفخہ ہوگا اس سے سب زندہ ہوجائیں گے اور میدان حشر قائم ہوجائے گا، پھر اسکے بعد حساب کتاب کے لئے جب حق تعالیٰ تجلی فرمائیں اس وقت سب لوگ بیہوش ہوجائیں گے الا من شاء اللہ، یہ استثناء اسی نفخہ ثالثہ کے بارے میں ہے، اور یہ نفخہ اسلئے ہوگا تاکہ لوگ بیہوش ہوجائیں، اور باری تعالیٰ کی تجلی کا مشاہدہ نہ کرسکیں، کیونکہ لوگوں میں اس تجلی کے مشاہدہ کا تحمل اور طاقت نہ ہوگی، اس کے بعد ایک چوتھا نفخہ ہوگا تجلی کے بعد، جس سے سب ہوش میں آکر کھڑے ہوجائیں گے، کذا فی حاشیۃ اللامع ص۲۲ عن الکوکب الدری، نفخات کی تعداد اور ان کی کسی قدر تشریح "الدر المنضود" جلد ثانی، ابواب الجمعۃ میں گذر گئی۔

اس حدیث کی شرح میں بذل میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں فرمارہے ہیں یہ فضیلت جزئی ہے، اور کلی فضیلت سیدنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے ہے، اور حضرت گنگوہی کی تقریر سے بذل میں یہ نقل کیا ہے کہ چونکہ اس یہودی کے کلام میں جس نے "والذی اصطفی موسی" کہا تھا تاویل کی گنجائش تھی کہ اس کو فضل جزئی پر محمول کیا جائے نہ کہ فضل کلی پر، تو اسی تاویل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آپ نے اپنے کلام میں تنبیہ فرمائی کہ کلام عاقل کی جہاں تک ممکن ہو تاویل کرنی چاہیئے اور جلدی جھگڑنا نہیں چاہیئے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انا سید ولد آدم، واول من تنشق عنہ الارض واول شافع واول مشفع۔

مصنف اس حدیث کو تخییر کے باب میں لائے جس سے آپ نے منع فرمایا ہے غالباً اس سے مصنف نے اشارہ کیا کہ منع کا تعلق امت سے ہے کہ ان کے لئے مناسب نہیں کہ وہ انبیاء کے درمیان اپنے طور سے فرق مراتب بیان کریں، کیونکہ اس میں افراط اور تفریط کا احتمال ہے، بخلاف حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے کہ آپ کا مقصود بیان واقع ہے جو آپ کا فرض منصبی ہے اور اس میں غلطی اور چوک کا احتمال نہیں ہے، اور جہاں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے کسی نبی کو اپنے اوپر بظاہر فوقیت دی ہے اس کے بارے میں یا تو یہ کہا جائیگا کہ آپ نے تواضعاً ایسا کیا، یا قبل العلم آپ نے وہ بات فرمائی، یعنی جب تک آپ کو یہ معلوم نہ تھا کہ آپ فوق الکل ہیں یا فضیلت جزئی پر محمول کیا جائے گا یا کسی اور مصلحت پر جیسا کہ اگلی حدیث میں آرہا ہے۔

---

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال ماینبغی لعبد ان یقول انی خیر من یونس بن متی۔ اس کی ایک توجیہ بذل میں یہ لکھی ہے یعنی مطلق مرتبۂ نبوت کے اعتبار سے، اور اس میں تخصیص حضرت یونس کی بظاہر اسلئے ہے کہ چونکہ حضرت یونس علیہ السلام کے قصہ میں قرآن پاک میں اس طرح ہے: ولاتکن کصاحب الحوت اذ نادیٰ وھو مکظوم، تو آپ کو اندیشہ ہوا کہ کوئی شخص ان کو کم مرتبہ سمجھنے لگے[1] اسلئے آپ نے خاص ان کا ذکر فرمایا، اور حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے: وقال مولانا الرومی فی "فیہ مافیہ" صلللہ: بان لاتفضلونی بان معراجی الی السماء ومعراجہ فی بطن الحوت الخ دمثنوی دفتر سوم، والیہ لیشیر کلام امام الحرمین کما فی حیاۃ الحیوان ص۲۳، یعنی مجھے اس لحاظ سے فضیلت مت دو یونس بن متی پر کہ میری معراج آسمان کی طرف ہوئی تھی اور حضرت یونس ؑ کی مچھلی کے پیٹ میں، مقصود بہرکیف تفضیل ہی سے منع کرنا ہے منشأ اس کا جو بھی ہو، یہ ہو یا وہ، اور اس کے بعد کی روایت کے لفظ یہ ہیں۔ ماینبغی لنبی ان یقول انی خیر من یونس بن متی، اور ایک مطلب اس کا یعنی "انی خیر من یونس بن متی" کا بعض اساتذہ سے یوں سنا ہے کہ "انی" سے مراد متکلم یعنی کوئی شخص خود اپنے بارے میں کہنے لگے کہ میں ان سے افضل ہوں۔

حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ مسلم، وحدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ البخاری ومسلم قالہ المنذری۔

---

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رجل لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یاخیر البریۃ، فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ذاک ابراھیم علیہ السلام

اس کی توجیہ بذل میں یہ لکھی ہے کہ مطلب یہ ہے کہ ابراہیم علیہ السلام اپنے زمانہ میں خیر البریہ تھے اور ایسے ہی آئندہ زمانہ میں بھی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ کا استثناء کر کے، اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خیر البریہ ہیں مطلقاً، فضل کلی کے اعتبار سے۔

**انبیاء اولوالعزم کا مصداق** حاشیۂ بذل میں انبیاء اولوالعزم کی ترتیب "شرح اقناع" سے نظماً اس طرح نقل کی ہے:

محمد ابراہیم موسیٰ کلیمہ     فعیسیٰ فنوح ھم اولوا العزم فاعلم

قال وھم علیٰ ھٰذا الترتیب، یعنی انبیاء اولوالعزم کی ترتیب مرتبہ کے اعتبار سے اسی طرح ہے سب سے اول سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم،

---

[1] جیسے موجودہ زمانہ کے تیس مار خاں مودودی نے ان پر نقد کیا ہے۔

اس کے بعد ابراہیم پھر موسیٰ پھر عیسیٰ پھر نوح علیہ الصلاۃ والسلام، اولوالعزم کا ذکر قرآن کریم میں آیا ہے سورۂ احقاف میں۔ فاصبر کما صبر اولوالعزم من الرسل۔ والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی، قالہ المنذری۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ما ادری اُتُبَّعٌ لَعِیْنٌ ھو ام لا، وما ادری اَعزیر نبی ھو ام لا۔[1]

تبع یمن کے بادشاہ کا لقب ہوتا ہے لان اھل الدنیا یتبعونہ فھو فی الجاھلیۃ بمنزلۃ الخلیفۃ فی الاسلام فعلی ھذا۔ تبع بمعنی المتبوع، وقیل یسمی بذلک لانھم یتبعون آبائھم فی سیرتھم، فھو بمعنی التابع، کذافی ہامش البذل عن الاکلیل ص۲۶۱ اور حاشیۂ بذل میں یہ بھی ہے کہ جلالین کا حاشیہ معروف بہ ،جمل، میں تبع کے احوال تفصیل سے لکھے ہیں اور یہ کہ وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر آپ کی بعثت سے ایک ہزار سال پہلے ایمان لاچکا تھا۔ اور یہی تبع الاکبر ہے ابوکریب اسعد، وھو اول من کسا البیت، وھو ملک الیمن۔ الی آخر ما فیہ اور اسی نے اپنے ایک سفر میں مدینہ منورہ (اس وقت یثرب) سے گذرتے ہوئے جب اس کو بتایا گیا کہ یہی جگہ نبی آخر الزماں کا مہاجر ہوگی، تو اس نے ایک مکان بنوایا اس نیت سے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس میں قیام فرمائیں گے، اور وہ مکان وہی تھا جس میں حضرت ابوایوب رضی اللہ تعالیٰ عنہ رہتے تھے اور حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے شروع ہجرت میں چھ ماہ اسمیں قیام فرمایا تھا، تاریخ کی کتابوں میں ایسا ہی لکھا ہے۔

بذل میں اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے: آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں کہ میں نہیں جانتا کہ تبع ملعون تھا یا نہیں، یعنی غیر مسلم تھا یا اسلام لے آیا تھا، اور یہ اسوقت کی بات ہے جب تک آپ پر وحی نہیں آئی تھی اس کے اسلام کے بارے میں، پھر آپ کو مطلع کردیا گیا تھا اسکے بعد کہ وہ اسلام لے آیا تھا، چنانچہ مسند احمد میں بروایت سہل بن سعد الساعدی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے: لاتسبوا تبعًا فانہ کان قد اسلم، اور آگے ہے حدیث میں: نہیں جانتا میں کہ عزیر نبی تھے یا نہیں، اور شاید آپ کو بتلادیا گیا تھا کہ وہ نبی تھے (بذل)

ان اباھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول: انا اولی الناس بابن مریم الانبیاء اولاد علات، ولیس بینی وبینہ نبی۔[2]

---

[1] قال الحافظ ابوالفضل العراقی فی ،امالیہ، فی روایۃ الحاکم فی المستدرک بدلہ، وما ادری ذاالقرنین نبیا کان ام لا، وزاد فیہ وما ادری الحدود کفارات لاھلھا ام لا، ورَوَینَاہ بتمامہ بذکر تبع وعزیر وذی القرنین والحدود فی تفسیر ابن مردویہ من روایۃ محمد بن ابی السری عن عبدالرزاق قال ثم اعلم اللہ نبیہ ان الحدود کفارات وان تبعًا اسلم کذافی ،مرقاۃ الصعود، (عون) وفیہ بعدہ زیادۃ علی ذلک فارجع الیہ لوشئت۔

[2] اشکل علیہ بما ورد ،بینھما نبیان، واجیب بانہ لیس نبی مشہور کذافی الفتاوی الحدیثیۃ لابن حجر ص۲۴ (ہامش البذل) اس میں اس طرح ہے۔ حدیث الباب کو لیکر کسی شخص نے سوال کیا: نقل البیضاوی فی تفسیرہ انہ کان بینہ وبین عیسیٰ علیھما الصلاۃ والسلام نبیان فما الجمع بینھما؟ فاجاب بقولہ خبر مسلم اصح ←

آپ فرمارہے ہیں کہ میں تمام انبیاء میں عیسیٰ بن مریم علیہما السلام کے زیادہ قریب ہوں، یعنی زمانہ کے اعتبار سے، چنانچہ آپ اور حضرت عیسیٰ علیہما الصلاۃ والسلام کے درمیان صرف چھ سو سال کا فصل ہے، چنانچہ بخاری جلد اول کی آخری روایت ہے عن سلمان قال فترۃ بین عیسی ومحمد صلی اللہ تعالیٰ علی نبینا وعلیہ وسلم ستمائۃ سنۃ۔ اور وہ جو قرآن کریم میں ہے۔ ان اولی الناس بابراھیم للذین اتبعوہ وھذا النبی، جس میں یہ فرمایا گیا ہے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں کہ لوگوں میں سب سے زیادہ قریب ابراہیم علیہ السلام کے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں وہ قرب شریعت کے لحاظ سے ہے کہ شرع محمدی شرع ابراہیمی کے زیادہ قریب ہے دوسرے انبیاء کے مقابلہ میں (بذل عن فتح الودود) آگے اس حدیث میں یہ ہے کہ تمام انبیاء آپس میں علاتی بھائی ہیں، یعنی اصول دین توحید وغیرہ میں متحد ہیں اور فروع دین میں مختلف، اصول دین کو باپ کے ساتھ اور احکام دین کو جو مختلف ہیں ماں کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے علاتی بھائی کہا گیا ہے (بذل) والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم، قالہ المنذری۔

## باب فی ردّ الارجاء

ارجاء وہ عقیدہ ہے جس کے ماننے والوں کو مرجئہ کہا جاتا ہے، اور وہ عقیدہ یہ ہے کہ ایمان کے ہوتے ہوئے کوئی معصیت مضر نہیں، لہٰذا اعمال صالحہ کی کوئی خاص ضرورت نہیں، ارجاء کے لغوی معنی پیچھے ہٹانا اور مؤخر کرنا ہیں، تو چونکہ یہ لوگ اعمال کو پس پشت ڈالتے ہیں اسی لئے اس عقیدہ کا نام ارجاء اور فرقہ کو مرجئہ کہا جاتا ہے، یہ عقیدہ بے شمار احادیث صحیحہ اور آیات صریحہ کے خلاف ہے، اسی لئے مصنف اس باب میں ایسی ہی احادیث لائے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال صالحہ کو کمال ایمان میں بڑا دخل ہے بغیر ان کے ایمان ناقص ہے حتیٰ کہ بعض آیات میں بعض اعمال پر ایمان کا اطلاق کیا گیا ہے جیسے۔ وما کان اللہ لیضیع ایمانکم۔ اس آیت میں نماز پر ایمان کا اطلاق کیا ہے۔

---

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: الایمان بضع وسبعون افضلھا قول لا الہ الا اللہ، وادناھا اماطۃ العظم عن الطریق، والحیاء شعبۃ من الایمان۔

یعنی ایمان کی ستر سے زائد شاخیں ہیں یعنی اس کے متعلقات اور تقاضے، جس میں سب سے افضل ذکر لا الہ الا اللہ ہے، قول کا لفظ بڑھایا اسلئے کہ عقیدہ لا الہ الا اللہ تو عین ایمان ہے اور اس کا ذکر اور تلفظ یہ اعمال ایمان سے ہے، اور ادنیٰ شعبہ ایمان کا آپ نے راستہ سے تکلیف دہ چیز کا ہٹا دینا فرمایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اعمال ایمان مختلف المرتبۃ ہیں، اور حیاء کو اس کی اہمیت کی وجہ سے الگ شمار فرمایا، اسلئے کہ وہ تمام نیک اعمال پر ابھارنے والی اور برائیوں سے روکنے والی ہے، حیاء کی دو قسمیں ہیں طبعی اور

---

← من ھذا القول فلیقدم علیہ، وعلی التنزل فیجیع بحمل النفی فیہ علی انہ لم یکن بینھما نبی مشہور یعرفہ کل احد اور پھر آگے اس میں یہ ہے: سائل کے سوال میں چونکہ حدیث الباب کو مسلم کی طرف منسوب کیا تھا تو اسکے بارے میں یہ ہے کہ مسلم ہی کی تخصیص نہیں بلکہ یہ روایت تو بخاری مسند احمد اور ابوداؤد میں بھی ہے۔

ایمانی، حیار ایمانی کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ حیار اس خصلت کا نام ہے جو انسان کو ارتکاب قبیح اور ہر ذی حق کے حق میں تقصیر سے روکے، اور لغۃً حیار نام ہے اس شکستگی اور افسردگی کا جو انسان کو پیش آتی ہے لحوق عیب وعار کے خوف سے، ھو فی اللغۃ تغیر وانکسار یعتری الانسان من خوف مایعاب بہ وفی الشرع خلق یبعث علی اجتناب القبیح ویمنع من التقصیر فی حق ذی الحق (عون) اسکے بعد وفد عبد القیس والی حدیث آرہی ہے بروایت ابن عباس مختصراً، یہ حدیث اس سے زیادہ تفصیل سے کتاب الاشربۃ "باب فی الادعیۃ" میں گذر چکی اور اس کی شرح بھی اسی جگہ، والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بین العبد وبین الکفر ترکُ الصلاۃ

**شرح الحدیث** اس کی شرح بذل میں لکھی ہے: ای الموصل بین العبد وبین الکفر ترک الصلاۃ، یعنی نماز کا ترک کرنا بندہ کو کفر سے ملادینے والا ہے یعنی قریب کر دینے والا، بعض لوگ اس حدیث کا ترجمہ یہ کرتے ہیں کہ آدمی اور کفر کے درمیان فرق ترک صلاۃ سے ہے، یہ ترجمہ صحیح نہیں، اسلئے کہ فرق کرنے والی چیز تو صلاۃ ہے نہ ترک صلاۃ، بلکہ یہاں پر "بین" کا متعلق وصل ہے نہ کہ فرق۔

اس حدیث سے اعمال صالحہ خصوصاً نماز کا تعلق کمال ایمان سے ظاہر ہے کہ ایمان میں کمال اعمال صالحہ سے حاصل ہوتا ہے "بذل المجہود" میں لکھا ہے کہ تمام اہل سنت فقہار محدثین اور متکلمین کا اس پر اتفاق ہے کہ اعمال حقیقۃً ایمان میں داخل نہیں کہ ان کے ترک سے آدمی کافر ہو جائے بلکہ اس پر اتفاق ہے کہ اعمال شرط ہیں کمال ایمان کے لئے، لہٰذا اگر کوئی شخص اعمال مفروضہ میں سے کسی عمل کو ترک کرے بغیر انکار کے تو اس سے وہ کافر نہ ہوگا بلکہ فاسق اھ

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما لما توجہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الی الکعبۃ قالوا یارسول اللہ فکیف الذین ماتوا وھم یصلون الی بیت المقدس؟ فانزل اللہ تعالیٰ "وما کان اللہ لیضیع ایمانکم"۔ یعنی جب مدینہ منورہ میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر تحویل قبلہ کے بارے میں آیت نازل ہوئی اور بجائے بیت المقدس کے کعبہ کی طرف نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا تو اس پر بعض صحابہ نے آپ سے سوال کیا کہ جو لوگ تحویل قبلہ کا حکم نازل ہونے سے پہلے بیت المقدس کی طرف نماز پڑھتے ہوتے دنیا سے چلے گئے ان کی نمازوں کا کیا ہوگا، ان کی تو نہ کوئی نماز کعبہ کی طرف ہوئی اور نہ کعبہ کا قبلہ ہونا ان کے علم میں آیا تو اس

---

[1] حاشیۂ بذل میں ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے تارک صلاۃ کو مشرک اور تارک حج کو یہود کے ساتھ تشبیہ دی، اسلئے کہ مشرکین نماز نہیں پڑھتے اور یہود حج نہیں کرتے اھ یہ اشارہ ہے اس حدیث کی طرف جس کو ترمذی نے روایت کیا کہ جو شخص باوجود استطاعت کے حج نہ کرے تو اللہ تعالیٰ کو پرواہ نہیں اسکے بارے میں کہ وہ یہودی ہو کر مرے یا نصرانی، اس حدیث میں تارک حج کو یہود ونصاریٰ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور حدیث الباب میں آپ نے ترک صلاۃ کو شرک اور کفر قرار دیا ہے، اس کی وجہ شاہ صاحب نے یہ تحریر فرمائی ہے۔

پر یہ آیت نازل ہوئی کہ اللہ تعالیٰ ان کے ایمان کو یعنی نماز کو ضائع نہیں فرمائیں گے، اس کی وجہ ظاہر ہے کہ اس طرح کے لوگوں کے حق میں تو قبلہ بیت المقدس ہی تھا لہٰذا ان کی نماز قاعدہ کے مطابق ہوئی، پھر غیر معتبر کیوں ہو۔

تحویل قبلہ کی حدیث اور اس سے متعلق مباحث کتاب الصلاۃ کے ابواب الاذان میں احیلت الصلاۃ ثلاثۃ احوال۔ الحدیث کے ذیل میں گذر چکی۔ والحدیث اخرجہ الترمذی وقال حسن صحیح۔ قالہ المنذری۔

عن ابی امامۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہ قال من احب للہ، وابغض للہ، واعطی للہ، ومنع للہ، فقد استکمل الایمان۔

پہلے دو عمل اعمال قلب میں سے ہیں اور دوسرے دو اعمال جوارح میں سے۔ یعنی جس شخص کے اعمال قلب اور اعمال جوارح صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہوں گے تو اس کا ایمان کامل ہوگا۔

عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: ما رأیت من من ناقصات عقل ولا دین اغلب لذی لب منکن۔

حدیث کا مطلب یہ ہے جو آپ عورتوں کو خطاب کر کے فرما رہے ہیں کہ عورت جو کہ ناقص العقل والدین ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود سمجھدار آدمی کو جتنا اپنے قابو میں وہ کر سکتی ہے اتنا کوئی اور نہیں کر سکتا، اس پر کسی عورت نے پوچھا کہ عورت کا ناقص العقل والدین ہونا کیونکر ہے تو آپ نے فرمایا کہ نقصان عقل کی علامت تو یہ ہے کہ دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہے یہ اس کے معاملہ فہمی کے ناقص ہونیکی وجہ ہی سے تو ہے، اور دین کا نقصان یہ ہے کہ رمضان کے بعض حصہ میں روزہ نہیں رکھتی اور ہر ماہ چند روز نماز نہیں پڑھتی۔

ترجمۃ الباب سے تعلق حدیث کے اس جزء ثانی ہی کو ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اعمال سے ایمان میں کمال اور اس کے ترک سے نقصان پیدا ہوتا ہے، اگرچہ زمانہ حیض میں ترک صلاۃ وصوم معصیت نہیں ہے بلکہ اسی کا حکم ہے لیکن ثواب میں تو کمی واقع ہوتی ہے گو غیر اختیاری ہے۔ والحدیث اخرجہ مسلم وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب الدلیل علی الزیادۃ والنقصان

### ایمان کی حقیقت میں اہل سنت اور فرق باطلہ کا اختلاف

یعنی ایمان کمی اور زیادتی کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟ مصنف کمی زیادتی قبول کرنے کے قائل ہیں اور اس پر دلیل قائم کر رہے ہیں جیسا کہ ترجمۃ الباب میں تصریح ہے اور احادیث الباب میں اس کا ثبوت، اور یہی دعویٰ امام بخاری نے کتاب الایمان میں کیا ہے اور پھر بہت سے ابواب وتراجم سے اس کو ثابت کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کتاب الایمان کے شروع میں: وھو قول وفعل یزید وینقص، ایمان میں کمی زیادتی کا مسئلہ مختلف فیہ ہے جو متفرع ہے ایک اور مسئلہ پر وہ یہ کہ ایمان بسیط ہے صرف تصدیق قلب کا نام ہے یا مرکب تصدیق اور اعمال سے۔ اگر بسیط ہے تب تو ظاہر ہے کہ نقصان اور زیادۃ کو قبول نہیں کرے گا، اور اگر مرکب ہے تو قابل زیادہ ونقصان ہوگا، معتزلہ وخوارج

اس کو مرکب مانتے ہیں تصدیق قلب اور اعمال جوارح سے، اور اعمال ان کے نزدیک حقیقۃً ایمان میں داخل ہیں، اور ظاہر ہے کہ اعمال قابل زیادۃ اور نقصان ہیں اسلئے ان کے نزدیک ایمان بھی قابل زیادۃ ونقصان ہے اور اہل سنت وجماعت کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلب ہے، اور تصدیق میں قلت وزیادۃ کا احتمال نہیں ہے، چنانچہ امام صاحب سے یہی منقول ہے جیسا کہ شرح عقائد نسفی وغیرہ کتب میں یہ مسئلہ مشہور ہے۔

## کیا امام اعظم کا اس مسئلہ میں جمہور فقہاء ومحدثین سے اختلاف ہے؟

لیکن مشہور یہ ہے جیساکہ حاشیہ بخاری میں بھی لکھا ہے کہ جمہور فقہاء ومحدثین اور ائمہ ثلاث ایمان میں کمی زیادتی کے قائل ہیں ان کے نزدیک وہ قابل زیادۃ ونقصان ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایمان قابل زیادۃ ونقصان نہیں ہے، لیکن ہمارے اکابر ومشائخ یہ فرماتے ہیں جیساکہ لامع الدراری وغیرہ میں حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں اہل سنّت وجماعت کے درمیان آپس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اصل تقابل اہل سنت اور دوسرے فرق اسلامیہ معتزلہ اور خوارج وغیرہ کا ہے لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ جمہور محدثین ایمان کے قابل زیادۃ ونقصان ہونے کا اعلان کرتے ہیں اور بڑی قوت کے ساتھ احادیث سے اس کو ثابت کرتے ہیں اور اسکے برخلاف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے: الایمان لایزید ولاینقص، یہ اختلاف کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے دراصل یہاں ایک فرقہ اور ہے فرقۂ مرجئہ کہ وہ بھی ایمان کو بسیط مانتا ہے مگر اس طور پر کہ اعمال کو ایمان سے کوئی تعلق نہیں. نہ اعمال ان کے نزدیک حقیقۃً ایمان میں داخل ہیں اور نہ ان کا تعلق کمال ایمان سے ہے جبکہ تمام اہل سنت وجماعت اس پر متفق ہیں کہ ایمان کا کمال اعمال پر موقوف ہے، امام ابوحنیفہ کو چونکہ زیادہ واسطہ پڑا تھا خوارج ومعتزلہ سے جو اعمال کو حقیقۃً ایمان میں داخل مانتے ہیں اور اس حیثیت سے وہ زیادۃ ونقصان ایمان کے قائل ہیں اسلئے امام صاحب نے ان کی تردید میں یہ تصریح فرمائی کہ ایمان زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں کرتا اور جمہور محدثین وفقہاء کو سابقہ پڑا تھا فرقۂ مرجئہ سے جن کے نزدیک ایمان میں کمی وزیادتی کا خانہ ہی نہیں ہے اور اعمال کی ان کے نزدیک کوئی حیثیت ہی نہیں ہے تو ان کی تردید میں ان حضرات نے یہ فرمایا کہ ایمان زیادتی ونقصان کو قبول کرتا ہے، یعنی اعمال کے کرنے اور نہ کرنے سے اس کے اندر نقصان وکمال پیدا ہوتا ہے تو اس اختلاف ماحول کی وجہ سے امام صاحب اور جمہور محدثین کے درمیان فرق تعبیر میں پایا گیا مدمقابل کی وجہ سے، چنانچہ جس طرح جمہور محدثین تارک اعمال کو کافر نہیں قرار دیتے اسی طرح امام صاحب بھی، اور جس طرح تارک اعمال کو امام صاحب فاسق قرار دیتے ہیں اسی طرح جمہور فقہاء ومحدثین بھی، بخلاف ان دوسرے فرق کے کہ ان میں معتزلہ وخوارج تو تارک اعمال کو حد ایمان سے خارج مانتے ہیں اور مرجئہ اس کو فاسق بھی نہیں قرار دیتے، تو اصل اختلاف ان فرقوں کے درمیان ہوا نہ کہ خود اہل سنّت میں، جن لوگوں نے اس حقیقت کو نہیں سمجھا، یا سمجھا لیکن تجاہل عارفانہ سے یہ کہا امام صاحب کے بارے میں کہ وہ فرقۂ مرجئہ میں سے تھے کہ جس طرح مرجئہ کے نزدیک ایمان قابل زیادۃ ونقصان نہیں ہے اسی طرح امام صاحب کے نزدیک بھی اس کا الزامی جواب کسی نے یہ دیا کہ اگر ایسا ہے تو پھر دوسرے حضرات جو اس کو قابل زیادۃ ونقصان مانتے ہیں، ان کو

معتزلی کہنا چاہیئے، امام صاحب کے بارے میں یہ الزام اور اس کی تحقیق وتردید مولانا عبدالحی صاحب کی کتاب الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل، میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے کما فی ہامش مقدمۃ الفیض السمائی ص۱۶۔

یہاں ایک مذہب اور رہ گیا جس کے قائل کرامیہ ہیں وہ کہتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت صرف نطق ہے نہ اس کا تعلق تصدیق سے ہے نہ اعمال سے، حاشیہ لامع میں مذکور ہے: قال الحافظ: السلف قالوا الایمان اعتقاد بالقلب ونطق باللسان وعمل بالارکان وارادوا بذلک ان الاعمال شرط فی کمالہ ومن ھھنا نشأ لہم القول بالزیادۃ والنقصان، والمرجئۃ قالوا ھو اعتقاد ونطق فقط، والکرامیۃ قالوا ھو نطق فقط، والمعتزلۃ قالوا ھو العمل والنطق والاعتقاد، والفارق بینھم وبین السلف انھم جعلوا الاعمال شرطا فی صحتہ، والسلف جعلوھا شرطا فی کمالہ اھ، شرح عقائد نسفی میں ہے: اعلم ان الایمان فی الشرع ھو التصدیق بما جاء بہ من عند اللہ تعالیٰ ای تصدیق النبی بالقلب فی جمیع ما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالیٰ اجمالا، والاقرار بہ، ای باللسان، الا ان التصدیق رکن لا یحتمل السقوط اصلا، والاقرار قد یحتملہ کما فی حالۃ الاکراہ فاما الاعمال ای الطاعات فھی تتزاید فی نفسہا والایمان لا یزید ولا ینقص، چونکہ بہت سی آیات سے ایمان کا زیادتی قبول کرنا ثابت ہے اس کا جواب دیتے ہیں کہ والآیات الدالۃ علی زیادۃ الایمان محمولۃ علی ما ذکرہ ابو حنیفۃ انھم کانوا آمنوا فی الجملۃ ثم یاتی فرض بعد فرض وکانوا یؤمنون بکل فرض خاص، وحاصلہ کان یزید بزیادۃ ما یجب بہ الایمان، یعنی جن آیات میں ایمان کی زیادتی کا ذکر ہے وہ مؤمن بہ کی زیادتی کے اعتبار سے ہے، یعنی جن احکام پر ایمان لانا واجب ہے وہ چونکہ آہستہ آہستہ نازل ہوئے ہیں تو جوں جوں احکام نازل ہوتے چلے گئے صحابہ ان پر ایمان لاتے چلے گئے، اس اعتبار سے ایمان میں زیادتی ہوتی رہی، آگے اس میں یہ ہے: وقال بعض المحققین لا نسلم ان حقیقۃ التصدیق لا تقبل الزیادۃ والنقصان بل تتفاوت قوۃ وضعفا للقطع بان تصدیق احاد الامۃ لیس کتصدیق النبی علیہ السلام، ولہذا قال ابراہیم علیہ السلام. ولکن لیطمئن قلبی، اھ یعنی بعض محققین نے یہ بات بھی کہی ہے کہ یہ تو صحیح ہے کہ اعمال حقیقۃ ایمان میں داخل نہیں بلکہ ایمان صرف تصدیق قلب ہے، لیکن یہ ہمیں تسلیم نہیں کہ حقیقۃ تصدیق زیادۃ ونقصان کو قبول نہیں کرتی بلکہ اس تصدیق میں قوت وضعف کے اعتبار سے بڑا تفاوت ہوتا ہے کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ احاد امت کی تصدیق نبی کی تصدیق کے برابر نہیں ہوسکتی، لیکن بعض محققین کا یہ اشکال درست نہیں، اس لئے کہ وہ زیادہ اور نقصان کی بحث سے قوت وضعف کی طرف چلے آئے، زیادۃ اور نقصان مقولۂ کم سے ہے اور ضعف وقوت مقولۂ کیف سے، لہذا ان کا یہ استدلال درست نہیں، یا یہ کہیئے کہ اختلاف صرف لفظی ہوا، اگر زیادۃ ونقصان سے قوۃ وضعف ہی مراد لینا ہے تو اسکے تو امام صاحب بھی منکر نہیں، شرح عقائد میں یہاں مزید سوال وجواب اور ابحاث ہیں ان کی طرف رجوع کیا جائے، مثلاً اس میں ایک یہ اختلاف بھی مذکور ہے کہ مصنف نے اقرار باللسان کو تصدیق کے ساتھ ذکر کیا ہے یہ بعض علماء کا مذہب ہے جیسے شمس الائمہ اور فخر الاسلام اور جمہور محققین کی رائے یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق بالقلب ہے، اور اقرار باللسان اجراء احکام فی الدنیا کے لئے شرط ہے کیونکہ تصدیق قلب ایک باطنی امر ہے جس کے لئے ظاہر میں کوئی علامت ہونی چاہیئے۔ الی آخر ما ذکر۔

یعنی جس مؤمن کا خلق جتنا اچھا ہوگا اس کا ایمان اتنا ہی کامل ہوگا، معلوم ہوا کہ حسن خلق سے ایمان میں کمال پیدا ہوتا ہے اور اسکی کمی سے نقصان پیدا ہوتا ہے، لہذا ایمان میں نقصان اور زیادتی پائی گئی۔ والحدیث اخرجہ الترمذی وقال حسن صحیح، قالہ المنذری۔

عن عامر بن سعد عن ابیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قسم بین الناس قسما فقلت اعط فلانا فانہ مؤمن قال اومسلم[1] انی لاعطی الرجل العطاء وغیرہ احب الی منہ مخافۃ ان یکب علی وجہہ۔

سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کوئی مال تقسیم فرما رہے تھے، میں نے عرض کیا کہ فلاں شخص کو بھی دیجئے کہ وہ مؤمن ہے، آپ نے فرمایا بلکہ مسلم ہے، یعنی مؤمن کے بجائے مسلم کہو، اسلئے کہ ایمان اعتقاد کا نام ہے جو باطنی شئی ہے، اور اسلام انقیاد ظاہری کو کہتے ہیں، اور ہمیں دوسرے کا ظاہری حال ہی معلوم ہے نہ کہ باطنی، پھر آپ نے فرمایا کہ میں بعض مرتبہ ایسے شخص کو عطا کرتا ہوں کہ اس کے مقابلہ میں دوسرا مجھے زیادہ محبوب ہوتا ہے مگر اس کو اسلئے دیتا ہوں کہ نہ دینے میں یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں جہنم میں اوندھے منہ نہ ڈالدیا جائے۔

اس حدیث میں بھی مسلمانوں میں آپس میں تفاوت کا پایا جانا باعتبار کمال ایمان ونقصان کے پایا جا رہا ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی۔

عن معمر قال وقال الزھری، قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا، قال نری ان الاسلام الکلمۃ والایمان العمل بہ۔

موجودہ سیاق اور ظاہر لفظ سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں معمر نے دوسرے علماء کے اقوال بھی ذکر کئے ہوں گے جن پر عطف کرتے ہوئے زہری کا کلام بھی ذکر کیا، مقصود اس آیت کریمہ کی تفسیر ہے۔ قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان واسلام میں فرق ہے، اس فرق ہی کو زہری بیان کر رہے ہیں کہ اسلام نام ہے زبان سے کلمۂ شہادت ادا کرنے کا، اور ایمان نام ہے اس کلمہ کے مقتضیٰ پر عمل کرنے کا، یعنی مع کلمۂ شہادت کے لہذا ایمان اخص ہوا اسلام سے، پس اس آیت کریمہ میں خاص کی نفی اور عام کا اثبات ہوا۔

انہ سمع ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما یحدث عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہ قال لا ترجعوا بعدی کفارا یضرب بعضکم رقاب بعض۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرما رہے ہیں کہ تم میرے بعد آپس میں جنگ وجدال اور ایک دوسرے کی گردن مار کر کافر نہ ہوجانا یعنی کفار کے مشابہ کہ وہ آپس میں لڑتے ہیں، ایک دوسرے کو قتل کرنا ہے، بخلاف مومنین کے کہ ان کی شان یہ ہے کہ وہ آپس میں بھائی بھائی ہو کر رہتے ہیں۔

[1] فی ہامش البذل ویرد علیہ ما فی کتاب التفسیر من الترمذی صـ۱۵۲ واذا رأیتم من یتعاھد المسجد فاشہدوا لہ بالایمان الخ وجمع بینہما القاری صـ۴۶۱ بحمل الامر علی الظن والنہی علی القطع اھ قلت واصل الکلام القاری ہکذا قال ابن حجر وقد یستشکل قولہ فاشہدوا لہ بحدیث عائشۃ الذی فیہ انکارہ علیہ السلام قولہا فی طفل انصاری مات "طوبیٰ لہ عصفور من عصافیر الجنۃ" ویمکن ان یجمع بحمل ماھنا علی الامر بالشہادۃ لہ بالایمان ظنا وما فی ذلک علی القطع بانہ فی الجنۃ الخ۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپس کی لڑائی جو کہ معصیت ہے اس سے ایمان میں نقصان واقع ہوتا ہے لہٰذا مرجئہ پر رد ہوگیا جو کہ مقصود بالباب ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ مطولاً ومختصراً، قالہ المنذری۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ایما رجل مسلم اکفر رجلا مسلما فان کان کافرا والا کان ھو الکافر۔

یعنی اگر کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کی تکفیر کرے پس وہ اگر واقع میں کافر تھا تو خیر ورنہ وہ کفر لوٹ کر کہنے والے ہی کی طرف آئیگا یعنی اس تکفیر کی نحوست اور اس کا وبال۔

عن عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اربع من کن فیہ فھو منافق خالص ومن کانت فیہ خلۃ منھن کان فیہ خلۃ من نفاق حتی یدعھا اذا حدث کذب واذا وعد اخلف واذا عاھد غدر واذا خاصم فجر۔

**شرح الحدیث** آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں کہ چار خصلتیں ایسی ہیں کہ جس کے اندر وہ سب پائی جائیں گی تو وہ خالص منافق ہوگا اور جس میں وہ سب جمع نہ ہوں بلکہ کوئی سی ایک پائی جائے تو اس کو یہ کہا جائیگا کہ اس شخص میں نفاق کی خصلت ہے جب تک اس کو نہ چھوڑے، اور وہ خصلتیں یہ ہیں کہ جب بات کرے تو جھوٹ کہے، اور جب وعدہ کرے تو اسکے خلاف کرے، اور جب کوئی معاہدہ کرے تو اس کو دھوکہ دے کر توڑ دے، اور اگر جب کسی سے کسی بات پر جھگڑا ہو جائے تو فحش گوئی پر اتر آئے۔

"بذل" میں امام نووی سے اس حدیث پر اشکال وجواب نقل[1] کیا ہے کہ بسا اوقات یہ خصلتیں تو مسلمان میں بھی پائی جاتی ہیں حالانکہ وہ منافق نہیں ہے، اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ منافق سے مراد کالمنافق، منافقوں جیسا کام کرنے والا، یہ توجیہ تو اس صورت میں ہے جب نفاق سے نفاق کفر مراد ہو، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ نفاق سے مراد نفاق عملی کہ یہ شخص عملاً منافق ہے گو اعتقاداً نہیں اھ اور ایک جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث اپنے ظاہر پر ہے اس میں کوئی اشکال ہی نہیں، کیونکہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص کے اندر یہ چاروں خصلتیں ایک ساتھ پائی جائیں گی وہ منافق حقیقی ہوگا، اور یہ صحیح ہے اسلئے کہ کسی مسلمان میں چاہے وہ کتنا ہی نافرمان ہو یہ خصال اربعہ جمع نہیں ہو سکتیں، اسی لئے آگے حدیث میں کہا گیا ہے کہ اگر اس میں یہ چاروں خصلتیں جمع نہیں تو پھر اس کو منافق نہیں کہا گیا بلکہ یہ کہا گیا کہ اس شخص میں نفاق کی ایک خصلت ہے، امام ترمذی نے اس حدیث کے ذیل میں یہ بات بھی فرمائی ہے کہ نفاق کی دو قسمیں ہیں اعتقادی وعملی اور یہاں مراد نفاق سے نفاق عمل ہے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں نفاق حقیقی یعنی نفاق تکذیب تو پایا جاتا تھا یعنی بہت سے لوگ اپنا اسلام ظاہر کرتے تھے اور دل میں ان کے کفر ہوتا تھا، لیکن نفاق عمل آپ کے زمانہ میں نہیں تھا ———— کیونکہ نفاق عمل تو فسق ہے آپ کے زمانہ میں تو جو اسلام میں داخل ہوتا تھا تو وہ آپ کے فیض صحبت سے کمال ایمان کیساتھ متصف ہوتا تھا وہاں فسق کہاں تھا اھ، امام ترمذی کی اس

---

[1] وذکر العینی ص۲۵۰ لہذا الاشکال ثمانیۃ اجوبۃ (ہامش البذل)

رائے کا تقاضا یہ ہے کہ اس حدیث کا تعلق زمانہ صحابہ سے نہیں ہے بلکہ مابعد کے زمانہ سے ہے، اور ایک جواب اس حدیث کا یہ بھی دیا گیا ہے۔ کما فی ہامش الترمذی عن التور پشتی۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے یہ بات اپنے زمانہ کے بعض منافقین کے اعتبار سے فرمائی ہو جن کا منافق ہونا آپ کو نور وحی سے معلوم ہو گیا تھا اور ان میں یہ صفات پائی جاتی تھیں تو اسلئے آپ نے اپنے اصحاب کو ان منافقین کی یہ علامت بتادی تاکہ وہ ان سے بچ کر رہیں اور مصلحۃً ان کی تعیین نہیں فرمائی، مصلحت مثلاً یہ کہ آپ کو معلوم ہو کہ ان میں سے بعض کو توبہ کی توفیق ہو جائیگی اسلئے آپ نے ان کو رسوا کرنا نہ چاہا (ترمذی ص۹)

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابی هریرة رضی الله تعالیٰ عنہ قال قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لایزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن، ولا یسرق حین یسرق وھو مؤمن ولا یشرب الخمر حین یشربھا وھو مؤمن۔

یعنی زانی جب زنا کرتا ہے تو اس وقت مؤمن نہیں ہوتا، اسی طرح چور جب چوری کرتا ہے تو وہ مؤمن نہیں ہوتا، اور ایسے ہی شراب پینے والا جب شراب پیتا ہے تب وہ مؤمن نہیں ہوتا۔

**توجیہ الحدیث علی مسلک اہل السنۃ** اس حدیث کا مشہور جواب اہل سنت کی طرف سے یہ ہے کہ اس سے مراد نفس ایمان کی نفی نہیں ہے بلکہ کمال ایمان کی نفی مراد ہے، اسلئے کہ ایمان نام تصدیق قلب کا ہے اور زنا وغیرہ معاصی اسکے منافی نہیں، نیز آپ کے زمانہ میں جن لوگوں سے زنا یا سرقہ کا صدور ہوا آپ نے ان پر حد تو جاری فرمائی لیکن اسکے بعد تجدید ایمان کا حکم نہیں فرمایا۔ بذل میں اس کی دو توجیہ کی ہے ایک یہی کہ کمال ایمان کی نفی ہے یا یہ کہ یہ محمول ہے مستحل پر، ایک جواب یہ بھی منقول ہے کہ یہاں پر مؤمن بمعنی ذو امن، ای ذو امن من العذاب، کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عذاب سے مامون نہیں ہے۔

حدیث کے آخر میں ہے: والتوبۃ معروضۃ بعد یعنی زنا اور چوری اور شراب خمر کے بعد اگر بندہ توبہ کرے تو اس کا موقع ہے، اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول فرمائیں گے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

انہ سمع اباهریرة رضی الله تعالیٰ عنہ یقول، قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا زنی الرجل خرج منہ الایمان وکان علیہ کالظلۃ، فاذا انقلع رجع الیہ الایمان۔

یعنی جب آدمی زنا میں مشغول ہوتا ہے اس کے اندر سے ایمان نکل کر اس کے اوپر سائبان کی طرح سے آجاتا ہے، پھر جب وہ زنا سے فارغ ہو کر ہٹتا ہے تو ایمان اس کی طرف لوٹ جاتا ہے، اوپر جو حدیث گذری ہے، لایزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن۔ اسکی ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے جو اس حدیث مرفوع میں ہے کہ جب تک زانی زنا میں مشغول رہتا ہے اس وقت اس کے اندر سے ایمان یعنی نور ایمانی نکل کر باہر آجاتا ہے اور پھر بعد میں اس میں داخل ہو جاتا ہے، گویا ایمان کی نفی مستمر نہیں ہے، یہی بات حافظ نے اوپر والی حدیث میں کہی تھی کہ حدیث میں نفی ایمان کو مقید کیا گیا ہے "حین یزنی" کے ساتھ اور امام ترمذی نے امام محمد الباقر سے اس حدیث کی شرح میں یہ نقل کیا ہے: انہ قال فی ھذا خروج من الایمان الی الاسلام، حافظ کہتے ہیں کہ گویا انہوں نے ایمان کو اخص قرار دیا

اسلام سے، پس جب وہ ایمان سے خارج ہو گیا تو اسلام میں باقی رہا اسلئے کہ خاص کی نفی سے عام کی نفی لازم نہیں آتی، ہاں عام کی نفی خاص کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے اھ بظاہر مطلب یہ ہے کہ ایمان نام ہے انقیاد ظاہر وباطن دونوں کے مجموعہ کا اور یہ صفت زانی میں بوقت زنا نہیں پائی جارہی ہے۔ اور اسلام نام ہے صرف انقیاد ظاہر کا یعنی بس کلمہ گو ہونا، وہ ظاہر ہے کہ زنا کی وجہ سے منتفی نہیں ہوا، یہ شخص نام کا مسلمان تو ہے ہی اسی لئے کہا کہ ایمان سے نکل کر اسلام کی طرف آگیا، اور ایک جواب اس کا یہ بھی منقول ہے کہ نفی ایمان سے مراد حیار کی نفی ہے جو کہ ایمان کا بہت بڑا شعبہ ہے۔

## باب فی القدر

قدر کی دال میں فتح اور سکون دونوں جائز ہیں کما فی المرقاۃ، لیکن راجح[1] اس میں دال کا فتحہ ہے وعلیہ الاکثر شرح السنہ میں لکھا ہے کہ ایمان بالقدر فرض لازم ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ اعتقاد کرے کہ اللہ تعالیٰ اعمال عباد (خواہ وہ خیر کے قبیلہ سے ہوں یا شر کے) کا خالق ہے، جس کو اس نے لوح محفوظ کے اندر لکھ رکھا ہے ان کے پیدا کرنے سے پہلے، اور وہ سب اعمال اللہ تعالیٰ کی قضار وقدر اور اسکے ارادہ اور مشیئت سے ہیں، لیکن وہ ان میں سے پسند کرتا ہے ایمان اور طاعت کو اور اس پر ثواب کا وعدہ کیا ہے، اور پسند نہیں کرتا کفر اور معصیت کو اور اس کے لئے عقاب مقرر کیا ہے، اور تقدیر ایک سر ہے اللہ تعالیٰ کے اسرار میں سے جس پر اللہ تعالیٰ نے نہ کسی ملک مقرب کو مطلع کیا ہے اور نہ نبی مرسل کو، اور اس میں غور وخوض اور عقل کی روشنی میں اس سے بحث کرنا جائز نہیں۔ بلکہ واجب ہے یہ اعتقاد کرنا کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوق کو پیدا کیا ہے جن کو دو حصوں میں منقسم کر دیا ہے، بعضوں کو اپنے فضل سے نعمتوں کے لئے اور بعضوں کو اپنے عدل سے عذاب کے لئے، اور مرقاۃ ص۵۸ شرح مشکوٰۃ میں ہے: اہل سنت وجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ جملہ افعال عباد خیر اور شر مخلوق للہ تعالیٰ ہیں، اور اس کے ساتھ ساتھ وہ مکتسب عباد بھی ہیں کیونکہ بندوں کے لئے فی الجملہ اختیار دیا گیا ہے کسب کا گو ان کا کسب بھی تابع ہے اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور خلق کے۔ بس بات یہ ہے کہ، لا یسئل عما یفعل وھم یسألون۔ اور یہی مذہب اوسط واعدل ہے نصوص سے زیادہ موافقت رکھنے والا ہے لہٰذا یہی حق اور صواب ہے بخلاف جبریہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ بندے مجبور ہیں اپنے افعال میں، اور بخلاف قدریہ کے جو تقدیر کی نفی کرتے ہیں یعنی معتزلہ جو قائل ہیں اس بات کے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق خود ہے اس میں اللہ تعالیٰ کی قدرت اور ارادہ کا کوئی دخل نہیں، بندہ اپنے افعال کے ایجاد میں مستقل ہے۔ الی آخر ما ذکر۔ یہ سب حضرات تو افعال عباد کو لے کر بحث کر رہے ہیں بظاہر اسلئے کہ اہل سنت کا جو اختلاف زیادہ تر ہے قدریہ اور جبریہ وغیرہ فرقوں کے ساتھ وہ افعال عباد ہی کے اعتبار سے ہے اور زیادہ تر بحث مباحثہ ان کے ساتھ ان ہی میں ہوتا ہے، اور دوسرے اس وجہ سے

---

[1] چنانچہ قاموس سے معلوم ہوتا ہے کہ قدر جو بمعنی قضار ہے وہ محرکہ ہے یعنی بفتح الدال اور جو قدر (طاقت) اور مبلغ الشئی یعنی مقدار کے معنی میں ہے وہ دونوں طرح ہے بالفتح والسکون۔ اسی طرح حافظ نے فتح الباری میں اسکو صرف بفتح القاف والمہملۃ ہی ضبط کیا ہے اور قسطلانی میں ہے ھو بفتح القاف والدال المہملۃ وقد تسکن، اور اسی طرح تحفۃ الاحوذی میں ہے۔

بھی کہ اس دنیا میں اعمال کو جو اہمیت حاصل ہے وہ ظاہر اور بدیہی ہے ورنہ تقدیر کا تعلق صرف افعال عباد ہی سے نہیں بلکہ تمام کائنات عالم سے ہے کہ اسکے ایک ایک ذرہ کا وجود اور جو کچھ بھی دنیا میں پایا گیا یا پایا جارہا ہے یا آئندہ پایا جائیگا وہ سب اللہ تعالیٰ ہی کی قدرت اور اسکے ارادہ اور اس کی تخلیق سے اسکے علم ازلی کے مطابق ہے، اور جس کو اس میں تردد ہو ۔ والعیاذ باللہ تعالیٰ ۔ وہ مبتدع اور اہل سنت سے خارج ہے اور بعض صورتوں میں کفر بھی لازم آتا ہے، چنانچہ "مرقاۃ" میں ہے کہ جبریہ کے مسلک میں یہ بات لازم آتی ہے کہ انسان جب مجبور محض ہے تو پھر امتحان اور تکلیف کے معنی کچھ بھی نہ رہے، وہ لکھتے ہیں کہ جو اس لازم کا اعتراف کرے گا ان میں سے تو وہ کافر ہوگا، اور جو اس لازم کا اعتراف نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ ہمارا بندہ سے سلب قدرت کرنا وہ باری تعالیٰ کی قدرت کی تعظیم کی وجہ سے ہے کہ اصل قدرت اللہ تعالیٰ کے لئے ہے اس کا اس میں کوئی شریک نہیں تو اس صورت میں وہ مبتدع ہوگا نہ کہ کافر ۔

## الفرق بين القضاء والقدر

اسکے بعد جاننا چاہیئے کہ ایک تو ہے قضاء اور ایک ہے قدر، علماء نے دونوں میں فرق بیان کیا ہے فتح الباری میں ہے ۔ نقلا عن الکرمانی ۔ المراد بالقدر حکم اللہ تعالیٰ، وقالوا ای العلماء القضاء هو الحکم الکلی الاجمالی فی الازل، والقدر جزئیات ذلک الحکم وتفاصیله اور فتح الباری میں دوسری جگہ ہے ص ۱۵۳ القضاء الحکم بالکلیات علی سبیل الاجمال فی الازل والقدر الحکم بوقوع الجزئیات التی لتلک الکلیات علی سبیل التفصیل اھ لیکن قسطلانی ص ۳۴۳ میں امام راغب سے یہ نقل کیا ہے القدر هو التقدیر والقضاء هو التفصیل والقطع، فالقضاء اخص من القدر لانه الفصل بین التقدیر، فالقدر کالاساس والقضاء هو التفصیل والقطع، ولهذا لما قال ابو عبیدة لعمر رضی اللہ تعالیٰ عنهما لما اراد الفرار من الطاعون بالشام أتفر من القضاء، قال أفر من قضاء اللہ الی قدر اللہ تنبیها علی ان القدر مالم یکن قضاء فمرجو ان یدفعه اللہ، فاذا قضی فلا مدفع له، ویشهد لذلک قوله تعالیٰ، وکان امرا مقضیا وکان علی ربک حتما مقضیا، تنبیها علی انه صار بحیث لا یمکن تلافیه اھ لیکن یہ فتح الباری سے جو گذرا اس کے برعکس ہے تقدیر اجمال اور بمنزلہ بنیاد کے ہے اور قضا اس بنیاد اور اجمال کے مطابق قطعی طور پر فیصلہ کردینا ہے بالتفصیل اور پھر اسکے بعد جو انہوں نے حضرت عمر کی حدیث ذکر کی اور آیات قرآنیہ اس سے اسی کی تائید ہوتی ہے ۔

---

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنهما عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم قال القدریة مجوس هذه الامة ان مرضوا فلا تعودوهم وان ماتوا فلا تشهدوهم ۔

قدریہ اس امت کے مجوسی ہیں اگر بیمار ہوں تو ان کی عیادت نہ کرو اور اگر مرجائیں تو جنازہ میں شرکت نہ کرو، اس حدیث میں قدریہ کو مجوس کے ساتھ تشبیہ دی گئی اسلئے کہ وہ خالق خیر تو اللہ تعالیٰ کو مانتے ہیں اور خالق شر عبد کو گویا وہ تعدد خالق کے قائل ہوئے جس طرح کہ مجوس تعدد خالق کے قائل ہیں، کہا گیا ہے کہ وہ اصلین کے قائل ہیں کہ دو چیزیں اصل ہیں نور اور ظلمت، خیر کو منسوب کرتے ہیں نور کی طرف اور شر کو ظلمت کی طرف، اور اس طرح بھی مشہور ہے کہ وہ دو چیزوں کے قائل ہیں یزداں اور اہرمن، ایک کی طرف خیر کو منسوب کرتے ہیں یعنی یزداں کی طرف اور اہرمن کی طرف شر کو منسوب کرتے ہیں ۔

---

اور اس کے بعد والی حدیث جو حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ اس میں یہ زیادتی ہے : وهم شیعة الدجال

وحق علی اللہ ان یلحقھم بالدجال، آپ فرمارہے ہیں قدریہ کے بارے میں کہ وہ دجال کی جماعت میں سے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ بات طے ہے کہ خروج دجال کے وقت وہ ان کو اسی کے ساتھ ملائیں گے۔

حدثنا ابو موسیٰ الاشعری قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان اللہ خلق آدم من قبضة قبضھا من جمیع الارض فجاء بنو آدم علی قدر الارض جاء منھم الابیض والاحمر والاسود وبین ذلک، والسھل والحزن والخبیث والطیب۔

یعنی آپ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا خاک کی ایک مٹھی سے ایسی خاک جس کو اللہ تعالیٰ نے پوری زمین سے لیا تھا، اور چونکہ زمین کے حصے مختلف ہیں کسی جگہ کی مٹی کیسی ہے اور کسی جگہ کی کیسی، رنگ کے اعتبار سے بھی اور خاصیتوں کے اعتبار سے بھی، اسی لئے اولاد آدم بھی مختلف ہوئی، بعض بالکل سفید رنگ بعض سرخ بعض سیاہ، اور بعض بین بین، یہ تو رنگ کے اعتبار سے ہوا، اور مزاج اور طبیعت کے اعتبار سے بعض نرم مزاج اور بعض سخت مزاج، بعض نیک طینت اور بعض بدطینت، اور یہ سب کچھ چونکہ تقدیر الٰہی سے ہوا جس کی تقدیر میں جیسا ہونا لکھا تھا، اسی لئے اس حدیث کو مصنف "باب القدر" میں لائے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وقال حسن صحیح، قالہ المنذری۔

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کنا فی جنازة فیھا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ببقیع الغرقد فجاء رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فجلس ومعہ مخصرة فجعل ینکت بالمخصرة فی الارض، ثم رفع رأسہ الخ۔

**مضمون حدیث** حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ایک روز ہم ایک جنازہ میں تھے جس میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بھی شریک تھے مدینہ منورہ کے قبرستان بقیع الغرقد میں۔ غرقد ایک قسم کے درخت کا نام ہے جو اس وقت بقیع میں تھا اسی اعتبار سے بقیع کی اضافت اس کی طرف کردی جاتی ہے، کچھ دیر بعد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بھی تشریف لے آئے، یعنی جس جگہ ہم بیٹھے ہوئے تھے، آپ بھی ہمارے ساتھ بیٹھ گئے اس وقت آپ کے دست مبارک میں ایک چھڑی تھی تو آپ بیٹھے بیٹھے اس چھڑی سے زمین کریدنے لگے۔ جیسے کسی سوچ کے وقت عادةً آدمی ایسا کرلیتا ہے، چنانچہ آپ نے کچھ دیر بعد سر اوپر اٹھایا اور سر اٹھانے کے بعد یہ مضمون ارشاد فرمایا تقدیر سے متعلق، کہ نہیں تم میں سے کوئی متنفس پیدا ہونے والا مگر یہ کہ اس کا ٹھکانہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے لکھا ہوا ہے دوزخ یا جنت، اور یہ کہ وہ سعید یعنی نیک بخت ہوگا یا شقی، چونکہ صحابہ کرام کو آپ کی ہر بات کے سچا ہونے کا یقین کامل ہوتا تھا اور ہر بات سے ویسا ہی اثر لیتے تھے جس قسم کا وہ مضمون ہوتا تھا اسلئے ایک صحابی نے آپ سے تقدیر کے اس مضمون کو سنکر یہ سوال کیا کہ کیا ہم اپنی تقدیر اور نوشتۂ خداوندی پر بھروسہ کرکے نہ بیٹھ جائیں اور اپنی طرف سے عمل کرنا چھوڑدیں، جس کی قسمت میں سعادت لکھی ہوگی وہ اپنا انجام دیکھ لے گا اور جس کی تقدیر میں شقاوت لکھی ہوگی تو وہ اپنے ٹھکانے پر خود ہی پہنچ جائے گا، یہ بات ان صحابی نے تقدیر پر کمال ایمان کی وجہ سے پوچھی، مگر چونکہ یہ بھی ذہن میں آیا کہ میری یہ رائے غلط نہ ہو اسلئے آپ ہی سے سوال کرکے تشفی حاصل کروں، چنانچہ آپ نے فرمایا کہ جن اعمال کے تم مکلف ہو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کو کرتے رہو، جس کی تقدیر میں اللہ تعالیٰ نے

جو لکھا ہوگا جنت یا دوزخ اس کے لئے اللہ تعالیٰ اسی جیسے اعمال اختیار کرنا آسان فرمادیں گے، جن کی تقدیر میں جنت ہے ان کو اعمال جنت کی توفیق اور تیسیر ہوتی رہے گی اور جن کے مقدر میں جہنم ہے ان کو اسی طرح کے اعمال کی سوجھتی رہے گی، یعنی ہمیں یہ نہیں دیکھنا کہ ہماری تقدیر میں کیا ہے اسکو تو اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے بلکہ ہمیں تو یہ دیکھنا ہے کہ ہم کس چیز کے مکلف ہیں لہٰذا اپنی طرف سے اسی کی سعی کرنی چاہیئے، انجام اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

عن یحییٰ بن یعمر قال کان اول من قال فی القدر بالبصرۃ معبد الجھنی فانطلقت انا وحمید بن عبد الرحمن الحمیری حاجین او معتمرین فقلنا لو لقینا احداً من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فسألناہ عما یقول ھولاء فی القدر فوفق اللہ تعالیٰ لنا عبد اللہ بن عمرو داخلاً فی المسجد فاکتنفتہ انا وصاحبی فظننت ان صاحبی سیکل الکلام الیّ، فقلت ابا عبد الرحمن انہ قد ظھر قبلنا ناس یقرءون القرآن ویتقفرون العلم ویزعمون ان لا قدر والامر اُنُف، فقال اذا لقیت اولئک فاخبرھم انی بریٔ منھم وھم براءٔ منی الخ۔

## فتنۂ انکارِ تقدیر کا آغاز

مشکوٰۃ شریف کے شروع میں جو حدیث جبریل مذکور ہے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے اس کو ان سے روایت کرنے والے ان کے بیٹے حضرت عبد اللہ ابن عمر ہیں، حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے یہ حدیث یحییٰ بن یعمر کے سوال پر بیان کی تھی جنہوں نے ان سے فرقہ قدریہ کے بارے میں سوال کیا تھا جیسا کہ یہاں روایت میں مذکور ہے، وہ یہ کہ یحییٰ بن یعمر کہتے ہیں کہ بصرہ میں سب سے پہلے انکار تقدیر کا مسئلہ اٹھانے والا معبد جہنی تھا۔ بذل میں اسکے بارے میں لکھا ہے: ھو معبد بن عبد اللہ بن عکیم، ویقال ابن عبد اللہ بن عویم، ویقال ابن خالد، اور پھر آگے لکھا ہے کہ یہ شخص اس فتنہ کا پیش رو تھا یہ شخص بصرہ سے مدینہ آیا اور وہاں آکر اس عقیدہ سے لوگوں کو خراب کیا، حضرت حسن بصری فرمایا کرتے تھے: ایاکم ومعبداً فانہ ضال مضل، نیز لکھا ہے کہ یہ تابعی اور ثقہ ہے، روایت حدیث میں متہم نہ تھا یعنی گو عقیدہ غلط تھا لیکن روایت میں معتبر تھا، قتلہ الحجاج سنۃ ثمانین او بعدھا، صحیحین کی روایات میں بہت سے راوی عقیدہ کے اعتبار سے مبتدع تھے لیکن راست گو تھے، مبتدع کی روایت کا کیا حکم ہے یہ اصولی مسئلہ ہے اصول حدیث کی کتابوں میں مذکور ہے۔ مقدمہ مشکوٰۃ میں بھی مذکور ہے کم از کم وہاں دیکھ لینا چاہیئے۔

یحییٰ بن یعمر کہتے ہیں اسی مسئلہ کی تحقیق کے لئے میں اور حمید بن عبد الرحمن حمیری حج یا عمرہ کے سفر میں نکلے، پہلے زمانہ میں حج اور عمرہ کا سفر سماع حدیث اور تحصیل حدیث کا بلکہ مطلق تحصیل علم کا بہت بڑا ذریعہ تھا، کیونکہ مکہ مدینہ میں حج وعمرہ وزیارت کی غرض سے ہر ملک سے علماء فقہاء اور محدثین وہاں پہنچتے ہیں جس کی بدولت لوگوں کو ان حضرات سے استفادہ کا موقع میسر آتا تھا، یحییٰ کہتے ہیں کہ ہم یہ سوچ کر نکلے تھے کہ اگر کسی صحابی سے ہماری ملاقات ہوئی تو تقدیر کے بارے میں جو کچھ یہ لوگ کہتے ہیں ہم ان سے سوال کریں گے، تو اس مقصد کے پورا ہونے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو میسر فرمادیا جبکہ وہ مسجد میں داخل ہو رہے تھے (معلوم نہیں کون سی مسجد مراد ہے)، ان کو دیکھتے ہی ہم لوگ ان کے برابر میں پہنچ گئے دائیں بائیں،

ایک طرف میں دوسری طرف میرا ساتھی، میرا خیال چونکہ یہ تھا کہ میرا ساتھی بات کرنے کا موقع مجھے ہی دے گا (ایک دوسرے کے مزاج سے واقف ہونگے) چنانچہ میں نے سوال میں پہل کی اور ان سے یہ سوال کیا کہ ہمارے علاقہ میں کچھ ایسے لوگوں کا ظہور ہوا ہے جن میں تلاوت قرآن کا بھی اہتمام ہے اور وہ علمی امور میں کھود کرید بھی کرتے رہتے ہیں، اور یہ دعوی کرتے ہیں کہ تقدیر کوئی چیز نہیں، اور یہ کہ ہر شخص کا معاملہ انوکھا اور نیا ہے، یعنی ہر شخص اپنے عمل اور کردار میں مکمل طور سے با اختیار اور مستقل ہے، تو انہوں نے سنکر یہ فرمایا کہ اگر تمہاری اس قسم کے لوگوں سے ملاقات ہو آئندہ تو ان کو میری طرف سے مطلع کر دینا کہ میں یعنی عبداللہ بن عمر ان سے بری اور بیزار ہوں ان سے واسطہ اور تعلق رکھنا نہیں چاہتا، اور ان کو بھی یہی چاہیئے کہ مجھ سے وہ بری اور بیزار ہو جائیں کوئی تعلق نہ رکھیں، اور پھر حلفاً یہ بات کہی کہ اگر کوئی شخص یہ عقیدہ رکھنے والوں میں سے احد پہاڑ کے برابر سونا اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرے تو اس میں سے اللہ تعالیٰ کچھ بھی قبول نہ فرمائیں گے جب تک وہ تقدیر پر ایمان نہ لائے گا۔

## حدیث جبریلؑ کی تشریح

اور پھر اس کے بعد اس کی دلیل میں انہوں نے وہ حدیث بیان کی جو انہوں نے اپنے والد حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سنی تھی، یعنی وہی حدیث جو حدیث جبریل کے نام سے موسوم ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ ایک روز ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھے کہ اچانک ایک ایسا شخص مجلس میں آپہنچا جس کا حال یہ ہے بہت صاف سفید کپڑوں والا، اور بہت سیاہ بالوں والا، یعنی جوان، جس پر سفر کا کوئی اثر گرد وغبار وغیرہ دکھائی نہیں دیتا تھا اور نہ جس کو حاضرین میں سے کوئی پہچانتا تھا، اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ ان کو اس کی کیسے خبر ہوئی کہ اس شخص کو کوئی نہیں پہچانتا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات ان کو کسی خارجی قرینہ سے معلوم ہو گئی ہو گی، چنانچہ بعض روایات میں آتا ہے کہ اس شخص کے آنے پر حاضرین مجلس ایک دوسرے کی طرف دیکھنے لگے (فنظر بعضنا الی بعض) ان حضرات کو تعجب یہ ہو رہا تھا کہ مقامی تو یہ شخص ہے نہیں اور ظاہر ہے کہ دور ہی سے آرہا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ دور سے چل کر آنے کے اثرات گرد وغبار وغیرہ کا اثر اس کے لباس پر ہونا چاہیئے حالانکہ وہ نہیں ہے یہاں تک کہ وہ آپ کے قریب آکر بیٹھ گیا اور اپنے دونوں گھٹنے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے گھٹنوں سے ملا لئے اور دوزانوں بیٹھ کر اپنے دونوں ہاتھ اپنی رانوں پر رکھ لئے ادباً، یا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی رانوں پر، وھو الراجح لروایۃ النسائی اور اس طرح بیٹھنے کے بعد اس شخص نے یکے بعد دیگرے چند سوال کئے، پہلا سوال اسلام کے بارے میں، تو آپ نے فرمایا: الاسلام ان تشھد ان لا الہ الا اللہ وان محمدا رسول اللہ وتقیم الصلاۃ وتؤتی الزکاۃ وتصوم رمضان وتحج البیت ان استطعت الیہ سبیلا، قال صدقت، قال فعجبنا لہ یسألہ ویصدقہ، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جب اسلام کے بارے میں بیان فرمادیا کہ اسلام کا مصداق یہ ہے تو اس نے سنکر کہا کہ آپ نے صحیح فرمایا، اس پر راوی کہتا ہے کہ ہمیں اسکے اس طرز پر تعجب ہوا کہ سوال بھی کرتا ہے اور اسی میں آپ کی تصدیق بھی کرتا ہے تعجب اسلئے کہ تصدیق اس چیز میں کی جاتی ہے جس کو آدمی جانتا ہو اور سوال کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس کو نہیں جانتا، تو گویا اجتماع ضدین ہو گیا، قال فاخبرنی عن الایمان، یعنی اسلام کے بعد ایمان کی تعریف معلوم کی، قال ان تؤمن باللہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ والیوم الآخر وتؤمن بالقدر خیرہ وشرہ، قال صدقت،

یہاں بھی یہی ہوا کہ ایمان کی تعریف سننے کے بعد اس نے آپ کی تصدیق کی، یہاں پر ایک طالب علمانہ سوال یہ ہے کہ ایمان کی تعریف میں ایمان ہی کا لفظ لایا گیا ہے ان تؤمن باللہ الی آخرہ، تو یہ تعریف بالمجہول ہوئی، جواب یہ ہے کہ ایمان جو کہ مُعرَّف ہے وہ ایمان اصطلاحی ہے اور تعریف میں جو لفظ ایمان مذکور ہے اس سے اس کے لغوی معنی مراد ہیں یعنی تصدیق، قال فاخبرنی عن الاحسان تیسرا سوال اس شخص نے آپ سے احسان کے بارے میں کیا کہ احسان کس کو کہتے ہیں یعنی وہی احسان جس کا ذکر قرآنی آیات اور احادیث میں بکثرت آتا ہے ان اللہ یأمر بالعدل والاحسان وبالوالدین احسانا، ان اللہ یحب المحسنین، وغیرہ وغیرہ۔ تو آپ نے فرمایا: ان تعبد اللہ کأنک ——— فان لم تکن تراہ فانہ یراک، کہ احسان یہ ہے کہ تو اللہ تعالیٰ کی عبادت اس طرح کرے گویا تو اس کو دیکھ رہا ہے یعنی بہت عمدہ، توجہ کے ساتھ، کیونکہ غلام آقا کو دیکھتے ہوئے جو کام کرتا ہے وہ بہت اچھی طرح کرتا ہے اس کو خوش کرنے کے لئے بخلاف اس کام کے جس کو غلام آقا کی غیبت میں کرے وہ اتنا عمدہ نہیں ہوتا، آگے آپ نے فرمایا: فان لم تکن تراہ فانہ یراک کہ اگر تو اسکو نہیں دیکھ رہا ہے تو وہ تو تجھ کو دیکھ رہا ہے، اس جملہ کی تشریح میں شراح کے دو قول ہیں ایک یہ کہ عبادت میں دو مقام ہیں، مقام مشاہدہ، اور مقام مراقبہ پہلے جملہ میں مقام مشاہدہ مذکور ہے جو زیادہ اونچا ہے اور جملہ ثانیہ میں مقام مراقبہ مذکور ہے جس کا درجہ پہلے سے کم ہے، کیونکہ مقام مشاہدہ تو یہ ہے کہ اس طرح عبادت کی جائے کہ گویا حقیقۃً معبود کو دیکھ ہی رہا ہے، اور دوسرا مقام یہ ہے کہ کم از کم یہ سوچے کہ اللہ تعالیٰ تو مجھے دیکھ ہی رہا ہے گو میں اس کو نہیں دیکھ رہا، یعنی پہلے آپ نے عبادت میں اعلیٰ درجہ حاصل کرنے کو فرمایا اور پھر یہ کہ اگر یہ نہ ہو سکے تو پھر کم از کم یہ دوسرا درجہ ہونا چاہئے اور دوسرا قول اس میں یہ ہے جس کو ہمارے مشائخ نے ترجیح دی ہے کہ اس حدیث میں دو مقام مذکور نہیں ہیں بلکہ پہلے ہی مقام کو حاصل کرنے کے لئے جملہ ثانیہ میں اس کی تائید اور تقویت کی گئی ہے وہ اس طرح کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت اس طرح کی جائے جیسے تم اس کو دیکھ رہے ہو تو اس پر یہ سوال ہوا کہ جب ہم اس کو دیکھ نہیں رہے ہیں فی الواقع تو پھر ایسی عبادت کیونکر کر سکتے ہیں جو دیکھنے کے وقت میں ہوتی ہے تو آپ نے اس کی وجہ سمجھائی کہ مولیٰ کو دیکھنے کے وقت میں جو کام عمدہ اور بہتر ہوتا ہے اس کی وجہ کیا ہے آیا ہمارا اس کو دیکھنا یا اس کا ہمیں دیکھنا، اس کا جواب ظاہر ہے کہ ہمارا دیکھنا اس عمدگی کا باعث نہیں ہے بلکہ مولیٰ کا ہمیں دیکھنا، تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں کہ یہ بات تو ہر وقت حاصل ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا ہمیں دیکھنا جس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی مزدور کام کر رہا ہو مولیٰ کی غیبت میں یعنی جب کہ مولیٰ اسکے سامنے نہ ہو اور مزدور اس کو نہ دیکھ رہا ہو، لیکن مزدور کو یہ معلوم ہو کہ اوپر روشن دان میں سے میرا مالک مجھے کام کرتے ہوئے بار بار دیکھ رہا ہے تو اس صورت میں بھی وہ غلام کام اتنا ہی اچھا کرے گا جتنا اسکے دیکھنے کے وقت میں کرتا، اس مثال سے معلوم ہوا کہ مزدور کے کام کی عمدگی میں دخل مزدور کا مولیٰ کو دیکھنا نہیں ہے بلکہ مولیٰ کا مزدور کو دیکھنا ہے۔ پس حدیث کا یہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ ہی کی تعلیل اور اسکی تاکید ہے، اور بعض صوفیہ نے اس حدیث میں ایک اور نکتہ پیدا کیا ہے وہ یہ کہ ،،فان لم تکن تراہ،، یہ مستقل جملہ شرطیہ ہے جس میں جزاء بھی مذکور ہے اور اس سے اشارہ ہے فنار کی طرف کہ اگر تو اپنی ہستی کو مٹا دیگا تو اس کو دیکھ لے گا، اور اس کے بعد ،،فانہ یراک،، یہ مستقل جملہ ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ عباد کے احوال سے واقف ہے لہذا جو اپنے کو

اس کے لئے فنا کر دیگا تو اللہ تعالیٰ اس کو یہ مرتبۂ مشاہدہ عطا فرما دیں گے، لیکن یہ مطلب قواعد عربیہ سے بالا ہو کر تو ہو سکتا ہے۔

قال فاخبرنی عن الساعة، یہ چوتھا سوال قیامت کے بارے میں ہے یعنی اس کی تعیین وقت کے بارے میں جس کے بارے میں آپ نے لاعلمی ظاہر فرمائی اور فرمایا: ما المسئول عنها باعلم من السائل، ای لیس الذی سُئل عن وقت قیام الساعة باعلم من السائل، کہ جس شخص سے وقت قیامت کی تعیین کے بارے میں سوال کیا جا رہا ہے وہ اس میں سائل سے زیادہ واقف نہیں ہے بلکہ دونوں اس کی عدم معرفت میں برابر ہیں۔ "لست اعلم بذلک" کے بجائے آپ نے جو بڑا جملہ استعمال فرمایا ہے اس میں علماء نے یہ نکتہ لکھا ہے کہ اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ یہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس کا سائل جو بھی ہو اور اسی طرح مسئول یعنی جس سے پوچھا جا رہا ہے جو بھی ہو گا سب جگہ جواب ایک ہی ہوگا یعنی عدم علم، کیونکہ قرآن کریم میں تصریح آگئی ہے کہ اس کا علم سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی کو نہیں، مرقاۃ میں لکھا ہے کہ قیامت کے بارے میں اسی طرح سوال وجواب حضرت عیسیٰ اور جبریل علیہما السلام کے درمیان میں پیش آیا تھا لیکن اس میں سائل حضرت عیسیٰ اور مسئول حضرت جبریل تھے تو حضرت عیسیٰ کے اس سوال پر انہوں نے اپنے بازو پھڑپھڑائے اور فرمایا ما المسئول عنها باعلم من السائل، اس کو انہوں نے شعبی سے نقل کیا ہے۔

قال فاخبرنی عن اماراتها، قال ان تلد الامة ربتها، جب آپ نے وقوع قیامت کے وقت کے علم کی نفی فرما دی تو اس نے عرض کیا کہ پھر کم از کم اسکی علامات ہی بتلا دیجئے، تو اس پر آپ نے یہاں اس کی دو علامتیں بیان فرمائیں، اور یہ وہ دو علامتیں ہیں جو کتاب الفتن میں امارات الساعة کے بیان میں مذکور نہیں ہیں، اول علامت یہ کہ باندیاں اپنے آقاؤں کو جنیں گی، یہ جملہ جوامع الکلم میں سے ہے، کئی طرح اس کی شرح کی گئی ہے ایک یہ کہ اس سے اشارہ عقوق الوالدین کی طرف ہے اور باندیوں سے مراد مائیں ہیں یعنی عورتیں ایسی اولاد جنیں گی جو ان کے ساتھ ایسا معاملہ کریں گے جیسے مالک اپنی باندی کے ساتھ کیا کرتا ہے، تحقیر و تنقیص کا۔ ایک معنی یہ لکھے ہیں کہ اس سے کثرتِ سَرَاری کی طرف اشارہ ہے، سراری جمع سُرِّیّہ کی، سُرِّیّہ کہتے ہیں اس باندی کو جس کو آدمی اپنے پاس وطی کے لئے رکھے اور اس کو ام ولد بنائے، اور تشریح اس کی یہ ہے کہ اسلام میں کثرت سے فتوح پائی جائیں گی جس سے لوگوں کے حصے میں بکثرت باندیاں آئیں گی جن کو وہ ام ولد بنائیں گے اور ام ولد باندی سے جو اولاد پیدا ہوتی ہے تو چونکہ وہاں وہ بچہ اس کی حریت کا ذریعہ بنتا ہے اسلئے اسکے بچہ کو رب سے تعبیر کر دیا گیا اور چونکہ یہ کثرت سراری حاصل ہوگی اسلام میں کثرت فتوح اور اس کے کمال عروج اور ترقی کے وقت میں اور شئی کا اپنے کمال کو پہنچنا یہ علامت ہوتی ہے اس کے اپنے انتہاء کو پہنچنے کی، ہر کمالے را زوالے اور جیساکہ سورۂ نصر کے اندر ہے "ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا" کہ روایات میں آتا ہے کہ اس آیت میں اشارہ ہے آپ کے قرب وفات کی طرف کہ آپ کے کام کی تکمیل ہو چکی ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے اشارہ ہے امہات الاولاد کی بیع کی طرف جو کہ بالاتفاق ناجائز ہے گویا اشارہ ہے کثرت جہل کی طرف، اور یہ معنی اس حدیث کے اس طور پر ہوئے کہ جب آدمی اپنی ولد کی بیع کرے گا تو وہ ام ولد فروخت ہوتے ہوتے مختلف ہاتھوں میں پہنچے گی یہاں تک کہ ایک مدت کے بعد اس کی بھی نوبت آجائیگی کہ اس ام ولد کا جو بچہ تھا جو اپنے باپ کے پاس رہ گیا تھا وہ بڑا ہو کر اس اپنی ماں کو ایک باندی سمجھ کر خرید لے گا، نہ اس باندی کو خبر ہوگی کہ یہ میرا بیٹا ہے اور نہ اس بیٹے کو کہ یہ

میری ماں ہے، تو جب بیٹے نے اس ماں کو خرید لیا تو اس خریدنے کی وجہ سے اس کا مالک اور رب ہو جائے گا، اور یہاں پر یہ بات صادق آئیگی کہ باندی نے اپنے رب اور مولی کو جنا۔

وان تری الحفاۃ العراۃ العالۃ رعاء الشاء یتطاولون فی البنیان، دوسری علامت آپ نے یہ بیان فرمائی کہ دیکھو گے تم نادار اور فقیر قسم کے لوگوں کو بکریوں کے چرانے والے کہ فخر کریں گے اونچی اونچی عمارتوں میں، حفاۃ جمع حافی یعنی جو ننگے پاؤں ہو اور جوتا اس کے پاس نہ ہو، عراۃ جمع عاری، یعنی برہنہ، یعنی جسکے پاس پورا لباس بھی نہ ہو عالۃ جمع عائل بمعنی فقیر، رعاء کسر راء اور مد کے ساتھ جمع راعی، چرواہے الشاء جمع شاۃ کی، بنیان عمارت، تطاول بمعنی تفاخر، یعنی کم مرتبہ اور کم حیثیت کے لوگ دنیوی مناصب حاصل کر کے تونگری اور ریاست حاصل کریں گے اور اونچی اونچی عمارتیں بنائیں گے۔

قال ثم انطلق فلبثت ثلاثا، ثم قال یا عمر هل تدری من السائل؟ قلت اللہ ورسولہ اعلم، قال فانہ جبریل اتاکم یعلمکم دینکم۔

راوی حدیث حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اس سوال وجواب کے بعد وہ سائل چلا گیا اور مجلس برخاست ہو گئی، پھر تین دن میں ٹھہرا رہا یعنی تین دن اس قصہ کے بعد ہم لوگوں پر گذر گئے اور اب تک آپ نے ہم سے اس سائل کا حال بیان نہیں فرمایا، کہ سائل کون تھا، تین دن گذرنے کے بعد آپ نے فرمایا کہ اے عمر تمہیں معلوم بھی ہے کہ یہ سائل کون تھا، میں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کا رسول ہی بہتر جانیں، تو آپ نے بتلایا کہ وہ جبریل تھے تم لوگوں کو تمہارا دین سکھلانے کے لئے آئے تھے، سوالات کا جواب دینے والے اور سکھلانے والے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تھے مگر چونکہ حضرت جبریل آپ کی اس تعلیم کا ذریعہ بنے اس لئے تعلیم کی نسبت آپ نے ان کی طرف فرمائی اور پھر یہ بھی ہے کہ انہوں نے اچھے اچھے سوال کئے، نیز آپ کے جوابات کی تصدیق فرمائی، اس حیثیت سے وہ بھی معلم ہوئے، اور اچھے اچھے سوال کرنا یہ بھی علم اور قابلیت کی بات ہے، مشہور ہے، حسن السؤال نصف العلم، اس حدیث سے اس بات کی طرف بھی اشارہ مل رہا ہے کہ ایمان واسلام واحد نہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے، یہ بھی ایک مستقل بحث ہے جس پر علماء نے کلام کیا ہے، شراح حدیث نے بھی، متکلمین نے بھی اور کسی کا استقرار کسی ایک رائے پر معلوم نہیں ہوتا، اسی لئے ہم نے اس کو چھوڑ دیا لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا۔

## اسلام کا اطلاق صرف دین محمدی پر ہوتا ہے

حاشیۂ بذل میں یہاں ایک اور اختلافی مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ کہ لفظ اسلام کا اطلاق تمام ملل سماویہ سابقہ حقہ یعنی قبل التحریف پر ہو سکتا ہے یا دین محمدی کے ساتھ خاص ہے؟ اس پر تفصیل سے کلام "الفتاوی الحدیثیۃ" لابن حجر المکی میں مذکور ہے ص۱۷۰ ابن الصلاح نے قول اول کو ترجیح دی اور دوسرے حضرات نے جس میں علامہ سیوطی بھی ہیں انہوں نے قول ثانی کو ترجیح دی۔ وہ یہ کہ اسلام کے ساتھ امم سابقہ موصوف نہیں ہیں سوائے انبیاء کے، اور یہ اس[1] امت کی خصوصیت اور شرف ہے کہ جو صفت انبیاء سابقین کی تھی

[1] یعنی دین محمدی کا نام اسلام تجویز کرنا۔

وہ اس کو عطا کی گئی، تشریفاً لہذہ الامۃ وتکریماً، اور علامہ سیوطی نے اس پر تفصیل سے کلام کیا ہے یعنی اس کے دلائل میں، منجملہ ان کے یہ ہے ۔ ھو سماکم المسلمین ۔ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ۔ ورضیت لکم الاسلام دیناً، وہ لکھتے ہیں ھو ظاہر فی الاختصاص بہم لان تقدیمہ یستلزمہ، ولیفید انہ لم یرضہ لغیرھم، کما یقتضیہ کلام اھل البیان الخ یعنی لکم کی تقدیم الاسلام پر تخصص کو مقتضی ہے کہ یہ لقب ہم نے صرف تمہارے لئے پسند کیا۔ والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

حدثنا مسدد نا یحیی، یہ حدیث اور اس کے بعد جو آرہی ہے حدثنا محمود بن خالد یہ دونوں گذشتہ حدیث کے طریق ہیں ان دو طریق میں جو زیادتی تھی مصنف نے صرف اس کو ذکر کیا، پہلی میں یہ زیادتی ہے: وسألہ رجل من مزینۃ اوجھینۃ فقال یارسول اللہ! فیما نعمل أفی شئ قد خلا ومضی، اوفی شئ یستأنف الآن؟ قال فی شئ قد خلا ومضی. یعنی ایک مزنی یا جہنی شخص نے آپ سے سوال کیا کہ یارسول اللہ کس طرح کے کاموں میں ہم لگے ہوئے ہیں، آیا ایسے کاموں میں جن کا فیصلہ ہوچکا، یا ایسے کاموں میں جواب ہو رہے ہیں، یعنی بغیر کسی سابق فیصلہ کے، آپ نے فرمایا: نہیں، بلکہ ایسے کاموں میں جو گذر چکے ہیں اور ان کا فیصلہ ہوگیا ہے، اور دوسرے طریق میں اسلام کی تعریف میں دوسری عبادات کے ساتھ اغتسال من الجنابۃ بھی مذکور ہے۔

عن ابی ذر وابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہما قالا کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یجلس بین ظہری اصحابہ فیجئ الغریب فلا یدری ایہم ھو حتی یسأل۔

یعنی شروع میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ویسے ہی صحابہ کے درمیان مجلس میں بیٹھا کرتے تھے، بغیر کسی امتیازی جگہ کے، تو باہر سے کسی اجنبی اور مسافر آنے والے کو مجلس میں پہنچکر اس کو پوچھنا پڑتا تھا کہ حاضرین میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کون ہیں؛ اسی لئے ہم نے آپ سے درخواست کی کہ ہم آپ کے بیٹھنے کے لئے ایسی جگہ بنادیں جس سے آنے والا آپ کو پہچان جائے آپ نے اس کی اجازت دیدی فبنینا لہ دکاناً، اس پر ہم نے آپ کے لئے مٹی کی ایک اونچی سی جگہ بنادی جس پر آپ بیٹھنے لگے اور صحابہ آپ کے اردگرد اسکے نیچے۔

وذکر نحو ھذا الخبر، ھذا الخبر سے مراد وہی حدیث جبریل ہے مگر یہاں پر راوی اسکے ابوذر اور ابوہریرہ ہیں، ان دونوں کی حدیث میں ایک تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی نشست گاہ کے ذکر کا اضافہ ہے جو پہلی حدیث میں نہیں تھا، دوسرے آگے چل کر اس میں سلام کی بھی زیادتی ہے کہ اس آنے والے سائل نے آپ کو اولاً سلام کیا، السلام علیک یا محمد جس کا آپ نے جواب دیا یعنی پھر اس کے بعد سوال وجواب کا سلسلہ شروع ہوا۔ والحدیث اخرجہ النسائی مختصراً، واخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ بتمامہ من حدیث ابی ہریرۃ وحدہ قالہ المنذری۔

عن ابن الدیلمی قال اتیت ابی بن کعب فقلت لہ وقع فی نفسی شئ من القدر فحدثنی بشئ لعل اللہ تعالیٰ ان یذھبہ من قلبی۔

عبداللہ بن فیروز دیلمی سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گیا تو میں نے ان سے عرض کیا کہ میرے دل میں تقدیر کے بارے میں کچھ شک شبہ پیدا ہو رہا ہے تو آپ مجھے کوئی ایسی بات سمجھائیے جس کی برکت سے اللہ تعالیٰ میرے دل سے وسوسہ کو دور کردے تو انہوں نے فرمایا کہ لے! پھر صاف صاف سن لے۔ بات یہ ہے کہ اگر اللہ تبارک وتعالیٰ، تمام

آسمان والوں اور تمام زمین والوں کو عذاب دینے لگے تو وہ اس عذاب دینے میں ظالم نہ ہوگا، کیونکہ ظلم تو کہتے ہیں دوسروں کی ملک میں تصرف کرنے کو اور یہاں یہ بات ہے نہیں، ساری مخلوق اللہ تعالیٰ کی اپنی بنائی ہوئی ہے، اس کی اپنی چیز ہے وہ اس میں جو چاہے کرے، اور اگر بجائے عذاب کے سب کے ساتھ رحم وکرم کا معاملہ فرمائے تو یہ اللہ تعالیٰ کا معاملہ اور اس کی رحمت ان کے اعمال خیر سے بدرجہا بہتر ہوگا، اور اگر تو یا اور کوئی شخص احد پہاڑ کے برابر سونا اللہ تعالیٰ کے لئے خرچ کرے تو اللہ تعالیٰ اس کو قبول نہیں فرمائیں گے جب تک تو تقدیر پر ایمان نہیں لائے گا (اور ایمان بالقدر میں یہ بھی داخل ہے جو آگے آرہا ہے کہ) تو یہ جانے کہ جو بات تجھ کو پہنچی ہے مصیبت یا راحت، غم یا خوشی، ممکن نہیں تھا کہ وہ نہ پہنچتی، اور جو چیز تجھ کو نہیں پہنچی اور نہیں حاصل ہوئی تو نہیں ممکن تھا یہ کہ وہ شئ تجھ کو پہنچتی اور حاصل ہوتی، مطلب یہ ہے کہ جو کچھ ہوا وہ تو ہونا ہی تھا، آگے فرماتے ہیں: ولومُتّ علی غیر هٰذا لدخلت النار، اگر تو اس عقیدہ کے خلاف کسی دوسرے عقیدہ پر مرے گا تو سیدھا جہنم میں جائیگا، وہ یعنی ابن الدیلمی فرماتے ہیں (کہ میں مزید اپنے اطمینان اور ابی بن کعب کی بات کو پرکھنے کے لئے) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس بھی گیا یہی سوال لے کر انہوں نے بھی بعینہ اس کا یہی جواب دیا، اور اسی طرح پھر میں حضرت حذیفہ کے پاس گیا انہوں نے بھی جواب میں یہی ارشاد فرمایا، پھر اخیر میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گیا تو انہوں نے اسی طرح کی بات مجھے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے نقل کرکے فرمائی۔ والحدیث اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

قال عبادة بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ لابنه یا بنی انك لن تجد طعم حقیقة الایمان حتی تعلم ان ما اصابك لم یکن لیخطئك وما اخطأك لم یکن لیصیبك۔

یعنی ایک روز حضرت عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے بیٹے سے کہا کہ اے میرے بیٹے تو ایمان کی حلاوت اس وقت تک نہیں پاسکتا جب تک کہ تو اس بات کا یقین نہ کرے کہ جو بات تجھ کو پہنچی ہے تو ممکن نہیں تھا کہ وہ نہ پہنچتی اور جو چیز تجھ کو نہیں پہنچی تو ممکن نہیں تھا کہ وہ تجھ کو پہنچ جاتی۔

سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان اول ما خلق اللہ تعالیٰ القلم، فقال له اکتب، فقال ربی وماذا اکتب؟ قال اکتب مقادیر کل شئ حتی تقوم الساعة۔

حضرت عبادہ نے جو بات اپنے صاحبزادہ سے فرمائی تھی تقدیر سے متعلق اسکے ثبوت اور اس کی دلیل میں انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی یہ حدیث مرفوع سنائی جس کا حاصل یہ ہے کہ مسئلہ تقدیر تو اول الواجبات میں سے ہے اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے قلم کو پیدا فرماکر اس کے ذریعہ سے ہر چیز کی تقدیر اس کے پیدا ہونے سے بھی پہلے لوح محفوظ میں ثبت فرمائی۔

**اول ما خلق اللہ کے بارے میں مختلف روایات اور تطبیق**

اسکے بعد جاننا چاہیئے کہ اول ما خلق اللہ تعالیٰ کے بارے میں روایات مختلف ہیں، اس روایت میں تو قلم کے بارے میں ہے کہ وہ اول مخلوق ہے، ترمذی کے حاشیہ میں بحوالہ زین العرب فی شرح المصابیح یہ ہے یعارض هٰذا الحدیث ما روی انّ اول ما خلق اللہ العقل، انّ اول

ماخلق اللہ نورہ، انّ اول ماخلق اللہ الروح، انّ اول ماخلق اللہ العرش، پھر اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اولیت امور اضافیہ میں سے ہے وہی یہاں ان احادیث میں مراد ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی اپنی جنس کے اعتبار سے اول مخلوق ہے، پس قلم جو کہ اشجار کی جنس سے ہے وہ اپنی جنس کے اعتبار سے اول مخلوق ہے، اور اسی طرح حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا نور باقی انوار کے اعتبار سے اول مخلوق ہے، اور عقل جو کہ اجسام لطیفہ میں سے ہے، وہ اجسام لطیفہ کے اعتبار سے اول مخلوق ہے اور عرش جو کہ اجسام کثیفہ میں سے ہے ان کے اعتبار سے وہ اول مخلوق ہے، نیز یہ بھی کہا گیا ہے کہ حدیث العقل موضوع ہے اھ اور اسی حاشیہ میں "عرف الشذی" سے یہ منقول ہے فی بعض الروایات ان اول المخلوقات نور النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ذکرہ القسطلانی فی المواہب بطریق الحاکم، والترجیح لحدیث النور علی حدیث الباب اھ نشر الطیب میں حضرت تھانوی نے سب سے پہلی فصل نور محمدی کے بیان میں ذکر فرمائی ہے، جس میں متعدد روایات ذکر کی ہیں جن کے بارے میں اسی کے حاشیہ میں یہ لکھا ہے: روایات ھٰذا الفصل کلہا من المواہب اور اس فصل کے شروع میں سب سے پہلے جو روایت نقل کی ہے وہ اس طرح ہے عبدالرزاق نے اپنی سند کے ساتھ حضرت جابر بن عبداللہ انصاری سے روایت کیا ہے کہ میں نے عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں مجھ کو خبر دیجئے کہ سب اشیاء سے پہلے اللہ تعالیٰ نے کون سی چیز پیدا کی، آپ نے فرمایا اے جابر! اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء سے پہلے تیرے نبی کا نور اپنے نور سے پیدا کیا[1] (فرمایا یں معنی کہ نور الٰہی اس کا مادہ تھا بلکہ اپنے نور کے فیض سے) پھر وہ نور قدرت الٰہیہ سے جہاں اللہ تعالیٰ کو منظور ہوا سیر کرتا رہا اور اس وقت نہ لوح تھی نہ قلم تھا اور نہ بہشت تھی اور نہ دوزخ تھی اور نہ فرشتہ تھا اور نہ آسمان تھا اور نہ زمین تھی اور نہ سورج تھا اور نہ چاند تھا، اور نہ جن تھا اور نہ انسان تھا، پھر جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا کرنا چاہا تو اس نور کے چار حصے کئے اور ایک حصہ سے قلم پیدا کیا اور دوسرے سے لوح اور تیسرے سے عرش۔ آگے طویل حدیث ہے۔

فائدہ: اس حدیث سے نور محمدی کا اول الخلق ہونا باولیت حقیقیہ ثابت ہوا کیونکہ جن جن اشیاء کی نسبت روایات میں اولیت کا حکم آیا ہے ان اشیاء کا نور محمدی سے متاخر ہونا اس حدیث میں منصوص ہے۔ الی آخر ما ذکر من الروایات، یہ روایت یہاں ابوداؤد میں مختصر ہے اور ترمذی میں روایت مفصل ہے جو اس کو دیکھنا چاہے دیکھے۔

سمعت اباھریرۃ یخبر عن النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم قال احتج آدم وموسٰی فقال موسٰی یا آدم انت ابونا خیبتنا واخرجتنا من الجنۃ، فقال آدم انت موسٰی اصطفاک اللّٰہ بکلامہ وخط لک بیدہ التوراۃ تلومنی علی امر قدرہ علی قبل ان یخلقنی باربعین سنۃ فحج آدم موسٰی۔

**حضرت موسیٰؑ اور حضرت آدمؑ کے درمیان محاجہ**

یعنی حضرت آدم وموسیٰ علی نبینا وعلیہما الصلاۃ والسلام کے درمیان محاجہ واقع ہوا یعنی مناظرہ اور طلب حجۃ، جس کی ابتداء حضرت موسیٰ علیہ السلام

[1] الفاظ اس روایت کے یہ ہیں یا جابر! ان اللہ تعالیٰ خلق قبل الاشیاء نور نبیک من نورہ ۱۲ منہ

کی طرف سے ہوئی، چنانچہ انہوں نے عرض کیا کہ اے آدم آپ ہمارے باپ ہیں آپ نے ہمیں نقصان اور خسارہ میں واقع کیا یعنی جنت سے نکلوادیا اکل شجرہ کی وجہ سے، اگر آپ سے یہ قصور نہ ہوتا تو ہم خسارہ اور نقصان میں مبتلا نہ ہوتے، اس پر آدم علیہ السلام نے فرمایا کہ تو وہ موسیٰ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی ہم کلامی کیلئے منتخب فرمایا اور تیرے لئے تورات اپنے ہاتھ سے لکھی (جس میں تقدیر کا ذکر اور اس پر ایمان لانے کا حکم مذکور ہے) تو ایسے کام پر مجھ کو ملامت کر رہا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے میرے لئے مقدر فرمادیا تھا مجھ کو پیدا کرنے سے چالیس سال قبل، جس پر موسیٰ علیہ السلام خاموش ہو گئے، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں کہ اس گفتگو میں آدم موسیٰ پر غالب آگئے، کیونکہ آدم علیہ السلام نے تقدیر کا حوالہ دیا، اور ایمان بالقدر یہ مسئلہ متفق علیہ ہے تمام انبیاء اور امم میں، اس محاجہ کے بارے میں شراح کے دونوں قول ہیں کہ یہ محاجہ روحانی ہوا، عالم برزخ یا عالم ارواح میں جیساکہ مسلم کی روایت میں ہے احتج آدم وموسیٰ عند ربہما، ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے یہ محاجہ جسمانی ہو، بایں طور کہ ان دونوں کے انتقال کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان کو زندہ کیا ہو، یا موسیٰؑ کی حیات میں آدمؑ کو زندہ کیا ہو، اور مجمع البحار میں ہے، کمافی حاشیۃ الترمذی. وکانت هذه المحاجة حين التقت ارواحهما في السماء، اور اسکے بعد دو احتمال وہی مذکور ہیں جو قاری سے گذرے، اس روایت میں یہ ہے: قبل ان یخلقنی بأربعين سنة اور اسی طرح مسلم کی روایت میں ہے، اور ترمذی کی روایت میں ہے: قبل ان یخلق السموات والارض، امام نووی فرماتے ہیں کہ اس روایت میں یعنی اربعین سنۃ والی روایت میں تقدیر سے مراد کتابت فی اللوح المحفوظ ہے، یا کتابت فی الواح التوراۃ، لہٰذا مراد خلق آدم سے چالیس سال پہلے لکھا جانا ہے نفس تقدیر مراد نہیں، اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کی تقدیر تو ازلی ہے۔

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ کیا کسی مجرم اور عاصی کے لئے ملامت کے وقت تقدیر کا حوالہ دینا اور اس کو عذر میں پیش کرنا جائز اور درست ہے، جواب یہ ہے کہ دنیا اور اس عالم میں تو جائز نہیں جو کہ دار التکلیف والعمل ہے اور یہاں عصیان پر ملامت مفید بھی ہے اور یہ محاجہ چونکہ اس عالم میں پیش نہیں آیا بلکہ عالم علوی میں جو دار التکلیف نہیں وہاں تقدیر کو عذر میں پیش کیا جاسکتا ہے خصوصاً جبکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس گناہ کی معافی بھی ہو چکی ہو بلکہ اس وقت تو ملامت ہی بے محل ہے۔

اور ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے اپنے جرم اور قصور کی نفی کہاں کی ہے، انہوں نے تو اس واقعہ کے پیش آنے میں جو اللہ تعالیٰ کی مصلحت تھی اس کو پیش کیا ہے۔

حضرت شیخ کے حاشیۂ بذل میں ایک اور بحث کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ جس جنت سے آدم علیہ السلام کا اخراج ہوا یہ وہی معروف جنت ہے جس کا ذکر عام آیات اور احادیث میں ہے یا کوئی دوسری ہے؟ اور اس اختلاف کے ساتھ حضرت نے "الیواقیت والجواہر ص۱۵۵" کا حوالہ دیا ہے، اور "حجۃ اللہ البالغہ" سے یہ مختصراً لکھا ہے کہ جنت دو ہیں حقیقیہ اور مثالیہ (اقول) اسکے بارے میں "معارف القرآن" ادریسی میں بھی کلام مذکور ہے، اور انہوں نے دلائل اور قرائن سے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ وہی جنت ہے جو معروف ہے، اور یہ کہ اس جنت سے زمین کا کوئی باغ مراد نہیں جیساکہ بعض کو غلط فہمی ہو گئی کہ آدم علیہ السلام کو جس جنت میں رہنے کا

حکم دیا گیا تھا وہ دنیا ہی کے باغوں میں سے کوئی گھنا اور گنجان باغ تھا، یہ غلط ہے، باقی یہ اشکال کہ دخول جنت کے بعد پھر وہاں سے خروج نہ ہوگا سو یہ وہ دخول ہے جو قیام قیامت کے بعد ہوگا، اس دخول کے بعد البتہ خروج نہیں ہوگا اھ ملخصاً، عرف الشذی میں ایک بات یہ لکھی ہے کہ آدم علیہ السلام نے جو جواب موسیٰ علیہ السلام کو دیا تو وہی جواب انہوں نے اللہ تعالیٰ کے عتاب کے وقت کیوں نہیں عرض کیا؟ اس کا جواب یہ لکھا ہے کہ جس وقت کا یہ واقعہ ہے وہ وقت وقت تکلیف تھا، اور پھر دوسری بات یہ بھی ہے کہ ایک گفتگو وہ ہے کہ ایک بندہ دوسرے بندہ سے کر رہا ہے، اور ایک گفتگو وہ ہے جو مخلوق کی خالق کے ساتھ ہو رہی ہے، دونوں میں بون بعید ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

ان عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سئل عن ھذہ الآیۃ "واذ اخذ ربك من بنی ادم من ظھورھم"، فقال عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سئل عنھا فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان اللہ خلق ادم ثم مسح ظھرہ بیمینہ فاستخرج منہ ذریۃ۔

**"واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظہورہم ذریتہم الآیۃ کی تفسیر**

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس آیت کے بارے میں جو اوپر مذکور ہے یعنی اس کی تفسیر کے بارے میں سوال کیا گیا، انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا تھا آپ نے ایک شخص کے سوال پر فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو جب پیدا فرمالیا تو اپنا دایاں ہاتھ ان کی پشت پر پھیرا اور ان کی پشت میں سے ان کی اولاد کو نکالا اور ان کے بارے میں یہ فرمایا یعنی جو اللہ تعالیٰ کی مٹھی میں تھے کہ میں نے ان کو جنت کے لئے پیدا کیا ہے، اور یہ اہل جنت ہی کے عمل کرینگے، اسکے بعد پھر دوبارہ ان کی پشت پر ہاتھ پھیرا اور اسی طرح کچھ اور اولاد نکالی اور فرمایا کہ ان کو میں نے جہنم کے لئے پیدا کیا ہے، اور جہنمیوں ہی کے عمل یہ لوگ کریں گے۔

اس حدیث کو امام ترمذی نے کتاب التفسیر میں سورۃ الاعراف کی تفسیر میں ذکر کیا ہے کیونکہ اسی میں یہ آیت ہے۔ "واذ اخذ ربك من بنی ادم من ظھورھم ذریتھم"، لیکن آیت میں تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اولاد آدم کی پشت سے ان کی اولاد کو نکالا۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت کریمہ میں آدم مع اولادہ مراد ہے، اور حدیث میں اکتفاء کیا گیا آدم پر ان کے اصل ہونے کی وجہ سے، اور آدم کی پشت سے نکالنے کا مطلب یہ نہیں کہ تمام انسانوں کو براہ راست آدم کی پشت سے نکالا گیا بلکہ جس ترتیب سے دنیا میں پیدائش ہوتی ہے اسی ترتیب سے واسطہ در واسطہ نکالا، یعنی آدم کی صلبی اولاد کو خود آدم سے اور پھر اولاد آدم سے اولاد کی اولاد کو، اسی طرح الی آخرہ۔ ہر ایک ذریت کو مثل ذرے کے یعنی چیونٹی کے برابر نکالا گیا جو سب کے سب آدم علیہ السلام کے سامنے موجود تھے، آگے آیت کریمہ میں یہ ہے "واشھدھم علی انفسھم الست بربکم"، یعنی اللہ تعالیٰ نے ان سے اقرار اور گواہی لی اپنی ربوبیت پر، اسی لفظ "الست" کی وجہ سے اس کو "عہد الست" کہا جاتا ہے "قالوا بلی"، یعنی سب نے اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا اقرار کیا۔ جلالین میں ہے کہ یہ واقعہ وادی نعمان میں پیش آیا عرفہ کے دن، اور اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے اپنی ربوبیت پر دلائل قائم کئے اور باقاعدہ ان کو سمجھ بوجھ عطا فرمائی، حاشیہ جمل میں لکھا ہے کہ آیت کریمہ کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کرنا سلف کا طریقہ ہے اور خلف نے اس میں

دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حقیقۃً یہاں پر نہ اخراج ہے نہ شہادت بلکہ یہ کلام علی سبیل المجاز اور تمثیل ہے۔ الی آخر ماذکر۔ کوکب صـ۲۲ میں ہے: قولہ فاستخرج منہ ذریۃ ای علی الترتیب کلا من ابیہ۔ اس کے حاشیہ میں ہے: وبذلک جزم عامۃ المفسرین اور یہ بھی لکھا ہے کہ صاحب جمل نے علامہ شعرانی سے اسکے اندر دس بحثیں نقل کی ہیں فارجع الیہ اھ۔

## آیۃ کریمہ سے متعلق دس سوالات وجوابات

حاشیہ جمل صـ۲۰۹ میں اس آیت سے متعلق دس سوالات اور ان سب کے جوابات مذکور ہیں، ابتداء اس طرح ہے: الاول این موضع اخذ اللہ تعالیٰ ہذا العہد، اسکے بعد اس کا جواب مذکور ہے، اسکے بارے میں وہی بطن نعمان لکھا ہے انہوں نے جو اوپر گذرا ہے جلالین سے، اور یہ کہ ہو واد بجنب عرفۃ، وقیل اخذہ بسرندیب من ارض الہند، وہو الموضع الذی ہبط آدم فیہ من الجنۃ۔ الثانی کیف استخرجہم من ظہرہ؟ والجواب ورد فی الصحیح انہ تعالیٰ مسح ظہر آدم واخرج ذریتہ منہ کلہم کہیئۃ الذر الخ۔ الثالث کیف اجابوہ تعالیٰ ببلی، ہل کانوا احیاء عقلاء ام اجابوہ بلسان الحال الخ، اسکے بارے میں اوپر گذر چکا کہ اس میں دو قول ہیں ایک طریقۃ السلف اور ایک طریقۃ الخلف، الرابع فاذا قال الجمیع بلی فلم قبل تعالیٰ قوما ورد آخرین؟ والجواب کما قالہ الحکیم الترمذی ان اللہ تعالیٰ تجلی للکفار بالہیبۃ فقالوا بلی مخافۃ منہ فلم یک ینفعہم ایمانہم فکان ایمانہم کایمان المنافقین، وتجلی للمؤمنین بالرحمۃ فقالوا بلی مطیعین مختارین فنفعہم ایمانہم الخ۔ الخامس اذا سبق لنا عہد ومیثاق مثل ہذا فلای شیٔ لانذکرہ الیوم، اسکے بعد اس کا جواب مذکور ہے السادس ہل کانت تلک الذرات مصورۃ بصورۃ الانسان ام لا؟ یعنی یہ اولاد آدم جو مثل ذر یعنی چیونٹی کے تھی یہ انسانی صورت میں تھی آنکھ ناک کان وغیرہ یا نہیں، آگے اس کا جواب مذکور ہے۔ السابع متی تعلقت الارواح بالذرات التی ہی الذریۃ ہل قبل خروجہا من ظہرہ ام بعد خروجہا منہ، اسکے بعد اس کا جواب مذکور ہے، الثامن ما الحکمۃ فی اخذ المیثاق منہم؟ والجواب ان الحکمۃ فی ذلک اقامۃ اللہ الحجۃ علی من لم یوف بذلک العہد الخ، التاسع ہل اعادہم الی ظہر آدم ام استرد ارواحہم ثم اعادہم الیہ امواتا؟ یعنی نکالنے کے بعد جب دوبارہ اس ذریۃ کو آدم کی پشت میں لوٹایا تو اس وقت وہ زندہ تھے یا ان کی ارواح قبض کرنے کے بعد اس میں لوٹایا گیا؟ والجواب ان الظاہر انہ لما ردہم الی ظہرہ قبض ارواحہم الخ، العاشر این رجعت الارواح بعد رد الذرات الی ظہرہ؟ والجواب ان ہذہ مسئلۃ غامضۃ۔ الی آخر ماذکر۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وقال الترمذی ہذا حدیث حسن، قالہ المنذری۔

---

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الغلام الذی قتلہ الخضر طبع کافرا، ولو عاش لارہق ابویہ طغیانا وکفرا۔ یعنی جس بچہ کو حضرت خضر[1] نے قتل کیا تھا

---

[1] حضرت خضر کے بارے میں حاشیہ بذل میں متعدد حوالے لکھے ہیں جو ان کے حالات دیکھنا چاہے ان کیلئے ہم ان حوالوں کو نقل کرتے ہیں: واختلف فی حیاۃ خضر اثبتہ الصوفیۃ وقال السخاوی فی المقاصد الحسنۃ صـ۱۰ اخی الخضر لو کان حیا لزارنی لایثبت مرفوعا بل مقولۃ لبعض السلف، وذکر ترجمۃ الیضاف حیاۃ الحیوان صـ۲۳۱ وقال فی لطائف المنن صـ۸۲ بقاءہ مجمع عند الصوفیۃ اھ وبسط العینی صـ۲۴۷ علی احوال الخضر من الاسم والزمان والمکان۔ وبسط الحافظ فی القسم الاول من الاصابۃ، وفی الفتح صـ۲۰۷۔ والفتاوی الحدیثیۃ صـ۱۳۱ وہامش الکوکب صـ۲۳۹ وہامش المسلسلات صـ۷۔

یعنی موسیٰ وخضر کے قصہ میں وہ پیدائشی کافر تھا، اور اگر وہ زندہ رہتا تو اپنے والدین کو مبتلا کردیتا کفر اور سرکشی میں، طبع کافرا کی تاویل یہ کی گئی ہے. تاکہ کل مولود یولد علی الفطرۃ کے خلاف نہ ہو کہ وہ اس صفت اور حالت کے ساتھ پیدا ہوا تھا کہ اگر زندہ رہا اور بڑا ہوا تو کافر ہوجائے گا۔ والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی، قالہ المنذری۔

حدثنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال حدثنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انّ خَلْقَ اَحَدِکم یُجمع فی بطن امہ اربعین یومًا، ثم یکون عَلقۃً مثل ذلک، ثم یکون مضغۃ مثل ذلک ثم یبعث اللہ الیہ ملکا فیؤمر باربع کلمات فیکتب رزقہ واجلہ وعملہ، ثم یکتب شقی اوسعید، ثم ینفخ فیہ الروح۔

**شرح الحدیث** آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے ہر ایک کا مادہ خلق (اس کی پیدائش کا مادہ یعنی نطفہ) اس کی ماں کے رحم میں جمع رہتا ہے چالیس دن تک، اسکے بعد اربعین ثانی میں علقہ یعنی خون بستہ ہوجاتا ہے، سوال یہ ہے کہ اربعین اول میں نطفہ نطفہ ہی رہا، کیا اس میں تغیر نہیں آیا؟ جواب یہ ہے کہ نطفہ پہلے چالیس روز تک نطفہ ہی رہا تاکہ اسکے اندر خمیر پیدا ہو، یعنی آئندہ پیش آنے والے انقلابات اور تغیرات کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوجائے پھر تیسرے چلہ میں اس کے اخیر تک وہ گوشت کا ٹکڑا بن جاتا ہے یعنی تین چلے گذرنے پر جن کے چار ماہ بنتے ہیں بچہ کے جسم واعضاء بنجاتے ہیں پھر چوتھے اربعین [illegible] تعالیٰ اس کی طرف فرشتہ بھیجتے ہیں جو چار باتیں اس کے بارے میں لکھتا ہے اس کا رزق، اور مدت عمر، اور اس کے اعمال، اور شقی ہونا یا سعید ہونا، اور اسی میں پھر نفخ روح ہوتا ہے علماء نے لکھا ہے چوتھے چلہ میں دس دن گذرنے پر، جب وہ چار ماہ دس دن کا ہوجاتا ہے اس وقت نفخ روح ہوتا ہے، اربعین رابع میں فرشتہ کے بھیجنے کا مطلب بعض شراح نے لکھا ہے کہ بھیجنے سے مراد امر ہے یعنی اس کو حکم ہوتا ہے کہ ایسا کرے کیونکہ فرشتہ تو پہلے سے وہاں موجود ہوتا ہے محافظ حمل، اور بعض نے حدیث کو اسکے ظاہر پر رکھا کہ ممکن ہے یہ چیزیں لکھنے والا کوئی دوسرا فرشتہ ہو جو خاص اس کام کے لئے بھیجا جاتا ہو۔

آگے پھر حدیث میں یہ ہے کہ بعض لوگ شروع میں جنت کے اعمال کرتے ہیں لیکن جب ان کے اور موت کے درمیان صرف ایک ہاتھ کے بقدر فاصلہ رہ جاتا ہے تو اس شخص پر نوشتۂ خداوندی اور اس کی تقدیر غالب آتی ہے اور اھل جہنم کے عمل کرنے لگتا ہے اور پھر اسی میں داخل ہوتا ہے اور بعض کا حال اس کے برعکس کہ اول سے آخر عمر تک اہل نار کے عمل کرتا ہے اور جب ایک ہاتھ کے بقدر زندگی باقی رہ جاتی ہے تو تقدیر اس پر غالب آتی ہے اور جنت کے اعمال میں لگ جاتا ہے اور پھر اسی میں داخل ہوتا ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

---

[1] حضرت گنگوہی کی تقریر ترمذی وابوداؤد میں اربعین یوما پر لکھا ہے کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام تحولات ایک ہی اربعین میں ہوجاتے ہیں اور مشاہدہ کبھی دونوں کے خلاف ہوجاتا ہے (نہ صرف ایک اربعین میں نہ چار میں) اور جواب یہ ہے کہ ہر ایک تغیر کا ایک اربعین میں ہونا اکثر مدت حمل کی صورت میں ہوتا ہے، اور صرف ایک اربعین والی روایت اقل مدت حمل پر محمول کی جائے اور باقی روایات کو ان دونوں مدتوں کے درمیان پر محمول کیا جائے، اور اس کے حاشیہ میں ہے: وبسط الحافظ اشد البسط فی اختلاف الفاظ ھذا الحدیث مع الترجیح لبعضہا والجمع فی بعضہا فارجع الیہ لو شئت التفصیل۔

عن عمران بن حصين رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قیل لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یارسول اللہ!

أعُلِم اهل الجنة من اهل النار؟ قال نعم، قال ففيم يعمل العاملون؟ قال كل ميسر لما خلق له۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا گیا کیا جان لئے گئے جنتی ممتاز کرتے ہوئے اہل نار سے، یعنی جنت میں جانے والے اور جہنم میں جانے والے متعین ہو چکے ہیں؟ تو آپ نے فرمایا ہاں، ہو چکے ہیں، تو ان صحابی نے عرض کیا پھر کس لئے عمل کریں عمل کرنے والے، آپ نے فرمایا جس شخص کے لئے جو ٹھکانہ تجویز ہے اس کے لئے اسی ٹھکانہ والے عمل بھی کرنا آسان ہے، عادت اللہ یوں ہی جاری ہے کہ ثواب وعقاب کا مدار ظاہراً وصورةً اعمال پر رکھا ہے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم، قالہ المنذری۔

لا تجالسوا اهل القدر ولا تفاتحوهم۔

یعنی فرقہ قدریہ کے ساتھ اپنا بیٹھنا اٹھنا مت رکھو، کہا گیا ہے کہ مطلب یہ ہے کہ یعنی ان کے ساتھ عقائد میں مناظرہ مت کرو، کہیں وہ تمہیں شک میں نہ ڈالدیں اور تمہارا اعتقاد خراب نہ کردیں، اور نہ ان کے ساتھ سلام اور کلام میں ابتداء کرو، اور کہا گیا ہے مفاتحہ بمعنی حکومت اور فیصلہ ہے، یعنی اپنے معاملات کا ان سے فیصلہ مت کراؤ اور ان کو حکم مت بناؤ اھ

# باب فی ذراری المشرکین

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنهما، ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سئل عن اولاد المشرکین قال اللہ اعلم بما کانوا عاملین۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا گیا اولاد مشرکین یعنی ان کے نابالغ بچوں کے بارے میں کہ ان کا کیا حکم ہے عذاب یا نجات تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ وہ کیسا عمل کرنے والے ہیں یعنی بڑے ہو کر کیا کرتے ہیں۔

**شرح الحدیث** خطابی فرماتے ہیں کہ ظاہر کلام سے وہم ہوتا ہے کہ آپ نے اولاد مشرکین کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں فرمایا بلکہ اللہ تعالیٰ کے علم پر محول کردیا، وہ کہتے ہیں: لیکن یہ مطلب نہیں بلکہ آپ کی مراد یہ ہے کہ وہ کافر ہی ہیں اپنے آباء کے تابع ہیں کفر میں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ اگر وہ زندہ رہتے اور بڑے ہوتے تو کفر ہی کے کام کرتے، وہ فرماتے ہیں کہ اس مطلب کا قرینہ یہ ہے کہ حدیث عائشہ میں یہ ہے (جو آگے آرہی ہے) کہ میں نے آپ سے مسلمانوں کے بچوں کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا: "من آبائهم" یعنی اپنے ماں باپ کے حکم میں ہیں، وہ فرماتی ہیں کہ اس پر میں نے پوچھا کہ یارسول اللہ! بلا عمل، کہ بغیر ہی عمل کے آباء کے حکم میں ہیں تو اس پر آپ نے فرمایا: اللہ اعلم بما کانوا عاملین، لہٰذا دونوں جگہ اللہ اعلم بما کانوا عاملین کا مطلب ایک ہی ہوگا۔ اور حضرت گنگوہی کی تقریر میں کل مولود یولد علی الفطرة جس کے اخیر میں بھی یہی ہے یارسول اللہ! افرأیت من یموت وھو صغیر؟ قال اللہ اعلم بما کانوا عاملین، تو حضرت کی رائے اس حدیث کے پیش نظر یہ ہے کہ اطفال مشرکین جنتی ہیں فطرۃ کا اعتبار کرتے ہوئے، اور پھر سائل کے سوال کے جواب میں جو آپ نے فرمایا: اللہ اعلم بما کانوا عاملین، اس سے مقصود ذراری مشرکین کے بارے میں اظہار تردد نہیں ہے

اور نہ تعلیق علی العمل جیسا کہ بعض شراح کی رائے ہے بلکہ اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذراری مشرکین بڑے ہو کر کیا کرتے آباء کے اتباع میں کفر اختیار کرتے یا اصل فطرت پر قائم رہتے اس کو تو اللہ تعالیٰ جانیں کہ وہ کیا کرتے لیکن موجودہ صورت حال تو یہ ہے کہ ہر پیدا ہونے والا بچہ خواہ مشرکین کا ہو یا مؤمنین کا وہ فطرت ہی پر پیدا ہو رہا ہے تو جب بلوغ سے پہلے وہ مر گیا تو گویا اصل فطرت ہی پر مرا جس کا تقاضا نجات اور جنت ہے، یہ حضرت کی رائے ہے جو کوکب میں مذکور ہے اور یہاں باب کی حدیث اول یعنی حدیث ابن عباس کے ذیل میں، بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے طویل کلام نقل کیا ہے[۱] حضرت عائشہؓ کی حدیث سے متعلق جس میں دونوں جگہ ہے ,,ھم من آبائہم۔

## اطفال مشرکین کے بارے میں علماء کے اقوال

اسکے بعد جاننا چاہیئے کہ ذراری مشرکین کے بارے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں حاشیۂ بذل میں ہے کہ حافظ نے فتح الباری میں اس میں دس مذاہب نقل کئے ہیں اور بذل میں ملا علی قاری سے مندرجہ ذیل اقوال نقل کئے ہیں، انہم من اھل النار تبعاً للابوین، من اھل الجنۃ نظراً الی اصل الفطرۃ، تیسرا قول یہ ہے کہ وہ اہل جنت کے خادم ہوں گے اور چوتھا قول یہ کہ وہ بین الجنۃ والنار ہوں گے نہ معذب اور نہ منعم، یعنی اہل اعراف سے ہوں گے، اور پانچواں قول یہ ہے کہ جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ ہو گا کہ یہ اگر زندہ رہتا تو کفر اختیار کرتا تو وہ تو جہنمی ہے اور جس کے بارے میں یہ علم ہے کہ یہ بڑے ہو کر فطرت پر قائم رہتا تو وہ اہل جنت میں سے ہے اور چھٹا قول یہ ہے کہ ان کے بارے میں توقف کیا جائے اور کوئی فیصلہ نہ کیا جائے اور اکثر اہل سنت کی رائے یہی ہے، لیکن ابن حجر یہ کہتے ہیں کہ یہ توقف تو اس وقت کی بات ہے جب ان کے بارے میں کچھ نازل نہیں ہوا تھا، اور اب اصح قول یہی ہے انہم من اہل الجنۃ، اور حاشیۂ بذل میں ہے کہ حافظ نے امام مالک اور شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ انہم تحت المشیئۃ، اور امام نووی سے یہ نقل کیا ہے کہ جمہور کا قول ان کے بارے میں جنتی ہونے کا ہے، والبسط فی الاوجز ص۵۲۳ ج۲، والفتاویٰ الحدیثیۃ ص۷۹، وفی شرح الاقناع ص۲۱ ج۱ ان الخلاف فی اولاد الکفرۃ من ھذہ الامۃ، واما من غیرھم ففی النار، شرح اقناع جو فقہ شافعیہ کی مشہور کتاب ہے اس میں یہ ہے کہ یہ مختلف اقوال اس امت کے کفار کی اولاد میں ہیں اور دوسری امتوں کے کفار کی اولاد جہنمی ہے یعنی بلا خلاف، اور اس میں اس امت کے کفار کی اولاد کے بارے میں ان کے جنتی ہونے پر جزم کیا ہے۔

---

عن عائشۃ ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت اُتِیَ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بصبی من الانصار یصلی علیہ، قالت قلت یا رسول اللہ طوبی لھذا لم یعمل شرا ولم یدر بہ فقال اَوغیرُ ذلک یا عائشۃ، ان اللہ خلق الجنۃ وخلق لھا اھلاً وخلقھا لھم وھم فی اصلاب اٰبائھم وخلق النار وخلق لھا اھلا وخلقھا لھم وھم فی اصلاب اٰبائھم۔

---

[۱] لیکن چونکہ کوکب کی عبارت زیادہ واضح اور سہل تھی اسلئے ہم نے اسی کو نقل کیا ہے۔

**شرح الحدیث** حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس ایک انصاری بچہ کو لایا گیا اس پر نماز جنازہ پڑھانے کے لئے. وہ فرماتی ہیں کہ اس موقعہ پر میں نے عرض کردیا کہ یارسول اللہ اس بچہ کیلئے بہت خوشحالی ہے اسلئے کہ نہ کوئی براکام اس نے کیا اور نہ برائی کو سمجھا، یعنی کرتا تو کیا اس کو جانتا بھی نہیں، اس پر آپ نے فرمایا کیا یہ کہتی ہو حالانکہ بات کچھ اور ہے، تقدیر عبارت اس لفظ کی یہ ہے أتعتقدین ما قلت والحق غیر ذلک، یعنی یہ ہمزہ استفہامیہ ہے اور واو عاطفہ جس کا معطوف علیہ مقدر ہے، اور وہ دوسری بات جو حق ہے وہ عدم الجزم بکونہ من اھل الجنۃ ہے کہ یقین کے ساتھ جنتی نہ کہا جائے، یہ حدیث اگرچہ اولاد مسلمین کے بارے میں ہے جن کے بارے میں اجمالی طور پر یہ مسئلہ متفق علیہ ہے: انھم من اھل الجنۃ، لیکن تعیین کے ساتھ اور یقینی طور پر کسی خاص شخص کے بارے میں بچہ ہو یا بڑا جنتی ہونے کا فیصلہ کرنا اس سے آپ نے منع فرمایا کہ یہ بات احتیاط کے خلاف ہے۔

حدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، وحدیث عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا وارضاھا، سکت علیہ المنذری، وحدیثہا الثانی اخرجہ مسلم والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابی هریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ. قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ یہودانہ وینصرانہ، کما تناتج الابل من بہیمۃ جمعاء هل تحس من جدعاء. قالوا یارسول اللہ افرأیت من یموت وهو صغیر قال اللہ اعلم بما کانوا عاملین۔

**شرح الحدیث** یعنی ہر پیدا ہونے والا بچہ فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے، فطرت پر پیدا ہونے کی شرح میں دو قول ہیں[1]: (۱) دین اسلام پر پیدا ہونا یا قبول دین کی صلاحیت اور استعداد پر پیدا ہونا، آگے حدیث میں ہے کہ اگر پیدا ہونے والا بچہ یہودی کے یہاں پیدا ہوتا ہے تو اس کے ماں باپ اس کو یہودی بنالیتے ہیں اور اگر نصرانی کے یہاں پیدا ہوتا ہے تو اس کو نصرانی بنالیتے ہیں، یعنی اس عارض کی وجہ سے وہ اپنی فطرت سے ہٹ جاتا ہے، آگے فرماتے ہیں کہ جس طرح کہ اونٹنیاں جنتی ہیں کامل الخلقۃ بچہ کو کیا اس میں سے تم کسی کو کن کٹا دیکھتے ہو، یعنی جس طرح اونٹ کے بچوں میں یہ تغیر اور نقص بعد میں پیدا ہوتا ہے اسی طرح بعض بچے بھی اصل فطرت پر پیدا ہونے کے بعد بگڑ جاتے ہیں، اس پر صحابہ نے آپ سے جو بچہ بچپن میں مرجائے اس کے بارے میں سوال کیا، تو آپ نے فرمایا: اللہ اعلم بما کانوا عاملین، یہ اوپر گذر چکا کہ اللہ اعلم بما کانوا عاملین کا مطلب خطابی وغیرہ شراح کیا لے رہے ہیں، اور حضرت گنگوہی نے اس کا مطلب کیا قرار دیا۔

قال ابوداؤد: قرئ علی الحارث بن مسکین وانا شاهد (وفی نسخۃ: وانا اسمع) اخبرک یوسف بن عمرو قال انا ابن وهب قال سمعت مالکا قیل لہ: ان اهل الاهواء یحتجون علینا بهذا الحدیث قال مالک احتج علیهم بآخرہ، قالوا ارأیت من یموت وهو صغیر؟ قال اللہ اعلم بما کانوا عاملین۔ یہ پہلے آچکا کتاب الخراج[2] میں ایک جگہ کہ

[1] اس کے علاوہ دو قول اور اس میں آگے آرہے ہیں۔ [2] فی باب ماجاء فی حکم ارض خیبر۔

مصنف کا طریقہ حارث بن مسکین سے روایت کرنے کا یہی ہے جو یہاں اختیار کیا، سب جگہ اسی طرح ہے اسکے بارے میں وہاں کچھ اور بھی گذر چکا۔

**شرح الحدیث** امام مالک کے شاگرد ابن وہب کہتے ہیں کہ ہمارے استاد سے سوال کیا گیا کہ اہل اھواء یعنی مبتدعین، جس سے مراد قدریہ ہیں، ہم لوگوں کے سامنے اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ دیکھئے اس سے ہماری تائید ہوتی ہے، کیونکہ اس حدیث میں ہے: فابواہ یہودانہ وینصرانہ، کہ بچہ پیدا تو ہوتا ہے فطرت اسلام پر پھر اس کو اس کے ماں باپ اور ماحول بگاڑ دیتا ہے، پھر تو ماحول ہی سب کچھ ہو گیا تقدیر کچھ نہ ہوئی، حضرت امام مالک نے اس کا جواب یہ دیا کہ اگر وہ لوگ اس حدیث کے اول یعنی شروع کے حصہ سے استدلال کرتے ہیں تو تم ان پر اس حدیث کے آخر سے استدلال کر لو، اس سے اہل سنت کی تائید اور تقدیر کا اثبات ہوتا ہے، آخر سے مراد: "اللہ اعلم بما کانوا عاملین" ہے کہ اللہ ہی جانتا ہے کہ اگر وہ بڑے ہوتے تو کیا کرتے، یعنی وہی کرتے جو اللہ تعالیٰ کے علم ازلی اور ان کی تقدیر میں ہے، سبحان اللہ! کیا خوب جواب دیا کہ جس حدیث سے وہ استدلال کر رہے تھے اسی حدیث سے اس کا جواب نکال لیا۔

---

سمعت حماد بن سلمة يفسر حديث "كل مولود يولد على الفطرة" قال هذا عندنا حيث اخذ الله العهد عليهم في اصلاب آبائهم حيث قال "الست بربكم قالوا بلى"

**فطرت کے مصداق میں اقوال** یعنی حماد بن سلمہ نے "کل مولود یولد علی الفطرۃ" اس حدیث کی شرح میں یہ بات کہی کہ فطرت سے مراد وہ عہد ہے جو عالم ذر میں لوگوں کے وجود کے دنیا میں آنے سے پہلے ان کو آدم علیہ السلام کی پشت سے نکال کر لیا گیا تھا، "الست بربکم قالوا بلی" تو فطرت کا مصداق ان کے نزدیک یہ عہد الست ہے جو ایک قدیم زمانہ کا عہد ہے کوئی تازہ خصلت نہیں جو سبھی سے لیا گیا تھا جو دنیا میں آنے کے بعد مسلمان ہوئے ان سے بھی اور جو کافر ہوئے ان سے بھی، امام خطابی فرماتے ہیں کہ حماد بن سلمہ کی یہ تفسیر بہت عمدہ ہے اور گویا وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ احکام دنیا میں ایمان فطری کا اعتبار نہیں اصل اعتبار ایمان شرعی کا ہے جو اپنے ارادہ سے اختیار کیا جائے اور جس میں اپنے کسب وارادہ کو دخل ہو، اسلئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرما رہے ہیں مولود کے بارے میں فابواہ یہودانہ وینصرانہ، تو دیکھئے باوجود ایمان فطری کے پائے جانے کے مولود کے اندر اس کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ اس پر اس کے کافر ماں باپ کا حکم جاری کیا گیا، اس کے بعد خطابی فرماتے ہیں کہ اس کی تفسیر کے بارے میں ایک دوسرا قول ہے جس کو عبداللہ بن مبارک نے اختیار کیا ہے وہ یہ کہ فطرت سے مراد وہ سعادت یا شقاوت ہے جو جس بچہ کے حصہ میں آئی ہوئی ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کے ارادہ سے۔ یعنی کفر یا ایمان پس ہر پیدا ہونے والے بچہ کا انجام آخر کار وہی ہوتا ہے جس پر وہ پیدا ہوا تھا اور دنیا میں پھر وہ ویسا ہی کام کرتا ہے جو اس کی فطرت کے مطابق ہوتا ہے خواہ وہ فطرت سعادت ہو یا شقاوت اور بچہ کی شقاوت کے آثار وعلامات میں سے یہ ہے کہ اس بچہ کے والدین یہودی ہوں یا نصرانی، تو اس کے ماں باپ یہودی ونصرانی اس بچہ کی شقاوت کی وجہ سے اس کو دین یہود ونصاری پر ابھارتے ہیں اور یہودیت ونصرانیت ہی اس کو سکھلاتے ہیں اور یا یہ کہ وہ عقل وشعور پیدا ہونے سے پہلے ہی مر جائے تو وہ حکم میں اپنے والدین ہی کے ہوگا کیونکہ شرعاً وہ والدین ہی کے تابع ہے، اور یہی مطلب ہے آپ کے قول

فابواہ یہودانہ وینصرانہ کا، اور اس رائے کی تائید اس حدیث عائشہ سے ہوتی ہے جس میں یہ ہے ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اتی بصبی من الانصار لیصلی علیہ فقلت یارسول اللہ طوبیٰ لہ، جس پر آپ نے فرمایا تھا اوغیر ذلک یا عائشۃ ان اللہ خلق الجنۃ وخلق لہا اھلا وخلقہا لہم وھم فی اصلاب آبائہم الحدیث، فطرت کی تفسیر میں دو قول یہ ہیں اور دو قول شروع میں گذر گئے۔

عن عامر قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الوائدۃ والموؤدۃ فی النار، قال یحیی قال ابی فحدثنی ابواسحاق ان عامرا حدثہ بذلک عن علقمۃ عن ابن مسعود عن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

**شرح السند** یحییٰ سے مراد ابن ابی زائدہ ہیں جو اوپر سند میں آئے، یحییٰ سے یہ حدیث ان کے والد زکریا نے شروع میں براہ راست یعنی بغیر واسطہ ابواسحاق کے عامر شعبی سے مرسلاً ومعضلاً نقل کی اور دوسری مرتبہ یہ حدیث یحییٰ سے ان کے والد نے بواسطہ ابواسحاق کے متصلاً ومسنداً روایت کی، چنانچہ پہلی روایت میں عامر یعنی شعبی نے کہا تھا قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، اور دوسری روایت میں جو بواسطہ ابواسحاق کے ہے اس میں عامر شعبی اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے درمیان دو واسطے مذکور ہیں علقمہ اور ابن مسعود۔

اس حدیث کا مضمون یہ ہے کہ وائدہ یعنی وہ دائی جو نومولود بچی کو زندہ درگور کرنے والی ہے اور موؤدہ خود وہ نومولود بچی دونوں کے دونوں جہنم کے مستحق ہیں، اگر اس حدیث کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے تو ذراری مشرکین کے بارے میں وہ جو ایک قول ہے انہم من اھل النار، تو یہ اس کی دلیل ہوجائے گی۔

**دومتعارض حدیثوں میں تطبیق** یہ حدیث اس حدیث کے خلاف ہے جو کتاب الجہاد میں "باب فی فضل الشہادۃ" میں گذر چکی جسکے آخر میں ہے "المولود فی الجنۃ والوئید فی الجنۃ" اسکا جواب بھی وہاں گذر گیا، وئید اور موؤدہ دونوں ہم معنی ہیں، وہاں اس کو جنتی کہا گیا اور یہاں جہنمی، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ الموؤدہ کے بعد اس کا صلہ محذوف ہے یعنی اس کا متعلق، اصل میں تھا الموؤدۃ لہا جس کا مصداق اس بچی کی کافرہ ماں ہے۔

عن انس رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ ان رجلا قال یارسول اللّٰہ این ابی؟ قال ابوک فی النار، فلما قفا قال ان ابی واباک فی النار۔

**حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے نجات کا مسئلہ اور اسمیں علامہ شامی کی رائے** ایک شخص نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا کہ میرا باپ کہاں ہے اور اس کا ٹھکانہ کیا ہے تو آپ نے جواب دیا کہ تیرا باپ جہنم میں ہے، کیونکہ وہ کفر پر مرا ہے، راوی حدیث حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جب وہ شخص جانے لگا تو آپ نے (اس کی طبیعت پر اثر دیکھ کر) فرمایا کہ بے شک میرا باپ اور تیرا باپ دونوں جہنم میں ہیں، بذل المجہود میں فتح الودود سے نقل کیا ہے کہ جو لوگ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے والدین کی نجات کے قائل ہیں تو وہ اس حدیث میں لفظ "اب" کو عم پر محمول کرتے ہیں، اسلئے کہ اب کا اطلاق عم پر بھی ہوتا ہے (عم الرجل صنو ابیہ) اور خصوصاً اسلئے بھی کہ آپ کی تربیت بچپن میں

آپ کے چچا ابوطالب ہی نے کی تھی، اس حیثیت سے اب کا اطلاق ان پر اور بھی موزوں ہے حضرت شیخ کے اس پر دو حاشیے ہیں، ایک یہ کہ تقدم الکلام علیہ، یعنی کتاب الجنائز میں جس میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا سوال فاطمہ سے مروی ہے: ابلغت معھم الکدی قالت لا۔ فذکر تشدیدا، کے ذیل میں، اور دوسرا حاشیہ یہ ہے کہ یا یہ محمول ہے قبل علمہ علیہ السلام کما فی الشامی ص۲۱۳ وقال ایضاً ص۳۱۵ ان الاحیاء کان فی حجۃ الوداع، یعنی یا اس حدیث کی تاویل یہ ہے بجائے چچا پر محمول کرنے کے کہ یہ بات آپ نے شروع میں فرمائی تھی جب کہ آپ کو اپنے والد کی نجات کا علم نہ تھا جیساکہ شامی میں ہے اور ایک دوسری جگہ شامی میں یہ ہے کہ آپ کے والدین کا احیاء یعنی ان کو زندہ کرنا حجۃ الوداع کے موقعہ پر ہوا تھا انتہی مانی ہامش البذل (قلت) شامی میں جہاں پر یہ مسئلہ مذکور ہے کہ توبۃ الیائس مقبول ہے نہ کہ ایمان الیائس، اس میں ابن حجر سے نقل کیا ہے کہ اس قاعدہ سے یونس علیہ السلام کی قوم مستثنیٰ مانی جائے گی لقولہ تعالیٰ الا قوم یونس، استثناء کو اتصال پر محمول کرتے ہوئے، اور یہ کہ ان کا ایمان لانا معاینۃ العذاب کے وقت تھا جیساکہ بعض مفسرین کا قول ہے اور اس کو ان کے نبی کی خصوصیت اور کرامت قرار دیتے ہوئے تسلیم کیا جائیگا۔

**ایمان ابوی النبی صلی اللہ علیہ وسلم**

اور اسکے بعد فرماتے ہیں: الا تری ان نبینا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قد اکرمہ اللہ تعالیٰ بحیاۃ ابویہ لہ حتی اٰمنابہ، کمافی حدیث صححہ القرطبی وابن ناصر الدین حافظ الشام وغیرھما فانتفعا بالایمان بعد الموت علی خلاف القاعدۃ اکراماً لنبیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کما احیی قتیل بنی اسرائیل لیخبر بقاتلہ، وکان عیسیٰ علیہ السلام یحیی الموتی وکذلک نبینا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم احیی اللہ تعالیٰ علی یدیہ جماعۃ من الموتی، وقد صح ان اللہ تعالیٰ ردعلیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الشمس بعد مغیبھا حتی صلی علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ العصر، فکما اکرم بعود الشمس والوقت بعد فواتہ فکذلک اکرم بعود الحیاۃ ووقت الایمان بعد فواتہ، وما قیل ان قولہ تعالیٰ ولا تسئل عن اصحاب الجحیم نزل فیھما لم یصح، وخبر مسلم "ابی وابوک فی النار" کان قبل علمہ اھ ملخصاً، اور شامی میں دوسری جگہ "باب النکاح الکافر" میں یہ ہے: کل نکاح صحیح بین المسلمین فھو صحیح بین اھل الکفر، اور اس کی دلیل میں یہ حدیث پیش کی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد: ولدت من نکاح لا من سفاح، اسلئے کہ اس حدیث میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے والدین کے زمانہ جاہلیت کے نکاح پر جو قبل الاسلام پایا گیا اس پر نکاح کا اطلاق فرمایا ہے جیساکہ فتح القدیر میں ہے (اور چونکہ اس حدیث سے استدلال پر یہ لازم آتا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے والدین کا نکاح بحالت کفر پایا گیا تھا اس پر علامہ شامی فرماتے ہیں) ولا یقال ان فیہ اساءۃ ادب لاقتضائہ کفر الابوین الشریفین مع ان اللہ تعالیٰ احیاھما لہ وآمنابہ کما ورد فی حدیث ضعیف، لانا نقول ان الحدیث اعم بدلیل روایۃ الطبرانی وابی نعیم وابن عساکر خرجت من نکاح ولم اخرج من سفاح من لدن آدم الی ان ولدنی ابی وامی لم یصبنی من سفاح الجاھلیۃ شئی، یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جو نکاح کا اثبات اور سفاح کی نفی فرمارہے ہیں وہ صرف آپ اپنے والدین ہی کے لحاظ سے نہیں فرمارہے ہیں بلکہ آپ سفاح کی نفی فرمارہے ہیں اپنے جملہ اصول سے آدم علیہ السلام تک۔ اور ظاہر ہے کہ جملہ اصول کا ایمان ثابت نہیں اور ابوین کا گو ثابت ہے لیکن عندالنکاح نہیں بلکہ بعد النکاح والموت دوبار زندہ کرکے۔ پس استدلال اس حدیث (ولدت من

نکاح لامن سفاح) سے اس مسئلہ (کل نکاح صحیح بین المسلمین فھو صحیح بین اھل الکفر) پر درست ہے۔

### حدیث الباب کی توجیہ اسیطرح فقہ اکبر والی رائے کا جواب

اور اسی طرح کی جو اور چیزیں منقول ہیں، مثلاً امام صاحب سے فقہ اکبر میں کہ، آپ کے والدین کی موت کفر پر ہوئی اور ایسے ہی جو صحیح مسلم میں ہے: استاذنت ربی ان استغفر لامی فلم یاذن لی" اور ایسے ہی یہ حدیث "یارسول اللہ این ابی قال فی النار الخ" اسلئے کہ آپ کے والدین کا ایمان احیاء ہے ہوا اور احیاء ان سب کے بعد حجۃ الوداع میں ہوا اسکے بعد علامہ شامی نے دوسرا قول نجاۃ ابوین شریفین کے سلسلہ میں ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جو اس کی وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ آپ کے والدین کی وفات فترۃ کے زمانہ میں ہوئی، اسکے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ یہ قول مبنی ہے اصول اشاعرہ پر ان من مات ولم تبلغہ الدعوۃ یموت ناجیا، اسکے بعد انہوں نے اس میں ماتریدیہ کا مسلک لکھا ہے کہ وہ اہل فترت کے بارے میں مطلقاً نجات کے قائل نہیں بلکہ ان کے نزدیک اس میں تفصیل[1] ہے جس کو شامی نے ذکر کرنے کے بعد اخیر میں فرمایا، فالظن فی کرم اللہ تعالیٰ ان یکون ابواہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من احد ھذین القسمین[2] بل قیل آباؤہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کلھم موحدون۔

### اولی یہ ہے کہ اس بحث کو چھیڑا نہ جائے

اور پھر اختتام بحث پر یہ لکھا ہے بعض محققین کی طرف نسبت کرتے ہوئے کہ اس مسئلہ کو اگر ذکر کیا بھی جائے تو انتہائی ادب کے ساتھ ورنہ اول تو ذکر کی ضرورت ہی کیا ہے اسلئے کہ اس سے ناواقف ہونا کوئی مضر نہیں، نہ ہم سے اسکے بارے میں حشر میں یا قبر میں سوال ہوگا فحفظ اللسان عن التکلم فیہا الا بخیر اولی واسلم، شامی ص۲۸۵ بظاہر یہ کہہ رہے ہیں کہ اگر ضرورۃ اس میں کلام کیا بھی جائے تو خیر کے ساتھ کیا جائے اولی اور اسلم یہی ہے، اور اس سے پہلے کہہ چکے ہیں انتہائی ادب کے ساتھ، اور یہ دونوں باتیں تو قول یا یما ہی میں ہیں جیساکہ اوپر سے اس کو ثابت کرتے چلے آئے ہیں، واللہ اعلم وھو الموفق للصدق والصواب۔ والحدیث اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

---

[1] ماتریدیہ کا مسلک اس میں یہ لکھا ہے: اما الماتریدیۃ فان مات قبل مضی مدۃ یمکنہ فیہا التأمل ولم یعتقد ایمانا ولا کفرا فلا عقاب علیہ، بخلاف ما اذا اعتقد کفرا او مات بعد المدۃ غیر معتقد شیئا، یعنی ماتریدیہ کہتے ہیں اہل فترۃ کے بارے میں اگر اس کے بلوغ کے بعد اتنی مدت ہی نہیں گذری جس میں تأمل کر سکے حق اور ناحق کے درمیان اور حال یہ کہ وہ نہ اعتقاد رکھتا ہو ایمان کا اور نہ کفر کا تو ایسی صورت میں اس پر عقاب نہیں وہ ناجی ہے، اور اگر کفر کا اعتقاد رکھتا ہو یا مدت تأمل کے بعد مرا بغیر کسی اعتقاد کے نہ ایمان کا نہ کفر کا، تو اس صورت میں ناجی نہیں، آگے اس میں یہ ہے کہ ماتریدیہ میں جو بخاری ہیں وہ اہل فترۃ کے بارے میں اشاعرہ کے موافق ہیں اور وہ جو امام صاحب سے منقول ہے لا عذر لاحد فی الجہل بخالقہ، اس کو انہوں نے ما بعد البعثۃ پر محمول کیا ہے، لیکن بخاریین کی یہ رائے اس شخص کے علاوہ میں ہے جو باعتقاد کفر مرے اسلئے کہ جو شخص اعتقاد کفر یعنی شرک کی حالت میں مرے گا اس کے جہنمی ہونے کی نووی اور فخر الدین رازی نے تصریح کی ہے وعلیہ حمل بعض المالکیۃ ما صح من الاحادیث فی تعذیب اھل الفترۃ، بخلاف من لم یشرک منھم ولم یوحد بل بقی عمرہ فی غفلۃ من ھذا کلہ ففیھم الخلاف، وبخلاف من اھتدی منھم بعقلہ کقس بن ساعدۃ، وزید بن عمرو بن نفیل، فلا خلاف فی نجاتھم، اسکے بعد وہ عبارت ہے جو شرح میں مذکور ہے

[2] یعنی اما ایمانھما واما کونھما من اہل الفترۃ۔

عن انس بن مالك رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان الشیطان یجری من ابن ادم مجری الدم۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں کہ شیطان انسان کی رگوں میں گھوم جاتاہے، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ بعض علماء اس حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے شیطان کے اندر اتنی طاقت اور سکت رکھی ہے کہ وہ انسان کے باطن میں اس کی رگوں تک میں پہنچ جائے اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد مجازاً کثرت اغواء اور القاء الوساوس ہے، گویا ہر وقت انسان کے ساتھ رہتا ہے، اس سے جدا نہیں ہوتا، خون کی طرح، والحدیث اخرجہ مسلم بطولہ، واخرجہ البخاری ومسلم والنسائی وابن ماجہ من حدیث صفیۃ بنت حیی عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، وقد تقدم فی کتاب الصیام، قالہ المنذری۔

# باب فی الجهمية

اور ایک نسخہ میں ہے "فی الجہمیۃ والمعتزلۃ" جہمیہ وہ فرقہ ہے جو جہم بن صفوان کی طرف منسوب ہے جو اجبار واضطرار کا قائل ہے یعنی انسان اپنے اعمال میں بااختیار نہیں بلکہ مجبور ہے اور یہ کہ انسان کے سب افعال حقیقۃً اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں، بندہ کی طرف ان کی نسبت مجازی ہے، اور اللہ تعالیٰ کے علم کو حادث مانتا ہے، نیز وہ باری تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتا ہے صفات مشترکہ یعنی جس صفت کا اطلاق انسان پر ہو سکتا ہو جیسے علم قدرت حیات، کلام کیونکہ یہ صفات انسان میں بھی پائی جاتی ہیں، اگر اللہ تعالیٰ میں بھی یہ پائی جائیں گی تو شرکت لازم آئے گی اور جو صفات غیر اللہ میں نہیں پائی جاتیں جیسے احیاء واماتہ اور خلق ان کا وہ انکار نہیں کرتا نیز کلام اللہ کو حادث مانتا ہے، سید مرتضیٰ زبیدی کہتے ہیں کہ جہمیہ ایک جماعت ہے خوارج میں سے جو منسوب ہے جہم بن صفوان کی طرف جس کو قتل کیا گیا بنو امیہ کے آخری دور میں، اور میزان الاعتدال میں ہے، جہم بن صفوان السمرقندی الضال المبتدع رأس الجهمية، هلك في زمان صغار التابعين زرع شرا عظيما، اور فتح الباری میں ہے کہ اس کا قتل ۱۲۸ھ میں ہوا، یہ تو جہمیہ کے بارے میں ہوا، اور معتزلہ قدریہ ہی میں سے ایک جماعت ہے ان کا نام معتزلہ۔ ایک قول کی بنا پر اسلئے ہوا کہ رئیس المعتزلہ واصل بن عطاء جو کہ حضرت حسن بصری کی خدمت میں آیا کرتا تھا، جب واصل نے منزلۃ بین المنزلتین کا قول اختیار کیا، یعنی یہ کہ صاحب کبیرہ نہ مؤمن مطلق ہے نہ کافر مطلق، بلکہ بین المنزلتین ہے، تو اس پر حسن بصری نے فرمایا تھا اعتزل عنا واصل، اسی لئے ان کو معتزلہ کہا گیا (عون) معتزلہ نفی صفات کے قائل ہیں لیکن جبر واضطرار کے قائل نہیں، اور وہ یہ کہتے ہیں کہ نفی صفات ہی توحید کا مقتضا ہے اسلئے کہ اگر صفات باری کو تسلیم کیا جائے تو دو حال سے خالی نہیں، یا ان کو قدیم مانا جائے گا یا حادث، اگر قدیم مانتے ہیں تو تعدد قدماء لازم آئے گا، اور اگر حادث مانتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اہل سنت کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے (کما فی شرح العقائد) کہ ممنوع تعدد الواجبۃ ہے نہ کہ تعدد القدماء مطلقا، یعنی واجب لذاتہ کا تعدد ممنوع ہے تعدد قدیم ممنوع نہیں لہذا صفات اس میں داخل نہیں، ان کا تعدد ہو سکتا ہے، وجواب آخر وھو ان الصفات لیست غیر الذات وان لم تکن عین الذات

ایضاً جیساکہ عقائد نسفی میں ہے: وھی لاھو ولا غیرہ کہ اللہ تعالیٰ کی صفات نہ عین ذات ہیں اور نہ اس کا غیر، شرح عقائد دیکھئے معتزلہ اپنے آپ کو اصحاب العدل والتوحید کہتے ہیں، اصحاب توحید تو اسلئے جو وجہ اوپر گذری یعنی نفی صفات ورنہ اثبات صفات کی صورت میں تعدد قدماء لازم آتا ہے جو منافی توحید ہے اور اصحاب العدل اسلئے کہ وہ وجوب الجزاء علی اللہ تعالیٰ کے قائل ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ پر مطیع کو ثواب دینا واجب ہے، اور عاصی کو عقاب دینا، وہ کہتے ہیں عدل کا مقتضیٰ یہی ہے۔

عن ابی هريرة رضی الله تعالیٰ عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالیٰ عليه وآله وسلم: لا يزال الناس يتساءلون حتی هذا: خلق الله الخلق فمن خلق الله، فمن وجد من ذلك شيئا فليقل آمنت بالله۔

یعنی لوگ فضول سوالات واہی تباہی کرتے ہی رہیں گے حتیٰ کہ بعض یہ سوال کر بیٹھیں گے کہ ساری مخلوق کو تو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا، اور اللہ تعالیٰ کو کس نے پیدا کیا، پس جس شخص کو یہ وسوسہ آئے تو اس کو چاہیئے کہ یہ کہے: آمنت باللہ، اور اس وسوسہ اور سوال کے جواب میں غور و خوض نہ کرے، یعنی اللہ تعالیٰ اپنی ذات اور صفات کے اعتبار سے جیسا ہے ہم اس پر ایمان لاتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی ایک صفت خلق ہے یعنی صفت خلق اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اسکے علاوہ کوئی خالق ہے ہی نہیں لہٰذا یہ سوال باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کس نے پیدا کیا[1]، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس وسوسہ کے ازالہ کا جو جواب فرمایا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ اس پر عمل کرنے سے یہ وسوسہ خود ہی زائل ہو جائے گا، اور اسکے بعد والی روایت میں یہ زیادتی ہے: فاذا قالوا ذلک فقولوا: اللہ احد اللہ الصمد، لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفواً احد، ثم لیتفل عن یسارہ ثلاثا، ولیستعذ من الشیطان۔

الحدیث الاول اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، والثانی اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

عن العباس بن عبد المطلب قال كنت فی البطحاء فی عصابة فيهم رسول الله صلى الله تعالیٰ عليه وآله وسلم فمرت بهم سحابة فنظر اليها فقال ما تسمون هذه؟ قالوا السحاب، قال والمزن، قالوا والمزن، قال والعنان. قالوا والعنان، قال هل تدرون ما بُعد ما بين السماء والارض؟ قالوا لا ندری الخ۔

**حدیث الاوعال کا مضمون**

حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں بطحاء مکہ میں ایک جماعت میں تھا جن میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بھی تھے تو اسی اثناء میں آسمان میں ایک بادل کا ٹکڑا گذرا آپ نے اس کی طرف نظر اٹھا کر دیکھا اور حاضرین سے پوچھا کہ تم اس کا کیا نام رکھتے ہو تو صحابہ نے عرض کیا کہ ہم اس کو سحاب کہتے ہیں، آپ نے پوچھا اور مزن بھی کہتے ہو؟ انہوں نے عرض کیا کہ جی ہاں مزن بھی کہتے ہیں، آپ نے فرمایا کہ عنان بھی کہتے ہو، انہوں نے عرض کیا جی عنان بھی کہتے ہیں، پھر آپ نے یہ سوال کیا کہ جانتے ہو آسمان اور زمین کے درمیان کتنا فاصلہ ہے، انہوں نے کہا ہم نہیں جانتے، آپ نے فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان فاصلہ اکہتر یا بہتر یا تہتر سال کا ہے۔ ثم السماء فوقہا کذلک حتی عد سبع سموات، پھر فرمایا آپ نے

---

[1] اور متکلمین اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہر ممکن اور حادث کیلئے خالق اور موجد کا ہونا ضروری ہے نہ کہ واجب کیلئے ورنہ تو تسلسل لازم آئیگا جو عقلاً محال ہے۔

کہ اس آسمان کے اوپر جو دوسرا آسمان ہے ان دونوں کے درمیان بھی اتنا ہی فاصلہ ہے، اور اسی طرح آپ نے سات آسمان شمار کرائے اور فرمایا کہ ساتویں آسمان پر ایک سمندر ہے جسکی تلی اور اوپر کی سطح کے درمیان اتنا ہی فاصلہ ہے جتنا ایک آسمان سے دوسرے آسمان تک

ثم فوق ذلک ثمانیۃ اوعال بین اظلافھم ورکبھم مثل مابین سماء الی سماء ثم علی ظھورھم العرش. آپ نے فرمایا کہ پھر اس سمندر کے اوپر آٹھ بکرے ہیں یعنی فرشتے جو بکروں کی شکل میں ہیں جو اپنے جسم اور قدوقامت کے اعتبار سے ایسے ہیں کہ ان کے پاؤں کے کھروں اور گھٹنوں کے درمیان اتنا فاصلہ ہے جتنا ایک آسمان سے دوسرے آسمان تک. یعنی ان کی پنڈلیاں اتنی بڑی اور لمبی ہیں، ثم علی ظھورھم العرش، اور ان فرشتوں کی کمر پر عرش ہے جس گہرائی (اونچائی) اتنی ہے جتنی ایک آسمان سے دوسرے آسمان تک ثم اللہ تعالی فوق ذلک، پھر اس عرش کے اوپر اللہ تعالی ہیں، یہ حدیث دلالت کر رہی ہے اس بات پر کہ اللہ تعالی فوق العرش ہے اور جہمیہ جن کے رد میں یہ باب ہے وہ عرش کے بھی منکر ہیں اور اللہ تعالی کے فوق العرش ہونے کے بھی، یعنی وہ صاف یوں کہتے ہیں کہ اللہ تعالی عرش پر نہیں بلکہ عرش ہی کا سرے سے انکار کرتے ہیں، یہ تو الگ بات ہے کہ عرش پر ہونیکا مطلب کیا ہے، مگر وہ سرے ہی سے اس چیز کا انکار کرتے ہیں، اور ہمارے سلف صالحین صحابہ اور تابعین وغیرہ اہل علم رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین اللہ تعالی کا فوق العرش ہونا تسلیم کرتے ہیں، اور عرش پر ہونیکی تشریح اور کیفیت کچھ بیان نہیں کرتے اسکی کیفیت کے بارے میں وہ اپنی جہالت کا اعتراف کرتے ہیں کسی شخص نے حضرت امام مالک سے الرحمن علی العرش استوی کی تفسیر معلوم کی تھی، پوچھنے والا مبتدعین میں سے ہوگا. تو انہوں نے فرمایا الاستواء معلوم. والکیف مجھول، والسؤال عنہ بدعۃ، اخرجوا ھذا المبتدع عن المجلس۔

**حدیث الاوعال من حیث السند؟** اس حدیث کو حدیث الاوعال سے تعبیر کرتے ہیں، لفظ اوعال اس حدیث میں مذکور ہے جو وعل کی جمع ہے، یعنی تیس جبلی، پہاڑی بکرا، یہ حدیث ترمذی میں بھی ہے، انہوں نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا حسن غریب، وروی شریک بعض ھذا الحدیث عن سماک فوقفہ، بعض محدثین نے اس حدیث پر کلام کیا ہے دو وجہ سے ایک اس وجہ سے کہ اس کی سند میں ولید بن ابی ثور ہیں، دوسرے یہ کہ اسی مضمون کی حدیث ترمذی میں عن طریق الحسن عن ابی ھریرۃ مذکور ہے جس میں یہ آخری کلمہ یعنی "ثم اللہ تعالی فوق ذلک" نہیں ہے بلکہ اس کے بعد زمین کا تذکرہ ہے: ھل تدرون ما الذی تحتکم قالوا اللہ ورسولہ اعلم، قال فانہا الارض، ثم قال ھل تدرون ما الذی تحت ذلک، قالوا اللہ ورسولہ اعلم، قال فان تحتھا ارض اخری بینھما مسیرۃ خمس مئۃ سنۃ حتی عد سبع ارضین الحدیث، حافظ ابن القیم نے مثبتین حدیث کی طرف سے دونوں کا جواب دیا ہے کہ ولید بن ابی ثور منفرد کہاں ہے خود ابوداؤد میں ان کے دو متابع موجود ہیں عمرو بن ابی قیس عن سماک، ابراہیم بن طھمان عن سماک. اور حدیث الحسن عن ابی ہریرۃ کے معارضہ کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ معارضہ فاسد ہے فان الترمذی ضعف حدیث الحسن ھذا وقال فیہ. غریب. فقط (جبکہ حدیث الباب کے بارے میں کہا حسن غریب. قال ویروی عن ایوب ویونس بن عبید وعلی بن زید قالوا لم یسمع الحسن من ابی ہریرۃ (من تہذیب السنن لابن القیم) الحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، وقال الترمذی حسن غریب. قالہ المنذری۔

عن جبیر بن محمد بن جبیر بن مطعم عن ابیہ عن جدہ قال اتی رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم

اعرابي فقال يارسول الله جهدت الانفس وضاعت العيال ونهكت الاموال وهلكت الانعام فاستسق الله لنا، فانا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك. قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ويحك! اتدرى ماتقول، وسبح رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فمازال يسبح حتى عرف ذلك فى وجوه اصحابه۔

## حدیث الاطیط کا مضمون

جبیر بن مطعم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں ایک اعرابی آیا اور عرض کیا یارسول اللہ سب لوگ مشقت میں پڑے ہوئے ہیں اور بچے ضائع ہورہے ہیں اور اموال میں بڑی کمی آگئی ہے اور جانور مرے جارہے ہیں، یعنی خشک سالی کی وجہ سے، لہٰذا اللہ تعالیٰ سے ہمارے لئے بارش کی دعا کردیجئے، ہم آپ کو اللہ تعالیٰ پر سفارشی بناکر پیش کرتے ہیں (اس جملہ میں تو کوئی اشکال نہیں) اور اللہ تعالیٰ کو سفارشی بناتے ہیں آپ پر، یہ قابل اشکال ہے چنانچہ) آپ نے فرمایا تیرا ناس ہو تجھے خبر بھی ہے تو کیا کہہ رہا ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اللہ تعالیٰ کی تسبیح کرتے رہے، اور آپ تسبیح پڑھتے ہی رہے یہاں تک کہ اس کا احساس صحابہ کرام کے چہروں میں بھی معلوم ہونے لگا یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو ناگواری ہونے کا، پھر آپ نے فرمایا تیرا ناس ہو، واقعی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سفارشی نہیں بنایا جاتا اس کی مخلوق میں سے کسی پر، اسلئے کہ سفارشی کا درجہ کم ہوتا ہے اس سے جس کے پاس سفارش لیجائی جاتی ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کو سفارشی بنانا بے محل ہے، اسکے بعد آپ نے فرمایا: ویحك اتدرى ما الله ان عرشه على سمواته لهكذا، وقال باصابعه مثل القبة عليه، وانه ليئط به اطيط الرحل بالراكب۔

قال ابن بشار فى حديثه: ان الله فوق عرشه، وعرشه فوق سمواته۔

کہ تیرا ناس ہو، تو جانتا بھی ہے اللہ تعالیٰ کو یعنی اس کی عظمت کو، بیشک اللہ تعالیٰ کا عرش اسکے پیدا کئے ہوئے آسمانوں پر اس طرح ہے۔ اور پھر آپ نے اپنے دست مبارک کی انگلیوں کے اشارہ سے سمجھایا جیسے کسی چیز کے اوپر قبہ بنادیا جائے یعنی اللہ تعالیٰ کا عرش آسمانوں کو اس طرح گھیرے ہوئے ہے جیسے کسی چیز کے اوپر قبہ بنادیا جائے جیسے کسی چھوٹی سی پلیٹ کے اوپر بڑا سرپوش رکھدیا جائے، اور آپ فرمارہے ہیں کہ عرش کے اتنے عظیم ہونے کے باوجود کہ تمام آسمانوں پر وہ محیط ہے پھر بھی وہ چرچر بولتا ہے اللہ تعالیٰ کی وجہ سے یعنی اس کی عظمت کی وجہ سے جیسے بعض مرتبہ کجاوہ اپنے سوار کے وزن کی وجہ سے چرچراتا ہے۔

## حدیث اطیط الرحل کی تشریح

امام خطابی فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اسکے ظاہری معنی کے اعتبار سے تو اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے کی کیفیت مذکور ہے حالانکہ استواء علی العرش کی جو کیفیت یہاں اس حدیث میں مذکور ہے اللہ تعالیٰ اس سے بری ہے، تو پھر اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے معنی حقیقی پر محمول نہیں ہے اور اس کلام سے مقصود ظاہری معنی کا اثبات نہیں ہے بلکہ مقصود تمثیل اور تقریب ہے یعنی حق تعالیٰ شانہ کی عظمت شان کو ایک حسی مثال سے سمجھانا، اس لئے کہ سوال کرنے والا ایک ناواقف دیہاتی تھا، تو جہاں تک اس کی فہم کی رسائی ہوسکتی تھی اسی کے مطابق اس مثال سے اللہ تعالیٰ کی عظمت شان کو اسکے ذہن کے قریب کیا گیا ہے، پس معنی مرادی اس کلام کے قوله اتدرى ما الله یہ ہیں اتدرى ما عظمة الله وجلاله. یعنی اللہ سے

مراد عظمۃ اللہ ہے، وقولہ انہ لیئط بہ معناہ انہ لیعجز عن جلالہ وعظمتہ حتی لیئط بہ اذکان معلوما ان اطیط الرحل بالراکب انما یکون لقوۃ ما فوقہ ولعجزہ عن احتمالہ، فقرب بہذا النوع من التمثیل عندہ معنی عظمۃ اللہ وجلالہ، وارتفاع عرشہ لیعلم ان الموصوف بعلو الشان وجلالۃ القدر وفخامۃ الذکر لایجعل شفیعا الی من ھو دونہ فی القدر، واسفل منہ فی الدرجۃ، وتعالی اللہ ان یکون مشبہاً بشئی ومکیفا بصورۃ خلق، اومدرکا بحد لیس کمثلہ شئی وھو السمیع البصیر، کہہ رہے ہیں کہ عرش کے چرچرانے کا مطلب اللہ تعالی کی وجہ سے یہ ہے کہ وہ عرش باوجود اتنا عظیم ہونے کے کہ اس نے تمام آسمانوں کو ڈھانپ رکھا ہے، اللہ تعالی کی جلالت وعظمت شان کے سامنے عاجز اور کمزور ہے جیساکہ راکب کے وزن سے بعض مرتبہ کجاوہ آواز کرنے لگتا ہے، تو اس تمثیل کے ذریعہ سے اس اعرابی کے لئے اللہ تعالی کی عظمت شان کو اس کے ذہن کے قریب کیا گیا ہے، اور یہ کہ جو ذات اتنی بڑی عظمت شان کے ساتھ متصف ہو اس کو کسی ایسے شخص پر سفارشی نہیں بنایا جاسکتا جو اس سے مرتبہ میں کمتر ہو، اور بھلا حقیقۃً اللہ تعالی کو کسی شئی کے ساتھ کیسے تشبیہ دی جاسکتی ہے اور کیسے اس کی حد کا ادراک کیا جاسکتا ہے (اسلئے کہ اللہ تعالی تو اپنی ذات اور صفات کے اعتبار سے غیر محدود ہے محدود ہونا تو ممکن کی صفت ہے، وہ تو واجب لذاتہ ہے) لیس کمثلہ شئی وھو السمیع البصیر۔

اس کے بعد اس کی سند میں جو اختلاف ہے مصنف اس کو بیان کر رہے ہیں۔

وقال عبد الاعلی وابن المثنی وابن بشار عن یعقوب بن عتبۃ وجبیر بن محمد بن جبیر عن ابیہ عن جدہ قال ابوداؤد: والحدیث باسناد احمد بن سعید ھو الصحیح۔

**شرح السند** اوپر سند میں آیا تھا عن یعقوب بن عتبۃ عن جبیر، مصنف کے اس حدیث میں چار استاذ ہیں ان چار میں احمد بن سعید نے تو سند اسی طرح بیان کی یعنی جبیر بن محمد کو یعقوب کا استاذ قرار دیا اور باقی تین استاذوں نے جو سند کے شروع میں مذکور ہیں انہوں نے بجائے "عن جبیر بن محمد" کے "وجبیر بن محمد" عطف کے ساتھ کہا، یعنی جبیر کو یعقوب کا رفیق بنادیا، گویا محمد بن اسحاق یعقوب اور جبیر دونوں سے روایت کرتے ہیں، پھر آگے مصنف نے جو سند انہوں نے اوپر ذکر کی ہے احمد بن سعید والی اس کی تصحیح کی ہے کہ صحیح اسی طرح ہے، اور وجہ ترجیح یہ بیان کی کہ اس میں احمد بن سعید کی موافقت کی ہے ایک جماعت نے جن میں یحیی بن معین اور علی بن المدینی بھی ہیں، آگے فرماتے ہیں کہ جس طرح احمد کی سند میں جریر محمد بن اسحاق سے روایت کرتے ہیں اسی طرح چند اور حضرات بھی محمد بن اسحاق سے اسی طرح روایت کرتے ہیں گویا احمد کی متابعت کرنے والے ان کے استاذ میں بھی ہیں اور استاذ الاستاذ میں بھی، پہلی متابعت اصولاً متابعت تامہ ہے اور دوسری متابعت قاصرہ، چنانچہ شرح نخبہ میں ہے: والمتابعۃ علی مراتب، لانہا ان حصلت للراوی نفسہ فہی التامۃ، وان حصلت لشیخہ فمن فوقہ فہی القاصرہ، ویستفاد منہا التقویۃ، مصنف نے چونکہ احمد بن سعید کی روایت کو ترجیح دی ہے متابعت اور کثرت کی وجہ سے تو کسی نے کہا کہ دوسری جانب میں بھی تو کثرت ہے چنانچہ تین راوی ہیں عبد الاعلی، ابن المثنی، ابن بشار، تو اس کا جواب دے رہے ہیں: وکان سماع عبد الاعلی الخ وہ یہ کہ یہ اگرچہ تین راوی ہیں لیکن ان تینوں کا سماع اپنے استاد سے ایک ہی نسخہ سے ہے لہذا یہ تین حکم میں واحد کے ہیں۔

**حدیث الاطیط پر کلام جرحاً و تاویلاً**

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ حدیث الاطیط کی تشریح اور تاویل میں ہم نے امام خطابی کا جو کلام نقل کیا ہے وہ "بذل المجہود" سے لیا ہے گویا حضرت کی رائے بھی وہی ہے جو امام خطابی کی ہے لیکن صاحب عون المعبود جو کہ منکرین تقلید میں سے ہیں (اور یہ منکرین تقلید اپنے آپ کو لوگوں کو دھوکہ دینے کے لئے اہل حدیث اور سلفی سے تعبیر کرتے ہیں) انہوں نے امام خطابی کے کلام پر نقد کیا ہے اور لکھا ہے کہ کلام الخطابی فیہ تاویل بعید خلاف للظاہر لاحاجۃ الیہ، وانما الصحیح المعتمد فی احادیث الصفات امرارھا علی ظاھرھا من غیر تاویل ولا تکییف ولا تشبیہ ولا تمثیل کما علیہ السلف الصالحون واللہ اعلم اھ، ہمارے خیال میں صاحب عون کی طرف سے یہ مغالطہ ہے امام خطابی کی یہ تاویل سلف صالحین کے مسلک کے خلاف نہیں ہے سلف صالحین نے جن احادیث صفات کے بارے میں یہ کہا ہے کہ امرارھا علی ظاھرھا، تو یہ ان احادیث صفات کے بارے میں کہا ہے جو مطلق ہیں، جن میں کیفیت مذکور نہیں جیسے الرحمٰن علی العرش استوی، اور ینزل ربنا کل لیلۃ فی الثلث الاخیر، و ید اللہ علی الجماعۃ اسطرح کی احادیث صفات کے بارے میں ہم (متبعین سلف صالحین) ان کی حقیقت کے قائل ہیں، اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہ یہ احادیث اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں، مثلاً ہم اللہ تعالیٰ کے لئے ید کے قائل ہیں جیساکہ حدیث میں وارد ہے لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی اعتقاد رکھتے ہیں لیس یدہ کیدنا بل لانعلم حقیقتہا، ولہ سبحانہ وتعالیٰ ید تلیق بشأنہ، اسلئے کہ سلف صالحین تشبیہ وتمثیل کے قائل نہیں لیکن اگر کسی حدیث میں احادیث صفات میں سے اس طرح کی باری تعالیٰ کی صفات کیفیت کے ساتھ مذکور ہوں جیساکہ اس حدیث الاطیط میں تو اس طرح کی حدیث سلف کے نزدیک اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے، اسی لئے ہم نے کہا کہ صاحب عون کے کلام میں مغالطہ ہے لظاہر وہ خود بھی سمجھتے ہوں گے اس بات کو لیکن لکھ یہ رہے ہیں. اور اسی طرح حافظ ابن قیم بھی تہذیب السنن میں اس حدیث کی تصحیح کے درپے ہیں انہوں نے اس پر بہت مبسوط کلام کیا ہے، امام خطابی نے تو اس حدیث پر کلام من حیث التاویل کیا ہے انہوں نے اس کو مؤول قرار دیا ہے اور جرح وتعدیل کے اعتبار سے صرف یہ لکھا ہے: وذکر البخاری ھذا الحدیث فی التاریخ من روایۃ جبیر بن محمد بن جبیر عن ابیہ عن جدہ، ولم یدخلہ فی الجامع الصحیح، لیکن حافظ منذری نے اس حدیث کے ثبوت پر کافی جرح کی ہے. لہذا اس کی طرف رجوع کیا جائے. خلاصہ ان کی جرح کا یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں جو کہ مدلس ہیں اور وہ اس کو عن.. سے روایت کرتے ہیں اور عنعنہ مدلس کا معتبر نہیں، ابن اسحاق کی روایت پر تو تصریح سماع کے بعد بھی محدثین کو کلام ہے چہ جائیکہ اس صورت میں جبکہ تصریح سماع ہی نہ ہو (فکیف اذالم یصرح بہ) نیز ابن اسحاق اس کو یعقوب سے روایت کرنے میں منفرد ہیں اور دوسرا یہ کہ اس کے ساتھ یعقوب بن عتبہ متفرد ہے جبیر بن محمد سے روایت کرنے میں اور ان دونوں کی روایت صحیحین میں نہیں ہے اور تیسرا انقدیہ کیا ہے کہ لفظ "لیئط بہ" میں رواۃ کا اختلاف ہے بعض نے لفظ "بہ" اس میں ذکر کیا ہے اور یحیٰی بن معین وغیرہ نے لفظ "بہ" کو ذکر نہیں کیا ہے، حالانکہ زیادہ دخل اشکال میں لفظ "بہ" ہی کو ہے۔

صاحب انوار الباری مولانا سید احمد رضا صاحب بجنوری رحمہ اللہ تعالیٰ کتاب مذکور ج ۱۵ ص۳۶۲ میں چند علمی حدیثی فوائد کے عنوان کے تحت فائدہ ثانیہ میں کہتے ہیں: "بذل المجہود" اور "انوار المحمود" میں اطیط عرش والی حدیث مذکور پر کچھ کلام نہیں ذکر کیا گیا حالانکہ

ضروری تھا. اور فائدہ ثالثہ میں لکھتے ہیں: ابوداؤد باب فی الجہمیہ میں حدیث اوعال بطریق سماک بن حرب روایت کی گئی ہے جو ترمذی اور ابن ماجہ میں بھی ہے مگر حافظ ابن معین امام احمد امام بخاری، مسلم نسائی ابن جوزی حنبلی وغیرہ نے اس حدیث کی صحت سے انکار کیا ہے. حافظ ابن القیم نے تہذیب ابی داؤد میں کثرت طرق دکھا کر اس کی تصحیح و تقویت کی سعی کی ہے، حالانکہ انفراد سماک کے بعد کثرت طرق سے کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا، حقیقت یہ ہے کہ حافظ ابن القیم کا علم معرفت رجال میں ضعیف تھا جیسا کہ علامہ ذہبی نے بھی "المعجم المختص" میں اس کی تصریح کردی ہے، اس حدیث کے بارے میں پوری تحقیق "فصل المقال فی تخیص احدوثۃ الاوعال" میں قابل دید ہے "بذل المجہود" میں یہاں بھی حدیث مذکور کے رجال کے بارے میں کلام بہت ناکافی ہے اور سماک پر تو کچھ بھی نہیں لکھا گیا، جس پر روشنی ڈالی ضروری تھی اھ [1]

---

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال اذن لی ان احدث عن ملك من ملائكة الله من حملة العرش ان ما بين شحمة اذنه الى عاتقه مسيرة سبع مائة عام.

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں کہ مجھ کو اوپر سے اجازت دی گئی ہے اس بات کی کہ جو فرشتے حملۃ العرش ہیں ان میں سے

---

[1] مولانا سید احمد رضا صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے "ملفوظات محدث کشمیری" نامی کتاب میں ایک جگہ ضمناً تقویۃ الایمان کے بارے میں حضرت مدنی کی یہ رائے کہ رسالہ تقویۃ الایمان میں حذف والحاق ہوا ہے اسلئے اس کی نسبت حضرت شہید کی طرف صحیح نہیں ہے، پر لکھا ہے کہ حقیر نے انوار الباری میں عرض کیا تھا کہ میں اس نسبت میں اسلئے بھی متردد ہوں کہ یہ کتاب عقائد میں ہے جن کے لئے قطعیات کی ضرورت ہے جبکہ اس میں حدیث اطیط بھی مذکور ہے جو شاذ اور منکر ہے اگرچہ ابوداؤد کی ہے کیونکہ امام ابوداؤد نے بقول علامہ ذہبی وغیرہ ایسی احادیث پر بھی سکوت کیا ہے، جو واضح ضعیف رواۃ کی وجہ سے ظاہر الضعف والنکارۃ تھیں اور یہ حدیث نیز ثمانیۃ اوعال والی حدیث بھی نہایت منکر و شاذ ہے، اگر یہ پوری تصنیف حضرت شہید رحمۃ اللہ علیہ کی ہوتی تو وہ ایسی ضعیف حدیث سے عقاید کے لئے استدلال نہ کرتے جس سے عقائد تو کیا احکام بھی ثابت نہیں ہو سکتے. اس پر مجھے حضرت مولانا محمد زکریا صاحب شیخ الحدیث نے خط لکھا کہ تم نے ایسا کیوں لکھا جبکہ حافظ ابن القیم نے حدیث اطیط کی تصحیح کی ہے، میں نے حضرت کو لکھا...... پھر جب بذل المجہود کی طباعت مصر میں شروع ہوئی تو میں نے حضرت کو توجہ دلائی کہ ان احادیث پر جو کلام محدثین نے کیا ہے وہ حاشیہ میں شائع کردیا جائے، حضرت نے لکھا کہ جو حضرات طباعت کے لئے مصر گئے ہیں وہ یہ کام نہ کر سکیں گے اور ان پر جو کلام کیا گیا ہے وہ مدرسہ کے نسخہ پر یہاں قلمی موجود ہے اس کی نقل بھجوا رہا ہوں، حضرت نے اس کی نقل کرا کر مجھے رجسٹری ڈاک سے ارسال فرمادی تھی مگر وہ میرے پاس سے ضائع ہو گئی اس تحریر میں ابوداؤد کی حدیث اطیط اور حدیث ثمانیۃ اوعال دونوں کے رجال پر کلام اور شاذ و منکر ہونے کی تفصیل ہے چونکہ یہ ایک نہایت اہم حدیثی تحقیق ہے اور ان دونوں احادیث سے سلفی حضرات بھی برابر استدلال کرتے ہیں اسلئے اس کا بذل المجہود کے حاشیہ پر طبع ہونا نہایت اہم ضروری تھا مگر افسوس ہے کہ وہ طبع نہ ہو سکا، واضح ہو کہ حدیث اطیط کی وجہ سے سلفی حضرات نعوذ باللہ حق تعالیٰ کے لئے دنیا کی تمام وزنی اشیاء لوہے پتھروں وغیرہ سے زیادہ ثقل مانتے ہیں اور دارمی سجزی نے اپنی کتاب النقض میں بھی اس کو نقل کیا ہے جس میں حق تعالیٰ کے لئے قیام اور جلوس وغیرہ بھی ثابت کیا ہے جس کو علامہ ابن تیمیہ نے موافقۃ المعقول (ہامش منہاج السنۃ) میں بھی نقل کیا ہے۔ الی آخرہ۔ اخیر میں مقالات کوثری ص۳۴۸ کا حوالہ ہے۔

ایک فرشتہ کا حال بیان کردوں لوگوں سے۔ وہ یہ کہ وہ جثہ کے اعتبار سے اتنا عظیم ہے کہ اس کے مونڈھے اور کان کے درمیان کا فاصلہ سات سو سال کی مسافت کے بقدر ہے۔ اس حدیث کی مناسبت بھی باب سے وہی ہے جو پہلے گذر چکی کہ جہمیہ عرش کا انکار کرتے ہیں۔

سمعت اباهريرة رضي الله تعالى عنه يقرأ هذه الاية "ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها- الى قوله تعالى- سميعا بصيرا" قال رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يضع ابهامه على اذنه والتي تليها على عينه۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا کہ اس آیت کریمہ کو تلاوت فرماتے وقت "ان اللہ کان سمیعا بصیرا" پر جب پہنچے تو اپنا انگوٹھا اپنے کان اور شہادت والی انگلی آنکھ پر رکھتے تھے، اللہ تعالیٰ کی صفت سمع وبصر کی طرف اشارہ فرمانے کے لئے (مگر تشبیہ وتکییف مقصود نہیں، کہ اللہ تعالیٰ کے آنکھ کان بھی ایسے ہی ہیں) جہمیہ پر رد کرنے کیلئے جو صفات مشترکہ کا انکار کرتے ہیں جن میں سمع وبصر بھی داخل ہیں۔

## باب في الرؤية

یہ مسئلہ بھی اہل سنت اور دوسرے فرقوں کے درمیان مختلف فیہ ہے، اهل السنة والجماعت اسکے قائل ہیں آیات قرآنیہ اور احادیث صحیحہ کی وجہ سے، معتزلہ جہمیہ اس کا انکار کرتے ہیں، یعنی باری تعالیٰ کی رویت بندوں کے لئے بروز قیامت، شرح عقائد میں ہے ورؤية الله تعالى جائزة في العقل واجبة بالنقل، وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة، اما الكتاب فقوله تعالى. وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة، واما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها،

**منکرین رویۃ کی دلیل اور اس کا جواب** ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم، واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لايكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي، وكل ذلك محال في حق الله تعالى، والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع اوثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى. وقياس الغائب على الشاهد فاسد- الى آخر ماذكر- یعنی رویت باری تعالیٰ عقلاً ممنوع نہیں بلکہ جائز ہے اور شرعاً ثابت ہے ان مذکورہ بالا آیات واحادیث کی بناپر، اور ایسے ہی اجماع امت سے۔ اور جو لوگ اسکے منکر ہیں معتزلہ وغیرہ ان کا انکار عقل کی روشنی میں ہے وہ یہ کہ رویت کے لئے جو شرائط ہیں جن کے بغیر ہم دیکھتے ہیں کہ رویت ممکن نہیں وہ باری تعالیٰ میں مفقود ہیں اور اس کی شان کے منافی ہیں، مثلاً رویت کے لئے عقلاً یہ شرط ہے کہ شئی مرئی کسی جگہ اور جہت میں ہو اور رائی مرئی کا مقابلہ پایا جارہا ہو اور یہ کہ رائی مرئی کے درمیان کسی قدر مسافت اور فاصلہ پایا جارہا ہو، نہ غایت قرب ہو اور نہ غایت بعد، غایت قرب بھی رویت سے مانع ہوتا ہے، جیسے وہ چیزیں جو آنکھ کے اوپر رکھدی جائے آنکھ اس کو دیکھ نہیں سکتی. غایت قرب کی وجہ سے اور غایت بعد

کا مانع ہونا بھی ظاہر ہے، لہذا جب یہ شرائط رویت باری میں موجود نہیں تو رویت بھی ممکن نہیں، اس کا جواب دیا کہ یہ شرائط جو تم لوگ بیان کر رہے ہو یہ رویت الممکن للممکن کے لئے ہیں، لہذا واجب تعالیٰ کی رویت کو رویت ممکن پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے: پس اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی مسلمانوں کو قیامت کے دن بدون اس کے کہ اللہ تعالیٰ کسی مکان یا جہت میں ہوں یا مقابلہ میں اور ایسے ہی بدون اتصال شعاع کے. اسی طرح ان کے اور دوسرے اشکالات لاتدرکہ الابصار وغیرہ کے جوابات وہاں مذکور ہیں، اسی کی طرف رجوع کیا جائے۔

## رویۃ باری تعالیٰ فی الدنیا وفی المعراج

اصل مسئلہ کا تعلق تو رویت فی الآخرۃ سے ہے البتہ رویۃ باری تعالیٰ فی الدنیا اور اسی طرح حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی رویت واقعہ معراج میں یہ خود اہل سنت اور صحابہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، شرح عقائد میں معراج کے بیان میں ہے: ثم الصحیح انه علیه الصلاة والسلام انما رآی ربه بفؤاده لا بعینه، اور جلالین میں ہے ما کذب الفؤاد ما رآی ببصره من صورة جبریل، وفی حاشیة الجمل قوله من صورة جبریل بیان لما رآی، وهذا احد قولین فی تفسیر ما رآی، والثانی ان الذی رآه هو ذات الله تعالیٰ وعبارة الخازن: واختلفوا فی الذی رآه، فقیل رآی جبریل، وهو قول ابن مسعود وعائشة رضی الله تعالیٰ عنهما، وقیل هو الله عزوجل، ثم اختلفوا علی هذا فی معنی الرؤیة، فقیل جعل بصره فی فؤاده وهو قول ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما. روی مسلم عن ابن عباس، ما کذب الفؤاد ما رآی ولقد رآه نزلة اخری، قال رآی ربه بفؤاده مرتین وذهب جماعة الی انه رآه بعینه حقیقة وهو قول انس بن مالک رضی الله تعالیٰ والحسن وعکرمة، قالوا رآی محمد صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم ربه عزوجل، وروی عن ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما ان الله عزوجل اصطفی ابراهیم بالخلة واصطفی موسیٰ بالکلام واصطفی محمدا صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم بالرؤیة وقال کعب ان الله قسم رؤیته وکلامه بین محمد صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم وموسیٰ فکلم موسیٰ مرتین ورآه محمد صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم مرتین، اخرجه الترمذی باطول من هذا، وکانت عائشة رضی الله تعالیٰ عنها تقول لم یر رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم ربه وتحمل الآیة علی رؤیة جبریل وفی الخطیب: وحاصل المسئلة ان الصحیح ثبوت الرؤیة وهو ما جری علیه ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنه حبر الامة وهو الذی یرجع الیه فی المعضلات وقد راجعه ابن عمر رضی الله تعالیٰ عنهما، فاخبره بانه رآه، ولا یقدح فی ذلک حدیث عائشة لانها لم تخبر انها سمعت من رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم انه قال لم أر، وانما اعتمدت علی الاستنباط، وجوابه ظاهر فان الادراک هو الاحاطة والله تبارک وتعالیٰ لا یحاط به، واذا ورد النص بنفی الاحاطة لا یلزم منه نفی الرؤیة بغیر احاطة واجیب عن احتجاجها بقوله تعالیٰ، وما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا. بانه لا یلزم من الرؤیة وجود الکلام حال الرؤیة فیجوز وجود الرؤیة من غیر کلام، وبانه عام مخصوص بما تقدم من الادلة اھ جمل کی یہ ساری عبارت چونکہ بہت واضح اور جامع تھی اور مسئلہ کو سمجھنے کے لئے کافی اسلئے ساری نقل کردی گئی، والله تعالیٰ الموفق، حضرت شیخ کے حاشیہ بذل میں جمل کے علاوہ اور بھی بہت سی کتب کے حوالے ہیں، نیز اس میں ہے: ورجح القاری فی شرح الشفاء ان الرؤیة للصفات لا للذات وقال فی شرح الفقه الاکبر: الصحیح ما فی شرح العقائد انه رآه بقلبه، وهکذا فی التفسیر الاحمدی واختار مولانا التهانوی فی "بیان القرآن" التوقف، وفی نشر الطیب رؤیة البصر، واختار فی فتح الملهم. انه رآه مرة بقلبه ومرة ببصره وفی الفتاوی الحدیثیة

لابن حجر: هل یراه المؤمنات ایضاً ام لا، والملائکۃ والامم السالفۃ ام لا؟

عن جریر بن عبد اللّٰہ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ قال کنا مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جلوساً ننظر الی القمر لیلۃ البدر، لیلۃ اربع عشرۃ فقال انکم سترون ربکم کما ترون ھذا لا تضامون فی رؤیتہ۔ اور اس کے بعد والی روایت میں ہے:

عن ابی ہریرۃ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ قال قال ناس یا رسول اللّٰہ انری ربنا عزوجل یوم القیامۃ؟ قال ھل تضارون فی رؤیۃ الشمس فی الظہیرۃ۔

یعنی ایک مرتبہ صحابہ نے آپ سے سوال کیا کہ کیا مسلمانوں کو قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوگا؟ (ذہن میں یہ تھا کہ اگر ہونا ہے تو کیسے ہوگا یعنی اتنا زبردست ہجوم لوگوں کا جس کا اندازہ ہی نہیں لگایا جا سکتا وہ ذات واحد کو کیسے دیکھے گا، ممکن ہے اس میں دھکم پیل کی نوبت آئے جس میں بعض کو ہو سکے اور بعض کو نہ ہو سکے، تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا جواب بہت واضح مثال سے سمجھا دیا کہ کیا تم دیکھتے نہیں کہ چاند جس کا ایک مختصر سا جسم ہے جب چودھویں رات کو وہ کھلا ہوا ہوتا ہے تو ساری دنیا کے انسان اس کو نہایت آرام سے بغیر بھیڑ کے ہر ایک اپنی جگہ پر ہوتے ہوئے اس کو دیکھ لیتا ہے۔

اور اسکے بعد والی روایت میں یہ ہے: اکلنا یری ربہ مخلیاً بہ یوم القیامۃ، اس میں صحابی کا آپ سے یہی سوال ہے کہ قیامت کے دن ہر شخص اپنی جگہ پر ہوتے ہوئے، تنہا بغیر زحمت کے اللہ تعالیٰ کو دیکھے گا۔

اس حدیث کے بارے میں اوپر گذر چکا شرح عقائد سے کہ یہ حدیث مشہور ہے اکیس اکابر صحابہ سے مروی ہے، چنانچہ یہ حدیث متعدد طرق سے صحاح ستہ میں موجود ہے۔

حدیث جریر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، وحدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ مسلم، وحدیث ابی رزین رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخرجہ ابن ماجہ، قالہ المنذری۔

قال سالم اخبرنی عبد اللّٰہ بن عمر رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یطوی اللّٰہ تعالیٰ السموات یوم القیامۃ ثم یأخذھن بیدہ الیمنی ثم یقول انا الملک این الجبارون این المتکبرون، ثم یطوی الارضین ثم یأخذھن بیدہ الاخری ثم یقول این الملک، این الجبارون این المتکبرون۔

یعنی اللہ تعالیٰ بروز قیامت ساتوں آسمانوں کو لپیٹ کر اپنے دائیں ہاتھ میں لے کر فرمائے گا۔ وہ کلمات جو اوپر مذکور ہوئے اور پھر اسی طرح ساتوں زمینوں کو لپیٹ کر اپنے دوسرے ہاتھ میں لے گا (کہ وہ بھی یمین ہی ہے) اور پھر وہی بات ارشاد فرمائیں گے، یعنی وہ بڑے بڑے بادشاہ جو دنیا میں گذرے ہیں جو ناحق تکبر کرتے تھے، اور دنیا میں مخلوق پر اپنا دبدبہ اور زور دکھلاتے تھے وہ کہاں ہیں آکر دیکھیں اپنی بڑائی کے دعوے اور ان کی حقیقت۔

یہ حدیث بھی چونکہ اسمیں ید اللہ کا ذکر ہے احادیث صفات میں سے ہے اسی لئے اس کو یہاں مصنف لائے ہیں۔ والحدیث اخرجہ مسلم واخرجہ البخاری تعلیقا، قالہ المنذری۔

عن ابی هریرة رضی الله تعالیٰ عنہ۔ ان النبی صلی الله تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال ینزل ربنا عزوجل کل لیلة الی سماء الدنیا الخ۔

یہ حدیث کتاب الصلاۃ کے آخر میں "باب ای اللیل افضل" میں گذر گئی اور اس پر کلام بھی وہاں گذر گیا، یعنی احادیث صفات کے بارے میں مذاہب مختلفہ اور اہل السنة والجماعت کا مسلک، جس میں متقدمین ومتاخرین کا طرز مختلف ہے، وہ سب وہاں گذر چکا، حاشیۂ بذل میں یہاں ایک علمی فائدہ لکھا ہے جو نیچے حاشیہ میں دیکھئے [1]

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی القرآن

**مصنف کی غرض اور باری تعالیٰ کے لئے صفت کلام ثابت ہونے میں معتزلہ کا اختلاف**

مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں جیسا کہ احادیث الباب سے ثابت ہو رہا ہے کہ قرآن کریم الله تعالیٰ کا کلام ہے جس کے متکلم الله تعالیٰ ہیں، لہٰذا وہ الله تعالیٰ کی صفت ہے، جس طرح کہ ہر کلام اپنے متکلم کی صفت ہوتا ہے، اور جب یہ بات ہے کہ قرآن کلام الله ہے الله تعالیٰ کی صفت ہے تو پھر وہ قدیم ہے کیونکہ الله تعالیٰ اپنی ذات وصفات کے اعتبار سے قدیم ہیں، معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن حادث ہے کیونکہ مرکب من الحروف والاصوات ہے وکل مرکب حادث فالقرآن حادث، اسی کے ساتھ وہ یہ کہتے ہیں کہ کلام الله تعالیٰ کی صفات میں سے نہیں ہے یعنی صفت کلام الله تعالیٰ کے لئے ثابت ہی نہیں جس طرح اور صفات اس کیلئے ثابت ہیں علم وقدرت سمع وبصر وغیرہ، وجہ وہ اس کی یہی بیان کرتے ہیں کہ ہر کلام حادث ہوتا ہے، اور قرآن کو جو کلام الله کہا جاتا ہے جیسا کہ بکثرت احادیث میں آتا ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ الله تعالیٰ کی صفت ہے بلکہ کلام کی نسبت الله تعالیٰ کی طرف باعتبار تخلیق کے ہے یعنی کلامٌ خلقہ الله تعالیٰ فی اللوح المحفوظ، جیسے کہتے ہیں بیت الله۔

**کلام کی دو قسمیں لفظی ونفسی**

اور اہل سنت وجماعت کہتے ہیں کہ کلام من جملہ صفات الٰہی کے ہے لیکن کلام سے مراد ان کی کلام نفسی ہے یعنی مدلولِ کلام لفظی جو کہ مرکب من الحروف والاصوات نہیں ہے، گویا اہل سنت کلام کی تقسیم کرتے ہیں لفظی اور نفسی کی طرف، کلام نفسی وہ ہے جو متکلم کے دل میں بات آتی ہے جس کو وہ اپنی زبان سے ادا کرتا ہے اور اس کا اظہار کرتا ہے، قال الشاعر ؎ ان الکلام لفی الفؤاد وانما ٭ جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

---

[1] حکی الباجی ص۳ عن الامام مالک: لابأس بروایة النزول وروایة ضحکہ تعالیٰ ولا ینبغی ان یروی حدیث اهتز العرش فی جنازة سعد ولا حدیث ان الله خلق آدم علی صورتہ، وحدیث الساق، والفرق بینہما بوجہین اما لان الاولین صحاح وحدیث الاهتزاز انکر علیہ وحدیث الصورة والساق لیست اسانیدها تبلغ فی الصحة حدیث النزول، او لان التاویل فی الاولین اقرب، کذا فی الاوجز اھ

شاعر کہتا ہے کہ کلام تو دراصل وہ ہے جو بات اور مضمون آدمی کے دل میں ہوتا ہے، زبان تو اس کلام کے ادا کرنے کا آلہ ہے، معلوم ہوا کلام کی دو قسمیں ہیں نفسی اور لفظی جو محاورات اور کلام شعراء سے بھی ثابت ہے لہذا اس کا انکار مکابرہ ہے، اور قرآن کریم اگرچہ کلام لفظی ہے اس حیثیت سے وہ حادث ہونا چاہیئے مگر چونکہ قرآن کو کلام اللہ کہا جاتا ہے اسلئے احتیاطاً و ادباً اس پر حادث کا اطلاق نہیں کرتے، کلام لفظی و نفسی کی بحث مقدمہ میں بھی مختصراً گذری ہے علم حدیث کے مرتبہ کے بیان میں۔

معتزلہ حضرات کلام کی تقسیم کے قائل نہیں وہ صرف کلام لفظی ہی پر کلام کا اطلاق کرتے ہیں، کلام نفسی پر وہ کلام کا اطلاق نہیں کرتے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف ہمارے اور ان کے درمیان لفظی ہوا کیونکہ جس کو وہ حادث کہتے ہیں اس کو ہم بھی قدیم نہیں مانتے، اور جس کو ہم قدیم کہتے ہیں اس کو وہ حادث نہیں کہتے بلکہ سرے سے اس کے وجود ہی کا انکار کرتے ہیں، کہ کلام نفسی کوئی چیز نہیں۔

**خلق قرآن کا مسئلہ** خلق قرآن کا مسئلہ تاریخ میں ایک مشہور اختلافی مسئلہ ہے، حضرت امام احمد بن حنبل کے زمانہ میں یہ مسئلہ بہت زور و شور سے اٹھا تھا، اس زمانہ کے خلفاء معتزلہ کے مسلک کی طرف مائل تھے اسلئے انہوں نے علماء اہل سنت کو مجبور کیا عقیدۂ خلق قرآن پر، بعض نے تو اس کا اقرار کرلیا اور بعض نے صریح انکار کیا انہیں میں سے امام احمد بھی ہیں اس پر ان کے کوڑے بھی لگے اور قید بھی، معتصم باللہ کی خلافت میں، اور ان کے پیروں میں بیڑی ڈالی گئی لیکن حضرت امام احمد کوہ استقلال بنے رہے، پھر اس کے بعد واثق باللہ کا زمانہ آیا اس کا بھی یہی طرز رہا، اسکے بعد متوکل باللہ کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت سے نوازا اس نے امام احمد کی تعظیم بلیغ کی اور اس فتنہ کا ازالہ کیا فجزاہ اللہ تعالیٰ احسن الجزاء، شیخ عبدالفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس موضوع پر مستقل ایک رسالہ تالیف کیا مسئلۃ خلق القرآن کے نام سے جس میں انہوں نے یہ مسئلہ اور اس کے متعلقات کو کافی تفصیل اور تحقیق سے لکھا ہے اس میں لکھا ہے کہ اس مسئلہ کی نفس ابتداء تو عہد اموی میں جہم بن صفوان بلکہ اس سے پہلے جعد بن درہم کی طرف سے ہوئی، جعد بن درہم کو ۱۱۸ھ میں اور جہم بن صفوان کو ۱۲۸ھ میں عہد اموی کے اواخر میں قتل کیا گیا، اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں بھی یہ مسئلہ کسی قدر اٹھا تھا لیکن امام صاحب نے اس کو رفع دفع کردیا، اس مسئلہ کا نام بھی تاریخ اور کتب تراجم رجال میں مشہور ہے، مسئلہ خلق قرآن کے علاوہ مسئلۃ اللفظ اور مسئلۃ المحنۃ سے بھی مشہور ہے، چنانچہ کتب رجال میں آتا ہے ابتلی بالمحنۃ یعنی مسئلہ خلق قرآن سے ان کو سابقہ پڑا۔

**امام بخاری کی طرف سے غلاۃ حنابلہ پر رد** اس کے بعد آپ سمجھئے کہ حضرت امام احمد بن حنبل یہ فرمایا کرتے تھے لایقولن احدکم لفظی بالقرآن حادث، یعنی زبان سے یہ بھی ظاہر نہ کرو کہ الفاظ قرآن حادث ہیں (احتیاطاً معتزلہ کی مخالفت میں) لیکن غلاۃ حنابلہ نے یہ کیا کہ وہ الفاظ قرآن کو حقیقۃً قدیم کہنے لگے اور یہی نہیں بلکہ اس سے بھی آگے کہنے لگے: کل مابین الدفتین فہو قدیم، بلکہ خود دفتین کو بھی قدیم کہنے لگے، اور قرآن کریم کے اوراق اور جس قلم اور روشنائی سے وہ لکھا گیا اس تک کو وہ قدیم کہنے لگے، پھر جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا زمانہ آیا تو انہوں نے اس مسئلہ کی اصلاح اور تحقیق فرمائی اور فرمایا لفظی بالقرآن حادث، اور فرمایا الفاظنا اعمالنا واعمالنا حادثۃ، اور دراصل یہی رائے امام احمد بن حنبل کی بھی تھی

لیکن وہ لفظی بالقرآن حادث سے گریز کرتے تھے اپنے ماحول کے اعتبار سے، اس سے بعض لوگ یہ سمجھے کہ امام احمد اور امام بخاری کی رائے میں بھی آپس میں اختلاف ہے حالانکہ ایسا نہیں، جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے، کذا افاد الشیخ قدس سرہ فی درس البخاری وفی مقدمۃ اللامع۔

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یعرض نفسہ علی الناس بالموقف فقال الارجل یحملنی الی قومہ فان قریشا قد منعونی ان ابلغ کلام ربی۔

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ فرمارہے ہیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم موسم حج میں اپنے آپ کو لوگوں پر پیش فرمایا کرتے تھے، یعنی ہجرت سے قبل ابتداء بعثت میں۔ حج کے زمانہ میں چونکہ چاروں طرف سے، مختلف شہروں سے لوگ مکہ مکرمہ پہنچتے تھے تو اس موقع پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بنفس نفیس لوگوں سے ملاقاتیں فرماتے تھے، اپنے آپ کو پیش کرنے کا مطلب یہی ہے اور ان سے آپ یہ فرماتے کہ آپ لوگوں میں کوئی ایسا ہے کہ مجھے اپنے ساتھ واپسی میں لیجائے تاکہ میں وہاں جاکر تبلیغ رسالت کا کام انجام دے سکوں، اور اپنے رب کے کلام کو ان تک پہنچا سکوں، یہ میری قوم قریش تو مجھے یہ کام کرنے نہیں دیتی۔

اس حدیث میں آپ نے کلام ربی فرمایا معلوم ہوا کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، یہی مصنف کی غرض ہے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، وقال الترمذی حسن صحیح غریب۔

عن عامر بن شہر قال کنت عند النجاشی فقرأ ابن لہ آیۃ من الانجیل فضحکت فقال اتضحک من کلام اللہ تعالیٰ

عامر بن شہر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ شاہ حبشہ نجاشی کے پاس بیٹھا تھا تو اس کے بیٹے نے انجیل کی ایک آیت پڑھی جس پر مجھ کو ہنسی آگئی۔ ہنسی کسی وجہ سے آئی ہوگی جو ہمیں معلوم نہیں، یا تو اس میں دخل مضمون آیت کو ہوگا، یا اس کے طرز قرأت پر، یا کوئی اور وجہ۔ یہاں نجاشی کے کلام میں بھی کلام کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے معلوم ہوا یہ بات پہلے سے مشہور ہے اہل کتاب بھی اسی کو تسلیم کرتے تھے۔

عن ابن شہاب اخبرنی عروۃ بن الزبیر وسعید بن المسیب وعلقمۃ بن وقاص وعبید اللہ بن عبد اللہ عن حدیث عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا وکل حدثنی طائفۃ من الحدیث۔ ابن شہاب رحمہ اللہ تعالیٰ فرمارہے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے متعلق حدیث الافک خود حضرت عائشہ کی روایت سے مجھکو چار اساتذہ سے پہنچی جو سند میں مذکور ہیں لیکن وہ پوری حدیث مجھ کو ہر ایک سے نہیں پہنچی بلکہ ہر ایک سے اس حدیث طویل کا کچھ کچھ حصہ، جس کا ایک ٹکڑا یہ بھی ہے کہ جب حضرت عائشہ کے بارے میں آیات برأت نازل ہوگئیں تو اس کے بارے میں وہ فرماتی ہیں کہ میں اپنا مرتبہ اس سے بہت کم سمجھتی تھی کہ باری تعالیٰ اس مسئلہ کے بارے میں کلام فرمائیں گے یعنی وحی کے ذریعہ سے فیصلہ فرمائیں گے اور وحی بھی ایسی جو متلو ہو، بلکہ میرے ذہن میں یہ تھا کہ میرے بارے میں آپ کوئی خواب وغیرہ دیکھ لیں گے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اس کلام میں، ان یتکلم اللہ فی، مذکور ہے یعنی کلام کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف قرآن کریم میں، ترجمۃ الباب ثابت ہوگیا کہ قرآن کلام اللہ اور اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، حاشیۂ بذل میں ہے حدیث افک سے متعلق اخرجہ البخاری مفصلاً فی مواضع من کتابہ وبسط الحافظ شرحہا فی التفسیر، ہمارے یہاں بھی اسکے حوالے کتاب الحدود،

باب حد القذف میں گذر گئے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی مطولا ومختصراً، قالہ المنذری

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یعوذ الحسن والحسین: اعیذکما بکلمات اللہ التامۃ من کل شیطان وھامۃ ومن کل عین لامۃ، ثم یقول کان ابوکم یعوذ بھما اسماعیل واسحاق علیہما السلام۔

یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حضرت حسن وحسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے لئے یہ دعا پڑھا کرتے تھے یعنی دم کرنے کے لئے جس میں کلمات کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے ھامۃ ہر زہریلا جانور، سانپ بچھو وغیرہ اور لامۃ بمعنی ذات لمم اور لمم کے معنی ہیں کسی شئی کے قریب ہونا لہٰذا ترجمہ یہ ہوگا کہ ہر ایسی آنکھ اور نظر بد سے جو دوسرے سے لگنے والی ہو، اور ابوکم سے مراد حضرت ابراہیم علیہ السلام لانہ ابو العرب، یعنی حضرت ابراہیم علیہ السلام بھی اپنے دونوں فرزند اسماعیل اور اسحاق کو یہی دعا پڑھ کر دم فرماتے تھے۔

بعض نسخوں میں اس دعا کے بعد یہ زیادتی ہے قال ابوداؤد ھذا دلیل علی ان القرآن لیس بمخلوق، امام خطابی فرماتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے قول بکلمات اللہ التامۃ سے استدلال کیا کرتے تھے کہ قرآن مخلوق اور حادث نہیں اسلئے کہ ہر کلام مخلوق میں کوئی نہ کوئی نقص ہوتا ہے لہٰذا جو کلام صفت تمام کے ساتھ موصوف ہوگا جیسا کہ یہاں اس حدیث میں ہے وہ غیر مخلوق ہی ہوگا اور وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا کلام ہے۔

**اللہ تعالیٰ کی صفت کلام کے غیر مخلوق ہونے پر بیہقی کا استدلال**

کلام اللہ کے غیر مخلوق ہونے کے بارے میں امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اسکی صفات ذات میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ کی کوئی صفت صفات ذات میں سے مخلوق اور حادث نہیں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، انما قولنا لشئی اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون، جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ہر مخلوق چیز قول "کن" سے پیدا ہوتی ہے تو اگر قرآن کو مخلوق مانا جائے تو ظاہر ہے کہ وہ مخلوق ہوگا "کن" سے اور "کن" بھی اللہ کا قول اور کلام ہے لہٰذا اس کے لئے بھی "کن" کی ضرورت ہوگی اور چونکہ وہ "کن" بھی قول ہے اس کے لئے ایک اور کن کی ضرورت ہوگی، وھکذا الی غیر النھایۃ، یعنی تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا تکلم اللہ تعالیٰ بالوحی سمع اھل السماء للسماء صلصلۃ کجر السلسلۃ علی الصفا فیصعقون، فلا یزالون کذلک حتی یاتیھم جبریل، حتی اذا جاءھم جبریل فزع عن قلوبھم، قال فیقولون یا جبریل ماذا قال ربک فیقول: الحق، فیقولون الحق، الحق۔

**شرح الحدیث**

آپ فرمار ہے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ کلام فرماتے ہیں وحی کے ساتھ یعنی جبریل کے لئے تو آسمان کے تمام فرشتے آسمان کی ایک آواز سنتے ہیں، ایک روایت میں ہے: اذا تکلم اللہ بالوحی اخذ السموات منہ رجفۃ او قال رعدۃ

شدیدة من خوف اللہ تعالیٰ، فاذا سمع ذلک اھل السمٰوات صعقوا وخروا للہ سجدا. یعنی خود آسمان میں ایک آواز پیدا ہوتی ہے اس کے تھرانے اور کپکپانے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے خوف سے، جب آسمان کی اس آواز کو فرشتے سنتے ہیں تو وہ بے ہوش ہو جاتے ہیں۔

صلصلة اس آواز کو کہتے ہیں جو لوہے پر لوہا مارنے سے پیدا ہوتی ہے، اور یہاں روایت میں یہ ہے اس کے بارے میں کہ ایسی آواز پیدا ہوتی ہے جیسے لوہے کی زنجیر کو چکنے پتھر پر کھینچنے سے ہوتی ہے، فیصعقون تو عام فرشتے اس آواز کو سننے کی وجہ سے بے ہوش ہو جاتے ہیں پس وہ اسی حالت میں پڑے رہتے ہیں یہاں تک کہ حضرت جبریل ان کے پاس تشریف لاتے ہیں اور ان کے آنے پر ان کی غشی دور ہوتی ہے اور وہ ہوش میں آتے ہیں اور جبریل سے پوچھتے ہیں کہ تیرے رب نے کیا بات کہی تو وہ فرماتے ہیں کہ حق بات کہی تو اس پر وہ سب فرشتے کہتے ہیں ہاں صحیح ہے حق بات کہی۔

اس حدیث میں بھی قول کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے معلوم ہوا قول اور کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے

بخاری کے شروع میں پہلے ہی باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں اس طرح ہے کہ حارث بن ہشام نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا، کیف یاتیک الوحی؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم احیانا یاتینی مثل صلصلة الجرس وھو اشدہ علی، فیفصم عنی وقد وعیت عنہ ما قال، واحیانا یتمثل لی الملک رجلا فیکلمنی فاعی مایقول، اس حدیث میں وحی کے دو طریقے مذکور ہیں اول مثل صلصلة الجرس یعنی گھنٹی کی سی آواز اور دوسری شکل یہ کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ فرشتہ انسان کی شکل میں مجھ سے گفتگو کرتا ہے تو میں اس کے کلمات کو محفوظ کر لیتا ہوں، صلصلة الجرس کے بارے میں مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تقریر بخاری میں ہے: پھر اس میں کلام ہے کہ یہ صوت وحی کی تھی یا اجنحۂ ملائک کی آواز تھی، علماء کے دونوں قول ہیں، ہمارے نزدیک ظاہر یہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ کہ یہ صوت وحی کی ہوتی تھی اور یہ بیان مشابہ ہے اسکے جو دوسری حدیث میں آیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کوئی حکم بھیجتے ہیں تو ملک ایسی آواز سنتے ہیں جو صاف پتھر پر زنجیر کھینچنے سے پیدا ہوتی ہے، فرشتے یہ آواز سن کر سجدہ میں گر جاتے ہیں اور اپنے بازو مارتے ہیں اور رعب چھا جاتا ہے، اور حضرت شیخ کی تقریر میں یہ ہے کہ اس میں علماء کے چھ قول ہیں (جو آگے اس میں مذکور ہیں) لیکن یہ ذہن میں رہے کہ بخاری والی حدیث جو اس کے شروع میں ہے پہلے باب میں، جس کے الفاظ ہم نے اوپر ذکر کئے وہ اتیان وحی علی الرسول کے بارے میں ہے جس کا تعلق زمین اور اس عالم سے ہے اور یہ جو حدیث ابوداؤد والی ہے یہ دوسری ہے اس کا تعلق عالم علوی سے ہے جیسا کہ اس کے لفظوں سے ظاہر ہے: اذا تکلم اللہ تعالیٰ بالوحی سمع اھل السماء الخ۔ اس کی طرف اشارہ حضرت شیخ نے بھی حاشیہ بذل میں فرمایا ہے، لہٰذا دونوں حدیثوں کو الگ الگ ہی سمجھنا چاہیئے۔

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی وابن ماجہ نحوہ من حدیث عکرمة مولی ابن عباس عن ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وقد تقدم فی کتاب الحروف، قالہ المنذری۔

# باب ذکر البعث والصور

بعث یعنی مردوں کا قبروں سے اٹھنا اور دوبارہ زندہ ہونا، قال تعالیٰ، ثم بعثناکم من بعد موتکم۔ اور اسی سے ہے «الباعث» اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے، اور صور وہ جسم ہے جو سینگ کے مشابہ ہوگا جس کو اسرافیل علیہ السلام پھونکیں گے یعنی جن کی پھونک سے اس میں آواز پیدا ہوگی حدیث الباب میں بھی یہی مضمون ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ الصور قرن ینفخ فیہ لیکن بعث اور صور کا مسئلہ تو بظاہر اجماعی ہے سبھی اسلامی فرقے اس کے قائل ہیں اور یہاں ان ابواب کا سلسلہ چل رہا ہے جس میں دوسرے اسلامی فرقوں کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور بہت سے نسخوں میں یہ باب ہے بھی نہیں، چنانچہ منذری کے نسخہ میں یہ باب نہیں ہے

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال کل ابن اٰدم تاکل الارض الا عَجْب الذنب منہ خلق وفیہ یرکب۔

آپ فرما رہے ہیں کہ ابن آدم کے جسم کے تمام اجزاء کو زمین کھا جائے گی، سوائے ریڑھ کی ہڈی کے کہ اس سے اللہ تعالیٰ نے آدمی کی پیدائش کی ابتداء کی تھی اور اسی میں پھر دوبارہ ترکیب دے کر جسم کو بنایا جائے گا۔

عجب الذنب کے بارے میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس کو زمین کھائے گی یا نہیں، بعض نے کہا کہ مقصود طول بقاء اور طول مکث ہے یعنی بہت روز تک باقی رہے گی اور آخر کار وہ بھی ایک روز فنا ہو جائے گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ پرانی اور بوسیدہ تو ہوگی لیکن بالکلیہ فنا نہ ہوگی بلکہ کچھ ذرات اس کے زمین کے اندر مٹی میں مخلوط ہو کر باقی رہیں گے گو وہ محسوس اور نظر نہ آئیں تو یہ الگ بات ہے۔ نقدر ور دانہ یکون مثل حبۃ خردل، اسی لئے کہا جاتا ہے اسکے بارے میں اول ما یُخلَقُ وآخرُ ما یَخلُقُ یعنی پیدائش میں سب اجزاء جسم پر مقدم اور پرانی اور بوسیدہ ہونے میں سب سے مؤخر۔ حاشیۂ بذل میں ہے۔ والیہ یظہر میل الطحاوی فی مشکل الآثار اذ قال لایستنکر من لطیف قدرتہ تعالیٰ ان یبقی عجب الذنب لا تاکلہ التراب اوالنار اذا احترق۔ ویکون مثل نار ابراھیم علیہ السلام۔

**انبیاء کی طرح وہ حضرات جن کے جسم کو مٹی نہیں کھائیگی**

علماء نے لکھا ہے اس حدیث کے عموم سے انبیاء علیہم السلام مستثنیٰ ہیں فان اللہ تعالیٰ حرم علی الارض اجساد الانبیاء (بذل) اور حاشیۂ بذل میں ہے کہ انبیاء کے ساتھ اس مسئلہ میں چند اشخاص اور بھی ہیں جو انہی کے ساتھ ملحق ہیں اور وہ یہ ہیں: الشہداء، المؤذن المحتسب الصدیقون، العلماء العاملون، حامل القرآن والعامل بہ، والمرابط، والمیت بالطاعون صابراً محتسبا، والمکثر من ذکر اللہ، والمحب للہ، فتلک عشرۃ کاملۃ. کذا فی الاوجز عن الزرقانی۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

# باب فی الشفاعۃ

شفاعت میں معتزلہ اور خوارج کا اختلاف ہے وہ مذنبین اور عصاۃ کے لئے شفاعت کے قائل نہیں، ہاں جو شفاعت

مؤمنین کے لئے رفع درجات کے لئے ہوگی اس کے قائل ہیں. شرح عقائد میں ہے: والشفاعۃ ثابتۃ للرسل والاخیار (الصلحاء والاتقیاء) فی حق اھل الکبائر بالمستفیض من الاخبار، خلافاً للمعتزلۃ، وھذا مبنی علی ماسبق من جواز العفو والمغفرۃ بدون الشفاعۃ فبالشفاعۃ اولی وعندھم لمالم یجز لم تجز. یعنی اہل سنت کے نزدیک مذنبین کی مغفرت اور معافی بغیر شفاعت کے بھی جائز ہے جس کے لئے بھی اللہ تعالیٰ چاہیں، لہٰذا شفاعت کی صورت میں مغفرت ہونا بطریق اولی جائز ہوگا، اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ عقاب عاصی واجب علی اللہ ہے معاف کرنا جائز نہیں اسی بنا پر شفاعت بھی جائز نہیں ان کے نزدیک، اس کے بعد پھر اس میں دلائل ذکر کئے گئے ہیں۔

باب کی پہلی حدیث سے معتزلہ کی تردید ہو رہی ہے: شفاعتی لاھل الکبائر من امتی. ان لوگوں نے اس قسم کی آیات سے استدلال کیا ہے فما تنفعھم شفاعۃ الشافعین، اور وماللظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع، وغیرہ، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیات کفار کے بارے میں ہیں۔

**شفاعت کے اقسام و مصادیق** امام نووی نے قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ شفاعت کی پانچ قسمیں ہیں (۱) فی الاراحۃ من ھول الموقف. یعنی حساب کتاب شروع ہونے کے لئے، لوگ قبروں سے اٹھنے کے بعد میدان حشر میں جہاں سورج سوا نیزے پر ہوگا حساب کتاب کے انتظار میں سخت حیران اور سرگرداں ہوں گے کہ کسی طرح حساب تو شروع ہو، انجام جو بھی ہو وہ تو بعد کی بات ہے اور پھر ساری مخلوق باہمی مشورہ سے حضرت آدم علیہ السلام کے پاس جائے گی اور پھر ان کے عذر فرما دینے کے بعد یکے بعد دیگرے دوسرے انبیاء علیہم السلام کی خدمت میں اور پھر آخر میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے گی، پھر آپ کی سفارش پر حساب وکتاب کا سلسلہ شروع ہوگا، اسی کا نام شفاعت عظمیٰ وکبریٰ ہے۔

(۲) بعض لوگوں کو بغیر حساب کتاب کے جنت میں داخل کرنے کے بارے میں (۳) جو لوگ عذاب کے مستحق تھے ان کے لئے جنت کی سفارش، (۴) اخراج من النار کے لئے سفارش، چنانچہ بہت سے نافرمانوں کو شفاعت کی وجہ سے جہنم میں نکال کر جنت میں داخل کیا جائے گا. (۵) وہ شفاعت جو رفع درجات کے لئے ہوگی (ہامش بذل)

حاشیۂ ترمذی میں اس پر زیادتی ہے کہ اس میں اہل سنت کے دلائل میں یہ آیت پیش کی ہے "یومئذ لا تنفع الشفاعۃ الا من اذن لہ الرحمن ورضی لہ قولا. نیز یہ کہ شفاعت کے بارے میں آثار و روایات اپنے مجموعہ کے اعتبار سے حد تواتر کو پہنچ گئی ہیں صحت شفاعۃ فی الآخرۃ کے بارے میں، نیز سلف صالحین کا اجماع، اور پھر شفاعت کی مذکورہ بالا پانچ قسمیں ذکر کرنے کے بعد اخیر میں ہے، ھذا ما قالہ الطیبی فی شرح المشکاۃ، وزاد الشیخ فی اللمعات خمسۃ اقسام اخر احدھا فی الذین تساوت حسناتھم وسیئاتھم فیشفع فیھم لیدخلوا الجنۃ. یعنی جن لوگوں کی نیکیاں اور گناہ برابر ہوں گی ان کے لئے شفاعت، الثانیۃ فی استفتاح الجنۃ. یعنی جنت کا دروازہ کھولنے کے لئے الثالثۃ فی تخفیف العذاب لمن یستحقہ، الرابعۃ لاھل المدینۃ، والخامسۃ لزائری قبرہ الشریف علی وجہ الامتیاز والاختصاص، واللہ تعالیٰ اعلم اھ ان میں سے بعض حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ خاص ہیں اور بعض عام ہے (حاشیہ ترمذی ص ۶۹ ج ۲) والحدیث اخرجہ البخاری فی التاریخ الکبیر بالاسناد الذی اخرجہ بہ ابوداؤد، قالہ المنذری۔

حدثنی عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یخرج قوم من النار بشفاعۃ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فیدخلون الجنۃ ویسمون الجھنمیین۔

آپ کی شفاعت سے بعض لوگوں کو جہنم میں پہنچ جانے کے بعد جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کیا جائیگا جن کا نام جہنمیین ہوگا، یعنی جنت میں داخل ہونے کے بعد بھی، تذکیر نعمت کے لئے۔

والحدیث اخرجہ البخاری والترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول ان اھل الجنۃ یاکلون فیھا ویشربون۔

یعنی جنتی جنت میں کھائیں گے پئیں گے جس طرح دنیا میں کھاتے پیتے ہیں اور کھانے پینے کی نعمتیں جس طرح یہاں ہیں وہاں بھی ہونگی، بلکہ یہ چیزیں اصل تو وہی ہوں گی، دنیا میں تو نمونہ کے طور پر کچھ تھوڑا بہت دیا گیا ہے، ابوداؤد میں تو جنّت دوزخ سے متعلق مستقل ابواب ہیں نہیں، بخاری ترمذی وغیرہ میں بکثرت ہیں، ترمذی میں ہے ابواب صفۃ الجنۃ ایک موٹی سرخی جس کے ماتحت بہت سے ابواب نعماء جنت سے متعلق مذکور ہیں، اسکے بعد صفۃ جہنم سے متعلق بہت سے ابواب ہیں اور ان میں روایات مفصلہ مذکور ہیں ابواب صفۃ الجنۃ میں ایک باب فی صفۃ شجر الجنۃ ہے اور ایک باب فی صفۃ غرف الجنۃ، اسی طرح صفۃ درجات الجنۃ صفۃ نساء اھل الجنۃ، صفت ثمار الجنۃ وغیرہ وغیرہ۔

## کیا جنّت میں جماع اور اولاد ہوگی؟

منجملہ ان کے ایک باب فی صفۃ جماع اھل الجنۃ بھی ہے جس میں یہ حدیث مذکور ہے، عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال یعطی المؤمن فی الجنۃ قوۃ کذا وکذا من الجماع قیل یارسول اللہ اویطیق ذلک، قال یعطی قوۃ مئۃ، جنت میں مؤمن کو اتنی بار یا اتنی عورتوں سے جماع کی طاقت دیجائیگی (تعداد مذکور نہیں) اس پر کسی صحابی نے دریافت کیا کہ کیا اس میں اتنی قوت ہوگی تو آپؐ نے فرمایا ایک جنتی کو جنت میں ایک سو مردوں کی طاقت دیجائیگی، اب یہ کہ جنت میں اولاد بھی ہوگی یا نہیں اس کے بارے میں ایک دوسرے باب میں ضمناً یہ حدیث ذکر کی ہے عن ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم المؤمن اذا اشتھی الولد فی الجنۃ کان حملہ ووضعہ وسنہ فی ساعۃ کما یشتھی، جب مؤمن جنت میں اولاد چاہے گا تو جماع کے بعد حمل کا استقرار اور اس کی پیدائش اور اس کی پوری عمر (جو جنتیوں کی ہوتی ہے یعنی تینتیس ۳۳ سال) یہ سب کام ایک ساعت میں ہوجائیں گے۔ ھٰذا حدیث حسن غریب، وقد اختلف اھل العلم فی ھٰذا فقال بعضھم فی الجنۃ جماع ولا یکون ولد، ھٰکذا یروی عن طاؤس ومجاہد وابراہیم النخعی، وقال محمد قال اسحاق بن ابراہیم فی حدیث النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا اشتھی المؤمن الولد فی الجنۃ کان فی ساعۃ کما یشتھی ولکن لا یشتھی، قال محمد وقد روی عن ابی رزین العقیلی عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان اھل الجنۃ لا یکون لھم فیھا ولد اھ محمد سے مراد امام بخاری ہیں اور اسحاق بن ابراہیم وہی ہیں جو اسحاق بن راہویہ سے مشہور ہیں وہ فرمارہے ہیں کہ اگر چاہے گا تو اسی طرح ہوجائے گا جس طرح

حدیث میں مذکور ہے لیکن وہ ایسا چاہے گا نہیں، لہذا وہاں پیدائش کا سلسلہ نہیں ہوگا۔

یہ حدیث جو مصنف اس باب میں لائے ہیں ترجمۃ الباب کے مناسب نہیں، بذل میں لکھا ہے کہ یہ حدیث اگر آئندہ باب میں ہوتی تو زیادہ بہتر ہوتا۔ والحدیث اخرجہ مسلم باتم منہ، قالہ المنذری۔

# باب فی خلق الجنۃ والنار

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لما خلق اللہ الجنۃ قال لجبریل اذھب فانظر الیھا الخ۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے جنت کو پیدا فرمایا اور وہ بن کر تیار ہوگئی تو حضرت جبریل سے فرمایا جاؤ اس کو دیکھ کر آؤ۔ وہ گئے اور دیکھ کر آئے اور آنے کے بعد بڑے وثوق سے اور قسم کھا کر یہ عرض کیا کہ ایسی جنت کا جو شخص حال سنے گا تو وہ اس میں ضرور جائے گا، اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے جنت کو ناگوار اور مشقت کے کاموں کیساتھ گھیر دیا جو ذریعہ ہوتے ہیں دخول جنت کا، اور پھر فرمایا جبریل سے کہ اب جاکر دیکھ کر آؤ وہ گئے اور دیکھ کر آئے تو اس مرتبہ اسی طرح قسم کھا کر وثوق سے کہنے لگے کہ اب تو مجھے یہ اندیشہ ہے کہ شاید کوئی بھی اس میں نہ داخل ہوسکے۔ اس کے بعد حدیث میں جہنم کا حال مذکور ہے کہ جب اس کو اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا تو جبریل سے فرمایا جاؤ اس کو دیکھ کر آؤ، وہ دیکھ کر آئے اور عرض کیا اسی طرح قسم کھا کر کہ اس کا حال تو جو شخص بھی سنے گا تو ممکن نہیں ہے کہ اس میں داخل ہو۔ اس کے بعد اس کو اللہ تعالیٰ نے خواہشات اور نفس کی پسندیدہ چیزوں کے ساتھ گھیر دیا اور فرمایا کہ اچھا جاؤ اب دیکھ کر آؤ وہ دیکھ کر آئے اور قسم کھا کر عرض کیا کہ اب مجھے یہ اندیشہ ہے کہ اب تو شاید کوئی شخص بغیر داخل ہوئے نہ رہے گا۔

مصنف کی غرض اس ترجمۃ الباب سے یہ بیان کرنا ہے کہ جنت اور جہنم دونوں پیدا ہوچکیں، نہ جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ جنت دوزخ ابھی تک پیدا نہیں کی گئیں وہ بروز قیامت پیدا کی جائیں گی، یہ بحث شرح عقائد میں بھی مذکور ہے، معتزلہ کے شبہات اور ان کے جوابات وہاں دیکھے جائیں۔ حضرت شیخ کے حاشیۂ بذل میں ہے علامہ شعرانی کی "الیواقیت والجواہر" کے حوالہ سے[۱۵۵] کہ جنت دوزخ اگرچہ پیدا ہوچکی ہیں لیکن ان کی بنا ابھی مکمل نہیں ہوئی وہ آہستہ آہستہ لوگوں کے اعمال کے اعتبار سے ہوتی رہتی ہیں اس روایت کے پیش نظر جس میں جنت کے بارے میں یہ ہے کہ انہا قیعان وغراسہا سبحان اللہ والحمد للہ، یہ اشارہ ہے حدیث معراج کے ایک ٹکڑے کی طرف جس میں یہ ہے کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اوپر سے واپسی میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس کو گذر رہے تھے تو انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے فرمایا تھا کہ اپنی امت کو میرا سلام کہنا اور ان سے جنت کے بارے میں یہ کہدینا جو اوپر مذکور ہوا انہا قیعان الخ یعنی جنت تو چٹیل میدان ہے اسکے پودے اور درخت یہ ہیں سبحان اللہ الحمد للہ۔ اسی طرح دلیل میں انہوں نے ایک دوسری حدیث پیش کی "من بنی للہ مسجداً بنی اللہ لہ مثلہ بیتاً فی الجنۃ"، آگے اسی حاشیہ میں ہے کہ جنتیں سات ہیں امام راغب اصفہانی نے ان کے اسماء ذکر کئے ہیں۔

**عذاب جہنم ابدی ہے اور فناء نار کا قول مردود ہے** اسکے بعد پھر یہ ہے کہ عذاب جہنم کفار کیلئے ابدی ہے اسکے بعد شیخ محی الدین ابن عربی کی رائے یہ نقل کی کفار کیلئے جہنم ایک مدت تک تو عذاب بنی رہے گی پھر ان کی طبیعت طبیعت ناریہ بن جائیگی پھر وہ آگ سے بجائے اذیت کے لذت اٹھائیں گے اور ابن تیمیہ ابن قیم اور سلف کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ نار فنا ہو جائے گی کذا فی تفسیر الجمل، تفسیر جمل میں یہ مسئلہ سورۂ ہود کے آخر میں "خالدین فیہا مادامت السموات والارض الاما شاء ربک" کے ذیل میں مذکور ہے فارجع الیہ لو شئت، اسکے اخیر میں یہ ہے فناء نار کا قول بعض علماء سے نقل کرنے کے بعد: وقد نصر هذا القول ابن القیم کشیخه ابن تیمیه وهو مذهب متروک وقول مهجور لایصار الیه ولا یعول علیه وقد اول ذلک کله الجمهور واجابوا عن الآیات المذکورة بنحو عشرین وجها الخ۔

والحدیث اخرجه الترمذی والنسائی، قاله المنذری۔

## باب فی الحوض

اس حوض کوثر کا خوارج اور بعض معتزلہ نے انکار کیا ہے اور اسی لئے اس کی بحث کو شرح عقائد میں ذکر کیا گیا ہے چنانچہ اس میں ہے والحوض حق لقوله تعالیٰ "انا اعطیناك الكوثر" ولقوله علیه الصلوٰة والسلام حوضی مسیرة شهر وزوایاه سواء ماؤه ابیض من اللبن وریحه اطیب من المسک وکیزانه اکثر من نجوم السماء من یشرب منها فلایظمأ ابداً، والاحادیث فیه کثیرة اھ اس کے حاشیہ میں ہے کہ مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کوثر ہی حوض ہے اور اصح یہ ہے کہ کوثر تو جنت میں ہے اور حوض موقف میں، اور اسکی توجیہ یہ بھی تو ہو سکتی ہے کہ ایک تو ہے کوثر اور ایک نہر الکوثر اور ایک ہے حوض الکوثر لہذا کوثر دونوں پر صادق آتا ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت کے روز ہر نبی کے لئے ایک حوض ہوگی، چنانچہ ترمذی کی روایت ہے عن الحسن عن سمرة قال قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم ان لکل نبی حوضا وانهم لیتباهون ایهم اکثر واردة، وانی ارجوان اکون اکثرهم واردة، هذا حدیث غریب وقد روی الاشعث بن عبدالملک هذا الحدیث عن الحسن عن النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم مرسلاً ولم یذکر فیه عن سمرة وهو اصح۔

عن ابن عمر رضی الله تعالیٰ عنهما قال قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم ان امامکم حوضاً ما بین ناحیتیه کما بین جرباء واذرح۔

آپ فرماتے ہیں کہ تحقیق کہ تمہارے سامنے حوض ہے (یعنی تمہارے سامنے آنیوالی ہے) جس کے دونوں کناروں کے درمیان اتنی مسافت اور فاصلہ ہے جتنا جرباء اور اذرح کے درمیان۔

جرباء اور اذرح دو قریے ہیں ملک شام میں ان کے درمیان تین رات کی مسافت ہے، وقد جاء فی تحدید الحوض حدود مختلفة ووجه التوفیق ان تحمل علی بیان تطویل المسافة لا علی تحدیدها (بذل) یہ روایات مختلفہ ترمذی شریف میں بھی ہیں۔

والحدیث اخرجه مسلم، قاله المنذری۔

عن زید بن ارقم قال کنا مع رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم فنزلنا منزلاً، قال ما انتم جزء

من مئة الف جزء ممن یرد علیّ الحوض الخ

حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ تھے ایک سفر میں راستہ میں ہم ایک منزل پر اترے تو وہاں آپ نے یہ بات فرمائی کہ تم ایک لاکھواں حصہ بھی نہیں ہو ان لوگوں کے مقابلہ میں جو میرے پاس قیامت کے دن حوض پر آئیں گے، ان صحابی کے شاگرد نے ان سے پوچھا کہ آپ اس وقت کتنی تعداد میں تھے؟ تو انہوں نے کہا کہ سات سو یا آٹھ سو۔

سمعت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ یقول اغفیٰ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اغفاءۃً فرفع رأسہ متبسماً الخ۔

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو بیٹھے بیٹھے اونگھ آئی۔ کچھ دیر بعد سر اوپر اٹھایا مسکراتے ہوئے، پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے خود ہی فرمایا، یا صحابہ کے دریافت کرنے پر (ہنسنے کی وجہ سے) تو آپ نے فرمایا کہ مجھ پر اسی وقت ایک سورۃ نازل ہوئی ہے اور پھر آپ نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھ کر، انا اعطیناک الکوثر، اخیر تک تلاوت فرمائی اور پھر آپ نے پوچھا کہ جانتے ہو کوثر کیا چیز ہے صحابہ نے عرض کیا اللہ ورسولہ اعلم قال فانہ نہر وعدنیہ ربی فی الجنۃ وعلیہ خیر کثیر علیہ حوض ترد علیہ امتی یوم القیامۃ آنیتہ عدد الکواکب، آپ نے فرمایا کہ وہ ایک نہر ہے جس کا مجھ سے وعدہ کیا ہے میرے رب نے جنت میں، اس پر خیر کثیر ہے، اس پر حوض ہے جس پر وارد ہوگی میری امت قیامت کے دن اس کے آبخورے آسمان کے تاروں کی تعداد کے برابر ہیں یہ حدیث اسی سند کے ساتھ کتاب الصلاۃ، باب من لم یرالجہر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم" میں بھی گذر چکی، والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

عن انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لما عرج نبی اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی الجنۃ او کما قال عرض لہ نہر حافتاہ الیاقوت المُجیّب۔ اوقال المُجوّف۔ فضرب الملک الذی معہ یدہ فاستخرج مسکاً، فقال محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم للملک الذی معہ ماھذا قال ھذا الکوثر الذی اعطاک اللہ عزوجل۔

---

**نعماء دنیا کی حقیقت صرف نام نام ہے ان کی اصل حقیقت جنت میں ہے** لہ حاشیۂ بذل میں ہے کہ الکوکب الدری ص میں لاتعلم نفس ما اخفی لہم من قرۃ اعین کے ذیل میں لکھا ہے کہ احادیث میں جنت کے سونے چاندی اور مشک وعنبر کا جو ذکر آتا ہے وہ محض ایک تمثیل ہے صرف نام میں اشتراک کی وجہ سے اھ مطلب یہ ہے کہ جنت میں جو سونا چاندی اور مشک وغیرہ ہوگا دنیا میں اسطرح کی چیزیں کہاں ہیں مثال کے طور پر کہدیا جاتا ہے، جنت میں تو ان اسماء کی حقیقت پائی جاتی ہے دنیا میں تو ان چیزوں کا صرف نام نام ہے ورنہ دونوں جگہ کے سونا چاندی وغیرہ میں بون بعید بلکہ آسمان اور زمین سے بھی زیادہ فرق ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں گذشتہ حدیث ان اہل الجنۃ یاکلون فیہا ویشربون کی شرح میں لکھا ہے اور حافظ نے فتح الباری میں امام نووی سے نقل کیا ہے کہ اہل جنت کا تنعم اہل دنیا کی طرح ہوگا لذت میں تفاضل کے ساتھ، اور دوسری بات یہ کہ وہاں کی نعمتیں دائمی ہیں ان میں انقطاع نہیں، اسی طرح بخاری میں ہے قالوا ھذا الذی رزقنا من قبل واتوا بہ متشابہا ای یشبہ بعضہ بعضا ویختلف فی الطعم، اسکے تحت میں حافظ نے لکھا ہے ھو کقول ابن عباس لیس فی الدنیا مما فی الجنۃ الا الاسماء اھ۔

یعنی جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم شب معراج میں جنت میں پہنچے تو آپ پر ایک ایسی نہر پیش کی گئی کہ جس کے دونوں کنارے (اس کی گہرائی کی دیواریں) یاقوت سے بنے ہوئے تھے ایسا یاقوت جو اندر سے کھوکھلا ہو ٹھوس نہ ہو، تو جو فرشتہ آپ کے ساتھ تھا اس نے اس نہر میں ہاتھ مار کر اس سے مشک نکالا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس فرشتہ سے پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے اس نے جواب دیا کہ یہ کوثر ہے جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو عطا کیا ہے، مشک نکالنے کا مطلب یہ ہے کہ اس نہر کے اندر کی زمین بجائے مٹی کے مشک کی تھی، اللہ اکبر! کیا ٹھکانہ ہے جنت کی نعمتوں کا۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم نا عبد السلام بن ابی حازم ابو طالوت قال شهدت ابا برزة دخل علی عبيد الله ابن زياد فحدثنی فلان سماه مسلم وكان فی انسماط قال فلما رآه عبيد الله قال ان محمديكم هذا الدحداح ففهمها الشيخ فقال ما كنت احسب انی ابقی فی قوم يعيرونی بصحبة محمد صلی الله تعالیٰ عليه وآله وسلم فقال له عبيد الله ان صحبة محمد صلی الله تعالیٰ عليه وآله وسلم لك زين غير شين، ثم قال انما بعثت اليك لاسألك عن الحوض سمعت رسول الله صلی الله تعالیٰ عليه وآله وسلم يذكر فيه شيئًا قال ابو برزة: نعم لا مرة ولا ثنتين ولا ثلاثا ولا اربعًا ولا خمسًا فمن كذب به فلا سقاه الله منه ثم خرج مغضبًا۔

**مضمون حدیث** عبدالسلام بن ابی حازم کہتے ہیں جن کی کنیت ابوطالوت ہے کہ ایک مرتبہ میں ابوبرزہ صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت میں گیا وہ اس وقت میں عبیداللہ بن زیاد کے پاس پہنچے ہوئے تھے (اب آگے عبیداللہ بن زیاد کی مجلس میں جو بات پیش آئی ابوبرزہ کے ساتھ اس کو ایک وہ شخص جو اس مجلس کے اندر تھا وہاں سے آکر ان سے یعنی ابوطالوت سے بیان کر رہا ہے لیکن اس شخص کا نام یہاں مذکور نہیں یہ نام مصنف کو یاد نہیں رہا مصنف کے استاد مسلم بن ابراہیم نے تو بیان کیا تھا) ابوطالوت کہہ رہے ہیں کہ اس فلاں نے اندر کا واقعہ مجھ سے اس طرح بیان کیا کہ جب ابوبرزہ کو عبیداللہ نے دیکھا تو اس نے ان کو دیکھ کر یہ جملہ کہا حاضرین کو خطاب کرتے ہوئے، "لو جی تمہارے محمدی یہ دحداح یعنی ٹھگنے قد کے آگئے ہیں۔ بظاہر اس نے دبی آواز سے کہا ہوگا مگر ان صحابی نے وہ جملہ سن لیا اور فوراً کہا کہ میرا خیال نہیں تھا کہ ایسے لوگوں کے دنیا میں آنے تک میں باقی رہوں گا جو مجھ کو عار دلائیں گے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے صحابی ہونے پر، اس پر عبیداللہ جلدی سے بولا نہیں صاحب، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صحبت (آپ کے لئے مبارک ہے) باعث زینت ہے کوئی عیب کی بات نہیں ہے پھر کہنے لگا کہ میں نے تو آپ کو آدمی بھیجکر اسلئے بلایا ہے تاکہ آپ سے حوض کے بارے میں دریافت کروں کہ آپ نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اس کے بارے میں کچھ سنا ہے؟ اس پر ابوبرزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ناگواری کے لہجہ میں فرمایا: ایک مرتبہ نہیں دو مرتبہ نہیں تین مرتبہ نہیں چار مرتبہ نہیں پانچ مرتبہ نہیں بلکہ اس سے بھی زائد سنا ہے (اب یہ کہ کیا سنا ہے اس کو نہیں بتایا بلکہ یہ فرمایا) جو شخص حوض کو جھٹلائے اللہ تعالیٰ اس کو اس سے سیراب نہ کرے محروم رکھے۔ اور یہ کہہ کر ناراض ہوتے ہوئے چلے گئے۔

الدحداح کے معنی ہیں وہ شخص جو موٹا اور پستہ قد ہو، تو ابوبرزہ ایسے ہی ہوں گے، لیکن ساتھ میں اس نے ان کو محمدی بھی

کہا یعنی جس کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صحبت حاصل ہو، حضرت نے تو بذل میں یہ لکھا ہے کہ دحداح کہنے پر تو ان کو غصہ نہیں آیا البتہ محمدی کا لفظ جو تمسخر کے انداز میں اس نے کہا اس پر ان کو غصہ آیا، اور عبید اللہ بن زیاد تھا ہی فساق و فجار میں سے، لیکن دوسرا احتمال یہ بھی ہے یہاں پر کہ اس نے تو محمدی کا لفظ سخریہ کے طور پر نہیں کہا تھا، سخریہ کے طور پر تو دحداح ہی کہا تھا لیکن وہ یہ سمجھے کہ محمدی کا لفظ بھی بطور طنز کے کہہ رہا ہے اسلئے ان کو غصہ آیا، الاحتمال الثانی ذکرہ شیخنا مولانا محمد اسعد اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ فی هامش کتابہ، جس کا قرینہ انہوں نے یہ لکھا ہے ولذا قال ان صحبۃ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم. لک زین غیر شین۔

عبید اللہ بن زیاد اور اس کے باپ زیاد ابن ابیہ دونوں کا کسی قدر حال کتاب الصلاۃ، باب قول النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کل صلاۃ لا یتمہا صاحبہا. میں گذر گیا۔

یہ جو حضرت ابو برزہ نے فرمایا فمن کذب بہ فلا سقاہ اللہ منہ، اس پر حاشیۂ بذل میں ہے کہ شاید یہ عبید اللہ بن زیاد ہی پر تعریض ہے اسلئے کہ وہ حوض کوثر کا منکر تھا کما بسطہ الحافظ ص۳۶۴ اھ، چنانچہ فتح الباری میں ہے باب فی الحوض میں (کتاب الرقاق میں) قلت وانکرہ الخوارج وبعض المعتزلۃ وممن کان ینکرہ عبید اللہ بن زیاد احد امراء العراق لمعاویۃ وولدہ، اس کے بعد حافظ نے ابوداؤد کی یہی روایت لکھی ہے اور اسی میں ہے وعند احمد عن ابی سبرۃ قال قال عبید اللہ بن زیاد ما اصدق بالحوض وذلک بعد ان حدثہ ابو برزۃ والبراء وعائذ ابن عمرو، فقال لہ ابو سبرۃ بعثنی ابوک فی مال الی معاویۃ فلقینی عبد اللہ بن عمرو فحدثنی وکتبتہ بیدی من فیہ انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول موعدکم حوضی الحدیث فقال ابن زیاد حینئذ: اشہد ان الحوض حق. الی آخر ما ذکر۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس وقت اس نے حضرت ابو برزہ کو بلایا اپنی مجلس میں اور دونوں کے درمیان سوال وجواب ہوا اس وقت تک وہ حوض کا قائل نہ تھا، بعد میں ابو سبرہ کی حدیث سننے کے بعد قائل ہو گیا تھا، اس حدیث میں جو لفظ فلاں آیا ہے جو کہ عبد السلام کے استاذ ہیں، حافظ نے مبہمات تقریب میں لکھا ہے کہ اس سے مراد ان کے چچا ہیں: ھو عمہ ولم اقف علی اسمہ، اسکے بعد حضرت نے مسند احمد کی روایت سے ان کا نام عباس الجریری نقل کیا ہے، وہاں نام کی تصریح ہے، حدثنا عبد السلام ابو طالوت ثنا العباس الجریری ان عبید اللہ بن زیاد قال لابی برزۃ الخ۔

## کیا یہ حدیث الحوض سنداً ثلاثی ہے؟

اس مذکورہ بالا حدیث کی تشریح سے معلوم ہو گیا کہ اس حدیث میں عبد السلام کے استاد ابو برزہ صحابی نہیں ہیں بلکہ ان دونوں کے درمیان ایک واسطہ ہے لہذا یہ حدیث رباعی ہوئی نہ کہ ثلاثی جیسا کہ سخاوی کو وہم ہو گیا فتح المغیث میں کہ یہ حدیث ثلاثی ہے اور یہ بات الدر المنضود کے مقدمہ میں بھی گذر چکی فتذکر۔

حاشیۂ بذل میں اس طرح ہے: فائدہ: فی الجامع الصغیر: اذا جعلت اصبعیک فی اذنیک سمعت خریر الکوثر (قط) عن عائشۃ (رض)، یعنی تم اپنی دونوں انگلیوں کو کانوں میں داخل کر کے دیکھو اس وقت جو آواز سی محسوس ہوتی ہے وہ نہر کوثر کے گرنے اور چلنے کی آواز ہوتی ہے، حافظ ابن قیم فرماتے ہیں وقد روی احادیث الحوض اربعون من الصحابۃ وکثیر منہا واکثرہا فی الصحیح اور پھر ان سب ناموں کو انہوں نے ذکر کیا ہے اور حاشیۂ بذل میں ہے وعد العینی من روی الحوض من الصحابۃ اکثر من خمسین صحابیا۔

# باب فی المسئلۃ فی القبر و عذاب القبر

عن البراء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال ان المسلم اذا سئل فی القبر فشہد ان لا الہ الا اللہ وان محمداً رسول اللہ فذلك قول اللہ تعالیٰ۔ یثبت اللہ الذین اٰمنوا بالقول الثابت۔

یعنی یہ آیت جس کا ترجمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اہل ایمان کو ثابت قدم رکھتے ہیں پکی بات پر اس سے مراد قبر کا سوال ہے اور قول ثابت سے مراد کلمۂ شہادت ہے اور عون المعبود میں ہے اذا سئل فی القبر التخصیص للعادۃ او کل موضع فیہ مقرہ فہو قبرہ، یعنی قبر کی تخصیص اکثریت کے اعتبار سے ہے کہ اکثر کو قبر ہی میں دفن کیا جاتا ہے یا یہ کہ قبر سے مراد ہر وہ جگہ ہے مرنے کے بعد جہاں بھی میت ہو یعنی میت کا مُقر مراد ہے اسی کو قبر سے تعبیر کر دیا گیا اور اس حدیث میں مسؤل عنہ حذف کر دیا گیا ای سئل عن ربہ و دینہ ونبیہ لما ثبت فی الاحادیث الاخر اھ وفیہ ایضاً قال النووی مذہب اہل السنۃ اثبات عذاب القبر وقد تظاہرت علیہ الادلۃ من الکتاب والسنۃ اھ اور شرح عقائد میں ہے: وعذاب القبر للکافرین ولبعض عصاۃ المؤمنین، خص البعض لان منہم من لا یرید اللہ تعالیٰ تعذیبہ فلا یعذب وتنعیم اہل الطاعۃ فی القبر بما یعلمہ اللہ تعالیٰ ویرید، وھذا اولیٰ مما وقع فی عامۃ الکتب من الاقتصار علی اثبات عذاب القبر دون تنعیمہ بناء علی ان النصوص الواردۃ فیہ اکثر الخ یعنی مصنف نے عذاب قبر کا مقابل یعنی تنعیم دونوں کو ذکر کیا یہ اولیٰ ہے اس سے جو اکثر کتابوں میں ہے یعنی صرف عذاب قبر کو ذکر کرنا اور اس کے ساتھ تنعیم کو ذکر نہ کرنا، اور اس کے حاشیہ میں ہے قال ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ثلاث یعصمہم اللہ تعالیٰ من عذاب القبر المؤذن والشہید والمتوفی یوم الجمعۃ اولیلہ[1] اھ اور اس کے بعد ہے وسؤال منکر ونکیر ثابت، یہ ثابت تینوں کی خبر ہے یعنی عذاب وتنعیم وسؤال، قال السید ابوشجاع ان للصبیان سؤالاً وکذا للانبیاء علیہم السلام عن التبلیغ والوعظ، عند البعض بالدلائل السمعیۃ لانہا امور ممکنۃ اخبر بہا الصادق علی ما نطقت بہ النصوص، یعنی یہ امور عقلاً ممکن ہیں خلاف عقل نہیں ہیں مخبر صادق نے ان کی خبر دی ہے پھر ان کے ثابت ہونے میں کیا تأمل ہے اس کے بعد انہوں نے اس کے دلائل آیات قرآنیہ اور احادیث ذکر کی ہیں اور اس کے بعد لکھا ہے: وانکر عذاب القبر بعض المعتزلۃ والروافض لان المیت جماد لا حیاۃ لہ ولا ادراک فتعذیبہ محال، والجواب انہ یجوز ان یخلق اللہ تعالیٰ فی جمیع الاجزاء او فی بعضہا نوعاً من الحیاۃ قدر ما یدرک الم العذاب او لذۃ التنعیم، وھذا لا یستلزم اعادۃ الروح الی بدنہ ولا ان یتحرک ویضطرب اویری اثر العذاب علیہ حتی ان الغریق

---

[1] گذشتہ کل بروز جمعہ سہارنپور سے یہاں مدینہ طیبہ خبر موصول ہوئی کہ برادرم مولوی حکیم محمد اسرائیل مرحوم کا آج ۱۶ ذیقعدہ (۱۴۱۰ھ) بروز جمعہ ۱۲ بجے دن میں انتقال ہوگیا انا للہ وانا الیہ راجعون یغفر اللہ لنا ولہ۔ حسن اتفاق دیکھئے کل بھائی صاحب کے انتقال کی خبر موصول ہوئی اور آج شنبہ کو یہاں یہ مضمون لکھا جارہا ہے یثبت اللہ الذین آمنوا بالقول الثابت الآیۃ، اور یہ کہ جمعہ کے روز جسکی وفات ہوتی ہے وہ قبر کے سوال وجواب وعذاب سے محفوظ رہتا ہے، فالحمد للہ علی احسانہ فالمرجو من اللہ سبحانہ وتعالیٰ ان اخی محفوظ من فتنۃ القبر، وندعو اللہ سبحانہ وتعالیٰ ان یعصمنی ایای وجمیع اھل بیتی ومن یحق بی وجمیع احبابی من فتنۃ القبر ویجعلنا ممن ینعم فی القبر۔ آمین۔

فی الماء والماکول فی بطون الحیوانات والمصلوب فی الھواء یعذب وان لم نطلع علیہ ومن تأمل فی عجائب ملکہ وملکوتہ وغرائب قدرتہ وجبروتہ لم یستبعد امثال ذٰلک فضلاً عن الاستحالۃ اھ۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ بنحوہ، قالہ المنذری۔

عن انس بن مالكؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم دخل نخلا لبنی النجار فسمع صوتا ففزع فقال من اصحاب ھٰذہ القبور؟ قالوا یا رسول اللہ! ناس ماتوا فی الجاھلیۃ، فقال تعوذوا باللہ من عذاب النار ومن فتنۃ الدجال۔

## قبر میں سوال وجواب طویل حدیث کی مفصل شرح

یعنی ایک مرتبہ آپ قبیلہ بنو النجار کے کھجور کے باغ میں تشریف لے گئے، وہاں آپ کو کچھ ڈراؤنی آواز سنائی دی، اس پر آپ نے سوال فرمایا کہ یہ قبروں والے کون ہیں؟ صحابہ نے عرض کیا کہ بعض وہ لوگ ہیں جو زمانہ جاہلیت میں مرے تھے، اس پر آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگو عذاب نار اور دجال کے فتنہ سے، صحابہ نے عرض کیا اور یہ کیوں، یعنی اصحاب القبور کا سوال کرنے کے بعد آپ نے یہ دعاء مانگنے کو کیوں فرمایا تو اس پر آپ نے قبر میں سوال جواب وغیرہ کو بیان فرمایا، اور فرمایا آپ نے کہ جب مؤمن قبر میں رکھا جاتا ہے تو اس کے پاس ایک فرشتہ آتا ہے اور اس سے کہتا ہے کہ تو کس کی عبادت کرتا تھا پس اگر اللہ تعالیٰ نے اس کو ہدایت عطا فرمائی ہوگی یعنی دنیا میں، اور یا مطلب یہ کہ رہنمائی فرمائیں گے یہاں قبر میں، تو وہ جواب دے گا کہ میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا تھا پھر اس سے کہا جائیگا ما کنت تقول فی ھٰذا الرجل؟ فیقول ھو عبد اللہ ورسولہ، کہ اس شخص کے بارے میں تو کیا کہتا ہے تو وہ کہتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے بندے اور اس کے رسول ہیں، پھر اسکے ان جوابات کے بعد پھر اس سے کچھ سوال نہ کیا جائے گا، پھر اس کو ایک مکان کی طرف لے جایا جائے گا جہنم کے اور کہا جائے گا کہ جہنم میں تیرا ٹھکانہ یہ تھا (یعنی اگر ایمان نہ لاتا اور نافرمانی کرتا) لیکن اللہ تعالیٰ نے تجھ پر رحم فرمایا، اور تجھ کو اس سے بچالیا اور اس کے بدلہ میں جنت میں تجھ کو ٹھکانہ دیدیا، ایک حدیث میں آتا ہے کہ ہر شخص کے لئے خواہ وہ دنیا میں آنے کے بعد مؤمن ہو یا کافر اللہ تعالیٰ نے دو ٹھکانے بنا رکھے ہیں[1] ایک جنت میں ایک جہنم میں کہ اگر ایمان لائے گا تو جنت والے ٹھکانہ میں جائیگا اور اگر ایمان نہ لایا تو جہنم والے ٹھکانہ میں جائیگا۔ تو وہ یہ اکرام وانعام دیکھ کر کہے گا کہ مجھے چھوڑ دو تاکہ میں گھر جاکر اپنے گھر والوں کو خوشخبری سنادوں، تو اس سے کہا جائے گا کہ تو سکون کے ساتھ یہیں ٹھہارہ، یعنی جانے کی اجازت نہیں، آگے حدیث میں کافر کا حال مذکور ہے کہ اس کے پاس بھی قبر میں فرشتہ آتا ہے اور اس کو جھڑک کر پوچھتا ہے کہ کس کی عبادت کرتا تھا؟ تو وہ کہتا ہے لا ادری کہ مجھے کچھ خبر نہیں فیقال لہ لا دریت ولا تلیت تلوت اور تلیت دونوں طرح مستعمل ہے اور اس کا مصدر تلوٌ ہے بروزن سُمُوٌّ یعنی اتباع کرنا اور کسی کے پیچھے چلنا، چنانچہ قاموس

---

[1] کفار پر حجت قائم کرنے کے لئے کہ دیکھو! ہم نے تو تمہارے ایمان لانیکی صورت میں تمہارے لئے جنت میں حصہ رکھا تھا تاکہ وہ یہ نہ کہہ سکیں یا اللہ تو نے تو خود ہی ہمارا حصہ جنت میں نہیں رکھا تھا۔

میں ہے تلوتہ کدعوتہ ورمیتہ تلواً کسمو تبعتہ، اور اگر مصدر اسکا تلاوۃ مانا جائے تو اس کا استعمال واؤ کے ساتھ ہوتا ہے تلوت اور یہاں ازدواج کی وجہ سے واؤ کو یا سے بدل دیا گیا ہے اور معنی اس کے قراءۃ ہی کے ہیں، تو پورے جملہ کے معنی یہ ہوئے کہ نہ تو تو نے خود تحقیق کر کے جانا اور نہ جاننے والوں کا اتباع کیا یا یہ کہ قرآن یا کتب کو نہیں پڑھا گویا نہ تحقیق کی نہ تقلید اہل حق کی، اور خطابی کی رائے یہ ہے کہ محدثین اس کو اسی طرح کہتے ہیں لادریت ولا تلیت، اور یہ غلط ہے اور صحیح جو ہے وہ لادریت ولا ائتلیت ہے ای ولا استطعت ان تدری۔

اور مظاہر حق ص۶۹ میں اس کا ترجمہ یہ کیا ہے: نہ جانا تو نے عقل سے اور نہ پڑھا تو نے قرآن میں سے اھ۔ اس حدیث میں ہے ماکنت تقول فی ھذا الرجل کہ تو اس شخص کے بارے میں کیا کہتا ہے، جس سے مراد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ آپ کو "رجل" سے تعبیر کیا آزمائش اور امتحان کے طور پر، اس لئے کہ اگر کوئی تعظیمی لفظ اختیار کیا جاتا تو پھر وہ سائل کے سوال ہی سے سمجھ جاتا جس سے امتحان کے معنی باقی نہ رہتے۔ اب آگے اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ آپ کے اور میت کے درمیان جو حجابات ہیں وہ ہٹا دیئے جاتے ہیں، یہاں تک کہ وہ آپ کو دیکھ لیتا ہے، اگر ایسا ہے تو یہ بڑی بشارت ہے مؤمن کے لئے لیکن اس کے بارے میں کوئی حدیث میرے علم میں نہیں، اور جس شخص نے یہ احتمال بیان کیا وہ صرف اس حیثیت سے کہ لفظ "ھذا" حاضر کی طرف اشارہ کے لئے ہے لیکن احتمال یہ بھی تو ہے کہ ھذا کا اشارہ مافی الذہن کی طرف ہو (چونکہ قبر میں اللہ اور رسول کے علاوہ کون ذہن میں ہو سکتا ہے) (بذل عن القسطلانی) اور مظاہر حق میں ہے، یہ اشارہ یا بسبب شہرت حضرت کے ہے یا حضرت کو روبرو لاتے ہوں ساتھ صورت مثالی کے، پس اس صورت میں آرزو موت کی کرنی واسطے حاصل ہونے اس نعمت عظمیٰ خوب ہے اور اس میں بشارت ہے مشتاقوں کے لئے ۔

شب عاشقاں بیدل چہ قدر دراز باشد ÷ تو بیا کز اول شب در صبح باز باشد

اور دونوں ٹھکانے دکھانے کے بارے میں مظاہر حق میں ہے: دونوں ٹھکانے دکھاتے ہیں کہ اگر دوزخی ہوتا لائق اس کے تھا، اب جو جنتی ہوا یہ ملا، تا قدر ہو اس کو نعمتوں بہشت کی۔

فیقال لہ ماکنت تقول فی ھذا الرجل فیقول کنت اقول مایقول الناس، پھر اس سے یعنی کافر سے پوچھا جاتا ہے معبود کے سوال کے بعد، کہ اس شخص کے بارے میں تو کیا کہتا ہے؟ تو وہ کہتا ہے کہ جو اور لوگ کہتے تھے وہی میں کہتا تھا، اور بخاری کی روایت میں یہاں پر لاادری کا بھی اضافہ ہے کہ نہیں جانتا میں. تھا میں کہتا جو کہتے تھے لوگ یعنی مؤمن، اور بخاری کی روایت میں اس کے بعد یہ بھی ہے "لادریت ولا تلیت" آگے روایت میں ہے۔ فیضربہ بمطراق من حدید بین اذنیہ فیصیح صیحۃ یسمعھا الخلق غیر الثقلین، پس فرشتہ مارتا ہے اس کے گرز لوہے کا اس کے دونوں کانوں کے درمیان یعنی پیشانی پر پس چلاتا ہے ایسا چلانا جس کو ساری مخلوق سنتی ہے سوائے جنوں کے اور آدمیوں کے، مظاہر حق میں ہے: اور جن وانس

---

ے یعنی اگر اس کا مصدر تلاوۃ مانا جائے، اور تلو ماننے کی صورت میں اس کی احتیاج نہیں۔

آواز عذاب کی اس لئے نہیں سنتے کہ سننے میں ایمان بالغیب جاتا رہتا اور سلسلہ معیشت کا منقطع ہوتا۔

**قبر میں فاسق مسلمان کے ساتھ کیا معاملہ ہوگا؟** مظاہر حق میں فائدہ کے ذیل ایک یہ بات لکھی ہے کہ احادیث صحیحہ میں جو حال مذکور ہے یعنی مؤمن کی نجات اور کافر اور منافق کا عذاب یہ مؤمن مطیع کا حال ہے، لیکن مؤمن فاسق کا حال ان احادیث میں مذکور نہیں کہ اس کیلئے عذاب ہے یا نہیں، اس کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: بس کہا ہے علماء نے کہ حکم مؤمن فاسق کا یہ ہے کہ جواب میں شریک مؤمن مطیع کا ہے اور بشارت اور دروازہ کھلنے بہشت میں اور مانند ان کے میں شریک نہیں، یا ان میں بھی شریک ہو لیکن مرتبہ میں اس سے کمتر، حتیٰ کہ کچھ عذاب بھی ہوتا ہو، مگر جس فاسق کو کہ اللہ چاہے یوں ہی بخش دے۔

**روایات مختلفہ میں تطبیق** یہاں بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے ایک اشکال وجواب لکھا ہے کہ اس روایت میں ہے یسمعہا الخلق، اور ایک دوسری روایت میں ہے یسمعہا من یلیہ، اور ایک میں ہے یسمعہا ما بین المشرق والمغرب۔ جن میں بظاہر تعارض ہے کہ ایک میں ہے کہ اس کو وہ سنتے ہیں جو اس کے آس پاس ہوتے ہیں، اور دوسری میں ہے کہ ساری مخلوق سنتی ہے سوائے جن وانس کے اور تیسری میں ہے کہ مشرق ومغرب کے درمیان جتنے ہیں وہ سب سنتے ہیں، اس کا جواب یہ لکھا ہے کہ من یلیہ، والی روایت میں اس کے علاوہ کی نفی کہاں ہے آس پاس والوں کے ساتھ دور والے بھی سنتے ہیں اور دوسرا جواب یہ لکھا ہے کہ ما بین المشرق والمغرب والی مسافت کا بعید ہونا وہ ہمارے اعتبار سے ہے اس عالم میں ہمارے ضعف کے لحاظ سے، اور وہاں والوں کے اعتبار سے یہ بُعد نہیں ہے بلکہ اُس عالم کے اعتبار سے مشرق ومغرب کی درمیانی مسافت اور بعد صرف اتنا ہے جتنا کسی وسیع مکان کی دو دیواروں کے درمیان ہوتا ہے۔

---

اس کے بعد جو روایت آرہی ہے اس میں یہ ہے: ان العبد اذا وضع فی قبرہ وتولی عنہ اصحابہ انہ لیسمع قرع نعالھم، کہ جب میت کو لوگ دفن کرکے واپس ہوتے ہیں تو وہ میت واپس جانے والوں کے جوتوں کی آہٹ سنتی ہے تو اسی وقت میت کے پاس دو فرشتے آجاتے ہیں سوال کے لئے مطلب یہ ہے جیسے ہی لوگ میت کو دفن کرکے فارغ ہوتے ہیں۔ فوراً اسی وقت وہاں کی کارروائی شروع ہوجاتی ہے۔ نیز اس روایت میں ہے یسمعہا من یلیہ غیر الثقلین، اور اس کے بعد والی روایت جو براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے اور طویل ہے اس میں مؤمن اور کافر دونوں کا حال مفصلاً مذکور ہے اس میں ہے: خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی جنازۃ رجل من الانصار، کہ ہم ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک انصاری صحابی کے جنازہ میں نکلے اور قبرستان پہنچ گئے لیکن قبر ابھی تک کھد کر تیار نہیں ہوئی تھی، پس آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس کے انتظار میں بیٹھ گئے اور ہم بھی آپ کے ارد گرد اس طرح سکون کے ساتھ بیٹھ گئے کانما علی رؤسنا الطیر

---

ل اس سے متعلق کچھ باب کے اخیر میں بھی آرہا ہے۔

گویا کہ ہمارے سروں پر پرندہ بیٹھا ہو، یعنی نہایت سکون اور سکوت کے ساتھ (جیسے مثلاً کسی کے سر پر چڑیا آکر بیٹھ جائے اور وہ یہ چاہے کہ وہ اسی طرح بیٹھی رہے اڑے نہیں تو ظاہر ہے کہ وہ اس وقت بالکل سکون کیساتھ اسی طرح بیٹھا رہے گا) اس وقت میں آپ کے دست مبارک میں ایک لکڑی تھی جس کے ذریعہ آپ بیٹھے بیٹھے زمین کو کریدنے لگے جیسے کسی سوچ میں ہوں، پھر تھوڑی دیر بعد آپ نے اپنا سر اوپر اٹھایا اور فرمایا عذاب قبر سے اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہو، یہ آپ نے دو یا تین بار فرمایا۔

یہ روایت کافی طویل ہے اس میں یہ بھی ہے، فینادی مناد من السماء ان صدق عبدی فافرشوہ من الجنۃ والبسوہ من الجنۃ وافتحوا لہ بابا الی الجنۃ، یعنی جب وہ میت اپنے سؤال وجواب میں کامیاب ہوجاتی ہے تو آسمان سے ایک فرشتہ ندا لگاتا ہے کہ میرے اس بندہ نے سچ کہا پس اس کے لئے جنت کا فرش بچھادو اور اس کو جنت کا لباس پہنادو اور اس کے لئے جنت کی طرف ایک کھڑکی کھولدو آپ نے فرمایا پس اس کے پاس اس کھڑکی میں سے ہوائیں اور خوشبوئیں جنت کی آتی رہتی ہیں، اور اس کے لئے اس کی قبر میں منتہائے نظر تک کشادگی کردی جاتی ہے، اس کے بعد اس روایت میں کافر کا حال مذکور ہے: وان الکافر۔ فذکر موتہ قال وتعاد روحہ فی جسدہ ویأتیہ ملکان فیجلسانہ فیقولان من ربک فیقول ھاہ ھاہ لاادری فیقولان لہ ما دینک الخ، کہ اسکی روح کو اس کے جسم میں لوٹایا جاتا ہے اور اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو اس کو بٹھاتے ہیں، پہلے رب کے بارے میں سؤال کرتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے تو وہ گھبرا کر وہی لفظ استعمال کرتا ہے جو حیرت اور دہشت کے وقت میں آدمی بولتا ہے یعنی ھاہ ھاہ اور یہ کہ میں نہیں جانتا، پھر اس سے اس کے دین کے بارے میں سوال کرتے ہیں وہ اس کے جواب میں بھی یہی کہتا ہے لاادری، اسی طرح آگے بھی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں، پس آسمان سے ایک فرشتہ ندا کرتا ہے کہ اس نے جھوٹ بولا (اس لئے کہ دین تو دنیا میں ظاہر ہوچکا تھا اسی نے اس کی جستجو نہیں کی) اور پھر حکم ہوتا ہے کہ آگ کا بستر بچھادو اس کے لئے اور اسی کا اس کو لباس پہنادو اور جہنم کی طرف اس کے لئے ایک کھڑکی کھولدو، پس اس کے پاس جہنم کی حرارت اور اس کی گرم ہوا آتی رہتی ہے اور اس پر اس کی قبر کو تنگ کردیا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کی پسلیاں ایک دوسرے میں گھس جاتی ہیں، قال ثم یقیض لہ اعمیٰ ابکم معہ مرزبۃ من حدید لوضرب بہا جبل لصار ترابا، آپ نے فرمایا کہ پھر اس کافر پر ایک ایسا فرشتہ مسلط کردیا جاتا ہے جو ایک لحاظ سے نابینا اور گونگا ہوتا ہے، یہ اشارہ ہے اس فرشتہ کے تشدد کی طرف، گویا اس کے حال کو دیکھ ہی نہیں رہا اور اس کی چیخ وپکار کو سن ہی نہیں رہا ہے اور اسی لئے اس کو اس پر رحم نہیں آرہا ہے، آپ فرمارہے ہیں کہ اسکے ساتھ لوہے کا ہتھوڑا بھی ہوتا ہے ایسا کہ اگر اس کو پہاڑ پر بھی مارا جائے تو وہ بھی خاک ہوجائے، تو وہ فرشتہ اس کافر کو اس کے ذریعہ مارتا ہے ایسا مارنا کہ سنے اس کو جو کہ درمیان مشرق اور مغرب کے ہے سوائے آدمی اور جن کے، پس ہوجاتا ہے مٹی پھر اس کی روح کو دوبارہ اس میں ڈالا جاتا ہے (تاکہ عذاب کا یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہے) مظاہر حق میں لکھا ہے ان کذب کہ جھوٹا ہے کیونکہ آوازہ دین واسلام کا اور نبوت کا مشرق سے مغرب تک پہنچا، نہ جاننا کیا معنی۔

**قبر میں سوال وجواب سے متعلق بعض علمی فوائد** قبر میں سوال سے متعلق حاشیۂ بذل میں ہے: والسؤال بالعربية وقيل بالسريانية كذا في الفتاوى الحديثية ص۳، وقال ايضا السؤال في القبر من خواص هذه الامة، وكذا قال في الانوار الساطعة ص۱۴۰ من فروع الشافعية: ان السؤال خاص بهذه الامة وذكر فيه العينى الاختلاف ص۲۴۸. فتاوی کی عبارت یہ ہے: وظاهر احاديث سوالهما انهما يسألان كل احد بالعربية وفي بعض طرق حديث الصور الطويل عند على بن معبد تخرجون منها شبابا كلكم ابناء ثلاث وثلاثين واللسان يومئذ بالسريانية سراعا الى ربهم ينسلون. فان اريد يومئذ اختصاص تكلمهم بالسريانية بيوم النفخ لم ينافِ ما مر، وان اريد بيومئذ وقت كونهم في الصور نافاه، والحاصل: الاخذ بظاهر الاحاديث هو ان السوال لسائر الناس بالعربية نظير ما مر انه لسان اهل الجنة الا ان ثبت خلاف ذلك ولا يستبعد تكلم غير العرب بالعربية لان ذلك الوقت وقت تخرق فيه العادات، نیز اس میں ہے: وجزم الترمذى الحكيم وابن عبدالبر ايضا بان السؤال من خواص هذه الامة لحديث مسلم: ان هذه الامة تبتلى فى قبورها، وخالفهما جماعة منهم ابن القيم وقال ليس فى الاحاديث ما ينفى السؤال عمن تقدم من الامم، وانما اخبر النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم امته بكيفية امتحانهم فى القبور لا انه نفى ذلك عن ذلك، وتوقف آخرون، وللتوقف وجه لان قوله ان هذه الامة فيه تخصيص فتعدية السؤال لغيرهم تحتاج الى دليل، وعلى تسليم اختصاصه بهم فهو لزيادة درجاتهم ولخفة اهوال المحشر عليهم ففيه رفق بهم اكثر من غيرهم لان المحن اذا فرقت هان امرها بخلاف ما اذا توالت فتفريقها لهذه الامة عند الموت وفى القبور والمحشر دليل ظاهر على تمام عناية ربهم بهم اكثر من غيرهم، وكان اختصاصهم بالسؤال فى القبر من التخفيفات التى اختصوا بها عن غيرهم لما تقرر فتأمل ذلك، یعنی اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ عذاب قبر اس امت کی خصوصیت ہے تو یہ دراصل ان ہی کے فائدہ کے لئے ہے تخفیف عذاب کے لئے تاکہ ساری مصیبتیں محشر میں جمع نہ ہوں، کچھ سختی موت کے وقت ہوجاتی ہے اور کچھ قبر میں اور پھر باقی جو مقدر میں ہے وہ محشر میں، اور پھر اس کے بعد اسمیں یہ بھی ہے کہ ان احادیث کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مومن اگرچہ فاسق ہو تو وہ مؤمن عادل ہی کی طرح صحیح صحیح جواب دیتا ہے، لیکن آگے بشارت والی بات جو ہے وہ ہوسکتا ہے کہ اس کے حسب حال ہو، نیز اس میں یہ بھی ہے کہ مؤمن عاصی سے سوال کرنے والے فرشتہ کا نام ہے منکر، اور جو فرمانبردار سے سوال کرتا ہے اس کا نام مبشر وبشیر۔

والحديث اخرجه النسائى وابن ماجه مختصرا، وقد تقدم فى كتاب الجنائز مختصرا، قاله المنذرى۔

# باب فی ذکر المیزان

حاشیہ بذل میں ہے: انكره المعتزلة شرح مواقف ص۳۲۱، اور بذل میں ہے: وقد ذكر فى كلام الله تعالى فى مواضع اھ اور شرح عقائد میں ہے: والوزن حق لقوله تعالى، والوزن يومئذ الحق، والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال، والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكرته المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها، ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث، والجواب انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن فلا اشكال الخ، وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض، لعل فى الوزن حكمة لا نطلع عليها، وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث، یعنی معتزلہ اس کا اس لئے انکار کرتے ہیں کہ اعمال خواہ وہ حسنات ہوں یا سیئات اعراض ہیں

نہ کہ جواہر، اور اعراض باقی رہنے والی چیز نہیں، العرض لایبقی زمانین مشہور ہے عند الفلاسفۃ۔ یعنی عرض تو موجود ہوتے ہی فوراً فنا ہو جاتا ہے لہٰذا اس کا اعادہ ممکن ہی نہیں، اور اگر اعادہ کو ممکن مان بھی لیں تو اس کا وزن ممکن نہیں کیونکہ وہ وزنی اور مادی چیز نہیں، اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ اعمال گو اعراض ہیں لیکن وزن کا تعلق اعمال سے نہیں بلکہ اعمال ناموں سے ہے فلا اشکال، اور دوسرا اشکال انہوں نے یہ کیا کہ اعمالِ عباد تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں لہٰذا ان کا وزن کرنا عبث ہے تو اس کا جواب یہ دیا کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہوتے لہٰذا یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ تولنے میں فائدہ کیا ہے، اور اگر مان بھی لیں تھوڑی دیر کے لئے کہ اللہ تعالیٰ کے فعل کے لئے بھی کوئی غرض اور فائدہ ہونا چاہیئے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہو سکتا ہے اس وزن میں کوئی فائدہ اور حکمت ہو جس پر ہم مطلع نہیں ہیں، اور شروع میں وہ کہہ چکے ہیں کہ: لیکن اس وزن کی کیفیت کیا ہوگی سو ہماری عقل اس کے سمجھنے سے قاصر ہے، اور معتزلہ کی رائے وزن کے بارے میں جو قرآن و احادیث میں مذکور ہے یہ ہے کہ اس سے مراد عدل ہے نہ کہ ظاہری معنی وزن کے اور وہ کہتے ہیں کہ میزان الوان کی بصر ہے اور میزان الاصوات سمع ہے اور میزان المعقولات وہ عقل ہے اسی لئے لفظ جمع کیساتھ اس کو ذکر کیا گیا، قال اللہ تعالیٰ "فامامن ثقلت موازینہ" واجیب عنہ بان الجمع للتعظیم وقیل لکل مکلف میزان والظاہر ان یعتبر تعددہ باعتبار الاشخاص وان اتحد ذاتہ، (حاشیہ شرح العقائد) اور ویسے یہ سب اشکالات و جوابات گذشتہ زمانوں کے پیش نظر تھے، مگر اس دور میں یہ سب چیزیں بالکل اظہر من الشمس ہو گئی ہیں۔ ریڈیو، ٹی وی، کمپیوٹر، انٹرنیٹ اور موبائل وغیرہ ایجادات نے اعراض و جواہر وغیرہ کے فروق ختم کر دیئے، چھوٹی سی مشین میں نہ جانے کیا کیا اور کیسی کیسی چیزیں مدتوں کیلئے محفوظ ہو جاتی ہیں، حتی کہ حرارت و برودت جیسی اعراض کا بھی مشینوں کے ذریعہ ہی پتہ چل جاتا ہے، تو جب قادر مطلق کی قدرت کے ایک پر تو کا یہ کمال ہے تو خود اس کی قدرت کاملہ کا کیا حال ہوگا۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا انہا ذکرت النار فبکت فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ما یبکیک قالت ذکرت النار فبکیت، فھل تذکرون اھلیکم یوم القیامۃ؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اما فی ثلاثۃ مواطن فلا یذکر احدٌ احداً، عند المیزان حتی یعلم ایخف میزانہ او یثقل وعند الکتاب حین یقال "ھاؤم اقرؤا کتابیہ" حتی یعلم این یقع کتابہ افی یمینہ ام فی شمالہ ام وراء ظھرہ، وعند الصراط اذا وضع بین ظھری جھنم۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ ایک روز ان کو جہنم کا خیال آیا تو رونے لگیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے پوچھا کہ کیوں روتی ہو تو انہوں نے فرمایا کہ جہنم کو سوچ کر رونا آگیا، کیا آپ اپنے گھر والوں کو بھی یاد فرمائیں گے قیامت کے دن، تو آپ نے فرمایا کہ تین مواقع تو ایسے ہیں کہ وہاں کوئی کسی کو یاد نہیں کرے گا، ایک عند المیزان جبتک یہ نہ جان لے کہ اس کی نیکیوں کا پلہ ہلکا ہوتا ہے یا بھاری، اور ایک جب نامۂ اعمال تقسیم ہونے کا وقت آئے گا، جب ہر ایک کو اس کا نامۂ اعمال دیئے جانے کے بعد کہا جائے گا لے یہ اپنی کتاب پڑھ لے جب تک کہ اس کو یہ یقین نہ ہو جائے کہ اس کا نامۂ اعمال کون سے ہاتھ میں دیا جائے گا دائیں میں یا بائیں میں یا پشت کے پیچھے سے، اور پل صراط پر جب وہ جہنم کی پشت پر رکھا جائے گا اور لوگ اس پر سے گذریں گے۔

**دو حدیثوں میں دفع تعارض** یہاں پر یہ سوال ہے کہ یہ حدیث عائشہ حضرت انس کی اس حدیث کے خلاف ہے جو ترمذی ۲/۱۲۹ میں "باب ماجاء فی شان الصراط" میں آئی ہے، سألت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

ان يشفع لي يوم القيامة فقال انا فاعل قلت يا رسول الله فاين اطلبك؟ قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط، قلت فان لم القك على الصراط، قال فاطلبني عند الميزان، قلت فان لم القك عند الميزان قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطئ هذه الثلاث المواطن اسلئے کہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب آپ سے بروز قیامت سفارش کی درخواست کی تو آپ نے فرمایا کہ ہاں ضرور کروں گا، پھر انہوں نے سوال کیا کہ میں آپ کو کہاں تلاش کروں تو آپ نے یہ جگہیں بتائیں کہ میں تجھ کو یا پل صراط پر ملوں گا اور وہاں نہ ملا تو میزان پر ملوں گا اور تیسری جگہ بتلائی آپ نے حوض کوثر اور اس حدیث عائشہ میں آپ یہ فرما رہے ہیں کہ پل صراط اور میزان پر کوئی کسی کو یاد نہیں کرے گا، اس کا جواب حاشیۂ ترمذی میں حاشیۂ سید علی المشکاۃ سے یہ نقل کیا ہے کہ ترمذی کی حدیث میں سوال کرنے والے حضرت انس ہیں جو دلداری کے محتاج تھے اسلئے ان کو آپ نے یہ جواب دیا تاکہ مایوس نہ ہوں، لہٰذا جواب ان کے مناسب دیا، اور حضرت عائشہ چونکہ حرم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہیں وہاں ان کے اتکال واعتماد کا اندیشہ تھا کہ بیوی کو اپنے شوہر پر ناز ہوتا ہے لہٰذا ان کو آپ نے وہ جواب دیا اور دوسرا جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ عائشہ اور انس دونوں کے سوال مختلف ہیں ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، اسلئے کہ حضرت عائشہ کا سوال یاد کرنے کے بارے میں تھا کہ آپ ہمیں وہاں یاد رکھیں گے یا نہیں، اور حضرت انس کا سوال طلب اور تلاش کرنے کے بارے میں تھا کہ اگر میں آپ کو تلاش کروں تو کہاں کروں یعنی برائے سفارش پس حدیث انس میں یہ نہیں کہ آپ مجھے کہاں یاد کریں گے بلکہ اس میں تو تلاش اور طلب کا ذکر ہے۔

## باب في الدجال

کتاب الفتن میں بھی دجال کا باب گذر چکا لیکن وہاں یہ باب اشراط الساعۃ میں سے ہونے کی حیثیت سے گذرا ہے اور یہاں اس حیثیت سے کہ بعض فرق باطلہ اس کا انکار کرتے ہیں یعنی خوارج و معتزلہ اور جہمیہ۔

لم یکن نبی بعد نوح الا وقد انذر الدجال قومہ۔ اس پر تو کلام پہلی جگہ گذر چکا، کتاب الفتن میں لعلہ سیدرکہ من قد رانی وسمع کلامی، آپ فرما رہے ہیں کہ ممکن ہے کہ دجال کا زمانہ بعض وہ لوگ بھی پالیں جنہوں نے مجھ کو دیکھا ہے اور میرا کلام سنا ہے یعنی صحابہ، لیکن علامہ سندھی نے یہ لکھا ہے کہ سماع کی دو صورتیں ہیں بلاواسطہ اور بالواسطہ اگر بلاواسطہ مراد ہے تو اس صورت میں اس کو بعض نے محمول کیا ہے حضرت خضر علیہ السلام پر کیونکہ وہ اخیر زمانہ تک رہیں گے علی قول) اور اگر مراد سماع سے بالواسطہ ہو تو پھر اسکے ذکر کا فائدہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں اشارہ ہو سکتا ہے اس بات کی طرف کہ آپ کا کلام یعنی آپ کی احادیث کے سماع وروایت کا سلسلہ خروج دجال کے زمانہ تک قائم رہے گا، اس پر حضرت نے بذل میں یہ تحریر فرمایا ہے کہ سماع میں تو دونوں احتمال ہیں بالواسطہ اور بلاواسطہ لیکن رؤیت تو بالواسطہ نہیں ہوتی لہٰذا بلاواسطہ ہی مراد لینا ہوگا، اب یا تو محمول کیا جائے خضر پر یا بعض معمرین جن پر اہ اقول اور یا اس کو محمول کیا جائے کہ آپ کی یہ حدیث محمول ہے اس وقت پر جب تک آپ کو اس کے وقت خروج کا علم نہ ہوا تھا ورنہ اشراط الساعۃ کی احادیث اس پر دال ہیں کہ اس کا خروج اخیر زمانہ میں ہوگا۔ والحدیث اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

# باب فی قتل الخوارج

خوارج اہل باطل کا ایک فرقہ ہے جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جماعت سے نکل کر باغی ہو گئے تھے اور حضرت علیؓ پر انہوں نے خروج کیا، حضرت علی اور ان کے درمیان زبردست جنگ ہوئی مقام نہروان میں اس جنگ نہروان کا ذکر آگے خود متن میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ آرہا ہے، اس جنگ میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو شاندار فتح ہوئی تھی، انجاح الحاجۃ میں لکھا ہے: ولہم عقائد فاسدۃ، حضرت عثمان علی، عائشہ اور جن صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کے درمیان جنگ واقع ہوئی ان سب سے یہ بغض رکھتے ہیں اور مرتکب کبیرہ کی تکفیر کرتے ہیں، حضرت علی نے اپنے زمانۂ خلافت میں اور حضرت معاویہ نے بھی اپنے دور میں ان سے قتال کیا۔

میرے یہاں اپنی ایک یادداشت میں لکھا ہے: قتل خوارج سے مقصود بالذات مصنف کا قتل کو بیان کرنا نہیں ہے بلکہ اس فرقہ کا بطلان کہ یہ اہل سنت سے خارج ہے، اب چونکہ حدیث میں قتل کا ذکر تھا اس لئے ترجمۃ الباب میں اسی کو ذکر کر دیا، نیز قتل خوارج کو یہاں دجال کے قریب ذکر کرنا بظاہر اس مناسبت سے ہے کہ ہم من شیعۃ الدجال جیسا کہ روایات میں آیا ہے، پھر آگے چل کر اس میں یہ اشکال کیا ہے: فیہ ان ھذا وارد فی حق المجوس، چنانچہ باب فی القدر میں گذر چکا القدریۃ مجوس ھذہ الامۃ وہم شیعۃ الدجال فتدبر، یہ اشکال لکھا ہوا چند سال بعد کا ہے، اس کے پھر چند سال بعد لکھا گیا: لکن یؤید ما قلتہ اولاً ما فی ابن ماجہ ص۱۶ اور ابن ماجہ ص۱۶ پر یہ باب فی ذکر الخوارج میں یہ روایت ہے عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال ینشأ نشؤ یقرؤن القرآن لایجاوز تراقیہم کلما خرج قرن قطع، قال ابن عمر سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول کلما خرج قرن قطع اکثر من عشرین مرۃ حتی یخرج فی عراضہم الدجال، یعنی حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ ایک جماعت پیدا ہوگی جو بکثرت قرآن کی تلاوت کرے گی لیکن ان کا حال یہ ہوگا کہ ان کا قرآن گلے سے تجاوز نہیں کرے گا۔ یا تو نیچے کی طرف مراد ہے یعنی خلوص اور دل سے نہ پڑھیں گے، یا مراد اوپر کی طرف ہے کہ ان کا یہ عمل آسمان پر نہیں چڑھے گا جب بھی اور جس زمانہ میں بھی ان کی کوئی جماعت ظاہر ہوگی تو ان کو قطع کر دیا جائے گا، یعنی مسلمان ان کے ساتھ قتال کریں گے، حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے یہ جملہ "کلما خرج قرن قطع" بیس مرتبہ سے بھی زیادہ سنا ہے اور پھر آگے حدیث میں یہ ہے یہاں تک کہ ان ہی کے بیچ میں دجال کا خروج ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ اہل حق ان خوارج کو گو ہلاک کرتے رہیں گے لیکن ان کی جڑ ختم نہیں ہو سکے گی یہاں تک کہ خروج دجال کا وقت آجائے گا، آگے ظاہر ہے کہ وہ دجال ہی کے ساتھ ہوں گے، لہذا مصنف کے ان دو بابوں میں مناسبت سمجھ میں آگئی۔

---

عن ابی ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من فارق الجماعۃ قید شبر فقد خلع ربقۃ الاسلام من عنقہ۔

جو شخص جماعت یعنی سواد اعظم (اہل حق کی جماعت) سے ایک بالشت کے بقدر بھی جدا ہوگا تو سمجھو کہ اسلام کا حلقہ اس نے

اپنے گلے میں سے نکال دیا، یہ بات خوارج پر صادق آتی ہے، اس کے بعد کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: کیف انتم وائمة من بعدی یستأثرون بهذا الفیئ الخ کہ تم لوگوں کا کیا حال ہوگا اور تم کیا کروگے اس وقت میں جب میرے بعد ایسے خلفاء آئیں گے جو مال فئ میں اپنے آپ کو ترجیح دیں گے یا ناحق ایک کو دوسرے پر ترجیح دیں گے، اس پر صحابی حدیث یعنی حضرت ابوذر نے فرمایا کہ واللہ میں تو اس وقت اپنے کندھے پر تلوار رکھ کر اس کے ذریعہ ماروں گا یہاں تک کہ آپ تک پہنچ جاؤں گا یعنی جان دیدوں گا، آپ نے فرمایا کہ کیا اس سے بہتر بات نہ بتلاؤں، وہ یہ کہ صبر کرنا یہاں تک کہ مجھ سے آملو

عن ام سلمة رضی اللہ تعالیٰ عنہا زوج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ستکون علیکم ائمة تعرفون منهم وتنکرون فمن انکر بلسانه فقد بریٔ ومن کرہ بقلبه فقد بری ومن کرہ فقد سلم۔

یعنی آپ نے فرمایا کہ تم پر آئندہ ایسے ائمہ اور خلفاء آئیں گے جن کی بعض باتیں تم اچھی دیکھوگے اور بعض بری، تو جس شخص نے ان کی بری بات پر زبان سے نکیر کی تو وہ تو اپنا حق واجب ادا کر کے عہدہ برآ ہوگیا، اور جس نے صرف دل سے برا سمجھا، یعنی زبان سے نکیر نہیں کی تو وہ بری ہے یعنی گناہ سے اور آگے بھی یہی ہے کہ جس نے برا سمجھا وہ سالم رہا اور محفوظ رہا گناہ سے۔

ولکن من رضی وتابع، لیکن جو ان کی ناجائز حرکات پر راضی رہا اور ان کی موافقت کی یعنی برا نہیں سمجھا، اس جملہ کی جزاء محذوف ہے، یعنی وہ ہلاک ہوا اور اس نے اپنا دین برباد کیا، کسی نے آپ سے دریافت کیا یا رسول اللہ! کیا ہم ان کو قتل نہ کردیں؟ آپ نے فرمایا نہیں، جب تک وہ نماز پڑھتے رہیں یعنی مسلمانوں کے قبلہ کی طرف۔

اہل قبلہ کا اطلاق ان پر ہوتا ہے جو ضروریات دین میں سے کسی کا انکار نہ کرتا ہو، اس پر حاشیۂ بذل میں ہے: یشکل علیه قتال الخوارج وقتال منکری الزکاة، یعنی جب یہ بات ہے کہ اہل قبلہ سے قتال نہیں کرنا تو خوارج کے ساتھ قتال کیوں کیا گیا اسی طرح منکرین زکاۃ کے ساتھ، لیکن آگے اس کا کچھ جواب حضرت شیخ نے نہیں دیا، اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں تو ائمہ اور خلفاء کا ذکر ہو رہا ہے کہ پبلک اور عوام کو ان کے ساتھ قتال نہیں کرنا چاہیئے نہ کہ اس کا برعکس، ائمہ اور خلفاء پر تو سرکش عوام اور باغیوں کی سرکوبی کرنا ضروری ہے، ابوداؤد کی اس حدیث کے الفاظ ہمارے نسخہ میں اسی طرح ہیں، اور حاشیۂ بذل میں ہے: ولفظ المشکاة عن مسلم: من انکر فقد بریٔ، ومن کرہ فقد سلم، وهکذا فی الترمذی، وهو اوضح من لفظ ابی داؤد اھ میں کہتا ہوں کہ ابوداؤد کے نسخے بھی مختلف ہیں ہمارے بذل والے نسخے میں تو اسی طرح ہے جو اوپر لکھا گیا لیکن ابوداؤد کے بعض دوسرے نسخوں میں مسلم اور ترمذی کی روایت کی طرح ہے جس کو حضرت شیخ اوضح فرما رہے ہیں۔

قال قتادة یعنی من انکر بقلبه ومن کرہ بقلبه۔ لیکن اگر انکار اور کراہت دونوں کا تعلق قلب سے مانا جائے گا جیسا کہ قتادہ کہہ رہے ہیں تو جملتین میں تکرار واقع ہوگا جیسا کہ بذل میں ہے اور پھر اس کے بعد حضرت گنگوہی کی تقریر سے یہ نقل کیا ہے کہ قتادہ کی یہ تفسیر وہم ہے بلکہ غیر قتادہ کی تفسیر درست ہے کہ انکار ہوا کرتا ہے لسان سے اور کراہت قلب سے اور حاشیۂ بذل

میں ہے : بسط الکلام علی ھذا التفسیر القاری اشد البسط اھ ، والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی، قالہ المنذری۔

عن عرفجۃ رضی اللہ تعالی عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ والہ وسلم یقول ستکون فی امتی ھنات وھنات فمن اراد ان یفرق امر المسلمین وھم جمیع فاضربوہ بالسیف کائنا من کان۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں کہ میری امت میں آگے چل کر شرور اور فسادات ہونگے، شرور اور فسادات ہوں گے یہ آپ نے سہ بار فرمایا، پس جو شخص ارادہ کرے مسلمانوں کے درمیان تفریق ڈالنے کا اور حال یہ کہ وہ پہلے سے متفق ہوں یعنی کسی ایک امام پر تو اس کی گردن تلوار سے ماردو، جو بھی ہو۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

عن ایوب عن عبیدۃ ان علیا رضی اللہ تعالی عنہ ذکر اھل النھروان۔ بعض نسخوں میں اس حدیث پر "باب فی قتال الخوارج" مذکور ہے اور ہمارے نسخہ میں قتال الخوارج کا باب حدیث ابوذر من فارق الجماعۃ قید شبر الخ پر تھا اور یہ سب حدیثیں اسی کے تحت چل رہی ہیں، اور بعض دوسرے نسخوں میں ان احادیث پر بجائے قتال الخوارج کے "باب فی الخوارج" مذکور ہے اور اس حدیث پر جواب شروع ہورہا ہے اس پر سرخی ہے "باب فی قتال الخوارج" اور یہی نسخہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اس حدیث میں جس کو ہم نے اب شروع کیا ہے اس میں عبیدہ سلمانی فرمارہے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اہل نہروان کا ذکر کیا یعنی خوارج کا جن سے حضرت علی نے مقام نہروان میں قتال کیا تھا جنگ نہروان معروف ہے۔

فقال فیھم رجل مودن الید او مخدج الید او مثدون الید لولا ان تبطروا لنبأتکم ما وعد اللہ الذین یقتلونھم علی لسان محمد صلی اللہ تعالی علیہ والہ وسلم۔

حضرت علیؓ فرمارہے ہیں اہل نہروان کے بارے میں کہ ان میں ایک شخص الیسا ضرور ہوگا جس کا ایک ہاتھ ناقص ہے یعنی اس کا ایک ہاتھ صرف بازو تک ہوگا آگے کلائی نہیں ہوگی اگر تم بطر اور فخر نہ کرو تو میں تم کو وہ حدیث بتاؤں جس میں اللہ تعالیٰ کا وعدہ ان لوگوں سے جو خوارج سے قتال کریں گے مذکور ہے، نہروان میں جو جنگ اور قتال ہوا تھا اسکی مفصل روایت آگے آرہی ہے جس میں حضرت علی کو خوارج پر فتح حاصل ہوئی تھی، بظاہر یہ روایت فتح کے بعد کی ہے اور اسی مفصل روایت کا یہ ایک ٹکڑا ہے۔

قال قلت انت سمعت ھذا منہ؟ قال ای ورب الکعبۃ. جب حضرت علی نے یہ بات فرمائی جو اوپر مذکور ہوئی تو ان کے شاگرد نے ان سے پوچھا کہ کیا واقعی آپ نے یہ حدیث حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنی تھی؟ تو انہوں نے قسم کھا کر فرمایا ہاں میں نے خود سنی تھی۔ والحدیث اخرجہ مسلم وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالی عنہ قال بعث علی الی النبی صلی اللہ تعالی علیہ والہ وسلم بذھیبۃ فی تربتھا فقسمھا بین اربعۃ بین الاقرع بن حابس الحنظلی ثم المجاشعی وبین عیینۃ بن بدر الفزاری وبین زید الخیل الطائی ثم احد بنی نبھان وبین علقمۃ بن علاثۃ العامری ثم احد بنی کلاب، قال فغضبت قریش والانصار وقالت یعطی صنادید اھل نجد ویدعنا، فقال انما اتألفھم۔

یعنی ایک مرتبہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس تھوڑا سا سونا جو مٹی میں ملا ہوا تھا وہ بھیجا، یعنی کسی کان سے نکلا ہوا سونا تھا جو ابھی تک صاف بھی نہیں کیا گیا تھا، تو وہ سونا آپ نے ہاتھ کے ہاتھ اسی مجلس میں چار شخصوں کے درمیان تقسیم فرما دیا ان چار کے درمیان جو روایت میں مذکور ہیں، الحنظلی ثم المجاشعی کا مطلب یہ ہے کہ اگر ان کی نسبت بڑے خاندان کی طرف کی جائے تو حنظلی کہا جائے گا اور اگر اس بڑے خاندان کی شاخ اور بطن کی طرف نسبت کی جائے تو ان کو مجاشعی کہا جائیگا. جیسے کسی شخص کے بارے میں کہیں الہاشمی ثم الحسنی، یہاں بھی دونوں نسبتوں میں عموم اور خصوص کا فرق ہے، بہر حال اس روایت میں یہ ہے کہ اس تقسیم پر قریش اور انصار کو ناگواری ہوئی اور یہ لوگ کہنے لگے کہ نجد کے بڑے بڑے لوگوں کو آپ عطا فرما رہے ہیں اور ہمیں چھوڑ رہے ہیں. تو آپ نے فرمایا کہ یہ میں ان کو تالیف قلب کے لئے دے رہا ہوں، یعنی مصلحۃً، قال فاقبل رجل غائر العینین مشرف الوجنتین ناتیٔ الجبین کث اللحیۃ محلوق قال اتق اللہ یا محمد. یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی اس تقسیم کے بعد اور قریش اور انصار کو سمجھانے کے بعد ایک اور شخص آگے بڑھا اعتراض کے لئے جس کا حلیہ راوی نے یہ بیان کیا کہ جس کی آنکھیں اندر کو گھسی ہوئی تھیں اور دونوں رخسار ابھرے ہوئے تھے ایسے ہی پیشانی بھی ابھری ہوئی تھی اور داڑھی اسکی گھنی اور سر کے بال مونڈے ہوئے تھے، اس نے کھڑے ہو کر کہا کہ اے محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) اللہ سے ڈر، اس پر آپ نے فرمایا کہ اگر میں ہی اللہ کی نافرمانی کروں گا تو پھر اطاعت اس کی کون کرے گا، بھلا اللہ تعالیٰ تو مجھ کو امین اور امانتدار قرار دیتے ہیں زمین والوں کے حق میں اور تم مجھے امین نہیں سمجھتے ہو، اس پر حضرت خالد بن الولید نے آپ سے عرض کیا کہ اگر آپ کی اجازت ہو تو میں اس کو قتل کر دوں؛ راوی کہتا ہے کہ آپ نے ان کو قتل سے منع کر دیا، قال فلما ولی قال ان من ضئضئ ھذا او فی عقب ھذا. قوم یقرؤن القرآن لا یجاوز حناجرھم یمرقون من الاسلام مروق السھم من الرمیۃ یقتلون اھل الاسلام ویدعون اھل الاوثان لئن انا ادرکتھم لا قتلنھم قتل عاد. یعنی جب وہ معترض جانے لگا بکواس کر کے تو آپ نے فرمایا کہ اس کی نسل سے ایسی قوم پیدا ہوگی جو بکثرت قرآن پڑھیں گے لیکن وہ ان کے گلوں سے نیچے نہ اترے گا (اس کی شرح گذر چکی) اسلام سے نکل باہر ہوں گے جس طرح تیر شکار میں سے گذر کر نکل جاتا ہے، تیر اگر کسی چھوٹے جانور کے مارا جائے تو وہ اس کے جسم میں داخل ہو کر دوسری طرف کو فوراً صاف نکل جاتا ہے، تو آپ تشبیہ کے طور پر خوارج کا حال بیان کر رہے ہیں کہ وہ بھی اسلام سے تیر کی طرح باہر نکل جائیں گے، اسلام سے اس کے لغوی معنی مراد ہیں یعنی اطاعت امیر، اور یہ مطلب نہیں کہ خوارج دائرہ اسلام سے خارج ہونگے تاکہ کوئی یہ اشکال کرے کہ اہل سنت کے یہاں تو اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کی جاتی، اور اسی طرح ان کا قتل کرنا وہ ان کے کفر کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ بغاوت کی وجہ سے، آگے یہ ہے کہ قتل کریں گے وہ اہل اسلام کو اور چھوڑے رکھیں گے اہل اوثان کو، بذل میں یقتلون اھل الاسلام پر ہے بتکفیرھم ایاھم، یعنی خوارج کا اپنے مقابل کی تکفیر کرنا ہی گویا ان کو قتل کرنا ہے ورنہ قتال میں تو حضرت علی اور اہل حق ہی ہمیشہ غالب رہے ہیں خوارج پر، آگے آپ فرما رہے ہیں اگر میں ان کا زمانہ پاؤں یعنی خوارج کا تو میں ان کو قوم عاد کی طرح قتل کر ڈالوں یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ نے آفت سماوی سے قوم عاد کو بالکل ہلاک کر ڈالا اور نیست و نابود کر دیا۔

اس حدیث میں جو رجل غائر العینین آیا ہے یعنی رئیس الخوارج، اس کا نام بذل میں حرقوص بن زھیر ذوالخویصرہ لکھا ہے ذوالخویصرہ کا ذکر کتاب الطہارۃ میں باب الارض یصیبھا البول میں گذر چکا، اور صحیح بخاری میں کتاب استتابۃ المرتدین میں، باب من ترک قتال الخوارج للتألف، میں ابو سعید خدری ہی کی روایت میں اس طرح ہے بینا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقسم جاء عبداللہ ابن ذی الخویصرۃ التمیمی فقال اعدل یارسول اللہ فقال ویلک ومن یعدل اذالم اعدل قال عمر بن الخطاب دعنی اضرب عنقہ، حافظ نے اس کی شرح میں ذوالخویصرہ کا نام ایک روایت سے حرقوص نقل کیا ہے اور اس کے بعد لکھا: وقد جاء ان حرقوصا اسم ذی الثدیۃ کما سیأتی، وزعم بعضھم انہ ذوالثدیۃ الآتی ذکرہ ولیس کذلک، اور پھر آگے حافظ نے فقال عمر پر لکھا ہے: وتقدم فی المغازی عن ابی سعید فی ھٰذا الحدیث فسألہ رجل اظنہ خالد بن الولید قتلہ، وفی روایۃ مسلم فقال خالد بن الولید بالجزم، وقد ذکرت وجہ الجمع بینھما فی اواخر المغازی وان کلامنھما سأل، مزید تفصیل اسی میں دیکھی جائے (فتح ص۳۰۲) اور حاشیۂ بذل میں حضرت شیخ نے اس طرح لکھا ہے قال الحافظ فی الفتح ص۲۳۶: وھذہ القصۃ غیر قصۃ حدیث جابر، ومن فسرہ بہ فقد وھم الخ والمنکر فیھا غیرہ لکن قال فی ص۲۳۹ ان المنکر فی الموضعین واحد۔

اس کے بعد والی روایت میں ہے: لایرجعون حتی یرتد علی فوقہ۔ کہ یہ لوگ دین اور طاعت امام کی طرف نہیں لوٹیں گے جب تک تیر لوٹ کر اپنے فوق کی طرف نہ آجائے اور تیر کا چھوٹ جانے کے بعد فوق کی طرف لوٹنا محال ہے، لہٰذا یہ تعلیق بالمحال کے قبیل سے ہے، فوق کہتے ہیں تیر وکمان میں دتر یعنی تانت کی وہ جگہ جہاں تیر رکھ کر چلاتے ہیں، لغت میں لکھا ہے کہ اس کو سوفار کہتے ہیں، ھم شر الخلق والخلیقۃ یعنی تمام مخلوق میں وہ سب سے بدتر ہوں گے، بذل میں لکھا ہے کہ شاید خلق سے مراد مسلمین اور خلیقہ سے مراد دوسرے لوگ اور جانور، طوبی لمن قتلھم خوش خبری ہے اور بشارت ہے اس شخص کے لئے جو ان خوارج کو قتل کرے، اور ان کے لئے بھی جن کو یہ خوارج قتل کریں، یدعون الی کتاب اللہ ولیسوا منہ فی شئ، ظاہر میں لوگوں کو بلائیں گے کتاب اللہ کی طرف یعنی اس کے حکم کی طرف، حالانکہ ان کو کتاب اللہ سے کچھ بھی تعلق نہ ہوگا۔ آگے ہے: جو شخص ان سے قتال کرے گا یعنی میری امت میں سے تو وہ زیادہ اقرب الی اللہ تعالیٰ ہوگا ان کے مقابلین سے یعنی جو ان سے قتال نہیں کریں گے، قالوا یارسول اللہ! ماسیماھم؟ قال التحلیق، صحابہ نے پوچھا ان کی ظاہری علامت جس کو دیکھ کر ان کو فوراً پہچان لیا جائے کیا ہوگی؟ تو آپ نے فرمایا تحلیق، اور اس کے بعد والی روایت میں التسمید ہے یعنی حلق شعر میں مبالغہ، کہ سر پر بالوں کو جمنے ہی نہ دیا جائے بار بار حلق کی وجہ سے، فاذا رأیتموھم فانیموھم، جب تم ان کو دیکھو تو ان کو سلا دو، یہ ایسا ہی ہے جیسا کتاب الخراج میں باب ماجاء فی خبر مکۃ میں گذرا ہے، فلایشرفن لکم احد الا انمتموہ، الدر المنضود جلد اول کتاب الطہارۃ میں حضرت علی کی حدیث ومن ثم عادیت رأسی ومن ثم عادیت رأسی کے ذیل میں تحلیق پر کچھ کلام گذرا ہے کہ سنت ہے یا خلاف سنت، نیز یہ کہ امام احمد کی ایک روایت میں تحلیق مکروہ ہے اسی لئے کہ وہ خوارج کی علامت ہے۔

حدیث ابی سعید الاول اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

قال علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ اذا حدثتکم عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم حدیثا فلان آخرّ من السماء احب الی من الکذب علیہ۔ واذا حدثتکم فیما بینی وبینکم فانما الحرب خدعۃ سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم یقول۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مقصود یہاں پر آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم نے جو خوارج کے بارے میں خبر دی تھی اس کو بیان کرنا ہے اور اس مضمون پر یقین دلانے کے لئے اور یہ کہ میں بالکل یہ حدیث صحیح نقل کر رہا ہوں اس کے لئے بطور تمہید یہ بات فرمائی کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم کی حدیث میں اپنی طرف سے کچھ ملا دینے کے مقابلہ میں میرے نزدیک آسمان سے گرجانا زیادہ بہتر ہے، اور جو بات ہماری اور تمہاری آپس کی ہو یعنی اس کا یہ حکم نہیں اور نہ یہ اس کا درجہ ہے بلکہ بات یہ ہے کہ الحرب خدعۃ کہ لڑائی میں تو چال چلنے ہی سے کام چلتا ہے اس میں کچھ جھوٹ یعنی توریہ کی گنجائش ہے اس کے بعد جو حدیث مقصود بالذکر تھی اس کو نقل کیا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم فرماتے تھے کہ میرے بعد کچھ لوگ ایسے آئیں گے جو نئی عمر کے ہوں گے اور عقل کے کم ہوں گے، یا یہ کہیئے کہ عقل کے کورے ہوں گے۔ زبان سے تو وہ بات بہت اچھی نکالیں گے، قیل اراد بہ القرآن ویحتمل ان یراد بہ قولہم "لا حکم الا للہ" (بذل) الی آخر الحدیث۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی قالہ المنذری۔

عن سلمۃ بن کہیل قال اخبرنی زید بن وہب الجہنی انہ کان فی الجیش الذی کانوا مع علی الذین ساروا الی الخوارج، فقال علی ایہا الناس انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم یقول یخرج قوم من امتی یقرؤن القراٰن لیست قراءتکم الی قراءتہم شیئا، ولا صلاتکم الی صلاتہم شیئا، ولا صیامکم الی صیامہم شیئا۔

**جنگ نہروان کا قصہ** اس روایت میں جنگ نہروان کا ذکر ہے جس کا ذکر اور حوالہ ابھی قریب میں گذرا ہے، اور جس کے راوی اور حاکی زید بن وہب الجہنی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ میں خود اس لشکر میں تھا جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھا جو خوارج کی طرف گئے تھے، وہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا (یعنی خوارج کیساتھ لڑائی کی ترغیب میں) کہ اے لوگو میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ ایک قوم میری امت میں سے ایسی نکلے گی وہ قرآن کریم کی تلاوت کریں گے ایسی عمدہ قرأت کہ تمہاری قرأت ان کے مقابلہ میں کچھ نہ ہوگی اور نہ تمہاری نماز ان کی نماز کے مقابلہ میں اور نہ تمہارے روزے ان کے روزوں کے مقابلہ میں کچھ ہوں گے، قرآن پڑھیں گے وہ اور یہ سمجھیں گے کہ وہ ان کے لئے ہے یعنی مفید، حالانکہ وہ ان پر حجت ہوگا، اگر جان لے وہ لشکر جو ان سے قتال کرے گا کہ ان کے لئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم کی زبان پر کیا فیصلہ کیا گیا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے وعدۂ ثواب لا تکلوا علی العمل تو وہ اسی عمل پر اعتماد کر بیٹھیں گے یعنی ان کے ساتھ قتال ہی پر یعنی پھر کسی اور عمل کی ضرورت نہ سمجھیں گے ثواب عظیم حاصل ہوجانے کی وجہ سے، اور ایک نسخہ میں ہے لنکلوا عن العمل، اس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اس قتال کے علاوہ دوسرے اعمال سے رک جائیں گے، حاصل دونوں کا ایک ہی ہے۔ وایۃ ذٰلک ان فیہم رجلا لہ عضد ولیست لہ ذراع علی عضدہ مثل حلمۃ الثدی علیہ شعرات بیض۔ اور علامت

اس کی یعنی اس قوم کی جس سے قتال کی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ترغیب دی یہ ہے کہ ان میں ایک شخص ایسا ہوگا کہ اس کے ایک طرف صرف بازو ہوگا اس کے آگے کلائی نہیں ہوگی، نیز اسکے بازو پر سرپستان کی مانند ایک بوٹی سی ہوگی جس کے اردگرد سفید بال ہوں گے اور اس کے بعد والی روایت میں ہے: مثل شعیرات التی تکون علی ذنب الیربوع ایسے بال جو یربوع کی دم پر ہوتے ہیں، یربوع چوہے کے قریب قریب اس کے مشابہ ایک جانور ہوتا ہے جس کی دم پر کھڑے بالوں کا ایک گچھا ہوتا ہے، اور اس کے بعد والی روایت میں ہے مثل سبالۃ السنور، کہ وہ بال ایسے کھڑے ہوتے ہیں جیسے بلی کی مونچھ، پس تم معاویہ اور اہل شام کی طرف جاتے ہو ان کے قتال کے لئے اور ان لوگوں کو اپنے پیچھے اپنی آل اولاد کی طرف چھوڑ کر جاتے ہو، مطلب یہ ہے کہ پہلے ان کو نمٹاؤ اسکے بعد دیکھا جائیگا اہل شام کا قصہ، واللہ میں امید کرتا ہوں کہ یہی لوگ وہ قوم ہیں جنکے بارے میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا، تحقیق کہ یہ لوگ ناحق خون بہار ہے ہیں اور لوگوں کو لوٹ رہے ہیں، اللہ کا نام لیکر ان کی طرف چلو۔ قال سلمۃ بن کہیل فنزلنی زید بن وھب منزلا منزلا، سلمہ بن کہیل جو اس قصہ کو زید بن وہب سے روایت کر رہے ہیں وہ کہتے ہیں کہ زید بن وہب نے کہا اس لڑائی کے منازل میں سے ہر ہر منزل پر اتارا، یعنی پوری تفصیل سے انہوں نے یہ واقعہ بیان کیا، منزل بہ منزل، حتی مررنا علی قنطرۃ، وہ کہتے ہیں یہاں تک کہ چلتے چلتے ہمارا گذر ایک پل پر ہوا یعنی قنطرۂ دُبُرجان، زید بن وہب کہتے ہیں کہ جب ہمارا اور ان کا آمنا سامنا ہوا اور حال یہ کہ ان کا امیر یعنی خوارج کا امیر عبداللہ بن وہب راسبی تھا تو اس نے اپنے لوگوں سے کہا: القوا الرماح وسلّوا السیوف من جفونہا، کہ نیزوں کو ایک طرف ڈال دو اور تلواروں کو نیاموں سے نکال لو، مطلب یہ ہے کہ ہمیں حملہ میں جلدی کرنی ہے کیونکہ لڑائی کے وقت شروع میں تو نیزے ہی استعمال کئے جاتے ہیں جب وہ ذرا فاصلے پر ہوتے ہیں اور جب زیادہ قریب ہو جاتے ہیں تو تلواریں استعمال کی جاتی ہیں، فانی اخاف ان ینا شدوکم کما ناشدوکم یوم حروراء، کیونکہ مجھے اندیشہ ہے اس بات کا کہ کہیں وہ تم سے صلح نہ طلب کرنے لگیں جس طرح یوم حروراء میں کی تھی، اس سے معلوم ہوا کہ اس لڑائی سے پہلے کوئی بات مقام حروراء میں بھی پیش آئی ہوگی، قال فوحشوا برماحھم واستلوا السیوف، چنانچہ انہوں نے اپنے امیر کے حکم کے مطابق نیزوں کو تو پھینک دیا اور تلواریں سونت لیں، وشجرھم الناس برماحھم (اللہ تعالیٰ کی قدرت کا کرشمہ دیکھئے کہ) لوگوں نے یعنی اصحاب علی نے ان لوگوں کو ان ہی کے نیزوں سے بین کر رکھدیا، یعنی جن نیزوں کو انہوں نے اپنے امیر کی ہدایت پر پھینک دیا تھا وہی نیزے ان حضرات کے کام آگئے، قال وقتلوا بعضھم علی بعض، یعنی وہ اس طرح مارے گئے کہ نعشوں پر نعشیں پڑی ہوئی تھیں، وما اصیب من الناس یومئذ الا رجلان یعنی اصحاب علی میں سے اس لڑائی میں صرف دو آدمی مارے گئے، اور خوارج جن کی تعداد آٹھ ہزار کے قریب تھی ان میں سے اکثر مارے گئے، فقال علی التمسوا فیھم المخدج یعنی جب لڑائی ختم ہوگئی اور اہل حق کو فتح ہوگئی تو حضرت علی نے فرمایا اپنے لوگوں سے کہ اچھا اس ناقص الید کو ان مقتولین میں تلاش کرو تاکہ یہ یقینی طور پر معلوم اور مشاہد ہو جائے کہ جس قوم کی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے نشان دہی فرمائی تھی یہ وہی ہیں تو لوگوں نے تلاش کیا مگر ان کو تلاش سے ایسا کوئی شخص نہیں ملا، قال فقام علی بنفسہ الخ پھر حضرت علی خود کھڑے ہوئے تلاش

کرنے کے لئے یہاں تک کہ وہ تلاش کرتے کرتے مقتولین کے ایک ڈھیر پر پہنچے جو کسی گڑھے میں پڑے تھے، حضرت علی نے فرمایا ان لوگوں سے جو آپ کے ساتھ تھے کہ ان کو نکالو، ہو سکتا ہے ان میں ہو چنانچہ وہ مل گیا سب سے نیچے، حضرت علی نے اس کو دیکھ کر تکبیر پڑھی اور فرمایا صدق اللہ وبلغ رسولہ اس پر عبیدہ سلمانی نے کھڑے ہو کر حضرت علی سے پوچھا کہ اے امیر المؤمنین اس اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں کیا آپ نے خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے یہ حدیث سنی ہے یعنی وعدۂ ثواب والی، تو انہوں نے بھی قسم کھا کر جواب دیا کہ ہاں ایسا ہی ہے، اور یہ ان دونوں کا حلفاً سوال وجواب تین مرتبہ ہوا، اگلی روایت میں ہے: قال ابو الوضیٔ کأنی انظر الیہ حبشی علیہ قریطق احدی یدیہ مثل ثدی المرأۃ، ابو الوضیٔ اس مخدج مقتول جس کو انہوں نے دیکھا تھا، اس کا حال بیان کرتے ہیں کہ گویا میں اس کو اس وقت دیکھ رہا ہوں یعنی اس کا نقشہ میرے سامنے ہے کہ وہ مخدج ایسا لگتا تھا جیسے کوئی حبشی ہو جس کے بدن پر ایک کرتی یعنی چھوٹا سا کرتا تھا اور اس کا ایک ہاتھ ایسا تھا جیسے عورت کی پستان ہوتی ہے، قریطق تصغیر ہے قرطق کی اور وہ معرب ہے کرتا کا، قریطق تصغیر کی وجہ سے معلوم ہوا وہ کرتا چھوٹا سا ہو گا اسی لئے ہم نے اس کا ترجمہ کرتی سے کیا ہے۔ عن ابی مریم قال ان کان ذلک المخدج لمعنا یومئذ فی المسجد یجالسہ (وفی نسخۃ، نجالسہ) باللیل والنہار وکان فقیرا ورأیتہ مع المساکین یشہد طعام علی مع الناس وقد کسوتہ برنسا لی۔

## اس رئیس الخوارج کا ابتدائی حال

ابو مریم اس رئیس الخوارج مخدج کا سابق حال بیان کرتے ہیں کہ یہ مخدج شروع یعنی اپنے ابتدائی زمانہ میں مسجد میں رہا کرتا تھا ہمارا اس کے ساتھ دن رات کا اٹھنا بیٹھنا تھا اور دراصل وہ نادار اور فقیر آدمی تھا مسکینوں کے ساتھ حضرت علی کے لنگر کے کھانے میں شریک ہوا کرتا تھا اور ایک مرتبہ میں نے اس کو اپنا چوغا بھی دیا تھا، یعنی شروع میں تو وہ کیسا غریب اور مسکین تھا جس کے بارے میں وہم وگمان بھی نہیں ہو سکتا تھا کہ یہ آگے چل کر ایسا ہو گا۔

## باب فی قتال اللصوص

اس باب کو اس کتاب سے کیا مناسبت ہے اور یہاں اس کو کیوں ذکر کیا گیا ہے، اس کے بارے میں میرے ذہن میں یہ آتا ہے کہ مصنف اس سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ خوارج کیساتھ حضرت علی کا قتال کرنا ان کے کفر کیوجہ سے نہیں تھا بلکہ بغاوت کی وجہ سے تھا جس طرح چوروں اور ڈاکوؤں کو یعنی قطاع الطریق کو قتل کیا جاتا ہے، اسکا منشا بھی ان کا کفر نہیں ہوتا بلکہ وہ حکومت کے باغی ہوتے ہیں اسلئے ان کی سزا سخت ہے، فتدبر وتشکر۔

عن عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال من أرید مالہ بغیر حق فقاتل فقتل فہو شہید۔ اور دوسری روایت میں اس پر اضافہ ہے: ومن قتل دون اہلہ او دون دمہ او دون دینہ فہو شہید۔

یعنی جو اپنے مال کی حفاظت میں کسی سے قتال کرے اور پھر مارا جائے، ایسے ہی اپنے اہل وعیال کی حفاظت میں قتال کرے

یا اپنے دین کو بچانے کے لئے، تو وہ شخص مقتول ان سب صورتوں میں شہید ہوگا یعنی حکمی، اور اس کو شہادت کا ثواب ملے گا۔
والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، وحدیث سعید بن زید اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## آخر کتاب السنۃ

جاننا چاہیئے کہ اب اس کے بعد کتاب الادب شروع ہونے سے پہلے دو حدیثیں اور مذکور ہیں جن میں پہلی تو باب الخلفاء میں گذر گئی یعنی ان مثل عثمان عند اللہ کمثل عیسی، اس کی شرح وہاں گذر چکی، لہذا یہ حدیث یہاں مکرر ہے، مگر یہاں پر اس حدیث کے بعد ایک "قال ابوداؤد" ہے اس کی ہم شرح یہاں لکھتے ہیں:

سمعت احمد بن حنبل یقول قال عفان کان یحییٰ لایحدث عن ھمام، قال احمد قال عفان فلما قدم معاذ ابن ھشام وافق ھماما فی احادیث کان یحییٰ ربما قال بعد ذلک کیف قال ھمام فی ھذا۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ عفان نے یہ بات کہی کہ امام حدیث یحیی القطان ہمام سے روایت نہیں کیا کرتے تھے یعنی ان سے اخذ حدیث نہیں کرتے تھے (یہ بات تو ان کی شروع کی ہے) آگے عفان کہتے ہیں کہ جب معاذ بن ہشام آئے اور بہت سی حدیثوں میں انہوں نے ہمام کی موافقت کی تو جب یحیی نے یہ دیکھا تو پھر وہ ہمام پر اعتماد کرنے لگے تھے چنانچہ یحیی القطان بہت سی روایات میں ہمام کے بارے میں دریافت کیا کرتے تھے کہ وہ اس روایت کے بارے میں کیا کہتے ہیں، اس کے بعد ہے، قال ابوداؤد سمعت احمد یقول سماع ھؤلاء۔ عفان واصحابہ۔ من ھمام اصلح من سماع عبد الرحمٰن وکان یتعاھد کتبہ بعد ذلک۔

عفان جن کا ذکر اوپر آیا ہے وہ ہمام کے شاگردوں میں ہیں، امام احمد فرماتے ہیں کہ عفان اور ان کے ساتھیوں کا سماع ہمام سے زیادہ معتبر ہے عبد الرحمٰن بن مہدی کے سماع سے، یہ عبد الرحمٰن بھی ہمام کے شاگردوں میں ہیں، اس اصلح اور غیر اصلح ہونے کا منشأ آگے مذکور ہے کہ شروع میں ہمام کی عادت روایات کے سلسلہ میں اپنی کتاب کی طرف مراجعت کی نہیں تھی بلکہ اپنے حفظ سے بیان کیا کرتے تھے لیکن پھر اخیر میں ان کی عادت بدل گئی تھی، اور روایات کے سلسلہ میں اپنی کتاب کی طرف مراجعت کرنے لگے تھے اور صرف اپنے حفظ پر اعتماد کو ترک کر دیا تھا، تو ہو سکتا ہے عفان اور ان کے اصحاب کا سماع ہمام سے اخیر میں ہوا ہو، اور عبد الرحمٰن بن مہدی کا سماع شروع میں ہوا اسلئے عبد الرحمٰن کا سماع ہمام سے کمزور ہوا اور عفان وغیرہ کا قوی، چنانچہ آگے آرہا ہے خود کتاب میں، قال قال لی ھمام کنت اخطئ ولا ارجع واستغفر اللہ تعالیٰ، یعنی ہمام خود کہتے ہیں کہ مجھ سے روایت میں خطا ہو جایا کرتی تھی اور میں رجوع نہیں کیا کرتا تھا، بظاہر مطلب یہ ہے کہ کتاب کی طرف عدم رجوع ہی کی وجہ سے خطا ہو جایا کرتی تھی، اس سے معلوم ہوا کہ ان کو اپنی خطا کا احساس بعد میں ہوا اسی لئے کتاب کی طرف رجوع کرنے لگے، لہذا اس سے یہی ثابت ہوا کہ ان کی شروع کی روایات زیادہ قابل اعتماد نہیں بخلاف اخیر کے، واستغفر اللہ تعالیٰ کا مطلب یہی ہے کہ اب میں اپنی اس عادت سے توبہ کرتا ہوں اور آئندہ ایسا نہیں کروں گا اور اس عادت کو چھوڑ دوں گا۔

قال ابوداؤد سمعت علی بن عبد اللہ یقول اعلمھم باعادۃ مایُسمع ممالم یُسمع شعبۃ، وارواھم ہشام واحفظھم سعید بن ابی عروبۃ۔[1]

علی بن عبد اللہ سے مراد علی ابن المدینی ہیں، امام بخاری کے مشہور استاد، وہ قتادہ کے شاگردوں میں آپس میں فرق مراتب بیان کر رہے ہیں جس میں انہوں نے قتادہ کے تین شاگردوں کو ذکر کیا شعبہ ہشام اور سعید، کہ شعبہ کا حال یہ تھا کہ جو روایت وہ اپنے استاد سے براہ راست سنتے تھے اس کو الگ رکھتے تھے اور جو براہ راست نہیں سنی اس کو الگ، اور ہشام قتادہ کے شاگردوں میں سب سے زیادہ کثیر الروایۃ تھے اور سعید بن ابی عروبہ سب سے زیادہ حافظ تھے۔

قال ابوداؤد فذکرت ذلک لاحمد فقال: سعید بن ابی عروبۃ فی قصۃ ہشام ھذا کلہ یحکونہ عن معاذ بن ہشام، این کان یقع ہشام من سعید لو برزلہ۔

امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ جو بات میں نے علی ابن المدینی سے سنی تھی تو اس کا ذکر میں نے اپنے استاذ محترم احمد بن حنبل سے کیا تو انہوں نے فرمایا کہ تم سعید بن ابی عروبہ کو ہشام کے مقابلہ میں ذکر کر رہے ہو یعنی یہ کہ ان میں خوبی یہ ہے اور ان میں یہ دراصل اس چیز کو لوگ معاذ بن ہشام سے نقل کرتے ہیں کہ ان میں یہ خوبی تھی اور ان میں یہ، یعنی کسی ایک کو دوسرے پر علی الاطلاق ترجیح نہیں ہے بلکہ ہر ایک ان میں سے دوسرے پر من وجہ فائق ہے اس کے بارے میں امام احمد فرما رہے ہیں کہ یہ بات تو ہشام کے بارے میں ان کے بیٹے معاذ نے کہی اور یہ بات وہیں سے چلی ہے حالانکہ سعید بن ابی عروبہ کا مقام بہت بلند ہے اگر وہ سامنے آجائیں تو ہشام ان کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں۔

عن معاویۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اشفعوا توجروا۔ فانی لارید الامر فاؤخرہ کیما تشفعوا فتوجروا۔ فان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال اشفعوا توجروا۔

حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ سفارش کیا کرو اجر دیئے جاؤ گے۔ اس کے بعد حضرت معاویہ فرماتے ہیں کہ بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی کام کے کرنے کا میں ارادہ کر لیتا ہوں مگر اس کو مؤخر کر دیتا ہوں تم لوگوں کی سفارش کی نیت سے تاکہ تم اس میں سفارش کرو اس کے بعد میں اس کام کو کروں تاکہ تم لوگوں کو سفارش کا اجر ملے، کیونکہ آپ نے فرمایا ہے اشفعوا توجروا۔

پھر اسی حدیث کو مصنف نے دوسری سند سے ذکر کیا ہے جس کے راوی ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔

---

[1] ای بتمییز ما سمع من قتادۃ ممالم یسمع منہ۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# اوّل کتاب الادب

ادب کی تعریف حضرت شیخ نے ایک مرتبہ فرمایا تھا ھو ما یستحسن قولا او فعلا، کہ وہ قول یا فعل جو شرعاً وعقلاً پسندیدہ ہو۔ یہ کتاب الادب سنن ابی داؤد کی کتب میں آخری کتاب ہے۔ کتاب الادب اپنے موضوع کے اعتبار سے ایک جامع کتاب ہے، شریعت مطہرہ میں، مخصوص احکام، فرائض واجبات، عبادات ومعاملات، جن کا بیان شروع کتاب سے یہاں تک ہوا، ان کے علاوہ بھی ہر چیز کا ادب اور مناسب طریقہ ہے، رہن، سہن، سلام وکلام طعام ومنام نشست وبرخاست، زیارت وملاقات، تعلق وترک تعلق اور زندگی میں پیش آنے والے دیگر امور واحوال، خوشگوار وناگوار، ان سبھی سے متعلق اسلام کی ہدایات اور آداب وارد ہوئے ہیں، انہی ہدایات اور مناسب طرق کو حضرات مصنفین کتاب الادب کے تحت بیان فرماتے ہیں۔

## باب فی الحلم واخلاق النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

**حسن اخلاق کی فضیلت** اخلاق جمع خلق کی ہے، امام ترمذی نے ایک مستقل باب باندھا ہے،، باب ماجاء فی حسن الخلق، جس میں ایک روایت یہ ہے: عن ابی الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول مامن شئ یوضع فی المیزان اثقل من حسن الخلق، وان صاحب حسن الخلق لیبلغ بہ درجۃ صاحب الصوم والصلاۃ۔ یعنی قیامت کے روز جب اعمال کا وزن ہوگا تو سب سے زیادہ وزنی چیز اس میں حسن خلق ہوگی، اور یہ کہ حسن خلق کی وجہ سے آدمی صوم وصلاۃ کی پابندی کرنے والے کے رتبہ کو پہنچ جاتا ہے، اور دوسری حدیث میں جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے اس میں ہے قال سئل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن اکثر مایدخل الناس الجنۃ؟ قال تقوی اللہ وحسن الخلق، وسئل عن اکثر مایدخل الناس النار؟ قال الفم والفرج، یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ جنت میں داخل ہونے کا زیادہ تر سبب کیا ہوتا ہے تو آپ نے مختصر سا جواب ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا تقویٰ

اور حسن خلق اور ایسے ہی آپ سے یہ بھی سوال کیا گیا کہ زیادہ تر دخول نار کا سبب کیا ہوتا ہے تو آپ نے فرمایا کہ فم یعنی زبان اور شرمگاہ۔

**حسن خلق کی تعریف** ترمذی کے حاشیہ میں علامہ طیبی سے نقل کیا ہے کہ، تقوی اللہ سے اشارہ ہے حسن معاملہ مع الخالق کی طرف، کہ جملہ اوامر کو بجالائے اور جملہ منہیات سے پرہیز کرے، اور حسن خلق سے اشارہ ہے حسن المعاملہ مع الخلق کی طرف، یعنی اللہ تعالیٰ سے معاملہ کی صفائی فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ، یہ تو تقویٰ ہے، اور مخلوق کے ساتھ اچھی طرح پیش آنا یہ حسن خلق ہے، خود ترمذی کے متن میں یہ مذکور ہے: عن عبداللہ بن المبارک انہ وصف حسن الخلق فقال ھو بسط الوجہ وبذل المعروف وکف الاذی، حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ تعالیٰ جن کی ثقاہت اور جلالت شان متفق علیہ بین المحدثین ہے انہوں نے حسن خلق کی یہ تعریف کی ہے جس میں تین جزء مذکور ہیں لوگوں کے ساتھ کشادہ روئی سے پیش آنا، اور لوگوں پر احسان کرنا چاہے مال سے ہو یا جان سے بالفاظ دیگر لوگوں کے کام آنا اور تکلیف دہی سے بچنا، یعنی اس کوشش میں رہنا کہ ہم سے کسی کو اذیت نہ پہنچے خواہ مخواہ۔ اور امام احمد سے منقول ہے کہ حسن الخلق ان لا تغضب ولا تحقد، کہ ایک تو یہ کہ آدمی غصہ نہ کرے یعنی غصہ اس کی عادت نہ ہو، دوسرے یہ کہ کسی کے ساتھ حسد اور کینہ نہ رکھے، اور ایک روایت میں ہے ان سے: ان تحمل مایکون من الناس کہ لوگوں کی طرف سے ناگوار امور جو پیش آئیں ان کو برداشت کرنا۔ (تحفہ ص۲۲) حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں قرآن کریم میں ارشاد ہے،، وانک لعلی خلق عظیم۔

**احادیث الباب کا مضمون** اس باب میں مصنف نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں دو حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اور ایک حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی، پہلی حدیث کا مضمون یہ ہے حضرت انس فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لوگوں میں سب سے زیادہ بااخلاق تھے، وہ آگے آپ کے حسن خلق کا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں وہ یہ کہ ایک روز آپ نے مجھ کو ایک کام بتلایا کہ جا اس کو کر، تو میں نے کہا واللہ میں تو نہیں جاؤں گا، لیکن میرے دل میں یہ تھا کہ ضرور جاؤں گا جب آپ فرما رہے ہیں، چنانچہ میں اس کام کے لئے نکل گیا، راستہ میں بچے کھیل رہے تھے جب میرا ان پر گذر ہوا تو میں کھڑا ہو کر ان کو دیکھنے لگا، تھوڑی دیر میں کیا دیکھتا ہوں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے پیچھے سے آکر میری گردن پکڑی، میں نے جو آپ کی طرف مڑ کر دیکھا تو اس وقت آپ مسکرا رہے تھے، تو آپ نے مجھ سے فرمایا ارے جانا جس کام کے لئے میں نے تجھ کو بھیجا تھا، میں نے کہا اجی ابھی جا رہا ہوں، وہ فرماتے ہیں کہ واللہ میں آپ کی خدمت میں سات یا نو سال تک رہا ہوں مجھے یاد نہیں کہ میرے کسی کام کے بارے میں آپ نے فرمایا ہو کہ تو نے یہ کیوں کیا ایسے ہی جس کام کو ترک کیا ہو اس کے بارے میں بھی اس طرح دو ٹوک ہو کر نہیں پوچھا کہ یہ تو نے کیوں نہیں کیا۔

اور دوسری روایت میں ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ کی خدمت دس سال تک کی مدینہ منورہ میں اور میں لڑکا ہی تو تھا، میرے سارے کام آپ کی پسند کے موافق تو تھے نہیں مگر اس کے باوجود کبھی آپ نے کسی کام کے بارے میں اف تک نہیں فرمایا۔

اور مسلم کی ایک روایت میں، تسع سنین ہے بغیر شک کے، اور اس دوسری روایت میں، عشر سنین ہے تو ہو سکتا ہے مدت خدمت دس سال سے کم اور نو سال سے زائد ہو، ایک روایت میں کسر کو حذف کر دیا اور ایک میں اس کو پورا کر دیا۔

اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں یہ ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مجلس میں ہم سے حدیثیں بیان فرمایا کرتے تھے فاذا قام قمنا قیاما حتی نراہ قد دخل بعض بیوت ازواجہ، پس جب آپ مجلس ختم فرما کر کھڑے ہوتے تو آپ کے ساتھ ہم لوگ بھی کھڑے ہو کر کھڑے رہتے اور آپ کو دیکھتے رہتے یہاں تک کہ آپ اپنی ازواج میں سے کسی ایک کے گھر میں داخل ہو جاتے، یعنی ہم لوگ کھڑے ہوتے ہی فوراً واپس نہ آتے بلکہ جب تک آپ اپنے گھر میں داخل نہ ہوں ہم آپ کی زیارت کرتے ہی رہتے تاآنکہ نظروں سے غائب ہوں، اس کے بعد ابوہریرہ ایک روز کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ آپ مجلس ختم فرما کر کھڑے ہوئے حسب معمول ہم بھی کھڑے ہو گئے تو ہم نے دیکھا کہ ایک اعرابی آیا اور آپ سے ملا اس طرح کہ آپ کی چادر پکڑ کر کھینچی اپنی طرف جس کی رگڑ سے آپ کی گردن سرخ ہو گئی کیونکہ وہ چادر کوئی ملائم نہیں تھی کھردری سی تھی، آپ اس کی طرف متوجہ ہوئے کہ دیکھیں کیا کہنا چاہتا ہے تو اس اعرابی نے آپ سے یہ کہا کہ میرے ان دو اونٹوں پر غلہ لدوا دے کیونکہ تو اپنے مال سے یا اپنے باپ کے مال سے نہیں دیتا یعنی بیت المال میں ہمارا ہی حق ہے تو اس پر آپ نے فرمایا استغفر اللہ یہ صحیح ہے کہ میں اپنے پاس سے نہیں دیتا اور یہ جملہ آپ نے تین بار فرمایا، اس کے بعد یہ فرمایا کہ میں تجھ کو غلہ نہیں دوں گا جب تک تو مجھ کو میرا حق قصاص نہیں دے گا کھینچنے کی وجہ سے، وہ اعرابی بار بار یہی کہتا رہا کہ قصاص تو میں آپ کو نہیں دوں گا۔ فذکر الحدیث۔ اس سے معلوم ہوتا ہے اس کے بعد کچھ اور بھی تھا حدیث میں جس کو مصنف نے حذف کر دیا پھر آپ نے ایک شخص کو بلایا بیت المال کے خادموں میں سے یا عاملوں میں سے اور اس سے فرمایا کہ اس کے ان دونوں اونٹوں پر ایک پر جو اور ایک پر تمر لاد دے۔ اس منظر کو مجلس سے اٹھنے والے چونکہ سب اصحاب کھڑے دیکھ رہے تھے اس لئے آپ نے ان سے فرمایا کہ جاؤ بس اللہ کا نام لیکر جس کو جہاں جانا ہے۔

آپ کا اس اعرابی سے قصاص کا مطالبہ کرنا یہ خوش خلقی ہی کے طور پر تھا انبساط کے ساتھ ورنہ اگر آپ کا مقصود قصاص لینا ہوتا تو اس میں اس سے کہنے کی کیا حاجت تھی آپ کے خدام کی جماعت وہاں کھڑی ہی تھی جو آپ کے کمال اخلاق کا مشاہدہ کر رہی تھی اور صرف یہی نہیں بلکہ چونکہ آپ شارع علیہ السلام تھے اسلئے اس مسئلہ پر بھی آپ نے اس اعرابی کو آگاہ فرما دیا جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا، اور دوسری بات یہ کہ فمن عفا واصلح فاجرہ علی اللہ، اس پر آپ نے عملدرآمد فرمایا۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

# باب فی الوقار

وقار یعنی سنجیدگی وبردباری اور اسی معنی میں ہے رزانت، اور وَقُر بمعنی باوقار شخص۔

ان نبی اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال ان الہدی الصالح والسمت الصالح والاقتصاد جزء من خمسۃ وعشرین جزءا من النبوۃ۔

یعنی اچھی عادت اور عمدہ خصلت اور میانہ روی یہ چیزیں نبوت کے پچیس اجزاء میں سے ایک جزء ہیں، یعنی یہ خصال نبوت کے اوصاف میں سے ہیں جس سے معلوم ہوا کہ یہ بہت اونچی خصلتیں ہیں اور اوصاف نبوت میں سے ہیں جو انبیاء علیہم السلام کے اندر پائے جاتے ہیں، اور وقار بھی ان اوصاف میں داخل ہے۔

## باب من کظم غیظا

من کظم غیظا وھو قادر علی ان ینفذہ، یعنی جو شخص غصہ کو پی جاتے باوجودیکہ اس کے پورا کرنے پر قادر ہو یعنی مجبور نہ ہو تو اللہ تعالیٰ اس کو قیامت کے دن سب کے سامنے بلا کر اختیار دیں گے حوروں میں سے کسی حور کو منتخب کر لینے کا۔

والحدیث اخرجہ الترمذی وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

اور اس کے بعد والی حدیث میں یہ ہے ملأہ اللہ امنا وایمانا کہ ایسے شخص کو اللہ تعالیٰ امن اور ایمان، یعنی سکون سے بھرپور کر دیتے ہیں، اس کے بعد یہ ہے اسی روایت میں کہ جو شخص لباس زینت اور عمدہ پوشاک باوجود اس کے استعمال پر قادر ہونے کے اپنے اختیار سے ترک کر دے تواضعاً تو اللہ تعالیٰ آخرت میں اس کو اعزاز واکرام کا جوڑا پہنائیں گے، ومَن زَوَّجَ لِلّٰہِ توَّجَہُ اللہ یعنی جو کسی کی شادی اخلاص کے ساتھ کہیں کرا دے (تو یہ اس کی بہت بڑی خدمت ہے اور احسان ہے اسی لئے) اللہ تعالیٰ اس کو آخرت میں بادشاہوں والا تاج پہنائیں گے۔

عن عبد اللہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ما تعدّون الصُّرعَۃ فیکم الخ۔

آپ نے صحابہ سے سوال فرمایا کہ تم بڑا پہلوان کس کو سمجھتے ہو تو انہوں نے عرض کیا کہ جس کو کوئی پچھاڑ نہ سکے، آپ نے فرمایا کہ ایسا نہیں بلکہ بہادر وہ شخص ہے جو اپنے نفس پر قابو رکھتا ہو غصہ کے وقت۔ والحدیث اخرجہ مسلم اتم منہ، قالہ المنذری۔

عن معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال استبَّ رجلان عند النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فغضب احدھما غضبا شدیدا الخ۔

آپ کے سامنے دو شخصوں میں گالی گلوچ ہو گئی، ان میں سے ایک کو بڑا غصہ تھا ایسا کہ یہ خیال ہوتا تھا کہ شدت غضب کی وجہ سے اس کی ناک پھٹ پڑے گی تو اس موقع پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میں ایک ایسا کلام اور دعا جانتا ہوں کہ اگر اس کو یہ شخص پڑھ لے تو اس کا غصہ جاتا رہے، صحابہ کے دریافت کرنے پر آپ نے فرمایا کہ وہ یہ ہے: اللھم انی اعوذ بک من الشیطان الرجیم، حضرت معاذ یہ حدیث سن کر اس غصہ کرنے والے کو یہ دعا پڑھنے کی تلقین فرمانے لگے، لیکن اس نے اس کے پڑھنے سے انکار کر دیا اور ضد کرنے لگا لڑنے پر، اور غصہ بڑھتا چلا گیا۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

عن سلیمان بن صرد قال استب رجلان عند النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔

دو آدمی آپس میں گالی گلوچ کر رہے تھے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی موجودگی میں، جن میں سے ایک کی آنکھیں غصہ کی

وجہ سے سرخ ہورہی تھیں اور گلے کی رگیں پھول رہی تھیں تو آپ نے وہی بات ارشاد فرمائی جو پہلی حدیث میں گذری، اس شخص نے سن کر کہا کہ کیا تم مجھ کو مجنون سمجھ رہے ہو، اس شخص نے اپنی بے وقوفی سے یہ سمجھا کہ استعاذہ جنون ہی کا علاج ہے، کہا گیا ہے کہ ممکن ہے یہ شخص منافقین میں سے ہو یا کوئی اکھڑ اعرابی۔ والحدیث اخرجہ مسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

اذا غضب احدکم وھو قائم فلیجلس الخ۔ یعنی اگر کھڑے ہوئے شخص کو غصہ آئے کسی بات پر تو اسکو یہ تدبیر اختیار کرنی چاہیئے کہ بیٹھ جائے، اگر ایسا کرنے سے غصہ چلا جائے تو فبہا ورنہ پھر لیٹ جائے، اس سے معلوم ہوا ظاہری تدابیر کا بھی اعتبار ہے ان کو اختیار کرنا چاہیئے۔

عن داؤد عن بکر ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔ یہ حدیث مرسل ہے، پہلی مسند تھی، اسی کے بارے میں مصنف فرمارہے ہیں: ھذا اصح الحدیثین۔

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان الغضب من الشیطان الخ کہ غصہ شیطان کی طرف سے ہوتا ہے اور شیطان کو آگ سے پیدا کیا گیا ہے اور آگ کو پانی سے ہی بجھایا جاتا ہے، پس جب تم میں سے کسی کو غصہ آئے تو اس کو چاہیئے کہ وضو کرلے، اسی حدیث کے شروع میں یہ ہے کہ عروۃ بن محمد سعدی کو کسی شخص کی بات پر غصہ آگیا تو انہوں نے جاکر وضو کی۔

## باب فی التجاوز

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا انہا قالت ما خُیِّر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الا اختار ایسرھما الخ یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو جب بھی دو کاموں میں سے کسی ایک کا اختیار دیا گیا تو آپ نے اس میں جو آسان ہوا اسکو اختیار کیا بشرطیکہ اس میں گناہ نہ ہو، اور اگر اس میں گناہ ہوتا تو اس سے بہت دور بھاگتے، اور دوسرا جزء حدیث کا یہ ہے کہ آپ نے کبھی کسی شخص سے اپنی وجہ سے انتقام نہیں لیا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کی پامالی کیجارہی ہو تو اس وقت اللہ تعالیٰ کیلئے انتقام لیتے تھے۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی، قالہ المنذری۔

## باب فی حسن العشرۃ

یعنی اپنے ہم نشینوں کے ساتھ اچھی طرح پیش آنا۔

قولہ: لم یقل ما بال فلان یقول ولکن یقول ما بال اقوام یقولون کذا وکذا: یعنی جب آپ کو کسی شخص کی کوئی بری بات پہنچتی تو آپ اس پر تنبیہ مجلس میں اس کا نام لیکر نہ فرماتے کہ فلاں شخص کو کیا ہوگیا وہ ایسا کہتا ہے، بلکہ آپ کا طریقہ ایسے موقعہ پر یہ تھا کہ تنبیہ کے وقت عام خطاب فرماتے کہ بعض لوگوں کو کیا ہوگیا کہ وہ یہ کہتے ہیں یا کرتے ہیں جس چیز پر آپ کو تنبیہ کرنی ہوتی اس کو بیان فرماتے۔ والحدیث اخرجہ النسائی بمعناہ، قالہ المنذری۔

حدثنا سلم العلوي عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رجلا دخل الخ۔ کہ ایک شخص آپ کی مجلس میں آیا جس کے کپڑے پر زردی کا اثر تھا (زعفران کی یا عصفر کی) وکان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قلما یواجہ رجلا فی وجہہ بشئ یکرھہ، یعنی آپ کی عام عادت شریفہ یہ تھی کہ اگر کسی شخص کی کوئی بات آپ کو ناپسند ہوتی تو اس کو بالمشافہہ نہ ٹوکتے چنانچہ جب وہ شخص چلا گیا تو آپ نے حاضرین سے فرمایا کہ تم نے کیوں نہ کہدیا اس سے کہ اس کو دھولے، اور حاشیۂ بذل میں حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ جملہ شراح شمائل ترمذی کی رائے یہ ہے کہ یکرھہ میں جو ضمیر فاعل ہے وہ رجل کی طرف راجع ہے، اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ جس چیز کو جو شخص پسند نہ کرتا ہو اور وہ اس کو ناپسند ہو تو اس بات کو آپ اس شخص کے سامنے اس کے منھ پر نہیں کہتے تھے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی والنسائی، قالہ المنذری۔

قال ابوداؤد: سلم لیس ھو علویا، کان یبصر فی النجوم[1] الخ

## سلم علوی میں نسبت کی تحقیق

یعنی اوپر جو راوی سلم علوی آئے ہیں تو وہ علوی اس معنی کے لحاظ سے نہیں کہ وہ اولاد علی سے تھے بلکہ اوپر کی طرف ستاروں میں دیکھتے تھے اس لئے کہتے ہیں علوی، چنانچہ ایک مرتبہ انہوں نے عدی بن ارطاۃ کے یہاں رویت ہلال پر گواہی دی تو انہوں نے ان کی شہادت کا اعتبار نہیں کیا۔

عربی حاشیہ میں ہم نے بعض علماء سے یہ تحقیق نقل کی ہے کہ امام ابوداؤد کی یہ رائے سلم کے بارے میں کہ وہ علوی بمعنی اولاد علی نہیں تھے بلکہ ان کو علوی اس لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ کان یبصر فی النجوم یہ بات امام ابوداؤد کی درست نہیں، ان کو تو علوی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ بنی علی بن سود میں سے ہیں اور ان کی طرف منسوب ہیں، نیز ان کے بارے میں یہ بھی مشہور ہے کہ چاند ستارے ان کو بہت جلدی نظر آجاتے تھے سب سے پہلے حدید البصر اور تیز نگاہ ہونیکی وجہ۔

یہ حدیث بسندہ ومتنہ مکرر ہے، کتاب الترجل میں باب فی الخلوق للرجال میں گذر چکی اور وہاں ہم سلم علوی کے بارے میں امام ابوداؤد کی یہ رائے جو انہوں نے یہاں ظاہر کی ہے لکھ چکے ہیں۔

المؤمن غر کریم والفاجر خب لئیم۔

## شرح الحدیث

یعنی مؤمن کی شان جو واقعی مؤمن ہو یہ ہے کہ وہ بھولا بھالا ہوتا ہے، شریف الطبع ہوتا ہے، غر کا ترجمہ تو بے وقوف اور اناڑی کا ہے مگر یہاں مراد یہ نہیں ہے کہ وہ غافل اور جاہل ہوتا ہے بلکہ چونکہ اس کی

---

[1] شیخ محمد عوامہ کی تعلیق میں یہ ہے کہ ابوداؤد کے ایک نسخہ میں حافظ یوسف بن خلیل کے قلم سے جسکو املاء کرانیوالے ملک محسن ہیں یہ عبارت ہے قال احمد ابن یوسف: سلم العلوی لیس ھو من ولد علی بن ابی طالب کما قال ابوداؤد وانما ھو منسوب الی بنی علی بن سود وھو معروف بھم وقول ابی داؤد یبصر فی النجوم سھو منہ، وانما علی (الظاہر بدلہ سلم) یبصر الھلال قبل الناس بیوم لحدۃ بصرہ وھو معروف بذلک، وقیل انہ کان یبصر النجوم کالدلال لحدۃ بصرہ، ولقد قال لہ انس بن مالک: یا سلم خل بین الناس وبین ھلالھم حتی یروہ، وھو ضعیف، فھو حدید البصر یبصر النجوم، لا: یبصر فی النجوم، بمعنی انہ کان منجما۔

طبیعت میں شر نہیں ہوتا اس لئے اس قسم کی باتوں کی کھود کرید بھی نہیں کرتا، شرارت کے طریقوں اور چالاکیوں سے بے خبر ہوتا ہے اور فاجر کے بارے میں آپ فرمارہے ہیں کہ وہ دھوکہ باز چالاک اور کمینہ ہوتا ہے۔

یہاں ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ حدیث بظاہر "اتقوا فراسۃ المؤمن" کے خلاف ہے، اس کو دو طرح جمع کیا گیا ہے ایک یہ کہ حدیث الباب عام مؤمنین کے اعتبار سے ہے اور حدیث الفراسۃ بڑے لوگوں کے حق میں ہے جو صاحب کشف ہوتے ہیں اور یا یوں کہا جائے کہ جس بھولے پن کی تعریف کی جارہی ہے وہ وہ ہے جس کا منشأ بے خبری نہیں بلکہ حسن ظن ہو، کیونکہ حسن ظن مامور بہ ہے یعنی بالمؤمنین، اسلئے گو یہ گل ہے وہ حسن ظن کی بنا پر دھوکہ کھاجاتا ہے ورنہ سمجھ اس میں خوب ہوتی ہے۔

والحدیث اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

فقال بئس ابن العشیرۃ او بئس رجل العشیرۃ، یعنی ایک شخص نے آپ کے دروازہ پر آکر استیذان کیا آپ اس کو اسکی آواز سے پہچان گئے تو یہ فرمایا کہ یہ اپنے قبیلہ کا برا آدمی ہے، لیکن گھر کے اندر داخل ہونے کی آپ نے اجازت اس کو دیدی اس کے اندر آنے کے بعد آپ نے اس کے ساتھ نرم اور مناسب گفتگو فرمائی، پھر اس کے چلے جانے کے بعد حضرت عائشہ نے آپ سے سوال کیا کہ آپ نے اپنی اس بات کے کہنے کے باوجود اس کے ساتھ نرم گفتگو کیوں فرمائی، تو آپ نے فرمایا کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے برا آدمی وہ ہوگا جس کو لوگ چھوڑدیں اس کی سخت گوئی اور بے ہودہ گوئی کی وجہ سے۔

اس حدیث سے علماء نے یہ مستنبط کیا ہے کہ جو شخص فاسق مُعلِن ہو یعنی علانیہ طور پر معصیت کرتا ہو اسکی غیبت کی گنجائش ہے یہ آنے والا شخص کون تھا اس کے بارے میں حافظ منذری نے لکھا ہے کہ وہ عیینۃ بن الحصن الفزاری تھا (جو شروع میں مؤلفۃ القلوب میں تھے) وقیل ھو مخرمۃ بن نوفل والد المسور بن مخرمۃ۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والترمذی، قالہ المنذری۔

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال ما رأیت رجلا التقم اذن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فینحیٰ رأسہ الخ

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے نہیں دیکھا کسی شخص کو جس نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے کان کا لقمہ بنایا ہو، یعنی اپنا منھ آپ کے کان کے قریب لیجاکر آپ سے سرگوشی کی ہو کہ آپ اپنا سر یعنی کان اس سے ہٹالیں یہاں تک کہ وہی شخص اپنا منھ آپ سے ہٹاتا، آگے حدیث میں اسی طرح ہاتھ پکڑنے کے بارے میں بھی ہے کہ اگر کوئی شخص آپ کا ہاتھ پکڑتا یعنی ہاتھ میں ہاتھ لیتا کسی کام یا بات کے لئے تو آپ اپنا ہاتھ نہیں چھڑاتے تھے یہاں تک کہ وہی چھوڑتا۔

قولہ: ان اللہ لا یحب الفاحش المتفحش، فاحش وہ شخص ہے کہ فحش گوئی اس کی طبیعت بن گئی ہو لہذا بلا تکلف اس سے فحش اور بیہودہ گوئی سرزد ہوتی ہے، اور متفحش وہ شخص کہ فحش گوئی اس کی عادت نہ ہو، کسی وجہ سے بتکلف اسکو اختیار کرے۔

## باب فی الحیاء

**حیار کی تعریف** حیار کی تعریف اس طرح کرتے ہیں: ھو خلق یبعث علی ترک القبیح ویمنع من التقصیر فی حق

ذوی الحق وروی عن السید الجلیل ابی القاسم الجنید انہ قال الحیاء رویۃ الآلاء ورویۃ التقصیر فیتولد بینھما حالۃ تسمی الحیاء ا (الحل المفہم عن النووی) یعنی حیار آدمی کی اس خصلت کا نام ہے جو اس کو ترک قبیح پر ابھارتے اور ذی حق کے حق میں کوتاہی کرنے سے روکے اور حضرت جنید بغدادی یہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ پر جو نعمتیں ہیں ان کے تصور اور اپنی طرف سے عمل میں کوتاہی کے احساس ان دونوں کے مجموعہ سے جو حالت پیدا ہوتی ہے اس کا نام حیار ہے۔

## آدمی کی پسندیدہ حالت

میں نے کسی کتاب میں پڑھا تھا کہ حضرت خواجہ حسن بصری کے زمانہ میں ایک نوجوان لڑکا تھا جس پر ان کی نظر پڑتی رہتی تھی وہ ہمیشہ خاموش سا ہی نظر آتا تھا کسی سے بات چیت کرتے ہوئے انہوں نے اس کو نہیں دیکھا ایک روز وہ نوجوان چلا جارہا تھا خواجہ صاحب نے اس کو بلا کر اس کی یہ حالت دریافت کی کہ اس کا منشا کیا ہے، اس نے عرض کیا، بات یہ ہے کہ میں یہ سوچتا رہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ شانہ کے تو ہم پر کتنے انعامات ہیں اور ہماری عملی حالت کیسی کمزور ہے، اس احساس کی وجہ سے میری یہ کیفیت رہتی ہے۔ خواجہ صاحب نے اس کا جواب سنکر فرمایا اچھا جا تو تو حسن بصری سے بھی آگے نکلا۔

. مر علی رجل من الانصار وھو یعظ اخاہ فی الحیاء الخ. یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا گذر ایک انصاری صحابی پر ہوا جو اپنے بھائی کو نصیحت کر رہے تھے حیار کے بارے میں، یعنی کثرت حیار کے بارے میں اس کو سمجھا رہے تھے کہ آدمی کو زیادہ نہیں شرمانا چاہیئے پھر وہ بہت سے فوائد سے محروم رہ جاتا ہے آپ نے سنکر اس سے یہ فرمایا کہ چھوڑ اس کو یعنی شرم کرنے دے اسلئے کہ حیار تو ایمان سے ہے یعنی اس کا ایک جزء ہے۔

فقال بشیر بن کعب انا نجد فی بعض الکتب ان منہ سکینۃ ووقارا ومنہ ضعفا الخ. یعنی ایک مرتبہ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی یہ حدیث نقل کی۔ الحیاء خیر کلہ، کہ حیا تو ساری خیر ہی خیر ہے تو اس پر بشیر بن کعب نے کہا کہ ہم بعض کتب میں یہ لکھا ہوا پاتے ہیں کہ بعض قسمیں حیار کی سکینہ اور وقار ہوتی ہیں اور بعض قسمیں اس کی ضعف کے قبیلہ سے ہوتی ہیں، (لہذا یہ جو قسم ثانی ہے یہ خیر نہیں) اس پر حضرت عمران نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی یہ حدیث دوبارہ سنائی بُشیر نے بھی اپنی بات دوبارہ کہدی، اس پر حضرت عمران بن حصین ناراض ہو گئے یہاں تک کہ ان کی آنکھیں سرخ ہو گئیں اور فرمایا انہوں نے کہ میں اپنے آپ کو دیکھ رہا ہوں کہ میں تو تجھ سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث بیان کر رہا ہوں جو ہمارے لئے واجب الاتباع ہیں اور تو ہم سے اپنی کتابوں میں دیکھی ہوئی باتیں نقل کر رہا ہے اور مسلم کی روایت کے لفظ یہ ہیں، فقال بشیر بن کعب انہ مکتوب فی الحکمۃ ان منہ وقارا ومنہ سکینۃ فقال عمران احدثک عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وتحدثنی عن صحفک۔

اس کے بعد روایت میں ہے: قال قلنا یا ابا نجید ایہ ایہ اس آخری لفظ کو دو طرح پڑھا گیا ہے ایہٍ ایہٍ، یعنی ھار کا کسرہ مع التنوین، اور ایہ ایہ سکون ھار کے ساتھ، اول کلمۂ استزادہ ہے یعنی اور فرمایئے اور فرمایئے، اور ثانی زجر

بمعنی حسبک، یعنی بس کیجئے بس کیجئے زیادہ ناراض نہ ہوئیے۔

ان مما ادرك الناس من كلام النبوة الاولى اذالم تستحي فاصنع ماشئت، آپ فرمارہے ہیں کہ بیشک ایمان کی وہ خصلت جس کو لوگ گذشتہ انبیاء کی تعلیم سے حاصل کرتے چلے آئے ہیں (وہ حیاء کے بارے میں ہے) کہ جب تجھ کو حیا نہ رہے تو پھر جو چاہے کرتا رہ یعنی اچھے برے کام سب، کیونکہ برے کاموں سے حیاء ہی مانع ہوتی ہے، تو جب وہ نہ رہے گی تو آدمی سب طرح کے کام کر گذرے گا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حیاء ایسی خصلت حسنہ ہے جو گذشتہ انبیاء کی تعلیم میں بھی پائی جاتی ہے اور کسی شریعت میں بھی یہ منسوخ نہیں ہوئی، اور ایک مطلب اس حدیث کا یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ آدمی جس کام کو کرنے کا ارادہ کر رہا ہے تو اسکو کرنے سے پہلے چاہیئے کہ یہ سوچ لے کہ اس کام کو کرنے کے بعد شرمندگی تو نہیں اٹھانی پڑے گی، اگر طبیعت یہ فیصلہ کرے کہ شرمندگی نہ ہوگی تو اس کو کرلے اور اگر ذہن میں یہ آئے کہ اس کو کرنے کے بعد شرمندگی ہوگی تو نہ کرے۔

# باب فی حسن الخلق[1]

خلق کی تعریف کتاب الادب کے شروع میں گذر چکی اور اس باب کی پہلی اور دوسری حدیث بھی شروع میں بروایت ترمذی گذر چکی، اور اس باب کی تیسری حدیث یہ ہے۔

---

**اخلاق حسنہ واوصاف مرضیہ کا مصداق** [1] وفی حاشیۃ البذل عن الراغب: الخَلق والخُلق یعنی بالفتح وبالضم فی الاصل بمعنی واحد کالشَرب والشُرب، لکن خص الخلق الذی بالفتح بالہیئات والصور المدرکۃ بالبصر وخص الخلق الذی بالضم بالقوی والسجایا المدرکۃ بالبصیرۃ انتہی، وقد کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول: اللہم کما حسنت خَلقی فحسن خُلقی اخرجہ احمد، وفی حدیث علی الطویل فی دعاء الافتتاح عند مسلم: واہدنی لاحسن الاخلاق لایہدی لاحسنہا الا انت، وقال القرطبی فی المفہم الاخلاق اوصاف الانسان التی یعامل بہا غیرہ وہی محمودۃ ومذمومۃ، فالمحمودۃ علی الاجمال ان تکون مع غیرک علی نفسک فتنصف منہا ولا تنصف لہا وعلی التفصیل العفو والحلم والجود والصبر وتحمل الاذی والرحمۃ والشفقۃ وقضاء الحوائج والتوادد ولین الجانب ونحو ذلک. والمذموم منہا ضد ذلک اھ. بزیادۃ من الفتح. دوسری بات حاشیۂ بذل میں یہ ہے ویشکل علی الحدیث بانہ کیف یمکن تحسین الاخلاق وقد قال علیہ السلام (جامع الصغیر ص۶۹ج۱ بروایۃ احمد فی مسندہ عن ابی الدرداء) اذا سمعتم بجبل زال عن مکانہ فصدقوہ واذا سمعتم برجل تغیر عن خلقہ فلا تصدقون واجاب عنہ القاری ص۱۶۲ج۱ بان المراد فی الحدیث التبدیل بالکلیۃ، والمراد فی احادیث التحسین الازالۃ الوصفی یعنی القدرۃ علی العمل بہا کما ینبغی فالغضب مثلا زوالہ بالکلیۃ ممنوع لکنہ یغضب للہ لالغیرہ ہذا خلق حسن اھ وبہ قرر فی مکاتیب مرزا مظہر جان جاناں ص۱۰۱ وایدہ بقول عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ لم یزل عنی لغضب لکنہ کان اولا فی حمایۃ الکفر والآن فی حمایۃ الاسلام. وذکر القاری فی شرح الشمائل ص۱۸۶ الاختلاف فی انہا طبیعیۃ او مکتسبۃ ورجح ان بعضہا کذا وبعضہا کذا۔

**انصاف من النفس لا للنفس** قلت ان تکون مع غیرك علی نفسك الخ۔ یعنی جب تیرا دوسرے سے معاملہ پڑے تو تو اپنے ←

عن ابی امامۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: انا زعیم ببیت فی ربض الجنۃ لمن ترک المراء وان کان محقا وببیت فی وسط الجنۃ لمن ترک الکذب وان کان مازحا وببیت فی اعلی الجنۃ لمن حسن خلقہ۔

حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میں ذمہ داری لیتا ہوں اطراف جنت میں ایک محل کا اس شخص کیلئے جو جھگڑا کرنا چھوڑ دے یعنی اس سے بچتا رہے اگرچہ حق پر ہو، اور ذمہ داری لیتا ہوں وسط جنت میں ایک محل کی اس شخص کے لئے جو جھوٹ کی عادت کو چھوڑ دے اگرچہ مذاق ہی میں ہو، اور اسی طرح آپ نے فرمایا کہ جو شخص اپنے اخلاق کو درست کرے اس کے لئے ذمہ داری لیتا ہوں محل کی جنت کے اعلیٰ مقام میں، اور ترمذی میں بروایت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ مرفوعاً اس طرح ہے: من ترک الکذب وھو باطل بنی لہ فی ربض الجنۃ، ومن ترک المراء وھو محق بنی لہ فی وسطھا، اس میں ترک کذب پر مرتب کیا گیا ہے ربض الجنۃ کو اور ترک مراء پر بیت فی وسط الجنۃ، نیز اس کے اندر "کذب" کے بعد ہے "وھو باطل" یہ یا تو صفت کاشفہ ہے جس کو تنفیر کے لئے ذکر کیا گیا ہے اس صورت میں یہ جملہ معترضہ ہوگا، اور یا اس کو جملہ حالیہ قرار دیا جائے وھو باطل یعنی حال یہ کہ وہ کذب باطل ہو یعنی بلا مصلحت ہو، کیونکہ بعض کذب باطل نہیں ہوتے جو کسی خاص مصلحت پر مبنی ہوں مثلاً اصلاح ذات البین یا حرب میں، امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مراء سے مراد تو یہ ہے دوسرے کے کلام میں اعتراض کرنا اس کے اندر کوئی نقص اور خلل ظاہر کر کے لفظوں کے اعتبار سے یا معنی کے اعتبار سے یا قصد متکلم کے اعتبار سے، اور ترک مراء کی حقیقت ہے ترک الاعتراض والانکار، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ جو بات تم سنو پس اگر وہ حق ہے تو اس کی تصدیق کرو، اور اگر وہ باطل ہے لیکن امور دین سے اس کا کوئی تعلق نہیں وہاں تجھ کو چاہیئے کہ اس سے سکوت کرے۔ (تحفۃ الاحوذی ص۹۹)

لا یدخل الجنۃ الجواظ ولا الجعظری، قال والجواظ الغلیظ الفظ۔ جنت میں نہیں داخل ہوگا جواظ جس کی تفسیر خود کتاب میں ہے سخت مزاج بدمزاج، اور بعض نے یہ معنی جعظری کے لکھے ہیں اور جواظ کے معنی لکھے ہیں مختال یعنی متکبر، اور بعض نے کہا کہ بخیل۔ والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم بنحوہ اتم منہ، قالہ المنذری۔

## باب فی کراھیۃ الرفعۃ فی الامور

یعنی تعلی اور گھمنڈ۔

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کانت العضباء لا تسبق فجاء اعرابی علی قعود لہ فسابقھا فسبقھا الاعرابی الخ

← نفس کو دبا کر رکھ، اپنے نفس سے انصاف طلب کر دوسرے کیلئے اور اپنے نفس کے لئے دوسرے سے انصاف طلب مت کر مثلاً تمہارا اپنے ساتھی کیساتھ یا کسی اجنبی کیساتھ کوئی ناگوار واقعہ پیش آیا جس میں بظاہر دوسرے ہی کا قصور نظر آرہا ہے لیکن تم کو چاہیئے کہ ٹھنڈے دل سے تنہائی میں بیٹھ کر سوچو کہ کیا واقعی اس میں کوئی پہلو اپنی کمزوری کا بھی ہے؟ یہ ہے انصاف من النفس، اور انصاف للنفس وہ اس کا مقابل ہے، یہ دیکھنا کہ دوسرے نے مجھ پر کیا زیادتی کی، واللہ تعالیٰ اعلم

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی اونٹنی جو مشہور ہے عضباء سے وہ کسی سے پیچھے نہیں رہتی تھی بلکہ سب اونٹنیوں پر سابق یعنی آگے نکلنے والی تھی، مدینہ میں ایک اعرابی آیا اپنی ایک معمولی اونٹنی پر بیٹھ کر، اس اعرابی نے عضباء کے ساتھ مسابقہ کیا، مسابقہ میں اعرابی کی اونٹنی سبقت لے گئی، حالانکہ آپ کی عضباء اونٹنی بڑی تیز رفتار اور سابقۃ الحاج تھی (جیساکہ باب النذر فیما لایملک اس باب کی حدیث میں گذرا ہے) یہ بات صحابہ پر شاق گذری تو اس پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: حق علی اللہ ان لایرفع شیئا الاوضعہ کہ عادۃ اللہ یوں جاری ہے کہ جس چیز کا درجہ اونچا اور بلند فرماتے ہیں اس کو کبھی نہ کبھی نیچا بھی دکھاتے ہیں۔

اس حدیث پر پہنچ کر ہمیشہ مجھے اپنا یہ واقعہ یاد آجاتا ہے کہ ایک مرتبہ میری طالب علمی کے زمانہ میں ایسا ہوا کہ میں ایک کتاب کے امتحان میں فیل ہوگیا تو اس کی بڑی شہرت ہوئی کیونکہ میرے ہمیشہ اعلیٰ نمبر آتے تھے حتیٰ کہ بات حضرت شیخ تک پہنچ گئی، احقر کسی کام سے حضرت شیخ کی خدمت میں اوپر دارالتصنیف میں گیا اُن ہی دنوں کی بات ہے تو حضرت شیخ نے انبساط کے ساتھ مسکراتے ہوئے میری صورت دیکھ کر یہ حدیث سنائی، اس سے مجھے پتہ چلا کہ یہ بات حضرت تک بھی پہنچ گئی، فرمایا کہ پیارے! جی نہ برا کیجئے اللہ جل شانہ کی عادت شریفہ ہے جیساکہ حدیث پاک میں آتا ہے کہ جو چیز اونچی ہوتی ہے تو اس کو کبھی اس چیز میں نیچا بھی دکھلاتے ہیں۔ والحدیث اخرجہ البخاری تعلیقا قالہ المنذری۔

# باب فی کراھیۃ التمادح

یعنی مبالغہ فی المدح کا ناپسند ہونا۔

جاء رجل فاثنی علی عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ فی وجھہ فاخذ المقداد بن الاسود ترابا فحثا فی وجھہ۔

ایک شخص حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت میں آیا تو اس نے ان کے منہ پر ان کی تعریفیں شروع کردیں تو حضرت مقداد نے جو وہاں موجود تھے ایک مٹھی مٹی کی لیکر اس کے چہرے کی طرف پھینک دی یہ کہتے ہوئے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: اذا لقیتم المداحین فاحثوا فی وجوھھم التراب۔

خطابی فرماتے ہیں کہ مداحین سے مراد وہ لوگ ہیں کہ جو لوگوں کی مدح خوانی کو پیشہ اور کمائی کا ذریعہ بناتے ہیں، اور اگر کوئی شخص کسی کے اچھے کام پر اس کی مدح کرے اس کی ہمت افزائی اور دوسروں کی تحریض وترغیب کے لئے تو یہ شخص ان مداحین میں داخل نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ مقداد نے حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہوئے ایسا کیا، اور کہا گیا ہے کہ چہرہ پر مٹی مارنے سے مراد اس کو عطا اور بخشش سے محروم کرنا ہے جس مقصد سے وہ تعریف کررہا ہے جیسے حدیث میں ہے وللعاھر الحجر۔

والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی وابن ماجہ ،قالہ المنذری۔

ان رجلا اثنی علی رجل عند النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم فقال لہ قطعت عنق صاحبک۔

ایک شخص نے دوسرے شخص کی تعریف کی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مجلس میں تو آپ نے اس مادح سے فرمایا کہ تونے

اپنے ساتھی یعنی ممدوح کی گردن توڑ دی، اور یہ بات آپ نے تین بار فرمائی،

گردن توڑنے سے مراد دینی نقصان پہنچانا ہے کیونکہ اس مدح سرائی میں احتمال ہے کہ وہ سبب بن جائے ممدوح کے اعجاب بنفسہ کا یعنی خود بینی اس میں پیدا ہو جائے جو سراسر دینی نقصان ہے اور اس پر پھر دنیوی مضرت بھی مرتب ہو سکتی ہے کیونکہ اعجاب کے بعد وہ اپنی ترقی سے رک جائے گا، اور پھر آپ نے فرمایا کہ اگر کسی کو کسی شخص کی تعریف کرنا ہی ہو تو اس طرح کہدے کہ میرے نزدیک وہ ایسا ہے۔ اور حتمی فیصلہ کسی کے بارے میں نہ کرے جس سے سمجھا جائے کہ وہ واقعی ایسا ہے اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

نقلنا انت سیدنا فقال: السید اللہ، قلنا وافضلنا فضلا واعظمنا طولاً. فقال قولوا بقولکم او بعض قولکم ولا یستجرینکم الشیطان۔

مطرف بن عبداللہ بن الشخیر کہتے ہیں کہ میرے والد نے کہا کہ ایک مرتبہ میں وفد بنو عامر میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، ہم نے آپ کے حق میں یہ تعظیمی الفاظ عرض کئے: انت سیدنا وغیرہ جو آگے روایت میں مذکور ہیں، تو آپ نے اس کے جواب میں فرمایا: السید اللہ، کہ اصل سیادت تو اللہ تعالیٰ کے لئے ہے، اور آپ نے یہ بھی فرمایا کہ یہ ساری باتیں مت کہو یعنی بیان مناقب میں مبالغہ مت کرو تاکہ شیطان تم کو جری نہ کردے، یعنی مخلوق کی تعظیم میں ایسی تعظیم جو ناجائز حد تک پہنچنے والی ہو۔

حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے کہ آپ کا یہ منع فرمانا ھضما للنفس النفیسہ تھا یعنی تواضعاً اور حضرت سہارنپوری فرماتے ہیں: اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہو جبتک آپ پر اس بات کی وحی نہیں آئی تھی کہ آپ سید ولد آدم ہیں۔

والحدیث اخرجہ النسائی، قالہ المنذری۔

سألت عن البداوۃ الخ، یہ حدیث کتاب الجہاد کے شروع میں گذر چکی۔

التؤدۃ فی کل شیٔ الا فی عمل الآخرۃ، یعنی ترک تعجیل ہر چیز میں بہتر ہے سوائے عمل آخرت کے کہ اسمیں دیر نہیں کرنی چاہیئے

## باب فی شکر المعروف

لا یشکر اللہ من لا یشکر الناس، جو شخص لوگوں کا شکر گذار نہیں ہوتا، یعنی جس شخص کی عادت لوگوں کا شکر ادا کرنے کی نہیں ہوتی تو اس کی عادت اللہ تعالیٰ کے شکر کے بارے میں بھی ایسی ہی ہوتی ہے، اور یا مطلب یہ ہے کہ جو شخص لوگوں کا شکر ادا نہیں کرتا تو اللہ تعالیٰ ایسے شخص کا شکر قبول نہیں کرتے، اور یا مطلب یہ ہے کہ جو شخص لوگوں کا شکر ادا نہیں کرتا تو وہ اللہ تعالیٰ کا بھی کامل شکر گذار نہیں ہو سکتا، گویا شکر کا کمال یہ ہے کہ منعم حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ کیساتھ اس شخص کا بھی شکر ادا کرے جو بظاہر سبب نعمت بنا ہے،

چنانچہ حضرت شیخ کی عادت شریفہ تھی کہ جب کسی شخص کو شکریہ کا خط لکھواتے تھے تو اس میں اس طرح ہوتا تھا کہ اللہ تعالیٰ

معطی اور وسائط کو اس کی بہترین جزائے خیر عطا فرمائے۔ والحدیث اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

من اعطی عطاء فوجد فلیجزبہ فان لم یجد فلیثن بہ فمن اثنی بہ فقد شکرہ ومن کتمہ فقد کفرہ۔
جس شخص کو کوئی چیز عطا کیجائے یعنی ہدیہ تو اگر اس کے پاس گنجائش ہو تو اس کو چاہیئے کہ اپنے مال سے اس کا بدلہ دے اور اگر گنجائش نہیں بدل دینے کی تو دینے والے کا کم از کم ذکر خیر کرے، اور اس کی نعمت کا اظہار کردے اپنی زبان سے، کہ یہ ذکر خیر بھی اسکے شکریہ میں داخل ہے اور جو چھپالے یعنی نہ بدلہ میں کچھ دیا اور نہ اس کی نعمت کا زبان سے اظہار کیا بلکہ خاموش رہا۔ (جانو کسی نے اس کے ساتھ کوئی خیر کا کام کیا ہی نہیں) تو بیشک اس شخص نے اس کی ناشکری کی اور کفران نعمت میں مبتلا ہوا۔
آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں وارد ہے: کان یقبل الھدیۃ ویثیب علیھا، کہ آپ کی عادت شریفہ ہدیہ قبول کر لینے کی تھی (بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو) اور پھر آپ اس مہدی کو اس کے بدلہ میں خود بھی عطا فرمایا کرتے تھے۔

## باب فی الجلوس بالطرقات

ایاکم والجلوس بالطرقات، بچاؤ اپنے آپ کو راستوں میں بیٹھنے سے۔ صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ ہمارے پاس تو کوئی اور جگہ نہیں بیٹھ کر بات چیت کرنے کے لئے، راستوں کے کناروں پر ہی بیٹھ کر بات چیت کر لیتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ اچھا اگر تم سے یہ نہیں ہو سکتا اور سڑکوں کے کنارے پر بیٹھنا ہی ہے تو پھر راستہ پر بیٹھ کر اس کا حق ادا کیا کرو، صحابہ نے عرض کیا حق الطریق کیا ہے؟ آپ نے فرمایا غض البصر نیچی نگاہ رکھنا کہ بے محل نظر نہ پڑے، اور کف الاذی اس کا خیال رکھنا کہ ہم سے کسی کو تکلیف نہ پہنچے، اور رد السلام یعنی باتوں میں اتنا مشغول نہ ہو کہ سلام کرنے والے کے سلام کی بھی خبر نہ رہے، بلکہ اس کے سلام کا جواب دینا، اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا بھی لحاظ رکھنا، اور دوسری روایت میں ہے تغیثوا الملھوف وتھدوا الضال یعنی مظلوم کی اعانت اور فریاد رسی کرو، اور راستہ بھولے کو راستہ بتلاؤ۔

سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول خیر المجالس اوسعھا۔
یعنی زیادہ کھلی اور وسیع جگہ بہترین جائے جلوس ہے، کیونکہ اس میں بیٹھنے والے کے لئے بھی راحت ہے جگہ کی وسعت کی وجہ سے، اور دوسرے لوگوں کے لئے بھی مثلاً گذرنے والے۔

## باب فی الجلوس بین الشمس والظل

اذا کان احدکم فی الشمس۔ وقال مخلد: فی الفیٔ۔ فقلص عنہ الظل الخ: بیٹھنے کے وقت کچھ حصہ آدمی کے بدن کا دھوپ میں ہو اور کچھ سایہ میں، اس سے منع کیا جارہا ہے، اگر پہلے سے دھوپ میں بیٹھا ہے اور پھر سورج کے ڈھلنے سے اور وقت گذرنے سے بدن کا کچھ حصہ دھوپ میں ہو گیا اور کچھ سایہ میں، اسی طرح اگر پہلے سے سایہ میں بیٹھا ہے اور پھر بعد میں اس

اس طرح ہو جائے تو وہاں سے اٹھ کر جگہ بدل دینی چاہیئے۔

حدثنی قیس عن ابیہ انہ جاء رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یخطب فقام فی الشمس فامر بہ فحوّل الی الظل۔

قیس بن ابی حازم اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ یعنی ابوحازم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مجلس میں آئے جب کہ آپ خطبہ دے رہے تھے، تو یہ دھوپ میں کھڑے ہوگئے آپ نے دیکھ لیا تو آپ نے دھوپ سے سایہ کی طرف منتقل ہونے کا حکم فرمایا یا تو اس لئے کہ موسم گرم تھا یا بلا وجہ دھوپ میں کھڑا ہونا مضر ہے لیکن وہ آپ کا خطبہ سننے کے شوق میں جلدی سے دھوپ ہی میں کھڑے ہوگئے، یا اس وجہ سے کہ وہ جگہ ایسی تھی کہ عنقریب سورج ڈھلنے کی وجہ سے ان کا کچھ حصّہ دھوپ میں ہو جاتا اور کچھ سایہ میں، اس دوسرے مطلب میں حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہو جائے گی۔

## باب فی التحلق

فقال مالی اراکم عزین، یعنی ایک مرتبہ آپ مسجد میں تشریف لائے تو اس وقت صحابۂ کرام الگ الگ حلقے بنائے بیٹھے تھے تو آپ نے اس پر نکیر فرمائی کہ کیا بات ہے کہ میں تم کو متفرق الگ الگ مجلسوں میں دیکھ رہا ہوں۔

عزین، عزہ، کی جمع ہے، بظاہر یہ حضرات آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے انتظار میں بیٹھے ہوں گے لہٰذا بلا کسی مصلحت وحاجت کے آپ نے الگ الگ مجلس بنانے کو پسند نہیں فرمایا، سب ایک مجلس بنا کر بیٹھیں تاکہ معلوم ہو سب ایک ہی مقصد سے بیٹھے ہیں، اور ظاہر میں اتفاق کی صورت محسوس ہو۔

کنا اذا اتینا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جلس احدنا حیث ینتھی۔ یہ حدیث باب فی التحلق ہی میں مذکور ہے لیکن اس کا اس باب سے بظاہر کوئی جوڑ نہیں، بلکہ یہ تو ایک مستقل ادب ہے جس پر امام بخاری نے مستقل باب قائم کیا ہے "من قعد حیث ینتھی بہ المجلس" وہ یہ کہ بعد میں آنے والا شخص جہاں مجلس ختم ہو رہی ہے اس کو وہیں بیٹھنا چاہیئے، اور لوگوں کی گردن پھلانگ کر آگے نہیں بڑھنا چاہیئے، لیکن اگر مجلس کے اگلے حصّہ میں خلا ہو تو پھر امر آخر ہے، وہاں اگر خلاف مصلحت نہ ہو تو آگے بڑھ جانا چاہیئے، امام بخاری نے تو اس باب کے تحت تین شخصوں کا ایک خاص واقعہ ذکر فرمایا ہے وہ حدیث بخاری اور ترمذی دونوں جگہ ہے وہاں دیکھ لی جائے۔

عن حذیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لعن من جلس وسط الحلقۃ آپ نے لعنت فرمائی ہے اس شخص پر جو حلقہ کے بیچ میں جا کر بیٹھے، اس کی شرح میں تین قول ہیں یا تو اس میں تخطی رقاب پائی جاتی ہے کہ وہ شخص گردنوں کو پھاند کر بیچ میں جا کر بیٹھتا ہے اور یا اس لئے کہ بعض اہل مجلس کے حق میں آمنا سامنا ہونے سے وہ حجاب بنتا ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ اس بیچ میں بیٹھنے والے سے مراد وہ شخص ہے جو ہنسی مذاق کی باتیں اور اپنا مسخرہ پن

دکھانے کیلئے آکر بیٹھا جسکے چاروں طرف سننے والوں کا حلقہ لگ گیا، اس حدیث پر بعض نسخوں میں مستقل ترجمہ ہے . باب الجلوس وسط الحلقۃ اور ہونا بھی چاہیئے تاکہ حدیث باب کے مناسب ہو۔

## باب فی الرّجل یقوم للرجل من مجلسه

عن سعید بن ابی الحسن قال جاءنا ابو بکرۃ فی شھادۃ فقام له رجل من مجلسه فابی ان یجلس فیه وقال ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وآله وسلم نھی عن ذا الخ۔

سعید بن ابی الحسن جو کہ بھائی ہیں حسن بصری کے وہ فرماتے ہیں کہ ایک روز ہمارے پاس حضرت ابو بکرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحابی تشریف لائے کسی معاملہ میں گواہی دینے کے لئے تو ایک شخص ان کو دیکھ کر اپنی جگہ سے کھڑا ہو گیا تاکہ یہ اس کی جگہ بیٹھ جائیں تو انہوں نے اس جگہ میں بیٹھنے سے انکار فرمایا اور فرمایا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے منع فرمایا ہے اس سے، ذا کا اشارہ کس طرف ہے؟ اس میں علامہ طیبی نے تو یہ لکھا ہے یعنی کھڑا ہونے سے دوسرے کے لئے، اور ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ اشارہ جلوس کی طرف ہے یعنی دوسرے کی جگہ میں جو اس کی وجہ سے کھڑا ہوا ہے ملا علی قاری والی بات تو واضح ہے اور طیبی کی بات بھی اپنی جگہ درست ہے بعض صورتوں میں مثلاً مجلس وعظ یا علم ہو تو اس میں ہر بیٹھنے والے کو اپنے مقصد کی طرف سماع علم یا سماع وعظ کی طرف متوجہ رہنا چاہیئے، کسی آنے والے کی خاطر کھڑا ہونا توجہ تام کے منافی ہے، لیکن مستثنیات ہر جگہ ہوتے ہیں موقع محل کے اعتبار سے۔

اور اس حدیث کا دوسرا جزء یہ ہے کہ ونھی ان یمسح الرجل یدہ بثوب من لم یکسه کہ آپ نے اس سے بھی منع فرمایا ہے کہ کوئی شخص اپنا ہاتھ اس شخص کے کپڑے سے صاف کرے یا خشک کرے جس کو اس نے وہ کپڑا پہنایا نہیں ہے یعنی اجنبی آدمی کے کپڑے سے، معلوم ہوا کہ اگر اپنا ہی بیٹا یا خادم ہو جو اسی کا دیا ہوا کپڑا پہن رہا ہے اس میں کوئی حرج نہیں۔

## باب من یؤمر ان یجالس

یعنی جن لوگوں کی مجلس میں بیٹھنے کا امر ہے کہ ان کے پاس بیٹھا جائے۔

مثل المؤمن الذی یقرأ القرآن مثل الاترجۃ ریحھا طیب وطعمھا طیب، ومثل المؤمن الذی لا یقرأ القرآن مثل التمرۃ طعمھا طیب ولا ریح لھا، ومثل الفاجر الذی یقرأ القرآن کمثل الریحانة ریحھا طیب وطعمھا مر، ومثل الفاجر الذی لا یقرأ القرآن کمثل الحنظلة طعمھا مر ولا ریح لھا۔

اس حدیث میں ایک خاص حیثیت سے مرد مؤمن کی تین قسمیں بیان کی گئی ہیں اور اس کے مرتبہ کو تشبیہ کیساتھ سمجھایا گیا ہے سب سے پہلی قسم اس مؤمن کی ہے جو صالح ہونے کے ساتھ ساتھ قرآن کریم کی بھی تلاوت کرتا ہے کہ اس کی مثال اس نارنگی کی سی ہے

ریحان ایک خوشبودار گھاس سہانا مرا

جس کی خوشبو بھی عمدہ اور ذائقہ بھی عمدہ، اور اس مرد مؤمن کی مثال جو تلاوت قرآن نہیں کرتا کھجور کی طرح ہے جو خوش ذائقہ تو ہے لیکن خوشبو اس میں کیسی بھی نہیں، اور اس مسلمان فاجر کی مثال جو تلاوت قرآن کرتا ہے مثل کسی پھول کے ہے کہ جس کی خوشبو تو عمدہ ہے لیکن اس کا مزہ کڑوا ہے، اور اس فاسق کی مثال جو قرآن نہیں پڑھتا مثل حنظلہ یعنی اندرائن کے پھل کے ہے کہ جس کا مزا کڑوا اور بو اس میں کچھ بھی نہیں، اور مظاہر حق میں اترجہ کا ترجمہ ترنج سے کیا ہے اور فائدہ میں لکھا ہے کہ مؤمن پڑھنے والا قرآن کا مانند ترنج کے یوں ہوا کہ خوش مزا ہے بہ سبب ثابت ہونے ایمان کے اس کے دل میں، اور خوشبو رکھتا ہے کہ لوگ ثواب پاتے ہیں بسبب سننے قرأت اس کی کے، اور سیکھتے ہیں قرآن اس سے (مظاہر حق ص ۲۰ ج ۴)

ومثل الجليس الصالح كمثل صاحب المسك الخ- صالح ہمنشین کی مثال مثل مشک والے کے پاس بیٹھنے والے کے ہے (ای کمثل جلیس صاحب المسک) کہ اگر تجھ کو اس سے مشک نہ بھی حاصل ہو تو اس کی خوشبو تو تجھ کو حاصل ہو کر ہی رہے گی اور برے آدمی کے پاس بیٹھنے والے کی مثال بھٹی والے کے ہمنشین کی سی ہے کہ اگر اس کی سیاہی تیرے کپڑوں کو نہ بھی لگے اس کا دھواں تو تجھ کو پہنچے ہی گا۔

لا تصاحب الا مؤمنا ولا يا كل طعامك الا تقى، مؤمن آدمی کے پاس اپنا اٹھنا بیٹھنا رکھ اور نہ کھائے تیرا کھانا کوئی سوائے متقی آدمی کے، یعنی وہ کھانا جو مودت اور دوستی کی وجہ سے کھلایا جائے، اور وہ کھانا جو بھوکے کو اس کی حاجت کی وجہ سے کھلایا جائے یعنی طعام الحاجہ وہ عام ہے اس میں متقی کی قید نہیں، قال اللہ سبحانہ وتعالیٰ، ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا، یہ حکم عام ہے۔

الرجل على دين خليله فلينظر احدكم من يخالل- کہ آدمی اپنے دوست کے دین اور مسلک پر ہوتا ہے یعنی اسی کو اختیار کرتا ہے صحبت کے اثر کی وجہ سے لہٰذا آدمی کو چاہیئے کہ خوب پرکھ لے اس شخص کو جس سے دوستی کر رہا ہے۔

اس حدیث کی امام ترمذی نے تحسین کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے، یہ بات حافظ ابن حجر نے سراج الدین قزوینی کی تردید میں لکھی جنہوں نے اس حدیث کو موضوع کہا تھا، حاشیۂ کتاب میں اس پر مبسوط کلام ہے۔

---

عن ابی هريرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ یرفعہ قال الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف۔

---

لہ یہ حدیث صحیح مسلم اور بخاری دونوں میں ہے، مسلم میں مسنداً اور بخاری میں معلقاً، کتاب الانبیاء میں امام بخاری نے اسی پر ایک باب باندھا ہے "باب الارواح جنود مجندة" اس حدیث کو "مقاصد حسنہ" میں متعدد کتب حدیث سے کمی و زیادتی کیساتھ نقل کیا ہے اور مسند ابی یعلی کی ایک روایت نقل کی ہے جس سے اس حدیث کا شان ورود یعنی سبب حدیث معلوم ہوتا ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ مکہ مکرمہ میں ایک عورت تھی بطالہ مضحکہ ہنسی مذاق کرنیوالی اور اسی قسم کی ایک عورت مدینہ منورہ میں بھی رہتی تھی تو ایک مرتبہ یہ مکیہ مدینہ میں آئی اور آکر اسی مدنیہ کے پاس اتری اور پھر یہ دونوں حضرت عائشہ کے پاس آئیں حضرت عائشہ کو ان دونوں کو ایک ساتھ دیکھ کر تعجب ہوا چنانچہ حضرت عائشہ ←

## الارواح جنود مجندۃ الخ کی شرح

آپؒ فرمارہے ہیں کہ ارواح کے لشکر ہیں، یہ لفظ کتاب الجہاد کی بھی ایک حدیث میں گذرا ہے سیصیر الامر الی ان تکونوا جنودا مجندۃ جند بالشام وجند بالیمن الخ

← فرماتی ہیں کہ میں نے اس مکیہ سے پوچھا کہ کیا تو اس مدینہ کو پہلے سے جانتی تھی؟ اس نے کہا کہ نہیں پہلے سے تو نہیں جانتی تھی لیکن جب میں اس سے ملی تو میں نے اسکو پہچان لیا (جیسے پہلے سے جان پہچان ہو) اس پر حضرت عائشہؓ ہنسکر فرمانے لگیں کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا تھا اور یہی حدیث الارواح جنود مجندۃ الخ بیان کی، اور ایک روایت میں اسطرح ہے، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ اس کے بعد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میرے پاس گھر میں تشریف لائے اور آپ نے اسی مکیہ کے بارے میں دریافت کیا کہ کیا وہ یہاں موجود ہے؟ میں نے عرض کیا کہ موجود ہے آپ نے دریافت فرمایا کہ وہ کہاں آکر اتری ہے میں نے کہا کہ فلاں مدنیہ کے پاس، تو اس پر آپ نے فرمایا الحمد للہ ان الارواح جنود مجندۃ الحدیث، اور ایک روایت میں اس طرح ہے (مقاصد حسنہ میں) الارواح جنود مجندۃ تلتقی فتتشام کما تتشام الخیل فما تعارف منہا ائتلف وما تناکر منہا اختلف، یعنی روحیں آپس میں جب ایک دوسرے سے ملتی ہیں یعنی عالم ارواح میں تو ایک دوسرے کو سونگھتی ہیں جس طرح گھوڑے جب ایک دوسرے سے ملتے ہیں تو منہ سے منہ ملا کر ایک دوسرے کو سونگھتے ہیں فما تعارف منہا ائتلف وما تناکر منہا اختلف پس جو روح دوسرے سے متعارف نکلتی ہے (اوصاف کے اتحاد کی وجہ سے) تو وہ اس سے مانوس ہو جاتی ہے اور جو غیر متعارف نکلتی ہے وہ غیر مانوس رہتی ہے اسی کتاب میں ایک اور واقعہ لکھا ہے کہ حضرت اویس قرنی سے ہرم بن حیان عبدی ملے جبکہ اس سے پہلے کبھی ملاقات نہیں تھی تو حضرت اویس ان کا نام لیکر ان کی طرف مخاطب ہوئے، ھرم کو اس پر تعجب ہوا اور پوچھا کہ آپ کو میرا اور میرے باپ کا نام کیسے معلوم، تو انہوں نے فرمایا عرف روحی روحک حین کلمت نفسی نفسک لان الارواح لہا انفس کا نفس الاجساد، یعنی میری روح نے تمہاری روح کو عالم ارواح میں پہچان رکھا تھا، اس حدیث کی شرح عجلونی کی کتاب کشف الخفاء میں بھی مذکور ہے اور اس میں یہ بھی ہے اختلفوا اھل الارواح خلقت قبل الاجساد اومعہا، والراجح الاول بل ادعی فیہ ابن حزم الاجماع۔ الی آخر ماذکر۔ پس حاصل حدیث کا یہ ہوا کہ اس دنیا میں بعض لوگوں کا بعض سے انس اور جوڑ اور اسی طرح بعض کا بعض سے نفرت اور عدم تعلق یہ متفرع ہے ارواح کی مؤانست اور عدم مؤانست پر اور ان دونوں چیزوں کا تعلق اوصاف اور طبائع کی موافقت اور عدم موافقت پر ہے، چنانچہ دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ اتقیاء اور صلحاء کا جوڑ اسی قسم کے حضرات سے ہوتا ہے، اور فساق و فجار کا تعلق اپنے ہم جنسوں سے، فتح الباری ص میں ہے فتعارف الارواح یقع بحسب الطباع التی جبلت علیہا من خیر وشر، فاذا اتفقت تعارفت واذا اختلفت تناکرت، پھر اخیر میں حافظ نے لکھا ہے: لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ نوع واحد ہی کے بعض اشخاص میں تألف ہوتا ہے اور بعض میں تناکر تو اس کا منشأ بعد کے عوارض سے ہوتا ہے یعنی خارجی امور، اور یہی بات بذل المجہود میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے لکھی ہے (میرا جی چاہتا تھا کہ اس حدیث کی شرح اچھی طرح آجائے فالحمد للہ مطلب واضح ہو گیا اگر کسی کو پسند آئے تو دعاء مغفرت کرے) اس حدیث کے بارے میں ابن عبد السلام کے الفاظ بھی سن لیجئے وہ فرماتے ہیں تعارف ارواح سے مراد تقارب فی الصفات ہے لہذا جن ارواح میں عالم ارواح میں تعارف یعنی موافقۃ فی الصفات ہوتی ہے تو ان ارواح میں عالم دنیا میں آنے کے بعد ائتلاف اور جوڑ ہوتا ہے، اور جن ارواح کا آپس میں وہاں تعارف نہیں ہوتا تو اس دنیا میں آکر بھی ان میں ائتلاف اور جوڑ نہیں ہوتا۔

جیسے کہتے ہیں قناطیر مقنطرۃ، مبالغہ فی الکثرت کے لئے، اب یہ کہ وہ کہاں ہیں جواب یہ ہے کہ اپنے عالم میں ہیں جس کو عالم ارواح کہتے ہیں، ارواح اس دنیا میں آنے اور اجسام میں منتقل ہونے سے پہلے اپنے مستقر پر جمع ہیں پھر وہاں سے دنیا میں اپنے اپنے وقت پر اجسام میں منتقل ہو کر آتی رہتی ہیں، فما تعارف منہا ائتلف یعنی جن ارواح کا اس عالم ارواح میں آپس میں تعارف ہو جاتا ہے (اور تعارف ہوتا ہے طبائع کے اتحاد سے شر اور خیر میں) تو ایسی ارواح آپس میں ایک دوسرے سے مانوس ہو جاتی ہیں، یعنی وہیں عالم ارواح میں جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایسی روحیں دنیا میں آنے کے بعد بھی بہت جلدی مانوس ہو جاتی ہیں جیسا کہ مشہور ہے الجنس یمیل الی الجنس۔ یہ حدیث شریف کے جملۂ اولیٰ کا مطلب ہوا اور جملۂ ثانیہ وماتناکر منہا اختلف، اس کی شرح کی اب خاص حاجت نہیں رہی یہ پہلی صورت کا مقابل ہے یعنی بعض روحیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا آپس میں تعارف اور آشنائی نہیں ہوتی طبائع کے اختلاف کی وجہ سے تو ایسی روحیں جب جسم میں منتقل ہو کر اس دنیا میں آتی ہیں تو یہاں بھی ان کا آپس میں جوڑ نہیں ہوتا کیونکہ عالم ارواح ہی میں جوڑ اور مناسبت نہیں تھی، اس کی مزید تشریح واقعات کی روشنی میں حاشیہ میں دیکھئے۔

والحدیث اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

## باب فی کراھیۃ المراء

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا بعث احداً من اصحابہ فی بعض امرہ قال بشّروا ولا تنفّروا ویسّروا ولا تعسّروا۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جب کسی صحابی کو کسی کام کے لئے بھیجتے تو اس سے فرماتے کہ جہاں جارہے ہو وہاں جاکر وہاں کے لوگوں کو بشارت کی حدیثیں سنا کر خوش کرو، یعنی اللہ تعالیٰ نے اطاعت پر جو وعدے فرمائے ہیں ان کو بیان کرو، اور ان کو اکتاؤ نہیں، اور خوف زدہ نہ کرو صرف عذاب اور وعید کی حدیثیں سنا کر، اور لوگوں کے ساتھ سہولت کا معاملہ کرو نہ کہ سختی اور تنگی کا، سختی اور تنگی کے معاملہ سے آپس میں اختلاف اور جدال پیدا ہوتا ہے، لہٰذا حدیث میں جدال کی کراہت کا بیان ہوا جیسا کہ مصنف نے ترجمہ سے ظاہر کیا، والحدیث اخرجہ مسلم، قالہ المنذری۔

عن قائد السائب عن السائب۔

**شرح الحدیث** سائب جو کہ صحابی ہیں وہ اخیر میں نابینا ہو گئے تھے اسلئے ان کے لئے ایک قائد تھا جو ان کا ہاتھ پکڑ کر چلتا تھا، تو وہ قائد ہی سائب سے روایت کرتا ہے کہ سائب فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آیا تو حاضرین مجلس آپ سے میرا ذکر خیر اور تعریف کرنے لگے تو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میں اس کا حال اور خوبیاں تم سے زیادہ جانتا ہوں، تو اس پر سائب بولے سچ فرمایا آپ نے یا رسول اللہ! میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، آپ میرے شریک تھے (کسی زمانہ میں) تو واقعی آپ اچھے شریک تھے، آپ لڑائی جھگڑا نہیں فرماتے تھے بلکہ اس سے دور رہتے تھے

بذل میں لکھا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس سے مراد شرکت فی السفر ہو جو سفر کہ ملک شام کی طرف ہوا تھا آپ کی بعثت سے پہلے، اور یہ سائب صحابی قرشی ہیں مکی ہیں۔

جاننا چاہیئے کہ سائب نامی صحابہ متعدد ہیں، السائب بن خلاد الانصاری، السائب والد خلاد جو راوی ہیں استنجاء بثلاثۃ احجار کے، ایک ہیں السائب ابن ابی السائب، حافظ ابن حجر نے اصابہ میں حدیث الباب کو ابن ابی السائب ہی کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے اور اسد الغابۃ میں ان ہی کے بارے میں لکھا ہے وکان شریک النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قبل المبعث بمکۃ، اور پھر آگے لکھتے ہیں وقد اختلف فیمن کان شریک النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقیل ھذا (یعنی السائب ابن ابی السائب) وقیل ان اباہ کان شریک النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم (یعنی ابوالسائب) وقیل قیس بن السائب، وقیل غیرہ۔ والحدیث اخرجہ النسائی وابن ماجہ قالہ المنذری۔

## باب الهدى فى الكلام

كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم اذا جلس يتحدث يكثر ان يرفع طرفه الى السماء۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اپنی مجلس میں بات کرتے وقت بکثرت آسمان کی طرف نظر اٹھاتے تھے، اس پر متن کے بین السطور میں ہے: کالمنتظر للوحی او کالمتفکر فی امر، یعنی یا تو انتظار وحی کی وجہ سے یا کسی کام کی سوچ کیوجہ سے، اور حاشیہ میں ملا علی قاری سے بھی یہی ہے اور یہ زائد ہے: وشوقاً الی الرفیق الاعلیٰ، یعنی باری تعالیٰ کے شوق ملاقات میں۔

اور اس کے بعد والی حدیث میں ہے: کان فی کلام رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ترتیل او ترسیل، اور مشکاۃ میں بروایت ابوداؤد "وترسیل" ہے بجائے "او" کے "و"۔

یعنی آپ کی گفتگو ٹھہر ٹھہر کر ہوتی تھی، اس سے معلوم ہوا ٹھہر ٹھہر کر کلام کرنا بات کا عمدہ طریقہ ہے، اس کے بعد والی روایت میں ہے کلاماً فصلاً یفھمہ کل من سمعہ، یعنی ہر بات الگ الگ اور واضح، جس کو ہر سننے والا سمجھ سکے۔

کل کلام لا یبدأ فیہ بحمد اللہ فھو اجذم، یعنی جس کلام کی ابتداء میں اللہ تعالیٰ کی حمد وثناء نہ ہو وہ کلام ناقص ہے، اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے فھو اقطع یعنی مقطوع البرکۃ۔

اس حدیث کی سند پر مصنف نے کلام کیا ہے وہ یہ کہ اکثر رواۃ نے اس حدیث کو زہری سے مرسلاً روایت کیا ہے[1]: عن الزھری عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔ والحدیث اخرجہ النسائی مسنداً ومرسلاً قالہ المنذری۔

## باب فى الخطبة

كل خطبة ليس فيها تشهد فهى كاليد الجذماء۔

---

[1] اور اس حدیث کے اسنادی مرتبہ میں علماء کا اختلاف ہے، سبکی نے طبقات شافعیہ کے شروع میں اس پر تفصیلی کلام کر کے اپنا میلان تحسین یا تصحیح کی طرف ظاہر کیا ہے۔

خطبہ کہتے ہیں اس اہم کلام اور بات کو جو لوگوں کے سامنے رکھی جائے۔ تشہد سے مراد ہے شہادتین، جیساکہ حمد وثنار کے بعد معروف اور مروج ہے (باب اول کی اور اس باب کی) دونوں حدیثوں کو ملانے سے معلوم ہوا کہ قابل اہتمام اور اہم بات کے شروع میں حمد وثنار اور تشہد ہونا چاہیئے (ان دونوں کے مجموعہ کو ہمارے عرف میں خطبہ کہتے ہیں) والحدیث اخرجہ الترمذی، قالہ المنذری۔

## باب فی تنزیل الناس منازلھم

یعنی ہر شخص کو اسکے مناسب منزل اور مرتبہ میں اتارنا۔

باب کی پہلی حدیث کا مضمون یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر کے سامنے کو کوئی سائل گذرا تو انہوں نے اسکے ہاتھ میں ایک روٹی کا ٹکڑا دیدیا اور ایک اور شخص گذرا اچھی ہیئت اور لباس میں تو آپ نے اس کو بٹھا کر کھلایا، اور پھر کسی کے پوچھنے پر اس کی وجہ بتلائی کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہی فرمایا ہے: انزلوا الناس منازلھم

ان من اجلال اللہ اکرام ذی الشیبۃ المسلم، وحامل القرآن غیر الغالی فیہ والجافی عنہ۔

یعنی بوڑھے مسلمان کا اکرام یہ گویا اللہ تعالیٰ کا اعزاز اور اکرام کرنا ہے، اور اسی طرح حافظ قرآن کا اکرام، ایسا حافظ جو قرآن پاک کی تلاوت میں غلو اور حد سے تجاوز نہ کرتا ہو، یعنی تجوید اور ادائے حروف میں (بذل) اور دوسرا قول غالی کی تفسیر میں یہ ہے: یعنی باعتبار عمل کے اور باعتبار تتبع مشتبہات کے، اور "جافی عنہ" سے مراد تارک تلاوت، یعنی جو تارک تلاوت نہ ہو، اور آگے حدیث میں ہے سلطان عادل کا اکرام، یعنی وہ بھی اللہ تعالیٰ کی تعظیم میں داخل ہے، اس حدیث میں بوڑھے مسلمان کی تعظیم کو بڑی اہمیت دی گئی ہے حتی کہ اس کو اللہ تعالیٰ کی تعظیم قرار دیا گیا ہے یہ تعظیم اس کے اسلام اور بڑھاپے کی وجہ سے ہے اور کسی علم یا فضل کو اس میں دخل نہیں وہ اس میں پایا جاتا ہو یا نہیں اسی طرح حافظ قرآن کا بھی حال ہے۔

## باب فی جلوس الرجل

عن قیلۃ بنت مخرمۃ انھا رأت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وھو قاعد القرفصاء۔

قیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کہتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو ایک مرتبہ دیکھا جبکہ آپ اپنے دونوں ہاتھوں سے گوٹ مارے بیٹھے ہوئے تھے۔ وہ کہتی ہیں کہ جب میری نظر آپ پر پڑی اس خشوع کے ساتھ بیٹھے ہوئے تو میں خوف کیوجہ سے لرز گئی، بذل میں لکھا ہے کہ یہ روایت طبرانی میں بطولہ ہے جس کے اخیر میں یہ ہے، کہ قیلہ کہتی ہیں کہ جو شخص میرے برابر میں بیٹھا تھا اس نے میرے بارے میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ سے عرض کیا یا رسول اللہ اُرعدت المسکینۃ کہ یہ مسکین عورت تو کانپ رہی ہے تو اس پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بغیر میری طرف دیکھے اپنے دست مبارک سے تسلی دیتے ہوئے فرمایا: یا مسکینۃ علیک السکینۃ، آپ کے یہ فرماتے ہی اللہ تعالیٰ نے مجھ سے خوف کو دور فرمادیا۔

عن الشريد بن سويد قال مر بي رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وانا جالس هكذا الخ۔
شرید کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں اسطرح بیٹھا ہوا تھا کہ اپنا بایاں ہاتھ پیچھے کی طرف زمین پر رکھ کر اس پر ٹیک لگائے ہوئے تھا، تو آپ نے اس طرح بیٹھنے پر نکیر فرمائی کہ مغضوب علیہم کی طرح بیٹھتا ہے۔
مغضوب علیہم سے مراد شاید یہودی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اس طرح بائیں ہاتھ پر ٹیک لگا کر نہیں بیٹھنا چاہیے۔

## باب فى السمر بعد العشاء

ينهى عن النوم قبلها والحديث بعدها، یہ حدیث مواقیت الصلاۃ میں گذر چکی۔

## باب فى الرجل يجلس متربعًا

اذا صلى الفجر تربع فى مجلسه حتى تطلع الشمس حسناء۔ یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا یہ معمول تھا کہ صبح کی نماز سے فارغ ہونے کے بعد اپنی جگہ پر چوزانوں تشریف رکھتے تھے یہاں تک کہ صاف دھوپ نکل آئے یعنی جس میں سرخی کی آمیزش نہ ہو جو شروع میں ہوتی ہے۔

## باب فى التناجى

لا ينتجى اثنان دون صاحبهما فان ذلك يحزنه۔ یعنی آداب مجلس میں سے ہے یہ بات کہ جس جگہ تین آدمی بیٹھے ہوں تو اس میں سے دو ساتھی آپس میں سرگوشی نہ کریں تیسرے کو چھوڑ کر اسلئے کہ یہ چیز اس کو غمگین کرے گی، اور آگے روایت میں ہے کہ اگر چار شخص ہوں تو پھر دو کی تناجی میں کچھ حرج نہیں، حاشیۂ بذل میں ہے کہ اس حدیث کی شرح میں سات بحثیں ہیں جن کی تلخیص حاشیۂ کوکب میں مذکور ہے اور وہ سات بحثیں یہ ہیں: علة النهى، الحزن او سوء الادب او خوف الغيبة، هل الحكم باق او كان فى اول الاسلام للخوف، هل يختص بالسفر؟ والجمهور على العموم، وذكر الاثنين ليس باحتراز بل المعنى ترك الواحد ويستثنى منه الاذن والرضا، ولا يجوز للثالث الدخول اذا كانا متناجيين من قبيل، النهى للتحريم كما عند الجمهور، او نهى ادب كمال اھ۔

## باب اذا قام من مجلسه ثم رجع

اذا قام الرجل من مجلس ثم رجع اليه فهو احق به۔ یعنی اگر کوئی شخص مجلس سے اٹھ کر جائے کسی ضرورت سے، واپس لوٹنے کے ارادہ سے تو پھر اگر وہ واپس آگیا تو زیادہ حقدار وہی ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ جگہ اس لوٹنے والے کی ملک نہ ہو بلکہ حقوق عامہ سے ہو، لیکن اگر وہ جگہ کسی اور کی ملک ہے تو پھر وہ مالک احق ہوگا (بذل) امام نووی فرماتے ہیں کہ لوٹنے والے کی احقیت اس وقت ہے جب وہ کسی مختصر سے کام کے لئے اٹھا ہو، نیز وہ فرماتے ہیں کہ اور یہ حکم عام ہے خواہ

وہ اٹھنے والا اس جگہ پر اپنا کوئی کپڑا وغیرہ رکھ کر اٹھے یا بغیر اس کے۔
اور اس کے بعد والی حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول تھا کہ اگر آپ مجلس کے دوران کسی کام کے لئے اٹھتے تو اٹھتے وقت کوئی چیز اپنی وہاں چھوڑ دیتے نعلین شریف یا کوئی کپڑا جس سے آپ کے اصحاب پہچان جاتے کہ آپ کو لوٹنا ہے لہذا وہیں بیٹھے رہتے۔

مامن قوم یقومون من مجلس لایذکرون اللہ فیہ الا قاموا عن مثل جیفۃ حمار وکان علیھم حسرۃ۔
یہ حدیث ہمارے نسخہ میں مذکورہ بالا باب ہی کے تحت میں ہے لیکن اس کو اس باب سے کوئی مناسبت نہیں، اور بعض نسخوں میں اس حدیث پر مستقل دوسرا ترجمہ ہے اسی حدیث کے مناسب: باب کراھیۃ ان یقوم الرجل من مجلسہ ولایذکر اللہ تعالیٰ۔ مضمون حدیث یہ ہے کہ جو لوگ کسی ایسی مجلس کو پورا کر کے کھڑے ہوں جس میں اللہ تعالیٰ کا کسی نے ذکر نہ کیا ہو تو یہ ایسا ہے کہ گویا وہ ایک مردار حمار پر سے کھڑے ہوئے ہوں، اور مجلس ان کے لئے بروز قیامت باعث حسرت ہوگی، اس لئے کہ مجلس عادۃً فضول بات سے خالی نہیں ہوتی اور ذکر اللہ بمنزلہ کفارہ کے ہوتا ہے، اور مولانا یحییٰ صاحب کی تقریر میں یہ ہے کہ اس حدیث میں یہ مراد نہیں ہے کہ یہ لوگ مردار کو کھا کر اٹھے ہیں ورنہ تو پھر یہ مجلس، مجلس حرام ہو جائے گی اور ترک ذکر کو حرام نہیں کہا جا سکتا بلکہ مطلب یہ ہے کہ گویا مردار جانور کے پاس سے اٹھے ہیں اور مردار جانور کا قرب مکروہ تو ہے ہی (بذل)

## باب کفارۃ المجلس

حدیث الباب میں یہ ہے کہ مجلس کے ختم پر اگر یہ دعا پڑھ لی جائے: سبحانک اللھم وبحمدک لا الہ الا انت استغفرک واتوب الیک، تو یہ دعا اس مجلس کا کفارہ ہو جاتی ہے، اس مجلس کی لغزش اور سیئات کے لئے، اور مجلس خیر کے ختم پر اگر پڑھا جائے تو یہ دعا بمنزلہ مہر کے ہو جاتی ہے یعنی وہ نیکی مضبوط اور محفوظ ہو جاتی ہے۔

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول بأخَرَۃٍ اذا اراد ان یقوم من المجلس الخ۔
یعنی آپ مجلس کے آخر اور ختم پر یہ دعا پڑھتے تھے، اور یا مطلب یہ کہ آخر عمر اور اخیر زمانہ میں یہ دعا پڑھنے لگے تھے مجلس سے اٹھتے وقت۔

## باب فی رفع الحدیث من المجلس

یعنی ایک جگہ کی بات دوسری جگہ نقل کرنا، یا ایک کی بات دوسرے کو بطور شکایت کے پہنچانا، پہلے مطلب کے مناسب ہے حدیث "المجالس بالامانۃ" اور دوسرے مطلب کے مناسب یہ حدیث الباب ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لایُبَلِّغنی احد من اصحابی عن احد شیئا فانی احب ان اخرج الیکم وانا سلیم الصدر۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اپنے اصحاب کو ہدایت فرمارہے ہیں کہ تم میں سے کوئی اپنے ساتھی کی شکایت مجھ کو نہ پہنچائے کیونکہ مجھ کو اپنے بارے میں یہ بات پسند ہے کہ میں تمہارے سامنے مجلس میں آؤں اس حال میں کہ میرا اندرون سینہ محفوظ ہو یعنی اہل مجلس کی طرف سے اور کسی کی طرف سے میرا جی مکدر نہ ہو، ظاہر ہے کہ شکایت پہنچنے کی صورت میں تو آپ کی طبیعت میں اس شخص کی طرف سے تکدر پیدا ہوگا۔

**ترمذی شریف کے ایک ترجمۃ الباب کی تشریح** امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث پر "باب فی فضل الازواج" ترجمہ قائم کیا ہے اور انہوں نے اس حدیث سے ازواج مطہرات کی فضیلت ثابت کی، وہ بظاہر اس طور پر کہ اس حدیث سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ آپ یہ فرمارہے ہیں کہ جس طرح میں گھر کے اندر کی مجلس سے باہر کی مجلس میں سلیم الصدر آتا ہوں تو اسی طرح باہر کی مجلس کے اعتبار سے بھی میں سلیم الصدر رہنا چاہتا ہوں لہٰذا تم میں سے کوئی کسی کی شکایت مجھ تک نہ پہنچائے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ ازواج مطہرات میں سے کوئی دوسری کی شکایت آپ[1] سے نہیں کرتی تھی۔

# باب فی الحذر من الناس

یعنی لوگوں سے احتیاط برتنا اور ان کے شر سے بچ کر رہنا ہر ایک پر اعتماد نہ کر بیٹھنا، اس باب میں مصنف نے ایک واقعہ ذکر کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے عمرو بن الفغواء خزاعی صحابی سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے بلایا، آپ میرے ذریعہ کوئی مال ابوسفیان کے پاس بھیجنا چاہتے تھے قریش مکہ میں تقسیم کیلئے اور یہ واقعہ فتح مکہ کے بعد کا ہے، آپ نے مجھ سے یہ بھی فرمایا کہ سفر میں ساتھ جانے کے لئے کسی ساتھی کو تلاش کرلے، وہ فرماتے ہیں کہ میرے پاس عمرو بن امیۃ الضمری آئے اور کہنے لگے کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ تم مکہ جانے کا ارادہ کر رہے ہو جس کے لئے کسی ساتھی کی تلاش ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ ہاں ٹھیک ہے ایسا ہی ہے، اس پر انہوں نے کہا کہ میں ساتھ جانے کے لئے تیار ہوں، میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس گیا اور میں نے آپ سے عرض کیا کہ مجھے ایک ساتھی مل گیا ہے، آپ نے دریافت فرمایا کہ کون؟ میں نے عرض کیا کہ عمرو بن امیہ، آپ نے فرمایا: اذا هبطت بلاد قومه فاحذره فانه قد قال القائل اخوك[2] البكري فلا تأمنه (عمرو بن امیہ جس بستی کے رہنے والے تھے وہ راستہ میں مکہ مدینہ کے درمیان پڑتی تھی) تو اس لئے آپ نے فرمایا کہ جب تم اس کی بستی پر پہنچو تو ان سے بچکر رہنا اسلئے کہ کہنے والے نے کہا ہے کہ تیرا حقیقی بڑا بھائی خواہ وہ تیرا حقیقی بڑا بھائی ہی کیوں نہ ہو لیکن اس پر بھی بھروسہ مت کرو "بکری" کے معنی

---

[1] کیونکہ آپ نے اپنی سلامتی صدر کو باہر کی مجلس والوں کی عدم شکایت پر موقوف رکھا معلوم ہوا کہ گھر کی مجلس سے آپ مطمئن تھے وہاں کوئی ایسی بات نہیں پائی جاتی تھی جو موجب تکدر ہو۔ [2] البکری بکسر الباء، اول ولد الابوین ای اخوک شقیقک احذرہ، فاخوک مبتدأ والبکری نعتہ والخبر محذوف تقدیرہ یخاف منہ اھ (عون) قلت الظاہر ان قولہ "فلا تأمنہ" قائم مقام الخبر۔

لکھے ہیں الشقیق الاکبر، یعنی سگا بڑا بھائی، میں آپ کی نصیحت سن کر سفر میں چلدیا یہاں تک کہ جب ہم مقام ابواء پر پہنچے تو میرے ساتھی عمرو بن امیہ نے مجھ سے کہا کہ میں اپنی ایک ضرورت سے اپنے گھر ہو آؤں جو مقام وَدّان میں ہے تم یہیں ٹھہر کر میرا انتظار کرو

قلت: راشداً۔ مسافر کو رخصت کرتے وقت یہ جملہ دعائیہ یعنی۔ راشداً۔ کہا کرتے ہیں جس میں رشد و ہدایت کی دعاء ہے جب وہ چلے گئے تو مجھے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی نصیحت یاد آئی، یاد آتے ہی میں نے اپنی سواری پر کجاوہ باندھ کر اس کو دوڑالیا اور میں وہاں کھڑا نہیں رہا یہاں تک کہ مقام۔ اُصافر۔ تک جب میں پہنچ گیا تو میں نے دیکھا کہ وہ ایک جماعت کے ساتھ میری طرف چلا آرہا ہے (میں نے اپنے دل میں خطرہ محسوس کیا، نہ جانے کیا معاملہ ہے) اور میں نے اپنی سواری اور زیادہ دوڑادی جس سے میں اس سے بہت زیادہ آگے نکل گیا، پس جب اس نے دیکھا کہ میں اس کے ہاتھ سے چھوٹ گیا اور اس کے بس سے باہر ہوگیا تو وہ جماعت لوٹ گئی اور یہ یعنی عمرو بن امیہ مجھ سے آملا، اور کہنے لگا مجھے اپنی قوم سے کچھ کام تھا میں نے کہا جی صحیح کہتے ہو، اور ہم گذر گئے یہاں تک کہ مکہ پہنچ گئے اور وہ مال بحفاظت میں نے ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو پہنچا دیا، حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے:

اذا ھو یعارضنی فی رھط کہ وہ ایک جماعت لئے میری طرف آرہا تھا۔ حضرت فرماتے ہیں کہ ممکن ہے وہ لوگ اس ضمری کو رخصت کرنے گھر سے چلے ہوں، لیکن خزاعی یہ سمجھا کہ وہ مال چھیننے کے لئے آرہے تھے، اور اس میں بھی کچھ استبعاد نہیں کہ خزاعی کا یہ گمان صحیح ہو

لایلدغ المؤمن من جحر واحد مرتین۔

لایلدغ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کو ضمہ غین کے ساتھ پڑھا جائے مضارع منفی ہونے کی وجہ سے اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ مؤمن یعنی جس کو مؤمن کہنا چاہیئے وہ نقصان نہیں اٹھاتا ایک ہی مقام میں بار بار، یعنی مؤمن ممدوح وہ ہے جو ہوشیار اور چوکنا ہو اور غفلت سے دور، اور وہ ایسا نہیں ہوتا کہ ایک ہی کام میں بار بار دھوکہ کھاتا رہے اور اس کو اس کا پتہ بھی نہ چلے، اور دوسرا احتمال اس میں یہ ہے کہ غین پر کسرہ پڑھا جائے بنا بر صیغہ نہی کے اس صورت میں یہ تنبیہ ہوگی کہ مؤمن کو چوکنا رہنا چاہیئے بار بار ایک ہی جگہ سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیئے، بلکہ اس کو چاہیئے کہ خوف اور نقصان کی جگہ سے پرہیز کرے پہلے مطلب کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کا تعلق امور آخرت سے ہے نہ کہ امور دنیا سے اور احتمال ثانی میں امر دنیا اور آخرت دونوں سے اس کا تعلق ہوسکتا ہے، اس حدیث کا ایک شان ورود بھی ہے وہ یہ کہ یہ آپ نے اس موقعہ پر فرمایا تھا جبکہ آپ نے ابوعزہ شاعر کو قید کرنے کے بعد اس معاہدہ پر رہا کردیا تھا کہ آپ کے خلاف تحریض نہیں کرے گا اور نہ آپ کی ہجو کرے گا، لیکن اس نے رہا ہونے کے بعد جب اپنی قوم کے پاس چلا گیا تو اس معاہدہ کے خلاف کیا تو دوبارہ آپ نے اس کو جنگ احد میں قید کیا، اس نے آپ سے دوبارہ منّ واحسان کی درخواست کی تو اس وقت آپ نے یہ جملہ ارشاد فرمایا (عون) اخرجہ البخاری ومسلم وابن ماجہ قالہ المنذری۔

# باب فی ھدی الرجل

آدمی کے طریقے کے بیان میں (یہاں اس کا متعلق محذوف ہے) فی المشی یعنی چلنے کے بارے

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا مشی کأنہ یتوکأ۔
حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی چال اور رفتار کی کیفیت بیان کر رہے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جب چلتے تھے تو ذرا آگے کی طرف کو مائل ہو کر جیسے کوئی شخص عصا کے سہارے سے چلتا ہے، یعنی آپ سینہ نکال کر نہیں چلتے تھے جو تکبر کی چال ہے بلکہ ذرا آگے کو مائل ہو کر گویا لکڑی کے سہارے سے چل رہے ہوں۔

عن ابی الطفیل رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قلت کیف رأیتہ قال کان ابیض ملیحا۔
یعنی آپ کا رنگ سفید گورا ملاحت لئے ہوئے تھا یعنی مائل بہ سرخی، بالکل سفید چونے کی طرح نہیں تھا۔
اذا مشی کأنما یھوی فی صبوب، بعض روایات میں "صَبَب" بھی آیا ہے بمعنی نشیبی زمین، یعنی جب آپ چلتے تھے تو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ گویا نشیب میں اتر رہے ہوں، بلند جگہ سے پست زمین میں، اس کا مفہوم بھی وہی ہے جو اوپر والی حدیث میں گذرا، والحدیث اخرجہ مسلم والترمذی بنحوہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الرجل یضع احدی رجلیہ علی الاخری

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال نھی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان یضع الرجل احدی رجلیہ علی الاخری وھو مستلق علی ظھرہ۔
یعنی آپ نے اس طرح چت لیٹنے سے منع کیا ہے کہ اس وقت ایک ٹانگ کو دوسری ٹانگ پر رکھے، اور اس کے بعد والی روایت جو عم عباد یعنی عبد اللہ بن زید بن عاصم سے مروی ہے اس میں یہ ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو ایک ٹانگ کو دوسری ٹانگ پر رکھ کر لیٹے ہوئے دیکھا ہے، ان دونوں حدیثوں میں جمع اس طرح کیا گیا ہے کہ منع اس صورت میں ہے جب انکشاف عورت کا احتمال ہو بایں طور کہ لباس بجائے سراویل کے ازار اور لنگی ہو، یا ازار وسیع اور غیر وسیع کا فرق ہو، اور اگر لباس پائجامہ ہے یا وسیع لنگی ہے جس میں کشف عورت کا احتمال نہیں اس میں کراہت بھی نہیں، یہ توجیہ تو خطابی وغیرہ شراح نے لکھی ہے، اور حضرت نے بذل میں توجیہ اس طرح بیان کی ہے کہ چت لیٹنے کے بعد پاؤں کو پاؤں پر رکھنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دونوں ٹانگیں مبسوط اور پھیلی ہوئی ہوں، اس صورت میں ایک کو دوسری پر رکھنے سے کشف عورت نہیں ہوتا، لہذا حدیث میں ثبوت وہ اس صورت کا ہے، اور دوسری صورت یہ کہ ایک گھٹنا کھڑا کر کے اس پر دوسری ٹانگ رکھی جائے تو اس صورت میں اگر لنگی پہنے ہوئے ہوگا تو کشف عورت کا احتمال ہے، لہذا محل نہی اسی صورت کو قرار دیا جائے۔

## باب فی نقل الحدیث

اذا حدث الرجل بالحدیث ثم التفت فھی امانۃ۔

یعنی جب کسی شخص نے کوئی بات تم سے کہی اور بات کرتے وقت وہ دائیں بائیں دیکھ رہا تھا تو اس قسم کی بات امانت ہوتی ہے اس کو دوسرے سے نقل نہیں کرنا چاہیئے کیونکہ بات کرتے وقت دائیں بائیں دیکھنا علامت ہے اس بات کے راز ہونے کی کہ کوئی ہماری بات سن تو نہیں رہا ہے، اور دوسرا مطلب، ثم التفت، کا یہ بھی بیان کیا گیا ہے یعنی، غاب وانصرف، یعنی جب تم سے کوئی شخص بات کرکے چلا گیا تو اب اس کی یہ بات تمہارے پاس امانت ہے اس کو دوسری جگہ ذکر نہ کیا جائے۔

عن جابرؓ مرفوعا المجالس بالامانة الا ثلاثة مجالس، سفك دم حرام، اوفرج حرام اواقتطاع مال بغير حق۔ یعنی عام ضابطہ یہ ہے کہ مجلس میں ہونیوالی باتیں امانت ہوا کرتی ہیں ان کو دوسری جگہ جاکر نقل نہیں کرنا چاہیئے لیکن اس سے تین طرح کی مجلسیں مستثنیٰ ہیں، ان مجالس کا اظہار صرف جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہے ایک وہ مجلس جس میں کسی کو ناحق قتل کرنے کا مشورہ کیا گیا ہو، یا فرج حرام یعنی زنا کاری کا مشورہ کیا گیا ہو، یا ناحق دوسرے کے مال پر قبضہ کرنے کے بارے میں مجلس ہوئی ہو، ان مجالس کی بات متعلقہ شخص سے ضرور کہدینی چاہیئے۔

ان من اعظم الامانة عند الله يوم القيامة الرجل يفضى الى امرأته وتفضى اليه ثم ينشر سرها۔

من اعظم الامانة ای من اعظم نقض الامانة یعنی بڑے درجہ کی خیانت جس کا خیانت ہونا قیامت کے دن ظاہر ہوگا یہ ہے کہ مرد اپنی عورت کے پاس جائے یعنی تنہائی میں اور پردہ میں اور پھر بعد میں کسی دوسری مجلس میں اس مجلس کا راز ظاہر کیا جائے، اس حدیث کے مضمون پر کتاب النکاح کے اخیر میں ایک مستقل ترجمۃ الباب گذر چکا، باب ما یکرہ من ذکر الرجل ما یکون من اصابۃ اھلہ کا فی مفصل حدیث ہے فارجع الیہ لو شئت۔

# باب فی القتات

قتات یعنی نمام (چغل خور) کما فی البذل، اور ہامش بذل میں علامہ عینی سے ان دونوں میں فرق نقل کیا ہے وہ یہ کہ نمام تو وہ شخص ہے جو اس مجلس کی بات نقل کرے جس میں وہ خود شریک ہو، اور قتات وہ شخص ہے جو کسی مجلس کی بات چپکے سے سنکر بغیر اس مجلس میں شرکت کے پھر دوسری جگہ نقل کرے، نیز جو شخص اہل مجلس سے چھپ کر یا لوگوں سے چھپ کر ان کی بات سنے خواہ دوسری جگہ نقل کرے یا نہ کرے اس کو بھی اہل لغت نے قتات کہا ہے کما فی البذل عن القاموس، حدیث الباب میں ہے، لا يدخل الجنة قتات۔

# باب فی ذی الوجهين

ذوالوجہین یعنی دو چہروں والا جس کو دو موہنا کہتے ہیں، جس کے پاس جائے اس کے موافق بات کرے اور اس کے سامنے اسکے مخالف کی برائی کرے، تو چونکہ یہ شخص اپنے چہرے سے دو مختلف قسم کی باتیں ظاہر کر رہا ہے اس لحاظ سے ذووجہین ہوا اور اسی کو منافق کہتے ہیں اس کو حدیث الباب میں شر الناس کہا گیا ہے اور دوسری حدیث میں ہے: من كان له وجهان فی الدنيا

كان له يوم القيامة لسانان من نار، جو شخص دنیا میں دو چہروں والا ہوگا تو قیامت کے دن اس کی دو زبانیں ہوں گی آگ کی.

# باب فى الغيبة

باب کی پہلی حدیث میں غیبت کی تعریف حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے مذکور ہے: ذكرك اخاك بما يكره، یعنی کسی شخص کا ذکر کسی کے سامنے اس طرح کرنا جو اس کو برا لگے، کسی نے آپ سے دریافت کیا کہ اگر وہ برائی واقعی اس شخص میں ہو کیا تب بھی غیبت ہے تو آپ نے فرمایا کہ اگر وہ صفت اس میں پائی جائے گی تب ہی تو تمہارا اس کو ذکر کرنا غیبت ہوگا ورنہ تمہارا اس کو ذکر کرنا اس پر بہتان ہوگا، حاشیۂ بذل میں ہے: وبسط الكلام على الغيبة وما يباح من انواعها الشامي ۲۸۹/۵ وقد وردت روايات معناها انه لا غيبة للفاسق المعلن، كذا في «اتحاف السادة» ۵۵۱، وفي «امداد المشتاق» ۱۴۴ للشيخ التهانوى عن شيخه ان المعصية على نوعين الباهى والجاهى والثانى اعظم، ولذا كبر اثم ابليس على اثم آدم، ولذا قيل الغيبة اشد من الزنا اهـ اور مولانا عبدالحیٔ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کی تو اس پر مستقل تصنیف ہے «زجر الشبان والشيبة عن ارتكاب الغيبة».

عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت قلت للنبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم حسبك من صفية كذا كذا - تعنى: قصيرة - فقال لقد قلت كلمة لو مزج بها البحر لمزجته.

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے یہ کہدیا کہ آپ کو تو صفیہ کی بس ایک یہ صفت کافی ہے۔ غالباً ہاتھ کے اشارہ سے بتایا ان کا پستہ قد ہونا، تو اس پر آپ نے فرمایا کہ تحقیق اس وقت تو نے اپنی زبان سے ایسا لفظ نکالا ہے اگر اس کو سمندر میں ملا دیا جائے یعنی اس کو کوئی مجسم شئ فرض کر کے تو وہ لفظ پورے سمندر پر غالب آجائے، یعنی اس کے سارے پانی کو گندہ اور خراب کر دے، قالت وحكيت انسانا فقال الخ نیز وہ فرماتی ہیں کہ میں نے ایک روز آپ کے سامنے کسی آدمی کی کوئی بات اور صفت کی نقل اتاری، یعنی اسی طرح کر کے دکھلایا تو اس پر آپ نے فرمایا کہ مجھ کو کسی انسان کی نقل اتارنا پسند نہیں اگرچہ مجھ کو اتنا اتنا مال دیا جائے، قال النووى ومن الغيبة المحاكاة بان يمشى متعارجا او مطاطأ رأسه، امام نووی فرماتے ہیں کہ محاکاۃ بھی غیبت ہے مثلاً کسی کا لنگڑا پن ظاہر کرنے کے لئے لنگڑا کر چلے یا مثلاً سر جھکا کر دوسرے کی نقل اتارنے ہیں۔

ان من اربى الربا الاستطالة فى عرض المسلم بغير حق.[1] سعید بن زید سے مرفوعاً روایت ہے کہ کسی مسلمان کی ناحق آبروریزی کے لئے زبان درازی کرنا ربا کی تمام قسموں میں بدترین قسم ہے۔ حالانکہ ربا کے بارے میں ایک روایت میں یہ آیا ہے

---

[1] ويؤخذ منه ان ما كان بحق فهو يجوز، قال العينى ۲۲/۲۲ ذكر الغزالى والنووى اباحة العلماء الغيبة فى ستة مواضع فهل تباح للميتة ايضا ام لا، قلت الظاهر لا، لقوله عليه السلام كفوا عن مساويهم اهـ۔

ان الربا سبعون بابا اھونہا ان ینکح الرجل امہ۔ یعنی ربا اور سود خوری کے ستر درجات ہیں جن میں سب سے ہلکا درجہ اپنی ماں کے ساتھ زنا کے برابر ہے۔

ربا اس زیادتی کو کہتے ہیں جو احد المتعاقدین میں سے کسی ایک کو حاصل ہو بغیر کسی عوض کے، اور کسی کی ناحق آبروریزی کرنے میں بھی یہی بات پائی جاتی ہے کہ اس کے مقابل نے تو اس کی آبروریزی کی نہیں اور یہ کر رہا ہے تو یہ اسکی آبروریزی خالی عن البدل ہے۔

لما عرج بی مررت بقوم لھم اظفار من نحاس یخمشون وجوھھم وصدورھم الخ۔

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے آپ نے فرمایا کہ جب مجھے آسمانوں پر بھیجا یا جا رہا تھا تو میرا ایسے لوگوں پر گذر ہوا جن کے ناخن تانبے کے تھے جن کے ذریعہ وہ اپنے چہروں اور سینوں کو نوچ رہے تھے، حضور فرماتے ہیں کہ میں نے جبریل سے پوچھا کہ یہ کون لوگ ہیں تو انہوں نے فرمایا کہ یہ وہ لوگ ہیں جو لوگوں کا گوشت کھاتے تھے یعنی ان کی غیبت کرتے تھے اور ان کی آبروریزی کرتے تھے۔

یا معشر من اٰمن بلسانہ ولم یدخل الایمان قلبہ لا تغتابوا المسلمین ولا تتبعوا عوراتھم الخ۔

ابوبرزہ الاسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اے ان لوگوں کی جماعت جو صرف زبان سے ایمان لائے ہیں اور ایمان ان کے قلب تک نہیں پہنچا مسلمانوں کی غیبت مت کرو اور نہ ان کی عیب جوئی، اسلئے کہ جو مسلمانوں کی عیب جوئی کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ خود اس کی عیب جوئی کرتا ہے اور جس شخص کی عیب جوئی اللہ تعالیٰ کرتا ہے تو اس کو اس کے گھر میں بیٹھے رسوا کر دیتا ہے حالانکہ گھر میں جو شخص رہتا ہے وہ بہت سی آفات سے سالم محفوظ رہتا ہے۔

من اٰمن بلسانہ میں اشارہ اس طرف ہے کہ مسلمانوں کی غیبت کرنا منافقین کا شعار ہے۔

عن المستورد حدثہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال من اکل برجل مسلم اکلۃ فان اللہ یطعمہ مثلھا من جھنم۔

یعنی جو شخص کسی مسلمان شخص کی وجہ سے کوئی لقمہ کھاتا ہے، جس کی دو صورتیں ہیں یا اس کی ناحق تعریف کر کے اس کے دوست کے سامنے، یا اس کی برائی بیان کر کے اس کے مخالف کے سامنے، جیسا کہ اختلافات کے زمانہ میں ایسا بہت ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو جہنم کی آگ کا لقمہ کھلائیں گے۔

ومن کُسِیَ ثوبا برجل مسلم فان اللہ یکسوہ مثلہ من جھنم، اس جملہ کا مطلب بھی وہی ہے جو پہلے جملہ کا تھا صرف یہ فرق ہے کہ وہاں طعام کا ذکر تھا یہاں لباس کا۔

ومن قام برجل مقام سمعۃ ورياء فان اللہ یقوم بہ مقام سمعۃ ورياء یوم القیامۃ۔ اس جملہ کے مطلب میں دو احتمال ہیں اسلئے کہ "برجل" میں "باء" سببیہ ہو گی یا تعدیہ کے لئے، اگر سببیہ ہے تو مطلب یہ ہو گا کہ جو شخص کسی بڑے آدمی کی نسبت کے ذریعہ کسی اونچے مقام پر کھڑا ہو جو ریا اور شہرت کی جگہ ہو تو ایسے شخص کو اللہ تعالیٰ ذلت کی جگہ کھڑا کریں گے قیامت کے دن،

مثلاً اپنی نسبت کسی اونچے آدمی کی طرف بیان کرکے کہ میں فلاں عالم یا پیر کا بیٹا یا رشتہ دار ہوں لوگوں سے منافع حاصل کرنا چاہے۔ اور احتمال ثانی یعنی "بار" کے تعدیہ کے لئے ہونے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جو شخص کسی دوسرے کو کسی اونچے مقام پر کھڑا کرے یعنی اس کی تعریفوں کے پل باندھ کر کہ یہ چناں ہے چنیں ہے، پہلے معنی کا خلاصہ ہوا کسی بڑے آدمی کی نسبت سے اپنے آپ کو بڑھانا چڑھانا اور دوسرے معنی کا خلاصہ یہ ہے کہ اپنے فائدہ کے لئے اور اپنی غرض پورا کرنے کے لئے کسی دوسرے کو حد سے زیادہ بڑھانا اور چڑھانا، اور آج کل کی ایجادات کے اعتبار سے اس کی نظیر میں ٹیلی ویژن کو پیش کیا جاسکتا ہے جس میں سمعہ وریاء دونوں پائے جاتے ہیں، چنانچہ اس زمانہ میں لوگ ٹیلی ویژنوں پر اس قسم کی حرکتیں بہت کرتے ہیں۔

کل المسلم علی المسلم حرام مالہ وعرضہ ودمہ حسب امرئ من الشران یحقر اخاہ المسلم، ایک مسلمان کی ہر چیز دوسرے مسلمان پر حرام ہے آگے اس چیز کی تفسیر ہے یعنی اس کا مال بھی اور جان بھی اور آبرو بھی، یعنی ایک مسلمان کے لئے دوسرے مسلمان کے مال یا اس کی جان یا آبرو ان میں سے کسی کو بھی ٹھیس پہنچانا اللہ تعالیٰ کی طرف سے قطعاً حرام اور ممنوع ہے، ہم کو کوئی حق نہیں ہے کہ ہم کسی مسلمان کے مال یا جان کی طرف دست درازی کریں، یا کسی بھی طرح اس کی آبرو ریزی کریں، اور جو شخص اس قانون الٰہی کی خلاف ورزی کرے گا وہ اللہ تعالیٰ کی گرفت میں آئے گا۔ عیاذاً باللہ تعالیٰ۔

آگے حدیث میں ہے: آدمی کے شر یعنی اس کے برا ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ اپنے کسی مسلمان بھائی کو حقیر جانے، اللہ تعالیٰ شانہ ہم سب کی ان برائیوں سے حفاظت فرمائے۔ آمین۔

## باب الرجل یذب عن عرض اخیه

یعنی کسی کی طرف سے مدافعت کرنے اور اس کی آبرو کی حفاظت کرنے میں جو اجر و ثواب ہے اس کا بیان۔

من حمی مؤمنا من منافق، جو شخص حفاظت کرے کسی مسلمان کی منافق سے اس کی زبان سے یا ہاتھ سے تو اللہ تعالیٰ ایسے شخص کے لئے ایسا فرشتہ مقرر فرمادیتے ہیں جو بروز قیامت اسکے بدن کو جہنم کی آگ سے بچائے گا، اور جو شخص منسوب کرے کسی مسلمان کی طرف کوئی ایسی شئ جس سے اس کا مقصود اس کو عیب لگانا ہو تو اس شخص کو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز جہنم کے پل پر روک لیں گے یہاں تک کہ وہ اپنے قول کے وبال سے چھٹکارا پالے یعنی اس قول کے گناہ سے باہر آئے، جس کی تین صورتیں لکھی ہیں یا ارضاء خصمہ، یعنی اس کے خصم کو راضی کردیا جائے، یا کسی کی سفارش کے ذریعہ، او بتعذیبہ بقدر ذنبہ، یعنی اس کو اسکے قصور اور گناہ کے بقدر عذاب دیئے جانے کے بعد۔

مامن امرئ یخذل امرأ مسلماً فی موضع ینتھك فیه حرمته وینتقص فیه من عرضه الخ۔ یخذل خذلان سے ہے جس کے معنی ہیں ترک نصرت عند الحاجۃ، یعنی جو شخص کسی مسلمان کی طرف سے منہ پھیرے گا اس کے کام نہیں آئے گا اس کی نصرت نہیں کرے گا ایسے مقام میں جس میں اس کی ہتک حرمت کی جارہی ہو اور اس کی عزت کو گھٹایا جارہا ہو، تو ایسے شخص کیساتھ اللہ تعالیٰ

بھی ایسا ہی معاملہ فرماتے ہیں کہ اس کی نصرت نہیں فرمائیں گے ایسے مقام میں جس میں وہ اپنی نصرت چاہتا ہوگا، اور اسکے بالمقابل جو شخص کسی مسلمان کی نصرت کرتا ہے ایسے مقام میں جہاں اس کی عزت گھٹائی جا رہی ہو تو اللہ تعالیٰ اس شخص کی نصرت فرماتے ہیں ایسے مقام میں جس میں وہ اپنی نصرت چاہتا ہوگا۔

جاء اعرابی فاناخ راحلتہ ثم عقلها الحدیث وفی اٰخرہ۔ اللّٰھم ارحمنی ومحمداً ولا تشرك فی رحمتنا[1] احداً، فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم اتقولون ھو اضل ام بعیرہ۔

یہ حدیث کتاب الصلاۃ میں گذر چکی، اس حدیث پر بعض نسخوں میں باب باندھا ہے، باب من لیست لہ غیبۃ، اور یہ ترجمہ ہے بھی اس حدیث کے مناسب، بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے منقول ہے: قولہ، ھو اضل ام بعیرہ، فیہ دلالۃ علی ان اظہار العیب لاظہار الحق ودلالۃ الناس علی الھدی غیر منہی عنہ، فمن اقتدی بہ الناس وھو غیر متأھل لذلک وجب علیھم کافۃ اظہار معایبہ والتشنیع علی مثالبہ لئلا تفتتن الخلیقۃ بہ، یعنی جو شخص لوگوں کا مقتدیٰ بن کر بیٹھ جائے اور لوگ بھی اس کا اتباع کرنے لگیں حالانکہ وہ اس کا اہل نہیں ہے تو اس کے احوال کا لوگوں پر ظاہر کرنا مخلوق کو فتنہ سے بچانے کے لئے ضروری ہے۔

# باب فی التجسس

یعنی دوسروں کی عیب جوئی اور اس کے بارے میں جو وعید وارد ہے۔

عن معاویۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم یقول انك ان اتبعت عورات الناس افسدتھم اوکدت ان تفسدھم فقال ابو الدرداء کلمۃ سمعھا معاویۃ من رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم نفعہ اللہ بھا۔

حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ اگر تو لوگوں کے پوشیدہ عیوب اور ان کے رازہائے سربستہ کے درپے ہوگا ان کی کھود کرید کرے گا تو بجائے اصلاح کے تو ان کو خراب کر دے گا، کیونکہ وہ اس صورت میں مجبور ہو کر جرأت کر کے اور زیادہ وہ کام کھل کر کرنے لگیں گے جن پر ٹوکا جا رہا تھا، حضرت ابو الدرداء فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہ نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم کی یہ بات سنی تھی انہوں نے اس پر عمل کیا اور ان کے بہت کام آئی یعنی ایام خلافت میں۔

ان الامیر اذا ابتغی الریبۃ فی الناس افسدھم، یہ حدیث مرفوع جو متعدد صحابہ سے مروی ہے جبیر بن نفیر، کثیر بن مرہ، عمرو بن الاسود، مقداد بن معدیکرب، ابو امامۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم، اس کا مطلب اور اوپر والی حدیث کا ایک ہی ہے یعنی جو حاکم اور امیر

[1] کیونکہ پہلے تو یہ سمجھتے تھے کہ ہماری ان حرکتوں کی کسی کو خبر نہیں اسلئے ان کاموں کو چھپ کر کرتے تھے، اور جب یہ دیکھیں گے کہ ان کی تو سب کو خبر ہو ہی گئی تو اب چھپ کر کرنے سے کیا فائدہ کھل کر ہی کریں۔

اپنے ماتحتوں کے ساتھ تہمت اور بدگمانی کا معاملہ کرتا ہے اور تصریح کے ساتھ ان کو ٹوکتا ہے تو یہ سمجھیے کہ وہ ان کو مزید خراب کر رہا ہے علامہ مناوی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے مقصود امام کو ترغیب دینا ہے تغافل کی اور لوگوں کے عیوب کے ترک تتبع کی، یعنی ہر بات اور ہر کوتاہی پر لوگوں کی گرفت نہیں ہونی چاہیئے مصلحۃً بہت سی باتوں کو درگذر اور نظر انداز بھی کرنا چاہیئے۔

اُتِیَ ابنُ مسعود فقیل ھذا فلان تقطر لحیتہ خمراً، فقال عبد اللہ انا قد نھینا عن التجسس ولکن ان یظھر لنا شئ ناخذ بہ۔

کسی نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا کہ فلاں شخص کی داڑھی سے شراب ٹپک رہی ہے مطلب یہ تھا کہ اس کو بلاکر تحقیق کی جائے، تو انہوں نے فرمایا کہ ہمیں تجسس سے منع کیا گیا ہے کوئی چیز ہمارے سامنے آئیگی مسئلہ بن کر تو اس کو لیں گے۔

یہاں حاشیہ پر ایک باب ہے "باب ماجاء فی الرجل یحل الرجل قد اغتابہ" اور اسکے تحت یہ حدیث مذکور ہے: عن قتادۃ قال ایعجز احدکم ان یکون مثل ابی ضمضم۔ او ضمضم۔ شك ابن عبید کان اذا اصبح قال اللھم انی قد تصدقت بعرضی علی عبادك، اور اس کے بعد ایک دوسری روایت مرفوعاً ہے: ایعجز احدکم ان یکون مثل ابی ضمضم، قالوا ومن ابو ضمضم؟ قال: رجل فیمن کان قبلکم۔ بمعناہ، قال عرضی لمن شتمنی، یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے کسی سے یہ نہیں ہو سکتا کہ ابو ضمضم کی طرح ہو جائے، صحابہ نے عرض کیا، کون ابو ضمضم؟ آپ نے فرمایا گذشتہ امتوں میں ایک شخص تھا جس کا معمول یہ تھا کہ روزانہ صبح کے وقت یہ کہا کرتا اللھم انی قد تصدقت بعرضی علی عبادك، اور ایک روایت میں ہے قد تصدقت عرضی لمن شتمنی، کہ اے اللہ میں اپنی عزت اور آبرو کو تیرے بندوں پر صدقہ کرتا ہوں، یعنی ان کو گناہوں سے بچانے کے لئے تاکہ کوئی اللہ تعالیٰ کا بندہ میری وجہ سے گنہ گار نہ ہو۔

اس حدیث کے لکھنے کے وقت میرے ذہن میں یہ آیت کریمہ آئی "خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين" حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اللہ تعالیٰ یہ فرما رہے ہیں اور حکم دے رہے ہیں کہ لوگوں کی عادات میں سے عفو اور درگذر کی خصلت کو اختیار کرو۔

## باب فی الستر علی المسلم

من رای عورۃ فسترھا کان کمن احیی موؤدۃ، یعنی جو شخص کسی مسلمان میں کوئی عیب پوشیدہ دیکھ لے اور اس کے بعد پھر اس نے اس کو پوشیدہ رکھا لوگوں پر ظاہر نہیں کیا تو اس کا یہ فعل اس شخص کے مشابہ ہے جو زندہ درگور کردہ بچی کو زندہ کرے (اس کو قبر سے نکال کر یا والدین کو دفن کرنے سے روک کر)

انہ سمع ابا الھیثم یذکر انہ سمع دُخینا کاتب عقبۃ بن عامر قال کان لنا جیران یشربون الخمر فنھیتھم، ابو الہیثم کہتے ہیں کہ میں نے دخین بن عامر الحجری سے سنا جو کہ عقبہ بن عامر امیر بصرہ کے میر منشی تھے وہ یعنی دخین کہتے تھے کہ میرے کچھ پڑوسی تھے جو شراب پینے کے عادی تھے میں ان کو منع کرتا تھا لیکن وہ باز نہ آتے تھے، میں نے عقبہ بن عامر سے ان کی شکایت کی

اور یہ کہا کہ میں ان کے لئے شرطی (سپاہی) کو بلا کر لاتا ہوں، انہوں نے فرمایا چھوڑ دے ان کو، کچھ دن بعد پھر میں نے ان سے ان کی شکایت کی اور یہی کہا کہ شرطی کو بلا کر لاتا ہوں، تو انہوں نے دوبارہ بھی مجھ کو منع کر دیا اور فرمایا میں نے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے۔ اور اوپر والی حدیث ذکر کی، اور دوسری روایت میں ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ایسا مت کر بلکہ ان کو سمجھا دے اور ڈرا دے۔

## باب المؤاخاة

المسلم اخو المسلم لا یظلمه ولا یسلمه من کان فی حاجة اخیه کان الله فی حاجته الخ۔

ایک مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے دینی اور اسلامی اخوت مراد ہے نہ ایک دوسرے پر ظلم کرے اور نہ اس کو کسی مصیبت میں پھانسے، اور جو اپنے بھائی کے کام میں لگتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی حاجت روائی فرماتے ہیں، اور جو کسی مسلمان سے اس کی بے چینی اور پریشانی دور کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ قیامت کی بے چینیوں میں سے ایک بے چینی اس سے دور کرتے ہیں، اور جو کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرتا ہے قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اس کی پردہ پوشی فرمائیں گے۔ "لا یسلمہ" میں ہمزہ سلب کے لئے ہے، اسلئے معنی سلب حفاظت یعنی مصیبت میں ڈالنا ہوا۔ واللہ اعلم۔

## باب المستبّان

ایک نسخہ میں ہے "باب الاستباب" اور دوسرے نسخہ میں ہے "باب فی السباب"۔

المستبان ما قالا فعلی البادی منهما مالم یعتد المظلوم، استباب یعنی ایک کا دوسرے کو گالی دینا جانبین سے، تو اس صورت کا حکم حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس گالی گلوچ کا وبال ابتداء کرنے والے پر ہوگا جس نے گالی دینے میں پہل کی ہے مگر اس میں ایک قید ہے مالم یعتد المظلوم، مظلوم سے مراد جس کو گالی دی گئی شروع میں یعنی بشرطیکہ مظلوم نے اعتداء نہ کیا ہو اس کا عدم اعتداء یہ ہے کہ جس طرح اس کو ایک بار گالی دی گئی ہے وہ بھی ایک بار بدلہ میں گالی دے لے، تو اگر اسی طرح ایک گالی کا تقابل ایک سے ہوتا رہا تو جب تک یہ سلسلہ چلے گا تو پہل کرنے والے پر اس کا گناہ ہوگا لیکن اگر مظلوم نے اعتداء کیا ایک گالی کے جواب میں دو گالیاں دیں تو اس کا حکم یہ نہیں ہوگا بلکہ اس صورت میں دونوں گناہ میں مشترک رہیں گے۔

## باب فی التواضع

### تواضع کی حقیقت اور اس کی تعریف

تواضع کی تعریف بذل میں لمعات سے یہ نقل کی ہے: هو التوسط بین الکبر والضعة، والکبر هو رفع النفس الی ما هو فوق مرتبتها، والتواضع وقوفها فی مقامها ومرتبتها، یعنی تواضع اس درمیانی حالت کا نام ہے جو کبر اور ضعۃ کے بیچ میں ہے، یعنی اپنے آپ کو اپنے مرتبہ میں رکھنا نہ اس سے اوپر چڑھنا اور نہ اس سے نیچے اترنا، حضرت شیخ نے شمائل کی شرح خصائل میں "باب ما جاء فی تواضع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم"

کے شروع میں لکھا ہے صوفیہ کہتے ہیں کہ حقیقت تواضع تجلی شہود کے دوام کے بغیر حاصل نہیں ہوتی اھ۔

ان اللہ اوحی الیّ ان تواضعوا حتی لا یبغی احد علی احد ولا یفخر احد علی احد، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ پر یہ وحی بھیجی ہے کہ تواضع اختیار کرو (یعنی ہر شخص اپنے آپ کو اپنے مقام اور مرتبہ میں رکھے) تاکہ کوئی ایک دوسرے پر نہ ظلم اور زیادتی کرے اور نہ کوئی کسی دوسرے پر فخر کرے، حدیث میں گویا تواضع کا ثمرہ اور اس کا نتیجہ ذکر کیا گیا ہے کہ تواضع کی وجہ سے آدمی کے اندر یہ صفت پیدا ہوتی ہے اسی لئے مشہور ہے کہ آپس کا اتفاق تواضع پر موقوف ہے، اگر کسی جماعت کے تمام افراد میں صفت تواضع پائی جائے گی اور ہر ایک اپنے مقام اور مرتبہ پر رہے گا تو آپس میں کسی کی بھی حق تلفی اور دوسرے پر زیادتی نہیں پائی جائے گی ہر ایک کو اس کا حق پہنچتا رہے گا اور ایک کو دوسرے سے شکایت نہ ہوگی، اور تواضع کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آدمی اپنے آپ کو سب سے حقیر سمجھے، اور حقیر سمجھنا بھی گو بعض لحاظ سے درست ہے لیکن وہ حقیقت تواضع میں داخل نہیں وہ الگ ایک دوسری حالت ہے جو انجام پر نظر کرنے کے اعتبار سے آدمی میں پائی جاسکتی ہے اس لئے کہ اپنے انجام کی کسی کو خبر نہیں ہے تو اس حیثیت سے اگر کوئی اپنے آپ کو دوسروں سے حقیر سمجھے تو سو وہ امر آخر ہے، سالکین پر بعض اوقات جب قبض کی کیفیت طاری ہوتی ہے اس وقت وہ اپنے آپ کو جانور (کلب وخنزیر) سے بھی زیادہ بدتر سمجھنے لگتے ہیں۔

# باب فی الانتصار

انتصار کے معنی ہیں انتقام، جو جائز ہے بقدر ظلم کے، لیکن احسن عفو ہے (بذل)

بینما رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جالس ومعه اصحابه وقع رجل بابی بکر فآذاہ فصمت عنه ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنه الخ۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اپنے اصحاب کے درمیان تشریف فرما تھے جس میں صدیق اکبر بھی تھے تو ایک شخص نے صدیق اکبر کو برا کہا اور زیادتی کی جس سے ان کو تکلیف پہنچی لیکن وہ خاموش رہے، دوسری مرتبہ پھر ایسا ہی ہوا اس نے برا کہا تو وہ خاموش رہے، لیکن تیسری مرتبہ میں صدیق اکبر نے اس کی گالی کا جواب دیا، اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس مجلس سے اٹھ گئے، صدیق اکبر نے اس پر آپ سے پوچھا یا رسول اللہ! کیا آپ مجھ سے ناراض ہوگئے ہیں؟ تو آپ نے فرمایا کہ آسمان سے ایک فرشتہ اترا تھا جو اس برا کہنے والے کی تردید اور تکذیب کر رہا تھا، پھر جب تم نے اس کی گالی کا جواب دیا اور انتقام لیا تو وہاں بیچ میں شیطان واقع ہوگیا، شیطان کے واقع ہونے کے بعد میرے لئے وہاں بیٹھنا مناسب نہ تھا۔

اس کے بعد والی روایت میں اسی قسم کا ایک اور واقعہ مذکور ہے: قالت ام المؤمنین دخل علیّ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وعندنا زینب بنت جحش الخ۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنا ایک واقعہ بیان فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میرے پاس گھر میں تشریف لائے اس وقت اتفاق سے

میرے پاس گھر میں زینب بنت جحش پہلے سے موجود تھیں (جسکا علم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو نہ تھا) تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اپنا دست مبارک میری طرف بڑھا کر کچھ کرنے لگے یعنی چھونا وغیرہ جو زوجین میں ہوتا ہے میں نے ہاتھ کے اشارہ سے زینب کا ہونا آپ کو سمجھا دیا آپ رک گئے، زینب سمجھ گئیں میرے اشارہ کو اور ان کو اس پر ناگواری ہوئی یہاں تک کہ عائشہ کو برا بھلا کہنے لگیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے منع بھی کیا ان کو مگر وہ رکی نہیں کہتی ہی رہیں، اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہ سے فرمایا اچھا تم بھی اس کا جواب دو، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی فصاحت وبلاغت کا کیا کہنا جب انہوں نے کہنا شروع کیا تو زینب کو مات دیدی، پھر زینب وہاں نہیں ٹھہریں اور سیدھی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس پہنچیں اور ان سے جاکر حضرت عائشہ کی شکایت کی کہ وہ تم سب کو یعنی بنو ہاشم کو برا بھلا کہہ رہی ہے حضرت عائشہ ہاشمیہ نہیں تھیں، اور حضرت زینب اپنی ماں کی طرف سے ہاشمیہ تھیں کہ وہ صفیہ بنت عبدالمطلب کی بیٹی تھیں، اسلئے بات خاندان پر آکر پڑگئی، حضرت علی اور فاطمہ دونوں کو یہ بات بری معلوم ہوئی، چنانچہ حضرت فاطمہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آئیں، آپ نے ان کو ایک مختصر سا جملہ فرمایا: انہا حبۃ ابیك ورب الکعبۃ، کہ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ وہ میری چہیتی ہے (پھر میں اس کو کیا کہوں) یہ سنکر وہ لوٹ آئیں، اور واپس جاکر اپنے گھر والوں سے یہی بات نقل کردی کہ میں نے آپ سے عرض کیا تھا مگر انہوں نے یہ جواب دیا، اس کے بعد حضرت علی آپ کے پاس آئے اور آپ سے اسی بارے میں گفتگو کی۔

**دو متعارض قصوں میں تطبیق وتوجیہ** مصنف نے اس "باب الانتصار" میں یہ دو مختلف قصے ذکر فرمائے ہیں، پہلے قصہ کا تعلق صدیق اکبر سے تھا اور اس کے دوسرے کا ان کی بیٹی عائشہ سے، دونوں قصوں میں بون بعید ہے جیسا کہ ظاہر ہے پہلے قصہ میں آپ کو انتصار پر ناگواری ہوئی تھی اور یہاں اس دوسرے قصہ میں خود اس کا امر فرمایا، اس کی کئی توجیہیں کی گئی ہیں، ایک یہ کہ صدیق اکبر کی شان بہت اعلیٰ وارفع تھی عائشہ کا وہ مقام نہیں تھا اسلئے دونوں قصوں کا حکم الگ الگ ہے، ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ مقصود دونوں جگہ ایک ہی ہے یعنی دفع فتنہ، پہلے قصہ میں اس کا دفعیہ زیادہ بہتر سکوت میں تھا اور یہاں اس کا دفعیہ انتصار ہی میں تھا، اور یا یہ کہا جائے کہ صدیق اکبر کے قصہ میں جوابی کارروائی کرنے والا فرشتہ تھا، اور جس سے انتقام لیا جارہا تھا وہ کوئی اجنبی شخص تھا، اور اس دوسرے قصہ میں دونوں طرف اپنی ہی عزیزات تھیں، اس لئے یہاں جواب ملک کو پسند نہیں کیا گیا کہ وہ بھی اپنی ہی ہیں، اور یا یہ کہا جائے کہ دوسرے قصہ میں زینب کا ایراد عائشہ سے لوٹ کر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف آتا تھا، اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے مدافعت ہر مسلم پر واجب ہے، اور ایک جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ دوسری روایت سنداً ضعیف ہے محدثین نے اس پر کلام کیا ہے قال المنذری فیہ علی بن زید بن جدعان لا یحتج بحدیثہ، وام محمد مجہولۃ۔

## باب فی النہی عن سب الموتی[1]

اذا مات صاحبکم فدعوہ ولا تقعوا فیہ، یعنی جب تمہارا کوئی عزیز یا ساتھی مرجائے تو اس کو چھوڑ دو یعنی برائی کیساتھ

[1] واستثنیٰ منہ البخاری حیث ترجم "باب ذکر شرار الموتی" واستدل بسورۃ تبت (ہامش البذل)

اس کا ذکر کرنا، "ولاتقعوا فیہ" یہ جملہ ثانیہ اولیٰ کی تفسیر کر رہا ہے اور ترجمۃ الباب بھی مصنف کا یہی ہے کہ مرنے والے کا برائی سے ذکر نہیں کرنا چاہیئے، یہ روایت ترمذی میں بھی ہے کتاب المناقب میں باب فی فضل ازواج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور اسکے لفظ یہ ہیں: خیرکم خیرکم لاھلہ وانا خیرکم لاھلی، واذا مات صاحبکم فدعوہ، اور اس کے حاشیہ میں "صاحب" کے مصداق میں دو قول لکھے ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد خود حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہیں اور مطلب یہ ہے کہ جب میں اس دنیا سے رخصت ہو جاؤں، میرا انتقال ہو جائے تو میرے فراق میں زیادہ غمگین نہ ہو تا کہ ہر وقت مجھے یاد کرتے رہو بلکہ اپنے کام میں لگو، اور یا مطلب یہ ہے کہ میرے مرنے کے بعد مجھ کو چھوڑ دینا میری عترت کو ایذا پہنچا کر مجھ کو ایذاء نہ پہنچانا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ "صاحبکم" سے مراد ہے "احدکم" پھر اس کے مطلب میں بھی دونوں احتمال ہیں کہ جب تم میں سے کسی کا انتقال ہو جائے تو اس کے مساوی کا ذکر چھوڑ دو، اور یا مطلب یہ ہے کہ اس کو زیادہ یاد کرنا چھوڑ دو۔ اور اسکو یاد کر کر کے مت روؤ۔ باب کی دوسری حدیث میں ہے: اذکروا محاسن موتاکم، یعنی اپنے مردوں کے صرف محاسن بیان کیا کرو جو ان میں پائے جاتے تھے معایب مت بیان کرو۔

**شرح الحدیث من کلام المحدث الگنگوہی**

حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے کہ آپ نے مطلق موتیٰ نہیں فرمایا بلکہ موتاکم فرمایا جو اشارہ ہے موتی المؤمنین کی طرف لہذا نہی کا تعلق ان اموات سے ہو گا جن کی موت علی سنۃ المسلمین ہو یعنی مسلمانوں کے طریق پر، اور جس کا طریقہ مسلمین کے طریقہ کے خلاف ہو مثلاً اہل بدعت تو اس کے معایب سے سکوت جائز نہیں تاکہ لوگ اس کے طریقہ کو اختیار نہ کریں، لیکن یہ ضروری ہے کہ اس کے معایب کا اظہار اللہ تعالیٰ کیلئے ہو اپنے نفس کی تشفی اور اہانت میت کے طور پر نہ ہو۔ اھ

## باب فی النھی عن البغی

کان رجلان فی بنی اسرائیل متواخیین فکان احدھما یذنب والآخر مجتھد فی العبادۃ الخ۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ بنو اسرائیل میں دو شخص تھے ایک دوسرے کے ساتھی اور دوست جن میں سے ایک گناہوں کا ارتکاب کرنے والا، اور دوسرا مجتھد فی العبادۃ، یعنی عبادت اور مجاہدہ کرنے والا، تو وہ عابد اپنے ساتھی کو گناہوں میں مبتلا دیکھتا تو اس کو ٹوکتا اور تنبیہ کرتا رہتا تھا، ایک دن ایسا ہوا کہ وہ کوئی گناہ کر رہا تھا اس عابد نے اس کو حسب عادت منع کیا تو اس نے کہا: خلّنی وربّی، کہ تو مجھ کو میرے رب پر چھوڑ دے میں جانوں اور میرا خدا جانے اور یہ بھی کہا کہ کیا تو مجھ پر رقیب اور ذمہ دار بنایا گیا ہے، اس پر اس عابد کو غصہ آیا اور کہا واللہ لا یغفر اللہ لک، یعنی قسم کھا کر کہدیا کہ تیری مغفرت نہیں ہو گی، پس جب ان دونوں کا انتقال ہو گیا تو عالم برزخ میں ان دونوں کا معاملہ رب العالمین کے سامنے پیش ہوا تو اس عابد مجتھد سے جرح کی گئی کہ کیا تجھے اس بات کا علم تھا کہ میں اس کی مغفرت نہیں کروں گا، اور یا میری مغفرت وعدم مغفرت تیرے اختیار میں تھی اور اسکے بعد پھر یہ فیصلہ ہوا اس مجرم کے لئے کہ تو جنت میں چلا جا میری رحمت سے، اس عابد کے بارے میں کہا گیا کہ اس کو جہنم میں داخل کر دو۔

قال ابو هريرة والذي نفسي بيده لتكلم بكلمة اوبقت دنياه وآخرته۔
حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس پر فرمارہے ہیں قسم کھاکر کہ اس شخص نے اپنے منھ سے ایک لفظ نکالا تھا جس نے اس کی دنیا اور آخرت تباہ کردی۔
اور باب کی دوسری حدیث میں یہ ہے کہ تمام گناہوں میں ایسا گناہ جس کی سزا آخرت کے ساتھ دنیا میں بھی جلدی ہی ملتی ہے وہ ظلم اور قطع رحمی ہے، ان دو کے علاوہ اور کوئی گناہ ایسا نہیں ہے۔

## باب فی الحسد

ایاکم والحسد فان الحسد یاکل الحسنات کما تاکل النار الحطب اوقال العشب۔
بچاؤ اپنے آپ کو حسد کرنے سے اسلئے کہ حسد آدمی کی نیکیوں کو اس طرح کھا لیتا ہے جس طرح آگ لکڑی کو یا گھاس کو۔
حسد کی تعریف یہ ہے: تمنائے زوالِ نعمتِ غیر، حضرت ناظم (مولانا اسعد اللہ صاحب) رحمہ اللہ تعالیٰ سے ہم نے اسی طرح سنا تھا، اور ایک ہوتا ہے غبطہ کہ دوسرے کے پاس کوئی نعمت دیکھ کر اس کے حصول کی تمنا کرنا، قطع نظر اس کے کہ اس کے پاس رہے یا نہ رہے، اور حسد میں اسکے برعکس مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کے پاس نہ رہے مجھ کو ملے یا نہ ملے۔

١۔ دخل هو وابوه على انس بن مالك رضی الله تعالیٰ عنه بالمدينة۔ ہمارے موجودہ نسخہ میں اسکے بعد حدیث کا یہ متن ہے۔ لا تشددوا على انفسكم فيشدد عليكم فان قوما شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم فتلك بقاياهم فی الصوامع والديارات "ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم"، لیکن صرف اس متن کو ترجمۃ الباب کیساتھ مطابقت نہیں ہے یہاں کسی نے روایت میں اختصار کیا ہے اور اس روایت کا کافی حصہ چھوڑ دیا گیا جو بعض دوسرے نسخوں میں ہے اور وہ متروک حصہ ہمارے نسخہ کے حاشیہ پر مذکور ہے اس کو دیکھا جائے اسی کو ملانے سے حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت ہوتی ہے، ہم پوری روایت کا مضمون لکھتے ہیں، عربی عبارت حاشیہ میں دیکھ لی جائے: سہل بن امامہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں اور میرے والد ابوامامہ حضرت انس کے مکان پر گئے مدینہ منورہ میں، اور یہ اس زمانہ کی بات ہے جبکہ امیر مدینہ عمر بن عبدالعزیز تھے، جب ہم ان کے پاس پہنچے تو وہ اس وقت نماز پڑھ رہے تھے بہت مختصر اور خفیف سی جیسے مسافر مختصر سی نماز پڑھا کرتا ہے، جب حضرت انس نے نماز سے سلام پھیرا تو میرے والد یعنی ابوامامہ نے ان سے کہا کہ اللہ تعالیٰ آپ پر رحم فرمائے یہ جو آپ نے مختصر سی نماز پڑھی یہ فرض نماز تھی یا نفل، تو انہوں نے فرمایا کہ یہ فرض نماز تھی اور یہ بھی فرمایا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بھی ایسی ہی نماز پڑھتے تھے، میں نے بالکل اسی طرح پڑھی ہے، ہاں کوئی چیز سہواً چھوٹ گئی تو وہ امر آخر ہے اور پھر حضرت انس نے وہ فرمایا جو اوپر متن میں ہے وہ یہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ اپنے اوپر تشدد مت کرو، یعنی احکام پر عمل کرنے میں غلو مت کرو، اعتدال سے چلو ورنہ اللہ تعالیٰ واقعی شدت میں مبتلا کردیں گے، یعنی اگر تم اپنے اوپر از خود تشدد کروگے تو پھر اللہ تعالیٰ

تمہیں اس تشدد کا ہی مکلف بنادیں گے اسلئے کہ بعض اہل کتاب نے اپنے اوپر تشدد کیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر تشدد فرمایا اور آج کل ان صوامع اور گرجاؤں میں جو لوگ مقیم ہیں یہ ان ہی میں کے بقیہ اور بچے ہوئے ہیں یعنی جنہوں نے اپنے اوپر تشدد کیا تھا، جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں کیا ہے "وَرہبانیۃ ابتدعوھا ما کتبناھا علیھم" مزید اس دوسرے نسخہ میں یہ ہے جس کا مضمون یہ ہے: سہل کہتے ہیں کہ میرے والد اگلے دن صبح میں پھر حضرت انس کی خدمت میں گئے اور حضرت انس سے کہا کہ باہر نہیں نکلتے کہ ذرا سوار ہو کر زمین کی سیر کریں عبرت اور غور کے لئے، تو انہوں نے فرمایا ہاں ٹھیک ہے چلو، یہ سوار ہو کر چلدیئے (ممکن ہے اور بھی ساتھی ساتھ ہوں کیونکہ روایت میں جمع کا صیغہ ہے چلتے چلتے کچھ مکانات پر گذر ہوا کہ جن کے بسنے والے فنا ہوگئے تھے اور گذر چکے تھے، یہ مکانات ایسے تھے کہ انکی دیواریں اور چھتیں گری ہوئی تھیں تو اس کو دیکھ کر حضرت ابوامامہ نے حضرت انس سے پوچھا کہ کیا آپ ان گھروں کو جانتے ہو، یعنی کس کے تھے، تو انہوں نے جواب دیا ما اعرفنی بھا و باھلھا یہ صیغہ تعجب ہے، کہ مجھ سے زیادہ اور کون جانتا ہے ان گھروں کو اور ان میں بسنے والوں کو، اور پھر فرمایا کہ یہ ایسے لوگوں کے مکانات ہیں جن کو ہلاک و برباد کیا ہے ظلم اور حسد نے ان الحسد یطفیٔ نور الحسنات، والبغی یصدق ذٰلک او یکذبہ کہ یہ حسد ایسی منحوس خصلت ہے کہ نورِ حسنات کو زائل کر دیتی ہے اور آدمی کا ظلم پر اتر آنا یہ اس حسد کی تصدیق کرتا ہے یا تکذیب یعنی نظر[1] حسد کے لئے ظلم اس کی تصدیق کرتا ہے کہ یہ نظر نظر حسد تھی، اور عدمِ بغی (ظلم نہ کرنا) یہ نظر حسد کی تکذیب کرتا ہے، یعنی ظلم جو ہے وہ علامت ہے حسد کی، اور ترک ظلم اور عدم البغی یہ علامت ہے عدم حسد کی، والعین تزنی والکف والقدم والجسد واللسان والفرج یصدق ذٰلک او یکذبہ۔ یعنی آدمی کی آنکھ بھی زنا کرتی ہے اور ہاتھ بھی اور پاؤں بھی اور زبان بھی اور ان اعضاء کے زنا کی تصدیق یا تکذیب جو اصل ہے زنا میں یعنی فرج وہ کرتی ہے، یعنی ان اعضاء کے زنا کا ہونا اور نہ ہونا تصدیق فرج اور تکذیب فرج پر موقوف ہے زنا بالفرج سے ان اعضاء کے زنا کا زنا ہونا ثابت ہو جاتا ہے، اور ترک زنا بالفرج سے ثابت ہوتا ہے کہ ان اعضاء کا زنا زنا نہیں ہے حدیث کا یہ آخری ٹکڑا اشارہ ہے اس حدیث مرفوع کی طرف جو کتاب النکاح میں "باب ما یؤمر بہ من غض البصر" میں گذری ہے: ان اللہ کتب علی ابن اٰدم حظہ من الزنا، فزنا العینین النظر وزنا اللسان المنطق والنفس تمنی وتشتھی والفرج یصدق ذٰلک ویکذبہ، اور اس کی شرح بھی وہاں گذر چکی۔

اس پوری حدیث کے بعد یہ حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہوئی ہے کیونکہ اس حدیث میں ہے ان الحسد یطفیٔ نور الحسنات۔

## باب فی اللعن

مضمون حدیث یہ ہے: جب کوئی شخص کسی دوسرے پر لعنت بھیجتا ہے یعنی لعنت کی بددعا کرتا ہے لعنۃ اللہ علیہ، تو پہلے

---

[1] یعنی کسی صاحب النعم کی نعمتوں کی طرف دیکھنا کبھی تو صرف حرص اور غبطہ کے طور پر ہوتا ہے اور کبھی بطور حسد کے ہوتا ہے اول کی علامت یہ ہے کہ اس صورت میں وہ شخص اس صاحب النعم پر ظلم و زیادتی نہیں کرتا اور ثانی کی علامت یہ ہے کہ اس صورت میں وہ اس پر ظلم و زیادتی کرتا ہے۔

وہ لعنت آسمان کی طرف چڑھتی ہے تو آسمان کے دروازے بند کرلئے جاتے ہیں اس کے پہنچنے سے پہلے، پھر وہ زمین کی طرف اترتی ہے تو اسی طرح زمین کے دروازے بھی بند کرلئے جاتے ہیں اس کے اترنے سے پہلے، پھر وہ لعنت دائیں بائیں اِدھر اور اُدھر گھومتی پھرتی ہے جب اس کو کوئی راستہ نہیں ملتا تو اس شخص کی طرف جاتی ہے جس پر بھیجی گئی تھی، پس اگر وہ شخص اس کا مستحق ہوتا ہے تو اسی پر پڑجاتی ہے ورنہ لوٹ کر اس کے قائل ہی کی طرف آتی ہے، لہذا لعنت کی بددعاء کرنے والے کو یہ دیکھ لینا چاہیئے اچھی طرح کہ جس پر میں لعنت کررہا ہوں وہ اس کا اہل بھی ہے یا نہیں، کیونکہ وہ اگر اس کا اہل نہ ہوگا تو وہ لعنت لوٹ کر اسی کی طرف آئے گی۔

لایکون اللعانون شفعاء ولا شہداء، اس کی شرح میں تین قول ہیں ایک یہ کہ جو لوگ دوسروں پر بکثرت لعنت بھیجتے ہیں اور وہ اس کے عادی ہیں تو قیامت کے دن وہ امت محمدیہ علی صاحبہا الصلاۃ والسلام والتحیۃ، کے ان لوگوں میں سے نہ ہوں گے جو بروز قیامت تبلیغ انبیاء کی گواہی دیں گے، یعنی وہ اس شرف سے محروم رہیں گے، اور دوسرا مطلب یہ کہ دنیا میں یہ لوگ اس قابل نہیں کہ ان کی شہادت قبول کی جائے، لاجل فسقھم، تیسرا مطلب یہ کہ ان لوگوں کو مرتبۂ شہادت نصیب نہ ہوگا، کذا فی ہامش البذل نقلاً عن النووی ص۳۲۲۔ اس کے بعد والی روایت میں ہے کہ ایک شخص جو ہوا کی تیزی کی وجہ سے پریشان ہورہا تھا چادر اوڑھنے میں کہ ہوا کی وجہ سے بار بار وہ گرتی تھی تو اس شخص نے ہوا کو لعنت کی بددعاء دی تو آپ نے اس سے منع فرمایا: لاتلعنھا فانھا مامورۃ، کہ یہ ہوا تو اسی کی مامور ہے یعنی چلنے کی از خود تھوڑا ہی چل رہی ہے۔

## باب فیمن دعا علی ظالمہ

اس باب میں جو حدیث مذکور ہے وہ کتاب الصلاۃ میں گذرچکی ہے باب الدعاء میں، ترمذی میں روایت ہے: من دعا علی من ظلمہ فقد انتصر، یعنی ظالم کو بددعاء دینا یہ اس سے انتقام لینا ہی ہے، لہذا وہ مظلوم بددعاء دینے کے بعد یہ نہ سمجھے کہ میں نے صبر کیا، اللہ تعالیٰ مجھے اس صبر پر جزائے خیر عطاء فرمائے گا، کیونکہ وہ تو بددعاء دے کر انتقام لے چکا۔

## باب ھجرۃ الرّجل اخاہ

لاتباغضوا ولاتحاسدوا ولاتدابروا وکونوا عباد اللہ اخوانا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں کہ آپس میں بغض مت رکھو یعنی اسباب بغض نہ اختیار کرو تاکہ بغض میں مبتلا نہ ہو، اور نہ ایک دوسرے پر حسد کرو اور نہ آپس میں قطع تعلق کرو، "تدابروا" یہ دبر سے ماخوذ ہے، قطع تعلق میں یہی ہوتا ہے کہ آدمی دوسرے کی طرف سے اپنا منہ موڑ کر اس کی طرف اپنی پشت کردیتا ہے، اور آپس میں بھائی بھائی بن کر رہو اللہ تعالیٰ کے بندے بن کر، نہ کہ نفس وشیطان کے بندے بن کر۔

ولایحل لمسلم ان یھجر اخاہ فوق ثلاث لیال، ایک مسلمان کے لئے یہ بات جائز نہیں کہ دوسرے مسلمان سے ترک سلام وکلام کرے تین دن سے زائد، مظاہر حق ص۱۵۵ میں ہے: فائدہ: زیادہ تین دن سے اس قید سے سمجھا جاتا ہے کہ تین روز تک

ترک ملاقات حرام نہیں اسلئے کہ آدمی کی طبیعت میں غضب اور بدخلقی اور حمیت اور مانند ان کے بیٹھ رہی ہے پس اس قدر معاف کی گئی، اور غالب یہ ہے کہ تین روز کے عرصہ میں خفگی جاتی رہے یا کمتر ہو جائے، اور اس سے پہلے باب ماینہی عنہ من التہاجر والتقاطع واتباع العورات اس کے ذیل میں لکھا ہے تہاجر کے معنی ہیں کاٹنا اور یہی معنی ہیں تقاطع کے، پس تقاطع بیان اور تفسیر ہے تہاجر کی اور مراد ان سے ترک ملاقات اور سلام بھائی مسلمان کا اور کاٹنا پیوند صحبت کا اور اخوت اسلام کا زیادہ تین دن سے، اور عورات جمع عورت کی ہے اور عورت وہ ہے کہ شرم رکھے اور مکروہ جانے آدمی اس کے ظاہر ہونے کو، اور دوست رکھے کہ پوشیدہ رہے، یعنی عیب اور نقصان کہ آدمی میں ہیں، اور اتباع عورت، عیب چینی کرنی اھ۔

قولہ یلتقیان فیعرض ھذا ویعرض ھذا وخیرھما الذی یبدأ بالسلام۔

ابوایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے کہ نہیں حلال واسطے کسی شخص کے یہ کہ ترک ملاقات کرے اپنے بھائی مسلمان سے زیادہ تین دن سے کہ ملیں دونوں پس منہ پھیر لے یہ ایک طرف کو وہ پھیر لیوے منہ دوسری طرف، یعنی ایک دوسرے کو نہ دیکھیں (مظاہر حق) اور آگے لکھتے ہیں: اور مراد یہ ہے کہ اگر ترک ملاقات بسبب تقصیر اس کے حقوق کے ہو تو منع ہے مثلاً اس نے اس کی غیبت کی اور اس کی خیر خواہی نہ کی اس سے اس کو رنج ہوا اور ترک ملاقات کی، تو یہ نہ چاہیئے، اور اگر تقصیر امور دین میں کرتا ہے جیسے اہل اھواء و بدعت تو اس سے ترک ملاقات کرنا ہمیشہ کو واجب ہے جب تک نہ ظاہر ہو توبہ اور رجوع اس کی طرف حق کے، اور سیوطی نے مؤطا کے حاشیہ میں ابن عبدالبر سے نقل کیا ہے کہ کہا اجماع کیا ہے علماء نے اس پر کہ جو کوئی ڈر رکھتا ہو کسی کے کلام کرنے سے اور ملنے سے اپنے دین کے فساد پر یا مضرت، دنیا پر، اور صلاح وقت پر تو جائز ہے اس کو کنارہ کشی اور دوری ڈھونڈنی اس سے باحسن وجوہ یعنی بغیر واقع ہونے کے بیچ غیبت اور عیب گوئی اور کینہ اور عداوت کے انتہی، وخیرھما الذی یبدأ بالسلام سے متعلق لکھتے ہیں: اور ابتداء کرے یعنی پہلے کرے سلام علیک، اور رفع کدورت کرے۔ اس میں اشارہ ہے اس پر کہ گناہ ترک ملاقات کا جاتا رہتا ہے سلام سے، اور اس مقدار کفایت کرتا ہے، اس سے کم نہ چاہیئے تا حق مسلمانی ہاتھ سے نہ جاوے۔

من ھجر اخاہ سنۃ فھو کسفک دمہ۔ یعنی جو شخص ترک تعلق رکھے اپنے بھائی سے ایک سال تک تو وہ اس کے خون بہانے کے مانند ہے، مظاہر حق میں ہے یعنی گناہ ترک ملاقات کا اور خون کرنے کا قریب قریب ہے۔

تفتح ابواب الجنۃ کل یوم اثنین وخمیس فیغفر فی ذلک الیومین لکل عبد لایشرک باللہ شیئا الامن بینہ وبین اخیہ شحناء فیقال انظروا ھذین حتی یصطلحا۔

**شرح الحدیث** حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جنت کے دروازے کھولے جاتے ہیں ہر پیر و جمعرات کو، پس مغفرت کی جاتی ہے ان دو دنوں میں ہر ایسے بندہ کی جو شرک نہ کرتا ہو مگر وہ شخص کہ اس کے اور اس کے بھائی کے درمیان دشمنی اور کینہ ہو پس کہا جاتا ہے ملائکہ سے کہ مہلت دو ان دونوں کو

یہاں تک کہ آپس میں صلح کریں، مظاہر حق میں اس حدیث کے ترجمہ میں اس طرح ہے: پس نہیں رہتا بغیر بخشا کوئی مگر وہ شخص کہ ہے درمیان اس کے اور درمیان کسی مسلمان کے دشمنی اور کینہ الخ پھر اس کے بعد ہے:

**فائدہ:** کھولے جاتے ہیں دروازے بہشت کے یعنی طبقات اس کے، یا بالا خانے اور درجات اس کے کے ان دونوں میں (پیرو جمعرات) واسطے کثرت رحمت کے کہ اترتی ہے ان دونوں میں، اور باعث ہے مغفرت کی، کذا قال علی، اور حضرت شیخ نے لکھا ہے کھلنا دروازوں کا کنایہ ہے کثرت مغفرت سے اور درگذر کرنے سے جرائم خلق سے اور دینے ثواب اور رفعت درجات سے اور صواب یہ ہے کہ محمول ہے یہ ظاہر پر اسلئے کہ حمل کرنا نصوص کا ظاہر پر واجب ہے جب تک کوئی دلیل پھیرنے والی ظاہر سے نہ ہو اور کھلنا دروازوں کا علامت عفو کی ہو، اور آگے لکھتے ہیں: اور یہاں تک کہ صلح کریں، ظاہر یہ ہے کہ مغفرت ہر ایک کی موقوف ہے اس کی صفائی پر اور زوال عداوت پر برابر ہے کہ دوسرا صاف ہو یا نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، اور حضرت نے بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے اس حدیث کی شرح میں تحریر فرمایا ہے کہ مقصود اس حدیث سے واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ ان دو دنوں میں لوگوں کے حسنات اور سیئات کا تقابل ہوتا ہے، تو تقابل کے بعد جو شخص مغفرت اور عفو کا مستحق ہوتا ہے اس کی مغفرت کردی جاتی ہے یعنی بشرطیکہ یہ مانع موجود نہ ہو جو حدیث میں مذکور ہے یعنی ہجران مسلم، اور اگر یہ مانع ہوتا ہے تو پھر اس کی مغفرت کو ترک ہجران اور آپس کے تعلقات کو درست کرنے تک مؤخر کردیا جاتا ہے، وذلک لانہا لو قصد بہا ہذا المعنی (عموم المغفرۃ فی الیومین لکل مؤمن) لزم اہمال الروایات الواردۃ فی عذاب القبر ووزن الاعمال وغیر ذلک الخ۔

---

قال ابوداؤد: اذا كانت الهجرة لله فليس من هذا بشئ، عمر بن عبد العزيز غطى وجهه عن رجل،

امام ابوداؤد فرمارہے ہیں کہ اگر ہجران مسلم اللہ تعالیٰ کے لئے یعنی امر دین کے لئے ہو تو وہ اس وعید میں داخل نہیں، حضرت عمر بن عبد العزیز خلیفہ عادل نے ایک مرتبہ ایک شخص کو دیکھ کر اپنے چہرہ پر نقاب ڈال لیا تھا۔

## باب فی الظن

---

ایاکم والظن فان الظن اکذب الحدیث، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: بچاؤ اپنے آپ کو گمان سے، یعنی ظن اور گمان کا اتباع کرنے سے، یا بچاؤ اپنے آپ کو دوسرے کے ساتھ سوء ظن سے، اسلئے کہ بدگمانی بہت بڑا جھوٹ ہے، حدیث سے مراد حدیث النفس، اسلئے کہ سوءظن اکثر و بیشتر واقعہ کے خلاف ہوتا ہے لہذا جھوٹی بات کے مقابلہ میں زیادہ سخت ہوا (بذل) اکذب ہونے کی وجہ کسی نے واضح نہیں کی پس ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ صدق وکذب عموماً صفت ہوتی ہے کلام کی اور کلام کا تعلق ہے لسان سے بخلاف ظن کے کہ اس کا تعلق ہے قلب سے اور انسان کے باطن سے لہذا جو ظن خلاف واقع ہوگا وہ زیادہ قبیح ہوگا بہ نسبت اس کلام کے جو خلاف واقع ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، اور حاشیۂ ترمذی میں یہ لکھا ہے: ای اثمہ اعظم من الحدیث الکاذب۔

ولا تحسسوا ولا تجسسوا، پہلا حاء مہملہ سے ہے اور دوسرا جیم سے، یعنی لوگوں کے عیوب کی تلاش مت کرو، دونوں لفظ ہم معنی ہیں، اور عون المعبود میں علامہ مناوی سے نقل کیا ہے، لا تحسسوا ای لا تطلبوا الشئ بالحاسۃ کاستراق السمع وابصار الشئ خفیۃ یعنی حاسہ سمع یا حاسہ بصر سے کوئی چیز دریافت کرنا، اور لا تجسسوا ای لا تتعرفوا خبر الناس بلطف کما یفعل الجاسوس، یعنی لوگوں کا حال لطیف حیلہ سے (بلطائف الحیل) معلوم کرنے کی کوشش نہ کرو، جس طرح جاسوس کیا کرتا ہے، گویا اول لفظ حاسہ سے اور یہ دوسرا جاسوسی سے ہے۔

# باب فی النّصیحۃ

المؤمن مرآۃ المؤمن، والمؤمن اخو المؤمن یکف علیہ ضیعتہ ویحوطہ من ورائہ۔

مؤمن مؤمن کے لئے آئینہ ہے، اس کے چند مطلب لکھے ہیں (۱) اپنا عیب آدمی کو چاہئے کہ دوسرے میں دیکھے یعنی دوسرے کے ذریعہ اپنے عیب کا پتہ لگائے، جس طرح اپنے چہرے کا داغ دھبہ آئینہ کے ذریعہ سے معلوم کرتا ہے اسی طرح اگر کسی مؤمن کی خصلت تمہیں بری معلوم ہو تو یہ دیکھو کہ وہ اپنے اندر تو نہیں، اگر ہے تو اس کو زائل کرنے کی کوشش کرو، اسی طرح بہت سے عیوب اور بری عادتوں کی اصلاح ہوتی چلی جائے گی، مشہور ہے کہ لقمان حکیم سے کسی نے پوچھا حکمت از کہ آموختی؟ گفت از بے ادباں، تم نے یہ حکمت کس سے سیکھی، تو انہوں نے جواب دیا کہ بے ادبوں سے سیکھی، وہ اس طرح کہ جو خصلت مجھے ان کی بری معلوم ہوئی تو اس سے میں نے پرہیز کیا (۲) دوسرے کے اندر اگر کوئی عیب دیکھو تو اس پر خاموشی سے ظاہر کر دو، برملا ٹوک کر رسوا مت کرو جس طرح آئینہ آدمی کے چہرے کے نشان وغیرہ کو خاموشی سے بتا دیتا ہے (۳) ایک مؤمن کا دل دوسرے مؤمن کی طرف سے آئینہ کی طرح صاف ہونا چاہیئے، اس کی طرف سے دل میں بغض اور کینہ نہ ہونا چاہیئے۔

اور حدیث کے دوسرے جملہ کا مطلب یہ ہے ضیعہ یعنی ما یحتمل الضیاع جیسے مال اور چھوٹی اولاد، یعنی ایک مؤمن کو چاہیئے کہ دوسرے مؤمن کے مال اور اولاد صغار کو اس پر روک کر رکھے یعنی ان کی حفاظت کرے۔

ویحوطہ من ورائہ اور اس کے پیچھے یعنی اس کی غیبت میں اس کی چیزوں کی حفاظت کرے۔

# باب فی اصلاح ذات البین

الا اخبرکم بافضل من درجۃ الصیام والصلاۃ والصدقۃ؟ قالوا بلی، قال اصلاح ذات البین، وفساد ذات البین الحالقۃ۔

ذات البین یعنی آپس کے تعلقات، ان کی اصلاح کا ثواب نفلی عبادات روزوں اور نماز سے زائد ہے، اور آپس کے احوال کا بگاڑ یعنی بجائے الفت اور محبت کے بغض وکینہ اور عداوت یہ مونڈ دینے والی خصلت ہے، یعنی دین کو ختم کر دینے والی، جیسے استرہ بالوں کو مونڈ ڈالتا ہے۔

لم یکذب من نمی بین اثنین لیصلح ۔ یعنی جو شخص ایک شخص کی طرف سے دوسرے کو کوئی بات پہنچائے واقعہ کے خلاف ان کے درمیان مصالحت اور موافقت پیدا کرنے کے لئے، مثلاً دو شخصوں میں پہلے سے رنجش ہے کسی وجہ سے تو کوئی شخص ان میں سے کسی ایک کے پاس جاکر دوسرے شخص کی طرف سے یہ نقل کرے کہ وہ تمہاری تعریف کر رہا تھا تاکہ اس کے دل سے اس کی کدورت نکل جائے اور وہ باہم متفق ہو جائیں تو اس جھوٹ کو جھوٹ نہیں کہا جائیگا یعنی یہ جھوٹ کے حکم میں نہ ہوگا، جیسا کہ مشہور ہے دروغ مصلحت آمیز بہ از راستی فتنہ انگیز۔

ما سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یرخص فی شیٔ من الکذب الا فی ثلاث۔

حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کسی کذب کے بارے میں رخصت و اجازت نہیں سنی سوائے تین موقعوں کے ایک وہ کہ جس کا مقصد جھوٹی بات سے اصلاح ذات البین ہو، دوسرے وہ جھوٹ جو لڑائی کے موقع پر دشمن کے ساتھ بولا جائے (اس کو پچھاڑ دینے کے لئے) تیسرے بیوی کا شوہر سے یا شوہر کا بیوی سے آپس میں دل خوش کرنے کے لئے کوئی بات کہنا۔

## باب فی الغناء

عن الربیع بنت معوذ بن عفراء قالت جاء رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فدخل علیّ صبیحۃ بُنی بی فجلس علی فراشی کمجلسک منی فجعلت جویریات یضربن بدف لھن ویندبن من قتل من آبائی یوم بدر الی ان قالت احداھن: وفینا نبی یعلم ما فی غد، فقال دعی ھذا وقولی الذی کنت تقولین۔

خالد بن ذکوان ربیع بنت معوذ سے روایت کرتے ہیں ربیع کی شادی کے موقع کا ایک واقعہ جو انہوں نے خالد کو سنایا (جبکہ خالد ان کے پاس بیٹھے ہوئے تھے وہ فرماتی ہیں (خالد کو خطاب کرتے ہوئے) کہ جس شب میں میری رخصتی ہوئی اس کی صبح کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہمارے گھر تشریف لائے اور آکر میرے بستر پر اس طرح تشریف فرما ہوئے جس طرح تو اس وقت میرے پاس بیٹھا ہے (چونکہ شادی کا دن تھا اسلئے) چھوٹی بچیاں دف بجانے لگیں (یعنی دھپڑا) اور جو میرے آبا[1] جنگ بدر میں شہید ہو گئے تھے ان کا ندبہ یعنی مرثیہ پڑھنے لگیں، اشعار میں ان کا ذکر کرنے لگیں، ان بچیوں میں سے ایک نے یہ شعر بھی پڑھا: وفینا نبی یعلم ما فی غد کہ ہمارے میں ایسا نبی موجود ہے جو آئندہ کل کی بات کو جانتا ہے، تو آپ نے اس مصرع کو سنکر فرمایا: اس کو چھوڑ دے اس کو نہ پڑھ، اور جو دوسرے اشعار تو پڑھ رہی تھی وہ پڑھ یہ چونکہ اس شعر میں علم غیب کی نسبت آپ کی طرف کی گئی ہے مع انہ لا یعلم الغیب الا اللہ، اس لئے آپ نے اس سے منع فرمادیا۔

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور ربیع کے درمیان علاقہ محرمیت کا تو ہے نہیں تو پھر آپ ان کے

[1] "من قتل من آبائی" میں آبار کا مصداق ان کے والد معوذ اور معاذ اور عوف دونوں ربیع کے چچا مراد ہیں جن کو تغلیباً آبار کہدیا گیا۔

پاس کیسے تشریف فرما ہوئے، اسکے کئی جواب دیئے گئے، ایک یہ کہ آپ کی یہ نشست القار حجاب کے ساتھ تھی، دونوں کے درمیان پردہ حائل تھا یا یہ کہ یہ نزول حجاب سے ~~ کا واقعہ ہے، اور اگر نزول حجاب کے بعد کا واقعہ مانا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اصل مذہب میں وجہ اور کفین حکم حجاب سے مستثنیٰ ہیں، خوف فتنہ کے وقت ان کے بھی چھپانے کا حکم دیا ~~ ہے، اور آں حضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ظاہر ہے کہ اس سے محفوظ تھے، کذا قال الکرمانی، اور کوکب میں یہ ہے کہ آں حضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لئے حکم حجاب تھا ہی نہیں آپ کسی عورت کے لئے نامحرم نہیں تھے فی الواقع لیکن آپ ان امور میں اپنے ساتھ معاملہ اجانب کا سا فرماتے تھے تعلیماً۔

اس طرح کے سوال وجواب کتاب الجہاد، باب فی رکوب البحر فی الغزو، میں "کان یدخل علی ام حرام بنت ملحان" والی حدیث کے ذیل میں گذر چکا جلد رابع ص۳۰۲۔

مولانا محمد تقی عثمانی لکھتے ہیں: اس حدیث سے استدلال کر کے علماء نے کہا ہے کہ نکاح کا اعلان دف بجا کر اور غنا کے ساتھ کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنے حدود کے اندر ہو، اور اس کے اندر گانے بجانے کے دوسرے آلات اور ساز کا استعمال نہ ہو اھ اور عرف الشذی میں ہے: الدف مایکون مجلدا من جانب واحد، وصرح الفقہاء بعدم جواز الدف ذی جلاجل، یعنی دف وہ ہے جو ایک جانب سے بجتا ہو جس کو ڈھپڑا کہتے ہیں، اور ایسا دف جو جلاجل یعنی جھانجھ کے ساتھ ہو اس کی حرمت کی فقہاء نے تصریح کی ہے۔

---

لما قدم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم المدینۃ لعبت الحبشۃ لقدومہ فرحاً بذلک۔

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے مدینہ میں (کسی سفر سے واپسی میں) تو آپ کی بخیر وسلامت واپسی کی خوشی میں بعض حبشیوں نے کھیل کود کیا اپنے نیزوں کے ساتھ۔

حراب جمع ہے حربہ کی چھوٹا نیزہ۔

## باب کراھیۃ الغناء والزمر

غناء یعنی گانا اور زمر یعنی بجانا، بذل میں ہے: الزمر ھو الغناء بحسن الصوت، اور حاشیہ میں ہے: اصل الزمر الغناء بنفخ الصوت فی القصب ففی الصراح، زمر نائے زدن[1] یعنی بانسری بجانا، وقال العینی: مشتقۃ من الزمیر وھو الصوت الذی لہ صفیر، یعنی زمر مشتق ہے زمیر سے، اور زمیر کہتے ہیں سیٹی دار آواز کو، وفی الحدیث عند مسلم وغیرہ: الجرس مزامیر الشیطان، اما المعازف ففی الصراح (معالی) وھو جمع معزف یعنی چغانہ، وفی غیاث اللغات: چغانہ چوبے باشد کہ آں را شگافتہ جلاجل دراں تعبیہ کنند، وقال الحافظ فی الفتح ص۴۴: المعازف آلات اللھو وقیل اصوات الملاھی وقیل الدفوف، ویطلق علی الغناء الخ، وفی الدر المختار ص۱۲۵/۵: المعزف آلۃ اللھو، وتعقبہ ابن عابدین بانہ نوع منہ والعام العزف کفلس اھ ویجوز بیع آلات اللھو عند الامام خلافا لھما کما فی کتاب الغصب من الشامی، وفی کتاب البیوع من بحر الرائق ص۱۷۱: الصحیح قولہ اھ۔

---

[1] مولانا رومی کی مثنوی شریف کی تو ابتدا ہی اس لفظ سے ہے ؎ بشنو از نے چوں حکایت می کند ۔ وز جدائیہا شکایت می کند
اس کی شرح حضرت تھانوی کی کلید مثنوی کے اندر دیکھ لی جائے۔

عن نافع قال سمع ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال فوضع اصبعیہ علی اذنیہ ونأی عن الطریق الخ۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے خادم وشاگرد نافع فرماتے ہیں کہ ایک روز حضرت ابن عمر کے کان میں بانسری کی آواز پڑی تو اپنی دونوں انگلیاں دونوں کانوں پر رکھ لیں اور راستہ سے ایک طرف ہوگئے اور راستہ سے دور نکل گئے اور پھر پوچھا کہ اب تو نہیں سنائی دے رہا، میں نے کہا نہیں اس پر کانوں پر سے ہاتھ اٹھالیا، اور فرمایا ایک مرتبہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ تھا تو آپ نے بھی ایسی آواز سن کر اسی طرح کیا تھا۔

قال ابوداؤد هذا حديث منكر۔

حاشیہ کے نسخہ میں جو روایت ہے اس میں اس طرح ہے: فسمع صوت مزمار راع. یعنی یہ چرواہے کے بجانے کی آواز تھی۔

# باب الحكم فى المخنثين

ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اتی بمخنث قد خضب یدیہ ورجلیہ بالحناء فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ما بال ھذا؟ فقیل یا رسول اللہ! یتشبہ بالنساء فامر بہ فنفی الی النقیع۔

آپ کے پاس ایک مخنث کو لایا گیا جس نے اپنے ہاتھ پاؤں کو مہندی میں رنگ رکھا تھا، آپ نے پوچھا کہ اس کو کیا ہوا؟ کہا گیا کہ یا رسول اللہ! یہ عورتوں کی مشابہت اختیار کرتا ہے، آپ نے اس کو شہر سے باہر نقیع کی طرف نکال دینے کا حکم فرمایا، یہ نقیع نون سے ہے مدینہ میں ایک جگہ کا نام ہے، بقیع کے علاوہ۔

مخنث سے متعلق روایت کتاب اللباس "باب ما جاء فی قولہ تعالیٰ غیر اولی الاربۃ" میں گذر چکی، اور وہاں خنث کی قسمیں اور اس کا حکم اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں جو مخنث پائے جاتے تھے ان کے نام وغیرہ سب وہاں گذر گئے۔

عن ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم دخل علیہا وعندھا مخنث وھو یقول لعبد اللہ اخیہا ان یفتح اللہ الطائف غدا دللتک علی امرأۃ تقبل باربع وتدبر بثمان فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اخرجوھم من بیوتکم۔

یہ روایت بھی کتاب اللباس میں گذر چکی۔

# باب فى اللعب بالبنات

یعنی گڑیاں بنا کر ان سے کھیلنا۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کنت العب بالبنات فربما دخل علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وعندی الجواری فاذا دخل خرجن واذا خرج دخلن۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میں گڑیاں بناکر لڑکیوں کے ساتھ مل کر ان سے کھیلتی تھی بعض مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم گھر میں داخل ہو جاتے اسی حال میں جب کہ میرے پاس دوسری بچیاں بھی کھیل میں ہوتیں، آپ کی آمد پر وہ باہر چلی جاتیں پھر جب آپ باہر چلے جاتے تو وہ میرے پاس پھر آجاتیں۔

بنات سے مراد چھوٹی چھوٹی تصویریں مجسم بچیوں کی شکل میں مصنوعی کپڑے وغیرہ کی جن کے لئے ان ہی کے جسم کے مطابق کپڑے بھی سیے جاتے ہیں ان کو پہنانے کے لئے، گھر کی عورتیں اپنی چھوٹی بچیوں سے یہ چیزیں بنواتی ہیں تدریب کے لئے، تاکہ ان کو سینا پرونا آجائے اور اس مصلحت تدریب ہی کی وجہ سے صور منہیہ سے ان کی تخصیص کی گئی ہے، فقہاء نے ان کی بیع وشراء کو بھی جائز رکھا ہے جمہور کی رائے یہی ہے، اور ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ نہی عن التصویر سے پہلے تھا بعد میں منسوخ ہو گیا، اور حضرت عائشہ کیلئے اس کو جائز رکھا گیا لکونہا غیر بالغۃ حینئذ، کذا فی البذل عن فتح الودود، اور حاشیۂ بذل میں ہے کہ علامہ عینیؒ ۵۸۹ نے اس کے نسخ اور عدم نسخ میں تفصیل کے ساتھ اختلاف بیان کیا ہے، والی النسخ مال جماعۃ من السلف کما فی رسالۃ تصویر ص۱۰۱۔ اسی طرح حاشیۂ بذل میں اس وقت میں حضرت عائشہ کی عمر کیا تھی، بالغ یا نابالغ، اس کے بارے میں علماء کی آراء لکھی ہیں، جو تفصیل دیکھنا چاہے حاشیہ کی طرف رجوع کرے اس میں کتابوں کے حوالے مذکور ہیں۔

اور اس کے بعد والی روایت کا مضمون یہ ہے: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم غزوۂ تبوک یا خیبر سے واپس تشریف لائے تو ان کے کھیلوں کا جو طاقچہ تھا جس پر ایک چھوٹا سا پردہ بھی لٹکا ہوا تھا ہوا چلنے سے وہ پردہ ہٹا اس کے ہٹنے سے اس طاقچہ میں ان کے کھیل جو گڑیاں وغیرہ رکھی تھیں وہ نظر آنے لگیں، آپ نے اس طاقچہ کی طرف اشارہ کر کے حضرت عائشہ صدیقہ سے پوچھا کہ اس میں کیا رکھا ہے؟ انہوں نے کہا کہ یہ میری گڑیاں ہیں، جن کے بیچ میں کپڑے کا بنا ہوا ایک گھوڑا بھی تھا جس کے دو بازو تھے، آپ نے پوچھا کہ یہ بیچ میں کیا ہے تو انہوں نے کہا کہ یہ گھوڑا ہے، آپ نے فرمایا کہ اس کے اوپر یہ کیا لگ رہے ہیں تو انہوں نے کہا کہ اس کے دو پر ہیں، آپ نے فرمایا فرس لہ جناحان؟ کہ گھوڑے کے دو پر بھی ہیں! تو انہوں نے کہا کہ آپ نے سنا نہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے جو گھوڑے تھے ان کے پر تھے، وہ فرماتی ہیں کہ یہ سنکر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کھل کھلا کر ہنسے۔

## باب فی الارجوحۃ

اُرجوحہ یعنی جھولا یعنی اس کا جواز اور ثبوت، اس باب میں مصنف نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی یہ حدیث ذکر کی ہے کہ جب ہم ہجرت کر کے مدینہ میں آئے تو ایک دن کا واقعہ ہے کہ میں جھولے پر جھول رہی تھی وانا مُجَمَّمَۃ اور میرے سر کے بال جمہ جیسے تھے یعنی چھوٹے جیسے مردوں کے پٹھے ہوتے ہیں، تو مجھ کو گھر کی عورتیں جھولے پر سے اتار کر لے گئیں، مجھ کو بنایا سنوارا اور اس کے بعد مجھ کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچا دیا، یعنی میری رخصتی کر دی اور آپ نے میرے ساتھ خلوت فرمائی جبکہ میں نو سال کی تھی، اور دوسری روایت میں ہے کہ اس وقت مجھ کو بعض انصاری عورتوں نے یہ دعا دی علی الخیر والبرکۃ

فوالله انی لعلی ارجوحة بین عذقین فجاءتنی امی فانزلتنی ولی جمیمة، اس حدیث میں اس جھولے کی شکل مذکور ہے وہ یہ کہ ایک مضبوط رسی کا ایک سرا ایک درخت میں باندھ دیا جائے اور دوسرا سرا دوسرے قریبی درخت میں اس رسی کے بیچ کا حصہ جو زمین کی طرف لٹکا ہوا ہے اس پر جھولا جائے، یعنی میری والدہ آئیں اور مجھے اس جھولے پر سے اتار کر لے گئیں جبکہ میرے سر کے بال پٹھوں جیسے تھے یعنی چھوٹے۔

## باب فی النھی عن اللعب بالنرد

من لعب بالنرد فقد عصی اللہ ورسولہ، اور دوسری روایت میں ہے: من لعب بالنردشیر فکانما غمس یدہ فی لحم خنزیر ودمہ، اس حدیث میں نردشیر کے ساتھ کھیلنے کی ممانعت ہے کہ جس نے ایسا کیا اس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی، اور دوسری روایت میں ہے کہ جس نے اپنے ہاتھوں کو اس کھیل میں استعمال کیا تو گویا اس نے اپنے ہاتھ کو خنزیر کے گوشت اور خون میں ڈبو دیا۔ —— اس کھیل کو اردشیر بن بابک فارس کے بادشاہ نے وضع کیا اور چلایا تھا اسی لئے اس کو نردشیر کہتے ہیں، لغت میں لکھا ہے کہ نرد ایک قسم کا کھیل ہے جس کو اردشیر بن بابک شاہ ایران نے ایجاد کیا تھا، حاشیۂ بذل میں ہے مغنی سے نقل کرتے ہوئے کہ یہ کھیل حرام ہے، جس کی وجہ سے آدمی عندالائمة الاربعة مردود الشہادة ہو جاتا ہے، اور یہی حکم شطرنج کا ہے ائمہ ثلاث کے نزدیک، بخلاف امام شافعی کے کہ انہوں نے اس کو مباح قرار دیا ہے (المغنی ص۳۵ ج۱۴) (التعلیق المجد ص۳۸۱)

## باب فی اللعب بالحمام

یعنی کبوتر بازی، حدیث الباب میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا جو کسی کبوتری کی طرف دوڑا ہوا جارہا تھا، تو آپ نے فرمایا کہ شیطان ہے شیطانہ کے پیچھے چلا جارہا ہے۔
حمامہ کو شیطانہ اس حیثیت سے فرمایا کہ وہ ذریعہ بنی اس شخص کی غفلت اور حماقت کا۔

## باب فی الرّحمة

عن عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما یبلغ بہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال: الراحمون یرحمھم الرحمٰن، ارحموا اھل الارض یرحمکم من فی السماء۔
آپ فرما رہے ہیں کہ جو لوگ رحم دل ہوتے ہیں دوسروں پر رحم کھاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ بھی ایسے ہی پر رحم فرماتا ہے، لہذا زمین والوں پر رحم کرو، تو تم پر وہ رحم کرے گا جو آسمان میں ہے۔
الحدیث المسلسل بالاوّلیة | یہی وہ حدیث ہے جو المسلسل بالاوّلیة سے مشہور ہے، اور صحیح یہ ہے کہ اس کی اولیت کا سلسلہ

سفیان بن عیینہ پر آکر ختم ہو جاتا ہے، اس سے اوپر یعنی صحابی کی جانب میں نہیں پایا جاتا، اور جنہوں نے اس کو مسلسل قرار دیا اخیر تک وہ غلطی پر ہیں۔

اس حدیث کے تسلسل کو باقی رکھنے کے لئے صورت یہ ہے کہ جو استاد حدیث کی کسی بھی کتاب کو اپنے شاگرد کو پڑھانا شروع کرنے تو پہلے یہ حدیث اس کو سنادے یا اس سے پڑھوالے۔

حدثنا حفص بن عمر قال نا شعبة، ح ونا ابن كثير انا شعبة قال كتب الىّ منصور - قال ابن كثير في حديثه وقرأته عليه وقلت اقول: حدثني منصور؟ فقال اذا قرأته عليّ فقد حدثتك به -

**شرح السند اور تحدیث و اخبار میں عدم فرق** اس حدیث میں مصنف کے دو استاد ہیں حفص بن عمر، اور ابن کثیر، اور ان دونوں کے استاد شعبہ ہیں، اور شعبہ کے استاد منصور ہیں، منصور کی روایت کے بارے میں حفص نے تو شعبہ سے یہ نقل کیا؛ کتب الیّ منصور اور ابن کثیر نے شعبہ سے اس طرح نقل کیا کتب الیّ منصور وقرأته علیہ، یعنی حفص کی روایت میں تو یہ ہے شعبہ کہتے ہیں کہ میری طرف منصور نے حدیث لکھی، اور ابن کثیر نے یہ کہا شعبہ کہتے ہیں کہ منصور نے میری طرف لکھ کر بھیجی اور میں نے اس حدیث کو ان پر پڑھا بھی، اور پھر آگے ابن کثیر کی روایت میں یہ زیادتی ہے کہ شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد منصور سے کہا اب اس کے بعد یعنی جب میں نے آپ کو یہ حدیث پڑھ کر سنادی تو بوقت روایت حدیث یہ کہہ سکتا ہوں: حدثنی منصور؟ تو انہوں نے اسکی اجازت دیدی اور کہا کہ جب تم نے یہ حدیث مجھ پر پڑھ دی تو لوں سمجھو کہ میں نے تم سے بیان کردی، یہ سب سوال وجواب ابن کثیر کی روایت میں ہے حفص بن عمر کی روایت میں نہیں۔

ثم اتفقا: عن ابی عثمان، یعنی اس کے بعد جو سند آرہی ہے اس میں حفص اور ابن کثیر دونوں متفق ہیں، دونوں کی روایت میں جو کچھ فرق تھا وہ شروع میں تھا۔

اس سوال وجواب سے معلوم ہوا کہ منصور کے نزدیک قرأت علی الشیخ کی صورت میں بھی حدثنا کہہ سکتے ہیں، اور اس میں دوسرا قول جو مشہور ہے وہ یہ ہے کہ جیساکہ شروع کتاب میں گذرچکا کہ قرأت علی الشیخ کی صورت میں اخبرنا اور سماع من لفظ الشیخ کی صورت میں حدثنا استعمال کیا جاتا ہے۔

# باب فی النصیحۃ

یہ ترجمۃ الباب مکرر ہے ابھی قریب میں گذرچکا۔

عن تميم الداري رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ان الدين النصيحة ان الدين النصيحة، ان الدين النصيحة، قالوا لمن يا رسول الله؟ قال: لله وكتابه ورسوله وائمة المؤمنين وعامتهم -

نصیحت کے معنی ارادۃ الخیر کے ہیں کہ کسی کے ساتھ خیر کا ارادہ کرنا، اور جس کے ساتھ وہ ارادہ کیا جاتا ہے اس کو منصوح لہ کہتے ہیں اور یہ معنی بڑے جامع ہیں ہر بھلائی اور خیر اس میں آجاتی ہے حالانکہ لفظ نصیحت بہت مختصر سا کلمہ ہے مگر معنی اس کے بہت بڑے ہیں

اور میں کہتا ہوں کہ جس لفظ سے اس کا ترجمہ کیا جاتا ہے یعنی خیر خواہی وہ بھی اسی طرح نہایت جامع ہے۔

**وہ خصلت جو تمام دین کا خلاصہ ہے** اس حدیث میں ہے کہ آپؐ نے نہایت تاکید و تحقیق اور بڑی قوت کے ساتھ یہ فرمایا کہ دین نام ہے خیر خواہی کا یعنی دین کا خلاصہ یہ ہے، اس پر صحابہ نے دریافت کیا کہ خیر خواہی کس کے لئے تو آپ نے فرمایا سب کے لئے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کیلئے بھی اور کتاب اللہ کے لئے اور رسول اللہ کے لئے اور مسلمان خلفاء اور بادشاہوں کے لئے اور عامۂ مسلمین کے لئے، لیکن ہر ایک کے ساتھ خیر خواہی اس کے حال کے مناسب ہوتی ہے، لہذا النصیحت کے معنی ہوئے ہر شخص کے ساتھ بلکہ ہر شئی کے ساتھ اسکے شایان شان معاملہ کرنا، پس اللہ تعالیٰ کے ساتھ خیر خواہی اللہ تعالیٰ کی شان کے مناسب ہوگی اور کتاب اللہ کے ساتھ اس کی شان کے مناسب، وھکذا، اللہ تعالیٰ پر ایمان اس کی عبادت اور ہر حال میں اسکے حکم کی اطاعت اور بجا آوری کرنا یہ نصیحت للہ ہے، اور اسی طرح کتاب اللہ کی تعظیم ظاہراً و باطناً، اس کی تلاوت کرنا، اسکے معانی کو سمجھ کر اس کے احکام بجالانا یہ نصیحت لکتاب اللہ ہے، اسی پر قیاس کر لیا جائے اور سب چیزوں کو بھی، تو ہر چیز کے ساتھ اس کے شایان شان معاملہ کرنا جس کی دوسری تعبیر یہ بھی ہو سکتی ہے اعطاء کل ذی حق حقہ، ہر ذی حق کو اس کا حق دینا، یہ تمام دین کا خلاصہ ہے اور لب لباب ہے، اس حدیث کے بارے میں امام نووی شرح مسلم ص۵۴ میں فرماتے ہیں: ھذا حدیث عظیم الشان وعلیہ مدار الاسلام کما سنذکرہ من شرحہ (یعنی اسکی شرح ہی سے پتہ چل جائیگا کہ واقعی یہ حدیث مدار الاسلام ہے) واما ما قالہ جماعات من العلماء انہ احد ارباع الاسلام ای احد الاحادیث الاربعۃ التی تجمع امور الاسلام، فلیس کما قالوا، بل المدار علی ھذا وحدہ، یعنی بعض علماء نے جو یہ بات فرمائی ہے کہ یہ حدیث منجملہ ان چار احادیث کے ہے جن کے مجموعے میں تمام امور اسلام مضمر ہیں لہذا اس ایک حدیث میں چوتھائی امور اسلام آگئے ہیں یہ بات صحیح نہیں بلکہ تنہا اسی ایک حدیث پر تمام امور اسلام کا مدار ہے۔ وھذا الحدیث من افراد مسلم، ولیس لتمیم الداری فی صحیح البخاری عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم شئی، ولا لہ فی مسلم عنہ غیر ھذا الحدیث،

پھر امام نووی نے اس کی شرح بالتفصیل لکھی ہے۔

---

عن جریر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال بایعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم علی السمع والطاعۃ وان انصح لکل مسلم قال فکان اذا باع الشئ او اشتراہ قال اما ان الذی اخذنا منک احب الینا مما اعطیناک فاختر۔

حضرت جریر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرما رہے ہیں کہ میں نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے آپ کی بات ماننے اور آپؐ کی اطاعت اور ہر مسلمان کے لئے نصیحت و خیر خواہی پر بیعت کی اب اس پر راوی کہہ رہا ہے کہ اس بیعت کے بعد حضرت جریر کا حال یہ تھا کہ اگر اپنی کوئی بھی چیز کسی کو فروخت کرتے یا کسی سے کوئی چیز پیسے دیکر خریدتے تو بیع و شراء کے تام ہو جانے کے باوجود اس سے یہ فرماتے کہ جو چیز ہم نے تجھ سے لی ہے وہ ہمارے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے اس چیز سے جو ہم نے تجھ کو دی ہے لہذا ہم تو اس کو واپس کرنا نہیں چاہتے زیادہ پسندیدہ ہونے کی وجہ سے، لیکن میں تجھ سے کہتا ہوں کہ اگر تجھ کو اپنی چیز جو تو نے ہم کو دی ہے وہ زیادہ پسند ہو اور تو اس کو مجھ سے واپس لینا چاہے تو لے سکتا ہے (کیونکہ نصیحت اور خیر خواہی کا تقاضا یہی ہے)

یہ حضرت جریر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کمال احتیاط ہے کہ دوسرے کے شائبہ ضرر سے بھی بچنے کی کوشش کر رہے ہیں، کیونکہ بعض مرتبہ بائع کو بیع کے بعد، اسی طرح مشتری کو شراء کے بعد اس کی رائے میں تبدیلی آتی ہے، بائع کو یہ خیال ہوتا ہے کہ میں بیع نہ کرتا تو بہتر تھا، اور مشتری کو شراء کے بعد یہ خیال اور وسوسہ گذرتا ہے کہ میں اس چیز کو نہ خریدتا تو بہتر تھا، اسلئے حضرت جریر ایسا کیا کرتے تھے، اور عام لوگوں کا حال یہ ہے کہ مشتری شراء کے بعد یہ سوچتا ہے کہ میں نے بائع پر احسان کیا کہ اس کی چیز خریدلی اور اسی طرح بائع اپنی چیز بیچ کر مشتری پر احسان رکھنا چاہتا ہے کہ میں نے اتنی بڑھیا چیز تجھ کو کتنی سستی دیدی۔

## باب فی المعونة للمسلم

مضمون حدیث یہ ہے آپ ارشاد فرمارہے ہیں کہ جو شخص کسی مسلمان سے اس کی کوئی الجھن اور پریشانی دور کرے تو اللہ تعالیٰ اس کے بدلہ میں اس کی بروز قیامت ایک الجھن دور کریں گے، حالانکہ دنیا کی الجھن آخرت کی الجھن کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں، اور جو کسی تنگدست کو سہولت دے۔ دین وغیرہ کے معاملہ میں۔ تو اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ سہولت کا معاملہ فرماتے ہیں دنیا اور آخرت میں، اور اسی طرح جو کسی مسلمان کے عیب کو چھپائے اور اس کی پردہ پوشی کرے تو اللہ تعالیٰ اسکے عیب کو چھپائیں گے دنیا اور آخرت میں اور اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کی اعانت میں ہوتے ہیں جب تک وہ بندہ اپنے بھائی کی اعانت میں رہے۔

## باب فی تغییر الاسماء

انکم تدعون یوم القیامة باسمائکم واسماء آبائکم فاحسنوا اسماءکم۔

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم سب کو قیامت کے روز تمہارا اور تمہارے آباء کا نام لے کر پکارا جائے گا، لہٰذا اپنے نام اچھے رکھا کرو، تاکہ اچھے ہی نام سے پکارے جاؤ، اس روایت میں تو یہی ہے کہ آدمی کو اس کے اور اسکے باپ کے نام کے ساتھ پکارا جائے گا، لیکن بعض روایات میں یہ ہے کہ قیامت کے دن لوگوں کو پکارا جائیگا باسماء امہاتہم جس کی حکمت بعض نے یہ بیان کی ہے تاکہ اولاد زنا کا حال فاش نہ ہو، اور بعضوں نے کہا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حال کی رعایت میں کیونکہ ان کی نسبت تو ماں کی طرف متعین ہے، لہٰذا ان دونوں روایتوں میں تعارض ہوا، اس کا ایک جواب تو یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث الباب صحاح کی روایت ہے اور وہ دوسری روایت اس درجہ کی نہیں، اور یا یہ کہ پھر دونوں روایتوں کو تغلیب پر محمول کیا جائے، یعنی نہ تو سب ہی کو آباء کے نام سے پکارا جائے گا اور نہ سبھی کو امہات کے نام سے پکارا جائے گا بلکہ بعض کو اس طرح اور بعض کو اس طرح، کذافی البذل عن اللمعات، اور یا یوں کہا جائے کہ حدیث الباب پر خود کلام ہے جیسا کہ بعض نسخوں میں ہے: قال ابوداؤد ابن ابی زکریا لم یدرک اباالدرداء۔

احب الاسماء الی اللہ عزوجل عبداللہ وعبدالرحمٰن، سب سے زیادہ پسندیدہ نام اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ دو

نام ہیں عبداللہ اور عبدالرحمٰن، اور اسی طرح جن ناموں میں عبدیت کی نسبت اسماء حسنیٰ میں سے کسی نام کی طرف ہوگی، اور حاشیۂ بذل میں یہ ہے کہ ان دو ناموں کی أحبیت علی الاطلاق نہیں جیسا کہ ظاہر شامی سے معلوم ہوتا ہے، بلکہ باعتبار عبودیت[1] کے ہے اسلئے کہ پہلے لوگ نام رکھا کرتے تھے عبدالشمس وغیرہ، ورنہ سب سے زیادہ پسندیدہ نام محمد و احمد ہے۔

تسموا باسماء الانبیاء، واحب الاسماء الی اللہ عبداللہ وعبدالرحمٰن واصدقہا حارث وہمام واقبحہا حرب ومرۃ، اس حدیث میں انبیاء کے ناموں پر نام رکھنے کی ترغیب ہے لہٰذا اس سے اس کی تائید ہورہی ہے جو اوپر شامی سے گذرا، اور حارث اور ہمام کو اصدق یعنی زیادہ سچا جو کہا گیا سو وہ ظاہر ہے اسلئے کہ ہر شخص حارث یعنی کمائی کی فکر والا ہے اور اسی طرح ہر شخص کے اندر ہَمّ اور فکر پایا جاتا ہے، لہٰذا یہ دونوں نام ہر شخص کے اعتبار سے مسمّی کے موافق ہیں۔

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال ذہبت بعبداللہ بن ابی طلحۃ الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حین ولد والنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی عباءۃ یہنأ بعیرا لہ الخ۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں صحابۂ کرام کا یہ معمول تھا کہ جب کسی کے یہاں ولادت ہوتی تو اس نومولود کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں لیجا کر آپ سے اس کی تحنیک[2] کراتے اس حدیث میں اسی کا ذکر ہے۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں اپنے چھوٹے اخیافی بھائی عبداللہ کو اس کی پیدائش کے بعد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں لے گیا برائے تحنیک، جب میں آپ کے پاس پہنچا تو اس وقت آپ عباء یعنی چوغہ پہنے ہوئے تھے اور اپنے اونٹوں کو اپنے دست مبارک سے ہناء یعنی مخصوص تیل قطران مل رہے تھے (میری گود میں چھوٹے بچے کو دیکھ کر آپ سمجھ گئے کہ میں اس کو تحنیک کے لئے لایا ہوں) آپ نے پوچھا تیرے ساتھ کھجور ہے؟ میں نے آپ کو چند کھجوریں پیش کردیں، آپ نے ان کو اپنے دہن مبارک میں ڈال کر چبایا، ثم فغرفاہ، فغر بمعنی فتح، یعنی پھر آپ نے اس بچہ کا منہ کھولا اور ان چبی ہوئی کھجوروں کو اس بچہ کے منہ میں آپ نے ڈالا، وہ بچہ فوراً ان کھجوروں کو منہ چلا کر چوسنے لگا جس سے آپ کو تعجب ہوا اور فرمایا: حِبُّ الانصارِ التمرَ کہ دیکھو انصار کو کھجور کتنی پسند ہے اور آپ نے اس کا نام عبداللہ رکھا۔

# باب فی تغییر الاسم القبیح

غیر اسم عاصیۃ وقال انت جمیلۃ، یعنی ایک عورت جس کا نام عاصیہ تھا، آپ نے اس کا نام بدل کر جمیلہ رکھدیا، عرب لوگ اس قسم کے نام رکھا کرتے تھے، عاصی، ظالم وغیرہ، تکبر اور تعلی کے طور پر کہ ہم کسی کی ماننے والے، کسی سے دبنے والے نہیں ہیں اسلام نے آکر ایسے ناموں سے منع کیا۔ (بذل)

---

[1] یعنی جو نام عبد کے ساتھ ہوں۔
[2] یہ حنک سے ہے بمعنی تالو، جس کا مفہوم یہ ہے کہ کھجور کسی ایسے شخص سے چبوا کر جس سے عقیدت ہو نومولود کے تالو پر لگانا ۱۲

ماسميت ابنتك؟ قال سميتها. برة۔ محمد بن عمرو بن عطار کہتے ہیں کہ زینب بنت ابی سلمہ، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ربیبہ۔ نے مجھ سے پوچھا کہ تو نے اپنی بیٹی کا کیا نام رکھا، میں نے کہا کہ میں نے اس کا نام برہ رکھا ہے، انہوں نے کہا کہ میرا نام بھی شروع میں برہ تھا تو آپ نے فرمایا لاتزکوا انفسکم اللہ اعلم باھل البر منکم، کہ اپنی نیکی اور صلاح ثابت نہ کرو، اللہ تعالیٰ بہتر جانتے ہیں کہ کون ہیں نیکی والا تم میں سے، پھر میرے گھر والوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے فرمانے سے میرا نام بدلکر زینب رکھدیا

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ربیبہ زینب بنت ابی سلمہ کا نام برہ تھا تو آپ نے بدل کر زینب رکھوایا، اس پر حاشیۂ بذل میں ہے کہ تاریخ خمیس ص۲۷۴ میں جویریہ کے ذکر میں ہے کہ ان کا نام برہ تھا تو آپ نے بدل کر جویریہ رکھا کرہ ان یقال خرج من عند برۃ کذافی المشکوۃ وقد ذکر مثلہ فی میمونۃ وزینب بنت جحش وزینب بنت ابی سلمۃ. وکان اسم کل واحدۃ منھن "برۃ"۔ الی آخر مافیہ۔ یعنی چند عورتوں کے بارے میں یہی آتا ہے کہ ان کا نام برہ تھا آپ نے بدلکر ان کا نام دوسرا رکھا۔ ان رجلا یقال لہ اصرم کان فی النفر الذین اتوا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الخ۔ یعنی ایک شخص جس کا نام اصرم تھا وہ ان لوگوں میں تھا جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے تھے، یعنی بظاہر وفد بن کر، تو آپ نے اس سے پوچھا کہ تیرا کیا نام ہے اس نے کہا اصرم، قال بل انت زرعۃ، اصرم تو چونکہ صرم سے ماخوذ ہے جس کے معنی قطع کے ہیں جس میں ایہام ہے قطع خیر وبرکت کا اسلئے آپ نے اس کا نام زرعہ رکھا، زرعہ لغت میں کہتے ہیں کھیتی کے بیج کو اور کھیتی کی زمین کو بھی۔

انہ لماوفد الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مع قومہ سمعھم یکنونہ بابی الحکم،

شریح بن ھانی اپنے والد ھانی بن یزید سے روایت کرتے ہیں کہ جب وہ اپنی قوم کے ساتھ وفد بنکر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے تو آپ نے دیکھا کہ ان کو لوگ ابوالحکم کے نام سے پکارتے ہیں تو آپ نے ان کو بلا کر فرمایا ان اللہ ھوالحکم والیہ الحکم، کہ حکم تو اللہ تعالیٰ کا نام ہے اور حکم دراصل اسی کی صفت ہے، تمہاری کنیت ابوالحکم کیوں ہے؟ انہوں نے عرض کیا کہ بات یہ ہے کہ جب میری قوم کا کسی بات میں اختلاف ہوتا ہے تو وہ میرے پاس آتے ہیں تو جو فیصلہ میں ان کے درمیان کر دیتا ہوں فریقین اس پر راضی ہو جاتے ہیں، آپ نے فرمایا کہ یہ کام تو بہت اچھا ہے (مگر کنیت پھر بھی یہ نہیں ہونی چاہیئے) پھر آپ نے ان سے دریافت فرمایا کہ تمہارے کتنے بیٹے ہیں تو انہوں نے بتلایا شریح، مسلم، عبداللہ (تین بیٹے ہیں) آپ نے پوچھا کہ ان میں بڑا کون سا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ شریح، تو آپ نے فرمایا: فانت ابوشریح، یعنی بڑے بیٹے کے نام پر میری کنیت آپ نے تجویز فرمادی۔

شریح نام کے بہت سے رجال ہیں رجال حدیث میں سے اور یہ جن کا ذکر چل رہا ہے یہ تو شریح بن ھانی ہیں ان کے بارے میں لکھا ہے تقریب میں مخضرم ثقۃ، قتل مع ابن ابی بکرۃ بسجستان ایک شریح بن النعمان کوفی ہیں، ایک قاضی شریح ہیں وہ شریح بن الحارث الکوفی ہیں مخضرم ثقۃ، وقیل لہ صحبۃ۔

عن سعید بن المسیب عن ابیہ عن جدہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال لہ مااسمک؟ قال: حَزْنٌ، قال انت سھل، قال، لا، السھل یوطأ ویمتھن۔

سعید بن المسیب کے والد اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ تیرا نام کیا ہے انھوں نے کہا حَزَن، تو آپ نے فرمایا انت سہل، یعنی نام بدل دے، بجائے حزن کے سہل رکھ، انہوں نے کہا کہ یہ نام مجھے پسند نہیں، سہل چیز تو روندی جاتی ہے، لوگ اس کو پامال کرتے ہیں اور ذلیل کرتے ہیں، ان کے پوتے سعید فرماتے ہیں، جب میں نے یہ واقعہ سنا اسی وقت مجھے اندازہ ہوا تھا کہ چونکہ میرے جد امجد نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا تجویز کردہ نام اختیار نہیں کیا بلکہ اس کو ناپسند کر دیا کہ اب ان کی نسل میں حزونت اور تشدد اور سختی چلتی ہی رہے گی۔

قال ابوداؤد: وغیر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اسم العاص وعزیز وعتلة وشیطان والحکم وغراب وحباب وشہاب فسماہ ہشاما، وسمی حَرباً سِلماً، وسمی المضطجع المنبعث وارضاً تسمی عَفِرَة سماها خضرة، وشعب الضلالة سماه شعب الہدی وبنوالزِنیة سماہم بنوالرِشدة، وسمی بنی مُغوِیة بنی رِشدة۔

قال ابوداؤد ترکت اسانیدها للاختصار۔

یہ سب وہ نام ہیں جن میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے تغییر فرما کر دوسرا نام تجویز فرمادیا اور ہر ایک کی سند مصنف کے پاس موجود تھی، مصنف خود فرما رہے ہیں کہ میں نے ان کی اسانید کو اختصاراً ترک کر دیا چونکہ یہ کتاب کا آخر ہے جو مدرسہ میں سال کے آخر میں پڑھایا جاتا ہے اسلئے میں سبق میں طلبہ سے کہدیا کرتا ہوں کہ جس طرح ہمیں کتاب ختم کرنے کی جلدی ہو رہی ہے۔ اسی طرح مصنف کو بھی جلدی ہو رہی ہے ان کی بھی تصنیف پوری ہو رہی ہے۔

کتاب النکاح میں گذرا ہے کہ ولد الزنا کو ولدِ زِنیَہ کہتے ہیں، اور اس کے بالمقابل ثابت النسب کو ولد رِشدَہ کہتے ہیں۔

عن مسروق قال لقیت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فقال من انت؟ قلت: مسروق بن الاجدع فقال عمر سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول الاجدع شیطان۔

مسروق رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ ایک روز حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مجھے دیکھ کر پوچھا کہ تو کون ہے؟ میں نے کہا مسروق بن الاجدع تو اس پر انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ اجدع شیطان کا نام ہے۔ —— حافظ نے "اصابہ" میں مسروق کے والد اجدع کے ترجمہ میں لکھا ہے: انہ شاعر جاھلی اسلامی اور پھر آگے ہے کہ یہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت میں آیا تھا، اور یہ مسروق بن الاجدع کا والد ہے، تو حضرت عمر نے اسکا نام بدل کر عبدالرحمٰن رکھا تھا، مسروق کے بارے میں تقریب میں لکھا ہے: ثقة فقیہ عابد مخضرم، مسروق نام کے اور بھی رجال ہیں: مسروق بن اوس، مسروق ابن المرزبان، اور معارف السنن ص۱۰۸ میں ہے: مسروق ھو ابن عبدالرحمٰن الاجدع، وسمی مسروق لانہ سرق فی صغرہ، توفی ۶۳ھ، یعنی ان کو مسروق اسلئے کہتے ہیں کہ ان کو ان کے بچپن میں کوئی چور اٹھا کرلے گیا تھا۔

لا تسمین غلامك رباحاً ولا یساراً ولا نجیحاً ولا افلح، جس طرح برے نام رکھنے سے آپ نے منع فرمایا ہے اسی طرح بعض اچھی قسم کے ناموں سے بھی ایک اور مصلحت کے پیش نظر منع فرمایا ہے جیسے رباح یسار وغیرہ مذکورہ بالا نام، اور اس کی

مصلحت خود ہی آپ نے فرمائی کہ ان ناموں میں نیک فالی کی بعض صورتوں میں نفی ہو جاتی ہے، مثلاً کسی نے پوچھا گھر میں رباح ہے، یسار ہے تو اگر وہ گھر میں نہ ہوا تو یہی جواب ملے گا کہ نہیں ہے جس میں صورۃً یُسرا اور ربح کی نفی سمجھی جاتی ہے۔

انما ھن اربع فلا تزیدن علیّ، حضرت سمرہ راوی حدیث اپنے شاگرد سے فرما رہے ہیں کہ دیکھو اس روایت میں میں نے تم سے صرف چار نام بیان کئے ہیں، اپنی طرف سے اس میں کسی اور نام کا اضافہ نہ کر دینا۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ یبلغ بہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اَخنعُ اسم عند اللہ یوم القیامۃ رجل یسمی بملِكِ الأملاك۔

آپؐ فرما رہے ہیں کہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ گرا ہوا نام اس شخص کا ہوگا جس کا نام ملک املاک ہو۔

یہ روایت صحیح بخاری ص۹۱۶ میں بھی ہے اور اس میں یہ اضافہ ہے: قال سفیان یقول غیرہ تفسیرہ: شاھان شاہ۔

## باب فی الالقاب

حدثنی ابو جبیرۃ بن الضحاك قال فینا نزلت ھذہ الاٰیۃ فی بنی سلمۃ: " ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الایمان، الخ۔

ابو جبیرہ کہتے ہیں کہ ہمارے یعنی بنو سلمہ ہی کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی ہے جس کا شان نزول یہ ہے کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہجرت فرما کر مدینہ منورہ تشریف لے آئے تو ہمارے قبیلہ میں ہر شخص کے دو دو یا تین تین نام تھے تو بعض مرتبہ ایسا ہوا کہ ان میں سے یعنی بنو سلمہ میں سے اس کا نام لیکر آواز دی اے فلاں، تو بعض لوگوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ٹھہریئے اس کو اس نام سے نہ پکاریئے کیونکہ وہ ناراض ہوتا ہے اس نام سے، تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی " ولا تنابزوا بالالقاب" کہ اپنے لئے برے لقب تجویز نہ کیا کرو۔

تنابز نَبز سے ماخوذ ہے، نبز بروزن لقَب، لقب ہی کے ہم معنی ہے، لیکن نبز کا استعمال لقب سوء (برے لقب) میں ہوتا ہے لقب اس نام کو کہتے ہیں جو معنی وصفی پر دال ہو خواہ وصف حسن ہو یا وصف قبیح۔

## باب فی من یتکنی بابی عیسی

ان عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ضرب ابناً لہ تکنی بابی عیسی وان المغیرۃ بن شعبۃ تکنی بابی عیسی فقال لہ عمر اما یکفیك ان تکنی بابی عبد اللہ الخ۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے ایک بیٹے کی اس لئے پٹائی کی کہ اس نے اپنی کنیت ابو عیسیٰ تجویز کی تھی، اور اسی طرح حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کنیت ابو عیسیٰ تھی تو ان سے حضرت عمر نے فرمایا کہ کیا تمہارے لئے یہ کافی نہیں کہ تم اپنی کنیت ابو عبد اللہ

رکھو تو انہوں نے عرض کیا کہ اجی! یہ کنیت تو میری حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے رکھی تھی، اس پر حضرت عمر نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی کیا بات کہتے ہو ان کی تو اگلی پچھلی سب لغزشیں معاف کر دی گئی تھیں، وانا لفی جلجتنا فلم یزل یکنی بابی عبد الله حتی هلك، اور فرمایا کہ ہم تو حباب الماء یعنی پانی کے بلبلہ کے اندر ہیں (بلبلہ بہت نازک اور تنگ ہوتا ہے) یعنی ہمیں احتیاط کرنی چاہیئے اور بڑوں کی ریس نہیں کرنی چاہیئے، اس پر انہوں نے اپنی کنیت بدلدی، چنانچہ ہمیشہ ان کو مرتے دم تک ابو عبد اللہ ہی کہا گیا، یہاں پر دو نسخے ہیں ایک میں تو اسی طرح ہے اور ایک میں ہے: فی جلجلتنا، جلجہ کے معنی تو اوپر آچکے، اور جلجلہ کہتے ہیں تحرک اور اضطراب کو، یعنی اور ہم لوگوں کا معاملہ تو حرکت و اضطراب میں ہے یعنی ڈانواں ڈول حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے کہ حضرت عمر کی مراد یہ ہے کہ آں حضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تو بعض مرتبہ ایسے امور جو فی نفسہ مکروہ ہوتے ہیں لیکن کبھی کبھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان کا ارتکاب مصلحۃً بیان جواز کے لئے کرتے ہیں تاکہ کوئی حرام نہ سمجھنے لگے ان کو، تو اس مکروہ کام میں صورت اثم پائی جاتی ہے وہ آپ کے حق میں تو معاف ہے بلکہ آپ کو تو اس پر ثواب ملتا ہے، لیکن دوسرے کے حق میں وہ فعل مکروہ ہی ہے۔

اور پھر آگے اس میں یہ بھی ہے کہ ابو عیسیٰ کنیت رکھنے کی کراہت اسلئے ہے کہ اس میں ایہام ہے اس بات کا کہ عیسیٰ علیہ السلام کے باپ تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

اور پھر آگے فرماتے ہیں: اور شاید کہ امام ترمذی نے جو اپنی کنیت ابو عیسیٰ رکھی ہے اس وقت تک ان کو کراہت کی روایت نہ پہنچی ہو، اور یا یہ کہ یہ تکنی ان کی طرف سے نہ تھی بلکہ ان کے آباء کی طرف سے تھی، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے ذہن میں یہ بات ہو کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ کنیت مغیرہ بن شعبہ کی رکھی تھی اگرچہ حضرت عمر نے اس کو بیان جواز پر محمول کیا ہے۔

اس پر اور مزید کلام الکوکب الدری کے مقدمہ میں مذکور ہے اس کو دیکھا جاسکتا ہے اس میں یہ بھی مذکور ہے: ومال ابن عابدین الی الکراهۃ اذ قال فی باب الحظر والاباحۃ، ولا یسمی حکیما، ولا ابا الحاکم، ولا ابا عیسیٰ۔ الی آخر ما قال۔ اھ

## باب فی الرجل یقول لابن غیرہ: یا بنی

یعنی کسی دوسرے کے بیٹے کو یا بنی کہہ سکتے ہیں جیسا کہ عام طور سے لوگ عام محاورات میں اس طرح کہدیا کرتے ہیں: مصنف نے حدیث الباب سے اس کا جواز ثابت کیا ہے۔

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے فرمایا یا بنی حاشیہ بذل میں ہے کہ آیت کریمہ "ادعوھم لآبائھم" کا بظاہر تقاضا یہ ہے کہ بیٹے کو اسی کے باپ کی طرف منسوب کیا جائے، تو اس سے شبہ ہوتا تھا ابن غیر کو یا بنی کہنے کے عدم جواز کا، اور اسی لئے حافظ ابن کثیر نے اس آیت کی تفسیر میں حدیث الباب کو ذکر کیا ہے۔

## باب فی الرجل یتکنی بابی القاسم

تسمّوا باسمی ولا تکنّوا بکنیتی، آپ فرما رہے ہیں کہ میرے نام پر نام رکھ سکتے ہو لیکن میری کنیت پر اپنی کنیت نہ رکھو۔

اس سلسلہ میں مصنف نے تین باب قائم کیے ہیں، دوسرا باب یہ ہے: باب فیمن رأی ان لا یجمع بینہما، جس میں مصنف نے یہ حدیث مرفوع ذکر کی ہے: من تسمّیٰ باسمی فلا یکتنی بکنیتی، ومن اکتنیٰ بکنیتی فلا یتسمی باسمی، یعنی ممانعت جمع بین الاسم والکنیۃ کی ہے، صرف نام رکھنے کی یا صرف کنیت کی نہیں، اگر کسی کا نام محمد ہے تو اس کی کنیت ابوالقاسم نہیں ہونی چاہیئے اور اگر پہلے سے کنیت ابوالقاسم ہے تو نام محمد نہیں رکھنا چاہیئے، اور تیسرا باب ہے: باب فی الرخصۃ فی الجمع بینہما، اور اس تیسرے باب میں مصنف نے حضرت علی کے صاحبزادے محمد بن الحنفیہ کی یہ حدیث ذکر کی ہے کہ میرے والد حضرت علی فرماتے تھے کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ اگر آپ کے بعد میرے یہاں لڑکا پیدا ہو تو اس کا نام آپ کے نام پر اور اس کی کنیت آپ کی کنیت پر رکھ سکتا ہوں؟ تو آپ نے مجھ کو اس کی اجازت دی تھی، اور دوسری روایت اس میں یہ ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئی اور اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرے لڑکا پیدا ہوا ہے تو میں نے اس کا نام محمد اور کنیت ابوالقاسم تجویز کر دی، لیکن مجھ سے بعض لوگوں نے یہ ذکر کیا کہ یہ بات آپ کو ناپسند ہے، تو اس پر آپ نے فرمایا: ما الذی احل اسمی وحرم کنیتی، او۔ ما الذی حرم کنیتی واحل اسمی، یعنی کون ہے وہ جس نے میرے نام پر نام رکھنا تو جائز قرار دیا اور کنیت کو ناجائز قرار دیا، مطلب یہ کہ دونوں ہی جائز ہے۔

**مسئلۃ الباب میں مذاہب علماء** اس مسئلہ میں اختلاف روایات چونکہ تھا اسی لئے مصنف نے اس بارے میں متعدد باب قائم کیے، اس میں مذاہب علماء بھی مختلف ہیں، چنانچہ اس میں علماء کے پانچ قول مشہور ہیں

(۱) یجوز التسمیۃ مطلقاً ولا یجوز التکنی، وھو مذہب الشافعی والظاہریۃ، یعنی محمد نام رکھنا تو جائز ہے ابوالقاسم کنیت رکھنا جائز نہیں، امام شافعی اور ظاہریہ کا مذہب یہی ہے (۲) لا یجوز التکنی لمن اسمہ محمد، ای النہی عن الجمع، لا عن نفس التکنی، یعنی نام اور کنیت دونوں جمع کرنے کی ممانعت ہے ہر ایک جدا جدا ہو تو جائز ہے (۳) کلاھما ممنوعان مطلقاً یعنی نہ وہ جائز نہ وہ (۴) النہی مطلق فی حیاتہ وبعد وفاتہ النہی لمن اسمہ محمد واحمد یعنی آپ کی زندگی میں تو منع مطلقاً ہے اور وفات کے بعد ممانعت جمع کی ہے (۵) یجوز الکل الآن ای بعد وفاتہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وھو مذہب الجمہور، یعنی منع کی روایات کا تعلق آپ کی حیات سے تھا، وفات کے بعد کچھ منع نہیں ہے، اور حاشیۂ بذل میں ہے وبسط الطحاوی ص ۲۹۵ الکلام علی المسئلۃ ورجح منع التکنی مطلقا سواء اسمہ محمد اولا وفی الشامی ص ۲۹۶/۵ جوازھما معاً والنہی منسوخ۔

## باب فیمن رأی ان لا یجمع بینہما

تقدم الکلام علیہ آنفاً۔

## باب في الرخصة في الجمع بينهما

تقدم الکلام علیہ ایضا۔

## باب في الرجل يتكنى وليس له ولد

کنیت چونکہ عموماً لفظ "ابو" کے ساتھ ہوتی ہے جس کا بظاہر تقاضا یہی ہے کہ کنیت اسی بڑے عمر والے کی ہونی چاہیئے جس کے اولاد ہو، لہٰذا اس کے رد میں مصنف نے یہ باب قائم کیا ہے حدیث الباب کے ذریعہ، جس کا مضمون یہ ہے: حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہمارے گھر میں تشریف لایا کرتے تھے اور میرا ایک چھوٹا بھائی تھا جس کی کنیت ابو عمیر تھی جس کے پاس ایک چڑیا تھی جس سے وہ کھیلا کرتا تھا، ایک روز وہ چڑیا مر گئی، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حسب معمول ہمارے گھر تشریف لائے تو میرے اس بھائی کو غمگین دیکھ کر آپ نے دریافت فرمایا کہ اس کو کیا ہوا عرض کیا گیا کہ اس کی وہ چڑیا مر گئی تو اس پر آپ اس بچہ کی طرف متوجہ ہو کر تفریح کے طور پر اس کو خطاب فرمانے لگے: ابا عمیر ما فعل النغیر، مصنف کی غرض حاصل ہو گئی کہ کنیت چھوٹے بچے کی بھی ہو سکتی ہے۔

اس حدیث سے علماء نے بہت سے مسائل مستنبط کئے ہیں، حضرت نے "بذل" میں پانچ چھ فوائد خطابی سے اس کی شرح میں نقل کئے ہیں، اور حاشیۂ بذل میں ہے وذکر الحافظ فی الحدیث فوائد اکثر من ستین (فتح ص۴۴۲) اس حدیث کی شرح اور اس کے فوائد کی تفصیل میں مستقل ایک جزء بھی تصنیف کیا گیا ہے جس کے مصنف ابن القاص کے ساتھ معروف ہیں فقیہ ابو العباس احمد ابن ابی احمد الطبری الشافعی المعروف بابن القاص المتوفی ۳۳۵ھ، حافظ نے بھی فتح الباری میں ابن القاص کے ذکر کردہ فوائد کو لیا ہے اور پھر اس کے علاوہ مزید برآں بھی ذکر کئے ہیں، منجملہ ان کے ایک بحث یہ بھی ہے کہ اس بچہ کا نام کیا تھا قیل اسمہ حفص وقیل اسمہ عبد اللہ، اور منجملہ ان کے اس پرند جس کا نام حدیث الباب میں نُغَر مذکور ہے اس جانور کی تعریف یعنی اس کی صورت شکل وغیرہ اور یہ کہ عوام اس کو نغری سے تعبیر کرتے ہیں، مدینہ منورہ کا ایک مشہور پرند ہے جس کو وہاں والے پالتے ہیں، اور صاحب قاموس نے اس کا ترجمہ بلبل سے کیا ہے۔

## باب في المرأة تكنى

حدیث الباب میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عائشہ نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ میری جتنی ساتھنیں ہیں (سوکنیں) ہر ایک کی کوئی نہ کوئی کنیت ہے آپ نے فرمایا کہ تم بھی اپنی کنیت اپنے بیٹے عبد اللہ ابن الزبیر کے نام پر رکھ لو، بیٹے سے مراد بھانجا، ان کی بہن اسماء بنت ابی بکر کا بیٹا، چنانچہ ان کی کنیت ام عبد اللہ ہو گئی۔

## باب في المعاريض

کبرت خیانۃ ان تحدث اخاک حدیثا ھو لک بہ مصدق وانت لہ بہ کاذب۔

کبرت خیانۃً میں خیانت منصوب ہے بنا بر تمیز کے کما فی قولہ تعالیٰ کبرت کلمۃً تخرج من افواھھم "یعنی کتنی بڑی خیانت کی بات ہے کہ تو اپنے بھائی سے ایسی بات کہے کہ وہ تو تجھ کو اس بات میں سچا سمجھے حالانکہ تو اس کے ساتھ جھوٹ بول رہا ہو۔

اس حدیث کو مصنف نے معاریض پر محمول کیا یعنی توریہ، کلام کو اسکے ظاہری معنی سے ہٹا کر دوسرے معنی مراد لینا جس کو مخاطب اور سننے والا تو محمول کر رہا ہو ظاہری معنی پر اور متکلم نے اپنی نیت میں چھپا رکھے ہیں دوسرے معنی (کلام کے قریب معنی چھوڑ کر، بعید معنی مراد لینا) مخاطب کو دھوکہ دینے کے لئے، اسی لئے حدیث میں اس کو خیانت کہا گیا ہے، توریہ اور تعریض کی اجازت بعض مواقع میں دوسرے کے ضرر سے بچنے کے لئے شریعت نے دی ہے، اور دوسرے کو مغالطہ میں ڈالنے کے لئے ممنوع ہے جس کو حدیث میں بڑی خیانت کہا گیا ہے۔

## باب فی زعموا

بئس مطیۃ الرجل زعموا، مطیۃ جس کی جمع مطایا آتی ہے بمعنی سواری، زعم کا استعمال قول حق اور باطل وکذب دونوں میں ہوتا ہے، اور زیادہ تر اس کا استعمال شک اور غیر یقینی بات میں ہوتا ہے، حدیث کا ترجمہ تو یہ ہے کہ لفظ "زعموا" یہ آدمی کی بہت بری سواری ہے، بعض لوگوں کی عادت ہوتی ہے ہر سنی ہوئی بات نقل کرنے کی خواہ اس کی کوئی واقعی سند ہو یا نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص اس قسم کی بات نقل کرے گا جو ایسی ہی سنی سنائی ہوگی تو وہ اس کو اسی طرح نقل کرے گا، یوں سنا ہے، اور لوگ یوں کہتے ہیں۔ تو گویا شخص مذکور نے زعموا کو اپنے کلام کا سلسلہ اور اس کی گاڑی چلانے کا ذریعہ اور اس کی سواری بنا رکھا ہے آپ اس پر تنبیہ فرما رہے ہیں کہ اس طرح بے سند باتیں نقل نہیں کرنی چاہئیں۔ چنانچہ ایک دوسری حدیث میں ہے: کفی بالمرء کذبا ان یحدث بکل ما سمع۔

## باب فی الرجل یقول فی خطبۃ "اما بعد"

عن زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خطبھم فقال اما بعد۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے لفظ "اما بعد" کا استعمال اپنے خطابات میں بکثرت احادیث میں وارد ہے، لہٰذا خطبہ میں اس کلمہ کا استعمال خطباء کے لئے مسنون ہے۔

"اما بعد" پر مستقل ترجمہ امام بخاری نے بھی قائم کیا ہے دو جگہ کتاب الجمعہ اور صلاۃ الکسوف میں شراح نے تو امام بخاری کی غرض ترجمۃ الباب سے وہی ذکر کی ہے جو ہم نے یہاں اوپر لکھی ہے یعنی اس لفظ کے استعمال کی سنیت خطبہ میں، اور حضرت شیخ نے تراجم بخاری (۱) میں اس میں ایک اور نکتہ بیان فرمایا ہے یعنی لفظ "اما بعد" کے استعمال کا جواز اس کے عدم جواز کا ایک لحاظ سے شبہ ہو سکتا ہے کیونکہ تقدیر عبارت اما بعد کی یہ لکھتے ہیں اما بعد الحمد والصلوٰۃ اور لفظ "بعد" اختتام اور انتہاء کی طرف مشعر ہے جس سے شبہ ہو سکتا ہے حمد وصلاۃ کے انتہاء وانقطاع کا حالانکہ حمد وصلوٰۃ تو ہمیشہ اور علی الدوام اختیار کرنے کی چیز ہے

بلکہ خود بعض روایات میں حمد کے ساتھ دوام مذکور ہے بعض دعاؤں میں جیسے اللہم لك الحمد حمداً دائماً مع دوامك، ولك الحمد حمداً خالداً مع خلودك، ولك الحمد حمداً لا منتهی لہ، وغیر ذلک من الادعیۃ، اور پھر اس کے بعد وہاں (الابواب والتراجم) میں یہ بھی مذکور ہے، وکلمۃ اما بعد یقال لہا فصل الخطاب واول من تکلم بہا قیل داؤد علیہ السلام وقیل یعقوب علیہ السلام وقیل یعرب بن قحطان، وقیل کعب بن لوی، وقیل السحبان بن وائل، وقیل قس بن ساعدۃ اھ۔

## باب فی الکرم وحفظ المنطق

لا یقولن احدکم الکرم فان الکرم الرجل المسلم ولکن قولوا حدائق الاعناب۔

لفظ الکرم میں راء کا سکون اور فتحہ دونوں منقول ہے یہ مصدر ہے کرم یکرم کا، اور مبالغۃً صفت بھی واقع ہوتا ہے رجلٌ عدلٌ کی طرح کہا جاتا ہے رجل کرمٌ، وامرأۃ کرمٌ، ورجلان کرمٌ، ورجال کرمٌ، مذکر مؤنث، تثنیہ جمع اس میں سب برابر ہے، نیز اس کا اطلاق انگور اور اس کے درخت پر بھی ہوتا ہے، ابن قیم فرماتے ہیں کرم کے معنی ہیں کثرت الخیر والمنافع اور عرب لوگ انگور کی بیل کو بھی کرم سے تعبیر کرتے ہیں اسکے کثرت فوائد کی وجہ سے، اور پھر ان فوائد کو انہوں نے بیان کیا ہے، امام خطابی فرماتے ہیں کہ کرم چونکہ بہت اچھا نام اور اچھی صفت ہے عرب لوگ کہتے ہیں رجل کرم وقوم کرم، رجل کرم بمعنی کریم، اور قوم کرم ای کرام، اور انگور کی خوبیوں کی وجہ سے عرب اس پر بھی کرم کا اطلاق کرتے ہیں تو آپ نے انگور کا کرم نام رکھنے سے منع فرمایا اس اندیشہ سے کہ اسکے نام کی خوبی اور عمدگی کی وجہ سے لوگوں کو کہیں اس کےلہ پینے کی رغبت نہ ہونے لگے، اور فرمایا کہ اس لفظ کے استعمال کے زیادہ لائق تو مردِ مؤمن ہے اھ اور بعض شراح نے اس کی بھی تصریح کی ہے کہ عرب لوگوں کے ذہنوں میں یہ بات بھی پہلے سے ہے کہ انگوری شراب کی خاصیت یہ ہے کہ اس سے آدمی کے اندر کرم اور سخاوت کی صفت پیدا ہوتی ہے، آپ نے اسی کے ازالہ کے لئے یہ فرمایا، میں کہتا ہوں مفسرین نے بھی آیت کریمہ "قل فیہما اثم کبیر ومنافع للناس" کے ذیل میں منافع خمر کے بیان میں لکھا ہے: ومن منافعہا تصفیۃ اللون وحمل البخیل علی الکرم وزوال الہم وہضم الطعام الخ (الجمل) ولکن قولوا حدائق الاعناب، یعنی انگور کے باغ کو کرم نہ کہو بلکہ حدیقۃ العنب کہو۔

## باب لا یقول المملوك ربی وربتی

لا تقولوا للمنافق سید فانہ ان یك سیداً فقد اسخطتم ربکم عزوجل۔

یعنی منافق آدمی کو سید نہ کہو، اسلئے کہ سید تو واجب الاطاعۃ ہوتا ہے اور منافق اطاعت کے لائق ہے نہیں، بلکہ اسکی اطاعت باری تعالیٰ کی ناراضگی کا باعث ہے۔

---

لہ یعنی انگور سے بنی ہوئی شراب۔

# باب لا یقال "خبثت نفسی"

لا یقولن احدکم خبثت نفسی ولیقل لقست نفسی، یعنی جس وقت آدمی کا جی اندر سے خراب ہو رہا ہو، جی متلا رہا ہو جیسی قے جیسے پہلے کیفیت ہوتی ہے تو اس وقت میں یوں نہ کہو خبثت نفسی، بلکہ اسکے بجائے یوں کہو لقست نفسی، کیونکہ خبیث کا لفظ زیادہ سخت اور شنیع ہے لہذا بلا ضرورت شنیع اور قبیح لفظ استعمال نہیں کرنا چاہیئے۔

لا تقولوا ما شاء اللہ وشاء فلان ولکن قولوا ما شاء اللہ ثم شاء فلان۔

یعنی جب کسی شخص نے کسی شخص کے کام میں اس کا ہاتھ بٹایا ہو اور اس کی بھرپور مدد کی ہو اور پھر اللہ تعالیٰ کے فضل سے وہ کام ہو گیا ہو تو اب وہ شخص دونوں کا شکرادا کرنا چاہتا ہے اللہ تعالیٰ کا بھی اور اس شخص کا بھی جو ذریعہ بنا تو اس کا ذکر اس طرح نہ کرے ماشاء اللہ وشاء فلان واو عاطفہ کے ساتھ کیونکہ اس سے شرکت اور مساوات کا وہم ہوتا ہے حالانکہ اصل مشیت تو اللہ تعالیٰ کی ہے اس لئے بجائے "وشاء فلان" کے "ثم شاء فلان" کہنا چاہیئے۔

فبئس الخطیب انت۔ یہ حدیث بسندہ ومتنہ مکرر ہے ابواب الجمعہ باب الرجل یخطب علی قوس میں گذر چکی اور اس کی شرح بھی گذر گئی۔

عن رجل قال کنت ردیف النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فعثرت دابتہ فقلت تعس الشیطان۔

ایک صحابی اپنا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سواری پر آپ کا ردیف تھا اتفاق سے اس سواری نے چلتے چلتے ٹھوکر کھائی تو اس پر میں نے کہا تعس الشیطان کہ اللہ تعالیٰ شیطان کا ناس کرے، اس پر آپ نے فرمایا کہ یوں مت کہو، اگر تو اس طرح کہے گا تو اس کی وجہ سے شیطان فخر اور تکبر میں آکر پھول جائے گا اور پھول کے ایک حجرہ کے برابر ہو جائے گا، ویقول بقوتی، یعنی شیطان اس وقت خوش ہو کر اپنے دل میں کہے گا یا اپنے ساتھیوں سے کہے گا کہ دیکھو اس نے صحیح سمجھا کہ میری ہی طاقت سے ایسا ہوا ہے یعنی سواری نے ٹھوکر کھائی ہے، کیونکہ شیطان کو اس وقت بددعا دینے سے بھی سمجھ میں آتا ہے کہ بددعا دینے والے کے ذہن میں بھی ہے کہ یہ نقصان شیطان ہی نے کرایا ہے، شیطان اس پر خوش ہوتا ہے کہ دیکھو کہنے والے نے اعتراف کر لیا میری قوت کا، ولکن قل بسم اللہ یعنی بجائے پہلے جملہ کے بسم اللہ کہو (تاکہ یہ سمجھ میں آئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہوا ہے) فانک اذ قلت ذلک تصاغر، اسلئے کہ جب تو بسم اللہ کہے گا تو اس کی وجہ سے وہ شیطان بجائے پھولنے اور بڑا ہونے کے چھوٹا اور گھٹتا چلا جائے گا اور ہوتے ہوتے مکھی کے برابر رہ جائے گا۔

اذا قال الرجل ہلک الناس فہو اہلکہم، اہلک اسم تفضیل کا صیغہ بھی ہو سکتا ہے اور باب افعال سے فعل ماضی بھی، بعض مرتبہ آدمی متکبرانہ شان میں اپنے آپ کو معائب سے بری سمجھتے ہوئے دوسروں میں کیڑے نکالتا ہے اور کہتا ہے کہ لوگ تباہ ہو گئے ان کا ستیاناس ہو گیا یعنی برے کاموں کی وجہ سے، تو ایسے شخص کے بارے میں آپ فرما رہے ہیں کہ جو شخص

دوسروں کے بارے میں یہ کہے اور سمجھے تو وہ خود ہی ان میں سب سے زیادہ ہلاک اور برباد ہونے والا ہے، یہ اس صورت میں ہے جب اہلک کو اسم تفضیل کا صیغہ مانا جائے، اور اگر اس کو فعل ماضی مانا جائے تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جس شخص نے اس طرح کہا یعنی ھلک الناس تو وہ گناہ کے اعتبار سے ایسا ہے جیسے واقعی اس نے ان کو ہلاک کردیا ہو۔

قال ابوداؤد قال مالك: اذا قال ذلك تحزنا لما يرى في الناس يعني في امر دينهم فلا ارى به بأسا واذا قال ذلك عجباً بنفسه وتصاغراً للناس فهو المكروه الذي نهى عنه۔

امام مالک اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں کہ کوئی شخص لوگوں کے بارے میں یہ کہے ھلك الناس تو اس کی دو صورتیں ہیں، اگر اس کا یہ کہنا لوگوں کے دینی نقصان سے رنجیدہ اور فکرمند ہونے کے طور پر ہے پھر تو ایسا کہنے میں کچھ حرج نہیں، اور اگر خود پسندی کے طور پر دوسروں کو حقیر اور ذلیل سمجھتے ہوئے کہے تو اس صورت میں یہ ممنوع ہے۔

# باب في صلاة العتمة

لا تغلبنكم الاعراب على اسم صلاتكم الا وانها العشاء ولكنهم يعتمون بالابل۔

بعض اعراب مغرب پر عشاء کا اطلاق اور عشاء پر عتمہ کا اطلاق کرتے تھے اعتام کے معنی تاخیر کے ہیں دراصل عتمہ کے معنی ہیں ظلمت اور اعتم کے معنی ہیں دخل فی العتمۃ یعنی اندھیرے میں داخل ہوا، یہ اعراب جانوروں کا دودھ شام کو تاخیر سے نکالتے تھے[1] جب اندھیرا ہو جاتا تھا یعنی بوقت عتمہ دودھ نکالتے تھے اور چونکہ یہی وقت عشاء کی نماز کا بھی تھا اس لئے وہ عشاء پر بجائے عشاء کے عتمہ کا اطلاق کرتے تھے حالانکہ قرآن کریم میں عشاء کا لفظ وارد ہوا ہے نہ کہ عتمہ تو گویا وہ عشاء پر لغۃ قرآن کو چھوڑ کر اپنے ایک دنیوی کام کے پیش نظر اس لفظ کو استعمال کرتے تھے، آپ لوگوں کو ان اعراب کا اتباع کرنے سے منع فرمارہے ہیں یعنی عشاء کا نام بدلنے میں یہ اعراب تم پر غالب نہ آجائیں کہ جس طرح وہ اس کو عتمہ کہتے ہیں تم بھی عتمہ ہی کہنے لگو، لیکن اس کے باوجود بعض احادیث میں بھی عشاء پر عتمہ کا اطلاق کیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں کثرت اطلاق سے منع کیا گیا ہے جیسا کہ لفظ غلبہ سے مفہوم ہو رہا ہے نفس اطلاق سے منع نہیں کیا گیا کبھی کبھار اس کو عتمہ کہنے سے نہیں روکا گیا ہے۔

قال رجل من خزاعة ليتني صليت فاسترحت فكأنهم عابوا ذلك عليه فقال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يقول يا بلال اقم الصلوة ارحنا بها،

قبیلۂ خزاعہ کے ایک شخص نے اپنی مجلس میں یہ بات کہی کہ میں پہلے نماز پڑھ لیتا تو بہتر تھا مجھے راحت مل جاتی یعنی

[1] میں نے کسی کتاب میں دیکھا تھا کہ یہ اعراب جانوروں کا دودھ تاخیر سے تاریکی میں اسلئے نکالتے تھے تاکہ دودھ فقراء کو دینا نہ پڑے کہ دودھ نکالنے کے وقت اکثر فقراء پہنچ جاتے ہیں تو ان سے بچنے کے لئے تاریکی میں نکالتے تھے، تاکہ فقراء کو پتہ نہ چلے۔

نماز سے فراغت پاکر سبکدوشی حاصل ہو جاتی، لوگوں کو ان کے اس لفظ پر اشکال ہوا بظاہر اسلئے کہ اس کے اس کلام سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ نماز ایک بوجھ ہے اس کے اوپر اور وہ اس پر ثقیل اور شاق ہے اسلئے نماز پڑھ کر اس بوجھ کو اپنے اوپر سے اتارنا چاہتا ہے، جب اس نے دیکھا کہ لوگوں کو اشکال ہو رہا ہے تو اس نے اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا کلام پیش کیا کہ اس طرح کہنا تو خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے ایک مرتبہ حضرت بلال سے فرمایا تھا کہ نماز پڑھوا کر ہم کو راحت پہنچا۔

اس شخص کے کلام میں جو فاستریحت مذکور ہے اس کے فی نفسہ دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک تو وہ مطلب جو ان لوگوں نے سمجھا اور پھر اس پر اشکال کیا اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ میں پہلے نماز پڑھ لوں تاکہ نماز میں مشغول ہو کر سکون اور راحت حاصل ہو کیونکہ نماز دراصل باری تعالیٰ کے ساتھ مناجات ہے جو واقعی راحت اور لذت کی چیز ہے مؤمن کے لئے لیکن ان لوگوں نے یہ مطلب نہیں لیا۔ —— عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت ماسمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ینسب احدا الا الی الدین۔

یعنی آپ کسی شخص کی تعریف وتعارف کراتے میں اس شخص کے نام میں کام میں اور جملہ احوال میں دین کی نسبت ملحوظ رکھتے تھے اور آپ کا مطمح نظر ہر چیز میں دین ہوتا تھا لہذا آدمی کو چاہیئے کہ اپنے نام اور کام ہر چیز میں دین کی نسبت کو ملحوظ رکھے، علامہ سندی فرماتے ہیں کہ بظاہر مراد یہ ہے کہ آپ نسبت الی الاجداد کا اعتبار نہیں فرماتے تھے اور اس کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے تھے بلکہ دینی نسبتوں کا اعتبار کرتے تھے جیسے ہجرت ونصرت وغیرہ۔

## باب فیمار وی من الرخصۃ فی ذٰلک

"فی ذلک" کا اشارہ صرف اوپر والے باب کی طرف نہیں ہے جو متصلاً گذرا بلکہ مجموعہ ابواب جو گذرے ہیں جن میں کلام کا ادب اور سلیقہ مذکور ہے ان کی طرف ہے۔ یعنی اصل تو یہی ہے کہ ہر کلام اور گفتگو پوری احتیاط کے ساتھ ہو اسکے اندر کوئی ثقیل اور فحش لفظ نہ آئے نہ فخر وتکبر کی بو اور نہ شائبہ کذب وغیرہ، لیکن اس قسم کا مبالغہ جس سے مخاطب دھوکہ میں واقع نہ ہو اور معنی مرادی واضح ہوں، اتنی بے احتیاطی کی گنجائش ہے، اس ترجمہ کے تحت مصنف نے یہ حدیث ذکر کی۔

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کان فزع بالمدینۃ فرکب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرسا لابی طلحۃ فقال ما رأینا شیئا، او ما رأینا من فزع، وان وجدناہ لبحرا۔

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ مدینہ میں (رات کے وقت کما فی روایۃ) کچھ گھبراہٹ اور خوف پایا گیا، یہ روایت بخاری میں بارہ جگہ ہے ایک جگہ ہے فانطلق الناس قبل الصوت فاستقبلہم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قد سبق الناس الی الصوت وھو یقول لم تراعوا لم تراعوا وھو علی فرس لابی طلحۃ عُرْیٍ ما علیہ سرج فی عنقہ سیف، اور ایک روایت میں ہے:

فرسأيقال له المندوب، جس سے معلوم ہوا کہ مدینہ میں باہر سے کچھ شور سنائی دیا جس پر اہل مدینہ اس طرف دوڑے لیکن آپ سب سے آگے نکلتے ہوتے باہر پہنچ گئے اور واپسی میں فرمایا کہ گھبراؤمت گھبراؤمت کچھ نہیں ہے اور یہ بھی فرمایا آپ نے اس گھوڑے کے بارے میں کہ ہم نے اس کو دریا کی طرح تیز رفتار پایا، اور ایک روایت میں ہے اس گھوڑے کے بارے میں: کان یقطف، یعنی وہ بطئی السیر تھا اور ایک روایت میں ہے: وکان بعد ذلك لا یجاری، یعنی آپ کے اس پر سوار ہونے کی برکت سے وہ ہمیشہ کے لئے ایسا سریع السیر ہوگیا کہ مسابقت میں پھر اس کے کوئی برابر نہیں رہا۔

مصنف کی غرض تو آخری لفظ سے ہے: وان وجدناہ لبحرا، یہ ان مخففہ من المثقلہ ہے آپ نے فرس پر مبالغۃ فی التشبیہ کیلئے بحر کا اطلاق فرمایا۔

## باب التشدید فی الکذب

ایاکم والکذب فان الکذب یھدی الی الفجور وان الفجور یھدی الی النار، بچاؤ اپنے آپ کو جھوٹ بولنے سے اسلئے کہ کذب رہنمائی کرتا ہے فجور کی طرف، فجور سے مراد یا تو معصیت ہے یا خود کذب ہی ہے، اسلئے کہ اصل معنی فجور کے المیل عن الصدق والانحراف الی الکذب کے ہیں، یعنی جھوٹ کی نحوست سے آدمی بہت سے معاصی میں مبتلا ہو جاتا ہے، اور دوسری صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ ایک جھوٹ دوسرے جھوٹ کی طرف ابھارتا ہے، اسی طرح پھر اس کی عادت بنجاتی ہے۔ اور آگے آپ فرمارہے ہیں: اور فجور آدمی کو جہنم تک پہنچادیتا ہے، اور تحقیق کہ آدمی جھوٹ بولتا ہے اور بہت زیادہ جھوٹ بولتا ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ کذاب لکھدیا جاتا ہے، یا تو نامۂ اعمال میں مراد ہے اور یا مطلب یہ ہے کہ اس کے جھوٹا ہونے کی لوگوں میں شہرت کردی جاتی ہے۔

وعلیکم بالصدق یعنی لازم پکڑو سچائی کو، اس لئے کہ صدق جو ہے رہنمائی کرتا ہے نیک اعمال کی طرف، اور یا بر سے مراد صدق ہی ہے کہ ایک صدق دوسرے صدق کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ جب ایک مرتبہ آدمی ہمت کرکے سچ بولتا ہے اور اپنے ظاہری نقصان کی پرواہ نہیں کرتا تو پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کو توفیق ہوتی ہے آئندہ بھی صدق اختیار کرنے کی کیونکہ مشہور ہے نیکی نیکی کو کھینچتی ہے اور برائی برائی کو، اور بر پہنچاتا ہے آدمی کو جنت کی طرف اور بیشک آدمی سچائی اختیار کرتا ہے اور اس کا قصد اور کوشش کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں اس کا نام صدیقین میں لکھدیا جاتا ہے۔[2]

---

[1] ومنہ قول الاعرابی فی عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اقسم باللہ ابوحفص عمر ۔ ماسہا من نقب ولا دبر ۔ اغفرلہ اللہم ان کان فجر۔

[2] اور حاشیہ بذل میں ہے: بسط ابن عابدین ص۳۰۲ ج۵ انواع الکذب واحکامہا، وفی العینی ج۲ ص۴۰ اباح الکذب للاصلاح وقال ص۳۵۳ ج۷: بل واجب فی مواضع، وبسط السیوطی الروایات فی قولہ تعالیٰ: یایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ وکونوا مع الصادقین، ص۲۹۰ ج۳ وانما یفتری الکذب ص۱۳۱ ج۴، وعد ابن حجر المکی فی الزواجر ص۱۵۲ ج۲ من الکبائر الکذب الذی فیہ حد او ضرر، وبسط الکلام علی غیرہ، وتقدم فی البذل ص۲۸۶ ج۲ الکلام علی قصۃ سیدنا ابراہیم علیہ السلام۔

ویل للذی یحدث فیکذب لیضحك بہ القوم، ویل لہ، ویل لہ۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں کہ خسارہ ہے اور تباہی ہے اس شخص کے لئے جو بات کرتا جھوٹ بولتا ہے لوگوں کو ہنسانے کے لئے، اور مجلس کو گرم کرنے کے لئے، پھر مکرر فرمارہے ہیں آپ کہ اس کے لئے خسارہ ہے خسارہ ہے۔

لیضحك بہ القوم کی شرح میں بذل میں لکھا ہے کہ کذب اگر کسی مصلحت اور ضرورت کی بناپر ہو تو امر آخر ہے اس کی گنجائش ہے اور محض تفریحاً یہ قطعاً حرام ہے۔

عن عبد اللّٰہ بن عامر رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ انہ قال دعتنی امی یوماً ورسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قاعد فی بیتنا، فقالت ھا تعال اعطیك الخ۔

عامر بن ربیعۃ عدوی کے بیٹے عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ مجھ کو ایک دن میری والدہ نے بلایا اور ہاتھ بڑھا کر کہا کہ لے، ورے آ، اس وقت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہمارے گھر میں تشریف فرما تھے، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ دیکھ کر میری والدہ سے فرمایا کہ تو اس کو کیا دینا چاہتی تھی؟ تو انہوں نے کہا کہ میں اس کو کھجور دیتی، تو اس پر آپ نے ان سے فرمایا (بس تو خیر) اور اگر تو اس کو کچھ نہ دیتی، یعنی دینے کا ارادہ نہ ہوتا ویسے ہی جھوٹ موٹ بند مٹھی دکھا کر بلا رہی تھی تو پھر یہ جھوٹ ہو کر تجھ پر لکھا جاتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ بچوں کو ان کے رونے کے وقت بہلانے کے لئے یا ڈرانے کے لئے جو کلمات زبان سے نکالے جاتے ہیں وہ بھی جھوٹ اور غلط نہیں ہونے چاہئیں ورنہ کذب کے اندر داخل ہو جائیں گے۔ (بذل عن اللمعات)

عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال کفی بالمرء اثما ان یحدث بکل ماسمع۔

آپ ارشاد فرمارہے ہیں کہ آدمی کے گناہ کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ ہر سنی ہوئی بات کو لوگوں میں نقل کرے، اسلئے کہ ہر سنی ہوئی بات کے لئے سچا ہونا تو ضروری ہے نہیں لہٰذا بلا تحقیق کے نقل نہیں کرنا چاہیئے۔

## باب فی حسن الظن

حسن الظن من حسن العبادۃ، اچھا گمان رکھنا بہترین عبادت ہے، اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن یہ ہے کہ اعمال صالحہ کی کوشش کرتا رہے اور اللہ تعالیٰ کے رحم وکرم سے یہ امید باندھے رہے اور یہ گمان رکھے کہ اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائیں گے اور جو کچھ کوتاہی اس میں ہوئی اسکو درگذر فرمائیں گے، اور لوگوں کے ساتھ حسن ظن میں تفصیل ہے، پس اگر وہ اپنے مال اور چیز کی حفاظت کے معاملہ میں ہے تو یہ تو عبادت ہے نہیں بلکہ حذر اور احتیاط کے خلاف ہے اور اگر دوسرے امور میں ہے جو احتیاط طلب نہیں ہیں تو ہو سکتا ہے کہ وہ حسن ظن عبادت میں داخل ہو جائے اس لئے کہ سوء ظن (بدگمانی) جب اس میں کوئی فائدہ نہ ہو تو وہ خالص گناہ ہے (بذل)

عن صفية رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم معتکفا فاتیتہ ازورہ لیلا ۱؎
یہ حدیث کتاب الصوم، المعتکف یدخل البیت لحاجۃ، میں گذر چکی۔

## باب فی العِدَۃ

اذا وعد الرجل اخاہ الخ۔ جب کوئی شخص کسی سے کسی چیز کا وعدہ کرے اور وعدہ کے وقت میں ارادہ اس کے پورا کرنے کا ہو اور پھر بعد میں کسی عذر کی وجہ سے پورا نہ کرسکے تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔
اس سے معلوم ہوا کہ ایفاء وعد مکارم اخلاق سے ہے (اور واجب شرعی نہیں ہے) بشرطیکہ نیت اس کے پورا کرنے کی ہو، اور وہ جو وعدہ خلافی کو حدیث میں علامات نفاق سے قرار دیا گیا ہے اس سے مراد وہ وعدہ ہے جو پورا کرنے کی نیت سے نہ ہو، اور بعض کی رائے یہ ہے کہ بدون کسی مانع کے وعدہ پورا نہ کرنا حرام ہے، اور شرائع سابقہ میں ایفاء وعد مامور بہ اور واجب تھا۔ (بذل عن اللمعات)

عن عبد اللہ بن ابی الحمساء قال بایعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ببیع قبل ان یبعث وبقیت لہ بقیۃ فوعدتہ ان اٰتیہ بھا فی مکانہ فنسیت فذکرت بعد ثلاث فجئت فاذا ھو فی مکانہ فقال یا فتی لقد شققت علیّ انا ھٰھنا منذ ثلاث انتظرک۔
عبد اللہ بن ابی الحمساء رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ایک چیز خریدی تھی آپ کی بعثت اور نبوت سے پہلے جس میں آپ کے ثمن کا کچھ حصہ ادا کرنے سے باقی رہ گیا تھا، میں آپ سے یہ وعدہ کر کے چلا گیا کہ وہ باقی ثمن میں آپ کے پاس اسی جگہ لے کر آرہا ہوں، لیکن وہاں سے آنے کے بعد میں بھول گیا، تین دن گذرنے کے بعد مجھے یاد آیا، میں جلدی سے آیا آپ کو دیکھنے تو دیکھتا کیا ہوں کہ آپ اسی جگہ پر ہیں، آپ نے مجھے دیکھ کر فرمایا اے لڑکے تو نے تو مجھے بہت مشقت میں ڈالا، میں تین دن سے یہیں ہوں صلی اللہ علی سیدنا محمد صادق الوعد الامین۔

## باب فیمن یتشبع بمالم یُعط

عن اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ ان امرأۃ قالت یا رسول اللہ! ان لی جارۃ۔ تعنی ضرۃ ھل علیّ جناح ان تشبعت لھا بما لم یُعط زوجی؟ قال المتشبع بما لم یُعط کلابس ثوبی زور۔
ایک خاتون نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کیا کہ میری ایک سوکن ہے تو اگر میں کسی ایسی چیز کے بارے میں جو مجھ کو میرے شوہر نے نہیں دی اس پر یہ ظاہر کروں کہ میرے شوہر نے یہ مجھ کو دی ہے تو اس میں کچھ حرج تو نہیں اس کے جواب میں آپ نے یہ فرمایا کہ المتشبع بما لم یعط کلابس ثوبی زور، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے عدم جواز کو ایک مثال کے ساتھ تشبیہ

دیتے ہوئے بیان فرمایا۔
اس خاتون نے آپ سے تشبّع بمالم یُعط الزوج کی اجازت چاہی تھی تو آپ نے فرمایا کہ ایسا کرنے والا تو اس شخص کے مشابہ ہے جس نے دونوں کپڑے جھوٹ کے پہن رکھے ہوں یعنی جس کا پورا لباس جھوٹ کا ہو، کیونکہ عرب لوگ دو ہی کپڑے پہننے کے عادی تھے یہی ان کا پورا لباس تھا (ازار و رداء) تشبع کے معنی لغت میں یہ ہیں کہ آدمی بھوکا ہونے کے باوجود بتکلف شکم سیر بنے اور اپنی شکم سیری ظاہر کرے۔
جھوٹ کے کپڑوں سے کیا مراد ہے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ جیسے کوئی شخص زاہدوں اور صوفیوں جیسا لباس پہنے اور واقع میں وہ زاہد نہ ہوں جواب کا حاصل یہ ہوا کہ تشبع بمالم یعط جائز نہیں، یہ سراسر جھوٹ ہے، اور بعض شراح نے "ثوبی زور" جھوٹ کے دو کپڑوں کی شرح یہ کی ہے کہ بعض لوگ بطور تفاخر اور اپنی ریاست ظاہر کرنے کیلئے ایسا کرتے کہ کُرتے کی آستین میں اندر کی طرف ایک اور کپڑا اٹکا دیتے جو باہر سے جھلکتا رہے تاکہ لوگ یہ سمجھیں کہ اس نے ماشاء اللہ تعالیٰ دو کپڑے پہن رکھے ہیں اور یہ دوسرے کرتے کی آستین ہے، اور ایک تفسیر لابس ثوبی زور کی یہ کی گئی ہے جیسے کوئی شخص دوسرے سے کپڑے مستعار لے کر اور ان کو زیب تن کر کے ان پر اترانے لگے یہ ظاہر کرتے ہوئے کہ یہ کپڑے میرے ہیں۔

## باب ماجاء فی المزاح

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رجلا اتی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال یارسول اللہ احملنی فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم إنّا حاملوك علی ولد ناقۃ۔
ایک شخص آپ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ مجھ کو سواری درکار ہے دیدیجئے، آپ نے فرمایا کہ ہم تجھ کو سوار کریں گے اونٹنی کے بچہ پر، (آپ نے یہ مزاحاً فرمایا) اس نے عرض کیا کہ میں اونٹنی کے بچہ کو کیا کروں گا وہ تو سواری کے کام کا نہیں، آپ نے فرمایا وھل تلد الابل الا النوق کہ بڑے اونٹ کو بھی تو اس کی ماں اونٹنی ہی جنتی ہے اور وہ اپنی ماں کا تو بچہ ہی ہوتا ہے۔
عن النعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال استاذن ابوبکر علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فسمع صوت عائشۃ عالیاً۔
یعنی ایک مرتبہ صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ کے حجرہ شریفہ کے دروازہ پر پہنچکر استیذان کیا اندر داخل ہونے کی اجازت، اسی اثناء میں ان کو اندر سے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے زور سے بولنے کی آواز سنائی دی، جب وہ اندر داخل ہوئے تو حضرت عائشہ کے طمانچہ مارنے لگے یہ کہتے ہوئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے اپنی آواز بلند کرتی ہے، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جلدی سے آگے بڑھ کر ان کو بچانے لگے اور مارنے نہیں دیا، اور حضرت ابوبکر ناراض ہوتے ہوئے گھر سے نکل گئے، جب وہ چلے گئے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہ سے فرمایا، کیف رأیتنی انقذتك من الرجل

کہ دیکھ میں نے تجھ کو اس آدمی سے کیسا بچایا اس قصہ میں مزاح کی بات یہی ہے کہ آپ نے حضرت عائشہ کے والد حضرت ابوبکر کو رجل سے تعبیر فرمایا، آگے روایت میں ہے کہ کئی دن گذرنے کے بعد حضرت ابوبکر پھر آپ کے آستانہ پر حاضر ہوئے اور اندر آنے کی اجازت طلب کی اندر داخل ہوتے وقت دونوں کو خوشی راضی دیکھ کر انہوں نے فرمایا ادخلانی فی سلمکما کما ادخلتمانی فی حربکما، کہ مجھ کو دوستی اور سلامتی کے وقت بھی اپنے پاس بلالو جس طرح لڑائی کے وقت بلایا تھا، یہ صدیق اکبر کی جانب سے مزاح ہے، اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا قد فعلنا قد فعلنا،[۱] ہاں ہاں آئیے آئیے۔

عن عوف بن مالك الاشجعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال اتیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی غزوۃ تبوك وھو فی قبۃ من ادم۔

عوف اشجعی فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس پہنچا غزوۂ تبوک میں جبکہ آپ ایک چرمی قبہ (خیمہ) میں تھے میں نے سلام عرض کیا، آپ نے اس کا جواب دیا اور فرمایا داخل ہوجا، وہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: أکلّی یا رسول اللہ، قال کلك کیا میں پورا اندر داخل ہوجاؤں، یعنی پورے جسم کو لے کر آپ نے فرمایا ہاں پورے ہی آجاؤ، آگے دوسری روایت میں ہے من صِغَرِ القبۃ، یعنی یہ بات قبہ کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے کہی گئی تھی۔

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال لی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: یاذا الاذنین۔

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے یہ کہہ کر بلایا یاذا الاذنین کہ اے دو کانوں والے، یعنی مزاحاً آپ نے ایسا فرمایا، اور مزاح کے ساتھ اس میں مدح انس کی طرف بھی اشارہ ہے کہ ماشاء اللہ ان کے دو کان ہیں دونوں سے سنتے ہیں، یعنی متیقظ اور چست وبیدار ہیں۔

## باب من یاخذ الشیٔ من مزاح

لایاخذن احدکم متاع اخیہ لاعباً جاداً، اس جملہ کی شرح میں چند احتمال ہیں (۱) تم میں سے کوئی شخص اپنے ساتھی کا

---

[۱] حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مزاح کی روایات کی طرف اشارۃً حوالے لکھے ہیں، چنانچہ اس میں ہے قال المناوی ص۳۳ قیل لسفیان بن عیینۃ المزاح محنۃ؟ قال بل سنۃ، لکن الشان فی من یحسنہ ویضعہ مواضعہ ودخل الشعبی ولیمۃ فرآی اھلہا سکوتاً فقال مالی اراکم کانکم فی جنازۃ، این الغناء این الدف الخ قلت وقد ثبت عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فعلاً وتقریراً الانواع العدیدۃ من المزاح، منہا مافی الشمائل فی احتضانہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم زاھراً من خلفہ وھو لایبصرہ ومنہا مافی المرقاۃ (مناقب عمر فی آخر الفصل الثانی) ص۵۵۱ من لطخ عائشۃ وجہ سودۃ بحریرۃ لاباءھا عن اکلہا، وضحکہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فیالاسف ان الانصاری اخذ واحسنا تنا واخذنا سیاٰتہم وتقدم قریباً حدیث النغیر اھ۔

سامان نہ اٹھائے، ابتداء میں تو بطور مذاق کے اور بعد میں پھر واقعۃً یعنی اٹھاتے وقت تو مذاق ہی ظاہر کیا تھا ساتھی کے ساتھ اور پھر بعد میں واقعۃً ہی وہ چیز اپنے پاس رکھ لی، تو اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی: لاعباً ابتدائً، جاداً انتہائً (۲) بظاہر تو مزاحاً اور مذاق میں اور بباطن حقیقۃً، یعنی لیتے وقت ظاہر تو یہ کررہا ہے کہ ویسے ہی مذاق میں لے رہا ہے اور دل میں یہ ہے کہ واقعۃً رکھ لوں گا، یعنی لاعبا ظاہراً وجاداً باطناً (۳) دوسرے معنی کا عکس یعنی ظاہر تو کرے کہ میں واقعۃً لے رہا ہوں اس کو برافروختہ کرنے کے لئے اور واقعۃً لینے کا ارادہ نہ ہو، یعنی لاعبا فی الواقع وجاداً فی الظاہر، (۴) لالاعباً ولاجاداً، یعنی دوسرے کی چیز نہ مذاق میں لو نہ واقعۃً۔

لایحل لمسلم ان یروع مسلما، پوری حدیث کا مضمون یہ ہے عبدالرحمٰن بن ابی لیلی بعض صحابہ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ کسی سفر میں جارہے تھے ان کا ایک ساتھی پڑ کر سوگیا جس کے ساتھ اس کی رسی بھی تھی، اس کے کسی دوسرے ساتھی نے اس کی رسی کو اٹھالیا ویسے ہی مذاق میں، اس کو ڈرانے کے لئے، جب اس کی آنکھ کھلی اور دیکھا کہ میری رسی غائب ہے تو گھبرایا، آپ کو بھی اس بات کی خبر ہوگئی تو اس وقت آپ نے مذکورہ بالا جملہ ارشاد فرمایا کہ کسی مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ کسی دوسرے مسلمان کو ڈرائے۔

## باب ماجاء فی التشدق فی الکلام

تشدق شدق سے ماخوذ ہے بمعنی جبڑا، ہر انسان کے دو جبڑے ہوتے ہیں جن میں نیچے والا کھانے پینے اور کلام کے وقت میں متحرک ہوتا ہے، تشدق فی الکلام سے مراد تکلف ہے یعنی بتکلف بات کرنا، یا منھ بھر کر کلام کرنا یعنی خوب کھل کر بغیر احتیاط کے، اور ایک تفسیر اس کی یہ بھی ہے کہ بات کرتے وقت منھ بنانا جس کو منہ چڑانا کہتے ہیں، دوسرے کو اذیت پہنچانے کے لئے۔

ان اللہ یبغض البلیغ من الرجال الذی یتخلل بلسانہ تخلل الباقرۃ بلسانہا، اللہ تعالیٰ لوگوں میں سے ایسے فصیح وبلیغ سے بغض رکھتے ہیں جو اپنی زبان کو چلاتا ہے منھ کے اندر جس طرح گائیں گھاس کھانے کے وقت زبان چلاتی ہیں اور جو گھاس بھی منھ کے اندر پہونچے اس کو چباجاتی ہیں مراد اس سے وہ شخص ہے جو تکلفاً وتصنعاً مبالغہ فی الکلام کرے جس کی زبان مسلسل چلتی ہی رہے اور چباچبا کر باتیں کریں باقی نفس بلاغت اور طبعی فصاحت مذموم نہیں بلکہ تکلف فی البلاغۃ۔

من تعلم صرف الکلام لیسبی بہ قلوب الرجال او الناس لم یقبل اللہ منہ یوم القیامۃ صرفا ولا عدلا۔

جو شخص لچھے دار تقریر سیکھے لوگوں کے قلوب کو اس کے ذریعہ مقید کرنے کیلئے یعنی اپنی طرف مائل کرنے کے لئے تو قیامت کے روز اللہ تعالیٰ اس کی نہ نفل عبادت قبول فرمائیں گے نہ فرض، اور ایک قول یہ ہے کہ صرف سے مراد توبہ اور عدل سے مراد فدیہ۔

بذل میں لکھا ہے کہ کتب مولانا محمد یحیٰی المرحوم فی التقریر قولہ لیسبی بہ القلوب، فاما لو نوی فیہ ان یؤثر کلامہ ووعظہ فی سبیل اللہ خالصا فلا ضیر، یعنی حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مقرر زوردار تقریر اس نیت سے کرے تاکہ اس کے کلام اور

وعظ کا اثر قلوب میں ہو اور وہ اس سے متأثر ہوں اخلاص کے ساتھ، اللہ تعالیٰ کے لئے تو اس میں کچھ حرج نہیں اھ

قدم رجلان من المشرق فخطبا فعجب الناس، یعنی لبیانهما۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: ان من البیان لسحرا۔ او ان بعض البیان لسحر۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں دو شخص بلاد مشرق سے آئے انہوں نے الگ الگ تقریریں کیں، جس پر لوگوں کو تعجب ہوا تو اس موقع پر آپ نے فرمایا کہ واقعی بعض بیان جادو اثر ہوتے ہیں، یعنی جادو کی طرح مؤثر، قلوب کو مائل کرنے والے، پس اگر مائل کرنا قلوب کا حق کی طرف ہے تو وہ بیان ممدوح ہے اور اگر مقصود مائل کرنا الی الباطل ہے تو ایسا بیان مذموم ہے، وقد اطال الکلام فی معنی هذا الحدیث الشیخ الامام ابو هلال العسکری فی کتابه جمهرة الامثال والامام ابو الفضل المیدانی فی کتابه مجمع الامثال۔ اور حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ اس حدیث کے بارے میں علماء کے دونوں قول ہیں بعض کہتے ہیں کہ اس سے مقصود مدح ہے کلام بلیغ کی اور کہا گیا ہے کہ مقصود مذمت ہے۔

اور یہ دو شخص آنے والے ان میں ایک کا نام زبرقان بن بدر لکھا ہے اور دوسرا عمرو بن الاهتم اور دونوں صحابی ہیں۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ اور ان کی یہ آمد ۹ھ میں ہوئی (عون) بذل میں ان دونوں کی تقریر کا قصہ بھی لکھا ہے فارجع الیه لو شئت۔ اس کے اخیر میں یہ بھی ہے کہ بظاہر اس قصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی مذمت فرمائی ہے اسکے طرز کلام کے تلون پر کہ اس نے ایک دن زبرقان کی مدح کی اور دوسرے دن مذمت کی تو جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے پوچھا کہ یہ کیا، تو اس نے جواب دیا کہ پہلے دن جو کہا تھا وہ بھی صحیح تھا اور بعد میں جو کہا وہ بھی جھوٹ نہیں ہے، اس کا جواب سنکر آپ نے یہ جملہ ارشاد فرمایا۔ ان عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال یوما۔ وقام رجل فاکثر القول۔ فقال عمرو لو قصد فی قوله لکان خیرا له، سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول: لقد رأیت۔ او۔ امرت ان اتجوز فی القول فان الجواز هو خیر۔

ایک شخص نے ایک دن کھڑے ہو کر کافی لمبی تقریر کی تو اس پر حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اگر یہ شخص اپنے کلام اور تقریر میں میانہ روی اختیار کرتا اور اتنی طولانی تقریر نہ کرتا تو اس کے حق میں بہتر ہوتا، میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے کہ میں مناسب سمجھتا ہوں۔ یا آپ نے یہ فرمایا کہ مجھ کو حکم کیا گیا ہے اس بات کا کہ بات کہنے میں اختصار کروں اسلئے کہ ایجاز و اختصار میں خیر ہے

## باب ما جاء فی الشعر

لان یمتلی جوف احدکم قیحا خیر له من ان یمتلئ شعرا۔ آپ کا ارشاد ہے کہ آدمی کا پیٹ اور اس کا اندرون راد اور پیپ سے بھر جائے یہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ اس کا اندرون پُر ہو اشعار سے۔

مصنف کے شاگرد ابوعلی اس حدیث کی شرح ابوعبید قاسم بن سلام سے نقل کرتے ہیں کہ یہ اس صورت میں ہے جب وہ اشعار اس کو تلاوت قرآن اور ذکر اللہ سے غافل کردیں، لیکن اگر اس کے باوجود قرآن اور علم ہی غالب رہے تو یہ مذموم نہیں، اور ایسے شخص کے بارے میں یہ صادق نہیں آتا کہ اس کا پیٹ اشعار سے پُر ہے، اور اس کے بعد پھر گذشتہ حدیث، ان من البیان سحراً، کی تفسیر نقل کرتے ہیں کہ تقریر کے سحر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے کلام اور بیان میں اتنا ماہر ہو جائے کہ ایک شخص کی مدح پر اتر آئے اور خوب اس کی مدح خوانی کرے جس میں صدق ہی کو استعمال کرے اور اسی سے کام لے جس سے لوگ اس ممدوح کے معتقد ہو جائیں اور پھر اسی شخص کی مذمت شروع کردے اور اس میں بھی کوئی واقعہ کے خلاف غلط بات نہ کہے یہاں تک کہ لوگ اس شخص کو مذموم سمجھنے لگیں یعنی جس طرح جس شخص کا اپنے زور تقریر سے قابل مدح ہونا ثابت کردیا تھا، پھر اسی طرح اپنے کلام اور بیان سے اس کا قابل مذمت ہونا لوگوں کو باور کرادے، جیسے اس نے سامعین پر سحر کردیا ہو۔

ان من الشعر حکمۃً اور دوسری روایت میں ہے حکماً، حکم کے معنی بھی حکمت ہی کے ہیں کمافی قولہ تعالیٰ. وآتیناہ الحکم صبیا۔ یعنی واقعی بعض اشعار بڑی حکمت پر مشتمل ہوتے ہیں۔

عن بریدۃ بن الحصیب قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول ان من البیان سحرا وان من العلم جھلاً، وان من الشعر حکما، وان من القول عیالا۔ آگے (متن میں) اس حدیث کی شرح مذکور ہے اور اس شرح میں "ان من البیان سحراً" کو مذمت پر محمول کیا ہے کہ ایک شخص ہے بڑا طرار اور لسان جس کے ذمہ دوسرے کا حق ہے لیکن وہ اپنے زور بیان سے لوگوں کو مسحور و مغلوب کردیتا ہے اور صاحب حق کا حق خود قبضا لیتا ہے، اور "ان من العلم جھلاً" کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ کوئی عالم کسی مسئلہ میں جس سے واقف نہیں بے تکلف رائے زنی کرے، تو اس کی یہ رائے زنی جو صورۃً علم ہے صاحب بصیرۃ کے نزدیک اس کو جاہل بنادے گی،، اور "ان من الشعر حکماً" کے بارے میں کہتے ہیں کہ واقعی بہت سے اشعار ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں حکمت و موعظت کی باتیں ہوتی ہیں اور لوگ ان سے نصیحت حاصل کرتے ہیں جیسا کہ مشاہدہ ہے۔

اور "ان من القول عیالاً" کہ بعض کلام لوگوں کے نزدیک وبال اور گراں ہوتے ہیں. فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جو شخص تمہاری بات سننا نہیں چاہ رہا ہے اور نہ وہ اس کا اہل ہے تو تم اپنا کلام اس پر پیش کرنے لگو تو ظاہر ہے کہ وہ تو اسکے سننے سے اکتائے گا۔ مرعمر بحسان وھو ینشد فی المسجد، یعنی ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا گذر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے مشہور شاعر حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر ہوا جو مسجد میں بیٹھے ہوئے اشعار پڑھ رہے تھے تو حضرت عمر نے ان کی طرف آنکھ اٹھا کر گھور کر دیکھا یعنی تنبیہاً، اس پر حضرت حسان بولے کہ اجی میں تو مسجد میں اس شخص کی موجودگی میں بھی اشعار پڑھتا تھا جو آپ سے بہتر تھے، یعنی جناب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یضع لحسان منبراً

فی المسجد فیقوم علیہ۔ یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حضرت حسان کے لئے مسجد میں منبر رکھواتے تھے جس پر وہ کھڑے ہو کر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے کفار کے ھجو کا جواب دیتے تھے، یعنی اشعار میں، نیز فرمایا آپ نے کہ حضرت جبرئیل حسان کی تائید میں ہوتے ہیں جب تک وہ رسول اللہ (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) کی طرف سے مدافعت کرتے ہیں۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال، والشعراء یتبعھم الغاوٗن، فنسخ من ذلک واستثنیٰ فقال الا الذین اٰمنوا وعملوا الصالحات وذکروا اللہ کثیرا۔

مطلب ظاہر ہے کہ آیت کے شروع میں جو آیا ہے کہ شعراء کا اتباع وہی لوگ کرتے ہیں جو گمراہ ہوتے ہیں، اس سے بظاہر عموم معلوم ہو رہا تھا کہ سبھی شعراء کا یہ حال ہے کہ ان کا اتباع کرنے والے گمراہ ہیں اسلئے آیت کے اخیر میں بعض شعراء کا استثناء کر دیا گیا جن کو ان کا شعر اللہ تعالیٰ کے ذکر سے غفلت میں نہیں ڈالتا۔

# باب ما جاء فی الرؤیا[۵]

لیس یبقی بعدی من النبوۃ الا الرؤیا الصالحۃ، اس حدیث کی شرح کتاب الصلاۃ، باب فی الدعاء فی الرکوع والسجود میں گذر گئی، وہاں حدیث کے لفظ یہ ہیں: لم یبق من مبشرات النبوۃ الا الرؤیا، الصالحۃ یراھا المسلم او تریٰ لہ۔

رؤیا المؤمن جزء من ستۃ واربعین جزءا من النبوۃ، آپ فرما رہے ہیں مؤمن کے خواب کے بارے میں کہ وہ نبوت کے اجزاء میں سے ہے یعنی علم نبوت کے اجزاء اور اس کے آثار میں سے ہے جس سے بعض آئندہ پیش آنے والے امور کا کچھ اتہ پتہ ہو جاتا ہے اور بعض امور میں مؤمن کو اس سے رہنمائی بلکہ تسلی حاصل ہو جاتی ہے، گو خواب حجۃ شرعیہ نہیں ہے لیکن آدمی کے بعض نجی اور ذاتی امور میں (بلکہ اجتماعی امور میں بھی) رہنمائی کا ذریعہ ضرور ہے بشرطیکہ خواب مرد مؤمن کا ہو، قال الخطابی: معنی ھٰذا الکلام تحقیق امر الرؤیا وتاکیدہ، اور پھر آگے انہوں نے حدیث کی شرح فرمائی، خطابی بھی یہی فرما رہے ہیں کہ اس حدیث سے رؤیائے صالحہ اور سچے خوابات کی اہمیت بیان کرنا مقصود ہے اھ لہٰذا وہ جو کہدیا کرتے ہیں کہ یہ تو خواب کی بات ہے، خواب کا کیا اعتبار، مطلقاً ایسا کہنا درست نہیں۔

اس حدیث میں یہ ہے کہ مرد مؤمن کا خواب نبوت کے چھیالیس اجزاء میں سے ایک جزء ہے، اس عدد کے بارے میں روایات مختلف ہیں، ان جملہ روایات کا خلاصہ حاشیۂ بذل میں فتح الباری ص۲۹۴ ج۱۲ سے نقل کیا ہے قال الحافظ: وجملۃ ما ورد من العدد فی ذلک

---

لہ حضرت شیخ کے حاشیۂ بذل میں ہے واختلف فی حقیقۃ الرؤیا علی اقوال ذکرھا الحافظ فی الفتح ص۲۸۴ ج۱۲ اشد البسط، فیقال الرؤیا تختص بالمنام والرؤیۃ بالیقظۃ، وقیل الرؤیا عام کما بسط القسطلانی فی المواھب والزرقانی فی شرحہ فی بحث المعراج، وفی الفتاوی الحدیثیۃ لابن حجر ص۳ انہ تخلیق من اللہ سبحانہ وتعالیٰ وابطل غیر ذلک من الاقاویل، وبسط الاختلاف فیھا فی شرح الشمائل ص۲۸۹ ج۲، والکوکب ص۶۹ ج۱، ومقدمۃ تعطیر الانام وغیرھا من کتب التعبیر، وذکر فی اعلام الموقعین ص۶۹ ج۱ اصول التعبیر۔

شرۃ ۲۶، ۴۰، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۷۔ وھی اصحہا۔ وقیل: ۲۴، ۷۲، ۴۲، ۲۷، ۲۵، اس چھیالیس عدد والی حدیث کی تشریح اس طرح کی گئی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی وحی کی ابتداء رویا سے ہوئی اور یہ مدت رؤیا چھ ماہ ہے جو کہ مدت نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہے کیونکہ آپ کی مدتِ نبوت تیئس ۲۳ سال ہے، تیئس سال کی اگر ششماھیاں بنائی جائیں تو وہ چھیالیس ہی ہوتی ہیں لہذا خوابات نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہوئے اکثر شراح یہ لکھ رہے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا مقصود اس حدیث سے یہ بتانا ہے کہ خواب نبوت کے اجزاء میں سے ہے فی الجملہ یعنی بعض اعتبارات سے یعنی من وجہٍ بعض غیب کی باتوں پر مطلع ہونے کے اعتبار سے، باقی یہ کہ اس جزءِ نبوت کو اجزاءِ نبوت سے کیا نسبت ہے، تفصیلاً، مثلاً بیسواں جزء یا چالیسواں جزء یا پچیسواں جزء وغیرہ وغیرہ جو روایات میں آتا ہے، اس نسبت کا علم ہم کو نہیں ہے، قاضی ابو بکر ابن العربی فرماتے ہیں اجزاءِ نبوت کی تعداد کے بارے میں: اجزاء النبوة لایعلم حقیقتها الا ملك او نبی، وانما القدر الذی اراده النبی ان یبین ان الرویا جزء من اجزاء النبوة فی الجملة، لان فیها اطلاعا علی الغیب من وجهٍ مّا، واما تفصیل النسبة فیختص بمعرفة درجة النبوة، وقال المازری لایلزم العالم ان یعرف کل شئ جملة وتفصیلا، فقد جعل الله للعالم حدا یقف عنده فمنه مایعلم المراد به جملة وتفصیلا، ومنه مایعلمه جملة لاتفصیلا، وهذا من هذا القبیل اھ۔

یعنی ہم کو مجملاً اتنا تو ان احادیث سے معلوم ہوگیا کہ خواب اجزاءِ نبوت میں سے ایک جزء ہے اب یہ کہ کونسا جزء ہے اور اس کو کل اجزاءِ نبوت سے کیا نسبت ہے (دسواں جزء ہے یا بیسواں مثلاً) اس کو سمجھنا ہمارے بس کی بات نہیں ہے اس نسبت کو نبی ہی سمجھ سکتا ہے اور عالم کے لئے یہ ضروری نہیں کہ ہر بات کو وہ مجملاً بھی جانے اور تفصیلاً بھی، بلکہ ہر عالم کے علم کی ایک حد ہوتی ہے جہاں آکر وہ رک جاتا ہے اس سے آگے نہیں بڑھ سکتا، چنانچہ بعض امور ایسے ہوتے ہیں جن کی مراد کو عالم مجملاً اور تفصیلاً سمجھتا ہے اور بعض امور ایسے ہوتے ہیں جن کا علم اجمالاً ہوتا ہے تفصیلاً نہیں، اور یہ بات یعنی خوابات کا جزءِ نبوت ہونا اسی قبیل سے ہے، اور ہمارے یہاں اوپر چھیالیسواں جزء ہونیکی جو شرح گذری ہے بعض علماء سے اس پر بھی شراح کو اشکال[1] ہے جو فتح الباری میں مذکور ہے۔

---

[1] نقل ابن بطال عن ابی سعید السفاقسی ان بعض اهل العلم ذکر ان الله اوحی الی نبیه فی المنام ستة اشهر ثم اوحی الیه بعد ذلك فی الیقظة بقیة مدة حیاته، ونسبتها من الوحی فی المنام جزء من ستة واربعین جزءًا، لانه عاش بعد النبوة ثلاثا وعشرین سنة علی الصحیح، یہ تو وہی توجیہ ہے جو ہم نے اوپر نقل کی ہے اور اس پر وہ اعتراض یہ کر رہے ہیں: قال ابن بطال هذا التاویل یفسد من وجهین احدهما انه قد اختلف فی قدر المدة التی بعد بعثة النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الی موته، والثانی انه یبقی حدیث السبعین جزءا بغیر معنی، قلت (الحافظ) ویضاف الیه بقیة الاعداد الواقعة اھ
یعنی یہ بات کہ وحی کی بیداری کے زمانہ کی مدت صرف تیئس سال ہے یہ بات طے شدہ نہیں ہے بلکہ مختلف فیہ ہے، دوسری وجہ یہ کہ چھیالیسواں جزء ہونیکی توجیہ اگر یہ مان لیجائے تو اسکے علاوہ جو روایات میں دوسرے اعداد آئے ہیں کہیں پچیس کہیں چالیس کہیں ستر، اسکی توجیہ کیا ہوگی لہذا یہ تشریح زیادہ عمدہ نہیں۔

اذا اقترب الزمان لم تكد رؤیا المسلم ان تکذب، واصدقھم رؤیا اصدقھم حدیثاً۔
جب زمانہ قریب ہوگا تو قریب نہیں یہ بات کہ مسلمان کا خواب جھوٹا ہو (بلکہ سچا ہی ہوگا) اقتراب زمان سے کیا مراد ہے اس میں تین قول ہیں (۱) اس سے مراد قرب قیامت ہے کہ اخیر زمانہ میں قیامت کے قریب مسلمانوں کے اکثر کیا بلکہ تمام ہی خوابات سچے ہوں گے[۱] (۲) دن اور رات کا برابر ہونا جیساکہ ایام ربیع یعنی موسم بہار میں ہوتا ہے، یہ تفسیر آگے کتاب میں بھی آرہی ہے کہ یہ زمانہ اعتدال کا زمانہ ہوتا ہے نہ زیادہ گرمی نہ زیادہ سردی، اس سے معلوم ہوا کہ خواب کے صحیح اور سچا ہونے میں موسم کا بھی دخل ہوتا ہے۔ (۳) اس سے مراد قرب اجل ہے یعنی بڑی عمر میں یعنی سن کہولت اور شیخوخت میں جو خواب دیکھے جائیں (بذل) آگے فرماتے ہیں کہ جو آدمی جتنا زیادہ سچا بات کا ہوگا اتنا ہی سچا خوابات کا بھی ہوگا (جھوٹے آدمی کا خواب بھی اکثر جھوٹا ہی ہوگا)۔

والرؤیا ثلاث، فالرؤیا الصالحۃ بشری من اللہ تعالیٰ والرؤیا تحزین من الشیطان، ورؤیا مما یحدث بہ المرء نفسہ۔ آپ فرما رہے ہیں کہ خوابات تین قسم کے ہوتے ہیں (۱) رویائے صالحہ یعنی سچے خواب، یہ تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے مرد مومن کے لئے بشارت ہوا کرتے ہیں (۲) بعض خوابات شیطان کی طرف سے تحزین ہوتے ہیں یعنی آدمی کو رنج وغم میں مبتلا کرنے کے لئے شیطان کی جانب سے (۳) وہ خواب آدمی جو باتیں دل میں سوچتا ہے تو یہ خواب اسی کا آئینہ دار ہوتا ہے یعنی جس طرح کی باتیں آدمی کے ذہن میں بیداری میں گھومتی رہتی ہیں بعض مرتبہ وہی خواب میں دیکھتا ہے، لہٰذا یہ اخیر کی دونوں قسمیں قابل اعتبار نہیں۔

واذا رای احدکم ما یکرہ فلیقم فلیصل ولا یحدث بہا الناس، جب کوئی شخص تم میں سے مکروہ اور ناگوار خواب دیکھے اور دیکھتے دیکھتے آنکھ کھل جائے تو اس کو چاہئے کہ کھڑا ہو کر وضو کر کے دو رکعت پڑھے اور دن میں اس خواب کا کسی سے ذکر بھی نہ کرے۔

**رویائے صالحہ اور غیر صالحہ کے آداب** ناگوار خواب سے متعلق اس حدیث میں یہ دو ادب بیان کئے گئے ہیں، علماء نے اس کے چھ آداب بیان کئے ہیں، [۱] اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگنا اس خواب کے شر سے، [۲] اور شیطان کے شر سے، [۳] اگر اس خواب کو دیکھ کر آنکھ کھلے تو بائیں طرف تین بار تھوک دے، [۴] اس خواب کا کسی سے ذکر نہ کرنا، [۵] اٹھ کر دو رکعت پڑھنا، [۶] پہلے سے جس کروٹ پر لیٹا ہوا تھا اس کو بدل دینا، ان میں سے اکثر آداب آئندہ روایات میں آرہے ہیں۔
اور اسی طرح رویائے صالحہ کے بھی کچھ آداب ہیں، شراح نے اس کے تین آداب لکھے ہیں (۱) اللہ تعالیٰ کی حمد بجالانا اور اس کا شکر ادا کرنا (۲) دل میں اس پر خوش ہونا (۳) اپنے چاہنے والوں اور محبت کرنے والوں سے اس کا ذکر کرنا۔

واُحب القید واکرہ الغُل، یعنی آدمی یہ خواب دیکھے کہ اس کے پاؤں میں رسی پڑی ہے[۲]، آپ فرما رہے ہیں کہ مجھ کو یہ پسند ہے

---

[۱] بظاہر اسلئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ کہ یہ زمانہ فتن اور اختلافات کا زمانہ ہوگا جس میں مرد مومن رہنمائی کا زیادہ محتاج ہوگا اور خوابات کا فائدہ رہنمائی ہی ہے تنبیہ یا تبشیر، ہذا ما یخطر ببالی۔ [۲] بذل میں اسکو حدیث مرفوع ہی کا ٹکڑا ہونے کی حیثیت سے لکھا ہے لیکن منذری وغیرہ شراح کہتے ہیں کہ یہ جملہ حضرت ابوہریرہ کی جانب سے مدرج ہے مرفوع نہیں ہے۔

اور کوئی شخص خواب میں یہ دیکھے کہ اس کے گلے میں طوق پڑا ہے اس کے بارے میں آپ فرمارہے ہیں کہ یہ مجھ کو ناپسند ہے آپ فرمارہے ہیں کہ قید کی تعبیر بہت اچھی ہے ثبات فی الدین، دین میں پختگی، اور غل کے بارے میں آپ نے نہیں کچھ فرمایا شاید اسلئے کہ وہ اہل نار کی صفت ہے۔

قال ابوداؤد اذا اقترب الزمان الخ یہ معنی معانی ثلاثہ میں گذر گئے۔

الرؤیا علی رجل طائر مالم تعبر فاذا عبرت وقعت، ایک قول اس حدیث کی شرح میں یہ ہے کہ خواب کی جب تک تعبیر نہ لی جائے اس کا وقوع نہیں ہوتا، یعنی جو کچھ مصداق ہے اس خواب کا وہ پایا نہیں جاتا تعبیر کے بعد ہی اس کا وقوع اور استقرار ہوتا ہے، اور جب تک تعبیر نہ لی جائے تو اس کی مثال اس شئی کی سی ہے جو کسی پرندکے پنجہ پر رکھی ہو، اور جو چیز پرند کے پنجہ پر ہوگی اس کو تو استقرار نہیں ہوتا، جہاں وہ پرند ذرا حرکت کرے گا فوراً وہ چیز اس پر سے گر جائے گی، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ خواب دیکھنے والے نے اگر اچھا خواب دیکھا ہو تو کسی صحیح تعبیر دینے والے سے اس کی تعبیر جلد ہی لے لینی چاہیے تاکہ اس خواب کا اور اسکے مصداق کا وقوع ہو جائے اور اس سے آدمی منتفع ہو، اسی لئے حدیث میں فرمایا گیا ہے: ولا تقصہا الاعلی واد اوذی رأی کہ خواب ایسے شخص سے بیان کرنا چاہئے اور ایسے شخص اس کی تعبیر لینی چاہیئے جو اس کا ہمدرد ہو اور سمجھدار ہو کیونکہ تعبیر دینے والا اگر ہمدرد ہوگا تو اگر اس خواب میں دو پہلو ہیں ایک خیر کا ایک شر کا تو وہ اس پہلو کو اختیار کرے گا جس میں خیر ہے اور پھر باذن اللہ تعالیٰ اسی کا وقوع بھی ہوگا، اور اگر معبر خواب دیکھنے والے کا مخالف ہوگا تو وہ اس خواب کے دوسرے پہلو کو سامنے رکھ کر جو شر ہے تعبیر بیان کرے گا اسی لئے اس سے تعبیر لینے سے منع کیا ہے لیکن کم از کم یہ ضرور ہے کہ وہ واد اور ذورأی خواب کی جو تعبیر دے رہا ہے اس خواب میں اس تعبیر کی گنجائش ضرور ہو یعنی ایک پہلو وہ بھی ہو ورنہ اگر اس تعبیر کا کوئی پہلو ہی نہ ہو اس خواب میں اور کوئی ہمدرد ہمدردی میں آکر کوئی بے تکی تعبیر اسکی دیدے تو اس کا اعتبار نہیں، غالباً اسی طرف اشارہ کرنے کے لئے امام بخاری نے یہ ترجمہ قائم کیا ہے، من لم یر الرؤیا لاول عابر اذا لم یصب، غالباً یہ کہنا چاہتے ہیں کہ وہ جو آتا ہے الرؤیا لاول عابر وہ اسی وقت ہے جب تعبیر دینے والے نے قاعدہ میں تعبیر دی ہو اور اگر کوئی ناواقف غلط سلط تعبیر دے تو چاہے وہ اول عابر ہو لیکن واقع نہ ہوگی۔ اور حضرت گنگوہی کی تقریر الکوکب الدری میں اس کے دوسرے معنی اختیار کئے ہیں وہ یہ کہ خواب دیکھنے والا جب تک اپنے خواب کی تعبیر نہ لے تذبذب اور تردد میں رہتا ہے، کبھی اس خواب کا کچھ مفہوم ذہن میں آتا ہے اور کبھی کچھ، کسی ایک معنی پر اس کی رائے کا استقرار نہیں ہوتا جیسے پرند کے پاؤں پر کوئی چیز ہو اس کا استقرار نہیں ہوتا، اور جب خواب دیکھنے والا اپنا خواب کسی سے بیان کرکے اس کی تعبیر حاصل کر لیتا ہے تو اس کا تردد ختم ہو جاتا ہے اور ایک معنی خواب کے متعین ہو جاتے ہیں، اس حدیث کو سمجھنے کے لئے شرح کی طرف مزید رجوع کی ضرورت ہے۔

من رآنی فی المنام فسیرانی فی الیقظۃ، آپ فرمارہے ہیں کہ جس شخص نے مجھکو اپنے خواب میں دیکھا تو وہ مجھ کو بیداری میں بھی دیکھے گا یعنی بروز قیامت، پس اس حدیث میں گویا اشارہ ہے اس شخص کے حسن خاتمہ کیطرف رزقنا اللہ تعالیٰ ذلک مع جمیع الاحبۃ، لہٰذا یہ اشکال نہیں رہا کہ بروز قیامت تو آپ کو ساری ہی امت دیکھے گی، اور دوسرا قول اس میں یہ ہے کہ دنیا ہی میں بحالت بیداری آپ کی زیارت مراد ہے، بعض علماء نے کہا ہے: اور زیادہ تر اس کی نوبت آدمی کے وفات کے قریب ہوتی ہے احتضار کے وقت، اس وقت میں اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو یعنی خواب میں آپ کی زیارت کرنے والے کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت کی سعادت نصیب فرمادیتے ہیں اور جس پر اللہ تعالیٰ شانہ کرم فرمائیں اس حالت سے پہلے بھی وہ آپ کی زیارت کرلیتا ہے (بذل) اور ایک مطلب اس کا یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ یہ کلام مبنی ہے تشبیہ پر کہ جس شخص نے مجھ کو خواب میں دیکھا تو گویا اس نے مجھ کو بیداری میں دیکھا جیسا کہ بعض روایات میں ہے بلکہ حدیث الباب ہی میں ہے: او لکأنما رآنی فی الیقظۃ۔

ولا یتمثل الشیطان بی، اس جملہ سے اس سے پہلے قریب والے جملہ کی تائید ہورہی ہے، لکأنما رآنی فی الیقظۃ، یعنی جس نے مجھے خواب میں دیکھا تو واقعۃً اس نے مجھے ہی دیکھا اسلئے کہ شیطان کسی کے خواب میں میری صورت میں نہیں آسکتا، یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ کوئی شخص خواب میں آپ کے علاوہ کسی اور شخص کو دیکھے اور وہ خواب میں یہ سمجھے کہ میں آپ کو دیکھ رہا ہوں، چنانچہ شمائل ترمذی کی روایت ہے: من رآنی فی المنام فقد رأی الحق۔

اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ یہ جو حدیث میں مذکور ہے کہ جس نے مجھ کو خواب میں دیکھا اس نے فی الواقع مجھے ہی دیکھا یہ علی العموم ہے یا مقید؟ اسمیں دونوں قول ہیں، کہا گیا ہے کہ یہ جب ہے کہ دیکھنے والے نے آپ کو آپ کی صورت معہودہ میں دیکھا ہو جو صورت شکل آپ کی کتب میں منقول ہے، دوسرا قول اس میں یہ ہے کہ یہ مطلق ہے خواہ کسی صورت میں آپ کو دیکھا ہو، اور اکثر علماء نے اسی کو ترجیح دی ہے، اور یہ کہ صورت میں اگر اختلاف پایا جائے کہ جس شکل میں اس نے دیکھا ہے وہ منقول کے مطابق نہ ہو تو اسکے بارے میں یہ ہے کہ یہ اختلاف دیکھنے والے کے حال کی وجہ سے ہے (بذل) اور حاشیۂ بذل میں اس کے بارے میں، ارواح ثلاثہ سے ہمارے مشائخ دہلویہ کے تین مسلک نقل کیے ہیں ایک شاہ رفیع الدین قدس سرہ کا کہ یہ اس صورت میں ہے۔ یعنی حدیث کا محمل جبکہ دیکھنے والا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو آپ کی خاص اسی ہیئت معروفہ میں دیکھے جو کتب حدیث میں منقول ہے حتیٰ کہ اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ریش مبارک میں بیس بالوں کا سفید ہونا منقول ہے اور وہ آپ کے اکیس بال سفید دیکھے تو پھر اس نے آپ کو نہیں دیکھا، اس لئے کہ صحابۂ کرام بھی اگر ان سے کوئی شخص اپنی خواب میں زیارت بیان کرتا صحابۂ کرام اس سے اس صفت اور حلیہ کا سوال کیا کرتے تھے جس میں دیکھنے والے نے آپ کو دیکھا ہے، تو اگر اس کی بیان کردہ صفت اس صفت کے مطابق ہوتی جس پر انہوں نے آپ کو دیکھا ہے تب ہی تصدیق کرتے ورنہ نہیں، اور دوسرا قول شیخ المشائخ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب نور اللہ مرقدہ کا ہے اور وہ وہی ہے جو ہم نے اوپر جمہور کا قول نقل کیا کہ جس صفت پر بھی آپ کو دیکھا اس نے فی الواقع آپ ہی کو دیکھا بشرطیکہ خواب دیکھنے والا خواب میں یہ سمجھ رہا ہو کہ یہ آپ

ہی ہیں، اس کا دل اس پر گواہی دیتا ہو، تیسرا قول شاہ محمد اسحٰق صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ کا ہے کہ اگر دیکھنے والا آپ کو اپنے زمانہ کے اتقیاء کی ہیئت پر دیکھتا ہے تب تو اس کا یہ خواب برحق ہے ورنہ نہیں اھ (ارواح ثلاثہ ۲۴۲)

من صوّر صورۃ عذبہ اللّٰہ بہا یوم القیامۃ حتی ینفخ فیہا ولیس بنافخ الخ۔ جو شخص کوئی صورت بنائے یعنی ذی روح کی صورت تو اللہ تعالیٰ اس کو اس کی وجہ سے قیامت کے روز عذاب میں مبتلا کریں گے یہاں تک کہ وہ اس میں روح پھونکے، اور حالانکہ وہ اس پر قادر نہ ہوگا، لہٰذا عذاب میں مبتلا رہے گا جب تک اللہ تعالیٰ چاہیں گے۔ اور آگے حدیث میں ہے ومن تحلّم یعنی کوئی شخص اپنا جھوٹا خواب بیان کرے کہ میں نے یہ خواب دیکھا ہے تو اس کو اس بات کا مکلف بنایا جائے گا کہ جو کے دانے میں گرہ لگائے اور ظاہر ہے کہ وہ نہیں لگا سکے گا، اور اس سے آگے حدیث میں ہے: جو شخص کسی قوم کی بات کی طرف کان لگائے سننے کے لئے جس کو وہ سنانا نہ چاہتے ہوں تو ایسے شخص کے کان میں قیامت کے دن سیسہ پگھلا کر ڈالا جائیگا۔

عن انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال رأیت اللیلۃ الخ۔ یعنی ایک روز آپ نے اپنا یہ خواب بیان فرمایا کہ میں نے رات خواب دیکھا کہ ہم۔ یعنی آپ اور آپ کے مجلسی، عقبۃ بن رافع کے گھر میں ٹھہرے ہوئے ہیں اور ہمارے پاس رطب ابن طاب لائی گئیں، ابن طاب تمر کی ایک نوع ہے یہی اس کا نام ہے، تو آپ نے اس کی تعبیر یہ نکالی کہ ہمارے لئے یعنی خود آپ کے لئے اور جو آپ کے طریق پر ہوگا اس کے لئے دنیا میں سربلندی اور آخرت میں حسن عاقبت یعنی حسن انجام ہوگا اور تیسری بات یہ کہ ہمارا دین اسلام نہایت پاکیزہ اور خوشگوار ہے۔

تعبیر کے تین اجزاء ہیں رفعت جو ماخوذ ہوئی "رافع" سے اور حسن عاقبت جو ماخوذ ہوئی "عقبہ" سے، اور پاکیزگی ابن طاب سے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ خواب میں ہمیشہ نام سے اس کا مخصوص مسمی ہی مراد نہیں ہوتا بلکہ کبھی معنی مراد ہوتے ہیں۔

# باب فی التثاؤب

اذا تثاءب احدکم فلیمسک علی فیہ فان الشیطان یدخل۔

تثاؤب تفاعل من الثوباء وہی فترۃ من ثقل النعاس، والہمزۃ بعد الالف ہو الصواب والواو غلط، کذا فی المغرب ذکرہ القاری (عون)، یعنی تثاؤب ثوباء سے ماخوذ ہے وہ سستی اور گراوٹ جو نیند آنے کے وقت ہوتی ہے۔

آپ فرما رہے ہیں کہ جب تم میں سے کسی کو جمائی آئے تو بند لگائے اپنے منہ پر یعنی یا تو اگر ہو سکے منہ نہ کھولے اسکو دبالے اور یہ نہ ہو سکے تو ہاتھ یا رومال رکھ کر منہ کو بند کرلے، اسلئے کہ منہ کھلا رہنے سے اندر شیطان داخل ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد والی روایت میں "فی الصلاۃ" کی قید ہے اور اس میں ہے فلیکظم مااستطاع، حافظ عراقی کہتے ہیں کہ اکثر روایات میں تو مطلق ہی آیا ہے، لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائیگا، دراصل شیطان آدمی کی نماز کے بگاڑنے کے درپے ہوتا ہے لہٰذا اس کی کراہت نماز میں اشد ہوگی اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ غیر صلاۃ میں مکروہ نہ ہو، بلکہ کراہت مطلقاً ہے۔

ان اللہ یحب العطاس ویکرہ التثاؤب الخ، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ عطاس یعنی چھینک کو پسند فرماتے ہیں اور تثاؤب کو ناپسند فرماتے ہیں، علماء نے لکھا ہے چھینک سبب ہوتی ہے خفت دماغ کا اس سے دماغ ہلکا ہوتا ہے اور سبب ہے دماغ سے استفراغ فضلات کا، یعنی دماغ سے آڑ کباڑ جھاڑ دینے کا، اور حواس کی تقویت کا کہ اس سے بیداری اور چوکناپن حاصل ہوتا ہے، چستی آتی ہے اسی لئے اس کے بعد الحمد للہ کہنا مستحب ہے[1] بخلاف تثاؤب کے کہ اس سے کسلمندی اور سستی پیدا ہوتی ہے اور اس کا سبب امتلاء یعنی شکم سیری اور نفس کا بوجھل ہونا اور حواس کی کدورت ہے۔

ولا یقل ھاہ، ھاہ فانما ذلکم من الشیطان یضحك منه، یعنی جمائی کے وقت خاص طور سے ھاہ ھاہ کی جو آواز پیدا ہوتی ہے وہ تو ہرگز نکالنی ہی نہ چاہیئے کہ اس سے شیطان آدمی کا مذاق اڑاتا ہے اور ہنستا ہے یعنی حقیقۃً، یا مراد ضحک سے خوش ہونا ہے۔

بذل میں خطابی سے حب عطاس اور کراہت تثاؤب کی شرح کرتے ہوئے اخیر میں لکھا ہے: فصار العطاس محمودا لانه یعین علی الطاعات، والتثاؤب مذموما لانه یثبطه عن الخیرات وقضاء الحاجات اھ

## باب فی العطاس

حدیث الباب میں ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جب چھینکتے تھے تو اپنا دست مبارک یا کپڑا منہ پر رکھ لیتے تھے اور اپنی آواز کو پست کرتے تھے یعنی چھینک کے وقت جو آواز خود بخود پیدا ہوتی ہے اسکو قصداً آپ پست اور ہلکا کرتے تھے۔

خمس تجب للمسلم علی اخیہ رد السلام وتشمیت العاطس واجابة الدعوة وعیادة المریض واتباع الجنازة ان پانچ میں سے پہلی دو کے بارے میں بذل میں لکھا ہے کہ ان کا وجوب علی الکفایۃ ہے وجوب لعینہ نہیں، لہذا جب ایک جماعت کو سلام کیا جائے تو ان میں سے ایک کا جواب دیدینا کافی ہے، اسی طرح جب کوئی چھینکے اور الحمد للہ کہے تو اس کی تشمیت یعنی یرحمک اللہ کہنا بھی واجب علی الکفایہ ہے، حاشیۂ بذل میں رد السلام کے بارے میں لکھا ہے کہ ائمہ اربعہ کے جمہور اصحاب کے نزدیک ایسا ہی ہے یعنی واجب علی الکفایہ، اور حافظ نے اہل ظاہر کا مذہب وجوب نقل کیا ہے یعنی لعینہ، اور ابن ابی جمرہ فرماتے ہیں: ذھب جماعة من علمائنا انه فرض عین۔ الی آخر ماذکر من الاختلاف فیہ۔ اور تشمیت عاطس کے بارے میں حاشیۂ بذل میں لکھا ہے: قال ابن عابدین ۵/۲۹۳ تشمیت العاطس فرض کفایة عند الاکثر، وعند الشافعی سنة، وعند الظاھریة فرض عین۔

## باب کیف تشمیت العاطس[2]

عن ھلال بن یساف قال کنا مع سالم بن عبید فعطس رجل من القوم فقال السلام علیکم الخ۔ ہلال بن یساف

[1] وفی ہامش البذل: ۵ وجہ فی السیرۃ الحلبیۃ ص۸۵ فی سبب الحمد وجوھا منہا ان العطاس سبب لا لتوار العنق فحمد للہ علی معافاتہ من ذلک اھ۔

[2] تشمیت شین معجمہ اور تسمیت سین مہملہ دونوں کے ساتھ منقول ہے اول ماخوذ ہے شماتت سے اور مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تجھ کو شماتت اعداء ←

کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم سالم بن عبید صحابی کے ساتھ تھے ایک شخص کو چھینک آئی جس پر اس نے السلام علیکم کہا تو اس پر حضرت سالم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا وعلیک وعلی امک[1] یعنی تجھ کو بھی سلام اور تیری ماں کو بھی، پھر وہ خود ہی کہنے لگے کہ شاید تجھ کو میرے ایسا کہنے پر غصہ آیا ہوگا، اس شخص نے کہا کہ بس اور تو کچھ نہیں آپ میری ماں کا ذکر نہ کرتے تو اچھا تھا، انہوں نے فرمایا کہ میں نے تجھ کو جواب میں اس وقت وہی کہا جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا ایسے ہی موقعہ پر، اور پھر انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے بھی اسی قسم کا واقعہ نقل کیا، اور پھر اسکے بعد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے تو اس کو الحمد للہ کہنا چاہیئے، اور اس کے پاس والے کو چاہیئے کہ یرحمک اللہ کہے اور پھر چھینکنے والے کو چاہیئے کہ وہ یغفر اللہ لنا ولکم کہے، اور اس کے بعد والی روایت میں ہے کہ چھینکنے والے کو چاہیئے کہ وہ الحمد للہ علی کل حال کہے اور اس کے پاس والے کو چاہیئے کہ وہ یرحمک اللہ کہے، اور پھر اس چھینکنے والے کو چاہئے کہ وہ یہدیکم اللہ ویصلح بالکم کہے، اور ترمذی کی ایک روایت میں ہے کہ عاطس کو چاہیئے کہ وہ الحمد للہ علی رب العالمین کہے۔ حاشیۂ بذل میں، ویقول ھو یہدیکم اللہ ویصلح بالکم" پر لکھا ہے قال ابن بطال وبذلک قال الجمہور وقال الکوفیون یقول یغفر اللہ لنا ولکم، وذھب مالک والشافعی الی التخییر بین اللفظین، کذا فی العینی ص۲۲۷، قلت وحکی التخییر فی تکملۃ البحر ص۲۰۸ وفتاوی قاضی خان ص۴۰۶۔

# باب کم یشمت العاطس

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال شمت اخاک ثلاثا فما زاد فھو زکام۔

یعنی جواب عاطس تین مرتبہ واجب ہے اس کے بعد نہیں، کیونکہ زیادہ چھینک آنا زکام اور مرض کی علامت ہے بلکہ بجائے یرحمک اللہ کے یوں کہے الرجل مزکوم، جیسا کہ باب کی آخری حدیث میں آرہا ہے، لیکن اس میں روایات مختلف ہیں کہ تشمیت یعنی جواب عاطس کتنی بار دیا جائے، اور الرجل مزکوم کونسی مرتبہ میں کہا جائے اس میں مختلف قول ہیں، قیل فی الثانیہ وقیل فی الثالثۃ وقیل فی الرابعۃ، والصحیح فی الثالثۃ، کذا فی البذل عن النووی، اور حاشیۂ بذل میں ہے ملا علی قاری کا میلان اس طرف ہے کہ تین بار

---

سے دور رکھے، اور ثانی ماخوذ ہے سمت سے اور مقصود اس سے سمت حسن کی دعا دینا ہے اور جواب عاطس کے لئے یہ دونوں ہی لفظ موزوں ہیں تشمیت اور تسمیت کیونکہ چھینک کے وقت میں عاطس کے چہرے کی ہیئت بگڑ سی جاتی ہے اس لئے اس کو سمت حسن کی دعا دی جاتی ہے یعنی اچھی ہیئت کی دعا دی جاتی ہے اور چھینک کے وقت چونکہ دماغ اور گردن کو جھٹکا لگتا ہے جس سے ضرر پہنچنے کا بھی اندیشہ ہے اسلئے چھینکنے والے کو حمد کی ہدایت عافیت پر اور جواب دینے والے کے جواب کو تشمیت یعنی شماتت اعداء سے دور رہنے کی دعا کا حکم دیا گیا۔

[1] حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے قولہ وعلی امک اور تیری میا کو بھی سلام ہو جس نے تجھ کو یہ تعلیم دی ورنہ باپ کی تعلیم تو ایسی نہیں ہوتی وہ تو صحیح تعلیم دیتا ہے، آگے فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ ایک ذکر کی جگہ دوسرا ذکر رکھنا اپنی طرف سے یہ غلط اور بدعت مذمومہ ہے۔

تک تشمیت مؤکد ہے اس کے بعد استحباب اسی طرح شامی اور فتاوی عالمگیری میں بھی ہے اور فتاوی سراجیہ میں ہے کہ تشمیت تین بار تک واجب ہے (بشرطیکہ چھینکنے والا حمد کرے) اور اس کے بعد اختیار ہے اور فتاوی قاضی خان میں ہے ان فعل حسن وان لم یفعل فحسن ایضاً۔

## باب کیف یشمت الذمی

مضمون حدیث یہ ہے کہ بعض یہود کا یہ حال تھا کہ جب وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس ہوتے تو بہ تکلف چھینک لیتے اس توقع اور امید پر کہ آپ ان کو یرحمکم اللہ کے ساتھ دعا دیں گے (آپ ان کی چال کو سمجھتے تھے) اسلئے آپ بھی بجائے یرحمکم اللہ کے یہدیکم اللہ ویصلح بالکم فرمادیا کرتے تھے۔

## باب فیمن یعطس ولا یحمد الله

عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال عطس رجلان عند النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فشمّت احدھما وترک الآخر الخ۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے دو شخصوں نے چھینکا تو آپ نے ایک عاطس کی تو تشمیت کی دوسرے کی نہیں کی، اس پر آپ سے سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اسلئے کہ ان میں سے ایک نے حمد کی دوسرے نے نہیں کی۔

قال احمد: او فشمّت احدھما وترکت الآخر، ہمارے نسخہ میں دونوں جگہ شمّت شین معجمہ کے ساتھ ہے اور بذل میں لکھا ہے کہ اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے اور صرف ایک نسخہ مدنیہ میں پہلا سین مہملہ کے ساتھ ہے اور دوسرا شین معجمہ کے ساتھ، اور ہونا بھی اسی طرح چاہیئے یعنی احدھما بالشین والآخر بالسین حاصل یہ ہے کہ مصنف کے اس حدیث میں دو استاد ہیں احمد بن یونس اور محمد بن کثیر، محمد بن کثیر کی روایت تو بغیر شک کے ہے اور احمد بن یونس کی روایت میں یہ لفظ شک کے ساتھ ہے فشمّت او سمّت وھذا ماخوذ من البذل. اور اس وقت ہمارے سامنے دو نسخے ہیں ایک وہ جس پر شیخ محمد عوامہ کی تعلیق ہے اس میں اس طرح ہے: فشمّت احدھما قال احمد فسمت احدھما۔ یعنی محمد بن کثیر کی روایت میں، شین معجمہ کے ساتھ ہے اور احمد بن یونس کی روایت میں سین مہملہ کے ساتھ۔

اور دوسرا نسخہ ہمارے سامنے وہ ہے جس پر شرح منذری ہے اس میں عبارت اس طرح ہے: فشمت احدھما۔ قال احمد۔ وھو ابن یونس۔ فشمت احدھما وترکت الآخر۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ محمد بن کثیر اور احمد دونوں کی روایت میں، شمت، شین معجمہ ہی کے ساتھ ہے اور فرق یہ ہے کہ احمد بن یونس کی روایت میں، وترکت الآخر، کی زیادتی ہے اور محمد بن کثیر کی روایت میں اس جملہ معطوفہ کی زیادتی نہیں ہے، نیز اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ ان جدید دونوں نسخوں میں، قال احمد، کے بعد لفظ، او، نہیں ہے۔

## باب فی الرجل ینبطح علی بطنه

اور بعض نسخوں میں اس سے پہلے ایک موٹی سرخی ہے، ابواب النوم، جو مناسب معلوم ہوتی ہے ابواب آئندہ کو دیکھتے ہوئے۔

عن يعيش بن طِخْفَة قال كان ابى من اصحاب الصفة فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم انطلقوا بنا الى بيت عائشة رضى الله تعالى عنها-الخ-

یعیش بن طخفہ فرماتے ہیں کہ میرے باپ یعنی طخفہ بن قیس اصحاب صفہ میں سے تھے (جو بسا اوقات بھوکے رہتے تھے جیسا کہ آگے اسی قصہ میں ہے) حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا یعنی ہم اصحاب صفہ سے کہ چلو میرے ساتھ بیت عائشہ کی طرف، ہم سب آپ کے ساتھ چلدیئے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مکان پر پہنچکر حضرت عائشہ سے فرمایا کہ ہمیں کچھ کھلاؤ وہ تھوڑا سا دلیا لے کر آئیں، ہم سب نے کھایا آپ نے پھر فرمایا کہ عائشہ کچھ اور کھلاؤ تو اس مرتبہ وہ مالیدہ لے کر آئیں، کھجور ستو پنیر اور گھی کا مجموعہ، لیکن وہ بھی تھوڑا ہی سا تھا قطاۃ پرند کے برابر، جس کو ہم نے کھایا، پھر آپ نے فرمایا کہ اے عائشہ اب کچھ پلاؤ تو وہ ایک دودھ کا ایک بڑا پیالہ لائیں جس کو ہم سب نے پیا، آپ نے فرمایا اے عائشہ اور پلاؤ، اس بار وہ ایک چھوٹے پیالے میں لائیں جس کو ہم سب نے پیا، اخیر میں آپ نے فرمایا کہ اگر تمہارا جی چاہے تو سو جاؤ اور چاہو تو مسجد چلے جاؤ، آگے وہ کہتے ہیں کہ میں اخیر شب میں پیٹ کے بل لیٹا ہوا تھا اچانک ایک شخص مجھ کو اپنے پاؤں سے ہلانے لگا یہ کہتے ہوئے کہ لیٹنے کا یہ طریقہ اللہ تعالیٰ کو ناپسند ہے میں نے جو اوپر کو نظر اٹھا کر دیکھا تو وہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تھے۔

بذل میں ,,من السحر،، پر لکھا ہے: ای من آخر اللیل، اور اس کے بعد ملا علی قاری سے نقل کیا ہے السَحَرُ الرِئة. ای من اجل وجع الرئة. یعنی پھیپھڑے کے درد کی وجہ سے، یہ گویا انہوں نے اپنے الٹا لیٹنے کی وجہ بیان کی کہ چونکہ پیٹ میں درد تھا اس لئے الٹا لیٹا ہوا تھا، اس سے معلوم ہوا کہ درد شکم میں الٹا لیٹنے سے آرام ملتا ہے، درد میں تخفیف ہوتی ہے اس پر حضرت شیخ نے حاشیۂ بذل میں لکھا ہے کہ لفظ سحر مشترک بین المعنیین ہے اور ظاہر یہاں پر دوسرے معنی ہیں اھ یعنی جو ملا علی قاری نے لکھے ہیں، جاننا چاہیئے کہ سَحَر جو بمعنی آخر اللیل ہے وہ بفتحتین ہے اور جو بمعنی الرئہ ہے اس کو دو طرح ضبط کیا گیا ہے سَحَر، سَحْر۔ چنانچہ مرقاۃ میں ہے: من السحر. بفتحتین وفی نسخة بسکون الثانی. وھو الرئة- اھ، اور مصباح المنیر میں ہے کہ سحر بمعنی الرئہ میں تین لغت ہیں علی وزن فَلْسٍ، وسَبَبٍ، وقُفْلٍ (عون) اور یہی تین لغت اس میں قاموس میں لکھے ہیں۔

اور سحر جو بمعنی قبیل صبح ہے یعنی آخر اللیل اس کو صرف بفتحتین ضبط کیا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اوندھے منھ لیٹنا مکروہ ہے، جیسا کہ ترجمۃ الباب میں ہے۔

## باب فی النوم علی السطح لیس علیہ حجار

اور بعض نسخوں میں ,,علی سطح غیر محجر،، ہے۔

من بات علی ظهر بيت ليس عليه حجار فقد برئت منه الذمة. یعنی جو شخص کسی ایسی چھت پر سوئے جس کے کناروں پر کوئی آڑ نہ ہو، چھوٹی سی دیوار، تو اس سے سب لوگ بری الذمہ ہیں، یعنی اگر ایسی چھت پر سے وہ شخص گر کر مر جائے تو اس کا

کوئی ذمہ دار نہ ہوگا وہ گرنے والا خود مستحق ملامت ہوگا، لہذا کسی مکان کی ایسی چھت پر نہیں سونا چاہیئے مبادا رات میں کسی وقت اٹھنا ہو اور بے خیالی میں اوپر سے نیچے گر جائے، فتح الودود میں اس کی شرح یہی کی ہے کہ اس کا خون بہا کسی سے نہیں لیا جائے گا اور لمعات میں برارت ذمہ کے معنی یہ لکھے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو بندوں کی حفاظت ہوتی ہے وہ اس کے ساتھ نہ ہوگی، اس کی اس بے احتیاطی اور سونے کے آداب کی خلاف ورزی کی بنا پر۔

## باب فی النوم علی طہارۃ

مضمون حدیث یہ ہے کہ جو شخص سونے کی دعار پڑھ کر اور باوضو ہو کر سوئے اور رات میں کسی وقت آنکھ کھلے تو اس وقت جو بھی وہ دعار مانگے گا دنیا اور آخرت کی بھلائی تو وہ اس کو ضرور ملے گی، ثابت بنانی فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ابوظبیہ ہمارے پاس آئے اور آکر انہوں نے حضرت معاذ کی یہ حدیث مرفوع ہم سے بیان کی۔

ثابت بنانی فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے کہا کہ میں نے تو بہت کوشش کی اور بہت چاہا کہ اس وقت دعار مانگوں مگر کبھی اسکی نوبت نہیں آئی، شاید نسیان کی وجہ سے اور عین وقت پر یاد نہ آنے کی وجہ سے۔

قال ثابت سے مصنف کی غرض غالباً شہر بن حوشب کی متابعت بیان کرنی ہے کیونکہ شہر راوی متکلم فیہ ہیں جیسا کہ مقدمہ مسلم میں ہے ان شہراً نزکوہ۔

سونے کے درمیان آنکھ کھلنے پر دعار سے متعلق آگے ایک مستقل باب آرہا ہے: مایقول الرجل اذا تعارمن اللیل، جسمیں مصنف نے حضرت عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث مرفوع ذکر کی ہے۔ من تعار من اللیل فقال حین یستیقظ: لا الہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہ، لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شئ قدیر، سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ولاحول ولا قوۃ الا باللہ، ثم دعا رب اغفرلی قال الولید او قال دعا استجیب لہ، فان قام فتوضأ ثم صلی قبلت صلاتہ۔

اور امام بخاری کا ترجمہ ہے "ابواب التہجد" میں باب فضل من تعار من اللیل فصلی"، اور پھر اس میں انہوں نے یہی حدیث عبادہ ذکر فرمائی۔ تعار کے معنی لغت میں یہ لکھے ہیں کہ سوتے سوتے آدمی کی آنکھ جیسے کھل جاتی ہے، کروٹ بدلتا ہے اور کوئی لفظ بھی زبان سے نکل جاتا ہے کچی سی نیند میں تو اس حدیث میں یہ فرمایا گیا ہے کہ آدمی کو چاہیئے کہ درمیان شب میں آنکھ کھلنے سے فائدہ اٹھائے یعنی آخرت کا اور بے اختیار اس آنکھ کھلنے کو غنیمت سمجھے، اللہ تعالیٰ کا ذکر اور کوئی دعار مانگ لے اس وقت کی دعار انشار اللہ تعالیٰ ضرور قبول ہوگی، اور اس وقت میں کو لسا ذکر پڑھنا چاہیئے اس کی بھی آپ نے امت پر شفقت فرماتے ہوئے تعیین فرمادی جیسا کہ اوپر مذکور ہے، اور یہ ضروری نہیں کہ اس وقت آدمی نماز بھی پڑھے ہاں اگر اٹھ کر وضو کرلے اور دو رکعت پڑھ لے تو پھر کہنا ہی کیا سونے پر سہاگہ ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمار ہے ہیں کہ ان شار اللہ تعالیٰ یہ نماز بھی قبول ہوگی۔

اس سے معلوم ہوا کہ آدمی کی زندگی سے مقصود ذکر الٰہی ہی ہے سوتے جاگتے اٹھتے بیٹھتے اسی کا آدمی کو خیال اور دھیان رہے سوئے تب ذکر پر سوئے، صبح کو جب اٹھے تب ذکر پر اٹھے جس کی دعار مخصوص ہے، رات کے درمیان میں اتفاق سے آنکھ کھلے تو وہ بھی ذکر ہی پر کھلے، حضرت گنگوہی کی تقریر میں کسی جگہ ایسا ہی لکھا ہے، اور حاشیۂ ترمذی ص۱۷۸ میں مجمع البحار سے نقل کیا ہے۔ من تعارّ من اللیل، یعنی جو شخص نیند سے یہ کہتا ہوا بیدار ہو (جو دعار حدیث میں مذکور ہے) اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب آدمی ذکر کا عادی ہو حتی کہ بے ارادہ واختیار بھی اس سے ذکر صادر ہو اھ۔

باب کی دوسری حدیث یہ ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قام من اللیل فقضی حاجتہ فغسل وجہہ ویدیہ ثم نام، یعنی بال، حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رات میں اٹھے پس قضائے حاجت کی یعنی پیشاب کیا اس کے بعد چہرہ اور ہاتھ دھوئے اور سو گئے، اس سے معلوم ہوا کہ سونے سے پہلے تو وضو کرنی ہی چاہیئے درمیان میں بھی اگر آنکھ کھلے اس وقت بھی وضو کر کے ہی سوئے چاہے وہ وضو ناتمام ہی ہو جیساکہ اس حدیث ابن عباس سے معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس وضو کے بعد آپ کے نماز پڑھنے کا ذکر تو ہے نہیں، نماز والی وضو، کا تو کامل ہونا ضروری ہے۔

## باب کیف یتوجہ

عن ابی قلابۃ عن بعض آل ام سلمۃ قال کان فراش النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نحواً مما یوضع الانسان فی قبرہ وکان المسجد عند رأسہ۔

**شرح الحدیث اور آداب نوم کی تحقیق** ترجمۃ الباب کی غرض یہ ہے کہ سونے کے وقت آدمی کا رُخ کس طرف ہونا چاہیئے کیا اس وقت بھی استقبال قبلہ سنّت یا مستحب ہے، حدیث الباب کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ حجرۂ شریفہ میں جس بستر پر آپ آرام فرماتے تھے اس کی نوعیت اس طرح تھی جس طرح انسان کو قبر میں رکھا جاتا ہے اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ میت کو قبر میں دائیں کروٹ پر رو بقبلہ لٹایا جاتا ہے، معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اپنے سونے کے وقت بھی یہی صورت اختیار فرماتے تھے، لہٰذا اس حدیث سے نوم مستقبل القبلہ ثابت ہو گیا، اور مصنف کی غرض بھی جہت نوم ہی کو بیان کرنا تھا، اور حضرت امام بخاری نے کتاب الدعوات میں آداب نوم کے سلسلہ کے تین چار باب قائم کیے ہیں، "باب الضجع علی الشق الایمن"، "باب اذا بات طاہراً"، "باب ما یقول اذا نام"، "باب وضع الید تحت الخد الیمنی"، یہ چار آداب ہوتے، دائیں کروٹ پر لیٹنا، باوضو سونا، دعار پڑھکر سونا، اور دائیں ہاتھ کی ہتھیلی پر رخسار رکھنا اور ان چاروں آداب کو انہوں نے احادیث سے ثابت فرمایا ہے، لیکن کوئی باب امام بخاری نے نوم مستقبل القبلہ کا قائم نہیں فرمایا، بظاہر اسی لئے کہ ان کے پاس اس ادب سے متعلق کوئی حدیث ان کی شرط کے مطابق نہیں تھی، لیکن امام ابو داؤد کے پاس اس بارے میں ایک حدیث تھی اسلئے انہوں نے اس ادب پر باقاعدہ ترجمہ قائم کر کے اس سے متعلق حدیث بیان فرمائی، لہٰذا حدیث الباب نوم مستقبل القبلہ کی دلیل ہوئی

اور منذری دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث الباب صحاح ستہ میں سے سوائے سنن ابوداؤد کے اور کسی جگہ نہیں ہے، حدیث الباب میں یہ بھی ہے: وکان المسجد عند رأسہ، جس سے ثابت ہوا کہ آپ کے بستر ہ کا سرہانا مسجد نبوی کی طرف تھا، مسجد نبوی آپ کے حجرہ شریفہ سے غربی جانب میں ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ استراحت کے وقت سر آپ کا غربی جانب میں اور اقدام عالیہ شرقی جانب میں ہوتے تھے اور دائیں کروٹ پر لیٹنے کا ثبوت احادیث شہیرہ سے ہے اور اس طرح لیٹنے کے بعد دائیں جانب میں جانب جنوب ہے اسی جانب جنوب میں اہل مدینہ کا قبلہ ہے، اور یہی ہیئت لیٹنے کی انسان کی قبر میں ہوتی ہے۔ فاغتنم وتشکر۔

## باب مایقول عند النوم

اس باب میں مصنف نے سوتے کے وقت کی متعدد دعائیں ذکر کیں (۱) اللھم قنی عذابك یوم تبعث عبادك، ثلاث مرار (۲) اللھم اسلمت وجھی الیك وفوضت امری الیك والجأت ظھری الیك، رھبۃ ورغبۃ الیك۔ (وفی نسخۃ: رغبۃ ورھبۃ الیک) لا ملجأ ولا منجا منك الا الیك۔ اٰمنت بکتابك الذی انزلت، ونبیك الذی ارسلت، اس دعاء کے بارے میں یہ ہے کہ جو شخص یہ دعاء پڑھ کر سوئے تو وہ اگر اسی حالت پر مرجائے یعنی سونے کی حالت میں، تو وہ فطرت یعنی اسلام پر مرے گا، نیز اس دعاء کے بارے میں یہ بھی ہے کہ اس کو بالکل اخیر میں پڑھے یعنی سونے سے ذرا پہلے تاکہ اس کے بعد بات کرنیکی نوبت نہ آئے، نیز اس حدیث میں یہ بھی ہے۔ راوی حدیث حضرت براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ کو یہ دعاء تعلیم فرمائی تو میں اس کو یاد کرنے کے لئے آپ کے پاس بیٹھے بیٹھے پڑھنے لگا اور پڑھتے وقت بجائے "ونبیك الذی ارسلت" کے "ورسولك الذی ارسلت" پڑھنے لگا، آپ نے فرمایا: لاونبیك الذی ارسلت، یعنی آپ نے مجھ کو دعاء کے لفظ بدلنے پر تنبیہ فرمائی کہ اس طرح نہیں بلکہ اسی طرح پڑھو جس طرح ہم نے بتلایا تھا، اس پر شراح نے لکھا ہے کہ ادعیہ ماثورہ ومسنونہ کے الفاظ توقیفی ہیں اس میں تغیر تبدل نہیں کرنا چاہیئے، آپ کے بتلائے ہوئے الفاظ کی خاصیت الگ ہی ہے۔

(۳) اللھم باسمك احیا واموت، اور بیدار ہونے کے وقت: الحمد للہ الذی احیانا بعد ما اماتنا والیہ النشور۔

(۴) باسمك ربی وضعت جنبی وبك ارفعہ، ان امسکت نفسی فارحمھا، وان ارسلتھا فاحفظھا بما تحفظ بہ الصالحین، اس حدیث میں یہ بھی ہے: فلینفض فراشہ بداخلۃ ازارہ، کہ جب آدمی سونے کی نیت سے بستر ہ پر آئے تو اپنی لنگی کے اندر کے حصہ سے بستر ہ کو جھاڑلے، اس لئے کہ وہ نہیں جانتا کہ اس کے بستر پر سے اٹھنے کے بعد (یعنی صبح جب اس پر سے اٹھا تھا) کیا چیز اس پر آکر بیٹھ گئی ہو، یعنی کوئی موذی جانور۔

### دائیں کروٹ پر سوئے یا بائیں پر؟ اور اسکی تحقیق

قولہ ثم لیضطجع علی شقہ الایمن: پھر دائیں کروٹ پر لیٹے، یہ ابھی قریب میں گذر چکا کہ یہ آداب نوم میں سے ہے اور یہ بھی گذر چکا کہ امام بخاری نے مستقل ترجمہ قائم کیا ہے "باب النوم علی الشق الایمن"۔ شراح نے شق الایمن پر سونے کے فوائد لکھے ہیں

نہا انہ اسرع الی الانتباہ کہ اس سے بیداری جلدی سے ہو جاتی ہے، ابن الجوزی فرماتے ہیں کہ اس ہیئت کے بارے میں اطباء نے تصریح کی ہے کہ یہ اصلح للبدن ہے، پھر وہ فرماتے ہیں کہ ابتداء کرے دائیں جانب پر لیٹنے سے پھر بائیں کروٹ لے لے، اس لئے کہ دائیں کروٹ پر لیٹنا سبب ہے انحدار طعام یعنی اس کی تحلیل کا اور بائیں کروٹ پر سونا سبب ہے ہضم کا لاشتمال الکبد علی المعدۃ صاحب فیض الباری فرماتے ہیں کہ دائیں کروٹ پر لیٹنا انبیاء علیہم السلام کا طریقہ ہے کیونکہ قلب بائیں جانب میں ہے تو اس صورت میں وہ معلق رہے گا آدمی نوم میں غرق نہیں ہونے کا اور اطباء نے اختیار کیا ہے نوم علی الشق الایسر کو فانہ انفع للصحۃ اور چونکہ انبیاء علیہم السلام کی نظر عالم آخرت کی طرف ہے اسلئے انہوں نے اس چیز کو اختیار فرمایا جس میں آخرت کا نفع زیادہ ہے اور اطباء کی نظر صحت بدن کی طرف ہے، اور ملا علی قاری نے لکھا ہے کہ ہیئات نوم میں سب سے انفع یہ ہے کہ ابتداء کرے ایمن سے پھر تھوڑی دیر بعد بائیں کروٹ کی طرف آجائے، اور پھر دائیں کروٹ اختیار کرلے، اسلئے کہ وہ اسرع الی الانتباہ ہے عدم استقرار قلب کی وجہ سے کیونکہ قلب جانب الیسر میں ہے جانب یمین پر سونے میں وہ معلق رہے گا پس عدم استقرار کی وجہ سے استغراق فی النوم نہیں ہوگا، بخلاف نوم علی الایسر کے، اسلئے کہ قلب کو اس صورت میں استقرار حاصل ہوگا، جس میں استراحت ہوگی جو انتباہ میں تاخیر کا سبب ہوگی، (ملخصا من الابواب والتراجم)

---

(۵) اللهم رب السموات ورب الارض ورب كل شئ، فالق الحب والنوى، منزل التوراة والانجيل والقرآن، اعوذ بك من شر كل ذى شر انت اٰخذ بناصيته انت الاول فليس قبلك شئ، وانت الاخر فليس بعدك شئ، وانت الظاهر فليس فوقك شئ، وانت الباطن فليس دونك شئ، اقض عنى الدين واغننى من الفقر

انت الاول الخ یعنی اللہ تعالیٰ شانہ کی نہ ابتداء ہے نہ انتہاء وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، انت الظاہر الخ دلائل کے اعتبار سے تیرا وجود اتنا ظاہر ہے جس سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں ہوسکتی، اور حواس ظاہرہ کے اعتبار سے تو اتنا پوشیدہ ہے کہ تیرے سے زیادہ پوشیدہ کوئی چیز نہیں۔

---

(۶) اللهم انى اعوذ بوجهك الكريم وكلماتك التامة من شر ما انت اٰخذ بناصيته اللهم انت تكشف المغرم والمأثم، اللهم لا يهزم جندك ولا يخلف وعدك، ولا ينفع ذا الجد منك الجد سبحانك وبحمدك۔

(۷) الحمد لله الذى اطعمنا وسقانا وكفانا وآوانا، فكم ممن لا كافى له ولا مؤوى۔ تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے ہمیں کھانے کو دیا پینے کو دیا اور ہماری تمام حاجات کی کفایت فرمائی اور ہم کو رہنے کے لئے ٹھکانا عطا فرمایا پس کتنے ہی لوگ ایسے ہیں جن کے لئے کوئی کفایت کرنے والا نہیں اور نہ ٹھکانا دینے والا ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے لوگ سڑک کے کناروں پر اور پلیٹ فارموں پر پڑے رہتے ہیں گرمی اور سردی میں، میں نے اپنے والد صاحبؒ کو دیکھا کہ وہ ہمیشہ لیٹتے وقت ذرا آواز سے یہ دعا پڑھا کرتے تھے۔

(۸) بسم اللہ وضعت جنبی اللھم اغفرلی ذنبی واخسأ شیطانی، وفك رھانی واجعلنی من الندی الاعلی۔[1]

(۹) قل یایھا الکفرون۔ پوری سورت۔ نوفل بن فروہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ لیٹتے وقت یہ سورۃ پڑھا کرو، اسلئے کہ اس سورۃ کا پڑھنا شرک سے براءۃ ہے۔

(۱۰) سورہ قل ھو اللہ احد اور معوذتین، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول تھا کہ سونے سے پہلے ان تینوں سورتوں کو پڑھ کر اور اپنی دونوں ہتھیلیوں پر دم فرما کر پورے بدن پر ان کو پھیر لیتے تھے جہاں تک ہاتھ پہنچے، ابتداء فرماتے تھے سر اور چہرے سے، اور اسی طرح تین مرتبہ کرتے تھے۔

(۱۱) مسبحات سبعہ۔ آپ کا معمول تھا کہ سونے سے پہلے مسبحات پڑھا کرتے تھے اور آپ نے یہ بھی فرمایا کہ ان سورتوں میں ایک آیت ایسی ہے جو ہزار آیات سے افضل ہے اور وہ سورتیں یہ ہیں، سورہ بنی اسرائیل، الحدید، الحشر، الصف، الجمعۃ، التغابن، الاعلیٰ۔

(۱۲) الحمد للہ الذی کفانی واٰوانی واطعمنی وسقانی، والذی منّ علیّ فافضل، والذی اعطانی فاجزل، الحمد للہ علی کل حال، اللھم رب کل شیئ و ملیکہ، والہ کل شیئ، اعوذ بك من النار، یہ کل بارہ دعائیں ہوگئیں جن میں سے بعض (تین چار) تو ضرور ہی یاد کر لینی چاہئیں اور اہتمام سے ان کو پڑھا جائے۔

## باب مایقول الرجل اذا تعارّ من اللیل

اس باب کا ذکر اور اس کی تشریح باب النوم علی طہارۃ میں گذر چکی، اور اس باب کی پہلی حدیث بھی وہاں گذر چکی، اور اس باب کی دوسری حدیث میں یہ دعاء مذکور ہے: لا الہ الا انت سبحانك اللھم استغفرك لذنبی واسألك رحمتك اللھم زدنی علماً ولا تزغ قلبی بعد اذ ھدیتنی، وھب لی من لدنك رحمۃ، انك انت الوھاب۔

یہ دعاء بیدار ہونے کے وقت پڑھنے کی ہے جیسا کہ ترجمۃ الباب میں ہے۔

### سنن ابوداؤد شریف کا آخری یعنی بتیسواں پارہ

اس باب کے بارے میں کتاب کے حاشیہ پر لکھا ہے: آخر الجزء الحادی والثلاثین، واول الجزء الثانی والثلاثین۔

اس کتاب کے بتیس ۳۲ پاروں میں سے اکتیس ۳۱ پارے پورے ہوگئے، اب آگے بتیسواں پارہ شروع ہو رہا ہے، یعنی آخری پارہ۔

---

[1] یعنی میرے شیطان کو مجھ سے دور کر اور میرے نفس کو رہا کر یعنی مجھ کو سبکدوشی عطا فرما جملہ حقوق سے، رہان بمعنی مرھون جو نفس کی صفت ہے کما فی قولہ تعالیٰ کل نفس بما کسبت رھینۃ، اور کردے مجھ کو مجلس اعلیٰ یعنی ملأ اعلیٰ اور فرشتوں سے۔

# باب فی التسبیح عند النوم

اس باب کی پہلی دو حدیثوں میں تو تسبیح فاطمہ مذکور ہے اور یہ حدیث کتاب الجہاد "باب تقسیم الخمس" میں گذر چکی، جس میں آپ نے اپنی صاحبزادی فاطمہ اور ان کے شوہر علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں کو سوتے وقت اس تسبیح کو پڑھنے کا حکم فرمایا، تینتیس۳۳ مرتبہ سبحان اللہ، اور تینتیس مرتبہ الحمد للہ اور چونتیس مرتبہ اللہ اکبر۔

اور اس کے بعد عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث مرفوع میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ دو خصلتیں ایسی ہیں کہ جو مسلمان بندہ بھی ان کا اہتمام کرے گا تو وہ جنت میں داخل ہوگا، نیز فرمایا آپ نے کہ وہ دونوں کام بہت آسان ہیں لیکن ان پر عمل کرنے والے بہت قلیل ہیں، اور وہ دو کام یہ ہیں (۱) پانچوں نمازوں میں سے ہر نماز کے بعد تسبیح (سبحان اللہ) تحمید (الحمد للہ) تکبیر (اللہ اکبر) ہر ایک دس دس مرتبہ ان سب کا مجموعہ ایک سو پچاس ہوا پڑھنے کے اعتبار سے اور آخرت میں عند المیزان پندرہ سو۔ (۲) سوتے وقت چونتیس بار تکبیر اور تحمید و تسبیح ہر ایک تینتیس بار، جو پڑھنے کے اعتبار سے صرف ایک سو ہیں اور آخرت میں میزان کے اعتبار سے ایک ہزار، حاشیہ بذل میں درمنثور سے اس میں یہ زیادتی نقل کی ہے: وایکم یعمل فی الیوم واللیلۃ الفین وخمس مئۃ سیئۃ، آپ فرمارہے ہیں کہ ان نیکیوں کا مجموعہ پچیس سو ہو گیا تو تم میں سے کون سا ایسا ہے، جو دن اور رات میں پچیس سو گناہ کرتا ہو، مطلب یہ ہوا کہ جو شخص ان تسبیحات کا اہتمام کرے گا اس کی حسنات سیئات سے یقیناً زائد ہو جائیں گی، میں کہتا ہوں کہ یہ زیادتی ترمذی کی روایت میں بھی ہے، یہ غور کا مقام ہے کہ اس مختصر سے عمل میں اتنا عظیم ثواب ہے کہ جس کی وجہ سے آدمی "فاما من ثقلت موازینہ فہو فی عیشۃ راضیۃ" کا مرتبہ حاصل کر سکتا ہے۔

اس باب کی آخری حدیث جوامع الکلم یا ضباعہ دونوں میں سے کسی ایک سے مروی ہے یہ بھی ابواب الخمس میں گذر چکی، لیکن اسمیں اس تسبیح کا ذکر صرف ہر فرض نماز کے بعد ہے سونے کے وقت کا ذکر نہیں، اس حدیث کی سند بھی مشکل اور مغلق ہے اسکی وضاحت بھی وہاں گذر چکی، مذکورہ بالا تسبیحات گو ہماری زبانوں پر تسبیح فاطمہ کے نام سے مشہور ہو گئی ہیں لیکن روایات میں ان کے بارے میں وارد ہے "معقبات لایخیب قائلہن" تو اسکے پیش نظر ان تسبیحات کو معقبات سے تعبیر کرنا زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے۔

# باب ما یقول اذا اصبح

صبح کے وقت کی دعائیں۔

(۱) اللّٰھم فاطر السموات والارض، عالم الغیب والشھادۃ، رب کل شئ وملیکہ، اشھد ان لا الہ الا انت، اعوذ بك من شر نفسی وشر الشیطان وشرکہ۔

یہ دعاء آپ نے صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طلب پر ان کو تعلیم فرمائی کہ صبح اور شام اس کو پڑھا کرو، اور سوتے وقت بھی۔

(۲) اللّٰھم بك اصبحنا وبك امسینا وبك نحیا وبك نموت والیك النشور، صبح کے وقت اور اگر شام کا وقت ہو تو اس طرح: اللّٰھم بك امسینا وبك اصبحنا اخیر تک۔

(۳) اللّٰهم انی اصبحت اُشهدک واُشهد حملۃ عرشک وملائکتک وجمیع خلقک انک انت اللّٰہ لا الٰہ الا انت وان محمدا عبدک ورسولک۔

جو شخص یہ دعاء صبح میں یا شام میں ایک مرتبہ پڑھے گا تو اس کا چوتھائی بدن جہنم سے آزاد ہو جائے گا، اور جو شخص دو مرتبہ پڑھے تو اس کا نصف بدن آزاد ہوگا، اور جو تین مرتبہ پڑھے گا تو اس کے بدن کا تین چوتھائی آزاد ہوگا اور جو چار بار پڑھے گا تو اس کا پورا بدن آزاد ہو جائے گا۔

(۴) اللّٰهم انت ربی لا الٰہ الا انت خلقتنی وانا عبدک وانا علی عهدک ووعدک ما استطعت اعوذ بک من شر ما صنعت ابوء لک بنعمتک علی وابوء لک بذنبی فاغفرلی فانہ لا یغفر الذنوب الا انت۔

اس دعاء کے بارے میں آپ یہ فرما رہے ہیں کہ جو شخص اس دعاء کو ایک بار پڑھے گا صبح کو یا شام کو اور پھر اس کا انتقال ہو جائے صبح میں یا شام میں تو جنت میں داخل ہوگا۔

اسی دعاء کا نام ہے سید الاستغفار، اسکے بعد اس باب میں اور متعدد دعائیں مذکور ہیں جن میں سے اکثر کو ہم یہاں نقل کرتے ہیں۔

دعاء آخر رضینا باللّٰہ ربا وبالاسلام دینا وبمحمد (صلی اللّٰہ علیہ وسلم) رسولا، جو شخص یہ دعاء پڑھے گا صبح میں یا شام میں تو اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ میں یہ بات لی ہے کہ اس کو راضی کریں گے۔

دعاء آخر: اللّٰهم ما اصبح بی من نعمۃ (او باحد من خلقک) فمنک وحدک لا شریک لک فلک الحمد ولک الشکر۔ جس شخص نے یہ دعاء صبح کے وقت میں پڑھی اس نے پورے دن کا شکریہ ادا کر دیا، اور جس نے یہ دعاء شام کے وقت میں پڑھی اس نے پوری رات کا شکریہ ادا کر دیا، یقیناً اس دعاء کی یہ بہت بڑی فضیلت ہے اس کو تو ضروری پڑھنا چاہیے اور دعاء کے مضمون کو سمجھتے ہوئے پڑھنا چاہیے دعائیں تو یہ ساری ہی قابل اہتمام ہیں ایک دوسرے سے بڑھ کر۔

دعاء آخر: ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یہ دعاء صبح وشام ہمیشہ پڑھتے تھے کبھی ترک نہیں فرماتے تھے۔ اللّٰهم انی اسئلک العافیۃ فی الدنیا والآخرۃ، اللّٰهم انی اسئلک العفو والعافیۃ فی دینی ودنیای واهلی ومالی، اللّٰهم استر عوراتی وآمن روعاتی اللّٰهم احفظنی من بین یدی ومن خلفی وعن یمینی وعن شمالی ومن فوقی، واعوذ بعظمتک ان اغتال من تحتی۔

دعاء آخر: حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی کسی ایک صاحبزادی نے اپنی خادمہ سے فرمایا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مجھ کو یہ دعاء سکھلایا کرتے تھے کہ اس کو پڑھا کر صبح وشام: سبحان اللّٰہ وبحمدہ لا قوۃ الا باللّٰہ ما شاء اللّٰہ کان وما لم یشأ لم یکن اعلم ان اللّٰہ علی کل شیٔ قدیر وان اللّٰہ قد احاط بکل شیٔ علما۔ جو شخص یہ دعاء صبح کے وقت پڑھے گا وہ شام تک محفوظ رہے گا اور جو شام کو پڑھے وہ صبح تک محفوظ رہے گا۔

دعاء آخر: فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون، وله الحمد في السموات والارض وعشيا وحين تظهرون، يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحي الارض بعد موتها وكذلك تخرجون۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں کہ جو شخص اس کو صبح کے وقت پڑھتا ہے تو دن میں جو خیر اس سے فوت ہوئی اس کو پالے گا، اور جو شخص شام میں اس کو پڑھے گا تو جو خیر رات میں اس سے فوت ہوئی اس کو پالے گا۔

دعاء آخر: لا اله الا الله وحده لاشريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير۔ ابو عیاش زرقی سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص یہ دعاء صبح کے وقت پڑھے گا تو اس کو ایک عربی[1] غلام آزاد کرنے کا ثواب ہوگا، اور دس نیکیاں لکھی جائیں گی اور دس گناہ معاف ہوں گے اور دس درجے بلند ہوں گے، اور شام تک شیطان سے محفوظ رہے گا اور اگر اس کو رات میں پڑھے گا تب بھی یہی چیزیں حاصل ہوں گی یہاں تک کہ صبح کرے، آگے روایت میں یہ بھی ہے کہ ایک شخص کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت خواب میں ہوئی تو اس نے آپ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ابو عیاش آپ کی طرف سے یہ حدیث نقل کرتے ہیں تو آپ نے اس کے جواب میں فرمایا: صدق ابو عیاش۔

دعاء آخر: اللهم اجرني من النار۔ اس کے بارے میں مسلم بن الحارث تمیمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ کو چپکے سے یہ دعاء تعلیم فرمائی اور فرمایا کہ جب تو مغرب کی نماز سے فارغ ہو تو سات مرتبہ یہ پڑھا کر اور اسکے بعد والی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ نماز کے فوراً بعد کسی سے بات کرنے سے پہلے، اگر تیرا اس رات میں انتقال ہو جائے گا تو تیرے لئے جہنم سے پناہ لکھدی جائیگی اور صبح کی نماز کے بعد بھی اسی طرح پڑھا کر پھر اگر اس دن تیرا انتقال ہوا تو تیرے لئے جہنم سے خلاصی لکھدی جائیگی۔

اس روایت کے اخیر میں ہے کہ صحابی راوی حدیث کے بیٹے حارث بن مسلم کہتے ہیں کہ یہ حدیث چونکہ خاص طور سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہمارے ہی لئے بیان فرمائی تھی اسی لئے ہم بھی اس حدیث کو صرف اپنے بھائیوں سے بیان کرتے ہیں (سب لوگوں سے نہیں بیان کرتے) اس پر حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ شاید انہوں نے یہ سمجھا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا سراً ان سے بیان کرنا یہ ان کی تخصیص کے طور پر ہے اور پھر اس کے بعد بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے یہ نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ان سے چپکے سے بیان کرنا اس لئے تھا تاکہ وہ اس کو بہت بڑی نعمت اور غنیمت سمجھیں، اسلئے کہ خصوصیت سے جو اہمیت پیدا ہوتی ہے وہ عموم میں نہیں ہوتی اسی لئے ان صحابی کے بیٹے بھی اس دعاء کے ساتھ اسی طرح خصوصیت کا معاملہ کرتے تھے تاکہ اس دعاء کی اہمیت باقی رہے اھ یہ سب ان حضرات کی قدر دانی کی باتیں ہیں، رضی اللہ عنہم ورزقنا اتباعہم۔

---

[1] فی حاشیۃ الترمذی ص۱۹۴ عن اللمعات فیہ دلیل لمن قال باسترقاق العرب وھو مختلف فیہ، وقیل مبالغۃ اھ

حدثنا عمرو بن عثمان الحمصي ومؤمل بن الفضل الحراني وعلی بن سهل الرملی ومحمد بن المصفی الحمصی قالوا انا الولید نا عبد الرحمن بن حسان الکنانی قال حدثنی مسلم بن الحارث بن مسلم التمیمی عن ابیہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال نحوہ - الی قولہ جوار منہا، الا انہ قال فیہما: قبل ان تکلم احداً -

قال علی بن سہل فیہ: ان اباہ حدثہ،

یہ اوپر والی حدیث ہی ہے سند کے شروع کا حصہ مختلف ہے، آگے چل کر عبد الرحمن بن حسان میں دونوں سندیں مل گئیں، پہلی سند میں مصنف کے استاد صرف اسحق بن ابراہیم تھے اور اس دوسری سند میں متعدد ہیں یعنی چار ہیں، پہلی سند میں عبد الرحمن کے شاگرد ابو سعید فلسطینی ہیں اور دوسری سند میں ولید، دونوں روایتوں میں چند فرق ہیں، پہلی سند میں عن الحارث بن مسلم عن ابیہ ہے اور اس دوسری میں حدثنی مسلم بن الحارث عن ابیہ ہے، یہ دو فرق ہوئے، پہلی سند میں "عن" تھا اور یہاں "حدثنی" اور پہلی سند میں "الحارث بن مسلم" تھا اور اس میں "مسلم بن الحارث" تہذیب میں لکھا ہے کہ اس میں دونوں قول ہیں بعض اس طرح کہتے ہیں اور بعض اس طرح، لہٰذا اس حدیث کے جو صحابی راوی ہیں ان کے نام میں دو قول ہوئے حارث بن مسلم، اور مسلم بن الحارث۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ یہ دوسری سند جس کے راوی ولید ہیں اس میں یہ زیادتی ہے "قبل ان تکلم احداً"

چوتھا فرق یہ ہے کہ اس دوسری حدیث میں مصنف کے اکثر اساتذہ نے تو مسلم بن الحارث کے بعد "عن ابیہ" کہا اور صرف ایک استاد نے یعنی علی بن سہل نے بجائے "عن ابیہ" کے "ان اباہ حدثہ" کہا، عنعنہ اور تحدیث کا فرق ہے، مگر یہ آخری فرق صرف علی بن سہل کی روایت کے اعتبار سے ہے ورنہ مصنف کے باقی اساتذہ نے اسی طرح کہا جس طرح پہلی سند میں تھا یعنی "عن ابیہ"

اس کے بعد مصنف فرما رہے ہیں: وقال علی وابن المصفی قال بعثنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی سریۃ الخ- مصنف کے چار اساتذہ میں سے علی بن سہل اور محمد بن المصفی نے اصل حدیث، جو اوپر گذری ہے جس میں "اللہم اجرنی من النار" دعاء مذکور ہے اس سے پہلے ایک واقعہ مزید بیان کیا اور پھر اس واقعہ کے بعد یہ ہے کہ تم یہ دعاء پڑھا کرو، جو اوپر گذری اور وہ واقعہ یہ ہے کہ حارث بن مسلم فرماتے ہیں کہ ہمیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک سریہ میں روانہ فرمایا، فلما بلغنا المغار استحثثت فرسی فسبقت اصحابی وتلقانی الحی بالرنین فقلت لہم قولوا لا الہ الا اللہ تحرزوا الخ، فرماتے ہیں کہ جب ہم محل اغارہ وقتال کے قریب پہنچے تو میں اپنے گھوڑے کو اپنے ساتھیوں سے آگے دوڑا کر ان لوگوں کے پاس پہنچا یعنی جن سے قتال کرنا تھا، وہ مجھے دیکھ کر رونے گڑگڑانے لگے قتال سے گھبرا کر، میں نے ان سے کہا کہ اگر جان بچانا چاہتے ہو تو لا الہ الا اللہ پڑھ لو اور اسلام میں داخل ہو جاؤ فقالوھا پس ان لوگوں نے یہ کلمہ پڑھ لیا، جب میرے ساتھیوں نے یہ ماجرا دیکھا تو مجھ کو ملامت کرنے لگے کہ تو نے ہم کو غنیمت سے محروم کر دیا، لیکن جو ہونا تھا وہ تو ہو گیا اب قتال کا تو مسئلہ رہا ہی نہیں

لہٰذا یہ سب لوگ مدینہ واپس لوٹ آئے اور میرے ساتھیوں نے میری اس کارروائی کی خبر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو کی۔ بظاہر بطور شکایت کے، لیکن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ کو بلایا اور بلا کر میرے اس فعل کی تحسین فرمائی اور داد دی اور یہ بھی فرمایا کہ ان اسلام لانیوالوں میں سے تجھ کو ہر ایک کے بدلہ میں اتنا ثواب ملا، اور آپ نے مجھ سے یہ بھی فرمایا کہ میں تیرے لئے ایک تحریر میں اپنی وصیت لکھ کر تجھ کو دیتا ہوں یعنی بطور سند کے، چنانچہ آپ نے وہ تحریر لکھوا کر اس پر اپنی مہر لگوا کر میرے حوالہ فرمادی جیساکہ روایت میں ہے، ففعل وختم علیہ ودفعہ الیّ، اس کے بعد ہے: وقال لی۔ ثم ذکر معناھم، یعنی اس کے بعد مجھ کو وہ دعاء تلقین فرمائی، تو جس طرح آپ نے خاص طور سے ان کو یہ وثیقہ عطا فرمایا تھا اسی طرح یہ دعاء بھی ان کو خصوصیت کے ساتھ تعلیم فرمائی۔

ساکتب لک[1] بالوصاۃ بعدی، کا مطلب بظاہر یہ ہے کہ آپ نے بعد میں آنے والے خلیفہ کے نام کچھ تحریر فرمایا ان صحابی کیلئے کوئی عطیہ مستقل یا وقتی طور سے، کہ ان کو اتنا اتنا دیدیا جائے۔

دعاء آخر: قل ھو اللہ احد ومعوذتین ہر ایک تین تین مرتبہ صبح اور شام، عبداللہ بن خبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحابی فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ سفر میں نکلے ہوئے تھے ایک رات کا واقعہ ہے جس میں بارش اور سخت تاریکی تھی (کسی نماز کا وقت آنے پر چونکہ سب منتشر تھے تاریکی کی وجہ سے ایک دوسرے کو نظر نہیں آرہے تھے) تو ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو تلاش کر رہے تھے تاکہ نماز پڑھادیں، تلاش کرتے کرتے ہم نے آپ کو پالیا تو آپ نے مجھ سے فرمایا (یہ سفر میں بارش اور رات کی تاریکی میں گھبرا رہے ہوں گے) پڑھ (مگر ابھی تک یہ نہیں فرمایا کہ کیا پڑھیں) وہ فرماتے ہیں کہ میں نے کچھ نہیں پڑھا، پھر دوسری بار بھی اسی طرح ہوا پھر تیسری مرتبہ جب آپ نے فرمایا تو میں نے کہا کہ کیا پڑھوں یارسول اللہ! تو اس پر آپ نے یہ تین سورتیں بتلائیں جو اوپر مذکور ہوئیں، یہ روایت نسائی میں بھی ہے جس کے ایک طریق میں یہ ہے: کنت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی طریق مکۃ فاصبت خلوۃ من رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فدنوت منہ فقال قل، فقلت ما اقول الخ اس میں قل ھو اللہ مذکور نہیں صرف معوذتین کا ذکر ہے، اور اس کے ایک طریق میں اسی طرح ہے جس طرح یہاں ابوداؤد میں، اور ایک طریق میں اس طرح ہے: عن عبداللہ بن خبیب عن عقبۃ بن عامر الجھنی قال بینا انا اقود برسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم راحلتہ فی غزوۃ اذ قال یا عقبۃ قل الحدیث، جس میں یہی تین سورتیں مذکور ہیں، اور پھر اس کے بعد امام نسائی نے اس حدیث عقبہ ہی کو متعدد طرق سے ذکر کیا جن میں عبداللہ بن خبیب کا کوئی ذکر نہیں، اور ہمارے یہاں ابوداؤد میں کتاب الصلاۃ کے اخیر میں "باب فی المعوذتین" میں صرف عقبۃ بن عامر کی حدیث دو طریق سے مروی ہے، اور یہاں مصنف نے صرف عبداللہ بن خبیب کی حدیث ذکر فرمائی ہے، اور امام نسائی نے دونوں یکجا ہی ذکر فرمائی ہیں لہٰذا یہ دو حدیثیں

---

[1] میں تیرے لئے وصیت لکھتا ہوں اپنے بعد یعنی آئندہ کے لئے ۱۲۔

مستقل ہیں، معلوم ہوتا ہے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے عبد اللہ بن خبیب اور عقبہ بن عامر دونوں ہی کو ان سورتوں کے پڑھنے کی تعلیم فرمائی تھی۔

دعاء آخر: حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جب رات میں بیدار ہوتے تو نماز شروع کرنے سے پہلے یہ اذکار پڑھتے تکبیر (اللہ اکبر) دس بار، تحمید (الحمد للہ) دس بار، سبحان اللہ وبحمدہ، دس بار، سبحان الملک القدوس، دس بار، استغفار دس بار، تہلیل (لا الہ الا اللہ) دس بار، اور اس کے بعد یہ پڑھتے: اللّٰھم انی اعوذ بک من ضیق الدنیا وضیق یوم القیامۃ۔ دس بار۔

دعاء آخر: سمع سامع بحمد اللہ ونعمتہ وحسن بلائہ علینا، اللھم صاحبنا فأفضل علینا عائذا باللہ من النار، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جب سفر میں ہوتے تو صبح کے وقت یہ دعا پڑھتے، جس کا ترجمہ یہ ہے: سب سننے والے سن لیں ہم اللہ تعالیٰ کی حمد کرتے ہیں اس کے انعامات پر جو ہم پر ہیں، مطلب یہ ہے کہ ہم ان نعمتوں کا اعتراف کرتے ہیں اور ان پر اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کرتے ہیں، اور سب سننے والوں کو اس پر گواہ بناتے ہیں، اے اللہ تو ہمارے ساتھ رہ (باعتبار نصرت ومدد کے) اور ہم پر فضل فرما ہم کو جہنم سے بچاتے ہوئے۔

دعاء آخر: بسم اللہ الذی لا یضر مع اسمہ شئ فی الارض ولا فی السماء وھو السمیع العلیم، تین مرتبہ صبح کو اور تین مرتبہ شام کو، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جو اس طرح کرے گا کوئی ناگہانی مصیبت اس کو نہ پہنچے گی اس حدیث کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے نقل کرنے والے حضرت عثمان ہیں، اور ان سے نقل کرنے والے ان کے بیٹے ابان ہیں، اور ابان سے روایت کرنے والا راوی نامعلوم الاسم ہے ایک مرتبہ حضرت ابان کو فالج کی بیماری لاحق ہوگئی تو وہ نامعلوم الاسم شخص ان کی طرف دیکھنے لگا (یعنی اس لحاظ سے کہ اگر وہ حدیث صحیح تھی جو تم نے بیان کی تو تم کو فالج کیوں پڑا) حضرت ابان اس کے اس اعتراض کو سمجھ گئے تو انہوں نے جواباً کہا کہ کیا بات ہے کیوں مجھ کو دیکھ رہا ہے اللہ تعالیٰ کی قسم میں نے اس حدیث کو اپنے والد عثمان سے غلط نقل نہیں کیا اور نہ حضرت عثمان نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے یہ حدیث غلط نقل کی، دراصل بات یہ ہے کہ جس روز مجھ کو یہ فالج پڑا تھا اس روز مجھ کو کسی بات پر غصہ آرہا تھا جسکی وجہ سے اس کو پڑھنا بھول گیا تھا، دیکھئے کیسے یقین کی بات ہے۔

دعاء آخر: اللھم عافنی فی بدنی اللھم عافنی فی سمعی اللھم عافنی فی بصری لا الہ الا انت، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یہ دعا صبح وشام تین تین مرتبہ پڑھتے تھے۔

دعاء آخر: اللھم رحمتک ارجو فلا تکلنی الی نفسی طرفۃ عین واصلح لی شانی کلہ لا الہ الا انت، آپ نے فرمایا جس شخص کو کوئی کرب اور بے چینی پہنچے اس شخص کو چاہیئے کہ یہ دعا پڑھے، اس دعا کو آپ نے دعوات المکروب سے تعبیر فرمایا۔

دعاء آخر: سبحان اللہ العظیم وبحمدہ، صبح وشام سو سو مرتبہ، اس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ جو شخص ایسا کرے گا تو مخلوق میں سے کوئی شخص اسکے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکے گا، یعنی ان لوگوں میں سے جو اس کو نہ پڑھتے ہوں۔

## باب مایقول لرجل اذا رآی الھلال

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا معمول تھا کہ جب آپ پہلی رات کا چاند دیکھتے تو یہ دعاء پڑھتے: ھِلَالَ خَیرٍ ورُشدٍ، ھلال خیرٍ ورشدٍ، ھلال خیرٍ ورشدٍ، امنت بالذی خلقك. یہ بھی تین بار، اس کے بعد یہ پڑھتے: الحمد للہ الذی ذھب بشھر کذا وجاء بشھر کذا، دونوں جگہ "کذا" کی جگہ اس مہینہ کا نام لیا جائیگا، پہلی جگہ وہ مہینہ جو گذرا اور دوسری جگہ وہ مہینہ جو شروع ہوا، مثلاً الحمد للہ الذی ذھب بشھر ذی القعدۃ وجاء بشھر ذی الحجۃ۔

اور اس کے بعد والی روایت میں یہ ہے: کان اذا رای الھلال صرف وجھہ عنہ، کہ جب آپ چاند دیکھتے تو اپنے چہرۂ مبارک کو اس سے پھیر لیتے، اس حدیث کے راوی قتادہ ہیں اور اوپر جو دعاء گذری اس کے راوی بھی قتادہ ہی ہیں اس سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ مراد یہ ہے کہ دعاء مذکور پڑھنے کے وقت آپ ایسا کرتے تھے تاکہ کسی کو یہ واہمہ اور شبہ نہ ہو کہ چاند سے دعاء مانگی جارہی ہے۔ والعیاذ باللہ تعالیٰ۔ کذا فی البذل نقلاً عن تقریر الگنگوہی۔

## باب ماجاء فیمن دخل بیتہ مایقول

یعنی گھر میں داخل ہونے کی دعاء، اس باب میں مصنف نے ہمارے نسخہ کے موافق تین حدیثیں ذکر کی ہیں لیکن پہلی دو حدیثوں میں جو دعاء مذکور ہے وہ گھر سے باہر آنے کے وقت کی ہے، البتہ تیسری حدیث میں جو دعاء مذکور ہے وہ دخول بیت کی ہے:

اللھم انی اسألك خیر المَولِجِ[1] وخیر المخرج بسم اللہ ولجنا وبسم اللہ خرجنا وعلی اللہ ربنا توکلنا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی اپنے گھر میں داخل ہونے لگے تو اس کو چاہیئے کہ پہلے یہ دعاء پڑھے اور پھر اپنے گھر والوں کو سلام کرے۔

اور نکلنے کی جو دعاء اس میں مذکور ہے: اللھم انی اعوذ بك ان اَضِلَّ او اُضَلَّ، او اَزِلَّ او اُزَلَّ او اَظلِمَ او اُظلَمَ او اَجھل او یُجھل علیّ: اور حدیث میں یہ بھی ہے حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ جب بھی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میرے گھر سے نکلتے تھے تو آسمان کی طرف نگاہ اٹھا کر یہ دعاء پڑھا کرتے تھے۔

اور باب کی دوسری حدیث میں یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب کوئی شخص گھر سے نکلتے وقت یہ دعاء پڑھتا ہے: بسم اللہ توکلت علی اللہ، لاحول ولاقوۃ الا باللہ، تو کہا جاتا ہے یعنی من جانب اللہ تعالیٰ فرشتہ کہتا ہے ھُدِیتَ وکُفِیتَ ووُقِیتَ۔

---

[1] فی ہامش المحسن: قولہ المولج بکسر اللام فقط فی اصل الجلال، وبفتحھا فی اصل الاصیل والاول ھو المعول فانہ نظیر الموعد وشبیہ الموعد، ولعل وجہ الفتح ھو المشاکلۃ لقولہ وخیر المخرج مع انہ من لزوم مالا یلزم، الی آخر مافیہ۔

کہ تو ہدایت پر ہے اور ہر شر سے تیری کفایت کی گئی اور حفاظت،

اور حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے اس دعار کی مناسبت میں کہ آدمی جب تک اپنے گھر میں رہتا ہے تو فتن وبلیات سے مامون ہوتا ہے پس جب وہ گھر سے نکلتا ہے تو شیطان اس کے پیچھے لگ جاتا ہے اور اس کے ساتھ رہ کر اس کو خصومات وغیرہ پر ابھارتا ہے پس جب گھر سے نکلنے والا اس چیز سے پناہ چاہتا ہے اللہ تعالیٰ کی جس چیز سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے پناہ چاہی ہے اور آپ کی بتائی ہوئی یہ دعار پڑھتا ہے تو شیطان اس سے علیحدہ ہو جاتا ہے۔

## باب مایقول اذا هاجت الریح

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو کبھی خوب کھل کھلا کر ہنستے ہوئے نہیں دیکھا ایسا کہ جس میں حلق کا کوا نظر آنے لگے، آپ تو بس تبسم فرمایا کرتے تھے اور آپ کا حال یہ تھا کہ جب آسمان پر بادل دیکھتے یا تیز ہوا چلتی تو اس کا اثر آپ کے چہرے سے پہچانا جاتا تھا، یعنی خوف اور سہم، وہ فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ لوگ تو جب بادل دیکھتے ہیں تو خوش ہوتے ہیں بارش کی توقع پر اور آپ کو میں دیکھتی ہوں کہ جب آپ بادل کو دیکھتے ہیں تو آپ کے چہرے سے ناخوشی محسوس ہوتی ہے، اس پر آپ نے فرمایا کہ کیا چیز مجھ کو مطمئن کر سکتی ہے بادل میں عذاب ہونے سے، تحقیق کہ بعض قوموں کو عذاب دیا گیا ہے ہوا کے ذریعہ یعنی قوم عاد، حضرت ہود علیہ السلام کی قوم، اور تحقیق کہ بعض قوموں نے عذاب کو یعنی بادل کو جس میں عذاب تھا یعنی ثمود حضرت صالح علیہ السلام کی قوم، انہوں نے بادل کو دیکھ کر کہا کہ یہ ہم پر پانی برسانے والا ہے، اس آیت کریمہ کی طرف اشارہ ہے، فلما رأوہ عارضا مستقبل اودیتھم قالوا ھذا عارض ممطرنا الآیۃ۔

کان اذا رأی ناشئا فی افق السماء ترك العمل، یعنی جب آپ بادل اٹھتا ہوا دیکھتے آسمان میں تو پہلے سے جس کام میں مشغول ہوتے اس کو چھوڑ دیتے اگرچہ نماز ہی میں ہوں یعنی نفل نماز، اور اگر مطلق نماز مراد لی جائے تو پھر اس ترک سے مراد تاخیر ہوگی، اور آپ یہ دعار پڑھنے لگتے: اللّٰھم انی اعوذ بك من شرھا، پس اگر اس کے بعد بارش برستی تو پھر یہ دعار پڑھتے اللّٰھم صیبا ھنیئا۔

## باب فی المطر

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے: حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے ہم آپ کے ساتھ تھے (بظاہر سفر میں) تو بارش ہونے لگی تو آپ اندر سے باہر نکل کر آئے (بظاہر خیمہ سے) اور اپنے بدن سے کپڑا ہٹایا چادر وغیرہ جو اوڑھ رکھی تھی، یہاں تک کہ بارش کا پانی آپ کے بدن کو لگا، ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ آپ نے ایسا کیوں کیا تو آپ نے فرمایا کہ اسلئے کہ یہ بارش تازہ بتازہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے آرہی ہے یعنی اوپر سے آرہی ہے اللہ تعالیٰ بھی اوپر ہی ہیں الرحمٰن علی العرش استویٰ، امام نووی فرماتے ہیں کہ بارش اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے جو ابھی ابھی اوپر سے نازل ہو رہی ہے تو آپ اس سے برکت حاصل فرماتے تھے۔

# باب فی الدیك والبهائم

لا تسبوا الدیک فانہ یوقظ للصلاۃ، کہ مرغ کو برا مت کہو وہ نماز کے لئے جگاتا ہے، تہجد کی اور صبح کی، اس کے بعد دوسری روایت میں ہے کہ جب مرغوں کے چیخنے کی آواز سنو (جس کو ہم لوگ اذان سے تعبیر کرتے ہیں) تو اللہ تعالیٰ سے اس کے فضل کا سوال کرو اسلئے کہ یہ مرغ فرشتہ کو دیکھ کر بولتے ہیں، اور جب تم گدھوں کے بولنے کی آواز سنو تو اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہو شیطان سے اسلئے کہ حمار شیطان کو دیکھ کر بولتا ہے، حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے کہ یہ مطلب نہیں کہ مرغ جب بھی بولتا ہے تو وہ فرشتہ ہی کو دیکھ کر بولتا ہے، ایسے ہی حمار ہمیشہ شیطان ہی کو دیکھ کر بولتا ہے بلکہ ان کے بولنے کے اسباب اور بھی ہوتے ہیں، لیکن چونکہ یہ معلوم نہیں کہ اس وقت یہ بولنا کس وجہ سے ہے، ہوسکتا ہے کہ اسی وجہ سے ہو کہ اس نے فرشتہ کو دیکھا اور اس نے شیطان کو لہٰذا دعاء ہر بار ہی پڑھ لینی چاہیئے، اور مستحب ہے، اور فرشتہ کو دیکھنے کے وقت میں دعاء کا استحباب اسلئے ہے کہ دعاء اولیاء اور مقربین کے جوار اور پڑوس میں قبول ہوتی ہے اور جس جگہ صلحاء کا وجود ہوتا ہے وہاں برکت نازل ہوتی ہے۔

اور اسکے بعد والی روایت میں ہے کہ جب تم لوگ رات میں کتوں کے بھونکنے کی آواز سنو یا گدھوں کی تو اس وقت اللہ تعالیٰ سے پناہ چاہو، فانہن یرین مالا ترون، کہ بیشک یہ جانور ان چیزوں کو دیکھتے ہیں جن کو تم نہیں دیکھ رہے ہو، شیاطین اور آفات آسمان سے نازل ہونے والی۔

اقلوا الخروج بعد ھدأۃ الرجل، آپ فرما رہے ہیں کہ قدموں کے سکون کے بعد (یعنی جب لوگ چلنا پھرنا رات کے وقت بند کردیں) تو گھروں سے باہر نکلنا کم کرو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی بہت سی مخلوق ایسی ہے جس کو اس وقت میں یعنی رات کے وقت میں زمین پر پھیلا دیتے ہیں، یعنی موذی جانور اور جنات وغیرہ، لہٰذا رات کے وقت سڑکوں پر چلنے پھرنے سے احتیاط کرنی چاہیئے۔

# باب فی المولود یؤذن فی اذنہ[1]

حضرت ابو رافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے آزاد کردہ غلام اور خادم فرماتے ہیں کہ جب حضرت فاطمہ کے یہاں حضرت حسن کی ولادت ہوئی تو میں نے دیکھا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو کہ آپ نے ان کے کان میں اذان دی، اس حدیث سے نومولود کے کان میں اذان کی سنیت ثابت ہو رہی ہے، اور شرح السنۃ میں ہے، مروی ہے

---

[1] فی ہامش البذل نقلا عن حاشیۃ شرح الاقناع صـ۲۶۲ـ یسن ایضا ان یقرأ فی اذن المولود قل ہو اللہ احد قال بعضہم خاصیتہا ان من فعل بہ ذلک لم یزن مدۃ عمرہ اھ۔

یہ بات کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز مولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہتے تھے (عون عن المرقاۃ) وھکذا فی حاشیۃ الترمذی، اقامت کے بارے میں حافظ نے تلخیص میں لکھا ہے کہ ایک مرفوع حدیث بھی ہے اخرجہ ابن السنی من حدیث الحسین بلفظ من ولد لہ مولود فاذن فی اذنہ الیمنی واقام فی الیسری لم تضرہ ام الصبیان، وام الصبیان ھی التابعۃ من الجن (عون)

دوسری روایت میں ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس بچوں کو لایا جاتا تھا، آپ ان کے لئے برکت کی دعاء فرماتے تھے اور ان کی تحنیک بھی فرماتے تھے، تحنیک کا ذکر ابھی چند ابواب پہلے گذرا ہے، اور باب کی تیسری روایت میں ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں:

قال لی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ھل رُئِیَ، او کلمۃ غیرھا۔ فیکم المغربون؟ قلت وما المغربون؟ قال الذین یشترک فیھم الجن، کہ ایک روز حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ سے پوچھا کہ کیا تم میں مُغَرَّبینَ[1] بھی دیکھنے میں آتے ہیں، یعنی پائے جاتے ہیں، وہ فرماتی ہیں میں نے پوچھا کہ مغربین کون ہیں؟ تو آپ نے فرمایا کہ جن میں جنات کی شرکت ہو، یعنی جن کے وجود اور پیدائش میں ان کی شرکت ہو، جن سے مراد شیطان، اور شرکت سے مراد شرکت فی الجماع شراح نے لکھا ہے کہ جس جماع کے وقت بسم اللہ نہ پڑھی جائے اس میں شیطان کی شرکت ہو جاتی ہے یعنی یہ بسم اللہ کی اولاد اور ایسے بچے کو مغرب اس لئے کہا گیا کہ اس میں ایک عرق غریب داخل ہو گئی ہے یعنی غیر جنس کا نسب اس میں شامل ہو گیا، اور دوسرا قول مغربین کے بارے میں یہ ہے کہ اس سے مراد اولاد زنا ہے اور مشارکۃ جن سے مراد شیطان کا آدمی کو زنا پر ابھارنا اور اس کی ترغیب دینا۔

## باب فی الرجل یستعیذ من الرجل

حدیث الباب میں ہے کہ من استعاذ باللہ فاعیذوہ ومن سألکم بوجہ اللہ فاعطوہ۔ کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کا واسطہ دیکر تم سے پناہ چاہے یعنی اپنے دشمن سے تو اس کو پناہ دیدو اور اس کی درخواست پوری کر دو اور ایسے ہی جو اللہ تعالیٰ کا واسطہ دیکر تم سے سوال کرے تو اس کو عطا کر دو اور جو تمہاری دعوت کرے اسکو قبول کرو اور جو تمہارے ساتھ اچھا سلوک کرے فکافئوہ تو اس کی مکافات کرو یعنی اسکے احسان کا بدلہ دو، فان لم تجدوا فادعوا لہ، پس اگر بدلہ دینے کے لئے تم کچھ نہ پاؤ تو اسکے لئے دوسرے درجہ میں دعاء ہی کرتے رہو یہاں تک کہ جان لو کہ تم نے اسکی مکافاۃ اور تلافی کر دی۔

## باب فی رد الوسوسۃ

حدثنا ابو زمیل قال سألت ابن عباس فقلت ما شیٔ اجدہ فی صدری، قال ما ھو؟ قلت واللہ ما اتکلم بہ۔

[1] یہ اسم فاعل کا صیغہ ہے باب تفعیل سے بھی مستعمل ہے اور باب افعال سے بھی وفی البذل قیل المغرب من الانسان من خلق من ماء الانسان والجن وکتب علیہ الشیخ فی حاشیۃ فیکون الحدیث حجۃ لمن قال انہم یتناکحون، والمسئلۃ خلافیۃ مبسوطۃ فی الفتح ص۲۱ وفی الشامی ص۲۸۱ ولا یجوز نکاح الانس مع الجن واجازہ الحسن البصری۔

ابوزمیل کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے کہا پتہ نہیں کیا میرے سینہ میں خیالات آتے ہیں انہوں نے پوچھا کہ کیا ہے وہ خیال، میں نے کہا واللہ میں تو اس کو زبان سے نکالوں گا نہیں، اس پر انہوں نے فرمایا کہ کیا کوئی شک شبہ کی بات ہے کیا، اس پر وہ ہنسنے لگے اس پر ابن عباس نے فرمایا کہ شک اور شبہ سے تو کسی نے آج تک نجات پائی ہی نہیں یہاں تک کہ قرآن میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں یہ بات آگئی۔ فان کنت فی شك مما انزلنا الیك۔ الآیۃ اور پھر حضرت ابن عباس نے یہ فرمایا مجھ سے کہ جب تم کو اس قسم کا شک ہوا کرے تو پڑھ لیا کرو۔ ھوالاول والآخر والظاھر والباطن وھو بکل شئی علیم۔

اس کے بعد دوسری روایت میں ہے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں چند صحابہ آئے اور عرض کیا کہ یارسول اللہ ہم اپنے اندر ایسے وساوس اور خیالات پاتے ہیں جس کو زبان پر لانا بہت بڑا گناہ سمجھتے ہیں، اگر ہمیں ساری دنیا بھی ملے تب بھی ہم نہیں چاہتے کہ اس کو زبان سے ادا کریں، تو اس پر آپ نے فرمایا کیا تم اپنے اندر یہ چیز پاتے ہو؟ یعنی اس وسوسہ کو اتنا برا سمجھنا کہ اگر ساری دنیا بھی ملے تو اس کو اپنی زبان سے نہ کہیں، انہوں نے عرض کیا کہ ہاں واقعی پاتے ہیں، آپ نے فرمایا ذاك صریح الایمان یہ تو خالص ایمان ہے یعنی ایمان ہی کی وجہ سے تو تم اس خیال کو برا سمجھ رہے ہو پھر فکر کی کیا بات ہے۔

قد وجدتموہ میں ضمیر منصوب استعظام کی طرف راجع ہے جس پر لفظ تعظم ان نتکلم بہ دلالت کر رہا ہے، اور یہ ضمیر وسوسہ کی طرف راجع نہیں ہے کیونکہ وسوسہ تو شیطان کی طرف سے ہے، صاحب وسوسہ کو اس طرح بھی سمجھا سکتے ہیں جیسا کہ بعض علماء سے منقول ہے شیطان تیرے دل میں وسوسے اسی لئے تو ڈال رہا ہے کہ تیرے پاس ایمان کی دولت ہے وہ اس کو لینا چاہتا ہے، چور تو اسی مکان میں داخل ہوتا ہے جہاں سرمایہ اور پونجی ہو خالی اور ویران گھر میں چور جا کر کیا کرے گا، بعض صوفیہ نے وسوسہ کا علاج یہی لکھا ہے کہ وساوس کے وقت میں اس طرح سوچنا چاہئے تاکہ اطمینان حاصل ہو جائے اور شیطان اپنے مقصد میں ناکام ہو کہ اس کا مقصود آدمی کو الجھن میں ڈال کر اسکے سکون کو ختم کرنا ہوتا ہے۔

اس کے بعد والی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے آپ کی خدمت میں آکر وساوس کی شکایت کی اور یہ بھی کہا کہ میں جل کر کوئلہ ہو جاؤں یہ مجھے پسند ہے اس سے کہ اپنی زبان سے اس وسوسہ کو ظاہر کروں تو آپ نے فرمایا: اللہ اکبر اللہ اکبر الحمد للہ الذی رد کیدہ الی الوسوسۃ، کہ تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں کہ جس نے شیطان کی چال اور تدبیر کو وسوسہ کی طرف پھیر دیا، یعنی شیطان کا اصل مقصد تو خروج عن الایمان ہے کہ آدمی ایمان سے خارج ہو جائے لیکن اس میں تو وہ کامیاب ہوا نہیں تو اس نے سوچا کہ کم سے کم اس شخص کو وسوسہ کفر ہی میں مبتلا کر دے، حقیقت کفر میں تو مبتلا نہیں کر سکا۔ لہذا اس پر آدمی کو چاہئے کہ بجائے پریشان ہونے کے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرے۔

---

# باب فی الرجل ینتمی الی غیر موالیہ

حدثنی ابو عثمان قال حدثنی سعد بن مالك قال سمعته اذنای ووعاه قلبی من محمد صلی اللّٰہ تعالی علیہ وآلہ وسلم انہ قال من ادعی الی غیر ابیہ وھو یعلم انہ غیر ابیہ فالجنۃ علیہ حرام، قال فلقیت ابا بکرۃ فذکرت ذلك لہ فقال سمعتہ اذنای ووعاہ قلبی من محمد صلی اللّٰہ تعالی علیہ وآلہ وسلم۔

**شرح الحدیث** متن حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ جو اپنے آپ کو اپنے حقیقی باپ کے علاوہ کسی اور طرف منسوب کرے یہ جانتے ہوئے کہ وہ میرا باپ نہیں تو جنت اس پر حرام ہے، اسلام میں ولد الزنا کا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوتا اور زانی ولد الزنا کا شرعاً باپ نہیں ہے لہٰذا اگر کوئی ولد الزنا یہ جانتے ہوئے اپنے آپ کو زانی کی طرف منسوب کرے گا تو وہ اس وعید میں داخل ہوگا، ابو عثمان نے یہ حدیث حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالی عنہ سے سنی تھی وہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث سننے کے بعد میں نے حضرت ابو بکرہ رضی اللہ تعالی عنہ سے ملاقات کی اور ان کو یہ حدیث سنائی انہوں نے فرمایا کہ یہ حدیث تو میں نے خود بھی براہ راست حضور اقدس صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم سے سنی ہے اور محفوظ کر رکھی ہے تو گویا اب یہ حدیث ابو عثمان کو دو صحابیوں سے پہنچ گئی اولاً سعد بن ابی وقاص اور ثانیاً ابو بکرہ رضی اللہ تعالی عنہ سے اسی لئے آگے روایت میں ہے قال عاصم فقلت یا اباعثمان الخ۔ عاصم ابو عثمان کے شاگرد ہیں انہوں نے اپنے استاد ابو عثمان سے کہا کہ اس حدیث کی تصدیق اب آپ کو بجائے ایک کے دو صحابیوں سے ہوگئی جو دونوں ہی بہت اونچے درجے کے ہیں، فقال اما احدھما الخ تو اس پر ابو عثمان نے فرمایا کہ ہاں تم ٹھیک کہتے ہو کہ اب یہ حدیث مجھ کو دو بڑے اونچے درجے کے صحابیوں سے حاصل ہوگئی، اور پھر آگے ان دونوں کے اوصاف بیان کئے کہ ان میں سے ایک تو وہ ہیں جنہوں نے جہاد میں سب سے پہلے تیر چلایا یعنی سعد بن ابی وقاص، اور دوسرے یعنی حضرت ابو بکرہ جو ثقفی ہیں وہ حصن طائف سے اتر کر بیس سے زائد اپنے ساتھیوں کے ساتھ حضور صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کے ساتھ آکر مل گئے تھے۔

**زیاد بن عبید ثقفی کا تذکرہ** یہ ابو عثمان اس حدیث کو سن کر حضرت ابو بکرہ سے کیوں ملے، اس کا منشا یہ ہے کہ یہ حضرت ابو بکرہ زیاد کے اخیافی بھائی تھے اور یہ زیاد اپنے آپ کو منسوب کرتا تھا غیر اب کی طرف یعنی زانی کی طرف اور اپنے آپ کو زیاد بن ابی سفیان کہتا تھا حالانکہ ابو سفیان اس کے باپ نہیں تھے بلکہ انہوں نے زمانہ جاہلیت میں اسلام سے پہلے اس کی ماں کے ساتھ زنا کیا تھا اور اس کی ماں کا شوہر عبید تھا تو اصولاً اس کی نسبت الولد للفراش کے قاعدہ کے تحت عبید کی طرف ہونی چاہیئے زیاد ابن عبید، نہ کہ زیاد ابن ابی سفیان، تو ان کا مقصد ابو بکرہ سے ملنے سے یہ تھا کہ وہ زیاد کو اس سے منع کریں یعنی نسبت الی غیر الاب سے اور یہ حدیث انہوں نے ان کو سنائی تو انہوں نے فرمایا کہ یہ حدیث تو مجھے پہلے سے معلوم ہے، لیکن ابوداؤد میں روایت مختصر ہے، انہوں نے جواب میں یہ بھی فرمایا تھا کہ میں تو اس سلسلہ

میں زیاد سے بات کرچکا ہوں مگر وہ مانا نہیں، یہ روایت جس میں یہ مذکور ہے صحیح بخاری میں ہے، اور اس زیاد اور عبید اللہ بن زیاد کا ذکر ابھی قریب میں باب الحوض میں گذرا ہے، صحیح مسلم ص۵۷ میں کتاب الایمان میں ہے عن ابی عثمان لما ادعی زیاد لقیت ابا بکرۃ الخ امام نووی اسکی شرح میں لکھتے ہیں وذلک ان زیاداً ھذا المذکور ھو المعروف بزیاد بن ابی سفیان ویقال فیہ زیاد بن ابیہ ویقال زیاد ابن امہ، وھو اخو ابی بکرۃ لامہ وکان یعرف بزیاد بن عبید الثقفی ثم ادعاہ معاویۃ بن ابی سفیان والحقہ بابیہ ابی سفیان الی آخر ما ذکر وفیہ: وکان ابو بکرۃ ممن انکر ذلک وھجر بسببہ زیاداً وحلف ان لا یکلمہ ابداً، ولعل ابا عثمان لم یبلغہ انکار ابی بکرۃ الخ۔

قال ابو علی سمعت ابا داؤد قال قال النفیلی، حیث حدث بھذا الحدیث۔ واللہ انہ عندی احلی من العسل یعنی قولہ حدثنا وحدثنی، نفیلی امام ابوداؤد کے استاذ ہیں اور انہوں نے یہ حدیث بصیغۂ تحدیث بیان کی ہے حدثنا زھیر، تو اسی کے بارے میں مصنف نفیلی کا قول نقل فرما رہے ہیں کہ صیغۂ حدثنا اور حدثنی یعنی اس لفظ سے حدیث روایت کرنا میرے نزدیک شہد سے بھی زیادہ شیریں ہیں کیونکہ یہ لفظ سماع من غیر واسطہ میں صریح الدلالۃ ہے۔ بخلاف عنعنہ کے یعنی روایت بعن، کہ اس میں تدلیس اور واسطہ کا امکان باقی رہتا ہے۔ اس کے بعد امام ابوداؤد اپنے دوسرے استاد امام احمد بن حنبل کا قول نقل فرماتے ہیں: سمعت احمد یقول لیس لحدیث اھل کوفۃ نور۔ حدیث سے مراد روایت حدیث نہ کہ نفس حدیث، اور مطلب یہ ہے کہ اہل کوفہ کی روایت کا جو طرز اور طریقہ ہے اس میں روشنی اور وضاحت نہیں ہوتی یعنی وہ لوگ سرد اسانید میں اخبار، تحدیث، عنعنہ کا فرق ظاہر نہیں کرتے جس کی وجہ سے روایت کا حال واضح اور منکشف نہیں ہوتا اور آگے فرماتے ہیں وما رأیت مثل اھل البصرۃ کانوا تعلموہ من شعبۃ، کہ اہل بصرہ میں ان چیزوں کا بڑا اہتمام ہے، دراصل انہوں نے یہ چیز شعبہ سے حاصل کی ہے یعنی اسانید بیان کرنے کا طریقہ عنعنہ اور تحدیث وغیرہ کا فرق ملحوظ رکھنا، بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے ہے کہ اہل کوفہ سے تمام اہل کوفہ مراد نہیں بلکہ اس سے غیر اصحاب ابی حنیفہ مراد ہیں اسلئے کہ عبد اللہ بن مسعود کے اصحاب اور حضرت علی کے اصحاب جن سے زیادہ تر فقہ حنفی ماخوذ ہے اور ان کے تلامیذ سب کے سب اسانید کو علی وجہھا روایت کرتے ہیں بلکہ ان کی حدیث پر تو اہل بصرہ کی حدیث سے زیادہ نور ہے۔

من تولی قوماً بغیر اذن موالیہ فعلیہ لعنۃ اللہ والملائکۃ والناس اجمعین، اس حدیث میں ولاء سے ولاء الموالاۃ اور ولاء العتق دونوں مراد ہو سکتے ہیں، اگر ولاء الموالاۃ مراد ہے تب تو "بغیر اذن موالیہ" یہ قید احترازی ہوگی اسلئے کہ اگر سابق موالی سے اجازت لے کر دوسرے لوگوں سے عقد موالاۃ کیا جائے تو یہ جائز ہے اس میں کوئی اشکال نہیں، ہاں اگر بغیر اجازت اور بغیر اطلاع کے دوسروں کے ساتھ عقد موالاۃ کر لیا جائیگا تو یہ نقض عہد اور غدر ہوگا، اور اگر موالاۃ سے مراد ولاء العتق ہے، یعنی آدمی آزاد کردہ غلام ہے ایک شخص کا اور وہ پھر نمک حرامی کر کے اپنے عتق کو منسوب کرے دوسرے کی طرف اور اس کو اپنا مولی العتاقہ قرار دے تو اس صورت میں بغیر اذن کی قید احترازی نہ ہوگی بلکہ بیان واقع کے لئے ہوگی، اس لئے کہ اجازت کا تو یہاں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کون سا مولی اور آقا اجازت دے سکتا ہے اپنے آزاد کردہ غلام کو کہ تو اپنی نسبت بجائے میرے دوسرے کیطرف کردے۔

مصنف نے اس باب میں تین حدیثیں ذکر کی ہیں پہلی حدیث میں "من ادعی الی غیر ابیہ" مذکور ہے اور دوسری میں "من تولی بغیر اذن موالیہ" اور تیسری حدیث جو آگے آرہی ہے اس میں یہ دونوں مضمون جمع ہیں چنانچہ اس کے لفظ یہ ہیں من ادعی الی غیر ابیہ، او انتمی الی غیر موالیہ۔

## باب فی التفاخر بالاحساب

ان اللہ قد اذهب عنکم عُبِّیَّةَ الجاهلیة وفخرها بالآباء، مؤمن تقی، وفاجر شقی۔

احساب جمع حسب کی یعنی خاندانی شرافت جس پر لوگ فخر کیا کرتے ہیں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا انعام اور احسان ہے جس پر اس کا شکر واجب ہے کہ اس نے تم کو اسلام سے نواز کر زمانۂ جاہلیت کی بری خصلت یعنی آباء واجداد پر فخر کرنا اس کو تم سے زائل کردیا، بس اب اسلام میں تو یہ ہے عزت اور ذلت کا مدار ایمان وتقوی، اور فسق وفجور آدمی اگر مؤمن متقی ہے تو باعزت ہے، اور فاسق وفاجر ہے تو بدبخت اور ذلیل ہے، یعنی اپنے اعمال کا اعتبار ہے، نسبت الی الآباء اصالۃً معتبر نہیں نہ اچھائی میں نہ برائی میں، آگے آپ فرمارہے ہیں کہ تم سب آدم کی اولاد ہو اور تم سب کے باپ آدم مٹی سے پیدا ہوئے ہیں تو جس شخص کی اصل خاک اور مٹی ہو وہ فخر کیوں کرے، آگے آپ فرمارہے ہیں کہ جو لوگ اپنے آباء پر فخر کرتے ہیں اور آباء بھی ایسے جو جہنم کا ایندھن ہیں وہ یا تو ان پر فخر کرنا چھوڑدیں ورنہ وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک پاخانہ کے اس کیڑے سے زیادہ ذلیل ہوں گے جو غلاظت اپنی ناک سے ہٹاتا ہوا آگے بڑھتا ہے یہ حدیث سنن ترمذی کی آخری حدیث ہے، اس سے پہلے امام ترمذی نے بعض قبائل کے مناقب پر چند باب قائم کئے تھے اور پھر ان کے فضائل میں جو احادیث وارد ہیں ان کو ان ابواب میں لائے تھے، پھر ان سب کے اخیر میں یہ باب لائے ہیں۔

## باب فی العصبیۃ

عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال من نصر قومہ علی غیر الحق فهو کالبعیر الذی رَدِیَ فهو ینزع بذنبه

عصبیت سے مراد حمیۃ جاهلیہ یعنی وہ حمایت اور طرف داری جو زمانۂ جاہلیت میں معروف تھی یعنی اپنی قوم کی حمایت کرنا بہرصورت، خواہ وہ حق پر ہو یا غیر حق پر، یہ عصبہ سے ماخوذ ہے، جس کا اطلاق باپ کی جانب کے اقارب اور رشتہ داروں پر ہوتا ہے، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں جو شخص اپنی قوم کی حمایت اور نصرت کرے ناحق تو یوں سمجھو کہ وہ گناہ اور تباہی میں ایسا مبتلا ہوا جس سے چھٹکارا مشکل ہے کیونکہ وہ اس کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ یہ شخص مانند اس اونٹ کے ہے جو زمین پر سے کنویں کے اندر گر جائے اور اس کو اس کی دم پکڑ کر کھینچا جارہا ہو تو ظاہر ہے کہ یہ اونٹ اس طرح باہر نہیں آسکتا، مگر یہ اسی وقت ہے جبکہ اپنی قوم کی حمایت بے جا اور ناحق ہو، ورنہ اپنی قوم کی حمایت ان کے حق پر

ہونیکی صورت میں بڑی عمدہ خصلت اور فضیلت کی چیز ہے جیسا کہ آگے حدیث میں آرہا ہے: خیرکم المدافع عن عشیرتہ مالم یاثم، لیس منامن دعا الی عصبیۃ الخ۔ یعنی جو شخص اپنی قوم کو پکارے ناحق اپنی اعانت کے لئے وہ ہم میں سے نہیں اور ایسے ہی وہ شخص جو عصبیت کی بنیاد پر قتال کرے، اور ایسے ہی وہ جو عصبیت پر مرے، یعنی مرتے وقت تک اس میں عصبیت کی خصلت پائی جارہی ہو اور اس نے اس سے توبہ نہ کی ہو۔

عن ابی موسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ابن اخت القوم منھم اس حدیث کی شرح ہمارے یہاں کتاب الفرائض، الخال وارث من لاوارث لہ کے ذیل میں گذر چکی۔

شہدت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم احداً فضربت رجلاً من المشرکین فقلت خذھا منی وانا الغلام الفارسی فالتفت الیّ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم فقال فھلا قلت: خذھا منی وانا الغلام الانصاری، یہ حدیث ابوعقبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے جو اصلاً فارسی ہیں اور ویسے انصار کے مولی بھی ہیں، اب ظاہر بات ہے کہ ان دونسبتوں میں سے مولی الانصار کی نسبت دینی نسبت ہے اور فارسی ہونیکی نسبت قومی نسبت ہے اور یہ مقام تھا مقام افتخار جو جہاد کے موقعہ پر جائز ہے اور عصبیت میں داخل نہیں، تو آپ نے تنبیہ فرمائی کہ فخر اگر کیا جائے تو دینی نسبت کے لحاظ سے ہونا چاہیئے، انصاری ہونا یہ ایک دینی نسبت ہے، اسی سے ملتی جلتی ایک اور حدیث کتاب اللباس میں گذری ہے۔ باب ماجاء فی اسبال الازارہ کے اندر ابن الحنظلیہ کی جس کو ان سے روایت کرنے والے حضرت ابوالدرداء ہیں جس میں یہ گذرا ہے خذھا منی وانا الغلام الغفاری الحدیث، یہ دونوں حدیثیں الگ الگ ہیں۔

## باب الرجل یحب الرجل علی خیر یراہ

اذا احب الرجل اخاہ فلیخبرہ انہ یحبہ، یعنی اگر کسی کو کسی سے خصوصی تعلق اور محبت ہو تو اس کو اس کی خبر کردے تاکہ وہ اس کی طرف متوجہ ہو اور محبت میں اضافہ ہو، اور اس کے بعد والی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ جب وہ اس کو اپنی محبت کی اطلاع کرے اور کہے انی احبک فی اللہ، تو اس دوسرے کو چاہیئے کہ وہ جواباً یوں کہے: احبک الذی احببتنی لہ باب کی آخری حدیث میں یہ ہے کہ ایک شخص نے آپ سے یہ عرض کیا کہ اگر کسی شخص کو کسی اپنے بھائی سے محبت ہو اس کے عمل خیر کی وجہ سے لیکن وہ محبت کرنے والا خود ایسا عمل نہ کرتا ہو تو اس صورت میں کیا ہوگا، تو آپ نے فرمایا کہ المرء مع من احب یعنی آدمی کا حشر اس شخص کے ساتھ ہوگا جس سے اس کو محبت ہے، حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ صحابۂ کرام کو جتنی خوشی آپ سے اس حدیث کو سنکر ہوئی اتنی خوشی کبھی کسی چیز پر نہیں ہوئی، جس کی وجہ ظاہر ہے وہ یہ کہ صحابۂ کرام کو سب سے زیادہ محبت آپ ہی سے تھی۔

# باب فی المشورة

المستشار مؤتمن، جس شخص سے مشورہ طلب کیا جائے تو وہ شخص مستشار امین ہے اس بارے میں، لہذا اس کو صحیح صحیح مشورہ دینا چاہیئے خیر خواہی کے ساتھ اور مستشیر کے راز کو بھی فاش نہیں کرنا چاہیئے، جیسا کہ امین ہونے کا مقتضیٰ ہے۔

# باب فی الدال علی الخیر

ایک شخص آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! میری سواری یعنی اونٹنی تھک کر بیکار ہوگئی (اونٹ جب تھکتا ہے پھر وہ بیٹھ جاتا ہے اور قابل انتفاع نہیں رہتا) حتیٰ کہ اس کے مالک کو اس کو چھوڑنا پڑتا ہے ایسے اونٹ کو حسیر کہتے ہیں، کتاب الاجارہ میں اس پر مستقل باب گذر چکا، "باب فیمن احیی حسیراً"، لہذا مجھ کو کوئی سواری عنایت فرمائیے، تو آپ نے فرمایا میرے پاس سر دست کوئی سواری نہیں ہے، اور آپ نے اس کو ایک صحابی کا نام لے کر بتایا کہ تو اس کے پاس چلا جا شاید وہ تجھ کو سواری دیدے، وہ اس کے پاس گیا تو اس شخص نے اس کو سواری دیدی، اس شخص نے آکر حضورؐ کو اس کی اطلاع کی اس پر آپ نے فرمایا: من دل علی خیر فلہ مثل اجر فاعلہ، جو شخص جو کار خیر خود نہ کر سکے لیکن وہ شخص دوسرے کو ایسے شخص کا پتہ بتا دے جو اس کار خیر کو کر سکتا ہو تو اس بتانے کا اجر کار خیر کرنے والے کے برابر ہے۔

# باب فی الھویٰ

حبك الشئ یعمی ویصم، تیرا کسی چیز سے محبت کرنا تجھ کو اندھا اور بہرہ کر دیگا، یعنی تجھ کو اپنے محبوب کا کوئی عیب معلوم نہ ہوگا، اور اس کے بارے میں تو دوسروں کی تنقید سے بھی بہرہ ہو جائیگا، آپ کا مقصود اس ارشاد سے تنبیہ کرنا ہے کہ کسی چیز کی محبت میں آدمی کو اندھا اور بہرہ نہیں ہونا چاہیئے، اسی کو مصنف بھی کہہ رہے ہیں، "باب فی الھویٰ" یعنی اپنی محبوب چیز کے بارے میں ہوائے نفسانی کا اتباع نہیں کرنا چاہیئے، خود بھی اس کو پرکھنا چاہیئے اور دوسرا کوئی تنقید کرے یا نصیحت کرے اس کے بارے میں تو اس کو بھی سننا چاہیئے۔

اس حدیث پر محدثین نے کلام کیا ہے جو بذل میں مذکور ہے، بذل میں ہے قال صلاح الدین العلائی الحدیث ضعیف لاینتھی لدرجۃ الحسن اصلا، ولا یقال انہ موضوع، سراج الدین قزوینی نے اس کو موضوع کہا ہے۔

# باب فی الشفاعة

اشفعوا الی لتوجروا ولیقض اللہ علی لسان نبیہ ما شاء، آپ فرما رہے ہیں کہ تم مجھ سے سفارش کرکے یعنی کسی حق

بات میں۔ ثواب حاصل کرلیا کرو، پھر اللہ تعالیٰ جو چاہیں گے اپنے نبی سے فیصلہ کرالیں گے، یعنی فیصلہ جو بھی ہو تمہیں تو نیک نیتی سے سفارش کا ثواب مل ہی جائیگا۔

ابھی قریب میں شفاعت سے متعلق ایک حدیث کتاب شرح السنہ کے بالکل آخر میں گذری ہے۔

# باب فی الرجل یبدأ بنفسه فی الكتاب

عن ابن سیرین عن بعض ولد العلاء ان العلاء بن الحضرمی کان عامل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم علی البحرین فکان اذ کتب الیہ بدأ بنفسه۔

ترجمۃ الباب سے مصنف یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جب کوئی شخص کسی کو خط لکھے تو کاتب پہلے اپنا نام لکھے شروع میں یا مکتوب الیہ کا؟ اور اشارہ کیا اس طرف کہ کاتب ہی کو شروع میں اپنا نام لکھنا چاہیئے، اور اسکے ثبوت میں حضرت علاء بن الحضرمی کے فعل سے جو آپ کے عامل تھے بحرین کے، استدلال کیا کہ جب وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں کوئی تحریر لکھتے تو شروع میں اپنا نام لکھتے، لیکن حضرت نے بذل میں یہ تحریر فرمایا ہے بطور قاعدہ کے کہ اس کا مدار مرتبہ پر ہے اگر کاتب مرتبہ میں مکتوب الیہ سے بڑا ہو تب تو کاتب کو اپنے نام سے ابتداء کرنی چاہیئے جیسا کہ دوسرے باب کی حدیث میں آرہا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے شاہ روم ہرقل کے نام جب خط لکھوایا تو اس میں پہلے اپنا نام لکھا: من محمد رسول اللہ الی ھرقل عظیم الروم، اور اگر مکتوب الیہ کا مرتبہ اونچا ہو کاتب سے جیسے کوئی شخص اپنے باپ یا استاد کو خط لکھے تو وہاں مکتوب الیہ کا نام پہلے ہونا چاہیئے، رہی بات حضرت علاء بن الحضرمی کی کہ وہ پہلے اپنا نام لکھتے تھے تو بظاہر وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی اتباع میں ایسا کرتے تھے (لیکن آپ تو سب سے بڑے تھے اس لئے آپ اپنا نام پہلے لکھتے تھے) واما تقریرہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فلاجل بیان الجواز، یعنی آپ کا ان کے اس طرز پر سکوت فرمانا اور تنبیہ نہ کرنا یہ بیان جواز کے لئے تھا کہ اس طرح کرنا بھی جائز ہے گو خلاف اولیٰ ہے۔

# باب کیف یکتب الی الذمی

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کتب الی ھرقل: من محمد رسول اللہ الی ھرقل عظیم الروم سلام علی من اتبع الھدی۔

آپ کی اس تحریر کا ذکر اوپر آچکا، حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت میں اشکال ہے، ترجمۃ الباب میں کتابت الی الذمی مذکور ہے، اور ہرقل تو ذمی نہ تھا، بلکہ اپنے ملک کا بادشاہ تھا، اللھم الا ان یقال کہ استدلال مصنف کا بطریق اولویت ہے کہ جب غیر ذمی کی طرف خط لکھنے میں کاتب نے اپنے نام سے ابتداء کی تو ذمی کی طرف خط لکھنے میں اپنے نام سے ابتداء

بطریق اولیٰ ہونی چاہیئے کیونکہ ذمی تو مسلمانوں کا ماتحت اور ان کا تابع ہوتا ہے۔

امام بخاری نے کتاب الاستیذان میں، باب کیف یکتب الی اہل الکتاب، ترجمہ قائم فرماکر اس کے ضمن میں حدیث کا یہی ٹکڑا ذکر فرمایا ہے جو یہاں ابوداؤد میں ہے، بخاری کا ترجمہ محتاج توجیہ نہیں، اس کے بعد امام بخاری نے دوسرا ترجمہ قائم کیا۔ باب بمن یبدأ فی الکتاب، "الابواب والتراجم" میں اس سلسلہ میں شراح حدیث کا کلام ابتدار کس کے نام سے ہونی چاہیئے کاتب یا مکتوب الیہ نقل کیا ہے، عام طور سے شراح نے یہی لکھا ہے کہ طریقہ یہی ہے کہ کاتب اپنے نام سے ابتدار کرے اور استدلال میں یہی علار بن الحضرمی کا واقعہ لکھا ہے، نیز نافع کی روایت نقل کی ہے: کان عمال عمر اذا کتبوا الیہ بدأ وا بانفسہم. قال المہلب السنۃ ان یبدأ الکاتب بنفسہ اھ اور امام نووی سے نقل کیا ہے: اختلف العلماء فی الابتداء فی عنوان الکتاب فالصحیح الذی قالہ کثیر من السلف وجاریہ الصحیح انہ یبدأ بنفسہ فیقدمہا علی المکتوب الیہ فیقول من فلان الی فلان، واستدل علیہ من حدیث ھرقل، ثم قال: وقال طائفۃ یبدأ بالمکتوب الیہ فیقول الی فلان من فلان، قالوا الا ان یکتب الامیر الی من دونہ، اوالسید الی عبدہ، اوالوالد الی ولدہ اھ حضرت شیخ نے "الابواب والتراجم" میں حضرت سہارنپوری کی رائے بھی بذل المجہود سے اس میں نقل کی ہے۔

اور حضرت شیخ کی رائے مصنف کے اس ترجمہ ثانیہ کے بارے میں یہ ہے کہ میرے نزدیک مصنف کی غرض اس ترجمۃ الباب سے ابتدار بالاسم کو بیان کرنا نہیں ہے وہ غرض تو پہلے باب سے حاصل ہوگئی اور اس دوسرے باب سے مقصود کیفیت سلام کو بیان کرنا ہے کہ ذمی کو اگر خط لکھے تو اس کو سلام کیسے لکھا جائے، حدیث سے معلوم ہوا کہ بجائے السلام علیک کے السلام علی من اتبع الہدیٰ لکھنا چاہیئے، میں نے حضرت رائپوری شاہ عبدالقادر صاحب نور اللہ مرقدہ کے بعض مکاتیب کی زیارت کی بنام حضرت شیخ تو اس میں دیکھا کہ حضرت اپنے نام سے ابتدار فرماتے تھے، از احقر عبدالقادر۔

## باب فی بر الوالدین

لایجزی ولد والدہ الا ان یجدہ مملوکا فیشتریہ فیعتقہ، یعنی کوئی بیٹا اپنے باپ کا پورا حق نہیں ادا کرسکتا مگر اس صورت میں کہ کوئی شخص اپنے باپ کو کسی کا غلام پائے پس وہ اس کو خرید کر آزاد کردے۔

باب کی دوسری حدیث یہ ہے: عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کانت تحتی امرأۃ وکنت احبہا وکان عمر یکرہہا۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میری ایک بیوی تھی جس سے مجھ کو تو محبت تھی لیکن میرے والد عمر اس کو نہیں چاہتے تھے۔ انہوں نے مجھ سے ایک مرتبہ فرمایا کہ اس کو طلاق دیدے، میں اس پر تیار نہ ہوا، انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اس کی شکایت کی، اس پر آپ نے مجھ کو اس کے طلاق کا حکم فرمایا۔

عن بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ قال قلت یارسول اللہ من ابر؟ قال امک ثم امک ثم امک ثم اباک ثم الاقرب فالاقرب۔

حضرت معاویۃ بن حیدہ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ میں کس کے ساتھ بر یعنی احسان وسلوک کروں؟ آپ نے فرمایا اپنی ماں کے ساتھ۔ اور اس کو تین بار فرمایا۔ اور اس کے بعد فرمایا کہ پھر اپنے باپ کیساتھ، اور باپ کے بعد پھر اس شخص کے ساتھ جو اور رشتہ داروں میں زیادہ قریب ہو، حاشیۂ بذل میں ہے: قال العینی ص ۳۲۲۔ فیہ حجۃ علی ان طاعۃ الام مقدمۃ، وفی الکوکب الدری ان الاب مقدم فی الطاعۃ اھ قلت وبہ صرح فی کراھیۃ العالمگیریۃ ص ۲۴۶ الی آخر ما فی الحاشیۃ، کوکب ص ۱۶ میں یہ ہے: احسان اور حسن سلوک میں ماں کا درجہ مقدم ہے باپ پر اور تعظیم واطاعت میں باپ کا، اور اس کے حاشیہ میں ہے: قال مشایخنا الاب یقدم علی الام فی الاحترام والام فی الخدمۃ۔

لا یسأل رجل مولاہ من فضل ھو عندہ فیمنعہ ایاہ الا دعی لہ یوم القیامۃ فضلہ الذی منعہ شجاعاً اقرع۔ اس حدیث میں مولی سے مراد مولی الاعلی اور مولی الاسفل دونوں ہوسکتے ہیں یعنی اگر کوئی شخص اپنے آزاد کردہ غلام سے کسی ایسے مال کا سوال کرے کہ وہ اس کی ضرورت سے زائد ہے اور اس کے باوجود وہ اس کو دینے سے انکار کر دے تو قیامت کے دن اس کے اس مال کو بلایا جائے گا جو گنجا یعنی سخت زہریلا سانپ بن کر سامنے آئے گا، اور دوسری صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ کسی کا آزاد کردہ غلام اپنے مولی سے ایسے مال کا سوال کرے جو اس سے زائد ہے الخ۔

ان من الکبائر ان یلعن الرجل والدیہ الخ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں کہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے یہ بات کہ کوئی شخص اپنے والدین پر لعنت بھیجے اور ان کے لئے بددعا کرے، صحابہ نے پوچھا یا رسول اللہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ آدمی اپنے والدین کو لعنت کرے؟ آپ نے فرمایا کہ اس طور پر کہ وہ شخص کسی کے باپ پر لعنت بھیجے یا کسی کی ماں پر، اور وہ پھر اس کے جواب میں اس کے باپ یا ماں پر لعنت بھیجے۔

یا رسول اللہ اھل بقی من بر ابوی شئ ابرھما بہ بعد موتھما، ایک شخص نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا کہ میرے والدین کے انتقال کے بعد ان کے ساتھ حسن سلوک واحسان کرنے کی کوئی صورت باقی رہتی ہے تو آپ نے فرمایا ہاں باقی رہتی ہے ان کے لئے دعائے رحمت اور استغفار کرنا، ان کی وصیت کو پورا کرنا، اور اس رشتہ کو جوڑنا جو نہیں جوڑا جارہا ہے مگر والدین کی وجہ سے یعنی صرف والدین کی وجہ سے اور یہ جب ہی ہوسکتا ہے جب ان رشتہ داروں سے اس صلہ رحمی کرنے والے کا کوئی براہ راست رشتہ نہ ہو جیسے نسبی ماں باپ کے رضاعی ماں باپ کہ اس کا ان سے براہ راست تو رشتہ ہے نہیں وہ اس کے اصول میں نہیں بلکہ ان سے جو کچھ رشتہ ہے اس کے ماں باپ ہی کا ہے مگر یہ شخص ان کے ساتھ سلوک اپنے ماں باپ ہی کی وجہ سے کررہا ہے، اس مضمون کی ادائیگی کے لئے بیہقی کی روایت کے الفاظ زیادہ واضح ہیں: وصلۃ رحمھا التی لا رحم لک الا من قبلھما، آگے حدیث میں ہے اور والدین کے دوست احباب کا اکرام کرنا۔

ان ابر البر صلۃ المرء اھل ود ابیہ بعد ان یولی، یہ حدیث اور اوپر والی حدیث کا آخری جملہ: واکرام صدیقھما

دونوں ہم معنی ہیں، صرف اتنا فرق ہے کہ پہلی حدیث میں والدین کے دوستوں کے ساتھ اکرام کو برالوالدین قرار دیا ہے اور یہاں اس کو علی وجہ المبالغہ اَبَرُّ البِرّ کہا گیا ہے، یعنی بہت بڑا حسن سلوک۔

رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقسم اللحم بالجعرانۃ الخ. ابوالطفیل صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ یہ واقعہ میرے سامنے کا ہے جب میں نے دیکھا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو جعرانہ میں گوشت تقسیم کرتے ہوئے اور میں اس وقت نوعمر لڑکا ہی تھا میں بھی اس اونٹ کی ہڈی اٹھا رہا تھا کہ اچانک ایک خاتون آئیں جو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آگئیں جن کے لئے آپ نے اپنی چادر بچھا دی اور وہ اس پر بیٹھ گئیں، میں نے لوگوں سے دریافت کیا کہ یہ کون ہیں، تو انہوں نے بتایا کہ یہ آپ کی رضاعی ماں ہیں یعنی حلیمہ سعدیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔

اور اس کے بعد والی روایت میں ہے کہ ایک روز آپ تشریف فرما تھے کہ اچانک آپ کے رضاعی باپ حارث بن عبدالعزیٰ آئے تو آپ نے اپنے کپڑے کا کچھ حصہ ان کے لئے بچھا دیا وہ اس پر بیٹھ گئے، کچھ دیر بعد آپ کی رضاعی ماں آئیں تو آپ نے ان کے لئے بھی اپنے کپڑے کا ایک حصہ دوسری جانب سے بچھا دیا وہ اس پر بیٹھ گئیں، کچھ دیر بعد آپ کے رضاعی بھائی عبداللہ پہنچ گئے تو آپ ان کی وجہ سے اٹھ کھڑے ہوئے اور ان کو آپ نے اپنے سامنے بٹھا لیا۔

## باب فی فضل من عال یتامیٰ

من کانت لہ انثی فلم یئدھا ولم یھنھا ولم یؤثر ولدہ علیہا ادخلہ اللہ الجنۃ، جس شخص کے لئے کوئی لڑکی ہو یعنی اس کی بیٹی ایسی کہ جس کو اس نے نہ زندہ درگور کیا ہو اور نہ اس کی بے حرمتی کی ہو اور نہ اولاد ذکور کو اس پر ترجیح دی ہو تو ایسے شخص کو اللہ تعالیٰ جنت میں داخل فرمائیں گے۔

انا وامرأۃ سفعاء الخدین کھاتین یوم القیامۃ - واومأ یزید بالوسطی والسبابۃ - امرأۃ اٰمت من زوجھا ذات منصب وجمال حبست نفسھا علی یتاماھا حتی بانوا اوماتوا۔

ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی دو انگلیاں اٹھا کر ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ میں اور وہ بیوہ عورت بدنما خدین والی (یعنی بیوگی کی وجہ سے مرجھائے ہوئے چہرے والی) بروز قیامت دونوں اس طرح ساتھ ساتھ ہونگے۔ پھر آگے آپ نے اس بیوہ کی صفت بیان فرمائی کہ وہ شوہر والی عورت جو بے شوہر ہو گئی ہو خوبصورت اور باحیثیت، جس نے اپنے آپ کو روک رکھا اپنے یتیم بچوں کی دیکھ بھال خدمت اور پرورش کیلئے، یہاں تک کہ وہ اس سے جدا ہو جائیں یعنی بڑے ہو کر، اور یا مر جائیں۔

اس حدیث سے یتیم بچوں کی خدمت کی فضیلت صاف ظاہر ہو رہی ہے جیسا کہ ترجمۃ الباب میں ہے۔

## باب فیمن ضم یتیماً

انا وکافل الیتیم کھاتین فی الجنۃ، جو شخص کسی یتیم بچہ کی کفالت کرے آپ نے اپنی دو انگلیاں اٹھا کر ان کی طرف

اشارہ کرکے فرمایا کہ میں اور وہ جنت میں اس طرح جائیں گے۔ اس سے مراد درجات جنت کا قرب نہیں ہے بلکہ دخول جنت کا قرب مراد ہے کذا قالوا۔

## باب فی حق الجوار

مازال جبرئیل یوصینی بالجار حتی قلت لیورثنہ، حضرت جبرئیل مجھ کو پڑوسی کے حقوق کے بارے میں وصیت فرماتے رہے اتنی کہ میں یہ سمجھا کہ یہ پڑوسی کو وارث بنا کر رہیں گے۔

اور اس کے بعد کی روایت میں ہے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اپنے یہاں ایک مرتبہ بکری ذبح کرائی تو اس کے بارے میں اپنے گھر والوں سے پوچھا کہ اپنے یہودی پڑوسی کے لئے بھی اس میں سے گوشت ہدیہ کیا ہے یا نہیں۔ اور اس کے بعد پھر اوپر والی حدیث کا مضمون بیان کیا۔

جاء رجل الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یشکو جارہ الخ۔ ایک شخص آپ کی خدمت میں آیا اپنے پڑوسی کی شکایت کرتے ہوئے جو ان کو ستاتا تھا، آپ نے فرمایا جا صبر کر، اس کے بعد بھی وہ دوسری یا تیسری مرتبہ آیا تو اس وقت آپ نے اس سے یہ فرمایا کہ اچھا ایسا کر کہ اپنے گھر کا سارا سامان نکال نکال کر راستہ پر رکھ، وہ گیا اور جا کر اپنا سامان ایک ایک کرکے گھر سے باہر نکال کر گلی میں رکھنے لگا، اب رستہ چلنے والوں نے اس سے پوچھنا شروع کیا کہ کیا بات ہے تم ایسا کیوں کر رہے ہو وہ ان سے بتادیتا کہ پڑوسی کی ایذاء کی وجہ سے، لوگ یہ سن کر اس پڑوسی کو بددعا دیتے برا بھلا کہتے، کچھ ہی دیر گذری تھی کہ اس کا پڑوسی اس کے پاس آیا اور کہا کہ اپنے گھر آجا آئندہ کوئی ایسی ناگوار بات پیش نہیں آئے گی، اس پر مجھے ایک قصہ یاد آیا جو بچپن میں والد صاحب مرحوم سے سنا تھا کہ ایک مولوی صاحب نے ایک شخص سے خربوزے خریدے جس کے بارے میں اس نے بڑے وثوق سے کہا کہ بڑے میٹھے ہیں وہ لے کر گھر چلے آئے وہاں جب ان کو چکھ کر دیکھا تو وہ پھیکے نکلے وہ ان کو لے کر بیچنے والے کے پاس آئے واپس کرنے کے لئے، اس نے واپس لینے سے انکار کردیا کہ میں اسکا ذمہ دار نہیں ہوں، وہ مولوی صاحب اس کے پاس خربوزوں کو سامنے رکھ کر اس کے برابر میں بیٹھ گئے اور جب کوئی گاہک اس کے پاس خریدنے کیلئے آتا تو وہ مولوی صاحب اس گاہک سے فرماتے کہ اگر نمونہ دیکھنا چاہو تو یہ ہے، وہ چکھنے کے بعد واپس چلا جاتا اور نہ خریدتا دو تین گاہک اسی طرح اس کے لوٹ گئے جب خربوزے والے نے یہ دیکھا تو اس نے عاجز آکر کہا کہ مولوی صاحب اپنے پیسے لو اور ان کو پیسے دیکر چلتا کیا۔

## باب فی حق المملوك

کان اٰخر کلام رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: الصلوٰۃ الصلوٰۃ، اتقوا اللہ فیما ملکت ایمانکم، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ دنیا سے رخصت ہوتے وقت آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا آخری کلام یہ تھا

کہ نماز کا اہتمام کرو، اور خادموں اور غلاموں کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو۔

رأیت اباذر بالربذۃ وعلیہ برد غلیظ وعلی غلامہ مثلہ، معرور بن سوید کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوذر غفاریؓ کو مقام ربذہ میں۔ جہاں انہوں نے سکونت اختیار فرما رکھی تھی۔ اس طرح دیکھا کہ ان پر ایک موٹی سی چادر تھی (اور لنگی کسی اور طرح کی تھی) اور جیسی چادر خود اوڑھ رکھی تھی ایسی ہی ایک ان کے غلام پر بھی تھی، تو ان سے لوگوں نے عرض کیا کہ تم نے بے جوڑ لباس پہن رکھا ہے یہ چادر اوپر اوڑھنے کے لئے جو غلام کو دے رکھی ہے اس کو اپنا تہبند بنا لیجئے تاکہ تمہارے دونوں کپڑے ایک سے ہوجائیں، چادر اور لنگی۔ ایک طرح کے دو کپڑوں کو حُلّہ کہا جاتا ہے۔ اور اپنے اس غلام کو اوڑھنے کیلئے کوئی دوسری چادر دیدیجئے، تو اس پر انہوں نے ایک واقعہ سنایا، کہ میں نے ایک مرتبہ ایک شخص کو گالی دیدی تھی جس کی ماں عجمی تھی میں نے اس کو اسکی ماں پر عار دلائی تھی۔ لکھا ہے کہ اس شخص سے مراد حضرت بلالؓ ہیں انہوں نے ایک مرتبہ ان کو اس طرح کہدیا تھا: یا ابن السوداء، کہ اے کالی کلوٹی کے بیٹے، انہوں نے جاکر میری شکایت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کی، اس پر آپ نے مجھ سے فرمایا: یا اباذر انک امرء فیک جاھلیۃ الخ کہ اے ابوذر تیرے اندر ابھی جاہلیت کی بعض خصلتیں باقی ہیں یعنی خود بینی اور دوسرے کو عار دلانا، اور پھر فرمایا آپ نے کہ یہ جو تمہارے پاس تمہارے غلام ہیں یہ تمہارے بھائی ہی تو ہیں یعنی ایک باپ آدم علیہ السلام کی سب اولاد ہیں، وقتی طور سے اللہ تعالیٰ نے تم کو ان پر فضیلت دی ہے، تو تم میں سے جس شخص کا جو غلام اس کی موافقت نہ کرے اس کو بیچ ڈالو اپنے پاس مت رکھو، اور اس کو اپنے پاس رکھ کر عذاب میں مبتلا مت کرو۔

عن ابی مسعود الانصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ ..... للہ اقدر علیک منک علیہ الخ

ابومسعود انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں اپنے ایک غلام کی پٹائی کررہا تھا تو میں نے پیچھے سے ایک آواز سنی اے ابومسعود جان لے۔ اور دوسری مرتبہ یہ آواز سنی۔ کہ بیشک اللہ تعالیٰ تجھ پر زیادہ قادر ہے بہ نسبت تیرے اس غلام پر قادر ہونے کے۔ دوسری روایت میں ہے کہ میں اس کی پٹائی کوڑے سے کررہا تھا، میں نے پیچھے مڑکر جو دیکھا تو وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تھے، میں نے آپ کو دیکھتے ہی عرض کیا یا رسول اللہ! یہ غلام اللہ تعالیٰ کے لئے آزاد ہے آپ نے فرمایا کہ اگر تو ایسا نہ کرتا تو تجھ کو جہنم کی آگ چھوتی۔

من لاءمکم من مملوکیکم فاطعموہ مما تاکلون، واکسوہ مما تکتسون الخ۔ حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تمہارے غلاموں میں سے جو غلام تمہارے موافق پڑے، اس سے مناسبت ہو تو اس کو ایسا ہی کھلاؤ اور پہناؤ جیسا کہ تم کھاتے اور پہنتے ہو، اور جو تمہارے موافق نہ پڑے تو اسے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کردو، اپنے پاس نہ رکھو، کیونکہ اپنے پاس رکھنے کی صورت میں اس کے ساتھ بار بار تنبیہ اور پٹائی کی نوبت آئیگی جیساکہ آگے فرمارہے ہیں ولا تعذبوا خلق اللہ۔

عن رافع بن مکیث۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وکان ممن شھد الحدیبیۃ مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

قال: حسن الملكة يمن، وسوء الخلق شؤم، کہ اپنے ماتحتوں اور غلاموں کیساتھ اچھا سلوک کرنا موجب خیر و برکت ہے، اور بد خلقی نحوست ہے

کم نعفو عن الخادم؟ فصمت، ثم اعاد الیہ الکلام، حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک شخص حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! ہم لوگ اپنے خادموں سے کتنا درگذر کریں یعنی ان کی کوتاہیوں پر، آپ خاموش رہے اس نے پھر وہی عرض کیا، اس پر بھی آپ خاموش رہے پھر تیسری بار اس کے دریافت کرنے پر آپؐ نے فرمایا کہ ہر دن ستر مرتبہ درگذر کر۔

من قذف مملوکہ۔ وھو بریٔ مما قال۔ جلد لہ یوم القیامۃ حداً، یعنی جو مولی اپنے غلام پر تہمت لگائے زنا وغیرہ کی اور حال یہ ہے کہ وہ غلام اس سے بری ہے تو اس مولی پر قیامت کے دن حد قذف جاری ہوگی۔

معلوم ہوا کہ دنیا میں تو جاری نہیں ہوگی چنانچہ مسئلہ بھی یہی ہے لیکن آخرت میں جاری ہوگی۔

عن ھلال بن یساف قال کنا نزولا فی دار سوید بن مقرن، وفینا شیخ فیہ حدۃ الخ

ہلال بن یساف کہتے ہیں کہ ہم سوید بن مقرن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے یہاں اترے ہوئے یعنی ٹھہرے ہوئے تھے اور ہمارے ساتھ ایک بڑے میاں تھے جن کے مزاج میں تیزی تھی اور ان کے ساتھ ایک باندی بھی تھی، ایک دن اس شیخ نے اس جاریہ کے طمانچہ مار دیا، تو ہلال کہتے ہیں کہ اس دن سے زیادہ میں نے کبھی سوید کو اتنا غضبناک نہیں دیکھا، اور فرمایا انہوں نے اس شخص سے کہ تیرے لئے اس کا لطیف چہرہ ہی مارنے کے لئے رہ گیا تھا۔ یعنی بدن کے کسی اور حصہ پر نہیں مار سکتا تھا اسلئے کہ چہرہ پر مارنے سے آپ نے منع فرمایا ہے) اور پھر انہوں نے اپنا ایک واقعہ سنایا کہ ہم مقرن کے سات بیٹے تھے جو ایک جگہ رہتے تھے اور ہم سب کے پاس مشترک ایک ہی خادم تھا تو ہمارے سب سے چھوٹے بھائی نے ایک مرتبہ اس خادم کے چہرے پر مار دیا تھا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں حکم فرمایا تھا اس کو آزاد کرنے کا۔

اس حدیث میں لفظ "حُر" آیا ہے شرح میں لکھا ہے حر کل شئی افضلہ وارفعہ۔

عن زاذان قال اتیت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنھما۔ وقد اعتق مملوکا لہ الخ۔

زاذان کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عمرؓ کے پاس گیا اور اسی وقت انہوں نے اپنے ایک غلام کو آزاد کیا تھا، اس کے بعد انہوں نے زمین سے ایک تنکا اٹھایا اور فرمایا کہ مجھ کو اس آزاد کرنے میں اس تنکے کے برابر بھی ثواب نہ ہوگا (کیونکہ انہوں نے اس غلام کے طمانچہ مار دیا تھا) میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے کہ جو شخص اپنے غلام کے طمانچہ مارے یا اور کسی طرح پٹائی کرے تو اس جرم کا کفارہ یہ ہے کہ اس کو آزاد کرے، اور مسلم کی ایک روایت میں حدیث مرفوع کے لفظ یہ ہیں: من ضرب غلاما لہ حدا لم یاتہ او لطمہ فان کفارتہ ان یعتقہ، یعنی جو شخص اپنے غلام کو کسی ایسے کام اور جرم پر سزا اور مارے جو فی الواقع اس نے نہیں کیا تھا یا اس کے چہرے پر مارے تو دونوں صورتوں میں اس کی تلافی کی شکل یہ ہے کہ اس کو آزاد کرے، تو حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ میرا اس غلام کو آزاد کرنا بطور کفارہ

کے ہے، ابتداءً غلام پر احسان کرنے کے طور پر نہیں ہے، لہذا اس میں مجھ کو ثواب نہ ہوگا جو غلام آزاد کرنے میں ہوتا ہے، لیکن فی نفسہ کفارہ ادا کرنا یہ بھی موجب اجر ہے تو اس حیثیت سے ثواب ملے گا، کذا فی البذل، حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا منشأ ایسا کرنے سے اور اس طرح کہنے سے لوگوں کو تنبیہ کرنا ہے کہ وہ بھی اس کا خیال رکھیں کہ غلام کے چہرے پر مارنا یا ناحق اسکی پٹائی کرنا یہ بڑا گناہ ہے۔

## باب فی المملوك اذا نصح

ان العبد اذا نصح لسیدہ واحسن عبادۃ اللہ فلہ اجرہ مرتین، جو غلام اپنے آقا کا خیر خواہ ہو اس کی خدمت کرتا ہو اور اس کے باوجود اللہ تعالیٰ کی عبادت بھی اچھی طرح کرتا ہو تو اس کے لئے دوسرا اجر ہے، کتاب النکاح میں ایک حدیث گذری ہے: من اعتق جاریۃ وتزوجہا کان لہ اجران، اس کی شرح بھی دیکھ لی جائے ایک مشہور حدیث ہے ثلاثۃ لہم اجران، اس پر کلام وہاں گذرا ہے۔

## باب فیمن خبب مملوکا علی مولاہ

من خبب زوجۃ امرئ اومملوکہ فلیس منا، یہ حدیث اسی سند او رمتن کے ساتھ کتاب الطلاق کے بالکل شروع میں گذری ہے "باب فیمن خبب امرأۃ علی زوجہا" میں۔

## باب فی الاستئذان

استئذان یعنی دوسرے کے گھر میں اجازت حاصل کرنے کے بعد داخل ہونا، اس باب کا تعلق حجاب اور پردہ سے ہے اور پردہ کے ابواب کتاب اللباس میں گذر چکے، باب ماجاء فی قول اللہ تعالیٰ یدنین علیہن من جلابیبہن، باب فی قول اللہ تعالیٰ ولیضربن بخمرھن علی جیوبہن، ونحو ذلک من الابواب، حاشیۂ بذل میں ہے: ونزول آیۃ الاستیذان فی سنۃ ۵ھ کما فی الخمیس ص ۱۶۲ ج ۲

عن انس بن مالك رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رجلا اطلع من بعض حجر[1] النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقام الیہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بمشقص، اومشاقص۔ قال فکأنی انظر الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یختلہ لیطعنہ۔

ایک شخص نے حافظ فرماتے ہیں کہ اس شخص کا نام مجھ کو کسی روایت میں صراحۃً نہیں ملا لیکن ابن بشکوال نے نقل کیا ہے کہ یہ حکم بن ابی العاص تھا مروان کا باپ یعنی ایک شخص نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے حجروں میں سے کسی حجرہ میں باہر سے

---

[1] قولہ من بعض حُجَر، وفی بعض النسخ، فی بعض حجر، وھو الانسب، وکتب الشیخ فی البذل: ولفظ البخاری من حُجرٍ فی حُجَر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم الاول بضم الجیم وسکون المہملۃ (بمعنی سوراخ) والثانی بضم المہملۃ وفتح الجیم جمع حجرۃ اھ مختصرا۔

جھانکا ج ... آپ نے دیکھ لیا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فوراً کھڑے ہو کر اس کی طرف بڑھے ایک تیر کی نوک لیکر، راوی کہتا ہے کہ ... نے آپ کی طرف دیکھا کہ آپ کسی طرح موقعہ تلاش کر رہے تھے اس شخص کے مارنے کا، اور اس کے بعد والی روایت میں ... آپ نے فرمایا: من اطلع فی دار قوم بغیر اذنہم ففقئوا عینہ فقد ھدرت عینہ کہ جو شخص کسی کے گھر میں جھانکے بغیر ان کی اجازت کے پس وہ لوگ اس کی آنکھ کو پھوڑ دیں تو اس کی آنکھ کا ضمان نہیں ہے وہ معاف ہے، جمہور علماء کا اسی حدیث پر عمل ہے اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے قال الحافظ وذہب المالکیۃ الی القصاص وانہ لایجوز فقأ العین ولا غیرھا واعتلوا بان المعصیۃ لاتدفع بالمعصیۃ، واجاب الجمہور بان المأذون فیہ اذا ثبت الاذن لایسمی معصیۃ، حاشیۂ بذل میں مرقاۃ سے امام شافعی ... دو قول نقل کئے ... اس صورت میں ساقط ہے جب مالک مکان اس کو جھانکنے سے روکے اور ... وہ نہ رکے، لیکن اصح قول یہ ہے کہ اس میں مطلقاً ضمان نہیں لاطلاق الحدیث، اور حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے جیساکہ الروض المربع، میں ہے کہ اس میں کوئی ضمان نہیں ھدر ہے، اور مالکیہ کا مسلک جیساکہ الشرح الکبیر میں ہے القود فی العمد والدیۃ فی الخطابان اراد الزجراہ یعنی اگر جان کر آنکھ پھوڑی ہے تو اس صورت میں ان کے یہاں قصاص ہے اور اگر آنکھ پھوڑنا مقصود نہ تھا بلکہ روکنا مقصود تھا لیکن پھوٹ گئی اس صورت میں دیت ہے، مالکیہ نے اس حدیث کو تغلیظ پر محمول کیا ہے، اور حنفیہ کا مذہب بذل میں درمختار وغیرہ سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر جھانکنے والے کو اس کے اس فعل سے روکنا بغیر فقأ عین کے ممکن نہ ہو تب ضمان نہیں اور اگر ممکن ہو اس صورت میں ضمان ہے، اس میں آگے ہے: ولو ادخل رأسہ فرماہ بحجر ففقأھا لایضمن اجماعاً، انما الخلاف فیمن نظر من خارجہا، اور علامہ شامی نے معراج الدرایۃ سے اس میں وجوب ضمان نقل کیا ہے حنفیہ کے نزدیک ... فرماتے ہیں: فعلم بہذا ان روایات الحنفیۃ فیہا مختلفۃ، ولیس فیہا النص عن ابی حنیفۃ والا عن صاحبیہ۔

اذا دخل البصر فلا اذن۔ یعنی اگر کوئی شخص دروازہ سے باہر کھڑا ہو کر بوقت استیذان جھانک رہا ہو تو اس کو بطور عتاب کے فرمارہے ہیں کہ جب اس طرح جھانک لیا تو پھر استیذان کی کیا ضرورت باقی رہ گئی، مطلب یہ ہے کہ یہ تو ایسا ہی ہو گیا جیسے کوئی بغیر استیذان کے اندر داخل ہو جائے۔

## باب کیف الاستئذان

یہ باب بعض نسخوں میں ہے اس جگہ اور بعض میں نہیں۔

عن کلدۃ بن حنبل ان صفوان بن امیۃ بعثہ الی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بلبن وجدایۃ وضغابیس، والنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم باعلیٰ مکۃ، فدخلت ولم اسلم، فقال ارجع فقل السلام علیکم

کلدۃ بن حنبل سے روایت ہے کہ حضرت صفوان بن امیہ نے ان کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس بھیجا یہ ہدایا

دیکر دودھ اور ہرن کا بچہ اور چھوٹی چھوٹی ککڑیاں، ضغابیس جمع ہے ضغبوس کی، جبکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اعلیٰ کہ میں تھے حجون جہاں مکہ مکرمہ کا مشہور قبرستان معلاۃ ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں آپ کے پاس پہنچ گیا بغیر سلام کے تو آپ نے فرمایا واپس لوٹ جاؤ اور دروازہ[1] پر پہنچ کر السلام علیکم کہو۔

قال عمرو[2] واخبرنی ابن صفوان بہذا اجمع عن کلدۃ بن الحنبل، ولم یقل سمعتہ منہ، قال یحیی بن حبیب امیۃ بن صفوان، ولم یقل سمعتہ من کلدۃ بن حنبل۔ یہاں سے عمرو بن ابی سفیان اپنی دوسری سند بیان کر رہے ہیں اوپر سند میں آیا تھا عمرو بن ابی سفیان ان عمرو بن عبد اللہ بن صفوان، اس سے معلوم ہوا کہ عمرو بن ابی سفیان کے دو استاذ ہیں ایک عمرو بن عبد اللہ، دوسرے صفوان یعنی امیہ اور یہ دونوں روایت کرتے ہیں کلدۃ بن حنبل سے، اور مصنف کے اس سند میں دو استاذ ہیں ایک یحیٰی دوسرے ابن بشار، یحیٰی کی روایت میں بجائے ابن صفوان کے امیہ بن صفوان ہے نام کی تصریح کیساتھ اور ابن بشار کی روایت میں ابن صفوان تھا، نیز یحیٰی کی روایت میں "ان کلدۃ بن حنبل" ہے اور ابن بشار کی روایت میں "عن کلدۃ بن حنبل"۔

واضح رہے کہ ہدیہ بھیجنے والے صفوان بن امیۃ بن خلف الجمحی ہیں اور جس قاصد کے ساتھ بھیجا گیا وہ کلدۃ بن حنبل ہے، اور کلدۃ بن حنبل سے روایت کرنے والے دو ہیں ایک عمرو بن عبد اللہ بن صفوان جو شروع میں گذرے، اور دوسرے امیۃ بن صفوان، یعنی ایک ان میں سے صفوان کا بیٹا اور دوسرا صفوان کا پوتا۔

عن منصور عن ربعی قال نا رجل من بنی عامر الخ ایک شخص جو قبیلہ بنو عامر کے تھے اس نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے دروازہ پر پہنچکر استیذان کیا اور اس طرح کہا: "أألج" کیا میں اندر داخل ہو جاؤں؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اندر سے خادم کو بھیجا کہ اس شخص کو جا کر استیذان کا طریقہ تعلیم کر کہ وہ اس طرح کہے السلام علیکم أأدخل[3]، اس عامری شخص نے باہر

---

[1] اگر وہاں آپ کسی مکان یا خیمہ میں تھے ورنہ تو بظاہر نکیر صرف ترک سلام پر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم لم یتعرض لہ الشراح۔

[2] فلعمرو بن ابی سفیان استاذان احدہما عمرو بن عبد اللہ (حفید صفوان) والثانی ابن صفوان (امیۃ) وکلاہما یرویان عن کلدۃ، لکن قال یحیی شیخ المصنف امیۃ بن صفوان وقال ابن بشار الشیخ الثانی للمصنف ابن صفوان، وایضاً قال یحیی فی روایتہ ان کلدۃ بن حنبل، وقال ابن بشار عن کلدۃ۔

[3] حاشیہ بذل میں ہے: یشکل علیہ ما فی البدائع ۵/۱۲۲ من تاخیر السلام عن الدخول، بدائع کی عبارت یہ ہے: واذا استاذن فاذن لہ حل لہ الدخول یدخل ثم یسلم ولا یقدم التسلیم علی الدخول کما قال بعض الناس لقولہ سبحانہ وتعالیٰ فاذا دخلتم بیوتا فسلموا علی انفسکم تحیۃ من عند اللہ مبارکۃ طیبۃ، ولانہ لو سلم قبل الدخول فاذا دخل یحتاج الی التسلیم ثانیا اھ لیکن اس سلسلہ کی ایک دوسری آیت میں اس طرح ہے لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا وتسلموا علی اھلہا، اس آیت میں یہ مذکور ہے کہ دوسرے کے گھر میں اس وقت تک مت داخل ہو جب تک اس سے استیذان اور اس کو سلام نہ کر لو، معارف القرآن میں مفتی شفیع صاحب نے اس آیت کے ذیل میں استیذان کے مسنون طریقہ پر تفصیل سے کلام فرمایا ہے اور اس سلسلہ کی بعض روایات بھی ذکر فرمائی ہیں اور مفتی صاحب نے ←

ہی سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی یہ بات سن لی اور پھر فوراً اسی طریقہ کو اختیار کر کے کہا السلام علیکم اادخل، آپ نے اسکو اجازت دیدی۔

اس کے بعد کی روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے دروازہ کے سامنے کھڑے ہو کر استیذان کر رہے تھے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم جب باہر تشریف لائے تو ان کو دروازہ کے سامنے کھڑا دیکھ کر فرمایا: ھکذا عنک، او ھکذا، یعنی اس طرف کھڑے ہو یا اس طرف، یعنی دروازہ کے دائیں یا بائیں، بالکل سامنے نہیں، اس لئے کہ جب اندر سے آدمی باہر نکل کر آئے گا اور دروازہ کھلے گا یا پردہ ہٹے گا تو داخل بیت کا سامنا ہوگا۔

حدثنا ھناد بن السری عن ابی الاحوص الخ۔ سعد کی روایت سے پہلے جو روایت گذری ہے یہ اسی کا دوسرا طریق ہے لہٰذا سعد کی روایت درمیان میں اجنبی ہوگئی، ایسا ہمارے اس نسخہ کے اعتبار سے ہے ورنہ سعد والی حدیث دوسرے نسخوں میں کلدۃ بن حنبل کی روایت سے پہلے ہے۔

## باب کم مرۃ یسلم الرجل فی الاستئذان

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کنت جالساً فی مجلس من مجالس الانصار فجاء ابو موسی فجعاً الخ

مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک روز حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کو آدمی بھیج کر بلایا انہوں نے حضرت عمرؓ کے دروازہ پر پہنچ کر تین بار استیذان کیا، جب اندر سے کوئی جواب نہیں ملا تو وہ لوٹ کر جانے لگے، حضرت عمر نے ان کو آدمی بھیج کر پھر بلایا اور پوچھا کہ تم کیوں لوٹے؟ انہوں نے جواب دیا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا یہی ارشاد ہے کہ تین بار استیذان کے بعد لوٹ جانا چاہیئے انہوں نے فرمایا کہ اس حدیث پر گواہ پیش کرو، وہ گواہ تلاش کرنے کے لئے گھبرائے ہوئے انصار کی ایک مجلس میں پہنچے جس میں ابو سعید خدری بھی تھے، اہل مجلس نے پوچھا کہ گھبراہٹ کس وجہ سے ہے، انہوں نے اس پر ان کے سامنے اپنا واقعہ بیان کردیا، اس پر ابو سعید خدری نے فرمایا: لایقوم معک الا اصغر القوم، کہ اہل مجلس میں جو سب سے کم عمر ہوگا وہی تمہارے ساتھ گواہ بن کر جائے گا (یہ انہوں نے اس لئے فرمایا تاکہ حضرت عمر کو احساس ہو کہ یہ حدیث تو نو عمر لڑکوں کو بھی معلوم ہے) اور پھر ابو سعید خود ہی اٹھے اور ان کے ساتھ جاکر گواہی دی۔

---

← مسنون طریقہ یہی لکھا ہے جو یہاں حدیث الباب میں ہے، اسی حدیث سے اور بعض دوسری روایات سے استدلال کرتے ہوئے اور جس آیت کا حوالہ صاحب بدائع نے دیا ہے جس سے سلام کی تاخیر عن الدخول معلوم ہورہی ہے وہ سلام سلام تحیہ ہے جیسا کہ خود اس آیت میں تصریح ہے تحیۃ من عند اللہ، اور حدیث الباب میں جو سلام مذکور ہے جو قبل الدخول ہے وہ سلام سلام استیذان ہے اور یہی مقتضیٰ آیت استیذان کا بھی ہے کہ سلام استیذان قبل الدخول ہے، وہ جو حدیث میں آتا ہے واذا سلم علیھم سلم علیھم ثلاثا اس کی ایک توجیہ یہ بھی کی جاتی ہے کہ تین سلاموں سے مراد اول سلام استیذان دوسرا سلام تحیہ اور تیسرا سلام رجوع مراد ہے۔

باب کی پہلی روایت میں تو اسی طرح ہے، اور دوسری روایت میں مجلس انصار کا ذکر نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ ابو موسیٰ نے حضرت ابی بن کعب کو گواہی میں پیش کیا نیز یہ کہ حضرت ابی نے حضرت عمر سے یہ بھی کہا یا عمر لاتکن عذابا علی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، صحیح بخاری کی روایت میں تو ابو سعید خدری ہی کا ذکر ہے اور صحیح مسلم میں ابوداؤد کی طرح دونوں روایتیں ہیں حافظ نے ابو سعید خدری والی روایت کو ترجیح دی ہے اور اس دوسری روایت کے بارے میں کہا کہ اس میں طلحہ بن یحییٰ ہیں جن میں ضعف ہے، پھر حافظ نے یہ بھی کہا کہ جمع بین الروایتین بھی ممکن ہے کہ ابی بن کعب بھی ابو سعید خدری کے بعد آئے ہوں

اور باب کی تیسری روایت میں یہ زیادتی ہے کہ جب ابو سعید خدری نے جا کر گواہی دی تو حضرت عمر خود اپنے اوپر تعجب کرنے لگے اور فرمایا: اَخَفِیَ عَلَیَّ ھٰذا من امر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، کہ عجیب بات ہے کہ یہ حدیث اب تک مجھ پر پوشیدہ رہی، اور فرمایا: الھانی الصفق بالاسواق، کہ بازاروں کی خرید و فروخت نے مجھے مشغول رکھا، یعنی اسی لئے یہ حدیث مجھ پر مخفی رہی۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں ان کی یہ خصلت مشہور ہے کہ وہ ایسے مواقع میں اپنے آپ کو بہت جلد ملامت فرمانے لگتے تھے، اور پھر اخیر میں انہوں نے ابو موسیٰ اشعری سے فرمایا کہ آئندہ تمہیں استیذان کی حاجت نہیں ہے بغیر ہی استیذان کے داخل ہو جایا کرو۔

اس واقعہ سے ان لوگوں نے بھی استدلال کیا ہے جو خبر واحد کا حجت ہونا تسلیم نہیں کرتے لیکن یہ استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ حضرت عمر نے یہاں پر اس شخص واحد کی خبر پر بینہ کا مطالبہ احتیاطاً کیا تھا تاکہ لوگ روایت حدیث میں جری نہ ہو جائیں چنانچہ حضرت عمر نے خود فرمایا جیسا کہ اس کے بعد والی روایت میں ہے: اما انی لم اتھمك ولکن خشیت ان یتقول الناس علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، ورنہ حضرت عمر بن الخطاب سے خبر واحد کا قبول کرنا بکثرت ثابت ہے (بذل) اور حاشیہ بذل میں ہے: دبسطہ القاری وقال انہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ طلب رجلا وبالاثنین لا یخرج الحدیث من حد خبر الواحد حتی یبلغ حد التواتر اھ یعنی ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ دو شخصوں کی روایت بھی تو خبر مشہور یا متواتر نہیں ہے وہ بھی تو خبر واحد ہی میں اصطلاحاً داخل ہے۔

---

عن قیس بن سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال زارنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی منزلنا فقال السلام علیکم ورحمۃ اللہ، قال فرد سعد ردا خفیا الخ۔

سعد بن عبادہ کے بیٹے قیس اپنے والد کا قصہ سناتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہمارے گھر والوں سے ملاقات کے لئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے اور دروازہ پر پہنچ کر استیذان فرمایا السلام علیکم ورحمۃ اللہ، میرے والد صاحب نے آپ کا سلام سن کر آہستہ سے آپ کے سلام کا جواب دیا جس کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے نہیں سنا اور نہ ہی سنانا مقصود تھا، قیس کہتے ہیں میں نے والد صاحب سے عرض کیا کہ آپ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو کیوں اجازت نہیں دے

رہے ہیں، تو انہوں نے فرمایا ارے چھوڑ سے رکھ آپ کو یعنی اسی حال میں تاکہ بکثرت ہم پر سلام کی دعار دیں، دوبارہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے السلام علیکم ورحمۃ اللہ فرمایا تب بھی حضرت سعد نے آہستہ سے جواب دیا، پھر تیسری مرتبہ آپ نے السلام علیکم ورحمۃ اللہ فرمایا، پھر آپ واپس جانے لگے تو حضرت سعد آپ کے پیچھے لپکے اور عرض کیا یا رسول اللہ میں تو آپ کا تسلیم سن رہا تھا، لیکن آہستہ سے جواب دیتا تھا تاکہ آپ کی طرف سے ہم پر بکثرت سلام ہو، پھر حضور ان کے ساتھ ان کے گھر لوٹ آئے، دامرلہ سعد بغسل فاغتسل، اور حضرت سعد نے آپ کے لئے غسل کا پانی یا غسل کے وقت بدن پر ملنے کی کوئی چیز اشنان وغیرہ منگائی۔
چنانچہ آپ نے غسل فرمایا، غسل سے فراغ پر حضرت سعد نے آپ کو ایک چادر پیش کی جو زعفران یا ورس میں رنگی ہوئی تھی آپ نے اس کو اپنے اوپر لپیٹ لیا اور پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھ اٹھا کر دعار فرمائی۔ اللهم اجعل صلواتك ورحمتك على آل سعد بن عبادة، اس کے بعد آپ نے کھانا نوش فرمایا، جب آپ نے واپسی کا ارادہ فرمایا تو حضرت سعد نے سواری کے لئے ایک حمار آپ کے قریب کردیا اور اس پر ایک چادر کی گدی بچھادی، آپ اس پر سوار ہوئے، اور حضرت سعد نے اپنے بیٹے قیس سے کہا کہ حضور کے ساتھ ساتھ تم بھی جاؤ یعنی پیدل، وہ آپ کے ساتھ چلنے لگے، قیس کہتے ہیں کہ حضور نے مجھ سے فرمایا کہ تو بھی سوار ہو جا میں نے سوار ہونے سے انکار کیا (حیاراً وادباً) آپ نے فرمایا کہ یا تو سوار ہو ورنہ لوٹ جا، میں لوٹ آیا۔
اس روایت میں مذکور ہے: ملحفة مصبوغة بزعفران او ورس، مالکیہ کے تو یہ موافق ہے لیکن جمہور کے مسلک کے خلاف ہے، ان کے نزدیک مرد کے لئے ثوب مزعفر یا مورّس کا استعمال جائز نہیں، لہٰذا یا تو یہ کہا جائے کہ زعفران یا ورس کا اثر بہت معمولی ہوگا، اور یا یہ کہ یہ قصہ قبل التحریم کا ہے۔

عن عبد الله بن بسر قال كان رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم اذا اتى باب قوم لم يستقبل الباب من تلقاء وجهه ولكن من ركنه الايمن او الايسر ويقول السلام عليكم السلام عليكم وذلك ان الدور لم تكن عليها ستور۔
یہ وہی ادب ہے جو اس سے پہلے سعد بن ابی وقاص کی روایت میں گذرا، اور اس کی مصلحت یہاں پر یہ مذکور ہے کہ اس زمانہ میں دروازوں پر پردے نہیں ہوتے تھے، اس پر بذل میں یہ لکھا ہے کہ انحراف مطلقاً ہی اولیٰ ہے اگرچہ پردہ پڑا ہوا ہو مراعاةً لاصل السنة

عن جابر رضي الله تعالىٰ عنه انه ذهب الى النبي صلى الله تعالىٰ عليه وآله وسلم فى دين ابيه فدققت الباب فقال من هذا؟ فقلت: انا: قال انا انا كأنه كرهه۔
حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں اپنے والد کے دین کے سلسلہ میں مشورہ کیلئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں گیا دروازہ پر پہنچکر اس کو کھٹکھٹایا استیذان کے لئے تو اندر سے آواز آئی: من هذا؟ میں نے کہا، انا، تو اس پر آپؐ نے فرمایا انا انا، یعنی انا کیا ہوتا ہے اس سے تو تعیین نہیں ہوتی کہ کون ہے، بذل میں لکھا ہے: وانما كرر انا، تاكيداً وهو الذى يفهم منه الانكار عرفا اھ اسی لئے ہم نے اس کا ترجمہ وہ کیا جو اوپر گذرا، لیکن اس میں ایک دوسرا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ تکرار تاکیداً نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ اپنے بارے میں فرما رہے ہیں کہ انا تو میں بھی ہوں یعنی مجھ پر بھی صادق

آتا ہے بلکہ ہر متکلم پر صادق آتا ہے لہذا اس سے تعیین کا فائدہ حاصل نہیں ہوا، نام ہی لینا چاہیئے۔
اس حدیث پر بعض نسخوں میں مستقل ترجمہ ہے "باب دق الباب عند الاستیذان" دین جابر کی حدیث اور اس کا مفصل قصہ کتاب الوصایہ کے آخر میں۔ باب ماجاء فی الرجل یموت وعلیہ دین لہ وفاء یستنظر غرماءہ" میں گذر چکا۔

عن نافع بن عبد الحارث قال خرجت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حتی دخلت حائطا فقال لی امسك الباب فضوب الباب فقلت من ھذا۔ وساق الحدیث۔ یعنی حدیث ابی موسی الأشعری۔ قال فیہ: فدق الباب۔

مصنف نے تو یہ حدیث یہاں بہت اختصار سے ذکر کی ہے مسند احمد میں یہ حدیث مطولاً ہے جس کو حضرت نے بذل میں نقل فرمایا جس کا مضمون یہ ہے کہ نافع بن عبد الحارث کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ چلا جا رہا تھا یہاں تک کہ آپ ایک باغ میں داخل ہوئے اور مجھ سے فرمایا یعنی دروازہ بند کرنے کے بعد کہ دروازہ کو بند ہی رکھنا کوئی شخص بغیر اجازت کے اندر نہ آئے، اور آپ وہاں کنویں کے من پر پاؤں کنویں میں لٹکا کر بیٹھ گئے تھوڑی دیر بعد دروازہ کھٹکھٹایا گیا میں نے پوچھا کون؟ کہا کہ ابوبکر، میں نے حضور سے عرض کیا کہ ابوبکر کھڑے ہیں آپ نے فرمایا: ائذن لہ وبشرہ بالجنۃ کہ اندر آنے کی اجازت دیدے اور اجازت کیساتھ جنت کی بشارت بھی، وہ کہتے ہیں چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا، صدیق اکبر اندر آکر اسی طرح بیٹھ گئے جس طرح حضور بیٹھے تھے، تھوڑی دیر بعد پھر دروازہ کھٹکھٹایا گیا پوچھنے پر معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ ہیں میں نے حضور سے عرض کیا آپ نے ان کے بارے میں بھی یہی فرمایا وہ بھی آکر اسی طرح بیٹھ گئے، تیسری مرتبہ میں حضرت عثمانؓ آئے تو ان کے بارے میں آپ نے فرمایا: ائذن لہ وبشرہ بالجنۃ معہا بلاء، وہ بھی اسی طرح آکر بیٹھ گئے، حضرت نے لکھا ہے کہ ابوموسیٰ اشعری کا قصہ جو نافع بن عبد الحارث کے قصہ کے مثل ہے (کما قال المصنف) اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے فضائل عثمان میں۔

## باب فی الرجل یدعی ایکون ذلك اذنہ

یعنی اگر کوئی شخص کسی کا طلبیدہ اور بلایا ہوا آئے تو کیا اس کو بھی استیذان کی حاجت ہے؟
حدیث الباب کے لفظ یہ ہیں: رسول الرجل الی الرجل اذنہ، کہ یہ بلانا اس کا اجازت دخول ہی ہے اور باب کی دوسری روایت میں یہ ہے کہ جب تم میں سے کسی کو بلایا جائے اور وہ قاصد کے ساتھ ساتھ آجائے تو یہی اس کے لئے اجازت ہے معلوم ہوا کہ اگر ساتھ نہ آئے بلکہ بعد میں آئے تو اس کا یہ حکم نہیں ہے، بذل میں فتح الودود سے نقل کیا ہے کہ اس صورت میں استیذان کی اگرچہ کوئی خاص حاجت نہیں لیکن احتیاطاً استیذان کرنا ہی بہتر ہے، خصوصاً جبکہ وہ گھر مخصوص بالرجال نہ ہو، چنانچہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اصحاب صفہ کو آدمی بھیج کر بلایا تو وہ حضرات آنے کے بعد استیذان کے بعد اندر داخل ہوتے۔

# باب فی الاستئذان فی العورات الثلاث

اس ترجمۃ الباب میں مصنف آیت کریمہ یا ایہا الذین اٰمنوا لیستأذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات، الآیۃ، اس آیت کریمہ میں جو حکم مذکور ہے اسی کو بیان کرنا چاہتے ہیں اور اس استیذان کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو گھر میں ہر وقت آتے جاتے رہتے ہیں یعنی ممالیک جو خدمت گذار ہیں خواہ وہ غلام ہوں یا باندیاں مذکر یا مؤنث، یا دوسرے نابالغ لڑکے، ان کے بارے میں اس آیت کریمہ میں یہ مذکور ہے کہ یہ لوگ اوقات ثلاثہ میں بغیر استیذان کے اندر نہ داخل ہوں، اور دوسرے اوقات میں بغیر استیذان کے داخل ہوسکتے ہیں اور وہ تین اوقات یہ ہیں جو آیت میں مصرح ہیں قبل صلاۃ الفجر اور عند القیلولہ اور بعد صلاۃ العشاء، ان اوقات میں چونکہ آدمی اچھی طرح پورے لباس میں نہیں ہوتا اور یہ اوقات ویسے بھی خلوت کے ہوتے ہیں اسی لئے ان اوقات کو عورات سے تعبیر کیا گیا ہے کہ ان اوقات میں بغیر استیذان کے داخل ہونے سے بے پردگی ہوتی ہے، لہذا یہ اوقات پردہ کے اوقات ہیں ان میں مذکورہ بالا خدام وممالیک کو بھی بغیر استیذان کے داخل ہونے کی اجازت نہیں، اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے کسی وقت بھی بغیر استیذان کے دخول کی اجازت نہیں ہے۔

---

باب کی پہلی حدیث میں ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں: لم یؤمن بہا اکثر الناس آیۃ الاذن وانی لآمر جاریتی ہذہ تستأذن علیّ، کہ آیت استیذان پر لوگوں کا عمل نہیں رہا اور میں اپنی اس باندی کو کہتا ہوں کہ بغیر استیذان کے مجھ پر داخل نہ ہوا کر، بظاہر وہی اوقات ثلاث مراد ہیں اور باب کی دوسری حدیث میں ہے ان نفرا من اھل العراق قالوا یا ابن عباس کیف تری فی ہذہ الآیۃ التی امرنا فیہا بما امرنا ولم یعمل بہا احد قول اللہ تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا لیستأذنکم الذین ملکت ایمانکم الخ کہ ایک مرتبہ کچھ لوگ عراق سے حضرت ابن عباس کے پاس آئے اور انہوں نے اس آیت کریمہ کے بارے میں دریافت کیا کہ اس آیت پر اکثر لوگوں کا عمل نہیں ہے بلکہ کسی کا بھی نہیں ہے تو اس آیت کے بارے میں آپ کی رائے کیا ہے یعنی اس پر عمل ضروری ہے یا نہیں، تو اس پر انہوں نے فرمایا: ان اللہ حلیم رحیم بالمؤمنین یحب الستر، وکان الناس لیس لبیوتہم ستور ولا حجال، فربما دخل الخادم او الولد او یتیمۃ الرجل، والرجل علی اھلہ فامرہم اللہ بالاستیذان فی تلک العورات، فجاءہم اللہ بالستور والخیر، فلم ار احدا یعمل بذلک بعد،

حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ اس آیت کا نزول اس زمانہ میں ہوا تھا جب کمروں کے دروازوں پر پردے پڑے ہوئے نہیں ہوتے تھے، اور یہ خدام حسب عادت ومعمول دوسرے اوقات کی طرح ان اوقات ثلاثہ میں بھی بغیر استیذان کے گھر کے اندر داخل ہوجاتے تھے حالانکہ اس وقت آدمی اپنی اھل کے ساتھ ہم بستر ہوتا تھا، تو اس پر اس آیت کا نزول ہوا تھا تاکہ ان اوقات ثلاث میں بغیر استیذان کے یہ خدام داخل نہ ہوسکیں، لیکن پھر لوگوں کو وسعت حاصل ہوئی اور لوگوں نے اپنے

اپنے گھروں پر پردے آویزاں کرلئے تو اب لوگوں کا عمل اس آیت پر اسی وجہ سے نہیں رہا، مطلب یہ ہے کہ یہ حکم معلل بالعلۃ ہے اور وہ علت ہے بے پردگی، اگر وہ نہ پائی جاتی ہو تو پھر استیذان ضروری نہیں، یہ ابن عباس کی دوسری روایت بظاہر ان کی پہلی روایت کے خلاف ہے تو یا تو یہ کہا جائے کہ پہلے ان کی رائے وہی تھی اور بعد میں بدل گئی، اور یا یہ کہا جائے کہ پہلی روایت استحباب پر محمول ہے اور اس دوسری میں وجوب کی نفی ہے۔

# ابواب السلام

## باب افشاء السّلام

اوپر والی سرخی بعض نسخوں میں ہے اور بعض میں نہیں۔

قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم والذی نفسی بیدہ لا تدخلوا الجنۃ حتی تؤمنوا ولا تؤمنوا حتی تحابوا افلا ادلکم علی امر اذا فعلتموہ تحاببتم افشوا السلام بینکم۔

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قسم کھا کر فرما رہے ہیں کہ تم لوگ جنت میں اس وقت تک داخل نہیں ہوسکتے جب تک کہ مؤمن نہ ہو جاؤ، اور مؤمن نہیں ہو سکتے (یعنی جس کو مؤمن کہتے ہیں اور جیسا مؤمن کو ہونا چاہیئے) یہاں تک کہ آپس میں محبت نہ کرنے لگو، اور پھر فرمایا آپ نے کہ کیا میں تم کو ایسی چیز نہ بتلاؤں جس کو اختیار کرنے سے تم آپس میں محبت کرنے لگو وہ یہ کہ آپس میں تم ایک دوسرے کو سلام کیا کرو، اور سلام کی خصلت وعادت کو عام کرو، اور عام کرنے کا مفہوم باب کی دوسری حدیث میں آپ نے یہ فرمایا تقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف، یعنی جان پہچان ہو یا نہ ہو بہر صورت سلام کیا جائے، امام نووی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اخلاص عمل زیادہ ہے اور تواضع کا استعمال، لیکن فقہاء نے سلام کی بعض صورتوں کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیا ہے اور وہاں سلام کو مکروہ قرار دیا ہے (بذل) اور الدر المنضود کی کتاب الطہارۃ ابواب الاستنجاء باب الرجل یرد السلام وھو یبول میں ان مستثنیات کا ذکر گذر چکا ہے، اور بخاری شریف کا ترجمہ ہے۔ باب افشاء السلام من الاسلام۔ جس میں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی یہ حدیث مذکور ہے ان رجلا سأل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ای الاسلام خیر قال تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف، اور جامع ترمذی میں عبداللہ بن سلام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے ہے: سمعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یقول[1] یا ایہا الناس افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا باللیل والناس نیام تدخلوا الجنۃ بسلام، قال الترمذی حدیث صحیح۔

---

[1] اے لوگو: سلام کو پھیلاؤ اور (بھوکوں کو) کھانا کھلاؤ اور رات میں جب لوگ سوتے ہوں تو تم نماز پڑھو اور (ان اعمال کو اختیار کرکے) سلامتی کے ساتھ جنت میں داخل ہو جاؤ۔

# باب كیف السّلام

باب کی پہلی حدیث میں ہے جو حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص حضورؐ کی خدمت میں آیا، اس نے کہا السلام علیکم آپ نے اس کا جواب دیا اور فرمایا عشرٌ، دوسرا شخص آیا اس نے کہا السّلام علیکم ورحمۃ اللہ، آپ نے اس کا جواب دے کر فرمایا عشرون، پھر ایک تیسرا شخص آیا اس نے کہا السّلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، آپ نے اس کا جواب دیا اور فرمایا، ثلاثون، یعنی جس نے صرف السّلام علیکم کہا اسکے لئے دس حسنات کا ثواب، اور جس نے سلام میں ورحمۃ اللہ کا اضافہ کیا اس کے لئے بیس حسنات اور جو وبرکاتہ بھی کہے تو اس کے لئے تیس حسنات ہر کلمہ کے بدلہ میں دس نیکیاں، اور اس باب کی دوسری حدیث جس کے راوی معاذ بن انس ہیں اس میں یہ زیادتی ہے کہ اس کے بعد پھر ایک چوتھا شخص آیا اور اس نے کہا: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ ومغفرتہ تو اس پر آپ نے فرمایا: اربعون ھکذا تکون الفضائل، یعنی اس شخص نے چونکہ چار کلمات کہے اس لئے اس کیلئے چالیس نیکیاں ہیں، اور آگے بھی آپ نے فرمایا کہ اسی طرح فضائل بڑھتے چلے جائیں گے جتنا اضافہ کرے گا، لیکن یہ دوسری حدیث ضعیف ہے اسلئے کہ اس کی سند میں دو راوی ضعیف ہیں ابو مرحوم اور سہل بن معاذ، منذری فرماتے ہیں لایحتج بہما، اور مؤطا امام مالک میں ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے پاس ایک یمنی شخص آیا جس نے آکر سلام کیا، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ ثم زاد شیئاً مع ذلک ایضاً، یعنی برکاتہ کے بعد بھی کچھ اور بڑھایا تو ابن عباسؓ نے پوچھا (راوی کہتا ہے کہ اس وقت ان کی ظاہری بینائی باقی نہیں رہی تھی) کہ یہ کون شخص ہے تو لوگوں نے بتایا کہ یہ وہی یمنی ہے جو آپ کے پاس آیا کرتا ہے، اس پر انہوں نے فرمایا: ان السلام انتہی الی البرکۃ، یعنی سلام کے الفاظ وبرکاتہ پر آکر ختم ہوجاتے ہیں، (اوجز ص۳۱۷) میں حضرت شیخ تحریر فرماتے ہیں امام محمدؒ نے مؤطا میں اس اثر کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا وبہذا ناخذ، اذا قال وبرکاتہ فلیکفف فان اتباع السنۃ افضل، وھو قول مالک والشافعی الی آخر ما بسط الکلام علیہ فی الاوجز، اور حاشیۂ بذل میں ہے: وفی الدر المختار ص۲۹۳ لایستحب ان یزید علی "وبرکاتہ" وقد ورد فی ذلک روایات مرفوعۃ فی مجمع الزوائد ص۳۳ وفی جمع الفوائد ص۱۳۱ عن ابن عباسؓ ان السّلام قد انتہی الی البرکۃ۔ الی آخر ما فی الہامش۔

# باب فی فضل من بدأ بالسّلام

ان اولی الناس باللہ تعالیٰ من بدأھم بالسّلام، اولیٰ بمعنی اقرب، لوگوں میں سے اللہ تعالیٰ کے زیادہ قریب یعنی اسکی رحمت اور مغفرت سے قریب وہ شخص ہے جو مسلمانوں کو سلام کرنے میں پہل کرے۔

# باب من اولی بالسّلام

یسلم الصغیر علی الکبیر والمار علی القاعد والقلیل علی الکثیر: اس حدیث میں سلام کا ضابطہ بیان کیا گیا ہے کہ

چھوٹے کو چاہیئے کہ وہ اپنے بڑے کو سلام کرے اور چلنے والا بیٹھنے والے کو اور چھوٹی جماعت بڑی جماعت کو، ابن العربی فرماتے ہیں کہ حاصل حدیث یہ ہے کہ مفضول کو چاہیئے۔ جو کسی اعتبار سے مفضول ہو، اس کو چاہیئے کہ وہ ابتدار کرے سلام کرنے میں فاضل کو۔

## باب فی الرجل یفارق الرجل ثم یلقاہ ایسلم علیہ؟

اذا لقی احدکم اخاہ فلیسلم علیہ فان حالت بینہما شجرۃ اوجدار اوحجر ثم لقیہ فلیسلم علیہ۔

جب تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی سے ملاقات کرے پس چاہیئے کہ وہ اس کو سلام کرے اور پھر جب دوبارہ اس کا سامنا ہو کسی درخت یا دیوار کی معمولی سی حیلولت کے بعد تب بھی اس کو سلام کرے، بذل المجہود میں ہے: فیہ حث علی افشار السلام واکثارہ یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا منشأ یہ ہے کہ سلام کے اندر عموم اور کثرت ہونی چاہیئے اور ہر تغیر حال کے وقت ہونا چاہیئے۔

عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ اتی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وھو فی مشربۃ لہ فقال السلام علیك یارسول اللہ، السلام علیکم ایدخل عمر؟۔

یہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہے جو بخاری میں کتاب النکاح وغیرہ میں اور ترمذی میں کتاب التفسیر میں سورۂ تحریم کی تفسیر میں مذکور ہے جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ازواج مطہرات سے کسی بات پر ناراض ہو کر ایک ماہ کے لئے ایلار کر کے مشربہ میں قیام اختیار کر لیا تھا، جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اسکی اطلاع ہوئی تو وہ بہت گھبرا کر دوڑے ہوئے اپنی صاحبزادی حفصہ کے پاس آئے دیکھا کہ وہ بیٹھی رو رہی ہیں لمبی حدیث ہے جس کے آخر میں یہ ہے کہ حضرت عمر مشربہ کے قریب پہنچے اور لڑکے کے ذریعہ جو وہاں موجود تھا استیذان کیا، اس نے آکر جواب دیا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خاموش ہیں کچھ جواب نہیں دیا حضرت عمر مسجد میں آکر بیٹھ گئے تھوڑی دیر کے بعد طبیعت میں پھر تقاضا ہوا پھر مشربہ کے قریب گئے کئی مرتبہ اس کی نوبت آئی، قصہ تو یہ بخاری ترمذی وغیرہ سب جگہ ہے لیکن سلام کا ذکر صرف نسائی کی روایت جو باب الایلار میں ہے اس میں بار بار سلام مذکور ہے ولفظہ: فجاء عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فصعد الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وھو فی علیۃ لہ فسلم علیہ فلم یجبہ احد ثم سلم فلم یجبہ احد ثم سلم فلم یجبہ احد فرجع الحدیث۔

## باب فی السّلام علی الصبیان

حدیث الباب میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ان بچوں کو جو کھیل میں مشغول تھے سلام کرنا مذکور ہے۔

## باب فی السلام علی النساء

حدیث الباب میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا عورتوں کی ایک جماعت کو سلام کرنا مذکور ہے، بذل میں ابن الملک

سے نقل کیا ہے کہ یہ آپ کی خصوصیت ہے کیونکہ آپ خوف فتنہ سے مامون و محفوظ ہیں اور دوسرے شخص کے لئے اجنبی عورت کو سلام کرنا مکروہ ہے مگر یہ کہ وہ بڑھیا ہو جس میں مظنۂ فتنہ نہ ہو، اور بہت سے علماء نے اس کو جائز رکھا ہے ہر ایک کا دوسرے کو سلام کرنا، ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ صحیح یہی ہے کہ سلام علی الاجنبیہ مکروہ ہے تو جب مکروہ ہے تو مُسَلِّم جواب کا بھی مستحق نہ ہوگا۔

## باب فی السّلام علی اهل الذمة

حدیث الباب میں ہے لا تبدؤهم بالسّلام کہ اہل ذمہ کو ابتداء سلام نہ کرو، اس سے معلوم ہوا کہ اگر وہ سلام کریں تو ان کے سلام کا جواب دے سکتے ہیں چنانچہ شامی میں لکھا ہے کہ اگر یہودی یا نصرانی یا مجوسی مسلمان کو سلام کرے تو اسکے جواب دینے میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن صرف "وعلیک" کے ساتھ جواب دے اس پر زیادتی نہ کرے، اور قاضی عیاض نے ایک جماعت سے نقل کیا ہے کہ ضرورت اور حاجت کے وقت ان کے ساتھ ابتداء بالسلام جائز ہے۔ (بذل)

ان الیهود اذا سلم علیکم احدهم فانما یقول: السام علیکم، فقولوا، وعلیکم. قال ابوداؤد وکذالک رواه مالک عن عبد الله بن دینار ورواه الثوری عن عبد الله بن دینار قال فیه وعلیکم۔

اس حدیث میں یہ ہے کہ یہود جب مسلمانوں کو سلام کرتے ہیں تو وہ بجائے السّلام کے السام علیکم کہتے ہیں تو آپ فرما رہے ہیں کہ تم اس کے جواب میں صرف وعلیکم کہو یعنی اس کے بعد نہ السام کہو نہ "السّلام"

اس کے بعد مصنف نے عبد اللہ بن دینار کے شاگردوں کا اختلاف بیان کیا ہے کہ روایت میں یہود کے سلام کے جواب میں "علیکم" ہے یا "وعلیکم" تو اس کے بارے میں مصنف نے کہا کہ امام مالک نے عبد اللہ بن دینار سے اسی طرح روایت کیا جس طرح عبد العزیز بن مسلم نے کیا یعنی "وعلیکم" واو کیساتھ بخلاف سفیان ثوری کے کہ انہوں نے عبد اللہ بن دینار سے "علیکم" نقل کیا یعنی بدون الواو، لیکن اس دوسری جگہ نسخے مختلف ہیں بعض میں واو کیساتھ ہے بعض بدون واو کے، لیکن تقابل کا تقاضا یہ ہے کہ دوسری جگہ "علیکم" ہونا چاہیئے اس لئے کہ جب مالک کی روایت واو کے ساتھ ہے یہاں ابوداؤد میں بھی اور بخاری میں بھی تو اس کا مقابل یعنی ثوری کی روایت بغیر واو کے ہونی چاہیئے، خطابی کہتے ہیں کہ اکثر محدثین کی روایت "وعلیکم" واو کے ساتھ ہے البتہ سفیان بن عیینہ "علیکم" بغیر واو کے روایت کرتے ہیں وهو الصواب، خطابی نے حذف واو کو صواب قرار دیا اسکی وجہ انہوں نے یہ بیان کی کہ حذف واو کی صورت میں ان کا قول اور بددعاء ان ہی کی طرف لوٹ جائیگی اور واو کی صورت میں اشتراک ثابت ہوجائے گا کیونکہ واو عطف اور جمع بین الشیئین کے لئے آتا ہے، اور کتاب کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ روایات دونوں طرح کی ہیں ذکر واو اور حذف واو، پس بعض تو یہ کہتے ہیں کہ واو کا حذف اولی ہے تاکہ شرکت لازم نہ آئے اور بعض کہتے ہیں کہ شرکت میں کوئی حرج نہیں اسلئے کہ موت مشترک بین الکل ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ واو تشریک کے لئے نہیں بلکہ استئناف کے لئے ہے یعنی وعلیکم ما تستحقونه اھ مختصراً من البذل۔

## باب فی السلام اذا قام من المجلس

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ تم میں سے جب کوئی شخص مجلس میں آئے تو اس کو چاہئے کہ سلام کرے اور جب اٹھ کر جانے لگے تب بھی سلام کرے۔ فلیست الاولی باحق من الآخرۃ۔

## باب کراهیۃ ان یقول: علیك السلام

لا تقل علیك السلام فان علیك السلام تحیۃ الموتی، یہ حدیث یہاں مختصر ہے مطولاً کتاب اللباس باب ماجاء فی اسبال الازار میں گذر چکی ظاہر ہے کہ اس پر کلام بھی وہاں گذرا ہوگا لیکن اس وقت مسودہ سامنے نہیں، مطلب یہ ہے کہ عرف جاہلیت میں موتی کو سلام کرنے کا طریقہ یہی تھا یعنی علیک السلام، اور یا مطلب یہ ہے کہ یہ طریقہ سلام کا صرف اموات کے لئے مشروع ہے احیاء کے لئے نہیں جس کی دو وجہ ہیں اول یہ کہ یہ صیغہ احیاء میں مشروع ہے جواب کے لئے کہ اس طرح سلام کے جواب میں کہا جاتا ہے پس اگر اس صیغہ کو شروع ہی میں اختیار کر لیا جائے گا تو پھر جواب کے لئے کیا باقی رہ جائیگا، اور دوسری وجہ یہ لکھی ہے کہ چونکہ یہ مشہور ہے کہ "علی" ضرر کے لئے آتا ہے تو شروع ہی میں علیک کہنے کی صورت میں مسلم علیہ کو اول وہلہ میں وحشت ہوگی۔ بخلاف میت کے۔ الی آخر ما بسط القاری فی کتاب الزکاۃ ص۴۷۹۔

## باب فی رد واحد عن الجماعۃ

یعنی اگر کسی جماعت کو سلام کیا جائے تو اس جماعت میں سے اگر ایک نے بھی سلام کا جواب دیدیا تو کافی ہے، حدیث الباب میں دو جزء ہیں ایک تو یہی جو ترجمۃ الباب میں ہے، دوسرا یہ کہ اگر کوئی جماعت چلی جارہی ہے اور اس کا گذر ہو کسی بیٹھنے والے شخص یا جماعت پر تو چونکہ حدیث میں قاعدہ یہ بتلایا گیا ہے کہ ماشی کو چاہیئے کہ وہ سلام کرے قاعد پر تو اگر چلنے والوں کی پوری ایک جماعت ہے ان میں سے صرف ایک کا سلام کرنا ادائے سنت کے لئے کافی ہے۔

## باب فی المصافحۃ

مصافحہ ماخوذ ہے صفحہ سے جس کے معنی ہیں الافضاء بصفحۃ الید الی صفحۃ الید، یعنی اپنی ہتھیلی کو دوسرے کی ہتھیلی سے ملا دینا اس سے معلوم ہوا کہ مصافحہ پورے ہاتھ سے ہونا چاہیئے صرف انگلیاں انگلیوں پر رکھنے سے مصافحہ نہ ہوگا جیسا کہ بعض متکلفین کبھی کر دیتے ہیں چنانچہ اوجز ص۱۹۲ میں ہے ابن عابدین سے وھی الصاق صفحۃ الکف بالکف واقبال الوجہ بالوجہ، فاخذ الاصابع لیس بمصافحۃ خلافا للروافض والسنۃ ان تکون بکلتا یدیہ وبغیر حائل من ثوب وغیرہ وعند اللقاء بعد السلام وان یاخذ

الابہام فان فیہ عرقا ینبت المحبۃ، کذا جاء فی الحدیث ذکرہ القہستانی وغیرہ۔ اھ۔ حاشیۂ بذل میں ہے: ابن بطال فرماتے ہیں کہ مصافحہ سنت ہے اکثر علماء کے نزدیک، شروع میں امام مالک اس کو مکروہ قرار دیتے تھے بعد میں استحباب کے قائل ہوگئے تھے امام نووی فرماتے ہیں کہ مصافحہ عند التلاقی بالاجماع سنت ہے، اور ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ امام مالک نے مصافحہ اور معانقہ دونوں کو مکروہ قرار دیا، سحنون مالکی اور ایک جماعت کی رائے بھی یہی ہے، اور امام مالک سے مصافحہ کا جواز بھی منقول ہے وعلیہ صنیع المؤطا، یعنی ان کی تصنیف مؤطا سے جواز ہی معلوم ہوتا ہے، وقال الابہری کرھہا مالک اذا کان علی وجہ التکبیر وبسط روایات المصافحۃ فی الفتح ص۴۵۔ اور ترمذی کی روایت میں ہے: عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال من تمام التحیۃ الاخذ بالید، اور ایک روایت میں ہے: وتمام تحیتکم بینکم المصافحۃ، مگر امام ترمذی نے دونوں روایتوں پر کلام کیا ہے، یعنی مصافحہ سلام کا تکملہ ہے معلوم ہوا صرف مصافحہ پر اکتفاء نہیں کرنا چاہیئے، سلام ہی اصل ہے ففی الاوجز واخرج الطبرانی فی الاوسط من حدیث انس کانوا اذا تلاقوا تصافحوا واذا قدموا من سفر تعانقوا، ولہ فی الکبیر کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اذا لقی اصحابہ لم یصافحہم حتی یسلم علیہم اھ۔

حدیث الباب میں ہے: اذا التقی المسلمان فتصافحا وحمدا اللہ واستغفراہ غفر لہما، کہ جب دو مسلمان ملاقات کے وقت مصافحہ کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی حمد اور استغفار تو ان کی مغفرت کردی جاتی ہے اس حدیث سے معلوم ہورہا ہے کہ مصافحہ کے وقت اللہ تعالیٰ کی حمد اور استغفار سنت ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مصافحہ کے وقت میں یہ پڑھتے تھے: اللہم آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار، اخرجہ ابن السنی من حدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ، قال الحافظ ویستثنی من عموم الامر بالمصافحۃ المرأۃ الاجنبیۃ والامرد الحسن انتہی (عون) اور باب کی دوسری حدیث میں ہے: عن انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لما جاء اھل الیمن قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قد جاءکم اھل الیمن وہم اول من جاء بالمصافحۃ، حضرت انس فرماتے ہیں کہ جب اہل یمن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں مدینہ منورہ میں حاضر ہوئے (تو انہوں نے آپ سے مصافحہ کیا ہوگا) تو آپ نے فرمایا کہ سب سے پہلے مصافحہ کی سنت اہل یمن ہی لیکر آئے، اور بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے اس پر یہ لکھا ہے ای بالکثرۃ والشیوع والا فکانت المصافحۃ فیہم قبل اتیان اھل الیمن اھ یعنی یہ مطلب نہیں کہ ان کے آنے سے پہلے وہاں مصافحہ تھا ہی نہیں بلکہ کثرت اور عموم مراد ہے، چنانچہ صحیح بخاری کی روایت ہے عن قتادۃ قلت لانس بن مالک اکانت المصافحۃ فی اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقال نعم۔

یہ ابوداؤد والی روایت معلوم نہیں کون سی ہے، حافظ منذری نے اس کی تخریج سے سکوت کیا ہے صحیحین میں جو روایت ہے وہ تو اس طرح ہے اتاکم اھل الیمن۔ وفی روایۃ۔ جاء اھل الیمن ھم ارق افئدۃ والین قلوبا، الایمان یمان والحکمۃ یمانیۃ الحدیث یہاں ایک بحث مصافحہ کے بارے میں یہ ہے کہ بید ہو یا بالیدین، اس کے بارے میں کسی قدر تفصیل اوجز ص۱۹۲ میں مذکور ہے اور اخیر میں حضرت گنگوہی کی رائے الکوکب الدری سے یہ نقل کی ہے: والحق فیہ ان مصافحۃ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ثابتۃ

بالید و بالیدین الا ان المصافحۃ بید واحدۃ لما کانت شعار اھل الافرنج وجب ترکہ لذلک اھ۔ یعنی گو ثابت تو دونوں طرح ہے لیکن چونکہ مصافحہ بید انگریزوں کا شعار ہو چکا ہے اسلئے اس کا ترک واجب ہے۔

**فائدہ**: وفی ھامش البذل والمشھور علی الالسنۃ ان المصافحۃ عند الوداع لم تثبت ولیس بصحیح لروایات ذکرتہا علی ھامش جمع الفوائد ص۱۴۱ اھ۔ حضرت شیخ فرمایا کرتے تھے کہ اگرچہ مولانا عبد الحیٔ صاحب نے تو واپسی کے مصافحہ کا انکار کیا ہے کہ وہ ثابت نہیں لیکن میں کہتا ہوں کہ ثابت ہے۔

## باب فی المعانقۃ

معانقہ کے بارے میں مصنف نے ایک حدیث تو اس باب میں ذکر کی ہے حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کہ ایک شخص نے ان سے پوچھا ھل کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یصافحکم اذا لقیتموہ الخ کہ کیا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم آپ لوگوں سے ملاقات کے وقت مصافحہ کیا کرتے تھے تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے آپ سے جب بھی ملاقات کی تو آپ نے مجھ سے مصافحہ فرمایا اور ایک مرتبہ کی بات ہے کہ آپ نے کسی قاصد کو میرے بلانے کے لئے بھیجا میں اس وقت اپنے گھر پر نہ تھا جب میں اپنے گھر آیا تو مجھ کو بتلایا گیا کہ حضور کا قاصد مجھ کو بلانے آیا تھا تو میں فوراً آپ کی خدمت میں گیا اس وقت میں آپ اپنے تخت پر تھے تو آپ مجھ سے چمٹ گئے یعنی معانقہ فرمایا جس میں مجھے بہت ہی لطف آیا۔

اور دوسری روایت آئندہ دو باب کے بعد باب فی قبلۃ ما بین العینین میں ذکر کی ہے: عن الشعبی ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تلقی جعفر بن ابی طالب فالتزمہ وقبل ما بین عینیہ،

یعنی جب حضرت جعفر بن ابی طالب ہجرۃ حبشہ سے واپسی پر مدینہ منورہ حاضر ہوئے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا استقبال فرمایا اور اس وقت معانقہ فرمایا اور ان کی پیشانی پر بوسہ بھی دیا، اور ترمذی "باب ماجاء فی المعانقۃ والقبلۃ" میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی یہ روایت مروی ہے: قالت قدم زید بن حارثۃ المدینۃ ورسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی بیتی فاتاہ فقرع الباب فقام الیہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عریانا یجر ثوبہ ...... فاعتنقہ وقبلہ، ھذا حدیث حسن غریب لا نعرفہ من حدیث الزہری الا من ھذا الوجہ، یہ روایات ثلاثہ تو معانقہ کے ثبوت بلکہ استحباب پر دال ہیں لیکن ترمذی ہی میں باب ماجاء فی المصافحۃ میں حضرت انس کی روایت میں ہے قال رجل یارسول اللہ الرجل منا یلقی اخاہ او صدیقہ اینحنی لہ؟ قال: لا، قال افیلتزمہ ویقبلہ قال لا قال فیاخذ بیدہ ویصافحہ؟ قال نعم، ھذا حدیث حسن، اسی طرح ابن ماجہ میں حضرت انس کی روایت مرفوع اس طرح ہے ایعانق بعضنا بعضاً قال لا، ولکن تصافحوا، یعنی آپ سے دریافت کیا گیا کہ کیا ہم میں سے بعض بعض سے معانقہ کرے تو آپ نے فرمایا نہیں، لیکن مصافحہ کیا کرو، حضرت انس کی یہ حدیث جس کی تخریج امام ترمذی اور امام ابن ماجہ نے کی ہے معانقہ کی کراہت پر دال ہیں، ابن ماجہ کے حاشیہ میں ہے کہ اسی کے یعنی کراہت معانقہ کے قائل ہیں، امام ابوحنیفہ

اور وہ جو ترمذی میں روایت ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے زید بن حارثہ سے معانقہ فرمایا تو یہ دلالت کرتا ہے معانقہ کے جواز پر للقادم من السفر، صرف سفر سے آنے والے کے لئے لہذا دوسرے کے لئے جائز نہ ہوگا، اھ باب المصافحہ میں یہ گذر چکا کہ امام مالک نے مصافحہ اور معانقہ کو مکروہ قرار دیا اور یہ کہ ان سے مصافحہ کا جواز بھی منقول ہے اور اسی کو انہوں نے مؤطا میں اختیار کیا ہے[ا] اور حضرت امام بخاری نے ترجمہ قائم کیا، باب المعانقة وقول الرجل كيف اصبحت، لیکن انہوں نے معانقہ کے بارے میں کوئی حدیث ذکر نہیں کی البتہ امام بخاری نے کتاب البیوع میں، باب ماذکر فی الاسواق، اور کتاب اللباس میں، باب السخاب للصبیان، میں اس سے متعلق حدیث ذکر کی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حضرت فاطمہ کے گھر کے سامنے جاکر بیٹھے اور فرمایا اثم لکع اثم لکع فحبستہ شیئا فظننت انہا تلبسہ سخابا او تغسلہ فجاء یشتد حتی عانقہ وقبلہ، اور حضرت حسن کے بارے میں دریافت فرمایا وہ کہاں ہیں حضرت فاطمہ ان کا منھ ہاتھ وغیرہ دھورہی تھیں جس میں تھوڑی دیر لگی اور پھر وہ بھاگے ہوئے آئے یعنی حسن اور آپ سے آکر لپٹ گئے آپ نے ان کو اپنے گلے سے لگایا اور تقبیل کی، بخاری شریف کی اس روایت سے معانقہ کا ثبوت ہورہا ہے لیکن ایسا ہی سرسری طور سے اسلئے کہ حضرت حسن تو بچے تھے ان کو آپ نے گلے سے لگالیا اسی لئے امام بخاری نے اس حدیث کو اصل محل یعنی باب المعانقہ میں ذکر نہیں فرمایا مگر چونکہ اس حدیث میں لفظ معانقہ مذکور تھا اس لئے اس کی طرف ترجمہ قائم فرماکر اشارہ کردیا۔

حضرت شیخ نے الابواب والتراجم ص۱۵۱ میں امام نووی سے نقل کیا ہے معانقہ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے یعنی قادم من السفر کے لئے کہ اس کو امام مالک نے مکروہ قرار دیا اور سفیان بن عیینہ وغیرہ نے مستحب اور وہ فرماتے ہیں وھو الصحیح الذی علیہ الاکثرون والمحققون، صحیح یہی ہے جس کے اکثر علماء قائل ہیں کہ قادم من السفر کے لئے مستحب ہے وہ فرماتے ہیں امام مالک اور سفیان کا اس میں مناظرہ بھی ہوا، سفیان بن عیینہ نے استدلال کیا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے فعل سے جعفر بن ابی طالب کیساتھ جب وہ حبشہ سے آئے تھے ——— امام مالک نے فرمایا کہ وہ حضور کے ساتھ خاص تھا، اس پر سفیان

---

[ا] امام مالک نے اواخر مؤطا ماجاء فی المہاجرۃ کے ذیل میں یہ روایت معضلا ذکر کی ہے: عن عطاء بن عبد اللہ الخراسانی قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: تصافحوا یذھب الغل کہ مصافحہ کیا کرو حسد اور کینہ دور ہوجائیگا، اس کی شرح میں علامہ باجی فرماتے ہیں کہ مراد مصافحہ بالایدی ہے اور ابن وھب نے امام مالک سے مصافحہ اور معانقہ کی کراہت نقل کی ہے تو اس روایت کے پیش نظر ہوسکتا ہے مصنف نے اس کے دوسرے معنی مراد لئے ہوں ان یصفح بعضھم عن بعض من الصفح وھو التجاوز، والغفران، وھو اشبہ لان ذلک یذھب الغل فی الاغلب واحتج مالک لمنع المصافحۃ بالید بقولہ عزوجل اذ دخلوا علیہ فقالوا سلاما قال سلام قوم منکرون، ولم یذکر مصافحۃ۔ الی آخر ما فی الاوجز ص۱۹۱، یعنی دوسرا احتمال اس میں یہ ہے کہ یہ تصافحوا صفح اور عفو سے ہے یعنی آپس میں ایک دوسرے سے معاف اور درگذر کرنا اور ایک لحاظ سے یہ بہتر ہے اس لئے کہ صفح اور عفو ہی سے حسد اور کینہ دور ہوتا ہے اھ۔

فرمایا کہ خاص نہیں بلکہ عام ہے، اس پر وہ خاموش ہو گئے۔ قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ امام مالک کا سکوت دلیل ہے قول سفیان کو تسلیم کر لینے کی اور اس میں ان کی موافقت کی وھو الصواب، اور حنفیہ کا مذہب تراجم میں علامہ شامی سے کراہت معانقہ نقل کیا ہے اور ایسے ہی تقبیل وجہ اور ید، اور امام طحاوی سے نقل کیا کہ یہ قول طرفین کا ہے اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں لاباس بالتقبیل والمعانقہ۔ الی آخر مافیہ۔ اور بذل میں لمعات سے نقل کیا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ معانقہ جائز ہے بشرطیکہ خوف فتنہ نہ ہو، اور دلیل میں زید بن حارثہ اور جعفر بن ابی طالب کا قصہ پیش کیا ہے، اور بعض علماء سے توفیق بین الروایات اس طرح کی ہے کہ مکروہ وہ معانقہ ہے جو علی وجہ الشہوۃ ہو، اور کہا گیا ہے کہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب آدمی پورے لباس میں نہ ہو صرف ازار میں ہو اور اگر ازار اور قمیص دونوں میں ہو تو فلا باس بالاجماع وھو الصحیح، بس خلاصہ یہ کہ حنفیہ کے اس میں دونوں قول ہیں لیکن اصح جواز ہی ہے بشرط عدم خوف الفتنہ اور امام مالک علی القول الاشہر اس کی کراہت کے قائل ہیں اور شافعیہ کے اصح قول میں للقادم من السفر مستحب ہے۔

حدیث الباب میں ہے: حیث سُیِّرَ من الشام کہ حضرت ابوذر غفاری کو جب ملک شام سے روانہ کیا گیا، بذل میں اس کی تشریح میں لکھا ہے کہ حضرت ابوذر غفاری ملک شام میں تھے اور چونکہ ان کا نزاع مالداروں سے مشہور ہے کہ ان کیساتھ الجھتے رہتے تھے کیونکہ ان کا مسلک یہ تھا کہ ضرورت سے زائد اپنے پاس مال روکنا ادائے زکاۃ کے باوجود بھی جائز نہیں تو اسلئے شام کے عامل نے حضرت عثمان کی خدمت میں ان کا یہ حال لکھ کر بھیجا تو اس پر حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کو اپنے پاس مدینہ بلا لیا، لیکن وہاں آنے کے بعد بھی ان کا مالداروں سے اختلاف چلتا ہی رہا اسلئے حضرت عثمان نے ان کو مقام ربذہ میں سکونت اختیار کرنے کا حکم دے دیا۔

## باب فی القیام

قیام کے بارے میں مصنف نے دو باب قائم کئے ایک یہ اور ایک چند ابواب بعد آرہا ہے: باب الرجل یقوم للرجل یعظمہ بذلک۔ باب ثانی سے مراد تو وہ قیام ہے جو لاجل التعظیم ہو، اور اس پہلے باب سے مراد وہ قیام ہے جو تعظیماً نہ ہو بلکہ کسی اور غرض سے ہو، اظہار شوق و محبت یا عذر اور ضرورت، اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں ایک حضرت ابو سعید خدریؓ کی حضرت سعد بن معاذ کے بارے میں کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو بنو قریظہ کے فیصلہ کے لئے بلایا اور وہ حاضر ہوئے تو اس وقت حمار پر سوار تھے تو اس وقت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے انصار سے فرمایا: قوموا الی سیدکم، اس قیام کے بارے میں بعض کی رائے تو یہی ہے کہ یہ تعظیماً تھا اور اکثر کی رائے یہ ہے کہ یہ ان کی اعانت کے لئے تھا کہ اس وقت وہ مریض تھے۔

اور دوسری حدیث باب کی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ہے جس کا مضمون یہ ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ رفتار گفتار اور اخلاق میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ مشابہت رکھنے والا میں نے حضرت

فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے زائد کسی کو نہیں دیکھا، جب وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آتیں گھر میں تو آپ ان کو دیکھ کر کھڑے ہو جاتے اور تعلق ومحبت میں ان کا ہاتھ پکڑتے اور ان کی تقبیل کرتے اور ان کو اپنی جگہ بٹھاتے، وہ فرماتی ہیں کہ اور یہی حال خود حضرت فاطمہ کا تھا جب آپ ان کے گھر تشریف لیجاتے تو وہ دور ہی سے آپ کو دیکھ کر کھڑی ہو جاتیں اور آپ کا ہاتھ پکڑتیں اور آپ کی تقبیل کرتیں اور آپ کو اپنی جگہ بٹھاتیں۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ اہل علم وفضل کے لئے قیام مستحب ہے اور احادیث سے ثابت ہے اور صراحۃً اس کی ممانعت میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، اور اسی طرح علامہ شامی نے بھی اس کے استحباب کی تصریح کی ہے، علماء فرماتے ہیں کہ تعظیماً کھڑا ہونا اہل فضل کے لئے مکروہ نہیں بلکہ مکروہ محبت قیام ہے یعنی جس شخص کے لئے قیام کیا جارہا ہے وہ خود اپنے لئے قیام کو پسند کرے۔

## باب فی قبلة الرجل ولده

عن ابی هریرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان الاقرع بن حابس ابصر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وهو یقبل حسینا الخ۔

اقرع بن حابس نے ایک مرتبہ دیکھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اپنے نواسے حسین کی تقبیل فرما رہے ہیں تو اس نے کہا کہ میرے تو دس لڑکے ہیں میں نے تو کبھی کسی کی تقبیل نہیں کی، آپؐ نے فرمایا من لا یرحم لا یرحم، کہ جو دوسرے پر رحم نہیں کرتا تو اللہ تعالیٰ بھی اس پر رحم نہیں فرماتے۔

حاشیۂ بذل میں ہے کہ ملا علی قاری نے امام نووی سے نقل کیا ہے کہ باپ کا اپنے بیٹے کے رخسار کا بوسہ دینا علی وجہ الشفقۃ والرحمۃ واللطف واجب ہے اور ایسے ہی رخسار کے علاوہ دوسرے اعضاء کا بوسہ دینا بھی، اور اپنی اولاد کے علاوہ اپنے احباب کی اولاد کی تقبیل سنت ہے، واما التقبیل بالشهوة فحرام بالاتفاق، وسواء فی ذلک الوالد وغیرہ اھ۔

اور باب کی دوسری حدیث میں واقعہ افک کی حدیث کا آخری ٹکڑا مذکور ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ جب میرے بارے میں قرآن کریم کی آیات نازل ہوگئیں تو مجھ سے میرے والدین نے کہا کہ اٹھ کر حضور کا سر مبارک چوم لے، اور ان کا شکریہ ادا کر، تو وہ فرماتی ہیں کہ میں نے کہا کہ میں صرف اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا اور اس کا شکریہ ادا کروں گی، آپ میں سے کسی کا نہیں، حدیث الافک کا ذکر کتاب الحدود باب حد القذف میں گذر چکا۔

## باب فی قبلة ما بین العینین

اس باب کی حدیث کا مضمون ابھی قریب میں گذر چکا۔

# باب فی قبلۃ الخد

رأیت ابانضرۃ قبل خد الحسن، منذری نے لکھا ہے کہ حسن سے مراد حسن بن ابی الحسن یعنی حسن بصری ہیں۔ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ہمارے نسخہ میں حسن کے نام کے ساتھ رضی اللہ تعالیٰ عنہ لکھا ہوا ہے جس سے شبہ ہوتا ہے کہ یہ حسن بن علی ہیں مگر کسی نسخہ میں نہ حسن بن ابی الحسن کی تصریح ہے نہ حسن بن علی کی، ویسے زمانہ دونوں حسن کا ایک ہی ہے اس حیثیت سے دونوں کا احتمال ہے، لیکن منذری ان کو حسن بصری قرار دے رہے ہیں اور منذری کا رتبہ حدیث میں اونچا ہے اس لئے ان ہی کا قول راجح ہوگا اور ہوسکتا ہے "رضی اللہ عنہ" کی کتابت ناسخین کی طرف سے ہو اھ من البذل قلت نوہذا ہوالمتعین اذ ابن دغفل لم یدرک عصر الصحابۃ لانہ من الطبقۃ السابعۃ من طبقات التقریب۔

عن البراء رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال دخلت مع ابی بکر اول ماقدم المدینۃ فاذا عائشۃ ابنتہ مضطجعۃ قد اصابتھا الحمی الخ

حضرت براء رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ شروع شروع میں جب صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہجرت فرماکر مدینہ منورہ آئے تو میں ان کے ساتھ ان کے گھر میں داخل ہوا وہاں ان کی بیٹی عائشہ لیٹی ہوئی تھیں جن کو بخار ہو رہا تھا تو وہ اس کے پاس گئے اور کیفیت حال دریافت کی وقبل خدھا ان کے رخسار کو بوسہ دیا۔

حاشیۂ بذل میں ہے: وفی الفتح ص۳۲۸ یجوز تقبیل الولد الصغیر فی کل عضو منہ وکذا الکبیر عند الاکثر مالم یکن عورۃ، وکان علیہ السلام یقبل فاطمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، وکذا ابوبکر بنتہ عائشۃ اھ وبسطت انواع القبلۃ فی الشامی ص۲۷۲ ج۵

# باب فی قبلۃ الید

ان عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حدثہ وذکر قصۃ۔ قال فدنونا یعنی من النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، یہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہے جیساکہ مصنف نے بھی اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے "وذکر قصۃ" جو کتاب الجہاد "باب التولی یوم الزحف" میں گذر گیا، الدر المنضود جلد رابع دیکھئے، حاشیۂ بذل میں ہے قال النووی تقبیل ید الرجل لزھدہ وصلاحہ او علمہ او شرفہ او نحو ذلک من الامور الدینیۃ لایکرہ بل یستحب، فاذا کان لغناہ او شوکتہ او جاھہ عند اھل الدنیا فمکروہ شدید الکراھۃ، وذکر الحافظ احادیث قبلۃ الید والرجل فی "التلخیص الحبیر ص۳۶۶" اھ، وفی الدر المختار ص۲۴۵ ج۵: ولا باس بتقبیل ید الرجل العالم والمتورع علی سبیل التبرک، ونقل المصنف عن الجامع انہ لاباس بتقبیل ید الحاکم المتدین والسلطان العادل وقیل سنۃ وتقبیل راسہ ای العالم اجود کما فی البزازیۃ، ولارخصۃ فیہ ای فی تقبیل الید لغیرھما ای لغیر عالم وعادل ھو المختار۔

# باب فی قبلة الجسد

عن اسید بن حضیر رضی الله تعالیٰ عنه۔ رجل من الانصار۔ قال بینما هو یحدث القوم وکان فیه مزاح بینا هو یضحکهم الخ۔ اسید بن حضیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ایک انصاری شخص لوگوں سے باتیں کر رہا تھا جس کی طبیعت میں مذاق تھا وہ لوگوں کو اپنی باتوں سے ہنسا رہا تھا جس پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایک چھڑی سے اس کی کمر پر مار دیا تو وہ کہنے لگا کہ مجھے اپنے سے قصاص اور بدلہ لینے دیجئے تو آپ نے فرمایا بدلہ لے لو، اس نے کہا کہ آپ کے جسم پر تو قمیص ہے اور میرے بدن پر قمیص نہیں اس پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا قمیص اٹھادیا، وہ شخص آپ سے چمٹ گیا اور آپ کے پہلو کو چومنے لگا اور کہا یا رسول اللہ! میرا مقصد تو یہ تھا۔

حدثتنی ام ابان بنت الوازع بن زارع عن جدها زارع وکان فی وفد عبد القیس لما قدمنا المدینة فجعلنا نتبادر من رواحلنا فنقبل ید رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم ورجله وانتظر المنذر الاشج الخ ام ابان اپنے دادا زارع سے روایت کرتی ہیں جو کہ وفد عبد القیس میں تھے وہ فرماتے ہیں کہ جب ہم مدینہ منورہ پہنچے تو ہم لوگ جلدی جلدی اپنی سواریوں سے اتر کر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پہنچ رہے تھے آپ کے دست وپا کو بوسہ دے رہے تھے لیکن منذر اشج نے جلد بازی نہیں کی یہاں تک کہ پہلے وہ اپنے کپڑوں کی پوٹلی کے پاس آئے اپنے دونوں کپڑے بدلے اور پھر حضور کی خدمت میں آئے آپؐ نے ان کی یہ ادا دیکھ کر فرمایا ان فیك خلتین یحبهما الله الحلم والاناة، قال یا رسول الله! انا اتخلق بهما ام الله جبلنی علیهما؟ قال بل الله جبلك علیهما، قال الحمد لله الذی جبلنی علی خلتین یحبهما الله ورسوله، کہ تیرے اندر دو خصلتیں ایسی ہیں جن کو اللہ تعالیٰ پسند فرماتا ہے ایک حلم وبردباری اور وقار، انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ان دو خصلتوں کو میں اپنے طور سے اختیار کرتا ہوں یا یہ کہ اللہ تعالیٰ ہی نے میری جبلت اور خلقت میں ان کو رکھا ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو پیدا ہی ان دو صفتوں پر کیا ہے، اس پر انہوں نے کہا تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے مجھے ایسی دو خصلتوں پر پیدا فرمایا جن کو وہ اور اس کا رسول پسند کرتا ہے۔

یہ المنذر الاشج جن کو اشج عبد القیس اور الاشج العصری بھی کہتے ہیں، تہذیب میں ان کا نسب اس طرح لکھا ہے المنذر ابن عائذ بن المنذر بن الحارث بن النعمان بن زیاد بن عصر العصری کان سید قومه۔

عون المعبود میں لمعات سے نقل کیا ہے کہ یہ وفد عبد القیس جو آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تھا مدینہ منورہ پہنچتے ہی اپنی سواریوں پر سے زیارت نبوی کے شوق میں نیچے کود پڑے اور بہت رواں دواں آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انکے ان جذبات کا مشاہدہ فرماتے رہے اور اس وفد کا جو سربراہ تھا یعنی اشج وہ پہلے اتر کر اپنی قیام گاہ پر گیا

اور وہاں جاکر غسل کیا اور صاف ستھرے کپڑے پہنے اس کے بعد مسجد نبوی میں داخل ہوا اور وہاں دو رکعت ادا کی اور دعاء مانگی اور پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں نہایت خشوع وخضوع اور سکون و وقار کے ساتھ حاضر ہوا اس پر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے بارے میں وہ ارشاد فرمایا جو اوپر حدیث میں گذرا۔

## باب فی الرجل یقول جعلنی اللہ فداك

حدیث الباب میں ہے حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اے ابوذر! تو میں نے عرض کیا لبیک وسعدیک یارسول اللہ وانا فداک۔

یہ ترجمہ امام بخاری نے بھی قائم کیا ہے کتاب الادب ہی کے اندر "باب قول الرجل فداک ابی وامی"۔ دونوں ترجمے قریب ہی قریب ہیں، ایک میں اپنے نفس کو فدا کیا جا رہا ہے اور دوسرے میں اپنے والدین کو، اب یہ کہ اپنے آپ کو یا اپنے والدین کو کسی شخص پر فدا کرنا اور اس طرح کہنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں امام نووی شرح مسلم ص۲۸۱ میں فرماتے ہیں: وبہ قال جماہیر العلماء وکرھہ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ والحسن البصری، وکرھہ بعضھم فی التفدیۃ بالمسلم من ابویہ، والصحیح الجواز مطلقاً، لانہ لیس فیہ حقیقۃ فداء وانما ھو الطاف واعلام بالمحبۃ الخ یعنی جمہور علماء کے نزدیک اس طرح کہنا جائز ہے اور عمر فاروق اور حسن بصری نے اس کو مکروہ سمجھا ہے یعنی مطلقاً، اور بعض علماء نے اپنے مسلم ابوین کے تفدیہ کو مکروہ قرار دیا ہے یعنی جس شخص کے والدین مسلمان ہوں اس کے لئے فداک ابی وامی کہنا مکروہ ہے، اور جس شخص کے والدین غیر مسلم ہوں اس کے لئے اس طرح کہنا جائز ہے (کیونکہ اپنے آپ کو غیر اللہ پر فدا کرنا کب جائز ہو سکتا ہے) امام نووی فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ یہ مطلقاً جائز ہے کیونکہ اس سے مقصود حقیقت فدا نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود تو صرف اظہار لطف ومحبت ہے، اور خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اس طرح کہنا ثابت ہے چنانچہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جنگ احد میں حضرت سعد کے لئے اور غزوہ خندق میں حضرت زبیر کے لئے ایسا فرمایا ہے، فتح الباری میں یہاں پر ان سب کے خلاف طبرانی سے یہ روایت بھی نقل کی ہے وہ یہ کہ ایک مرتبہ حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی عیادت کے لئے حاضر ہوئے جبکہ آپ کی طبیعت ناساز تھی اور آپ سے اس طرح خطاب کیا یعنی ان الفاظ میں مزاج پرسی کی، کیف تجدک جعلنی اللہ فداک (تو اس پر آپ کو ناگواری ہوئی) اور فرمایا ماترکت اعرابیتك کہ تیرا اب تک گاؤدی پنا نہیں گیا، اس کے بعد امام طبرانی نے فرمایا کہ یہ حدیث ان احادیث صحیحہ کا مقابلہ نہیں کرسکتی، اور اگر اس روایت کا ثبوت مان لیا جائے تو پھر اس میں صراحۃً ممانعت نہیں ہے بلکہ اشارہ ہے کہ ان کا ان الفاظ میں مزاج پرسی اور عیادت کرنا خلاف اولیٰ ہے، عیادت کا مسنون طریقہ یہ نہیں ہے بلکہ لاباس طہور جیسے الفاظ کے ذریعہ عیادت کرنی چاہیئے۔

# باب فی الرجل یقول: انعم الله بك عینا

حدیث الباب میں ہے حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ زمانہ جاہلیت میں اس طرح کہا کرتے تھے انعم الله بك عینا جس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں کہ ایک دوست دوسرے دوست سے ملاقات کے وقت میں یہ کہہ رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ تیری آنکھوں کو ٹھنڈا کرے، یعنی تیری محبوب چیز کے ذریعہ، اگر با کو زائد مانا جائے اس صورت میں منع کی وجہ صرف یہ ہے کہ یہ زمانہ جاہلیت کا تحیہ ہے اور اگر با کو سببیہ مانا جائے تب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ تیرے ذریعہ تیرے محبوب کی آنکھوں کو ٹھنڈا کرے تو اس میں منع کی دو وجہ ہوئیں ایک یہ کہ یہ زمانہ جاہلیت کا تحیہ ہے دوسرے یہ کہ اس میں فساد معنی کا ایہام ہے کہ اللہ تعالیٰ تیرے ذریعہ ایسا کرے، اور دوسرا جملہ انعم صباحا کہ تو خوشگواری اور کامیابی کے ساتھ صبح کرے اس میں وجہ کراہت بس ایک ہی ہے کونہ من تحیۃ الجاھلیۃ۔

آگے روایت میں یہ ہے راوی کہتا ہے کہ اگر بجائے "بک عینا" کے انعم اللہ عینک کہے تو کچھ حرج نہیں، اول تو اس لئے کہ لفظوں میں تغیر کے بعد یہ تحیۃ الجاھلیۃ نہ رہا، دوسرے یہ کہ با سببیہ کی وجہ سے جو ایہام ہو رہا تھا وہ اس میں نہیں۔

# باب الرجل یقول للرجل حفظك الله

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ایک سفر میں تھے آپ کے سارے ہمراہی پیاس کی وجہ سے پانی پینے کے لئے چلے گئے میں آپ کی تنہائی کے خیال سے آپ ہی کے پاس رہا اس شب میں، تو اس پر آپ نے ان لفظوں کے ساتھ دعا دی حفظک اللہ بما حفظت بہ نبیہ۔

# باب الرجل یقوم للرجل یعظمه بذلك

اس باب کا ذکر ہمارے یہاں پہلے باب فی القیام میں آچکا ہے۔

من احب ان یمثل له الرجل قیاما فلیتبوأ مقعده من النار، یعنی جو شخص اپنے لئے یہ پسند کرتا ہو کہ لوگ اسکے سامنے تصویر بنے کھڑے رہیں تو اس کو اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا لینا چاہیئے یعنی وہ یہ سمجھ لے کہ میرا ٹھکانا جہنم میں بن چکا، اور یا یہ مطلب ہے کہ وہ اپنے ٹھکانے میں جو جہنم میں ہے داخل ہو چکا، ایک حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر شخص کے لئے دو دو ٹھکانے بنائے ہیں ایک جنت میں اور ایک جہنم میں، خواہ وہ شخص دنیا میں آنے کے بعد مسلمان ہو یا کافر ہئے، کفار پر حجت قائم کرنے کے لئے کبھی وہ یہ کہنے لگیں کہ اے اللہ تو نے تو ہمارا شروع سے ہی حصہ جنت میں نہیں رکھا تھا۔

باب کی دوسری حدیث میں بروایت ابو امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ یہ ہے کہ ایک روز حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اندر

سے باہر عصا کے سہارے تشریف لائے، ہم آپ کو دیکھ کر کھڑے ہوگئے تو آپ نے اس سے منع فرمایا کہ تم لوگ عجمیوں کی طرح مت کھڑے ہو جس طرح وہ ایک دوسرے کی تعظیم میں کھڑے ہوتے ہیں۔

## باب فی الرجل یقول: فلان یقرئك السّلام

ایک صحابی نامعلوم الاسم رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ مجھ کو میرے باپ نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں بھیجا اور کہا کہ جاؤ وہاں ہو کر آؤ اور آپ کو میرا سلام کہنا، وہ فرماتے ہیں میں آپ کی خدمت میں گیا اور اپنے والد کا سلام آپ کو پہنچایا تو آپ نے جواباً فرمایا: علیک وعلی ابیک السّلام۔

اور باب کی دوسری حدیث میں یہ ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ جبریل تم کو سلام کہتے ہیں وہ فرماتی ہیں کہ میں نے جواب میں کہا وعلیہ السّلام ورحمۃ اللہ،

پہلی حدیث سے معلوم ہوا تھا کہ جب کوئی کسی کی طرف سے سلام پہنچائے تو جواب دینے والے کو چاہیئے کہ جواب سلام میں پہنچانے والے کو بھی شریک کرے، اور اس دوسری حدیث میں صرف مسلِّم پر سلام ہے مبلغ پر نہیں، معلوم ہوا دونوں طرح جائز ہے (بذل) اور حاشیۂ بذل میں یہ ہے کہ ابن عابدین کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد کے نزدیک تشریک واجب ہے اور دوسروں کے نزدیک مستحب۔

## باب الرجل ینادی الرجل فیقول لبیك

مضمون حدیث یہ ہے ابو عبدالرحمٰن فہری فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ حنین میں شریک تھا ایک مرتبہ ہم چلے جارہے تھے سخت گرمی کے دن میں تو ہم ایک درخت کے سائے کے نیچے اترے جب زوال شمس ہوگیا تو میں نے اپنا ہتھیار سنبھالا اور زرہ وغیرہ پہنی اور اپنے گھوڑے پر سوار ہوا اور حضورؐ کے پاس آیا جبکہ آپ خیمہ میں تھے، پس میں نے کہا السلام علیک یا رسول اللہ ورحمۃ اللہ وبرکاتہ قد حان الرواح کہ اس منزل سے روانگی کا وقت ہوگیا آپ نے فرمایا ٹھیک ہے، پھر آپ نے حضرت بلال کو آواز دی اور ان سے فرمایا کہ چلو کھڑے ہو تو وہ ایک کیکر کے درخت کے نیچے سے فوراً اٹھے جس کا سایہ اتنا مختصر سا تھا جیسا کسی پرندہ کا ہوتا ہے اور آپ سے عرض کیا لبیک وسعدیک، وانا فداؤک آپ نے فرمایا کہ گھوڑے پر زین باندھو، فاخرج سرجا دفتاہ من لیف لیس فیهما اشر ولا بطر فرکب ورکبنا، تو وہ ایک ایسی زین نکال کر لائے جس کی دونوں جانب کھجور کی چھال کی تھیں نہ ان میں کوئی شیخی تھی نہ بڑائی، آپ اس پر سوار ہوئے اور ہم بھی اپنی اپنی سواریوں پر سوار ہو کر چل دیئے۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت ظاہر ہے کہ ندا دینے والے کے جواب میں لبیک کہنا ثابت ہو رہا ہے، حاشیۂ بذل

میں ہے کہ اس طرح کسی کے جواب میں لبیک کہنا امام مالک کے نزدیک مکروہ ہے کما فی الشرح الکبیر ص۲۲، پھر انہوں نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ امام کی مراد مطلق لبیک کی کراہت نہیں بلکہ تلبیۃ الحج کا استعمال کرنا اور یہ ترجمہ امام بخاری نے بھی قائم کیا ہے لیکن حافظ نے ترجمۃ الباب کی غرض سے سکوت کیا ہے اس کے بعد شیخ فرماتے ہیں کہ تلبیۂ حج میں تو علماء کا اختلاف مشہور ہے کہ غیر محرم کے لئے جائز ہے یا نہیں اور پھر ابن قدامہ سے نقل کیا لاباس ان یلبی الحلال وبہ قال الشافعی واصحاب الرأی، وکرھہ مالک، ولنا انہ ذکر یستحب للمحرم فلا یکرہ لغیرہ کسائر الاذکار اھ ہمارے استاذ حضرت ناظم صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے تھے کہ لبیک تو اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی شخص کسی کو پکارے اور بلائے اپنی کسی حاجت اور ضرورت کے لئے، یہ انہوں نے اس پر فرمایا کہ بعض طلبہ استاد کے حاضری لینے کے وقت اپنا نام پکارے جانے پر لبیک کہتے تھے کہ یہ اس کا محل نہیں ہے۔

## باب فی الرجل یقول للرجل: اضحک اللہ سنک

حدیث الباب میں ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کسی بات پر ہنسے تو آپ کو ہنستا دیکھ کر حضرات شیخین میں سے کسی ایک نے جو وہاں موجود تھے کہا اضحک اللہ سنک[1]۔

اس حدیث سے اس وقت میں جو دعاء شروع ہے وہ معلوم ہوگئی کہ جب کوئی اپنے کسی مسلمان بھائی کو ہنستا دیکھے تو اس کو اس طرح دعاء دے اضحک اللہ سنک، کہ اللہ تعالیٰ تجھ کو اسی طرح ہنستا کھلتا رکھے۔

## باب ماجاء فی البناء

عن عبداللہ بن عمرو[2] رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال مر بی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم وانا اُطین حائطا لی انا وامی الخ۔

عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک روز میرے پاس کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم گذرے جبکہ میں اور میری والدہ دونوں اپنے گھر کی دیوار کو مٹی لگا کر درست کر رہے تھے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھ سے پوچھا اے عبداللہ! یہ کیا ہے؟ تو میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! اس دیوار کو کچھ درست کر رہا ہوں، تو آپ نے فرمایا کہ موت اس سے زیادہ جلدی آنے والی ہے، اور اسی حدیث کے دوسرے طریق میں ہے: ونحن نعالج خصًّا لنا وھی، خص کہتے ہیں بانس اور لکڑی وغیرہ سے جو مکان بنالیا جاتا ہے کہ ہم درست کر رہے تھے اپنے گھر کو جو کمزور ہوگیا تھا، وھیٰ بروزن رضی ماضی کا

---

[1] فی ہامش البذل: اورد ھذا الحدیث ابن الجوزی فی الموضوعات ورد علیہ الحافظ فی القول المسدد ص۱۳۶ اھ [2] فی ہامش البذل: یفتش الحدیث فانہ فی الترغیب ص۵۹۹ عن ابن عمر۔ بدون الواو۔ اھ فی جمیع النسخ الموجودۃ عندنا بالواو، وکذا فی سنن الترمذی عن عبداللہ بن عمرو۔ بالواو۔

صیغہ ہے (بذل) اور اس کو "وَضی" بھی پڑھ سکتے ہیں بروزن رمی۔

آپ نے جو ارشاد فرمایا کہ موت بہت قریب ہے اس پر حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا مقصود اس سے مکان کی اصلاح اور مرمت سے روکنا نہیں ہے بلکہ مقصود موت کو یاد دلانا ہے کہ اس کو بھی ذہن میں رکھنا چاہیئے۔

عن انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم خرج فرأی قبۃ مشرفۃ فقال ما ھذہ؟ الخ۔

ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف لیجارہے تھے تو راستہ میں ایک اونچا سا مکان دیکھا آپ نے دریافت فرمایا یہ کس کا ہے، صحابہ نے عرض کیا کہ فلاں انصاری کا ہے، آپ سنکر خاموش رہے لیکن آپ نے ذہن میں اس بات کو رکھا یہاں تک کہ جب آپ کی مجلس میں وہ صاحبِ مکان حسب معمول حاضر ہوئے اور سلام عرض کیا تو آپ نے ان کی طرف سے اپنا چہرہ پھیر لیا انہوں نے بار بار سلام کیا لیکن آپ بھی اعراض فرماتے رہے یہاں تک کہ ان صحابی نے آپ کی ناگواری کو سمجھ لیا تو اس چیز کا ذکر انہوں نے دوسرے صحابہ سے کیا کہ واللہ میں دیکھ رہا ہوں کہ حضور ناراض ہیں اس کی کیا وجہ؟ انہوں نے بتادیا کہ راستہ میں تمہارا مکان دیکھا تھا، وہ انصاری سنتے ہی مجلس سے اٹھکر باہر آئے اور اپنے مکان کو منہدم کردیا اور بالکل زمین کے ہموار کردیا، اس کے بعد پھر ایک دن آپ کا وہاں کو گذر ہوا تو جب آپ نے وہاں وہ مکان نہ دیکھا تو اس کے بارے میں دریافت کیا کہ وہ مکان کہاں گیا صحابہ نے آپ کو پورا واقعہ سنادیا، تو اس پر آپ نے فرمایا: اما ان کل بناء وبال علی صاحبہ الا مالا، الا مالا، یعنی ما لابد منہ، خبردار تحقیق کہ ہر تعمیر اور مکان اس کے مالک کے حق میں وبال ہے مگر صرف ایسا مکان کہ جس کے بغیر چارہ کار ہی نہ ہو، اللہ اکبر! حضرات صحابہ کرام کے اخلاص کی گہرائی دیکھیے، صحابہ کرام کا سب سے اونچا وصف کمال اخلاص ہی تھا۔

# باب فی اتخاذ الغرف

عن دکین بن سعید المزنی۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ قال اتینا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فسالناہ الطعام فقال یا عمر اذھب فاعطھم فارتقی بنا الی عُلّیّۃ فاخذ المفتاح من حجرتہ ففتح۔

غرف جمع ہے غرفۃ کی یعنی کمرہ کے اندر اس کی کسی ایک جانب میں مچان کے طور پر ایک دوسری چھت ڈال کر مختصر سا حجرہ بنا لینا جس کو ہمارے عرف میں دوچھتی کہتے ہیں جس میں کھانے پینے کا ذخیرہ اور سامان محفوظ کردیا جاتا ہے، تو مصنف اس باب سے غرف بنانے کا ثبوت پیش کررہے ہیں، مضمون حدیث یہ ہے: دکین بن سعید فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے، مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان آنیوالوں کی کافی بڑی جماعت تھی جن کی تعداد چار سو چالیس تھی، یہ سب لوگ مدینہ میں آپ کی خدمت میں غلہ لینے کیلئے آئے تھے بظاہر بیت المال سے، لیکن بیت المال اس وقت خالی تھا اس لئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ تم اپنے گھر جاکر موسم میں اپنے

اہل وعیال کے لئے جو ذخیرہ جمع کر رکھا ہے وہ ان کو دیدو، اسی مسند احمد کی روایت میں ہے کہ یارسول اللہ میرے پاس تو کھجوروں کا ذخیرہ اپنے گھر والوں کے لئے صرف چار ماہ ہی کے بقدر ہے، حضورؐ نے فرمایا جاؤ بھی، دیدو، انہوں نے عرض کیا یارسول اللہ! سمعاً وطاعۃ، کہ آپ کا حکم علی الراس والعین، وہ صحابی فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ ہمیں اپنے ایک غرفہ میں لیگئے اور تالی اپنے نیفے میں سے نکالی جس سے دروازہ کھولا، وہ فرماتے ہیں کہ جب ہم غرفہ میں پہنچے تو وہاں کھجور کا ایک مختصر سا ڈھیر دیکھا، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس میں سے تم لوگ حسب ضرورت لے لو، وہ فرماتے ہیں کہ ہم میں سے ہر ایک نے اس میں سے حسب حاجت وضرورت اچھی طرح لے لیا، یہ صحابی راوی حدیث فرماتے ہیں کہ سب سے آخر میں لینے والا میں ہی تھا تو میں نے اپنا حصہ لینے کے بعد اس ڈھیر پر جو نظر ڈالی تو ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ ہم نے اس میں سے ایک کھجور بھی کم نہیں کی، یہ سب حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان کی برکت تھی حضرت عمرؓ نے تو عرض کیا تھا کہ ہمارے پاس تو ہماری ضرورت سے زائد ہے نہیں مگر آپ نے فرمایا کہ بہرحال تم ان کو دو، تو یہ واقعہ بھی آپ کے معجزات میں سے ہو گیا تکثیر طعام سے متعلق، اسی لئے اس کو آپ کے معجزات جمع کرنے والے مصنفین میں سے امام بیہقی نے دلائل النبوۃ میں ذکر کیا ہے۔

## باب فی قطع السدر

عن عبداللہ بن حُبشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من قطع سدرۃ صوب اللہ رأسہ فی النار.

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص بیری کا درخت کاٹے گا تو اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں الٹا لٹکائیں گے۔

مصنف نے اس حدیث کو دو طریق سے ذکر کیا ہے،: ابن جریج عن عثمان، اور معمر عن عثمان، دونوں طریق میں اختلاف ہے جیساکہ دونوں طریق کی سندوں سے ظاہر ہو رہا ہے، پہلے طریق میں راوی حدیث عبداللہ بن حُبشی صحابی رضی اللہ عنہ ہیں اور دوسرے طریق میں اسکے راوی عروہ بن الزبیر تابعی ہیں جو اس کو مرفوعاً روایت کر رہے ہیں، پہلی روایت مسند اور دوسری مرسل ہوئی، اور امام بیہقی نے اس حدیث کو ایک تیسرے طریق سے نقل کیا ہے جس میں عن عروۃ عن عائشۃ موصولاً ہے اور پھر انہوں نے فرمایا: المرسل ہو المحفوظ، اس حدیث کے مفہوم پر اشکال ہو رہا ہے کہ اس کا مطلب کیا ہے، بعض نسخوں میں ہے کہ امام ابوداؤد سے اس حدیث کا مطلب معلوم کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس سے مراد وہ بیری کا درخت ہے جو کسی جنگل میں کھڑا ہو جس کے سایہ سے مسافر اور جانور منتفع ہوتے ہوں، اور کوئی شخص اس کو بلاوجہ ناحق کاٹ ڈالے، اور ایک قول اس میں یہ ہے کہ اس سے حرم مکہ کی بیری مراد ہے، اور کہا گیا ہے کہ حرم مدینہ کی بیری، امام بیہقی فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعی سے پوچھا گیا قطع سدرۃ کے بارے میں تو انہوں نے فرمایا لا بأس بہ[1]۔

---

[1] کہ اس میں کچھ حرج نہیں یعنی جو بیری اپنی ملک ہو۔

سألت هشام بن عروة عن قطع السدر وهو مستند الى قصر عروة ۔ فقال اترى هذه الابواب والمصاريع انما هي من سدر عروة، كان عروة يقطعه من ارضه۔

ایک شخص نے ہشام بن عروہ سے معلوم کیا قطع سدر کے بارے میں کہ بیری کا درخت کاٹ سکتے ہیں یا نہیں، اس وقت ہشام اپنے والد عروہ کے بنائے ہوئے مکان سے ٹیک لگائے بیٹھے تھے، تو انہوں نے سائل کے جواب میں کہا کہ یہ جو تم اس مکان کے دروازوں اور چوکھٹوں کو دیکھ رہے ہو یہ بیری کے درخت ہی کے تو ہیں عروہ نے اپنی زمین میں سے بیری کے درخت کٹوا کر اس کے بنوائے تھے، اور یہ بھی کہا کہ اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔

فقال هي! يا عراقي جئتني ببدعة، قال قلت انما البدعة من قبلكم، اور پھر اس کے بعد ہشام نے یہ بھی کہا کچھ اور پوچھ لے یا عراقی، عراقی سے مراد وہی حسان جو سائل تھے کہ یہ کیا بدعت یعنی نئے نئے سوال کر رہا ہے، اس پر سائل یعنی حسان نے کہا کہ یہ بدعت اور خلاف سنت کام تو تمہاری ہی طرف سے چلا ہے (کہ بیری کے درخت کٹوا کر اس کے دروازے بنوائے) میں نے مکہ میں ایک شخص سے سنا تھا وہ کہہ رہا تھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے لعنت فرمائی ہے بیری کا درخت کاٹنے والے پر۔

هي يا عراقي میں لفظ هي میں دو احتمال لکھے ہیں کسرہا اور فتح یا، اس صورت میں تو یہ ضمیر قصہ ہوگی، اور یا سکون یار کے ساتھ، اس صورت میں یہ اسم فعل ہوگا بمعنی امر برائے استزادہ (کسی چیز میں زیادتی طلب کرنے کے لئے بولتے ہیں) ہم نے ترجمہ اسی لحاظ سے کیا ہے۔

# باب في اماطة الاذى

حدثني عبد الله بن بريدة قال سمعت ابي بريدة يقول سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يقول: في الانسان ثلاث مئة وستون مفصلا فعليه ان يتصدق عن كل مفصل منه بصدقة الخ۔

عبد اللہ بن بریدہ کہتے ہیں سنا میں نے اپنے باپ یعنی بریدہ سے "بریدہ" ترکیب میں بدل واقع ہو رہا ہے، ابی سے لہذا "ابی" میں یا ریائے متکلم ہے وہ فرماتے تھے میں نے سنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کہ ہر انسان کے بدن میں تین سو ساٹھ جوڑ ہوتے ہیں لہذا اس کے ذمہ ہے یہ بات کہ ہر جوڑ کی طرف سے ایک صدقہ دے یعنی بطور شکر کے ان جوڑوں کی سلامتی اور عافیت پر، اس پر صحابہ نے عرض کیا کہ روزانہ تین سو ساٹھ صدقات دینے پر کون قادر ہے، اے اللہ کے نبی، آپ نے فرمایا مسجد میں لگے ہوئے تھوک کو دفع کر دینا اور راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹا دینا، یعنی اس طرح کے نیک کام سب صدقہ شمار ہوتے ہیں، اور آگے یہ ہے کہ اگر ان امور میں سے کسی کی نوبت نہ آئے تو صلاۃ الضحیٰ کی دو رکعت تیرے لئے کافی ہیں، یعنی تین سو ساٹھ صدقات کے قائم مقام ہیں اسلئے کہ دو رکعت پڑھنے میں جسم کے تمام اعضاء اور مفاصل حرکت میں آجاتے ہیں جو کہ حرکت فی العبادۃ ہے لہذا سب اعضاء کی طرف سے شکریہ ادا ہو گیا، اللہ اکبر دو رکعت نماز کا کتنا بڑا اجر عظیم ہے کہ وہ تین سو ساٹھ نیکیوں کے قائم مقام ہو گئیں۔

باب کی دوسری حدیث میں ہے یصبح علی کل سُلامیٰ من ابن اٰدم صدقۃ الخ۔ یہ حدیث کتاب الصلاۃ باب صلاۃ الضحیٰ میں گذر چکی مع تشریح کے۔

عن یحیٰی بن یعمر عن ابی الاسود الدیلی عن ابی ذر۔ بھذا الحدیث۔ یہ پہلی حدیث کا دوسرا طریق ہے پہلی سند میں واصل سے روایت کرنے والے عباد تھے اور یہاں خالد ہیں، لیکن بذل المجہود کے نسخہ میں اور ابوداؤد کے نسخہ مجتبائیہ میں دونوں میں بجائے خالد عن واصل کے خالد بن واصل ہے، حالانکہ خالد بن واصل تقریب کے رواۃ میں کوئی راوی نہیں ہے لہٰذا اس لفظ کی تصحیح کرلی جائے، اس دوسرے طریق کے آخر میں ہے: وذکر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی وسطہ، بذل المجہود میں تحریر ہے کہ اس کلام کے معنی میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ "النبی" منصوب ہو "ذکر" کا مفعول ہونے کی بنا پر یعنی ذکر کیا راوی نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو وسط حدیث میں نہ کہ اول حدیث میں، دوسرے یہ کہ "النبی" مرفوع ہو "ذکر" کا فاعل ہونے کی بنا پر، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مذکورہ بالا حدیث کو اپنے کلام کے وسط میں ذکر فرمایا، یعنی پہلے سے کوئی اور بات چل رہی تھی اس کے درمیان میں آپ نے یہ حدیث بیان فرمائی، اور تیسرا ایک احتمال حضرت ناظم صاحب نے اپنی کتاب کے حاشیہ پر تحریر فرمایا ہے کہ حدیث کے بیچ میں جو لفظ "یارسول اللہ" آیا ہے "ومن یطیق ذلک یارسول اللہ" تو اس دوسری سند کے راوی یعنی خالد نے بجائے یارسول اللہ کے یا نبی اللہ کہا۔

اور باب کی آخری حدیث کا مضمون یہ ہے جس کے راوی ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ایک شخص جس نے کبھی کوئی کار خیر نہیں کیا تھا (الظاہر من الامم السابقۃ) اس نے راستہ سے خاردار ٹہنی ہٹادی، یا تو وہ درخت میں تھی جس سے اس ٹہنی کو کاٹ دیا اور کاٹ کر پھینک دیا، یا راستہ میں پڑی ہوئی تھی اس کو وہاں سے ہٹادیا، تو اس کام کے بدلہ میں اللہ تعالیٰ نے اس کو جنت میں داخل فرمادیا۔

## باب فی اطفاء النار باللیل

لا تترکوا النار فی بیوتکم حین تنامون، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فرمارہے ہیں کہ رات میں سوتے وقت آگ کو بغیر بجھائے مت چھوڑو۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال جاءت فارۃ فاخذت تجر الفتیلۃ فجاءت بہا فالقتہا الخ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ ایک چوہا چراغ کی جلتی بتی کھینچ کرلایا اور جہاں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تشریف فرما تھے بوریہ کے اوپر اس کو پھینک دیا جس بوریہ پر آپ بیٹھے ہوئے تھے جس سے اس بوریئے کا کچھ حصہ بقدر درہم کے جل گیا، تو اس وقت آپ نے فرمایا کہ جب تم سوتے لگا کرو تو اپنے چراغوں کو بجھادیا کرو اسلئے کہ شیطان شریر اس چوہی کو اس طرح کی بات سمجھاتا ہے یعنی اس پر اسکو ابھارتا ہے، پھر وہ تمہاری چیزوں کو جلادیتی ہے۔

# باب فی قتل الحیات

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ما سالمناھن منذ حاربناھن ومن ترک شیئا منھن خیفۃ فلیس منا۔ اوراس کے بعد والی روایت میں ہے: اقتلوا الحیات کلھن فمن خاف ثارھن فلیس منی۔

ان احادیث میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سانپ کو دیکھ کر اس کو مارنے کا حکم فرمارہے ہیں، اور فرمایا آپ نے کہ ہم نے ان سانپوں سے کب صلح اور دوستی کی تھی، ہماری تو ان سے ہمیشہ سے دشمنی اور لڑائی ہے، یعنی طبعی طور پر کیونکہ سانپ موذی جانور ہے آدمی کا دشمن ہے، اور آگے آپ نے فرمایا کہ جو شخص ان کے ثار کا یعنی بدلہ کا خوف کر کے ان کو چھوڑ دے گا تو وہ ہم میں سے نہیں، اہل جاہلیہ سانپ کو نہیں مارا کرتے تھے اور ان کا عقیدہ یہ تھا کہ جس طرح ہر جانور کا ایک جوڑا ہوتا ہے اسی طرح اس کا بھی جوڑا ہوتا ہے تو اگر کوئی شخص کسی سانپ کو دیکھ کر اس کو مار دے گا خواہ وہ مادہ ہو یا نر، تو اس کے جوڑ کا جو دوسرا ہے وہ کسی دوسرے وقت اس مارنے والے سے بدلہ لیتا ہے یعنی اس کو کاٹ کر ہلاک کر دیتا ہے، تو اگر کوئی شخص سانپ کو دیکھ کر اس کو نہ مارے کسی وجہ سے مثلاً ہتھیار نہ ہونے کی وجہ سے یا کمزوری کی وجہ سے یا ہمت نہ ہونے کی وجہ سے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر اس عقیدہ اور خیال کی بنیاد پر اس کو مارنے سے بچے تو یہ ناجائز اور معصیت ہے، لیکن عام حیات کے حکم سے عوامر اس سے مستثنیٰ ہیں یہ استثناء آگے روایت میں آرہا ہے۔

عن العباس بن عبد المطلب رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انا نرید ان ننکس زمزم وان فیھا من ھذہ الجنان۔ یعنی الحیات الصغار۔ فامر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بقتلھن۔

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے عم محترم حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے یہ ذکر کیا کہ ہمارا ارادہ اس چاہ زمزم کو صاف کرنے کا ہو رہا ہے، کنویں میں جو آٹر کباڑ گر جاتا ہے تو اس کو صاف کرنے کی بھی نوبت آتی ہے۔ اور انہوں نے یہ بھی فرمایا کہ اس کنویں میں چھوٹے چھوٹے سانپ بھی پیدا ہو گئے ہیں یعنی اس کے بچے، تو آپ نے ان کے مارنے کی اجازت مرحمت فرمادی۔

اواخر مؤطا میں ایک باب ہے "ماجاء فی قتل الحیات"، اوجز میں اس کے تحت اس سے متعلق ابحاث مذکور ہیں، قتل حیات کے بارے میں اوجز میں بحوالہ محلی ہدایہ سے یہ نقل کیا ہے: یجوز قتل الحیات مطلقا، قال ابن الہمام احتراز عما قیل لایقتل الحیۃ البیضاء لانھا من الجن قال الطحاوی لاباس بقتل الکل لانہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عاھد الجن ان لایدخلوا بیوت امتہ ولایظھروا انفسھم، فاذا خالفوا فقد نقضوا عھدھم فلا حرمۃ لھم، وقد حصل فی عھدہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

وفی من بعدہ الضرر بقتل بعض الحیات من الجن، فالحق ان الحل ثابت ومع ذلک فالاولی الامساک عما فیہ علامۃ الجن لا للحرمۃ بل لدفع الضرر المتوھم من جھتہم اھ یعنی حنفیہ کے نزدیک تمام حیات کا قتل جائز ہے، البتہ ایک قول حیہ بیضاء کے بارے میں یہ ہے کہ اس کو نہ قتل کیا جائے کہ وہ جن کے قبیلہ سے ہوتا ہے، امام طحاوی بھی یہی فرماتے ہیں کہ سب کو قتل کرنا جائز ہے یعنی اگرچہ وہ حیاتِ بیوت ہوں جن کو عوامر کہتے ہیں، اس کے بعد وہ فرماتے ہیں لیکن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں بھی اور آپ کے بعد بھی بعض حیات جو جن کے قبیلہ سے تھے ان کو قتل کرنے سے ضرر پہنچا ہے پس حق یہ ہے کہ سب کو قتل کرنا جائز تو ہے لیکن ضرر سے بچنے کے لئے جن حیات میں جن ہونے کی علامت پائی جاتی ہو اس سے رکنا اولیٰ ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ سلف کا اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے بعض مطلقاً تمام کے قتل کے مطلقاً جواز کے قائل ہیں بلا کسی استثناء کے (ثم ذکر اسماء القائلین) اور بعض علماء کہتے ہیں کہ عوامر البیوت یعنی گھروں میں رہنے والے حیات حکم قتل سے مستثنیٰ ہیں ان کو بغیر تحریج اور اعلان کے قتل نہیں کرنا چاہیئے، امام مالک بھی یہی فرماتے ہیں کہ عوامر خواہ مدینہ منورہ کے ہوں یا کسی دوسرے شہر کے ان کو بغیر انذار اور تحریج کے مارنا جائز نہیں، البتہ صحاری میں انذار کی حاجت نہیں، اور ابن نافع مالکی فرماتے ہیں کہ صرف مدینہ منورہ کے عوامر کا انذار ضروری ہے (اوجز ص۴۲۹) قال الحافظ ظاہر الحدیث (نہی عن قتل الحیات التی فی البیوت) التعمیم، وعن مالک تخصیصہ ببیوت اھل المدینۃ اھ قال الشیخ فی الاوجز: وتقدم البسط فی ذلک فی اول الباب، اور اول باب میں یہ گذرا ہے کہ ابن نافع کے نزدیک یہ بیوت مدینہ کے ساتھ خاص ہے، لیکن امام مالک نے اس کو تمام بیوت پر محمول کیا ہے لیکن وہ فرماتے ہیں وفی بیوت المدینۃ اوجب، یعنی انذار مطلق بیوت مدینہ میں تو ضروری ہے اور مدینہ منورہ کے بیوت میں زیادہ ضروری ہے، لیکن صحاری میں انذار کی حاجت نہیں، قال الباجی قال مالک لا تنذر فی الصحاری ولا تنذر الا فی البیوت (من الاوجز ص۴۳۱)

---

عن سالم عن ابیہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم قال اقتلوا الحیات، وذا الطفیتین والابتر فانہما یلتمسان البصر، ویسقطان الحبل۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ تمام ہی سانپوں کو دیکھ کر مار دیا کرو، اور خاص طور سے ذو الطفیتین اور ابتران دو کو، اسلئے کہ یہ دونوں آدمی کی نگاہ کو طلب کرتے ہیں یعنی اس کو سلب کر لیتے ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کی طبیعت میں ایسی خاصیت رکھی ہے کہ اگر ان دونوں کی نگاہ انسان کی آنکھ پر پڑ جائے تو اس کی روشنی ضائع ہو جاتی ہے، اور دوسرے معنی اس کے یہ لکھے ہیں کہ یہ دونوں طلب کرتے ہیں انسان کی نگاہ کو یعنی اس پر حملہ کرتے ہیں اور ڈستے ہیں، حاشیہ بذل میں ہے کہ علامہ دمیری نے یہ دونوں معنی لکھ کر پہلے معنی کو ترجیح دی ہے، اور آگے ہے، حدیث میں کہ یہ دونوں حمل کو بھی ساقط کر دیتے ہیں، یعنی اگر ان سانپوں کو کوئی حاملہ عورت دیکھ لے تو اس کا حمل ساقط ہو جاتا ہے یعنی ان دونوں کے سم کی شدت کیوجہ سے، ذو الطفیتین ایک بہت

خبیث قسم کے سانپ کا نام ہے اس کو ذو الطفیتین اسلئے کہتے ہیں کہ اس کی کمر پر دو سفید دھاریاں سی ہوتی ہیں، طفیہ تو دراصل کھجور جیسا ایک درخت ہوتا ہے (مقل) اس کے پتے کو کہتے ہیں اس سانپ کی پشت پر بھی چونکہ مقل کے پتوں جیسا نشان ہوتا ہے اسلئے اس کو ذو الطفیتین کہتے ہیں، اور ابتر کے معنی تو دم بریدہ کے ہیں لیکن یہاں ایک خاص قسم کا سانپ مراد ہے جو دم بریدہ تو نہیں ہوتا مگر اس کی دم چھوٹی سی ہوتی ہے ایسی جیسی کٹی ہوئی ہو، اس حدیث میں اقتلوا الحیات مطلقا وارد ہے لیکن آگے روایت میں ذوات البیوت کا استثنار آرہا ہے کہ ان کا قتل بعد الانذار ہونا چاہیئے، اور انذار کا طریقہ بھی مذکور ہے، چنانچہ روایت میں ہے اذا رأیتم منهن شیئا فی مساکنهم فقولوا انشدکن العهد الذی اخذ علیکن نوح علیہ السلام، انشدکن العهد الذی اخذ علیکن سلیمان علیہ السلام ان تؤذونا، فان عدن فاقتلوهن، جس کا ترجمہ یہ ہے کہ ہم تم کو وہ معاہدہ یاد دلاتے ہیں اور اس کے حوالہ سے سوال کرتے ہیں جو تم سے حضرت نوح علیہ السلام نے لیا تھا اور ایسے ہی وہ عہد جو تم سے سلیمان علیہ السلام نے لیا تھا، حضرت نوح علیہ السلام نے طوفان آنے سے پہلے اللہ تعالیٰ کے حکم سے اپنی کشتی میں ہر جانور کا ایک جوڑا بھی لیا تھا تو ہو سکتا ہے اس وقت میں انہوں نے ان زہریلے جانوروں سے یہ عہد لیا ہو کہ بنو آدم کو اذیت نہ پہنچانا اور سلیمان علیہ السلام کی بھی چونکہ جانوروں پر حکومت تھی تو انہوں نے بھی عہد لیا ہوگا جیسا کہ اس حدیث کا تقاضا ہے، اس انذار کے بارے میں حدیث میں یہ ہے فلیؤذنوا ثلاثا، اب یہ کہ تین دن تک تین اعلان مراد ہیں یا صرف تین مرتبہ اعلان مراد ہے خواہ ایک ہی دن میں ہو؟ علمار کے دونوں قول ہیں، چنانچہ علامہ دمیری فرماتے ہیں: امرہ علیہ السلام بقتل الحیات امر ندب وحیات البیوت لا تقتل حتی تنذر ثلاثة ایام او ثلاث مرات والجمهور علی الاول بان یقول انشدکن بالعهد الذی الخ۔

اور اس کے بعد ابولبابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں یہ ہے فانهما یخطفان البصر ویطرحان ما فی بطون النساء ذوات البیوت میں انذار کی قید کی وجہ سے آگے ایک روایت میں یہ آرہا ہے: ثم قال ان نفرا من الجن اسلموا بالمدینة فاذا رأیتم احدا منهم فحذروه ثلاث مرات، کہ بعض جن مدینہ منورہ میں ایسے تھے جو اسلام لائے تھے اور چونکہ جن مختلف شکلوں میں متشکل ہوتے ہیں اسلئے جو سانپ ذوات البیوت ہیں ان میں یہ احتمال ہے کہ یہ ان جنات میں سے ہو جو اسلام لائے نیز آپ نے فرمایا، فان بدا له بعد فلیقتله فانه شیطان، یعنی تین مرتبہ انذار کے بعد بھی وہ نہ جائے بلکہ ظاہر ہو تو سمجھ لو کہ وہ مسلمان جن نہیں ہے، یا تو جن ہی نہیں بلکہ سانپ ہے اور اگر جن ہی ہے تو غیر مسلم اور کافر لہذا اس کے قتل کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور ترمذی کی ایک حدیث مرفوع بروایت ابوسعید خدریؓ میں اس طرح ہے ان لبیوتکم عمارا فحرجوا علیهن ثلاثا الحدیث۔

وکان عبد اللہ یقتل کل حیة وجدها فابصرہ ابولبابة او زید بن الخطاب فقال انه قد نهی عن ذوات البیوت، یعنی عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہر سانپ کو جس کو دیکھتے مار دیا کرتے تھے ایک روز وہ کسی سانپ کا

پیچھا کر رہے تھے مارنے کے لئے تو ان دونوں میں سے کسی ایک نے ان کو دیکھ لیا اور یہ کہا کہ ذوات البیوت کے قتل سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے منع کیا ہے، اس کے بعد روایت میں آرہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے یہ حدیث سننے کے بعد سانپ کو مارنا چھوڑ دیا تھا ذوات البیوت کو قتل کرنا ترک کر دیا تھا بلکہ اس کو باہر نکال دیا کرتے تھے۔

عن محمد بن ابی یحییٰ قال حدثنی ابی الخ محمد بن یحییٰ کہتے ہیں کہ مجھ سے میرے والد ابو یحییٰ نے بیان کیا کہ ایک مرتبہ وہ یعنی ابو یحییٰ اور ان کے ایک ساتھی ابو سعید خدری کی عیادت کے لئے گئے وہ جب ان کے پاس سے واپس آرہے تھے تو ایک شخص سے ملاقات ہوئی (جن کا نام مذکور نہیں) جو ابو سعید خدری ہی کے پاس جا رہے تھے عیادت کے لئے، ابو یحییٰ کہتے ہیں کہ ہم تو چلے آئے اور مسجد میں آکر بیٹھ گئے کچھ دیر کے بعد وہ صاحب جو عیادت کے لئے جا رہے تھے ان کے پاس سے لوٹ کر ہمارے پاس آئے اور یہ کہا کہ مجھ کو ابو سعید خدری نے یہ حدیث مرفوع سنائی ہے: ان الھوام من الجن فمن رآی فی بیتہ شیئاً فلیحرج علیہ ثلاث مرات فان عاد فلیقتلہ فانہ شیطان کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ بعض سانپ جن ہوتے ہیں پس جو شخص اپنے گھر میں اس کو دیکھے تو اس پر تین بار تحریج کرے یعنی اس کو مخصوص اعلان کے ذریعہ تنگی میں ڈالے لیکن اگر پھر بھی آئے تو اس کو قتل کر دے کہ وہ شیطان ہے۔

عن ابی السائب قال اتیت ابا سعید الخدریؓ فبینما انا جالس عندہ سمعت تحت سریرہ تحریك شئ فنظرت فاذا حیۃ الخ۔

مضمون حدیث یہ ہے ابو السائب کہتے ہیں کہ ایک روز میں ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گیا جب میں ان کے پاس بیٹھا تھا تو اسی اثنا میں میں نے ان کے تخت کے نیچے سے کسی چیز کی حرکت کی آواز سنی میں نے جھک کر دیکھا تو وہ سانپ تھا میں اس کو دیکھ کر کھڑا ہوا میرے کھڑے ہونے پر انہوں نے پوچھا کہ کیا بات ہے کیوں کھڑے ہوئے، میں نے کہا کہ یہاں سانپ ہے انہوں نے فرمایا کہ تو تم کیا چاہتے ہو میں نے کہا کہ اس کو قتل کرنا، تو سامنے ایک حجرہ تھا انہوں نے فرمایا کہ میرا ایک چچا زاد بھائی تھا وہ اس میں رہا کرتا تھا جن دنوں میں غزوۂ احزاب چل رہا تھا اور اس کی تیاری ہو رہی تھی تو ایک روز وہ میرا چچا زاد بھائی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اجازت لیکر اپنے گھر آیا ابھی قریب میں اسکی شادی ہوئی تھی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو جانے کی اجازت دیدی اور آپ نے یہ بھی فرمایا کہ ہتھیار ساتھ لے کر جانا جب وہ اپنے گھر کے قریب پہنچا تو اپنی بیوی کو دروازہ پر کھڑا دیکھا، دروازہ پر کھڑا دیکھ کر اس نے اس کی طرف نیزہ سے اشارہ کیا یعنی غصہ ہو کر کہ تو یہاں کیوں کھڑی ہے اس نے کہا کہ جلدی نہ کیجئے گھر میں چل کر دیکھئے کہ کس وجہ سے میں باہر آئی ہوں وہ جب گھر میں داخل ہوا تو دیکھا ایک بہت بڑا سانپ ہے (تو اس نے جوانی کے جوش میں) اس کے نیزہ مارا اور نیزہ ہی سے اس کو اٹھا کر اندر سے باہر صحن میں لایا جو نیزہ پر اچھل رہا تھا، ابو سعید خدری کہتے ہیں میں نہیں کہہ سکتا ایھما کان اسرع موتا الرجل او الحیۃ، کہ کون پہلے مرا یعنی مرے تو دونوں ہی لیکن یہ نہیں پتہ چل سکا کہ پہلے کس کی

موت واقع ہوئی، بہرحال دونوں ہی ختم ہوگئے، فاتی قومہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فقالوا ادع اللہ ان یرد صاحبنا فقال استغفروا لصاحبکم، اس قصہ کے بعد اس نوجوان کے گھر والے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آئے اور درخواست کی کہ اللہ تعالیٰ سے دعا فرمادیجئے ہمارے آدمی کو وہ لوٹا دے، آپ نے فرمایا (مرنے کے بعد کوئی لوٹ کر دنیا میں نہیں آتا) اپنے آدمی کے لئے استغفار کرو، اور پھر آگے یہ ہے ثم قال ان نفرا من الجن اسلموا بالمدینۃ الخ اس کا ذکر ہمارے یہاں اوپر آچکا۔

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے اس نوجوان کے مرجانے کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اس کے زندہ ہوجانے کی دعا کی درخواست کیسے کی، اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ ممکن ہے انہوں نے یہ سمجھا ہو کہ ابھی یہ مرا نہ ہو بلکہ غشی اور بے ہوشی کی کیفیت ہو ایک مرض ہوتا ہے مرض سکتہ جس میں یہی محسوس ہوتا ہے کہ آدمی مرگیا، اور یا ممکن ہے محبت اور بے قراری میں بے اختیار یہ درخواست کردی ہو اور بہرحال حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس دعا کی درخواست کے شایان شان تو ہیں ہی۔

باب کی آخری حدیث ہے۔ عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال اقتلوا الحیات کلھا الا الجان الابیض الذی کانہ قضیب فضۃ، حضرت ابن مسعود فرمارہے ہیں کہ حیات کو قتل کردیا کرو سوائے اس سفید سانپ کے جو دیکھنے میں ایسا لگتا ہے جیسے چاندی کی چھڑی ہو، اور ترمذی میں عبداللہ بن مبارک کے کلام میں ہے انما یکرہ من قتل الحیات الحیۃ التی تکون دقیقۃ کانہا فضۃ ولا تلتوی فی مشیتہا، یعنی یہ قسم سانپ کی ایسی ہے جو چلتے وقت ٹیڑھا نہیں ہوتا بلکہ سیدھا چلتا ہے۔

## باب فی قتل الاوزاغ

امر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بقتل الوزغ وسماہ فویسقا، کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے وزغ یعنی گرگٹ جس کو کرلا بھی کہتے ہیں جو مشہور ہے تلوّن میں کہ اپنا رنگ بدلتا رہتا ہے چھپکلی کے مشابہ ہوتا ہے لیکن دم اس سے زیادہ لمبی ہوتی ہے، جنگل میں گھاس میں پھرتا ہے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے قتل کرنے کا حکم فرمایا اور اس کا نام فویسق رکھا جو تصغیر ہے فاسق کی یعنی موذی، جیسے کتاب الحج میں گذرا خمس فواسق یقتلن فی الحل والحرم یہ بھی گویا ان ہی کی نظیر ہے۔

من قتل وزغۃ فی اول ضربۃ فلہ کذا وکذا حسنۃ ومن قتلھا فی الضربۃ الثانیۃ فلہ کذا وکذا حسنۃ ادنی من الاولی۔ ومن قتلھا فی الضربۃ الثالثۃ فلہ کذا وکذا حسنۃ۔ ادنی من الثانیۃ۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے گرگٹ کو مار ڈالا پہلی ہی ضرب میں تو اسکو اتنی اتنی نیکیاں ملیں گی

اور جو دوسرے وار میں اس کو مارے تو اس کے لئے اتنی اتنی نیکیاں ملیں گی۔ راوی کہہ رہا ہے جس نے عدد ذکر نہیں کیا کہ پہلے سے کم اور جس نے اس کو تیسرے وار میں مارا یعنی پہلے دوسرے میں نہ مرسکا بلکہ تیسرے میں تو اس کے لئے اتنی اتنی نیکیاں ہوں گی دوسرے وار میں مارنے والے سے کم، اس روایت میں ضربات ثلاث میں سے کسی کے اندر بھی عدد ثواب مذکور نہیں، اور صحیح مسلم کی روایت میں ضرب اول کے بارے میں ہے فلہ مئۃ حسنۃ، اور یہاں ابوداؤد میں باب کی دوسری حدیث میں اسطرح ہے انہ قال فی اول ضربۃ سبعین حسنۃ،

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ ضربۂ ثانیہ وثالثہ میں مارنے کا ثواب ضربۂ اولی سے زائد ہونا چاہیئے چونکہ قاعدہ یہ ہے الاجر علی قدر النصب کہ مشقت کے بقدر ثواب ملتا ہے، علماء نے لکھا ہے کہ یہ اس قاعدہ سے مستثنی ہے جس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ایک مرتبہ میں مار ڈالنا احسنُ قِتلۃً ہے، حدیث شریف میں ہے ان اللہ تعالیٰ قد کتب الاحسان فی کل شیئ، کہ ہر کام کو حسن وخوبی کے ساتھ انجام دینا چاہیئے، اور جس جانور کو مارنا مقصود ہو اس کو ایک ہی بار میں مار ڈالنا قتل کی حسن وخوبی ہے، اول تو مارنے والے کا کمال، دوسرے یہ کہ مقتول کو اذیت کم ہوتی ہے، اور اس استثناء کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ پہلی بار مار ڈالنے میں مبادرت الی الخیر پائی جاتی ہے، نیز الاهتمام بامر الشارع بار اول میں زائد سمجھ میں آتا ہے، پھر مشہور علی الالسنۃ ہے کہ اس کو قتل کرنے کا حکم اور اس میں یہ ثواب عظیم اس لئے ہے کہ یہ جانور بڑا موذی ہے سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے لئے جو آگ جلائی گئی تھی یہ اسمیں پھونک مار کر اضافہ کر رہا تھا، لیکن اسپر یہ اشکال ہوتا ہے کہ کرے کوئی اور بھرے دوسرا یہ تو اسلام میں نہیں ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ قتل اس پھونک مارنے کی سزا نہیں ہے بلکہ اس کے پھونک مارنے سے یہ پتہ چلا کہ اس کی طبیعت میں خباثت اور شر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جنس موذی کو مارنا چاہیئے خواہ اس نے آپ کو اب تک ایذا نہ پہنچائی ہو، اور علماء نے اس کی خباثت کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ پانی کے اندر اپنی رال ٹپکاتا ہے جس سے انسان کو ضرر عظیم پہنچتا ہے اور اگر اس کو کسی جگہ نمک رکھا ہوا مل جائے تو اس میں لوٹ پوٹ ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ نمک خراب ہو جاتا ہے جس سے مرض برص پیدا ہوتا ہے، اور یہاں تک لکھا ہے کہ اگر نمک تک پہنچنے میں اس کو کوئی صورت نہیں ملتی تو جہاں نمک رکھا ہوا ہے اس جگہ چھت پر چڑھ کر اور اس نمک کی محاذات میں ہو کر اس میں بیٹ کرتا ہے، کذا فی ہامش البذل۔

## باب فی قتل الذر

ذر کیڑی جو چھوٹی قسم کی ہوتی ہے اور بہت زور سے کاٹتی ہے ففی مختار الصحاح الذر جمع ذرۃ وھی اصغر النمل اھ فقہاء نے لکھا ہے کہ ہر موذی جانور کو قتل کرنا جائز ہے لہذا اس کا قتل بھی جائز ہے۔

---

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم قال نزل نبی من الانبیاء

تحت شجرة فلدغته نملة فامر بجهازه فاخرج من تحتها ثم امر بها فاحرقت فاوحی اللہ الیہ: فهلا نملة واحدة.
حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے گذشتہ انبیار میں سے ایک نبی کا واقعہ بیان فرمایا کہ وہ سفر میں چلتے چلتے کسی درخت کے نیچے ٹھہرے تو وہاں ان کے ایک کیڑی نے کاٹ لیا تو انہوں نے اپنے ساتھیوں سے فرمایا کہ میرے اس بستر کو یہاں سے اٹھاؤ، اُس کو اٹھانے کے بعد اس کے نیچے جو چیونٹیوں کا بل تھا اسکے بارے میں فرمایا کہ اس سب میں آگ لگا دی جائے، چنانچہ لگا دی گئی، اسی وقت اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان پر وحی آئی کہ جب ایک چیونٹی نے کاٹا تھا تو تو نے ایک ہی کو کیوں نہ مارا سب کو کیوں مار ڈالا اور دوسری روایت میں ہے: فامر بقریة النمل فاحرقت فاوحی اللہ الیہ انی ان قرصتك نملة اهلكت امة من الامم تسبح کہ صرف ایک چیونٹی کے بدلہ میں مخلوق کی ایک امت کو ہلاک کر ڈالا جو ہماری تسبیح کرتی تھی، قریہ کے معنی یہاں گاؤں کے نہیں ہے بلکہ چیونٹیوں کے بل کو قریۃ النمل ہی کہا جاتا ہے۔ بذل میں نقل کیا ہے بعض کتب سے کہ عرب لوگ اوطان میں فرق کرتے ہیں چنانچہ مسکن انسان کو وطن اور مسکن ابل کو عطن اور شیر کے لئے عرین اور غابہ اور ہرن کے لئے کناس، اور پرند کے لئے عش اور نمل کے لئے قریہ۔

اس حدیث میں جس نبی کا ذکر ہے ان کے بارے میں بذل میں فتح الباری سے نقل کیا ہے کہ کہا گیا ہے کہ اس سے مراد حضرت عزیر علیہ السلام ہیں، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد موسیٰ علیہ السلام ہیں، جن نبی کا قصہ اس حدیث میں مذکور ہے ان کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ اس قصہ کا ایک سبب بھی ہے وہ یہ کہ یہ نبی ایک ایسی بستی پر گذر رہے تھے جس پر اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل ہوا تھا اور اس کے باشندوں کو ہلاک کر دیا گیا تھا تو یہ اس ویران جگہ کو دیکھ کر متعجب ہوئے اور کھڑے ہو گئے اور باری تعالیٰ کے حضور میں عرض کیا یا رب قد کان فیهم صبیانا ودوابا ومن لم یقترف ذنبا کہ اے اللہ ان ہلاک ہونے والوں میں کچھ بچے بھی ہوں گے اور جانور بھی اور کچھ بے گناہ اور بے قصور، اس کے بعد یہ قصہ پیش آیا، شراح نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس نملہ کے ذریعہ ان نبی کو یہ تنبیہ فرمائی کہ جنس موذی کو ہلاک کیا جاتا ہے اگرچہ اس نے ایذار نہ پہنچائی ہو اور اس کی اولاد کو بھی قتل کیا جاتا ہے اگرچہ وہ ایذار کی عمر کو نہ پہنچیں۔

عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنهما قال ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نهی عن قتل اربع من الدواب النملة والنحلة والهدهد والصرد۔

یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے چار جانوروں کے قتل سے منع فرمایا ہے، چیونٹی اور شہد کی مکھی اور پرندوں میں ہدہد اور صرد، ھدھد تو معروف ہے اور صرد کا ترجمہ کرتے ہیں ممولہ سے۔ اور بعض لٹوری سے۔
مصنف نے "باب فی قتل الذر" کے تحت دو حدیثیں ذکر کیں ایک کا تعلق گذشتہ انبیار کی شریعت سے ہے اور دوسری حدیث کا امت محمدیہ سے، جس نبی نے قریۃ النمل کا احراق کیا تھا اس کے بارے میں امام نووی فرماتے ہیں کہ اس قصہ سے معلوم

ہوا کہ ان صاحب قصہ نبی کی شریعت میں قتل نمل جائز تھا بلکہ احراق بالنار بھی جائز تھا. اور عتاب اس واقعہ میں نہ تو احراق پر ہے نہ نفس قتل پر بلکہ نملۂ واحدہ سے زائد قتل کرنے پر ہے، لیکن ہماری شریعت میں احراق الحیوان بالنار جائز نہیں اور نہ قتل نمل جائز ہے حدیث ابن عباس کی وجہ سے یعنی اس باب کی حدیث ثانی کیوجہ سے. نووی کے اس کلام کے بعد حافظ فرماتے ہیں کہ امام نووی کے علاوہ دوسرے حضرات جیسے خطابی انہوں نے منع کی حدیث کو محمول کیا ہے نمل سلیمانی پر، چنانچہ بغوی فرماتے ہیں کہ نمل صغیر یعنی وہ چھوٹی چیونٹی جس کو ذر کہا جاتا ہے اس کا قتل جائز ہے۔ الی آخر مافیہ. امام نووی نے تو نمل اور ذر میں کوئی فرق نہیں کیا اور مطلقاً چیونٹی کے قتل کو ناجائز قرار دیا لیکن خطابی اور بغوی نے دونوں میں فرق کیا ہے قتل ذر کو جائز اور نمل سلیمانی کو ناجائز قرار دیا، یعنی شافعیہ کے یہاں، اور ملا علی قاری کی رائے بھی یہی ہے چنانچہ وہ حدیث ابن عباس جس میں قتل نملہ سے ممانعت مذکور ہے وہاں لکھتے ہیں کہ منع کا تعلق خاص قسم کی چیونٹی سے ہے اور وہ وہ چیونٹی ہے جو بڑی قسم کی ہوتی ہے جس کی ٹانگیں لمبی لمبی ہوتی ہیں لانہا قلیلۃ الاذی والضرر، اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مذہب بھی وہی ہے جو بغوی اور خطابی کہہ رہے ہیں یعنی قتل ذر کا جواز اس کے موذی ہونے کی وجہ سے اور نمل سلیمانی کے قتل کا عدم جواز اس کے غیر موذی ہونے کی وجہ سے، چنانچہ وہ کاٹتی نہیں بخلاف چھوٹی کیڑی کے جس کو ذر کہتے ہیں وہ موذی ہے اور بہت زور سے کاٹتی ہے، پس ظاہر یہ ہے کہ باب کی پہلی حدیث جس میں کسی نبی کا قصہ مذکور ہے ظاہر یہ ہے کہ وہ کیڑی بھی ذر ہی تھی جس کا قتل ہماری شریعت میں بھی جائز ہے اور باب کی دوسری حدیث ابن عباس والی جس میں "النملہ" کا لفظ مذکور ہے منع کا تعلق اسی سے ہے اس کے غیر موذی ہونیکی وجہ سے یا قلیل الاذی ہونے کی وجہ سے۔

دوسری چیز حدیث میں جو مذکور ہے جس کے قتل سے منع کیا ہے وہ نحلہ یعنی شہد کی مکھی ہے، منع کی وجہ اس میں ظاہر ہے کہ وہ تو انسان کے حق میں مفید اور نافع ہے اور حدیث میں تیسری اور چوتھی چیز ھدھد اور صرد ہے ان دونوں کے قتل سے بھی آپ نے منع فرمایا، بذل میں ہے لعدم اضرارھما ولیس فی قتلھما فائدۃ اما اذا اخذھما لیذبحھما للاکل فلاباس، یعنی ویسے ہی مار ڈالنے میں کوئی فائدہ نہیں بلکہ اضاعت ہے لیکن اگر کوئی شخص ان کو ذبح کرے کھانے کی نیت سے تو وہ امر آخر ہے اھ۔

ان دونوں پرندوں کی حلت مختلف فیہ ہے جیسا کہ ہامش بذل میں ہے، حنفیہ کے نزدیک دونوں حلال تو ہیں لیکن مکروہ، نقلہ ابن عابدین عن "غرر الافکار" اور ابن قدامہ نے امام احمد سے ھدھد اور صرد دونوں کے بارے میں حلت نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ امام احمد سے دوسری روایت ان دونوں کی تحریم کی ہے، اور علامہ دمیری نے حیاۃ الحیوان میں اصح قول ان دونوں ہی کے بارے میں حرمت کا لکھا ہے[1]، اس باب کی آخری حدیث: کنا مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

---

[1] ولفظہ ھکذا: الاصح تحریم اکلہ لنھی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن اکلہ لانہ فنتن الریح ویقتات الدود، وقیل یحل اکلہ لانہ یحکی عن الشافعی ←

فانطلق لحاجتہ فرأینا حمرۃ الخ یہ حدیث یہاں بسندہ ومتنہ مکرر ہے اس سے پہلے کتاب الجہاد باب کراھیۃ حرق العدد بالنار میں گذر چکی، اور ایک روایت تقریباً اسی کے ہم معنی پرندہ کے چوزوں کے بارے میں کتاب الجنائز کے شروع میں بھی گذر چکی ہے ایک حدیث کے ضمن میں جو دیکھنا چاہے اس کو بھی دیکھ لے۔

## باب فی قتل الضفدع

عن عبد الرحمٰن بن عثمان ان طبیبا سأل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن ضفدع یجعلھا فی دواء فنھاہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن قتلھا۔

یعنی ایک طبیب نے آپ سے مینڈک کے بارے میں کسی دوا میں ملانے کے متعلق سوال کیا تو آپ نے اسکے قتل سے منع کردیا، ھو الطہور ماؤہ والحل میتتہ کتاب الطہارۃ میں اس حدیث کی شرح میں میتۃ البحر کے بارے میں امام شافعی کا ایک قول یہ گذرا ہے کہ سب حلال ہے سوائے ضفدع کے اسی حدیث کی بناپر، بذل میں ضفدع کے بارے میں لکھا ہے کہ کہا گیا ہے کہ ضفدع ابراہیم علیہ السلام کی آگ کو بجھانے کے لئے پانی لے کر آتا تھا (بخلاف وزغ کے کمامر) ویقال انھا اکثر الدواب تسبیحاً، کہ تمام جانوروں میں سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ کی تسبیح کرتا ہے، بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے لکھا ہے کہ اس حدیث میں جس دوا کا ذکر ہے جس میں ضفدع کے ملانے سے منع کیا گیا ہے اس سے کھانیکی دوا مراد ہے اھ گویا انتفاع بغیر الاکل جائز ہے۔

## باب فی الخذف

عن عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال نھی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عن الخذف، قال انہ لایصید صیدا ولا ینکأ عدوا، وانما یفقأ العین ویکسر السن۔

خذف کہتے ہیں کوئی چھوٹی سی کنکری یا گٹھلی دو انگلیوں (سبابتین) کے درمیان رکھ کر یا مسبحہ اور ابہام کے درمیان رکھ کر پھینکنا، حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے خذف سے منع فرمایا ہے اور فرمایا کہ نہ تو اس سے کوئی شکار ہوتا ہے اور نہ یہ دشمن کو زخمی کرتا ہے، ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ کسی کی آنکھ میں لگ کر اس کو پھوڑ دے یا کسی کے دانت توڑ دے، یعنی خذف میں نفع کچھ نہیں، ضرر کا اندیشہ ہے،

---

ے وجوب الفدیۃ فیہ وعندہ لایفدی الا الماکول یعنی امام شافعی سے منقول ہے کہ اگر محرم اس کا شکار کرے تو اس میں فدیہ واجب ہے اور فدیہ ان کے نزدیک ماکول ہی جانور میں ہوتا ہے دلیل ان کی روایت ثانیہ یعنی حلت کی ہے، وکتب فی بیان الصرد: الاصح تحریم اکلہ لما رواہ الامام احمد وابوداؤد وابن ماجہ۔ وذکر حدیث الباب۔ وقیل انہ یوکل لان الشافعی اوجب فیہ الجزاء علی المحرم اذا قتلہ وبہ قال مالک اھ۔

وہ جو آپ نے فرمایا کہ نہ تو اس سے کوئی شکار ہوتا ہے یعنی اس کا مقصود اس سے شکار کرنا ہوتا ہی نہیں، اور اگر وہ کسی جانور کے لگ کر اس کا شکار ہو بھی جائے تو ایسا شکار حلال نہیں موقوذ ہونے کی وجہ سے، بخلاف ترامی کے یعنی تیر اندازی کی مشق کے کہ وہ سراسر مفید ہے جیساکہ حدیث میں آتا ہے الا ان القوۃ الرمی، کہ اس میں دشمن کے لئے تیاری ہے۔

خذف کا ذکر کتاب الحج میں رمی کے بیان میں گذرچکا مثل حصی الخذف، خذف عام طور سے لڑکے ہی کھیلتے ہیں تو گویا اس میں بچوں کو منع کیا گیا ہے اس حرکت سے کہ یہ خلاف ادب ہے اور یہ کتاب ہے بھی کتاب الادب،

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم وابن ماجہ، قالہ المنذری۔

## باب فی الختان

ختان کا ذکر اس سے پہلے کتاب الطہارۃ ابواب السواک میں عشر من الفطرۃ الحدیث کے ذیل میں آچکا ہے اس کا حکم بھی وہاں گذرچکا، اور دوسری مرتبہ اس کا ذکر ابواب الغسل اذا التقی الختانان وجب الغسل میں بھی گذرگیا، یہاں پر اسکے بارے میں حدیث الباب میں ایک اور چیز اور ایک خاص ادب ذکر کیا گیا ہے۔

نامحمد بن حسان ناعبد الوهاب الکوفی عن عبد الملک بن عمیر، بعض نسخوں میں اسی طرح ہے "ناعبدالوہاب" لیکن یہ غلط ہے اس لئے کہ رواۃ میں کوئی عبدالوہاب کوفی نہیں ہے اور نہ اس نام کا کوئی راوی عبدالملک بن عمیر کے تلامذہ میں ہے، اور صحیح وہ ہے جو بعض دوسرے نسخوں میں ہے: "قال عبدالوہاب: الکوفی" اور مطلب اس کا یہ ہے کہ مصنف کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں سلیمان اور عبدالوہاب ان دونوں میں سے محمد بن حسان کی صفت "الکوفی" صرف عبدالوہاب نے ذکر کی سلیمان نے نہیں۔

عن ام عطیۃ الانصاریۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان امرأۃ کانت تختن بالمدینۃ فقال لہا النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم: لاتنہکی فان ذلک احظی للمرأۃ واحب الی البعل۔

ام عطیہ انصاریہ جن کا نام نُسیبہ ہے یا نُسَینہ، جن کے بارے میں کتاب الجنائز میں یہ گذرا ہے کہ یہ غسل میت کا طریقہ خوب اچھی طرح جانتی تھیں اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں عورتوں کو غسل دیا کرتی تھیں حتی کہ ابن سیرین رح نے ان کی خدمت میں جاکر ان سے غسل میت کا طریقہ سیکھا۔ یہ یوں فرمارہی ہیں کہ مدینہ منورہ میں ایک عورت تھی جو ختنہ لڑکیوں کا کیا کرتی تھی تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے فرمایا کہ تو لڑکیوں کے ختنہ کرنے میں مبالغہ نہ کیا کر بلکہ معمولی سے قطع پر اکتفار کیا کر اس لئے کہ یہ عدم مبالغہ فی الختان عورت کے لئے زیادہ باعث لذت ہے اور مرد کو زیادہ محبوب، عورت کی شرمگاہ کے اوپر ایک کھال کا ٹکڑا سا ہوتا ہے عرف الدیک یعنی مرغے کی کلغی کی طرح، لڑکی کے ختنہ میں اسی کو قطع کیا جاتا ہے، اس کے بارے میں آپ نے اس عورت کو جو یہ کام کرتی تھی یہ ہدایت فرمائی ہے کہ اس کے کاٹنے میں

مبالغہ نہ کیا کر تھوڑا سا حصہ اس کا کاٹ کر کچھ باقی رہنے دیا کر، نھک، کے معنی کسی کام کو مبالغہ کے ساتھ کرنا، بخلاف لڑکے کے ختنہ کے کہ وہ اچھی طرح ہونی چاہئے جس سے پورا حشفہ ظاہر ہوجائے، لڑکی کے ختنہ میں خفض اور خفاض کا لفظ استعمال ہوتا ہے، اور لڑکے میں ختن اور ختان، اسی لئے لڑکیوں کے ختنہ کرنے والی کو خافضہ کہتے ہیں، اس عورت کا نام بھی جو خافضہ تھی ام عطیہ ہی تھا چنانچہ مستدرک حاکم کی روایت میں ہے عن الضحاک بن قیس کان بالمدینۃ امرأۃ یقال لہا ام عطیۃ تخفض الجواری فقال لہا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یا ام عطیۃ اخفضی ولاتنہکی فانہ انضر للوجہ واحظی عند الزوج یہاں پر ابوداؤد کی روایت میں حدیث کو روایت کرنے والی ام عطیۃ الانصاریہ ہیں وہ یوں فرماتی ہیں کہ مدینہ میں ایک عورت تھی جو لڑکیوں کے ختنہ کیا کرتی تھی اور ابھی حاکم کی روایت سے یہ گذرا ضحاک بن قیس کہتے ہیں کہ مدینہ منورہ میں ایک عورت تھی جس کو ام عطیہ کہا جاتا تھا وہ لڑکیوں کے ختنہ کیا کرتی تھی، ممکن ہے کہ یہاں ابوداؤد میں امرأۃ کانت تختن بالمدینۃ کا مصداق خود یہی ام عطیہ الانصاریہ ہوں جو راوی حدیث ہیں انہوں نے اپنے آپ کو غائب سے تعبیر کیا اور اپنا خافضہ ہونا ظاہر نہیں کیا، اسد الغابہ میں ام عطیۃ الانصاریۃ الخافضۃ کا ترجمہ مستقل ہے اور ام عطیۃ الانصاریہ جن کا نام نُسَیبہ ہے اور یہ کہ وہ اموات کو غسل دیا کرتی تھیں ان کا ترجمہ الگ ہے لیکن ام عطیہ خافضہ کے ترجمہ میں یہ لکھا ہے قال ابوموسیٰ: واظنہا المذکورۃ یعنی ام عطیۃ نُسَیبۃ التی یاتی ذکرہا بعد ھذہ اھ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ابوداؤد: روی عن عبید اللہ بن عمر عن عبد الملک بمعناہ واسنادہ، بذل میں لکھا ہے کہ اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے عن عبید اللہ بن عمر۔ بدون الواو۔ اور بعض نسخوں میں عبید اللہ بن عمرو ہے بفتح العین مع الواو وھو الصواب لانہ عبید اللہ بن عمرو بن ابی الولید الاسدی مولاھم ابو وھب الجزری الرقی، روی عن عبد الملک بن عمیر اھ

قال ابوداؤد: ولیس ھو بالقوی، یعنی یہ حدیث قوی نہیں ہے جس کی وجہ خود مصنف نے بیان کی جیسا کہ بعض نسخوں میں ہے: قال ابوداؤد محمد بن حسان مجہول۔

فائدہ: حاشیہ بذل میں ہے: ثم فی ختانہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ثلاثۃ اقوال بسطہا صاحب الخمیس ص۲۰۴/۱ واجملہا ابن القیم ص۱۹ وحکی عن کمال الدین ابن العدیم انہ ختن علی عادۃ العرب وکان عموم ھذہ السنۃ للعرب قاطبۃ مغنیا عن نقل معین فیہا، یعنی ابن العدیم کی رائے یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ختنہ پیدائش کے بعد حسب عادت عرب کی گئی، اور چونکہ ختنہ کا طریق عربوں میں عام تھا اس لئے اس کے لئے مستقل نقل کی کوئی حاجت نہیں سمجھی گئی، اسی طرح شامی ص۵۲/۵ میں ہے الاشبہ بالصواب انہ علیہ السلام لم یولد مختونا یعنی صحیح یہی ہے کہ آپ قدرۃً اور پیدائشی مختون نہیں تھے۔

# باب ماجاء فی مشی النساء فی الطریق

اور ایک نسخہ میں ہے، فی مشی النساء مع الرجال فی الطریق۔

عن حمزة بن ابی اُسَید الانصاری عن ابیه انه سمع رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم یقول وهو خارج من المسجد فاختلط الرجال مع النساء فی الطریق فقال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم للنساء استاخرن فانه لیس لکن ان تحققن الطریق، علیکن بحافات الطریق، فکانت المرأة تلصق بالجدار حتی ان ثوبها لیتعلق بالجدار من لصوقها به۔

حمزۃ بن ابی اُسید روایت کرتے ہیں اپنے باپ ابواسید انصاری سے۔ یہ اُسید بضم الہمزۃ صحیح ہے بعض نے بفتح الہمزہ ضبط کیاہے وہ صحیح نہیں قالہ المنذری، اسی طرح سند میں عن شداد بن ابی عمرو بن حماس، اس میں حماس بکسر الحاء المہملۃ ہے کما فی البذل، بعض کتابوں میں اس کو کاتب کے قلم سے حمّاس لکھاہے وہ صحیح نہیں۔

ابواُسید انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے جبکہ آپ مسجد سے نکل رہے تھے اور حال یہ کہ راستہ میں مرد عورتوں کے ساتھ مخلوط ہوگئے تھے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا عورتوں کو خطاب کرتے ہوئے کہ مردوں سے پیچھے رہو اور دوسری ہدایت یہ فرمائی کہ تمہارے لئے مناسب نہیں کہ حاقّ الطریق میں چلو یعنی سڑک کے بیچ میں، تمہارے لئے ضروری ہے کہ سڑک کے کناروں کو اختیار کرو، راوی کہتاہے کہ آپ کی اس ہدایت کے بعد میں نے ہر ایک عورت کو دیکھا کہ وہ دیوار سے مل کر چلتی تھی یہاں تک کہ اس کے کپڑے دیوار سے لگ جاتے تھے۔

عن نافع عن ابن عمر رضی الله تعالیٰ عنهما ان النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم نهی ان یمشی یعنی الرجل۔ بین المرأتین۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے منع فرمایا اس بات سے کہ مرد دو عورتوں کے درمیان چلے، یعنی راستے میں چلتے وقت مرد کو عورتوں سے علیحدہ ہو کر چلنا چاہیئے۔

## باب فی الرجل یسب الدهر

حدثنا محمد بن الصباح بن سفیان وابن السرح قالا نا سفیان عن الزهری عن سعید عن ابی هریرة رضی الله تعالیٰ عنه عن النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم یوذینی ابن اٰدم یسب الدهر وانا الدهر بیدی الامر اقلب اللیل والنهار، قال ابن السرح عن ابن المسیب مکان سعید عن النبی صلی الله تعالیٰ علیه وآله وسلم اسکے بعد بعض نسخوں میں یقول الله عزوجل ہے یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اللہ تعالیٰ کا قول نقل فرمارہے ہیں لہٰذا یہ حدیث حدیث قدسی ہوئی، مضمون حدیث یہ ہے حضور فرمارہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شانہ یوں فرماتے ہیں کہ ابن آدم مجھ کو اذیت پہنچاتاہے (وہ کیسے) کہ زمانہ کو گالی دیتاہے برا بھلا کہتاہے حالانکہ زمانہ تو میں ہی ہوں، یعنی زمانہ کو جن کاموں اور حالات کی وجہ سے وہ برا کہتاہے ان افعال اور حالات کا پیدا کرنے والا تو میں ہی ہوں جملہ امور

میرے ہی ہاتھ میں ہیں دن اور رات کی گردش میری طرف سے ہے، یعنی بعض لوگوں کی عادت ہوتی ہے کہ مصائب کے پیش آنے کے وقت زمانہ کو برا بھلا کہنے لگتے ہیں، یا خیبۃ الدھر، وائے ناکامی زمانہ، علامہ عینی نے امام خطابی سے نقل کیا کہ اہل جاھلیہ مصائب وحوادث کی نسبت دھر کی طرف کرتے تھے اور اس طرح کے لوگوں کے دو فرقے تھے ایک فرقہ تو وہ تھا جس کا اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں تھا اس کو پہچانتے ہی نہیں تھے سوائے دھر اور لیل ونہار کے تو وہ تمام ناگوار اور مکروہ چیزوں کو زمانہ ہی کی طرف منسوب کیا کرتے تھے، اس عقیدہ کے ساتھ کہ یہ زمانہ ہی کا فعل ہے، یہ فرقہ تو وہی ہے جس کو دھریہ کہا جاتا ہے جن کا مقولہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں یہ نقل کیا ہے وما یھلکنا الا الدھر اور ایک فرقہ وہ تھا جو خالق اشیاء کو پہچانتا تھا اور اس کا قائل تھا لیکن وہ مصائب اور ناگوار امور کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا پسند نہیں کرتا تھا بلکہ ان کی نسبت دھر اور زمان کی طرف کرتا تھا، اور یہ دونوں ہی فریق اس بات میں مشترک تھے کہ دھر یعنی زمانہ کی مذمت اور اس کو گالی دیتے تھے، تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ایسا کہنے سے منع کیا کہ زمانہ کو گالی دینا تو گویا اللہ تعالیٰ کو گالی دینا ہے اسلئے کہ جن ناگوار امور کو زمانہ کی طرف سے سمجھ کر زمانہ کو برا کہا جارہا ہے وہ ناگوار امور اور مصائب زمانہ سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں اس لئے یہ گالی زمانہ کی طرف سے لوٹ کر اللہ تعالیٰ کی طرف پہنچتی ہے وانا الدھر کو دو طرح پڑھا گیا ہے مرفوع اور منصوب، راجح ان میں سے رفع ہی ہے اور یہ مبتدا خبر ہے کہ زمانہ میں ہی ہوں یعنی زمانہ میں انقلابات اور تغیرات لانے والا میں ہی ہوں، ای انا خالق الدھر ومقلبہ (بذل) اور دھر کو منصوب پڑھا گیا ہے اس کو ظرف قرار دیتے ہوئے، یعنی جملہ امور میرے ہاتھ میں ہیں ہمیشہ سے طول الدھر اور تقلیب لیل ونہار میں ہی کرتا ہوں، علماء فرماتے ہیں کہ جو شخص افعال یعنی تغیرات وانقلابات میں سے کسی ایک کی نسبت زمانہ کی طرف حقیقۃً کرے گا تو اس سے کفر لازم آجائیگا اور جس شخص کی زبان پر یہ لفظ بغیر قصد اور عقیدہ کے آجائے تو وہ کافر نہ ہوگا بلکہ یہ قول اس کے لئے مکروہ ہوگا اہل کفر کے ساتھ مشابہت کیوجہ سے اس اطلاق میں اور اسی طرح مطرنا بنوء کذا، کا حکم ہے

قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ بعض وہ علماء جو غیر محقق ہیں انہوں نے یہ بات کہی کہ دھر اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے اور یہ غلط ہے دھر اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے نہیں ہے فان الدھر مدۃ زمان الدنیا اس لئے کہ دھر تو اس دنیا کے زمانہ کی مدت کا نام ہے۔

یہاں ابھی دو باتیں باقی ہیں، اول یہ کہ اللہ تعالیٰ کو ایذاء پہنچانے کا کیا مطلب؟ اسلئے کہ ایذاء مستلزم ہے تأذی کو، ایذاء کے معنی ہیں تکلیف پہنچانا جس کے لئے تأذی یعنی تکلیف کا پہنچنا اور اس سے متأثر ہونا لازم ہے حالانکہ تأذی مقولۂ انفعال سے ہے اور حق تعالیٰ شانہ کی صفت یہ ہے کہ وہ فعّال لما یرید ہے اور وہ فاعل مختار ہے نہ کہ منفعل (دوسرے کے فعل کا اثر قبول کرنے والا) اللہ تعالیٰ تو ہر چیز میں مؤثر ہیں نہ کہ اس سے متأثر، اس کا جواب یہ ہے جیسا کہ امام نووی نے فرمایا قولہ یؤذینی من الایذاء معناہ یعاملنی معاملۃ توجب الاذی فی حقکم یعنی مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کا کہ ابن آدم

میرے ساتھ ایسا معاملہ کرتا ہے جو خود ان کے اعتبار سے سبب ایذاء ہے یعنی اگر کوئی انسان کسی دوسرے ایسے انسان کے ساتھ جو اس کا محسن اعظم و مربی ہو ایسا گستاخانہ معاملہ کرے تو یقیناً اس کو اس سے اذیت ہوگی۔ اور بعض حضرات نے ایسا لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ایذاء پہنچانے کا مطلب ان افعال کا ارتکاب ہے جو اس کو ناپسند ہیں ورنہ اللہ تعالیٰ شانہ کو کون ایذاء پہنچا سکتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہم نے اوپر کہا کہ یہ حدیث حدیث قدسی ہے[۱]، حدیث قدسی کسے کہتے ہیں اور اس میں اور قرآن میں کیا فرق ہے، جواب: حدیث قدسی وہ حدیث ہے جس کی نسبت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اللہ تعالیٰ کی طرف کریں کہ اللہ تعالیٰ یہ فرماتا ہے، حدیث قدسی میں مضمون حق تعالیٰ شانہ کی طرف سے ہوتا ہے اور الفاظ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ہوتے ہیں تو گویا حدیث قدسی کی حقیقت وحی غیر متلو ہے، اس کے بعد سمجھئے کہ قرآن اور حدیث قدسی میں علماء نے کئی طرح فرق لکھا ہے (۱) قرآن قطعی ہے اور حدیث قدسی غیر قطعی، (۲) قرآن معجز ہے اور حدیث قدسی غیر معجز (۳) قرآن کریم متلو ہے یعنی جس کی نماز میں تلاوت کی جاتی ہے اور حدیث قدسی غیر متلو ہے۔ (۴) قرآن کریم منزل من اللہ تعالیٰ ہے یعنی بلفظہ ومعناہ، اور حدیث قدسی غیر منزل من اللہ ہے کیونکہ اس میں الفاظ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ہیں، بہت سے حضرات محدثین نے صرف احادیث قدسیہ کو یکجا جمع کیا ہے اور یہ مطبوعہ کتابیں ملتی بھی ہیں ان ہی حضرات میں سے ایک مجموعہ ابن عربی کا ہے جس میں انہوں نے سو احادیث قدسیہ جمع کی ہیں اور ایسے ہی شیخ عبد الغنی نابلسی کا بھی ہے ایک مجموعہ ہے، اور اسی طرح ایک مجموعہ ملا قاری رحمۃ اللہ تعالیٰ کا ہے اور ان ہی میں سے علامہ عبد الرؤف المناوی بھی ہیں۔

---

[۱] الفرق بین الحدیث القدسی والقرآن.

(لابن القیم الجوزی) باثنی عشر وجهاً (۱) جواز تلاوته وروایته للجنب دون القرآن۔ (۲) یجوز للمحدث مس محله المکتوب وکتابته دون القرآن۔

(۳) انه لا ینعقد الصلوة به ولا یسقط به فرض القراءة۔ (۴) انه لا یلحق بالمصحف ولا یدخل فیه۔

(۵) انه لا یسمی قرآناً۔ (۶) انه لا ینسخ به القرآن عند من یقول السنة لا تنسخ القرآن۔ (۷) انه لا یضمن لتالیه بکل حرف عشر حسنات۔

(۸) من منع بیع المصحف وشرائه کاحمد والشافعی فی المشهور عنه وجمهور السلف لا یمنع لبیع من الکتاب المتضمن لهذه الآثار وشراه بل هو عنده بمنزلة کتب الحدیث۔ (۹) انه یجوز روایته بالمعنی عند من یجوز روایة الحدیث بالمعنی بخلاف القرآن۔

(۱۰) انه لم یقع به التحدی والاعجاز ولا ببعضه کما وقع بالقرآن وبعشر سور منه وبسورة واحدة منه ولهذا لا یسمی الجملة منه آیة ولا سورة باتفاق المسلمین

(۱۱) انه یعمل منه بما روی باخبار الاحاد ویثبت بها والقرآن یشترط نقله بالتواتر۔

(۱۲) انه یجوز نسخه بالسنة ویکون حکمه فی ذلک حکم نسخ السنة بالسنة واللہ اعلم بالصواب۔ (لابن القیم الجوزی)

سند کے اخیر میں ہے، قال ابن السرح عن ابن المسیب مکان سعید، مصنف کے اس حدیث میں دو استاد ہیں محمد بن الصباح اور احمد بن عمرو بن السرح، امام ابوداؤد فرمارہے ہیں اوپر سند میں جو "عن سعید" آیا ہے تو یہ لفظ محمد بن الصباح کے ہیں اور میرے دوسرے استاد ابن السرح نے بجائے عن سعید کے عن ابن المسیب کہا۔

اب یہاں کتاب میں آخری لفظ سعید ہے اسی پر کتاب ختم ہے تو اب یہ سمجھئے کہ براعت اختتام اسی میں ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں اور سب قارئین کتاب کو دارین کی سعادت سے نوازے۔ آمین ثم آمین۔

والحدیث اخرجہ البخاری ومسلم والنسائی، قالہ المنذری۔

وھذا اٰخر ما اردت ایرادہ فی ھٰذا الشرح وقد تم بہ ھٰذا الشرح بعون اللّٰہ تعالیٰ وتوفیقہ، فالحمد للّٰہ اولاً واٰخراً والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا محمد واٰلہ وصحبہ سرمداً ودائماً۔

چونکہ اس شرح کی تکمیل بذل المجہود کی طرح مدینہ منورہ میں ہوئی اور اس پوری شرح میں بذل المجہود شریف من اولہ الی آخرہ ہمارے سامنے رہی اور درحقیقت الدر المنضود کا جو کچھ فیض اور نفع ہے وہ سب ہمارے شیخ ومرشد شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب المہاجر المدنی نور اللہ تعالیٰ مرقدہ اور ان کے شیخ ومرشد یعنی صاحب بذل المجہود المحدث الکبیر والفقیہ النبیل رئیس المناظرین حضرت مولانا خلیل احمد انبہٹوی سہارنپوری المہاجر المدنی قدس سرہ ہی کی طرف منسوب ہے اسی لئے حضرت نے بذل کے اخیر میں جو عبارت تحریر فرمائی اس کو یہاں استبراکاً نقل کراتا ہوں۔

قد تم وکمل بتوفیق اللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ وحسن تسدیدہ فی المدینۃ المنورۃ فی روضۃ من ریاض الجنۃ عند قبر سید ولد اٰدم بل سید الخلق والعالم بتاریخ احد وعشرین من شھر شعبان سنۃ خمس واربعین ثلاث مئۃ والف من ھجرۃ النبی الامین اللھم تقبلہ منا کما تقبلت من عبادک المقربین الصالحین واجعلہ خالصاً لوجھک الکریم واغفر لنا ما وقع منا من الخطأ والزلل ومالا ترضی بہ من العمل فانک عفو کریم رب غفور رحیم۔

الدر المنضود علی سنن ابی داؤد کی یہ جلد سادس جو کہ آخری جلد ہے آج ۲۰ ر ذی الحجہ ۱۴۲۴ھ بروز چہارشنبہ بوقت دوپہر بارہ بجکر دس منٹ پر مدینہ منورہ میں پوری ہوئی، آخر کی تین جلدیں بفضلہ تعالیٰ مدینہ منورہ میں لکھی گئیں عزیز گرامی قدر مولانا مولوی حبیب اللہ چمپارنی ثم المدنی خادم خاص حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے تعاون کیساتھ جمع مواد اور املاء وتحریر میں، فجزاہ اللّٰہ تعالیٰ وسائر من اعاننی فی ھٰذا التالیف احسن الجزاء ورزقنی وایاھم لما یحبہ ویرضاہ۔

محمد عاقل عفا اللہ عنہ

۲۰ / ۱۲ / ۱۴۲۴ھ

مؤلف دامت برکاتہم کی طرف سے تصحیح اغلاط
اوراضافات کے ساتھ

# الدُّرُّ المنضُود

علی

# سُنن ابی داود

الجزء السادس

افادات درسیہ

مولانا محمد عاقل صاحب صدر المدرسین مظاہر علوم

تلمیذ رشید

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ


ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳/۴۴۵-بہادر آباد-کراچی ۵